بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

**الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر**

في هذا الفصل كالفصل السابق جهات من البحث عبّر المحقق الآخوند قدس سره عنها بالمباحث وذكر في المجموع تسعة مباحث لكن بعضها قابلة للإدغام في البعض.

المبحث الأول في مدلول صيغة الأمر هل هي بمعنى واحد أو بمعاني متعددة ؟ والمبحث الثاني في أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب أو الندب أو مشترك فيهما؟ والمبحث الثالث في أن الجملة الخبرية في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أو لا؟ والمبحث الرابع في أنه على فرض عدم كون صيغة الأمر حقيقةً في الوجوب هل هي ظاهرة في الوجوب من جهة أخرى كالإنصراف أو الإطلاق أو لا؟ ويمكن إدغام هذا المبحث الرابع بالمبحث الثاني في جهة واحدة ويكون البحث فيها عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب فيبحث فيها أولاً عن دلالتها الوضعية ثم تصل النوبة للبحث عن الدلالة الانصرافية والدلالة الإطلاقية والمبحث الخامس في أن إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية أو لا؟ والمبحث السادس في أن إطلاق الصيغة يقتضي النفسية في مقابل الغيرية والعينية في مقابل الكفائية والتعيينية في مقابل التخييرية أو لا؟ والمبحث السابع في أن صيغة الأمر الواقعة عقيب الحظر أو توهم الحظر هل تدل على الوجوب أو لا؟ وما مفادها ؟ والمبحث الثامن في دلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار والمبحث التاسع في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي فذكر قدس سره في المجموع تسعة مباحث ومع إدغام المبحثين الثاني والرابع تكون جهات البحث في هذا الفصل ثماني جهات :

الجهة الأولى: في مدلول صيغة الأمر وما وُضعت له

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه ذُكرت لصيغة الأمر في كلمات القدماء معاني متعددة غير إنشاء الطلب مثلاً نُقلت في كتاب هداية المسترشدين عن العلامة قدس سره خمسة عشر معنى فذكر المحقق الآخوند قدس سره بعضها.

قال: **(إنه ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك …)**

فذكر قدس سره ثمانية معنى ثم قال: (وغير ذلك) إشارةً إلى أن ما ذكر من المعاني أكثر من ذلك. وأمثلة هذه المعاني مذكورة في الكتب المفصّلة، مثال المعنى الأصلي وهو إنشاء الطلب واضح مثل: (صلّ) أو قول المولى لعبده: (جئني بماء).

ومثال التمني قول الشاعر: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) ومثال آخر أن يقول شخص كبير السن مخاطباً شبابه: (عد أيها الشباب) حيث لا يرجى عود الشباب.

ولم يُذكر في أكثر الكلمات مثال للترجي وقد يُمثّل له بآية: **(يا بنيّ اذهبوا فتحسّسوا من يوسف وأخيه)[[1]](#footnote-2)** فيقال أن أمر يعقوب على نبينا وآله وعليه السلام كان برجاء حصول ذلك من أولاده ولكن ليس ذلك واضحاً حيث يحتمل أن يكون أمره طلباً حقيقياً ولكن مثاله العرفي أن يأمر شخص ولده بما يرجو حصوله منه ولا يقطع بامتثاله.

ومثال التهديد قوله تعالى: **(اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير)[[2]](#footnote-3)**

ومثال الإنذار قوله تعالى: **(تمتعوا في داركم ثلاثة أيام)[[3]](#footnote-4)**

ومثال الإهانة قوله تعالى: **(ثم صبّوا فوق رأسه من عذاب الحميم** \* **ذق إنك إنت العزيز الكريم)**[[4]](#footnote-5)

ومثال الاحتقار قوله تعالى: **(فلما جاء السحرة قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون)[[5]](#footnote-6)**

ومثال التعجيز قوله تعالى: **(وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله إن كنتم صادقين)[[6]](#footnote-7)**

ومثال التسخير - وهو التحويل من حقيقة إلى أخرى - قوله تعالى: **(ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين)**[[7]](#footnote-8)

هذه المعاني الثمانية التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره.

أما المعاني الأخرى التي أشار إليها بقوله: (إلى غير ذلك) فقد ذُكرت في كلمات الآخرين فمنها الإرشاد كما في آية الإطاعة المعروفة: **(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الأمر منكم)[[8]](#footnote-9)** حيث إن الأمر بإطاعة الله تعالى في هذه الآية أمر إرشادي وليس أمراً مولوياً.

ومنها الامتنان كما في قوله تعالى: **(فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون)**[[9]](#footnote-10)

ومنها التسوية كما في قوله تعالى: **(فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم)[[10]](#footnote-11)**

ومنها الإباحة كما في قوله تعالى: **(كلوا واشربوا ولا تسرفوا)**[[11]](#footnote-12)

ومنها الدعاء كما في قوله تعالى: **(ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب)**[[12]](#footnote-13)

ومنها التكوين كما في قوله تعالى: **(كن فيكون)**

فتكون مجموع المعاني بإضافة الثمانية التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره إلى هذه المعاني الستة ١٤ معنى وبإضافة المعنى الأصلي وهو إنشاء الطلب ١٥ معنى وقد أوصلها بعضهم إلى ٢٤ معنى.

المحقق الآخوند قدس سره يقول وإن ذكروا هذه المعاني بعنوان معاني صيغة الأمر وقالوا بأن المستعمل فيه في هذه الموارد غير المعنى الأول ولكن الحق أن المستعمل فيه في الجميع معنى واحد وليس متعدداً وذلك المعنى هو إنشاء الطلب والاختلاف من جهة الداعي على الإنشاء فقد يكون الداعي البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي وقد يكون التمني وقد يكون الترجي وقد يكون التهديد وهكذا … وأما المستعمل فيه والموضوع له فهو في الجميع واحد وهو إنشاء الطلب وليس متعدداً.

قال قدس سره بعد بيان المعاني المذكورة: **(وهذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.)**

نعم، قصارى ما يمكن أن يقال أن تلك الدواعي ليست في عرض واحد بل أحدهما - وهو البعث والتحريك الحقيقي نحو المطلوب - أخذ شرطاً للوضع وقيداً للعلقة الوضعية نظير ما تقدم منه قدس سره في الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي حيث قال مثلاً في (من) الابتدائية وكلمة (الابتداء) الموضوع له والمستعمل فيه واحد إلا أن الواضع وضع (الابتداء) لمعنى الابتداء فيما إذا لوحظ مستقلاً ووضع (من) لمعنى الابتداء فيما لوحظ حالةً وآلةً لغيره فالفرق في شرط الواضع وقيد العلقة الوضعية ، كذلك في صيغة الأمر يمكن أن يقال أنها وُضعت لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي التحريك الحقيقي نحو المطلوب فيكون الاستعمال حينئذ حقيقياً ولكن إذا استعملت بدواعي أخرى كالتهديد والتعجيز فيكون الاستعمال مجازياً لعدم توفّر شرط الوضع لا لأن المعنى المستعمل فيه غير المعنى الموضوع له فالمجازية لعدم مراعاة شرط الوضع لا لتغاير المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه.

قال قدس سره: **(قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة، وإنشاؤه بها تهديدا مجازا، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.)**

وكما سيأتي وذكر المحقق المشكيني قدس سره تعبير المحقق الآخوند قدس سره بـ(قصارى ما يمكن أن يدعى) مشعر بأنه غير جازم بذلك ومتردد فيه فقصده أن غاية ما يمكن أن يقال هذا لا أنه قدس سره يقول بذلك.

إلى هنا بيّن قدس سره حال معنى صيغة الأمر ثم ذكر بعنوان (إيقاظ) أن ما ذُكر في صيغة الأمر جارٍ في باقي الصيغ الإنشائية أيضاً كالتمني والترجي والاستفهام فالموضوع له والمستعمل فيه في جميع الموارد واحد والاختلاف في ناحية الدواعي مثلاً الموضوع له والمستعمل فيه لكلمة (ليت) أو (لعل) أو (هل) واحد وهو إنشاء التمني والترجي والاستفهام ولكن الدواعي مختلفة فقد يكون الداعي ثبوت هذه الصفات حقيقةً في وعائها المناسب وهو النفس وقد يكون الداعي غير ذلك مثلاً يكون الداعي لإنشاء التمني أو الترجي بيان المحبوبية.

وبهذا البيان تنحل مشكلة استعمال هذه الألفاظ في الكتاب العزيز بالنسبة إلى الله تعالى.

بيان المشكلة أن الترجي مستلزم للعجز والاستفهام مستلزم للجهل فكيف استعملت مثل لعل وأدوات الاستفهام في الله تعالى (لعلكم تفلحون) و (ما تلك بيمينك يا موسى) والله تعالى منزّه عن العجز والجهل وكل نقص؟

الجواب أن كلمة (لعل) في هذه الموارد وإن كانت مستعملةً في إنشاء الترجي وأدوات الاستفهام مستعملةً في إنشاء الاستفهام لكن الداعي لإنشاء الترجي بـ(لعل) بيان المحبوبية والداعي لإنشاء الاستفهام دواعي أخرى غير طلب الفهم حقيقةً فلا وجه للالتزام بانسلاخ هذه الألفاظ عن معانيها في هذه الموارد.

وهذا تعريض بكلام للشيخ الأعظم قدس سره في الرسائل بحث حجية خبر الثقة ذيل آية النفر وجملة: (لعلهم يحذرون) حيث قال: **(لفظة " لعل " بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم)[[13]](#footnote-14)** فيقول المحقق الآخوند قدس سره أنه لا وجه لانسلاخ (لعل) عن معناها بل هي مستعملة في معناها وهو إنشاء الترجي ولكن الداعي على الإنشاء هو إظهار محبوبية مدخولها.

والذي دعا الشيخ الأعظم قدس سره إلى القول بالانسلاخ أن المعنى الحقيقي للترجي مستلزم للعجز كما أن المعنى الحقيقي للاستفهام مستلزم للجهل والله تعالى منزه عن العجز والجهل وأمثال ذلك فلابد من الالتزام بالانسلاخ ليرتفع المحذور.

والمحقق الآخوند قدس سره يقول لا حاجة إلى الانسلاخ بل نلتزم بأن (لعل) موضوعة لإنشاء الترجي ومستعملة في الآية الشريفة في نفس ذلك المعنى وليس معناه الترجي الحقيقي ليقال بأنه مستلزم للعجز والله تعالى منزّه عنه بل المعنى الحقيقي لـ(لعل) إنشاء الترجي ومجرد إنشائه لا يستلزم العجز حيث إن إنشائه من الله تعالى ليس بداعي وجود هذه الصفات فيه حقيقةً بل بدواعي أخرى كبيان المحبوبية فتنحل المشكلة.

قال قدس سره: **(إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكروه في صيغة الأمر، جارٍ في سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها، تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى، مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضا، لا لاظهار ثبوتها حقيقة، بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الانكار أو التقرير إلى غير ذلك.)**

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره بعنوان (إيقاظ).

ويمكن تلخيص ما أفاده في هذه الجهة في أربع نقاط:

الأولى: أن صيغة الأمر ليست بمعاني متعددة بل هي في جميع الموارد تستعمل بمعنى واحد والتعدد في ناحية الدواعي فقط.

الثانية: أن ذلك المعنى الواحد الذي وضعت له صيغة الأمر وتُستعمل فيه إنشاء الطلب وإيجاد الطلب بالوجود الإنشائي.

الثالثة: أنه يمكن أن يقال دواعي استعمال صيغة الأمر في معناه وهو إنشاء الطلب ليست في عرض واحد بل أحد الدواعي - وهو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي - مأخوذ في مقام الوضع بنحو شرط الوضع دون باقي الدواعي فيكون الاستعمال في مورد البعث الحقيقي استعمالاً حقيقياً وفي باقي الموارد استعمالاً مجازياً.

الرابعة: أن ما ذُكر في صيغة الأمر يجري في باقي الصيغ الإنشائية حرفاً بحرف كالتمني والترجي والاستفهام والتعجب.

أما النقطة الأولى فهي مشتملة على قسمين: الأول أن معنى صيغة الأمر واحد وليس متعدداً والثاني أن التعدد في ناحية دواعي الاستعمال والقسم الأول وقع موقع القبول في أكثر الكلمات ولم يناقش والدليل عليه الارتكاز والوجدان كما ورد في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره أن الذي يشهد به الوجدان في موارد استعمالات صيغة الأمر أن المستعمل فيه في جميع الموارد هو إنشاء طلب المادة من المخاطب.

ولكن السيد الخوئي قدس سره ناقش في هذا القسم بأن كون المعنى المستعمل فيه في جميع الموارد واحداً يتمّ على مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء وأما على المسلك المختار يكون المعنى المستعمل فيه متعدداً لا واحداً.

توضيح ذلك أن مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء أنه إيجاد المعنى باللفظ في مقابل الإخبار والجملة الخبرية الموضوعة لبيان ثبوت النسبة أو نفيه فعلى هذا المسلك يتم ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في القسم الأول حيث إن صيغة الأمر موضوعة لإنشاء الطلب ومستعملة فيها في جميع الموارد والاختلاف في دواعي الإنشاء ولكن على مسلكنا المختار - وهو أن الإنشاء إبراز الاعتبار النفساني لا إيجاد شيء باللفظ ولو في عالم الاعتبار - يختلف معنى الصيغة باختلاف المبرَز ويتعدد، مثلاً في مورد الطلب الحقيقي المبرَز هو اعتبار الفعل على ذمة المخاطب وفي مورد التهديد المبرَز هو تهديد المخاطب وفي مورد التعجيز تعجيزه إلى غير ذلك من المعاني المذكورة فصيغة الأمر في هذه الموارد مستعملة في معاني متعددة لتعدد المبرَز فيها فيتعدد الإبراز بتعدد المبرَز.

هذه مناقشة السيد الخوئي قدس سره على القسم الأول من النقطة الأولى.

أجيب عن هذه المناقشة بجوابين:

الأول: ما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره[[14]](#footnote-15) من أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره كما يتم على مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء كذلك على مسلككم والمختار عندكم ولا فرق بين المسلكين في مسألة وحدة معنى صيغة الأمر وتعدده كما يكون المعنى واحداً على مسلك المشهور بالتوضيح المذكور في كلام المحقق الآخوند قدس سره كذلك يمكن توجيه وحدة المعنى على مسلككم لأنه على هذا المسلك الإنشاء إبراز الاعتبار النفساني وكما أن المبرَز في موارد الطلب الحقيقي اعتبار الفعل على عهدة المكلف كذلك في مورد التهديد والتعجيز وغير ذلك من المعاني ايضاً يكون المبرز اعتبار الفعل على عهدة الغير فالمبرَز بصيغة الأمر أمر واحد في الجميع إلا أن الدواعي على الإبراز مختلفة فقد يكون الداعي سوق المخاطب نحو الفعل خارجاً كما في التكليف الحقيقي وقد يكون الداعي تهديد المخاطب أو تعجيزه أو غير ذلك من الدواعي فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من وحدة معنى صيغة الأمر يتم حتى على مسلك السيد الخوئي قدس سره في حقيقة الإنشاء ولا يرد عليه إشكال فلا وجه للقول بتعدد معنى صيغة الأمر والمستعمل فيه لأجل اختيار المسلك المذكور في حقيقة الإنشاء.

هذا جواب الميرزا التبريزي قدس سره عن مناقشة السيد الخوئي قدس سره.

الجواب الثاني: ما في كلمات السيد الصدر قدس سره[[15]](#footnote-16) من أن ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في المقام يؤدي إلى نتيجة غريبة لا يمكن الالتزام بها وهي عدم الارتباط بين مفاد الهيئة ومفاد المادة في موارد استعمال صيغة الأمر للتعجيز أو الاستهزاء حيث إنه على مسلك المشهور من كون مفاد الصيغة إنشاء الطلب يكون الارتباط بين الهيئة والمادة حاصلاً سواء استعملت في الطلب الحقيقي أو استعملت في التعجيز والاستهزاء مثلاً عندما يقال لشخص تعجيزاً أو استهزاءً: (طر إلى السماء) على مسلك المشهور استعملت الصيغة في بعث المخاطب نحو الطيران إلى السماء بداعي التعجيز أو الاستهزاء ولكن على مسلك السيد الخوئي قدس سره لم يتعلق التعجيز أو الاستهزاء الإنشائي بمفاد المادة وهو الطيران لأنه لو كان هناك طيران لما كان عجز ولا استهزاء وإنما يتعلق التعجيز أو الاستهزاء بما لا يتحقق.

ولكن يُلاحظ على هذا الجواب:

أولاً بأن مدلول صيغة الأمر وإن كان التعجيز أو الاستهزاء الإنشائي وكان المستعمل فيه إبراز التعجيز أو الاستهزاء مع ذلك يكون التعجيز أو الاستهزاء الإنشائي متعلقاً بالطيران والارتباط بين المادة والهيئة حاصلاً لأن تعلق التعجيز أو الاستهزاء بالطيران وإن كان بوجود الطيران لكن لا يتوقف على وجوده خارجاً بالوجود الاسم المصدري بل يتعلق بوجوده بالمعنی المصدري بالنحو الذي ذكر المحقق الآخوند قدس سره في توضيح تعلّق الأوامر بالطبايع حيث قال متعلق الطلب وجود الطبيعة ولكن لا وجود الطبيعة بالمعنى الاسم المصدري ليشكل بأن تعلق الأمر به تحصيل للحاصل فأجاب قدس سره هناك بأن الطلب وإن تعلق بوجود الطبيعة لكن بالمعنى المصدري أي إيجاد الطبيعة لا بالمعنى الاسم المصدري أي الوجود الحاصل والمفروغ عنه فقال قدس سره : **(لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد و جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة و إفاضته لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم**‏**.)[[16]](#footnote-17)**

هذا في الطلب الحقيقي ويأتي نفس البيان في التعجيز الإنشائي أيضاً فيقال: تعلّقه بوجود الطيران بمعنى إيجاد الطيران لا بمعنى وجوده المفروغ عنه في الخارج.

وثانياً بأنه على مسلككم تتعلق الأوامر بالعناوين لا الوجودات الخارجية حتى في التكاليف الحقيقية متعلق الحكم العنوان كما ورد توضيحه في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره ففي المقام يكون متعلق التعجيز عنوان الطيران لا الوجود الخارجي، لو كان متعلق التعجيز الوجود الخارجي لكان للإشكال مجال ولكن متعلقه العنوان وليس الوجود الخارجي فاستعمال صيغة الأمر في التعجيز الإنشائي على مسلك السيد الخوئي قدس سره لإبراز أن المخاطب عاجز عن إيجاد الطيران لا أن الطيران موجود ومع ذلك المخاطب عاجز عنه فالارتباط بين الهيئة والمادة حاصل وإشكال السيد الصدر قدس سره غير وارد.

فعمدة الإشكال ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن وحدة معنى الأمر أو تعدده لا يبتني على المسلكين في حقيقة الإنشاء.

فيمكن الالتزام بما أفاده المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى القسم الأول من النقطة الأولى.

وأما القسم الثاني - وهو أن التعدد في ناحية دواعي الاستعمال - فقد ناقشه المحقق الإيرواني قدس سره في كتاب الأصول في علم الأصول[[17]](#footnote-18) وبعض الأعلام قدس سره في المنتقى[[18]](#footnote-19) بأن المقام ليس من موارد تعدد الدواعي لأن الداعي في الاصطلاح هو العلة الغائية التي هي حسب الوجود الخارجي مترتب على الشيء ومتأخر عنه ولكن حسب التصور والوجود العلمي سابق على الشيء حيث تتصوّر العلة الغائية أولاً ويؤتى بالفعل لأجل الوصول إليها مثلاً حينما يريد شخص أن يأكل يكون داعيه على الأكل أن يشبع والشبع حسب الوجود الخارجي يترتب على الأكل وحسب الوجود العلمي والتصور سابق على الأكل.

وليس ربط المعاني المذكورة بإنشاء الطلب ربط العلة الغائية بالمعلول وربط الداعي بالفعل. بل الداعي في جميع الموارد شيء واحد وهو البعث والتحريك كما أن في مورد الطلب الحقيقي الداعي البعث والتحريك كذلك في باقي الموارد كالتمني والترجي والتهديد والتعجيز ووو.

ووجه استفادة هذه المعاني في غير التمني والترجي أن الأمر في هذه الموارد مقيد ومشروط بخلاف مورد الطلب الحقيقي فإن الأمر فيه مطلق مثلاً في مورد التهديد الأمر مقيّد بأنك إذا كنت لا تخاف العقوبة فافعل وهكذا في باقي الموارد.

ووجه استفادة التمني والترجي أن متعلق الهيئة في التمني أمر لا يرجى حصوله وفي الترجي أمر يرجى حصوله ولا يوجد في هذين المعنيين تقيد واشتراط.

ولكن بعض الأعلام قدس سره في المنتقى جعل الجميع بنحو واحد ولم يفرّق بين التمني والترجي وغيرهما وقال بأن الداعي في الجميع الطلب والتحريك كالطلب الحقيقي والفرق فقط في أن موضوع التكليف في الطلب الحقيقي مطلق وفي هذه الموارد مقيد ومشروط.

ثم ذكر قدس سره أن ما هو الصحيح في الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط ما اختاره المحقق الهمداني قدس سره خلافاً للمشهور حيث جعلوا تلك الأوامر أوامر إرشاديةً ولكنه اختار أنها أوامر مولوية والفرق بينها وبين الموارد الأخرى من التكاليف الحقيقية في التقييد وعدمه حيث إن هذه الأوامر مقيّدة بما إذا كان المكلف يريد الإتيان بالعمل الصحيح المبرئ للذمة وما اختاره لا بأس به.

هذا محصّل مناقشة المحقق الإيرواني وصاحب المنتقى قدس سرهما على ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في القسم الثاني من النقطة الأولى.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة.

بالنسبة إلى أصل كون الداعي حسب المصطلح الذي يترتب على وجود الشيء خارجاً ولكنه سابق عليه علماً وتصوراً وأنه لا ينطبق ذلك على الأمور المذكورة فجوابه أنا نسلّم بأن المراد الداعي المصطلح بالمعنى المذكور ولكن مع ذلك نقول بأن هذه الخصوصية موجودة في هذه الموارد مع التفصيل بينها مثلاً في التمني والترجي ليس ثبوت صفة التمني وصفة الترجي مترتباً على استعمال الصيغة فليس التمني أو الترجي بعنوان الصفة النفسانية داعياً بل ما هو الداعي وما يترتب على استعمال الصيغة إظهار الصفة النفسانية.

وفي الموارد الأخرى كالتهديد والإهانة والتعجيز والتحقير يكون نفس تحقق هذه الأمور واقعاً يترتب على استعمال الصيغة.

ويمكن أن يعد التعجيز من الأول أي ما يترتب على استعمال الصيغة إبراز التعجيز.

على أي حال تنحل المشكلة ويكون الجواب عن المناقشة بأن ذلك الارتباط المتوقع بين الداعي واستعمال الصيغة متحقق في هذه الموارد إلا أن الارتباط في بعضها بترتب نفس هذه الأمور على الاستعمال كما في التهديد والتحقير وفي بعضها بترتب إبرازها وإظهارها كالتمني والترجي.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقام وإن كان ظاهر عبارته أن الداعي في جميع الموارد نفس ثبوت هذه الصفات حيث قال: **(إلا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور)** يعني بوجوداتها الواقعية فإطلاق العبارة يقتضي أن الداعي في جميع هذه الأمور ثبوت هذه الصفات ولكنها تحتاج إلى إصلاح بأن يقال الداعي في بعضها ثبوت هذه الصفات وفي بعضها إبرازها.

والالتزام بأن الداعي في الجميع هو البعث والتحريك ولكن البعث مشروط ومعلق خلاف الارتكاز والوجدان فإن المتكلم في مثل التهديد والتعجيز لا يريد بعث المخاطب وتحريكه اصلا حتی مشروطاً.

وأما ما نُسب إلى المحقق الهمداني قدس سره - من القول بأن الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط ليست أوامر إرشاديةً كما يقول المشهور بل هي أوامر مولويةً إلا أن موضوع هذه التكاليف ليس مطلق المكلف بل المكلّف الخاص وهو الذي يريد الإتيان بالمركب الصحيح المبرئ للذمة - فالعبارة المذكورة في مظان هذا البحث من مصباح الفقيه تدل على عكس ذلك حيث إنه أولاً قسّم الأوامر إلى المولوية والإرشادية ثم جعل الأوامر المسوقة لبيان كيفية العبادات والمعاملات من قبيل الأوامر الإرشادية لا المولوية.

قال قدس سره: **(الأوامر ـ التي يستفاد منها وجوب الفعل أو استحبابه ـ على قسمين : إرشاديّ ومولويّ.**

**أمّا الإرشاديّ فهو ما كان مسوقا لبيان لزوم الفعل أو ندبه لا بلحاظ كونه مطلوبا بهذا الطلب بل من حيث هو بلحاظ المصلحة الكامنة فيه دنيويّة كانت أم أخرويّة وهذا هو المنساق إلى الذهن من الأوامر المعلّلة بما يترتّب على متعلّقاتها من المصلحة** , **كما في قولك: «أسلم حتى تدخل الجنّة» والأوامر الصادرة على سبيل الوعظ والإرشاد والحثّ على الخروج عن عهدة التكاليف والأوامر المسوقة لبيان كيفيّة الأعمال من العبادات والمعاملات والأوامر الواردة في المستحبّات لا يبعد أن يكون أغلبها من هذا القسم ولا تأمّل في أنّ إرادة هذا المعنى من صيغة «افعل» خلاف ما يقتضيه وضعه.**

**وأمّا المولويّ فهو ما كان الغرض منه بعث المأمور على الفعل كما في قول الوالد لولده أو السيّد لعبده: «ناولني الماء» عند إرادة شربه** , **وهذا القسم هو محلّ كلامنا كما أنّه هو المتبادر من صيغة «افعل».**)[[19]](#footnote-20)

فما يستفاد من هذه العبارة التي هي في مظان المطلب المذكور خلاف ما نُسب إلى المحقق الهمداني قدس سره ولم نجد عبارةً أخرى توافق ما نُسب إليه. هذا أولاً.

وثانياً لو صحت النسبة المذکورة فالمدّعی ليس بصحيح لا يمكن الالتزام بأن المكلّف بالأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط شخص خاص وهو من يريد الإتيان بعمل تام، وغيره ليس مكلّفاً بهذه التكاليف والحال أن مفاد الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط كالأمر الوارد في كل العمل متوجهة إلى كل المكلّفين وفي مقام بيان وظيفة جميع المكلفين ولا وجه لاختصاص هذه التكاليف ببعضهم دون بعض. المتفاهم من الخطابات جميع المكلفين المطيعين والعاصين بل الكفار بناءً على تكليف الكفار بالفروع والاختصاص خلاف ظاهر الخطابات وخلاف الوجدان والارتكاز.

نعم، التزم الأعلام بأن الأمر بالمركّب كالصلاة ينحل إلى أوامر ضمنية بالأجزاء وكذا ينحل بالنسبة إلى الشرائط لكن على الخلاف في أن الشرط عنوان التقيّد أو واقع الاجتماع فعلى الأول يتعلق الأمر بعنوان التقيد وعلى الثاني - وهو مبنى السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما وجمع من المحققين وهو المبنى الصحيح - يتعلق الأمر بواقع الاجتماع فليس الأمر متعلقاً بنفس الشرط بل بواقع اجتماع المركب معه.

على أي حال انحلال الأمر بالمركب إلى الأوامر بالأجزاء والشرائط قابل للالتزام ولكن الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط بالخصوص كالأمر بالسورة في الصلاة ليست أوامر مولويةً بل كما قال المشهور هي أوامر إرشادية بدخالة الجزء أو الشرط في المأمور به وبيان الإرشادية - كما تقدم في المباحث السابقة - أنه وإن كان الظاهر الأولي من الأوامر المولوية لكن في بعض الموارد لوجود القرينة يحمل الأمر على الإرشادية كما أن النهي يحمل على الإرشادية والقرينة هي أن هناك في هذه الموارد شيئاً متوقعاً فيكون ظاهر الأمر الوارد في هذا المقام أنه ناظر إلى ذلك الشيء المتوقع وفي مقام الردع عنه أو إصلاحه مثلاً عندما يتعلق نهي بمعاملة كالبيع الغرري ، المتوقع من المعاملة بقطع النظر عن النهي ترتيب الآثار بأن يکون البيع الغرري كباقي البيوع موجباً للنقل والانتقال فظاهر النهي أنه يتعلّق بمورد التوقع وأن المراد أنكم تتوقعون أن يكون البيع الغرري موجباً لحصول النقل والانتقال ولكنه فاسد لا يوجب ذلك وكذاك في الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط مثلاً السورة بقطع النظر عن الأمر بها غير مرتبطة بالصلاة فلم يتوقع أن تكون جزءً من الصلاة فالأمر بالسورة يرد على مورد التوقع ويدل على أن السورة دخيلة في الصلاة وأن الصلاة بدونها غير صحيحة.

هذا كله في النقطة الأولى مما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المبحث الأول.

النقطة الثانية: أن المعنى الواحد الذي تُستعمل فيه صيغة الأمر في جميع الموارد إنشاء الطلب وإيجاد الطلب بالوجود الاعتباري والإنشائي.

المحقق الآخوند قدس سره وإن لم يصرّح هنا بكيفية تحقق الطلب الإنشائي باستعمال صيغة الأمر بداعي البعث والتحريك يعني ما هو الموضوع له لصيغة الأمر الذي باستعمال الأمر فيه يتحقق الطلب الإنشائي ولكن يظهر رأيه في هذه النقطة مما أفاده في بحث المعنى الحرفي في الفرق بين الإنشاء والإخبار حيث أفاد هناك بعد بيان أن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والأسماء واحد أن الإخبار والإنشاء كذلك لا فرق بينهما في الموضوع له ولا المستعمل فيه والفرق بينهما في شرط الوضع و قيدالعلقة الوضعية مثلاً لا الفرق بين (آمرك بضرب زيد) و (اضرب زيداً) في الموضوع له والمستعمل فيه والفرق فقط في أن الجملة الخبرية وُضعت لتُستعمل فيما إذا كان المقصود الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه والإنشائية وضعت لتستعمل فيما إذا كان المقصود تحقيق وإثبات المعنى في وعائه المناسب.

فقول المحقق الآخوند قدس سره هنا بأن الصيغة لم تُستعمل إلا في إنشاء الطلب ليس معناه أن معنى صيغة الأمر معنى غير معنى مادة الأمر وأن المستعمل فيه مختلف بل المستعمل فيه واحد وهو الطلب لكن في صيغة الأمر يكون الاستعمال فيه بغرض إيجاده وفي مادة الأمر بغرض الحكاية عنه.

أصل ما أفاده من كون صيغة الأمر لإنشاء الطلب لا إشكال فيه. وإنما الإشكال في كون المستعمل فيه في الصيغة والمادة واحداً وهو الطلب وقد تقدم الإشكال في بحث المعاني الحرفية والفرق بين الإخبار والإنشاء وقلنا لا يمكن الالتزام بأن المستعمل فيه في الإخبار والإنشاء واحد كما لا يمكن الالتزام بأن المستعمل فيه في الحرف والاسم واحد والوجه في ذلك أنه لو كان الموضوع له فيهما واحداً لزم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر ولو مجازاً مع أنا نلاحظ أن استعمال كل منهما مكان الآخر من أفحش الأغلاط وهذا شاهد على أن المستعمل فيه مختلف هو في المادة الطلب وفي الصيغة النسبة الطلبية وتحقق إنشاء الطلب باستعمال الصيغة في النسبة الطلبية لا استعمالها في الطلب بالمعنى الاسمي.

على أي حال لابد من لحاظ النسبية والمعنى الحرفي في معنى صيغة الأمر وجعل الصيغة ممتازاً عما ذُكر في مادة الأمر.

وفي كون النسبة في معنى الصيغة نسبة طلبية أو نسبة إيقاعية أو كان الموضوع له أمراً آخر وهو اعتبار الفعل على ذمة العبد خلافٌ ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى أن مدلول الصيغة النسبة الإيقاعية وفيه ما تقدم من أن لازم ذلك أن يكون في المقابل معنى المادة إيقاع الفعل على ذمة المكلف وهو خلاف الارتكاز ليس الإيقاع على ذمة المكلف هو المتفاهم من مادة الأمر وذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن الموضوع له إبراز الاعتبار النفساني وقد تقدم المناقشة فيه.

النقطة الثالثة: وهي أنه يمكن أن يقال: دواعي استعمال صيغة الأمر في معناه - وهو إنشاء الطلب - ليست في عرض واحد بحيث لا يمكن إحراز ظهور الكلام في أحدها بل هي مختلفة وأحد تلك الدواعي - وهو البعث والتحريك الواقعي - مأخوذ في مقام الوضع بنحو شرط الوضع دون باقي الدواعي فيكون الاستعمال في مورد البعث الحقيقي استعمالاً حقيقياً وفي باقي الموارد استعمالاً مجازياً.

هذا ما أفاده قدس سره بعنوان (قصارى ما يمكن أن يدعى …)

هنا ذيل كلامه قدس سره مطالب خمسة:

الأول: هل يكون الاستعمال في مورد الداعي الخاص - بناءً على أخذه في العلقة الوضعية - حقيقياً وفي غيره مجازياً؟

كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره إن كان الداعي المذكور مأخوذاً بعنوان شرط الوضع وقيد العلقة الوضعية تكون النتيجة أن استعمال صيغة الأمر بهذا الداعي استعمالاً حقيقياً وبغيره مجازياً لأن المفروض تقيّد العلقة الوضعية بما إذا كان بهذا الداعي فيكون الاستعمال في غيره استعمالاً بغير وضع وإن كان المعنى المستعمل فيه نفس المعنى الموضوع له ولكن لم يراع شرط الوضع فيكون الاستعمال بغير وضع واستعمالاً مجازياً وليس الاستعمال المجازي مختصاً بما إذا كان المستعمل فيه مغايراً للموضوع له ذاتاً بل يشمل ما إذا كان استعمالاً بغير وضع والمقام من هذا القبيل.

هذا مطلب لا مجال للتشكيك فيه.

إنما الكلام والبحث في المطالب الأربعة الباقية:

الأول: أنه هل يمكن أساساً أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ أو لا يمكن؟

الثاني: بعد فرض إمكان أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ هل وقع ذلك في صيغة الأمر أو لا؟

الثالث: بعد فرض الإمكان والوقوع هل يصح استعمال الصيغة بدواعي أخرى مجازاً أو لا يصح حتى مجازاً؟

الرابع: بقطع النظر عن إمكان أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ ووقوعه في صيغة الأمر هل هناك وجه آخر لظهور صيغة الأمر حيثما تُطلق في صدورها بغرض البعث والتحريك الحقيقي أو لا؟

أما المطلب الأول - وهو إمكان أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ وعدمه - فقد ناقش في الإمكان جمع من المحققين منهم المحقق الإيرواني قدس سره، قال في نهاية النهاية ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره أنه إنما يتم بناءً على إمكان أخذ الداعي في وضع اللفظ وقد تقدم استحالة ذلك وذُكر نفس الإشكال في منتهى الدراية والدليل المذكور على الاستحالة أن الداعي للاستعمال من شؤون استعمال اللفظ في المعنى والاستعمال متأخر عن مرحلة الوضع فشؤون الاستعمال أيضاً متأخرة عنها فلا يمكن أخذها فيها لأنه يكون من أخذ المتأخر عن الشيء فيه وهو مستلزم لتقدم الشيء على نفسه.

هذا هو الإشكال الأساسي على الإمكان.

ولكن يجاب عنه بأنا نسلّم أن شؤون الاستعمال فرع تمامية المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له فلذا لا يمكن أخذ كيفية الاستعمال في المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه بعنوان القيد لكن يمكن أخذها قيداً للعلقة الوضعية بأن تكون خارجةً عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه لكن خصّ الواضع وضعه - وهو عملية جعلية - بحالة خاصة كما لو خصّ وضع لفظ الأسد في الحيوان المفترس بما إذا كان الاستعمال في الليل مثلاً فإذا تعلق الغرض بهذا التقييد فهو ممكن ولا يلزم منه محذور تقدم الشيء على نفسه لأن شؤون الاستعمال وإن كانت متأخرةً عن المعنى المستعمل فيه لكنها قابلة للأخذ في الوضع وتخصيص العلقة الوضعية ببعض الحالات ممكن.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من إمكان أخذ الداعي في وضع صيغة الأمر فلا إشكال في أصل إمكانه ولا يلزم منه محذور.

هذا أي التصديق بإمكانه ورد في بعض كلمات السيد الصدر قدس سره حيث كان إشكاله على تخصيص العلقة الوضعية بحالة خاصة في بعض المباحث السابقة أن العلقة الوضعية ليست أمراً جعلياً ليمكن تقييدها فمعنى ذلك أنه يقبل أنها إن كانت جعليةً أمكن تقييدها.

فإذا كان الغرض خاصاً فلابد أن يكون الوضع في دائرة ذلك الغرض الخاص وتقييد العلقة الوضعية فإن كان التقييد محالاً فهذا أمر آخر ولكن إن كان التقييد لا يلزم منه أي محذور فما المانع منه.

فأخذ الداعي الخاص وغيره من شؤون الاستعمال بعنوان قيد العلقة الوضعية - لا جزء الموضوع له والمستعمل فيه - ممكن وإشكال المحقق الإيرواني قدس سره وغيره من الأعلام في هذا المطلب غير وارد.

وأما المطلب الثاني - وهو أنه بعد الفراغ عن إمكان أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ هل وقع أخذ داعي البعث والتحريك الحقيقي في صيغة الأمر أو لا؟ - فباعتبار أن أصل ظهور الصيغة في الداعي المذكور محرز فإن ثبت في المطلب الرابع الآتي عدم وجود وجه آخر لهذا الظهور غير أخذه في الوضع تعيّن أخذه فيه وإن ثبت هناك تمامية بعض الوجوه الأخرى كالانصراف أو الإطلاق ومقدمات الحكمة فلا يمكن الالتزام بأن الداعي المذكور مأخوذ في صيغة الأمر قطعاً.

وأما المطلب الثالث - وهو أنه بعد فرض إمكان أخذ الداعي المذكور ووقوع ذلك هل يصح استعمال الصيغة بدواعي أخرى كالتهديد والتعجيز مجازاً أو لا يصح - فقد أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في ذيل الإشكال على المطلب السابق أنه لو سُلّم إمكان أخذ الداعي الخاص وعدم استحالته لا يصح استعمال الصيغة في باقي الدواعي مجازاً لأن المقيد بالداعي الخاص والمقيد بالدواعي الأخرى متباينان بتمام المعنى فلا علاقة بينهما ليصح استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما في الآخر بنحو الاستعمال المجازي فإن الاستعمال المجازي إنما يصح فيما كان بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه نوع علاقة.

قال: **(على تقدير عدم الاستحالة أيضاً لا يجوز الاستعمال في المقيد بداعي التهديد فإن المقيد بهذا الداعي يباين المقيد بداعي الطلب الواقعي فلا علاقة بين الأمرين …)**‌[[20]](#footnote-21)

يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنا حتى إن قلنا بلزوم العلاقة في الاستعمال المجازي لكن مع ذلك في موارد كون المعنى الموضوع له مقيداً بقيد والمعنى المستعمل فيه مقيداً بقيد آخر العلاقة موجودة وهي الاشتراك في ذات المعنى فإن كان الاشتراك في الآثار والعوارض مصحّحاً للاستعمال المجازي مع التباين الذاتي فالاشتراك في ذات المعنى أولى بالمصحّحية.

نعم، صحة الاستعمال المجازي تابعة للعرف ولابد أن لا يكون المعنى المستعمل فيه مبايناً للمعنى الموضوع له بنظر العرف ولا يكفي عدم المباينة بالدقة العقلية بل لابد من عدم المباينة ووجود جهة اشتراك عرفاً لكن كما يكون الاشتراك في الآثار والعوارض مصححاً للاستعمال المجازي كذلك الاشتراك في ذات المعنى بطريق أولى ففي المقام لو كان داعي التحريك والبعث الحقيقي مأخوذاً قيداً في المعنى الموضوع له - وهو إنشاء الطلب - صح الاستعمال بغير ذلك الداعي للاشتراك في معنى إنشاء الطلب فضلاً عمّا إذا كان قيداً للعلقة الوضعية.

فنتيجة قبول إمكان أخذ الداعي الخاص في الموضوع له أو في العلقة الوضعية أن يكون الاستعمال في إنشاء الطلب بغير ذلك الداعي كداعي التهديد أو التعجيز استعمالاً مجازياً لا استعمالاً غلطاً وبلا مبرّر فمناقشة المحقق الإيرواني قدس سره في المطلب الثالث أيضاً غير واردة.

وأما المطلب الرابع - وهو أنه بقطع النظر عن إمكان أخذ الداعي الخاص في وضع اللفظ ووقوعه في صيغة الأمر هل هناك وجه آخر لظهور صيغة الأمر حيثما تُطلق في صدورها بغرض البعث والتحريك الحقيقي أو لا؟ - فما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث - بحث صيغة الأمر - في وجه ظهورها في داعي البعث والتحريك الحقيقي أخذ هذا الداعي في الوضع فقط ولكن ذكر في مادة الأمر وجهين بنحو الترديد ذكر هناك أن في استعمال صيغة الطلب - والمراد بها هناك مادة الأمر لأن البحث فيها - وباقي الصيغ الإنشائية كالاستفهام والتمني والترجي يمكن توجيه دلالتها على ثبوت تلك الصفات الحقيقية بأحد وجهين: الأول: أخذ تلك الدواعي في الوضع والثاني: الانصراف.

قال: **(نعم، لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لاجل وضعها لإيقاعها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً .)**[[21]](#footnote-22) ومراده بالإطلاق الانصراف بالتوضيح المذكور في كلامه.

ويأتي نفس الوجهين في صيغة الأمر أيضاً فيقال كما يمكن توجيه ظهورها في داعي التحريك والبعث الحقيقي لأجل أخذه في مقام الوضع كذلك يمكن توجيهه بالانصراف.

وذكر المحقق الإصفهاني قدس سره في التعليقة ذيل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره أنه يمكن توجيه الظهور بوجوه منها الانصراف وتقريبه أن استعمال صيغة الأمر فيما كان بداعي الجدّ غالب وهذه الغلبة توجب انصرافها كما في باقي الموارد التي توجب غلبة الاستعمال في حصة خاصة كما في لفظ الحيوان حيث كثر استعماله في غير الإنسان من الأنواع الأخرى للحيوانات فلأجل ذلك ينصرف إليه ولا يشمل الإنسان وإن كان موضوعاً لمطلق ذي الحياة والحساس المتحرك بالإرادة فلذا قالوا في مانعية لبس أجزاء الحيوان غير المأكول في الصلاة أن الحيوان غير المأكول منصرف عن الإنسان فلا يمنع وجود شعره في بدن المصلي مثلاً.

فذكر المحقق الإصفهاني قدس سره في تقريب الانصراف أن الاستعمال بداعي الجد غالب ومع هذه الغلبة في الاستعمال كأنه تتحقق قرينة حافّة باللفظ توجب ظهوره في المعنى الخاص.

فالوجه الثاني لظهور صيغة الأمر في كونها بداعي التحريك والبعث الحقيقي الانصراف.

هل هذا الوجه تام أو لا؟

ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره أنه يمكن أن يناقش بأن الانصراف لا يمكن أن يكون وجهاً لظهور الأمر في الطلب الجدي والبعث الحقيقي لأنا لا نسّلم كثرة استعمال صيغة الأمر في الطلب الحقيقي لأن صيغة الأمر تستعمل في باقي الدواعي أيضاً واستعمالها فيها بلحاظ المجموع كثير فلا يكون الاستعمال في الطلب الجدي غالباً بالقياس إلى استعمالها في باقي الدواعي.

قال قدس سره: **(منها: انصرافها إلى ما كان بداعي الجدّ فإن غلبة الاستعمال بداعي الجدّ ربما يصير من القرائن الحافة باللفظ فيكون اللفظ بما احتفت به ظاهراً فيما إذا كان الانشاء بداعي الجدّ إلا أن الشأن في بلوغ الغلبة إلى ذلك الحد لكثرة الاستعمال بسائر الدواعي ولو بلحاظ المجموع، فتأمل.)**[[22]](#footnote-23)

وقوله: (فتأمل) لعله إشارة إلى إمكان الإشكال بأن غلبة الاستعمال في الطلب الجدي حاصلة حتى بلحاظ مجموع الدواعي الأخرى فإنها نادرة في العرف العام فضلاً عن العرف الخاص وهو الخطابات الشرعية التي هي محل البحث والابتلاء.

كما ذكر المحقق المشكيني قدس سره في الحاشية أن وجه الظهور الانصراف لأجل كثرة الاستعمال ومنعها مكابرة وبعيد عن الانصاف.

وأضيف في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وجهان آخران للظهور فيكون مجموع الوجوه أربعةً:

الوجه الثالث: الإطلاق ومقدمات الحكمة حيث تقتضي أن يكون الداعي هو التحريك والبعث الحقيقي لا دواعي أخرى لأن المستعمل فيه وإن كان مهملاً بلحاظ الدواعي يمكن أن يجتمع مع كل منها لكن بيان داعي التحريك والبعث الحقيقي بلا مؤونة وبيان باقي الدواعي يحتاج الی مؤونة فكلما كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيّد يُحمل كلامه على الحصة التي بلا مؤونة فإن نتيجة مقدمات الحكمة ليست دائماً السريان والشمول بل قد تكون نتيجتها تعيين حصة خاصة وذلك فيما إذا كان بيان حصة خاصة لا يحتاج مؤونةً زائدةً وبيان الحصص الأخرى تحتاجها فتكون نتيجة مقدمات الحكمة الحمل على الحصة الخاصة.

هذه الكبرى ذكرها المحقق الآخوند قدس سره في موارد متعددة ويقول المحقق الإصفهاني قدس سره أن المقام من هذا القبيل.

قال قدس سره: **(منها: اقتضاء مقدمات الحكمة فان المستعمل فيه وإن كان مهملاً من حيث الدواعي، وكان التقييد بداعي الجد تقييداً للمهمل بالدقة إلا أنه عرفا ليس في عرض غيره من الدواعي إذ لو كان الداعي جد المنشأ فكأن المنشئ لم يزد على ما أنشأ.)**[[23]](#footnote-24)

فالتقييد بداعي الجد وإن كان تقييداً بالدقة ولكنه بلا مؤونة وكلا تقييد عرفاً.

الوجه الرابع: التمسك بأصالة التطابق فإن مقتضاها حمل الأمر على إرادة التحريك والبعث الحقيقي لا الدواعي الأخرى كالتهديد والتعجيز وذلك لأنه كما أن الطريقة العقلائية كما أنهافي الإرادة الاستعمالية على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له كذلك الطريقة العقلائية فيما إذا استعمل المتكلم الكلام في معنى وأبرز شيئاً ولم يُعلم أن ما أبرزه هو مراده الجدي أو لا على أن ما أبرزه هو المراد الجدي فيجري الأصل العقلائي في المقام ويقتضي البناء على أن صيغة الأمر صادرة لإنشاء الطلب بداعي الجد وهو الطلب الحقيقي.

ثم ذكر بالأخير أن كثرة صدور الصيغة بدواعي أخرى لا يمنع من جريان هذا الأصل العقلائي فإن رفع اليد عنه يحتاج إلى قرينة خاصة على الخلاف.

توضيح ذلك أن الشك في المقام بالدقة ليس في تطابق المراد الجدي والمراد الاستعمالي لأن المراد الاستعمالي معلوم أنه إنشاء الطلب ولا شك أن المتكلم أنشأ الطلب جداً فتوضيح كلام المحقق الإصفهاني قدس سره أن المتكلم في هذه الموارد أنشأ الطلب حسب الإرادة الاستعمالية وأبرزه والجدّ المطابق لهذا الإبراز والإنشاء أن يكون المتكلم حسب الواقع في مقام الطلب الحقيقي ويكون مراده انبعاث المخاطب نحو العمل وبتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره يكون الداعي جعل الداعي نحو العمل في الأوامر وجعل الزاجز في النواهي وأما إن كان الإنشاء بداعي التهديد والتعجيز والتحقير ووو فلا يعدّ ذلك جدّاً لإنشاء الطلب.

فإذا أمر المولى عبده بشيء بصيغة الأمر وشككنا في أن مراده الجدي الطلب الحقيقي أو الدواعي الأخرى كالتهديد فمقتضى أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي أن يكون المراد الجدي الطلب الحقيقي لأنه الجدّ لإنشاء الطلب.

والمقام وإن لم يكن بالدقة من موارد الشك في تطابق المراد الاستعمالي والمراد الجدي بالنحو الثابت في باقي الموارد لكن أساس أصالة التطابق في باقي الموارد يوجد في المقام ايضاً و هو أنه إن كان لما أبرزه المتكلم جدٌّ واحتملت أمور أخرى غير الجد فمقتضى أصالة التطابق أن يحمل الكلام على الجد.

نتيجة البحث في النقطة الثالثة مما أفاد الآخوند قدس سره أن ظهور صيغة الأمر في كونها بداعي البعث والتحريك الحقيقي قابل للتوجيه بوجوه أربعة وحيث أن جميعها تامة فلا يمكن إسناد الظهور إلى أحدها بالتعيين وثمرة ذلك تظهر فيما إذا لم يمكن تطبيق بعض هذه الوجوه فلا يمكن حينئذ البناء على الظهور ومورد ذلك فيما لم يتم في مورد مقدمات الحكمة بأن نعلم أن المتكلم ليس في مقام البيان من جميع الجهات فباعتبار أن النتيجة تابعة لأخس المقدمات والذي يحتاج إلى شرط زائد من الوجوه الأربعة هو الإطلاق حيث يحتاج إلى تمامية مقدمات الحكمة فكما لا يمكن التمسك بالإطلاق فيما أحرزنا أن ظهور صيغة الأمر مستند إليه ولكن كانت مقدمات الحكمة غير تامة كذلك لا يمكن البناء على الظهور فيما شككنا في استناد الظهور إلى أي من الوجوه الأربعة لاحتمال استناده إلى الإطلاق والمفروض عدم تمامية مقدمات الحكمة. نعم، لو كان الظهور مستنداً إلى الوجوه الثلاثة غير الإطلاق لأمكن البناء على الظهور حتى فيما إذا أحرزنا عدم تمامية مقدمات الحكمة ولكن الاستناد إلى الثلاثة غير محرز وهو مردد بين الأربعة.

النقطة الرابعة: أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن ما ذُكر في صيغة الأمر من أن الموضوع له والمستعمل فيه واحد والاختلاف في الدواعي يجري في باقي الصيغ الإنشائية من الاستفهام والتمني والترجي والتعجب أيضاً فليس المستعمل فيه متعدداً بل التعدد في الدواعي، فالداعي في بعض الموارد ثبوت هذه الصفات في نفس المتكلم حقيقةً وفي بعض الموارد أمور أخرى كإظهار المحبوبية أو إظهار المحبة.

ثم أفاد أنه على أساس هذا تنحل مشكلة استعمال هذه الصيغ الإنشائية في الكتاب المجيد بلا حاجة إلى الالتزام بأنها مستعملة في غير معانيها الحقيقية بل هي مستعملة في معانيها لكن الداعي للاستعمال مختلف وما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من انسلاخ (لعل) عن معناها في آية النفر لأجل تخيل أن الموضوع له ثبوت صفة الترجي وليس بصحيح فإن الموضوع له إنشاء الترجي وليس إنشاء الترجي مستحيلاً بالنسبة إلى الله تعالى ليحتاج إلى الانسلاخ عن المعنى الحقيقي في الآية الشريفة إنما المستحيل ثبوت هذه الصفات حقيقةً الذي يستلزم العجز أو الجهل.

فالموضوع له والمستعمل فيه واحد وهو إنشاء الصفات المذكورة والاختلاف في الدواعي فقد يكون الداعي إظهار محبوبية الشيء - وموارد الترجي من هذا القبيل - كما في **(لعلكم تفلحون)** الداعي إظهار محبوبية الفلاح وقد يكون الداعي إظهار المحبة واللطف كما في الاستفهام في قوله تعالى مخاطباً للنبي موسى على نبينا وآله وعليه السلام: **(وما تلك بيمينك يا موسى)** حيث إن الجواب معلوم لله تعالى والداعي على الاستفهام إظهار المحبة واللطف لموسى وقد يكون بداعي الإنكار والاستفهام الإنكاري على قسمين: الإنكار الإبطالي والإنكار التوبيخي مثال الإبطالي قوله تعالى: **(أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً)** ومثال التوبيخي قوله تعالى: **(أتعبدون ما تنحتون)** وقد يكون الداعي تثبيت أمر وتقريره كما في قوله تعالى: **(ألم نشرح لك صدرك).**

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الموضوع له في هذه الصيغ الإنشائية واحد وهو إنشاء هذه المعاني وإيجادها بالوجود الإنشائي ولكن الدواعي للإنشاء مختلفة ففي بعض الموارد الداعي ثبوت هذه الصفات في وعائها المناسب وهو النفس وفي بعض الموارد ليس ثبوت الصفة في النفس بل أمور أخرى كإظهار المحبوبية وإظهار المحبة والإنكار والتقرير ووو.

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الرابعة هل ما أفاده تام أو لا؟

ما أفاده من كون المعنى الموضوع له والمستعمل فيه لهذه الصيغ الإنشائية واحداً وهو إنشاء هذه المعاني وقع موقع القبول عند الأعلام ولم يشكلوا عليه.

ولكن على أساس ما ذكره السيد الخوئي قدس سره في صيغة الأمر يرد الإشكال هنا أيضاً حيث أشكل قدس سره هناك بأن ما أفاده الآخوند قدس سره يتم على مبنى المشهور في حقيقة الإنشاء دون المسك المختار - أي مختار السيد قدس سره من كون حقيقة الإنشاء إبراز الاعتبار النفساني - فإن لازم هذا المسلك تعدد المستعمل فيه. هذا الإشكال يأتي هنا أيضاً فإن الصيغ الإنشائية وإن كانت موضوعةً لإنشاء المعاني ولكن بما أن حقيقة الإنشاء عبارة عن إبراز الاعتبار فتتعدّد المعاني بتعدد المعتبَر والمبرَز.

ولكن ذكرنا سابقاً أن أصل إشكال السيد الخوئي قدس سره هناك غير وارد فإن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه واحد حتى على مسلك السيد الخوئي قدس سره وكما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره يمكن توجيه وحدة المعنى الموضوع له والمستعمل فيه على المسلك المذكور أيضاً.

فإشكال السيد قدس سره يأتي هنا ولكنه قابل للجواب بنفس الجواب السابق.

وأما ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن ما ذُكر في صيغة الأمر يأتي في الصيغ الإنشائية بعينه أيضاً فالظاهر عدم تماميته وأنه يحتاج إلى إصلاح لأن ما أفاده قدس سره أن الصيغ الإنشائية كالتمني والترجي والاستفهام وُضعت للإنشاء ولكن الداعي على الإنشاء قد يكون ثبوت هذه الصفات في النفس حقيقةً وهذا الاستعمال الحقيقي وقد يكون أموراً أخرى وهذا الاستعمال المجازي، ولكن الإشكال هو أن في موارد وجود هذه الصفات في النفس حقيقة يکون ثبوت هذه الصفات سبباً للإنشاء وليس داعياً بالمعنى المصطلح إلا أن يكون مراده بالداعي المعنى الأعم الشامل للسبب فعندئذ لا يرد الإشكال.

يبقى أمر من النقطة الرابعة وهو أن الدواعي المختلفة للصيغ الإنشائية كلها في عرض واحد أو يقدم بعضها ويحمل الكلام عليه لم يتعرض المحقق الآخوند قدس سره لهذا الأمر هنا في صيغة الأمر ولكن تعرض له في مادة الأمر وقال هناك بأن الصيغ الإنشائية التمني والترجي تدل على الداعي الخاص وهو ثبوت هذه الصفات إما وضعاً أو لأجل الانصراف فليست الدواعي في عرض واحد ولم يكرّر ذلك هنا ويأتي الوجهان الآخران أيضاً وهما الإطلاق ومقدمات الحكمة وأصالة التطابق.

الجهة الثانية: في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

والبحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب يقع في مرحلتين:

الأولى: هل تدل صيغة الأمر بالدلالة الوضعية على الوجوب أو لا؟ وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره هل هي حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي أو خصوص الطلب الندبي أو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي؟

الثانية: على فرض عدم دلالتها على الوجوب بالدلالة الوضعية هل تدل علىه بأنحاء أخرى من الدلالة كالدلالة الانصرافية والدلالة الإطلاقية؟

فَصَل المحقق الآخوند قدس سره بين المرحلتين وتعرض للأولى في المبحث الثاني وللثانية في المبحث الرابع ولكن كما ذكرنا سابقاً يقع البحث عن المرحلتين في جهة واحدة.

تعبير المحقق الآخوند قدس سره في المرحلة الأولى أن صيغة الأمر - التي هي حسب مختاره في الجهة السابقة موضوعة لإنشاء الطلب - هل هي حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما - يعني الاشتراك اللفظي - أو في المشترك بينهما - يعني الاشتراك المعنوي؟ وجوه بل أقوال:

القول الأول: كون صيغة الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب والثاني: كونها حقيقةً في خصوص الندب والثالث: كونها مشتركاً لفظياً بين الوجوب والندب والرابع: كونها مشتركاً معنوياً وموضوعةً للجامع بين الوجوب والندب.

المحقق الآخوند قدس سره لم يذكر غير هذه الأقوال الأربعة ولكن ذكر صاحب المعالم قدس سره أن الأقوال في المسألة التي هي قابلة للبحث ثمانية وهناك وجوه أخرى شديدة الشذوذ واضحة الضعف لا حاجة للبحث عنها.

قال: **(صيغة " إفعل " وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقا لجمهور الأصوليين. وقال قوم: إنها حقيقة في الندب فقط. وقيل: في الطلب، وهو: القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رضي الله عنه: إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشترا**ک**اً لفظياً في اللغة، وأما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط. وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا، أ للوجوب هي أم للندب. وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والندب، والإباحة. وقيل: هي للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن. وزعم قوم: أنها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد وقيل فيها أشياء أخر، لكنها شديدة الشذوذ، بينة الوهن، فلا جدوى في التعرض لنقلها.)**

كيف كان ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره الأقوال الأربعة واختار منها القول الأول وهو كون صيغة الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب كما اختار في مادة الأمر أيضاً وضعها لخصوص الطلب الوجوبي.

ذكر لإثبات مختاره دليلاً ومؤيداً. الدليل هو التبادر حيث إن المتبادر من صيغة الأمر عند الاستعمال بلا قرينة هو الطلب الوجوبي والمخاطب ملزَم به ليس له مجال المخالفة كما استدل في مادة الأمر أيضاً بالتبادر. قال: **(لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة …)**

والمؤيّد أن المولى إذا أمر عبده لا يصح عند العقلاء أن يعتذر العبد للمخالفة باحتماله إرادة الندب. قال: **(ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال.)** وذكر هذا المؤيد في مادة الأمر حيث ذكر من المؤيدات صحة احتجاج المولى على العبد ومؤاخذته بمجرد المخالفة.

لكن لماذا ذكر ذلك بعنوان المؤيد لا الدليل؟ الوجه فيه أن صحة احتجاج المولى على العبد بمجرد المخالفة وعدم صحة اعتذار العبد باحتمال الندب وإن دلّت على ظهور صيغة الأمر ومادته في الوجوب لكن لا تدل على أن الظهور من جهة الدلالة الوضعية أو من جهة أخرى فهو لازم أعم لا يعيّن أحد الاحتمالات فهو يصلح دليلاً على أصل الدلالة على الطلب الوجوبي لا على خصوص الدلالة الوضعية.

ثم تعرّض قدس سره لكلام صاحب المعالم قدس سره ومناقشته.

ذكر صاحب المعالم قدس سره - بعد اختيار القول الأول وردّ باقي الأقوال - مطلباً بعنوان الفائدة. قال: **(فائدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شايعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.)**

المحقق الآخوند قدس سره في مقام المناقشة في هذا المطلب وسّعه حيث ذكر كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب في الكتاب والسنة وغيرهما فإن صيغة الأمر وإن كان حقيقةً في خصوص الوجوب لكن كثر استعمالها في الندب وصارت مجازاً مشهوراً وفي دوران الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشهور إما أن يقال بتقديم المجاز المشهور أو بالإجمال وعدم إمكان حمل اللفظ على أحد المعنيين.

وهذا في الحقيقة إشكال على حمل صيغة الأمر على الوجوب وأجاب المحقق الآخوند قدس سره عنه بأن المقام ليس من موارد دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز المشهور لوجهين:

الأول: أن صيغة الأمر وإن كثر استعمالها في الندب ولكن ليس معنى ذلك ندرة استعمالها في الوجوب بل كما تستعمل كثيراً في الندب تستعمل كثيراً في الوجوب فلا توجب كثرة استعمالها في الندب نقلها إلى الندب وهجر المعنى الأول ولا توجب أيضاً صيرورة الندب مجازاً مشهوراً لأن المجاز المشهور فيما إذا صار المعنى المجازي أكثر استعمالاً بحيث يكون الاستعمال في المعنى الحقيقي نادراً فليس المقام من موارد النقل ولا المجاز المشهور.

قال قدس سره: **(وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً …)**

الثاني: لو سلمنا أن كثرة الاستعمال في الندب فقط لكن هذه الكثرة في الاستعمال لا توجب صيرورة الندب مجازاً مشهوراً وذلك لأن كثرة الاستعمال في المعنى المجازي التي توجب مشهورية المجاز ما إذا لم تكن الاستعمالات المتكثرة بقرينة مصحوبة ومراده بالقرينة المصحوبة كما فُسّر في الكلمات القرينة المتصلة فإذا كثر الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة المتصلة لا يتحقق المجاز المشهور وإذا كثر مع القرينة المنفصلة يتحقق المجاز المشهور وسرّ هذا التفصيل لم يُذكر في كلام المحقق الآخوند قدس سره ولكنه - كما في كلمات المحققين الآخرين وكان يذكره الميرزا التبريزي قدس سره - أن الاستعمال إذا كثر مع القرينة المتصلة حصل الأنس الذهني بين المعنى المجازي واللفظ مع تلك القرينة ولا يحصل الأنس بين المعنى واللفظ المجرد بخلاف ما إذا كثر مع القرينة المنفصلة فيحصل الأنس بين المعنى المجازي واللفظ المجرد وحيثما يطلق اللفظ ينصرف الذهن إلى ذلك المعنى.

فكثرة استعمال صيغة الأمر في الندب - على فرض تحققها - لا توجب تحقق المجاز المشهورلكونها بقرينة متصلة فلا يجري حكم المجاز المشهور وهو ترجيح المجاز المشهور أو التوقف على الخلاف في المسألة.

ثم ذكر قدس سره ما يمكن عدّه وجهاً ثالثاً وجواباً نقضياً عن الإشكال وهو أنه لو كان مطلق كثرة الاستعمال موجباً لتحقق المجاز المشهور وإجمال اللفظ عند الاستعمال بلا قرينة لزم الإجمال في موارد استعمال العام بلا قرينة على التخصيص مع أنه لم يقل أحد بالإجمال بل قال الاعلام - ومنهم صاحب المعالم - بحمل اللفظ على العموم فهذا شاهد على أن مجرد كثرة الاستعمال لا يوجب تحقق المجاز المشهور.

توضيح ذلك أن هذا الجواب جواب على مبنى صاحب المعالم قدس سره وأكثر القدماء في التخصيص من أن استعمال ألفاظ العموم في موارد التخصيص استعمال مجازي وفي المقابل القول بأن التخصيص لا يوجب المجازية وتصرّف الخاص في ناحية المراد الجدي فقط دون الاستعمالي.

فيقول المحقق الآخوند قدس سره في النقض على صاحب المعالم قدس سره أنكم ترون أن التخصيص يوجب المجازية واستعمال العام في الخاص كثير حتى قيل ما من عام إلا وقد خُصّ فكثرة التخصيص في ألفاظ العموم متحققة ومع ذلك لا ترون هذه الكثرة موجبةً لتحقق المجازالمشهور بل تحملون ألفاظ العموم مع عدم قيام القرينة علی ارادة الخصوص على العموم. هذه النتيجة مع وجود كثرة التخصيص شاهدة على أن مجرد كثرة الاستعمال لا يوجب تحقق المجازالمشهورو انما يوجبه كثرة الاستعمال التي لم تكن مع القرينة المتصلة وهي غير متحققة في تخصيص العام.

قال: **(مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهورا فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.)**

المرحلة الثانية: دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالأنحاء الأخرى من الدلالة وكما تقدم بحث المحقق الآخوند قدس سره عن هذه المرحلة في المبحث الرابع.

أفاد قدس سره أنا لو تنازلنا عن المختار في المرحلة الأولى وهو الدلالة الوضعية على الوجوب وقلنا بالوضع للجامع بين الوجوب والندب فهل يمكن القول بظهور الصيغة في الوجوب بأنحاء أخرى من الدلالة كالدلالة الانصرافية والدلالة الإطلاقية أو لا؟

قال البعض بالظهور الانصرافي في الوجوب لكن يقول المحقق الآخوند قدس سره أن هذا القول لا يمكن الالتزام به. نعم، دعوى الظهور الإطلاقي المستند إلى مقدمات الحكمة قابلة للالتزام.

أما عدم إمكان الالتزام بالظهور الانصرافي فلأن ما ذكره القائلون بهذا القول لإثباته وجوه ثلاثة لا يتم شيء منها:

الأول: غلبة استعمال صيغة الأمر في الطلب الوجوبي فصيغة الأمر وإن وضعت لمطلق الطلب لكن غلبة استعمالها في الطلب الوجوبي توجب انصرافها إليه.

الثاني: غلبة وجود المطلوبات الوجوبية بالنسبة إلى المطلوبات الندبية فإن الواجبات في الشريعة أكثر من المندوبات فهذه الغلبة الوجودية توجب انصراف الصيغة إلى القسم الغالب الوجود وهو الطلب الوجوبي.

الثالث: كون الوجوب أكمل مرتبةً من الاستحباب فإن الوجوب طلب أكيد شديد والاستحباب طلب ضعيف.

قال قدس سره: **(إذا سلّم أن الصيغة لا تكون حقيقةً في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه آيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إما لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى …)**

ثم أشكل على كل من الوجهين الأول والثاني إشكالاً صغروياً وعلى الوجه الثالث إشكالاً كبروياً.

أما إشكال الوجه الأول - وهو غلبة الاستعمال - فمن الواضح أنه ليس إشكالاً كبروياً لأن غلبة الاستعمال في حصة خاصة يوجب الأنس الذهني بين اللفظ وبين تلك الحصة فحيثما يطلق اللفظ بلا قرينة يكون ظاهراً في تلك الحصة. فالإشكال منحصر في الإشكال الصغروي وهو أنا لا نسلّم غلبة استعمال صيغة الأمر في الوجوب فإن استعمالها في الندب أيضاً كثير إن لم يكن أكثر كما في كلام صاحب المعالم قدس سره وغيره.

وأما إشكال الوجه الثاني - وهو غلبة الوجود - فكما عرفت إشكال المحقق الآخوند قدس سره عليه إشكال صغروي كالإشكال على الوجه الأول حيث منع غلبة وجود الطلب الوجوبي وقال بأن الطلب الندبي كثير إن لم يكن أكثر.

قال قدس سره: **(ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر.)**

ولكن كما يُذكر في أمثال هذه الموارد يرد الإشكال الكبروي أيضاً فإن مجرد غلبة الوجود بلا كثرة الاستعمال لا يوجب الانصراف لعدم حصول الأنس الذهني بکثرة الوجود بدون کثرة الاستعمال وغلبة الوجود مع كثرة الاستعمال يرجع إلى الوجه الأول.

وأما إشكال الوجه الثالث - وهو الأكملية - فكما عرفت أيضاً إشكال المحقق الآخوند قدس سره إشكال كبروي فكأنه قَبِل الصغرى وهي أن مرتبة الوجوب أكمل وآكد من مرتبة الندب وإنما أشكل في الكبرى بأن مجرد أكملية حصة لا يوجب الانصراف لأن انصراف اللفظ يعني ظهوره في الحصة ومنشأ الظهور هو شدة الأنس الذهني بحيث عندما ينظر إلى اللفظ كأنه يُنظر إلى المعنى ومجرد الأكملية لا يوجب هذا الأنس كما أن غلبة الوجود لا توجبه.

قال قدس سره: **(وأما الأكملية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكملية لا يوجبه، كما لا يخفى.)**

فإذا التزمنا بأن صيغة الأمر ليست حقيقةً في الوجوب بل حقيقة في الجامع بينه وبين الندب لا يمكن إثبات ظهورها في الوجوب حيثما يطلق بالدلالة الانصرافية.

أما إمكان التزام بالظهور الإطلاقي فلأن الآمر إذا كان في مقام البيان يكون مقتضى مقدمات الحكمة أن يحمل الأمر على الطلب الوجوبي لأن الطلب الوجوبي بالقياس إلى الطلب الندبي لا يحتاج في بيانه إلى مؤونة زائدة بخلاف الطلب الندبي فإن بيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة لأنه مع التحديد والتقييد بقيد (عدم المنع من الترك) وكلما كان إحدى حصتي المطلق تحتاج إلى مؤونة زائدة والأخرى لا تحتاج إليها ويكون اللفظ المطلق كافياً لبيانها وكان المتكلم في مقام البيان ولم يذكر القيد يكون مقتضى إطلاق اللفظ إرادة الحصة التي لا تحتاج إلى مؤونة زائدة.

قال: **(نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان** ک**افٍ في بيانه، فافهم.)**

فمجموع ما أفاده قدس سره في المرحلتين يرجع إلى أربع نقاط:

الأولى: أن صيغة الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي كما أن مادة الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي.

الثانية: أن استعمال صيغة الأمر في الندب وإن كان كثيراً لكن هذه الكثرة لا توجب تحقق المجاز المشهور بأن ينثلم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي ويصير اللفظ مجملاً خلافاً لصاحب المعالم قدس سره.

الثالثة: على فرض عدم كون الصيغة حقيقةً في الطلب الوجوبي وكونها حقيقةً في جامع الطلب لا يمكن الالتزام بظهورها الانصرافي في الطلب الوجوبي لعدم وجود منشأ صحيح للانصراف.

الرابعة: على الفرض المذكور يمكن الالتزام بظهور الصيغة في الطلب الوجوبي بالظهور الإطلاقي.

هل ما أفاده في هذه النقاط الأربع تام أو لا؟

أما ما أفاده في النقطة الأولى فتماميته متوقف على كون الوجوب والندب من الأمور الجعلية الشرعية كما هو رأي المشهور وقد تقدم تفصيل ذلك في مقام بيان الأقوال في حقيقة الوجوب والندب فعلى هذا المبنى يُبحث عن دلالة صيغة الأمر هل تدل على الوجوب کأمر جعلي أو لا تدل.

ولكن على مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما - من كون الوجوب والندب بحكم العقل وأنهما ليسا جعليين بل كلما طلب المولى وكان طلبه مطلقاً لم يقترن طلبه بالترخيص في الترك يحكم العقل بلزوم الإتيان وكلما طلب واقترن طلبه بالترخيص لا يحكم العقل باللزوم - لا مجال لما أفاده المحقق الآخوند قدس سره لأن الوجوب ليس أمراً جعلياً لتكون صيغة الأمر دالةً عليه بالدلالة الوضعية فلذا الإشكال الأصلي للسيد الخوئي قدس سره في هذا البحث ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره أن الوجوب ليس أمراً جعلياً ليدعى أن صيغة الأمر حقيقة فيه وتدل عليه بالدلالة الوضعية.

أما البحث عن أصل المبنى وأنه هل مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما تام أو لا؟ فقد تقدم تفصيله في البحث عن مادة الأمر وقلنا بأن حكم العقل تارةً بلزوم الإتيان وتارةً أخرى بعدم اللزوم مسلّم لا إشكال فيه كما ذكر الميرزا التبريزي قدس سره : «لا أظن أحداً لا يلتزم بحكم العقل بإيجاب الفعل على المكلف» إنما الكلام في أن حكم العقل باللزوم فيما إذا كان الطلب في مرتبة سابقة طلباً وجوبياً وحكم العقل بعدم اللزوم فيما إذا كان الطلب في مرتبة سابقة طلباً ندبياً فحكم العقل في مرتبة متأخرة عن نوع الطلب الصادر من المولى لا أن يكون الوجوب والندب مستفاداً من نفس هذا الحكم. وبعبارة أخری كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره طلب المولى بقطع النظر عن حكم العقل باللزوم وعدمه قابل للتقسيم إلى الطلب الوجوبي والطلب الندبي بالوجدان والارتكاز.

بعد بيان بطلان المبنى المذكور في حقيقة الوجوب يكون للبحث عن الأقوال في دلالة صيغة الأمر على الوجوب مجال هل تدل عليه بالدلالة الوضعية أو الإطلاقية أو الانصرافية.

استدل المحقق الآخوند قدس سره لإثبات الدلالة الوضعية بالتبادر والارتكاز والفهم العرفي وناقشه الأعلام كالميرزا التبريزي قدس سره بأن هذا الدليل يقتضي خلاف المدعى فإن المتبادر من صيغة الأمر هو الجامع بين الوجوب والندب فإن المتفاهم بالوجدان والارتكاز من صيغة الأمر في موارد إرادة الوجوب وفي موارد إرادة الندب معنى واحد وهذا شاهد على أن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب لا أن تكون موضوعةً للوجوب ويكون استعمالها في الندب محتاجاً إلى قرينة. نعم، دعوى تبادر الوجوب في مادة الأمر تامة ولكن في الصيغة غير تامة.

وأما ما أفاده في النقطة الثانية فكان في مقام الجواب عن إشكال صاحب المعالم قدس سره حيث قال بأن كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب توجب مشهورية المجاز بأن ينثلم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي ويصير اللفظ مجملاً فأجاب المحقق الآخوند قدس سره عن ذلک بثلاثة أجوبة :

الأول: أن استعمال الصيغة في الندب وإن كان كثيراً ولكن استعمالها في الوجوب أيضاً كثير وكثرة الاستعمال في الندب ليس بمقدار يوجب مشهورية المجاز. هذا الجواب لا إشكال فيه.

الثاني: أنا لو سلمنا كثرة استعمال الصيغة في الندب بحيث يكون استعمالها في الوجوب نادراً لكن مع ذلك هذه الكثرة لا توجب تحقق المجاز المشهور لأن ما يوجبه كثرة الاستعمال الذي لا يكون مع القرينة المصحوبة وأما إذا كان الاستعمال مع القرينة المصحوبة فلا يوجب كثرته تحقق المجاز المشهور.

ناقش المحقق الإيرواني قدس سره هذا الجواب بأنه على ظاهره مستلزم لسدّ باب المجاز المشهور لأن الاستعمال المجازي بلا قرينة غير صحيح ولو وقع هذا الاستعمال في موارد خطأً لكن لا يكون استعمالاً كثيراً يحقّق المجاز المشهور فلازم اشتراط عدم القرينة عدم تحقق مجاز مشهور.

ثم قال يمكن توجيه كلام المحقق الآخوند قدس سره بما لا ترد عليه المناقشة المذكورة فذكر توجيهين:

الأول: أن يكون المراد بالقرينة المصحوبة القرينة على المراد الاستعمالي واستعمال اللفظ في المعنى الخاص فكثرة الاستعمال التي توجب تحقق المجاز المشهور ما إذا لم تكن الاستعمالات الكثيرة مع القرينة على المراد الاستعمالي في مقابل الاستعمال مع القرينة على المراد الواقعي والجدي فالاستعمالات الكثيرة المحقّقة للمجاز المشهور هي استعمالات صحيحة مع القرينة لكن مع القرينة الدالة على أن المعنى المجازي هو المراد الواقعي والجدي لا القرينة على المراد الاستعمالي مثلاً يستعمل لفظ الأسد مع القرينة على أن المراد الواقعي والجدي منه هو الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس على هذا التوجيه تندفع المناقشة.

وذكر قدس سره لهذا التوجيه شاهداً وهو أن المحقق الآخوند قدس سره ذكر العام المخصّص تنظيراً للمقام ومسلك المحقق الآخوند قدس سره في العام المخصّص عدم المجازية لا في التخصيص المتصل ولا في التخصيص المنفصل، فالتخصيص المتصل من باب تعدد الدال والمدلول وغاية ما يكون في التخصيص المنفصل أن المخصّص يكون قرينةً على تعيين المراد الجدي بلا تصرف في المراد الاستعمالي مثلا عندما يقال: (أكرم كل عالم) ثم يقال: (لا تكرم الفساق منهم) يكون المستعمل فيه للفظ (كل عالم) العموم ولا يوجب التخصيص كون استعماله في غير ما وُضع له.

فيستفاد من هذا التنظير أن مراده قدس سره بالقرينة المصحوبة القرينة لتعيين المراد الاستعمالي في مقابل القرينة التي تكون لتعيين المراد الجدي.

التوجيه الثاني: أن يكون المراد بالقرينة ما تدل على أن المراد بنفس اللفظ المعنى المجازي مثلاً في (رأيت أسداً يرمي) قرينية (يرمي) على نحوين: الأول: أن يكون قرينةً على أن الأسد مستعمل في الرجل الشجاع وأريد به هذا المعنى والثاني: أن يكون قرينةً على أن مجموع (أسداً يرمي) بتعبيره قدس سره: مجموع القرينة وذي القرينة أريد به الرجل الشجاع لا خصوص الأسد.

ففي المقام إن كانت القرينة الموجودة على النحو الأول تكون كثرة الاستعمال مع هذه القرينة موجبةً لتحقق المجاز المشهور فمن الواضح أن كثرة استعمال الأسد في الرجل الشجاع مثلاً مع القرينة الدالة على أن لفظ الأسد بنفسه أريد منه الرجل الشجاع موجبة لصيرورة هذا المعنى مجازاً مشهوراً ولكن إن كانت القرينة على النحو الثاني فلا تكون كثرة الاستعمال معها موجبةً لتحقق المجاز المشهور كما إذا كثر استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع بحيث تدل مجموع لفظ الأسد مع القرينة دالاً على إرادة الرجل الشجاع فهذه الكثرة لا يوجب تحقق المجاز المشهور لأنها توجب الأنس الذهني بين مجموع اللفظ والقرينة وبين المعنى لا بين نفس اللفظ وبين المعنى.

ثم أفاد قدس سره أن التوجيه الثاني أقرب لعبارات الكفاية وأنسب لها لكن التوجيه الأول أقرب للواقع والصواب.

قال قدس سره: **(قوله:** [**إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة**] **هذا بظاهره يسد باب المجاز المشهور فلعل مراده أن القرينة في موارد الاستعمالات إنما هي قرينة على المراد الواقعي لا قرينة على الاستعمال و يشهد لذلك تنظيره للمقام بالعامّ المخصص فإن مذاقه في ذلك هو ما ذكرناه أو لعل مراده ان الهيئة التركيبية من القرينة وذيها أريد منها الاستحباب لا من نفس ذي القرينة فلا يفيد ذلك في حصول الأنس في نفس القرينة إذا تجرد عن الهيئة الانضمامية وهذا الاحتمال أقرب إلى لفظ الكتاب والأول**‌ **أقرب إلى الواقع وما هو الصواب**‌**.)**[[24]](#footnote-25)

ولكن الظاهر عدم إمكان توجيه العبارة بشيء من التوجيهين وإن كان أصل عدم تحقق المجاز المشهور مع القرينة المصحوبة بالمعنى الذي فسّر فيهما صحيحاً وتندفع بهما المناقشة ولكن لا يمكن أن يوّجه كلام المحقق الآخوند قدس سره بهما.

أما عدم إمكان توجيهه بالتوجيه الأول فلأن المحقق الآخوند قدس سره في مقام تقسيم كثرة الاستعمال المجازي وأنها قد تكون مع القرينة المصحوبة وقد لا تكون وأما على التوجيه الأول فالاستعمال بدون القرينة المصحوبة - الذي كثرته يوجب تحقق المجاز المشهور - ليس استعمالاً مجازياً بل من باب القرينة على المراد الجدي فيكون خارجاً عن محل الكلام.

وتنظير المقام بالعام المخصص على مبنى صاحب المعالم قدس سره ومن باب الاستدلال الجدلي وليس على مبنى المحقق الآخوند قدس سره نفسه فالاستشهاد به غير تام.

أما عدم إمكان توجيهه بالتوجيه الثاني فلأنه على هذا التوجيه لم يُستعمل اللفظ في المعنى المجازي بل فُهم المعنى من مجموع القرينة وذي القرينة وبتعبير المحقق الإيرواني قدس سره من الهيئة التركيبية وهذا لا يجتمع مع استعمال اللفظ في المعنى المجازي لأن الاستعمال على مبنى المحقق الآخوند قدس سره إفناء اللفظ في المعنى والاستعمال المذكور ليس إفناءً لنفس اللفظ في المعنى وكذا على باقي المباني مثلاً على مبنى العلامية الاستعمال جعل اللفظ علامةً للمعنى والاستعمال المذكور ليس جعل نفس اللفظ علامةً للمعنى.

فكون مجموع اللفظ والقرينة دالاً على المعنى لا يجتمع مع استعمال نفس اللفظ في المعنى المجازي والحال أن محل البحث كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

فلا يمكن توجيه كلام المحقق الآخوند قدس سره بهذين التوجيهين.

والتوجيه الصحيح لكلامه - كما ورد في كلمات بعض المحققين منهم الميرزا التبريزي قدس سره - أن المراد بالقرينة المصحوبة القرينة المتصلة في مقابل القرينة غير المصحوبة وهي القرينة المنفصلة والمحقق الآخوند قدس سره يريد التفصيل بين كثرة الاستعمال المجازي مع القرينة المتصلة فلا تحقق المجاز المشهور لأن وجود القرينة ومصاحبتها يسبب عدم حصول الأنس الذهني بين اللفظ المجرد والمعنى وبين كثرة الاستعمال المجازي مع القرينة المنفصلة فتحقق المجاز المشهور لأنها توجب الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى.

وفي المقام كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب في أغلب الموارد مع القرينة المتصلة لا المنفصلة فلا توجب تحقق المجاز المشهور.

الجواب الثالث للمحقق الآخوند قدس سره عن كلام صاحب المعالم وهو جواب نقضي: تنظير المقام بالعام المخصّص فكما أن تخصيص العام لا يوجب انثلام ظهور العام في العموم ولا يوجب إجماله كذلك كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب لا توجب انثلام ظهورها في الوجوب ولا توجب الإجمال.

أشكل على هذا الجواب في الكلمات بإشكالات. أشكل السيد الخوئي قدس سره بإشكالين:

الأول وورد في كلمات الآخرين أيضاً: أن تخصيص العام لا يوجب المجازية - كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره في بحث العام والخاص - لا في القرينة المتصلة لأنه يكون من باب تعدد الدال والمدلول ولا في القرينة المنفصلة لأن غاية ما توجبه القرينة تعيين المراد الجدي بلا تصرف في المراد الاستعمالي.

وعلى هذا يكون تخصيص العام أجنبياً عن الاستعمال المجازي الذي هو محل الكلام في المقام.

جواب هذا الإشكال أن الجواب المذكور من المحقق الآخوند قدس سره - كما تقدم - على مبنى صاحب المعالم قدس سره ومن باب الاستدلال الجدلي.

الإشكال الثاني: أنه لا يمكن قياس المقام بالعام المخصص ولو قلنا بأن التخصيص مستلزم للمجازية لأن ألفاظ العموم متعددة وكل لفظ له وضع مستقل ككل وجميع والألف واللام ولكن في المقام اللفظ المستعمل في المعنى المجازي لفظ واحد له وضع واحد من باب وضع الهيئة بلالحاظ خصوصيات المواد .

نعم، لو أحرز كثرة التخصيص في كلٍ من ألفاظ العموم لأمكن الاستشهاد في المقام بكل منها لكن أنى لنا إحراز ذلك. من يقول بكثرة التخصيص أحرز كثرة التخصيص بلحاظ مجموع ألفاظ العموم لا كل واحد منها.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن من يقول بكثرة تخصيص العمومات حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خُصّ) مقصوده أن كثرة التخصيص حاصل في جميع ألفاظ العموم لا في المجموع بما هو مجموع فيتم التنظير والاستشهاد.

الإشكال الثالث وهو ما في كلام السيد البروجردي قدس سره - كما في تقريرات (نهاية الاصول) و(الحجة في الفقه) - من أن تنظير المقام بالعام المخصّص ولو على مبنى استلزام التخصيص للمجازية غير صحيح لأن بين المقامين فرقاً والفرق هو أن المعنى المجازي الذي يكثر الاستعمال فيه في المقام أمر واحد شخصي وهو الندب ولكن في باب العام والخاص المعنى الذي استعمل فيه العام ليس واحداً، هناك معنى حقيقي وهو العموم وهناك معاني مجازية متعددة بعدد ما يتصوّر له من المعاني الخاصة مثلاً في (أكرم العلماء) معناه الحقيقي جميع العلماء وعندما يخصص بـ(لا تكرم زيداً) يكون المعنى المجازي المستعمل فيه لفظ العام العلماء غير زيد وعندما يخصص بـ(لا تكرم عمراً) يكون المعنى العلماء غيرعمرو وإذا خصص بغير الفساق يكون المعنى العلماء غير الفساق وإذا خصص بغير النحويين يكون المعنى العلماء غير النحويين وهكذا ومع تعدد المعنى المستعمل فيه لا يحصل بكثرة الاستعمال الأنس الذهني لأن كثرة الاستعمال بلحاظ أصل المعنى المجازي أي غير العموم وأما بلحاظ كل من المعاني المجازية فلا كثرة للإستعمال بل كما صرّح في نهاية الأصول الاستعمال في المعنى الحقيقي أكثر من الاستعمال في كل من المعاني المجازية لا العكس فلا يتحقق الأنس الذهني.

وهذا بخلاف المقام حيث إن المعنى المجازي واحد إذا قبِلنا بكثرة الاستعمال فيه يتحقق الأنس الذهني فلا يمكن قياس المقام بالعام المخصّص.

هذا ما أفاده السيد البروجردي قدس سره.

لكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأن المعاني المجازية في العام المخصّص وإن كانت كثيرةً لكنها مشتركة في جهة وهي (غير العموم) واللفظ وإن لم يستعمل في هذه الجهة المشتركة بل استعمل في المعاني الخاصة لكن يكفي لانثلام الظهور في المعنى الحقيقي كثرة الاستعمال في غير المعنى الحقيقي وهذا ما يريده المحقق الآخوند قدس سره من التنظير فإنه يريد التنظير من جهة انثلام الظهور في المعنى الحقيقي الذي هو الخاصية الأصلية للمجاز المشهور وإن لم يحصل الظهور في المعنى المجازي. في الحقيقة هذا مثل القرينة الصارفة والمعيّنة فإن القرينة الصارفة كافية في الصرف عن المعنى الحقيقي وإن لم تعيّن معنى مجازياً خاصاً فالتنظير في جهة خاصة وهي أنه كما لا يكون مطلق كثرة الاستعمال في العام المخصص موجباً لانثلام الظهور في المعنى الحقيقي كذلك مطلق كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب لا توجب انثلام الظهور في المعنى الحقيقي وهو الوجوب فالتنظير من هذه الجهة وبصرف النظر عن كون الاستعمال مع القرينة المصحوبة وعدمه لا إشكال فيه.

فالنقطة الثانية من كلام المحقق الآخوند قدس سره تامة والمناقشات غير واردة.

النقطة الثالثة: لو سلّم أن صيغة الأمر ليست حقيقةً في الوجوب لا يمكن الالتزام بظهورها في الوجوب بالظهور الانصرافي. هذا هو مدّعى المحقق الآخوند قدس سره في هذه النقطة ودليله عليها أن ما ذكر بعنوان منشأ الانصراف وجوه ثلاثة لا يتم شيء منها:

الأول: كثرة الاستعمال والثاني: كثرة الوجود والثالث: الأكملية

أشكل على الوجهين الأول والثاني بالإشكال الصغروي وقال بأنا لا نسلّم كثرة الاستعمال في الندب بالمعنى المقابل للندرة وكذا لا نسلّم كثرة وجود المندوبات بالمعنى المذكور وأشكل على الوجه الثالث بالإشكال الكبروي وقال بأن الأكملية لا تكون منشأً للانصراف.

وقلنا فيما تقدم أنه كان ينبغي أن يشكل على الوجه الثاني بالإشكال الكبروي أيضاً فإن مجرد كثرة الوجود لا يكون منشأً للانصراف فإنها إن كانت مع كثرة الاستعمال رجع هذا الوجه إلى الوجه الأول وإن كانت بدونها لا تكون منشأً للانصراف.

ما تعرض له المحقق الآخوند قدس سره من مناشئ الانصراف و أشكل عليه هذه المناشئ الثلاثة ولكن كما قلنا في البحث عن دلالة مادة الأمر على الوجوب ذُكر في تقريرات بحث الميرزا الشيرازي قدس سره منشئان آخران غير هذه المناشئ الثلاثة فيکونان منشأ رابعاً و خامساً :

المنشأ الرابع: شدة الحاجة إلى بعض أفراد الطبيعة، مثاله ما إذا قال شخص: (ذهبت لشراء الخبز ولم أجد) وإن كان لفظ الخبز مطلقاً يشمل الخبز العادي المتعارف والخبز السكّري والخبز الخاص الذي أضيف إليه بعض الأشياء ولكن شدة الحاجة إلى الخبز العادي المتعارف توجب الانصراف إلى هذا الفرد.

المنشأ الخامس: كثرة الحاجة إلى بعض أفراد الطبيعة، مثاله نفس المثال السابق باعتبار أن كثرة الحاجة إلى الخبز العادي المتعارف فتوجب الانصراف إليه.

والميرزا قدس سره بعد بيان هذين المنشأين ناقش في تطبيقهما في المقام بأن الوجوب ليس أشد حاجةً ولا أكثر حاجةً من الندب. وهذه مناقشة صغروية ولم يناقش في الكبرى فكأنه سلّم بها.

ولكن كما ذكرنا في بحث مادة الأمر هناك منشأ آخر غير المناشئ الثلاثة ويرجع المنشئان المذكوران إلى هذا المنشأ وهو مناسبة الحكم والموضوع فإنها من مناشئ انصراف المطلق إلى حصة خاصة من الطبيعة ومثاله ما إذا أراد شخص السفر وقال: (بحثت عن وسيلة نقلية للسفر ولم أحصل عليه) فإن كان فقيراً يكون مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أنه لم يجد حجزاً للباص وليس معناه أنه لم يجد أي حجز حتى حجز الطائرة أو سيارة.

وهذا المنشأ من المناشئ الصحيحة وما في بعض الكلمات من أن المنشأ الوحيد للانصراف كثرة الاستعمال - وهو المنشأ الأول - غير صحيح.

ولكن هل يمكن تطبيقه في المقام أو لا؟ يحتاج إلى التأمل. بيان التطبيق أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن يكون الطلب الصادر من المولى بلحاظ خصوصية قاهرية المولى ومقهورية العبد طلباً وجوبياً ويكون العبد ملزماً بفعله وليس له تركه.

والمناقشة في هذا البيان من جهة الصغرى حيث إن مناسبة مولوية المولى وقاهريته للعبد ليست للطلب الوجوبي فقط بل كما أنها تناسب الطلب الوجوبي كذلك تناسب الطلب الندبي الذي هو الطلب مع الترخيص في الترك فكون طلب المولى وجوبياً أو ندبياً تابع لغرض المولى الثابت في المتعلق فإن كان الغرض إلزامياً كان الطلب وجوبياً وإن لم يكن الغرض بحد الإلزام وكان بحد الترجيح كان الطلب ندبياً فالمناسبة موجودة في الطلب الوجوبي والطلب الندبي معاً فلا يمكن أن يقال بأن المناسبة تصير منشأً للانصراف إلى الوجوب وإنما مناسبة الحكم والموضوع تصير منشأً للانصراف فيما كانت المناسبة حاصلةً لبعض الحصص دون بعض.

والشاهد على وجود المناسبة في الطلب الندبي أيضاً أن الأوامر الصادرة عن المولى في الشريعة في كثير من الموارد طلب ندبي فهذا شاهد على أن مولوية المولى تناسب الطلب الندبي أيضاً.

فهذا المنشأ وإن كان تاماً من حيث الكبرى لكن تطبيقه في المقام محل إشكال.

نتيجة البحث أن مدعى المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الثالثة - وهي عدم إمكان الالتزام بظهور الصيغة في الوجوب بالظهور الانصرافي - تامة لأن المناشئ الثلاثة للانصراف المذكورة في كلام المحقق الآخوند قدس سره مورد المناقشة من حيث الصغرى أو من حيث الكبرى أو من الحيثيتين والمناشئ الأخرى ولو قلنا بتماميتها من حيث الكبرى لكنها قابلة للمناقشة من حيث الصغرى ولا يمكن تطبيقها في المقام.

النقطة الرابعة: إمكان الالتزام بظهور صيغة الأمر حيثما يطلق بلا قرينة في الوجوب من باب الظهور الإطلاقي.

ذُكرت في الكلمات عدة تقريبات لإثبات الظهور الإطلاقي:

الأول: ما يناسب ظاهر عبارات المحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث من أن الوجوب والندب وإن كان كل منهما حسب مقام الثبوت حصةً خاصةً للطلب ولكن حسب مقام الإثبات بيان الندب يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي تقييد الطلب بعدم المنع من الترك وبيان الوجوب لا يحتاج إليها فإن كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيّد طلبه يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن مراده الوجوب الذي لا يحتاج إلى مؤونة زائدة.

قال قدس سره: **(نعم، فيما كان الآمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلِق في مقام البيان كافٍ في بيانه.)**

فظاهر العبارة أنه قدس سره ناظر إلى مقام الإثبات لا الثبوت وبذلك يظهر ما في بعض حواشي الكفاية في توضيح كلام المحقق الآخوند قدس سره حيث وضّحوه بالنظر إلى خصوصيات مقام الثبوت ثم أشكل عليه بعضهم بعدم الفرق ثبوتاً كما في حاشية المحقق المشكيني وحاشية المحقق الإيرواني قدس سرهما حيث قالا في توضيح كلام المحقق الآخوند قدس سره أن الوجوب طلب شديد والندب طلب ضعيف وشدة الطلب ليس جزءاً خارجياً ففي الطلب الشديد ما به الامتياز عين ما به الاشتراك بخلاف الطلب الضعيف فإن الضعف يكون مع العدم فيكون الندب طلباً مقيداً ومشتملاً على جزئين: الطلب والعدم المسبّب للضعف ففي المقام هناك فردان أحدهما مشتمل على جزئين كلاهما الطلب والآخر مشتمل على جزئين أحدهما الطلب والآخر أمر خارج عن الطلب ولا يمكن أن يدل اللفظ المطلق على كلا هذين الجزئين.

هذا ما ذكروه في توضيح كلام المحقق الآخوند قدس سره ثم أشكلوا عليه بأن هذا النحو من التمسك بالإطلاق غير صحيح لأن ما ذُكر - من أنّ للوجوب جزئين كلاهما الطلب لأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك وأن للندب جزئين أحدهما الطلب والآخر غيره - لا يخطر في ذهن الخواص في مقام التخاطب العرفي فضلاً عن ذهن عامة الناس.

ولكن كما ذكرنا هذا الفرق الراجع إلى مقام الثبوت لا يناسب عبارات الكفاية بل ظاهرها النظر إلى مقام الإثبات وأن بيان الوجوب لا يحتاج مؤونةً زائدةً وبيان الندب يحتاجه.

والمحقق المشكيني قدس سره نفسه بعد التوضيح المذكور والإشكال عليه قال بالأخير: **(نعم، يمكن القول بأن بناء العرف على نصب القرينة إذا أرادوا الندب بخلاف ما إذا أرادوا الوجوب فإنّهم يكتفون بعبارة الجامع.)** ولكنه قد اتضح بما ذكرنا أن هذا هو الذي أراده المحقق الآخوند قدس سره أيضاً فلا يرد عليه الإشكال .

التقريب الثاني: ما اختاره الميرزا التبريزي قدس سره من أن بين مادة الأمر وصيغته فرقاً فإنا نلتزم في المادة بأنها موضوعة للطلب الوجوبي ولكن ما نراه في صيغة الأمر أنها تُستعمل في الجامع بين الطلب الوجوبي والطلب الندبي ومع ذلك يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن مراد المولى الوجوب لأن الفرق بين الوجوب والندب حسب مقام الثبوت أن الندب طلب مقيد والوجوب طلب بلا قيد وقد بحثنا سابقاً في مادة الأمر عما هو الفارق بين الوجوب والاستحباب حسب مقام الثبوت فقد قال المحقق الآخوند قدس سره بأن الفارق شدة الطلب وضعفه لكن قال الميرزا التبريزي قدس سره بأن الفارق الثبوتي هو أن الاستحباب طلب مقيد بالترخيص في الترك والوجوب طلب مطلق فبما أنه حسب مقام الثبوت الوجوب طلب مطلق والاستحباب طلب مقيد ففي مقام الإثبات إذا استعمل المتكلم صيغة الأمر ولم يقيّد بالترخيص في الترك يكون مقتضى الإطلاق أن مراده الطلب المطلق وهو الوجوب فعدم التقييد في مقام الإثبات يكشف عن عدم إرادة المقيد في مقام الثبوت.

كما ذكرنا في توضيح هذا التقريب صحته مبتنية على أن الفارق الثبوتي بين الوجوب والاستحباب إطلاق الطلب وتقييده ولكن كما تقدم في مباحث مادة الأمر هذا الفارق محل إشكال فإن الطلب الوجوبي حسب الارتكاز وما نجده بالوجدان ليس الطلب بلا قيد بل كما أن الاستحباب طلب مقيد بالترخيص في الترك كذلك الوجوب طلب مقيد ومحدّد وليس طلباً مطلقاً وإذا كان الوجوب والاستحباب كلاهما مقيدين لا يمكن إثبات أحدهما بالتمسك بالإطلاق.

قلنا في الفرق بين الوجوب والاستحباب أن الصحيح هو قول المحقق الآخوند قدس سره من أن الفارق شدة الطلب وضعفه فإن الوجوب حسب مقام الثبوت طلب شديد والاستحباب طلب ضعيف. هذا القول بلا محذور حسب مقام الثبوت وموافق للارتكاز والوجدان حسب مقام الإثبات.

وإشكال بعض المحققين بأن الوجوب والاستحباب أمران اعتباريان ولا معنى للشدة والضعف في الأمور الاعتبارية يجاب عنه بأن ما لا يقبل الشدة والضعف نفس عملية الاعتبار وأما المعتبَر فقابل لهما كما في التعظيم الذي هو من الأمور الاعتبارية لكن له مراتب بعضها شديدة وبعضها ضعيفة مثلاً قد يكون التعظيم بتحريك الرأس وقد يكون بالقيام وقد يكون بالذهاب لاستقبال الشخص وكما في النجاسة فقد ورد أن الناصب أنجس من الكلب والنجاسة أمر اعتباري وإلا ليست في الكلب خباثة ذاتية بأن يكون الكلب مختلفاً عن باقي الحيوانات ذاتاً بل هناك خصوصيات في الكلب جيدة كالوفاء لصاحبه فالنجاسة في الكلب ليست نجاسةً ذاتيةً وتكوينيةً بل نجاسة اعتبارية بمعنى أنه لولاقاه الطاهرمع الرطوبة فلابد من التطهير ولكن في نفس هذه النجاسة الاعتبارية بعض المصاديق أنجس من الآخر كالنواصب وهذا يدلّ علی أن في الأمور الاعتبارية أيضاً يمكن تصوّر الشدة والضعف بملاحظة المعتبَر.

فمختار المحقق الآخوند قدس سره من أن الفارق بين الوجوب والاستحباب شدة الطلب وضعفه لا محذور فيه ثبوتاً وليس خلاف الوجدان والارتكاز إثباتاً.

وكان الميرزا التبريزي قدس سره يقول لا محذور فيه ثبوتاً ولكنه خلاف الوجدان والارتكاز إثباتاً.

والجواب أنه ليس خلاف الارتكاز والوجدان بل موافق لهما حيث إن الوجدان والارتكاز على أن الطلب الشديد هو الوجوب والطلب الضعيف الذي يعبّر عنه بالاقتراح و الترجيح هو الاستحباب لا أن الوجوب هو الطلب المطلق وبلاقيد .

عندما كان الفارق بين الوجوب و الاستحباب بحسب مقام الثبوت شدة الطلب وضعفه فلا يتم التقريب الثاني لأن تماميته مبتنية على أن يكون الفارق الثبوتي إطلاق الطلب وتقييده وقد ثبت خلافه.

هناك تقريبات أخرى غير هذين التقريبين تقريبان للمحقق العراقي في نهاية الأفكار والمقالات وتقريب مذكور في بحوث السيد الصدر قدس سره وقد تقدم بيان هذه التقريبات ومناقشاتها و نذكرها بالاجمال.

التقريب الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن صيغة الأمر موضوعة لجامع الطلب لكن الطلب على قسمين أحدهما الطلب الشديد الذي يوجد في الواجبات والآخر الطلب الضعيف الذي يوجد في المستحبات والقسم الأول غير مقيد بل ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بالتوضيح المتقدم في كلام المحقق المشكيني قدس سره من أن الطلب الوجوبي طلب شديد والطلب الشديد وإن كان كالطلب الضعيف مركباً من جزئين أحدهما الطلب والآخر شدته لكن الجزء الثاني ليس جزءاً خارجياً فيقول المحقق العراقي قدس سره أن الطلب الوجوبي طلب مع الشدة ولأجل هذه الشدة لا يكون محدداً بحد وقيد بخلاف الندب فإنه طلب مع الضعف وهذا الضعف في الطلب يوجب تحديده وتقييده وكلما كانت هناك حصتان إحداهما مقيدة والأخرى غير مقيدة وكان المتكلم في مقام البيان ولم يقيد يكون مقتضى إطلاق كلامه إرادة الحصة غير المقيدة.

كان هذا التقريب مناقشاً بعدة مناقشات منها أنه وإن كان حسب مقام الثبوت وبالدقة العقلية ما به الاشتراك بين الفرد الشديد والفرد الضعيف عين ما به الامتياز لكن بالنظر العرفي الفرد الشديد في مقابل الفرد الضعيف وكما أن الضعيف محدد كذلك الشديد محدد فإنكم وإن أبديتم بالبيان المذکورالفرق بين الوجوب والندب بالدقة العقلية لكن لا فرق بينهما ثبوتاً حسب النظر العرفي.

مضافاً إلى أن هناك بحثاً في دعوى أن الفرد الأكمل في الأمور التشكيكية لا حدّ له حسب النظر العقلي فقد أشكل عليه في المناهج بأن عدم الحدّ في الفرد الشديد في الأمور التشكيكية ليس قابلاً للتصديق ثبوتاً لأن الشدة ليست عين الطلب بل هي أمر آخر فإن الجامع شيء والخصوصية الموجودة في الفرد الشديد التي تميّزه عن الفرد الضعيف شيء آخر.

ولكن بقطع النظر عن هذا الإشكال العقلي التفريق بين الوجوب والندب بالبيان المذكور ليس قابلاً للقبول بالنظر العرفي.

التقريب الرابع: عبّر عنه المحقق العراقي قدس سره في المقالات بقوله: (لعله أدق من الأول) وهو أن الطلب الوجوبي في مرحلة تحريك المكلف للامتثال الخارجي أتم من الطلب الندبي والطلب الندبي في المرحلة المذكورة طلب ضعيف فإذا استعمل المتكلم صيغة الأمر ولم يقيّدها يحمل كلامه على الفرد الأتم من حيث اقتضاء الامتثال وهو الوجوب.

يناقش هذا التقريب بأن مجرد كون أحد الفردين أتم من الآخر في مقام التأثير على المكلف وحمله على الامتثال لا يوجوب الإطلاق وعدم التقيّد فكما أن الطلب الضعيف في التأثير المذكور مقيد كذلك الطلب الأتم مقيد وعندما يكون كلاهما مقيدين ثبوتاً لا يكون إطلاق الكلام معيّناً لأحدهما وإن قلنا بأن أحدهما بالدقة العقلية بلا قيد لكن المهم أنهما ليسا كذلك حسب الفهم العرفي والعرف يراهما في عرض واحد.

التقريب الخامس: ما في كلام السيد الصدر قدس سره من أن الطلب الوجوبي والطلب الندبي وإن كان كلاهما مقيدين لكن القيد في أحدهما وجودي وفي الآخر عدمي فإن الندب مقيد بالترخيص في الترك وهو قيد وجودي والوجوب مقيد بعدم الترخيص في الترك وهو قيد عدمي وكلما كان هناك فردان أحدهما حسب مقام الثبوت مقيد بقيد وجودي والآخر مقيد بقيد عدمي والمتكلم لم يذكر الخصوصية في كلامه يحمل كلامه على المقيد بالقيد العدمي لأن بيان المقيد بالقيد الوجودي يحتاج إلى مؤونة زائدة ومؤونة بيان المقيد بالقيد العدمي أقل.

مناقشة هذا التقريب - كما في كلام السيد الصدر قدس سره - أنه بعد قبول أن كلا الفردين مقيدان فمجرد كون القيد في أحدهما عدمياً لا يوجب ظهور اللفظ فيه.

وليس دائماً بيان المقيد بالقيد الوجودي محتاجاً في مقام الإثبات إلى مؤونة زائدة لتكون نتيجة التمسك بالإطلاق حمل اللفظ على المقيد بالقيد العدمي وإنما يصح التمسك بالإطلاق فيما لم يكن القيد العدمي في نظر العرف أمراً زائداً على الطبيعة وقد مثّل قدس سره له بأسماء الأجناس بناءً على أنه لو صار اللفظ الموضوع للطبيعة موضوعاً للحكم كما في (أحلّ الله البيع) يستحيل أن يكون موضوع الحكم ذات الطبيعة المحفوظة ضمن المطلق والمقيد بل لابد من التقييد وأخذ خصوصية زائدة وإن كان القيد عدم لحاظ خصوصية مع الطبيعة (يعني المطلق بالاطلاق اللحاظي) ففي هذه الموارد يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن المراد المقيد بالقيد العدمي لأن الإطلاق اللحاظي في نظر العرف لا يشتمل علی خصوصيةً زائدةً على الحيثية الجامعة والمشتركة بين الأفراد.

ولكن في مثل المقام القيد العدمي - وهو عدم الترخيص في الترك - خصوصية زائدة على أصل الطبيعة يلاحظها العرف ولا يلغيها فلا يكون هناك فرق بين المقيد بهذا القيد العدمي والمقيد بالقيد الوجودي.

نتيجة البحث أنا إن التزمنا بأن صيغة الأمر موضوعة لجامع الطلب لا خصوص الطلب الوجوبي وانتهى الأمر في دلالتها على الوجوب إلى التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة يكون التقريب الصحيح للدلالة هو التقريب الأول المختار للمحقق الآخوند قدس سره ومحصّله أن الوجوب حصة من الطلب بيانها بلحاظ مقام الإثبات لا يحتاج إلى مؤونة زائدة بخلاف الندب الذي بيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة فيكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة الطلب الوجوبي الذي لا يحتاج إلى مؤونة زائدة والتقريبات الأخرى غير تامة.

الجهة الثالثة: في أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب كصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أو لا؟

كثيراً ما تُستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب وقد ورد ذلك في الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى: **(لا يمسّه إلا المطهّرون)** أي لا يمسسه وقوله: **(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)** أي لِيرضعن وقوله: **(والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء)** أي لِيتربّصن ومن السنة فموارد كثيرة جداً كالتعبير بـ(يعيد) أو (يغتسل) أو (يسجد سجدتي السهو) في مقام الطلب وكما ورد في صحيحة صفوان بن يحيى: **(أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام) يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: يصلي فيهما جميعاً.)** أي ليصلّ.

فالكلام في أن هذه الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب تدل على الوجوب أو لا تدل إلا على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب؟ قولان:

ذهب إلى عدم الدلالة جمع كالمحقق الثاني في جامع المقاصد والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والمجلسي في البحار والمحقق النراقي في المستند قدست أسرارهم وسيأتي وجه هذا القول.

وفي المقابل ذهب جمع من المحققين و لاسيما المتأخرين إلى الدلالة و منهم صاحب الحدائق قدس سره صرّح بذلك في مواضع متعددة من الحدائق حيث أشار إلى إشكال القائلين بعدم الدلالة وأجاب عنه.

من تلك المواضع قوله: **(وأما منع دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، ففيه أنه لا خلاف ولا اشكال في كون الجملة الخبرية في مثل هذا الموضع إنما أريد بها الانشاء دون الخبر، فيكون بمعنى الأمر. والأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب من الآيات والأخبار التي قدمناها في المقدمة السابعة لا اختصاص لها بلفظ الأمر وإن جعلوه في الأصول مطرح البحث والنزاع.)[[25]](#footnote-26)**

وقد وقع أصل الدلالة محل وفاق بين الأصوليين المتأخرين وإنما اختلفوا في وجه الدلالة.

كيف كان فالذي ينبغي البحث عنه في هذه الجهة مطلبان:

الأول: كيفية دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الطلب باعتبار أن الجملة الخبرية موضوعة للحكاية عن ثبوت النسبة وعدم ثبوتها فهل تستعمل في مقام الطلب وتدل على الطلب من باب الاستعال المجازي بأن تكون مستعملةً في الطلب وهو غير المعنى الموضوع له أو من باب الاستعمال الحقيقي بأن تكون مستعملةً في المعنى الموضوع له وهو الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمه وإرادة الطلب من قبيل الداعي على الاستعمال.

الثاني: بأي نحو كانت الدلالة على الطلب هل تكون ظاهرةً في الوجوب أو تدل على أصل الطلب فقط؟

فيقع الكلام عن هذين المطلبين في مقامين:

المحقق الآخوند قدس سره في المبحث الثالث لم يفرّق بين المطلبين ولكن بملاحظة کلا المطلبين و بعد الفات النظر الی كليهما أفاد أن في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب قولين:

الأول: القول بظهورها في الوجوب

والثاني: القول بعدم ظهورها فيه وأن غاية ما تدل على أصل الطلب ووجه هذا القول أن الاستعمال المذكور ليس استعمالاً حقيقياً حيث إن الجملة الخبرية لم تستعمل في معناها الحقيقي الموضوع له بل الاستعمال مجازي والمعاني المجازية متعددة لا مرجّح لأحدها فتكون النتيجة الإجمال والاقتصار على القدر المشترك وهو الطلب.

واختار المحقق الآخوند قدس سره القول الأول.

قال: **(المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها الظاهر الأول …)**

ذكر قدس سره لإثبات مختاره تقريبين أحدهما يرجع إلى الظهور الانصرافي والآخر إلى التقريب الإطلاقي.

التقريب الأول - وهو الظهور الانصرافي - أن ما يستعمل في المقام الجملة الخبرية الموضوعة للحكاية عن ثبوت النسبة خارجاً وهذا المعنى يناسب الطلب الوجوبي لأن الطلب الوجوبي هو الذي لا يرضى المولى بتركه فالمولى لطلبه الشديد وعدم رضاه بتركه أخبر عن حصول المطلوب في الخارج كأنّه حاصل وأما الطلب الاستحبابي فمرخّص في تركه. فهذه المناسبة التي عبّر عنه المحقق الآخوند قدس سره بالنكتة الخاصة يوجب ظهور الجملة الخبرية في الوجوب من باب الظهور الانصرافي ومنشأ الانصراف مناسبة الحكم للموضوع وهنا من المواضع التي يستفاد من عبارة المحقق الآخوند قدس سره أن للانصراف منشأً آخر غير غلبة الاستعمال وهو مناسبة الحكم للموضوع.

والنكتة المذكورة تقتضي أن يكون ظهور الجملة الخبرية في الوجوب آكد من صيغة الأمر لما ذكرنا من أنها تدل على أن مطلوبية الغسل بحد لا يرضى المتكلم إلا بوقوعه في الخارج فكأنه يراه حاصلاً فمقتضى استعمال الجملة الخبرية الموضوعة للإخبار عن الوقوع في معناها أن المتكلم يريد الوقوع حتماً فلذا تكون في إفادة الطلب الشديد آكد من صيغة الأمر.

قال: **(… بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة).**

فإنه وإن لم يرد التعبير بالانصراف في عبارته ولكن مراده ذلك.

بهذا البيان في الحقيقة أجاب قدس سره عن وجه القول الثاني أيضاً حيث أفاد أن المستعمل فيه المعنى الحقيقي الموضوع له وليس المعنى المجازي ليقال بأن المجازات متعددة ولا مرجّح لأحدها فينتفي موضوع الوجه المذكور من الأساس.

فمحصّل ما أفاده إلى هنا أن المستعمل فيه في الجملة الخبرية المستعملة في الطلب نفس المعنى الموضوع له والاختلاف بين هذه الجملة الخبرية والجملة الخبرية المتعارفة بالداعي.

هنا يرد إشكال لابد أن يجيب قدس سره عنه وهو أنكم قلتم أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب بداعي بعث المخاطب وتحريكه في مقابل الجملة الخبرية المتعارفة التي تكون بداعي الإخبار والإعلام للمخاطب ، ومن المعلوم أن داعي البعث والتحريك يناسب كلتا الحصتين للطلب الطلب الوجوبي والطلب الندبي وإذا كان يناسب الطلب الوجوبي والتدبي فكيف تقولون بدلالة الجملة الخبرية على الوجوب؟

فيحتاج كلام المحقق الآخوند قدس سره إلى مقدمة بإضافتها يندفع هذا الإشكال وهي أن داعي البعث والتحريك وإن كان مناسباً للطلب الوجوبي والطلب الندبي لكن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن يكون الداعي المذكور داعياً للطلب الوجوبي لأن المتكلم هنا في مقام البيان استعمل الجملة الخبرية التي تحكي عن وقوع المطلوب في الخارج وتدل على أن المتكلم لا يرضى إلا بوقوع المطلوب وهذا يناسب الطلب الوجوبي دون الندبي لأن الطلب الوجوبي هو الذي لا يتخلف المطلوب عنه وأما الطلب الندبي فهو متضمن للترخيص في تركه فالاستعمال بداعي الطلب وإن كان في نفسه مناسباً لكلتا الحصتين من الطلب الوجوبي والندبي لكن استعمال الجملة الخبرية بالداعي المذكور التي تحكي عن وقوع المطلوب خارجاً يناسب الطلب الوجوبي خاصةً فيوجب الظهور في الوجوب فالظهور ظهور انصرافي ونكتة الانصراف مناسبة الحكم للموضوع ولو لم يصرّح المحقق الآخوند قدس سره هنا بالظهور الانصرافي ولكن صرّح الأعلام بأن ما أفاده يرجع إلى ذلك ولا توجيه للظهور الانصرافي هنا إلا بمناسبة الحكم للموضوع أي المناسبة بين ما بيّنه المتكلم وما هو الداعي على البيان من الطلب وقد تقدم في المباحث السابقة أن منشأ الانصراف لا ينحصر في كثرة الاستعمال في الحصة الخاصة بل من مناشئه مناسبة الحكم للموضوع.

هنا قد يرد على هذا التقريب - أي الظهور الانصرافي - إشكال تعرض له المحقق الآخوند قدس سره بتعبير (لا يقال) وأجاب عنه والإشكال على مقدمة مفروضة في كلا التقريبين هذا التقريب والتقريب الآتي ولكن ذكره المحقق الآخوند قدس سره هنا في ذيل التقريب الأول ومحصّل الإشكال أنه لو كانت الجملة الخبرية المستعملة في الطلب مستعملةً في نفس المعنى الموضوع له وهو الإخبار عن الوقوع خارجاً كما قلتم للزم الكذب في الخطابات الكثيرة الصادرة عن الله تعالى وأوليائه عليهم السلام المتضمنة لهذه الجمل ولا يمكن الالتزام به كيف يمكن الالتزام بأن الجمل الخبرية المستعملة في الطلب مستعملة في الإخبار عن الوقوع مع أن مضمونها لا يتحقق في كثير من الموارد لأن كثيراً من المكلفين لا يعملون بوظيفتهم فلا يكون الإخبار مطابقاً للواقع ويكون كذباً تعالى الله عن ذلك وأولياؤه عليهم السلام.

قال قدس سره: **(لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً …)**

وأجاب عنه بأنه إنما يلزم الكذب لو كان الداعي من الاستعمال الإخبار والحكاية عن الواقع ففي هذه الموارد إذا كان مضمون الكلام غيرمطابق للواقع يلزم الكذب ولكن في المقام ليس الداعي الإخبار والحكاية بل الداعي البعث والتحريك ففي هذه الموارد إذا كان مضمون الكلام غير مطابق للواقع لا يكون كذباً لأنه خارج عن مقسم الصدق والكذب إنما يتصف الكلام بالصدق والكذب إذا كان بداعي الإخبار والحكاية والشاهد على أن ملاك الصدق والكذب ليس مطلق مطابقة مضمون الكلام للواقع وعدم المطابقة ما نشاهده في باب الكنايات فعندما يقال مثلاً: (زيد كثير الرماد) كنايةً عن جوده وكرمه المراد الاستعمالي فيه كثرة الرماد حيث يطبخ لضيوفه كثيراً ولكن في الواقع إذا لم يكن الرماد في بيته كثيراً أو لم يكن هناك رماد أصلاً كما في أيامنا فلا يلزم من ذلك الكذب لأن الداعي هو بيان الجود والكرم وهو مطابق للواقع. نعم، إن كان زيد بخيلاً لكان من التخلّف في الداعي وكان الكلام كذباً. كذلك عندما يقال: (زيد مهزول الفصيل) المراد الاستعمالي فيه كون الفصيل مهزولاً حيث يشرب الضيف من لبن أمه فلا يبقى له إلا القليل ولكن إذا لم يكن فصيله مهزولاً أو لم يكن هناك فصيل أصلاً فلا يلزم من ذلك الكذب لأن الداعي هو بيان الجود والكرم.

فمن هنا يظهر أن ما هو ميزان صدق الكلام وكذبه المدلول النهائي للكلام الذي يراد تفهيمه للمخاطب لا المدلول الابتدائي الذي يستعمل فيه الكلام.

قال قدس سره: **(… فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتي بها بداعي الاخبار والاعلام، لا لداعي البعث، كيف؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، وإنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال.)**

التقريب الثاني - وهو الظهور الإطلاقي - أنه بقطع النظر عن التقريب الأول يمكن تقريب الظهور بالإطلاق ومقدمات الحكمة بأن يقال: النكتة التي ذكرناه في مناسبة الجملة الخبرية للطلب الوجوبي لو لم تكن موجبةً للانصراف تصلح لأن يعتمد عليها المتكلم في مقام البيان وبالاعتماد عليه يبيّن مراده فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يذكر قيداً وكان مراده مردداً بين حصتين إحداهما أشد مناسبةً لمدلول الكلام فيكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن المراد الحصة الأشد مناسبةً.

قال قدس سره: **(هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبةً لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبةً لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.)**

فصرّح هنا بتلك النكتة التي عبّر عنها في التقريب السابق بالنكتة الخاصة فقال (شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب).

الذي ينبغي التأمل فيه بالنسبة إلى هذا التقريب الثاني أمران:

الأول: أنه هل هو مبتنٍ على المقدمة التي فُرضت في التقريب الأول أعني أن استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب استعمال حقيقي لا مجازي أو هو بقطع النظر عن هذه المقدمة وتسليم أن الاستعمال مجازي؟

فبعض محشي الكفاية فسّروا العبارة بأنها بقطع النظر عن تلك المقدمة ومع تسليم مجازية الاستعمال فكأن المحقق الآخوند قدس سره يريد أن يقول لو سلّمنا أن الاستعمال مجازي فإنكم قلتم بأن المجازات متعددة وليس الوجوب بأقواها لكنا نقول أن المناسبة المذكورة أي كون الوجوب أشد مناسبةً لمدلول الجملة الخبرية تجعل الوجوب أقوى من غيره.

البعض فسّر العبارة هكذا ولكن لا توجد في العبارة قرينة على ذلك بل يمكن أن يقال أن ظاهرها أن المقدمة المذكورة مفروضة في هذا التقريب ايضاً وأن الاستعمال استعمال حقيقي لأنه قال: (شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب) فإنها ظاهرة في أن مدلول الكلام الإخبار بالوقوع الذي هو معناها الحقيقي فيكون الاستعمال استعمالاً حقيقياً.

الثاني: في قوله: (فافهم) فإنه إشارة إلى إشكال في التقريب ورد في كلام الأعلام كالمحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال في توضيح (فافهم) أنه إن كان اللفظ موضوعاً للجامع فمجرد كون إحدى الحصتين أشد مناسبةً حسب مقام الثبوت لا يوجب حمل المطلق على تلك الحصة. نعم، إذا كان إحدى الحصتين بيانه إثباتاً يحتاج مؤونةً زائدةً فيكون مقتضى الإطلاق الحمل عليها لكن هذا أمر آخر غير شدة المناسبة ثبوتاً.

قال قدس سره: **(قوله:** [**فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع الخ**]**: لكنه لا يوجب تعينه من بين المحتملات في مقام المحاورة حتى يقال: إنه مبين بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضاً لغرضه، ولعله قدس سره أشار إليه بقوله** [**فافهم**]**.)**[[26]](#footnote-27)

بعد توضيح ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تصل النوبة إلى البحث عما أفاد في مقامين:

الأول: في كيفية دلالة الجملة الخبرية في مقام الطلب على الطلب هل هي مستعملة في إنشاء الطلب مباشرةً مع أن الموضوع له الحكاية عن الثبوت وعدمه فيكون الاستعمال استعمالاً مجازياً أو هي مستعملة في الموضوع له لكن بداعي إنشاء الطلب والاستعمال استعمال حقيقي؟

هناک احتمالات ووجوه أربعة (ما ذکرفي الکلمات هي أكثر من ذلك كبعض الوجوه المذکورفي كلام المحقق العراقي قدس سره ولكن العمدة هذه الأربعة):

الأول: ما تقدم من أن الجملة الخبرية وإن كانت موضوعةً للحكاية والإخبار لكنها في هذه الموارد مستعملة في الطلب فيكون المستعمل فيه غير الموضوع له ويكون الاستعمال مجازياً وهذا هو المشهور بين القدماء وهم على طائفتين - كما في هداية المسترشدين - فبعضهم يقول بأن الجملة حينئذٍ لا ظهور لها في الوجوب بنفس البيان المتقدم في كلام المحقق الآخوند قدس سره من أن المجازات متعددة وليس الوجوب أقواها فتكون الجملة مجملةً وبعضهم - ومنهم صاحب هداية المسترشدين نفسه - قالوا بأن الجملة تكون منصرفةً إلى الطلب الوجوبي.

قال قدس سره: **(والأظهر وفاقاً لآخرين دلالتها على الوجوب، لاستعمالها إذن في الطلب، والطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف اليه إلى أن يتبين خلافه حسب ما مر تفصيل القول فيه.)[[27]](#footnote-28)**

فالوجه الأول في المقام الأول أن المستعمل فيه في هذه الجملات الخبرية الطلب وهو غير المعنى الموضوع له.

الثاني: ما ذكره أكثر المتأخرين من الأصوليين ومنهم المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أن الجملات الخبرية في مقام الطلب مستعملة في نفس معناها الموضوع له وهو الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمه والاختلاف بين هذه الجملات والجملات الخبرية المتعارفة في الداعي فإن الداعي لاستعمال هذه الجمل بعث المخاطب وتحريكه نحو المطلوب بينما الداعي لاستعمال الجملات المتعارفة الإعلان والحكاية .

وذكر بعضهم في توضيح ذلك كالمحقق العراقي قدس سره أنه كباب الكنايات مثلاً حينما يقال: (زيد كثير الرماد) الجملة تستعمل في معناها ولكن بداعي إفادة ملزوم ذلك المعنى فالمستعمل فيه والموضوع له واحد ولكن الداعي أمر آخر كذلك في المقام المستعمل فيه والموضوع له واحد وهو الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمه لكن الداعي هو البعث والتحريك.

الثالث: ما ورد في كلام المحقق الإيرواني قدس سره في كتاب الأصول في علم الأصول (لا في تعليقة الكفاية )حيث ذكر في البحث السابق - وهو استعمال صيغة الأمر في غير الطلب الحقيقي كالتهديد والتعجيز والفرق بينها وبين المستعملة في الطلب الحقيقي هل الفرق باختلاف الداعي - ذكر هناك أن المستعمل فيه والداعي في الجميع واحد و هوالطلب والاختلاف في أن المراد من الطلب في الصيغة المستعملة في الطلب الحقيقي الطلب المطلق وفي المستعملة في غيره الطلب المشروط والمعلّق كما تقدم توضيحه.

وذكر في المقام أيضاً أن المستعمل فيه والداعي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والخبرية المتعارفة واحد والداعي فيهما ليس الطلب والمستعمل فيه الإخبار عن الواقع والفرق بينهما في أن المتعارفة تخبر عن الواقع مطلقاً والمستعملة في مقام الطلب تخبر عن الواقع على تقدير خاص أو من أشخاص مخصوصين مثلاً حينما يقال: (يعيد) أو (يغتسل) في مقام الطلب يعني يعيد أو يغتسل إن أراد العمل بقانون الشرع أو من يريد العمل بقانون الشرع يعيد أو يغتسل فهناك شرط مقدر ومنه يفهم أن قانون الشرع في المورد الإعادة أو الاغتسال فيستفاد الوجوب بالدلالة الالتزامية وإلا فالمستعمل فيه والداعي واحد والاختلاف فقط في الإطلاق والاشتراط.

الرابع: وهو أحد الوجوه المذكورة في كلام المحقق العراقي قدس سره وذكر في نهاية الأفكار أن هذا الوجه أوجه من الوجه الثاني الذي هو مختار المحقق الآخوند قدس سره ولكن أشكل عليه في المقالات بإشكال أجاب عنه في نهاية الأفكار.

على أي حال بيان هذا الوجه أن المستعمل فيه في الجملة الخبرية في مقام الطلب معناها الحقيقي والداعي من استعمالها أيضاً لا يفرق عن الداعي من استعمال الجملة الخبرية المتعارفة الداعي هو الإخبار والإعلام لا الطلب والبعث والتحريك كما يرى المحقق الآخوند قدس سره لكن الإعلام بتحقق الفعل من المكلف في الجملات الخبرية المستعملة في الطلب ليس لأجل تحقق المقتضى بالفتح وهو فعل المكلف في الخارج بل لأجل تحقق المقتضي بالكسر وعلته وهو إرادة المولى وطلبه وهذا الأمر - أعني الإخبار عن تحقق المقتضى بالفتح لأجل تحقق المقتضي بالكسر - ليس أمراً خلاف المتعارف فإنه موجود في الأخبار المتعارفة حيث يُخبر عن تحقق الأمر لحصول أسبابه ومقتضياته كما في إخبار علماء النجوم بمجيء المطر وبرودة الهواء أو حرارته فيما بعد حسب ما عندهم من الأمارات الخاصة ففي المقام أيضاً المولى يريد الفعل من المكلف، وطلبه وإرادته علة لصدوره وإن لم تكن العلة التامة له بل هناك أمور أخرى دخيلة فيه ولكن المولى يخبر عن المقتضى بالفتح - وهو تحقق الفعل في الخارج - لأنه يراه كأنه محقّق لتحقق مقتضيه.[[28]](#footnote-29)

هذه عمدة الوجوه في المقام الأول.

ولكن الوجه الصحيح هو الوجه الثاني الذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره وباقي الوجوه لا يمكن الالتزام بها.

أما صحة الوجه الثاني فلأنه موافق للارتكاز والوجدان فإن ما نفهمه بالوجدان والارتكاز من الجملات الخبرية المستعملة في الطلب ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن المستعمل فيه نفس الموضوع له فإنها مستعملة في الحكاية عن وقوع الفعل والمدلول الاستعمالي لجملة (يعيد) أو (يتوضأ) أو (يغتسل) في مقام الطلب أن المكلف يعيد صلاته ويتوضأ ويغتسل وليس المدلول الاستعمالي أعد وتوضأْ واغتسلْ فأنه خلاف الوجدان والارتكاز.

وقد أفاد المحقق العراقي قدس سره في رد الوجه الأول: **(لكن أضعفها أولها من جهة بعد انسلاخها عن معناها الاخباري واستعمالها في الطلب والنسبة الارسالية بل وعدم مساعدته أيضا لما يقتضيه الطبع والوجدان في استعمالاتنا الجمل الاخبارية في مقام الطلب والبعث والارسال، كما هو واضح.)**[[29]](#footnote-30)

فالدليل على القسم الأول من مختار المحقق الآخوند قدس سره - أي أن المستعمل فيه نفس الموضوع له والاستعمال حقيقي - هو الوجدان والارتكاز والمغايرة بينهما خلاف الوجدان والارتكاز.

هنا يوجد إشكال لأجله قال القائلون بالوجه الأول بأن المستعمل فيه خلاف الموضوع له ولم يقولوا بالوجه الثاني والإشكال هو استلزام الكذب في كلام الله تعالى وأوليائه لعدم تحقق المطلوب في كثير من الموارد فلو كان المستعمل فيه الإخبار عن الواقع لزم الكذب تعالى الله عن ذلك وأولياؤه.

وقد ذكر المحقق الآخوند قدس سره هذا الإشكال وأجاب عنه كما تقدم توضيح ذلك ومحصّل الجواب أن مناط الصدق والكذب ليس المدلول الاستعمالي للكلام بل مدلوله النهائي، والمدلول النهائي هو الطلب لا الإخبار ليقال أنه مخالف للواقع في كثير من الموارد ويكون مصداقاً للكذب.

قبل أن ندخل في القسم الثاني من مختار المحقق الآخوند قدس سره - وهو أن الاختلاف في الداعي - لابد من التعرض لما أفاده السيد الخوئي قدس سره حيث قال بأن ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من أن الاستعمال حقيقي ليس بصحيح بل الاستعمال مجازي وبحسب تقريرات مصباح الأصول بنى ذلك على مبناه في حقيقة الإنشاء من أنها اعتبار أمر نفساني وإبرازه بمبرز ما وقال بناءً على هذا المبنى لا يمكن الالتزام بأن المستعمل فيه والموضوع له واحد لأن الموضوع له الحكاية عن وقوع النسبة وعدمه بينما المستعمل فيه إبراز الاعتبار النفساني فهما مختلفان.

ولكن حسب تقريرات المحاضرات قال بأن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره غير صحيح على كلا المبنيين في حقيقة الإنشاء: مبنى المشهور والمبنى المختار، وذكر في توضيح ذلك أن عدم تمامية ما أفاد بناءً على المختار في حقيقة الإنشاء واضح فإن المختار في حقيقة الإنشاء أنها اعتبار أمر نفساني وإبرازه بمبرز ما من قول أو فعل والموضوع له للجمل الإنشائية كـ(أعد) و(اغتسل) إبراز الاعتبار النفساني بينما الموضوع له للجمل الخبرية الحكاية عن وقوع النسبة وعدمه فالموضوع له في مثل (يعيد) و(يغتسل) في مقام الطلب الحكاية والمستعمل فيه إبراز الاعتبار النفساني فهما متغايران.

وأما بناءً على مبنى المشهور من أن حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار فأيضاً يكون الموضوع له مغايراً للمستعمل فيه لأن المستعمل فيه للجملة الخبرية في مقام الإنشاء هو الطلب حيث لا نعني بالمستعمل فيه إلا ما تدل عليه الجملة حسب المتفاهم العرفي في مقام الإثبات وما تدل عليه هذه الجمل ويفهم منها عرفاً هو الطلب فالمستعمل فيه هو إنشاء الطلب بمعنى إيجاده باللفظ في عالم الاعتبار بينما الموضوع له لهذه الجمل هو الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمه.

فعلى مبنى المشهور في حقيقة الإنشاء أيضاً يكون استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب في غير الموضوع له ويكون الاستعمال مجازياً لا حقيقياً.[[30]](#footnote-31)

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في الإشكال على كلام المحقق الآخوند قدس سره.

ولكن الظاهر عدم تمامية ما أفاد لا علی مبنى المشهورفي حقيقة الانشاء ولا علی مبناه .

أما على مبنى المشهور من أن حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار فأنه قدس سره قال بأنه يستفاد من هذه الجمل الطلب واستفادة الطلب منها مساوقة لاستعمالها في الطلب ولكن هذه المقدمة التي بنى عليها الإشكال غير تامة لأنه وإن كان يستفاد من هذه الجمل الطلب لكنه المدلول النهائي لها والمدلول التفهيمي للكلام وليس ذلك مساوقاً للمدلول الاستعمالي فقد تُستعمل الألفاظ في معنى لكن ما يستفاد من الكلام بالنهاية معنى آخر كما أن باب الكنايات كذلك فعندما يقال مثلاً: (زيد كثير الرماد) المستعمل فيه كون زيد كثير الرماد ولكن المستفاد من الكلام أنه إنسان كريم فالمدلول التفهيمي معنى غير المدلول الاستعمالي وكذا في باب الإطلاق والتقييد عند المشهور فإن المشهور أن الإطلاق مدلول الكلام وإن كان السيد الخوئي قدس سره يرى أنه بحكم العقل ولكن المشهور أنه مدلول الكلام فلذا يرون أن موافقة إطلاق الكتاب من المرجّحات في باب التعارض فعلى مبنى المشهور اللفظ مستعمل في الطبيعة المهملة لا المقيدة بقيد الإطلاق ولكن المستفاد من الكلام إطلاق الحكم بحسب جميع الموارد.

فما يستفاد من الكلام ليس مساوقاً للمستعمل فيه وعليه لا يتم ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

وأما على مبناه المختار من أن حقيقة الإنشاء اعتبار أمر نفساني وإبرازه بمبرز ما من قول أو فعل فلا يقتضي هذا المبنى أن يكون الاستعمال مجازياً بل الاستعمال الحقيقي أيضاً قابل للالتزام على هذا المبنى لأن إبراز الأمر الاعتباري وهو الطلب وإن حصل بالجملة الخبرية كـ(يعيد) و (يغتسل) لكن ليس لازم ذلك استعمال هذه الجمل في الطلب بل يمكن أن تكون مستعملةً في معانيها بداعي البعث والتحريك فالداعي هو اعتبار الأمر النفساني لا المستعمل فيه فليس لازم المبنى المذكور كون الاستعمال مجازياً والدليل على أن الجمل الخبرية في مقام الطلب مستعملة في معانيها الموضوع لها الوجدان فإن ما نفهمه من هذه الجمل وجداناً هو وقوع النسبة وعدم وقوعها فما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن لازم مبناه المختار أن المستعنل فيه غير الموضوع له والاستعمال مجازي غير تام.

القسم الثاني من مختار المحقق الآخوند قدس سره أن الاختلاف في الداعي فإن الداعي لاستعمال الجملة الخبرية المستعملة في الطلب هو البعث والتحريك والداعي على استعمال الجملة الخبرية المتعارفة هو الإخبار والإعلام وهذا القسم هو المائز بين الوجه الثاني والوجهين الثالث والرابع والدليل على هذا القسم أيضاً كالقسم السابق الوجدان والارتكاز فإنا إذا قسنا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا القسم بما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره في الوجه الثالث والمحقق العراقي قدس سره في الوجه الرابع لوجدنا أن ما أفاده الآخوند قدس سره موافق للارتكاز والوجدان والالتزام بالاشتراط بتقدير خاص أو أشخاص مخصوصين كما في كلام المحقق الإيرواني قدس سره خلاف الوجدان والارتكاز وما يتفاهم من هذه الجمل الخبرية ويرد عليه نفس الإشكال المتقدم في بحث صيغة الأمر المستعمل في مقام التهديد والتعجيز وأمثالهما.

على أي حال الدليل على القسم الثاني - وهو أن الاختلاف في الداعي - هو الارتكاز والوجدان.

بقيت مناقشة الوجهين الثالث والرابع:

محصّل الوجه الثالث - وهو مختار المحقق الإيرواني قدس سره - أن المستعمل فيه والداعي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والخبرية المتعارفة واحد. المستعمل فيه هو الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمه والداعي الإخبار عن الواقع والفرق بينهما في أن المتعارفة تخبر عن الواقع مطلقاً والمستعملة في مقام الطلب تخبر عن الواقع على تقدير خاص أو من أشخاص مخصوصين.

مناقشة هذا الوجه أن ما هو المراد التفهيمي من هذه الجملات بالارتكاز والوجدان ليس الحكاية عن وقوع النسبة وعدمه. نعم، المراد الاستعمالي ذلك ولكن المراد التفهيمي وما يستفاد من الكلام نهايةً هو الطلب فإن الإمام عليه السلام لا يريد بقوله: (يعيد) مثلاً الإخبار عن وقوع الإعادة بل يريد بيان مطلوبيتها وجوباً أو استحباباً فكون الداعي من هذه الجمل الإخبار عن الواقع خلاف الوجدان والارتكاز كما قلنا سابقاً أن ما أفاده في صيغ الأمر المستعملة في مقام التهديد والتعجيز - من أن المستعمل فيه الطلب - لكن مشروطاً أيضاً خلاف الوجدان والارتكاز.

ومحصّل الوجه الرابع - وهو أحد الوجوه المذكورة في كلام المحقق العراقي قدس سره - أن المستعمل فيه في الجملة الخبرية في مقام الطلب معناها الحقيقي والداعي من استعمالها أيضاً الإخبار والإعلام وليس الطلب ، والمبرّر للإخبار في هذه الموارد وجود المقتضي بالكسر وهو إرادة المولى وطلبه فلأجل وجود المقتضي بالكسر يخبر المتكلم عن وجود المقتضى بالفتح وهذا النوع من الإخبار متعارف كما في إخبار أهل النجوم بتحقق أمورات فيما بعد لعلمهم بتحقق عللها.

نقل المحقق العراقي قدس سره هذا الوجه في المقالات بعنوان (قيل) وناقشه بأن هناك فرقاً بين مثل إخبار أهل النجوم عن التكوينيات وبين المقام الذي هو الإخبار عن المطلوب في التشريعيات لأن المقتضي هناك محقق بخيال المتكلم فيخبر عن المقتضى ولكن في المقام المقتضي غير محقق.

توضيح ذلك أن المقتضي لتحقق المطلوب في التشريعيات ليس نفس الطلب بل علم المأمور بوجود الطلب ولو لم يكن هناك طلب واقعاً وتخيل المكلف وجوده فعلمه بضميمة حكم العقل بلزوم الامتثال سبب لانبعاثه نحو الفعل كما أن الطلب إذا كان موجوداً لكن لا يعلم به المكلف لا ينبعث نحو الفعل فالأمر دائر مدار علم المكلف بالطلب ومعه لا يمكن أن يقال لأجل وجود الطلب يصح الإخبار عن تحقق المطلوب من باب الإخبار بتحقق المقتضى عند تحقق المقتضي كما في إخبار أهل النجوم فإن هذا القياس مع الفارق.

ولكن في نهاية الأفكار بعد أن ذكر المقرر هذه المناقشة قال: **(هكذا أورد عليه الأستاذ. ولكن نقول: بان إرادة الفعل من المكلف واقعا لما كانت سبباً لاعلام المكلف و المأمور به، وكان الاعلام سببا لحكم عقله بالإطاعة، وحكم عقله بالإطاعة سببا لتحقق العمل منه في الخارج، فقهرا بهذه السلسلة الطولية تكون الإرادة سببا ومقتضيا لوجود العمل وتحققه، ومعه نقول بأنه يكفي هذا المقدار من الدخل في مصححية الاخبار، كما هو واضح.)[[31]](#footnote-32)**

هذا هوالجواب المذكور في نهاية الأفكار عن مناقشة المحقق العراقي قدس سره.

ولكن المناقشة الأساسية على هذا الوجه الرابع أنا عندما نلاحظ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب نجد أن الداعي منها بالوجدان والارتكاز ليس الإخبار عن وقوع المضمون كما تقدم في مناقشة الوجه الثالث فإن المدلول التفهيمي والنهائي من هذه الجملات ليس الإخبار بل الطلب. نعم، نسلّم صحة الإخبار عن المقتضى لأجل تحقق المقتضي كما في إخبار أهل النجوم بالوقائع التكوينية لا إشكال في ذلك ولكن ذلك فيما لم يكن الداعي الطلب وأما إذا كان الداعي الطلب فلا تصل النوبة إلى الإخبار عن تحقق المقتضى فلذا قياس المقام بإخبار أهل النجوم مع الفارق لأنه ليس هناك داعٍ آخر غير الإخبار فالداعي الأصلي هو الإخبار وإعلام المخاطبين بالوقائع التكوينية فلا وجه لجعل الداعي غير الإخبار ولكن في المقام - وهو استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب - ما نفهمه بالوجدان والارتكاز أن المتكلم يريد إبراز طلبه إلا أن إبراز الطلب قد يكون بصيغة الأمر وقد يكون بجملة خبرية مدلولها الاستعمالي الإخبار عن وقوع النسبة وعدمه.

فنتيجة البحث في المقام الأول أن الصحيح في كيفية إرادة الطلب في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب هو الوجه الثاني الذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره ووافقه أكثر المحققين الأصوليين.

المقام الثاني: هل تدل الجملة الخبرية في مقام الطلب على الوجوب أو لا؟

كما أشرنا سابقاً وقع الخلاف في دلالتها على الوجوب فقد قال بعض الفقهاء بالدلالة كما صرّح صاحب الحدائق قدس سره في مواضع متعددة بأنه لا فرق بين صيغة الأمر والجملة الخبرية في مقام الطلب في الدلالة على الوجوب لولا القرينة على الترخيص وقال بعضهم بعدم الدلالة وأن المستفاد أصل الطلب كما صرّح المحقق النراقي قدس سره في موارد متعددة بأنه لا يمكن استفادة الوجوب من الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب.

حتى يتضح الدلالة على الوجوب أو عدمها لابد من الرجوع إلى الوجوه الأربعة المتقدمة في المقام الأول في كيفية استفادة الطلب من هذه الجمل وملاحظة كل وجه مستقلاً هل تدل الجملة الخبرية بلحاظه على الوجوب أو لا؟

على أساس الوجه الأول - وهو أن استعمال الجمل الخبرية في الطلب استعمال مجازي والمستعمل فيه الطلب وليس الحكاية عن وقوع النسبة وعدمه - فكما ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره بالإجمال وفي كلام صاحب هداية المسترشدين قدس سره بالتفصيل قد استشكل في الدلالة على الوجوب ففي الهداية : **(عن جماعة من الأصحاب المنع من دلالتها على الوجوب نظراً إلى كونها موضوعةً للإخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازاً و كما يصحّ استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها في إنشاء الندب أو مطلق الطلب، فإذا تعذّرت الحقيقة و تعدّدت المجازات لزم الوقف بينهما و قضية ذلك ثبوت المعنى المشترك، و هو مطلق الرجحان و الثابت به هو الاستحباب بعدضمّ الأصل اليه، فلا يصحّ الاستناد اليها في إثبات الوجوب إلّا بعد قيام قرينة دالّة عليه**‏**)**[[32]](#footnote-33) وفي الكفاية: **(لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها)** فيُحكم بالتوقف.

ولكن يمكن تقريب الدلالة على هذا الوجه بتقريبات أهمها تقريبان:

الأول: ما ورد في هداية المسترشدين من أنا نسلّم أن المستعمل فيه لهذه الجمل الطلب وأنه غير المعنى الحقيقي لكن الطلب منصرف إلى الطلب الوجوبي وهذا الظهور الانصرافي يوجب دلالة الجملة على الوجوب كما أن صيغة الأمر كذلك الموضوع له والمستعمل فيه الطلب لكن الطلب منصرف إلى الطلب الوجوبي فتكون الصيغة ظاهرةً بالظهور الانصرافي في الوجوب.

قال قدس سره: **(والأظهر وفاقاً لآخرين دلالتها على الوجوب، لاستعمالها إذن في الطلب، والطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف اليه إلى أن يتبين خلافه حسب ما مر تفصيل القول فيه، فالحال فيها كالحال في صيغة الأمر من غير تفاوت أصلاً، ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها في الطلب، وعليه يجري الأفهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسب ما مرّ.)[[33]](#footnote-34)**

ولکنه يناقش في هذا التقريب بأنكم جعلتم المعاني المجازية التي يُحتمل أن تكون الجمل الخبرية في مقام الطلب مستعملةً في تلك المعاني متعددةً وهي الوجوب والندب ومطلق الطلب و مع ذلک كيف يمكن أن يقال بالدلالة على الوجوب بالظهور الانصرافي إنما يتم الظهور الانصرافي إذا أحرزأن المستعمل فيه مجازاً الطلب فيقال حينئذٍ بأن الطلب منصرف إلى الوجوب كصيغة الأمر. والحال أنه لا معيّن لمعنى الطلب من بين المعاني المجازية الثلاثة كيف أحرزتم أن المستعمل فيه الطلب فإنه أول الكلام.

فالتقريب الأول غير تام.

التقريب الثاني: ما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره من أن الجملة الخبرية في مقام الطلب تدل على الوجوب لكن دلالتها على الوجوب ليست من باب الدلالة اللفظية باعتبار أن استعمالها في إبراز الأمر الاعتباري وهو الطلب وهو غير المعنى الموضوع له الذي هو حكاية النسبة وعدمها فالاستعمال مجازي كما تقدم توضيحه وحيث لم يقترن الطلب المنشأ والمبرز بهذه الجمل الخبرية بالترخيص في تركه يحكم العقل بلزوم الامتثال قضاءً لحق العبودية فالدلالة على الوجوب بحكم العقل وليس الوجوب أمراً جعلياً شرعياً كما أن الاستحباب ليس أمراً جعلياً شرعياً.

فذكر في مصباح الأصول أن المتحصل أن الجملة الخبرية في مقام الطلب لا تدل على الوجوب بالدلالة اللفظية بل بالدلالة العقلية كما أن صيغة الأمر كذلك.

مناقشة هذا التقريب في المبنى كما تقدم حيث ناقشنا مبنى السيد الخوئي تبعاً للمحقق النائيني قدس سرهما بأن الوجوب والندب بحكم العقل وليسا أمرين جعليين شرعيين فناقشه الأعلام كالميرزا التبريزي قدس سره بأن الوجوب والندب أمران جعليان شرعيان وحكم العقل بلزوم الامتثال في بعض الموارد وحكمه بعدم اللزوم في بعض آخر متفرع على أن الطلب المنشأ طلب وجوبي أو طلب ندبي حيث ينقسم الطلب في الرتبة السابقة عن حكم العقل إلى الوجوبي والندبي فيحكم العقل في مورد الطلب الوجوبي بلزوم الامتثال وفي مورد الطلب الندبي بعدم اللزوم.

فمناقشة هذا التقريب مناقشة في المبنى وأما إذا التزمنا أصل المبنى يكون التقريب المذكور تاماً.

وهناك تقريب ثالث قد يستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره على بعض الوجوه حيث تقدم أن الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره فيه كلام أنه بالإغماض عن كون الاستعمال مجازياً أو مع فرض كون الاستعمال مجازياً فعلى الأخير يكون الاستعمال مجازياً والمجازات متعددة لكن لكون الوجوب أشد مناسبةً للمعنى الموضوع له يتعيّن من بين المجازي المتعددة.

ومناقشة هذا التقريب أن مجرد المناسبة لا يعيّن معنى من المعاني المجازية.

على أساس الوجه الثاني - وهو أن استعمال الجمل الخبرية في الطلب استعمال حقيقي والمستعمل فيه هو حكاية وقوع النسبة وعدمه ولكن بداعي الطلب - فللدلالة على الوجوب أيضاً تقريبان وردا في كلام المحقق الآخوند قدس سره:

الأول: الظهور الانصرافي بالتوضيح المتقدم من أن منشأ الظهور الانصرافي مناسبة الحكم للموضوع بمعنى أن استعمال الجملة الخبرية الموضوعة للحكاية في مقام الطلب يناسب أن يكون الداعي الطلب الوجوبي وهذا هو التقريب الصحيح الذي لا مناقشة فيه.

الثاني: الظهور الإطلاقي بالتوضيح المتقدم وقد تقدم مناقشته عن المحقق الإصفهاني قدس سره.

على أساس الوجه الثالث - وهو ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره من أن المستعمل فيه والداعي الإخبار والفرق بين هذه الجملات والجملات الخبرية المتعارفة في أن هذه مضمونها الإخبار لكن لا على جميع التقادير وبالنسبة إلى جميع الأشخاص بل على تقدير خاص أو أشخاص مخصوصين - فذكر المحقق الإيرواني نفسه تقريباً للدلالة على الوجوب على هذا الوجه وهو أن الطلب الوجوبي مستفاد بالدلالة الالتزامية فعندما يقول الإمام عليه السلام مثلاً: (يعيد) معناه ومدلوله المطابقي أن من يريد العمل بقانون الشرع يعيد فيستفاد من الاشتراط المذكور أن وجوب الإعادة قانون الشرع.

مناقشة هذا التقريب أنا لو سلمنا الاشتراط المذكور بقرينة كون المتكلم في مقام الطلب ولكن هذه القرينة لا تعيّن نوع الطلب هل هو طلب وجوبي أو ندبي فكما يحتمل أن يكون القيد العمل بقانون الشرع بمعنى الحكم الإلزامي كذلك يحتمل أن يكون العمل بقانون الشرع بالمعنى الأعم من الإلزاميات والمندوبات فإن كان الأول تمت الدلالة على الوجوب و إن کان الثاني لم تتم الدلالة على الوجوب بل كان المدلول الالتزامي عندئذٍ أصل المطلوبية الجامعة بين الوجوب والندب.

على أساس الوجه الرابع - وهو من الوجوه التي ذكرها المحقق العراقي قدس سره من أن المستعمل فيه والداعي الإخبار والمصحّح للإخبار عن تحقق المقتضى الذي هو فعل المكلف وجود المقتضي - فيمكن تقريب الدلالة على الوجوب على هذا الوجه بأن الطلب الندبي وإن كان مقتضياً لتحقق المقتضى وفي سلسلة علله لكن المقتضي التام له هو الطلب الوجوبي باعتبار أن الطلب الندبي متضمن للترخيص في الترك فلا يستتبع حكم العقل بلزوم الامتثال بخلاف الطلب الوجوبي فإنه حيث لايتضمن الترخيص في الترك يستتبع حكم العقل فالطلب الوجوبي بالنظر العرفي مقتضٍ تام لفعل المأمور به فلذلك يكون مناسباً للجملة الخبرية الموضوعة والمستعملة في المقام للإخبار عن الوقوع وبداعي الإخبار.

بقي من بحث الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب مطلبان نذكرهما ضمن تنبيهين :

الأول: بعد قبول دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب على الوجوب هل تكون دلالتها علىه أقوى من دلالة صيغة الأمر أو لا فرق بينهما؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث كما تقدم أن دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب على الوجوب آكد وأقوى فهل ما أفاده تام على جميع الوجوه الأربعة المتقدمة؟

نبدأ من الوجه الثاني الذي اختاره قدس سره - وهو أن استعمال الجمل الخبرية في الطلب استعمال حقيقي والمستعمل فيه هو حكاية وقوع النسبة وعدمه ولكن بداعي الطلب - فعلى أساس هذا الوجه تكون الدلالة على الوجوب آكد وأقوى كما أفاد وقد ذكر قدس سره في الكفاية وجه الآكدية والأقوائية وهو أن المتكلم عندما يستعمل في مقام الطلب الجملة الخبرية والمفروض أن المستعمل فيه الحكاية عن الوقوع يخبر عن تحقق مطلوبه وأنه تحقق أو يتحقق فيُفهم من ذلك أن المتكلم لا يرضى إلا بتحققه وهذا يوجب كون الجمل الخبرية المستعملة في الطلب آكد من صيغة الأمر في الدلالة على الوجوب لأن المتكلم في صيغة الأمر يطلب مطلوبه مباشرةً ولكن في الجمل الخبرية يطلبه بلسان الإخبار عن تحققه وهذا يوجب آكديتها.

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في وجه الآكدية على الوجه الثاني وهو مختاره ووافقه في هذا الوجه أكثر المحققين.

ولكن أشكل عليه المحقق الإيرواني قدس سره بأن الآكدية والأقوائية التي ادعاها المحقق الآخوند قدس سره فيها احتمالان وفسّر العبارة أولاً بالأول ثم ذكرالاحتمال الثاني وناقش في كليهما:

الأول: الآكدية والأقوائية في المدلول بمعنى أن الطلب الثابت في موارد استعمال الجملة الخبرية أقوى وأشد من الطلب الثابت في موارد استعمال صيغة الأمر وهذا غير قابل للالتزام لأن لازمه تقديم الوجوب المستفاد من الجمل الخبرية على الوجوب المستفاد من صيغة الأمر في مقام التزاحم.

الثاني: الآكدية والأقوائية في الدلالة بمعنى أظهرية الجمل الخبرية المستعملة في الطلب في الوجوب من صيغة الأمر وهذا أيضاً غير صحيح لعدم وجه للأظهرية بل لا يمكن أن تكون الجملة الخبرية أظهر كيف يكون غير الحقيقة أظهر من الحقيقة فإن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب والجملة الخبرية ليست حقيقةً في الوجوب بل في الحكاية والإخبار فكيف تكون الجملة الخبرية أظهر من صيغة الأمر في الوجوب.

ثم قال: إن قلت: كيف تقولون لا يمكن أن يكون غير الحقيقة أظهر وابلغ وأقوى من الحقيقة مع أن المعروف في الألسنة: (الكناية أبلغ من التصريح) وفي الكناية لا يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي فهذه العبارة المعروفة تدل على أن غير الحقيقة قد يكون أقوى دلالةً وأظهر من الحقيقة.

قلنا: هذه العبارة وإن كانت معروفةً ولكن ليس معناها أقوائية الكناية وآكديتها في المدلول ولا في الدلالة فعندما نلاحظ مثلاً جملة: (زيد كثير الرماد) بالقياس إلى (زيد جواد) ليس الأولى أقوى في المدلول بأن يكون الجود والكرم المستفاد منها أقوى مرتبةً من المستفاد من الثانية ليس الأمر كذلك بالوجدان وليست الأولى أقوى في الدلالة أيضاً بأن تكون أظهر في بيان الجود والكرم من الثانية كلتاهما تحكيان عن الجود والكرم. بل المراد من العبارة المذكورة أن الكناية أكثر لطافةً وملاحةً في التعبير لا الآكدية في المدلول أو الدلالة.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره غير تام.

لكن يجاب عن هذه المناقشة بأن الترديد المذكور في عبارة الآخوند قدس سره بين الاحتمالين بل تفسيرها أولاً بالاحتمال الأول وهو الآكدية في المدلول بعيد عن مثل المحقق الإيرواني قدس سره قدس سره مع ما نعهده منه من الدقة والتحقيق فإن من المعلوم أن مراد المحقق الآخوند قدس سره الآكدية في الدلالة لا المدلول فإن عباراته واضحة في ذلك فما أورده على المحقق الآخوند قدس سره على الاحتمال الأول - من أن لازمه الباطل تقديم الوجوب المستفاد من الجملة الخبرية على الوجوب المستفاد من صيغة الأمر في التزاحم - غير وارد أساساً لأن مراده قدس سره ليس الآكدية في المدلول.

وعلى الاحتمال الثاني أيضاً لا يرد ما أورده من أنه لا يوجد ما يوجب أظهرية الجملة الخبرية لأن المحقق الآخوند قدس سره يرى وجود ما يوجب الأظهرية وهو ما تقدم من أن استعمال لفظ يدل حسب المدلول الاستعمالي على وقوع المطلوب يشتمل على خصوصية زائدة وهو إظهار أن المتكلم لا يرضى إلا بتحققه خارجاً فاقتران الطلب بهذه الزيادة التي لا توجد في صيغة الأمر يوجب الأظهرية.

وأما ما أفاده من أنه كيف يكون غير الحقيقة آكد من الحقيقة ففيه أنه ليست هناك آية نازلة في أن الحقيقة دائماً تكون آكد من غيرها بل الآكدية تابعة لخصوصيات الدال فعندما نلاحظ دالين على أمر فإن كانت لأحدهما خصوصية زائدة يكون آكد من الآخر سواء كان ذو الخصوصية الزائدة الحقيقة أو غير الحقيقة ، وعندما نلاحظ الاستعمال الكنائي نرى أن فيه خصوصية زائدة لاتوجد في الاستعمال الحقيقي لأن الكناية حيث تخبرعن لازم الشيء لا يأتي فيها احتمال ارادة خلاف الظاهر بخلاف الاستعمال الحقيقي.

هذا كله في الوجه الثاني. تبقى الوجوه الأول والثالث والرابع:

على الوجه الأول - وهو مختار أكثر القدماء من أن الجملة الخبرية وإن كانت موضوعةً للحكاية والإخبار لكنها في هذه الموارد مستعملة في الطلب فيكون الاستعمال مجازياً - فعلى هذا الوجه لا توجيه للآكدية والأقوائية في الدلالة لأنا إذا لاحظنا الجملة الخبرية المستعملة في الطلب وصيغة الأمر وجدنا أنهما مشتركان في الدلالة على الوجوب وليس للجملة الخبرية أي امتياز في ذلك على صيغة الأمر والفرق بينهما فقط في أن استعمال الجملة الخبرية مجازي واستعمال صيغة الأمر حقيقي. فعلى هذا الوجه لا معنى للآكدية والأقوائية. فلذا أشكل السيد الخوئي قدس سره - حسبما في مصباح الأصول - على المحقق الآخوند قدس سره بأن الآكدية تتم على القول بأن الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي وهو الوجه الثاني.

وعلى الوجه الثالث - وهو مختار المحقق الإيرواني قدس سره من أن المستعمل فيه والداعي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وفي الخبرية المتعارفة واحد وهو الإخبار عن الواقع والفرق بينهما في أن المتعارفة تخبر عن الواقع مطلقاً والمستعملة في مقام الطلب تخبر عن الواقع على تقدير خاص أو من أشخاص مخصوصين - فعلى هذا الوجه لو سلّمنا تماميته وأغمضنا العين عن المناقشة المتقدمة هل تتم الآكدية أو لا؟ ذلك حسب الشرط الذي يقدّر في الكلام فإن قدّرنا الشرط هكذا: من أراد العمل بقانون الشرع بمعنى الأحكام الإلزامية فيعيد، فتكون دلالة الجملة الخبرية على الوجوب - التي هي بتعبير المحقق الإيرواني قدس سره دلالة التزامية - آكد من صيغة الأمر ووجه الآكدية كما تقدم توضيحه وجود خصوصية زائدة في الجملة الخبرية لا توجد في صيغة الأمر والخصوصية الزائدة هي نفس الاشتراط المذكور بأن من يريد العمل بقانون الشرع بمعنى الأحكام الإلزامية فيكون ذلك نظير ما ورد في بعض أدلة الواجبات والمحرمات من الاشتراط بأن من كان يؤمن بالله يفعل كذا أو لا يفعل كذا مثل ما ورد من أن **(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقوم مكان ريبة)** و **(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملنّ أجيراً حتى يعلمه ما أجره)[[34]](#footnote-35)**

فمن تمّ عنده الوجه الثالث ودفع المناقشة المتقدمة وقدّر الشرط بنحو تدل الجملة الخبرية على الوجوب تكون الجملة الخبرية عنده آكد من صيغة الأمر في الدلالة عليه.

وعلى الوجه الرابع - وهو أحد الوجوه المذكورة في كلام المحقق العراقي قدس سره من أن المستعمل فيه والداعي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وفي الخبرية المتعارفة الإخبار عن الواقع لكن الإخبار في الخبرية المستعملة في مقام الطلب ليس لأجل تحقق المقتضى بالفتح بل لأجل تحقق المقتضي بالكسر فيخبر المتكلم عن تحقق المقتضى لأنه يراه يتحقق لتحقق مقتضيه - فعلى هذا الوجه لو سلّمنا تماميته تتم أيضاً الآكدية لأن الجملة الخبرية على هذا الوجه من باب الإخبار عن تحقق المقتضى لأجل تحقق المقتضي وبما أنها إخبار عن المقتضى تكون مشتملةً على خصوصية زائدة على صيغة الأمر لأن الإخبار عن المقتضى يفهم منه أن المتكلم لا يرضى إلا بتحقق المطلوب بحيث أخبر عن تحققه نظير ما تقدم في الوجه الثاني وبهذه الخصوصية الزائدة تكون الجملة الخبرية آكد في الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر.

التنبيه الثاني: فيما يصلح من الجملات الخبرية أن تستعمل في مقام الطلب هل جميع الجمل الخبرية - من الاسمية والفعلية الماضوية منها والمضارعية - تصلح لذلك أو لا؟

لم يتعرض لهذه الجهة المحقق الآخوند قدس سره والأعلام المتقدمين والذي تعرض لها السيد الخوئي قدس سره حيث أفاد أن الجملة الخبرية التي تستعمل في الطلب خصوص الجملة الفعلية التي فعلها مضارع ولا تصلح لذلك التي فعلها ماضٍ إلا أن يكون الماضي جزاءً للشرط فينقلب معناه حينئذٍ إلى المضارع وأما الماضي الذي يكون بمعنى الإخبار عن فعل تحقق في السابق فلا يصلح للاستعمال في الطلب وأما الجملة الاسمية فلم يُعهد استعمالها في الطلب أصلاً.

والكلام في الجمل الخبرية المستعملة في الطلب وأما الجمل المستعملة في الإنشاء فتكون من الأقسام الثلاثة الاسمية والفعلية المضارعية والفعلية الماضوية فتسعمل بعت واشتريت في انشاء البيع كما تُستعمل الجملة الاسمية (أنت طالق) في إنشاء الطلاق.

أضاف السيد الصدر قدس سره ذيل كلام السيد الخوئي قدس سره أن هناك مورد آخر يرد الماضي في مقام الطلب غير الواقع جزاءً للشرط وهو الواقع في مقام الدعاء.

نعم، لا يستعمل الفعل الماضي في الطلب في غير مقام الدعاء وذلك لأن معناه لا يناسب الطلب فإن الماضي يدل على وقوع الفعل في الزمان السابق ويدل على الفراغ من تحقق الفعل ومضيه وفي الطلب المطلوب وقوع الفعل في المستقبل فبلحاظ خصوصية الطلب لا يناسبه الفعل الماضي إلا في مقام الدعاء الذي يكون المطلوب حقيقةً في المستقبل فلابد أن يضاف إلى هذا التقييد للسيد الخوئي قدس سره: (إلا جزاءً للشرط) الدعاء أيضاً.

ولكنه يلاحظ عليه بأن مورد الكلام استعمال صيغة الماضي فيما كان المطلوب فعل المخاطب الذي يقع في الزمان فلا ينتقض بالدعاء الذي يكون المطلوب فيه فعل الله تعالى الذي لايلاحظ فيه الزمان .

يبقى هنا مطلب وهو أن ما ذكر من أنه لا يصلح للاستعمال في مقام الطلب إلا بعض أقسام الجمل الخبرية لا جميعها لا يرتبط بكيفية استفادة الطلب منها والوجوه الأربعة المتقدمة.

وبذلك يتضح ما في كلام السيد الخوئي قدس سره حيث أشكل على المحقق الآخوند قدس سره في اختيار الوجه الثاني بأنه لا يمكن الالتزام بأن استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب استعمال لها في معناها الحقيقي ويكون استعمالاً حقيقياً لأن الاستعمال لو كان حقيقياً لزم صحة إنشاء الطلب بأي جملة خبرية والحال أنه ثبت بالاستقراء أنه لا تستعمل في مقام الطلب إلا الجملة الفعلية المضارعية فجعل قدس سره هذا دليلاً على بطلان الوجه الثاني.

وفيه أن التضييق المذكور في الجملات المستعملة في مقام الطلب لابد من توجيهه على كل من الوجوه الأربعة. يرى السيد الخوئي قدس سره أن استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب استعمال مجازي لا حقيقي فعلى هذا أيضاً يمكن أن يقال لابد في الاستعمال المجازي من مناسبة والمناسبة إن كانت مناسبة الحكاية عن الوقوع لطلب الفعل فالجملة الاسمية أيضاً موضوعة للحكاية وكذلك الفعلية الماضوية فالمناسبة موجودة فيهما أيضاً مع أنهما لا تستعملان في مقام الطلب.

فلا يكون التضييق المذكور شاهداً على بطلان أي وجه من الوجوه الأربعة فإن أورد الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره يرد على مختار السيد الخوئي قدس سره - وهو الوجه الأول - أيضاً.

فعدم استعمال الجملة الاسمية والفعلية الماضوية ليس لنكتة فنية بل لم تُستعملا حسب الاستقراء ولا ربط لذلك بالوجوه المتقدمة في المقام الأول.

هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة من جهات البحث عن صيغة الأمر.

الجهة الرابعة: - وهي حسب ترتيب المحقق الآخوند قدس سره المبحث الخامس لأنا أدغمنا المبحث الثاني والمبحث الرابع بعضهما في بعض - في أن إطلاق الصيغة يقتضي التعبدية أو يقتضي التوصلية؟

ذكر المحقق الآخوند قدس سره هذا البحث في الكفاية في مقامين مقام في مقتضى الأصل اللفظي ومقام في مقتضى الأصل العملي فإنه وإن كان عنوان الكلام في دلالة صيغة الأمر ولكن تعرض قدس سره لمقتضى الأصل العملي أيضاً.

توضيح المراد بالتعبدي في مقابل التوصلي أن الواجبات على قسمين: الأول: التعبديات وهي ما أخذت فيها حيثية العبادية والتقرّب إلى المولى بالامتثال بحيث لو أتى المكلّف بذات العمل بدون قصد التقرب لا يسقط عنه التكليف فسقوط التكليف متوقف على الإتيان بالعمل بداعي القربة، والثاني: التوصليات وهي ما لم تؤخذ فيها حيثية العبادية والتقرّب بحيث لو أتى المكلف بذات العمل بأي داعٍ كان سقط عنه التكليف.

فأصل البحث في المقام في أنه ما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي في مقام الشك في التعبدية والتوصلية بهذا المعنى؟

ولكن ذكر المحقق النائيني قدس سره - وتبعه السيد الخوئي قدس سره - أن للتعبدي والتوصلي معاني ثلاثة أخرى غير ما ذكر في الكفاية ينبغي هذا البحث بلحاظها أيضاً فلذلك تعرض العَلَمان لتلك المعاني الثلاثة وبحثا عن مقتضى الأصل اللفظي والعملي في مقام الشك بلحاظها ثم دخلا في البحث في التعبدي والتوصلي بلحاظ المعنى المعروف.

المعنى الثاني - بعد المعنى الأول المعروف -: أن التعبدي هو العمل الواجب الذي يشترط في سقوط التكليف به مباشرة نفس المكلف بحيث إن فعله غيره لا يسقط عنه كالصلوات اليومية وردّ السلام وفي المقابل التوصلي هو العمل الواجب الذي يسقط التكليف به بمطلق تحققه في الخارج ولو بفعل الغير كقضاء الصلاة والصوم الواجب على الولد الأكبر فإنه يسقط بقيام الغير من الورثة وغيرهم به تبرعاً وبالأجرة .

المعنى الثالث: أن التعبدي هو العمل الواجب الذي لا يسقط التكليف به إلا إذا أتى به المكلف عن اختيار وإرادة والتفات ولا يكفي لسقوطه صدور العمل عنه بغير اختيار وغفلةً وفي المقابل التوصلي هو العمل الواجب الذي يسقط التكليف به بتحققه حتى لو صدر عن المكلف بغير اختيار والتفات كتطهير الثوب المتنجّس فإنه لو غسل المكلف ثوبه غفلةً مع الشرائط تحقق التطهير.

المعنى الرابع: أن التعبدي هو العمل الواجب الذي لا يسقط التكليف به إلا إذا تحقق في ضمن الفرد المباح فلو تحقق في ضمن الفرد المحرّم لما سقط التكليف به وفي المقابل التوصلي هو العمل الواجب الذي يسقط التكليف به بتحققه ولو في ضمن الفرد المحرّم كتطهير الثوب المتنجس أيضاً فإنه لو غسل المكلف ثوبه ولو بالماء الغصبي تحقق التطهير وإن ارتكب حراماً.

هذه المعاني الثلاثة غير المعنى المعروف للتعبدي والتوصلي وذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما أن النسبة بين المعنى الأول المعروف من جهة وهذه المعاني الثلاثة من جهة أخری العموم والخصوص من وجه لأن هناك مادة اجتماع بينهما ومادتي افتراق.

مادة الاجتماع أن التوصلي بالمعنى الأول المعروف في الغالب توصلي بالمعاني الثلاثة أيضاً يعني ما يكون توصلياً بمعنى سقوطه بدون قصد التقرب يسقط أيضاً بفعل الغير ويسقط بتحققه بغير اختيار ويسقط بالإتيان به في ضمن الفرد المحرم.

ومادة افتراق المعنى المعروف عن المعاني الثلاثة رد السلام فإنه توصلي بالمعنى المعروف وليس توصلياً بالمعاني الثلاثة ومادة افتراق المعاني الثلاثة عن المعنى المعروف قضاء الصلاة والصوم على الولد الأكبر.

فلاحظا قدس سرهما في النسبة المعنى المعروف في طرف والمعاني الثلاثة معاً في طرف آخر ولكن كان ينبغي أن يلاحظ كل من المعاني الثلاثة بالنسبة إلى المعنی الأول لأن كل من المعاني الثلاثة لها خصوصية لابد من لحاظها في النسبة بينه وبين المعنى المعروف.

وبهذا اللحاظ تكون النسبة بين المعنى الأول المعروف والمعنى الثاني - وهو ما يسقط بفعل الغير - عموماً وخصوصاً من وجه كما يستفاد من كلام العَلَمين لأن مورد اجتماعهما أغلب التوصليات بالمعنى الأول المعروف فإنها توصليات بالمعنى الثاني أيضاً حيث تسقط بفعل الغير. ومورد افتراق التوصلي بالمعنى الأول المعروف عن التوصلي بالمعنى الثاني ردّ السلام حيث لا يسقط بفعل الغير ومورد افتراق التوصلي بالمعنى الثاني عن التوصلي بالمعنى الأول المعروف قضاء الصلاة والصوم الواجب على الولد الأكبر.

والنسبة بين المعنى الأول المعروف والمعنى الثالث - وهو ما يسقط التكليف به بتحققه ولو بغير اختيار والتفات - عموم وخصوص مطلق فإن موارد الاجتماع واضحة وكثيرة ومادة افتراق التوصلي بالمعنى الأول المعروف عن التوصلي بالمعنى الثالث هو ردّ السلام حيث لا يسقط بصدوره عن غير اختيار والتفات ولا توجد مادة افتراق للتوصلي بالمعنى الثالث عن التوصلي بالمعنى المعروف بأن يكون واجب تعبدياً بالمعنى المعروف ويسقط بتحققه بغير اختيار والتفات فمادة الافتراق واحدة فتكون النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وأما النسبة بين المعنى الأول المعروف والمعنى الرابع - وهو ما يسقط التكليف به بتحققه ولو في ضمن الفرد المحرّم - فهل هي أيضاً العموم والخصوص من وجه أو العموم والخصوص المطلق؟

الجواب: أن موارد الاجتماع واضحة وكثيرة كتطهير الثوب المتنجس بالماء المغصوب فإنه توصلي بالمعنى الأول المعروف وتوصلي بمعنى سقوط التكليف به ولو في ضمن الفرد المحرم.

وأما مادة افتراق التوصلي بالمعنى الرابع عن التوصلي بالمعنى الأول المعروف - بأن يكون واجب تعبدي يسقط التكليف به بالإتيان به ولو في ضمن الفرد المحرّم - فلا توجد بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي أو بناءً على جواز الاجتماع لكن مانعية حيثية المقربية وأنها لا تجتمع مع التحريم فالإتيان بمتعلق الأمر في ضمن الفرد المحرّم لا يكفي لسقوط التكليف فلا يوجد مثال للتعبدي بالمعنى الأول المعروف الذي يکون توصلياً بالمعنى الرابع.

نعم، بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي مطلقاً بلحاظ الأمر والنهي في مقام الجعل وبلحاظ المقربية والمبعدية فيمكن تصور واجب تعبدي بالمعنى المعروف قابل للسقوط في ضمن الفرد المحرم. فلا توجد مادة الافتراق من هذه الجهة بناءً على الامتناع.

وأما مادة افتراق التوصلي بالمعنى الأول المعروف عن التوصلي بالمعنى الرابع - بأن يكون واجب توصلياً بالمعنى المعروف لا يسقط التكليف به بالإتيان به في ضمن الفرد المحرّم - هل توجد أو لا؟

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره في مقدمات بحث اجتماع الأمر والنهي في المقدمة العاشرة في مقام بيان الثمرة بين القول بالاجتماع والقول بالامتناع أنه إذا أتى شخص بمجمع الأمر والنهي الذي هو مصداق الواجب ومصداق الحرام فبناءً على جواز الاجتماع يسقط التكليف سواء كان الواجب تعبدياً أو توصلياً وكذلك بناء على الامتناع و تقديم جانب الامر لكن بناءً على امتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي فإن كان الواجب توصلياً سقط التكليف مطلقاً وإن كان تعبدياً فلابد من التفصيل بين الإتيان به لعذر وعن قصور والإتيان به عن تعمّد وتقصير فإن كان الواجب توصلياً يسقط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم فعلى ما أفاد لا يوجد واجب يكون توصلياً بالمعنى الأول المعروف ولا يكون توصلياً بالمعنى الرابع بمعنى أن لا يسقط التكليف بالإتيان به في ضمن الفرد المحرّم بل يسقط بتعبيره: (لحصول الغرض الموجب له).

ولكن أشكل عليه الأعلام بأن المجمع على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي لا أمر به فكيف يُكشف وجود الملاك فيه ليُحكم بسقوط التكليف لحصول الغرض الموجب له.حيث أن طريقنا إلى كشف الملاكات منحصر في الخطابات والأوامر والنواهي. فحتى في الواجبات التوصلية بالمعنى المعروف إذا أتي بها في ضمن الفرد المحرم وقلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا يمكن الحكم كقاعدة عامة جارية في جميع الموارد بصحة العمل وسقوط التكليف. نعم، في بعض الموارد يمكن الحكم بذلك من باب إحراز الملاك بدليل خاص بالمورد كما في غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب ولكن لا في جميع الموارد بعنوان القاعدة العامة.

فاتضح أنه لا توجد مادة افتراق للتوصلي بالمعنى الأول المعروف عن التوصلي بالمعنى الرابع بناءً على قول المحقق الآخوند قدس سره وتوجد بناءً على إشكال الأعلام المتقدم.

حاصل الكلام أن المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما أفادا أن للتعبدي والتوصلي معاني أخرى ثلاثة غير المعنى المعروف يمكن تصوير الشك فيها فكان ينبغي البحث عن مقتضى الأصل اللفظي والأصل العملي في مقام الشك بلحاظ تلك المعاني أيضاً.

فيقع البحث في الجهة الرابعة في ضمن أربع مسائل لا مسألة واحدة ونقدّم المسائل الثلاث المتضمنة للبحث عن المعاني الثلاثة غير المعنى المعروف لاختصارها ثم نذكر المسألة الأصلية المتضمنة للبحث عن المعنى المعروف. ويكون البحث في كل مسألة في مقامين: الأول في مقتضى الأصل اللفظي والثاني في مقتضى الأصل العملي.

المسألة الأولى: في حكم الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى اعتبار مباشرة المكلّف في سقوط التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير في مقابل عدم اعتبار المباشرة والسقوط بفعل الغير.

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي هل مقتضى الأصل اللفظي في مقام الشك التعبدية واعتبار المباشرة أو التوصلية وعدم اعتبار المباشرة وسقوط التكليف بفعل الغير؟

هنا للمحقق النائيني قدس سره بيان مفصّل حاصله أن سقوط التكليف بفعل الغير ينقسم إلى السقوط بالاستنابة والسقوط بدونها لابد من البحث عن كل منهما مستقلاً ما هو مقتضى الأصل اللفظي فيه. ومختاره قدس سره أن مقتضى الأصل اللفظي في كلا القسمين التعبدية لكن الأصل اللفظي الذي يستند إليه في كل منهما مختلف. هذا إجمال كلامه.

وتفصيل ذلك أن مقتضى الإطلاق في القسم الأول - وهو سقوط التكليف بفعل الغير مع الاستنابة - عدم السقوط ولزوم مباشرة المكلف لأن مشروعية الاستنابة - في موارد مشروعيتها - ليس بمعنى إيجاب العمل على المكلف أعم من أن يفعله بالمباشرة أو بالتسبيب لأن عمل النائب ليس عملاً تسبيبياً للمستنيب فإن إرادة النائب في إتيان العمل مستقلة ليس المستنيب سبباً لتحقق العمل فإن التسبيب فيما كان المباشر للعمل ليس له إرادة مستقلةً وكانت إرادته مقهورةً للآخر وفي موارد النيابة يعمل النائب بإرادة منه مستقلة فمشروعية الاستنابة ليست بمعنى أن يكون المكلف مكلفاً بإتيان العمل مباشرةً أو بالتسبيب. وكذا ليست مشروعية الاستنابة بمعنى إيجاب العمل على المكلف أعم من أن يفعله ببدن نفسه أو ببدنه التنزيلي بأن يكون بدن النائب بدنه التنزيلي لأن الاستنابة أمر رائج لدى العرف وفي مواردها لا يخطر هذا التنزيل ببال النائب ولا المستنيب أصلاً.

ثم ذكر لحقيقة مشروعية الاستنابة بيانين:

الأول: أن مشروعية الاستنابة ترجع إلى إيجاب العملين على المكلف على نحو الوجوب التخييري كما هو الحال في كل عملين يكون أحدهما مسقطاً للآخر من دون أن يكون بينهما جامع عرفي فإن كانت المباشرة لازمةً كان الوجوب تعيينياً وإن كانت الاستنابة مشروعةً كان الوجوب تخييرياً وعلى هذا الشك في التعبدية والتوصلية في هذه المسألة يرجع إلى أن الوجوب المحرز تعييني أو تخييري وفي موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير يكون مقتضى إطلاق الصيغة التعيينية بالتوضيح الآتي في الجهة الخامسة في البحث عن اقتضاء إطلاق الصيغة التعيينية في مقابل التخييرية.

ولكنه قدس سره أشكل على هذا البيان بوجهين:

الأول: أن مشروعية الاستنابة لو كانت بمعنى إيجاب عملين على المكلف على نحو التخيير لزم فراغ ذمة المستنيب بمجرد عملية الاستنابة لأن المفروض كون الاستنابة أحد عدلي الواجب التخييري والحال أن أحداً لا يلتزم بذلك فإن ذمة المستنيب لا تفرغ إلا بإتيان النائب بالعمل.

فلذا في مسألة قضاء الصلاة والصوم على الولد الأكبر لا تفرغ ذمة الولد الأكبر بمجرد استنابة الغير بل لابد أن ينتظر الولي ويرى هل يأتي النائب بالعمل أو لا.

الثاني: أنه كلما كانت الاستنابة مشروعةً كان تبرع الغير بالعمل أيضاً مشروعاً وتفرغ به ذمة المكلف وعلى هذه الملازمة لا يكون الوجوب التخييري توجيهاً تاماً لمشروعية الاستنابة لأن عدل الوجوب التخييري على هذا البيان الاستنابة وأما تبرع الغير فلا يمكن أن يُجعل عدلاً له.

فردّ قدس سره بهذين الوجهين البيان الأول.

البيان الثاني: أن في التكليف في موارد مشروعية الاستنابة - كقضاء الصلوات الواجب على الولد الأكبر - جهات ثلاثاً لابد من لحاظها لتعيين مقتضى الشك في التعبدية والتوصلية: الأولى: أن الوجوب الثابت في البين من جهة المادة وجوب تعييني بمعنى أنه لابد من الإتيان بالمادة الخاصة مثلاً في قضاء الصلوات لابد من الإتيان بالصلاة لا عمل آخر.

الأولى: أن الوجوب من حيث المادة تعييني يعني أنه لابد من الإتيان بالمادة الخاصة مثلاً لابد من الإتيان بالصلاة ولا يكفي الإتيان بفعل غيرها. في هذه الجهة لا نلاحظ أن المادة ممن تصدر بل نلاحظ نفس المادة وأنها تعيينية.

الثانية: أن الوجوب من حيث موجد المادة ومن تصدر منه كولي الميت في قضاء صلواته تخييري بمعنى أنه مخيّر في إيجادها بالمباشرة أو بالنيابة.

الثالثة: أن الوجوب المتوجه إلى المكلف مشروط بأن لا يفعله الغير وإلا إن فعله الغير ولو تبرعاً لا يبقى تكليف.

بلحاظ هذه الجهات الثلاث في موارد مشروعية الاستنابة إن شككنا في مورد أنه من موارد سقوط التكليف بفعل الغير أو لا مثلاً شككنا في أنه يمكن رد السلام بالنيابة فيرجع الشك حينئذ إلى أن التكليف من جهة موجد المادة تعييني أو تخييري والأصل اللفظي الجاري في موارد الشك في التعيين والتخيير من هذه الجهة نفس توجه الخطاب فنفس كون التكليف برد التحية متوجهاً إلى الشخص الذي سُلّم عليه تقتضي أن اللازم علىه أن يردّ السلام بالمباشرة لا أنه مخير بين إيجاد المادة بالمباشرة أو بالاستنابة.

فمقتضى الأصل اللفظي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى سقوط التكليف بفعل الغير التعبدية والأصل اللفظي هو نفس توجه الخطاب.

وفي القسم الثاني - وهو سقوط التكليف بفعل الغير بدون الاستنابة - فمقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية ولكن الأصل اللفظي هنا إطلاق الصيغة لأن التكليف عندما يتوجه إلى المكلف فالشك في سقوطه بفعل الغير يرجع إلى الشك في أن فعل الغير رافع لموضوع التكليف أو ملاكه أو لا؟ وإلا فلا معنى لسقوطه بفعل الغير من دون أن يكون فعل الغير رافعاً لموضوع التكليف ولا رافعاً لملاكه مثلاً إن أدّى شخص دين الآخر تبرعاً تبرأ ذمة المديون لأن التكليف بأداء الدين المتوجه إلى المديون مشروط بعدم أداء الغير للدين. فيكون مرجع الشك في التوصلية والتعبدية إلى أن التكليف برد السلام مثلاً المتوجه إلى المكلف هل هو توجه بنحو مطلق ويبقى ولو فعله الغير أو هو مشروط بأن لا يفعله الغير؟ الأصل المعيّن لأحد الطرفين إطلاق الخطاب وإطلاق نفس الهيئة الذي يقتضي كون التكليف مطلقاً لا مشروطاً.[[35]](#footnote-36)

أفاد السيد الخوئي قدس سره في ذيل هذا الكلام في تعليقة الأجود - وكذا في المحاضرات - أنه لا وقع لهذا التقسيم فيما هو المقصود في محلّ الكلام حيث لا منشأ لسقوط التكليف بفعل الغير إلا اشتراط التكليف بعدم قيام الغير به سواء كان من باب الاستنابة أو بدون الاستنابة فالشك في التعبدية والتوصلية يرجع إلى أن المورد من موارد إطلاق التكليف أو من موارد تقييده والأصل اللفظي الجاري هنا إطلاق الصيغة وهو يقتضي التعبدية.

وذكر قدس سره في توضيح أن مشروعية الاستنابة ترجع إلى تضييق التكليف وتقييده لا شيء آخر كالوجوب التخييري أن لازم الوجوب التخييري سقوط التكليف بمجرد الاستنابة وهذا لا يمكن الالتزام به وكذا لا يصح إرجاع مشروعية الاستنابة إلى التكليف بالجامع بين فعل المكلف وفعل الغير لأنه لا ربط لفعل الغير بالمكلف حتى يكلّف به وبالنتيجة المنشأ الوحيد لمشروعية الاستنابة والتوصلية بمعنى سقوط التكليف بفعل الغير هو إشتراط التكليف فيرجع الشك في التعبدية والتوصلية إلى الشك في الإطلاق والتقييد في ناحية نفس التكليف والأصل الجاري فيه إطلاق الصيغة.

ولكن الظاهر عدم تمامية ما أفاده المحقق النائيني قدس سره في حل المسألة من أن مقتضى الأصل في جميع الموارد التعبدية مع الاختلاف في الأصل الجاري ولا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن مقتضى الأصل في الجميع التعبدية والأصل الجاري واحد بل الصحيح ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من التفصيل بين قسمين من أفعال المكلفين: ففي الأفعال التي لا تُنسب إلا إلى فاعلها المباشري مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية وفي الأفعال التي تُنسب إلى فاعلها التسبيبي كما تنسب إلى فاعلها المباشري مقتضى الأصل اللفظي التوصلية.

توضيح ذلك أن ظاهر الخطابات المتوجهة إلى المكلفين كوجوب التقصير في الحج أو وجوب رد التحية مطلوبية صدور المادة من المكلف نفسه بحيث لو صدر من غيره لا يكون مشمولاً لإطلاق الخطاب، هذا مما لا إشكال فيه وذكروا لإثبات ذلك دليلين:

الأول: ما تقدم عن المحقق النائيني قدس سره وذكره السيد الخوئي قدس سره حسب تقريرات المحاضرات[[36]](#footnote-37) من أن فعل الغير بما هو فعل الغير ليس مقدوراً للمكلف فلا يشمله خطاب التكليف المتوجه إليه.

الثاني: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره حسب تقريرات الدراسات والهداية[[37]](#footnote-38) من أن فعل الغير وإن لم يكن مقدوراً للمكلف ولكن ذلك لا يمنع من شمول خطاب التكليف له لأنه في تعلق التكليف بالطبيعة لا يلزم أن تكون جميع أفراد الطبيعة مقدورةً للمكلف بل تكفي مقدورية الجامع فليس الدليل ما تقدم ولكن مع ذلك نفس الخطاب ظاهر في أن ما هو المطلوب الفعل الصادر من المكلف نفسه وإن كان تعلق التكليف بالجامع بين فعل نفس المكلف وفعل الغير ممكناً ولكن ظاهر توجه الخطاب إلى المكلف أن المطلوب صدور المادة من المكلف نفسه.

على أي حال أصل كون متعلق التكليف المادة الصادرة عن المكلف نفسه أمر ثابت بأحد الدليلين.

ولكن ذلك لا يقتضي أن ترجع جميع موارد الشك في سقوط التكليف بفعل الغير إلى الشك في إطلاق التكليف وتقييده وذلك لأن الأفعال التي تتعلق بها التكليف على قسمين:

الأول: الأفعال التي لا تُنسب إلا إلى فاعلها المباشري وإن كان غيره أيضاً دخيلاً في تحققها كالمشي والأكل والشرب إذا صار شخص سبباً لأكل زيد مثلاً وإن كان زيد ليس مختاراً في أكله بل اُكره عليه لا يُنسب عنوان الأكل إلى السبب بل يُنسب إلى زيد فقط ويقال فلان أكره زيداً على الأكل.

الثاني: الأفعال التي تُنسب إلى السبب كما تنسب إلى الفاعل المباشري كالتقصير والحلق والبناء والعناوين المعاملية كالبيع والإجارة إذا صار زيد سبباً لإيجار داره وإن كان المجري لعقد الإجارة شخصاً آخر كوكيله يقال: زيد آجر داره فتنسب الإجارة إلى الفاعل التسبيبي كما تُنسب إلى الفاعل المباشري.

فما أفاده السيد الخوئي قدس سره من رجوع الشك في التعبدية والتوصلية إلى إطلاق التكليف وتقييده يتم في القسم الأول مثلاً في قضاء الولي لصلوات الميت يرجع الشك في سقوط التكليف بفعل الغير إلى الشك في اشتراط التكليف بعدم قيام الغير به وعدم اشتراطه فيكون مقتضى إطلاق الصيغة عدم تقييد التكليف والتعبدية.

أما إذا كان متعلق التكليف من القسم الثاني بأن ينسب إلى الفاعل التسبيبي أيضاً فيكون مرجع الشك في التعبدية والتوصلية إلى أن ما هو متعلق التكليف الفعل بقيد المباشرة أو الجامع بين المباشري والتسبيبي وذلك مجرى إطلاق المادة مثلاً عندما يأمر الشارع بالتقصير فمقتضى إطلاق المادة وعدم تقييدها أن ما هو المطلوب الجامع بين تقصيره بالمباشرة أو بالتسبيب فمقتضى الأصل اللفظي في هذا القسم التوصلية بمعنى سقوط التكليف بفعل الغير لكن بشرط صدوره بالاستناد إلى المكلف وتسبيبه لا الفعل الصادر عن الغير مستقلاً عن المكلف وبدون استناد إليه.

والنتيجة هو تخيير المكلف بين الفعل المباشري والتسبيبي والتخيير في هذا المورد تخيير عقلي لتعلق التكليف بالجامع وله حصتان فالعقل يحكم بالتخيير بينهما وليس تخييراً شرعياً كما في خصال الكفارة التي يتعلق التكليف حسب ظاهر الخطابات بحصص ذات خصوصيات مختلفة بعضها في عرض البعض الآخرولا جامع بينها فيكون حكم الشارع التخيير بينها ويعبّر عنه بالتخيير الشرعي.

بعد هذا التوضيح نرجع إلى ما أفاده المحقق النائيني قدس سره حيث أفاد أن سقوط التكليف بفعل الغير على قسمين: سقوطه بالاستنابة وسقوطه بدونها وقال في بيانه الأول أنه يمكن تخريج سقوط التكليف بفعل الغير في موارد مشروعية الاستنابة بالوجوب التخييري لكنه ردّ البيان المذكور بوجهين:

الأول: أن لازم ذلك فراغ ذمة المستنيب بمجرد عملية الاستنابة لأن المفروض كون الاستنابة أحد عدلي الواجب التخييري ولا يلتزم بذلك أحد فإن ذمة المستنيب لا تفرغ ما لم يأت النائب بالعمل.

والثاني: أنه كلما كانت الاستنابة مشروعةً كان تبرع الغير بالعمل أيضاً مشروعاً وتفرغ به ذمة المكلف وعلى هذه الملازمة لا يكون الوجوب التخييري توجيهاً تاماً لمشروعية الاستنابة لأنکم وإن جعلتم الاستنابة أحد عدلي الواجب التخييري لأنه فعل المستنيب لكن تبرع الغير لا يمكن أن يُجعل عدلاً لأن فعل الغير بما هو فعل الغير ليس مقدوراً للمكلف.

لكن بالتوضيح المتقدم يتضح عدم تمامية هذين الوجهين في رد الوجوب التخييري:

أما عدم تمامية الوجه الأول فلأن عدل الإصدار المباشري ليس الاستنابة ليقال أن لازم ذلك سقوط التكليف بمجرد الاستنابة بل العدل - كما صرّح الميرزا التبريزي قدس سره - هو الإصدار التسبيبي ولا يحصل ذلك إلا بإيجاد الفعل في الخارج فيلزم اللازم الباطل المذكور بناء على كون عدل الواجب التخييري الاستنابة وأما إذا جعلناه الإصدار التسبيبي فلا يلزم ذلك.

أما عدم تمامية الوجه الثاني فلأن عدل الإصدار المباشري - على التخريج بالوجوب التخييري - خصوص الإصدار التسبيبي وإنا نسلّم بأنه لا يمكن توجيه سقوط التكليف بتبرع الغير بالوجوب التخييري بل لا توجيه له - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - إلا اشتراط التكليف وتقييده ولكن عدم إمكان توجيه مورد السقوط بتبرع الغير بالوجوب التخييري لا يمنع من توجيه مورد السقوط بالاستنابة وبتعبير أصح مورد السقوط بالإصدار التسبيبي بالوجوب التخييري والملازمة المدعاة بين السقوط بالاستنابة والسقوط بالتبرع لا بين السقوط بالإصدار التسبيبي والسقوط بالتبرع وما جُعل عدل الواجب التخييري الإصدار التسبيبي لا الاستنابة.

فنتيجة البحث في المقام الأول التفصيل بين قسمين من أفعال المكلفين: ففي الأفعال التي لا تنسب إلا إلى فاعلها المباشري مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية وفي الأفعال التي تنسب إلى فاعلها التسبيبي كما تنسب إلى فاعلها المباشري مقتضى الأصل اللفظي التوصلية.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

ذكر المحقق النائيني قدس سره هنا أيضاً كالمقام السابق أنه لابد من لحاظ كل من القسمين مستقلاً: سقوط التكليف بفعل الغير مع الاستنابة وسقوطه بدونها. وإن كان مختاره في كلا القسمين الاحتياط ولزوم الإتيان مباشرةً ولكن الدليل على لزوم الإتيان في القسم الأول غير الدليل عليه في القسم الثاني.

أفاد أن الشك في سقوط التكليف بفعل الغير في القسم الأول ليس في التعيين والتخيير العقلي للعلم بأن التكليف متعلق بالحصة لا بالجامع ولكن وقع الشك في وجود عدل لتلك الحصة ليكون التكليف من التخيير الشرعي أو عدم وجود عدل لها ليكون التكليف تعيينياً والأصل الجاري في موارد الشك في التعيين والتخيير الشرعي الاحتياط.

نعم، الأصل الجاري في موارد الشك في التعيين والتخيير العقلي البراءة لأن الجامع متعلق التكليف يقيناً والخصوصية محل الترديد والشك فتجري البراءة عن الخصوصية.

ولكن كما ذكرنا في موارد سقوط التكليف بالاستنابة لا نحتمل التخيير العقلي بأن يتعلق التكليف بالجامع بل تعلق بالحصة والشك يرجع إلى وجود عدل لتلك الحصة وهذا مجرى الاحتياط لأن المكلف يعلم بثبوت التكليف بالحصة وتوجهه إليه ويشك في فراغ ذمته بفعل الغير والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وفي القسم الثاني وإن كان يبدو في أول الأمر أن المقام من موارد جريان أصل البراءة لأن الشك فيه راجع - كمقام الأصل اللفظي - إلى الشك في سعة التكليف وضيقه فيكون مجرى البراءة كما في سائر موارد الشك من هذا القبيل كالشك في اشتراط الاستطاعة في وجوب الحج أو الشك في اشتراط احتمال التأثير في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتجري البراءة عن الوجوب ولكن عند التحقيق يتضح أن المقام مجرى الاستصحاب لأن الشك في سعة التكليف وضيقه إن رجع إلى ناحية ثبوت التكليف كان مجرى البراءة ولكن إن رجع إلى ناحية بقاء التكليف كان مجرى الاستصحاب فإن كان للاستصحاب الموضوعي مجال جرى كما في مورد الشك في بقاء الدين بعد تبرع الغير بالأداء فيُستصحب بقاء الدين ويثبت وجوب الأداء وإن لم يكن للاستصحاب الموضوعي مجال جرى الاستصحاب الحكمي كما إذا شككنا في أن الحج الواجب على المريض غير المتمكن من المباشرة هل يسقط بفعل الغير تبرعاً أو لا؟ فيجري استصحاب بقاء التكليف وهو استصحاب حكمي.

فالأصل العملي الجاري في القسم الأول هو الاشتغال وفي القسم الثاني الاستصحاب وكلاهما يقتضي التعبدية وعدم السقوط بفعل الغير.

والسيد الخوئي قدس سره هنا أيضاً ذكر أنه لا وجه لهذا التقسيم والجاري في جميع الموارد قاعدة الاشتغال لأن الشك في سقوط التكليف في الجميع يرجع إلى إطلاق التكليف واشتراطه والشك في إطلاق التكليف واشتراطه إن كان من حيث حدوث التكليف كان الأصل الجاري أصل البراءة ولكن إن كان من حيث بقاء التكليف بعد إحراز حدوثه وفعليته كان الأصل الجاري قاعدة الاشتغال لا البراءة. نعم، على القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري - قبل قاعدة الاشتغال - استصحاب بقاء الحكم ولكن على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - كما هو المختار - يكون الأصل الجاري قاعدة الاشتغال والنتيجة على كلا التقديرين التعبدية.

وذكر قدس سره في توضيح أن الشك في سقوط التكليف بفعل الغير من الشك في بقاء التكليف لا حدوثه أنه في مثال قضاء الصلوات على ولي الميت عندما يموت الميت يتوجه التكليف إلى الولي وبعد إحراز فعليته وحدوثه لو تبرع متبرع أو استناب الولي شخصاً وأتي بالصلوات يكون الشك في سقوط التكليف عن الولي في الحقيقة شكاً في بقاء التكليف وهو مجرى لقاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

هذا محصّل ما أفاده المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما في المقام ويظهر بالتأمل في ما أفادا أنه يرجع إلى نقاط ثلاث بعضها مشتركة بينهما وبعضها اختلافية:

الأولى: أن الشك في التعبدية والتوصلية في هذه المسألة بنظر المحقق النائيني قدس سره في قسم يرجع إلى الشك في الوجوب التعييني والتخييري وفي قسم إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه وبنظر السيد الخوئي قدس سره يرجع الشك بلحاظ جميع الموارد إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه.

الثانية: في موارد الشك في التعبدية والتوصلية التي ترجع إلى إطلاق التكليف واشتراطه - وذلك في جميع الموارد على رأي السيد الخوئي قدس سره وفي أحد القسمين على رأي المحقق النائيني قدس سره - لا مجال لجريان أصل البراءة بل لابد من إجراء الاستصحاب كما أفاد المحقق النائيني قدس سره أو الاشتغال كما أفاد السيد الخوئي قدس سره.

الثالثة: جميع موارد الشك في التعبدية والتوصلية التي ترجع إلى إطلاق التكليف واشتراطه من قبيل الشك في بقاء التكليف لا حدوثه.

وجميع النقاط الثلاث وقعت مورد البحث والإشكال:

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فأشكل الميرزا التبريزي قدس سره بأنه لابد من نفس التفصيل المتقدم في المقام الأول بأن يقال: الأفعال الصادرة عن المكلفين على قسمين: الأول: الأفعال التي لا تنسب إلا إلى فاعلها المباشري والثاني: الأفعال التي تُنسب إلى فاعلها التسبيبي كما تنسب إلى فاعلها المباشري ففي القسم الأول يكون الشك في التعبدية والتوصلية من موارد الشك في إطلاق التكليف واشتراطه ولكن في القسم الثاني إن وصلت النوبة إلى الأصل العملي كان من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي ويرجع الشك إلى أن متعلق التكليف الطبيعي والجامع أو حصة معينة منه وهي الفعل المباشري فالشك يرجع إلى سعة متعلق التكليف وضيقه لا إلى نفس التكليف فتجري البراءة عن تعين المباشرة مثل جريانها في سائر موارد الشك في أخذ خصوصية زائدة في المتعلق ولكن في القسم الأول - ومثال قضاء صلوات الميت من هذا القبيل - الشك في إطلاق واشتراط نفس التكليف.

ويرد على المحقق النائيني قدس سره في هذه النقطة اشكال آخر لأنه أفاد أن الشك في التعبدية والتوصلية يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير الشرعي لا العقلي فيرد عليه بأنا لو سلمنا بأن الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي لكن حكمه كحكم الدوران بين التعيين والتخيير العقلي لأنكم إما أن تفسّرون الوجوب التخييري بأن مورد الأمر فيه الجامع الانتزاعي كما هو مختار السيد الخوئي قدس سره أو بأن الوجوب التخييري نحو من الوجوب يجوز تركه إلى البدل كما يقول المحقق الآخوند قدس سره أو تقولون بتفسير ثالث؟

فعلى التفسير الأول معلوم أن الشك في التعيين والتخيير مجرى لأصل البراءة لأن تعلق التكليف بالجامع الانتزاعي معلوم والشك في الخصوصية وعلى التفسير الثاني أيضاً كذلك ليس الشك مجرى لقاعدة الاشتغال بل مجرى لأصل البراءة لأن في الوجوب التعييني ثقلاً زائداً على الوجوب التخييري. على أي حال الشك في التعيينية والتخييرية والتعيينية فيها ضيق والتخييرية فيها سعة ولا تجري البراءة عن التخييرية لأنه خلاف الامتنان ولكن تجري عن التعيينية فلا يختلف حكم التعيين والتخيير الشرعي عن حكم التعيين والتخيير العقلي والجاري في الجميع أصل البراءة.

الإشكال الثالث على المحقق النائيني قدس سره أنه لم يقبل في المقام الأول أن موارد سقوط التكليف بفعل الغير بدون الاستنابة من باب الوجوب التخييري وردّ ذلك فكيف بنى في المقام الثاني في كلامه عن حكم القسم الأول على الوجوب التخييري؟

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية - وهي أنه في موارد الشك في التعبدية والتوصلية التي ترجع إلى الشك في التكليف بقاءً لا مجال لجريان أصل البراءة بل لابد من إجراء الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي كما أفاد المحقق النائيني قدس سره أو الاشتغال بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما أفاد السيد الخوئي قدس سره فالحكم على أي حال هو الاحتياط لا البراءة - فمسألة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدمه على المبنى وموكولة إلى محلها فالمشهور وإن قالوا بالجريان ولكن ذهب جملة من المحققين إلى عدم الجريان كالمحقق النراقي قدس سره والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما.

بقطع النظر عن ذلك فقد أشكل الميرزا التبريزي قدس سره على هذه النقطة بأن الشك وإن كان راجعاً إلى إطلاق التكليف واشتراطه من حيث البقاء ولكن ليس الجاري فيه - بعد عدم جريان الاستصحاب - قاعدة الاشتغال فإن قاعدة الاشتغال خاصة بأطراف العلم الإجمالي بالتكليف وإلا فكلما كان الشك في ثبوت التكليف وانتفائه كان الجاري أصل البراءة لإطلاق حديث الرفع وبعد شمول حديث الرفع حيث لا يحتمل العقاب لا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال.

وإن كان المشهور اختصاص حديث الرفع بما إذا كان الشك في حدوث التكليف وأما إذا كان الشك في البقاء فيكون حديث الرفع منصرفاً عنه لكن لا وجه للانصراف وحديث الرفع مطلق شامل للشك في الحدوث والشك في البقاء.

نعم، قد يجري في بعض الموارد الاستصحاب الموضوعي فيثبت الاحتياط بالاستصحاب الموضوعي لا بقاعدة الاشتغال كما إذا شك المكلف ساعةً بعد الظهر في أنه صلى صلاة الظهر أو لا فإن كل تكليف في البقاء مشروط بعدم تحقق صرف وجود متعلقه فيجري استصحاب عدم تحقق صرف الوجود ويثبت بقاء التكليف ولولا هذا الاستصحاب الموضوعي لجرى أصل البراءة عن التكليف.

أشرنا سابقاً أنه يمكن أن يقال في هذا الفرض إن رأي المشهور هو الصحيح فكما أنه لا تجري البراءة في الشك في التكليف للشك في القدرة لأجل انصراف حديث الرفع فقط لا لدليل خاص كذلك في موارد الشك في بقاء التكليف وجه عدم جريان البراءة انصراف حديث الرفع فإن العقلاء في الموارد التي يكون أصل التكليف محرزاً والشك في البقاء يحكمون بأن المكلف ليس مرخّصاً في ترك العمل. وهذا الحكم العقلائي بالاحتياط يمكن أن يكون وجهاً لانصراف حديث الرفع أو وجهاً مستقلاً لتقييد الحديث فالظاهر أن الصحيح ما أفاده المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما من أن الحكم الاحتياط وليس البراءة.

أما بالنسبة إلى النقطة الثالثة - وهي أن جميع موارد الشك في التعبدية والتوصلية التي ترجع إلى إطلاق التكليف واشتراطه من قبيل الشك في بقاء التكليف لا حدوثه - فأشكل على هذه النقطة بإشكالين:

الأول: إشكال الميرزا التبريزي قدس سره بأن المسألة ليست في جميع الموارد من قبيل الشك في البقاء فهناك موارد يكون الشك فيها في الحدوث مثلاً إذا كان الولد الأكبر حين موت أبيه صبياً غير بالغ وقد قضى صلوات أبيه قبل بلوغه شخص آخر ففي هذا الفرض لم يتوجه إلى الولد الأكبر قبل البلوغ تكليف وأما بعد البلوغ فإن كان التكليف من التكاليف المشروطة بعدم قيام الغير به لم يثبت التكليف في حقه وإن كان من التكاليف المطلقة ثبت التكليف في حقه فالشك في إطلاق التكليف واشتراطه لكن لا يرجع إلى الشك في الحدوث بل إلى الشك في البقاء.

الثاني: إشكال السيد الصدر قدس سره ومحصّله أن بعض موارد الشك في سقوط التكليف بفعل الغير من الشك في حدوث التكليف لأن فعل الغير إن حدث في زمن متأخر عن حدوث التكليف وأوجب سقوط التكليف فهذه المسقطية إما لأجل وفاء فعل الغير بالملاك والمصلحة التي كانت في فعل المكلف نفسه فلأجل وجود تلك المصلحة في فعل الغير أيضاً واستيفائها بفعل الغير يسقط التكليف أو لأجل أن فعل الغير يوجب تغيّراً في الخصوصيات الواقعية بحيث يسقط فعل المكلّف عن المحبوبية وبعد زوال المحبوبية لا يبقى التكليف لانتفاء الغرض منه وملاكه أو لأجل أن متعلق التكليف وإن كان واجداً للملاك ولكن فعل الغير يوجب عدم إمكان استيفاء ذلك الملاك لأن هناك موارد يكون الفعل ذا ملاك لكن لا يمكن للمكلف استيفاؤه. من باب المثال ذكر المحقق الآخوند قدس سره في مسقطية غير المأمور به أن هناك موارد لا يكون غير المأمور به موجباً لتحصيل تمام الملاك ولكن يحصّل بعض الملاك ولا يكون الباقي قابلاً للاستيفاء فيسقط التكليف ويكون الشخص لتفويت بعض الملاك اللزومي مستحقاً للعقوبة ولكن يسقط عنه التكليف كما إذا كان شخص عطشاناً وكان الواجد للملاك الكامل لرفع العطش الماء البارد فإن شرب الماء الدافي لا يرتفع عطشه بالكامل لكن بعده لا يشتهي ماءً فبعد شرب الماء الدافئ لا يمكنه تحصيل الملاك الموجود في الماء البارد.

فإن كان سقوط التكليف بفعل الغير من قبيل الأول - أي من باب استيفاء الملاك - فلا يكون التكليف المتوجه إلى المكلف من أول الأمر مطلقاً بل يكون مشروطاً بعدم قيام الغير لأن التكليف هو لأجل تحصيل الغرض والملاك وعندما يحصل الملاك بفعل الغير لا يكون وجه لتعلق التكليف بفعل مكلف خاص تعييناً ولابد أن يكون مشروطاً واشتراطه بنحو الشرط المتأخر مثلاً في قضاء صلوات الأب إن كان فعل الغير موجباً لاستيفاء الملاك يكون تكليف الولي حين موت الأب مشروطاً بعدم قيام الغير بنحو الشرط المتأخر فإن أتى به الغير ولو بعد شهر من الموت كشف عن عدم توجه التكليف إلى الولي من أول الأمر ولذا إن شككنا في أن وجوب الصلوات على الولي هل هو مطلق أو مشروط بعدم قيام الغير بها لا تكون فعلية التكليف محرزةً من الأول لاحتمال اشتراطه وحصول ما شرط عدمه فيما بعد وكشفه عن عدم حدوث التكليف من أول الأمر.

وإن كان سقوط التكليف بفعل الغير من قبيل الثاني - أي من باب سقوط فعل المكلف عن المحبوبية - أو كان من قبيل الثالث - أي من باب أن فعل الغير يوجب عدم إمكان استيفاء الملاك - ففي هذه الموارد يكون التكليف مشروطاً بعدم قيام الغير بنحو الشرط المقارن يعني ما لم يأت الغير بالعمل يكون التكليف باقياً وعندما أتى به الغير يسقط.

وكما أفاد السيد الخوئي قدس سره إذا وقع الشك في التكليف متأخراً بعد إحراز فعلية التكليف في الزمان الأول كان مجرى قاعدة الاشتغال وإن لم يكن بعد إحراز ذلك كان مجرى أصل البراءة وأفاد السيد الصدر قدس سره أيضاً أن القسم الأول من أقسام سقوط التكليف بفعل الغير - وهو فيما يكون من باب استيفاء الملاك - من موارد الشك في الإطلاق والاشتراط في الحدوث ومجرى لأصل البراءة.

هذا الإشكال لتثبيته يحتاج إلى تكملة لأن مجرد تقسيم سقوط التكليف بفعل الغير إلى أقسام ثلاثة وأن القسم الأول - وهو من باب استيفاء الملاك - من قبيل الشرط المتأخر والشك في الحدوث فيكون مجرى البراءة لا يكفي فقد يقال كيف نحرز أن المورد من هذا القسم لنجري البراءة وحتى لو أحرزنا أن المورد منه لكن يحتمل ان يکون التكليف من أول الأمر متعلقاً بفعل المكلف مطلقاً لأجل خصوصية كمالية فيه ويكون الاشتراط في ناحية البقاء ومع هذه الاحتمالات لابد لتثبيت الإشكال من تكملة وهي أنه حتى لو شككنا في أن السقوط بفعل الغير من قبيل القسم الأول أو الثاني أو الثالث مع ذلك يكون التكليف مشكوكاً في حدوثه لاحتمال أن يكون من القسم الأول، وعدمُ إحراز كونه من القسم الثاني أو الثالث كافٍ لعدم إحراز حدوث التكليف ولجريان البراءة.

نتيجة البحث أنه إن وصلت النوبة في موارد الشك في سقوط التكليف بفعل الغير إلى الأصل العملي فيكون الأصل الجاري أصل البراءة لاحتمال أن يكون التكليف حدوثاً مشروطاً لا مطلقاً فيكون مقتضى الأصل التوصلية.

المسألة الثانية: في الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى الشك في كون العمل الواجب لا يسقط التكليف به إلا إذا أتى به المكلف عن اختيار وإرادة والتفات ولا يكفي لسقوطه صدور العمل عنه بغير اختيار وغفلةً وهذا هو التعبدي في مقابل التوصلي وهو العمل الواجب الذي يسقط التكليف به بتحققه حتى لو صدر عن المكلف بغير اختيار والتفات.

مثلاً المصلي مخير في الركعتين الأخيرتين بين التسبيحات الأربع وقراءة الفاتحة فإذا قرأ الفاتحة وقبل الركوع التفت إلى أنه لم يقصد قراءة الفاتحة ولو بنحو الارتكاز والعادة بل قرأها غفلةً فهل التكليف بقراءة الفاتحة والتسبيحات الأربع تعبدي يعني لا يسقط بالإتيان عن غفلة أو توصلي يسقط بذلك؟

مثال آخر: قد يتحرك الشخص في الطواف بسبب كثرة الازدحام من دون اختيار وإرادة فإن كان التكليف بالطواف تعبدياً لا تكفي هذه الحصة الغير الاختيارية من الطواف وإن كان توصلياً كفت في سقوط التكليف.

لابد من البحث عن هذه المسألة أيضاً في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

لا يخفى أن التوصلية - بمعنى عدم اعتبار صدور الفعل عن الاختيار والالتفات في سقوط التكليف - متوقفة على أن لا يكون التكليف من ناحية المادة متعلقاً بخصوص الحصة الاختيارية وأن تكون المادة المتعلقة للتكليف مطلقةً بأن يكون ذات الفعل الجامع بين الاختياري وغير الاختياري متعلقاً للتكليف ومضافاً إلى ذلك لابد أن لا يكون التكليف من ناحية الهيئة وتعلق الطلب بتلك المادة أيضاً مقتضياً للاختيارية.

على هذا الأساس يكون تقريب اقتضاء الأصل اللفظي للتوصلية عند من يقول بذلك كالسيد الخوئي قدس سره واضحاً حيث يُقال متعلق التكليف كعناوين الطواف وقراءة الفاتحة أو التسبيحات بحسب المعنى الوضعي موضوعة للطبيعة المطلقة ولا وجه لإرادة خصوص الحصة الاختيارية وتعلق الطلب بهذه العناوين أيضاً لا يقتضي التضييق.

ولكن من يدعي أن الأصل التعبدية لابد أن يثبت إما تقيّد المادة المتعلقة للأمر أو أن تعلق الأمر بها يقتضي التقييد.

المحقق النائيني قدس سره حيث قال في هذه المسألة بأن الأصل التعبدية ذكر لإثبات مدعاه وجوهاً ثلاثةً نقل الوجه الأول عن الآخرين وناقشه ولكن ذكر الوجهين الآخرين واختارهما.

الوجه الأول الذي نقله عن غيره هو أن المادة عندما تقع متعلقةً للتكليف تنصرف إلى خصوص الحصة الاختيارية وقد يُدّعى أن الانصراف من ناحية الهيئة نفسها.

لكن أفاد المحقق النائيني قدس سره أن دعوى الانصراف غير صحيحة لا في ناحية المادة ولا في ناحية الهيئة.

أما أن الانصراف في ناحية المادة ليس صحيحاً فلأن هذه العناوين موضوعة للطبيعة والجامع الذي يصدق على جميع الأفراد بنحو التواطي بلا فرق بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية وعلى هذا لا وجه لدعوى الانصراف إلى الحصة الاختيارية بشكل عام. نعم، في بعض الموارد تكون المادة في نفسها أمراً قصدياً مثل التعظيم وأمثاله من العناوين الاعتبارية التي لا تصدق إلا فيما إذا صدرت من الشخص عن التفات ولكن في باقي الموارد التي يتعلق التكليف بالعناوين الذاتية لا القصدية ما هو الموضوع الجامع بين الفرد الاختياري وغير الاختياري.

وأما الانصراف في ناحية الهيئة ليس صحيحاً فلأن هيئات الأفعال موضوعة لإفادة أن المبدأ قائم بالذات مثلاً هيئة (ضَرَبَ) وضعت للدلالة على أن مادة الضرب قائمة بالذات بعبارة أخرى: وُضعت لإفادة قيام العرض بموضوعه وهذا المعنى مشترك بين جميع المواد سواء كانت من قبيل الأفعال أو من قبيل الأوصاف كاللون والطول والقصر وسواء صدرت الأفعال عن اختيار والتفات أو بلا اختيار والتفات.

والشاهد على عدم الانصراف أن الفقهاء حكموا في مسألة الضمان بأنه إذا صدر الإتلاف عن الشخص ولو خطأً وفي حال النوم مثلاً يكون ضامناً مع أن الوارد في الدليل: (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) لأن (أتلف) لا يدل على أكثر من انتساب التلف إلى الشخص وهذا الانتساب موجود في موارد الخطأ وفي موارد العمد.

يقول المحقق النائيني قدس سره لا وجه لدعوى الانصراف إلى الحصة الصادرة عن التفات واختيار في مقابل الحصة الصادرة بلا التفات واختيار. نعم، دعوى الانصراف إلى الحصة الاختيارية في مقابل الحصة الصادرة عن قهر وإجبار غير بعيدة كما ادعاه الشيخ الأعظم قدس سره في بحث خيار الغبن في حديث: (البيّعان بالخيار ما لم يفترقا) بأن الخيار لا يسقط بتفريق الغير للمتبايعين قهراً.

ثم المحقق النائيني قدس سره بعد إبطال الوجه الأول أفاد أنه يمكن إثبات أصل التعبدية في المسألة بتقريبين آخرين:

الأول: أن الحق في صحة العمل عدم كفاية الحسن الفعلي واشتمال الفعل على المصلحة اللزومية بل لابد معه من الحسن الفاعلي يعني صدور العمل من المكلف على وجه حسن والحسن الفاعلي إنما يكون حاصلاً فيما إذا صدر العمل من الشخص عن التفات وإرادة واختيار وإلا لو صدر منه بدون إرادة واختيار لم يصدر من الفاعل بما هو فاعل فعل حسن فعلى هذا وإن لم نقل باقتضاء نفس الهيئة لإختيارية المتعلق لكن فيما كانت الهيئة متضمنةً لبيان التكليف تكون مقتضيةً للاختيارية.

ما أفاده المحقق النائيني قدس سره هنا بهذا المقدار ولكن بلحاظ ما أفاده قدس سره في نهاية البحث في هذا المقام ليس هذا المقدار كافياً لإثبات أصل التعبدية لا في هذا الوجه ولا في الوجهين الآخرين بل يحتاج إلى مقدمة تضاف إليه لأن هذه الوجوه غاية ما تثبت كون متعلق التكليف الحصة الاختيارية ولكن لا يكفي هذا لإثبات أن الفعل لو صدر لا عن اختيار لا يكون مسقطاً للتكليف فلا بد من إضافة مقدمة وهي أنه بعد فرض أن متعلق التكليف خصوص الحصة الاختيارية فلا يكون الفعل غيرالاختياري مسقطاً إلا إذا كان التكليف مشروطاً في ناحية البقاء بعدم صدور الفعل عن غفلة وبدون اختيار والتفات وعندما يكون الشك في إطلاق التكليف واشتراطه يكون مقتضى إطلاق الصيغة في مقام الإثبات إطلاق التكليف ثبوتاً وهو يقتضي التعبدية.

ناقش السيد الخوئي قدس سره هذا الوجه أولاً بأنه مبتنٍ على أن الحسن الفاعلي أيضاً شرط في صحة العمل واتصافه بكونه مصداقاً للواجب وهذا ليس مسلّماً ولا دليل عليه فإن ما هو مسلك العدلية والمذهب الحق تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وهي تقتضي وجود الحسن الفعلي يعني المصلحة في العمل الواجب فقط وأما لزوم الحسن الفاعلي أيضاً فلا دليل عليه.

وثانياً بل الدليل على عدم اعتبار الحسن الفاعلي موجود لأنا إن قلنا باعتباره في صحة العمل أدّى ذلك إلى إنكار الواجب التوصلي في الشريعة وانقلبت جميع الواجبات إلى واجبات تعبدية لأن الحسن الفاعلي لا يتحقق بمجرد الالتفات والاختيار حال العمل بل لابد لتحققه من إتيان العمل متقرباً إلى المولى فإن الحسن الفاعلي لا يتحقق إلا بإتيان العمل بداعي التقرب وهذا يؤدّي إلى كون جميع الواجبات واجبات تعبديةً والحال أنه لا يلتزم أحد بذلك حتى المحقق النائيني قدس سره.

الوجه الثاني: أن نفس تعلق التكليف والطلب بالعمل يقتضي أن يكون متعلق الطلب خصوص الفعل الاختياري لأن حقيقة التكليف والطلب التشريعي جعل الداعي للمكلف نحو العمل أو بعبارة أخرى: الغرض من الطلب ليس إلا تحريك عضلات المكلف نحو المطلوب وجعل الداعي لا يمكن إلا بالنسبة إلى الفعل الاختياري وأما الحصة الغير الاختيارية التي تكون صدورها عن المكلف خارجاً عن اختياره فجعل الداعي إليها ممتنع والنتيجة أن متعلق التكليف خصوص الحصة الاختيارية لا الجامع بين الفعل الاختياري وغير الاختياري.

وعندما يكون متعلق التكليف خصوص الحصة الاختيارية لا يكون الفعل غير الاختياري مسقطاً إلا إذا كان التكليف مشروطاً بقاءً بعدم صدور الفعل غير الاختياري فالشك في سقوط التكليف بالفعل غير الاختياري يرجع إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه والشك في إطلاق التكليف واشتراطه مجرى لأصالة الإطلاق الكاشفة عن إطلاق الحكم في مقام الثبوت والتعبدية.

ذكر هذا البيان المحقق النائيني قدس سره في بحث التعبدي والتوصلي حسب الأجود وفي مباحث أخرى كبحث الضد ، وما في بحث التعبدي والتوصلي بهذا المقدار ولكن في بحث الضد أشار أيضاً إلى مبنى البحث حيث أفاد أن الخلاف في أن متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة ليكون الفرد الغير المقدور خارجاً عن دائرة التكليف أو متعلق التكليف الجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة يرجع إلى أن شرطية القدرة في التكليف باقتضاء نفس الخطاب أو من باب حكم العقل أي حكم العقل بقبح تكليف العاجز والتكليف بما لا يطاق فالمحقق الثاني قدس سره يقول بأن شرطية القدرة من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكن رأيُنا - والقائل المحقق النائيني قدس سره - أن شرطية القدرة ليس من باب حكم العقل بل قبل مرحلة حكم العقل نفس التكليف يقتضي ذاتاً أن متعلقه الحصة المقدورة حيث إنه إذا وُجد سبب ذاتي لا وجه لإسناد شرطية القدرة إلى أمر غير ذاتي وهو حكم العقل.

لو قلنا بأن الشرطية بحكم العقل لا يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة بل يمكن أن يكون الجامع لأن متعلق التكليف إذا كان جامعاً يكون على الأقل بعض أفراده مقدورةً لا يكون التكليف بمثل هذا الجامع قبيحاً عقلاً لأن العبد قادر على الجامع في ضمن أفراده المقدورة فلا يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ليحكم العقل بقبحه.

أما إن قلنا بأن شرطية القدرة بمقتضى نفس التكليف فمن المعلوم أن متعلق التكليف يكون خصوص الحصة المقدورة لأن الآمر إنما يأمر بشيء ليحرّك عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة والاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن وهذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً . وعليه فالبعث لا يكون إلا نحو المقدور فتخرج الأفراد غير المقدورة عن حيّز الطلب.

أورد السيد الخوئي قدس سره على هذا الوجه في تعليقة الأجود وفي تقريرات المصباح والمحاضرات بإشكالات:

الأول: ما ذكره في تعليقة الأجود في بحث التعبدي والتوصلي من أن اقتضاء نفس تعلق الطلب والتكليف بالفعل لاختصاصه بالحصة المقدورة مبتنٍ على مسلك القوم في حقيقة الإنشاء بصيغة الطلب وهو أن المنشأ بصيغة الأمر الطلب أو النسبة الإرسالية فعلى هذا المسلك يمكن أن يقول شخص بأن التكليف بنفسه يقتضي أن متعلقه خصوص الحصة المقدورة لا الجامع ولكن إن كان المنشأ بصيغة الأمر ونظائرها مما يدل على الطلب الاعتباري أن المولى في مقام الإنشاء يعتبر الفعل على ذمة العبد ويظهر هذا الاعتبار - كما هو المختار - فتكليف العبد بعمل بهذا المعنى والمفهوم كسائر الوضعيات فكما أن الأحكام الوضعية لا تختص بالحصة المقدورة كذلك مفاد صيغة الأمر على المسلك المختار لا يختص بالحصة المقدورة بل يشمل الحصة الغير المقدورة. نعم، حسب حكم العقل بلزوم الامتثال وتنجز التكليف والحكم باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة القدرة شرط التنجّز. فعلى المسلك المختار القدرة ليست شرطاً لنفس التكليف بل شرط تنجّزه.

الثاني: أنه حتى على مسلك القوم ومختار المحقق النائيني قدس سره من أن مفاد الصيغة والمنشأ بها الطلب أو النسبة الإرسالية وأن القدرة شرط نفس التكليف غاية ما يكون شرطاً مقدورية متعلق التكليف وأما كون متعلق الطلب خصوص الحصة المقدورة وأن الحصة غيرالمقدورة خارجة بحيث لا يكون الجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة متعلقاً للتكليف فلا وجه له لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور للمكلف فإن مجرد إمكان إيجاد الجامع ولو في ضمن بعض الأفراد كافٍ لصحة تعلق التكليف بالجامع. فما ذكرتم من أن الطلب جعل الداعي ولذلك يقتضي أن يكون المتعلق مقدوراً للمكلف نسلّمه لكن المقدورية لا تقتضي أن تكون دائرة الطلب مختصةً بالأفراد المقدورة بل يكفي للمقدورية أن يكون المتعلق هو الجامع. فلا بد من أن نرى أين يكون الملاك فإن كان في خصوص الحصة المقدورة يتعلق بها التكليف بالخصوص وإن كان في الجامع فلا مشكلة في تعلق التكليف به.

وفي تقريرات المصباح زيادة وهي أنه لا مشكلة حسب مقام الثبوت أن يتعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور فإذا كان حسب مقام الثبوت ممكناً حينما ننظر إلى الخطابات لنرى ما هو المتعلق إثباتاً هل خصوص الحصة المقدورة أو الجامع نجد أن الطبيعة التي تعلق بها الطلب غير مقيدة بقيد مثلاً أمرنا الشارع المقدّس بالطواف لا بالطواف الاختياري فهذا الإطلاق إثباتاً يكشف عن إطلاق المتعلق ثبوتاً وسبب الإطلاق أن الملاك في نظر المولى في الجامع والطبيعة.

والنتيجة أن الوجه الثاني للمحقق النائيني قدس سره لإثبات أصل التعبدية غير تام.

إن قلت: المكلف لا يقدر إلا على الأفراد المقدورة وبالنتيجة عندما لا يقدر على الأفراد غير المقدورة فإطلاق التكليف بالنسبة إلى الجامع ما أثره؟

فأفاد السيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود أن تعلق التكليف بالجامع فائدته أنه إذا صدر العمل عن المكلف بدون اختيار كان مجزياً. نعم، المولى لا يريد سوق المكلف نحو الفرد غير الاختياري لكن على سبيل الاتفاق إن صدر منه انطبق عليه الجامع قهراً وسقط التكليف.

فحتى على مسلك المشهور في مفاد صيغة الأمر والالتزام بأن المنشأ هو الطلب وأن القدرة شرط نفس التكليف لكن اشتراط القدرة في التكليف يثبت أصل لزوم المقدورية وهذه المقدورية موجودة في تعلق التكليف بالجامع لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

الثالث: ما ذكره في المحاضرات في بحث التعبدي والتوصلي وذكره في تعليقة الأجود مع التوضيح ومحصّله أن حقيقة التكليف على مسلك القوم ليست إلا الاعتبار لا الطلب والبعث التكويني والاعتبار خفيف المؤونة لا يحتاج في تعلقه بشيء إلى كون ذلك الشيء مقدوراً للمكلف فلا وجه لأن يقال: تعلق التكليف بنفسه يوجب التضييق في المتعلق ويقتضي أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف. لذا لا مقتضي لاختصاص متعلق التکليف بالحصة الإرادية الاختيارية وبعبارة أخرى: مجرد تعلق التكليف لا يصحّح شرطية القدرة ولا معنى لأن يقال: شرطية القدرة في متعلق التكليف باقتضاء نفس التكليف بل إن كانت القدرة شرطاً في التكليف لابد أن يكون بحكم العقل لا باقتضاء نفس التكليف.

هذه إشكالات ثلاثة وردت في كلمات السيد الخوئي قدس سره ولكن الظاهر إمكان الجواب عنها كما أجيب في كلمات الأعلام:

محصل الإشكال الأول أن اقتضاء نفس التكليف لاختصاص المتعلق بالحصة المقدورة على مبنى القوم في الإنشاء وأن مدلول صيغة الأمر البعث أو النسبة الإرسالية أو الإيقاعية ونظائر ذلك ولكن على المبنى المختار - وهو أن الإنشاء اعتبار أمر نفساني وإبرازه - فلا معنى لاقتضاء نفس التكليف لكون المتعلق الحصة المقدورة.

الجواب أنه حتى على مبناكم في حقيقة الإنشاء من أنه اعتبار الأمر النفساني وإبرازه ليس هذا الاعتبار اعتبار مطلق ومجرد الاعتبار بل هو اعتبار بداعٍ خاص بالنحو الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره حيث أفاد بأن التکليف هو الاعتبار بداعي جعل الداعي وبغرض تحريك عضلات المكلف نحو المطلوب وإلا فمطلق اعتبار المولى بدون أي غرض وداعٍ لا يصنع تكليفاً. و بناء علی هذا يقول المحقق النائيني قدس سره إن جعل الداعي إنما يعقل بالنسبة إلى العمل المقدور للمكلف لا الممتنع وغير المقدور. عندما تكون الحصة الغير المقدورة خارجةً عن دائرة قدرة المكلف لا معنى لجعل الشارع الداعي بالنسبة إليها في مقام التكليف.

فعلى هذا وإن كان هناك خلاف في مدلول صيغة الأمر فقد يقال بأنه الطلب وقد يقال بأنه النسبة الإرسالية وقد يقال بأنه إبراز الاعتبار النفساني لكن لا تأثير لهذا الخلاف في المسألة.

بهذا البيان يتبين الجواب عن الإشكال الثالث أيضاً الذي محصّله أن حقيقة التكليف الاعتبار لا أمر تكويني واقعي ولا تضييق في الاعتبار بنفسه ليقتضي كون المتعلق الحصة المقدورة.

الجواب أن حقيقة التكليف وإن كانت على جميع المباني الاعتبار لكن لا مطلق الاعتبار لأن مطلق الاعتبار لا يصنع تكليفاً بل التكليف هو الاعتبار بداعي جعل الداعي للمكلف وبتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره الاعتبار والإنشاء بأي داعٍ كان يكون مصداقاً لذلك الداعي مثلاً الاعتبار والإنشاء بداعي الامتحان مصداق للامتحان وبداعي جعل الداعي مصداق لجعل الداعي. فلذا هذا الاعتبار الخاص الذي هو مقيد يقتضي أن يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة. نعم، إن كان التكليف مطلق الاعتبار لما كان مقتضياً لاختصاصه بالحصة المقدورة ولكنه ليس مطلق الاعتبار وبتعبير السيد الصدر قدس سره ليس مجرد لقلقة الاعتبار بدون أي غرض، ومع لحاظ الغرض من الاعتبار يكون مقتضياً للاختصاص.

يبقى الإشكال الثاني ومحصله أنه على فرض تسليم اقتضاء نفس التكليف لتعلقه بالحصة المقدورة حيث إن جعل الداعي بالنسبة إلى غير المقدور ممتنع لكن هذا المقدار لا يوجب أن يكون المتعلق خصوص الحصة المقدورة بل يمكن أن يكون الجامع بينها وبين الحصة الغير المقدورة لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور للمكلف فحيث يمكن حسب مقام الثبوت تعلق التكليف بالجامع لابد من ملاحظة الخطاب فإن جعل المولى متعلق التكليف مطلقاً كشف إطلاق المتعلق إثباتاً عن كون المتعلق ثبوتاً هو الجامع.

هذا الإشكال قبِله جملة من تلامذته قدس سره كالسيد الصدر قدس سره.

ولكن أجاب عنه الميرزا التبريزي قدس سره بذكر مقدمتين:

الأولى: أن معنى الإطلاق وقوامه في متعلق التكليف بترخيص المولى في تطبيق الطبيعي على أفراده وهذه المقدمة مقبولة عند السيد الخوئي قدس سره ايضاً حيث يرى أن لازم الإطلاق الترخيص في التطبيق شرعاً.

الثانية: أنه كما لا معنى لتعلق الطلب بخصوص الحصة الغير المقدورة كذلك لا معنى للترخيص في التطبيق عليها.

نتيجة هاتين المقدمتين أنه حيث لا يصح الترخيص في التطبيق إلا بالنسبة إلى الحصة المقدورة يكون إطلاق متعلق التكليف في خصوص دائرة الحصص المقدورة ولا يمكن أن يقال بإطلاق متعلق التكليف وسعته للحصص الغير المقدورة ويقال في مقام الترخيص في التطبيق بالاختصاص بالحصص المقدورة.

والحاصل تمامية ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن متعلق التكليف لا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى الحصة الغير المقدورة.

بقي في هذا المقام مطلب وهو أنه حتى إن تم الإشكال الثاني ولم نقبل بجواب الميرزا التبريزي ودفاعه عن المحقق النائيني قدس سره وقلنا بأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور للمكلف لكن مع ذلك كله لا يمكننا الحكم بكفاية العمل فيما صدرت الحصة الغير المقدورة بلا اختيار والتفات وإجزائه مطلقاً بل لابد من التفصيل بين الواجبات التعبدية بالمعنى الرابع وهي التي يعتبر فيها قصد القربة وبين الواجبات التوصلية ففي الواجبات التوصلية يأتي ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن متعلق التكليف إذا كان مطلقاً وصدرت من المكلف الحصة الغير المقدورة ينطبق متعلق التكليف على هذا الفرد قهراً ويکون موجباً للإجزاء عقلاً لكن في الواجبات التعبدية إن صدرت لا عن اختيار والتفات كالطواف الغير الاختياري وإن كان متعلق التكليف مطلقاً ومنطبقاً على الحصة الغير الاختيارية ولكن سقوط التكليف في التعبديات لا يحصل بالإتيان بذات المتعلق بل لابد من الإتيان به بقصد القربة فهذه الخطوات التي مشاها المكلف في الطواف الغير الاختياري وإن كانت مشمولةً لإطلاق المتعلق لكن مجرد تحقق المتعلق خارجاً لا يكفي لسقوط التكليف بل لابد من اقترانه بقصد القربة ليحصل الامتثال ويسقط التكليف.

ففي المسألة الثانية سواء قلنا بأن مقتضى الأصل اللفظي التعبدية كالمحقق النائيني قدس سره أو التوصلية كالسيد الخوئي قدس سره يكون أثر هذا الخلاف خاصاً بالتوصليات ولا يأتي في التعبديات التي تحتاج إلى قصد القربة.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

إن لم يكن في البين إطلاق لفظي ليتمسك به في تعيين احدالطرفين في موارد الشك في التعبدية والتوصلية فما هو مقتضى الأصلي العملي في المسألة؟

تعيين مقتضى الأصل العملي يبتني على ما تقدم في تعيين مقتضى الأصل اللفظي من حيث كون الشك في التعبدية والتوصلية في هذه المسألة راجعاً إلى الشك في إطلاق نفس التكليف واشتراطه أو إلى الشك في إطلاق متعلق التكليف واشتراطه وعلى التقدير الأول هل يكون الشك في بقاء التكليف أو حدوثه؟

فإن قلنا كالمحقق النائيني قدس سره بأن الشك يرجع إلى الشك في إطلاق نفس التكليف واشتراطه لا إطلاق متعلق التكليف واشتراطه يأتي هنا ما أفاده قدس سره في المسألة الأولى من أنه متى كان الشك في حدوث التكليف جرت البراءة ومتى كان في بقائه جرت قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

فلابد أن نرجع إلى ما قلناه في تلك المسألة هل الشك في السقوط بفعل الغير بناءً على رجوعه إلى الشك في إطلاق نفس التكليف واشتراطه يرجع إلى الشك في حدوث التكليف أو إلى الشك في بقائه فالمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما قالا بأن الشك في إطلاق التكليف واشتراطه يرجع إلى الشك في التكليف في ناحية البقاء فيكون مقتضى الأصل العملي الاحتياط لا البراءة.

وإن قلنا في المقام الاول من المسألة أن الشك في سقوط التكليف بإتيان الحصة الغيرالمقدورة يرجع إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه لكن قلنا إنه من الشك في حدوث التكليف لاحتمال وفاء الحصة الغير المقدورة بالملاك فيكون مجرى البراءة.

وإن قلنا كالسيد الخوئي قدس سره بأن الشك في سقوط التكليف بالفعل الغير الاختياري يرجع إلى الشك في إطلاق متعلق التكليف واشتراطه فكما كان مقتضى الأصل في مرحلة الأصل اللفظي التوصلية كذلك يكون مقتضى الأصل العملي التوصلية لأنه يكون من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين حيث نشك في أن التكليف تعلق بالجامع والمطلق أو بالمقيّد بالقيد الخاص فتجري البراءة عن الأكثر ويقال حيث يرجع الشك في أن الحصة الغير المقدورة مسقطة للتكليف أو لا إلى أن متعلق التكليف الجامع والطبيعي أو الحصة الخاصة يسري الشك إلى دائرة نفس التكليف وتجري البراءة عن تعلقه بالأكثر ولازمه سقوط التكليف بالفرد الغير الاختياري أيضاً.

وكما نبّهنا في المقام الأول هذا البحث يأتي في الواجبات التوصلية التي لا يعتبر فيها قصد القربة فقط وإلا فالواجبات التعبدية التي تحتاج إلى قصد القربة كالصلاة والطواف فلا أثر لهذا البحث فيها لأن الحصة الغير الاختيارية منها لا توجب سقوط التكليف أبداً.

المسألة الثالثة في الشك في سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم هل يسقط التكليف المتعلق بالطبيعي بالإتيان بالفرد المحرّم أو لا يسقط؟ مثلاً إذا غسل الثوب المتنجّس بالماء المغصوب أو دُفن الميّت المسلم في المكان المغصوب هل يكفي ذلك لسقوط التكليف أو لا؟

البحث عن مقتضى الأصل في هذه المسألة أيضاً - كالمسألتين السابقتين - يقع في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

كما أفاد المحقق النائيني قدس سره لابد من البحث في هذا المقام على تقديرين لأن النسبة بين متعلق الوجوب ومتعلق الحرمة تارةً هي العموم والخصوص المطلق كما هو الحال في النهي عن العبادة حيث تعلق الحكم بالطبيعة ووقع النهي عن بعض أفراده مثل الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام أو الأمر بالصوم والنهي عن صوم العيدين وأخرى العموم والخصوص من وجه بأن تعلق الوجوب بعنوان والحرمة بعنوان آخر لكن بين العنوانين مورد اجتماع كالأمر بالصلاة والنهي عن الغصب والمجمع الصلاة في الدار المغصوبة وكالأمر بدفن الميت والنهي عن الغصب والمجمع الدفن في المكان المغصوب.

فلابد من البحث عن الأصل اللفظي في كل من التقديرين.

أفاد المحقق النائيني قدس سره أن مقتضى الأصل في كلا التقديرين التعبدية بمعنى عدم سقوط التكليف بالفرد المحرّم سواء في التقدير الأول أو في التقدير الثاني الذي هو مسألة اجتماع الأمر والنهي وسواء قلنا في تلك المسألة بجواز الاجتماع أو قلنا بعدم الجواز وسواء كان العمل المتعلق للوجوب من التوصليات بالمعنى المعروف وهي التي لا تعتبر فيها قصد القربة أو من التعبديات التي يعتبر فيها قصد القربة. هذا مختار المحقق النائيني قدس سره.

في المقابل المحقق العراقي قدس سره حسبما في تقريرات بدائع الأفكار - لأنه في نهاية الأفكار والمقالات لم يتعرض للبحث عن التعبدي والتوصلي بغير المعنى المعروف لكن نقله محقق الکتاب في تعليقة النهاية عن البدائع - ذهب إلى أن مقتضى الأصل اللفظي التوصلية وسقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم سواء في التقدير الأول أو في التقدير الثاني وسواء قلنا بجواز الاجتماع أو قلنا بعدم الجواز وسواء كان العمل من التوصليات أو من التعبديات. هذا مختار المحقق العراقي قدس سره.

وباقي الأعلام قالوا بالتفصيل والمستفاد من كلمات المحقق الآخوند قدس سره أيضاً التفصيل بمعنى أنهم قبِلوا في التقدير الأول - الذي تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق - أن مقتضى الأصل اللفظي التعبدية وعدم التوصلية ولكن في التقدير الثاني - الذي تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص من وجه - هنا المحقق الآخوند قدس سره قال بالتفصيل بنحو وقال الآخرون بالتفصيل بنحو آخر فقال المحقق الآخوند قدس سره أنا إن قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي بجواز الاجتماع نحكم بصحة العمل في المجمع سواء كان العمل من التعبديات أو من التوصليات وكذا إن قلنا بالامتناع وتقديم جانب الأمر فنحكم بصحة العمل أيضاً ولكن إن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي فلابد من التفصيل بين التوصليات والتعبديات فإن كان العمل من التوصليات حكمنا بالصحة أيضاً وإن كان العمل من التعبديات نفصّل أيضاً بين ما إذا صدر تقصيراً ومع الالتفات إلى النهي فنحكم بالبطلان وبين ما إذا صدر قصوراً ومع الغفلة عن النهي فنحكم بالصحة.

والنتيجة أنه في أكثر الموارد يحكم بالتوصلية وسقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم.

هذا محصل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في الأمر العاشر من الأمور العشرة التي ذكرها بعنوان مقدمات بحث اجتماع الأمر والنهي.

والأعلام الآخرون كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما وغيرهما أيضاً قالوا بالتفصيل ولكن بنحو آخر حيث قالوا في بعض الموارد التي حكم المحقق الآخوند قدس سره فيها بالتوصلية وصحة العمل أنه لابد فيها من القول بالبطلان. فيما حكم قدس سره فيه بالبطلان - وهو فيما كان العمل من التعبديات وصدر العمل تقصيراً - قبِلوا البطلان لكن في بعض الموارد الأخرى التي حكم بالصحة قالوا بالبطلان فذکروا أن مجرد كون الواجب توصلياً لا يوجب الحكم بسقوط التكليف بل يمكن أن يكون الواجب توصلياً ومع ذلك لا يكون العمل صحيحاً.

هذه الأقوال المختلفة في المسألة.

لابد من البحث كما أفاد المحقق النائيني قدس سره عن كل من التقديرين: الأول: فيما كانت النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق والثاني: فيما كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه ما هو مقتضى الصناعة على كل من التقديرين؟

على التقدير الأول كما إذا ورد دليل خاص في النهي عن غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب فأفاد المحقق النائيني قدس سره أنه لا إشكال في تضيّق دائرة الواجب بدليل النهي فلولا النهي كان مقتضى إطلاق الأمر كفاية كل فرد من أفراد الطبيعة ولكن دليل النهي يضيّق دائرة الواجب ويخصّه بغير الفرد المحرّم فلا يكون الفرد المحرّم مصداقاً للواجب فلا إشكال في أن متعلق الوجوب خصوص الفرد الغير المحرم ويكون الشك في سقوط التكليف بالفرد المحرّم - وإن لم يكن متعلقاً للتكليف - راجعاً إلى أن التكليف المتعلق بالفرد الغير المحرّم مشروط بقاءً بعدم الإتيان بالفرد المحرم أو غير مشروط به والأصل اللفظي المحكّم في موارد الشك في إطلاق التكليف واشتراطه هو إطلاق الحكم المقتضي لثبوت الحكم والتكليف سواء حصل الفرد المحرّم أو لم يحصل مثلاً في المثال يكون مقتضى إطلاق الأمر بغسل الثوب المتنجس أن الوجوب باقٍ حتى لو غسل الثوب بالماء المغصوب فيكون مقتضى الأصل اللفظي - وهو إطلاق الحكم - التعبدية وعدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم.

هذا البيان للمحقق النائيني قدس سره وقع مقبولاً عند الأعلام واتفقوا على أن مقتضى الصناعة ما أفاده كما في باقي موارد العام والخاص والمطلق والمقيد عندما يتعلق النهي ببعض الحصص يصير المتعلق ضيقاً ولا يبقى له عموم أو إطلاق وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره في بحث العام والخاص أن الموضوع بعد ورود الخاص يعنون بأن يصدق عليه العنوان العام ولم يكن من مصاديق الخاص.

والمخالف في المقام فقط المحقق العراقي قدس سره حيث أفاد - كما أشرنا - أن مقتضى الأصل اللفظي التوصلية حتى في التقدير الأول لأن إطلاق المادة في خطاب الأمر يدل على وجود الملاك في الطبيعة مطلقاً حتى في الفرد المحرّم منه فإن اتصل بخطاب الأمر المقيّد المتصل منع عن انعقاد إطلاق المادة لاتصاله وظهوره في التضييق والتقييد ولكن إن كان خطاب النهي منفصلاً وإن كان النهي موجباً لتضييق دائرة متعلق التكليف وأن الفرد المحرّم خارج عنها لكن لا يؤثر في إطلاق المادة والدلالة علی وجود الملاك في جميع أفراد الطبيعة حتى الفرد المحرّم فإن غاية ما يقتضيه دليل النهي أن الحكم الفعلي في المجمع هو الحرمة وأن المفسدة فيه أقوى من المصلحة لكن لا يتصرّف في دلالة إطلاق المادة على أن الفرد المحرم واجد للملاك ولا ينفي أصل وجود المصلحة فيه.

قال في بدائع الأفكار: **(الموضع الثالث: في أن اطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الامتثال بالفرد المحرم أو لا يقتضي ذلك والتحقيق يقتضي بالأول مطلقا سواء كان بين متعلق الامر ومتعلق النهى عموم من وجه أم عموم مطلق وسواء قلنا بجواز الاجتماع أم بامتناعه وذلك لأن إطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقة مطلقا ولو كان بعض افراده محرماً. غاية الأمر أن ملاك النهى لغلبته على ملاك الامر يوجب فعلية النهى عن الفرد الذي اجتمعا فيه وتنتفي فعلية الأمر وذلك لا يستلزم انتفاء ملاك الأمر ومعه يحصل بالفرد المحرم الغرض الداعي إلى أصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتثال.)**

يلاحظ على ما أفاد بمناقشتين لكن قبل بيان المناقشتين لابد من توضيح ما أفاد حتى يتضح عدم ورود بعض المناقشات عليه.

ليس مراده قدس سره باقتضاء إطلاق المادة لوجود الملاك في جميع أفراد الطبيعة حتى الفرد المحرم أن ذلك بدلالة خطاب الأمرفي طول دلالته على ثبوت الحكم والتكليف وبعبارة أخرى ليس مراده الدلالة الالتزامية كما يظهر من توضيحه في الموضع الثاني فإنه قدس سره صرّح هناك بأن خطاب الأمر له دلالات متعددة بعضها في عرض البعض: الأولى: الدلالة على تعلق التكليف بالطبيعي والثانية: الدلالة على أن حامل الملاك هو الطبيعي لا الحصة حيث ان المولی ذكر في مقام بيان المتعلق الطبيعة فقط ولم يذكر قيداً لها فهذا يدل على أن الحامل للملاك الطبيعة لا الحصة فهذه الدلالة الثانية في عرض الدلالة الأولى لا أن تكون في طولها ومن قبيل الدلالة الالتزامية.

بهذا التوضيح تبيّن أنه لا يرد عليه قدس سره الاشکال بأن خطاب الأمر وإن كان دالاً على وجود الملاك في الطبيعي لكن هذه الدلالة في طول دلالته على ثبوت الحكم وعندما صارت الدلالة المطابقية ضيقةً بورود النهي وسقطت بالنسبة إلى الفرد المحرّم فالدلالة الالتزامية أيضاً تسقط بالنسبة إليه ولا يمكن أن يقال بأن الفرد المحرّم واجد للملاك.

فلا يرد عليه هذا الإشكال لأنه إذا كانت هناك دلالتان مستقلتان بعضها في عرض البعض كما صرّح به في الموضع الثاني فسقوط إحديهما لا يوجب سقوط الأخرى.

ولكن مع ذلك ترد عليه مناقشتان:

الأولى: أنه لا دلالة مستقلة للخطاب على وجود الملاك في الطبيعي لأن الخطابات الشرعية لم تصدر لبيان وجود الملاك بل المهم للمكلفين هو بيان الحكم والتكليف وليس الخطاب في مقام بيان الملاك فدلالة الخطاب على وجود الملاك ليست بالدلالة المطابقية بل من باب الدلالة الالتزامية بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية وعندما كانت الدلالة التزاميةً يعود الإشكال المتقدم.

المناقشة الثانية: لو سلمنا أن الدلالة على الملاك دلالة التزامية وقلنا أن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية وإن كانت تابعةً لها في أصل الثبوت - كما هو مختار المحقق النائيني قدس سره - مع ذلك لا يمكن أن يُكشف في التقدير الأول - الذي تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق - كون الفرد المحرّم واجداً للملاك لأن إطلاق المادة وإن كان في نفسه وبقطع النظر عن النهي دالاً على وجود الملاك في الطبيعي بلا فرق بين أفراده لكن عندما أتى دليل النهي - كالدليل الناهي عن غسل الثوب بالماء المغصوب أو الناهي عن صوم العيدين - له مدلول مطابقي وهو حرمة غسل الثوب بالماء المغصوب أو حرمة صوم العيدين ولكن له أيضاً مدلول التزامي باعتبار أن الحرمة تكون ناشئةً عن وجود مفسدة ملزمة فيدل دليل النهي بالالتزام على وجود مفسدة ملزمة محضة أو غالبة على المصلحة في الفرد المنهي عنه ومقتضى وجود المفسدة المحضة أو الغالبة في هذا الفرد عدم وجود المصلحة الغالبة لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجداً للمصلحة الغالبة والمفسدة الغالبة أو المحضة. وليس ما يوجب وجود الأمر مطلق وجود المصلحة بل وجود المصلحة المحضة أو الغالبة. فدليل النهي يمنع من تلك الدلالة الالتزامية على وجود الملاك وإن كانت الدلالة ثابتةً بقطع النظر عن النهي. وإنما لا تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية بشرط أن لا يوجد مزاحم لنفس الدلالة الالتزامية ودليل النهي مزاحم لها.

فلذلك المحقق النائيني قدس سره مع قوله بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية قال في التقدير الأول أن مقتضى الأصل التعبدية وعدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم لأن دليل النهي أخرج الفرد المحرّم عن دائرة متعلق الأمر وبعد خروجه لا طريق للحكم بصحة العمل وسقوط التكليف به.

هذا كله على التقدير الأول.

وعلى التقدير الثاني - وهو أن تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص من وجه لتكون المسألة داخلةً في باب اجتماع الأمر والنهي كالصلاة في الدار المغصوبة أو دفن الميت في المكان المغصوب - فهل مقتضى الأصل اللفظي على هذا التقدير التوصلية وسقوط التكليف بالإتيان بالمجمع أو التعبدية وعدم سقوطه بالإتيان بالمجمع؟

أفاد المحقق النائيني قدس سره على هذا التقدير أيضاً أن مقتضى الأصل التعبدية وعدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو قلنا بامتناعه وسواء كان متعلق الأمر من التعبديات بالمعنى المعروف أو من التوصليات.

والوجه في ذلك - كما تقدم توضيحه في المسألة السابقة - أنه يعتبر في صحة العمل مضافاً إلى الحسن الفعلي الحسن الفاعلي وبما أن المجمع يصدق عليه العنوان المنهي عنه فلا يكون متصفاً بالحسن الفاعلي و معه لا يمكن الحكم بكفاية الإتيان بهذا الفرد المحرم وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وقلنا بأن هذا الفرد مصداق للمأمور به لكن مصداقيته للمنهي عنه يمنع من اتصافه بالحسن الفاعلي لكون صدوره بما أنه مصداق للمنهي عنه قبيحاً ومبغوضاً فيكون فاقداً للحسن الفاعلي وفقده للحسن الفاعلي يوجب خروجه عن دائرة المأمور به بالفعل وإن كان بقطع النظر عن اشتراط الحسن الفاعلي مشمولاً لإطلاق الأمر فسقوط التكليف المختص بالأفراد المباحة من الطبيعي بهذا الفرد المحرّم يرجع إلى اشتراط التكليف بقاءً بعدم الإتيان بالفرد المحرم فإذا شككنا في سقوط التكليف وعدمه يرجع شكنا إلى إطلاق نفس التكليف واشتراطه والأصل اللفظي المحكّم في هذا المورد هو إطلاق الهيئة فيكون إطلاق الهيئة في مقام الثبوت كاشفاً عن إطلاق التكليف والنتيجة عدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم.

هذا بيان المحقق النائيني قدس سره وبه تبيّن أن مقتضى الأصل اللفظي في المسألة على التقدير الثاني أيضاً التعبدية سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو قلنا بامتناعه وسواء كان متعلق الأمر من التعبديات بالمعنى المعروف أو من التوصليات ففي جميع الموارد باعتبار كون الفرد المحرّم فاقداً للحسن الفاعلي و خارجاً عن دائرة متعلق التكليف.

نوقش هذا البيان - كما في تعليقة الأجود للسيد الخوئي قدس سره وغيره - بما يظهر من البحث عن المسألة السابقة لأنه قدس سره أخذ في بيانه مقدمةً مسلّمةً والمناقشة في تلك المقدمة وهي أنه يعتبر في صحة العمل وسقوط التكليف مضافاً إلى الحسن الفعلي الحسن الفاعلي. وقد تقدم في المسألة السابقة إشكالان على هذه المقدمة:

الأول: أنه لا دليل على اعتبار الحسن الفاعلي في العمل وإن ما دل الدليل على اعتباره بنحو الشرط العام في جميع الواجبات هو الحسن الفعلي بمعنى الاشتمال على الملاك.

الثاني: أن القول باعتبار الحسن الفاعلي مستلزم لإنكار وجود واجب توصلي بالمعنى المعروف في الشريعة ورجوع جميع الواجبات إلى الواجبات التعبدية ولا يلتزم بذلك أحد حتى المحقق النائيني قدس سره حيث صرّح في أول بحث التعبدي والتوصلي بأن الواجبات في الشريعة على قسمين: الأول: ما يشترط في سقوط التكليف به قصد القربة والثاني: ما لا يشترط في سقوط التكليف به قصد القربة بل يكفي الإتيان بذات العمل.

فما أفاده المحقق النائيني قدس سره مبتنٍ على مقدمة ليست تامةً وهي اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العمل وسقوط التكليف به. بعد عدم تمامية هذه المقدمة لا يبقى وجه لسقوط التكليف في المقام إلا أحد أمرين: وجود الأمر بالمجمع أو وجود الملاك فيه ففي التوصليات يكفي وجود أحد هذين الأمرين وفي التعبديات يعتبرأحدهما مع صلاحية العمل للتقرب به وعلى هذا الأساس الحكم بالسقوط في المقام مبتنٍ على تعيين المختار في مسألة اجتماع الأمر والنهي هل نقول بجواز الاجتماع أو نقول بالامتناع فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو قلنا بالامتناع وتقديم جانب الأمر يكون المجمع واجداً للأمر وإن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي فلابد من إحراز وجود الملاك على الأقل فالحكم يبتني على تعيين المختار في تلك المسألة.

فبناءً على ما تقدم عن المحقق العراقي قدس سره في التقدير الأول لابد من القول هنا على التقدير الثاني أيضاً بسقوط التكليف والحكم بالتوصلية سواء قلنا بجواز الاجتماع أو قلنا بالامتناع فإن قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه وتقديم جانب الأمر يكون المجمع واجداً للأمر وإن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي يكون إطلاق المادة في خطاب الأمر كاشفاً عن وجود الملاك حتى لو كان عبادةً كالصلاة في الدار الغصبي فإن المحقق العراقي قدس سره أفاد أن الإتيان بالفرد المحرم وإن لم يكن مصداقاً للامتثال لعدم وجود الأمر ولكن يحكم بالصحة عن طريق وجود الملاك.

ولكن تقدمت المناقشة في هذا البيان في التقدير الأول ومحصلها أن الخطابات الشرعية ليست في مقام بيان المصالح والمفاسد بل لبيان التكاليف والدلالة على وجود الملاك إن وجدت تكون دلالةً التزاميةً لا مطابقيةً والدلالة الالتزامية إن بقيت الدلالة المطابقية على حجيتها تكون حجةً وإلا سقطت عن الحجية.

هذا حكم المسألة في نظر المحقق العراقي قدس سره.

وبناءً على ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة العاشرة من مقدمات بحث اجتماع الأمر والنهي إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي نحكم بصحة المجمع لوجود الأمر وكذلك إن قلنا بالامتناع وتقديم جانب الأمر نحكم بالصحة وأما إن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي لا يمكن الحكم بالصحة عن طريق وجود الأمر لكن يمكن الحكم بالصحة عن طريق وجود الملاك إن كان الواجب من التوصليات مطلقاً سواء صدر عن تقصير والتفات إلى النهي أو عن قصور وغفلة لوجود الغرض والملاك وأما إن كان الواجب تعبدياً فالمجمع وإن كان واجداً للملاك - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن من شرائط اجتماع الأمر والنهي كون المجمع واجداً لملاك الأمر وملاك النهي - لكن إن صدر عن تقصير والتفات إلى النهي لا يكون صالحاً للمقرّبية لأن المكلف يعلم بأن هذا العمل مبغوض للمولى فلا يحكم بالصحة وإن صدر عن قصور وغفلة فيكون صالحاً للمقرّبية لوجود الملاك في المجمع وعدم تنجّز النهي فيحكم بالصحة ففي العبادات لاشتراط الصلاحية للمقربية لابد من التفصيل بين فرضي الارتكاب التقصيري والارتكاب القصوري.

نوقش هذا البيان في كلمات المتأخرين كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن الكبرى وإن كان مسلّمةً - وهي أنه لابد للحكم بصحة العمل في التوصليات من وجود الأمر أو وجود الملاك وفي التعبديات من وجود أحد الأمرين مع الصلاحية للمقربية - لكن الإشكال في تطبيقها في التوصليات عن طريق وجود الملاك والحكم بالصحة مطلقاً من أين كشفتم أن المجمع واجد للملاك؟ لا طريق لكشف الملاك غير الخطابات الشرعية فما هو الكاشف بعد البناء على تقديم جانب النهي وانتفاء الأمر؟ فلابد من الحكم بالفساد لعدم وجود الأمر وعدم وجود كاشف عن الملاك. نعم، قد يتفق احرازوجود الملاك في المجمع في بعض الموارد لقيام القرينة من مناسبة الحكم للموضوع اوغيرها ولكن ليس ذلك كقاعدة عامة.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

كما قلنا في المقام الأول من هذه المسألة الفرد المنهي عنه خارج عن دائرة متعلق التكليف سواء في التقدير الأول - وهو أن تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق - حيث إن خروج الفرد المنهي عنه واضح أو في التقدير الثاني - وهو أن تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص من وجه وأن تكون المسألة داخلةً في مسألة اجتماع الأمر والنهي - حيث إن المجمع بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي خارج عن متعلق الأمر. نعم، بناءً على القول بجواز الاجتماع أو القول بامتناع الاجتماع وتقديم جانب الأمر يكون الأمر في هذا الفرد فعلياً.

ولكن بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي يكون الفرد المحرّم خارجاً عن دائرة متعلق الأمر ولا يكون مأموراً به فلا وجه لسقوط التكليف المتعلق بالأفراد المباحة بالإتيان بالفرد المحرّم إلا وفاء الفرد المحرّم بالملاك أو ارتفاع موضوع التكليف به فيكون الشك في سقوط التكليف وعدمه راجعاً إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه فإن كان التكليف مشروطاً بعدم الإتيان بالفرد المنهي عنه لكونه وافياً بالملاك أو رافعاً لموضوع التكليف سقط التكليف بالإتيان به وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى إتيان الفرد المنهي عنه لعدم حمله للملاك ولا رفعه لموضوع التكليف لم يسقط التكليف به والشك في إطلاق التكليف واشتراطه إن كان بلحاظ حدوث التكليف كان الأصل الجاري أصل البراءة وإن كان بلحاظ بقاء التكليف بمعنى أنه في حدوثه مطلق لكن نحتمل اشتراطه بقاءً كان الأصل الجاري استصحاب التكليف بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وقاعدة الاشتغال بناءً على عدم الجريان وكلا الأصلين موافقان للإطلاق ومقتضيان للتعبدية وعدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرّم.

بهذا البيان يتضح وجه ما أفاده الميرزا النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما في هذه المسألة من أن مقتضى الأصل العملي التعبدية وعدم السقوط لأن الشك في السقوط في نظرهما من موارد الشك في إطلاق نفس التكليف واشتراطه ولا معنى لرجوع الشك إلى كون التكليف تعيينياً أو تخييرياً فإن تعلق التكليف بالجامع منتفٍ يقيناً لخروج الفرد المنهي عنه عن دائرة التكليف بل الشك في إطلاق التكليف واشتراطه وهذا عندهما من موارد الشك في بقاء التكليف لا في حدوثه فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال او استصحاب التکليف وهما يقتضيان التعبدية وعدم سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرم.

ولكن بلحاظ النكتة التي نقلناها عن السيد الصدر قدس سره في المسألة الأولى - أي الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى سقوط التكليف بفعل الغير - وقلنا أنها صحيحة لكن تحتاج إلى إصلاح وتكميل لا يمكن في المسألة الثالثة الحكم بأن مقتضى الأصل العملي التعبدية مطلقاً بل لابد من التفصيل بين التقدير الأول - وهو أن تكون النسبة بين العنوانين العموم والخصوص المطلق - والتقدير الثاني - وهو أن تكون النسبة بين العنوانين العموم والخصوص من وجه وتدخل المسألة في مسألة اجتماع الأمر والنهي - وتلك النكتة هي أن سقوط التكليف بفعل الغير له ثلاثة مناشئ إما وفاء فعل الغير بالملاك أو زوال محبوبية فعل المكلف بفعل الغير أو عدم إمكان استيفاء الملاك مع بقائه بعد فعل الغير فإن كان منشأ السقوط وفاء فعل الغير بالملاك يكون التكليف مشروطاً في حدوثه بعدم قيام الغير بنحو الشرط المتأخر فقلنا لتكميل هذه النكتة أن مجرد احتمال كون فعل الغير وافياً بالملاك كافٍ لعدم إحراز إطلاق التكليف واحتمال اشتراطه حدوثاً.

فبلحاظ هذه النكتة مع تكميلها لابد من التفصيل بين التقديرين لأنه على التقدير الأول - الذي تكون النسبة فيه بين العنوانين العموم والخصوص المطلق كصلّ ولا تصلّ في الحمام أو اغسل ثوبك ولا تغسله بالماء المغصوب - يقدّم دليل النهي عن الفرد الخاص على دليل الأمر في مادة الاجتماع وعندما دل دليل النهي على حرمة مادة الاجتماع يدل بالالتزام على وجود المفسدة الملزمة المحضة أو الغالبة - على الأقل - في هذا الفرد المحرّم ومقتضى وجود المفسدة الغالبة فيه عدم وجود المصلحة الغالبة فيه لأن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجداً للمفسدة الغالبة والمصلحة الغالبة فينتفي احتمال وفاء هذا الفرد بالملاك ويكون منشأ السقوط أمراً آخر إما ارتفاع الموضوع - كما في كلام المحقق النائيني قدس سره أو زوال المحبوبية أو عدم إمكان استيفاء الملاك وبالنتيجة لا يكون الشك في إطلاق التكليف واشتراطه حدوثاً بل يكون الشك في بقاء التكليف والشك في البقاء مجرى قاعدة الاشتغال أو استصحاب التكليف لا البراءة فيكون مقتضى الأصل العملي في التقدير الأول التعبدية.

وعلى التقدير الثاني - الذي تكون النسبة فيه بين العنوانين العموم والخصوص من وجه كالصلاة في الدار المغصوبة - يكون الشك راجعاً إلى إطلاق التكليف واشتراطه في ناحية الحدوث لا البقاء لأن دليل النهي وإن كان بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي دالاً على أن حكم مادة الاجتماع الحرمة وليس الوجوب فعلياً ولكن مقتضى هذا الدليل ليس أكثر من أن مفسدة الغصب في المجموع وبعد الكسر والانكسار غالبة وأما أن العمل من حيث الصلاتية ليس واجداً للمصلحة والملاك المناسب للوجوب فلا يقتضيه دليل النهي. بل أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن مادة الاجتماع واجدة لملاك الأمر وملاك النهي معاً وإن أشكل عليه الأعلام بأنه مع تقديم جانب النهي لا كاشف عن الملاك ولكن غاية ما يستفاد من إشكالهم هذا أنه لا كاشف عن المصلحة الغالبة بعد زوال الأمر ولكن ما زلنا نحتمل أن مادة الاجتماع من حيث الصلاتية واجد للمصلحة المناسبة لجعل الوجوب ومع وجود هذا الاحتمال يكون الشك في حدوث التكليف حيث يُحتمل وفاء هذا الفرد المحرّم بالمصلحة فيكون التكليف مشروطاً حدوثاً بعدم الإتيان بالفرد المحرّم والشك في حدوث التكليف مجرى أصل البراءة لا قاعدة الاشتغال ولا استصحاب بقاء التكليف.

فعلى التقدير الثاني - بخلاف التقدير الأول - يرجع الشك إلى حدوث التكليف ويكون مجرى للبراءة والنتيجة توصلية التكليف.

المسألة الرابعة: في الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى اعتبار قصد القربة في صحة العمل وعدمه

إذا أحرز أصل الوجوب ولكن شكّ في أن الواجب من الواجبات التعبدية التي تحتاج لسقوطها إلى قصد القربة أو من الواجبات التوصلية التي لا تحتاج لسقوطها إلى قصد القربة فما هو مقتضى الأصل؟

يقع البحث في هذه المسألة - كالمسائل السابقة - في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

بحث المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية هنا في هذا المقام عن إطلاق الصيغة فقط وأفاد: **(أن إطلاق الصيغة هل**‏ **يقتضي**‏ **كون**‏ **الوجوب**‏ **توصلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة أو لا فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل.)**

ولكن كما في كلام السيد الحكيم قدس سره في الحقائق وكلام غيره من الأعلام ليس مورد البحث في هذا المقام فقط إطلاق الخطاب والصيغة بل هناك وجوه أخرى استدل بها للحكم بالتعبدية أو التوصلية مثلاً في كلام السيد الحكيم قدس سره أنه قد استدل بعضهم على أصل التعبدية بقوله تعالى: **(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء)** أو بروايات مثل: **(لا عمل إلا بالنية)** بتقريب أن المراد بالنية قصد القربة.

فالأصل اللفظي المبحوث عنه في المقام الأول ليس منحصراً في إطلاق الصيغة وإن اكتفى به المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية.

وأفاد السيد الحكيم قدس سره في توجيه عدم تعرض المحقق الآخوند قدس سره لغير الإطلاق أن سائر الوجوه لابد أن يبحث عنها في الفقه هل يمكن إثبات التعبدية بهذه الآيات والروايات أو لا وقد بحث عنها الفقهاء في مباحث النية.

ولكن هذا التوجيه غير تام لأن البحث عن حكم الشك في التعبدية والتوصلية بالمعنى المذكور ودلالة الآيات والروايات في هذا البحث مسألة أصولية كباقي المباحث الأصولية كالبحث عن حكم الشك في التعيينية والتخييرية أو العينية والكفائية.

التوجيه الأفضل أن يقال: حيث إن سائر الوجوه غير تامة وضعفها واضح لذلك لم ير المحقق الآخوند قدس سره وجهاً للتعرض لها.

ثم أشكل المحقق الإصفهاني والميرزا التبريزي قدس سرهما على المحقق الآخوند قدس سره بأن التعبدي والتوصلي ليس من تقسيمات الوجوب بل من تقسيمات الواجب فالواجب قد يكون تعبدياً وقد يكون توصلياً لأن قيد قصد القربة إذا أخذ يكون مأخوذاً في ناحية المادة لا الهيئة فلذا لنفي التعبدية يتمسك بإطلاق المادة لا الهيئة فالبحث عن هذا التقسيم وإن كان بحثاً مهماً لكن كان ينبغي البحث عنه في بحث مقدمة الواجب وأقسام الواجب - كما فعل الشيخ الأعظم قدس سره في مطارح الأنظار - لا في بحث تقسيمات الوجوب.

هل يقتضي إطلاق خطاب التكليف التوصلية أو لا يقتضي ذلك؟

نُسب إلى المشهور أنه يمكن بالتمسك بإطلاق خطاب التكليف - أي إطلاق المادة ومتعلق الأمر - إثبات التوصلية وعدم أخذ قصد القربة في الواجب.

في المقابل ذهب عدة من المحققين - ومنهم المحقق الآخوند قدس سره - إلى أن إطلاق المادة والمتعلق لا يقتضي التوصلية فتصل النوبة لتعيين التوصلية والتعبدية إلى الأصل العملي.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره لإثبات أن إطلاق الخطاب لا ينفي اعتبار قصد القربة مقدمات ثلاثاً:

الأولى: في الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي وهو أن الواجب التعبدي - وفي تعبيره قدس سره بالوجوب التعبدي تسامح - هو الواجب الذي لا يحصل الغرض من جعله - وهو المصلحة الموجودة في متعلقه - بمجرد الإتيان بذات العمل فلا يسقط التكليف بذلك بل يكون حصول الغرض وسقوط التكليف متوقفاً على الإتيان بالعمل بقصد القربة.

وفي مقابله الواجب التوصلي وهو الذي يحصل الغرض منه والملاك الموجود في متعلقه بالإتيان بذات العمل من دون قصد القربة ولو بقصد الرياء فيسقط التكليف بذلك.

الثانية: اعتبار قصد القربة في الواجب يختلف عن اعتبار سائر الأجزاء والشرائط في المأمور به حيث إن باقي الأجزاء والشرائط قابلة للأخذ في متعلق التكليف كأخذ الركوع والسجود والاستقبال والطهارة في الصلاة ولكن قصد القربة غير قابل للأخذ في المتعلق.

الثالثة: التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار القيد يصح فيما إذا أمكن أخذ ذلك القيد في متعلق الأمر.

وحيث بنينا في المقدمة الثانية على أن قصد القربة ليس كسائر القيود ولا يمكن أخذه في متعلق التكليف فإذا شككنا في اعتبار قصد القربة لا يمكننا التمسك بالإطلاق لأن أخذ قصد القربة في المتعلق غير ممكن أساساً فلا يمكن نفي اعتباره بالإطلاق.

هل هذه المقدمات الثلاث تامة؟

أما المقدمة الأولى - وهي تعريف التعبدي والتوصلي والفرق بينهما - فلا مجال للإشكال فيها لأنه وإن ذُكرت في كلمات المتقدمين تعاريف أخرى لكنها محل إشكال ومناقشة مثلاً قيل في الفرق بين التعبدي والتوصلي أن التوصلي ما عُلم انحصار مصلحته في شيء والتعبدي ما لا يُعلم منه ذلك أو قيل - ونُسب إلى المحقق القمي قدس سره -: الواجب التوصلي ما كان الغرض من الأمر به الأمر بشيء آخر والتعبدي بخلافه يعني الواجب التعبدي يكون بحالة المقدمة لواجب آخر دون الواجب التعبدي وقد أشكل الشيخ الأعظم قدس سره في مطارح الأنظار على كلا التعريفين أشكل على الأول بأنه ليس جامعاً للأفراد لأن هناك موارد كثيرة من التوصليات لا نعلم بأصل المصلحة الموجودة فيها فضلاً من أن نعلم بانحصار مصلحتها في شيء كتوجيه الميت حال الاحتضار إلى القبلة. وأشكل على الثاني بأن ذلك سهو ظاهر وكأنه تشابه الأمر على القائل به في إملاء التوصل بالصاد مع التوسل بالسين وهو يساوق الوجوب الغيري وإلا فكيف يعقل أن يكون تغسيل الأموات وتكفينها ودفنها من الواجبات التوصلية بهذا المعنى بأن يكون الغرض من الأمر بها الأمر بشيء آخر وتكون بحالة المقدمة لذلك الشيء.

ثم أفاد قدس سره أن أوجه التعاريف أن يقال: الواجب التعبدي ما يشترط فيه القربة والتوصلي ما لا يشترط فيه القربة. ولكن هذا التعريف يحتاج إلى توضيح وتكميل لعدم وضوح أن شرطية قصد القربة بمعنى أنه لا يسقط التكليف بدونه أو بمعنى أنه لازم تكليفاً لكن يسقط التكليف بدونه أيضاً فلذا المحقق الآخوند قدس سره أفاد في تكميل تعريف الشيخ قدس سره أن شرطية قصد القربة بمعنى أن حصول الملاك الموجب للأمر وسقوط التكليف متوقف على قصد القربة.

نعم، كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في موارد متعددة التعاريف في المباحث الأصولية ليست لزوماً تعاريف حقيقيةً وبملاحظة الخصوصيات الذاتية ولكن شرط صحة التعريف في كل بحث أن تُلاحظ فيه الخصوصية التي يكون لها الموضوعية والدخالة بلحاظ الأثر المتوقع وبلحاظ أن المهم في علم الفقه تعيين أصل الحكم وتعيين حدوده يكون ما له الموضوعية في تعريف التعبدي والتوصلي تحديد حدود سقوط التكليف فلذا عرّف الواجب التعبدي في كلام الشيخ قدس سره بتوضيح المحقق الآخوند قدس سره بأنه الواجب الذي يشترط في سقوط التكليف به قصد القربة بحيث لو أتي بالعمل بدون قصد القربة كان التكليف باقياً فأشير إلى الخصوصية المهمة في الفقه وهي تعيين حدود التكليف من حيث الثبوت والسقوط.

وحصول الغرض بقصد القربة وعدمه الذي ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره وإن كان يبدو في أول الأمر أنها ليست خصوصيةً ترتبط بعلم الفقه لأنا لا نبحث في الفقه عن حصول الغرض بل عن سقوط التكليف ولكن لابد من ملاحظة أن السقوط الذي هو موضوع الأثر في الفقه السقوط من باب الامتثال لا السقوط بالعصيان الذي يعاقب المكلف عليه فلذا قالوا في تعريف الصحة والفساد أن الصحة هي سقوط التكليف بحيث لا يحتاج إعادةً ولا قضاءً والمراد هو السقوط الامتثالي لا السقوط بالمعنى الأعم الذي قد يحصل بعصيان المكلّف.

فبما أن المهم في الفقه تعيين حدود التكليف من حيث السقوط والمراد منه سقوط التكليف الذي يحصل بالامتثال لا بالعصيان كان التركيز في تعريف المحقق الآخوند قدس سره للتعبدي والتوصلي على حصول الغرض وسقوط التكليف بالامتثال.

فتعريف الشيخ الأعظم قدس سره مع توضيح المحقق الآخوند قدس سره مشتمل على الخصوصية الدخيلة فيما هو المهم في العلم فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة الأولى تام.

وأما المقدمة الثالثة فهي أيضاً تامة ومحصّلها أن التمسك بالإطلاق يصح فيما إذا کان أخذ القيد في متعلق التكليف ممكناً وأما إذا لم يمكن أخذه لما صح التمسك بالإطلاق لأنه إذا كان القيد حسب مقام الثبوت لا يمكن أخذه في المتعلق فلا يكون المتعلق مقيداً به ثبوتاً و بعد احراز أن المتعلق غيرمقيد حسب مقام الثبوت لايبقی مجال للتمسك بإطلاق الخطاب لنفي ذلك القيد.

توضيح ذلك أنا بعد أن بنينا في المقدمة الثانية على أن أخذ قصد القربة في المتعلق غير ممكن فسواء كان الواجب توصلياً أو تعبدياً يكون متعلق التكليف في القسمين خالياً عن القيد ويكون المتعلق ذات الفعل وعندما كان المتعلق في القسمين ذات الفعل فإذا أمر المولى في مقام الإثبات بفعل كالزكاة مثلاً ولم يقيّده بقصد القربة لا يمكن أن نكشف من إطلاق الخطاب كون الواجب توصلياً ونفي كونه تعبدياً لأنه إن كان تعبدياً أيضاً كان متعلق التكليف مطلقاً ثبوتاً فكلما كان القيد غير قابل للأخذ في مقام الجعل ثبوتاً ولم يقيّد المولى الخطاب إثباتاً لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الحصة الفاقدة للقيد، فالمقدمة الثالثة أيضاً تامة.

العمدة المقدمة الثانية - وهي أن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف غير ممكن لا شرطاً ولا شطراً لا بأمر واحد ولا بأمرين - ودليل المحقق الآخوند قدس سره على هذه المقدمة أن قصد القربة المعتبر في الواجب إما أن يكون بمعنى قصد الأمر وقصد الامتثال يعني الإتيان بالواجب بداعي الأمر المتعلق به أو بمعنى آخر غير قصد القربة كالإتيان بالعمل بداعي حسنه أو لأجل اشتماله على المصلحة أو لأجل الله والإضافة إليه تعالى.

فإن كان المقصود قصد الأمر فأخذه في متعلق التكليف غير ممكن لما سيأتي ولكن إن كان المقصود المعاني الأخرى فإنها وإن كان أخذها في المتعلق ممكناً لكن نقطع بعدم أخذها لأن لازم أخذها عدم صحة العمل إذا أتي به بقصد الأمر والحال أنا نعلم بصحته.

أما أن قصد القربة بمعنى قصد الأمر لا يمكن أخذه في متعلق التكليف فذكر المحقق الآخوند قدس سره لإثباته وجهين:

الأول: أن قصد القربة يختلف عن باقي الأجزاء والشرائط كالركوع والطهارة والاستقبال فإن سائر الأجزاء والشرائط ليس تحققها متوقفاً على وجود الأمر بل يمكن تحققها بقطع النظر عن الأمر ولكن قصد الأمر تحققه متوقف على الأمر إن لم يكن أمر لا يمكن قصد الأمر وإتيان العمل بداعي الأمر.

على هذا الأساس الشرط الذي لا يتأتّى إلا بعد الأمر لا يمكن أخذه شرعاً في متعلق الأمر في مقام الجعل ، وإن كان شرطاً كان من باب الاعتبار العقلي لا الشرعي للزوم محذور الدور أو تقدم الشيء على نفسه لأنه من جهةٍ قصد الأمر متوقف على وجود الأمر واقعاً ومن جهةٍ أخرى متعلق الأمر في مرتبة موضوع ومعروض الأمر وكل حكم وعرض متأخر عن موضوعه ومعروضه فيكون الأمر متوقفاً على المتعلق وإذا أخذ قصد الأمر في المتعلق لأجل هذا القيد يكون المتعلق أيضاً متوقفاً على قصد الأمر فيكون قصد الأمر موقوفاً على نفسه وهذا هو محذور الدور أو تقدم الشيء على نفسه.

قال قدس سره: **(لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطاً أو شطراً .)**

الثاني: أن من شرائط صحة التكليف أن يكون متعلقه مقدوراً للمكلف ويكون امتثاله ممكناً وإذا أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف لما أمكن امتثاله والتكليف بغير المقدور ممتنع وهذا الدليل الثاني ناظر إلى المحذور في مقام الامتثال كما أن الدليل الأول كان ناظراً إلى المحذور في مقام الجعل والتشريع.

ما في عبارة المحقق الآخوند قدس سره في بيان الدليل الثاني هذا المقدار ولم يذكر ما هو الوجه في عدم إمكان الامتثال إذا أخذ قصد الأمر في المتعلق.

لهذا المدعى تقريبان:

الأول: أنه إذا أخذ قصد الأمر جزءً أو شرطاً في متعلق الأمر ولم يكن المتعلق ذات الصلاة مثلاً بل الصلاة المقيدة بقصد الأمر أو المركبة من قصد الأمر لا يمكن تعلق الأمر به لأن العمل لابد أن يكون بقطع النظر عن تعلق الأمر به مقدوراً للمكلف ليتعلق به التكليف والصلاة المقيدة بقصد الأمر أو المركبة منه ليست مقدورةً للمكلف قبل جعل الوجوب وبقطع النظر عن تعلق الأمر بها فلذا لو تعلق الأمر بهذا المتعلق كان من موارد تعلق التكليف بغير المقدور. بخلاف ما إذا كان المتعلق ذات الصلاة فيمكن تعلق الأمر بها لأنها مقدورة للمكلف بقطع النظر عن تعلق الأمر بها.

الثاني: أنه إذا أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف فمعناه أن ذات العمل لا أمر به إذ المفروض أن متعلق الأمر مركب أو مقيد لم يتعلق الأمر بذات وعندما لم يتعلق الأمر بذات الصلاة مثلاً لا يكون الإتيان بها بداعي الأمر المتعلق بها ممكناً لعدم الأمر بذاتها ليأتي المكلف بها بداعي الأمر بها.

مراد المحقق الآخوند قدس سره التقريب الثاني ولكن المتوهم توهم أن مراده هو الأول ولذا أجاب عن الدليلين أي الدليل الأول وهو لزوم محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه الذي هو محذور في مقام الجعل والتشريع والدليل الثاني وهو لزوم المحذور في مقام الامتثال بالتقريب الأول.

أجاب عن الدليل الأول بأن أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف لا يستلزم الدور أو تقدم الشيء على نفسه لأن محذور الدور أو تقدم الشيء على نفسه فيما إذا كان الموقوف والموقوف عليه شيئاً واحداً كأن يكون الألف متوقفاً على الباء والباء متوقفاً على الألف فيلزم محذور توقف الألف على نفسه ولكن فيما نحن فيه الموقوف والموقوف عليه ليسا متحدين لأن الأمر بالصلاة مثلاً وإن كان متوقفاً على قصد الأمر ولكن الموقوف عليه الأمر ليس الوجود الواقعي والخارجي لقصد الأمر فلا يكون تعلق الامر بشيء موقوفاً على وجود المتعلق في الخارج بل الموقوف عليه للأمر المتعلق وقصد الأمر بوجوده اللحاظي. ففي احد طرفي التوقف الوجود اللحاظي لقصد الأمر وفي الطرف الآخر الوجود الواقعي له فالموقوف والموقوف عليه متغايران.

وأجاب عن الدليل الثاني بأنا نسلّم بأن القدرة على المتعلق شرط في صحة تعلق التكليف به لكن الشرط كونه مقدوراً حين الامتثال لا حين تعلق الأمر لأن الحاكم باشتراط القدرة هو العقل ويكفي لصحة تعلق التكليف في نظر العقل المقدورية حين الامتثال وفيما نحن فيه وإن كانت الصلاة المقيدة بقصد القربة بقطع النظر عن تعلق الأمر بها غير مقدورة لكنها بعد تعلق الأمر تكون مقدورةً يمكن للمكلف حين الامتثال الإتيان بها بداعي الأمر وهذا المقدار كافٍ في صحة تعلق التكليف.

قال قدس سره في بيان التوهم المذكور: **(وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.)**

ثم أفاد بأن هذا التوهم واضح الفساد لأن المتوهم وإن أجاب عن المحذور الأول بتغاير الموقوف والموقوف عليه لكن المحذور الثاني باقٍ بحاله لأن الأمر إذا تعلق مثلاً بالصلاة مع قصد الأمر معناه أن ذات الصلاة لا أمر بها وإذا لم يكن أمر بها كيف يمكن للمكلف الإتيان بها بقصد الأمر فإن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه فإذا كان متعلق الأمر الصلاة مع قصد الأمر فالأمر لا داعوية له إلا بالنسبة إلى الصلاة المقيدة بقصد الأمر ولا داعوية له بالنسبة إلى ذات الصلاة ليمكن الإتيان بها بداعي الأمر.

المتوهم توهم أن مراد المحقق الآخوند قدس سره التقريب الأول فأجاب عنه بالعبارة المذكورة بينما مراده التقريب الثاني فإنه يريد أن يقول: الإتيان بالصلاة المقيدة بقصد الأمر حتى بعد تعلق الأمر وفي زمان الامتثال غير مقدور.

قال قدس سره في بيان فساد التوهم: **(ضرورة أنه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدةً بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به لا إلى غيره.)**

يعني أن ذات الصلاة ليست متعلقاً للأمر بل المتعلق الصلاة المقيدة بقصد الأمر وعندما لا يكون المتعلق ذات الصلاة لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إليها فإنا وإن قبِلنا بأن ما هو المعتبر في صحة التكليف المقدورية حين الامتثال لكن الإتيان بالصلاة بداعي الأمر غير مقدور حتى حال الامتثال.

فالمحقق الآخوند قدس سره رفع يده عن الدليل الأول ولكن الدليل الثاني باقٍ على حاله لم يرفع يده عنه.

وأشكل المستشكل على جوابه عن التوهم بإشكالات ثلاثة ذكرها المحقق الآخوند قدس سره بعنوان (إن قلت) وأجاب عنها.

الإشكال الأول: حتى إن كان متعلق التكليف الصلاة المقيدة بقصد الأمر لكن هذا المتعلق ينحل إلى جزئين: ذات العمل والتقيد بالقيد فمتعلق التكليف وإن كان الصلاة المقيدة ولم يتعلق الأمر بذات الصلاة مباشرةً ولكن بالنهاية وبالانحلال ذات الصلاة أيضاً متعلق للأمر وهذا يكفي لأن يأتي المكلف بالصلاة حين الامتثال بداعي الأمر المتعلق بها فنحن نعترف بأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه لكن في فرض أخذ قصد الأمر في المأمور به تكون ذات الصلاة لها أمر.

قال قدس سره: **(إن قلت نعم** [**يعني نسلّم بأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه**] **ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورةً بها بالأمر بها مقيدة.)**

ثم أجاب قدس سره بأنه لا يمكن أن يقال بتعلق الأمر بالذات في مورد تعلق الأمر بالمقيد لأن المقيد بما هو مقيد وجوده واحد وانحلاله إلى الذات والتقيد بالقيد إنما هو بالتحليل العقلي والجزء التحليلي العقلي لا يكون متعلقاً للأمر. نعم، إن كان التعدد بلحاظ الوجود الخارجي انحل الأمر بلحاظ الأجزاء الخارجية لكن الجزئية الذهنية وبالتحليل العقلي ليس له وجود خارجي منحاز ليتعلق به الأمر.

قال: **(كلا لأنّ ذات المقيد لا يكون ماموراً بها فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي.)**

الإشكال الثاني: أنا نسلّم بأن الأمر بالمقيد بما هو مقيد لا يوجب تعلق الأمر بالذات لكن هذا فيما إذا أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف من باب الشرطية فإن المقيد بما هو مقيد له وجود واحد لكن يمكن أن يقال بأخذ قصد الأمر في المتعلق بنحو الشطرية بأن يتعلق الأمر بالصلاة مع قصد الأمر أو يتعلق الأمر بعشرة أجزاء مع قصد الأمر ويكون المجموع صلاةً فتكون الجزئية حينئذٍ خارجيةً لا ذهنية والأمر بالمركب أمر بأجزائه الخارجية ويكون الذات متعلقاً للأمر إذ المركب هو نفس الأجزاء وليس وجوداً آخر. والنتيجة أن الإتيان بذات الصلاة بداعي الأمر بها بعد تعلق الأمر ممكن.

قال قدس سره: **(إن قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما إذا أخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.)**

وهذا - أعني الأخذ بنحو الجزئية - الحلّ الذي ذكره السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما لأخذ قصد الأمر في المتعلق.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن قصد الأمر لا يمكن أن يكون جزء المتعلق لأن جزء المتعلق لابد أن يكون فعلاً اختيارياً والفعل الغير الاختياري لا يكون إلا شرطاً، والقصد والإرادة من الأمور غير الاختيارية فلا يمكن أن يؤخذ في المتعلق لأن الأفعال وإن صارت اختياريةً بواسطة الإرادة لكن نفس الإرادة غير اختيارية لأنها لو كانت اختياريةً لكانت متعلقةً لإرادة أخرى وهكذا ويتسلسل وعندما لم تكن اختياريةً لا يمكن أخذها بعنوان جزء المأمور به وإلا لزم تعلق التكليف بالأمر الغير الاختياري والحال أن من شرائط صحة التكليف بحكم العقل كون متعلقه اختيارياً.

قال قدس سره: **(فإنه يوجب تعلق**‏ **الوجوب**‏ **بأمر غير اختياري**‏ **فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى**‏**.)**

هذا ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في بحث الجبر والاختيار أيضاً من أن الإرادة غير اختيارية وإن كان رأيه الأخير في بحث التجري أن الإرادة أيضاً اختيارية لأن اختيارية الفعل ليس بتعلق الإرادة بل بالتمكن من الترك فهذا الإشكال على أساس مبنى عدل عنه المحقق الآخوند قدس سره في بحث التجري.

الثاني: لو أغضمنا النظر عن إشكال غير اختيارية قصد الأمر فهناك إشكال آخر لأجله لا يمكن الإتيان بالصلاة بداعي الأمر والإشكال هو أنه وإن كان الإتيان بالأجزاء الخارجية للواجب بداعي الأمر المتعلق بها ممكناً لكن الإتيان ببعض الأجزاء بداعي الأمر المتعلق بها إنما يفيد فيما إذا أتى المكلف بتمام الأجزاء بداعي الأمر فعندما يأتي بالكل يكون البعض في ضمنه وكان الإتيان بالبعض بداعي الأمر. ولكن إن أتى المكلف ببعض الأجزاء فقط لا يمكنه أن يقول أنا آتٍ ببعض الأجزاء بداعي الأمر لأن الإتيان بالبعض بداعي الأمر لا أثر له مثلاً لا فائدة في الإتيان بالركوع والسجود بقصد الأمر الضمني مع عدم الإتيان ببقية الأجزاء بل لابد من الإتيان بالباقي ليكون الإتيان بالبعض صحيحاً ومفيداً.

فبلحاظ هذه الكبرى يقول المحقق الآخوند قدس سره في محل البحث أنكم صوّرتم المأمور به مركباً من جزئين: الصلاة وقصد الأمر فغاية ما يترتب علی ذلک أنه يأتي المكلف بالصلاة بداعي الأمر وهي جزء المأمور به لا كله ومجرد الإتيان بها بداعي الأمر بها لا يفيد وإنما يكون مفيداً إذا انضم إليه الإتيان بالجزء الآخر - وهو قصد الأمر - بداعي الأمر.

إن قال المستشكل بأن المكلف يأتي بالصلاة بداعي الأمر ويأتي أيضاً بقصد الأمر بداعي الأمر وبالإتيان بهما بداعي الأمر يحصل غرض المولى نقول: هذا غير ممكن إنما الممكن الإتيان بالصلاة بداعي الأمر فقط وهي بعض المأمور به فلا يكون الإتيان بها مفيداً فالإشكال باقٍ بحاله.

قال قدس سره: **(ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.)**

لم يذكر المحقق الآخوند قدس سره لعدم إمكان الإتيان بقصد الأمر بداعي الأمر وجهاً لكن وجهه - كما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره -أن الإتيان بقصد الأمر بداعي الأمر معناه أن الأمر داعٍ إلى داعوية نفسه لأن قصد الأمر يعني داعوية الأمر وإذا أتي بهذا القصد بداعي الأمر يعني ذلك دعوة الأمر إلى داعوية نفسه وهذا معناه أن الأمر علة لعلية نفسه وعلية الشيء لعلية نفسه كعلية الشيء لنفسه بأن يكون علةً ومعلولاً وهو محال لا يلتزم به أحد لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وعلية الشيء لعلية نفسه أيضاً يستلزم نفس المحذور.

قال قدس سره: **(فيلزم دعوة الأمر إلى**‏ **جعل**‏ **نفسه**‏ **داعياً ضمناً إلى الصلاة. ومحركية الأمر لمحركية نفسه إلى الصلاة عين عليته لعلية نفسه، ولا فرق بين علية الشي**‏**ء لنفسه وعليته لعليته.)**[[38]](#footnote-39)

فحاصل الإشكال الثاني أن المكلف وإن كان قادراً على إتيان الصلاة بداعي الأمر ولكن لا يمكن الإتيان بالجزء الآخر - وهو قصد الأمر - بداعي الأمر فيكون مثل من يأتي بالركوع والسجود ولا يأتي بباقي الأجزاء.

الإشكال الثالث: أنه لو كان أخذ قصد الأمر في المتعلق غير ممكن لا بنحو الشرطية ولا بنحو الجزئية فغاية الأمر وجود هذا المحذور في الأمر الواحد ولكن يمكن أن يوصل الشارع اعتبار قصد الأمر إلى المكلف في الواجبات التعبدية بأمرين بلا محذور بأن يتعلق الأمر الأول بذات الصلاة والأمر الثاني بالإتيان بها بداعي الأمر الأول.

قال قدس سره: **(إن قلت: نعم**‏**، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد وأما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلا كما لا يخفى فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعة.)**

هذا الإشكال هو بيان متمم الجعل الذي ورد في كلام المحقق النائيني قدس سره بعنوان حلّ لأخذ قصد الأمر في متعلق التكليف.

وجذور هذا البيان في كلام الشيخ الأعظم قدس سره في مطارح الأنظار فإنه بعد أن ذكر عدم إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق أفاد: **(قلنا في بعض المباحث المتقدّمة بأنّ الطالب لو حاول طلب شي**‏**ء على وجه الامتثال** [يعني الإتيان بقصد الأمر] **لا بدّ له من**‏ **أن**‏ **يحتال**‏ **في**‏ **ذلك**‏ **بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربة أوّلا، ثم ينبّه على أنّ المقصود هو الامتثال بالأمر. و لا يجوز أن يكون الكلام الملقى لإفادة نفس المطلوبيّة مفيدا للوجه المذكور.)[[39]](#footnote-40)**

عبّر المحقق النائيني قدس سره عن هذا الحلّ بمتمّم الجعل لكن بيانه يختلف عن بيان الشيخ قدس سره لأن ظاهر تعبير الشيخ: (ثم ينبّه على أن المقصود هو الامتثال بالأمر) أن المولى بالخطاب الثاني يرشد إلى أن متعلق الأمر الأول لابد أن يؤتى به بقصد الأمر ليتحقق الامتثال لكن المحقق النائيني قدس سره يقول أن المولى بالأمر الثاني يجعل جعلاً ثانياً لا أن يكون مجرد إرشاد إلى خصوصية في الأمر الأول.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الحلّ بجوابين:

الأول: أن ما ذُكر في هذا الحلّ مجرد فرض لا واقع له فإنه لا يوجد في العبادات أمران لتفرق عن التوصليات من هذه الجهة بل الأمر الموجود في العبادات بالقطع واليقين أمر واحد كالتوصليات والفرق بينهما فقط من جهة أن الثواب والعقاب في العبادات كليهما دائران مدار الامتثال يعني إن أتى المكلف بها بقصد الأمر استحق الثواب وإن أتى بذات العمل بدون قصد الأمر لما تحقق منه الامتثال واستحق العقاب بينما في التوصليات الثواب فقط دائر مدار الامتثال يعني إن أتى المكلف بها بقصد الأمر استحق الثواب وإلا لما استحقه ولكن العقاب ليس دائراً مدار الامتثال فإن أتى المكلف بذات العمل بدون قصد الأمر لما استحق العقاب.

الجواب الثاني: إن تعلق أمر بذات الصلاة وأمر ثانٍ بإتيان الصلاة التي تعلق بها الأمر بداعي ذلك الأمر فلا إشكال في أن الأمر الثاني أمر توصلي ولا يعتبر قصد الأمر في حصول الغرض منه وسقوط التكليف ولكن هل الأمر الأول توصلي أو تعبدي؟ بمعنى أن الأمر الأول المتعلق بذات الصلاة إن كان بحيث لا مدخلية لقصد الأمر في حصول الغرض منه كان توصلياً وإلا كان تعبدياً وعلى كلا التقديرين لا حاجة إلى الأمر الثاني لأن الأمر الأول إن كان توصلياً يحصل الغرض منه ويسقط بالإتيان بذات الصلاة فعندما سقط بالإتيان بذات الصلاة لا يبقى وجه للأمر الثاني لعدم الملاك له وإن كان تعبدياً لا يكفي لحصول الغرض منه وسقوط التكليف مجرد الإتيان بذات العمل فنفس شرطية قصد الأمر لحصول الغرض وسقوط التكليف يوجب على المكلف - بملاحظة حكم العقل - أن لا يأتي بالعمل بدون قصد القربة بلا حاجة إلى الأمر الثاني فيكون الأمر الثاني لغواً.

فسواء كان الأمر الأول توصلياً أو تعبدياً لا وجه للأمر الثاني إذ على التقدير الأول يكون بلا ملاك وعلى التقدير الثاني يكون بلا فائدة ولغواً.

قال قدس سره: **(قلت مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها المثوبات والعقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات وأما العقوبة فمترتبه على ترك الطاعة ومطلق الموافقة إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا لما كان موجباً لحدوثه وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره.)**

فمحصل ما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة الثانية - وهي العمدة في هذه المسألة - أن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف غير ممكن لأنه إن كان المقصود بقصد القربة قصد الأمر فأخذه غير ممكن لإشكالين: الأول: إشكال الدور وتقدم الشيء على نفسه والثاني: إشكال عدم إمكان امتثال التكليف حتى بعد تعلق الأمر إلا أنه قدس سره تنزّل عن الإشكال الأول ببيان المتوهّم ولكن الإشكال الثاني باقٍ بحاله فلا يمكن أخذ قصد الأمر للإشكال الثاني على الأقل.

والإشكالات الثلاثة التي كانت في الحقيقية توجيهات لإمكان أخذ قصد الأمر بلا محذور وذكرها قدس سره بعنوان (إن قلت) أجاب عنها جميعاً.

فحاصل ما أفاد في القسم الأول من كلامه أنه لا يمكن أخذ قصد القربة - بمعنى قصد الأمر - في متعلق الأمر لا شرطاً ولا شطراً لا بأمر واحد ولا بأمرين.

ثم أفاد في القسم الثاني من كلامه أنه إن كان المقصود بقصد القربة معاني أخرى غير قصد الأمر وذكر قدس سره معاني ثلاثة - وهي الإتيان بالعمل بداعي حسنه أو لأجل اشتماله على المصلحة أو لأجل الله تعالى - فأخذه بهذه المعاني في المتعلق وإن كان ممكناً ليس فيه شيء من المحاذير المتقدمة في أخذ قصد الأمر لكن نقطع بعدم أخذ قصد القربة بهذه المعاني والدليل على ذلك أن المكلفين إن أتوا بالعبادات بقصد الأمر بها كانت صحيحةً بلا إشكال وكان كافياً لسقوط التكليف فهذا شاهد على عدم أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى في المتعلق إذ لو كان مأخوذاً لما حصل الغرض ولما سقط التكليف بالإتيان بقصد الأمر والحال أن الغرض يحصل والتكليف يسقط بالاتفاق والنتيجة أن أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى غير قصد الأمر في المتعلق ممكن لكن نقطع بعدم أخذه فيه.

والنتيجة أن في قصد القربة احتمالين: قصد الأمر وقصد المعاني الأخرى فأخذ قصد الأمر غير ممكن وأخذ قصد المعاني الثالثة وإن كان ممكناً لكن نقطع بعدم أخذه في المتعلق وبتعبير السيد الخوئي قدس سره كما في المصباح: **(فالدواعي القربيّة بين المستحيل**‏ **أخذه**‏ **في**‏ **متعلّق**‏ **الأمر وبين المتيقّن عدم كونه مأخوذاً فيه.)**

فلم يؤخذ قصد القربة في متعلق الأمر في العبادات ليُتمسك في موارد الشك في تعبدية الواجب وتوصليته بإطلاق الخطاب لإثبات التوصلية.

بالتأمل فيما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذه المقدمة المفصّلة يتضح أن ما أفاد يرجع إلى خمس نقاط لابد من البحث عن كل منها مستقلةً وملاحظة كلمات الأعلام في ذيلها:

الأولى: أن أخذ قصد القربة بمعنى قصد الأمر في متعلق التكليف غير ممكن لإشكالين رفع اليد عن الأول ولكن أبقى الثاني وثبّته.

الثانية: أن الأمر بالمقيّد لا ينحل إلى أمر بالذات وأمر بالتقيد بالقيد لأن تحليل المقيّد إلى الذات والتقيد تحليل عقلي والأجزاء العقلية لا تتصف بالوجوب وعندما لم يكن هناك أمر بالذات لا يمكن الإتيان بها بداعي الأمر.

الثالثة: أن تصحيح أخذ قصد الأمر في المتعلق عن طريق الجزئية غير ممكن بدليلين.

الرابعة: أن أخذ قصد الأمر في المتعلق عن طريق تعدد الأمر أيضاً غير ممكن بدليلين.

الخامسة: أن قصد القربة بالمعاني الأخرى غير قصد الأمر وإن كان قابلاً للأخذ في متعلق الأمر لكن لم يؤخذ فيه يقيناً.

وإليك تفصيل البحث عن هذه النقاط الخمس:

النقطة الأولى: ما أفاده قدس سره من عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف لإشكالين والإشكال الأول الذي رفع اليد عنه هو لزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه.

هل ما أفاده في دفع هذا الإشكال تام أو لا؟

كان التقريب الأوّل لهذا الإشكال أنه من جهةٍ قصد الأمر متوقف على الأمر لأنه لولا الأمر لا معنى لقصد الأمر ومن جهةٍ أخرى الأمر متوقف على متعلقه توقف كل حكم على موضوعه فلو أخذ قصد الأمر في المتعلق توقف الأمر على قصد الأمر أيضاً فيلزم الدور وتقدم الشيء على نفسه.

فأجاب المتوهم عن هذا الإشكال بأن الموقوف والموقوف عليه متغايران لأن ما يتوقف عليه الأمر قصد الأمر بوجوده اللحاظي وما يتوقف على الأمر قصد الأمر بوجوده الواقعي وعندما يكون الموقوف والموقوف عليه متغايرين يرتفع المحذور.

هنا لبعض الأعلام تقاريب لبقاء المحذور منها تقريب المحقق النائيني قدس سره الذي يرجع إلى محذور تقدم الشيء على نفسه ومنها تقريب المحقق العراقي قدس سره في نهاية الآفكار والمقالات يرجع إلى محذور الخلف وهناك تقريب ثالث للمحقق الإصفهاني قدس سره.

التقريب الأول: تقريب المحقق النائيني قدس سره وهو أن موضوع الحكم - بالمعنى الأعم الشامل لمتعلق المتعلق - في الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية يكون مفروض الوجود مثلاً إن كان الوقت موضوعاً للصلاة فعند جعل الحكم للصلاة يُفرض الوقت ثم بعد فرض وجوده يُجعل وجوب الصلاة.

على هذه القاعدة لو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر باعتبار أن قصد الأمر جزء المتعلق يكون الأمر متعلق المتعلق وموضوعاً للحكم فلابد من فرض وجوده في مقام جعل التكليف مثلاً حينما يريد الشارع جعل الوجوب للصلاة لابد من أن يفرض وجود الأمر المتعلق به القصد فالأمر المتعلق بالصلاة المقيدة بقصد الأمر لابد من فرض وجوده أولاً وبالنتيجة لابد أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة مفروض الوجود في مقام الإنشاء والجعل وفرض وجوده مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لأنه من طرف يريد الشارع الآن الأمر بالصلاة بقصد الأمر ومن طرف آخر لابد من فرض وجود ذلك الأمر في مرحلة سابقة وهذا هو محذور تقدم الشيء على نفسه إن لم يكن دوراً فهو نفس محذور الدور.

ثم أفاد بأن هذا المحذور لا يختص بمرحلة الجعل بل يأتي في مرحلة فعلية الحكم أيضاً لأن فعلية الحكم متوقفة على فعلية موضوعه وبما أن هذا الحكم - لأجل أخذ قصد الأمر - متحد مع الموضوع يلزم توقف فعلية الحكم على نفسه.

وأضاف بأن المحذور يأتي في مقام الامتثال أيضاً لأن المكلف إذا أراد امتثال التكليف يكون قصد الامتثال متوقفاً على الإتيان بجميع أجزاء وقيود المأمور به فإن كان من جملة هذه القيود قصد الأمر والامتثال لابد أن يقصد المكلف الامتثال قبل قصد الامتثال فيلزم تقدم الشيء على نفسه حتى في مرحلة الامتثال.[[40]](#footnote-41)

أجيب عن هذا التقريب في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بجوابين:

الأول: أن أصل كون الموضوع في الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية مفروضَ الوجود في مقام الجعل صحيح لأن هذه القضايا ترجع إلى قضايا شرطية على تقدير تحقق الشرط يترتب الحكم لكن ذلك فيما لم يتحقق الموضوع بنفس الجعل وإلا إن تحقق بالجعل فلا حاجة إلى فرض وجوده.

بعبارة أخرى - كما ورد محصّله في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - سرّ أن قيود التكليف لابد من فرض وجودها أنه إن كان القيد غير اختياري لا يمكن التكليف في فرض عدمه وإن كان اختيارياً ولم يؤخذ لزم إطلاق التكليف الذي يقتضي ايجاد القيد. ولكن هذا فيما إذا لم يتحقق الموضوع بنفس الجعل والاعتبار وأما إذا تحقق بذلك فلا يلزم أن يفرض المولى وجوده. والأمر الذي هو متعلق قصد الأمر والمأخوذ في المأمور به يتحقق بنفس الجعل والاعتبار ولا يلزم فرض وجوده في مقام الجعل ليلزم محذور تقدم الشيء على نفسه.

فأصل إشكال ما أفاده المحقق النائيني قدس سره أنه بنى على قاعدة عامة وهي أنه كل ما أخذ في موضوع القضية الحقيقية لابد من فرض وجوده والجواب أن هذا غير لازم في جميع الموارد.

لا يخفى أن هذا المقدار من الجواب يرفع المحذور بلحاظ مرحلة الجعل فقط ويبقى المحذور بلحاظ مرحلتي الفعلية والامتثال.

الجواب الثاني: أنه يلزم فيما إذا أخذ قصد الأمر بنحو الشرطية وكان الأمر المفروض الوجود الأمر الاستقلالي بالكل لكن إن أخذ قصد الأمر بنحو الجزئية وكان الأمر المفروض الوجود الأمر الضمني فهناك أمر استقلالي تعلق بالصلاة مع قصد الأمر ولكن الأمر الذي تعلق به قصد الأمرهو الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة فالأمر الاستقلالي تعلق بالصلاة المقيدة وما هو مفروض الوجود الأمر الضمني بذات الصلاة فعلی تقدير أخذ قصد الأمر بنحو الجزئية - الذي هو مختار السيد الخوئي قدس سره - يرتفع المحذور لأن ما هو المتقدم الأمر الضمني وما هو المتأخر الأمر الاستقلالي.

ثم أجيب عن المحذور في مرحلتي الفعلية والامتثال أيضاً في كلام السيد الخوئي قدس سره فأجاب عن المحذور في مرحلة الفعلية بأن هذا المحذور يلزم فيما إذا كان الموضوع في مقام الإنشاء مفروض الوجود فإن كان مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء كانت فعلية الحكم متوقفةً على فعليته ولكن إن لم يُفرض وجوده في مرحلة الإنشاء لا يلزم المحذور لأن أساس محذور تقدم الشيء على نفسه في مرحلة الفعلية هو لزوم فرض الموضوع في مقام الإنشاء وبهدم هذا الأساس يرتفع المحذور فحيث أبطلنا كون قصد الأمر مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء فيرتفع التوقف في مرحلة الفعلية أيضاً.

وأجاب قدس سره عن المحذور في مرحلة الامتثال بما عرفت من أن هذا المحذور يلزم فيما إذا أخذ قصد القربة بعنوان الشرط في المأمور به ولكن إن أخذ بعنوان الجزء لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لأن المأمور به حينئذٍ الصلاة بإضافة قصد القربة والأمر بالكل يسري إلى أجزائه فيتعلق أمر بذات الصلاة وأمر بقصد القربة وعندما يتعدد الأمر يتعدد قصد الأمر أيضاً فإن قصد الأمر الذي هو متقدم قصد الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة وقصد الأمر الذي هو متأخر قصد الأمر الاستقلالي والأمر بالكل لأن امتثال الكل متوقف على قصد أمر الكل وعندما كان المتقدم غير المتأخر ارتفع محذور تقدم الشيء على نفسه.

فأجيب عن المحذور في المراحل الثلاث وإن كان محل الحاجة مرحلة الجعل.

التقريب الثاني: تقريب المحقق العراقي قدس سره الذي يرجع إلى محذور الخلف وهذا التقريب وإن نسبه السيد الخوئي قدس سره حسب التقريرات إلى المحقق الإصفهاني قدس سره ولكن استفادته من كلمات المحقق الإصفهاني ليس واضحاً ويستفاد بوضوح من كلام المحقق العراقي قدس سره ومحصّله أن إتيان العمل بقصد الأمر معناه كون الأمر داعياً لإتيان العمل وكون الأمر داعياً لإتيان العمل متوقف على أن يوجد أمر في مرتبة سابقة ليكون له الداعوية، ونفس القول بأن المكلف يقصد الأمر معناه أنه يوجد أمر في مرتبة سابقة. بعبارة أخرى: تعلق القصد بالأمر فرضٌ لوجود الأمر في مرتبة سابقة وأن القصد متأخر عن الأمر. فمن جهةٍ قصد الأمر مستلزم لفرض وجود الأمر في مرتبة متقدمة على قصد الأمر ومن جهة أخرى لو أخذ قصد الأمر في المتعلق كان الأمر في مرتبة متأخرة عن قصد الأمرلتأخر کل حکم عن موضوعه ومتعلقه فيلزم أن يُفرض ما هو متقدم على الأمر متأخراً عنه وهذا خلف فلمحذور الخلف لا يمكن أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف.

أجيب عن هذا التقريب بجوابين:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي نفسه ولكن ردّه ولم يقبله. قال - كما في نهاية الأفكار - أنه يمكن أن يجاب عن محذور الخلف بتعدد الأمر من حيث طبيعي الأمر وشخص الأمر بأن يقال: الأمر الذي فُرض في مرتبة متقدمة على القصد هو طبيعي الأمر لا شخص هذا الأمر الذي يتعلق به القصد ، والأمر الذي يتأخر عن قصد الأمر لأخذ قصد الأمر في متعلقه هو شخص هذا الأمر المتعلق مثلاً بالصلاة مع قصد الأمر ولا يلزم المحذور لأن ما هو متقدم على قصد الأمر طبيعي الأمر وما هو متأخر عن قصد الأمر شخص الأمر وبعد تحقق الأمر الشخصي ينطبق عليه ذلك الطبيعي قهراً وإذا أتى المكلف بالعمل بقصد هذا الأمر الشخصي كان صحيحاً لكونه من أفراد الطبيعي فلا محذور في مقام الامتثال أيضاً.

ثم قال لكن هذا الجواب لا يكفي لدفع المحذور لأن قصد الأمر في مرتبة متأخرة عن شخص الأمر فلابد أن يوجد أمر ليتعلق به القصد وطبيعي الأمر الذي فُرض في مرتبة متقدمة لا يشمل هذا الأمر ولا ينطبق عليه فكما إذا صرّح المولى في خطابه بالأمر بالصلاة وأنه لابد من الإتيان بها بقصد الأمر بالطبيعي الذي هو غير هذا الأمر لا يكون شخص الأمر بالصلاة مصداقاً للطبيعي فكذلك بعد حكم العقل بعدم اامکان أخذ شخص هذا الأمر في المتعلق لا ينطبق عنوان الطبيعي على هذا الفرد فتعدد الأمر من حيث الطبيعية والشخصية لا يرفع المحذور لأن متعلق القصد وإن كان الطبيعي لكنه الطبيعي الغير المنطبق على هذا الأمر الشخصي ليصح العمل بقصد الأمر الشخصي فلا يفيد.

ويلاحظ عليه بأن المولى إذا صرّح بأن متعلق القصد طبيعي الأمر الذي لا ينطبق على شخص هذا الأمر فمعلومٌ أنه لا يشمل قصد شخص هذا الأمر لامتناع الشمول من جهة تقييد المولى نفسه فهنا لا يدعي أحد الشمول لكن إذا لم يصرّح بذلك ولم يقيّد طبيعي الأمر بل كان مأخوذاً بنحو مطلق وانما كان شخص الأمر من حيث المرتبة متأخراً فبعد تحقق شخص الأمر بلحاظ أن الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود يكون الطبيعي منطبقاً عليه قهراً وإن لم يكن منطبقاً عليه قبل تحققه فلا يمتنع الانطباق والشمول وإنما يمتنع إذا كان هناك تقييد من ناحية المولى نفسه. فقياس المحقق العراقي قدس سره بين الموردين مع الفارق ونفس هذا الفارق يوجب أن لا يكون أخذ قصد طبيعي الأمر في متعلق الأمر مستلزماً لمحذور الخلف.

الجواب الثاني: ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن هذا المحذور يلزم إذا كان الأمر المتقدم متحداً مع الأمر المتأخر وأما إذا قلنا بأن قصد الأمر مأخوذ في المتعلق بنحو الجزئية فما يكون مأخوذاً في متعلق التكليف قصد الأمر الضمني حيث إن جزئية قصد الأمر تعني أن ذات الصلاة لابد من الإتيان بها بداعي الأمر الضمني المتعلق بها فالأمر الذي يكون قصده معتبراً في صحة العمل الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة وإذا أخذ قصد هذا الأمر في المتعلق لم يلزم المحذور لأن الأمر المتأخر هو الأمر الاستقلالي المتعلق بالصلاة المقيدة والأمر المتقدم هو الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة.

التقريب الثالث: ما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره من أن حقيقة الأمر وحقيقة الوجوب الإنشاء بداعي جعل الداعي لإتيان المأمور به بتمام أجزائه وقيوده فلو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر لكان الأمر بالصلاة المقيدة داعياً لإتيان نفس الصلاة وداعياً لمراعاة قصد الأمر أيضاً يعني المولى في مقام الإنشاء عندما أمر بالصلاة مع قصد الأمر جعل هذا الأمر داعياً لداعوية نفس الأمر ومرجع داعوية الأمر لداعوية نفسه إلى علية الشيء لعلية نفسه وهي كعلية الشيء لنفسه محال محذوره تقدم الشيء على نفسه.

وهو قدس سره يعتقد بأن هذا المحذور يلزم على شرطية قصد الأمر وعلى جزئيته لكن إن لم يكن شرطاً ولا جزءً وأثبتنا لزوم قصد الأمر من جهة أخرى لا يلزم المحذور.

أجاب السيد الخوئي قدس سره عن هذا التقريب بأنه انما يلزم المحذور إذا أخذ قصد الأمر في المتعلق على نحو الشرطية وأما إذا أخذ على نحو الجزئية فلا يلزم لأن الداعي إلى العمل على الجزئية هو الأمر الضمني المتعلق به والداعي إلى داعويته هو الأمر الضمني الآخر المتعلق بقصد الأمر فلا يلزم كون الأمر داعياً إلى داعويته كي يكون بمنزلة كون الشيء علةً لعليته بل يكون بمنزلة كون الشيء علةً لمعلوله والعلة لعلية شيئٍ آخر.

فتحصل أن الإشكال الأول للمحقق الآخوند قدس سره الراجع إلى أخذ قصد الأمر في مقام الجعل غير وارد ولا يلزم من الأخذ محذور تقدم الشيء على نفسه ولا محذور الخلف ولا محذور آخر.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ما زال الكلام في المسألة الرابعة من مسائل بحث التعبدية والتوصلية وهي في الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى اعتبار قصد القربة في صحة العمل وعدمه.

قلنا بالتأمل فيما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة الثانية - وهي العمدة في هذه المسألة - يتضح أن ما أفاد يرجع إلى خمس نقاط:

النقطة الثانية: أن الأمر بالمقيّد لا ينحل إلى أمر بالذات وأمر بالتقيد بالقيد لأن تحليل المقيّد إلى الذات والتقيد تحليل عقلي والأجزاء العقلية لا تتصف بالوجوب وعندما لم يكن هناك أمر بالذات لا يمكن للمكلف في مقام الامتثال أن يأتي بالذات بداعي الأمر.

أما أن الوجوب لا يتعلق بالأجزاء العقلية فوجهه في كلام المحقق المشكيني قدس سره حيث أفاد أن متعلق الطلب دائماً الوجود الخارجي والوجود الخارجي في مورد الأجزاء العقلية وجود واحد تعلق به الأمر لا وجودات متعددة فلا يمكن رفع المحذور في مقام الامتثال بانحلال الأمر.

نوقش ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذه النقطة بمناقشتين:

الأولى: ما أفاده السيد الحكيم قدس سره في الحقائق والسيد البروجردي قدس سره.

قال السيد الحكيم قدس سره أنه يكفي لداعوية الأمر إلى الذات أن تكون جزءً تحليلياً عقلياً لمتعلق التكليف ولا يلزم أن يتعلق الأمر حقيقةً بالذات فحتى إن لم يكن هناك انحلال في ناحية الأمر لكن المكلف بإمكانه أن يأتي بالجزء التحليلي العقلي بداعي الأمر المتعلق بالمأمور به.

هذه المناقشة بهذا المقدار قابلة للجواب بأن يقال إن لم تكن الذات متعلقةً للأمر ولا ينحل الأمر إلى الذات كيف يمكن أن يأتي المكلف بالذات بداعي الأمر والحال أن الأمر كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره لا يكاد يدعو إلا إلى متعلقه فإن لم تكن الذات متعلقةً للأمر كيف يكون الأمر داعياً إليها؟

لكن أفاد السيد البروجردي قدس سره أن المناقشة واردة ودعوى أن الأمر لا يدعو إلى متعلقه واضحة الفساد ولا دليل عليها فإنا نرى بالوجدان أنه عندما يتعلق أمر بذي المقدمة ويرى المكلف أنه لا يمكن الإتيان به إلا بمقدماتها يتحرك نحو تلك المقدمات وهذا هو داعوية الأمر فيكون الأمر داعياً إلى كل ما له دخل في المتعلق والوجه في ذلك أن المولى عندما يأمر يحكم العقل بلزوم إطاعته وتحصيل غرضه ويُستفاد من حكم العقل هذا أن أمر المولى له الداعوية إلى جميع ما له دخل في المتعلق.

هذا البيان من السيد البروجردي قدس سره في الحقيقة تثبيت للإشكال المتقدم للسيد الحكيم قدس سره.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن قصد الأمر يعني إتيان العمل بداعي أمر المولى بذلك العمل كما ورد في تعقيبات الصلاة المشتركة: (الهي هذه صلاتي صليتها لا لحاجة منك إليها ولا رغبة منك فيها إلا تعظيماً وطاعةً وإجابةً لك إلى ما أمرتني به.) وعندما نلاحظ موارد تعلق الأمر نرى أن العقل حاكم بلزوم إتيان المقدمات التي يتوقف علىها الإتيان بالمتعلق هذا لا يُنكر ولكن الانبعاث نحو المقدمات غير أن المكلف في مقام الامتثال والعمل يأتي بها بداعي الأمر لا تلازم بين الأمرين.

وما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه من القضايا التي قياساتها معها فمن أراد أن يأتي بعمل إنما يمكنه نسبة العمل إلى الله تعالى ويقول أن العمل لأجل أمره تعالى إذا كان هناك أمر بالعمل وإلا لزم التشريع فقضية (الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه) لا يحتاج إلى دليل لكن مع ذلك يمكن أن يستدل لها بأن داعوية شيء لشيء إما ذاتية ولأجل الخصوصيات التكوينية أو جعلية واعتبارية فالقسم الأول - وهو الداعوية الذاتية والتكوينية غير موجود هنا إذ الداعوية المتصورة في مقام العمل ليس إلا بالجعل والاعتبار المتمثل في أمر الشارع ونهيه وعندما تكون الداعوية اعتباريةً تكون بمقدار الاعتبار فإن كان مقدار الاعتبار محدوداً بذات الصلاة تكون الداعوية لذات الصلاة وإن تعلق الأمر بالمقيد بما هو مقيد ولم يسر الأمر الاعتباري إلى الذات فلا معنى حينئذٍ لأن يقول المكلف في مقام الامتثال أنه يأتي بذات العمل بداعي الأمر المتعلق بها.

المناقشة الثانية: أن تحليل الأمر بالمقيد إلى أمر بالذات وأمر بالتقيد ليس عقلياً بل الذات والتقيد حسب الواقع الخارجي وجودان متباينان فالأمر بالمقيد كالأمر بالمركب ينبسط و ينحلّ إلى الأمر بالذات والأمر بالتقيد.

أجاب عنها المحقق الإصفهاني قدس سره بأنا نسلّم أن الذات والتقيد وجودان خارجاً لأنا عندما نلاحظ الصلاة المقيدة بقصد الأمر يكون للصلاة وجود مستقل وهو ذات الصلاة ولتقيدها أيضاً وجود مستقل ووجوده انتزاعي لكن لا بمعنى أنه مجرد تحليل عقلي بل أصله في الواقعيات فإنا نسلّم أن الذات والتقيد في نفسهما وجودان لكن لابد من ملاحظة أن متعلق الوجوب في مقام تعلق الأمر شيئان أو شيء واحد فلتعيين ذلك لابد من ملاحظة أن الآمر كيف لاحظ الشيئين فقد يلاحظهما الآمر في مقام الأمر بوجودهما المتعدد يعني يلاحظ وجودين متباينين على ما هما عليه من التعدد ثم يأمر فحينئذٍ ينبسط الأمر عليهما وقد يلاحظهما واحداً فلا ينبسط الأمر. الفرق بين المركب والمقيد في أن المركب حين تعلق الأمر يلاحظ جزئاه بوجوديهما المتباينين ولكن في المقيد يلاحظ الوجودان شيئاً واحداً وعندما کان الملحوظ في مقام الأمر شيء واحد فلا يتعلق أمر حقيقي بالذات فيعود إشكال المحقق الآخوند قدس سره بأنه لا يحصل بالتحليل العقلي أمر بالذات حتى يتمكن المكلف من الاتيان به بداعي الأمر المتعلق به .

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الثانية تام.

النقطة الثالثة: أن أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف بنحو الجزئية غير ممكن وذكر لذلك دليلين:

الأول: أن الفعل وإن كان بسبب الإرادة والقصد اختيارياً لكن نفس الإرادة والقصد غير اختيارية لأنها لو كانت اختياريةً لكان ذلك بتعلق إرادة أخرى بها فننقل الكلام إلى تلك الإرادة هل هي اختيارية بتعلق إرادة إخرى أو لا فإن لم تكن عن إرادة يكون الفعل اضطرارياً وإن كانت عن إرادة ننقل الكلام إلى تلك الإرادة وهكذا يتسلسل. فالإرادة غير اختيارية فلا يمكن أخذها في متعلق التكليف لأنها لو كانت جزءاً لزم تعلق التكليف بغير المقدور.

قلنا سابقاً أن هذا الدليل غير تام وإشكاله ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره في بحث التجري وحاصله أن كون الفعل اختيارياً ليس بتعلق الإرادة به ليقال أن الإرادة والقصد ليست اختياريةً بل كون الفعل اختيارياً وإرادياً بالتمكن من تركه والتمكن من الترك موجود في الإرادة والقصد لأن المكلف له أن يترك القصد بالتأمل في مقدماته.

الثاني: - وهو عمدة دليله قدس سره ولم يشكل عليه ووافقه جملة من الأعلام كالمحقق الإصفهاني والسيد الحكيم قدس سرهما - محصله أنه في الموارد التي يكون متعلق التكليف فيها عملاً مركباً من أجزاء لا يكفي مجرد انبساط الأمر على الأجزاء ليصح العمل بعنوان العبادة ويتحقق الامتثال بل لابد أن يؤتى بجميع الأجزاء بداعي الأمر فإن أتى المكلف ببعض الأجزاء بداعي الأمر المتعلق بها وترك الباقي لا يفيد مثلاً في الصلاة إن أتى المكلف بالركوع والسجود بداعي الأمر فقط ولم يأت بالتكبيرة بداعي الأمر لا يفيد. بتعبير المحقق الآخوند قدس سره: **(إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه يعني إتيان الكل بهذا الداعي.)**

في محل البحث أيضاً الأمر تعلق بذات الصلاة وبقصد الأمر والمكلف وإن كان قادراً على الإتيان بذات الصلاة بداعي الأمر المتعلق بها لكن لا يقدر على الإتيان بالجزء الآخر وهو قصد الأمر بداعي الأمر وتوضيح ذلك كما أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أن قصد الأمر بداعي الأمر معناه أن الأمر علة لمحركية نفسه والشيء لا يكون علةً لعلية نفسه كما لا يكون علةً لنفسه للزوم محذور تقدم الشيء على نفسه لذا وإن كان الإتيان بذات الصلاة بداعي الأمر ممكناً للأمر الضمني بها لكن لا يمكن الإتيان بالجزء الآخر بداعي الأمر فلا يتحقق الامتثال.

ناقش هذا الدليل السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأنا نسلّم الكبرى وهي أن الإتيان ببعض المأمور به بداعي الأمر به لا يفيد إلا في صورة الإتيان بالكل بداعي الأمر. هذا صحيح لكن فيما إذا كانت أجزاء المركب في عرض واحد وبعضها مثل بعض مثلاً كانت كلها أجزاءً خارجيةً جوارحيةً كالركوع والسجود والقراءة والتكبيرة ففي هذه الموارد ما لم يؤت بالجميع لا يفيد لكن فيما كانت الأجزاء بحيث إن أتي ببعضها بداعي الأمر تحقق الباقي بنفسه فيكون الإتيان بالبعض بداعي الأمر مفيداً.

وأضاف الميرزا التبريزي قدس سره إلى ذلك مورداً آخر وهو ما إذا كانت بقية الأجزاء حين الإتيان بالبعض حاصلةً كما إذا لم يكن الصبي في أول نهار شهر رمضان بالغاً فصام وأمسك بقصد القربة وبلغ عند الزوال فبعد البلوغ يتوجه إليه الأمر بالصوم وتكون داعويته بمقدار ما بين الزوال إلى الغروب وإن كان متعلق الأمر الوجوبي الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب ففي هذا المورد يأتي المكلف بالإمساك من الزوال إلى الغروب بداعي الأمر والحال أنه لم يأتي بباقي الأجزاء وهو الإمساك من طلوع الفجر إلى الزوال بداعي الأمر بعبارة أخرى: الإمساك من الزوال إلى الغروب لم يؤت به في ضمن الكل لكن العمل صحيح لأن باقي العمل وهو الإمساك من طلوع الفجر إلى الزوال حاصل وعندما حصل لا حاجة إلى الإتيان به مرةً ثانيةً.

فالكبرى التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره ليست تامةً بإطلاقها ولا مجال لها في هذين الموردين ومحل البحث من الموارد التي يكون إتيان البعض بداعي الأمر موجباً لحصول الجزء الآخر بنفسه.

فتصحيح أخذ قصد الأمر في المتعلق عن طريق جزئية قصد الأمر تام لا يلزم منه محذور وبالنتيجة لا يتم شيء من دليلي المحقق الآخوند قدس سره لابطال هذا الطريق وكلامه في النقطة الثالثة غير تام حيث يمكن أخذ قصد الأمر في المتعلق بنحو الجزئية.

النقطة الرابعة: أن تصحيح أخذ قصد الأمر عن طريق تعدد الأمر غير ممكن وقد أشرنا سابقاً أن هذا الطريق مختار المحقق النائيني قدس سره وأصله موجود في كلام الشيخ الأعظم قدس سره لكن عبارة الشيخ ظاهرها أن الخطاب الثاني إرشاد وإخبار بخصوصية في الأمر الأول لا أن هناك أمرين وجعلين.

قال قدس سره: **(و من هنا قلنا في بعض المباحث المتقدّمة بأنّ الطالب لو حاول**‏ **طلب**‏ **شي**‏**ء على وجه الامتثال لا بدّ له من أن يحتال في ذلك، بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربة أوّلا، ثم ينبّه على أنّ المقصود هو الامتثال بالأمر. ولا يجوز أن يكون الكلام الملقى لإفادة نفس المطلوبيّة مفيداً للوجه المذكور.)**[[41]](#footnote-42)

ولكن عندما وصل إلى الأصل العملي ذكر في جواب إشكال مطلباً يكشف عن أن مراده أيضاً تعدد الأمر والجعل والإشكال هو أن لازم تعدد الأمر تعدد الثواب والعقاب فأجاب بأن كلا الأمرين ناشئان عن غرض واحد فامتثالهما لا يوجب تعدد الثواب ومخالفتهما أيضاً لا توجب تعدد العقاب فنلتزم بتعدد الأمر لكن وحدة الثواب والعقاب.

قال قدس سره: **(ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا من احتياج التعبّد إلى بيان زائد غير ما دلّ على الطلب لا يلازم**‏ **أن يكون للفعل ثوابان: أحدهما لنفس الفعل وثانيهما للامتثال، لتعدّد الأمر الملحوظ فيهما، كما توهّمه بعض من لا درية له، لما عرفت من أنّ المقصود حقيقة واحدة، فلا يعقل تعدّد الثواب والعقاب. والله وليّ التوفيق والهداية.)**[[42]](#footnote-43)

على أي حال كلام المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الرابعة في الحقيقة إبطال لهذا الطريق لتصحيح أخذ قصد الأمر في المتعلق واستدل بدليلين:

الأول: أنه لو فُرض إمكان أخذ الشارع قصد الأمر بتعدد الأمر لكنه فرض لا واقع له لأنا نقطع بأن العبادات أيضاً كالواجبات والمستحبات التوصلية لها أمر واحد تعلق بها وليس الفرق بين التعبديات والتوصليات بتعدد الأمر ووحدته بل بمجرد أنه في التوصليات يدور الثواب فقط مدار الامتثال دون العقاب بخلاف التعبديات ففيها يدور العقاب والثواب كلاهما مدار الامتثال.

ناقش المحقق الإيرواني قدس سره هذا الدليل بأنه من أين قطعتم بأنه لا يوجد في العبادات أمر ثانٍ بل إن لم يمكن أخذ قصد الامرفي الأمر الأول فلقائل أن يقول الادلة التي يستفاد منها العبادية في الأعمال ولزوم قصد القربة كآية: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) أو (لا عمل إلا بالنية) أو (إنما الأعمال بالنيات) يستفاد منها وجود أمر ثانٍ تعلق بقصد القربة.

المناقشة بهذا المقدار الذي في كلام المحقق الإيرواني قابلة للجواب بأنه:

أولا كما ورد في كلمات أكثر المحققين لا يستفاد من هذه الأدلة عبادية العمل وليست ناظرةً إلى اعتبار قصد القربة أصلاً.

وثانياً لو سلمنا تمامية هذه الأدلة ودلالتها على أن كل واجب يكون عبادياً يحتاج إلى قصد القربة إلا ما خرج بالدليل لكن لا تدل على أن هناك أمراً ثانياً بل غاية ما تدل على أصل لزوم قصد القربة في العمل لكن هل لزومه واعتباره لأجل وجود أمر ثانٍ ليكون اعتباره شرعياً أو لأجل أن الغرض في الأعمال العبادية لا يحصل بدون قصد القربة ليكون اعتباره عقلياً كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره فلا تعيّن هذه الأدلة أحد الطرفين فإنها تناسب كليهما.

ولكن يمكن أن يقال في تكميل مناقشة المحقق الإيرواني قدس سره بأنه فيما ثبت بالدليل عبادية العمل - سواء كان الدليل لفظياً كآية: (وأتموا الحج والعمرة لله) في الحج أو كان الدليل الإجماع والارتكاز كما أن الدليل الأصلي على عبادية جلّ العبادات في نظر السيد الخوئي قدس سره ارتكاز المتشرعة لا الدليل اللفظي - فكلما ثبتت العبادية بالدليل يمكن أن نكشف جعل الأمر الثاني بمقدمات ثلاث:

الأولى: أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمرالأول غير ممكن كما في عبارة المحقق الإيرواني قدس سره: (على تقدير استحالة أخذ قصد الأمر)

الثانية: أن أخذ قصد الأمر في المتعلق عن طريق تعدد الأمر ممكن لأن المحقق الآخوند قدس سره في الدليل الأول بنى على الإمكان لكنه قال إنه فرض لا واقع له.

الثالثة: أن الحكم والتكليف وهو عبارة عن الجعل والتشريع تابع في كيفية الجعل وخصوصياته من حيث السعة والضيق لكيفية الغرض فإن كان الغرض وسيعاً يكون التكليف والجعل أيضاً وسيعاً وإن كان الغرض ضيقاً يكون التكليف أيضاً ضيقاً ومقيداً إلا أن لايكون القيد المعتبر في الغرض قابلاً للأخذ في الجعل، أما إن أمكن حصول جعل موافق للغرض في السعة والضيق فلابد وأن يكون الجعل والتشريع مطابقاً للغرض .

فبلحاظ هذه المقدمات الثلاث في كل مورد وُجد الدليل على عبادية العمل كالوضوء ولو كان الدليل التسالم أو الارتكاز فيكشف من ذلك الدليل أن هناك أمرين أمر تعلق بذات العنل وأمر بإتيانه بداعي الأمر به لأن دليل العبادية يدل على أن المصلحة مقيدة ولا تحصل إلا بقصد الأمر وبالنتيجة يكون قصد الأمر دخيلاً في الجعل والمفروض على أساس المقدمة الأولى عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الجعل الأول ولكن أخذه ممكن في الأمر الثاني على أساس المقدمة الثانية فيتعين أخذه في الجعل الثاني.

فإشكال المحقق الإيرواني قدس سره يرجع إلى أنه من أين قطعتم بعدم أخذ قصد الأمر في الأمر الثاني؟ نعم، يمكن أن تقولوا لم نجد في الأدلة اللفظية ما يدلّ علی أن هناك أمرين لكن لا يصح أن تقولوا نقطع بعدم ذلك.

الدليل الثاني: أن الأمر الأول إما يكون توصلياً أو تعبدياً فإن قلتم بأنه توصلي ويسقط بالإتيان بذات المتعلق يكون الأمر الثاني حينئذٍ بلا وجه وملاك وإن قلتم بأنه تعبدي ولا يسقط بالإتيان بذات المتعلق فمعنى ذلك ضيق الغرض وضيق الغرض يوجب أن يحكم العقل بلزوم إتيان العمل بقصد القربة ويكفي حكم العقل هذا لسوق المكلف نحو العمل بقصد القربة ولا حاجة إلى الأمر الثاني ويكون لغواً.

أشكل المتأخرون عن الآخوند قدس سره على هذا الدليل بإشكالات متعددة لكن العمدة إشكال المحققين الإصفهاني والنائيني قدس سرهما وكل منهما اختار أحد الشقين المذكورين:

أما إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره فمحصله أنا نختار الشق الأول ونقول بأن الأمر الأول توصلي تعلّق بذات الفعل وهو وإن كان يسقط بالإتيان بذات الفعل بدون قصد القربة أيضاً لكن سقوط الأمر وتحقق الامتثال ليس علةً تامةً لحصول الغرض النهائي فيكون للأمر الثاني مجال لأن من الممكن أن يكون لفعل مثل الصلاة مرتبتان من الغرض مرتبة في ذات الفعل تحصل بالإتيان بها ومرتبة أخرى لأجل تحصيلها يتعلق أمر ثانٍ بالإتيان بالصلاة مع قصد الأمر.

مثلاً لو فرضنا أن مجموع الصلاة مع قصد القربة واجد لمائة درجة من الملاك يتصور أن تكون ذات الصلاة واجدةً لستين درجةً فيتعلق بها الأمر ويسقط بالإتيان بها ولكن تبقى أربعون درجةً أخرى لا تحصل إلا بالإتيان بها مع قصد القربة وهذه الأربعون درجة أيضاً مهمة في نظر الشارع المقدس فلتحصيلها يأمر بالأمر الثاني بالصلاة مع قصد القربة ليحصل المكلف بالإتيان بالصلاة مع قصد القربة على تلك الأربعين أيضاً وإن كان يسقط الأمر الأول بالإتيان بذات الصلاة لكن يبقى الأمر الثاني ويكون لتبديل الامتثال مجال.

نعم، قد تكون المصلحة الباقية غير لزومية فتكون الإعادة راجحةً فقط كما في صلاة الجماعة حيث ورد الأمر الاستحبابي بإعادة الصلاة جماعةً لكن إن كانت المصلحة الباقية لزوميةً فتكون الإعادة واجبةً فموافقة الأمر الأول وإن كان موجبةً لسقوطه لكن الأمر الثاني بعدُ باقٍ وله مجال.[[43]](#footnote-44)

ولكن يجاب عن هذا الإشكال بأن ما صوّره المحقق الإصفهاني قدس سره وإن كان صحيحاً بمقتضى الصناعة لكنه أخص من الدعى ولا يمكن أن يُثبت المدعى في جميع العبادات لأن التصوير المذكور متوقف على أن يكون العمل بقصد القربة ذا مصلحتين: مصلحة في ذات العمل ومصلحة في العمل مع قصد القربة ولكن فيما إذا كانت المصلحة في العمل مع قصد القربة فقط لا في ذات العمل لا يأتي هذا التصوير. ولا كاشف إثباتاً عن كون ذات العمل واجدةً لمصلحة فمن المحتمل أن لا تكون فيها بدون قصد القربة مصلحة أصلاً.

وأما إشكال المحقق النائيني قدس سره فمحصله أنا نختار الشق الثاني ونقول بأن الأمر الأول تعبدي ولا يسقط بالإتيان بذات الفعل ونسلّم بأن عدم السقوط لأجل ضيق الغرض لكن ما ذكرتم من أن العقل في موارد ضيق الغرض يحكم مستقلاً بأن الفعل المأموربه لابد أن يؤتى به بحيث يُحرز حصول الغرض ففيه أن التشريع والأمر والنهي من شؤون المولى وليس من شؤون العقل ليكون العقل شارعاً في مقابل الشارع المقدس بل شأن العقل فقط إدراك أن هذا الفعل مما أراده الشارع أم لا. لذا بملاحظة أن الغرض من الأمر الأول ضيق لابد أن تتعلق إرادة الشارع بالمتعلق بشكل ضيق ليكون سبباً لسوق المكلف نحو الإتيان بالعمل مع قصد القربة فإن كان أخذ قصد القربة في الأمر الأول ممكناً أخذه فيه وإن لم يكن ممكناً لابد من الأمر الثاني.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال أيضاً بأن انحصار شأن العقل في إدراك أمر الشارع ونهيه مستلزم لإنكار الحسن والقبح العقليين ولإنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وهذا منافٍ لكلمات أخرى للمحقق النائيني قدس سره نفسه. لا إشكال في أن العقل يحكم بقبح بعض الأفعال وحسنها مثلاً نفس لزوم إطاعة المولى في أوامره ونواهيه بلا إشكال بحكم العقل المستقل فلا يمكن ردّ كلام المحقق الآخوند قدس سره بهذا الإشكال.

بل - بعد الفراغ عن الحسن والقبح العقليين - لابد أن يلاحظ هل في محل البحث يحكم العقل بلزوم إتيان العمل بقصد القربة وعدم جواز الاكتفاء بذات العمل أو لا؟ فيمكن أن يقال في الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره أن العقل لا يحكم بذلك أو يقول العقل يحكم بذلك لكن حكمه هذا لا يغني عن حكم الشارع بل يبقى لأمر الشارع مجال.

والصحيح في الإشكال عليه قدس سره أن يقال أولاً العقل لا يحكم في هذه الموارد بلزوم العمل وثانياً لو حكم بذلك لأجل ضيق الغرض لابد أن يظهر هذا التضييق في ناحية أمر المولى أيضاً على أساس القاعدة التي أشرنا إليها سابقاً وهي أن الحكم في حدوده وخصوصياته من حيث السعة والضيق تابع للغرض فلذا إن أحرزنا في مورد أن العمل المأمور به تعبدي لا يحصل غرض المولى إلا بقصد القربة فيمكن أن يقال لا مجال للأمر الثاني في هذا المورد ولكن إن لم نحرز ذلك كما في أغلب الموارد فمجرد احتمال المكلف أن الغرض ضيق لا يوجب عليه أن يلتزم في مقام العمل بقصد الأمر.

بالنتيجة إن كان مقصود المولى والغرض الأصلي أن يأتي المكلف بالعمل بقصد القربة فلابد لتحصيل هذا الغرض أن يوصل ذلك إلى المكلف بالأمر الثاني وإذا شككنا في التعبدية والتوصلية لا يحكم العقل بلزوم قصد القربة لأن ما هو لازم على المكلف مراعاة أوامر المولى ومن هنا إذا لم يصل أمر و نهي في مورد لكن علمنا بوجود الغرض لا يكون مراعاة الغرض لازمةً بلا إشكال. بعبارة أخرى: إذا ورد من الشارع أمر حتى إن شككنا في السعة والضيق من ناحية الغرض لايحكم العقل بلزوم إتيان العمل بنحو يُحرز به تحصيل الغرض.

فلذلك بينما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين أن من وجوه حكم العقل بالاحتياط أن المكلف يعلم بأن للشارع من الأمر بالصلاة غرضاً ولا يحصل العلم بحصول الغرض إلا بالإتيان بالأكثر أورد عليه هناك بأنه بعدما تصدى الشارع نفسه لبيان المأموربه وأمر بالصلاة وذكر عشرة أجزاء إذا شككنا في الجزء الحادي عشر فما يلزم مراعاته فقط عشرة أجزاء التي أمر بها الشارع وليس للعقل حكم في الزائد على ذلك ولا يعيّن وظيفةً تجاهه.

فيُقال هنا أيضاً بأنا إذا لم نحرز تعبدية العمل وشككنا فيها لا يحكم العقل بلزوم مراعاة قصد الأمر حتى يقال لا يبقى مجال للأمر الثاني ويكون لغواً.

لا يقال: وإن لم يمكن أخذ قصد الأمر في الأمر الأول لكن مع ذلك لا حاجة إلى الأمر الثاني بل يمكن أن يوصل المولى لزوم قصد القربة بجملة خبرية بعنوان الإرشاد إلى أن الغرض من الأمر الأول ضيّق ولا يحصل إلا بقصد القربة وهذا البيان الإرشادي يكفي لسوق المكلف نحو العمل بقصد القربة ومع إمكان سوق المكلف بالبيان الإرشادي لا وجه لجعل آخر بالأمر الثاني فيعود إشكال لغوية الأمر الثاني.

فإنه يقال: كما قلنا التكليف في حدوده تابع للغرض ولابد من ظهور التقييد الموجود في ناحية الغرض في ناحية الأمر والجعل أيضاً لأن أصل الجعل للوصول إلى الغرض وكيفية الجعل لابد أن تكون بحيث تناسب ذلك الغرض فلذا إن لم يمكن أن يأخذ المولى قصد الأمر في متعلق الأمر الأول لابد أن يأخذه في الأمر الثاني. نعم، الأخذ في الأمر الثاني ليس إعمالاً لمولوية ثانية بل تكميل للأمر الأول وبتعبير المحقق النائيني قدس سره متمم للجعل.

نتيجة البحث في هذه النقطة أنه يمكن أخذ قصد الأمر في المتعلق عن طريق تعدد الأمر خلافاً للمحقق الآخوند قدس سره. نعم، إن قلنا بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول فلا يبقى مجال لأخذه في متعلق الأمر الثاني ولكن إن قلنا بعدم إمكان الأخذ في متعلق الأمر الأول تصل النوبة إلى الأخذ في متعلق الأمر الثاني.

النقطة الخامسة: أن قصد القربة بالمعاني الأخرى غير قصد الأمر وإن كان قابلاً للأخذ في متعلق الأمر لكن لم يؤخذ فيه يقيناً

أفاد المحقق الآخوند قدس سره بأن أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى غير قصد الأمر - كالإتيان بالعمل بداعي حسنه أو لأجل المصلحة فيه أو لأجل الله تعالى - في المتعلق وإن كان ممكناً يعني لا يلزم منه المحاذير المتقدمة في أخذ قصد الأمر فيكون ممكناً ثبوتاً لكن نحن نقطع بعدم أخذ قصد القربة بهذه المعاني في متعلق الأمر والدليل على ذلك أن عمل المكلفين بالعبادات بقصد الأمر صحيح بلا إشكال وموجب لسقوط التكليف عنهم فهذا شاهد على عدم أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى في المتعلق لأنه لو كان مأخوذاً بهذه المعاني لما كان العمل بدونه صحيحاً والنتيجة أن قصد القربة بالمعاني الأخرى غير قصد الأمر لم يؤخذ في متعلق التكليف.

يقع البحث عن هذه النقطة في مرحلتين:

الأولى: هل يحصل قصد القربة والتقرب إلى الله بقصد المعاني الأخرى أو لا؟

الثانية: على فرض حصوله به هل يمكن أخذ قصد القربة بتلك المعاني في المتعلق أو لا؟ وعلى فرض الإمكان هل وقع هذا الأخذ أو لا؟

أما المرحلة الأولى فالمستفاد من عبارة المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية أنه كما يكون قصد الأمر مصداقاً لقصد القربة وموجباً لمقربية العمل كذلك قصد المعاني الأخرى يكون مصداقاً لقصد القربة وموجباً للمقربية فليس تحقق قصد القربة متوقفاً على قصد الأمر والامتثال فلذا اشتهر على ألسنة المتأخرين أنه يكفي لحصول المقرّبية إضافة العمل إلى الله تعالى ولإضافة العمل إلى الله تعالى أنحاء مختلفة تحصل بإتيان العمل لأجل أمر الله تعالى به وتحصل بإتيان العمل لأجل المصلحة الموجودة فيه فما يوجب مقرّبية العمل إضافته إلى الله لكن أنحاء هذه الإضافة مختلفة ومتعددة.

في مقابل هذا الرأي ما يظهر من جملة من الأعلام كصاحب الجواهر قدس سره من حصر ما يوجب مقرّبية العمل في قصد الأمر والامتثال.

وهذا ما يظهر أيضاً من عبارات صاحب العروة قدس سره في الشرط الثاني عشر من شرائط الوضوء حيث قال: **(الثاني عشر: النيّة وهي القصد إلى الفعل، مع كون الداعي أمر الله تعالى، إمّا لأنّه تعالى أهل للطاعة وهو أعلى الوجوه أو لدخول الجنّة والفرار من النار وهو أدناها وما بينهما متوسّطات.)**

فما يوجب المقرّبية إتيان العمل بداعي أمر الله تعالى إلا أن الإتيان بالعمل بداعي الأمر يكون لدواعي مختلفة فقد يكون الداعي الفرار من العقاب أو حصول الثواب أو مصلحة الفعل ومحبوبيته فهذه الأمور دواعي لقصد الأمر وفي طوله وليست في عرضه.

ووافقه السيد الحكيم قدس سره في المستمسك حيث قال في ذيل قوله: (مع كون الداعي أمر الله تعالى)**: لأن الوضوء عبادة اتفاقاً، بمعنى أنه لا يترتب عليه الأثر إلا إذا جاء به العبد بعنوان العبادة، و لا ينبغي التأمل في أنه يعتبر في تحقق العنوان المذكور كون الإتيان بالفعل عن داعي أمر المولى، بمعنى كون أمر المولى هو الموجب لترجيح وجود الفعل على عدمه في نظر العبد، الموجب ذلك لتعلق إرادته به.**

**هذا و لأجل أن مجرد كون الفعل مأموراً به لا يوجب رجحانه في نظر العبد ذاتاً، و إنما يوجب رجحانه عرضاً بلحاظ عناوين أخر، تعرض المصنف رحمه اللّه كغيره لتلك العناوين (فمنها): كون الفعل حقاً من حقوق المولى، فيفعله أداء لحقه (و منها): كونه شكراً له على نعمة**‌

 **(و منها) كونه موجباً للرفعة عنده و القرب منه. و ظاهر بعض رجوعه إلى ما بعده، فيشكل الاكتفاء به عند من استشكل في الاكتفاء بما بعده. لكنه غير ظاهر (و منها): كونه موجباً للتفصي عن البعد عنه (و منها): كونه موجباً لحصول الثواب الأخروي (و منها): كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك. (و منها): كونه موجباً للثواب الدنيوي (و منها): كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك.**

**هذا و ظاهر غير واحد كون الدواعي المذكورة في عرض قصد الامتثال، لأنهم ذكروا للقربة المعتبرة في العبادة معاني، أحدها، قصد الامتثال، و الباقي الدواعي المذكورة، فتكون ملحوظة للفاعل دواعي له على فعله، في قبال قصد الامتثال و في عرضه. و لكنه في غير محله، إذ الظاهر أن تلك الدواعي إنما تلحظ في طول قصد الامتثال و دواعي إليه- كما ذكر في المتن- لأنها إنما تترتب عليه، و لا تترتب على ذات الفعل. ولا تترتب على ذات الفعل.)[[44]](#footnote-45)**

وقال في الحقائق ذيل عبا رة الآخوند قدس سره: (إلا أنه [أي قصد القربة بمعاني أخرى] غير معتبر فيه قطعاً ): **(بل في الاكتفاء به مجال إشكال، أما داعي المصلحة أو الحسن فلعدم اقتضائه المقربية المعتبرة في العبادة وليست نسبة الفعل المأتي به بالداعي المذكور إليه سبحانه إلا كنسبته إلى سائر العقلاء فكما لا يكون عبادةً لهم لا يكون عبادة له تعالى، وكما لا يستحق به عليهم ثواباً لا يستحق عليه تعالى ثوابا أيضا. نعم، لا يبعد الاكتفاء به بما أنه طريق إلى لب ارادته تعالى، وبما أنه مناط لها، وحينئذ يرجع الاشكال، وأما داعي ذاته تعالى فالظاهر عدم امكانه في نفسه فضلا عن الاكتفاء به فان نسبة ذاته تعالى إلى الفعل الخاص كنسبتها إلى سائر أفعال العبد فلا تصلح للدعوة إلى شيء منها.)**[[45]](#footnote-46)

وأفاد المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقة الكفاية أيضاً أن شرط استحقاق الثواب والمدح على الفعل أن يكون العمل أولاً متصفاً بالحسن ولا يكون مبغوضاً وثانياً إضافته إلى الله تعالى وما يوجب إضافة العمل إليه تعالى إتيانه بداعي أمره وباقي الأمور لا توجب الإضافة إليه.

والسيد الخوئي قدس سره قبِل أصل لزوم إضافة العمل إلى الله تعالى حتى يكون مقرّباً الا أنه أفاد أن المحقّق الأصلي للإضافة إتيان العمل بداعي الأمر لكن لا ينحصر في ذلك فكما أن إتيان العمل بداعي الأمر محقق للمقربية وموجباً للعبادية كذلك الإتيان به بداعي محبوبيته.

فقال في التنقيح أيضاً ذيل الشرط الثاني عشر للوضوء أن محقق عبادية العمل شيئان: الأول: إتيان العمل بقصد امتثال أمر المولى والثاني: إتيانه بقصد ما هو ملاك الأمر أي المحبوبية.

ويمكن أن نضيف إليهما إتيان العمل بداعي رضا الله تعالى فهذا أيضاً يوجب الإضافة إلا أن يقال إتيان العمل بداعي رضا الله تعالى يرجع إلى الإتيان بداعي المحبوبية لأن رضا الله تعالى يُكتسب فقط بما هو محبوب له.

ولكن المعاني الأخرى لا توجب إضافة العمل بل تكون في طولها.

تبين مما ذكرنا عدم تمامية ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن قصد القربة يتحقق في عرض قصد الأمر والامتثال بمعاني أخرى لأنه بالنسبة إلى قصد الحسن وقصد المصلحة إشكال الأعلام وارد. نعم، بالنسبة إلى قصد إتيان العمل لأجل الله تعالى يمكن أن يجيب المحقق الآخوند قدس سره بأن إتيان العمل لأجل الله بمعنى الإتيان به لمحبوبيته عنده أو لرضاه به وهاذان المعنيان من محققات قصد القربة في عرض قصد الأمر.

المرحلة الثانية: في أخذ قصد القربة بتلك المعاني في المتعلق وللبحث في هذه المرحلة جهتان:

الأولى: في إمكان الأخذ والثانية: في وقوعه على تقدير إمكانه

بالنسبة إلى الجهة الأولى أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى - غير قصد الأمر والامتثال - في المتعلق ممكن.

لا إشكال أن بعض المحاذير المتقدمة في أخذ قصد الأمر لا تأتي هنا كالإشكال الأول للمحقق الآخوند قدس سره الذي رفع اليد عنه وهو محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه الذي كان يلزم لتوقف قصد الأمر على وجود الأمر ومن المعلوم أن قصد المحبوبية أو قصد المصلحة غير متوقف على وجود الأمر فلا يلزم المحذور المذكور.

لكن يمكن أن يأتي بعض تلك المحاذير مثلاً إشكاله الثاني الذي لم يرجع عنه والتزم به يأتي هنا وهو أن لازم أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف أن لا يقدر المكلف في مقام الامتثال على الإتيان بالصلاة بداعي الأمر لأن قصد الأمر لو أخذ في متعلق التكليف يكون المتعلق مقيداً وعندما يكون المتعلق مقيداً لا يكون لذات الصلاة أمر.

فهذا الإشكال يأتي هنا أيضاً فإنا إن قلنا بأخذ قصد المحبوبية أو قصد حسن العمل فلازم هذا الأخذ أن لا تكون ذات العمل متعلقاً للتكليف بل يكون المتعلق المقيد بما هو مقيد لأن جزئية الذات بالتحليل العقلي والأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب فلا يمكن الإتيان بالذات بداعي الأمر.

نعم، بناءً على أخذ قصد القربة بهذه المعاني لا يلزم أن يأتي المكلف بذات العمل بقصد الأمر لكن لا إشكال من حيث الفتوى أن الإتيان بذات العمل كالصلاة بقصد الأمر ممكن وكافٍ في سقوط التكليف مع انه بناء علی أخذ قصد القربة بهذه المعاني لايکون الذات متعلقاً للأمر.

فالإشكال الثاني للمحقق الآخوند قدس سره في أخذ قصد الأمر يأتي في المعاني الأخرى إلا أن يُقال بالأخذ بنحو الجزئية لا الشرطية فيرتفع هذا الإشكال أيضاً.

ولكن المحقق النائيني قدس سره ذهب إلى عدم إمكان أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى أيضاً كقصد الأمر وأثبت ذلك بمقدمتين:

الأولى: أن دواعي العمل سواء كانت قصد الأمر أو قصد المصلحة أو قصد حسن العمل لا تكون متعلقةً لإرادة العبد التكوينية لأنها في مرتبة سابقة على الإرادة المحرّكة للعمل وعلة لها مثلاً إذا سألنا أحداً لماذا أردت الفعل الفلاني يقول: لأن المولى أمر به أو لأنه ذو مصلحة أو لأنه حسن فيعلّل إرادته بهذه الدواعي فهذه الدواعي في رتبة العلة للإرادة وسابقة عليها وعندما كانت في مرتبة سابقة على الإرادة لا يمكن أن تكون متعلقةً للإرادة التكوينية لأن معنى تعلق الإرادة التكوينية بها أنها متأخرة عن الإرادة والحال أن المفروض تقدمها على الإرادة فيلزم محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه.

الثانية: أن إرادة المولى التشريعية وأمره تتعلق بما كان قابلاً لتعلق الإرادة التكوينية للعبد ولا يمكن تعلق الإرادة التشريعية بما لا يمكن تعلق إرادة العبد التكوينية به وذلك لأن تعلق الإرادة التشريعية وأمر الشارع بفعل لأجل أن يفعله العبد في الخارج لأن الإرادة التشريعية وأمر المولى إيجاد للداعي لتحريك عضلات المكلف نحو العمل والمطلوب يعني إيجاد الفعل عن إرادة. وبما أن حقيقة الإرادة التشريعية أو الغرض منها أن يوجد العبد العمل في الخارج تتعلق الإرادة التشريعية بما أمكن تعلق الإرادة التكوينية به وقد ورد في كلمات المحقق النائيني قدس سره أن وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية تتعلق الإرادة التشريعية فيما أمكن تعلق الإرادة التكوينية وعكس نقيض هذه المقدمة أن ما لا تتعلق به الإرادة التكوينية لا تتعلق به الإرادة التشريعية.

نتيجة المقدمتين أن الدواعي المذكورة لأنها لا يمكن تعلق الإرادة التكوينية بها فلا تكون متعلقةً للإرادة التشريعية أيضاً وبالنتيجة لا تكون مأخوذةً في المأمور به.

أجاب السيد الخوئي قدس سره عن هذا الإشكال بجوابين جواب نقضي وجواب حلي:

الجواب النقضي أنه لو تم البيان المذكور فهو كما يقتضي عدم أخذ قصد الأمر وباقي الدواعي في متعلق الأمر الأول كذلك يقتضي عدم أخذها في متعلق الأمر الثاني ومتمم الجعل والحال أنكم تقولون بإمكان أخذ هذه الدواعي حتى قصد الأمر في متعلق الأمر الثاني.

والجواب الحلّي أن المقدمة الأولى مسلّمة والدواعي المذكورة في رتبة العلة للإرادة وسابقة على الإرادة التكوينية لكن هذه المقدمة بهذا المقدار لا تقتضي الا أن لا تكون هذه الدواعي متعلقةً للإرادة التي تكون الدواعي علةً لها. بتعبير السيد الخوئي قدس سره المستحيل أن تكون شخص تلك الإرادة الناشئة عن الداعي الخاص متعلقةً بذلك الداعي لأنه يلزم من نشوئها عنه من جهة وكونها علةً له من جهة أخرى محذور تقدم الشيء على نفسه.

ولكن إن كانت الإرادة الناشئة عن الداعي الخاص مختلفةً عن الإرادة التي تعلقت بذلك الداعي فلا يلزم محذور ومحل البحث من هذا القبيل لأنه ليست هناك إرادة واحدة معلولة للداعي وعلة لها لأن المفروض في العبادات أن فيها فعلين أحدهما الفعل الخارجي وهو الصلاة وثانيهما الفعل النفساني وهو الداعي القربي بمعنى قصد الأمر أو قصد المحبوبية والإرادة المتعلقة بالفعل الخارجي غير الإرادة المتعلقة بالفعل النفساني ومع تغايرهما لا يلزم محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه وبما أن الغرض من الفعلين واحد فيكون الصادر من الشارع أمراً واحداً ولا يلزم محذور لا في ناحية قصد الأمر ولا في ناحية قصد القربة بالمعاني الأخرى.

نتيجة البحث في الجهة الأولى أن أخذ قصد القربة بالمعاني الأخرى كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره ممكن لا محذور فيه وبعد إمكانه وعدم المحذور فيه نأتي إلى الجهة الثانية هل أخِذ قصد القربة بالمعاني الأخرى في المتعلق أو لا؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لم يؤخذ قطعاً والوجه في ذلك أنه لو كان مأخوذاً لما كان الإتيان بالعمل بدون قصد المعاني الأخرى وبقصد الأمر فقط كافياً في سقوط التكليف وحصول الغرض والحال أن إتيان العمل بخصوص قصد الأمر والامتثال كافٍ قطعاً بلا حاجة إلى ضميمة قصد المعاني الأخرى وهذا شاهد على أن قصد تلك المعاني غير مأخوذ لأنه لو كان مأخوذاً لما صحّ العمل إلا معه.

نوقش ما أفاده في كلامات الأعلام كالميرزا التبريزي قدس سره بأن هذا الدليل لا يدل إلا على عدم أخذ خصوص أحد هذه المعاني ولا ينفي أن يكون المأخوذ معنى جامع شامل لقصد الأمر وباقي المعاني وهو قصد القربة المنطبق على الجميع فإن العمل بناءً على أخذ الجامع يكون صحيحاً مع قصد الأمر وصحيحاً مع قصد سائر المعاني فالبحث ينبغي إن يكون في أنه هل أخذ عنوان عام جامع بين جميع هذه المعاني أو لا ولا محذور في أن يدعى أن المأخوذ عنوان جامع وهو عنوان (إضافة العمل إلى الله) وبأخذ هذا الجامع كما يصح الاكتفاء بقصد الأمر كذلك يصح الاكتفاء بالمعاني الأخرى.

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنه لا محذور في أخذ الجامع بين أنحاء التقرب في المأمور به والجامع هو أن يكون العمل لله ومضافاً إليه تعالى وتُحمل الخطابات الواردة في اعتبار قصد القربة على هذا المعنى مثل: (أتموا الحج والعمرة لله) يعني مضافاً إلى الله تعالى فالمأخوذ هذا الجامع لكن أخذه ليس بنحو الشرطية ليرد الإشكال الثاني للمحقق الآخوند قدس سره بل بنحو الجزئية فبذلك تنحل مشكلة إمكان الامتثال والتقرب بذات العمل أيضاً.

هنا إشكال ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره لابد من بيانه والإجابة عنه وهو أنه إن كان أخذ خصوص قصد الأمر في متعلق التكليف ممكناً فيكون أخذ جامع قصد التقرب الذي ينطبق على قصد الأمر وعلى سائر المعاني أيضاً ممكناً فيمكن أن يدعى أن المأخوذ في المتعلق الجامع وبالنتيجة يمكن الاكتفاء بأي معنى من معاني قصد التقرب لكن إن قال أحد كالمحقق الآخوند قدس سره بعدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف فلو أخذ الجامع فيه لما أمكن انطباقه على قصد الأمر فيعود الإشكال والحال أنا نرى صحة الاكتفاء بالعمل بقصد الأمر والامتثال.

والوجه في عدم انطباق الجامع على قصد الأمر ما تقدم في كلام المحقق العراقي قدس سره في تقريب الخلف حيث أفاد : كما أن المولى إن أخذ طبيعي الأمر في متعلق التكليف وصرّح بأن مراده الطبيعي غير المنطبق على شخص الأمر فلا يمكن لأحد أن يدعي أن الطبيعي شامل لشخص هذا الأمر كذلك إن كان هذا الأمر الخاص لم يمكن أخذه في متعلق التكليف عقلاً فهذا الحكم العقلي يوجب عدم انطباق الطبيعي على شخص الأمر.

عبارة الميرزا التبريزي قدس سره هنا موجز يحتاج إلى التوضيح حيث قال: **(لا يقال: إذا فُرض أخذ الجامع**‏ **بين أنحاء التقرّب فذلك الجامع لا يمكن أن يعمّ الإتيان بداعوية الأمر بالعمل …)**

والجواب نفس ما تقدم هناك في جواب المحقق العراقي قدس سره وحاصله أن القياس بين الموردين مع الفارق بين ما إذا صرّح المولى بأن هذا الطبيعي لا ينطبق على هذا الفرد وبين ما إذا كان ذلك بحكم العقل ففيما كان بتصريح المولى لا ينطبق الطبيعي على هذا الفرد أبداً لكن إن لم يصرّح المولى فيمكن أن يكون الطبيعي موضوعاً للحكم وإن لم يكن شخص الأمر والحصة الخاصة حال تعلق الأمر مصداقاً للطبيعي لكن بعد تعلق الأمر يصير مصداقاً للطبيعي بلا إشكال لأن الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود يعني الحكم يتعلق بالطبيعي بدون أخذ الخصوصيات وبعد تعلقه بالطبيعي يوجد له مصداق وهو شخص هذا الأمر.

وبالنسبة إلى الجهة الثانية أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لم يؤخذ قصد القربة بتلك المعاني قطعاً ودليله على ذلك أنه لو كان مأخوذاً لما كان الإتيان بالعمل بدون قصد المعاني الأخرى وبقصد الأمر فقط كافياً في سقوط التكليف وحصول الغرض والحال أن إتيان العمل بخصوص قصد الأمر والامتثال كافٍ قطعاً بلا حاجة إلى ضميمة قصد المعاني الأخرى وهذا شاهد على أن قصد تلك المعاني غير مأخوذ.

قلنا نوقش هذا الدليل في كلمات الأعلام بأنه لا يدل إلا على عدم أخذ خصوص أحد هذه المعاني ولا ينفي أن يكون المأخوذ معنى جامع شامل لقصد الأمر وباقي المعاني وبما أن أخذ قصد التقرب بالمعنى الجامع ممكن ولا دليل على عدم أخذه نلتزم بأن المأخوذ هو قصد التقرب بالمعنى الجامع وهو منطبق على قصد الأمر فلذلك يمكن للمكلف أن يأتي بالعمل بخصوص قصد الأمر دون قصد باقي المعاني ويكون عمله صحيحاً.

وأورد علی هذه المناقشة بأن المأخوذ لا يمكن أن يكون الجامع أيضاً لأنه بناءً علی عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف كما عليه المحقق الآخوند قدس سره لا ينطبق الجامع على قصد الأمر والحال أنا نرى صحة الاكتفاء بالعمل بقصد الأمر والامتثال فيعود بيان المحقق الآخوند قدس سره.

والجواب عن هذا الايراد ما تقدم من أن الحكم المأخوذ بنحو القضية الحقيقة - حيث إن الموضوع أو المتعلق فيه الطبيعي والإطلاق رفض القيود لا جمع القيود - يكون شاملاً للفرد الذي يحصل في طول ثبوت الحكم أيضاً وإن لم يكن مصداقاً للطبيعي قبل جعل الحكم ولكن يصير مصداقاً له في طول جعل الحكم وهذا شأن القضايا الحقيقية التي يتعلق الحكم فيها بالطبيعي بلحاظ أن الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود.

فلذا الميرزا التبريزي قدس سره الذي ذكر هذا الإشكال أجاب عنه بأنه بعد الالتزام بأن الأمر تعلق مثلاً بالصلاة مع قصد التقرب بنحو الجزئية لا الشرطية لو فرض حصول فرد للتقرب المأخوذ في طول الجعل وتعلق الأمر وأتى المكلف بالصلاة بقصد ذلك الفرد من التقرب فلا تكون هناك مشكلة لأن شرائط العبادة كلها محققة، الذات أتي بها وداعي التقرب حاصل والإتيان بالذات بقصد الأمر وإن لم يكن ممكناً قبل تمام الجعل لكنه بعد تمامه ممكن كما هو الحال في باقي الموارد التي يتعلق الحكم فيها بالطبيعي حيث يكون الحكم شاملاً للفرد الحاصل بنفس الحكم نظير: (خير الكلام ما قلّ ودلّ) فإن هذا الكلام قبل تمامه لا يكون شاملاً لنفسه لكن بعد تمامه حيث تعلق الحكم فيه بالطبيعي يكون فرداً للطبيعي ويشمله الحكم.

بعبارة أخرى: بما أن الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود بمعنى أن القيود ليست دخيلةً في الحكم لا أنها كلها دخيلة فلذا إن أخذ الطبيعي في متعلق التكليف يكون شاملاً للفرد الذي يتحقق بنفس هذا الحكم.

هذا الجواب موجود أيضاً في كلام المحقق الآخوند قدس سره في تعليقة الرسائل حيث تعرّض في بحث الامتثال الاجمالي إلى أخذ قصد الأمر في المتعلق وأفاد أنه لا يمكن أخذ قصد الأمر في المتعلق لا بنحو الجزئية ولا الشرطية ثم ذكر إشكالاً وهو أن قصد التقرب ليس منحصراً في قصد الأمر بل يمكن أخذ المرتبة العليا من قصد التقرب التي تكون فوق مرتبة قصد الأمر وهي كون العمل لله فتنحل المشكلة وأجاب عنه بأن أخذ المرتبة العليا لا يحل المشكلة لأن لازم أخذها أن لا يمكن الاكتفاء بقصد الأمر الذي دونها والحال أن الاكتفاء به ممكن. ووصف في عبارته قصد الامتثال بما يستفاد منه أن أخذ قصد الأمر ولو بجامعه غير ممكن لأنه وإن لم توجد فيه مشكلة من جهة شمول الجامع للفرد الذي يوجد بنفس الحكم لأن شأن القضايا الحقيقية أن الحكم فيها للطبيعي وينطبق الطبيعي على الفرد الحاصل في طول الأمر بل المشكلة من جهة أخرى وهي ما تقدم من أن لازم أخذ الجامع في المتعلق أن لا يكون أمر بذات العمل وإذا لم يكن أمر بذات العمل كيف يأتي المكلف بالعمل خارجاً بداعي الأمر المتعلق بالذات؟

قال قدّس سرّه: **(إن قلت: هب ذلك كلّه، لكنّه ليس قصد القربة المعتبرة في العبادات بمنحصر في**‏ **قصد الامتثال كي يكون ناشئاً من قبل الأمر فلا يمكن أخذه في متعلّقه، بل فوقه مرتبة أخرى غير متوقّفة على الأمر، فيمكن أخذه في متعلّقه و هي قصد كون الفعل لله تعالى، فكما يمكن أن يلزم بعمل لغيره تعالى، كذلك يمكن أن يؤمر به له تعالى.**

**قلت: إمكان أخذ هذه المرتبة العليا في متعلّقه لا يجدي بعد بداهة جواز الاقتصار بما دونها من قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيه أصلاً ولو بأخذ ما يعمّه على نحو القضيّة الطّبعيّة الّتي يسري الحكم فيها إلى جميع ما ينطبق عليه من الافراد ولو كان ممّا يتوقّف على تحقّق الحكم، ولا يكاد يتحقّق بدونه مثل كونها مقرباً، وذلك لأنّه لا يسرى إلى قصد الامتثال الّذي لا يتأتّى إلاّ إذا كان الأمر متعلّقاً بنفس العمل وإلاّ لما كان المأتيّ بداعي الأمر وبقصد الامتثال، كما بيّناه بما لا مزيد عليه**‏**.)[[46]](#footnote-47)**

هذه العبارة جواب لإشكال أخذ الجامع وبيان لإشكال آخر أيضاً يرد على أخذ الجامع وعلى أخذ قصد الأمر وأخذ باقي المعاني ولكن كما ذكرنا يرتفع هذا الإشكال بالقول بجزئية قصد التقرب لا شرطيته.

فحاصل الكلام أن أخذ قصد الأمر بخصوصه بنحو الجزئية في متعلق الأمر ممكن وكذا أخذ عنوان قصد التقرب الجامع لجميع الدواعي بنحو الجزئية ممكن.

ولكن بقطع النظر عن الطرق المذكورة لو فرضنا أن أخذ قصد القربة بمعنى قصد الأمر وبالمعاني الأخرى غير ممكن هل هناك طريق آخر لأخذ قصد القربة في متعلق التكليف ليكون قيداً شرعياً فيه أو لا فيكون - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - قيداً عقلياً؟

أفاد المحقق النائيني قدس سره حسب تقريرات الأجود أنه حُكي عن تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سره أن المولى وإن لم يمكنه أخذ الداعي القربي بنحو الجامع أو أخذ قصد الأمر بنحو خاص في المتعلق لكن يمكنه أخذ عنوان ملازم للدواعي القربية وبهذا الطريق يمكنه الوصول إلى غرضه وهو سوق المكلف نحو العمل مع قصد القربة ولم يُنقل في الأجود عن الميرزا قدس سره ما هو العنوان الملازم.

وأفاد السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما حيث اختارا ما حُكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره أن العنوان الملازم هو (عدم الدواعي النفسانية).

أفاد السيد الخوئي قدس سره أن الفاعل المختار عندما يريد أن يعمل عملاً لابد أن يعمله لداعٍ وذلك الداعي إما داعٍ نفساني أو داعٍ إلهي وقربي ولا ثالث لهما وبما أنهما لا ثالث لهما عندما يأخذ المولى في المتعلق عدم الداعي النفساني يتعين أن يأتي المكلف في مقام العمل بالعمل بالداعي القربي فيحصل المولى بذلك على غرضه.

أشكل الميرزا النائيني قدس سره أن هذا الوجه وإن كان وجهاً حسناً في نفسه لكن لو فرضنا محالاً أن للعنوانين مادة افتراق بأن أتى المصلي بالصلاة بلا داعٍ نفساني لكن لم يكن بالداعي القربي أيضاً وهذا مادة افتراق عدم الداعي النفساني فلازم ما ذكرتم صحة العمل مع أن المفروض عدم الداعي القربي وهذا لم يلتزم به فقيه فإن العبادات إنما تصح إذا أتي بها بالداعي القربي ومجرد عدم الداعي النفساني لا يكفي لصحتها.

وكذا إن أتى المكلف بالعمل بالداعي القربي وكان معه الداعي النفساني وهذا مادة افتراق الداعي القربي كمن توضأ في الصيف لأجل الله تعالى ولأجل التبرد لزم بطلان العمل لأن العنوان الملازم المأخوذ في المأمور به وهو عدم الداعي النفساني غير محقق والحال أن هذا العمل صحيح.

قال قدس سره: **(إن هذا الوجه وإن كان لطيفاً في نفسه إلّا انه يرد عليه أنه لو فرضنا ولو محالاً انفكاك ذاك العنوان عن أحد الدواعي وبالعكس فلا بد وأن تكون العبادة صحيحةً على الأول دون الثاني مع أنه لا يلتزم به فقيه قطعاً لبداهة صحة العمل مع الداعي القربي قطعاً وإن لم يوجد هناك عنوان أصلا وفساده مع عدمه وإن وجد ذلك العنوان الثاني.)**[[47]](#footnote-48)

أجاب السيد الخوئي قدس سره بأنه - بلحاظ أن العنوانين متلازمان حسب الواقع الخارجي ولا يوجد لهما مادة افتراق والمولى الذي يأخذ أحدهما في المتعلق يعلم بتلازمهما وعدم انفكاكهما خارجاً - مجرد فرض انفكاكهما محالاً لا يضرّ بصحة الجعل لأن المولى إنما يجعل حسب ما يتحقق في الخارج ليحصّل غرضه لا حسب الفرض الذي لاواقع له فيمكنه أخذ عنوان عدم الداعي النفساني وبذلك يحصل على غرضه وهو سوق المكلف نحو العمل بالداعي القربي.

بهذا الجواب يرتفع إشكال المحقق النائيني قدس سره على الطريقة المحكية عن الميرزا الشيرازي ولكن يرد عليه إشكالان آخران:

الأول: أنه حتى لو فرضنا أن العنوانين لا ينفكان بلحاظ الواقع الخارجي وكانا متلازمين مع التقريب المذكور في الأجود عن طريق الميرزا الشيرازي قدس سره لا واقع له بلحاظ مقام الإثبات لأن أدلة وجوب العبادات أو أدلة اعتبار قصد القربة لا دلالة لها على اعتبار قصد القربة بهذا النحو وبتعبير الشيخ الحلي قدس سره في كتاب أصول الفقه: **(لم يقع الأمر في عبارة الشارع لا بالدليل المتصل ولا بالدليل المنفصل على العنوان المزعوم أنّه ملازم لداعي الأمر.)**[[48]](#footnote-49)

الثاني: أنه لا تلازم بين العنوانين و لايستحيل الانفكاك بينهما لأنه وإن لم يكن هناك بلحاظ مقام الثبوت مادة افتراق لعدم الداعي النفساني يعني ليس هناك مورد لا يوجد الداعي النفساني ولا الداعي القربي لأنه - كما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره - الأفعال الاختيارية لا تخلو عن داعٍ فإن لم يكن ذلك الداعي نفسانياً كان قربياً لا محالة ولكن عكسه ممكن بأن يوجد الداعي القربي ولا يوجد العنوان الملازم بل يوجد نقيضه وهو الداعي النفساني كما في الوضوء بالداعي القربي وللتبريد والحكم في هذه المادة للافتراق محل خلاف بين الفقهاء فيقول البعض ببطلان العمل فيما إذا كان بالداعي القربي والداعي النفساني و کانا مستقلين ويقول بعض آخربصحة العمل في هذا الفرض.

قال صاحب العروة قدس سره في بحث شرطية خلوص النية في الوضوء: **(وأما سائر الضمائم** [يعني الدواعي الأخرى غير الرياء] **فإن كانت راجحةً كما إذا كان قصده في الوضوء القربة وتعليم الغير فإن كان داعي القربة مستقلاً والضميمة تبعاً أو كانا مستقلين صح وإن كانت القربة تبعاً أو كان الداعي هو المجموع منهما بطل وإن كانت مباحةً فالأقوى أنها أيضاً كذلك كضم التبرد إلى القربة**‌ **لكن الأحوط في صورة استقلالهما أيضاً الإعادة.)**[[49]](#footnote-50)

هنا بعض المحققين كالسيد الخوئي قدس سره لم يعلّق على العروة وهو ظاهر في قبولهم لكن بعضهم علّق كالمحقق النائيني قدس سره علّق بأنه إذا كان هناك مع الداعي القربي داعٍ نفساني مباح بطل العمل فما في كلام السيد الخوئي قدس سره في الأجود في تقريب كلام المحقق النائيني قدس سره من أنه لا يلتزم فقيه بالبطلان ليس صحيحاً لأنه ليس موافقاً لمباني المحقق النائيني قدس سره حيث يقول في نفس هذا الفرض بالبطلان.

فالإشكال الثاني على الطريقة المحكية عن الميرزا الشيرازي قدس سره أنه بلحاظ الواقع الخارجي ليس هناك عنوان ملازم غير قابل للانفكاك فلذا لا يمكن للشارع أن يصل إلى غرضه بأخذ العنوان الملازم وكان إشكال السيد الخوئي قدس سره علی المحقق النائيني فدس سره أن الانفكاك من فرض المحال وفرض المحال لايضرّ بصحة الجعل والصحيح في الإشكال على الطريقة المذكورة أن الانفكاك ليس من فرض المحال بل ممكن وواقع فلم يوجد عنوان ملازم .

هنا في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره أن بإمكان الشارع أخذ قصد القربة في متعلق التكليف حتى بنحو الشرطية والتقييد لكن بأن يأمر بنوع خاص من الصلاة وهو الصلاة الخالية عن إرادتها بالدواعي النفسانية وأفاد قدس سره لعل مراد الميرزا الشيرازي قدس سره ذلك. عندما يكون متعلق الأمر الصلاة الخالية عن الإرادة الناشئة عن الدواعي النفسانية تكون ذات الصلاة واجدةً للأمر فيمكن أن يأتي المكلف بذات الصلاة بقصد ذلك الأمر وتكون صحيحةً وعلى أساس هذا البيان لا يلزم أن يكون عدم نشوء الإرادة عن الدواعي النفسانية مأخوذاً في متعلق التكليف بعنوان الجزء بل يمكن أخذه بعنوان الشرط والقيد أيضاً بلا محذور ويرتفع الإشكال الثاني للمحقق الآخوند قدس سره وهو أنه لا أمر بذات العمل في موارد تعلق التكليف بالمقيد بما هو مقيد فلا يمكن للمكلف أن يأتي بالعمل بداعي الأمر به، على هذا البيان يمكن الإتيان بالصلاة الخاصة بداعي الأمر بها وتكون صحيحةً.[[50]](#footnote-51)

لكن يلاحظ عليه بأنه عندما يكون متعلق التكليف خاصاً لا مطلقاً ولو كان القيد قيداً عدمياً لا يكون للذات أمر لأن المتعلق إذا كان حصةً لا تكون الذات متعلقةً للأمر سواء كان المأخوذ في الحصة أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً فيعود الإشكال إلا أن يكون المأخوذ بنحو الجزئية فيرتفع الإشكال لكن عندئذٍ يرد إشكال آخر وهو أنكم أخذتم في العبادات أمراً عدمياً بعنوان الجزء والحال أن المعهود في جميع العبادات أن أجزائها أمور وجودية إلا الصوم وهو مستثنى حيث تعلق فيه التكليف بالإمساك وهو أمر عدمي.

على هذا الأساس الإشكال الوارد على طريقة الميرزا الشيرازي قدس سره حسب تقريب الأجود أنه إن كان العنوان الملازم مأخوذاً بنحو الشرطية ورد الإشكال الثاني للمحقق الآخوند قدس سره وإن كان مأخوذاً بنحو الجزئية فهو خلاف ما هو المعهود في العبادات حيث إن أجزائها أمور وجودية.

هذا كله على أساس التقريب المذكور في الأجود لطريقة الميرزا الشيرازي قدس سره.

ولكن التقريب المذكور في الفوائد مختلف. في الفوائد بعد أن ذكر المحقق النائيني قدس سره عدم إمكان قصد القربة في متعلق الأمر قال هناك طرق لوصول المولى إلى غرضه أولها ما حكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره وحاصله أن العبادية كيفية ووصف خاص في المأمور به والدواعي القربية كلها محقّقات ذلك الوصف وليس نفس هذه الدواعي مأخوذةً في المأمور به وإنما المأخوذ فيه كيفية وخصوصية العبادية أي الوظيفة التي شُرّعت ليظهر المكلف بها العبودية والتذلل والتخشع لله تعالى وهذا المعنى مأخوذ في متعلق التكليف. عندما يكون متعلق التكليف حيثية العبادية يعني إتيان العمل إظهاراً للعبودية يكون تعلق الأمر به ممكناً ولا يلزم محذور الخلف وغيره لأن المفروض كون المأخوذ أن يكون المكلف بالامتثال مظهراً للعبودية فيمكن للمكلف أن يلاحظ هذه الخصوصية بعينها ويمكنه قصد الأمر لأن خصوصية إظهار العبودية تحصل بقصد الأمر أيضاً كما تحصل بقصد المصلحة وبقصد حسن العمل فهذه الدواعي ليست مأخوذةً في المتعلق بل محققات لما هو المأخوذ فيه.

هذه الطريقة تختلف عن الطريقة المذكورة في الأجود إذ حسب الأجود يكون المطلوب الأصلي قصد التقرب إلا أن الشارع حيث لم يمكنه أخذه في المتعلق فأخذ العنوان الملازم لكن حسب الفوائد ما هو المطلوب الأصلي ومأخوذ في المتعلق حيثية عبادية العمل لا الدواعي القربية ليحتاج الشارع للوصول إلى غرضه إلى اتخاذ طريق آخر.

أفاد الشيخ الحلي قدس سره بعد بيان التقريبين تقريب الأجود وتقريب الفوائد أنه ليس جازماً بأنه ما هو التقريب الصحيح الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره.

أشكل المحقق النائيني قدس سره حسب الفوائد على هذا التقريب أيضاً بأن الملاك في عبادية العمل بالوجدان والارتكاز الإتيان به بأحد الدواعي القربية كما يستفاد ذلك من الأخبار أيضاً لا إظهار التذلل والخشوع لله تعالى لذا إن أتى المكلف بالعمل بدون الدواعي القربية لا يكون العمل صحيحاً كما أنه إذا أتى به بالدواعي القربية يكون عملاً عبادياً ولو لم تترتب حيثية إظهار الخشوع والتذلل فالعبرة في عبادية العبادة إنما هي الإتيان بتلك الدواعي.[[51]](#footnote-52)

فاستند قدس سره في هذا الإشكال لإثبات أن المدار في العبادية على قصد الدواعي القربية بالارتكاز والأخبار.

الإشكال بهذا المقدار قابل للجواب وبالنتيجة يُلتزم بالتقريب المذكور كما التزم الشيخ حسين الحلي قدس سره والجواب أنه وإن كان يبدو في أول الأمر أن قوام عبادية العمل قصد الأمر أو قصد المحبوبية لكن بالتأمل يتضح أن عبادية العمل بأن يأتي المكلف به بعنوان إظهار الخشوع لله تعالى فالمعنى الارتكازي للعبادة يرجع بالتأمل إلى الخضوع والخشوع والروايات قابلة للتوجيه على التقريب المذكور لأنها تشير إلى محققات العبادية وإن كان حقيقتها إظهار الخشوع. فإنا بعد أن عرفنا معنى العبادية بالارتكاز فما ورد في الروايات على خلاف المعنى الارتكازي يحمل على محققات المعنى الحقيقي لا أن يكون لها موضوعية.

فيمكن الدفاع عن طريقة الميرزا الشيرازي قدس سره في مقابل إشكال المحقق النائيني قدس سره لكن يلاحظ على هذا الدفاع بأنه لا دخل لحالة إظهار التذلل والخضوع في صدق عنوان العبادة. نعم، هناك بعض الأمور كالسجدة عباديتها ذاتية ولكن العبادية التي هي محل البحث هنا ونبحث عن مقوماتها ليست العبادية الذاتية للعمل بل يبحث عن مقومات العبادية في عمل ليست العبادية ذاتيةً له بل تحصل العبادية بتلك المقومات ويصير العمل عبادياً كالوضوء إذ ليس هو سوى غسلات ومسحات وليست عباديته ذاتيةً لكن المكلف إذا حقّق فيه ملاك العبادية صار عبادةً والملاك أن يأتي المكلف بالعمل بعنوان (لله تعالى) وهذا العنوان عنوان جامع قابل للانطباق على قصد الأمر وعلى قصد المحبوبية وعلى تحصيل رضا الله تعالى ومن الواضح أن إظهار الخشوع ليس مقوّماً للعبادية بل يكفي لصدقها أن يؤتى العمل لله تعالى في مقابل إتيانه لا لله بل للدواعي النفسانية كالوضوء للتبرد.

إن قلت ما المانع أن يكون إظهار الخضوع والتذلل مثل قصد الامتثال وقصد المحبوبية من مصاديق إضافة العمل إلى الله ويوجب عبادية العمل قلنا ذكرنا في المباحث المتقدمة أن قصد التعظيم ليس عنواناً مستقلاً في قبال قصد المحبوبية وإنما يوجب إضافة العمل إلى الله إذا كان العمل الذي يقصد به التعظيم محبوباً له تعالى وأما إذا لم يكن محبوباً بل أتى المكلف به من عند نفسه بعنوان التعظيم لا يعتبر ذلك تعظيماً. والخضوع والتذلل كذلك إنما يكون موجباً لإضافة العمل لله إذا كان العمل في نفسه محبوباً وأما إذا لم يكن محبوباً وأراد المكلف إظهار الخضوع به لا يوجب الإضافة. مثاله المعروف التكتّف في الصلاة الذي ابتدعه الثاني لعنه الله بعنوان الخضوع لله تعالى.

فما هو قابل للأخذ في متعلق التكليف جامع إضافة العمل لله تعالى التي تحصل في ضمن قصد الامتثال وقصد المحبوبية وقصد تحصيل رضا الله تعالى وليس قصد التعظيم أو إظهار الخضوع والتذلل من العناوين التي يمكن عدّها في عرض باقي الدواعي موجبةً لإضافة العمل لله.

نتيجة البحث أنه إن لم يمكن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف لا شطراً ولا شرطاً لا بأمر واحد ولا بأمرين لا يمكن الالتزام بالطريقة المحكية عن الميرزا الشيرازي قدس سره أيضاً لا بتقريب الأجود ولا بتقريب الفوائد.

أفاد السيد الخوئي قدس سره بعد بيان طريقة أخذ العنوان الملازم أنه لو تنزلنا والتزمنا بأن هذه الطريقة غير صحيحة ولكن مع ذلك يمكن للمولى في الموارد التي تعلق غرضه بإتيان العمل بالداعي القربي أن يبيّن توقف غرضه على قصد القربة بالجملة الخبرية مثل أن يقول أولاً: (صلّ) ثم يقول: (لا يحصل الغرض من الصلاة المأمور بها إلا أن يؤتى بها بقصد القربة).

توضيح ذلك أن هذا المقدار من بيان تضيّق الغرض بالجملة الخبرية فيه فائدة لأنه لو لم يصل هذا البيان من المولى وإن احتمل المكلف دخل قصد القربة في حصول الغرض لكن لا يحكم العقل في فرض الشك بلزوم رعاية هذا القيد بل يحتاج ذلك إلى بيان وإن كان يستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن المكلف إن شك في حصول الغرض بقصد القربة أو بدونه يحكم العقل مستقلاً بلزوم المراعاة لكن الصحيح عدم حكم العقل بذلك كما تقدم توضيحه سابقاً فإن ما يجب مراعاته بحكم العقل تكاليف المولى وأوامره ونواهيه لا أكثر.

نعم، فيما إذا أحرز وجود الغرض الإلزامي وإن لم يكن هناك أمر أو نهي من المولى يحكم العقل بلزوم تحصيل ذلك الغرض بالإتيان في الواجبات والترك في المحرّمات ولكن تحصيل الغرض لازم بالمقدار المعلوم للمكلف وإذا شك في سعة الغرض وضيقه لا يلزم أن يأتي بالعمل بنحو يحرز حصول الغرض بل يحكم العقل بالإتيان بمتعلق الأمر لا أكثر.

فبلحاظ أن العقل لا حكم له في فرض الشك بلزوم مراعاة قصد القربة إذا أراد المولى الوصول إلى غرضه من إتيان العمل بقصد القربة بيّنه بالجملة الخبرية فهذه أيضاً طريقة لبيان شرطية أخذ القربة في الواجبات. نعم، من المعلوم أن هذه الطريقة ليست في عرض الطرق السابقة فإن الطرق السابقة كانت توجّه أخذ قصد القربة في متعلق التكليف ولكن هذه طريقة لبيان ضيق الغرض وسوق المكلف نحو العمل بقصد القربة بعد الاعتراف بأن قصد القربة غير قابل للأخذ في المتعلق.

فلذا لا معنى للتمسك بإطلاق الخطاب في هذه الطريقة كالطرق السابقة لأنه على أساس تلك الطرق قصد القربة قابل للأخذ في نفس المتعلق فإذا لم يذكر المولى اعتباره في التكليف يتمسك بالإطلاق اللفظي لنفيه ولكن على أساس هذه الطريقة لا يمكن التمسك بالإطلاق إذ المفروض عدم إمكان أخذ القيد فهذه الطريقة قابلة للالتزام لكن بعنوان طريقة في طول الطرق السابقة لا عرضها.

وبهذا يتم البحث عن النقاط الخمس لما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة الثانية.

أما المقدمة الثالثة فمحصلها أن التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار القيد يصح فيما إذا أمكن أخذ ذلك القيد في متعلق الأمر وحيث بنى قدس سره في المقدمة الثانية على أنه لا يمكن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف فإذا شككنا في اعتبار قصد القربة لا يمكننا التمسك بالإطلاق لنفيه.

قلنا سابقاً أن هذه المقدمة تامة لأنه عندما لا يمكن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف يكون متعلق التكليف في الواجب التعبدي والتوصلي حسب مقام الثبوت ذات الفعل بلا قيد مثلاً في وجوب الزكاة سواء كان واجباً تعبدياً أو توصلياً يكون الوجوب متعلقاً بذات الزكاة إذ المفروض عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق وعليه إذا شككنا في أن الزكاة واجب تعبدي أو توصلي لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التوصلية بأن يقال الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت لأن المتعلق على كلا التقديرين التعبدية والتوصلية بلا قيد فلا وجه للتمسك بالإطلاق لنفي أحدهما وإثبات الآخر.

بهذا التوضيح اتضح أنه لا فرق في تمامية المقدمة الثالثة بين القول بأن تقابل الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة وعدمها - كما هو مختار المحقق النائيني قدس سره - أو من قبيل تقابل السلب والإيجاب - كما هو المشهور ومختار المحقق الإصفهاني والميرزا التبريزي والسيد الصدر قدست أسرارهم - أو تقابل التضاد - كما هو مختار السيد الخوئي قدس سره - لا تأثير لهذا الخلاف في نحو التقابل في مطلب المحقق الآخوند قدس سره فلا حاجة إلى التعرض له في المقام والوجه في عدم التأثير أن المفروض عدم الفرق بين التوصلي والتعبدي حسب مقام الثبوت وكلاهما بلا قيد فلا فرق بين كون عدم القيد بنحو السلب والإيجاب أو العدم والملكة أو التضاد على كل هذه المباني لا يمكن التمسك بالإطلاق لأن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما يفيد فيما كان بين طرفي الترديد ثبوتاً فرق وأما مع عدم الفرق فلا تفاوت بين المباني المذكورة.

نعم، هناك فرق بين هذه المباني من جهة أنه على القول بأن التقابل تقابل الملكة وعدمها يقال إن لم يمكن التقييد في مورد حسب مقام الثبوت فلا يمكن الإطلاق أيضاً لكن على باقي المباني إن لم يمكن التقييد يكون الإطلاق ممكناً بل ضرورياً.

لكن يمكن المناقشة في هذا الفرق - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - بأن استحالة التقييد على مبنى تقابل الملكة والعدم لا توجب استحالة الإطلاق لإشكالين نقضي وحلي:

أما الإشكال النقضي فبالعلم والجهل بالنسبة إلى ذات الله تعالى حيث يستحيل العلم بذاته لكن لا يستحيل الجهل بها بل يكون ضرورياً مع أن التقابل بين العلم والجهل تقابل الملكة وعدمها.

وأما الإشكال الحلي فهو أن القابلية المعتبرة في الملكة وعدمها القابلية النوعية لا الشخصية يعني لا يلزم أن تكون جميع أفراد الموضوع قابلةً للاتصاف بل يكفي قابلية بعضها وإن لم تكن الباقية قابلةً للاتصاف بل كان اتصاف البعض محالاً كما في العلم والجهل بالنسبة إلى ذات الله تعالى حيث يصدق عدم الملكة. والإطلاق والتقييد من هذا القبيل لأن قابلية نوع الموارد للتقييد كافية واستحالة التقييد في مورد لا توجب استحالة الإطلاق.[[52]](#footnote-53)

فهذا الفرق أيضاً بين المباني في تقابل الإطلاق والتقييد غير تام ولو تم لا يؤثر في محل البحث وهو التمسك بالإطلاق لنفي التعبدية بالتوضيح المتقدم.

هذا كله بناءً على تمامية المقدمة الثانية التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره وهي أن أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف غير ممكن.

وأما إذا لم نقبل ما أفاده في تلك المقدمة وقلنا بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر بنحو من الأنحاء بنحو الشرطية أو الجزئية بأمر واحد أو بأمرين بعنوان قصد الامتثال أو الجامع بينه وبين الدواعي القربية الأخرى أو العنوان الملازم فعند الشك في التعبدية والتوصلية يمكن التمسك بالإطلاق لكشف أن الواجب واجب توصلي.

لكن لابد من تبيين أن الإطلاق الذي يتمسك به لإثبات التوصلية أي إطلاق إطلاق مادة المتعلق أو إطلاق الصيغة؟

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنه إن قلنا في المقدمة الثانية بإمكان أخذ قصد القربة في الأمر الأول أمكن التمسك بإطلاق المادة في متعلق التكليف والقول بأن الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت فنكشف أن الواجب توصلي.

ولكن إن قلنا في تلك المقدمة بإمكان أخذ قصد الأمر في الأمر الثاني من باب متمم الجعل كما هو مختار المحقق النائيني قدس سره بالتوضيح المتقدم فلا يمكن التمسك بإطلاق المادة لمتعلق التكليف لأن متعلق الأمر الأول على هذا القول ذات العمل سواء كان الواجب تعبدياً أو توصلياً يعني متعلق الأمر الأول ثبوتاً مطلق فلا معنى للتمسك بالإطلاق الإثباتي لمادة المتعلق لتعيين حصة الواجب التوصلي. والأمر الثاني لا نعلم بوجوده أصلاً لنتمسك بإطلاق مادته. فالتمسك بالإطلاق لنفي التعبدية لا يكون من باب التمسك بإطلاق المتعلق.

ولكن مع ذلك يمكن التمسك بإطلاق الصيغة مثلاً في الزكاة نشك في أنها واجب تعبدي أو توصلي فالأمر الأول على مبنى متمم الجعل على التعبدية متعقب بالأمر الثاني الذي يأمر بإتيان متعلق الأمر الأول بداعي الأمر وعلى التوصلية ليس متعقباً بأمر ثانٍ وتم الجعل بالأمر الأول. فإذا شككنا في التعبدية والتوصلية يرجع الشك على المبنى المذكور إلى أن الأمر الأول متعقب بأمر ثانٍ أو لا؟ وهذا الترديد في الحقيقة ترديد في ثبوت الجعل فيمكن التمسك بإطلاق الطلب لنفي الجعل الثاني في مقام الثبوت كالتمسك بإطلاق الطلب لإثبات الطلب الوجوبي لأنه بناءً على كون الفرق بين الوجوب والاستحباب بإطلاق الطلب وتقييده - كما هو مختار الميرزا التبريزي قدس سره - تكون صيغة الأمر دالةً على أصل الطلب ولكن باعتبار كون الطلب الوجوبي طلباً مطلقاً غير مقترن بالترخيص في الترك والطلب الاستحبابي طلباً مقيداً يكون إطلاق الطلب إثباتاً كاشفاً عن إطلاقه ثبوتاً وأنه غير مقترن بالترخيص. كذلك في المقام يكون إطلاق الطلب في الأمر بالزكاة وعدم تعقبه بأمر ثانٍ كاشفاً عن كون الأمر الأول غير متعقب ثبوتاً وأنه تم الجعل به فيكون الواجب توصلياً لا تعبدياً.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تام على مختاره في المقدمة الثانية - من عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف - لكن لا يتم بناءً على إمكان الأخذ بنحو من الأنحاء المتقدمة وبناءً عليه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي إطلاق المادة أو إطلاق صيغة الأمر.

بقي من البحث عن مقتضى الأصلي اللفظي في الشك في التعبدية والتوصلية مطلبان:

الأول: إن قلنا في المقدمة الثانية بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وبالنتيجة عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية هل يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثباتها أو لا؟

الثاني: هل يمكن تأسيس قاعدة عامة بالتمسك بالإطلاقات والعمومات وهي أن الأصل في الواجبات التعبدية بحيث يكون إثبات التوصلية محتاجاً إلى دليل؟

أما المطلب الأول - وهو التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصلية - فقد تعرض له المحقق الآخوند قدس سره وأفاد أن التمسك بالإطلاق المقامي إنما يتم فيما إذا أحرز في الخطاب الخاص أن المولى في مقام بيان جميع ما له دخل في حصول الغرض أعم من القيود التي تكون قابلةً للأخذ في المأمور به والتي ليست قابلةً. فحينئذٍ يقال: إن لم يذكر المولى قصد القربة يكون سكوته كاشفاً عن عدم مدخليته لأنه لو كان دخيلاً ولم يذكره - والمفروض كون المولى في مقام بيان جميع ما له دخل في الغرض - لأخلّ بغرضه والإخلال بالغرض خلاف الحكمة.

قال قدس سره: **(إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه وإلا لكان**‏ **سكوته**‏ **نقضاً له وخلاف الحكمة.)**

ولكن إذا لم يُحرز في خطاب مثل (آتوا الزكاة) أن المولى في مقام بيان تمام ما له الدخل في الغرض - كما أن أغلب الخطابات كذلك لأنها لبيان الأوامر والنواهي لا الأغراض - فلا يمكن أن يُكشف من سكوت الشارع عدم المدخلية. ومجرد كونه في مقام بيان ما له الدخل في المتعلق لا يكفي للتمسك بالإطلاق المقامي لأن المقدمة الأساسية والركن الركين للتمسك بالإطلاق أن يكون المولى في مقام البيان وكونه في مقام بيان ما له دخل في المتعلق وقابل للأخذ فيه مقتضى الأصل العقلائي حيث إن الأصل العقلائي يقتضي أن يكون المولى في مقام بيان تمام ما تكلم به من أصل الحكم وموضوعه ومتعلقه خصوصيات كل منها ، ولكن لا يقتضي الأصل العقلائي أن يكون المتكلم في مقام البيان بالنسبة إلى جميع ما له دخل في الغرض فيحتاج إثبات كونه في مقام البيان من هذه الجهة إلى دليل خاص فإذا أحرزنا ذلك في خطاب كان للتمسك بالإطلاق المقامي لنفي ما يحتمل دخله في الغرض مجال وإن لم نحرز ذلك فلا مجال.

هنا ذكر المحقق الآخوند قدس سره استدراكاً وهو أن القيد إذا كان من الأمور التي يغفل عنها عامة الناس غالباً يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه لأن بيان هذه القيود على عهدة الشارع لأنه إن لم يبيّنها لا يراعيها الناس لغفلتهم عنها فإن كانت دخيلةً في الغرض لكان على الشارع بيانها فيكشف عدم بيانها عن عدم مدخليتها كقصد الوجه وقصد التمييز فإنهما من القيود التي يغفل عنها عامة الناس فلو كانا دخيلين في الغرض لكان على الشارع بيانهما وحيث لم يبيّنهما نكشف عدم مدخليتهما ففي مثل هذه القيود لا نحتاج أن نشير إلى خطاب خاص ونقول إنه في مقام بيان تمام ما له الدخل في الغرض ونكشف من سكوت الشارع وعدم بيانه عدم المدخلية.

قال قدس سره: **(نعم يمكن أن يقال إن كل ما ربما يحتمل بدواً دخله في الامتثال**‏ **أمراً** ک**ان مما يغفل عنه غالباً العامة كان على الآمر بيانه ونصب**‏ **قرينة على**‏ **دخله**‏ **واقعاً وإلا لأخل بما هو همه وغرضه. أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار وكانا مما يغفل عنه العامة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيداً .)**

لماذا القيود التي لا يغفل عنها عامة الناس ليس بيانه على عهدة الشارع؟ لأنهم يحتملون دخلها في الغرض فيستقل عقلهم بلزوم مراعاتها ليحصل غرض المولى ومع هذا الحكم العقلي إذا لم يبيّن الشارع لما أخلّ بغرضه.

فاتضح أن أساس تفريق المحقق الآخوند قدس سره بين القيود التي يغفل عنها عامة الناس والقيود التي لا يغفلون عنها أن بيان القسم الأول على عهدة الشارع فيكون سكوته كاشفاً عن عدم دخله وإلا لأخل بغرضه بينما بيان القسم الثاني ليس على عهدة الشارع وهناك طرق أخرى لحصول الغرض بدون بيانه فلا يكون سكوته كاشفاً عدم دخله إذ من الممكن مدخليته واقعاً واعتمد الشارع على تلك الطريقة فلم يذكره في خطابه.

تعرض السيد الخوئي قدس سره للبحث عن التمسك بالإطلاق المقامي بعد البحث عن التمسك بالإطلاق اللفظي وأفاد أنا حيث قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف يمكننا التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي القيد المحتمل ولكن لو قلنا بعدم إمكان الأخذ يمكننا التمسك بالإطلاق المقامي لنفي القيد بتقريب أنه لو كان قصد القربة معتبراً ودخيلاً في الغرض لكان على المولى بيانه ولو بجملة خبرية وحيث لم يبيّنه يُعلم أنه غير معتبر وقصد القربة وإن لم يمكن أخذه في متعلق التكليف لكن الشارع يمكنه بيان اعتباره بجملة خبرية وحيث لم يبيّن فمن سكوته وعدم بيانه نكشف أنه غير معتبر. ما في تقريرات المحاضرات بهذا المقدار.

قال قدس سره: **(على ضوء هذا الأساس** [أي إمكان بيان اعتبار قصد القربة بالجملة الخبرية] **لو شككنا في**‏ **اعتبار قصد القربة في عمل فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي اعتباره، وذلك لأنه لو كان معتبراً ودخيلاً في الغرض لكان على المولى البيان ولو بجملة خبرية أو بالأمر الثاني فإذا لم يبيّن علم بعدم اعتباره.)**[[53]](#footnote-54)

ولكن هذا المقدار لا يكفي للجواب عما أفاده المحقق الآخوند قدس سره لأنه على ما ذكرنا في توضيح ما أفاد يمكن أن يورد على هذا الجواب بأن القيد إن كان من القيود التي يغفل عنها عامة الناس كان بيانه على عهدة الشارع وإذا لم يذكر قيداً من هذا القسم نكشف عدم دخله في الغرض كما في قصد الوجه والتمييز ولكن قصد القربة من القيود التي لا يغفل عنها أغلب الناس بل ملتفون إليه ويحتملون دخله في الغرض فليس بيانه على عهدة الشارع لأن عقل عامة الناس يحكم بلزوم مراعاته في مقام الشك ومع استقلال عقلهم بمراعاتها لا حاجة إلى بيان الشارع فلا يمكن بالتمسك بالإطلاق المقامي لنفي اعتباره.

فما في المحاضرات يحتاج إلى تكميل بأن يضاف إليه أن قصد القربة كقصد الوجه والتمييز فكما تحتاج القيود التي يغفل عنها عامة الناس إلى بيان الشارع كذلك قصد القربة لأنه وإن كان مورد التفات الناس ويحتملون دخله في الغرض لكن في ظرف الاحتمال والشك في دخله في الغرض ليس العقل مستقلاً في الحكم بلزوم مراعاته.

فيضاف إلى الجواب أن القيود التي يلتفت إليها عامة الناس كقصد القربة أيضاً بيانها على عهدة الشارع لأن العقل لا يحكم بلزوم مراعاة القيود المحتملة وكما ذكرنا سابقاً ما يحكم العقل بلزوم مراعاته انما هو تكاليف المولى وأوامره ونواهيه وأما الغرض فيجب مراعاة ما علم منه فإذا شككنا في سعة الغرض وضيقه يجب مراعاة المقدار المعلوم لا أكثر.

نفس هذه النكتة ذكرها السيد الخوئي قدس سره في بحث التمسك بالأصل العملي حيث قالوا في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين أن المكلف يعلم بالغرض وبعد العلم به لا يحرز تحصيل الغرض إلا بالإتيان بالأكثر فيلزم عقلاً الإتيان بالأكثر فأشكل قدس سره بأن العقل لا حكم له بذلك بل غاية ما يحكم لزوم مراعاة أوامر الله ونواهيه وما وقع من الغرض في دائرة البيان مراعاته لازمة لا أكثر.

فإن لم يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لأجل عدم إمكان قصد القربة في متعلق التكليف يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصلية لأن الواجب لو كان تعبدياً وكان قصد القربة دخيلاً في الغرض لكان على الشارع بيانه وإلا أخلّ بغرضه فمن عدم بيانه نكشف عدم دخله في الغرض.

المطلب الثاني: هل يمكن تأسيس قاعدة عامة بالتمسك بالإطلاقات والعمومات وهي أصالة التعبدية في الواجبات بحيث يكون إثبات التوصلية محتاجاً إلى دليل؟

لم يتعرض المحقق الآخوند قدس سره لهذا المطلب لكن تعرض له الشيخ الأعظم قدس سره في مطارح الأنظار وبعض المتأخرين كالمحقق النائيني قدس سره.

كما في كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني قدس سرهما استدل على أصالة التعبدية بوجوه من الآيات والروايات وحكم العقل:

الوجه الأول: آية **(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)**

في كلمات الشيخ وصاحب الفصول قدس سرهما أن الاستدلال بهذه الآية بفقرتين وبعبارة أخرى: للاستدلال بهذه الآية تقريبان:

الأول: في صدر الآية: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله) وهذه الفقرة تدل على أن المأمور به منحصر في العبادة والعبادة لا تتحقق إلا بقصد الامتثال وهذا الحكم وإن کان حسب الظاهر متوجهاً لأهل الكتاب لكن أحكام الشرائع السابقة تسري إلى هذه الشريعة إما من باب استصحاب أحكام الشرائع السابقة أو لما في نفس الآية (ذلك دين القيمة) بمعنى أن هذه المسألة لا تختص بشريعة دون أخرى بل مقتضى الدين القيّم.

فتدل هذه الفقرة على أن المأمور به في جميع الشرائع منحصر في العبادة وهي لا تتحقق إلا بقصد الامتثال وعلى هذا الأساس تكون جميع الأوامر الموجودة في شريعتنا أوامر تعبدية إلا أن يدل دليل على خلافه.

الثاني: في ذيل الآية: (مخلصين له الدين) وهذه الفقرة تأمرنا بالإخلاص في الدين والدين هو مجموعة الأعمال والعقائد الشرعية والإخلاص في الدين لا يتحقق إلا أن يكون المكلف في مقام العمل قاصداً القربة وامتثال أمر الله تعالى.

ونوقش كلا التقريبين:

ناقش التقريب الأول الشيخ الأعظم قدس سره بمناقشتين وقبِلهما المحقق النائيني والسيد الخوئي وأكثر الأعلام مع تغيير يسير:

الأولى: أن المستفاد من الآية حصر المعبود في الله تعالى لا حصر المأمور به في العبادة يعني أن أهل الكتاب وأهل باقي الشرايع أمروا بعبادة الله تعالى في مقابل عبادة غيره من الأصنام والأوثان لا أن الأوامر الواردة في الشرايع منحصرة في الأمر التعبدي.

أفاد الشيخ قدس سره أن القرينة على هذا المعنى ما في الآيات السابقة حيث قال عزّ من قائل: **(لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكّين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفاً مطهّرة …)** تدل هذه الآيات على أن أهل الكتاب والمشركين لم يزالوا في حال الكفر والضلال وعبادة الأوثان وغير منفكين عنها حتى جائتهم البينة وهي رسول الله صلى الله عليه وآله والحال أنهم ما أمروا إلا ليعبدوا الله دون غيره لكن كانوا في طريق الكفر والضلال فمفاد الآية حصر المعبود في الله تعالى لا حصر الأوامر في الأمر العبادي.

الثانية: لو رفعنا اليد عن قرينية الآيات السابقة وقلنا بأن الآية في نفسها ظاهرة في أن الأوامر الشرعية منحصرة في أوامر تعبدية لكن لا يمكن الأخذ بهذا الظهور ولابد من حمله على الاستحباب لأنه إن كان المراد كون جميع الأوامر في الشريعة أوامر بالعبادة والعمل بقصد القربة يلزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً ولا يمكن الالتزام به لأن أكثر الواجبات في الشريعة توصلية والواجبات التعبدية قليلة فإذا كان ظاهر الآية حصر الأوامر في الأوامر التعبدية ولزوم قصد القربة لابد من رفع اليد عن هذا الظهور والحمل على الاستحباب يعني الأولى الإتيان بجميع الأوامر حتى التوصليات بقصد القربة والامتثال ليترتب عليها الثواب وأما إذا أتى شخص بالتوصليات بدون قصد القربة لا يحصل على ثواب.

المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما ذكرا المناقشة الأولى كما ذكرها الشيخ قدس سره لكن غيّرا المناقشة الثانية حيث قال الشيخ أنه بعد تسليم ظهور الآية في حصر الأوامر في الأمر التعبدي لئلا يلزم التخصيص المستهجن نحمل الآية على الاستحباب لكن المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما حملا الآية على حصر المعبود في الله تعالى.

والظاهر تمامية ما أفاده الشيخ قدس سره بلا حاجة إلى هذا التغيير إذ المفروض أن هذه الفقرة تدلّ على أن الناس لابد أن يأتوا بأعمالهم بقصد القربة لأنها متضمنة لحكم ومتعلقه، المتعلق هو العمل بقصد القربة والحكم الأمر به الظاهر في الوجوب فإن أمكن الالتزام بهذا المعنى وهو وجوب قصد القربة في جميع الأعمال ولم يلزم تخصيص الأكثر التزمنا به وإن لزم هذا المحذور رفعنا اليد عن ظهور الأمر في الوجوب مع الحفاظ على ظهور الآية في ناحية المتعلق ولا وجه لرفع اليد عن هذا الظهور وحمل المتعلق على معنى آخر خلاف ظاهره.

وناقش التقريب الثاني أيضاً الشيخ الأعظم قدس سره بأن عنوان الدين له إطلاقات مختلفة فمن معانيه العبادة ومنها الإطاعة ومنها الجزاء كما في (يوم الدين) ومنها دين الإسلام والاستدلال بهذه الآية بهذا التقريب لأصالة التعبدية متوقف على أن يكون المقصود بالدين خصوص الأعمال فيكون جميع المؤمنين مأمورين بالإخلاص في أعمالهم فيستفاد اعتبار قصد القربة لكن لا يمكن حمل الدين في الآية على خصوص هذا المعنى لأن الدين له إطلاقات متعددة وهذا المعنى معنى مجازي وخلاف الظاهر فلا يستفاد من الآية اعتبار قصد القربة في الواجبات.

قد يقال: لا يتوقف الاستدلال على كون الدين بمعنى خصوص الأعمال بل يمكن أن يكون بمعنى الأعم من الأعمال والعقائد كما تقدم في التقريب لكن أجاب الشيخ قدس سره بأنه لا يتم الاستدلال بمعنى الأعم لأنه لو كان الدين بمعنى الأعم من الأعمال والعقائد فالأعمال و إن کانت قابلةً لأن تكون متعلق الأمر بالإخلاص بمعنى قصد القربة لكن العقائد لا يمكن أن تكون متعلق الأمر بالإخلاص بهذا المعنى بل لابد أن يكون بمعنى نفي الشرك فصحة الاستدلال تتوقف على إرادة خصوص الأعمال من الدين فيكون الاستعمال مجازياً ولا يمكن الالتزام به إلا مع القرينة.

الوجه الثاني: آية **(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)**

تقريب الاستدلال بها - كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره - أنها تأمر المؤمنين بالإطاعة وهي لا تحصل إلا بقصد الامتثال ولا يصدق عنوان الإطاعة فيما إذا أتى المكلف بمتعلق الأمر بداعٍ آخر.

ثم ذكر قدس سره للتوضيح أن الأوامر الأصلية مثل (أقيموا الصلاة) لا دلالة لها على قصد القربة لكن هذه الآية حاكمة عليها وتدل على لزوم قصد القربة في موافقة الأوامر الشرعية كما أن الأوامر الأصلية لا دلالة لها على الفور لكن آية (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) ناظرة إلى تلك الأوامر وحاكمة عليها.

ناقش الشيخ قدس سره هذا الوجه بأنا نسلّم أن المراد بالإطاعة أحياناً العمل مع مراعاة قصد القربة لكن يراد بها في كثير من الاستعمالات مجرد موافقة الأمر بلا مدخلية لقصد الأمر وهذه الآية من هذا القبيل لأن عنوان الإطاعة فيها كما نُسب إلى الله تعالى نُسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ومن الواضح المراد بإطاعة الرسول ليس الإتيان بالعمل تقرباً إليه حيث لا يوجد مثل ذلك في الشريعة بل لابد من الإتيان بالأعمال بقصد التقرب إلى الله تعالى فالمراد بإطاعة الرسول مطلق الموافقة لأوامره فكذلك المراد بإطاعة الله مطلق الموافقة لأوامره.

قال قدس سره: **(وليس يجوز أن يكون المراد بها في المقام هو الأوّل، إذ على تقديره يلزم أن يكون إطاعة الرسول واجبةً أيضاً بمعنى قصد التقرّب إليه ، مع أنّ**‏ **الإجماع**‏ **قائم**‏ **بعدم**‏ **وجوب إطاعة الرسول بهذا المعنى، إذ لم يقل بوجوب قصد التقرّب إليه أحد من العلماء، و لا يكفي في ذلك أنّ إطاعة الله بعينها هي إطاعة الرسول، إذ الظاهر من تكرار الأمر في الآية تكرار المأمور به، ولذلك أوردنا في الاستدلال هذه الآية، مع أنّه يمكن الاستدلال بآية لم يكرّر فيها الإطاعة، فتدبّر.)**

المناقشة الثانية: نفس المناقشة الثانية في الوجه السابق فإن عنوان الإطاعة وإن كان في حد نفسه ظاهراً في موافقة الأمر بقصد الأمر لكن لازم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن فنرفع اليد عن هذا الظهور ونحمل الآية على أن المراد موافقة الأمر والإتيان بذات المتعلق لا خصوص الإطاعة بقصد الأمر.

قال: **(سلّمنا و لكنّه تخصيص للأكثر على وجه لا يكاد يلتزم به المنصف، فلا بدّ من أن يحمل على المعنى الثاني، كما يشعر بذلك ورودها بهذا المعنى في كثير من الموارد في القرآن الكريم وغيره، كما في الأمر بإطاعة الوالدين**‏**،اذ ليس المراد بها فيه الا مجرد عدم المخالفة. وكما في قوله تعالى: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ الله وَمَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً فإنّ مقابلة التولّي بالإطاعة من أقوى الشواهد على أنّ المراد بها في الآية عدم المخالفة، وقوله تعالى: أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا، وقوله: أَطِيعُوا الله وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ الله لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ**‏**، وفي الزيارات "من أطاعكم فقد أطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله" فإنّ مقابلة العصيان كمقابلة التولّي يؤذن بالمراد منها.)**

الوجه الثالث: الاستدلال بجملة من الروايات أشار الشيخ قدس سره إلى بعضها مثل: **(إنما الأعمال بالنيات)** و **(لا عمل إلا بالنية)** و **(لكل امرء ما نوى)** وأفاد أن المستفاد منها أن العمل يكون صحيحاً ويسقط التكليف به إذا كان مع النية وقصد الامتثال ولا يكفي الإتيان بذات العمل.

نوقش هذا الوجه أيضاً بمناقشات ناقشه الشيخ بمناقشات ثلاث:

الأولى: أن من المحتمل أن لا يكون المقصود بالعمل مطلق العمل بل خصوص العبادة حيث عبّر عن العبادة في بعض التعابير بالعمل كما في مثل: (والعالمون كلهم هالكون إلا العاملون) أي العابدون و (لا عمل لي استحق به الجنة) إذ الذي يوجب استحقاق الثواب العبادة لا ذات العمل. فمكن المحتمل أن يكون المقصود بالعمل في هذه الروايات خصوص العمل العبادي.

ولم يذكر هذه المناقشة الأعلام المتأخرون لأن ظاهر العمل عند الإطلاق ذات العمل فالاحتمال المذكور خلاف الظاهر.

الثانية: أن المقصود بالنية ليس خصوص قصد القربة بل كون العمل عن قصد واختيار وقيمة كل العمل بقصد العامل من ذلك العمل وقد ورد في روايات أخرى أن الذي يجاهد إن كان قصده من الجهاد الدواعي القربية استحق الثواب وإن كان قصده الحصول على متاع الدنيا لا يستحق شيئاً.

الثالثة: إشكال تخصيص الأكثر المستهجن بالتوضيح المتقدم.

الوجه الرابع - وهو الاستدلال بحكم العقل نقله المحقق النائيني قدس سره في الأجود عن المحقق الكرباسي قدس سره في الإشارات -: محصله أن نفس صدور الأمر من المولى بلحاظ أنه فعل من أفعال المولى الاختيارية لا محالة يكون لغرض ليخرج عن اللغوية والغرض المتصورهيهنا أن يجعل المولى نفس هذا الأمر داعياً للعبد نحو العمل ومحركاً له نحو المطلوب والأمر دائر مدار حصول الغرض وما لم يحصل الغرض لا يسقط الأمر ولا يحصل الغرض بدون داعوية الأمر وقصد الامتثال وبالنتيجة لا يسقط ذلك الأمر ويبقى داعياً للعبد نحو متعلقه ولا تنتهي هذه الداعوية إلا عندما يؤتى بالعمل بنحو يحصل به الغرض وهو لا يكون إلا بإتيان العمل بقصد الامتثال وبداعي الأمر.

ناقشه المحقق النائيني قدس سره بأنه إن كان المقصود بالمحركية والداعوية التي جعلتموها غرض المولى من الأمر المحركية والداعوية الإمكانية والشأنية فكونها هي الغرض من الأمر وان کان صحيحاً لكن لا ربط لها بتعبدية العمل وإن كان المقصود المحركية والداعوية التكوينية والفعلية فهي وإن كانت مرتبطةً بتعبدية العمل لكن لا يمكن الالتزام بها بأن يكون الغرض من الأمر المحركية الفعلية نحو المطلوب.

بعبارة أخرى: إن كان المقصود أن غرض المولى من أمره إلزام العبد بالعمل وجعل العمل على عهدته بحيث لو لم يكن للعبد داعٍ من جهته للعمل يكون أمر المولى داعياً وهذا هي المحركية الشأنية والإمكانية فهذا المعنى يمكن الالتزام به بل هو مسلّم لا إشكال فيه لكن لا يرتبط بمسألة أصالة التعبدية لأن هذا المعنى مشترك بين جميع الواجبات التعبدية والتوصلية. في الواجبات التوصلية أيضاً يأمر المولى ليكون أمره داعياً للعبد نحو العمل لو لم يكن له داعٍ.

وإن كان المقصود أن المولى عندما يأمر يتحقق الفعل لا محالة خارجاً بداعي امتثال الأمر وهذا هي المحركية الفعلية فليس بصحيح لأنه أولاً كون غرض المولى من الأمر المحركية الفعلية نحو المطلوب يبتني على مذهب صاحب الجواهر قدس سره الذي يرى أن قربية العمل منحصرة في قصد الأمر ولا ينطبق على المبنى المختار حيث إن المختار عدم انحصار القربية في قصد الامتثال بل لها طرق أخرى.

وثانياً لا يمكن أن يكون الغرض من الأمر الداعوية الفعلية لأن معنى داعوية الأمر لإيجاد العمل أن تكون إرادة العبد للعمل لأجل داعوية أمر المولى وبعبارة أخرى يكون السبب لإرادة العبد أمر المولى و هذا غيرممکن لأن فعل العبد هو الذي يلاحظه المولى في مقام الأمر مستقلاً ثم يأمر به ولذا يدعو الأمر نحو متعلقه وأما إرادة العبد لهذا الفعل خارجاً فهو ملحوظ بالنحو الآلي والمعنى الحرفي لا بالنحو الاستقلالي. فبما أن إرادة العبد ملحوظة بنحو الآلية إن كان الغرض من الأمر المحركية الفعلية لزم أن تلاحظ إرادة العبد مستقلةً أي لزم انقلاب الملحوظ الآلي إلى الاستقلالي وهو خلف محال.[[54]](#footnote-55)

أورد السيد الخوئي قدس سره على الوجه الرابع إشكالين أحدهما في الحقيقة إصلاح للمناقشة المذكورة في كلام المحقق النائيني قدس سره:

أما الإشكال الأول - الذي هو إصلاح لمناقشة المحقق النائيني - فهو أن المقصود بالمحركية إن كان المحركية الشأنية لا الفعلية فهذا الغرض موجود في كل الأوامر وإن كان المقصود المحركية الفعلية والتكوينية فلا يمكن الالتزام بذلك لأن الغرض من أي عمل عبارة أخرى عن العلة الغائية لذلك العمل التي تكون مقدمةً على العمل تصوّراً لكنها مترتبة عليه خارجاً. فلذا لا يمكن أن تكون المحركية الفعلية غرضاً من الأمر لأنه بعد صدور الأمر من المولى قد يتحقق المتعلق والمأمور به وقد لا يتحقق فأصل وجود المأمور به في الخارج قد لا يكون ثابتاً في بعض الموارد فضلاً عن أن يكون تحققه بداعوية الأمر وقصد الامتثال. لو كانت المحركية الفعلية غرضاً من الأمر لما أمكن التخلف.

دراسة الإشكال على الوجه الرابع :

أصل الإشكال المشترك بين المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما هو أن المقصود بالمحركية إن كان المحركية الشأنية فذلك مسلّم لكن لا يُثبت المدعى وإن كان المقصود المحركية الفعلية فذلك وإن كان قابلاً لإثبات المدعى لكن لا يمكن الالتزام به.

ذكر المحقق النائيني قدس سره للشق الثاني من الإشكال دليلين: الأول: أن هذه الدعوى مبتنية على مبنى صاحب الجواهر قدس سره فيكون الإشكال في الحقيقة إشكالاً على المبنى لا أنه إشكال على جميع المباني والتقادير.

الثاني: أن شأن إرادة العبد في مقام الأمر أن تلاحظ بنحو الآلية والمعنى الحرفي ولو جُعلت المحركية الفعلية غرضاً لزم لحاظ إرادة العبد لنحو الاستقلالية وهو خلف.

يلاحظ على هذا الدليل بأن المولى وإن كان ملحوظه الأصلي حينما يأمر نفس فعل العبد ويلاحظه باللحاظ الاستقلالي وإذا لاحظ إرادة العبد لاحظها باللحاظ الآلي لكن كون لحاظ الإرادة آلياً لأجل أنه لا يوجد مقتضٍ للحاظها الاستقلالي فلا يلاحظها المولى كذلك لا أن لحاظها الاستقلالي غير معقول لأن الغرض إن كان إيجاد نفس المتعلق فلا وجه للحاظ الإرادة باللحاظ الاستقلالي ولكن إذا قلنا بأن الغرض محركية الأمر يوجد مقتضٍ للحاظ الاستقلالي ولا يلزم منه أي محذور ، وعليه فكون الغرض من الامر المحركية الفعلية لاينتفي بالدليلين المذكورين في كلام المحقق النائيني قدس سره.

وذكر السيد الخوئي قدس سره للشق الثاني من الإشكال أنه لا يمكن الالتزام بأن الغرض من أمر المولى المحركية الفعلية لأن مقتضى كونها غرضاً عدم التخلف والحال أن المحركية الفعلية تتخلف.

قد يورد عليه النقض بأن المحركية الشأنية أيضاً تتخلف في موارد العصيان حيث لا يوجد في موارد العصيان داعٍ آخر مع أن أمر المولى أيضاً لا داعوية له.

ولكن النقض غير وارد إذ مراد السيد الخوئي قدس سره - وكذا المحقق النائيني قدس سره - بالمحركية الشأنية أن أمر المولى على تقدير وصوله إلى المكلف يكون محركاً له إذا كان عبداً مطيعاً يريد امتثال أوامر المولى فلو لم يكن له داعٍ يكون الأمر داعياً له ومحركاً فكما أن الوصول قيد المحركية كذلك كون العبد مطيعاً وبصدد الامتثال قيد لها ومأخوذ فيها.

فلابد من إصلاح مناقشة المحقق النائيني قدس سره على الوجه الرابع بما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره .

الإشكال الثاني للسيد الخوئي قدس سره على الوجه الرابع أنه حتى إن كان الغرض من الأمر المحركية الفعلية لكن الاستدلال في هذا الوجه الرابع متوقف على أن الغرض من الأمر لازم التحصيل والحال أن الغرض الذي يلزم تحصيله الغرض المترتب على المأمور به والموجود في الفعل على مسلك العدلية. لذا أفاد في تعليقة الأجود بالنسبة إلى الغرض من الأمر: **(أنه لا يجب تحصليه وإنما هو طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به.)** وأوضح ذلك في المصباح والمحاضرات أكثر وقال أن المولى له غرض من المأمور به فيجعله على عهدة العبد فلذا يجب على العبد أن يأتي بالمأمور به بشكل يحصل به الغرض من المأمور به ولكن تحصيل الغرض الذي يترتب على نفس الأمر - وهو فعل المولى - غير لازم.

لكن الظاهر عدم تمامية هذا الإشكال لأنه كما يلزم على المكلف تحصيل الغرض المترتب على المأمور به كذلك يلزم تحصيل الغرض من الأمر بمعنى أنه إذا صدر أمر من المولى وكان صدوره لأجل الوصول إلى غرض مترتب عليه فما لم يحصل ذلك الغرض خارجاً يحكم العقل بلزوم تحصيله لأن وجود الغرض علة صدور الأمر من المولى فما لم يتحقق ذلك الغرض يكون الأمر باقياً على حاله وإذا كان الأمر باقياً حكم العقل بلزوم موافقته وهذا الحكم باقٍ حتى بعد إيجاد الفعل بدون تحصيل غرض المولى ولا ينتفي إلا بعد حصول الغرض.

نتيجة البحث في مقتضى الدليل اللفظي عند الشك في التعبدية والتوصلية أنه بناءً على إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كما هو المختار خلافاً للمحقق الآخوند قدس سره - يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

وبناءً على عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لكن يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصلية بالتقريب المتقدم ومحصله أن دخل قصد القربة وإن كان في الغرض فقط لا في متعلق التكليف حسب الفرض لكن بيان دخله في الغرض على عهدة الشارع وبإمكان الشارع بيانه ولو بجملة خبرية فإذا لم يبيّن يكون مقتضى الإطلاق المقامي عدم اعتبار قصد القربة.

فسواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف أو قلنا بعدم إمكانه يكون مقتضى الأصل اللفظي وهو الإطلاق اللفظي أو المقامي التوصلية وليس في مقابل هذا الأصل اللفظي عموم أو إطلاق يقتضي التعبدية في الواجبات بحيث تحتاج التوصلية إلى الدليل.

فنتيجة البحث في المقام الأول أي مقتضى الأصل اللفظي أن الأصل عند الشك في التعبدية والتوصلية التوصلية لا التعبدية.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي

على تقدير عدم إمكان إثبات التوصلية في المقام الأول بالدليل الاجتهادي وعدم إمكان إثبات التعبدية أيضاً بالوجوه الأربعة المتقدمة تصل النوبة إلى البحث في المقام الثاني عن مقتضى الأصل العملي مثلاً إذا شككنا في مثل (آتوا الزكاة) في التعبدية والتوصلية هل يكون الأصل الجاري قاعدة الاشتغال وتكون النتيجة التعبدية أوأن الجاري أصل البراءة وتكون النتيجة التوصلية؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في هذا المقام أن الأصل الجاري في موارد الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى الشك في دخل قصد القربة في الغرض وعدمه أصل الاشتغال لا البراءة سواء قلنا في بحث الأقل والأكثر بجريان الاشتغال أو قلنا بجريان البراءة لا يمكن في المقام التمسك بالبراءة.

توضيح ذلك أن المحقق الآخوند قدس سره في بحث الأقل والأكثر نفى جريان البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان لوجود العلم الإجمالي بالتكليف فلا يكون العقاب عقاباً بلا بيان لكن قد يقال هناك بجريان البراءة بإرجاع الشك في حدود التكليف إلى الشك في حدوث التكليف في الزائد المشكوك مثلاً في الشك في جزئية السورة للصلاة يكون تعلق التكليف بعشرة أجزاء محرز والشك في الجزء الحادي عشر وهو السورة فتجري البراءة عن تعلق التكليف بهذا الجزء المشكوك لكن هذا التقريب لا يأتي في المقام لأن تعلق التكليف بذات الزكاة معلوم حسب الفرض وحدود متعلق التكليف واضحة والشك في أن المكلف إذا أدّى الزكاة بدون قصد القربة يسقط عنه التكليف أو لا. فالشك يرجع إلى الشك في السقوط وعدم السقوط والشك في السقوط مجرى قاعدة الاشتغال وليس عقاب المولى على تقدير كون الزكاة تعبدياً عقاباً بلا بيان لأن المكلف أحرز تعلق الوجوب بالزكاة وبعد إحراز أصل التكليف يحكم العقل بلزوم المراعاة.

قال قدس سره: **(لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين وذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم**‏ **بالتكليف**‏ **تصح**‏ **المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة.)**

هنا ذكر المحقق الآخوند قدس سره إشكالاً وأجاب عنه. يقول المستشكل: إنكم وإن قلتم في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين بعدم جريان البراءة العقلية للعلم الإجمالي بتعلق التكليف وعدم انحلاله ولعدم إحراز حصول الغرض إلا بالإتيان بالأكثر لكن قلتم بجريان البراءة الشرعية المستفادة من مثل حديث الرفع فكما تجري البراءة الشرعية هناك تجري في المقام أيضاً ونقول بعدم لزوم مراعاة المشكوك وهو قصد القربة.

حيث قال المحقق الآخوند قدس سره في بحث الأقل والأكثر: **(وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.)**

ثم أجاب عن الإشكال بأن بين المقامين فرقاً لأن شرط جريان حديث الرفع أن يكون المشكوك قابلاً للرفع والوضع وهذا الشرط في الأقل والأكثر متوفّر لأن الجزئية والشرطية من الأمور القابلة للرفع والوضع لكن في المقام ليس شكّنا في أخذ قصد القربة في متعلق التكليف وعدمه بل الشك في أن قصد القربة دخيل في الغرض أو لا ودخل قصد القربة في الغرض ليس أمراً جعلياً قابلاً للوضع والرفع.

قال قدس سره: (**ثم إنه لا أظنّك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لابد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعا و ليس هاهنا فإن دخل قصد القربة و نحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي)**

لكن هذا التفريق بين المقامين مواجه بإشكالات ثلاثة إشكال ذكره قدس سره في بحث الأقل والأكثر وإشكال ذكره هنا في المقام وإشكال أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أنه أشار إليه بقوله: (فافهم).

أما الإشكال الأول - وهو المذكور في بحث الأقل والأكثر - فهو أن الجزئية والشرطية أيضاً ليستا من الأمور الجعلية بل من الأمور الواقعية إذا أمر المولى بشيء مركب من السورة مثلاً تتصف السورة بالجزئية وإذا أمر بشيء مقيد بالطهارة مثلاً تتصف الطهارة بالشرطية وأما إذا لم يكن الشيء مركباً من السورة أو مقيداً بالطهارة لا تتصف السورة بالجزئية ولا تتصف الطهارة بالشرطية. وعندما لا تكون الجزئية والشرطية جعليتين يعني لا تكونان قابلتين للوضع فلا تكونان قابلتين للرفع أيضاً حتى يكون حديث الرفع رافعاً لهما وليس لهما اثر جعلي لأن الأثر المتصور في البين هو وجوب الإعادة لکن وجوب الإعادة أولاً أثر بقاء الأمر الأول وثانياً ليس أثراً شرعياً ليكون قابلاً للرفع بل بحكم العقل فكما أن قصد القربة ليس جعلياً كذلك الجزئية والشرطية.

وأجاب عنه بأن الجزئية والشرطية وإن لم تكونا بنفسهما جعليتين لكن بملاحظة منشأ انتزاعمها تكونان قابلتين للرفع لأن الجزئية تتحقق إذا تعلق الأمر بالصلاة مع السورة فتكون قابلةً للرفع برفع منشأ انتزاعها فشرط جريان حديث الرفع في الجزئية والشرطية متوفر دون قصد القربة.

قال قدس سره: **(لا يقال**‏ **إن جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحة رفعها.)**

الإشكال الثاني - الذي ذكره في المقام - أنه كما أن دخل قصد القربة في حصول الغرض ليس أمراً جعلياً كذلك دخل الجزء والشرط في الغرض ليس جعلياً بل أمر واقعي فيعود الإشكال كيف قلتم في بحث الأقل والأكثر بجريان البراءة مع أن الدخل في الغرض واقعي ولا تجرونها في دخل قصد القربة؟

وأجاب عنه بأنا نسلّم أن دخل الجزء والشرط في الغرض أمر واقعي تكويني لكن الجزء والشرط مضافاً إلى دخلهما في الغرض قابلتان للأخذ في متعلق التكليف أيضاً بخلاف قصد القربة الذي هو دخيل في الغرض فقط ولا يمكن أخذه في المتعلق حسب الفرض والبراءة لا تجري بلحاظ الدخل في الغرض لكن تجري في الجزء والشرط بلحاظ دخلهما في متعلق التكليف فتنفي الأمر الفعلي بالأكثر يعني تنفي تعلق أمر بالأكثر ظاهراً وعندما انتفى الأمر بالأكثر مع وجود الترخيص من الشارع لا يحكم العقل بلزوم مراعاة الأكثر لتحصيل اليقين بفراغ الذمة.

قال قدس سره: (**ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعا، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام فانه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم .)**

الإشكال الثالث له عدة تقريبات:

الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من أن عدم شمول الأمر الفعلي للعمل المشتمل على المشكوك مشترك بين المقامين ففي الأقل والأكثر الارتباطيين لا يوجد أمر فعلي بالأكثر ويختص بما عدا المشكوك وكذلك في المقام تعلق الأمر بذات العمل ولا يوجد أمر بالعمل مع قصد القربة لعدم أخذه أساساً في متعلق الأمر. نعم، وجه الاختصاص في المقام حكم العقل وفي الأقل والأكثر ضميمة أصل البراءة فيوجد فرق من جهة وجه الاختصاص لكنه ليس بمهم إنما المهم أن الأمر الفعلي في كلا المقامين مختص بما عدا المشكوك.

وبلحاظ أن المشكوك غير مأخوذ في متعلق الأمر الفعلي إن كان اللازم في مقام الامتثال مجرد إتيان متعلق الأمر الفعلي وكان الملاك في الخروج عن عهدة التكليف صرف موافقة الأمر فهذا الملاك موجود في كلا المقامين وإن لم يكن مجرد موافقة الأمر كافياً للخروج عن عهدة التكليف ولزم مراعاة كل ما يحتمل دخله في الغرض فهذا لازم في كلا المقامين ولا وجه لأن يقال بلزومه في مقام وعدم لزومه في مقام فكما تقولون في محل البحث بلزوم مراعاة ما يحتمل دخله في الغرض فلابد أن تقولوا بذلك في الأقل والأكثر الارتباطيين أيضاً.[[55]](#footnote-56)

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية من أن المحقق الآخوند قدس سره قال بجريان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر وبذلك انحلّت المشكلة من جهة تعلق التكليف واختصّ الأمر الفعلي بالأقلّ لكن من جهة غرض التكليف وبملاحظة ما أفاده قدس سره من أن العقل بعد العلم بالغرض يحكم بلزوم إتيان كل ما يحتمل دخله في الغرض تكون المشكلة باقيةً ولا يوجد ترخيص بالنسبة إلى لزوم تحصيل الغرض فيكون حكم العقل باقياً ويدعو المكلف إلى إتيان كل ما يحتمل دخله في الغرض فمجرد جريان البراءة الشرعية بالنسبة الی التکليف لا يحلّ مشكلة المكلف في العمل.[[56]](#footnote-57)

التقريب الثالث: ما في كلمات السيد الخوئي قدس سره في هذا البحث بحث التعبدي والتوصلي من أن المحقق الآخوند قدس سره فصّل في بحث الأقل والأكثر بين البراءة العقلية والشرعية وقال بجريان البراءة الشرعية دون العقلية وهذا التفصيل غير تام لأنه التزم من جهة حكم العقل بلزوم إحراز حصول غرض المولى للعلم بوجود الغرض ونفس هذا الحكم العقلي يقتضي أن يراعي المكلف في مقام العمل كل ما يحتمل دخله في الغرض وجريان البراءة لا يحلّ المشكلة لأن البراءة أصل عملي ومثبتات الأصول ليست بحجة. نعم لو كانت حجةً كان لازم البراءة عن الجزئية أن الأقل حامل للغرض وسقط العلم بوجود الغرض عن التأثير وحصل الغرض بالإتيان بالعمل بدون المشكوك ولكن لوازم الأصول ليست بحجة فلا يحرز أن الأقل حامل الغرض وعندئذ يوجب العلم بوجود الغرض حكم العقل بإتيان كل ما يحتمل دخله في الغرض فلا وجه للتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية والبراءة الشرعية أيضاً لا يمكنها الترخيص بالنسبة إلى الجزئية.

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره بعد بيان التقريب الأول أن هذا الإشكال يجاب عنه بالفرق بين المقامين ، فان المشكوك في بحث الأقل والأكثرالذي يحتمل دخله في الغرض جزئية السورة مثلاً التي يمكن أخذها في متعلق التكليف وعندما يقول الشارع للمكلف بلحاظ مقام التكليف أن مراعاة تكليفي من ناحية المشكوك غير لازمة وإن كان وجود التكليف واقعاً محتملاً لكن في مقام الفعلية والتنجز لا أريد منك مراعاته ورخّصت في مخالفة التكليف الواقعي فعندما يرفع المولى يده بلحاظ مقام التكليف فمعنى ذلك رفع يده بلحاظ الدخل في الغرض أيضاً فلا يلزم مراعاة المشكوك وإن احتمل دخله في الغرض فالإخلال بالغرض في فرض الشك مرخص فيه. بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره ترخيص الشارع يوجب استناد تفويت الغرض على تقدير حصوله إلى الشارع وفي مثل هذا المورد لا يحكم العقل بلزوم مراعاة الغرض.

لكن في بحث التعبدي والتوصلي حيث لا يمكن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف وذات الصلاة مثلاً متعلق التكليف فليس اختصاص متعلق التكليف بما عدا المشكوك ببيان الشارع فلم يرد من ناحية الشارع ترخيص في عدم مراعاة المشكوك فلم يرد ترخيص بلحاظ الغرض أيضاً ومع عدم الترخيص يحكم العقل بلزوم مراعاة ما يحتمل دخله في الغرض.

بهذا البيان يتضح الجواب عن الإشكال بالتقريبين الثاني والثالث أيضاً:

جواب الإشكال بالتقريب الثاني أنه في بحث الأقل والأكثر وإن كان يبدو أولاً حل المشكلة بلحاظ مقام تعلق التكليف فقط لكن بالنهاية يكون الترخيص بلحاظ الغرض أيضاً فطريقة المحقق الآخوند قدس سره في بحث الأقل والأكثر ترخيص بلحاظ تعلق التكليف وترخيص بلحاظ الدخل في الغرض.

وجواب الإشكال بالتقريب الثالث أنه لا حاجة إلى أن يكون البراءة الشرعية أمارةً ومثبتاتها حجةً لتنفي الغرض في الأكثر وتثبت أن الأقل حامل للغرض لأن الشارع عندما يرخّص بلحاظ مقام التكليف معنى ذلك أن المكلّف مرخّص بلحاظ الغرض وفي الإخلال به أيضاً فالبراءة عن الجزء المشكوك وإن لم تثبت أن الأقل حامل الغرض لكن معناها ومقتضاها الترخيص في الإخلال بالغرض من ناحية المشكوك.

فالإشكال المذكور بتقريباته الثلاثة لا ينفي تفريق المحقق الآخوند قدس سره.

هل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الأصل الجاري في الشك في التعبدية والتوصلية الاشتغال لا البراءة تام أو لا؟

أورد عليه بإشكالين:

الأول: قلنا في المقام الأول في مقتضى الأصل اللفظي أن أخذ قصد القربة في متعلق التكليف ممكن بأنحاء منها الأخذ بنحو الجزئية فلذلك قلنا هناك بأن مقتضى الإطلاق اللفظي للخطاب عدم اعتبار قصد القربة فنقول في هذا المقام في مقتضى الأصل العملي أن الشك في إعتبار قصد القربة من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين فكل ما قيل به هناك يقال به هنا أيضاً فمن قال هناك بجريان البراءة الشرعية دون العقلية كالمحقق الآخوند قدس سره فلابد أن يقول هنا أيضاً بذلك ومن قال هناك بانحلال العلم الإجمالي بلحاظ مقام تعلق التكليف وبلحاظ تعلق الغرض فتجري البراءة العقلية أيضاً كالبراءة الشرعية فلابد أن يقول هنا أيضاً بذلك فبحث الأقل والأكثر الارتباطيين ليس مستقلاً عن هذا البحث ليفرّق بينهما بل هو كبرى والمقام من صغرياته.

الثاني: حتى لو قلنا في المقام الأول بعدم إمكان قصد القربة في متعلق التكليف وبأنه إن كان معتبراً فمن باب الدخل في الغرض لا الدخل في متعلق التكليف لكن مع ذلك إذا وصلت النوبة للأصل العملي يكون الأصل الجاري البراءة العقلية لا الاشتغال لأن المكلف وإن كان شاكاً في دخل قصد القربة في الغرض ويحتمل عدم حصول الغرض لو لم يراعي قصد القربة لكن حال الغرض كحال نفس التكليف يعني كما أن التكليف يتنجز بالمقدار الواصل للمكلف ويكون مراعاته لازماً وأما الزائد على الواصل فلا يجب مراعاته الغرض كذلك وإن كان تحصيل الغرض المعلوم لازماً لكن مع الشك في السعة والضيق يجب مراعاة المقدار المعلوم لا أكثر لأنه بحكم العقل ليس للمولى العقاب على مقدار من الغرض لم يصل إلى المكلف وقد تقدم عن السيد الخوئي قدس سره أن بإمكان المولى بيان الدخل في الغرض للمكلف ولو بجملة خبرية فإن بيّنه والمكلف لم يراعه استحق العقاب ويكون عقابه عقاباً مع البيان ولكن إذا لم يبيّنه يكون عقابه على عدم مراعاة الغرض من جهة قصد القربة عقاباً بلا بيان فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهي البراءة العقلية دون الاشتغال. فتجري البراءة العقلية عن احتمال الدخل في الغرض.

ولكن هل البراءة الشرعية أيضاً تجري كالبراءة العقلية في موارد الشك في الدخل في الغرض أو لا؟

ورد في كلمات عدة من المحققين منهم السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات أن الجاري فقط البراءة العقلية ولا مجال لجريان البراءة الشرعية لأنه كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أدلة البراءة مثل حديث الرفع تجري فيما إذا كان المشكوك قابلاً للوضع والرفع وبما أن قصد القربة ليس قابلاً للأخذ في المتعلق ليس قابلاً للجعل فلا تجري فيه أدلة البراءة الشرعية.

في المقابل القول بأنه حتى بناءً على عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق لا مانع من التمسك بحديث الرفع وأدلة البراءة الشرعية وعمدة الوجوه لتقريب هذا الرأي وجوه ثلاثة:

الأول: ما كان يذكره الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس من أنه حتى على مبنى المحقق الآخوند قدس سره من عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق يجري أصل البراءة الشرعية وذلك على المبنى المختار في جريان أصل الاشتغال حيث إن المشهور جريان أصل الاشتغال في جميع موارد الشك في سقوط التكليف ولا تجري البراءة الشرعية لانصراف أدلتها عن الشك في السقوط وتختص بالشك في الحدوث.

لكن في المقابل مختاره قدس سره اختصاص قاعدة الاشتغال بأطراف العلم الإجمالي لعدم جريان الأصول الشرعية المرخصة في أطرافه وأما في غير مورد العلم الإجمالي وإن كان الشك في سقوط التكليف تجري البراءة الشرعية. نعم، بقطع النظر عن حديث الرفع وأدلة البراءة الشرعية يحكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني لكن هذا الحكم العقلي تعليقي ومعلق على عدم ترخيص الشارع ومع ترخيص الشارع يرتفع حكم العقل.

فعلى هذا المبنى تكون مسألة الشك في التعبدية والتوصلية مجرى أصل البراءة لا الاشتغال. في مثل (آتوا الزكاة) نشك في أنها واجب تعبدي أو توصلي إذا أتى المكلف بذات العمل بدون قصد القربة يشك في بقاء التكليف لأن الواجب إن كان توصلياً لا يبقى التكليف وإن كان تعبدياً يكون باقياً ولا يوجب الإتيان بذات العمل موجباً لسقوطه فشكنا في التعبدية والتوصلية يرجع إلى الشك في بقاء التكليف بعد الإتيان بذات الفعل بدون قصد القربة فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما يقول المشهور فيجري استصحاب بقاء التكليف الثابت قبل الإتيان بذات العمل بدون قصد القربة ومع جريان الاستصحاب لا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال لأن الاستصحاب يثبت وجود التكليف فلا يبقى مجال لقاعدة الاشتغال التي موردها الشك في التكليف.

وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو المختار يكون لقاعدة الاشتغال موضوع لأن الشك في سقوط التكليف بعد إحراز أصله لكن مقتضى حديث الرفع وأدلة البراءة الشرعية رفع التكليف ومع جريان البراءة وانتفاء الشك في بقاء التكليف ينتفي حكم العقل بلزوم مراعاة التكليف من باب أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

بهذا البيان يتضح أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الشك في التعبدية والتوصلية ليس مجرى أصل البراءة - إذ المفروض عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق فليس هناك أمر جعلي قابل للوضع والرفع لتجري البراءة لرفعه - ليس تاماً لأن وجود التكليف في الزمان الثاني أي بعد الإتيان بذات العمل بدون قصد القربة أمر جعلي قابل للوضع والرفع فتجري البراءة لرفعه ويرتفع موضوع قاعدة الاشتغال.

ثم ذكر قدس سره إشكالاً وهو أن لازم اختصاص قاعدة الاشتغال بأطراف العلم الإجمالي وعدم جريانها في موارد الشك في بقاء التكليف عدم جريانها في الشبهات الموضوعية لبقاء التكليف أيضاً وجريان البراءة عن التكليف فيها مثلاً شخص شك بعد أذان الظهر أنه صلى أو لا ليس شكه في أطراف العلم الإجمالي بل شك في بقاء التكليف وعدمه فلابد على كلامكم من جريان البراءة ولا يقول بذلك أحد بل الكل يقولون بلزوم الإتيان بالصلاة من باب الاحتياط.

فأجاب بأن هناك فرقاً بين الشك في بقاء التكليف بنحو الشبهة الموضوعية والشك فيه بنحو الشبهة الحكميه والفارق أنه يجري في الشبهات الموضوعية استصحاب التكليف دون الشبهات الحكمية والوجه في ذلك أن التكليف في الموارد التي تعلق فيها بصرف وجود المتعلق يكون في ناحية البقاء مشروطاً بعدم الإتيان بصرف الوجود وإذا تحقق صرف الوجود سقط التكليف وعلى هذا في موارد الشك في بقاء التكليف بنحو الشبهة الموضوعية يجري استصحاب عدم تحقق متعلق التكليف لأنه كان في الساعة الأولى معدوماً يقيناً ويشك الشخص في تحققه في الساعة الثانية وعدمه فيجري الاستصحاب عدم تحققه وأثر عدم تحققه بقاء التكليف لأن التكليف في البقاء مشروط بعدم تحقق المتعلق وأحرز هذا الشرط بالاستصحاب فنحن في الشبهات الموضوعية نسلّم بلزوم إتيان العمل على المكلف لكن لا من باب قاعدة الاشتغال بل من باب الاستصحاب الموضوعي.

والحاصل أنه لا مانع من التمسك بالبراءة الشرعية في المقام وإن أنكرنا أن شرط جريان البراءة كون المشكوك جعلياً لأنا نقول بتوفر هذا الشرط في المقام حيث إن ما هو المشكوك وجود التكليف في الزمان الثاني ووجود التكليف أمر قابل للوضع والرفع.

يلاحظ على هذا الوجه من التقريب بالإشكال الكبروي كما ذكرنا في المباحث السابقة. قلنا أن الصحيح قول المشهور من أن جميع موارد الشك في سقوط التكليف مجرى قاعدة الاشتغال ولا تختص مواردها بأطراف العلم الإجمالي لأن حكم العقل بالاشتغال وإن كان تعليقياً لا تنجيزياً ومع ترخيص الشارع في مورد الشك في سقوط التكليف لا يحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني كما في موارد جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز لكن الكلام في شمول حديث الرفع وأدلة البراءة الشرعية لموارد الشك في سقوط التكليف وعدمه ونقول وفاقاً للمشهور بانصراف أدلة البراءة عن موارد الشك في سقوط التكليف كما أنها منصرفة عن موارد الشك في القدرة إذا شك شخص في أنه قادر على الامتثال أو لا لا يقول أحد بجريان البراءة وتكون أدلة البراءة منصرفةً عنه فبنفس النكتة نقول بانصرافها عن موارد الشك في سقوط التكليف وتكون ناظرةً إلى الشك في الحدوث.

فالإشكال على الوجه الأول إشكال مبنائي وعلى كبرى جريان أصل البراءة في موارد الشك في سقوط التكليف لا في تطبيقها على الصغرى.

الوجه الثاني: ما في كلام السيد الصدر قدس سره من أنا نسلّم أن شرط جريان حديث الرفع والبراءة الشرعية كون المشكوك قابلاً للوضع والرفع لكن الرفع المقصود في أدلة البراءة ليس الرفع الواقعي بل الرفع بلحاظ الظاهر يعني أن المولى إذا حمّل العبد مسؤوليةً فهذا يكون وضعاً وعدم التحميل عليه يكون رفعاً فلا يختص الأمر القابل للوضع والرفع بالأحكام الإنشائية والتكاليف المجعولة بل يشمل كل ما يرجع أمره إلى المولى وفيه جهة تحميل المسؤولية على المكلف وبهذا التوضيح يتضح أن الرفع في فقرة (رفع ما لا يعلمون) الرفع الظاهري بمعنى عدم لزوم التحفظ على المكلف وأنه لا مسؤولية متوجهة إليه.

بلحاظ هذا المعنى للرفع نلاحظ أن الوضع والرفع صادقان حتى بالنسبة إلى غرض المولى أيضاً لأن الغرض علة لثبوت الأمر وتعلق التكليف فلذا يكون قابلاً لتحميله على العبد ولزوم مراعاته عليه وعندما يكون قابلاً للوضع يكون قابلاً للرفع أيضاً وإن كان الدخل في الغرض واقعياً وليس بيد الشارع بما هو شارع لكن تحميل هذا الغرض وتحميل ما له الدخل في الغرض على العبد - وبعبارة أخرى: تنجيزه عليه - بيد الشارع وبإمكانه أن يحمّله المكلف ويلزمه بمراعاته وبإمكانه أن يرخّص ظاهراً في ترك مراعاته في فرض الشك فكما أن البراءة العقلية لها موضوع ومجال كذلك البراءة الشرعية لها موضوع ومجال.

هذا الوجه من التقريب لا إشكال فيه إلا أن يقال بأن التعابير الواردة في حديث الرفع ناظرة إلى المجعولات في الشريعة والأمر المشكوك وإن احتمل دخله في الغرض وكان قابلاً للتحميل على العبد لكنه ليس قابلاً للجعل لكن هذا الانصراف ليس بصحيح. لا وجه لدعوى انصراف (رفع عن أمتي …) خصوصاً بلحاظ امتنانيته إلى خصوص المجعولات ولا يشمل باقي الموارد التي ليست مجعولةً لكن قابلة للتحميل.

الوجه الثالث: ما في مناهج الأصول وتهذيب الأصول للسيد الخميني قدس سره من أنه في الموارد التي لا يكون القيد دخيلاً في المتعلق بل في الغرض لا إشكال أن الشارع يمكنه بيان ذلك للمكلفين - كما تقدم في كلام السيد الخوئي قدس سره ولو بجملة خبرية - فالدخل في الغرض وإن لم يكن أمراً جعلياً لكنه قابل للوضع والمولى يمكنه بيانه وإظهاره، وإظهاره هو وضعه وكل ما يكون قابلاً للوضع يكون قابلاً للرفع وعليه فلا محيص عن جريان أدلة البراءة.

لكن يناقش بأنا نسلّم بأن كل ما هو دخيل في الغرض بإمكان المولى بيانه لكن بيانه في مقام الإثبات ليس بمعنى وضعه إلا أن يعود هذا الوجه للوجه السابق من أن نفس بيان المولى في مقام الإثبات يعني تحميله على المكلف وإلا فبدون لحاظ هذه الجهة مجرد بيان الدخل بجملة خبرية مثلاً ليس بمعنى وضع القيد فلا يتم قابلية الوضع في قصد القربة لتجري أدلة البراءة.

نتيجة البحث أنه كما تجري البراءة العقلية في مورد الشك في التعبدية والتوصلية تجري البراءة الشرعية على أساس الوجه الثاني.

هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة من جهات البحث عن صيغة الأمر.

الجهة الخامسة: دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري والوجوب التعييني والتخييري والوجوب العيني والكفائي

من مباحث صيغة الأمر أنه هل يمكن بالتمسك بإطلاق الصيغة تعيين أحد الطرفين في دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري أو الوجوب التعييني والتخييري أو الوجوب العيني والكفائي أو لا يمكن؟

قد يكون بعض هذه التقسيمات من تقسيمات الواجب لا الوجوب لكنه حسب المتداول على الألسنة من تقسيمات الوجوب.

ينقسم الوجوب باعتبار إلى الوجوب النفسي والوجوب الغيري.

الوجوب الغيري هو وجوب فعل لا لأجل خصوصية ذاتية فيه بل لأجل وجوب فعل آخر وما لم يجب ذلك الفعل الآخر لا يكون هذا الغيري واجباً كالوضوء والتستر في الصلاة بناءً على وجوب المقدمة شرعاً. والوجوب النفسي هو وجوب فعل لأجل خصوصياته الذاتية والمصالح الموجودة فيه بلا ربط لوجوبه بوجوب شيء آخر كوجوب الصلوات اليومية بالقياس إلى وجوب الصوم مثلاً ليس وجوبها لأجل وجوب الصوم.

وينقسم باعتبار آخر إلى الوجوب التعييني والوجوب التخييري.

الوجوب التعييني هو أن يطلب الشارع أمراً خاصاً معيّناً بأن يكون المكلف ملزماً بالإتيان به بالخصوص والوجوب التخييري هو أن يكون المكلف مخيّراً في مقام الامتثال كما في خصال الكفارة يكون مخيراً بين عتق الرقبة وصوم ستين يوماً وإطعام ستين مسكيناً ويكفي لحصول الامتثال وسقوط التكليف الإتيان ببعض هذه الأبدال.

وينقسم باعتبار ثالث إلى الوجوب العيني والوجوب الكفائي.

الوجوب العيني هو أن يتعلق الأمر بفعل المكلف نفسه ويلزم أن يأتي هو بالفعل سواء فعله الآخرون أو لم يفعلوه وبعبارة أخرى: قيام الآخرين بالفعل لا يؤثر في سقوط التكليف عن المكلف كالواجبات المتعارفة نظير الصلاة التي لا يسقط وجوبها إلا أن يأتي نفس المكلف بها والوجوب الكفائي ما يسقط بإتيان البعض عن الآخرين ومثاله المعروف تجهيز الميت الذي يسقط وجوبه بقيام البعض.

البحث في الجهة الخامسة في أنه إذا كان أصل الوجوب في مورد معلوماً لكن لا نعلم بأنه من أي القسمين هل يمكن تعيين أحدها بالتمسك بالدليل الاجتهادي والأصل اللفظي أو لا؟

والبحث في كلام المحقق الآخوند قدس سره وكثير من الأعلام خاص بالدليل الاجتهادي والأصل اللفظي لكن لا وجه للاختصاص وينبغي البحث عن مقتضى الأصل العملي أيضاً كما بحث المحقق الآخوند قدس سره في البحث السابق - وهو الشك في التعبدية والتوصلية - عن مقتضى الأصل العملي أيضاً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث بشكل عام في كل التقسيمات الثلاثة أن الوجوب في أحد القسمين مقيد وفي الآخر مطلق وغير مقيد فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر للوجوب قيداً يمكن بالتمسك بالإطلاق إحراز أن مراده القسم المطلق.

فيستفاد من كلامه أن الوجوب النفسي وجوب مطلق والوجوب الغيري مقيّد مثلاً الصلوات اليومية واجبة علينا بلا قيد في مقابل مثل الوضوء - بناءً على وجوبه الغيري شرعاً - واجب على تقدير وجوب ذي المقدمة فالوجوب النفسي وجوب تعلق بالشيء سواء وجب شيء آخر أو لم يجب والوجوب الغيري وجوب تعلق بالشيء مقيّداً بوجوب شيء آخر.

على هذا الأساس إذا أحرز أصل الوجوب كما إذا أمر الشارع بالوضوء في غير أوقات الصلوات اليومية وشككنا في أن الوجوب نفسي أو غيري يرجع الشك إلى إطلاق الوجوب وتقييده بوجوب شيء آخر وإذا وصل الشك إلى هذه النقطة وكان المولى حسب الأصل العقلائي في مقام البيان واوجب شيئاً بلا قيد يكون مقتضى الإطلاق حسب مقام الإثبات أن المراد بالوجوب حسب مقام الثبوت الوجوب النفسي لا الغيري لأنه لو كان غيرياً لزم تقييده.

المثال الواقعي لذلك وجوب تعلم الأحكام نشك في أنه وجوب نفسي كما قال المحقق الأردبيلي قدس سره أو غيري ولأجل امتثال سائر التكاليف.

وفي التقسيم الثاني الوجوب التعييني وجوب مطلق والوجوب التخييري مقيّد مثلاً في خصال الكفارة الوجوب المتعلق بالعتق مقيد بعدم الإتيان بالصوم أو الإطعام فإذا أمر المولى بشيء وشككنا في أن وجوبه تعييني أو تخييري مثلاً أمر مَن يحج لأول مرة بالحلق وشككنا في أن وجوبه تعييني أو تخييري بين الحلق والتقصير يكون مقتضى الإطلاق في مقام الإثبات أن الوجوب في مقام الثبوت تعييني لا تخييري وإلا لو كان تخييرياً لزم تقييده بعدم الإتيان بالبدل.

وفي التقسيم الثالث الوجوب العيني وجوب مطلق والوجوب الكفائي مقيد بما إذا لم يأت به الآخر مثلاً الصلوات اليومية واجبة على كل مكلف سواء أتى بها الآخرون أم لم يأتوا بها وتجهيز الميت واجب مقيد بعدم إتيان الغير به فإذا أمر المولى بشيء وشككنا في أنه واجب عيني أو كفائي كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون مقتضى الإطلاق في مقام الإثبات أن الوجوب في مقام الثبوت عيني لا كفائي وإلا لو كان كفائياً لزم تقييده بعدم قيام الغير به.

قال قدس سره: **(قضية إطلاق**‏ **الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضيّق دائرته فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شي**‏**ء آخر أو لا أتى بشي**‏**ء آخر أو لا أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى.)**

وقع الكلام في أن مراد المحقق الآخوند قدس سره التمسك بإطلاق الهيئة أو إطلاق المادة. هناك في عبارة الكفاية قرائن متعددة تدل على أن المراد إطلاق الهيئة لا المادة لكن أفاد بعض الأعلام قدس سره في المنتقى أن تمسكه بإطلاق الهيئة غير معلوم بل يمكن أن يكون نظره إلى التمسك بإطلاق المادة.[[57]](#footnote-58)

لكن كما ذكرنا هناك عدة قرائن على كون المراد إطلاق الهيئة:

منها: أنه قدس سره ذكر هذا البحث من مباحث صيغة الأمراي هيئة الامر في مقابل المادة.

ومنها: أنه عبّر في عنوان البحث أن (قضية إطلاق الصيغة …) والصيغة ظاهر في الهيئة ولا تشمل المادة.

ومنها: أن ما أراد كشفه بالإطلاق حال الوجوب وأنه مطلق لا مقيد لا حال الواجب فلو كان مراده التمسك بإطلاق المادة كان ينبغي أن يقول مقتضى الإطلاق أن الواجب مطلق لا مقيد.

ومنها: أنه ذكر لتوجيه الإطلاق أن الوجوب في الطرف المقابل مقيد حيث قال: (لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب) فيظهر أنه بصدد إثبات إطلاق الوجوب لا الواجب.

نعم، المحقق الآخوند قدس سره في بحث مفهوم الشرط في الكفاية يرى أن المعنى الحرفي غير قابل للتقييد لكن مجرد ذكر ذلك هناك لا يوجب رفع اليد عن القرائن المذكورة في محل البحث والقول بأن مراده إطلاق المادة لا الهيئة بل غاية الأمر نقول بأن إشكاله في بحث مفهوم الشرط إشكال جدلي وعلى مبنى الشيخ الأعظم قدس سره وإلا فالمحقق الآخوند قدس سره يرى المعنى الحرفي قابلاً للتقييد والشاهد على ذلك عبارته في تقسيم الواجب إلى المشروط والمعلّق حيث قال في مقابل الشيخ قدس سره القائل بأن القيد قيد المادة أن مفاد الهيئة والصيغة ليس فرد الطلب بل مفهوم الطلب فهو قابل للتقييد لأنه يرى أن الوضع في المعاني الحرفية كالمعاني الاسمية من الوضع العام والموضوع له العام. هذا مبنى ذكره في أول الكفاية والتزم به إلى الآخر. على هذا المبنى يكون المعنى الحرفي قابلاً للتقييد ولا وجه لحمل كلامه هنا على إرادة إطلاق المادة لا الهيئة.

المسألة الأولى: دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري

ويقع البحث في مقامين:

المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظي

استدل لتعيين النفسية في مقابل الغيرية بوجوه:

الأول: ما في كلام المحقق الآخوند قدس سره وقبِله جملة من الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره. ظاهر عبارة الكفاية وصريح كلام السيد الخوئي قدس سره أن الوجوب الغيري وجوب مقيد لأن معنى الوجوب الغيري أنه ثابت على تقدير وجوب ذي المقدمة والوجوب النفسي ليس مقيداً بهذا القيد بل يتعلق بالشيء مطلقاً سواء وجب شيء آخر أو لم يجب فبما أن الوجوب الغيري مقيد والوجوب النفسي مطلق إذا كان المولى في مقام البيان ولم يقيد الوجوب يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت وأن المراد القسم المطلق وهو الوجوب النفسي.

أورد على هذا الوجه في كلمات الأعلام بإشكالات:

الأول: ما في كلام السيد الخميني قدس سره من أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق في ناحية الوجوب أصلاً لأن مفاد الهيئة معنى حرفي وجزئي وليس كلياً ليكون قابلاً للتقييد ويمكن التمسك بإطلاقه. ولو سلمنا إمكان التمسك بالإطلاق فإن كان المقصود بالتمسك بالإطلاق إثبات أن المراد مطلق البعث والجامع بين الوجوب النفسي والغيري فهو خلاف المطلوب لأن المحقق الآخوند قدس سره يريد إثبات النفسية لا الجامع وإن كان المقصود إثبات خصوص النفسية فلا يمكن إثباتها لأن النفسية والغيرية حصتان متباينتان ونسبتهما ليست نسبة المطلق والمقيد بل الوجوب النفسي حصة مقابلة لحصة الوجوب الغيري لأن الوجوب النفسي ما يكون البعث به لذاته والغيري ما يكون البعث به لغيره فبيان كل من هاتين الحصتين يحتاج إلى قرينة خاصة ولا يمكن تعيين إحداهما بالإطلاق.

الثاني: ما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره من أن التمسك بالإطلاق وإن كان ممكناً لكن لا بالتقريب المستفاد من ظاهر عبارة الكفاية (فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أم لا) من أن الوجوب النفسي وجوب مطلق والوجوب الغيري مقيد بوجوب شيء آخر والإطلاق في مقام الإثبات كاشف عن إرادة القسم المطلق. هذا التقريب غير صحيح لأن ما تدل عليه الهيئة الطبيعة المهملة لا الطبيعة المطلقة والوجوب النفسي حصة من طبيعة الوجوب لا نفس الطبيعة فكما أن الوجوب الغيري حصة الوجوب النفسي أيضاً حصة لكن لا يصح أيضاً أن يقال أن الوجوب الغيري مقيد بالاقتران بوجوب شيء آخر والوجوب النفسي مقيد بعدم الاقتران بوجوب شيء آخر لأن مجرد اقتران وجوب شيء بوجوب شيء آخر لا يجعل الوجوب غيرياً إذ من الممكن أن يكون وجوب الواجب النفسي في بعض الموارد مقترناً بوجوب شيء آخر مثلاً الإقامة مع أنها ليست جزءاً ومقدمةً للصلاة لكن وجوبها - بناءً على الوجوب - مقترن بوجوب الصلاة فلا يمكن جعل خصوصية الوجوب الغيري اقترانه بوجوب شيء آخر بل الصحيح أن يقال الوجوب النفسي هو الوجوب غير الناشئ وغير المنبعث من وجوب شيء آخر والوجوب الغيري هو الوجوب الناشئ والمنبعث من وجوب شيء آخر بهذا التقريب يكون الوجوب النفسي وجوباً مقيداً بالقيد العدمي ويمكن التمسك بإطلاق الوجوب في مقام الشك لإثبات النفسية لكن لا بالتقريب المستفاد من ظاهر كلام المحقق الآخوند قدس سره من أن الوجوب النفسي وجوب مطلق والوجوب الغيري وجوب مقيد بل بتقريب أن الوجوب النفسي مقيد بالقيد العدمي والغيري مقيد بالقيد الوجودي لكن ليس القيد العدمي والوجودي الاقتران بوجوب شيء آخر وعدم الاقتران به بل الانبعاث من وجوب شيء آخر وعدم الانبعاث منه وكلما كان هناك حسب مقام الثبوت حصتان كلتاهما مقيدتان لكن إحداهما مقيدة بالقيد الوجودي والأخري مقيدة بالقيد العدمي يكون مقتضى الإطلاق في مقام الإثبات إرادة المقيدة بالقيد العدمي لأن بيانها في مقام الإثبات لا يحتاج إلى بيان مؤونة زائدة وهي في نظر العرف نفس الطبيعة فعلى هذا الأساس يكون مقتضى الإطلاق في ناحية الوجوب أن الوجوب نفسي لا غيري.

بالنسبة إلى هذين الإشكالين أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنهما غير واردين لأن المحقق الآخوند قدس سره لا يريد بالتمسك بالإطلاق إثبات أن المراد الطبيعة والجامع ليرد الإشكال الأول بأنا نعلم بعدم إرادة ذلك أو يرد الإشكال الثاني بأن النفسي والغيري كليهما حصتان بل مقصود المحقق الآخوند قدس سره أن الأمر في المقام وإن كان مردداً بين حصتين إحداهما النفسية والأخرى الغيرية لكن بيان إحدى الحصتين في مقام الإثبات لا يحتاج إلى مؤونة زائدة واللفظ الدال على الطبيعي كافٍ لبيانها بخلاف الحصة الأخرى التي يحتاج بيانها إلى لفظ زائد على اللفظ الدال على الطبيعة ففي هذه الموارد بعد العلم بأن المولى لم يرد الطبيعة وبلحاظ أن بيان إحدى الحصتين إثباتاً لا يحتاج إلى مؤونة زائدة يُحمل كلام المتكلم على إرادة تلك الحصة ففي محل البحث الوجوب النفسي لا يحتاج بيانه إلى لفظ زائد على اللفظ الدال على الطبيعة بخلاف الوجوب الغيري الذي يحتاج بيانه إلى أن يقيّده الشارع بما إذا وجب ذو المقدمة أو يقول: إذا أردتم الإتيان بذي المقدمة فتجب هذه المقدمة كما في الآية الشريفة: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) فبما أن الوجوب النفسي بيانه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة والوجوب الغيري يحتاج يكون مقتضى إطلاق الكلام وعدم القيد في مقام الإثبات أن المراد الوجوب النفسي لا الغيري.

وصرّح قدس سره في كتاب الدروس أن هذا الإطلاق ليس كالإطلاق في (أحلّ الله البيع) بل يرجع إلى أن إحدى الحصتين يحتاج في بيانه إلى مؤونة زائدة والأخرى لا تحتاج وبعبارة أخرى: ما يرتبط بالفرق الثبوتي بين الوجوب النفسي والغيري يأتي في بحث مقدمة الواجب وليس هذا محل البحث هنا ليقول المحقق الإصفهاني قدس سره أن مجرد اقتران وجوب شيء بوجوب شيء آخر لا يجعل الوجوب غيرياً هذا الإشكال يرد إذا كان مقصود المحقق الآخوند قدس سره التمسك بالإطلاق عن طريق الفرق في مقام الثبوت والحال أن مقصوده أن بيان الوجوب الغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة وبيان الوجوب النفسي لا يحتاج فكلا الإشكالين غير واردين.

التوضيح الأكثر لجواب الميرزا قدس سره أن التمسك بالإطلاق عن طريق الفرق الثبوتي بأن يكون الواجب النفسي مطلقاً ثبوتاً والغيري مقيداً متوقف على قبول هذا الفارق الثبوتي والحال أن المحقق الآخوند قدس سره كما تمسك بالإطلاق هنا في الوجوب النفسي والغيري تمسك به في الوجوب التعييني والتخييري والوجوب العيني والكفائي وهو يرى أن الوجوب التعييني والتخييري نحوان خاصان من الوجوب وكذا الوجوب العيني والكفائي نحوان خاصان من الوجوب لا أن يكون أحد القسمين مطلقاً والآخر مقيداً فهو يرى أن كلاً من الوجوبين حصة مع ذلك تمسك بالإطلاق لإثبات إحداهما فهذا شاهد على أن مراده بالإطلاق هنا في المبحث الخامس الإطلاق حسب مقام البيان والإثبات لا بملاحظة الفارق الثبوتي فلذلك ينطبق تقريبه قدس سره في المسائل الثلاث في الوجوب النفسي والغيري والوجوب التعييني والتخييري والوجوب العيني والكفائي ولو كان المراد الإطلاق والتقييد الثبوتيين لما انطبق على مسألة التعييني والتخييري ومسألة العيني والكفائي لأنه قدس سره لا يرى الفرق بين هذين الوجوبين بالإطلاق والتقييد ثبوتاً.

ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن مراد المحقق الآخوند قدس سره ليس الإطلاق والتقييد الثبوتيين بل إثباتين لا مجال للمناقشة فيه لكن ليس التمسك بإطلاق الوجوب والهيئة لإثبات النفسية في مقابل الغيرية منحصراً في هذا التقريب وإن لم يكن مراد المحقق الآخوند قدس سره الإطلاق حسب مقام الثبوت لكن يمكن تقريبه حسب هذا المقام أيضاً كما ورد في تقريرات السيد الخوئي قدس سره المحاضرات يمكن أن يقال أن الفرق بين الوجوب النفسي والغيري حسب مقام الثبوت بالإطلاق والتقييد لأن الوجوب في موارد الوجوب الغيري يقتضي لخصوصياته التكوينية أن لا يكون حسب مقام الجعل مطلقاً لأن الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن من جهة ولا معنى لإطلاق وجوب المقدمة لفرض عدم وجوب ذي المقدمة من جهة أخرى وبالنتيجة يتعين التقييد بحالة وجوب ذي المقدمة فكلما تعلق الوجوب بالمقدمة كان وجوبه مقيداً بوجوب ذي المقدمة. بخلاف الوجوب النفسي فليس مقيداً بهذا القيد ويكون مطلقاً. فإذا ذكر المولى أصل الوجوب ولم يقيده يكون هذا الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق حسب مقام الثبوت وإرادة الوجوب النفسي.

فالخصوصية التكوينية للواجب الغيري وإن كان أمراً ليس أصله في الإطلاق والتقييد ولكن يظهر أثره لا محالة في مقام الجعل بهذا النحو.

فهذا التقريب ممكن لكن لا يمكن حمل كلام المحقق الآخوند قدس سره عليه لما تقدم من تمسكه بالإطلاق في الوجوب التعييني والتخييري والعيني والكفائي ولا يقول هناك بأن الفرق الثبوتي بالإطلاق والتقييد فلا مناص من حمل كلامه على ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من إرادة الإطلاق الإثباتي.

وما تقدّم في إشكال السيد الخميني قدس سره من أن نتيجة الإطلاق إرادة الطبيعي بما هو طبيعي لا الحصة ليس صحيحاً لما ذكرناه سابقاً من أن نتيجة الإطلاق ومقدمات الحكمة ليس دائماً العموم البدلي بل في بعض الموارد تكون النتيجة الاستغراق وشمول الحكم لجميع الأفراد بنحو الانحلال كما في (أحل الله البيع) وفي بعض الموارد تعيين الحصة وما نحن فيه من هذا القبيل بالتقريب المذكور.

الحاصل أن كلام المحقق الآخوند قدس سره في التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية في مقابل الغيرية على تقريب الميرزا التبريزي قدس سره مبني على الفرق الإثباتي بينهما وهو أن بيان الوجوب النفسي لا يحتاج إلى مؤونة زائدة وبيان الوجوب الغيري يحتاج إليها وهذا التقريب تقريب تام وذكرنا شاهده من كلام الآخوند قدس سره.

لكن تقريب الإطلاق ليس منحصراً في ذلك بل يمكن تقريبه بما في كلام السيد الخوئي قدس سره من أن إطلاق الهيئة في مقام الإثبات كاشف عن إطلاق الجعل في مقام الثبوت لأن جعل الوجوب نفسي مطلق وليس مقيداً حتى بالقيد العدمي وجعل الوجوب الغيري مقيد بوجوب فعل آخر فالإطلاق الإثباتي يكون كاشفاً عن إطلاق الجعل والوجوب ثبوتاً وأن المراد الوجوب النفسي.

نظير ما تقدم في دلالة الأمر على الوجوب فعلى قول المحقق العراقي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن دلالة الأمر على الوجوب بالدلالة الإطلاقية وأن الاستحباب حسب مقام الثبوت طلب مقترن بالترخيص في الترك والوجوب ليس مقيداً بذلك فإذا كان الطلب في مقام الإثبات مطلقاً يكون الإطلاق إثباتاً كاشفاً عن الإطلاق ثبوتاً وإرادة الحصة المطلقة وهي الوجوب.

بلحاظ هذا التوضيح نرجع إلى إشكالي المحقق الإصفهاني والسيد الخميني قدس سرهما لنرى هل هما واردان على هذا التقريب أو لا؟

الظاهر عدم ورودهما أيضاً:

أما إشكال السيد الخميني قدس سره فكان محصّله أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق في ناحية الوجوب لأن مفاد الهيئة معنى حرفي وجزئي وليس كلياً ليكون قابلاً للتقييد ويمكن التمسك بإطلاقه. ولو سلّم إمكان التمسك بالإطلاق فإن كان المقصود بالتمسك بالإطلاق إثبات أن المراد مطلق البعث والجامع بين الوجوب النفسي والغيري فهو خلاف المطلوب لأن المحقق الآخوند قدس سره يريد إثبات النفسية لا الجامع وإن كان المقصود إثبات خصوص النفسية فلا يمكن إثباتها لأن النفسية والغيرية حصتان متباينتان ونسبتهما ليست نسبة المطلق والمقيد بل الوجوب النفسي حصة مقابلة لحصة الوجوب الغيري فبيان كل منهما يحتاج إلى قرينة خاصة لا يمكن تعيين إحداهما بالإطلاق.

هذا الإشكال غير وارد على التقريب المذكور لأنا نقول ليس المقصود إثبات الجامع بين الوجوب النفسي والغيري بل المقصود إثبات الحصة والمعنى الحرفي أيضاً قابل للتقييد كالمعنى الاسمي على مبنى المحقق الآخوند قدس سره وحتى على مبنى المشهور:

أما على مبنى المحقق الآخوند قدس سره فلأن مختاره أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي وكما أن الموضوع له في المعنى الاسمي الطبيعي والجامع كذلك الموضوع له في المعنى الحرفي فعلى هذا المبنى يكون وضع الحروف كوضع الأسماء من الوضع العام والموضوع له العام لا الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون قابلاً للإطلاق والتقييد.

وأما على مبنى المشهور من أن المعنى الحرفي في مقابل المعنى الاسمي خاص وجزئي فكذلك يمكن أن يقال نفس هذا المعنى الحرفي والنسبي الذي يلاحظ بنحو الآلية يمكن تصوير الإطلاق والسريان فيه لأن الجزئية في المعنى الحرفي باعتبار تعلقه وتقومه بطرفين لأن النسبة متقومة بطرفين لا يمكن تحققها بدونهما لكن مع ذلك إن كان طرفا المعنى الحرفي مطلقين يكون المعنى الحرفي المتقوم بهما أيضاً مطلقاً ويكون قابلاً للتقييد أيضاً مثلاً في الإنشائيات إذا أراد المولى إنشاء أمر كالوجوب وإن كان الإنشاء بعد تحققه جزئياً وليس قابلاً للتقييد لكن يمكنه ملاحظة المعنى الإنشائي مقيداً وإنشاء المقيد بما هو مقيد.

وإمكان تقييد المعنى الحرفي موجود في كلام المحقق الآخوند نفسه في بحث الواجب المشروط حيث ذكر الشيخ الأعظم قدس سره هناك بأن القيد لا يرجع إلى الهيئة لأن معنى الهيئة حرفي وليس قابلاً للإطلاق ليكون قابلاً للتقييد لكن أفاد المحقق الآخوند قدس سره في مقام الجواب: **(أما حديث**‏ **عدم**‏ **الإطلاق**‏ **في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقاً أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولي الدراية و النهى. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد. مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً فافهم.)**

وأما أن الوجوب النفسي حصة من الوجوب لا يمكن إثباته بالإطلاق فجوابه أيضاً يستفاد مما ذكره في آخر مبحث المطلق والمقيد من أن نتيجة مقدمات الحكمة مختلفة ففي بعض الموارد - وهي الأكثر - أنها تثبت أن المراد الطبيعة بنحو العموم البدلي مثل (أعتق رقبةً) ولكن في بعض الموارد تكون النتيجة أن المراد العموم الاستغراقي وفي بعض الموارد تكون النتيجة أن المراد الحصة.

قال قدس سره هناك بعنوان (تذكرة لا تخلو من تبصرة): **(أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف**‏ **حسب**‏ **اختلاف**‏ **المقامات فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي و أخرى على العموم الاستيعابي و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار والأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام. فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادة الشياع فيه ف لا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في**‏ **أَحَلَّ الله الْبَيْعَ**‏ **إذ إرادة البيع مهملا أو مجملا ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلي لا يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق و لا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته و إرادة غير العموم البدلي و إن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان.)**

أما إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره فكان محصّله أن أصل التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية صحيح لكن التقريب المستفاد من ظاهر عبارة الكفاية غير صحيح ويرد عليه الإشكال من جهتين: من جهة أنه مبتنٍ على كون الوجوب النفسي مطلقاً والوجوب الغيري مقيداً وهو غير صحيح لأن مفاد الهيئة الطبيعة المهملة وليس الوجوب النفسي الطبيعة المهملة بل المقيدة بقيد. ومن جهة أن المستفاد من العبارة أن الوجوب الغيري مقيد بالاقتران بوجوب آخر وهذا أيضاً غير صحيح لأن مجرد اقتران وجوب فعل بوجوب فعل آخر لا يجعل وجوب الأول غيرياً لأن هذا القيد موجود في بعض الواجبات النفسية أيضاً مثلاً الإقامة بناءً على الوجوب يکون وجوبها مقترناً بوجوب الصلاة لكن ليس واجباً غيرياً بالنسبة إلى الصلاة فبالنتيجة لابد أن نقول أن الوجوب الغيري مقيد لكن بالنشوء والانبعاث عن وجوب شيء آخر.

هذا الإشكال أيضاً غير وارد على تقريب السيد الخوئي قدس سره أما الجهة الأولى من الإشكال - وهي أن الوجوب النفسي ليس الطبيعة المهملة بل حصة خاصة - فجوابها أن الوجوب النفسي وإن لم يكن الطبيعة المهملة لكنه الطبيعة المطلقة والقيد الذي قيّد به الوجوب النفسي هو قيد الإطلاق بمعنى أن الوجوب النفسي هو الوجوب بما أنه مطلق نظير الوجوب الذي هو الطلب بما أنه مطلق. وأما الجهة الثانية - وهي أن الوجوب الغيري ليس مقيداً بالاقتران بوجوب شيء آخر بل بالانبعاث من وجوب شيء آخر - فجوابها ما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن مجرد تقيد وجوب بوجوب شيء آخر وإن لم يكف لكونه وجوباً غيرياً لكنه شرط لازم بحيث إذا لم يوجد هذا الشرط في مورد نكشف أن الوجوب ليس غيرياً فإذا نفينا بالتمسك بالإطلاق تقيد الوجوب بوجوب شيء آخر يثبت الوجوب النفسي.

الإشكال الثالث الذي أورد على الوجه الأول: ما في كلام السيد الصدر قدس سره وإن لم يذكره بعنوان الإشكال لكن حاصله أن هذا الوجه وإن كان تاماً في نفسه لكنه لا يشمل جميع موارد الحاجة وهناك موارد من الشك في النفسية والغيرية لا يفيدها هذا الوجه ولا يمكنه إثبات النفسية فيها.

لأن الوجه المذكور يتم فيما إذا لم يكن وجوب الفعل المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً ملازماً لوجوب فعل آخر مثلاً ورد بنحو مطلق: (إن مسست ميتاً فاغتسل) ولم نعلم بأن وجوب الاغتسال وجوب نفسي أو غيري ولكن المولى قيّد وجوب الصلاة بقوله: (إذا زالت الشمس فصلّ) واحتملنا أن وجوب الاغتسال من باب المقدمية للصلاة ففي هذه الصورة التي ليس وجوب مشكوك النفسية والغيرية ملازماً لوجوب فعل آخر بل كان مطلقاً وكان وجوب الواجب الآخر مقيداً يجري الوجه المذكور وهو التمسك بإطلاق الهيئة لأن المولى عندما طلب الاغتسال كان في مقام البيان ولم يقيّده بوجوب الصلاة وأطلقه فيكون مقتضى الإطلاق أن الاغتسال واجب نفسي قبل الزوال ولو كان واجباً غيرياً لما وجب قبل الزوال وقبل وجوب الصلاة.

وأما إذا كان وجوب مشكوك النفسية والغيرية ملازماً لوجوب فعل آخر بحيث يكون نفس القيد المأخوذ في وجوب الفعل الآخر مأخوذاً في وجوب مشكوك النفسية والغيرية مثلاً يقول المولى: (إذا زالت الشمس فصلّ) وقال: (إن مسست ميتاً فاغتسل إذا زالت الشمس) ففي هذه الصورة وإن كان كل من احتمال كون الاغتسال واجباً نفسياً واحتمال كونه غيرياً موجودين لكن لا يمكن بالوجه الأول - وهو التمسك بالإطلاق - نفي الغيرية وإثبات النفسية إذ المفروض أن وجوب الاغتسال ملازم لوجوب الصلاة وليس هناك زمان لم يكن وجوب الصلاة فيه فعلياً وشك في وجوب الاغتسال لينفي بلحاظه الوجوب الغيري عن الاغتسال ويثبت الوجوب النفسي ويحرك المكلف نحو العمل.

هنا قد يقال: في هذه الصورة لا أثر لتعيين النفسية أو الغيرية لأنه قبل الزوال لا يكون شيء من الاغتسال والصلاة واجباً وبعد الزوال يكون كلاهما واجبين ففي كلا الظرفين الوظيفة معلومة ولا أثر لتعيين أن وجوب الاغتسال غيري أو نفسي. نعم، لا يرد الوجه الأول في هذه الصورة لكن لا أثر لتعيين النفسية أو الغيرية فيها ليرد هذا بعنوان النقض على الوجه المذكور.

فأجاب قدس سره بأن تعيين النفسية والغيرية هنا له أثر مهم لأن الاغتسال إن كان واجباً نفسياً كالصلاة كان كل منهما واجباً مستقلاً على عهدة المكلف وإذا خالفهما استحق عقابين ولكن إن كان الاغتسال واجباً غيرياً وترك المكلف كليهما لم يستحق أكثر من عقاب واحد فتعيين النفسية والغيرية في هذه الصورة أيضاً مهم وإن لم يجر فيها الوجه الأول يتم الإشكال بأنه لا يشمل جميع موارد الحاجة.

لكن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال أولاً بأنه في موارد الشك بحسب الواقع الخارجي للأدلة ليس القيد قيداً لكلا الوجوبين كما ورد في دليل وجوب غسل الميت: (إذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل) ولم يرد فيه قيد الواجب الآخر فعلى حسب الواقع الخارجي للأدلة يكون جميع موارد الشك من الصورة الأولى التي قبلتم فيها بجريان الوجه الأول والصورة الثانية لا واقع لها خارجاً لنحتاج إلى جريان الوجه فيها.

وثانياً على فرض أن الوجوب الذي نشك في نفسيته وغيريته مقيد بقيد الواجب الآخر لكن مع ذلك يمكن التمسك بالإطلاق لأن الوجوب الغيري مقيد من جهتين: الأولى: نفس القيد المذكور في كلام الأعلام وهو التقيّد بوجوب فعل آخر فإن شككنا من هذه الجهة يكون مقتضى الإطلاق عدم القيد. الثانية: قيد آخر ثابت في الوجوب الغيري ذُكر في بحث مقدمة الواجب حيث بحثوا هناك عن متعلق الوجوب الغيري فيرى المحقق الآخوند قدس سره أن متعلق الوجوب الغيري ذات المقدمة وفي مقابله رأيان: الأول: أن متعلق الوجوب الغيري المقدمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة والثاني: وهو رأي صاحب الفصول قدس سره ومختار السيد الخوئي والميرزا التبريزي والسيد الصدر نفسه قدست أسرارهم أن متعلق الوجوب الغيري خصوص المقدمة الموصلة ولا تتصف المقدمة بالوجوب الغيري إذا أتى بها المكلف ولكن لم ينته عمله إلى ذي المقدمة فعلى هذا الرأي الأخير يكون شرط تعلق الوجوب الغيري بالاغتسال أن يؤتى بعده بذي المقدمة فيكون الإتيان بذي المقدمة قيداً ثانياً للوجوب الغيري وعلى هذا الأساس إن كان المتكلم في مقام البيان ولم يذكر هذا القيد وقال فقط: (إذا مسست ميتاً فاغتسل) فمعنى ذلك أن الوجوب ليس مقيداً لا بالقيد الأول ولا بالقيد الثاني فإذا ذُكر قيد (إذا زالت الشمس) وكان ملازماً لوجوب آخر مع ذلك يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية ونفي الغيرية بنفي التقييد بالقيد الثاني .

والاستفادة من الخلاف الموجود في بحث مقدمة الواجب لتقريب التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية موجود في كلام السيد الصدر نفسه لكن لا في الوجه الأول وهو التمسك بإطلاق الهيئة بل في الوجه الثاني الآتي وهو التمسك بإطلاق المادة حيث قال هناك أنه بناءً على وجوب خصوص المقدمة الموصلة يكون مقتضى إطلاق المادة أن الوجوب نفسي لا غيري لأنه لو كان غيرياً لكان مقيداً بالإتيان بنفس الصلاة.

يمكن الاستفادة من هذا المطلب لتصحيح الوجه الأول أيضاً لأنه إذا اخترنا في مقدمة الواجب أن الواجب فقط المقدمة الموصلة فكما يكون الواجب مقيداً يكون أصل الوجوب أيضاً مقيداً فإطلاق المادة يقتضي أن لا يكون الوجوب غيرياً لأنه لو كان غيرياً لكان الواجب مقيداً بالإتيان بنفس الصلاة.

فالوجه الأول - وهو التمسك بإطلاق الهيئة - وجه تام ولا يرد عليه شيء من الإشكالات المذكورة.

الوجه الثاني لإثبات النفسية في مقابل الغيرية التمسك بإطلاق المادة لكن لا إطلاق مادة الواجب المشكوك كونه واجباً نفسياً أو غيرياً بل إطلاق مادة الواجب الآخر الذي يُحتمل كون وجوب مشكوك النفسية والغيرية لأجله مثلاً إذا أمر المولى بالصلاة أو قراءة القرآن عند رؤية الهلال وأمر أيضاً بالوضوء وشككنا في أن الوضوء واجب نفسي أو غيري وبعنوان مقدمة الصلاة أو قراءة القرآن.

أفاد السيد الخوئي قدس سره يُتمسّك هنا بإطلاق مادة الواجب الآخر الذي نحتمل كون مشكوك النفسية والغيرية مقدمةً له ونقول أمر الشارع بالصلاة أو القراءة ولم يقيّد متعلق الطلب وهو الصلاة أو القراءة بأن يكون عن وضوء وإطلاق المادة يقتضي أن يكون ذات المتعلق واجباً لا الحصة المقيدة بالطهارة فيُكشف بالالتزام أن مشكوك النفسية والغيرية ليس واجباً غيرياً بل واجب نفسي لأن المدلول الالتزامي للخطاب من لوازم الأمارة ومثبتات الأمارات حجة.

في تقريرات المصباح: إن كان لدليل الواجب الآخر إطلاق تمسكنا به وثبت بالالتزام أن الواجب المشكوك النفسية والغيرية نفسي وإلا تمسكنا بإطلاق دليل الواجب المشكوك ويثبت أنه نفسي وأحد الإطلاقين يكفي لإثبات كون الواجب نفسياً لكن في التقريرات الأخرى ذكر التمسك بإطلاق هيئة الواجب المشكوك النفسية والغيرية والتمسك بإطلاق مادة الواجب الآخر بعنوان وجهين مستقلين في عرض البعض.

في كلام السيد الصدر قدس سره أن هذا الوجه الثاني ليس مفيداً في جميع الموارد لأنه لا يتم التمسك بإطلاق المادة لإثبات النفسية إلا مع تحقق أمور أربعة:

الأول: أن يكون في مقابل وجوب مشكوك النفسية والغيرية أمر آخر وجوبه النفسي معلوم

الثاني: أن يكون الدليل الدال على الواجب الآخر دليلاً لفظياً وتكون شرائط الإطلاق ومقدمات الحكمة فيه تامةً

الثالث: أن لا يكون مشكوك النفسية والغيرية مقدمةً عقليةً للواجب الآخر وبعبارة أخرى: أن لا يتوقف الواجب الآخر عليه تكويناً بل على تقدير مقدميته يكون مقدمةً شرعيةً

الرابع: أن لا يكون الدليل الدال على وجوب الواجب المشكوك النفسية والغيرية متصلاً بدليل الواجب الآخر حيث إن إجمال الواجب المشكوك النفسية والغيرية يسري إلى ذلك الدليل وعندئذ لا يكون له إطلاق.

لكن هذا المطلب في الحقيقة توضيح للوجه الثاني وليس إشكالاً عليه لأن السيد الخوئي قدس سره ذكر حسب تقريرات المصباح أن دليل الواجب الآخر إن كان مطلقاً تمسكنا بإطلاق مادته وأثبتنا بالمطابقة إطلاق وعدم تقيد الواجب الآخر وأثبتنا بالالتزام أن الواجب المشكوك النفسية والغيرية واجب نفسي. وأما إذا لم يكن لدليل الواجب الآخر إطلاق تمسكنا بإطلاق هيئة الواجب المشكوك ولم يتعرض قدس سره إلى أن دليل الواجب الآخر متى يكون مطلقاً ومتى لا يكون وأحال ذلك إلى القواعد العامة في التمسك بالإطلاق.

فبيان السيد الصدر قدس سره يرجع الی توضيح هذه النقطة وأنه بلحاظ القواعد العامة يتم الإطلاق مع اجتماع الأمور الأربعة المذكورة فليس بيانه إشكالاً على السيد الخوئي قدس سره.

ولكن هل ما أفاده قدس سره من أن مقتضى القواعد العامة أن تمامية الاطلاق تتوقف علی اجتماع هذه الأمور تام أو لا؟

بالنسبة إلى الأمر الأول - وهو كون الواجب الآخر معلوم الوجوب - والأمر الثاني - وهو كون الدليل الدال على وجوبه لفظياً واجداً لمقدمات الحكمة - فاشتراطهما واضح فإن التمسك بالإطلاق فرع معلومية وجوب الواجب الآخر وكون الدليل الدال عليه لفظياً وإلا إن لم يكن معلوماً أو كان معلوماً لكن بالإجماع ونحوه لم يکن مجال للتمسك بالإطلاق.

وأما الأمر الثالث - وهو أن لا يكون الواجب المشكوك النفسية والغيرية مقدمةً عقليةً للواجب الآخر - فلم يذكر في البحوث دليلاً لهذا الشرط لكن يمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الأول: أنه إن كان مشكوك النفسية والغيرية مقدمةً عقليةً للواجب الآخر كنصب السلّم للصعود إلى السطح يكون تقيد الواجب به تقيداً عقلياً ذاتياً وإذا كان الواجب مقيداً عقلاً لا يمكن بالتمسك بالإطلاق في مقام الإثبات للكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت بل حتى إذا كانت المقدمية العقلية مشكوكةً لا يحرز الإمكان الذاتي للإطلاق ليُكشف من الإطلاق في مقام الإثبات الإطلاق في مقام الثبوت.

الثاني: أن إطلاق متعلق التكليف أي تكليف لا ينفي إلا تقييده الشرعي لا التقييد العقلي لأنا نريد بالإطلاق الكشف عن مقام الثبوت وكيفية الجعل والتقيد العقلي لا ربط له بإطلاق الخطاب والجعل الشرعي. فلا ينفي إطلاق متعلق التكليف إلا نفي التقيد الشرعي ويدل على أن الشارع لم يقيّده في مقام الجعل بالقيد المشكوك فاحتمال الوجوب الغيري بلحاظ التقييد الشرعي لازم.

لكن هل كان ذكر هذا الشرط لازماً؟

يمكن أن يقال: ليس ذكره لازماً لأن التمسك بالإطلاق وإن كان لنفي التقييد الشرعي لا العقلي لكن حسب الواقع الخارجي للأدلة وما هو محل الابتلاء لا يوجد مورد تعلق به الأمر ونحتمل فيه التقيد العقلي بل الموارد الموجودة ما نحتمل فيه التقيد الشرعي أي يكون الواجب واجباً قابلاً للتحقق في حد نفسه بدون القيد المشكوك لكن الشارع أمر بالإتيان به إذا أريد الإتيان بالواجب فمورد عدم وجود الأمر الثالث فيه فرض لا واقع له.

وأما الأمر الرابع - وهو أن لا يكون الدليل الدال على وجوب الواجب المشكوك النفسية والغيرية متصلاً بدليل الواجب الآخر حتى يسري إجمال دليل المشكوك إليه - فكما أورد عليه بعض الأعلام في تعليقة البحوث ليس هذا شرطاً لأن مجرد الاتصال لا يصلح لتقييد دليل الواجب الآخر فلا يكون ذلك الدليل كلاماً مشتملاً على ما يصلح للقرينية ليكون موجباً للإجمال. إنما الإجمال يكون فيما إذا وجد في الكلام ما يصلح للقرينية وما نحن فيه ليس كذلك بل إطلاق دليل الواجب الآخر منعقد وبه يرتفع الترديد في الواجب المشكوك النفسية والغيرية أيضاً.

هذا المطلب موجود في كلمات السيد الصدر قدس سره نفسه فإنه ذكر في بحث الواجب المشروط والخلاف في رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة أن التقييد المتصل ليس موجباً لإجمال الخطاب دائماً بل هو على قسمين: فقد يكون التقييد المتصل بحسب لسان الدليل مطلباً مستقلاً وليس ناظراً إلى دليل الواجب الآخر هيئته أو مادته بالخصوص مثلاً يقول المولى بنحو مطلق: (تصدّق) ويقول بعده لكن مستقلاً (ولا تجزي الصدقة قبل القيام) فليس هذا ناظراً إلى هيئة (تصدّق) أو مادته.

وقد يكون التقييد المتصل من الأول ناظراً إلى أحد الأمرين المادة أو هيئة مثلاً يقول المولى: (تصدّق قائماً) ونعلم بأن القيام قيد لـ(تصدّق) و(تصدّق) له المادة وله الهيئة فيرجع القيد لا محالة إلى أحد الأمرين.

ففي القسم الأول يكون مقتضى الإطلاق في كلا الجانبين المادة والهيئة موجود إلا أنه يُطرح هذا السؤال: أي الإطلاقين يُقدّم على الآخر وما وجه التقديم لكن في القسم الثاني يصبح الدليل مجملاً ولا نعلم بأن القيد راجع للمادة أو الهيئة.[[58]](#footnote-59)

فبلحاظ هذا المطلب الذي ذكره السيد نفسه في بحث الواجب المشروط يكون المقام داخلاً في القسم الأول فلا يصبح دليل الواجب الأول مجملاً.

حاصل الكلام في المقام الأول - وهو مقتضى الأصل اللفظي والدليل الاجتهادي - أنه يمكن التمسك بإطلاق المادة في الواجب الآخر - إذا كان دليله واجداً لشرائط الإطلاق ومقدمات الحكمة - لإثبات النفسية في الواجب المشكوك بالتوضيح المتقدم من السيد الخوئي قدس سره من أنه أولاً بالمطابقة ننفي القيد في الواجب الآخر فيثبت بالالتزام أن الواجب المشكوك نفسي لا غيري.

وذُكرت وجوه أخرى لإثبات النفسية ليست تامةً منها ما في كلام السيد الخميني قدس سره من أن تعيين النفسية في مقابل الغيرية ليس بالتمسك بالإطلاق اللفظي بل بالبناء العقلائي حيث قام على أنه متى كان أصل الوجوب محرزاً وشُكّ في النفسية والغيرية يُبنى على النفسية.

وفيه أن هذا ليس وجهاً مستقلاً لأن ما ذُكر من البناء العقلائي صحيح وثابت لكن منشأ ذلك ليس إلا إطلاق خطاب المولى المقتضي للنفسية لا أن يكون البناء العقلائي مستقلاً وبقطع النظر عن دلالة الخطاب.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي

إن لم يكن هناك إطلاق لفظي ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في النفسية والغيرية؟

لم يتعرض المحقق الآخوند قدس سره هنا لمقتضى الأصل العملي وكذا كثير من الأعلام لكن تعرض قدس سره له في بحث مقدمة الواجب وتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري وتبعه غيره من الأعلام وتفصيل البحث موكول إلى هناك لكن نقول هنا باختصار:

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث مقدمة الواجب في مقام بيان مقتضى الأصل العملي بعد عدم وجود إطلاق يُتمسك به لتعيين النفسية أن الواجب الآخر الذي نشك في كون المشكوك مقدمةً وشرطاً له إن كان وجوبه فعلياً فلا بد من الإتيان بمشكوك النفسية والغيرية لأنا وإن لم نعلم بأنه واجب على وجه النفسية أو الغيرية لكن نعلم بأصل فعلية وجوبه ولكن إن لم يكن وجوب الواجب الآخر (الذي نشك في كون المشكوك مقدمةً وشرطاً له) فعلياً لا يجب الإتيان بالمشكوك لعدم العلم بالوجوب الفعلي فيكون الشك بدوياً مجرى للبراءة.

قال قدس سره: **(هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم**‏ **بوجوبه**‏ **فعلا و إن لم يعلم جهة وجوبه و إلا فلا لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى .)**

على أساس هذا الكلام تكون للمسألة صورتان يُحكم في إحداهما بالبراءة وفي الأخرى بالاحتياط:

الأولى: ما إذا كان الشك في النفسية والغيرية قبل فعلية وجوب الواجب الآخر ففي هذه الصورة تجري البراءة لعدم العلم بالوجوب وإنما نحتمله لأن الواجب المشكوك وإن كان وجوبه فعلياً على تقدير الوجوب النفسي لكن نحتمل وجوبه الغيري وعلى تقدير وجوبه الغيري لا يكون وجوبه فعلياً قبل فعلية وجوب الواجب الآخر فالشك في أصل الوجوب والشبهة بدوية فتجري البراءة.

الثانية: ما إذا كان الشك في النفسية والغيرية بعد فعلية وجوب الواجب الآخر مثلاً شككنا بعد زوال الشمس وفعلية وجوب صلاة الظهرين في أن وجوب غسل مس الميت نفسي أو غيري فيجب الإتيان بمشكوك النفسية والغيرية لأن الاغتسال سواء كان واجباً نفسياً أو غيرياً يكون وجوبه فعلياً فأصل وجوب الاغتسال معلوم والشك فقط في أن وجوبه لأجل مصلحة فيه ومن باب الوجوب النفسي أو لأجل الصلاة ومن باب الوجوب الغيري فيكون مقتضى العلم الإجمالي الاحتياط.

لكن كما سيأتي في بحث مقدمة الواجب بالتفصيل ليست الصور المتصورة في المسألة منحصرةً في هاتين الصورتين بل هناك صور أخرى يوكل بيانها إلى بحث مقدمة الواجب.

وبالنسبة إلى هاتين الصورتين اللتين ذكرهما المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية ليس مقتضى الصناعة فيهما ما ذكره قدس سره بنحو مطلق:

الصورة الأولى - التي يكون الشك فيها قبل فعلية وجوب الواجب الآخر - تكون فيما لم يكن الواجب المشكوك النفسية والغيرية ملازماً للواجب الآخر في الوجود أو بتعبير السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما لا يكون بينهما تماثل في الإطلاق والتقييد بل أحدهما مثل الصلاة التي هي مشروطة بالزوال والآخر مثل الاغتسال الذي هو - على تقدير كونه واجباً نفسياً - فعلي وليس مشروطاً بالزوال ولكن - على تقدير كونه غيرياً - لا يكون فعلياً.

وفي الصورة الثانية التي يكون الشك فيها بعد فعلية وجوب الواجب الآخر فإما أن يكون التكليفان متماثلين من جهة القيد بأن يكون مثلاً الصلاة والاغتسال كلاهما مقيدين بالزوال فيكون الشك في الوجوب النفسي للاغتسال حينئذ مع فعلية وجوب الواجب الآخر وإما أن لا يكونا متماثلين لكن الالتفات والشك حصل بعد فعلية وجوب الواجب الآخر مثلاً في دليل وجوب الاغتسال ورد (إذا مسست ميتاً فاغتسل) لكن المكلف بعد الزوال شكّ في نفسية هذا الوجوب وغيريته فيكون حصول الشك بعد فعلية وجوب الواجب الآخر وبالنتيجة سواء كان الاغتسال واجباً نفسياً أو غيرياً على كلا التقديرين يكون وجوبه فعلياً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى الصورة الأولى أن الشك في وجوب مشكوك النفسية والغيرية شك بدوي حيث نحتمل أن يكون واجباً غيرياً وعلى تقدير وجوبه الغيري لا يكون وجوبه فعلياً قبل فعلية وجوب الواجب الآخر فالشك في أصل الوجوب فتجري البراءة.

ويناقش ذلك بأنه إذا اعتبر على تقدير الغيرية كيفية خاصة من الإتيان مثل لزوم إتيان الغسل قبل الصلاة تُعارض البراءة عن وجوب الاغتسال قبل الزوال بالبراءة عن تقيد الصلاة بغسل مسّ الميت ففي هذه الصورة التي يكون الالتفات فيها قبل فعلية وجوب الواجب الآخر ليس الجاري في جميع الفروض البراءة بل قد تكون البراءة معارضةً وفي فرض التعارض لابد من مراعاة كلا الاحتمالين النفسية والغيرية بالإتيان بالغسل قبل الزوال ليراعي الاحتمالين.

فحكم هذه الصورة ليس كما أفاده المحقق الآخوند قدس سره بنحو مطلق.

وأفاد قدس سره بالنسبة إلى الصورة الثانية أن وجوب الواجب الآخر فعلي فيكون وجوب الواجب المشكوك النفسية والغيرية أيضاً فعلياً سواء كان واجباً نفسياً أو واجباً نفسياً فوجوبه الفعلي معلوم على أي حال فلامجال لجريان البراءة.

ناقشه السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سره في بحث مقدمة الواجب بأنه إن كان الواجب المشكوك النفسية والغيرية على تقدير الغيرية يعتبر في الإتيان به كيفية خاصة بمعنى أنه إن كان وجوب غسل مسّ الميت غيرياً لابد أن يؤتى به قبل الصلاة ويؤتى بالصلاة بعد الغسل ففي هذه الموارد التي يعتبر كيفية خاصة في تحقق الوجوب الغيري يكون للبراءة مجال لأنه وإن علمنا بعد الوقت بوجوب غسل مس الميت لكن جهة الوجوب مشكوكة لأنا لا نعلم بأنه واجب غيري يجب الإتيان به قبل الصلاة لتتحقق الصلاة مقيّدةً به أو واجب نفسي يمكن الإتيان أولاً بالصلاة ثم الاغتسال فباعتبار أن الغيرية لها أثر زائد نجري البراءة عن الوجوب الغيري. حتى من لا يقول بالوجوب الغيري شرعاً ويقول بأن الوجوب عقلي يمكنه إجراء البراءة بلحاظ منشأ انتزاع الوجوب وهو الأمر بالصلاة المقيدة بالغسل وبجريان البراءة يكون المكلف مخيراً بين أن يأتي بالغسل قبل الصلاة أو بعدها.

لكن الظاهر عدم جريان البراءة عن الغيرية في هذا المورد لأنه كما يحتمل الوجوب الغيري يحتمل الوجوب النفسي والبراءة عن الوجوب الغيري أو عن تعلق التكليف بالصلاة المقيدة بالغسل تُعارض بالبراءة عن الوجوب النفسي.

ولا يقال أن الوجوب النفسي ليس له أثر زائد فإن ما يقتضيه الوجوب النفسي ليس شيئاً سوى لزوم الإتيان بالعمل وأن تركه موجب لاستحقاق العقاب وهذا المقدار معلوم لا شك فيه لتجري البراءة بلحاظه. وبتعبير الميرزا التبريزي قدس سره نعلم بترتب العقاب على المخالفة إما على تركه أو بتركه (على تركه) يعني على تقدير نفسيته نعاقب على تركه و(بتركه) يعني على تقدير الغيرية بتركه يُترك ذو المقدمة فنستحق العقوبة بتركه المستلزم لترك ذي المقدمة فعلى كلا التقديرين تكون المخالفة موجبةً للعقاب.

فإنه يقال: أن البراءة عن الوجوب النفسي أيضاً لها مجال لأن الغسل على تقدير وجوبه النفسي يكون تكليفاً مستقلاً آخر فيتوجه إلى المكلف تكليفان وعندما خالفهما يستحق عقابين بخلاف ما إذا كان واجباً غيرياً لم يخالف إلا تكليفاً واحداً فبترك مشكوك النفسية والغيرية وإن علمنا باستحقاق العقاب إما على تركه أو بتركه لكن تعدد العقاب مشكوك فحيث إن احتمال النفسية مستلزم لاحتمال وجوب آخر يقتضي مخالفته عقاباً مستقلاً تعارض البراءة عن الوجوب الغيري بالبراءة عن الوجوب النفسي فيكون العلم الإجمالي منجزاً ولابد من مراعاة كلا الاحتمالين.

ففي هذه الصورة إطلاق كلام المحقق الآخوند قدس سره بأنه لا مجال للبراءة في محله.

المسألة الثانية: دوران الأمر بين الوجوب التعييني والتخييري

إذا شككنا في أن وجوب شيء وجوب تعييني أو تخييري بينه وبين غيره مثلاً شككنا أن الحلق للصرورة - وهو الذي يحج لأول مرة - واجب تعييني أو تخييري بينه وبين التقصير فما هو مقتضى الأصل؟

البحث في هذه المسألة كالمسألة السابقة يقع في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

بيان المحقق الآخوند قدس سره لمقتضى الأصل اللفظي هنا نفس ما أفاده في المسألة الأولى من أن الوجوب التخييري وجوب مقيد والوجوب النفسي وجوب مطلق فإن كان المولى في مقام البيان ولم يذكر قيداً يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن مراده الوجوب التعييني لا التخييري.

ولكن لابد من البحث عن معنى التمسك بالإطلاق لإثبات التعيينية فإن كان المقصود به أن الوجوب التخييري مقيد ثبوتاً والوجوب التعييني مطلق وإن لم يذكر المتكلم في مقام الإثبات قيداً يكشف الإطلاق إثباتاً عن الإطلاق ثبوتاً وأن المراد الحصة المطلقة وهي الواجب التعييني فهذا التقريب متوقف على أن يقول المحقق الآخوند قدس سره بالفارق الثبوتي بين الوجوب التعييني والتخييري بالإطلاق والتقييد والحال أن مبناه في حقيقة الواجب التخييري أنه نحو وجوب يجوز ترك متعلقه إلى البدل في مقابل الوجوب التعييني الذي هو نحو وجوب لا يجوز ترك متعلقه إلى البدل فالفرق بينهما في سنخ الوجوب لا بالإطلاق والاشتراط فما هو تقريب التمسك بالإطلاق في كلامه؟

الجواب: أن هذا الإطلاق ليس من قبيل الإطلاق في (أحل الله البيع) بأن يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت بل كما أوضح الميرزا التبريزي قدس سره بقطع النظر عن الفارق الثبوتي بينهما بيان الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤونة زائدة بأن يقول مثلاً (احلق أو قصّر) بخلاف الوجوب التعييني فلا يحتاج إليها ويكفي أن يقول: (احلق) فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يأت بالقيد يكشف ذلك عن إرادته للوجوب التعييني.

هذا التقريب - وهو التمسك بالإطلاق بلحاظ مقام الإثبات وبقطع النظر عن الثبوت - تقريب تام يمكن إثبات الوجوب التعييني به.

لكن هل يمكن أيضاً تقريب التمسك بالإطلاق في المقام بلحاظ الفارق الثبوتي لإثبات التعيينية أو لا؟

للجواب عن هذا السؤال لابد من بيان الآراء المختلفة في تفسير الوجوب التخييري والفرق بينه وبين الوجوب التعييني وعمدتها خمسة أقوال أحدها قول المحقق الآخوند قدس سره والباقي ذكر أكثرها أيضاً في بحث الوجوب التخييري:

الأول: أن الوجوب التخييري وجوب تعلق بفرد من الطبيعة يختاره المكلف في مقام العمل وهو معين عند الله تعالى والفرق بينه وبين الوجوب التعييني أن الوجوب التعييني تعلق بعنوان خاص بخلاف الوجوب التخييري الذي يکون متعلقه مردداً بدواً بين أمرين أو أمور مثلاً إذا اختار مكلف في مقام العمل عتق الرقبة يكون الواجب في حقه ذلك وإذا اختار الآخر إطعام ستين مسكيناً يكون الواجب في حقه ذلك وهكذا.

الثاني: أن الاختلاف بين الوجوب التخييري والتعييني في الوجوب لا كما تقدم في القول الأول من كونه في المتعلق لكن الاختلاف ليس ذاتياً بل اختلاف عرضي ومن جهة الإطلاق والاشتراط يعني الوجوب التخييري وجوب يتعلق بكل من الأبدال مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر والوجوب التعييني ليس مشروطاً بهذا الشرط وهذا الاشتراط يمكن أن يكون في ناحية الحدوث ويمكن أن يكون الوجوبان مطلقين حدوثاً ويكون الاشتراط في ناحية البقاء بأن يكون بقاء وجوب كل من الأبدال مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر كما هو مختار المحقق النائيني قدس سره.

الثالث: أن الاختلاف في ناحية الوجوب لكنه اختلاف ذاتي لا عرضي يعني سنخ الوجوب التخييري سنخ مباين لسنخ الوجوب التعييني ويمكن معرفة هذا الاختلاف السنخي من الآثار والاختلافات العرضية.

وهذا رأي المحقق الآخوند قدس سره حيث أفاد أن الوجوب التخييري نحو وجوب مغاير للوجوب التعييني يجوز تركه إلى البدل وجواز الترك إلى البدل أثر يكشف عن الاختلاف السنخي. وأفاد أن التخيير على قسمين عقلي وشرعي فالعقلي فيما إذا تعلق الأمر بأحد شيئين لأجل وجود غرض واحد قائم بكل منهما بحيث إذا أتي بأي منهما تحقق الغرض وفي الواقع يكون متعلق الوجوب الجامع بينهما والشرعي فيما إذا كان كل من الشيئين واجداً للملاك لكن حصول ملاك كل منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر وإذا أتي بالآخر لم يمكن تحصيل ملاك الأول. وهذا هو النحو الخاص من الوجوب الذي يوجد في الوجوب التخييري الشرعي.

قال قدس سره: **(وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف**‏ **عنه**‏ **تبعاته**‏ **من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر …)**

والفرق بين هذا القول والقول الثاني أنه على القول الثاني كان الاختلاف بأمر عرضي وهو الإطلاق والاشتراط لكن على هذا القول الثالث - الذي هو مختار المحقق الآخوند قدس سره حسب ظاهر عبارات الكفاية - الاختلاف ذاتي وإن كان السيد الصدر قدس سره أرجع مختار المحقق الآخوند قدس سره إلى القول الثاني وجعله من مصاديق ذلك القول لكنه لا يناسب ظاهر عبارات الكفاية. نعم، قد يقال أن لازم الاختلاف السنخي الاختلاف من حيث الإطلاق والاشتراط أيضاً لكن المحقق الآخوند قدس سره يرى أن أصل الاختلاف في سنخ الوجوب وليس مجرد الاختلاف في أمر عرضي.

لكنه قدس سره لم يبيّن ما المراد بالاختلاف في سنخ الوجوب واكتفى بقوله (نحو وجوب) ويحتمل أن يكون المراد ما أفاده السيد الصدر قدس سره من أن الوجوب التعييني وجوب شديد والوجوب التخييري وجوب ضعيف ولكونه ضعيفاً يجوز تركه إلى البدل.

الرابع: أن الاختلاف في متعلق التكليف فمتعلق التكليف في الوجوب التعييني شيء معين وفي الوجوب التخييري أحد الشيئين أو الأشياء لا بعينه أي الفرد المردد.

الخامس: ما اختاره السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما من أن الاختلاف في ناحية متعلق التكليف فمتعلق التكليف في الوجوب التعييني الفرد والخصوصية وفي التخييري الجامع والمراد بالجامع ليس الجامع الحقيقي بل الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما فمتعلق الوجوب التخييري على هذا القول ليس الفرد المردد كما في القول الرابع ولا الفرد المعين عند الله تعالى الذي يختاره المكلف كما في القول الأول.

بهذا التوضيح تبين أن هذه الأقوال الخمسة على قسمين: قسم يجعل الفرق والاختلاف في ناحية الوجوب لا متعلقه وهذا القسم يندرج فيه القولان الثاني والثالث. وقسم يجعل الفرق والاختلاف في ناحية المتعلق وهذا القسم يندرج فيه الأقوال الأول والرابع والخامس.

فعلى هذا الأساس نأتي إلى ملاحظة أنه هل يمكن بملاحظة الفارق الثبوتي بين الوجوب التعييني والتخييري إثبات الوجوب التعييني بالتمسك بالإطلاق أو لا؟

ففي القسم الأول - أي بناء على كون الاختلاف في ناحية الوجوب - فعلى القول الثاني يكون الوجوب التخييري وجوباً مشروطاً مثلاً إطعام ستين مسكيناً يكون واجباً بشرط عدم إتيان المكلف بالعدلين الآخرين ولا يوجد اختلاف في سنخ الوجوب وفي الحقيقة الوجوب التخييري وجوبات تعيينية متعددة مشروطة فعلى هذا القول إذا قال المولى: (احلق رأسك) وشككنا في أن الحلق واجب تعييني أو تخييري يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات التعيينية وذلك واضح لأن وجوب الحلق إن كان وجوباً تخييرياً كان مشروطاً بعدم الاتيان بالتقصير وعندما قال المولى: (احلق رأسك) ولم يقيد في مقام الإثبات ولم يقل: (إذا لم تقصّر) يكون إطلاق الهيئة كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت وأن المراد الوجوب التعييني.

وعلى القول الثالث - وهو مختار المحقق الآخوند قدس سره من أن الاختلاف ذاتي - فقد يبدو في أول الأمر أن التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات التعيينية مشكل لأن المفروض أنه ليس مقام الثبوت إطلاق واشتراط لنكشف عن الإطلاق في مقام الإثبات إرادة المطلق في مقام الثبوت لكن يمكن توجيه التمسك بالإطلاق بأن الاختلاف وإن كان في سنخ الوجوب وأن الوجوب مثلاً في التعييني شديد وفي التخييري ضعيف لكن مع ذلك هذا الضعف في الوجوب التخييري نحو من الضعف يوجِد الترخيص في الترك إلى البدل وكما ورد في كلام السيد الصدر قدس سره الوجوب التخييري مرتبة متوسطة بين الوجوب التعييني والطلب الاستحبابي لأن الوجوب التعييني طلب لا يجوز ترك متعلقه مطلقاً لا إلى البدل ولا إلى غيره والطلب الاستحبابي طلب يجوز ترك متعلقه مطلقاً ولو إلى غير بدله والوجوب التخييري متوسط بينهما. فالاختلاف في سنخ الوجوب وبالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالإطلاق والتقييد لأن الوجوب التخييري وجوب ضعيف يجوز ترك متعلقه إلى البدل فلا يكون مطلقاً بالنسبة إلى فرض الإتيان بالبدل حتى في ناحية البقاء بأن يكون وجوب عتق الرقبة ثابتاً ومستمراً حتى إذا أتي بالصوم ستين يوماً أو إطعام ستين مسكيناً وبما أن الإهمال في مقام الثبوت محال فيتعين أن يكون الوجوب مقيداً بعدم الإتيان بالبدل فالمنشأ الأصلي للفرق وإن كان سنخ الوجوب لكن الاختلاف في السنخ يؤدّي إلى الاختلاف في الإطلاق والاشتراط أيضاً.

فالنتيجة أن المحقق الآخوند قدس سره وإن قال بالاختلاف السنخي وأن الوجوب التخييري مثلاً وجوب ضعيف لكن لازمه التقييد في ناحية البقاء بخلاف الوجوب التعييني الذي يكون مطلقاً في ناحية البقاء أيضاً فلذا إن كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيّد كشف عن أن المراد بوجوب الحلق الوجوب المطلق وهو الوجوب التعييني لا الوجوب المقيد.

أما في القسم الثاني - أي على كون الاختلاف في المتعلق - المتضمن للأقوال الأول والرابع والخامس فالمتعلق على التعيينية فرد معيّن لكن على التخييرية سواء كان المتعلق الفرد المعيّن الذي يختاره المكلف أو الفرد المردد أو الجامع الانتزاعي على كل تقدير ليس الاختلاف بين متعلق الوجوب التعييني ومتعلق الوجوب التخييري بالإطلاق والتقييد كما في (أعتق رقبةً) و (أعتق رقبةً مؤمنةً) وليس في متعلق الوجوب التخييري قيد زائد على متعلق الوجوب التعييني ليتمسك بالإطلاق لإثبات التعيينية لكن مع ذلك يمكن تقريب التمسك بالإطلاق بعدة تقاريب:

الأول: ما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وهو موافق لمباني المحقق الآخوند قدس سره من أن بيان الوجوب التخييري في مقام الإثبات وبقطع النظر عن مقام الثبوت والفارق الثبوتي يحتاج إلى مؤونة زائدة وبيان الوجوب التعييني لا يحتاج إليها فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيّد يُحمل كلامه على الوجوب التعييني الذي لا يحتاج بيانه إلى قيد والتقريب الأول المنقول عن السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات يرجع إلى هذا التقريب حيث أفاد قدس سره إن كان مراد المولى الوجوب التخييري كان عليه بيانه وبما أنه لم يبيّن فنفهم أن مراده ليس الوجوب التخييري.

الثاني: تقريب التمسك بالإطلاق عن طريق ظهور المادة المذكورة في الخطاب في کون الواجب هوالفرد المعين بعنوانه الخاص لا الجامع الانتزاعي ولا أحدهما المردد ولا أحدهما المعيّن الذي يختاره المكلف وبيانه أن ظاهر كل عنوان أنه بنفسه متعلق لا لأجل أنه مصداق لعنوان آخر فإذا قال المولى مثلاً: (احلق رأسك) وجعل متعلق التكليف الحلق يكون ظاهر الخطاب أن الحلق بخصوصه متعلق التكليف وهذا يناسب الوجوب التعييني إذ بناءً على الوجوب التخييري لا يكون للحلق موضوعية بل يكون مأخوذاً بما أنه مصداق لأحدهما لا بعينه أو مصداق أحدهما المعيّن الذي يختاره المكلف في مقام العمل أو مصداق لجامع أحدهما الانتزاعي وهذا خلاف ظاهر أخذ العنوان في الخطاب.

قال في المحاضرات: **(يمكن**‏ **أن يقرر هذا بوجه**‏ **آخر وهو أن الأمر المتعلق بشي**‏**ء خاص كالإطعام مثلا فالظاهر هو أن للعنوان المذكور المتعلق به الأمر دخلاً في الحكم فلو كان الواجب هو الجامع بينه وبين غيره ولم يكن للعنوان المزبور أي دخل فيه فعليه البيان، وحيث لم يقم بيان عليه فمقتضى الإطلاق هو وجوبه الخاصة، دون الجامع بينه وبين غيره وهذا هو معنى أن الإطلاق يقتضي التعيين.)**[[59]](#footnote-60)

سمّينا هذا إطلاقاً أو لم نسمّه ليس مهمّاً إنما المهم أنه بالتمسك بظاهر الخطاب يثبت التعيينية.

الثالث: ما في كلام السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات والمصباح فإن السيد قدس سره وبعض الأعلام الآخرين وإن قالوا بأن متعلق التكليف في الوجوب التخييري جامع أحدهما الانتزاعي وفي الوجوب التعييني الفرد والخصوصية لكن مع ذلك قالوا بأن كلاً من الأبدال وجوبه من ناحية البقاء مشروط بعدم الإتيان بغيره فلذا في مثال (احلق رأسك) بناءً على أن حلق الرأس واجب تخييري ومتعلق التكليف هو الجامع يكون التكليف بالحلق في ناحية البقاء مشروطاً بعدم التقصير وإذا قصّر المكلف لا يبقى تكليف بالحلق لأن الوجوب مشروط بقاءً بعدم الإتيان بالبدل وإذا كان المتكلم في مقام البيان وذكر أصل الوجوب ولم يقيّده يكون مقتضى الإطلاق أن المراد الوجوب المطلق لا المقيد.

ولكن ما هو وجه الاشتراط بعدم الإتيان بالبدل بقاءً بناءً على كون المتعلق الجامع؟

الجواب أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فالوجوب بالنسبة إلى القيد المشكوك أي عدم الإتيان بالبدل إما مطلق أو مقيّد والإطلاق غير ممكن إذ المفروض أن متعلق التكليف صرف الوجود وصرف الوجود حامل للغرض وإذا تحقق صرف الوجود لا يبقى الغرض فيتعيّن التقييد.

وعلى هذا الأساس كل تكليف تعلق بصرف الوجود يكون مشروطاً بقاءً بعدم الإتيان بفرد من المتعلق وبلحاظ هذا التقييد إذا كان وجوب الحلق مثلاً وجوباً تخييرياً وهو على قول السيد الخوئي قدس سره متعلق بجامع أحدهما الانتزاعي فكما أن الحلق فرد من الجامع كذلك التقصير فرد منه فلذا يكون التكليف المتعلق بالجامع الذي يكون الحلق فرداً منه مشروطاً بقاءً بعدم الإتيان بالتقصير الذي هو فرد آخر للجامع. فعلى تقدير التخييرية وتعلق التكليف بالجامع الانتزاعي يكون التكليف مقيداً بقاءً لكون كل من الأبدال فرداً للمتعلق.

فعلى قول السيد الخوئي قدس سره في الواجب التخييري وإن كان الفارق الثبوتي في ناحية المتعلق لكن هذا الاختلاف في المتعلق يؤدّي إلى الاختلاف في إطلاق الوجوب وتقييده في ناحية البقاء وعندما يكون التكليف بقاءً مشروطاً ومقيداً بعدم الإتيان بالبدل الآخر إذا قال المولى: (احلق رأسك) وكان في مقام البيان ولم يقيّد بقوله: (أو قصّر) يكون الإطلاق كاشفاً عن إرادة الوجوب المطلق لا المقيد.

هذا البيان للتمسک بالاطلاق على القول الخامس - أي الجامع الانتزاعي الذي مختار المحقق الخوئي قدس سره - واضح ويتم أيضاً على القولين الأول والرابع لأن متعلق التكليف في الوجوب التخييري سواء كان الفرد المعين الذي يختاره المكلف أو الفرد المردد فكل من الحلق والتقصير يصلح لأن يكون مصداقاً لما يختاره المكلف ويكون مصداقاً لأحدهما المردد فكل منهما واجد لوصف الفردية فيكون الوجوب مشروطاً بعدم الإتيان بالفرد الآخر على هذين القولين أيضاً.

والحاصل أن مقتضى الأصل اللفظي على جميع الأقوال الخمسة في تفسير الوجوب التخييري التعيينية.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

بعد البحث عن مقتضى الأصل اللفظي والدليل الاجتهادي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير تصل النوبة الی البحث في المقام الثاني اي البحث عن مقتضى الأصل العملي.

يُبحث عن هذا المقام في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين بالتفصيل.

المشهور - ومنهم المحقق الآخوند والمحقق النائيني قدس سرهما - قالوا بأن مقتضى الأصل التعيين وقال جماعة كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن مقتضى الأصل التخيير.

ليتضح مقتضى الأصل العملي في المقام لابد من لحاظ الأقوال الخمسة المتقدمة في تفسير الوجوب التخييري:

فعلى أقوال القسم الثاني - أي كون الاختلاف في ناحية المتعلق لا في نفس التكليف - يكون مقتضى الأصل العملي - وهو البراءة - التخيير لأن الحلق مثلاً لو كان واجباً تعيينياً لكان بعنوانه وبما أنه فعل خاص لازم الإتيان وكان الإتيان بالفرد الآخر وهو التقصير بلا فائدة ولا تأثير له في سقوط التكليف بخلاف ما إذا كان الحلق واجباً تخييرياً فكما أن الحلق يكون موجباً لسقوط التكليف كذلك التقصير يكون موجباً لسقوط التكليف وإنا وإن كنا نعلم في دوران الأمر بين الوجوب التعييني والتخييري بتعلق الوجوب وفعليته لكن لا نعلم بأنه تعلق بالجامع أو الفرد الخاص فلذا وإن قلنا بأنه لا يوجد في المقام قدر متيقن في مقام تعلق التكليف وأن العلم الإجمالي لا ينحل حقيقةً إلى علم تفصيلي وشك بدوي لكنه ينحل حكماً لجريان الأصل في أحد الطرفين وهو طرف التعيينية بلا معارض.

بيان ذلك أن تعلق التكليف بخصوص الحلق فيه ضيق زائد بالنسبة إلى تعلق التكليف بالجامع وتعلق التكليف بالجامع فيه سعة على المكلف وحديث الرفع حديث امتناني شموله لتعلق التكليف بالجامع خلاف الامتنان فلا تجري البراءة في ناحية تعلق الوجوب بالجامع لأن رفعه رفع للسعة بل تجري في خصوص طرف تعلق التكليف بالخصوصية كما ذكروا في سائر موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من أن البراءة تجري عن تعلق التكليف بالأكثر لا الأقل لأن رفع التكليف بالأقل رفع للسعة وخلاف الامتنان فلا تجري البراءة فيه كذلك في المقام بناءً على أقوال القسم الثاني تجري البراءة عن تعلق التكليف بأحد الطرفين وتكون النتيجة التخيير.

هنا قد يورد الإشكال بأنكم قلتم في المقام الأول في مقتضى الأصل اللفظي أنه حتى بناءً على أقوال القسم الثاني يرجع الشك في التعيينية والتخييرية إلى الشك في إطلاق التكليف واشتراطه لأن التكليف الذي تعلق بالجامع على تقدير التخييرية مشروط بقاءً بعدم إتيان الفرد الآخر وعندما يكون التكليف على التخييرية مشروطاً وعلى تقدير التعيينية مطلقاً يرجع الشك في مرحلة الأصل العملي إلى الشك في سقوط التكليف مثلاً في مثال: (احلق رأسك) وعلى تقدير التعيينية يكون التكليف بالحلق باقياً حتى بعد التقصير وعلى تقدير التخييرية لا يكون باقياً بعد التقصير فالشك شك في سقوط التكليف بالحلق باتيان التقصير بعد العلم بتعلّقه وهو مجرى قاعدة الاشتغال والنتيجة التعيين لا التخيير.

الجواب أن الشك في سقوط التكليف يكون مجرى الاشتغال بشرط أن لا يكون هناک شك في الحدوث قبل مرحلة السقوط وأما إذا كان الشك في السقوط مسبوقاً بالشك في حدود تعلّق التکليف حدوثاً فهويكون مجرى البراءة ولا يمنع من جريانها حتى استصحاب التكليف فضلاً عن الاشتغال على أساس النكتة المذكورة في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين حيث يشكل على جريان البراءة عن الأكثر بأن المكلف إذا أتى بالصلاة في ضمن الأقل يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف بالصلاة ولا يحرز السقوط إلا بإتيان الأكثر فيجاب بأن هذا - بتعبير الميرزا التبريزي قدس سره - من موارد حكومة البراءة على الاستصحاب لأنه قبل الإتيان بالعمل وعندما كان التكليف محرزاً بالوجدان رخّص الشارع نفسه - وبتعبيره قدس سره صاحب المسألة - في عدم لزوم مراعاة التكليف من جهة هذا الجزء الزائد فبعد الإتيان بالأقل لا يكون الاستصحاب وبقاء التكليف بوجوده التعبدي مؤثراً وموجباً لسوق المكلف لرعاية ذلك الجزء.

ففي المقام أيضاً يقال في الجواب أن الشك في سقوط التكليف انما يکون مجرى الاشتغال فيما إذا لم يجر الأصل بلحاظ حدوث التكليف وأما إذا جرى أصل البراءة بلحاظ الحدوث ورُخّص للمكلف فلا يبقى مجال للاشتغال.

فعلى أقوال القسم الثاني - أي كون الاختلاف في المتعلق - يكون مقتضى الأصل العملي التخييرية لا التعيينية لانحلال العلم الإجمالي حكماً بجريان الأصل بلا معارض في طرف الوجوب التعييني.

وأما على أقوال القسم الأول - أي كون الاختلاف في نفس الوجوب - فعلى القول الثاني أي كون الاختلاف بإطلاق الوجوب وإشتراطه فذكرنا سابقاً أنه يُحتمل أن يكون هذا الإطلاق والاشتراط في ناحية الحدوث بأن يكون كل من العتق والصوم والإطعام مشروطاً حدوثاً بعدم الإتيان بالآخر ويُحتمل أن يكون في ناحية البقاء بأن يكون وجوب كلٍ مشروطاً بقاءً بعدم الإتيان بالآخر وهو مختار المحقق النائيني قدس سره فعلى أساس الاحتمال الأول معلوم أن مقتضى الأصل العملي البراءة لأن التكليف بحلق الرأس في المثال إن كان تخييرياً كان مشروطاً من الأول بعدم التقصير، واليقين بالتکليف بالحلق انما هو اذا لم يأت بالتقصير والا ففي فرض الاتيان بالتقصير أصل التكليف بالحلق مشكوك فالشك يرجع إلى وجود التكليف في ظرف خاص وتجري البراءة عنه.

وعلى أساس الاحتمال الثاني يرجع الشك في التعيينية والتخييرية في الحقيقة إلى الشك في بقاء التكليف لا حدوثه حيث إن حدوث التكليف بالحلق يقيني والفرق في ناحية البقاء والسقوط فإن كان الحلق واجباً تخييرياً سقط بالتقصير وإن كان تعيينياً لم يسقط فالشك يرجع إلى الشك في السقوط والأصل الجاري فيه قاعدة الاشتغال والمفروض عدم جريان أصل في مرحلة الحدوث ليقدم على الاشتغال.

وعلى القول الثالث وهو مختار المحقق الآخوند قدس سره - أي كون الاختلاف في ناحية الوجوب وفي سنخ الوجوب بأن يكون الوجوب التعييني سنخ وجوب لا يجوز ترك متعلقه إلى البدل والوجوب التخييري سنخ وجوب يجوز ترك متعلقه إلى البدل - يبدو أولاً أن مقتضى الأصل العملي الاشتغال لا البراءة لأن أصل الوجوب معلوم والشك في نوعين من الجعل هما مساويان لا ترجيح لأحدهما على الآخر لكن مع ذلك يكون لجريان البراءة مجال لأنا وإن كنا نعلم إجمالاً بجعل أحد السنخين من الوجوب التعييني أو التخييري لكن في الوجوب التعييني ضيق ليس في الوجوب التخييري لأن الوجوب التخييري يجوز ترك متعلقه إلى البدل ففيه سعة وترخيص فالعلم الإجمالي وإن لم ينحل حقيقةً لكنه ينحل حكماً بجريان البراءة لرفع سنخ الوجوب التعييني بلا معارض لأن جريانها في طرف الوجوب التخييري خلاف الامتنان فلا تجري.

يأتي هنا نفس الإشكال المتقدم على أقوال القسم الثاني والجواب نفس الجواب. بيان الإشكال أن الاختلاف الذاتي في سنخ الوحوب يستلزم الاختلاف بالإطلاق والاشتراط بقاءً لأن الوجوب إن كان تخييرياً كان مشروطاً بقاءً بعدم إتيان البدل الآخر فعلى مبنى المحقق الآخوند قدس سره أيضاً يكون الشك في ناحية السقوط والجواب أن الشك وإن كان في ناحية السقوط لكن ليس الشك في السقوط مطلقاً مجرى الاشتغال بل فيما إذا لم يجر الأصل بلحاظ حدود تعلق التکليف وحدوثه وأما إذا جرى أصل البراءة بلحاظ حدود التكليف وحدوثه ورخّص الشارع بالنسبة إلى الخصوصية المحتملة لا يكون الشك في السقوط مجرى الاشتغال.

المسألة الثالثة: دوران الأمر بين الوجوب العيني والكفائي

إذا أحرزنا في مورد أصل الوجوب وشككنا في أنه وجوب عيني أو كفائي مثلاً شككنا أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عيني يجب على الجميع أو كفائي يسقط بقيام البعض ما هو مقتضى الأصل؟

يقع البحث في هذه المسألة أيضاً في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في هذه المسألة كالمسألتين السابقتين أن مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن الوجوب عيني لا كفائي والتقريب المستفاد من عبارته المختصرة أن الوجوب في طرف الوجوب العيني مطلق وفي طرف الوجوب الكفائي مقيد بما إذا لم يأت الآخر بالفعل فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر هذا القيد يكون مقتضى إطلاق الهيئة أن مراده الوجوب العيني لا الكفائي.

أشكل على هذا البيان كالمسألة السابقة بأن التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات العينية يتم إذا كان الاختلاف بين الوجوب العيني والكفائي حسب مقام الثبوت بالإطلاق والتقييد فحينئذٍ يقال أن الإطلاق في مقام الإثبات يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت ولكن إذا لم نقل بالاختلاف الثبوتي بين الوجوبين بالإطلاق والتقييد فلا يتم هذا البيان مع أنه أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث الواجب الكفائي أن الاختلاف بينهما ليس بالإطلاق والتقييد بل الاختلاف في سنخ الوجوب فعلى هذا لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات الوجوب العيني في مقابل الكفائي.

ويجاب عنه بجوابين:

الأول: ما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن تمسّك المحقق الآخوند قدس سره بالإطلاق ليس من باب التمسك بالإطلاق في مثل: (أحل الله البيع) التي يكون بلحاظ الفارق الثبوتي بل مراده التمسك بالإطلاق الإثباتي بقطع النظر عن الفارق الثبوتي بين القسمين من باب أن بيان أحد القسمين يحتاج إلى مؤونة زائدة وإلى لفظ زائد على اللفظ الدال على أصل الوجوب وبيان الآخر لا يحتاج إلى مؤونة زائدة ولفظ زائد فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذکر القيد كشف ذلك عن كون المراد القسم الذي لا يحتاج إلى مؤونة زائدة وفي المقام بيان الوجوب العيني لا يحتاج إلى لفظ غير اللفظ الدال على الوجوب فيقول المولى مثلاً بناءً على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عيناً: (مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر) بخلاف الواجب الكفائي فبيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة بأن يقول: (مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر لكن إذا قام بعضكم بذلك يسقط عن الآخرين او يکفي في ذلک قيام بعضکم بالواجب) فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يذكر القيد المذكور يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن مراده الوجوب العيني لا الكفائي.

الجواب الثاني: حتى بلحاظ الفارق الثبوتي بين الوجوب العيني والكفائي يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات العينية.

توضيح ذلك أن في الفارق الثبوتي بين الوجوب العيني والكفائي أقوالاً متعددةً عمدتها خمسة:

الأول: أن الاختلاف بين الوجوبين في ناحية المكلف بالتكليف لا نفس التكليف فالمكلف في الواجب العيني كل واحد من المكلفين من زيد وعمرو وبكر وهم بهذه العناوين الشخصية مكلّفون بالتكليف والمكلف في الواجب الكفائي هو أول شخص يقوم بالعمل وإن لم يكن معيّناً للناس لكنه معيّن عند الله نظير ما تقدم في أحد الأقوال في تفسير الواجب التخييري من أن الواجب التخييري الواجب الذي يختاره المكلف وهو معيّن عند الله تعالى.

الثاني: أن الاختلاف في ناحية المكلف لا التكليف لكن بكون المكلف في الواجب الكفائي مجموع المكلفين بما هو مجموع وفي الواجب العيني جميع المكلفين بنحو الاستغراق وهذا أمر معقول لأنه کما أن في ناحية متعلق التكليف قد تكون المصلحة في مجموع أمور بما هو مجموع كما في الصلاة المركبة من أجزاء وشرائط والمصلحة في مجموعها بما هو مجموع کذلک في ناحية المکلف قد تکون المصلحة في قيام مجموع المکلفين بما هو مجموع بالعمل الخاص .

الثالث: أن الاختلاف في ناحية نفس التكليف لا المكلف فالتكليف في الواجبات العينية مطلق وفي الواجبات الكفائية مشروط بعدم قيام الآخرين فالوجوب متوجه للجميع لكن الوجوب المتوجه إلى كل شخص مشروط بعدم قيام غيره بالعمل وفي هذا القول - كالوجوب التخييري - احتمالان: أن يكون الاشتراط في ناحية الحدوث بمعنى أن التكليف لا يحدث في حق زيد مثلاً إلا إذا ترك الجميع وأن يكون في ناحية البقاء بمعنى أن التكليف حدث في حق الجميع لكن يسقط عن زيد بقيام غيره.

الرابع: ما أفاد المحقق الآخوند قدس سره من أن الاختلاف في سنخ الوجوب فالوجوب الكفائي سنخ وجوب يسقط عن الجميع بقيام البعض والوجوب العيني سنخ وجوب لا يسقط عن الجميع بقيام البعض فالاختلاف ذاتي وليس عرضياً.

الخامس: ما أفاده المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما من أن الاختلاف في ناحية المكلف بأن المكلف في الوجوب الكفائي أحد المكلفين لا بعينه أي صرف الوجود وفي الوجوب العيني كل واحد من المكلفين.

هذه الأقوال أيضاً - كالأقوال في الواجب التخييري - تندرج تحت قسمين: قسم يجعل الاختلاف في المكلف وقسم يجعله في التكليف.

فعلى أقوال القسم الأول - وهي الأقوال الأول والثاني والخامس - هناك تقريبات لمقتضى الأصل اللفظي بلحاظ الفارق الثبوتي غير التقريب المتقدم بلحاظ الفارق الإثباتي:

الأول: أن ظاهر كل عنوان مأخوذ في الخطاب الموضوعية والخصوصية لا المشيرية إلى عنوان آخر فإذا ورد خطاب يأمر الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشككنا في أن وجوبهما وجوب عيني أو كفائي فظاهر الخطاب أن المكلف به الأشخاص الخارجية بخصوصهم وهذا معنى الواجب العيني لأنه لو كان واجباً كفائياً فذلك خلاف ظاهر الخطاب على جميع الأقوال الثلاثة:

أما على القول الأول فلأن المكلف على هذا القول هو الشخص بما أنه مصداق لأول من يقوم بالفعل وهو معين عند الله تعالى بينما ظاهر الخطاب أن المكلف زيد وعمرو وبكر ووو بأشخاصهم لا بما أنهم مصداق لأول من يقوم بالفعل.

وأما على القول الثاني فلأن المكلف على هذا القول مجموع المكلفين بما هو مجموع بينما ظاهر الخطاب أن الشخص بما هو هو مكلف لا بما هو جزء من مجموع المكلفين.

وأما على القول الخامس فلأن المكلف على هذا القول صرف الوجود وأول من قام بالفعل يكون محققاً لصرف الوجود وباقي المكلفين خارجون عنه بينما ظاهر الخطاب أن كل واحد من الأشخاص مكلف لا صرف الوجود.

فمقتضى الأصل اللفظي في أقوال القسم الأول أن الوجوب وجوب عيني لكن المقصود بالأصل اللفظي ظهور الخطاب في العينية.

التقريب الثاني: لو فرضنا أن جميع الأشخاص مكلفون بالتكليف لكن مع ذلك على الأقوال الثلاثة يتحقق الغرض من الواجب الكفائي بقيام البعض فلا يبقى تكليف بالفعل بعد ذلك فيكون التكليف على هذه الأقوال مشروطاً - على الأقل - في ناحية البقاء بعدم إتيان الآخرين بخلاف ما إذا كان التكليف عينياً فيكون مطلقاً وبالنتيجة إطلاق الهيئة في مقام الإثبات وعدم التقييد بقيد (ما لم يأت الآخر) يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت وأن المراد القسم المطلق وهو الوجوب العيني.

وعلى أقوال القسم الثاني - وهي القولان الثالث والرابع - أيضاً كذلك يكون مقتضى الإطلاق العينية:

أما على القول الثالث فلأن الوجوب الكفائي عليه مشروط إما حدوثاً أو بقاءً بعدم قيام الغير وعلى كلا الاحتمالين لوجود الاشتراط الثبوتي في طرف الوجوب الكفائي دون الوجوب العيني يكون مقتضى إطلاق الهيئة في مقام الإثبات أن المراد الوجوب العيني.

وأما على القول الرابع فلأن الاختلاف على هذا القول اختلاف ذاتي وفي سنخ الوجوب فسنخ الوجوب الكفائي سنخ وجوب يسقط بقيام بعض المكلفين بمتعلقه والوجوب العيني سنخ وجوب لا تأثير لقيام بعض المكلفين في سقوطه عن الآخرين وهذا الاختلاف الذاتي يؤدّي إلى الاختلاف بالإطلاق والاشتراط أيضاً إذ المفروض أن الوجوب الكفائي سنخ وجوب يسقط بقيام الآخرين ويتحقق الغرض منه فلا معنى بعد ذلك لبقاء التكليف فيكون مشروطاً ولو في ناحية البقاء ويكون مقتضى الإطلاق وعدم التقييد إرادة الوجوب العيني.

فكما أن التمسك بالإطلاق لإثبات العينية ممكن بقطع النظر عن الفارق الثبوتي كذلك ممكن بملاحظة الفارق الثبوتي على جميع الأقوال. كما يمكن أيضاً التمسك بأصل لفظي آخر غير إطلاق الهيئة على بعض الأقوال وهو ظهور العنوان المأخوذ في الخطاب في العينية.

فالنتيجة أن مقتضى الأصل اللفظي في الدوران بين العينية والكفائية العينية.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي

حسب أقوال القسم الأول أي كون الاختلاف بين الوجوب العيني والكفائي في ناحية المكلف فعلى القول الأول - وهو كون المكلف في الكفائي الشخص المعين عند الله الذي يأتي بالعمل - إذا شككنا في أن التكليف المتوجه إلى زيد مثلاً وجوب عيني أو كفائي يكون مقتضى الأصل العملي وهو البراءة الكفائية لأن الشك حينئذ يرجع إلى أن زيد توجّه إليه التكليف بحيث إن أتى غيره بالعمل لا يسقط التكليف عنه أو أن المكلف من يأتي بالعمل بحيث لو أتى عمرو بالعمل قبل زيد يكون هو المكلف ولم يكن زيد مكلفاً فزيد شاكّ في أصل توجّه التكليف إليه فتجري البراءة وتترتب آثار الوجوب الكفائي.

وعلى القول الثاني - وهو كون المكلف في الكفائي مجموع المكلفين بما هو مجموع - يكون الشك في كون تكليف زيد عينياً أو كفائياً شكاً في أنه مكلّف بما أنه فرد خاص ومستقل أو بما أنه جزء من مجموع المكلفين مع علمه بأصل توجه التكليف إليه وهذا العلم الإجمالي وإن كان لا ينحل حقيقةً لكن بجريان الأصل غير المعارض في أحد طرفين ينحل حكماً لأن التكليف إن كان كفائياً متوجهاً إليه بما أنه جزء من مجموع المكلفين يكون فيه سعة لسقوط التكليف عنه بقيام الآخرين بخلاف ما إذا كان تكليفه عينياً متوجهاً إليه بالخصوص يكون فيه ثقل عليه فتجري البراءة عن الطرف الذي فيه الثقل دون الطرف الذي فيه السعة لأن رفعه خلاف الامتنان وحديث الرفع حديث امتناني كما ذكروا نفس النكتة في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثرالارتباطيين حيث قالوا أن في التكليف بالأكثر ضيقاً وفي التكليف بالأقل سعةً فتجري البراءة عن الأكثر بلا معارض فنفس النكتة تقتضي في المقام جريان أصل البراءة في طرف الوجوب العيني بلا معارض فتترتب آثار الوجوب الكفائي.

وعلى القول الخامس - وهو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما من أن المكلف في الكفائي أحد المكلّفين لا بعينه وصرف الوجود - يكون الشك في كون تكليف زيد عينياً أو كفائياً شكاً في أنه المكلّف أو المكلّف صرف وجود المكلف الذي يتحقق بأول فرد يأتي منهم بالعمل فإذا أتى به عمرو لا يصدق عنوان المكلف على زيد وإن كان بالإمكان أن يكون زيد مصداقاً لصرف الوجود قبل إتيان عمرو لكن بعد أن أتى عمرو بالعمل صار مصداقاً لصرف وجود المكلف ولا يكون التكليف متوجهاً إلى زيد حقيقةً.

نعم، هذا بناءً على أن يكون المراد بصرف الوجود أول من قام بالفعل كبقية موارد صرف الوجود الذي ينطبق على أول وجود للطبيعي ويمكن أن يكون أول الوجود شخص واحد يقوم بالفعل ويمكن أن يكونوا عشرة قاموا بالفعل دفعةً. وكل وجود آخر يتحقق بعد أول الوجود لا يكون مصداقاً لصرف الوجود.

وإلا لو كان المراد بصرف الوجود أن يكون كل من الأفراد مصداقاً لصرف الوجود بنحو الانحلال لخرج عن المعنى الاصطلاحي وعليه يكون الوجوب متوجهاً إلى كل المكلفين بنحو الاستغراق لا بنحو صرف الوجود بالمعنى المصطلح.

فلذا في بحث حقيقة الواجب الكفائي أفاد المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما أن المكلف صرف الوجود وينطبق على أول فرد من الطبيعة يقوم بالفعل وأشكل عليهما الميرزا التبريزي قدس سره بأن هذا المعنى لا يمكن الالتزام به لأن صرف الوجود إن كان قابلاً للانطباق على الجميع بنحو الانحلال يكون قابلاً للانبعاث لكن إن كان متعلقاً بالعنوان ولا ينحل إلى الأفراد لا يكون قابلاً للانبعاث.

هذا الإشكال مبتنٍ على أن لا يكون المراد بصرف الوجود وجودات المكلفين بنحو الاستغراق والانحلال وإلا إن كان المراد به بنحو الاستغراق والانحلال يرجع إلى القول الرابع أي كون الاختلاف بالاشتراط والإطلاق فهذا القول الخامس يعدّ قولاً مستقلاً بناءً على كون المراد بصرف الوجود معناه المصطلح وهو الذي ينطبق على أول فرد للطبيعة.

فعلى هذا المعنى إن شك زيد في وجوب الأمر بالمعروف مثلاً أنه واجب عيني أو الكفائي يكون شكه في أصل توجه التكليف إليه إذ المفروض أن المكلف بناء علی العينية صرف الوجود بمعنى أول من يقوم بالفعل فإذا قام عمرو به قبل زيد يكون عنوان المكلف صادقاً على عمرو دون زيد.

فعلى أقوال القسم الأول - أي كون الاختلاف في المكلف - يكون الأصل الجاري أصل البراءة إلا أن جريانه على القولين الأول والخامس لأجل أن الشخص شاكّ في أصل توجه التكليف إليه وعلى القول الثاني وإن كان يعلم بأصل التكليف لكن نحو التكليف غير معلوم أنه بنحو العينية أو الكفائية فتجري البراءة في طرف العينية بلا معارض وبذلك ينحل العلم الإجمالي حكماً.

ولكن على أقوال القسم الثاني - أي كون الاختلاف في نفس التكليف - على القول الثاني أي كون الاختلاف بالإطلاق والاشتراط قلنا فيه احتمالان:

الأول: أن يكون الاشتراط في ناحية الحدوث فعلى هذا الاحتمال يكون الشك في العينية والكفائية شكاً في أصل حدوث التكليف (عند قيام الآخرين بالعمل) فتجري البراءة عنه.

الثاني: أن يكون الاشتراط في ناحية البقاء فعلى هذا الاحتمال يكون الشك في بقاء التكليف فيجري الاشتغال.

وعلى القول الرابع أي كون الاختلاف ذاتياً وفي سنخ الوجوب وإن كان أصل توجه التكليف إلى زيد معلوماً والشك في سنخ الوجوب هل هو سنخ وجوب يسقط بفعل الغير أو لا فأصل الوجوب معلوم وجهته غير معلومة وهذا العلم الإجمالي لا ينحل حقيقةً لكنه ينحل حكماً لجريان أصل البراءة في أحد طرفيه بلا معارض لأن في طرف الوجوب العيني ثقلاً وفي طرف الوجوب الكفائي سعة فتجري البراءة في طرف الوجوب العيني وينحل العلم الإجمالي حكماً وتترتب آثار الوجوب الكفائي.

ويأتي هنا الإشكال المتقدم في المسألة السابقة وهو أنه على هذا القول الذي هو مختار المحقق الآخوند قدس سره أيضاً يكون التكليف مشروطاً بقاءً فيرجع الشك إلى الشك في سقوط التكليف ويكون مجرى قاعدة الاشتغال.

والجواب: أن الشك وإن كان راجعاً إلى الشك في السقوط لكن ليس الشك في السقوط دائماً مجرى قاعدة الاشتغال بل يكون مجرى لقاعدة الاشتغال ما لم يرخّص الشارع بلحاظ حدوث التكليف وإلا فمع ترخيص الشارع في ناحية الحدوث لا يعتنى بالشك في السقوط ومع ترخيص الشارع لا تأثير لجريان استصحاب التكليف فضلاً عن قاعدة الاشتغال كما تقدم توضيحه.

فمقتضى الأصل العملي على أساس أكثر الأقوال في اختلاف الوجوب العيني والكفائي البراءة والنتيجة ترتيب آثار الكفائية.

الجهة السادسة: وقوع الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهم الحظر

هناك موارد في الكتاب والسنة استعملت فيها صيغة الأمر بعد المنع القطعي المسلّم مثلاً في مورد الصيد في حال الإحرام ورد النهي عنه: (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم)[[60]](#footnote-61) ويستفاد النهي عن الآية الأولى من سورة المائدة أيضاً : (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلّي الصيد وأنتم حرم) و ورد في الآية الثانية منها : (وإذا حللتم فاصطادوا) فأمر بالصيد بعد النهي عنه.

وهناك موارد استعملت فيها صيغة الأمر بعد توهم المنع والحظر وهي كثيرة ويمكن أن يُعدّ منها قوله تعالى: (فالبدن جعلناها لكم من شعائر الله … فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعترّ)[[61]](#footnote-62) حيث ورد فيه الأمر بالأكل بعد توهم المنع من أكل الذابح من ذبيحته ولزوم حرقه على السنة السابقة أو توزيعه على الفقراء مثلاً. ومثاله الآخر ما في سورة البقرة: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم)[[62]](#footnote-63)

فبناء على دلالة صيغة الأمر على الوجوب وضعاً أو إطلاقاً هل تكون دلالتها على الوجوب باقيةً في موارد وقوعها عقيب الحظر أو توهم الحظر أو لا دلالة لها على الوجوب بل تدل على مجرد الإباحة؟

في المسألة أقوال متعددة ذكرت في الكلمات إلى عشرة لكن المحقق الآخوند قدس سره تعرض لثلاثة أقوال وقال بعدها: (إلى غير ذلك).

الأول: دلالتها على الإباحة مطلقاً نسبه قدس سره إلى المشهور وفي كلام صاحب الفصول والمحقق الرشتي قدس سرهما التعبير بأن الأكثر قائلون بالظهور في الإباحة. وليس المراد بالإباحة بمعناها المصطلح وهو تساوي الطرفين بل المقصود الإباحة بالمعنى الأعم.

الثاني: دلالتها على الوجوب مطلقاً وهو بتعبير المحقق الآخوند قدس سره نُسب إلى بعض العامة مثل البيضاوي وبعض المعتزلة. وفي بعض الكلمات أن بعض الإمامية أيضاً قائلون به كما نُسب إلى ابن زهرة والمحقق في المعارج وصاحب المفاتيح قدست أسرارهم. في عبارة المعارج: **(صيغة الأمر الواردة بعد الحظر كحالها قبله)** وهو مختار المحقق الإيرواني قدس سره.

الثالث: التفصيل المنسوب إلى بعض العامة بين ما إذا كان الأمر معلّقاً على زوال علة النهي فتدل على الحكم الثابت قبل النهي وما إذا لم يكن معلقاً على زوال علة النهي فتدل على الوجوب.

مثلاً كان قتل المشركين قبل الأشهر الحرم واجباً وورد النهي عنه في الأشهر الحرم وورد في سورة التوبة: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[[63]](#footnote-64) فهذا الأمر معلّق على زوال علة النهي وهي الأشهر الحرم ففي مثل هذا المورد يكون مفاد الأمر نفس الحكم الثابت قبل النهي إن كان الوجوب فوجوب وإن كان الإباحة فإباحة.

ومثله ما في آية: (فاعتزلوا النساء في المحيض فلا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله)[[64]](#footnote-65) فورد الأمر بالمقاربة معلقاً على زوال علة النهي وهي الحيض فيكون مفاد الأمر الحكم الثابت قبل النهي وهو الاستحباب اوالاباحة بالمعنی الاخص .

وإن لم يكن الأمر معلقاً على زوال علة النهي فيكون باقياً على طبعه الأولي وهو الظهور في الوجوب.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في تحقيق المسألة أن منشأ اختلاف الأقوال أن كلاً من القائلين لاحظ بعض الاستعمالات وبملاحظتها استخرج القاعدة الكلية والحال أن مقتضى التحقيق أنه لا يمكن استخراج قاعدة كلية بالتمسك بالاستعمالات لأنه قلّ استعمال يكون خالياً عن القرينة ليمكن لحاظ الدلالة بقطع النظر عنها ، ومجرد وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه لا يوجب ظهوره في معنى خاص بل ما هو ثابت زوال الظهور الطبعي للأمر في هذه الموارد ويكون مجملاً لا يمكن حمله على معنى إلا بقرينة.

وأكثر الأعلام وافقوا المحقق الآخوند قدس سره وقالوا بالإجمال. لکن المحقق الإيرواني قدس سره قال بأن الأمر باقٍ على معناه الطبعي وهو الوجوب وكذا بعض الأعلام قدس سره في المنتقى قال بأن الأمر لا يكون مجملاً بل يكون ظاهراً في الإباحة بالمعنى الأعم.

أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في مقام الإشكال أن المورد من الموارد التي استعمل فيها لفظ معناه دائر بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وكما أن في سائر موارد الدوران بين المعنى الحقيقي والمجازي تجري أصالة الحقيقة لإثبات إرادة المعنى الحقيقي كذلك في المقام بعد عدم تمامية قرينية وقوع الأمر عقيب الحظر يكون مقتضى أصالة الحقيقة إرادة المعنى الحقيقي لصيغة الأمر وهو الوجوب ولا وجه لحملها على المعنى المجازي الذي هو في طول المعنى الحقيقي إلا في المجاز المشهور الذي هو في عرضه فلابد من الحمل على المعنى الحقيقي أولاً ثم إن لم يمكن الحمل عليه أو وجدت قرينة على خلافه يحمل على المجازي ففي الموارد التي لا توجد قرينة على الخلاف مجرد إمكان الحمل على المعنى الحقيقي كافٍ للحمل عليه بلا حاجة إلى قرينة خاصة.

أجيب عن هذا الإشكال في كلمات الأعلام بأن أصالة الحقيقة وإن كانت أصلاً ثابتاً عند العقلاء بمعنى حمل اللفظ عند الدوران بين المعنى الحقيقي والمجازي على المعنى الحقيقي لكنها ليست أصلاً تعبدياً تجري في جميع الموارد بل جريانها من باب الظهور فهي من صغريات أصالة الظهور فيختص جريانها بموارد الظهور ولا تجري فيما دار الأمر بين الحقيقة والمجاز ولم يكن اللفظ ظاهراً في الحقيقة والمحقق الآخوند قدس سره ممن يقول بالإجمال في هذا الفرض وفي المقام وقوع الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهّم الحظر من موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ويمنع من الظهور حيث إن القرينة الحالية بمنزلة القرينة المتصلة وباحتفاف الكلام بها لا يبقى له ظهور في المعنى الحقيقي ومع انتفاء الظهور لا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة. نعم، على القول بأن أصالة الحقيقة أصل تعبدي كما نُسب إلى السيد المرتضى قدس سره لابد من الحمل على المعنى الحقيقي مطلقاً.

فالشك في المقام في قرينية الموجود والکلام محتفّ بما يصلح للقرينية فلا ينعقد للكلام ظهور في المعنى الحقيقي ولا يمكن حمل الأمر على معناه الطبعي وهو الوجوب. نعم، فيما إذا كان الشك في أصل وجود القرينة فهناك بحث عندهم في إمكان التمسك بالظهور الطبعي والمشهور بين المتأخرين هو الإمكان لكن فيما إذا كان الشك في قرينية الموجود لا يمكن التمسك بالظهور.

وأفاد بعض الأعلام قدس سره في المنتقى أن صيغة الأمر في هذه الموارد تكون ظاهرةً في رفع التحريم والترخيص في العمل كما يظهر من ملاحظة استعمالات العرف فإن المتفاهم من اللفظ فيها رفع التحريم والإباحة بالمعنى الأعمّ.

وفيه أن المستفاد من الاستعمالات العرفية وإن كان رفع التحريم والإباحة بالمعنى الأعم لكنه ليس من باب ظهور اللفظ بل من باب القدر المتيقن لأن الأمر عقيب الحظر بأي معنى كان ليس إبقاءً للتحريم السابق واستمراراً له بل بيان لحكم آخر فنفي التحريم قدر متيقن.

ففي الأمر الواقع عقيب الحظر أو في مقام توهّم الحظر كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره وإن كانت صيغة الأمر بقطع النظر عن مورد الاستعمال دالةً على الوجوب لكن لأجل احتفافها بما يصلح للقرينية تكون مجملةً لا ظهور لها في الوجوب ولا الإباحة. نعم، عدم التحريم والإباحة بالمعنى الأعم قدر متيقن لكن ليس ذلك مدلول اللفظ.

لكن هل هذا الإجمال يلزم على القول بالدلالة الوضعية على الوجوب فقط أو يلزم على الأقوال الأخرى أيضاً القول بالدلالة الإطلاقية والقول بالدلالة العقلية؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الإجمال كما يلزم على القول بالدلالة الوضعية كذلك يلزم على القول بالدلالة الإطلاقية فيحتاج تعيين الوجوب أو الإباحة إلى قرينة خاصة.

وللإجمال على الدلالة الإطلاقية تقريبان:

الأول: أن الدلالة الإطلاقية تابعة لتمامية مقدمات الحكمة فمن يقول بالدلالة الإطلاقية يقول بأن صيغة الأمر موضوعة لأصل الطلب لكن إطلاق الصيغة وعدم اقترانها بالترخيص في الترك موجب لظهورها في الوجوب وفي موارد وقوع الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهم الحظر لا تحرز المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة وهي عدم التقييد إذ المفروض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فلا يحرز أن المتكلم لم يأت بالقيد وبالنتيجة لا يمكن التمسك بالإطلاق.

ولكن هذا التقريب انما يتم إذا ثبت الحكم بنحو مطلق حسب المدلول الاستعمالي يعني أحرزنا أصل الطلب ودار أمره بين الوجوب والاستحباب فحينئذ لا يمكن التمسك بالإطلاق مع كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية مثلاً إذا ورد: (اغتسل للجنابة) الذي مفاده - على القول المذكور - أصل الطلب وشككنا في أن المولى رخّص في الترك أو لا لا تتم الدلالة الإطلاقية لأنه لابد من إحراز عدم الترخيص، ومع كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية لا يحرز عدم التقييد وليس المقام من هذا القبيل إذ يُحتمل أن لا يكون مفاد الخطاب شيئاً غير بيان الإباحة يعني لا نحرز أن اللفظ دال على أصل الطلب أو لا لنشك في تقييده فالتقريب المذكور غير تام.

الثاني - وهو التقريب الصحيح - كما أشير إليه في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أن التمسك بالإطلاق لإثبات الطلب المطلق وهو الوجوب متوقف على إحراز أصل دلالة الكلام على الطلب فيقال أن المولى أتى بلفظ دال على أصل الطلب ولا نعلم أنه أراد الطلب المطلق أو لا ولكن فيما نحن فيه أصل كون المولى في مقام الطلب مورد الترديد والشك إذ المفروض أن الكلام محفوف بما يصلح للقرينية ومع الاحتفاف المذكور يُحتمل أن المولى بلفظ ( اصطادوا) في الآية مثلاً ليس في مقام بيان الطلب أصلاً فيكون الخلل في المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة وهي أن يكون المتكلم في مقام البيان وشككنا في إرادة المطلق أو المقيد ومع عدم تمامية المقدمة الأولى لا معنى للتمسك بإطلاق الخطاب والحكم بأن مراد المتكلم الطلب المطلق وهو الوجوب.

وأما تقريب الإجمال على الدلالة العقلية فكما أفاد المحقق النائيني قدس سره هو أن يقال: مدلول صيغة الأمر النسبة الطلبية وإذا لم يرخّص المولى مع الطلب والإنشاء في الترك يحكم العقل باللزوم وإذا رخّص يحكم العقل بالاستحباب. وأفاد السيد الخوئي قدس سره أيضاً أن المدلول الوضعي لصيغة الأمر اعتبار الفعل على ذمة المكلف ومع عدم الترخيص في الترك يستلزم ذلک حكم العقل بالوجوب.

والمحقق الآخوند قدس سره وإن لم يتعرض لإجمال الصيغة على القول بالدلالة العقلية لكن التوضيح المتقدم في الدلالة الإطلاقية يأتي في العقلية أيضاً لأن الدلالة العقلية على الوجوب فيما إذا كان كلام المولى دالاً على أصل اعتبار الطلب أو اعتبار الفعل على ذمة العبد فعلى هذا إذا لم يرد الترخيص يحكم العقل بالوجوب لكن في المقام الكلام محفوف بما يصلح للقرينية فأصل الدلالة على اعتبار الطلب أو اعتبار الفعل على ذمة العبد محل ترديد ولا نعلم بأن مدلول (اصطادوا) اعتبار الطلب أو لا لأنا نحتمل أن المولى يريد بيان الترخيص لااعتبار الطلب فمع عدم إحراز أصل الدلالة على اعتبار الطلب لا يبقى موضوع لحكم العقل.

و عليه فإنا وإن قلنا بالدلالة العقلية على الوجوب لكن هذه الدلالة غير متحققة في موارد الوقوع عقيب الحظر أو في مقام توهم الحظر وقد ذكرنا سابقاً أن من النقوض التي أوردت على هذا القول أن دلالة صيغة الأمر على الوجوب لو كانت دلالةً عقليةً لزم أن تكون دالةً على الوجوب حتى في موارد وقوعها عقيب الحظر أو في مقام توهم الحظر وقلنا أن هذا النقض غير وارد والمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما مع قولهما بالدلالة العقلية قالوا في هذه الموارد بالإجمال.

بقي في هذه الجهة مطلبان نذكرهما بعنوان تنبيهات البحث :

التنبيه الأول: أن ما تعرض له الأعلام حكم الأمر الواقع عقيب الحظر أو في مقام توهم الحظر لكن النكات المذكورة في البحث تشمل النهي الواقع عقيب الوجوب أو في مقام توهم الإيجاب مثلاً ورد في دليل: (صُم شهر رمضان ولا تصم بعده) فورد النهي عن الصوم عقيب إيجابه فهنا أيضاً خصوصية الأمر الواقع عقيب الحظر موجودة وهي احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فلا يمكن الحكم في هذه الموارد بالحرمة بل يكون الكلام مجملاً. نعم، يمكن القول بأن الصوم ليس واجباً من باب الأخذ بالقدر المتيقن لكن لا بمعنى أنه مدلول الكلام.

التنبيه الثاني: أن إجمال الكلام في موارد وقوع الأمر في مقام توهم الحظر لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انما هو فيما إذا كان المورد من مظانّ وقوع الحظر بعبارة أخرى: فيما إذا كان خصوص الحظر مورد التوهم واما إذا كان المورد من الموارد التي تكون وظيفة المكلفين فيها محل ترديد وشك يُحتمل فيها الوجوب ويحتمل الحظر فلا تأتي فيها - بلحاظ خصوصيات المورد - نكتة الإجمال. فلذا ما يقال في كثير من الموارد من أن المورد من موارد وقوع الأمر في مورد توهم الحظر فلا يكون ظاهراً في الوجوب فجوابه أن المورد من الموارد التي هي مورد توهم الحظر ومورد توهم الوجوب أيضاً يعني أن الحكم مردد بين الوجوب فيكون الفعل لازماً وبين الحرمة فيكون الترك لازماً وبين الترخيص في الفعل والترك ففي هذه الموارد ليس الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية فإن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية اما هوفيما إذا كان المورد مظان الحظر ويُحتمل الترخيص لكن لا يُحتمل الوجوب فمجرد احتمال الحظر في مورد ورود الأمر لا يكفي لرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب والحكم بإجمال الخطاب.

هذا تمام الكلام في الجهة السادسة.

الجهة السابعة: دلالة الأمر على المرة والتكرار

هل تدل صيغة الأمر على المرة أو تدل على التكرار أو لا دلالة لها على شيء منهما؟

ذكر المحقق الآخوند قدس سره في هذا المبحث مطالب أربعةً:

الأول: بيان القول الصحيح في محل النزاع ويرى قدس سره عدم دلالة صيغة الأمر لا على المرة ولا على التكرار.

الثاني: هل النزاع في دلالة الأمر على المرة والتكرار في خصوص هيئة صيغة الأمر، ومادة الأمر ومتعلقه خارجة عن محل النزاع أو أن النزاع لا يختص بالهيئة بل يمكن أن يقول شخص بدلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار لكن من باب دلالة مادة الأمرومتعلقه ويرى قدس سره عدم اختصاص محل النزاع بمفاد الهيئة وأنه شامل لمفاد المادة أيضاً.

الثالث: ما هو المراد بالمرة في مقابل التكرار؟

الرابع: ما هي ثمرة البحث عن دلالة الأمر على المرة وعدمها؟

كان مقتضى الترتيب المنطقي للبحث تقديم المطلبين الثاني والثالث على الأول لكن المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية قدّم المطلب الأول عليهما.

أفاد قدس سره في المطلب الأول أن صيغة الأمر إن كانت مطلقةً أي غير مقيدة بالمرة والتكرار لا تكون دالةً على المرة ولا على التكرار لا من ناحية الهيئة ولا من ناحية المادة. فإن المتبادر من صيغة الأمر بما أنها مشتملة على الهيئة والمادة طلب إيجاد الطبيعة، طلب الإيجاد مدلول الهيئة والطبيعة مدلول المادة فمعنى (اضرب) مثلاً: أطلب منك إيجاد طبيعة الضرب.

نعم، في الموارد التي تُستعمل صيغة الأمر مطلقةً يمكن الالتزام بأن المكلف إذا أتى بالمأمور به مرةً واحدةً يكون كافياً ولكن جواز الاكتفاء بالمرة ليس بمعنى أن المرة مأخوذة في مدلول اللفظ بل لأجل أن مفاد الصيغة طلب إيجاد الطبيعة والطبيعة تتحقق بوجود فرد ما فيتحقق المأمور به ويحصل غرض المولى بوجود الفرد الواحد ومع حصول الغرض يسقط التكليف لا أن تكون المرة مأخوذةً في مدلول اللفظ.

وأفاد قدس سره في المطلب الثاني أن النزاع في دلالة الأمر على المرة أو التكرار لا يختص بهيئة صيغة الأمر بل يجري في المادة أيضاً يعني يمكن أن يقول شخص بدلالة الأمر على المرة أو التكرار لأجل دلالة مادة متعلق الطلب عليها.

ذكر قدس سره هذا المطلب في مقابل صاحب الفصول قدس سره حيث قال باختصاص محل النزاع بمفاد الهيئة.

ذكر - بعد اختيار عدم دلالة هيئة الأمر على المرة أو التكرار - وجوهاً لاختصاص النزاع بهيئة الأمر أحدها دعوى السكاكي أن علماء الأدب اتفقوا على أن المصدر - وهو مادة المشتقات - إن كان مجرداً عن الألف واللام والتنوين يكون مفاده الماهية والطبيعة ولا دلالة له على المرة والتكرار فهذا الاتفاق يكون كاشفاً عن خروج مفاد المادة عن محل النزاع لأن المادة لا دلالة لها إلا على الطبيعة ولم يدّع أحد أنها تدل على المرة أو التكرار.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن اتفاق علماء الأدب على أن المصدر تدل على الماهية فقط لا يوجب اختصاص النزاع بالهيئة لأن ما هو مورد اتفاقهم معنى المصدر وما هو مورد البحث المادة التي تعلق بها الطلب ولا ربط لها بالمصدر لأن المصدر ليس مادةً للمشتقات أساساً بل هو صيغة خاصة مشتملة على هيئة ومادة في عرض باقي المشتقات فلا يكون مادةً لها.

كيف يكون المصدر مادةً للمشتقات وقد ذكرنا في بحث المشتق أن المصدر مباين للمشتقات معنىً لأن المصدر له معنى آبٍ عن الحمل على الذات والمشتقات لها معنىً قابل للحمل على الذات فبهذا اللحاظ كيف يمكن جعل المصدر مادةً للمشتقات فلو كان مادةً لها لكان معناه محفوظاً فيها فالبينونة كاشفة عن عدم كونه مادةً لها.

فعلى هذا الأساس لا يصح استشهاد صاحب الفصول قدس سره باتفاق علماء الأدب لأن الاتفاق المذكور في المصدر ومحل البحث المادة المتعلقة للطلب السارية في جميع المشتقات ولا ربط بين المصدر والمادة وبالنتيجة يمكن أن يقول شخص في محل البحث بأن المادة تدل على المرة أو التكرار.

هنا قد يورد على المحقق الآخوند قدس سره في دعواه أن المصدر صيغة خاصة في عرض باقي المشتقات بأنه قد اشتهر في العلوم الأدبية أن المصدر أصل في الكلام ولا معنى لذلك إلا كون المصدر مادةً وأصلاً لجميع المشتقات.

فأجاب قدس سره بجوابين:

الأول: أن كون المصدر أصلاً للكلام ليس محل اتفاق بينهم بل مورد خلاف ونزاع إذ الكوفيون يقولون بأن الأصل في المشتقات الفعل والمراد به الفعل الماضي.

الثاني: لو سلّمنا اتفاقهم على أن المصدر أصل للكلام لكنه ليس بمعنى كون المصدر أصلاً للمشتقات بأن يكون مادةً مشتركةً في جميع المشتقات بل المقصود أن الواضع مثلاً في مادة (ض ر ب) وضع أولاً لفظ (ضَرْب) بمادته وهيئته الخاصة لمعنى الضرب بالوضع الشخصي ثم وضع باقي المشتقات - على أساس وضع المصدر - بالوضع النوعي فوضع (ضارب) لمن صدر عنه الضرب فلاحظ هيئة الفاعل ووضعه بالوضع النوعي وجعل مادته نفس المادة الذي وضعها في ضمن المصدر بالوضع الشخصي وهكذا باقي المشتقات فمادة جميع المشتقات مشتركة مع مادة المصدر فليس معنى كون المصدر أصلاً للكلام أن المصدر بما هو مصدر سارٍ في جميع المشتقات ومشترك فيها بل للمصدر مادة وهيئة خاصة كباقي المشتقات إلا أن الواضع في مقام الوضع لاحظ أولاً تلك المادة والهيئة الخاصة للمصدر ووضع ذلك اللفظ بالوضع الشخصي ثم استعان لوضع سائر المشتقات بذلك الوضع الأول بمعنى أنه جعل تلك المادة التي وضعها في ضمن المصدر بالوضع الشخصي في سائر المشتقات ووضع هيئاتها بالوضع النوعي.

وأفاد قدس سره في المطلب الثالث مختاره على احتمالين في معنى المرة والتكرار:

الأول: أن تكون المرة بمعنى فرد من أفراد الطبيعة والتكرار بمعنى أفراد متعددة

الثاني: أن تكون المرة بمعنى الدفعة والتكرار بمعنى الدفعات

والفرق بين الاحتمالين معلوم فإذا أمر المولى عبده وقال: (ائتني بماء) وأتى للمولى بعشرة أواني من الماء دفعةً فعلى المعنى الأول لم تتحقق المرة لأنها على هذا الاحتمال بمعنى الفرد الواحد والمفروض أن العبد أتى بعشرة أفراد ولكن على الاحتمال الثاني تحققت المرة لأنها على هذا الاحتمال بمعنى الدفعة الواحدة والمفروض أن العبد أتى بالمأمور به دفعةً واحدةً وإن أتى فيها بعشرة أفراد.

بعبارة أخرى كما في بعض الكلمات: النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه لهما مورد اجتماع وموارد افتراق فإذا قال المولى لعبده: (أعتق رقبةً) وأعتق العبد رقبةً واحدةً فذلك مصداق للفرد الواحد ومصداق للدفعة الواحدة وإذا أعتق عدة عبيد بإنشاء واحد تصدق الدفعة ولا يصدق الفرد وإذا أتى شخص بالتدريجيات كالتكلم في طول اليوم بلا فاصل يكون المجموع كلاماً واحداً يصدق الفرد ولا تصدق الدفعة لأنه لا معنى للدفعة في الأمور التدريجية.

فبلحاظ هذين الاحتمالين أفاد قدس سره أنه وإن كان ظاهر لفظي المرة والتكرار معنى الدفعة والدفعات وإرادة الفرد والأفراد منهما خلاف الظاهر لكن مقتضى التحقيق أن المرة والتكرار بكلا المعنيين محل بحث ونزاع.

وهذا المطلب أيضاً في مقابل صاحب الفصول قدس سره لأنه ذكر أن المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد ليس مورداً للنزاع بل مورد النزاع المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات وذكر لإثبات مدعاه وجوهاً نقل المحقق الآخوند قدس سره أحدها وناقشه وهو أن الأصوليين ذكروا في بحث الأوامر مسألتين مستقلتين: إحداهما: هل الأمر يدل على المرة والتكرار أو لا؟ والأخرى: هل الأمر متعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ فظاهر هاتين المسألتين أنهما مستقلتان ولا ربط بينهما لا أن تكون إحداهما تابعةً للأخرى ومتفرّعةً عليها ومعيار اختلاف المسألتين أن يمكن لجميع أطراف النزاع في المسألة الأولى أن يدخلوا في النزاع في المسألة الأخرى وهاتان المسألتان من هذا القبيل حيث يمكن أن يدخل كل من القائلين بدلالة الأمر على المرة والتكرار وعدم دلالته في النزاع في تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد كما يمكن أن يدخل كل من القائلين بتعلق الأمر بالطبائع وبتعلقها بالأفراد في النزاع في دلالة الأمر على المرة والتكرار وهذا دليل على استقلال المسألتين وهذا الاستقلال لا يكون إلا على كون المراد بالمرة والتكرار الدفعة والدفعات وإلا لو كان المراد بهما الفرد والأفراد كانت مسألة دلالة الأمر على المرة والتكرار تابعةً ومتفرعةً على مسألة تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد ولزم أولاً البحث عن تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد ثم بناءً على تعلقه بالفرد يبحث عن تعلقه بفرد واحد أو أفراد متعددة ولم يكن للقائلين بتعلق الأمر بالطبائع مجال للبحث في مسألة دلالة الأمر على المرة والتكرار فلأجل الاحتفاظ على استقلال المسألتين يكون المراد بالمرة والتكرار الدفعة والدفعات.

هذا ما أفاده صاحب الفصول قدس سره.

وناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأن الاحتفاظ على استقلال المسألتين ليس متوقفاً على أن يكون المراد بالمرة والتكرار الدفعة والدفعات بل على إرادة معنى الفرد والأفراد أيضاً تكون مسألة دلالة الأمر على المرة والتكرار مستقلةً عن تلك المسألة ويُستفاد من كلامه أن الاحتفاظ على الاستقلالية بملاحظة نكتتين نكتة ترتبط بمسألة دلالة الأمر على المرة والتكرار ونكتة ترتبط بمسألة تعلق الأمر بالطبيعي أو الفرد:

أما النكتة المرتبطة بمسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد فهي أن القائلين بتعلق الأمر بالطبيعة ليس مقصودهم أن الطبيعة بما هي هي متعلقة للأمر بل المقصود أنها باعتبار وجودها في الخارج متعلقة للأمر وبعبارة أخرى: يتعلق الأمر والطلب بإيجاد الطبيعة في الخارج لا الطبيعة من حيث هي هي التي ليست مطلوبة ولا غير مطلوبة.

هنا قد يُشكل بأنه لو کان المراد من تعلق الامر بالطبيعة تعلق الامر بوجود الطبيعة في الخارج صارالقول بتعلق الأمر بوجود الطبيعة والقول بتعلق الأمر بالفرد قولاً واحداً لأن وجود الطبيعة نفس وجود الفرد لا غيره فلابد أن يكون مقصود القائلين بتعلق الأمر بالطبيعة الطبيعة من حيث هي.

والجواب أن وجود الفرد ووجود الطبيعة وإن كانا واحداً خارجاً لكن الفرد غير الطبيعة بل وجود الفرد وجود الطبيعة بإضافة العوارض والمشخصات الفردية. بعبارة أخرى: العوارض والمشخصات مقومات الفرد وليست مقومات للطبيعة فالقول بتعلق الأمر بالطبيعة لا يستلزم القول بتعلق الأمر بالفرد لأن الفرد يحتاج إلى عوارض ومشخصات بخلاف الطبيعة إذا تعلق بها الأمر تكون العوارض والمشخصات خارجةً عن دائرة الطلب. وقد أشار المحقق الآخوند قدس سره في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد إلى أنه بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة لو أمكن إيجاد الطبيعة بلا عوارض في الخارج لتحقق الامتثال فالقول بتعلق الأمر بالطبيعة لا يلازم القول بتعلق الأمر بالفرد.

وأما النكتة المرتبطة بمسألتنا وهي دلالة الأمر على المرة أو التكرار فهي أن المراد بالفرد في هذه المسألة ليس المراد به في المسألة الآتية أي الطبيعة بإضافة العوارض والمشخصات بل المراد بالفرد الوجود الواحد في مقابل الوجودات المتعددة.

فبلحاظ هاتين النكتتين يتضح أنه حتى بناءً على إرادة الفرد والأفراد من المرة والتكرار تكون مسألتنا مستقلةً عن المسألة الآتية لأن صاحب الفصول قدس سره سلّم بأن القائل بتعلق الأمر بالفرد يمكنه الدخول في نزاع دلالة الأمر على المرة أو التكرار ولكن على القول بتعلق الأمر بالطبيعة لا يبقى مجال للبحث عن دلالة الأمر على المرة أو التكرار لأن متعلق الطلب على هذا القول ليس الفرد ليُبحث عن إرادة فرد واحد أو أفراد متعددة.فيقول المحقق الآخوند قدس سره حتى على القول بتعلق الأمر بالطبيعة كما هو مختاره قدس سره يكون للبحث عن دلالة الأمر على المرة أو التكرار مجال لأن القائل بتعلق الأمر بالطبيعة يقول بأن المطلوب وجود الطبيعة وله أن يبحث هل المطلوب وجود واحد للطبيعة أو وجودات متعددة. فليس النزاع في مسألة المرة والتكرار خاصاً بالقائلين بتعلق الأمر بالفرد.

 قال قدس سره: **(فإن**‏ **الطلب**‏ **على**‏ **القول**‏ **بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة وبهذا الاعتبار كانت مرددةً بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها أما بالمعن**ی **الاول فواضح وأما بالمعن**ی **الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات متعددة وإنما عبّر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه.)**

وأفاد قدس سره في المطلب الرابع وهو في بيان ثمرة البحث عن دلالة الأمر على المرة وعدمها أنه بناءً على القول بدلالته على المرة سواء كانت بمعنى الفرد أو بمعنى الدفعة إن أتى المكلف في مقام الامتثال بفرد من الطبيعة تحقق الامتثال بإيجاد هذا الفرد أو الأفراد دفعةً واحدةً وحصل غرض المولى فيسقط الأمر المتعلق بالفعل وبعد سقوط الأمر لا يبقى مجال للإتيان بالمأمور به في مقام الامتثال مرةً ثانيةً المعبّر عنه بالامتثال بعد الامتثال ولكن بناءً على القول بدلالة الأمر على التكرار بعد الإتيان بالفرد الأول يكون الأمر باقياً.

وأما بناءً على القول بعدم دلالة الأمر على المرة ولا التكرار فهل يكون للامتثال بعد الامتثال مجال أو لا فللجواب لابد من ملاحظة فرضين:

الأول: فرض عدم توفّر شرائط الإطلاق ومقدمات الحكمة في صيغة الأمر والثاني: فرض توفّرها

ففي الفرض الأول لا يمكن التمسك بالدليل اللفظي لتحصيل الجواب إذ المفروض أن الدليل اللفظي لا إطلاق له فيكون المرجع الأصل العملي ولم يتعرض قدس سره في الكفاية لمقتضي الأصل العملي عند الشك في جواز الاكتفاء بالامتثال الأول أو الشك في مشروعية الامتثال الثاني بعد الامتثال الأول.

وفي الفرض الثاني إذا شُكّ في جواز الاكتفاء بالامتثال الأول يمكن التمسك بالإطلاق للاكتفاء به بلا إشكال لأن متعلق الطلب إيجاد الطبيعة والطبيعة توجد بوجود فرد ما فيتحقق الامتثال بالفرد الأول بلا حاجة إلى وجودات متعددة ولكن إذا شُكّ في مشروعية الامتثال الثاني بعد الامتثال الأول هل يجوز الإتيان بمتعلق الأمر مرةً ثانيةً؟

هنا حسب كلام المحقق الآخوند قدس سره يبدو أولاً أن إطلاق الصيغة يقتضي مشروعية الامتثال الثاني وصحته لأنه على فرض الإطلاق يكون متعلق الطلب الطبيعة المطلقة وكما أن الطبيعة المطلقة تكون صادقةً على الإتيان بالمأمور به في المرة الأولى تكون صادقةً على المرة الثانية أيضاً فيمكن للمكلف أن يأتي بالفرد الثاني بداعي الامتثال لكن مقتضى التحقيق التفصيل بين ما إذا كان الامتثال الأول علةً تامةً لحصول الغرض الأقصى والنهائي وبين ما إذا لم يكن ففيما كان الامتثال الأول علةً تامةً لحصول الغرض النهائي لا مجال للامتثال الثاني والثالث إذ المفروض حصول الغرض بالامتثال الأول ومع حصول الغرض يسقط التكليف المجعول لتحصيله وبعد سقوط التكليف لا يبقى مجال للامتثال مثلاً في مثال الماء إذا فرضنا أن غرض المولى النهائي وجود الماء عنده فامتثال الأمر علة تامة لحصول هذا الغرض فلا مجال للامتثال الثاني.

ولكن فيما إذا لم يكن الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض كما إذا كان الغرض في المثال شرب الماء أو التوضؤ به فحيث أنه لم يحصل بالامتثال الأول هذا الغرض النهائي بعدُ فهنا لا يبعد القول بأن الفرد الثاني إن كان أحسن من الأول بل مطلقاً يكون للامتثال بعد الامتثال مجال لعدم حصول الغرض النهائي وما لم يحصل لا يسقط الأمر ومع بقاء الأمر يمكن للمكلف الإتيان بالفرد الثاني بداعي الأمر والامتثال.

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المطالب الأربعة وكما أشرنا سابقاً لم يُراعَ في الكفاية الترتيب المنطقي بين المطالب حيث إن مطلبين يكونان كمقدمة للبحث الأصلي وهما المطلب الثاني والثالث فلابد من تقديمهما ثم يُذكر المطلب المتضمن لبيان المختار في المسألة وهو المطلب الأول ثم المطلب المتضمن لبيان الثمرة وهو المطلب الرابع فنبحث أولاً عن المراد بالمرة والتكرار في عنوان النزاع ثم نبحث عن جريان النزاع في خصوص الهيئة أو جريانه في المادة أيضاً ثم نبحث عن المختار في المسألة ثم نبحث بالأخير عن جواز الامتثال بعد الامتثال بعنوان ثمرة النزاع.

المطلب الأول: في المراد بالمرة والتكرار

تقدم في توضيح كلام المحقق الآخوند قدس سره أن صاحب الفصول قدس سره قال بأن المراد بالمرة والتكرار خصوص الدفعة والدفعات وفي المقابل قال المحقق الآخوند قدس سره بأن المراد بالمرة والتكرار كلا المعنيين أي الدفعة والدفعات والفرد والأفراد.

ذكر صاحب الفصول قدس سره لإثبات مدّعاه وجوهاً أربعةً:

الأول: أن ظاهر لفظي المرة والتكرار أن المراد بهما الدفعة والدفعات فإنه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعةً أنه ضرب مرتين بل مرة واحدة.

الثاني: أن القائل بالدلالة على التكرار يعتقد بوجوب تكرار المأمور به مع الإمكان لكن إذا كان الشخص قادراً على الإتيان بأفراد متعددة من المأمور به في زمان واحد ودفعةً واحدةً مثلاً يأتي بعشرة أواني من الماء في زمان واحد لا يقول القائل بالتكرار بلزومه فهذا شاهد على أن المراد بالتكرار ليس تعدد أفراد المأمور به بل تعدد دفعات الإتيان به.

الثالث: هناك في كلام القائلين بالتكرار إشارات إلى أن مقصودهم بالتكرار الدفعات لا الأفراد مثلاً قال بعضهم أن الأمر يدل على التكرار مدة العمر إن أمكن وهذا يعني الدفعات المتعددة وقال بعضهم أن مثل: (ائتني بماء) بمنزلة أن يقال: (افعل أبداً) وهذا أيضاً شاهد على أن المراد الدفعات المتعددة.

الرابع: أن بحث دلالة الأمر على المرة أو التكرار وبحث تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد ذُكرا بعنوان بحثين مستقلين واستقلالهما يتوقف على أن يكون المراد بالتكرار الدفعات لا الأفراد وقد تقدم توضيح هذا الوجه.

والمحقق الآخوند قدس سره وإن تسلّم الوجه الأول بقوله: **(وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول)** لكن مع ذلك قال بأن محل النزاع أعم.

أجاب عن الوجه الرابع بأن الاحتفاظ على استقلالية المسألتين لا يتوقف على أن يكون المراد بالمرة والتكرار الدفعة والدفعات بل حتى بناءً على كون المراد الفرد والأفراد تكون المسألتان مستقلتين لأن طرفي النزاع في المسألة الآتية يمكنهما الدخول في النزاع في هذه المسألة حيث إن القائلين بتعلق الأمر بالطبيعة يرون أن متعلق الأمر الطبيعة من حيث وجودها في الخارج وليس المراد بالفرد في محل النزاع الفرد الاصطلاحي في مقابل الطبيعة أي الطبيعة بإضافة المشخصات بل المراد به الوجود الواحد في مقابل الوجودات المتعددة فبلحاظ هاتين النكتتين كما أن القائل بتعلق الأمر بالفرد يمكنه الدخول في النزاع فيما نحن فيه كذلك القائل بتعلق الأمر بالطبائع يمكنه ذلك.

جوابه قدس سره عن هذا الوجه تام لا إشكال فيه لكن الجواب ليس منحصراً فيه إذ يمكن أن يقال في الجواب أنا حتى لو سلّمنا أن مسألة دلالة الأمر على المرة والتكرار بناءً على إرادة الفرد والأفراد تكون من توابع المسألة الآتية لكن البحث في هذه المسألة ليس خاصاً بالمرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد بل لابد من البحث عنهما بمعنى الدفعة والدفعات أيضاً فبلحاظ المجموع تكون استقلالية المسألتين محفوظةً وعنوانهما في الأصول بنحو الاستقلال له مبرّر إذ لا يلزم لعنوان مسألتين مستقلتين أن تكونا مستقلتين بجميع المحتملات بل يكفي استقلالهما بلحاظ بعض المحتملات.

وكذا الجواب عن الوجوه الباقية واضح:

بالنسبة إلى الوجه الأول أفاد قدس سره أنا نسلّم بأن ظاهر المرة والتكرار أنهما بمعنى الدفعة والدفعات لكن بلحاظ ملاك البحث وما هو قابل للنزاع فيه كلا المعنيين داخلان في محل النزاع ولا وجه للاكتفاء بظاهر اللفظ واختصاص النزاع به.

قال: **(التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول.)**

والجواب عن الوجهين الثاني والثالث أن القائلين بالتكرار وإن كان مرادهم الدفعات لكن مجرد كون مراد الباحثين والداخلين في النزاع بالفعل ذلك لا يوجب اختصاص البحث بهذا المعنى فإن مجال البحث بلحاظ المعنى الآخر موجود أيضاً.

المطلب الثاني: هل النزاع في دلالة الأمر على المرة أو التكرار خاص بمفاد الهيئة أو يشمل مفاد المادة أيضاً؟

قال صاحب الفصول قدس سره بالاختصاص وفي المقابل قال المحقق الآخوند قدس سره بعموم النزاع للمادة والهيئة.

استدل صاحب الفصول قدس سره لإثبات مدعاه بوجوه أربعة:

الأول: أن جماعةً من الأعلام ممن تعرضوا لهذا البحث صرّحوا في عنوان البحث بأنه: هل الهيئة تدل على المرة أو التكرار؟

الثاني: أن أكثر من تعرّض لهذا البحث عبّر بأنه: هل صيغة الأمر تدل على المرة أو التكرار؟ ومن المعلوم أن صيغة الأمر ظاهر بل صريح في الهيئة ولا يعبّر عن المادة بالصيغة.

الثالث: الوجه الذي تعرض له المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أن علماء الأدب متفقون على أن المادة وهي المصدر المجرد عن الألف واللام والتنوين لا تدل إلا على أصل الماهية.

قال قدس سره: **(لأنه لا كلام**‏ **في**‏ **أن**‏ **المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل إلا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه)** وهذا الاتفاق يدل على أن مفاد مادة متعلق الطلب معلوم فالمادة خارجة عن محل البحث.

الرابع: لو لم يكن النزاع في الهيئة فقط وكان جارياً في المادة أيضاً لاحتج القائلون بالمرة بدلالة بعض المواد التي لا تدل إلا على المرة بلا نزاع والحال أنا لا نرى في احتجاجاتهم لإثبات الدلالة على المرة الإشارة إلى هذه المواد فهذا شاهد على أن نظرهم ليس إلى المادة أصلاً.

تعرض المحقق الآخوند قدس سره من هذه الوجوه الأربعة للوجه الثالث فقط وأشكل عليه ولم يتعرض لباقي الوجوه والظاهر أن وجه عدم تعرضه لها وضوح ضعفها فإن تصريح الأكثر بالهيئة أو تعبيرهم بصيغة الأمر أو عدم احتجاجهم ببعض المواد لإثبات الدلالة على المرة كل ذلك غاية ما يدل عليه أنهم بحثوا عن الهيئة ولم يبحثوا عن المادة لكن عدم بحثهم عن المادة لا يوجب عدم بحثنا عنها فإن للبحث عن دلالة المادة على المرة أو التكرار مجالاً.

وأما ما أفاده قدس سره في إشكال الوجه الثالث فهو أن اتفاق علماء الأدب على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل إلا على الماهية لا ربط له بمفاد المادة لأن المصدر بالتوضيح المتقدم ليس مادةً للمشتقات وبين المادة والمصدر فرقاً فلا يقتضي الاتفاق على عدم دلالة المصدر على المرة والتكرار الاتفاق على عدم دلالة المادة عليهما.

أجاب عن هذا الإشكال المحقق الإيرواني قدس سره بأنا يمكننا أن نكشف من اتفاق علماء الأدب على أن المصدر لا يدل إلا على الماهية أن المادة خارجة عن محل النزاع سواء قلنا بأن المصدر أصل المشتقات أو لم نقل، أما على القول بأن المصدر أصل المشتقات فواضح وأما على القول بأن المصدر ليس أصلاً للمشتقات بل هو مشتق خاص في عرضها فلأن مادة المشتقات أمر يكون بلفظه ومعناه محفوظاً في جميع المشتقات فإن وجدنا خصوصيةً من خصوصيات المعاني ليست سيّالةً في المشتقات بل مختصة ببعضها دون بعض علمنا أن تلك الخصوصية مستفادة من الهيئة لأنها لو كانت مستفادةً من المادة لكانت سيالةً في جميع المشتقات فيُفهم من اتفاق علماء الأدب على أن المصدر لا يدل إلا على الماهية ولا دلالة له على المرة والتكرار - بلحاظ أن المصدر له مادة سيالة في المشتقات وهيئة خاصة - أن مادة المشتقات لا دلالة لها على المرة والتكرار لأنها لو كانت دالةً عليهما لكان المصدر واجداً لهذه الدلالة لكونه مشتملاً على هذه المادة فمادة المشتقات التي من مصاديقها المادة المتعلق بها الطلب في صيغة الأمر لا دلالة لها على المرة والتكرار وعلى تقدير دلالة صيغة الأمر عليهما تكون من جهة الهيئة لا المادة فاتفاق علماء الأدب على أن المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدل إلا على أصل الماهية ولا دلالة له على المرة والتكرار يقتضي خروج مفاد المادة عن محل النزاع واختصاص النزاع بمفاد الهيئة.

والسيد الحكيم قدس سره أشار في الحقائق إلى هذا الجواب بعبارة موجزة حيث قال: **(لأن**‏ **المصدر إذا لم**‏ **يدل**‏ **على**‏ **المرة والتكرار دل ذلك على عدم دلالة مادته عليهما فيصح الاستدلال به على عدم دلالة مادة افعل عليهما فيلزم الاتفاق على الأول الاتفاق على الأخير.)**[[65]](#footnote-66)

أشكل الميرزا التبريزي قدس سره على هذا الجواب بأن عدم دلالة المصدر حتى بلحاظ مادته على المرة والتكرار لا يوجب القطع بأن المادة السارية في جميع المشتقات لا دلالة لها على المرة والتكرار لاحتمال أن تكون مادة المشتقات في حد نفسها دالةً على الطبيعي المقيد بقيد المرة أو الطبيعي المقيد بقيد التكرار لكن ألغي قيد المرة أو التكرار في وضع هيئة المصدر يعني حينما وُضعت هيئة المصدر لوحظ فيها إلغاء خصوصية المرة والتكرار في المادة ومع هذا الاحتمال لا يكون اتفاق علماء الأدب على أن مصدر لا يدل على المرة والتكرار كاشفاً عن أن المادة المتعلق بها الطلب أيضاً لا تدل على المرة والتكرار فإن قلنا بأن المصدر مشتق خاص في عرض باقي المشتقات لا يكون الاتفاق المذكور كاشفاً عن أن مادة متعلق الأمر خارجة عن محل النزاع.

لكن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنه وإن كان يحتمل ثبوتاً أن تكون المادة بوضعها الخاص متضمنةً لمعنى المرة أو التكرار وألغي هذا القيد في هيئة المصدر لكنه احتمال بعيد لأن المصدر وإن لم يكن أصلاً للمشتقات وكان صيغةً مستقلةً كباقي المشتقات لكن لا خلاف في أن معنى المادة في المصدر متحد مع معناها في باقي المشتقات ولا يغيّر ذلك المعنى عروضُ الهيئات المختلفة فمن جهة لا خلاف في أن مادة باقي المشتقات غير صيغة الأمر بمعنى الطبيعة ولا دلالة لها على المرة أو التكرار ومن جهة أخرى لم يكن هناك فرق بالوجدان والتبادر بين معنى مادة المصدر ومادة باقي المشتقات فتكون النتيجة أن قيد المرة أو التكرار ليس قيداً في مادة المشتقات لکن ألغي في هيئة المصدر فعندما لا نجد في مادة باقي المشتقات دلالةً على المرة أو التكرار نفهم بأن هذا المعنى غير موجود أساساً في مادة المصدر أيضاً لا أنه كان موجوداً وألغي.

فاتفاق علماء الأدب مستلزم لعدم الخلاف في مدلول المادة حسب الوضع وأنها لا دلالة لها على المرة أو التكرار وأنها في جميع المشتقات خالية عنهما فتكون مادة متعلق الأمر حسب معناها الموضوع له خارجةً عن محل البحث، وإن كانت لصيغة الأمر دلالة على المرة أو التكرار كانت من ناحية الهيئة لا المادة.

في مقابل صاحب الفصول قدس سره الذي ذهب إلى أن المادة خارجة عن محل البحث ذهب المحقق الإصفهاني قدس سره إلى أن النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار معقول في المادة فقط ولا يُعقل في الهيئة. نعم، يُعقل النزاع من جهة الهيئة في أنها تدل على أن الطلب مرة واحدة أو مرات متعددة لكن ليس هذا مقصود القائلين بدلالة صيغة الأمر على المرة والتكرار بل مقصودهم أنه يلزم الإتيان بالمأمور به مرة واحدة أو أكثر فبتحليل عنوان البحث يتضح أن النزاع راجع إلى المادة لأن المرة والتكرار من قيود المأمور به الذي هو مفاد المادة لا من قيود البعث والطلب الذي هو مفاد الهيئة.

قال قدس سره: **(قوله قدّس سرّه**‏**:** [**لا يوجب كون النزاع هاهنا ... الخ**]**. بل لا يعقل**‏**؛ إذ ليس النزاع في وضع الصيغة للطلب المكرّر أو الدفعي، بل في وضعها لطلب الشي**‏**ء دفعة أو مكرّرا، فالمرّة والتكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئة.)[[66]](#footnote-67)**

لكن يمكن أن يشكل على ما أفاد بأنه وإن كانت المرة والتكرار بالتقريب البدوي لمحل النزاع من قيود المادة لا الهيئة لكن لا مانع من أخذ المرة أو التكرار قيداً في مفاد الهيئة التي وُضعت للبعث نحو المادة بأن تكون الهيئة موضوعةً للبعث نحو المادة وطلب إيجادها لكن لمرة واحدة أو مرات متعددة كما يمكن أن يقال في النهي أن المادة التي تعلق بها النهي لا تتضمّن المرة أو التكرار بل تدل على ذات الطبيعة فقط لكن تعلق النهي بالمادة بمعنى المنع عن إيجادها بنحو الاستغراق والدوام فليس شمول النزاع للهيئة أمراً غير معقول.

فكون مفاد الهيئة داخلاً في محل النزاع أمر معقول ككون مفاد المادة داخلاً فيه لكن هل يقتضي الدليل الذي استدل به صاحب الفصول قدس سره من اتفاق علماء الأدب على عدم وجود معنى المرة والتكرار في المصدر أن مادة متعلق الأمر خارجة عن محل النزاع أو لا؟

الظاهر أن اتفاق علماء الأدب في معنى المصدر يقتضي أن تكون مادة المشتقات لا دلالة لها على المرة أو التكرار لكن هذا المقدار لا يوجب اختصاص النزاع في دلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار بالهيئة بل يُعقل النزاع في معنى المادة أيضاً بأن يقول القائلون بدلالة الأمر على المرة أو التكرار أن مادة المشتقات وإن وُضعت لخصوص الطبيعة لكن لوحظت الطبيعة في خصوص هيئة الأمر بما أنها واحدة أو بما أنها مكررة يعني أن المراد بمادة متعلق الأمر في (اضرب) مثلاً الضرب الواحد أو الضرب المكرر والقرينة على ذلك هيئة الأمر فلذا في بقية الهيئات وفي المصدر لا توجد هذه الدلالة فاتفاق علماء الأدب على أن معنى المصدر لا يتضمن المرة أو التكرار وإن كان مستلزماً للاتفاق في عدم تضمن مادة المشتقات وضعاً للمرة والتكرار لكن لا يوجب ذلك خروج مفاد مادة متعلق الطلب عن محل النزاع.

فالنزاع معقول ومتصور في مفاد المادة ومفاد الهيئة كليهما سواء قلنا بأن المصدر أصل الكلام أو لم نقل بخلاف ما ادعاه المحقق الإيرواني قدس سره من أن مفاد المادة خارج عن محل النزاع سواء قلنا بأن المصدر أصل الكلام أو لم نقل.

المطلب الثالث: هل صيغة الأمر تدل بهيئتها أو مادتها على المرة أو التكرار؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن صيغة الأمر لا دلالة لها على المرة أو التكرار لا بهيئتها ولا بمادتها لأن صيغة الأمر لها هيئة ومادة فهيئتها موضوعة لنفس الطلب والبعث ومادتها موضوعة للطبيعة كالصلاة ومجموع الهيئة والمادة يدل على طلب إيجاد الطبيعة لا أكثر. نعم، الإتيان مرةً واحدةً يكفي لموافقة الأمر لكن هذه الكفاية ليس لأجل المدلول اللفظي لصيغة الأمر بل بحكم العقل.

بيان ذلك أن المطلوب هو إيجاد الطبيعة فيتحقق الامتثال بإيجادها مرةً واحدةً ومع تحقق الامتثال يسقط الأمر ولا موجب لإيجاد الطبيعة مرةً ثانيةً فيكتفى بالمرة الواحدة.

ولكن كما يظهر بالتأمل كلام المحقق الآخوند قدس سره مشتمل على نقطتين:

الأولى: عدم أخذ المرة والتكرار في المدلول الوضعي والحقيقي لصيغة الأمر

والثانية: أن جواز الاكتفاء بالمرة الواحدة بحكم العقل لا أنه لأجل الدلالة الوضعية.

توضيحه قدس سره للنقطة الأولى كافٍ ووافٍ لكنه اكتفى في النقطة الثانية بعبارة مختصرة وهي قوله: **(لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة)** والتوضيح الوافي لهذه النقطة ذكره في الفصل الأول من مبحث النواهي حيث ذكر هناك أنه لا دلالة للأمر والنهي على المرة والتكرار لكن العقل يحكم في مورد الأمر بكفاية المرة الواحدة وفي النهي بعدم كفايتها ولزوم ترك جميع أفراد الطبيعة.

قال قدس سره هناك: **(ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر وإن كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي أخرى، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.)**

يعني لم يؤخذ في صيغة الأمر وصيغة النهي حسب المدلول اللفظي المرة أو التكرار لكن مقتضى حكم العقل في كل منهما مختلف لأن العقل في مورد الأمر يحكم بكفاية المرة وفي مورد النهي يحكم بلزوم ترك جميع أفراد الطبيعة والوجه في الفرق أن المطلوب في الأمر وجود الطبيعة ووجود الطبيعة يتحقق بفرد واحد بينما المطلوب في النهي ترك الطبيعة كما هو مبنى القدماء وترك الطبيعة بترك جميع أفرادها وحتى إن كان مفاد النهي الزجر عن الوجود أيضاً لابد أن لا تخرج الطبيعة عن العدم إلى الوجود فيلزم لحصول الامتثال ترك جميع الأفراد.

فالفرق بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال نشأ من أن المطلوب في الأمر وجود الطبيعة والطبيعة توجد بوجود فرد ما بينما المطلوب في النهي ترك الطبيعة والطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها.

والمشهور قبل المحقق الآخوند قدس سره في الفرق بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال هذه القاعدة أعني أن الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها.

لكن أشكل على القاعدة المذكورة المحقق الإصفهاني قدس سره ووافقه على هذا الإشكال السيد الخوئي قدس سره والأعلام المتأخرون ومحصّل الإشكال أن الوجود عندما يُضاف إلى الطبيعة تكون للطبيعة وجودات مختلفة في مقابل كل منها عدم يكون نقيضه فقد يضاف الوجود إلى الطبيعة المهملة وقد يضاف إلى الطبيعة بنحو الكثرة والمقصود بها الاستغراق والإطلاق الشمولي وقد يضاف إلى الطبيعة بنحو السعة وعبّر عنها المحقق الإصفهاني قدس سره بالوحدة في الكثرة والمقصود بها جميع أفراد الطبيعة بنحو العموم المجموعي.

في مقابل كل من هذه الوجودات العدم المناسب له فإن أضيف الوجود إلى الطبيعة المهملة لكون الطبيعة المهملة في قوة الجزئية توجد الطبيعة بوجود فرد ما وفي المقابل إن أضيف العدم إلى الطبيعة المهملة تنعدم الطبيعة بانعدام فرد ما.

وإن أضيف الوجود إلى الطبيعة بنحو الكثرة بحيث تشمل جميع أفراد الطبيعة توجد الطبيعة بوجود جميع الأفراد وعلى المكلف الإتيان بجميع الأفراد وإن كان التكليف بنحو الانحلال وبأي مقدار أتى تحقق الامتثال بذلك المقدار وفي المقابل تنعدم الطبيعة بانعدام جميع الأفراد وعلى المكلف ترك جميع الأفراد وإن كان التكليف هنا أيضاً بنحو الانحلال.

وإن أضيف الوجود إلى الطبيعة بنحو السعة والمجموعية توجد الطبيعة بمجموع الأفراد وتنعدم بانعدام مجموع الأفراد يعني لا يحصل غرض المولى إلا بترك المجموع.

بالنتيجة إذا أردنا قياس وجود الطبيعة بعدمها لا يصح ملاحظة الوجود والعدم بنحو مبهم بل لابد من تعيين أن لحاظ الوجود بأي نحو من الأنحاء الثلاثة ليلاحظ العدم المناسب له في قباله فلا يمكن أن تلاحظ الطبيعة في طرف الوجود مهملةً وفي طرف العدم بنحو الكثرة فما اشتهر من أن الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد لا أساس له لأن الطبيعة التي توجد بوجود فرد ما لوحظت مهملةً وبتعبير السيد الخوئي قدس سره صرف وجود الطبيعة والطبيعة التي لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها ما لوحظت بنحو السعة.

فإن لوحظت الطبيعة التي تعلق بها الوجود مثل العتق في (اعتق) بنحو صرف الوجود أو الإطلاق البدلي وحسب تقسيم المحقق الإصفهاني قدس سره بنحو الطبيعة المهملة فامتثال الأمر المتعلق بها يحصل بمجرد وجود الطبيعة مرةً واحدةً وامتثال النهي المتعلق بها يحصل بترك فرد من أفراد الطبيعة.

وإن لوحظت الطبيعة بنحو الاستغراق فامتثال الأمر المتعلق بها بإتيان جميع الأفراد وامتثال النهي المتعلق بها بترك جميع الأفراد ولكن لكون التكليف انحلالياً يحصل الموافقة بمقدار ما فعله في الأمر أو تركه في النهي دون الأكثر.

وإن لوحظت الطبيعة بنحو العموم المجموعي يكون التكليف واحداً وامتثال الأمر المتعلق بها يحصل بإتيان جميع الأفراد وامتثال النهي بترك جميع الأفراد فإن تُرك فرد واحد في الأمر أو أتي بفرد واحد في النهي لا يحصل الامتثال.

فالاختلاف المعروف بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال ليس لأجل كون الأمر طلباً لإيجاد الطبيعة والنهي زجراً عن الطبيعة أو طلباً لتركها بل أصل الاختلاف ومنشؤه أمر آخر وهو أن الطبيعة لوحظت في طرف الأمر بنحو صرف الوجود والإطلاق البدلي وفي طرف النهي بنحو السعة والطبيعة السارية في جميع الأفراد.

ولكن من أين نعلم أن الطبيعة لوحظت في الأمر بنحو صرف الوجود وفي النهي بنحو مطلق الوجود؟

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره أن ذلك يُعلم بمقدمات الحكمة فإنها تدل على أن الطبيعة الملحوظة في متعلق الأمر الطبيعة المهملة وبتعبير آخر صرف وجود الطبيعة وبنحو الإطلاق البدلي والطبيعة الملحوظة في متعلق النهي مطلق وجود الطبيعة وبنحو الإطلاق الشمولي.

ولكن كيف تدل مقدمات الحكمة على ذلك؟

المحقق الإصفهاني قدس سره ذكر في المقام تقريب دلالتها في ناحية الأوامر فقط لكن ذكر في بحث النواهي تقريب الدلالة في ناحيتي الأوامر والنواهي.

ذكر في المقام أن المتكلم إن كان في مقام البيان وذكر اللفظ الدال على الطبيعة فقط بلا تقييده بالمرة أو التكرار فمقتضى مقدمات الحكمة أن المراد بالطبيعة المرة والإطلاق البدلي لأن الطبيعة بقيد المرة وإن كانت حصةً مستقلةً في مقابل الطبيعة بنحو الاستغراق لكنها عرفاً ليست شيئاً أكثر من أصل الطبيعة وإرادتها إرادة نفس الطبيعة وهذه قاعدة طبّقها المحقق الإصفهاني قدس سره في موارد متعددة ومحصلها أنه إذا علمنا بعدم إرادة الجامع من اللفظ المطلق بل أريد أحد القسمين وكان أحد القسمين في نظر العرف ثبوتاً لا يزيد على الجامع والقسم الآخر يزيد عليه ولم يذكر المتكلم في مقام الاثبات قيداً للطبيعة يحمل كلام المتكلم على القسم الذي لا يزيد على الجامع فلذا ذكر في المقام أن الإطلاق ومقدمات الحكمة تُثبت كفاية المرة ولا يمكن إثبات ذلك بقطع النظر عن المقدمات الحكمة وبحكم العقل.

قال قدس سره: **(أما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمة، فلا وجه للاكتفاء بالمرة؛ إذ الامتثال**‏ **فرع**‏ **كيفية البعث، و البعث إلى الماهية المهملة جدّا لا معنى له، و لا مطابقة للمأتي به مع المأمور به حينئذ.[[67]](#footnote-68) )**

وذكر في بحث النواهي مقتضى مقدمات الحكمة بنحو تثبت في جانب الأمر الإطلاق البدلي وكفاية المرة وفي جانب النهي الإطلاق الشمولي ولزوم ترك جميع الأفراد لكن عبارته تحتاج إلى إصلاح.

قال: **(نعم**‏**، لازم**‏ **الإطلاق**‏ **بمقدّمات الحكمة حصول امتثال الأمر بفرد، و عدم حصول امتثال النهي إلّا بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهيّ عنها؛ لأنّ الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتّبة على الفعل، و الواحد كأنه لا يزيد على وجود الطبيعة عرفا، و الباعث على النهي المفسدة المترتّبة على الفعل، فتقتضي الزجر عن كلّ ما فيه المفسدة.)[[68]](#footnote-69)**

فذكر لبيان مقتضى مقدمات الحكمة نكتتين إحداهما بتعبير السيد الخوئي قدس سره راجعة إلى مقام الثبوت والأخرى إلى الإثبات:

الأولى: أن المصلحة في الأوامر غالباً في فرد ما ولكن المفسدة في النواهي في جميع الأفراد.

الثانية: أن فرداً ما والمرة لا يزيد على وجود الطبيعة عرفاً كما تقدم توضيحه.

ولكن لم يبيّن كيف تقتضي مقدمات الحكمة بهاتين النكتتين فبيانه ناقص يحتاج إلى تتميم.

المستفاد من المفردات الواردة في كلامه تقريبان:

الأول: أنه في موارد تعلق الأمر وإن كنا نعلم بأن الطبيعة بنحو الجامع يعني الأعم من صرف الوجود ومطلق الوجود غير مرادة بل أريد أحد القسمين بالخصوص لكن أحد القسمين - وهي الطبيعة بنحو صرف الوجود - لا تزيد عرفاً على وجود الطبيعة بل هي في نظر العرف نفس الطبيعة لا أكثر والقسم الآخر - وهي الطبيعة بنحو مطلق الوجود - في نظر العرف تعتبر الطبيعة المقيدة لا نفس الطبيعة وعندما يكون المولى في مقام البيان وذكراللفظ الدال على الطبيعة فقط ولم يقيده بقيد اقتضت مقدمات الحكمة أن يكون مراده القسم الذي لا يزيد على نفس الطبيعة بشيء أعني صرف وجود الطبيعة.

هذا التقريب يثبت إرادة صرف الوجود في متعلق الأمر لكن لايثبت إرادة مطلق الوجود في متعلق النهي لأن الطبيعة بنحو مطلق الوجود ليست نفس الطبيعة عرفاً بل واجدة لأمر زائد فلذا المحقق الإصفهاني قدس سره نفسه ذكر هذا التقريب في ناحية متعلق الأمر فقط.

التقريب الثاني الذي يستفاد من كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وذكره السيد الخوئي قدس سره في المصباح والمحاضرات بتوضيح: أن منشأ الأمر أو بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتبة على الفعل وبحسب غالب الموارد المصلحة والمحبوبية في وجود فرد ما من الطبيعة والملاك في صرف الوجود لا مطلق الوجود ومنشأ النهي المفسدة المترتبة على الفعل وهي في غالب الموارد في جميع أفراد الطبيعة وكل فرد فيه مفسدة مستقلة عن مفسدة الفرد الآخر وهذه الغلبة الخارجية في الأمر والنهي توجب أن يكون المتفاهم العرفي من خطاب الأمر مطلوبية صرف وجود الفعل ومن خطاب النهي مطلوبية مطلق وجود الترك.

لكن كيف توجب هذه الغلبة تکون المتفاهم العرفي المذكور؟ لذلك تفسيران أحدهما من باب الظهور الإطلاقي والآخر من باب الظهور الانصرافي.

التفسير الأول: ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات من أن إطلاق الكلام يقتضي أن يكون المراد في الأوامر صرف الوجود وفي النواهي مطلق الوجود وبيان ذلك أن المرتكز في الأذهان أن المفسدة في ناحية النواهي في جميع أفراد الطبيعة ولكن المصلحة في ناحية الأوامر في صرف وجود الطبيعة وهذا الارتكاز والفهم العرفي يقتضي أن لا يحتاج بيان تعلق الحكم بصرف الوجود في الأوامر وبمطلق الوجود في النواهي إلى لفظ زائد بخلاف الحصة المقابلة وهي مطلق الوجود في الأوامر وصرف الوجود في النواهي فيحتاج بيانها إلى لفظ زائد ولا يمكن الاكتفاء باللفظ الدال على الطبيعة وكلما كان بيان إحدى الحصتين محتاجاً إلى مؤونة زائدة دون الحصة الأخرى والمولى في مقام البيان ذكر اللفظ الدال على الطبيعة فقط يكون مقتضى الإطلاق إرادة الحصة التي لا يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة.

التفسير الثاني: أن يقال أن الموضوع له لللفظ الدال على الطبيعة في الأوامر والنواهي وإن كان الطبيعة المهملة لكن تعلق الطلب بالطبيعة في الأوامر لإيجادها في الخارج وإيجاد الطبيعة لأجل المصلحة في الفعل وتعلق الطلب في النواهي لترك الطبيعة وانعدامها لأجل وجود مفسدة في الفعل فمناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن يكون المراد بالطبيعة في ناحية الأمر الطبيعة بنحو صرف الوجود وفي ناحية النهي الطبيعة بنحو مطلق الوجود وبعبارة أخرى: على أساس نكتة الغلبة وبملاحظة مناسبة الحكم للموضوع يكون المنصرف من الخطاب صرف الوجود في الأوامر ومطلق الوجود في النواهي.

فيمكن الاستفادة من النكتة الثبوتية في كلام المحقق الاصفهاني قدس سره وهي الغلبة الخارجية لتقريب الظهور الإطلاقي ولتقريب الظهور الانصرافي.

التقريب الثاني: ما يظهر مما ذكرنا في ذيل كلام المحقق الإصفهاني قدس سره من إمكان التمسك بإطلاق الكلام في مقام الإثبات أي الإطلاق بلحاظ كيفية بيان وتفهيم المطلب فبقطع النظر عن الفارق الثبوتي ونكتة الغلبة الخارجية هناك تقريب آخر للإطلاق لأن في ناحية الأمر احتمالين: أحدهما أن يكون المتعلق صرف وجود الطبيعة والآخر أن يكون المتعلق مطلق وجودها وفي ناحية النهي أيضاً احتمالان إرادة صرف الوجود وإرادة مطلق الوجود وبقطع النظر عن الفارق الثبوتي وبلحاظ مقام الإثبات وكيفية بيان المولى نرى أن بيان كون المراد صرف الوجود في ناحية الأمر لا يحتاج عرفاً إلى مؤونة زائدة فيكفي مثلاً لبيان أن المراد صرف وجود طبيعة الصلاة لفظ (صلّ) ولكن في المقابل بيان أن المراد مطلق الوجود وجميع أفراد الطبيعة يحتاج عرفاً إلى مؤونة زائدة ولفظ زائد فبما أن بيان إحدى الحصتين يحتاج إلى مؤونة زائدة وبيان الأخرى لا يحتاج إليها إن كان المولى في مقام البيان ولم يذكر غير اللفظ الدال على أصل الطبيعة يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن إرادة الحصة التي لا تحتاج إلى مؤونة زائدة وهي إرادة صرف وجود الطبيعة.

وفي ناحية النهي بيان كون المراد مطلق وجود الطبيعة ولزوم ترك جميع الأفراد لا يحتاج عرفاً إلى مؤونة زائدة ولفظ زائد على اللفظ الدال على أصل الطبيعة بخلاف بيان كون المراد صرف الوجود وكفاية ترك فرد ما فيحتاج إلى مؤونة زائدة ولفظ زائد.

هذا التقريب لا يحتاج إلى ملاحظة الفارق الثبوتي بل يبتني على الفارق الإثباتي و كيفية بيان الموالي العرفية و رويتهم في ذلک .

وفي كلام السيد الخوئي قدس سره تقريب ثالث للتمسك بالإطلاق غير التقاريب المتقدمة والفرق بين هذا التقريب والتقريبين السابقين أنهما كانا مبتنيين على مقدمات الحكمة فقط لكن هذا التقريب تبتني على مقدمة عقلية تضم إلى مقدمات الحكمة وتثبت المدعى بمجموع المقدمات.

توضيح ذلك كما في المحاضرات في بحث النواهي أن لفظ الصلاة في (صلّ) أو الكذب في (لا تكذب) وضع للطبيعة المهملة ولم يلاحظ في الموضوع له أي قيد حتى قيد الإطلاق لكن الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن فلا محالة يكون مراد المولى إما الطبيعة بنحو صرف الوجود أو الطبيعة بنحو مطلق الوجود ولا يمكن أن يراد الجامع بينهما بشكل مهمل. ويمكن تعيين أحد الشقين أي صرف الوجود ومطلق الوجود بالإطلاق ومقدمات الحكمة بضميمة مقدمة عقلية.

تقريب ذلك: أن في متعلق الأمر في مثل (صلّ) حسب مقام الثبوت احتمالات ثلاثةً: الأول: أن المراد بالصلاة مطلق وجود طبيعتها يعني بنحو استغراق جميع الأفراد ويعبر عنه بالإطلاق الشمولي والثاني: أن المراد صرف وجود الطبيعة يعني الإطلاق البدلي والثالث: أن المراد مجموعة خاصة من أفراد الطبيعة. فالاحتمال الأول - وهو أن يكون المطلوب من المكلف الإتيان بجميع الأفراد - يُنفى بالمقدمة العقلية لأن إيجاد جميع أفراد الصلاة غير مقدور للمكلف ليتعلق به التكليف. بعد انتفاء الاحتمال الأول بالمقدمة العقلية يدور الأمر بين أن يكون المراد صرف الوجود والإطلاق البدلي أو يكون المراد مجموعة خاصة من الأفراد وفي دوران الأمر بين هذين الاحتمالين تقتضي مقدمات الحكمة والإطلاق أن المراد صرف الوجود لأنه لو كان المراد بعض الأفراد الخاصة للزم الإتيان بالقرينة لأن تقييد الطبيعي بحصة خاصة دون أخرى يحتاج إلى قرينة وعندما يكون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً يُعلم أن مراده من الصلاة في (صلّ) صرف وجود الصلاة يعني الإطلاق البدلي ففي الأوامر المقدمة العقلية تنفي الاحتمال الأول ومقدمات الحكمة تعيّن الاحتمال الثاني.

وفي النواهي أيضاً توجد في بدو الأمر احتمالات ثلاثة: الأول: أن المراد بالكذب في (لا تكذب) مثلاً جميع أفراد الطبيعة أي الإطلاق الشمولي فيلزم اجتناب جميع أفراد الكذب والثاني: أن المراد صرف وجود الطبيعة أي الإطلاق البدلي فيلزم الاجتناب عن فرد من أفراد الكذب والثالث: أن المراد مجموعة خاصة من أفراد الطبيعة مثلاً عشرة أفراد خاصة من الكذب. فالاحتمال الثاني - وهو الإطلاق البدلي - يُنفى بالمقدمة العقلية لأن المكلف لا يمكنه الإتيان بجميع أفراد الكذب ويترك بعض أفراد الكذب لا محالة فنهي الشارع عن بعض أفراد الكذب تحصيل للحاصل وبعد انتفاء الاحتمال الثاني بالمقدمة العقلية يدور الأمر بين الاحتمال الأول - وهو إرادة مطلق الوجود - والاحتمال الثالث - وهو إرادة مجموعة خاصة من الأفراد - وفي دوران الأمر بين هذين الاحتمالين يكون مقتضى مقدمات الحكمة الاحتمال الأول لأنه لو كان المراد ترك مجموعة خاصة من أفراد الكذب لزم نصب قرينة على ذلك وبما أن المولى في مقام البيان لم ينصب قرينةً يكون مقتضى إطلاق كلامه ومقدمات الحكمة الاحتمال الأول وهو إرادة الطبيعة بوجودها الساري.

أشكل السيد الصدر قدس سره على هذا التقريب بأنه حتى بضم المقدمة العقلية إلى مقدمات الحكمة والإطلاق لا يمكن إثبات أن متعلق الأوامر صرف الوجود ومتعلق النواهي مطلق الوجود وإشكاله يرد في كلتا الناحيتين ناحية الأوامر وناحية النواهي ولكنه وجّه الإشكال إلى الأوامر.

وبيان الإشكال أن في شرطية القدرة واعتبارها في متعلق التكليف مباني مختلفة: أحدها المبنى المستفاد من كلام السيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود وهو أن القدرة شرط في تنجّز التكليف لا نفسها والتكليف حسب حقيقته التي هي الاعتبار لا يقتضي كون متعلقها مقدوراً بل يمكن تعلق التكليف بالطبيعة الأعم من المقدور وغير المقدور. في المقابل المبنى الآخر أن القدرة شرط نفس التكليف لكن هناك من يقول بأن اعتبار القدرة بحكم العقل وهو مبنى المحقق الثاني قدس سره وهناك من يقول بأن اعتبارها باقتضاء نفس التكليف والخطاب ولا تصل النوبة إلى حكم العقل بقبح تكليف العاجز وممن يرى هذا المبنى المحقق النائيني قدس سره.

فعلى أي من هذه المباني لا تنفي المقدمة العقلية إرادة مطلق الوجود في الأوامر بل يحتمل إرادة ذلك لأنه على المبنى الأول - وهو كون القدرة شرطاً لتنجز التكليف - خطاب (صلّ) مثلاً مطلق حتى بالنسبة إلى الأفراد الغير المقدورة من الصلاة لكن بحكم العقل لا يتنجز التكليف إلا بالمقدار المقدور للمكلف فعلى هذا المبنى يمكن أن تكون الطبيعة المطلقة متعلقاً للتكليف بنحو الإطلاق الشمولي ويتعلق الأمر بجميع أفراد الطبيعة المقدورة وغير المقدورة إلا أن العقل يحكم بلزوم إتيان الأفراد المقدورة بالخصوص فلا يلزم محذور.

وعلى المبنى الثاني - وهو كون القدرة شرطاً في نفس التكليف وبحكم العقل - يكون المقيّد لكونه لبيّاً بحكم المقيد المتصل فلا ينعقد الإطلاق من الأول إلا بالنسبة إلى الأفراد المقدورة. فعلى هذا المبنى أيضاً إرادة مطلق الوجود ممكن بلا محذور.

وعلى المبنى الثالث - وهو كون شرطية القدرة باقتضاء نفس التكليف - أيضاً لا ينعقد الإطلاق من الأول إلا بالنسبة إلى الأفراد المقدورة.

ففي دوران الأمر بين هذه الاحتمالات الثلاثة لا يمكن نفي الاحتمال الأول بالمقدمة العقلية لأنها عبارة عن عدم صحة التكليف بغير المقدور وقد اتضح بالتوضيح المتقدم أن التكليف الصالح للتنجيز بناءً على إرادة مطلق الوجود لا يتعلق بغير المقدور بل بجميع الأفراد المقدورة.

هذا إشكال أورده السيد الصدر قدس سره على تقريب السيد الخوئي قدس سره وهناك جوابان عنه:

أحدهما ما ذكره السيد الخوئي نفسه في الدراسات حيث أفاد - بعد بيان أصل التمسك بالإطلاق لإثبات إرادة صرف الوجود في الأوامر ومطلق الوجود في النواهي - بعنوان إن قلت أن القرينة العقلية غير تامة ولا يمكن نفي إرادة مطلق الوجود في الأوامر وصرف الوجود في النواهي بها لأن عدم صحة التكليف بغير المقدور غاية ما يقتضي عدم تعلق الطلب بجميع أفراد الطبيعة لا نفي تعلقه بجميع الأفراد التي يمكن تحققها عادةً من هذا الشخص وفي النواهي أيضاً يلزم تحصيل الحاصل فيما إذا أراد المولى ترك فرد من أفراد الطبيعة بنحو مطلق وبدون قيد لكن إذا أراد ترك فرد من الأفراد التي يمكن تحققها من المكلف وهي في معرض فعله فلا يكون ذلك تحصيلاً للحاصل.

وهذا الإشكال لا يختص بالإنشائيات بل يأتي في الجملات الخبرية أيضاً فإن قال شخص: (اشتريت كتاباً) أو قال: (ما اشتريت كتاباً) فلا تقتضي المقدمة العقلية في الجملة الموجبة أنه اشترى كتاباً واحداً فقط بل يحتمل أن يكون مراده مطلق الوجود لكن بلحاظ الكتب التي يمكن شراؤها لهذا الشخص وفي الجملة السالبة أيضاً يحتمل أن يكون المراد نفي شراء كتاب بنحو صرف الوجود لكن من الكتب التي يمكن شراؤها لهذا الشخص لا كتاب من كتب العالم وما يستلزم تحصيل الحاصل طلب ترك شراء كتاب من كتب العالم وأما طلب ترك شراء كتاب من الكتب التي يمكن شراؤها للمكلف فليس تحصيلاً للحاصل.

فأجاب قدس سره عن الإشكال بأنا نسلّم بأن إرادة جميع الأفراد التي يمكن تحققها لا محذور فيه ثبوتاً ويمكن أن يريد المولى من العبد أن يأتي مثلاً بجميع أفراد الصلاة التي يمكن تحققها منه لكن نقطع بأن مراد المتكلم ليس ذلك فإنا نقطع بأن من يقول (اشتريت كتاباً) لا يريد أنه اشترى جميع أفراد الكتب التي يمكنه شراؤها وإن كان تحققه ممكناً مثلاً إذا كان قادراً على شراء ألف كتاب نقطع بعدم إرادة شراء جميع ذلك فلا يمكن حمل كلامه على إرادة مطلق الوجود وكذا نقطع بأن من يقول (ما اشتريت كتاباً) لا يريد نفي فرد ما لقطعنا بأنه إذا كان قادراً على شراء ألف كتاب لا يشتري جميع ذلك ويكون تاركاً لشراء البعض لا محالة فلا معنى لحمل كلامه على إرادة صرف الوجود.

ما ورد في كلامه التوضيح بالنسبة إلى الإخباريات فقط لكن يأتي بيانه في الإنشائيات أيضاً حيث إن إرادة صرف الوجود في النواهي ومطلق الوجود في الأوامر ليس ممكناً حتى بلحاظ الأفراد التي يمكن تحققها لأن حال الإنشائيات حال الإخباريات في هذه الجهة والأوامر في حكم القضايا الخبرية الموجبة والنواهي في حكم القضايا الخبرية السالبة لأن المولى حينما يريد إيجاد شيء من العبد في الحقيقة أمره يكون تسبيباً لإيجاد الفعل في الخارج وبدل أن يفعل الفعل بنفسه يريده من عبده مثلاً يقول له: (اشتر لحماً) فبدل أن يشتري اللحم بنفسه يريد من العبد شراء اللحم ويكون أمره تسبيباً لصدور الفعل من العبد فكما أن المولى إذا فعل بنفسه وقال: (اشتريت لحماً) يكون كلامه ظاهراً في إرادة صرف الوجود لقطعنا بعدم شرائه لجميع الأفراد الممكنة كذلك عندما يأمر عبده بالعمل ويقول (اشتر لحماً) يكون المتفاهم منه إرادة صرف الوجود فحال الفعل التسبيبي للمولى كحال فعله المباشري في الظهور المذكور. كذا في النواهي فكما أن المولى إذا قال: (ما اشتريت لحماً) يكون كلامه ظاهراً في إرادة مطلق الوجود فعندما ينهى ويقول (لا تشتر لحماً) يكون المتفاهم منه إرادة مطلق الوجود.

فبالنتيجة لا يبقى في جانب الأمر إلا احتمال إرادة صرف الوجود واحتمال إرادة مجموعة من وجودات خاصة ويقتضي الإطلاق ومقدمات الحكمة إرادة صرف الوجود وكذا لا يبقى في جانب النهي إلا احتمال إرادة مطلق الوجود واحتمال إرادة مجموعة من وجودات خاصة ويقتضي الإطلاق ومقدمات الحكمة إرادة مطلق الوجود.

الجواب الثاني: أن احتمال كون المراد بالطبيعة المتعلق بها الأمر جميع الأفراد التي يمكن تحققها منتفٍ لأن الأفراد التي يمكن تحققها أمر غير منضبط يختلف باختلاف حالات المكلفين واختلاف أفراد الطبيعة من حيث الخصوصيات فلذا إن كان المراد بالصلاة في (صلّ) جميع الأفراد الممكنة للمكلف يختلف ذلك حسب المكلفين لاختلاف قدراتهم وكذا يختلف حسب أفراد الصلاة وخصوصياتها ككون السورة طويلة أو قصيرة فلكون الأفراد التي يمكن تحققها أمراً غير منضبط لا يمكن الالتزام بأنه متعلق الحكم الإلزامي الذي جُعل على المكلفين بنحو عام والذي ظاهره اشتراك الجميع فيه فإن متعلق الحكم في الأحكام التي تُجعل بنحو القانون العام لابد أن يكون أمراً معيناً ومحدّداً ولا يكون أمراً قابلاً للسعة والضيق ومختلفاً حسب الأفراد.

نعم، يمكن تصوير الأفراد المختلفة محددةً بحسب كمية خاصة مثلاً يقول الشارع: يلزم على المكلفين الإتيان بمائة فرد من الصلاة ومن يقدر يأتي بها بالسورة الطويلة ومن لم يقدر يأت بسورة قصيرة والمتوسط يأتي بخمسين فرداً بسورة طويلة وخمسين فرداً بسورة قصيرة.

وكذا يمكن أن تكون الأفراد المختلفة محددةً بحسب كيفية خاصة مثلاً يقول الشارع: يلزم على المكلفين الإتيان بأي مقدار ممكن من الصلاة بالسورة الطويلة فمن يقدر يأتي بالأكثر ومن لا يقدر يأتي بالأقل فيمكن تصوير تعلق الأمر بالأفراد الممكنة بأخذ الكيفية الخاصة أو الكمية الخاصة مع السعة في تلك الكيفية أو تلك الكمية لكن هذا الاحتمال مندفع لأنه بهذا الاحتمال يتقيد الطبيعي والحال أن مقدمات الحكمة تقتضي عدم تقيّده.

فتقريب السيد الخوئي قدس سره لإثبات إرادة صرف الوجود في الأوامر تقريب تام ولا يرد عليه إشكال السيد الصدر قدس سره وهذا التقريب لا يتفرد به السيد الخوئي قدس سره بل ورد قبله في كلام المحقق الآخوند قدس سره أيضاً حيث بحث في نهاية مبحث المطلق والمقيد عن أنه إذا وقعت الطبيعة متعلقةً للأمر لا موضوعاً تكون نتيجة الإطلاق ومقدمات الحكمة العموم البدلي لا الاستغراقي لعدم إمكان إرادة العموم الاستغراقي للمقدمة العقلية التي ذكرها السيد الخوئي قدس سره، وإرادة غير العموم البدلي ممكنةً لكنها خلاف مقدمات الحكمة.

قال قدس سره: **(فإن**‏ **العموم**‏ **الاستيعابي**‏ **لا يكاد يمكن إرادته وإرادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان.)**[[69]](#footnote-70)

لكن التقريب المذكور ناقص لأن المقدمة العقلية وإن أثبتت في جانب الأمر تعلق الطلب بصرف الوجود لا مطلق الوجود لكنها لا تثبت إرادة مطلق الوجود بنحو الإطلاق الشمولي والاستغراقي في جانب النهي لأن المقدمة العقلية وإن دلت على عدم إرادة صرف الوجود في النواهي لأن ترك صرف الوجود حاصل ويكون طلبه تحصيلاً للحاصل لكن نفي صرف الوجود لا يوجب تعيّن إرادة المطلق الشمولي والطبيعة بنحو الاستغراق والانحلال لبقاء احتمال العموم المجموعي بمعنى أن المكلف إذا أتى بفرد من الطبيعة تتحقق المعصية وإن ترك الأفراد الباقية فهذا الاحتمال موجود وتقريب السيد الخوئي قدس سره لا ينفيه إلا أن يُستفاد من مقدمة أخرى وهي أن المفسدة في النواهي حسب الواقع الخارجي في كل فرد فرد من الطبيعة لا في المجموع بما هو مجموع ولكن إذا ثبتت هذه المقدمة لا تكون حاجة إلى المقدمة العقلية لأنها لوحدها تثبت أن المراد في متعلق النواهي الإطلاق الشمولي والاستغراقي.

فأصل الفرق في كيفية الامتثال بين الأمر والنهي ليس ما ذكره المشهور والمحقق الآخوند قدس سره من أن المقتضى العقلي للأوامر والنواهي مختلف بل الوجه الصحيح في الفرق - كما ورد في كلام المحقق الإصفهاني والأعلام المتأخرين - أن متعلق الحكم في الأمر يختلف عن متعلق الحكم في النهي وإن كان أصل المتعلق في كليهما الطبيعة لكنه في الأوامر صرف وجود الطبيعة وفي النواهي مطلق وجودها أي الطبيعة بوجودها الساري وبنحو الانحلال. والدليل على تعيين المتعلق في الأوامر والنواهي أمران: الظهور الإطلاقي وذكرنا له تقريبات أربعةً والظهور الانصرافي كما تقدم بيانه.

والتقريبات المتقدمة كما تفيد لإثبات إرادة صرف الوجود في متعلق الأمر ومطلق الوجود في متعلق النهي كذلك تفيد لإثبات إرادة مطلق الوجود في موضوعات الأحكام مثلاً في (أكرم العالم) لإثبات أن المراد مطلق الوجود أي جميع أفراد العالم لا صرف الوجود أي فرد ما من العالم فتأتي فيه التقريبات المذكورة في النهي لإثبات إرادة مطلق الوجود مثلاً تأتي فيه الغلبة الخارجية أو الفارق الإثباتي بقطع النظر عن الفارق الثبوتي أو التقريب الأخير للسيد الخوئي قدس سره فقد ذكر قدس سره في المحاضرات بالنسبة إلى آية: (أنزلنا من السماء ماءً طهوراً) أنه يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن المراد بالماء مطلق الوجود والاستغراق لأن هناك في بدو الأمر احتمالات ثلاثةً: الأول: إرادة أن صرف وجود الماء طهور والثاني: أن مطلق وجود الماء بنحو الاستغراق طهور والثالث أن بعض الأفراد الخاصة من الماء طهور مثل ماء الكر لكن الاحتمال الأول لا يمكن الالتزام به ولغو محض لعدم ترتب أثر على جعل فرد ما من الماء طهوراً من دون تعيّن له فلا يمكن الالتزام بهذا الاحتمال فيدور الأمر بين الاحتمالين الثاني والثالث أي إرادة مطلق الوجود وإرادة مجموعة خاصة من أفراد الماء وإطلاق الكلام ومقدمات الحكمة ينفي الاحتمال الثالث وهو إرادة مجموعة خاصة لأن المولى في مقام البيان لم يذكر قيداً يقتضي ذلك فتتعين إرادة مطلق الوجود.

وذكر قدس سره في (تجارةً عن تراضٍ) و (أوفوا بالعقود) أيضاً أن المراد بالتجارة والعقد في موضوع النفوذ والإمضاء التجارة والعقد بوجودهما الاستغراقي لأن إرادة الإطلاق البدلي وصرف الوجود غير قابل للالتزام لأنه لغو محض كيف يمكن الالتزام بأن المقنن الحكيم في مقام جعل القانون يمضي فرداً غير معلوم من البيع مثلاً فإنه لا يترتب عليه أثر فينتفي هذا الاحتمال بالمقدمة العقلية ويبقى الاحتمالان الآخران وهما إرادة إمضاء جميع أفراد البيع وإرادة بعض أفراده الخاصة ومقتضى مقدمات الحكمة انتفاء احتمال إرادة بعض الأفراد الخاصة لأن بيانها يحتاج إلى لفظ زائد فيتعين إرادة مطلق الوجود.

وذكر المحقق الآخوند قدس سره أيضاً في مثل (أحل الله البيع) أن المراد يقيناً العموم الاستغراقي وقال: **(إذ إرادة البيع**‏ **مهملاً أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق.)**[[70]](#footnote-71)

فيرى أن إرادة العموم البدلي وصرف الوجود غير مناسبة لعدم ترتب أثر على حكم الشارع بحلية فرد غير معلوم من البيع وإرادة أي فرد من البيع يختاره المكلف يحتاج إلى قرينة وفي نفسه غير معقول بأن يكون صحة البيع ونفوذه تابعةً لإرادة المكلف.

فنتيجة البحث في المطلب الثالث أن القول الصحيح ما التزم به مشهور الأصوليين من أن صيغة الأمر لا دلالة لها على المرة أو التكرار ومع ذلك يجوز الاكتفاء بالمرة في الأوامر في مقابل النواهي التي يلزم فيها ترك جميع الأفراد.

وما ذكرنا إلى هنا كان في فرض توفر شرائط التمسك بالإطلاق في الخطاب فحينئذ يمكن إثبات إرادة صرف وجود الطبيعة وكفاية الإتيان بفرد منها بمقدمات الحكمة.

ولكن إذا لم تتوفر شرائط التمسك بالإطلاق بل اقتضت خصوصيات الخطاب أن يكون المولى في مقام الإجمال أو الإهمال فما هو مقتضى الأصل العملي؟

فبلحاظ المرات المتعددة بعد المرة الواحد يشك المكلف في أن الإتيان مرةً ثانيةً لازم أو لا فمقتضى الأصل العملي البراءة لأن تعلق التكليف في المرة الأولى معلوم وفي الزائد عليها مشكوك فتصل النوبة إلى البراءة.

اما بلحاظ الأفراد المتعددة فيشك المكلف في أن الإتيان بفرد واحد كافٍ أو يلزم الإتيان بالأفراد الممكنة في الدفعة الأولى فالتكليف بالنسبة إلى الفرد الأول محرز وبالنسبة إلى باقي الأفراد مشكوك فعلى هذا حتى إن احتمل وجوب باقي الأفراد بنحو الواجب الارتباطي تجري البراءة عنها وكذا إن احتمل وجوب فرد واحد بشرط لا عن الباقي أيضاً تجري البراءة ويثبت وجوب الطبيعة بنحو صرف الوجود فيكفي إتيان فرد ما ويمكن الإتيان بباقي الأفراد في الدفعة الأولى بلا محذور.

المطلب الرابع: في ثمرة البحث عن دلالة الأمر على المرة أو التكرار

محصّل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا المطلب أنه بناءً على دلالة الأمر على المرة لا حاجة إلى الإتيان بالمأمور به ثانياً بعد الإتيان به مرةً، لحصول غرض المولى بالإتيان الأول وسقوط الأمر وبعد سقوط الأمر لا يبقى مجال للامتثال ثانياً لأن الامتثال بمعنى الإتيان بالعمل بداعي الأمر فمع سقوط الأمر لا يبقى له مجال.

وبناءً على دلالة الأمر على التكرار وإن لم يذكر المحقق الآخوند قدس سره الثمرة بناءً عليه لكن من الواضح أنه بناءً عليه يلزم الإتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً و ….

وبناءً على عدم دلالة الأمر لا على المرة ولا على التكرار - كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره ومشهور الأصوليين - فأفاد قدس سره أنه لابد من ملاحظة المسألة في فرضين:

الأول: فرض عدم توفّر شرائط الإطلاق ومقدمات الحكمة في صيغة الأمر والثاني: فرض توفّرها فيها.

ففي الفرض الأول لا يمكن إثبات جواز الامتثال بعد الامتثال تمسكاً بالإطلاق إذ المفروض عدم تحققه فلابد من الرجوع إلى الأصل العملي ولم يصرّح قدس سره في الكفاية بمقتضى الأصل العملي هنا لكن بملاحظة ما تقدم في المطلب الثالث يمكن توضيح مقتضى الأصل العملي هنا بالبيان التالي:

إن كان الشك في وجوب الإتيان بالمأمور به مرةً ثانيةً بعد الإتيان به مرةً واحدةً فهذا يكون شكاً في التكليف الزائد فتجري البراءة عنه وإن كان الشك في نفس المرة الأولى هل يلزم الإتيان بفرد واحد بشرط لا من الزيادة أو يلزم الإتيان بجميع الأفراد الممكنة في مقابل جواز الاكتفاء بفرد واحد فكذلك تجري البراءة لأن الشك في الحقيقة في أن الطبيعة التي تعلق بها الطلب لوحظت بشرط لا من الزيادة أو مقيدةً بقيد التكرار فتجري البراءة عن التقيد.

وإن كان الشك في جواز الإتيان بالمأمور به بداعي الامتثال بعد الإتيان به في المرة الأولى - بعد أن انتفى وجوبه بالبراءة - فعمدة كلام المحقق الآخوند قدس سره في المطلب الرابع ناظر إلى هذه الجهة حيث قال: **(فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها)** وقلنا أنه قدس سره في هذا الفرض - أي فرض توفر شرائط الإطلاق - يفصّل بين ما إذا كان الإتيان بالمأمور به وامتثال الأمر علةً تامةً لحصول الغرض وبين ما إذا لم يكن ولم يحصل الغرض الأقصى بالامتثال كما في مثال الأمر بالماء للشرب أو التوضؤ به حيث لم يحصل الغرض الأقصى وهو التروي بمجرد الإتيان بالماء ففي الصورة الأولى لا يكون مجال للامتثال بعد الامتثال وفي الصورة الثانية له مجال فبلحاظ هذا التفصيل نأتي إلى مرحلة الأصل العملي ونجد أن الشك في جواز الإتيان بالمأمور به ثانياً بعنوان الامتثال وعدمه إلى أن للمولى غرضاً أقصى لم يحصل بالإتيان في المرة الأولى أو حصل غرضه به وعندما يرجع الشك إلى هذه النقطة يكون شكاً في الحقيقة في بقاء الأمر لأنه على أساس رأي المحقق الآخوند قدس سره في الصورة الثانية يكون للامتثال الثاني مجال ومعنى ذلك أن الأمر باقٍ بعدُ وإلا فمع سقوط الأمر لا معنى للامتثال ففرض موافقة الأمر في الامتثال الأول مع بقاء الأمر وعدم سقوطه لا توجيه له إلا أن يكون من الموارد التي يكون الأمر موجوداً لكن لا داعوية له مثاله الواضح الأمر بالمركب الارتباطي كالصلاة حيث يأتي المكلف بركعتين من الركعات الأربع مثلاً ولا يسقط الأمر الضمني بالركعتين الأوليين لأن السقوط يتحقق بالإتيان بتمام العمل ولكن الأمر الموجود لا داعوية له بالنسبة إلى الأوليين بل بالنسبة إلى باقي الأجزاء فقط.

فبلحاظ هذا المطلب - وهو أن تفصيل المحقق الآخوند قدس سره يرجع إلى وجود الأمر في صورة وعدم وجوده في صورة أخرى - يكون الشك في أن للامتثال الثاني بعد الأول مجالاً أو لا راجعاً إلى أن الأمر الأول باقٍ أو لا فإن كان الغرض بحيث يكون الامتثال علةً تامةً لحصوله لا يكون الأمر باقياً وإن كان الغرض بحيث لا يكون الامتثال علةً تامةً لحصوله يكون الأمر باقياً فالشك في بقاء الأمر الأول والشك في بقاء الأمر مجرى الاستصحاب وبالنتيجة يكون مقتضى الأصل العملي بنظر المحقق الآخوند قدس سره - جواز الامتثال ثانياً لاستصحاب بقاء الغرض حيث نشك في حصوله فنستصحب عدم الحصول ولو أشكل على الاستصحاب في ناحية الغرض جرى الاستصحاب في ناحية الأمر والوجوب بلا إشكال بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو رأي المشهور فيثبت جواز الامتثال ثانياً.

هذا كله على الفرض الأول أي فرض عدم توفر شرائط الإطلاق في صيغة الأمر وكون المولى في مقام الإهمال أو الإجمال.

وأما على الفرض الثاني - وهو فرض توفّر شرائط الإطلاق في صيغة الأمر - فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يبدو في أول الأمر أن إطلاق الطبيعة المأمور بها يقتضي جواز الامتثال ثانياً لكن على التحقيق لابد من التفصيل بين ما إذا كان الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض كما إذا قال المولى لعبده: (بلّغ سلامي لفلان) ولا غرض له سوى إفهام ذلك الشخص باهتمامه به وعنايته له فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً لتحقق الغرض بالأول، وبين ما إذا لم يكن الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض الأقصى كما إذا قال المولى: (جئني بماء) وكان غرضه شرب الماء أو التوضؤ به ففي هذه الصورة للامتثال الثاني مجال إذا كان أكمل وأحسن من الأول بل له مجال مطلقاً لأن الغرض من أمر المولى وطلبه هو الشرب أو التوضؤ ولم يحصل بعدُ والأمر وإن لم يكن له داعوية لإيجاد العمل لكنه باقٍ فيكون للامتثال الثاني مجال فكما أن المكلف لو أتى قبل الإتيان بالفرد الأول من الطبيعة بالفرد الثاني كان مصداقاً للامتثال فبعد الاتيان بالفرد الأول أيضاً يمكنه - لأجل بقاء الأمر - أن يجعل الفرد الثاني مصداقاً للامتثال.

لكن أورد على ما أفاده قدس سره في كلمات بعض الأعلام كالمحقق الإيرواني والمحقق الاصفهاني والسيد الخوئي قدست أسرارهم بأنه لا وجه لهذا التفصيل بل يحصل غرض المولى في جميع الموارد بالإتيان بالمأمور به فيسقط الأمر فيأتي ما أفاده قدس سره في الفرض الأول في جميع الموارد.

وما أفاده في الفرض الثاني في مثال طلب الماء لأجل الشرب أو التوضؤ من أن الامتثال ليس علةً تامةً لحصول الغرض ناشٍ من الخلط بين الغرض المترتب على الإتيان بالمأمور به الذي يجب أن يراعيه المكلف وبين غرض الآمر لأن من الممكن أن يكون للآمر غرض بالنسبة إلى بعض الأمور لكنه خارج عن دائرة تكليف العبد فلا وظيفة للعبد تجاهه مثلاً في مثال طلب الماء للشرب أو التوضؤ غرض المولى تواجد الماء عنده ليتمكن من شربه أو التوضؤ به وهذا الغرض يحصل بامتثال العبد. نعم، هناك غرض آخر للمولى وهو رفع عطشه يتحقق بشرب الماء أو غرضه الطهارة يحصل بالتوضؤ بالماء وهذا الغرض الثاني متوقف على فعل المولى نفسه ولا وظيفة للعبد بالنسبة إليه فعدم حصوله لا يوجب بقاء الأمر وإنما يوجب عدم حصول الغرض بقاء الأمر فيما كان المكلف موظفاً بتحصيله ففي المثال يسقط الأمر بالتمكن من الماء ولا يبقى مجال للامتثال الثاني.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره: **(أن إتيان المأمور به بحدوده وقيوده علّة تامّة للغرض**‏ **الباعث على البعث إليه، و الغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلا لا نفس رفع العطش كما هو واضح. نعم، هو غرض مقدّمي لا أصيل، و هو غير فارق؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شي**‏**ء آخر، و لا يتوقّف الامتثال و لا اتصاف المقدّمة بالمقدمية على تعقّبها بذيها عنده (قده) و عند المشهور كما سيجي**‏**ء إن شاء اللّه تعالى.)[[71]](#footnote-72)**

هناك استشهاد على كلام المحقق الآخوند قدس سره أجيب عنه في كلام المحقق الإصفهاني والميرزا التبريزي قدس سرهما وهو أنه في الموارد التي يكون للمولى غرض أقصى ونهائي لا يحصل بالإتيان بالمأمور به كمثال طلب الماء للشرب إن أتى العبد بالماء وأريق يجب عليه بلا إشكال الإتيان بالماء ثانياً فلزوم الإتيان ثانياً شاهد على بقاء الأمر ففي هذه المورد التي يكون فيها للمولى غرض نهائي لا يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالمأمور به بل يدور مدار حصول الغرض الأقصى.

فأجاب المحقق الإصفهاني قدس سره عن هذا الاستشهاد بأن لزوم الإتيان بالماء ثانياً لا يكون شاهداً على بقاء الأمر بل هولأجل أن للمولى غرضاً إلزامياً والعبد مطلع عليه فيلزم عليه تحصيله وإن لم يصدر من المولى أمر بالنسبة إليه فلزوم الإتيان ثانياً ليس من باب بقاء الأمر بل من باب العلم بوجود الغرض الإلزامي للمولى.

وكما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره ليس موضوع لزوم عمل على العبد الأمر فقط بل يلزم على العبد تحصيل غرض المولى الإلزامي فيما علم بأن للمولى غرضاً إلزامياً سواء لم يتمكن من الأمر أو تمكن لكن غفل عنه ولو لم يراع العبد ذلك الغرض للمولى أن يعاقبه فليس موضوع لزوم الامتثال أمر المولى فقط بل الغرض الإلزامي للمولى أيضاً موضوع له وعليه لا يكون لزوم الاتيان ثانياً كاشفاً عن بقاء الأمر.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره: **(وما يرى من وجوب إتيان الماء ثانياً لو أريق الماء لا دلالة له على شي**‏**ء؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه، وقد انقلب إلى نقيضه، فيجب عليه إحضاره ثانياً لعين ما أوجبه أوّلاً؛ لا لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه.)**[[72]](#footnote-73)

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين.

فما أورده بعض الأعلام كالمحقق الإصفهاني والمحقق الإيرواني والسيد الخوئي قدست أسرارهم على تفصيل المحقق الآخوند قدس سره هو أن الامتثال في جميع الموارد علة تامة لحصول الغرض والغرض الذي يجب مراعاته على المكلف يتحقق بامتثال الأمر دائماً. نعم، يمكن أن يكون في جنب هذا الغرض الأدنى الذي يتحقق بامتثال الأمر غرض آخر للمولى أقصى لا يحصل بامتثال الأمر لكن مراعاة ذلك الغرض خارجة عن تكليف العبد ووظيفته. وبقاء الأمر أو سقوطه دائر مدار الغرض الأدنى الذي يرتبط بالفعل المأمور به ولا ربط له بالغرض الأقصى.

حاول السيد الصدر قدس سره الإجابة عن هذا الإشكال بأنه وإن كان الغرض الذي يجب مراعته على المكلف في مثال طلب الماء للشرب هو الغرض الأدنى أي تمكن المولى من رفع العطش لكن هذا الغرض ليس غرضاً نفسياً بل غرض غيري ومقدّمي لا موضوعية له وتمام المناط هو ارتواء المولى ورفع عطشه و عليه وإن كان تمكن المولى من شرب الماء حاصلاً بامتثال الأمر لكنه غرض مقدمي وغيري لا نفسي واستقلالي وعندما يكون الغرض الأدنى مقدمياً غيرياً أو نفسياً ضمنياً لا مستقلاً لا يتحقق إلا بعد الوصول إلى تمام النتيجة وتحقق ذي المقدمة. وهذا على مبنى أن متعلق الوجوب في مقدمة الواجب خصوص المقدمة الموصلة كما هو مبنى جمع من الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره فمقدمة الواجب تكون محبوبةً وحاملةً للغرض إذا كانت موصلةً لذي المقدمة وتحقق ذو المقدمة في طولها وما لم يتحقق ذو المقدمة لا يكون العمل المأتي به بعنوان المقدمة محبوباً ومتعلقاً للغرض فلا يكون متعلقاً للوجوب أيضاً وعندما يكون الغرض الأدنى وهو تمكن المولى من شرب الماء غرضاً غيرياً لا نفسياً لا يكون محبوباً ومورداً للغرض إلا إذا تحقق ذو المقدمة وهو ارتواء المولى وما لم يحصل الارتواء لم يحصل الغرض الأدنى ومع عدم تحقق تمكن المولى من رفع العطش بعنوان الغرض يكون الأمر باقياً. فعلى مختار السيد الخوئي قدس سره في مقدمة الواجب لم يتحقق تمكن المولى من رفع العطش بعنوان الغرض ليسقط الأمر.

مناقشة هذا الجواب أنه وإن كان هناک اختلاف في مبحث مقدمة الواجب في أنه ماهو متعلق الوجوب الغيري وعلى أساس رأي المشهور والمحقق الآخوند قدس سره المتصف بالوجوب الغيري ذات المقدمة لا المقدمة بقصد التوصل والمقدمة الموصلة وعلى رأي عدة من الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره المتصف بالوجوب الغيري خصوص المقدمة الموصلة لا ذات المقدمة لكن حتى بناءً على تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة لا ذات المقدمة لا تتغير النتيجة لأن عدم اتصاف المقدمة بالمحبوبية ما لم يحصل ذو المقدمة فيما كان ذو المقدمة مرتبطاً بفعل العبد وتعلق به طلب المولى لكن في محل البحث وإن كان تمكن المولى من شرب الماء مقدمةً لأمرآخر و هو ارتواء المولی مثلاً لكن الغرض الأقصى وهو ارتواء المولى متوقف على فعل المولى نفسه وبما أنه متوقف على فعل المولى لا معنى لأن يطلبه من العبد فالعبد بالنسبة إلى تحصيل هذا الغرض الأقصى ليس مكلفاً وغاية ما عليه هو إيجاد تمكن المولى من الشرب وهو حاصل فالإشكال الذي أورده الأعلام مثل المحقق الإصفهاني والمحقق الإيرواني والسيد الخوئي قدست أسرارهم على المحقق الآخوند قدس سره وارد.

نتيجة البحث في الامتثال بعد الامتثال أنه على رأي مشهور الأصوليين من تعلق الأمر بصرف وجود الطبيعة ووجود الغرض في صرف الوجود إن أتى المكلف بوجود من وجودات الطبيعة يحصل الغرض وبعد حصول الغرض يسقط الأمر الذي كان لأجل تحصيل ذلك الغرض وبالنتيجة لا يبقى مجال للامتثال الثاني والثالث وهكذا …

هذه قاعدة حاكمة في جميع موارد تعلق الأمر بالطبيعة وتفصيل المحقق الآخوند قدس سره ليس تاماً فلذا بمقتضى الصناعة وحسب الاعتبار العقلي بعد الامتثال الأول لا مجال للامتثال الثاني وهو غير معقول لسقوط الأمر.

يبقى هنا إشكال على أساسه لابد من رفع اليد عن النتائج السابقة وهو أنه كيف يمكن إنكار الامتثال بعد الامتثال مع أنه واقع في موردين وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه.

المورد الأول: في صلاة الآيات فقد ورد في بعض رواياتها أن إطالة الصلاة مادام الكسوف مطلوبة وإذا تمت تعاد وتكرّر حتى الانجلاء فالتكرار أمر مطلوب وإن لم يكن واجباً.

المورد الثاني: في صلاة الجماعة فقد ورد في بعض رواياتها أن الشخص إذا صلّى صلاته فرادى ثم قامت جماعة فإعادة الصلاة جماعةً مطلوبة أو صلى صلاته فرادى ثم أراد إمامة جماعة فإعادة الصلاة مطلوبة.

و من المعلوم أن جواز التكرار والإعادة في هذين الموردين دليل على بقاء الأمر فيكون للامتثال الثاني مجال فمع وقوع الامتثال بعد الامتثال لا مجال لدعوى عدم معقوليته.

ذكرالمحقق الآخوند قدس سره المورد الثاني في بحث الإجزاء حيث كرّر هناك تفصيله المختار ثم استدل بهذا المورد على وقوع الامتثال بعد الامتثال حيث قال: **(ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه.)**

لكن يمكن الجواب عن الموردين:

فالجواب عن المورد الأول وهو إعادة صلاة الآيات أن الوارد في هذا المورد طائفة واحدة من الأخبار ليس فيها إلا الأمر بالإعادة والعنوان المأمور به الإعادة ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: **(صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد.)[[73]](#footnote-74)** فالوارد في الرواية الأمر بالإعادة ولا تكون دليلاً على وقوع الامتثال بعد الامتثال أو تبديل الامتثال بامتثال آخر لأن الأمر بإعادة صلاة الآيات لا ينحصر في أن يكون الأمر الأول بها باقياً بل يحتمل أيضاً أن يكون الأمر بإعادتها لأجل أن هناك أمراً استحبابياً بإعادة صلاة الآيات وتكرارها غير الأمر الوجوبي بها بأ يكون هناك أمران أمر وحوبي يسقط بالامتثال الأول وأمر استحبابي بإتيان صلاة الآيات ثانياً وثالثاً ووو إلى الانجلاء ومع وجود الأمرين الوجوبي والاستحبابي يكون المورد أجنبياً عن الامتثال بعد الامتثال.

والجواب عن المورد الثاني وهو إعادة الصلاة جماعةً بعد الإتيان بها فرادى أن الوارد في هذا المورد ثلاث طوائف من الأخبار:

الأولى لسانها كلسان الاخبار الوارد في صلاة الآيات لا تدل على أكثر من الأمر بالإعادة كموثقة عمار: **(سألت أبا عبد الله عن الرجل يصلّي الفريضة ثم يجد قوماً يصلّون جماعةً أ يجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: نعم وهو أفضل. قلت: فإن لم يفعل. قال: ليس به بأس.)**[[74]](#footnote-75)

ومثلها صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: **(كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أني أحضر المساجد مع جيرتي وغيرهم فيأمرونني بالصلاة بهم وقد صلّيت قبل أن آتيهم وربما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل فأكره أن أتقدم وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممن سمّيت لك فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه وأعمل به إن شاء الله. فكتب عليه السلام: صلّ بهم.)**[[75]](#footnote-76)ولعل كراهته كانت من جهة احتماله بطلان صلاته فتبطل صلاتهم بسببه.

هذه الطائفة الأولى الواردة في إعادة الصلاة جماعةً بعد الإتيان بها فرادى وحيث إن لسانها نفس لسان الروايات الواردة في صلاة الآيات يكون الجواب عنها نفس الجواب بأن يقال مطلوبية تكرار الصلاة جماعةً لا تكون دليلاً على بقاء الأمر الأول وأن هذه الصلاة الثانية امتثال للأمر الأول بل يحتمل أن تكون المطلوبية لأجل أن هناك أمراً استحبابياً بالإتيان بالصلاة جماعةً غير الأمر الوجوبي بأصل الصلاة الذي سقط بالامتثال والإتيان بها فرادى فإذا كانت الإعادة لأجل الأمر الاستحبابي فلا ربط لها بالامتثال بعد الامتثال.

الثانية: ما ورد فيها بعد الأمر بالإعادة تعبير: (يجعلها الفريضة)

تقريب الاستدلال بها في تأييد مختار المحقق الآخوند قدس سره أن التعبير المذكور يعني أن يجعل الصلاة التي صلاها جماعةً صلاته الفريضة أي امتثالاً للأمر الوجوبي وهذا شاهد على أن الامتثال بعد الامتثال ممكن والصلاة جماعةً مصداق لامتثال الأمر الأول فالأمر الأول باقٍ وإلا لما كان للامتثال مجال.

الرواية الأولى من هذه الطائفة صحيحة هشام بن سالم التي رواها الشيخ الصدوق قدس سره بسنده من هشام بن سالم - وله إلى هشام طريقان كلاهما صحيحان - **(عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعةً. قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء.)[[76]](#footnote-77)**

وبنفس المضمون رواية أخرى في نفس الباب عن حفص بن البختري لكن لم يرد في آخرها تعبير (إن شاء).

أورد على هذا الاستدلال بإشكالات:

الأول: ما يستفاد من كلام الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب حيث قال بعد نقل رواية حفص بن البختري: **(والمعنى في هذا الحديث أن من صلى ولم يفرغ بعد من صلاته ووجد جماعةً فليجعلها نافلةً ثم يصلي في جماعة وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض لأن من صلى الفرض بنية الفرض فلا يمكن أن يجعلها غير فرض.)**

فهذه الرواية في الحقيقة من الروايات المجوّزة للعدول من الفريضة إلى النافلة وتبيّن مورداً من موارد جواز العدول المذكور.

فالإشكال الأول أن مورد الرواية فيما كان الشخص في أثناء الصلاة وأقيمت الجماعة يعدل إلى النافلة ويتم صلاته ويصلي الفريضة جماعةً والدليل على حمل الرواية على هذا المعنى موثقة سماعة الدالة بوضوح على ذلك:

**(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ إِمَاماً عَدْلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفُ وَ يَجْعَلُهَا تَطَوُّعاً وَ لْيَدْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامَ عَدْلٍ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ يُصَلِّي رَكْعَةً أُخْرَى مَعَهُ وَ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ لْيُتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَ لَيْسَ شَيْ**‌**ءٌ مِنَ التَّقِيَّةِ إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.) [[77]](#footnote-78)**

أجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: ما ورد في كلام السيد الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما من أنه لا يمكن حمل الرواية على أثناء الصلاة وإن كان الوحيد البهبهاني قدس سره ذكر في تأييد حمل الرواية على الأثناء أن (يصلي) بصيغة المضارع يعني أنه في حال الصلاة ومشغول بها لا أنه فرغ منها وخرج عن حال الصلاة لكن هذا الحمل خلاف الظاهر لأن تعبير الرواية: (يصلي ثم يجد جماعةً) يعني يصلي ثم بعدها يجد أن الجماعة قائمة لا أنه يجد الجماعة في أثناء الصلاة، لو كان وجدان الجماعة في الأثناء لما عبّر بـ(ثمّ) كما لم يرد (ثمّ) في موثقة سماعة التي جعلها الشيخ الطوسي قدس سره دليلاً على مدعاه حيث ورد فيها: (كان يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعةً من صلاة الفريضة).

الثاني: ما ورد في كلام السيد الصدر قدس سره من أن لازم حمل الرواية على ما ذكره الشيخ الطوسي قدس سره أن لا يكون الإمام عليه السلام بيّن وظيفة السائل - وهو حفص بن البختري أو هشام بن سالم - بالنسبة إلى الصلاة التي كان مشغولاً بها بل ذكر حكم الصلاة الثانية فقط. نعم، ببيان حكم الصلاة الثانية يُفهم بالالتزام حكم الصلاة الأولى لكن هذه الطريقة خلاف الطريقة المتعارفة في التكلم فإن الطريقة المتعارفة أن يبيّن أولاً حكم ما هو مورد ابتلاء السائل ثم يبين حكم ما لم يبتل به بعدُ لا أن يبين حكم ما لم يبتل به ويوكل فهم ما ابتلي به إلى فهم السائل.

ولكن إذا حملنا الرواية على فرض ما بعد الفراغ من الصلاة لا في أثنائها يكون الإمام عليه السلام بيّن حكم مورد السؤال بالمدلول المطابقي.

لكن يلاحظ على هذا الجواب أن ما هو مقتضى طريقة التكلم المتعارفة في مقام جواب السؤال أن يجاب عن مورد السؤال ويكون الكلام وافياً ببيان حكم المورد ولا يلزم أن يكون جواب مورد السؤال بالمدلول المطابقي وبناءً على حمل الشيخ الطوسي قدس سره يُفهم من جواب الإمام عليه السلام بسهولة أنه لا يتم صلاته الفرادى بل يدعها أو يجعلها نافلةً.

الإشكال الثاني على الاستدلال بالطائفة الثانية ما يستفاد من كلام الشيخ قدس سره في التهذيب حيث ذكر بعد حمل رواية حفص بن البختري على ما تقدم أن هناك احتمالاً آخر عليه أيضاً تكون الرواية أجنبيةً عن بحث تبديل الامتثال بامتثال آخر وهو أنه لو فرضنا أن قوله عليه السلام(يجعلها الفريضة) لبعد الفراغ من الصلاة لكن معناه أن الصلاة التي يصليها جماعةً يجعلها قضاءً لما فاته من الفرائض وبعبارة أخرى يجعلها الفريضة القضائية لا الفريضة الأدائية وعلى هذا التقدير تكون الرواية أجنبيةً عن الامتثال بعد الامتثال لأن الامتثال بعد الامتثال فيما كانت الصلاة الثانية بقصد الصلاة المأتي بها فرادى.

ثم ذكر في تأييد هذا الاحتمال رواية إسحاق بن عمار: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت فقال: صلّ واجعلها لما فات.)[[78]](#footnote-79)

وذكر السيد الخوئي قدس سره هذا الاحتمال کإشكال أصلي على الاستدلال بروايات الطائفة الثانية.

يلاحظ على هذا الحمل كما في كلام السيد الصدر قدس سره بأن الوارد في الرواية كلمة (الفريضة) بالألف واللام الظاهرة في العهد فتكون للإشارة إلى الفريضة التي أتى بها المكلف لا الفرائض التي لم يصلّها وفاتته.

لكن يمكن الجواب بأن الألف واللام ليست ظاهرةً في العهد بل هي بمعناها الأصلي وهو الجنس فالفريضة مع الألف واللام كفريضة بدونها تكون بمعنى جنس الفريضة. فکما انها بدون الألف واللام تکون ظاهرةً في الجنس فکذلک معها أيضاً ، فإن من الفرائض ما فات منها وأغلب الأشخاص على ذمتهم فرائض فائتة فتكون الفريضة الفائتة منه مصداقاً للفريضة أي جنس الفريضة.

الإشكال الثالث: أن المراد بالفريضة ليس الفريضة الفعلية بل الفريضة الذاتية وفي الحقيقة تكون الفريضة إشارةً إلى الصلوات اليومية التي هي في حد ذاتها واجبة وإن أصبحت في بعض الموارد مستحبةً مثلاً عندما يأتي المكلف بصلاته اليومية مرةً يكون الإتيان به مرةً أخرى مستحباً فعلياً لكن لا تخرج عن كونها فريضةً ذاتاً وعكسه كذلك مثلاً صلاة الليل مستحبة ذاتاً ولكن لا ينافي ذلك أن تصبح واجبةً فعلاً بسبب النذر ولا تخرج بذلك عن كونها مستحبةً ذاتاً.

فمعنى (يجعلها الفريضة) أن يجعلها نفس صلاة الظهر التي صلاها فالفريضة عنوان مشير إلى ذات صلاة الظهر وليس المقصود ما هي فريضة بالفعل فيكون مفاد الطائفة الثانية عين مفاد الطائفة الأولى الآمرة بتكرار الصلاة فقط والدالة على مطلوبية الوجود الثاني أعم من أن تكون المطلوبية لأجل الأمر الثاني الاستحبابي أو بقاء الأمر الأول فهذه الطائفة الثانية أيضاً تدل على مطلوبية الإتيان بالصلاة مرةً ثانيةً جماعةً لا أن يجعلها الفريضة الفعلية.

أجاب السيد الصدر قدس سره عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة:

الأول: أن حمل العنوان على المعرّفية والمشيرية خلاف الظاهر لأن الأصل الأولي في كل عنوان وارد في الخطاب الموضوعية والدخالة في ثبوت الحكم فلا يمكن جعل عنوان الفريضة مشيراً إلى ذات الصلوات اليومية التي هي بالأصل فريضة.

الثاني: أنه وإن أمكن في بعض الموارد الالتزام بأن الفريضة عنوان مشير إلى ذات الصلوات اليومية لكن التعبير الوارد في الرواية تعبير مختلف لو كان التعبير (أعد الفريضة) احتمل أن يكون المراد إعادة الصلاة التي بذاتها فريضة لا الفريضة الفعلية لكن تعبير الرواية: (يجعلها الفريضة) والألف واللام في الفريضة للعهد وتشير إلى الصلاة السابقة فيصير مفاد العبارة يجعلها الصلاة الاولی التي كانت فريضة فعلية.

الثالث: ورد في آخر الرواية التعبير بـ(إن شاء) وهذا التعبير مانع من الحمل على الفريضة الذاتية لأن (إن شاء) لو رجع إلى أصل الإتيان بالصلاة يعني إن شاء يصلي معهم لما كانت هناك مشكلة ومانع من الحمل على الفريضة الذاتية لكن على ظاهر الرواية يرجع (إن شاء) إلى (يجعلها الفريضة) لأن السائل فرض أن الشخص صلى فرادى ثم رأى جماعةً وظاهر ذلك أنه يميل إلى الصلاة جماعةً وعلى هذا لا يمكن حمل (يجعلها الفريضة) على الفريضة الذاتية لأن الشخص يريد الصلاة ثانياً ولا طريق له إلا أن يأتي بها بنية الفريضة الذاتية لأنه لا يمكن أن يأتي بها بنية النافلة فإن النافلة بالجماعة غير مشروعة فمن أراد الإتيان بالصلاة ثانياً لابد أن يجعلها الفريضة الذاتية والحال أن تعبير (إن شاء) تعليق على مشيئة نفس المكلف وهذا لا يجتمع مع حمل الفريضة على الذاتية في مقابل النافلة الذاتية.

لكن يلاحظ على هذه الأجوبة الثلاثة:

يلاحظ على الأول بأن الظاهر الأولي وإن كان الموضوعية والدخالة في ثبوت الحكم لا المشيرية لكن في بعض الموارد يُحمل العنوان على المعرفية والمشيرية. فإن وصلنا فيما نحن فيه بلحاظ التقاريب المتقدمة إلى أن الامتثال بعد الامتثال غير معقول وأن موافقة الأمر علة تامة لحصول الغرض ولا يبقى أمر لابد من رفع اليد عن الظهور الأولي للعنوان في الموضوعية كما في غير المقام حيث يرفع اليد عن الظهور الأولي لأجل وجود قرينة ففي المقام أيضاً يرفع اليد عن الظهور الأولي للعنوان في الموضوعية لأجل القرينة العقلية ويحمل العنوان على ما يناسب القرينة.

ويلاحظ على الثاني بأنا ولو سلمنا بأن الألف واللام في الفريضة للعهد وتشير إلى الصلاة السابقة لكن يكفي في الإشارة العهدية الإشارة إلى ذات الصلاة ولا يلزم الإشارة إلى جميع خصوصيات المشار إليه التي منها كون الصلاة الفريضة الفعلية فيكون المعنى أن يجعل هذه الصلاة الثانية نفس الصلاة السابقة التي كانت فريضة ذاتية مثلاً إن كانت الصلاة السابقة صلاة الظهر أو العصر أو أية صلاة من الصلوات اليومية التي هي فرائض بالذات يصح أن يشار إلىها بعنوان أنها فريضة ويقال اجعل هذه الصلاة الجديدة نفس تلك الصلاة أعني صلاة الظهر أو العصر وأما أن هذه فريضة فعلية فلا يستفاد من الفريضة المحلّاة بالألف واللام فقوله عليه السلام (يجعلها الفريضة) بمعنى جعل هذه الصلاة نفس الصلاة السابقة التي كانت الفريضة الذاتية لأجل أن هناك احتمالاً آخر تقدم الروايات المتضمنة له وذکره الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب حيث تقدم أن هناك صورتين: الأولى: أن يجعل الصلاة قضاءً عما فات والثانية أن يجعل نفس الصلاة اليومية التي صلاها فرادى فالتعبير بـ(يجعلها الفريضة) يعيّن الصورة الثانية يعني إن كانت الصلاة السابقة صلاة الظهر التي هي فريضة ذاتية فاجعل الصلاة الجديدة بنفس نية تلك الصلاة.

بهذا البيان يتضح الجواب عن الإشكال الثالث أيضاً، لأن الفريضة إن كانت إشارةً إلى ذات الصلاة فالرواية تبيّن أحد شقي تخيير المكلف لأن المستفاد من الرواية أن المكلف في موارد إقامة صلاة الجماعة يمكنه أحد أمرين: الأول أن يجعل هذه الصلاة قضاءً عما فاته من الصلوات والثاني أن يجعلها نفس صلاته السابقة فالرواية تقول إن شاء جعلها نفس الصلاة السابقة ولا يلزم أن يجعلها قضاءً عما فات. مضافاً إلى أن التعبير بـ(إن شاء) ورد في ذيل رواية هشام بن سالم لا رواية حفص ليجعل دليلاً لرفع اليد عن الإشكال.

الطائفة الثالثة: ما ورد فيها بعد الأمر بالإعادة تعبير: (يختار الله أحبهما إليه) وهذه الطائفة ما أشار إليها المحقق الآخوند قدس سره في بحث الإجزاء واستدل بها على وقوع الامتثال بعد الامتثال فمن هذه الطائفة رواية أبي بصير: **(قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلّي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت. فقال: صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه.)**[[79]](#footnote-80)

وتقريب الدلالة أن الاختيار هو قبول الفرد المأتي به بعنوان أنه مصداق للمأمور به فظاهر التعبير بأن الله يختار أحبهما إليه أن كلتا الصلاتين مصداقان لامتثال الأمر.

أورد على هذا الاستدلال بإشكالين:

الأول: الإشكال السندي لأن في سند الرواية سهل بن زياد وهو ضعيف ومحمد بن الوليد الذي وقع بعده مردد بين عدة أشخاص فإن كان الخزاز البجلي فثقة ولكن في موارد متعددة روى سهل بن زياد عن محمد بن الوليد الشباب الصيرفي الذي إن لم نقل بضعفه فلا أقل من أنه لا توثيق له فالرواية غير قابلة للاعتماد.

الثاني: الإشكال الدلالي بأن هذه الرواية تدل على المدعى إن كان المقصود بالاختيار قبول فرد الطبيعة بعنوان مصداق الامتثال لكن يحتمل أن يكون المراد بـ(يختار الله) اختار أحدهما لإعطاء الثواب لأن الصلاة الثانية وإن كانت مستحبةً ولم تكن مصداقاً لامتثال الأمر الأول لكن مع ذلك يصح أن يقال يختار الله أحبهما يعني أن الشخص إن أتى بالمستحب في فرض وجود المقتضي له يختار الله منها ومن تلك الصلاة الواجبة أحبهما إليه فيعطيه الثواب عليها لا أن الله يختار إحدى الصلاتين ويجعلها مصداقاً للامتثال.

أجاب السيد الصدر قدس سره عن هذا الإشكال بأن هذا المعنى خلاف الظاهر إذ الظاهر أن الاختيار ناظر إلى القبول في مقام الإتيان بالوظيفة لا إعطاء الثواب يعني ما يأتي به الشخص بعنوان أداء الوظيفة يختار الله أحبهما.

لكن يلاحظ عليه بأنا نسلّم بأن الظاهر الأولي في عمل المكلف الذي يتعلق به الأمر في الروايات أن يكون النظر فيه إلى مقام أداء الوظيفة لكن إن لوحظت في الروايات خصوصية للعمل لا ترتبط بمقام عمل نفس المكلف بل ترتبط بالآثار المترتبة عليه فلا يكون حينئذ ظهور في كونه بلحاظ مقام أداء الوظيفة وفي هذه الرواية وإن ورد الأمر بالصلاة الثانية لكنه لأجل ترغيب المكلف بالإتيان بالصلاة الثانية فالرواية - على تقدير صدورها - تقول: إن أتى الشخص بالصلاة الثانية فربما أتى بالفرد الأفضل الذي يكون أكثر ثواباً ولكن إن ترك الصلاة الثانية يُحرم من الفرد الأفضل كما ورد في الروايات المتعددة من أن المقبولة من الصلوات ما كان الشخص فيها متوجهاً مقبلاً وبما أن أغلب الناس غير متوجهين ومقبلين في صلواتهم جعل الله تعالى النوافل ليدركوا بها فضيلة الصلوات اليومية فالترغيب إلى النوافل لأجل درك الآثار الموجودة في الفرائض.

فقوله (يختاره الله) أيضاً لأجل الترغيب في إدراك فضيلة صلاة الجماعة وأن المكلف يحصّل بالجماعة الفضيلة الأكمل والأتم.

وعليه ففي الموارد التي يحكم بترتب أثر على فعل في الروايات فلا يتعين كونه عملاً واجباً بل يمكن أن يكون ما هو الموضوع للأثرعملا مستحباً لكنه واجد للأثر المطلوب الذي يريده المكلف والذي يكون في الفعل الواجب .

الجهة الثامنة: دلالة الأمر على الفور أو التراخي

هل تدل صيغة الأمر على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً أو على التراخي وعدم الفور؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بيان مختاره في هذه الجهة أن الحق عدم دلالة الأمر لا على الفور ولا على التراخي.

وحسبما يُستفاد من كلامه قدس سره المقصود بعدم الدلالة على التراخي عدم الدلالة على لزوم التراخي حيث قال: (بلا تقييد بالتراخي) فكأنّ هناك مَن قال بالدلالة على لزوم الفور وهناك من قال بالدلالة على لزوم التراخي فيقول المحقق الآخوند قدس سره أن الحق عدم الدلالة على شيء منهما بل مقتضى إطلاق صيغة الأمر أن المكلف يمكنه الإتيان بالعمل مع التراخي فالإطلاق يقتضي جواز التراخي لا لزومه فلا دلالة للصيغة لا على لزوم الفور ولا على لزوم التراخي بل المكلف يمكنه الإتيان بالمأمور به فوراً أو مع التراخي لأن المتبادر من صيغة الأمر بلحاظ هيئتها ومادتها طلب إيجاد الطبيعة حيث إن المادة تدل على الطبيعة والهيئة على طلب إيجادها ولم يؤخذ في معنى صيغة الأمر قيد الفورية أو قيد التراخي فلذا كان المتبادر من الصيغة طلب إيجاد الطبيعة لا أكثر وعندما يكون مدلول صيغة الأمر أصل طلب إيجاد الطبيعة بلا قيد الفور والتراخي يكون مقتضى هذا الإطلاق تخيير المكلف بين الإتيان بالمأمور به فوراً أو مع التراخي.

وبعد البناء على عدم دلالة صيغة الأمر لا على الفور ولا على التراخي يحتاج الالتزام بلزوم الفور في مورد إلى دليل خاص وقد يدّعى أن غير واحد من الآيات تدل بنحو القرينة العامة على أن الأصل في جميع الواجبات في الشريعة هو لزوم الفور والمحقق الآخوند قدس سره تعرض إلى آيتين فقط أحدهما آية: **(وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدّت للمتقين)**[[80]](#footnote-81) وآية: **(فاستبقوا الخيرات)**[[81]](#footnote-82).

نعم، دلت آيات آخرى على مطلوبية المسارعة إلى الخيرات لكن عدم دلالتها على اللزوم واضح حيث إنها واردة في مقام يظهر منه أن المورد من موارد الكمالات والفضائل والمقامات العالية ولا دلالة لها على اللزوم مثلاً ورد في سورة آل عمران في مقام بيان أوصاف المؤمنين من أهل الكتاب ومدحهم على اتصافهم بالفضائل: **(ليسوا سواءً من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين)**[[82]](#footnote-83) وفي سورة الأنبياء بعد أن ذكر خصوصيات للنبي زكريا عليه السلام: **(فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين)**[[83]](#footnote-84) ومن المعلوم أن المسارعة إلى الخيرات في هذه الآيات وردت بعنوان وصف كمالي لا بعنوان أنها مطلوبة لزوماً.

فلذلك أشاروا في المقام إلى الآيتين السابقتين فقط وقالوا على أساسهما أن القاعدة الأولية في الواجبات لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً.

تقريب دلالة آية: (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) أن الأمر ظاهر في الوجوب وبما أن مورد المسارعة المغفرة وهي فعل الله تعالى يكون المقصود بتكليف المؤمنين بالمسارعة إلى مغفرة الله المسارعة إلى سبب المغفرة كما في (واسئل القرية) حيث إن المقصود أهل القرية فعلى أساس هذه الآية الناس مأمورون بالمسارعة إلى سبب المغفرة وبما أن الإتيان بالمأمور به ومتعلق الأوامر من أظهر أسباب المغفرة تكون الآية دالةً على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً.

وكذا آية: (فاستبقوا الخيرات) الأمر فيها ظاهر في الوجوب والاستباق بمعنى المسارعة وأن يسبق الإنسان الآخرين في الفعل وبما أن الإتيان بالمأمور به من أوضح مصاديق الخيرات تكون الآية دالةً على لزوم الاستباق والمسارعة في إتيان المأمور به.

فالآيتان تدلان بنحو القاعدة العامة على لزوم الإتيان بالواجبات فوراً وبالنتيجة عدم لزوم الفورية يحتاج إلى دليل.

أورد المحقق الآخوند قدس سره على الاستدلال بالآيتين إشكالات ثلاثة:

الأول: أنا نسلّم بأنهما في مقام البعث والتحريك إلى المسارعة والاستباق لكن السياق ليس سياق البعث والتحريك اللزومي والوجوبي بل الاستحبابي يعني ترك المسارعة والاستباق ليس مما يوجب الغضب والشر لأنه لو كان المراد البعث والتحريك اللزومي لكان الأنسب بعث المكلفين بتحذيرهم من العقاب والعذاب على ترك الفعل والحال أن المذكور في هاتين الآتين أصل البعث والتحريك والطلب فقط بلا تحذير من الغضب والشر في مخالفة العمل.

قال قدس سره: **(ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعاً للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى. فافهم.)**

المحقق الآخوند قدس سره في هذا الإشكال لم ينكر مولوية الأمر لكن يقول إنه ليس أمراً مولوياً وجوبياً.

وقالوا قوله: (فافهم) إشارة إلى المناقشة في الإشكال والمناقشة حسب ما في كلام عدة من المحققين كالمحقق الإيرواني قدس سره أنه يكفي لكون الطلب لزومياً اللفظ الدال على الطلب وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وهذا يكفي ولا يلزم الاقتران بالتحذير وإلا ورد الإشكال في باقي الواجبات أيضاً حيث وردت باقي الواجبات والمحرمات بالأمر والنهي بلا اقتران بالتحذير عن العقاب في المخالفة فمجرد عدم الاقتران بالتحذير لا يمنع من الدلالة على الوجوب.

قال قدس سره: **(ولو تم**‏ **ذلك**‏ **لجرى نظيره في سائر الواجبات والمحرمات المقتصر في بيانها على البعث والزجر من غير ضم وعيد على الترك.)[[84]](#footnote-85)**

هذا ما فهمه المحقق الإيرواني قدس سره من عبارة المحقق الآخوند قدس سره وهو ظاهر العبارة لكن يمكن توجيهها بنحو لا ترد هذه المناقشة كما سيأتي في كلام الميرزا التبريزي قدس سره حيث فسّر هذا الإشكال بنحو لا ترد المناقشة المذكورة وخلاصة التفسير أن المحقق الآخوند قدس سره لا يريد أن يقول بيان الوجوب في كل مورد يحتاج إلى الاقتران بالتحذيربل مراده أنه في خصوص الموارد التي وردت فيها عناوين المسارعة والاستباق خصوصية توجب الظهور في الحكم الاستحبابي لأن ظاهر الأمر بالمسارعة والاستباق أنه ليس في المسارعة والاستباق ملاك لزومي آخر غير الملاك اللزومي الثابت في طبيعي الفعل فنفس التعبير بالمسارعة و الاستباق يقتضي أن لا يكون الحكم لزومياً فبلحاظ هذا الاقتضاء لو كان المراد بيان حكم لزومي لزم الاقتران بالتحذير.

الثاني: أن في الآيتين قرينةً أخرى تقتضي أن يكون البعث والطلب استحبابياً لأن مصداق الخير وسبب المغفرة ليس منحصراً في الواجبات بل يشمل المستحبات أيضاً فلو كان البعث والطلب في الآيتين لزومياً يكون المدلول التفهيمي للكلام أن المسارعة إلى المستحبات واجبة والحال أن أصل الفعل في المستحبات غير واجب فضلاً عن المسارعة اليه بل في أكثر الواجبات أيضاً لا يجب الإتيان بها فوراً فالطلب لو كان لزوماً وكان مدلول الآيتين لزوم المسارعة إلى جميع الخيرات لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن عرفاً فلابد من حمل البعث والطلب فيهما على خصوص الطلب الندبي أو الجامع بين الوجوب والاستحباب فالطلب في بعض الموارد وجوبي وفي بعضها الآخر استحبابي.

الثالث: أن الحكم المستفاد من الآيتين ليس حكماً مولوياً بل إرشادي كالأمر بأصل الإطاعة في (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فإنه أمر إرشادي كذلك أمر (سارعوا) و (استبقوا) إرشادي إلى حكم العقل فكما أن العقل مستقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية فيكون الأوامر الواردة بالإطاعة إرشاديةً كذلك في محل البحث بقطع النظر عن الأمر بالمسارعة والاستباق يستقل العقل في الحكم بحسن المسارعة والاستباق إلى العمل إذا أمر المولى به فيحمل الخطاب في الآيتين على الحكم الإرشادي.

قال قدس سره: **(كان ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك كالآيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية.)**

ثم قال بعد الإشكال الثالث (فافهم) وهو بنظر البعض إشارة إلى مناقشة فيه. ناقش بعض المحققين كالمحقق الإصفهاني قدس سره في الإشكال الثالث بأن تنظير المقام بآية (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) غير صحيح. نعم، يوجد في كلا الموردين حكم العقل المستقل لكن مجرد وجود حكم عقلي في مورد الخطاب لا يوجب رفع اليد عن ظهور الخطاب في المولوية وحمله على الإرشادية فإن الظاهر الأولي للخطابات الشرعية هو المولوية دون الإرشادية. نعم، إن وجد في مورد حكم عقلي مستقل ولم يمكن الحكم المولوي في ذلك المورد لابد من حمل الأمر الوارد في الخطاب الشرعي على الإرشادية مثل (أطيعوا الله) فإنه أمر بأصل الطاعة ويوجد في مورده حكم عقلي ولا يمكن فيه الحكم الشرعي للمحاذير المذكورة في محلها فيحمل الأمر على الإرشادية لكن في محل البحث وإن وجد حكم عقلي الا انه ليس الأمر الشرعي محالاً فلابد من التحفظ على الظهور الأولي للأمر وهو المولوية ولا وجه لحمله على الإرشادية.

قال قدس سره: **(نعم، بينهما فرق: و هو عدم إمكان غير الإرشادية فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوي بالفعل فورا، فبعد الإمكان و الظهور الذاتي في المولوية لا مجال لحمل ما ورد في هذا الباب على الإرشاد قياسا بما ورد في أصل الإطاعة، و لعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: (فافهم).[[85]](#footnote-86)**

فمحصل ما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن صيغة الأمر لا دلالة لها على الفور ولا على التراخي وكذلك لا يستفاد من دليل خارجي أن الأصل الأولي في الواجبات الفورية.

ثم أفاد بالأخير تتمةً وهي أنا لو قلنا بلزوم الفورية هل يقتضي ذلك الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أو لا؟ يعني إن لم يأت المكلف بالمأمور به في الزمان الأول فوراً وعصى هل يجب عليه الإتيان به في الأزمنة الآتية فوراً ففوراً أو لا؟

ولم يوضّح قدس سره ما هو الاحتمال المقابل للوجوب فوراً ففوراً ولكن كما سيتبيّن في تفصيل البحث هناك احتمالان في المقابل:

الأول: أصل لزوم الإتيان بالمأمور به في الأزمنة الآتية بلا فورية بعد ترك الإتيان به فوراً في الزمان الأول

والثاني: سقوط التكليف بعد ترك المأمور به فوراً.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لها واقع في الفروع الفقهية مثلاً وجوب الحج على المستطيع وجوب فوري في السنة الأولى وإن لم يمتثل في الأولى ففي الثانية وإن لم يمتثل في الثانية ففي الثالثة وهكذا فوراً ففوراً ووجوب زكاة الفطرة واجبة فوراً إلى ظهر يوم العيد وإن لم يمتثل لابد من قضائها لكن لا فورية له ووجوب رد التحية وجوب فوري وإن لم يمتثل فوراً يسقط أصل الوجوب وصلاة الآيات الواجبة بسبب الزلزلة أيضاً واجبة فوراً بالفورية العرفية لكن فيها خلاف إن تركت هل يجب قضاؤها على نحو المواسعة وبلا فورية أو لا يجب قضاؤها أساساً المشهور أن القضاء واجب بنحو موسع وبعض الأعلام قال بعدم وجوب القضاء.

ففي موارد لزوم الفورية إن ترك المكلف ولم يمتثل في أول الأزمنة هناك احتمالات ثلاثة في وظيفته بالنسبة إلى الأزمنة الآتية أحدهما لزوم الإتيان فوراً ففوراً والثاني لزوم الإتيان بأصل العمل بلا فورية والثالث سقوط التكليف رأساً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في التتمة أن في المسألة وجهين مبتنيين على أن لزوم الفورية على القول بدلالة صيغة الأمر على الفور من باب تعدد المطلوب أو من باب وحدة المطلوب فإن كان من باب وحدة المطلوب فإن ترك المكلف المأمور به في الزمان الأول لا يقتضي الأمر بالعمل الإتيان به فوراً ففوراً في الأزمنة الآتية ولكن إن كان من باب تعدد المطلوب يعني أن يكون الإتيان بالعمل في الزمان الأول مطلوباً والإتيان به في الأزمنة الآتية فوراً ففوراً مطلوباً آخر فالمطلوب الثاني له مجال بعد ترك العمل في الزمان الأول فلذا يلزم على المكلف مراعاته. هذا مبنى الوجهين حسب مقام الثبوت.

وأما حسب مقام الإثبات فهل يمكن إحراز أن لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً من باب تعدد المطلوب أو وحدته؟ فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أنا لم نقبل أصل دلالة الصيغة على الفورية لكن على القول بها لا يمكن دعوى دلالة الصيغة على كيفية المطلوبية وأنها من باب تعدد المطلوب أو وحدته.

وتفصيل البحث في هذه المسألة بلحاظ ما أفاد المحقق الآخوند وكلمات الأعلام في ذيله يقع في ضمن مطالب:

الأول: تعيين محل النزاع والأقوال في المسألة والثاني: هل تدل صيغة الأمر على لزوم الإتيان بالعمل فوراً أو بالتراخي أو لا تدل؟ بلحاظ المدلول الوضعي والظهور الأولي لصيغة الأمر وبلحاظ الدلالة الإطلاقية أيضاً والثالث: هل يمكن التمسك بالدليل الخارجي والقرينة العامة لإثبات أن الأصل الأولي في الواجبات لزوم الإتيان بالعمل فوراً إلا ما خرج بالدليل والرابع: بناءً على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففي صورة عصيان المكلف ما هو الحكم في الأزمنة الآتية؟ والخامس: مقتضى الأصل العملي في المسألة والسادس: مطلب ليس داخلاً في بحث دلالة الأمر على الفور أو التراخي لكن تعرض له بعض الأعلام بالمناسبة كالمحقق الإيرواني والسيد الخوئي قدس سرهما وهو أنه في الموارد التي لا تكون الفورية لازمةً حسب الحكم الواقعي لكن المكلف احتمل فوت الواجب على تقدير ترك المأمور به في الزمان الأول فهل يجب عليه المبادرة أو لا؟ فإن أصل البحث في الجهة الثامنة في أنه هل يلزم الإتيان بالعمل فوراً حسب الحكم الواقعي أو لا؟ لكن المطلب الأخير في أنه هل يلزم الإتيان بالعمل فوراً حسب الحكم الظاهري في الواجبات الموسعة فيما كان الشخص متمكناً من الإتيان في الزمان الأول لكن احتمل طروّ العجز عنه في الأزمنة الآتية كالمرأة التي تحتمل طروّ الحيض فهل يلزم حسب الحكم الظاهري المبادرة إلى العمل في الزمان الأول أو لا؟

وإليك تفصيل هذه المطالب:

المطلب الأول: تعيين محل النزاع وبيان الأقوال في المسألة

الظاهر بلحاظ مجموع كلمات الأعلام في المسألة أن محل النزاع أعم من المدلول الوضعي لصيغة الأمر والمدلول الإطلاقي لها فلكلا المدلولين مجال للبحث فإن مثل المحقق الإيرواني قدس سره قائل بأن صيغة الأمر وإن لم تدل وضعاً على الفورية لكنها بالظهور الثانوي تدل عليها وهذه الدعوى قد ترجع إلى الدلالة بالظهور الإطلاقي.

مضافاً إلى لزوم البحث عن مقتضى الدليل الخارجي غير صيغة الأمر هل يقتضي لزوم الفورية أو لا؟

وكذا في المدلول الوضعي لصيغة الأمر يمكن تصوير النزاع بلحاظ هيئة الصيغة وبلحاظ مادة متعلق الطلب وإن كان صاحب الفصول قدس سره يرى اختصاص محل النزاع بالهيئة ولا مجال له بلحاظ المادة لكن المحقق الآخوند قدس سره صرّح في المسألة السابقة بعموم محل النزاع وسكت عنه في هذه المسألة وهذا ظاهر في أن محل النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة أعم.

وفي هذه المسألة حسب عبارات الفصول وكلام المحقق الآخوند قدس سره احتمالات ثلاثة: الدلالة على لزوم الفورية والدلالة على لزوم التراخي وعدم الدلالة على شيء منهما والأقوال المذكورة في كلام صاحب الفصول قدس سره عدة أقوال: قول مشهور الأصوليين وهو عدم الدلالة على الفور والتراخي وقول الشيخ الطوسي قدس سره وجماعة بالدلالة على الفور وقول السيد المرتضى قدس سره بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وتوقّف جماعة وهؤلاء بعضهم قال بأن الامتثال الفوري كافٍ قطعاً وكفاية الامتثال مع التأخير غير معلومة وبعضهم قال بالعكس.

قال قدس سره في الفصول : **(وتوقّف جماعة وهم بين من يقول إذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلاً لجواز أن يكون المقصود هو التأخير وبين من يقول إذا بادر كان ممتثلاً قطعاً وإن أخّر لم يقطع بخروجه عن العهدة.)**[[86]](#footnote-87)

فاحتمال وجوب التأخير أيضاً موجود كما يستفاد من عبارة المحقق الآخوند قدس سره أيضاً. ولكن في كلام المحقق القمي قدس سره في القوانين أن لزوم التراخي لا قائل به حيث قال: **(أما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرّح به.)**[[87]](#footnote-88)

المطلب الثاني: دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي

كما أشرنا سابقاً لابد من البحث عن دلالة صيغة الأمر بلحاظ المدلول الوضعي وبلحاظ المدلول الإطلاقي أيضاً.

أما بالنسبة إلى المدلول الوضعي فأفاد المحقق الآخوند قدس سره تبعاً لمشهور الأصوليين أن صيغة الأمر لا دلالة لها على الفور أو التراخي لأن صيغة الأمر بهيئتها تدل على طلب الإيجاد وبمادتها على الطبيعة الخاصة فلذا المتبادر منها فقط طلب إيجاد الطبيعة الخاصة ولا تقييد في مدلولها بالفور أو التراخي وبالنتيجة يكون إطلاق الصيغة مناسباً لكل منهما ويقتضي جواز كل منهما فلا دلالة للصيغة على الفور ولا على التراخي.

وما أفاده بالنسبة إلى الدلالة الوضعية وأن صيغة الأمر لا تدل بالدلالة الوضعية على الفور أو التراخي وافقه في ذلک جميع المحققين المتأخرين ولكن ما أفاده بالنسبة إلى الدلالة الإطلاقية والظهور الثانوي وافقه الأكثر وفي المقابل ذهب المحقق الإيرواني قدس سره إلى أن صيغة الأمر تدل حسب الظهور الثانوي على الفورية.

قال في تعليقة الكفاية أن صيغة الأمر وإن لم تدل حسب الدلالة الوضعية على الفور أو التراخي لكن لا يبعد ظهورها حسب الاستعمالات العرفية في الإتيان بالمأمور به فوراً. نعم، الفورية فورية عرفية تختلف حسب اختلاف الأفعال المتعلق بها الطلب مثلاً إن قال المولى: (سافِرْ) ليست الفورية بأن يسافر المخاطب في نفس تلك الساعة بل يكفي أن يسافر بعد يوم أو يومين وإن قال المولى: (اسقني الماء) الفورية بأن يأتي المخاطب بالماء في تلك اللحظة لا بعد يوم ويومين فالظاهر من الأوامر الفورية العرفية في مقابل الفورية العقلية والدليل على ظهور الأمر في الفورية العرفية أن العبد إن تأخر في امتثال الأمر يُذمّ في اعتبار العقلاء بأنه لماذا لم يفعل وإن أتى بعذر وقال: المولى أمرني بإتيان الماء ولم يقل فوراً فعذره غير مقبول فهذا دليل على أن المتفاهم عرفاً من الأمر بالطبيعة لزوم إيجادها فوراً بالفورية العرفية. وهذا الظهور موجود في الأوامر بشكل عام حتى لو لم توجد قرينة شخصية. فالأمر بالظهور الثانوي ظاهر في إرادة لزوم الإتيان فوراً وباعتبار أن وضع الصيغة لا يكون منشأً لهذا الظهور الثانوي قد يكون منشؤه كون أوامر المولى العرفي في أغلب الموارد مع حاجته الفعلية فحاجة المولى الفعلية إلى تحقق المأمور به يكون منشأً للظهور في الفورية. وهذه النكتة موجبة لكون المتفاهم من أوامر المولى لزوم الإتيان فوراً لا طلب إيجاد الطبيعة فقط.

وهذا البيان يحتاج إلى ضميمة مقدمة لإثبات الفورية في الأوامر الشرعية وهي أن الأوامر الواردة في الخطابات الشرعية تحمل على المتفاهم العرفي منها فإذا كانت الأوامر حسب الفهم العرفي ظاهرةً في الفورية بالظهور الثانوي فالأوامر الواردة في الخطابات الشرعية أيضاً تكون ظاهرةً في ذلك بالظهور الثانوي.

تعبير المحقق الإيرواني قدس سره الظهور الثانوي لكن يمكن إرجاع ذلك إلى الظهور الإطلاقي والدلالة الإطلاقية بأن يقال: صيغة الأمر وإن لم تدل على الفورية حسب المدلول الوضعي لكن المولى في أغلب الأوامر العرفية إذا أراد الإتيان فوراً لما احتاج إلى لفظ زائد لبيان ذلك بل يكفي نفس تعلق التكليف بالطبيعة لكن إذا أراد بيان لزوم التراخي أو جوازه احتاج إلى لفظ زائد فالإطلاق في المقام كاشف عن كون مراد المولى القسم الذي لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة وهو الفورية في الإتيان بالعمل.

لكن يلاحظ على ما أفاد بأن هذا الظهور لأجل وجود قرينة وهي حاجة المولى الفعلية وليس ظهوراً في حدّ نفسه فالظهور في الفورية ثابت فيما توجد القرينة العرفية المذكورة وأما فيما لم توجد وعلمنا بأن المولى ليس له حاجة فعلية أو أن المولى لا يعقل له الحاجة الفعلية - كما في الخطابات الشرعية لأنها لأجل المصالح المكنونة في الأفعال الراجعة إلى نفس المكلف - فلا ظهور في الفورية.

فما ورد في كلام المحقق الإيرواني قدس سره من أن الظهور الثانوي للأوامر الفورية صحيح في الجملة لكنه لأجل القرينة.

لذا قال صاحب الفصول قدس سره أيضاً في جواب الاستدلال بأن المولى إذا قال لعبده (اسقني الماء) وتأخر العبد عدّ عاصياً وهذا شاهد على أن صيغة الأمر تدل على الفور قال أن الفورية وإن كانت مستفادةً لكنها لأجل قيام القرينة لأن الأمر بالسقي في أغلب الموارد لأجل رفع العطش الفعلي والحال أن محل البحث فيما لم توجد قرينة على الفور أو التراخي والخطابات الشرعية من هذا القبيل لأنها ليست لحاجة المولى الفعلية وليس من المعلوم أن تكون لأجل حاجة العبد الفعلية فلا يمكن الالتزام بدلالة صيغة الأمر على الفور.

قال قدس سره: **(احتج القائلون بالفور بوجوه: الأول أن المولى قال لعبده: اسقني، فأخّرالسقي عدّ عاصياً وليس ذلك إلا لدلالة الصيغة على الفور والجواب أن القرينة هناك قائمة على إفادة الفور حيث إن العادة تقضي بأن طلب السقي لا يكون إلا عند الحاجة إليه والكلام عند فقد القرينة.)**[[88]](#footnote-89)

فصيغة الأمر لا دلالة لها على الفور أو التراخي لا حسب المدلول الوضعي بالمادة أو الهيئة ولا حسب المدلول الإطلاقي والظهور الثانوي.

المطلب الثالث: دلالة الدليل الخارجي على لزوم الفورية في الواجبات

كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره اُستدل على لزوم الفورية في الواجبات بالدليل الخارجي (غير نفس صيغة الأمر) بآيات من الكتاب المجيد وادعي أن المستفاد منها أن الأصل الأولي في الواجبات لزوم الإتيان بالعمل فوراً إلا ما خرج بالدليل وذكر قدس سره من تلك الآيات آيتين: آية (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) وآية (فاستبقوا الخيرات).

وكما ذكرنا سابقاً تقريب دلالة الآية الأولى أن الأمر ظاهر في الوجوب وباعتبار أن المغفرة فعل الله تعالى ولا معنى لوجوب المسارعة إليها يكون المقصود بالمغفرة هنا سبب المغفرة ومن أظهر مصاديق سبب المغفرة الفعل المأمور به فتدل هذه الآية على لزوم الإتيان بالفعل المأمور به فوراً.

وكذا تقريب دلالة الآية الثانية أن الأمر ظاهر في الوجوب والخيرات عنوان عام ومن أظهر مصاديق الخيرات الفعل المأمور به فتدل على لزوم الإتيان بالفعل المأمور به فوراً.

أورد على الاستدلال بهذه الآيات بإشكالات والمحقق الآخوند قدس سره أورد إشكالات ثلاثةً ذكر بعد الإشكال الثالث (فافهم) وهو بنظر بعض المحققين إشارة إلى مناقشة في الإشكال.

فهل الإشكالات الثلاثة تامة أو لا وعلى تقدير عدم التمامية هل هناك إشكال آخر أو الاستدلال بالآيات تام والأصل الأولي المذكور ثابت بلا إشكال؟

الإشكال الأول: أن البعث والطلب في هاتين الآيتين بعث وطلب استحبابي لا لزومي لتكون مخالفته موجبةً لاستحقاق العقاب لأن المسارعة والاستباق لو كان لازماً لكان الأنسب بيان ذلك مع التحذير والحال أن الآيتين غير مشتملتين على التحذير بل تدلان على أصل البعث فهذا كاشف عن أن البعث ليس لزومياً.

أجاب المحقق الإيرواني قدس سره عن هذا الإشكال بأن مجرد أنسبية اقتران الطلب اللزومي بالتحذير لا يوجب حمل الأمر في الآيتين على الاستحباب لأن الأمر بطبعه ظاهر في الوجوب إلا إذا وجدت قرينة على الخلاف ولو اعتبر الاقتران بالتحذيرفي الحمل علی الوجوب لورد الإشكال أيضاً على دلالة الأمر على الوجوب في باقي الواجبات ودلالة النهي على التحريم في المحرمات.

يظهر من هذا الجواب أن فهم المحقق الإيرواني من إشكال المحقق الآخوند قدس سره أن الأمر بالمسارعة بما أنه مصداق لمطلق الأمر لا يدل على الوجوب إلا إذا كان مع التحذير يعني لا خصوصية للأمر بالمسارعة بل مطلق الأمر لا يدل على الوجوب إلا مع التحذير. ولأجل هذا الفهم أجاب عن الإشكال بأنه لو تم الإشكال لورد في بقية موارد الأمر والنهي أيضاً لعدم وجود التحذير فيها.

لكن الميرزا التبريزي قدس سره أفاد أنه ليس مراد المحقق الآخوند قدس سره أن الأمر بالمسارعة والاستباق بما أنه مصداق للأمر يحتاج للدلالة على الوجوب إلى الاقتران بالتحذير بل المراد أن الأمر بالمسارعة والاستباق لخصوصية في مادة المسارعة والاستباق لا يدل على الوجوب إلا مع التحذير والتوعيد لأن ظاهر الأمر بالمسارعة والاستباق أنه ليس هناك ملاك ملزم غير الملاك الموجود في طبيعي العمل فليس في نفس المسارعة والاستباق ملاك ملزم ليفوت بتأخير العمل ويكون مستلزماً للغضب وموجباً للعقاب بل الملاك في متعلق المسارعة والاستباق فقط. وبلحاظ هذا الظهور في الأمر بالمسارعة والاستباق لا يكون هذا الأمر دالاً على الوجوب إلا مع التحذير ليتبين أن المسارعة والاستباق في هذا المورد الخاص واجد للملاك الملزم وبدون التحذير لا ظهور له في الوجوب بل يكون ظاهراً في الاستحباب فقط.

فمدعى الميرزا التبريزي قدس سره أن الأمر في الآيتين لا ظهور له في وجود ملاك ملزم آخر غير ملاك المتعلق فلا يكون دالاً على الوجوب إلا مع التحذير لكن البحث في أساس هذا الظهور ما هي نكتته؟

لأن وجود ملاك ملزم في نفس المسارعة والاستباق غير الملاك الموجود في المتعلق ممكن كما في باقي الموارد مثلاً رد التحية واجب فوري ونفس المسارعة والاستباق إليها واجد للملاك الملزم ومع إمكان ذلك ما هي نكتة ظهور الأمر بالمسارعة والاستباق في عدمه؟

ذكر السيد الحكيم قدس سره في الحقائق نكتة هذا الظهور وفي كلام الميرزا التبريزي وصاحب المنتقى قدس سرهما أيضاً ما يستفاد منه منشأ الظهور.

أفاد السيد الحكيم قدس سره أن ظاهر تعلق المسارعة والاستباق بأسباب المغفرة والخيرات أن ترك المسارعة والاستباق لا يوجب خروج المورد عن كونه سبباً للمغفرة وكونه من الخيرات بل لا يزال مصداقاً لسبب المغفرة وللخير والوجه في ذلك أن ظاهر كون شيء موضوعاً لفعل أنه محقق بقطع النظر عن وجود الفعل وعدمه فلذا قالوا بطلان بيع الدين بالدين انما هو فيما إذا كان الثمن والمثمن بقطع النظر عن عقد البيع ديناً ليشمله: لا يباع الدين بالدين، لا فيما إذا حصل الدين لأجل نفس العقد.

على هذا الأساس يكون معنى (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) و (استبقوا الخيرات) سارعوا واستبقوا إلى عمل يكون سبباً للمغفرة ومن الخيرات بقطع النظر عن المسارعة والاستباق فالآيتان تدلان على أنه مع ترك المسارعة والاستباق يكون السببية للمغفرة والخيرية باقيةً ومع بقاء السببية للمغفرة والخيرية لا يكون ترك المسارعة والاستباق موجباً للعذاب فنفس الأمر بالمسارعة والاستباق لتعلقه بالمغفرة والخير ظاهر في عدم الوجوب وعدم استحقاق العقاب عند الترك إذ لو كان الاستباق والمسارعة واجباً لكان تركه موجباً للغضب والعقاب فلم يبق الفعل المتعلق بهما الاستباق و المسارعة على السببية للمغفرة والخيرية.

هذا هوالتوجيه الذي ذكره السيد الحكيم قدس سره.

ثم ذكر أنه يمكن الجواب عن هذا التوجيه بأنه نعم، ظاهر تعلق كل حكم بالموضوع أن الموضوع واجد لخصوصيته بقطع النظر عن تعلق الحكم وعدمه لكن هنا يمكن أن يكون نفس المسارعة والاستباق إلى الخير واجباً وتركها موجباً للغضب والعقاب لأن الموجبية للعقاب من حيث ترك المسارعة لا ينافي أن يكون الفعل بلحاظ كونه مصداقاً لطبيعي الخير باقياً على الخيرية فما يضرّ هو أن يخرج الموضوع عن وصفه الأصلي وهنا لم يخرج عن وصفه الأصلي وهو الخيرية لأن كون ترك المسارعة موجباً للعقاب لا يخرج الخير عن الخيرية.

لكن مع ذلك لا يمكن إنكار ظهور سياق الأمر بالمسارعة إلى المغفرة والأمر بالاستباق إلى الخيرات في أن ترك المسارعة والاستباق لا يوجب غضباً وعقاباً كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره.[[89]](#footnote-90)

وذكر الميرزا التبريزي قدس سره أيضاً في بيانها أن ظاهر الأمر بالمسارعة والاستباق أنه صادر من المولى لأجل إيصال المكلف إلى المصلحة الملزمة الموجودة في نفس طبيعي الفعل والتحفّظ على ذلك الملاك وأن يحصّله المكلف أسرع وهذا لا يناسب أن يوجب ترك بالمسارعة والاستباق عقوبةً ووزراً آخر نظير ما يقال في باب التوبة من أن الله تعالى أمر بالتوبة وفتح بابها لأجل أن يتدارك العبد خطأه السابق ويرتفع عنه وزره وبهذا اللحاظ لا يناسب أن يكون ترك التوبة والتأخير فيها موجباً لعقاب ووزر آخرفيکون الأمر بالتوبة استحبابياً لا لزومياً.

يأتي نفس البيان في الأمر بالمسارعة والاستباق ويقال الأمر بهما لا يكون لزومياً بل استحبابي.

على أساس هذا التوجيه لا يرد إشكال المحقق الإيرواني قدس سره.

وقال صاحب المنتقى قدس سره أيضاً في توجيه الظهور في عدم الوجوب أن حسن المسارعة والاستباق إلى الخيرات من الأمور المرتكزة في أذهان العرف لكن بنحو الاستحباب لا اللزوم ومع هذا الارتكاز إذا ورد الأمر بهما في خطاب المولى بلا قرينة يحمله المخاطبون على ما هو المرتكز في أذهانهم إلا أن تقوم قرينة على أن هذا الخطاب الخاص أمر لزومي والقرينة هي اقتران الأمر بالتحذير والتوعيد على المخالفة كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره.

وبهذا يتبين أن الإشكال الأول للمحقق الآخوند قدس سره على الاستدلال بالآيتين لإثبات لزوم الفور إشكال وارد.

الإشكال الثاني: أنه لو سلّم کون الأمر بالمسارعة والاستباق ظاهراً في الوجوب فلابد من حمله على الاستحباب أو الجامع بين الوجوب والاستحباب حذراً من لزوم تخصيص الأكثر المستهجن لأن الفورية غير واجبة في المستحبات لعدم لزوم أصل الإتيان بها وكذا في أكثر الواجبات وهي الواجبات الموسّعة فلو كانت الآيتان دالتين على الوجوب لزم خروج جميع المستحبات وأكثر الواجبات وذلك تخصيص الأكثر المستهجن.

أجاب السيد الصدر قدس سره عن هذا الإشكال بأنه انما يلزم تخصيص الأكثر إن كانت دلالة صيغة الأمر على الوجوب دلالةً وضعيةً ولكن إن قلنا كالمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما بأن صيغة الأمر تدل وضعاً على أصل الطلب، والعقل مع عدم الترخيص في الترك يحكم باللزوم ومع الترخيص يحكم بالاستحباب فلا يلزم تخصيص الأكثر لأن مفاد الأمر في الآيتين على هذا القول أصل طلب المسارعة والاستباق لا أكثر وأما كون الطلب لزومياً أو غير لزومي فيختلف بحسب الموارد هل ورد الترخيص في ترك الفورية أو لا فبالنسبة إلى المستحبات والواجبات الموسعة ورد الترخيص فيكون طلب المسارعة إليها بحكم العقل استحبابياً وعلى هذا القول ليس هناك تخصيص لمفاد اللفظ بالدليل المنفصل ليلزم محذور تخصيص الأكثر.

والسيد الصدر قدس سره وان لم يوجّه الإشكال على السيد الخوئي قدس سره ولكن في الحقيقة يرد عليه بأنه يقول بأن دلالة الأمر على الوجوب بالدلالة العقلية فكيف قَبِل إشكال المحقق الآخوند الثاني.

والسيد الصدر قدس سره لم يتعرض لحال القول الآخر وهو الدلالة الإطلاقية وبمقدمات الحكمة ولكن تعرض له الميرزا التبريزي قدس سره وقال لا يرد إشكال لزوم تخصيص الأكثر على هذا القول أيضاً لأن الوجوب على هذا القول مقتضى الإطلاق وعدم الاقتران بالترخيص فمقتضى إطلاق الخطاب في الآيتين ما لم يرد الترخيص أن طلب المسارعة والاستباق لزومي بلا فرق بين المستحبات والواجبات الموسعة وغير الموسعة وفي المستحبات والواجبات الموسعة نرفع اليد عن الإطلاق بورود الترخيص ونحمل الطلب على غير اللزومي وفي باقي الواجبات نشك في لزوم الفور وعدمه نتمسك بالإطلاق ونقول بلزوم الفور فمجرد ورود الترخيص في المستحبات وبعض الواجبات لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق بالنسبة إلى سائر الواجبات.

نعم، يرد إشكال تخصيص الأكثر على قول المحقق الآخوند قدس سره بأن الدلالة على الوجوب دلالة وضعية.

الإشكال الثالث: أن الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين ليس أمراً مولوياً بل إرشاد إلى حكم العقل لأن العقل بقطع النظر عن الأمر الشرعي حاكم بحسن المسارعة والاستباق إلى الخير ومع وجود هذا الحكم العقلي المستقل يُحمل الأمر على الحكم الإرشادي نظير ما يقال في الأمر بالإطاعة في آية (أطيعوا الله …) حيث إن العقل يحكم مستقلاً بحسن الإطاعة وقبح المعصية ولأجل هذا الحكم العقلي يُحمل الأمر بالإطاعة في الآية على الإرشاد.

نعم، زاد المحقق الآخوند قدس سره بعد بيان هذا الإشكال قوله (فافهم) وهذا التعبير في نظر بعض المحققين إشارة إلى المناقشة في الإشكال فقد ذکرت عدة مناقشات :

المناقشة الأولى ذكرها المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية وإن اكتفى في كتابه المستقل (الأصول في علم الأصول) بمناقشة المحقق الإصفهاني الآتية.

أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية أنه لا وجه للقول بأن العقل يحكم بحسن المسارعة والاستباق ويحمل الأمر الوارد في خطاب الشارع على الإرشاد لأنه لا وجود لهذا الحكم من العقل فإنه بعد ان كانت أفراد الطبيعة المأمور بها على حدّ سواء في الوفاء بغرض المولى كما هو قضية تعلق الأمر بالطبيعة المطلقة والمكلف يعلم بأنه إذا لم يأت بالطبيعة في ضمن الفرد في أول الوقت بإمكانه الإتيان بها في ضمن باقي الأفراد فبأي ملاك يحكم العقل بحسن المسارعة والاستباق ليحمل الأمر الشرعي لأجل ذلك على الإرشاد؟

يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنه وإن كان مقتضى إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعة أن جميع أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض على حد سواء لكن مجرد تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض لا يوجب أن تكون تلك الأفراد في مقام الامتثال وكيفية الامتثال في عرض واحد ولا يكون لبعضها ترجيح على بعض بأن يكون فرد مثلاً بتعبير الميرزا التبريزي قدس سره في أرقى مراتب الامتثال فلحكم العقل بترجيح بعض الأفراد على بعض مجال فإنا عندما نلاحظ الإتيان بالطبيعة في ضمن الفرد الأول بالقياس إلى الإتيان بها في ضمن الفرد الثاني نرى أن العقل بلا إشكال يحكم بترجيح الفرد الذي يؤتى به في أول أزمنة الإمكان على الفرد الذي يؤتى به مع التأخير لأن التكليف ثابت على عهدة المكلف فكلما يمتثله أسرع يكون أفضل. نعم، هذا الحكم العقلي بمعنى حسن المسارعة وليس بمعنى أنه إذا تركها استحق العقاب ولعل مراد المحقق الإيرواني قدس سره بنفي حكم العقل مع تساوي الأفراد نفي حكم العقل بالحسن بنحو لزومي وهذا كلام صحيح.

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره وذكرها المحقق الإيرواني في كتابه الأصول في علم الأصول ومحصلها أن الأمر بالمسارعة والأمر بالإطاعة وإن كانا مشتركين من جهة أن العقل يحکم بالحسن في كلا الموردين حيث يحكم العقل بحسن المسارعة والاستباق إلى الخير وحسن الإطاعة لكن مجرد وجود حكم عقلي في مورد الأمر الشرعي لا يوجب حمل ذلك الأمر على الإرشاد بل باعتبار الظهور الذاتي للأمر في المولوية كلما أمكن حمل الأمر الشرعي على المولوية تعين الحمل عليها وإذا لم يمكن رُفعت اليد عن ذلك الظهور الذاتي ومن هذه الجهة يوجد فرق بين المقامين ففي وجوب الإطاعة لا يمكن الأمر المولوي فلابد من رفع اليد عن الظهور الذاتي في المولوية وحمل الأمر على الإرشاد لكن في المقام يمكن الأمر المولوي بالمسارعة إلى الخير ومع إمكانه لا وجه لرفع اليد عن الظهور الذاتي في المولوية والحمل على الإرشاد بل لابد من التحفظ على الظهور.

أجيب عن هذه المناقشة في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره حيث وضّح عبارة المحقق الآخوند قدس سره بكيفية لا ترد هذه المناقشة.

قبل بيان توضيحه قدس سره لابد من بيان مقدمة وهي أن الأحكام العقلية على قسمين: الأول: الأحكام العقلية التي تقع في سلسلة علل الأحكام وفي مرحلة كشف الملاكات كحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم والثاني الأحكام العقلية التي تقع في سلسلة معاليل الأحكام وبعد الفراغ عن أصل ثبوت الحكم المولوي كحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية وقبح التجري.

فإن كان حكم العقل من القسم الأول كان مورداً لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ويكون كاشفاً عن وجود حكم شرعي موافق له فإذا ورد الأمر بذلك في خطابات الشارع المقدس يبقى على ظهوره في المولوية ولكن إن كان حكم العقل من القسم الثاني فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة ولا يكون كاشفاً عن وجود حكم شرعي مطابق له بل إذا ورد أمر أو نهي في خطاب الشارع يحمل على الإرشاد.

أصل هذا التفصيل من الميرزا الشيرازي قدس سره ووافقه أكثر المحققين بعده وصار معروفاً ووجهه أن الحكم العقلي ان کان من القسم الأول - أي ما كان في سلسلة علل الأحكام - يكون لقاعدة الملازمة مجال لأن مجرد حكم العقلي بدون حكم شرعي مولوي لا يكفي لانبعاث العباد نحو العمل لأن الباعث على الإتيان بالمطلوبات وترك المنهيات في أغلب الناس هو الخوف والفرار من العقاب المحتمل وهذا انما يتحقق فيما كان في البين حكم مولوي لا مجرد حكم عقلي مستقل فلذا يكون حكم العقل في هذه الموارد مستلزماً لحكم شرعي ويكون الأمر والنهي الوارد في الخطابات على ظهوره في المولوية.

بخلاف الحكم العقلي في القسم الثاني - أي ما كان في سلسلة معاليل الأحكام - فإن كان العبد ممن يبالي بأوامر المولى ونواهيه يكون أمر الشارع ونهيه مع حكم العقل بلزوم الطاعة كافياً لموافقة الأمر والنهي وانبعاث العبد ، وإن كان ممن لا يبالي فجعل أمر ثانٍ من قبل المولى لا يترتب عليه أثر.

بلحاظ هذا التفصيل أفاد الميرزا التبريزي قدس سره في المقام أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن العقل مستقل بحسن المسارعة والاستباق فلابد من حمل الأمر بهما على الإرشاد لأجل أن هذا الحكم العقلي من القسم الثاني من الأحكام العقلية أي ما تقع في سلسلة معاليل الأحكام لأن حكم العقل بحسن المسارعة ليس له ملاك مولوي آخر غير الملاك الموجود في طبيعي العمل فإن حكم العقل بحسن المسارعة لأجل أن العمل في أول أوقاته أرقى مراتب امتثال الحكم الشرعي وهذا بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعي ولا ملاك إلزامي آخر في البين يكون حكم العقل على أساس إدراكه لنكشف منه حكماً شرعياً أو نحمل الأوامر الواردة في الخطابات الشرعية على المولوية.

وكان قدس سره يقول - ولعل هذه الإضافة لا توجد في الكتاب وكان يقوله في الدرس -: نعم، يمكن أن يكون في المسارعة والاستباق ملاك نفسي مستقل غير أصل الإتيان ولكن ذلك الملاك ليس لزومياً. نظير ما يقال في باب الأوامر بالاحتياط من أن حكم العقل بالاحتياط لأجل امتثال الأحكام الشرعية اللزومية ولكن مع ذلك نفس الاحتياط واجد لملاك نفسي استحبابي وهو تعوّد الشخص على الورع واجتناب المحرمات الشرعية وهذا الملاك النفسي ليس لزومياً بل مجرد رجحان. وفي المقام أيضاً الأمر بالمسارعة والاستباق الذي يحكم به العقل مستقلاً ليس واجداً لملاك لزومي غير الملاك الموجود في أصل العمل فلذا يكون حكم العقل هذا داخلاً في القسم الثاني من الأحكام العقلية وليس مورداً للملازمة وبالنتيجة يحمل الأمر الوارد في الخطابات الشرعية على الإرشاد.

فلا فرق بين حكم العقل بالمسارعة وحكمه بأصل الإطاعة لأن كليهما حكمان عقليان لزوميان من الأحكام العقلية في سلسلة معاليل الأحكام الشرعية وهذا القسم من الأحكام العقلية لا تستتبع الحكم المولوي الشرعي.[[90]](#footnote-91)

فتحصل أن الإشكالات الثلاثة للمحقق الآخوند قدس سره إشكالات تامة. نعم، الإشكالان الأول والثالث تامان على جميع المباني لكن الإشكال الثاني تام على مبنى المحقق الآخوند قدس سره فقط من أن دلالة صيغة الأمر على الوجوب دلالة وضعية.

ثم هناك إشكالات أخرى على الاستدلال بالآيتين غير الإشكالات الثلاثة المتقدمة:

منها: ما ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره من أنه ليس المراد بآية (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) الأمر بالمسارعة في الإتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات والمستحبات بل المراد الأمر بالمسارعة إلى التوبة عن المعاصي لأن التوبة تمحي المعاصي والسيئات وتكون موجبةً للمغفرة وبما أن العقل حاكم بلزوم المسارعة إلى التوبة للفرار من العقاب يحمل الأمر في الآية على الإرشاد.

ومورد آية (استبقوا الخيرات) ما إذا كان عمل خاص خيراً لجميع المكلفين وبإمكانهم الإتيان به لكن إن سبق أحدهم وأتى به قبل الآخرين انتفت الخيرية بالنسبة إلى الآخرين فالآية مختصة بالواجبات الكفائية التي هي مطلوبة من الجميع ولكن مع سبق البعض يُحرم الآخرون من خيرها وليست الآية شاملةً للواجبات العينية التي تكون على عهدة كل مكلف مستقلاً ولا تسقط عن البعض بقيام البعض وتكون باقيةً على خيريتها ومحل الكلام في المقام الفورية وعدمها في الواجبات العينية.

يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بالنسبة إلى آية المسارعة بما لعله مراد الميرزا التبريزي قدس سره من أن التوبة وإن كانت موجبةً للمغفرة ولكن سبب المغفرة ليس منحصراً فيها فقد ورد صريحاً أن بعض الواجبات أيضاً موجبة للمغفرة وحتى بعض المستحبات مثل زيارة سيد الشهداء عليه السلام والبكاء عليه موجبة للمغفرة فعنوان المغفرة عنوان عام لا يختص بالتوبة فيتم تقريب الاستدلال بالآية.

وكذا يمكن الجواب عن الإشكال بالنسبة إلى آية الاستباق بما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أنه لم يؤخذ في معنى المسابقة والاستباق أن يكون هناك فعل واحد إن لم يسبق إليه الشخص فاته بل عنوان المسابقة والاستباق يستعمل فيما كان العمل واحداً غير قابل للتكرار وعدم الاستباق إليه يوجب الفوت ويستعمل أيضاً فيما لم يكن العمل واحداً بل کان متعدداً مطلوباً من كل من المكلفين مستقلاً وعدم استباق البعض إليه لا يوجب فوت ملاك أصل العمل عن الآخرين وإن فات ملاك السبق. مثلاً في آية: (واستبقا الباب) في سورة يوسف علی نبينا و آله وعليه السلام الوصول إلى الباب أسرع ليس عملاً قابلاً للتكرار فلذا يفوت ملاك السبق عن الآخر وفي آية (ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنّى يبصرون) بمعنى أنا لو نشاء لذهبنا بنور بصرهم ليستبقوا في طريق الضلال فإن الوقوع في طريق الضلال عمل قابل للتكرار يصدر منهم جميعاً إلا أن بعضهم يسبق البعض في ذلك. فالاستباق يصح استعماله أيضاً في الواجبات العينية التي تكون مطلوبةً من كل مكلف مستقلاً.

نتيجة البحث أن الاستدلال بالآيتين على لزوم الفور غير تام ولا يصح الاستدلال بهما كدليل خارجي وقرينة عامة على أن الأصل الأولي في الواجبات الفورية.

وتبين من خلال البحث أن الاستدلال بحكم العقل أو الارتكاز وبناء العقلاء أيضاً غير صحيح فقد تقدم في كلام المحقق الإيرواني قدس سره أن العقل لا حكم له بذلك كما ذكرنا في ذيل كلامه أنه لا يوجد في ارتكاز العقلاء هذا الحكم العام.

المطلب الرابع: هل الإتيان بالعمل على تقدير لزوم الفورية لازم فوراً ففوراً

بناءً على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففي صورة عصيان المكلف وعدم الإتيان بالمإموربه في اول ازمنة الإمكان ما هو الحكم بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة؟ هل يلزم الإتيان بالعمل فوراً ففوراً أو لا يلزم؟

هكذا عنون المحقق الآخوند قدس سره البحث في المقام ولكنه ينبغي البحث عن أنه إذا عصى المكلف ولم يأت بالعمل فوراً هل يجب في الأزمنة المتأخرة أصل العمل فقط والإتيان به فوراً غير لازم أوأن أصل الإتيان بالعمل غير لازم أساساً كما في وجوب ردّ التحية؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في الجواب عن السؤال المتقدم بأن في المسألة احتمالين يبتنيان على أن لزوم العمل فوراً من باب وحدة المطلوب أو تعدد المطلوب فإن كان من باب وحدة المطلوب فلا مجال للزوم الإتيان فوراً ففوراً في الأزمنة المتأخرة وإن كان من باب تعدد المطلوب فيكون للزوم الإتيان فوراً ففوراً مجال.

هذان محتملان ثبوتاً لكن بلحاظ مقام الإثبات لا طريق لإحراز وحدة المطلوب وتعدده من الخطاب لأنه لو سلمنا دلالة صيغة الأمر على أصل الفورية لكن من المقطوع به عدم دلالتها على كيفية المطلوبية و أنها على نحو وحدة المطلوب أو تعدده ومع عدم إحراز أحدهما إثباتاً تصل النوبة إلى الأصل العملي.

لكن أشكل عليه الميرزا التبريزي قدس سره بأنا لابد أن نلاحظ في هذا المطلب جميع الأدلة التي دلت على لزوم الفورية - على القول بها - فكما تُلاحظ نفس صيغة الأمر كذلك لابد من ملاحظة الأدلة الخارجية التي منها آيتا الاستباق والمسارعة. وحتى على فرض دلالة نفس صيغة الأمر على الفورية لا يصح بناء المسألة على أن لزوم الفورية من باب وحدة المطلوب أو تعدده فإنه لا يعطي النتيجة المتوقعة.

فإن كان الدليل على لزوم الفورية آيتا الاستباق والمسارعة فمقتضاهما لزوم الإتيان بالعمل فوراً ففوراً لأن مفادهما وجوب المسارعة إلى موجب المغفرة والاستباق إلى الخير ولا دلالة لهما على أن الخير ما هو؟ والموجب للمغفرة ما هو؟ بل لابد من تعيين ذلك بطريق آخر وحيث إن صيغة الأمر بإطلاقها تدل على الأمر بالطبيعة فيستفاد منها أن طبيعي الفعل في أي زمان حصل يكون مصداقاً للمأمور به ويكون خيراً وموجباً للمغفرة وعندما تُضم هذه الصغرى المستفادة من إطلاق صيغة الأمر إلى الكبرى المستفادة من الآيتين تكون النتيجة لزوم الإتيان بالعمل فوراً ففوراً لأن الآيتين تدلان على لزوم المسارعة والاستباق إلى العمل بالنسبة إلى الزمان الأول وإن ترك المكلف الفعل فيكون طبيعي العمل بالنسبة إلى الزمان الثاني باقياً على الخيرية والموجبية للمغفرة ويكون موضوعاً للزوم المسارعة والاستباق إلى الخير وموجب المغفرة وكذا بالنسبة إلى الزمان الثالث والرابع ووو فإن كان الدليل على لزوم الفورية الآيتين المباركتين فهما دالتان على لزوم الإتيان بالعمل فوراً ففوراً.

وإن كان الدليل على لزوم الفورية نفس صيغة الأمر فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن لزوم الإتيان فوراً ففوراً وعدمه يبتني على أن دلالة صيغة الأمر على الفورية من باب وحدة المطلوب أو تعدده.

فأورد الميرزا التبريزي قدس سره على هذا المطلب إشكالين:

الأول: أنه بناءً على تعدد المطلوب في المقام يوجد بلحاظ صيغة الأمر مطلوبان: الأول ذات الطبيعي والثاني الإتيان به في أول زمان ممكن فإن ترك المكلف العمل في أول زمان ممكن يبقى الطلب المتعلق بذات الطبيعي وينتفي الطلب المتعلق بالإتيان في أول زمان ممكن فلا يشترط الفورية في الأزمنة المتأخرة نظير ما يقال في بحث تبعية القضاء للأداء حيث وقع البحث هناك في أن وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء أو بأمر جديد فمن يرى تبعية القضاء للأداء يقول بأن الأمر تعلق بالإتيان بالصلاة في الوقت من باب تعدد المطلوب يعني هناك مطلوبان: الأول: الإتيان بطبيعي الصلاة الأعم من داخل الوقت وخارجه والثاني الإتيان بها في الوقت فإن لم يراع المكلف التكليف الثاني وهو الإتيان بالصلاة في الوقت يسقط الأمر الثاني ويبقى الأمر الأول المتعلق بالإتيان بطبيعي الصلاة ومقتضى إطلاق هذا الأمر وعدم تقيده التوسعة زماناً في الإتيان بالعمل وعدم لزوم الإتيان به فوراً ففوراً.

فكما لا يستفاد اللزوم فوراً ففوراً بناءً على استفادة لزوم الفورية من صيغة الأمر من باب وحدة المطلوب كذلك لا يستفاد ذلك بناءً على تعدد المطلوب فأصل ابتناء المسألة على وحدة المطلوب وتعدده غير صحيح. وكان يقول قدس سره في الدرس أن أصل هذا الإشكال من المحقق الإصفهاني قدس سره.

الثاني: أنه أساساً لا يُعقل تعلق الطلب بالمقيد بنحو تعدد المطلوب في الموارد التي يتعلق الأمر بالطبيعي المقيد بقيد ويكون المطلوب النهائي للمولى إيجاد العمل بنحو خاص كما في محل الكلام حيث إن المفروض دلالة الدليل على لزوم الإتيان بالعمل فوراً وكما في بحث الأداء والقضاء حيث يلزم على المكلف العمل في وقت خاص ففي هذه الموارد تعلق الطلب بالمقيد بنحو تعدد المطلوب غير معقول والتكليف في جميع هذه الموارد تكليف واحد.

ذكر قدس سره هذا البحث بتفصيل وتوضيح أكثر بالمناسبة في مباحث أخرى مثل بحث الإجزاء وبحث الواجب الموسع والمضيق وأفاد أن تبعية وجوب القضاء لوجوب الأداء ليس من باب تعدد المطلوب لأن التبعية متوقفة على الجمع بين تعلق التكليف بطبيعي الفعل وتعلق التكليف بالطبيعي المقيد بالقيد والحال أنه لا معنى لوجود تكليفين في الموارد التي يكون المطلوب النهائي للمولى الإتيان بالعمل بنحو خاص مثل الصلاة المقيدة بوقت خاص إذ لا معنى لوجود تكليفين تكليف متعلق بالإتيان بذات الصلاة وتكليف آخر متعلق بالإتيان بالصلاة في الوقت لأن اجتماع أمرين وتكليفين في هذه الموارد لغو. وهو قدس سره وإن طبّق اللغوية في مثال القضاء لكنها تجري في باقي الموارد أيضاً.

أفاد قدس سره أن المولى إذا أراد أن يأمر أمراً آخر غير الأمر بالصلاة في الوقت الخاص يتعلق بطبيعي الصلاة بحيث يشمل الصلاة في الوقت الخاص وغيرها يكون هذا الأمر الثاني لغواً لأن ما يُتوقع بالأمر بطبيعي الصلاة هو الإتيان بفرد من أفراد الطبيعي وبعد الأمر بالمقيد يكون هذا الغرض حاصلاً فيلزم من الأمر بطبيعي الصلاة الشامل للفرد الداخل في الوقت والفرد الخارج منه اللغوية والأمر المستلزم للغوية لا يصدر من المولى الحكيم فلابد من الالتزام بأنه ليس في الوقت إلا تكليف واحد وهو المتعلق بالمقيد لا الطبيعي. نعم، بعد خروج الوقت وعصيان الأمر في الوقت يكون للتكليف بالطبيعي مجال.

قال في بحث الإجزاء: **(لا يبعد القول بعدم إمكان تعلّق وجوبين في زمان، أحدهما بطبيعي الفعل، وثانيهما بالطبيعي المقيّد بالزمان أو بغيره؛ لأنّ الأمر بالطبيعي**‏ **في**‏ **زمان**‏ **الأمر بالمقيّد يصبح لغوا لحصول الطبيعي بالمقيد، و إنّما يصحّ وجوبه معلّقا أو مشروطا بترك المقيّد أو فوته.)[[91]](#footnote-92)**

وقال في بحث الواجب الموسع والمضيق: **(تحقق ملاك ملزم في نفس الفعل و تحقق ملاك ملزم في حصته زائدا على ملاك ذات الفعل و إن**‏ **كان**‏ **أمرا ممكنا كالفعل في وقت خاص، الّذي يكون فيه ملاك ذات الفعل و ملاك زائد لخصوصيّته، و لكن في هذا الفرض لا يمكن تعلق وجوبين بالفعل المزبور في ذلك الوقت كما فرض قدّس سرّه أن بالإتيان به في ذلك الزمان**‏ **يتدارك الملاكان، لأنّ الفعل في الوقت ليس بفعلين حتى يتعلّق بأحدهما وجوب و بالآخر وجوب آخر، بل المتعيّن في هذا الفرض أن يتعلق في ذلك الوقت بالفعل وجوب واحد، و أن يتعلّق وجوب آخر بعد خروج الوقت بذلك الفعل في حق من لم يأت بالفعل في ذلك الوقت الخاص عذرا أو عصيانا …)[[92]](#footnote-93)**

فهو يرى أن تعدد التكليف صحيح وممكن فيما كانت النسبة بين المتعلقات التباين أو العموم والخصوص من وجه وأما إذا كانت النسبة العموم والخصوص المطلق فلا يمكن اجتماع التكليفين.

بلحاظ هذا المطلب في محل البحث أي مسألة لزوم الفورية لابد من تعلق الأمر بالفعل المقيد بالفورية يعني أن يؤتى به في أول زمان ممكن وإذا خالف المكلف هذا الأمر في الزمان الأول ولم يأت بالعمل فيه يسقط الأمر وبعد الزمان الأول وسقوط الأمر نشك في وجود أمر آخر وكما أن مقتضى الأصل عند الشك في وجوب القضاء عدم الوجوب كذلك في محل البحث مقتضى الأصل عدم الوجوب لأن الأمر المعقول في المقام الأمر المقيد والمفروض سقوطه بالعصيان ولا نعلم بتوجه أمر آخر إلى المكلف فلأجل جريان البراءة وقبلها استصحاب عدم الجعل يكون مقتضى الأصل العملي عدم الوجوب.

فهل هذه الإشكالات التي أوردها الميرزا التبريزي قدس سره تامة أو لا؟

أما إشكاله بأنه لابد في المسألة من ملاحظة جميع أدلة لزوم الفورية لا صيغة الأمر فقط - فهو إشكال وارد فقد اعترف المحقق الآخوند قدس سره فيما تقدم بأن البعض استدل على لزوم الفور بأدلة خارجية كآيتي المسارعة والاستباق فكان ينبغي أن يتعرض أيضاً لمقتضى هذه الأدلة في التتمة.

وكذا ما أفاده الميرزا قدس سره من أن مقتضى آيتي المسارعة والاستباق - إن استدل بهما على لزوم الفورية - لزوم الإتيان فوراً ففوراً أيضاً صحيح.

كما أن مقضى الاستدلال بالظهور الثانوي كما أفاد المحقق الإيرواني قدس سره أو بالارتكاز العقلائي أو بحكم العقل أيضاً لزوم المبادرة إلى العمل فوراً ففوراً على تقدير تركه في الزمان الأول.

فلابد من التفصيل في المسألة حسب الدليل الذي يستدل به على لزوم الفورية فإن كان الدليل علی اللزوم هوالأدلة الخارجية غير صيغة الأمر فمن الواضح أن المستفاد منها لزوم الإتيان فوراً ففوراً وإن كان الدليل صيغة الأمر - كما تعرض المحقق الآخوند قدس سره - فاستفادة لزوم الإتيان فوراً ففوراً مورد للإشكال الثاني من الإشكالين للميرزا التبريزي قدس سره وهو أن طلب الطبيعي مع طلب المقيد في الموارد التي يكون الطبيعي في ضمن المقيد واجداً للملاك الملزم يكون لغواً. فلذا ذكر قدس سره في بحث الحج أن الأمر المتوجه إلى المكلف في السنة الأولى الأمر بالحج في نفس تلك السنة يعني إذا كان الشخص مستطيعاً توجه إليه التكليف بالحج في السنة الأولى وإذا ترك ولم يحج في تلك السنة توجه إليه الأمر بالحج في السنة الثانية وهكذا … لا أن يتوجه إليه مع التكليف بالحج في السنة الأولى أمر بطبيعي الحج أيضاً بل إما أن يتوجه إليه الأمر في السنة الثانية بعد مخالفة الأمر في السنة الأولى أو الأمر بالحج في السنة الثانية توجه إليه في السنة الأولى لكن مقيداً بترك الأمر الأول ولا معنى للأمر بالطبيعي بنحو مطلق في جنب الأمر بالمقيد.

وأما الإشكال الأول منه قدس سره فقابل للجواب وهو الإشكال بأن لزوم الإتيان فوراً ففوراً لا يبتني على تعدد المطلوب لأن معنى تعدد المطلوب أن هناك مطلوبين أحدهما أصل إتيان الطبيعي والآخر الإتيان به في أول زمان ممكن يعني الفورية وعندما يترك المكلف العمل في الزمان الأول يسقط المطلوب الثاني وهو الفورية من الأساس ويبقى المطلوب الأول وهو الإتيان بأصل الطبيعي وبالنتيجة لا يلزم الفورية بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة ويكون كالواجب الموسّع فحتى إن كان لزوم الفورية من باب تعدد المطلوب لا يستفاد اللزوم فوراً ففوراً.

والجواب أن ما ذُكر من أن ما ذُكر من أن التكليف إن كان بنحو وحدة المطلوب لا يلزم الإتيان بالطبيعي بعد العصيان في الزمان الأول وإن كان بنحو تعدد المطلوب يلزم الإتيان بالطبيعي لكن لا يلزم مراعاة القيد فهو تام في مسألة القضاء والأداء وباقي الموارد التي يبحث فيها عن تعدد المطلوب أو وحدته لكن لاينحصر تعدد المطلوب ووحدته في هذا المعنى والفرض بأن يكون المراد بالتعدد هو أن المقيد مطلوب وأصل الطبيعي مطلوب آخر بل من الممكن أن يفرض في محل البحث أن هناك في نفس الفورية ملاك ملزم غير الملاك الملزم الموجود في الطبيعي لكن كون الفورية واجدةً للملاك الملزم يُتصور على نحوين: أحدهما أن يكون بنحو تعدد المطلوب بمعنى أن للمولى مطلوب واحد وهو الفورية في أول زمان ممكن لا في الأزمنة المتأخرة ومقتضاه لزوم الإتيان بالطبيعي في الزمان الأول ومع العصيان تسقط الفورية في الأزمنة المتأخرة وثانيهما أن يكون بنحو تعدد المطلوب بمعنى أن للمولى مضافاً إلى أصل الإتيان بالطبيعي مطلوبان: أحدهما: أصل الفورية بمعنى المبادرة إلى العمل في كل زمان وثانيهما الفورية الحقيقية بمعنى الإتيان بالعمل في أول زمان الإمكان. وهذان الفرضان ممكنان ثبوتاً ويمكن حمل كلام المحقق الآخوند قدس سره الذي قال بابتناء المسألة على وحدة المطلوب وتعدده على هذا المعنى لئلا يرد عليه الإشكال الثبوتي للميرزا التبريزي قدس سره. نعم، يمكن أن يقال: وإن كان الفرض ممكناً ثبوتاً لكنه لا يستفاد من صيغة الأمر وهذا إشكال إثباتي لا يرد المحقق الآخوند قدس سره لأنه اعترف بذلك وقال أن وحدة المطلوب وتعدده ممكنان ثبوتاً في الفورية المستفادة من صيغة الأمر لكن لا يمكن تعيين أحدهما إثباتاً بالصيغة.

والمحقق الإصفهاني قدس سره أشار إلى ذلك في تعليقة الكفاية فإنه لا يريد الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره في ابتناء المسألة على وحدة المطلوب وتعدده وأن وحدة المطلوب وتعدده بلحاظ نفس الفورية متصوران ثبوتاً بل يريد توضيح أن صيغة الأمر لا تتحمل بيان أحدهما إثباتاً بلحاظ نفس الفورية.

أفاد قدس سره تعليقاً على كلام الآخوند قدس سره الذي قال بأن صيغة الأمر لا دلالة لها على وحدة المطلوب أو تعدده في لزوم الفورية: **(بل الممكن بحسب مرحلة الدلالة هو وحدة المطلوب و تعدده من حيث المطلوبية لا بقيد الفورية كما في نظائره. فيقال: إن الفعل في أوّل أزمنة الإمكان مطلوب، و في حدّ ذاته أيضا مطلوب، كما يقال: إن الفعل في الوقت مطلوب، و لا بقيد الوقت أيضا مطلوب، فيكون قيد الفورية أو الوقتية قيدا في المرتبة الاولى من المطلوب دون غيرها، بخلاف القيدية في جميع المراتب مع تعدّد المطلوب، و هو معنى (فورا ففورا)، فإنه لا يتحمّله مرحلة الصيغة و الدلالة كما لا يخفى.)**[[93]](#footnote-94)

يعني أن مقدار الدلالة الممكنة لصيغة الأمر دلالته على وحدة المطلوب وتعدده بالمعنى المتعارف في مثل الصلاة في الوقت حيث تكون ذات العمل مطلوباً والعمل في الوقت مطلوباً آخر وأما فيما نحن فيه فدلالة الصيغة على تعدد المطلوب في القيد وهو الفورية وإثبات لزومها في جميع المراتب فالصيغة لا قابلية فيها لهذه الدلالة.

فهذه العبارة للمحقق الإصفهاني قدس سره توضيح لكلام المحقق الآخوند قدس سره وليس إشكالاً عليه فلذلك صرّح في هامش التعليقة أن المقصود عدم قابلية صيغة الأمر للدلالة ولكن إن كان الدليل على لزوم الفورية آية المسارعة وآية الاستباق تكون القابلية للدلالة على الفورية فوراً ففوراً موجودة فيهما.

قال قدس سره: **(قولنا: (فانه لايتحمله مرحلة...الخ) هذا إذا استفيد الفورية من مرحلة الصيغة، و أما إذا استفيد من مثل قوله تعالى "وَ سارِعُوا" و قوله تعالى "فَاسْتَبِقُوا" فيمكن استفادة الفورية بعد الفورية لبقاء الأمر بالمسارعة و الاستباق في تمام الوقت.)**

والحاصل أنه وإن كان مقتضى تعدد المطلوب في باقي الموارد انتفاء الفورية بعد العصيان في الزمان الأول لكن في المقام وبلحاظ نفس الفورية نتيجة التعدد لزوم الفورية في الأزمنة المتأخرة أيضاً.

هنا يمكن إن يورد على كلام المحقق الآخوند قدس سره في التتمة إشكال آخر يرتبط بالقسم الأخير من كلامه الناظر إلى مقام الإثبات حيث أفاد أنا ولو قبلنا أصل دلالة صيغة الأمر على لزوم الفورية لكن لا دلالة لها على كيفية مطلوبية الفورية هل هي مطلوبة بنحو وحدة المطلوب أو تعدد المطلوب ووافق هذا البيان المحقق الإصفهاني قدس سره.

فيورد عليه بأنا إن استفدنا أصل لزوم الفورية من صيغة الأمر يمكن استفادة الحكم بعد العصيان في الزمان الأول أيضاً. بيان ذلك أن دلالة صيغة الأمر على لزوم الفورية إما لأجل دلالة المادة أو دلالة الهيئة فإن كان لأجل دلالة المادة بأن يقال مثلاً أن متعلق التكليف ومطلوب المولى في (صلّ) مثلاً الصلاة في أول الوقت وتكون النتيجة أن المكلف إن ترك الصلاة في أول الوقت يسقط عنه التكليف ولا يوجد تكليف آخر فأصل العمل غير لازم فضلاً عن المسارعة إليه وفوريته. وإن كان لأجل دلالة الهيئة يعني أن الهيئة تقتضي لزوم الإتيان بالطبيعي في أول زمان ممكن ففي هذه الصورة إن ترك المكلف الصلاة في الزمان الأول يلزمه الإتيان بها في الأزمنة المتأخرة فوراً ففوراً إذ المفروض أن المادة لا دلالة لها على ذلك ولا منشأ لدلالة الهيئة إلا اقتضاء مولوية المولى ولزوم احترامه وتعظيمه حيث يقتضي الإتيان بمطلوبه في أسرع وقت ممكن وهذه النكتة كما تقتضي لزوم الإتيان في أول وقت ممكن كذلك تقتضي الإتيان فوراً ففوراً في الأزمنة المتأخرة على تقدير ترك العمل في أول الوقت كما ذكرنا في ذيل آية المسارعة أن ما يقتضي لزوم المسارعة في أول زمان فهو موجود في الزمان الثاني و الثالث و.. فيقتضي اللزوم في الثاني والثالث و … أيضاً.

فما أفاده المحقق الآخوند والمحقق الإصفهاني قدس سرهما في مقام الإثبات من أن صيغة الأمر لا اقتضاء لها بالنسبة إلى لزوم العمل فوراً ففوراً في الأزمنة المتأخرة ليس تاماً.

المطلب الخامس: مقتضى الأصل العملي

ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة؟ لابد من البحث عن مقتضى الأصل العملي في أصل لزوم الفورية ثم بعد الفراغ عن أصل لزوم الفورية عن مقتضى الأصل العملي بالنسبة إلى لزوم الفورية في الأزمنة المتأخرة على تقدير عصيان المكلف في الزمان الأول.

فإن كان الشك في أصل لزوم الفورية وعدمه فمن الواضح أن الأصل الجاري أصل البراءة فكما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في مقتضى الأصل اللفظي أن كلاً من لزوم الفور ولزوم التراخي تقييد لإطلاق الصيغة فإن كان المولى في مقام البيان وأطلق الصيغة يكون مقتضى الإطلاق عدم التقييد بالفورية ولا بالتراخي والنتيجة جواز الفور وجواز التراخي كذلك في مرحلة الأصل العملي النتيجة جواز الفور وجواز التراخي لأن كلاً من لزوم الفور ولزوم التراخي ثقل وتضييق زائد على أصل إيجاد الطبيعي المعلوم مطلوبيته ومقتضى الأصل العملي البراءة عنهما كما في باقي موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لأن تعلق التكليف بالمطلق فيه سعة فلا تجري البراءة عنه ولكن تعلقه بالمقيّد فيه ثقل وضيق فتجري البراءة عنه.

وأما إذا كان الشك في لزوم مراعاة الفورية فوراً ففوراً في الأزمنة المتأخرة بعد الفراغ عن أصل لزوم الفور وعصيان المكلف في الزمان الأول فهل يجب الإتيان بالعمل فوراً ففوراً في الأزمنة الآتية كما في وجوب الحج على المستطيع حيث يجب عليه على تقدير ترك الحج في السنة الأولى أن يأتي بها في السنوات الآتية فوراً ففوراً أو لا يجب مراعاة الفورية ويجب الإتيان بأصل العمل فقط كما في وجوب زكاة الفطرة حيث إن المكلف إذا تركها في الزمان الأول وهو إلى زوال يوم العيد فيبقى وجوب أصل الزكاة بنحو موسع أو لا يجب حتى أصل العمل كما في وجوب رد التحية حيث إن المكلف إذا تركه في الزمان الأول لا يجب في الأزمنة الآتية.

فإذا شككنا في كيفية التكليف في الأزمنة المتأخرة بعد عصيانه في الزمان الأول بأي نحو من الأنحاء المذكورة فما هو مقتضى الأصل العملي؟

لابد لتعيين مقتضى الأصل العملي في هذا الفرض من لحاظ المبنى في موارد مطلوبية إيجاد الطبيعي مع القيد هل يمكن تعدد المطلوب فيها كما يظهر من المحقق الآخوند قدس سره وأكثر المحققين أو لا يمكن كما اختار الميرزا التبريزي قدس سره.

فعلى مبنى المشهور أي إمكان تعدد المطلوب ومعقوليته فنقول: التكليف بإيجاد الطبيعي في الزمان الأول ثابت يقيناً فنشك في الزمان الثاني في وجوب أصل العمل وعلى تقدير الوجوب هل يجب فوراً ففوراً أو لا فالشك راجع إلى أن الثابت في أول زمان الإمكان هو الأمر المقيد فقط أو الأمر المقيد مع أمر آخر بالطبيعي فإن كان المورد من موارد وحدة المطلوب فيكون الأمر الموجود منحصراً في الأمر الأول وسقط بعصيان المكلف وإن كان المورد من موارد تعدد المطلوب وإن سقط الأمر بالمقيد بالعصيان لكن الأمر بالطبيعي باقٍ ويجب مراعاته فالشك في وجود أمر آخر بالطبيعة غير الأمر بالمقيد فيكون الأصل العملي الجاري أصل البراءة لأن التكليف اليقيني وهو الأمر بالمقيد سقط يقيناً ونحتمل وجود تكليف آخر معه فتجري البراءة عنه وتنفيه. ولا يجري استصحاب التكليف لأن الوجوب اليقيني كان الوجوب المقيد وارتفع يقيناً وتعلق الوجوب بالطبيعي مشكوك في أصل حدوثه فلا تجري الاستصحاب إلا أن يقال بجريان الاستصحاب في كلي الوجوب بتقريب أن وجود كلي الوجوب في ضمن الفرد المتيقن يقيني ونحتمل بقاء الكلي بعد سقوط وجوب المقيد في ضمن الأمر بالطبيعي لكن هذا الاستصحاب استصحاب الكلي من القسم الثالث ومن قبيل الشق الأول منه وهو أن يكون حدوث الفرد الآخر الذي يحتمل حدوثه وبقاء الكلي في ضمنه مقارناً لحدوث الفرد السابق. فمع إنكار جريان استصحاب الكلي من القسم الثالث يكون الأصل العملي الجاري أصل البراءة كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث الواجب الموسع والمضيق في الشك في وحدة المطلوب وتعدده أن الأصل الجاري أصل البراءة ولا يجري الاستصحاب.[[94]](#footnote-95)

وأما بناءً على عدم إمكان تعدد المطلوب وأن وجود الأمر بالطبيعي فقط مع الأمر بالمقيد غير معقول فعلى هذا المبنى أيضاً جريان البراءة واضح مثلاً في مورد الأداء والقضاء نعلم بثبوت التكليف في الوقت وأن المطلوب هو المقيد لكن لا نعلم بأنه هل وُجد تكليف آخر بالطبيعي بعد الوقت وبعد ترك المقيد أو لا والمفروض عدم إمكان تعدد المطلوب فإذا أراد المولى طلب الطبيعي بلا قيد لابد من الأمر بالطبيعي بعد انقضاء الأمر بالمقيد وتعلق التكليف بالمقيد معلوم لكن هل تعلق تكليف آخر بالطبيعي مقارناً لانقضاء التكليف الأول أو لا فهومشكوك ومقتضى الأصل العملي البراءة. ولا يجري الاستصحاب في هذا الفرض أيضاً لأنه من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث لكن من الشق الثاني الذي نحتمل وجود الكلي في ضمن الفرد الثاني الحادث مقارناً لارتفاع الفرد الأول.

فسواء قلنا بمعقولية تعدد المطلوب أو قلنا بعدم المعقولية يكون الأصل الجاري هو البراءة ولا يجري الاستصحاب لأنه هنا من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث وعلى القول الصحيح لا يجري هذا القسم من الاستصحاب بشقيه. نعم، لو قلنا في جريان هذا القسم من الاستصحاب بالتفصيل بين الشقين وقبِلنا جريانه في الشق الأول لقلنا هنا بجريان استصحاب كلي التكليف في فرض معقولية تعدد المطلوب.

المطلب السادس: هل يلزم المبادرة إلى العمل مع احتمال طروّ العجز في الواجبات الموسعة

وقع البحث في الموارد التي يكون الواجب حسب الحكم الواقعي موسّعاً ولا يجب المبادرة إليه فوراً بل يجوز للمكلف تأخيره عقلاً وشرعاً كالصلوات اليومية فإن كان الشخص متمكناً من إتيان الواجب في أول الوقت لكن احتمل طروّ العجز في الأزمنة المتأخرة فهل يجب عليه المبادرة حسب الحكم الظاهري أو يمكنه تأخير الامتثال رجاءَ بقاء التمكن؟ مثلاً شخص هو بعد الزوال حاضر ومتمكن من أداء الصلاة بجميع شرائطها لكنه يريد السفر وليس متيقناً ببقاء التمكن من أداء الصلاة بجميع شرائطها هل يجب عليه المبادرة أو لا؟ أو امرأة هي في أول الوقت طاهرة لكن تحتمل طروّ الحيض فيما بعد هل يجب عليها المبادرة إلى الصلاة في أول الوقت أو لا؟

أشير إلى هذا المطلب في الجملة في الأصول في ذيل هذا البحث - بحث دلالة الأمر على الفور والتراخي - في بعض الكلمات ككلمات المحقق الإيرواني قدس سره والمحقق العراقي قدس سره في نهاية الأفكار والسيد الخوئي قدس سره في المحاضرات وكذلك في الفقه في مواضع متعددة ككتاب الحج وبعض فروع كتاب الصوم.

أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في هذا البحث بعد بيان مختاره - وهو الظهور الثانوي في لزوم المبادرة كما تقدم - أنه إن أغمضنا النظر عن هذا المختار (لا يبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع احتمال طروّ الاضطرار في الآن الثاني فيكون تركه للمبادرة تركاً للامتثال مع القدرة والتمكن.)[[95]](#footnote-96) يعني يكون من موارد ترك التكليف المنجّز مع القدرة على الامتثال.

وكذا أفاد السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات أن المبادرة غير لازمة لكن إذا احتمل أن التأخير في الامتثال يوجب فوت الواجب يحكم العقل بلزوم الإتيان فوراً من باب الحكم الظاهري لا الواقعي.

وكذا صرّح عدة من المحققين في ذيل الفروع الفقهية بلزوم المبادرة إلى الواجب في الواجبات الموسعة إذا وُجدت أمارات العجز يعني إذا حصل العلم أو الاطمئنان أو قامت الحجة على العجز وأما مجرد احتمال طروّ العجز فلا يوجب المبادرة ومن هؤلاء السيد الحكيم قدس سره في المستمسك في بحث الحج ذيل كلام صاحب العروة قدس سره حيث قال في المسألة الثانية من مسائل وجوب الحج: **(لو توقّف إدراك الحجّ بعد حصول الاستطاعة على مقدّمات من السفر وتهيئة أسبابه وجب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحجّ في تلك السنة، ولو تعدّدت الرفقة وتمكّن من المسير مع كلّ منهم اختار أوثقهم سلامة وإدراكاً. ولو وجدت واحدة ولم يعلم حصول أُخرى أو لم يعلم التمكّن من المسير والإدراك للحجّ بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأُولى، أو يجوز التأخير إلى الأُخرى بمجرّد احتمال الإدراك، أو لا يجوز إلّا مع الوثوق، أقوال أقواها الأخير.)**

فاختار صاحب العروة قدس سره القول الأخير وهو أنه إذا احتمل مع التأخير عدم إدراك الحج لا يجوز التأخير. نعم، إذا علم أو اطمئن أنه مع التأخير يدرك الحج بالقافلة الثانية يجوز له التأخير.

وأكثر المعلّقين على العروة لم يعلقوا على هذه العبارة ووافقوا السيد قدس سره في ذلک إلا المحقق العراقي قدس سره وتعليقه توضيح لكلام السيد وهو يرى أن مقتضى حكم العقل لزوم المبادرة حيث قال: **(بل الأحوط عدم الجواز لاحتمال فوت التكليف المنجز به وهو غير جائز عقلاً .)**

وكما أفاد السيد الحكيم قدس سره نسب صاحب المدارك قدس سره القول الأول إلى الشهيد الثاني قدس سره واختار العلامة قدس سره في التذكرة القول الثاني واختار الشهيد الأول في الدروس القول الثالث ومال إليه صاحب الجواهر قدس سره.

ومختار السيد الحكيم قدس سره أنه إذا احتمل بقاء العذر يمكنه ترك المبادرة لأن بناء المتشرعة في أمثال هذه الموارد على تأخير الواجب مع عدم العلم أو الاطمئنان ببقاء التمكن واحتمال طروّ العجز. قال قدس سره: **(كما يشهد به بناءهم على جواز تأخير الصلاة عن أول الوقت اذا لم تكن أمارة على الموت وكذا تأخير قضائها وغيرهما من الموسعات.)[[96]](#footnote-97)** مع وجود احتمال العجز في هذه الموارد.

ولكن في المقابل ذهب جماعة من المحققين إلى وجوب المبادرة ودليلهم على ذلك أن المورد مورد قاعدة الاشتغال وهذا هو مراد المحقق الإيرواني والسيد الخوئي قدس سرهما من أن العقل حاكم بلزوم المبادرة لأن العقل يحكم بأنه إذا كان تكليف المولى فعلياً ومنجزاً لزم على المكلف تحصيل اليقين أو الاطمئنان بفراغ الذمة عنه وإذا كان المكلف متمكناً في أول الوقت وأتى بالتكليف أحرز الامتثال وإذا كان متيقناً أو مطمئناً ببقاء التمكن أيضاً يكون الامتثال محرزاً ولا تجري قاعدة الاشتغال لكن إذا احتمل طروّ العذر وأخّر لا يحرز الامتثال فلذا يلزم على المكلف مع احتمال طروّ العجز أن يأتي بمتعلق التكليف في نفس وقت التمكن ليحرز الامتثال ولا يجوز له التأخير.

ذكر هذا التقريب السيد الخوئي قدس سره وأفاد بأن اقتضاء قاعدة الاشتغال للزوم المبادرة إلى العمل يجري في جميع الواجبات الموسّعة.

في مقابل هذا الوجه العقلي ذُكر وجهان لجواز التأخير مع احتمال بقاء التمكن ولو مع الظن بطروّ العجز والاستدلال بهذين الوجهين في الحقيقة ليس إنكاراً لحكم العقل بالاشتغال بل لأجل حكومتهما عليها.

الوجه الأول: جريان استصحاب بقاء التمكن في مورد احتمال البقاء لأن المكلف الآن متمكن يقيناً ويحتمل بقاء التمكن إلى آخر الوقت فيجري استصحاب التمكن والقدرة ويُحكم بالبقاء وعدم طروّ العجز إلى آخر الوقت فكما أن المكلف إذا كان علماً وجداناً أو مطمئناً ببقاء التمكن والقدرة جاز له التأخير كذلك مع الاستصحاب وبقاء التمكن والقدرة تعبداً يجوز له التأخير ومع بقاء التمكن وإحراز الامتثال تعبداً يرتفع موضوع قاعدة الاشتغال لأن موضوعه احتمال فوت التكليف فلا يحكم العقل بلزوم المبادرة.

أشير إلى هذا الوجه في بعض الكلمات منها ما في نهاية الأفكار تقريرات بحث المحقق العراقي قدس سره ذيل هذا البحث (بحث دلالة الأمر على الفور أو التراخي) حيث أفاد أن حكم العقل بالاشتغال فيما إذا أحرز الشخص عدم التمكن في الزمان المتأخر لكن إذا ظن ظناً ليس بحجة أو شك في بقاء التمكن فالظاهر جواز التأخير للاستصحاب ثم قال: **(هذا كلّه**‏ **فيما يتعلق**‏ **بمسألة الفور و التراخي، و لكن الأستاذ دام ظله لم يتعرض لهذا الفرع الأخير فافهم.)[[97]](#footnote-98)** ولعل المقصود نفس فرع احتمال طروّ العجز في الواجبات الموسعة فيظهر منه أن الحكم بجواز التأخير لأجل الاستصحاب من المقرّر وليس من المحقق العراقي قدس سره فإنه قدس سره كما تقدم قال في تعليقة العروة بعدم جواز التأخير لأجل قاعدة الاشتغال.

أشكل على هذا الوجه بإشكالين:

الأول: أن استصحاب بقاء التمكن والقدرة فاقد لشرائط الجريان لأن بقاء القدرة في الزمان المستقبل ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ليجري استصحابه. الحكم الشرعي في هذه الموارد حكم الشارع بوجوب الصلاة بين الحدين وإنما يحكم العقل بأن المكلف إذا كان متمكناً في جميع الوقت جاز له التأخير لأن أفراد الطبيعي في الوفاء بغرض المولى على حد سواء ولم يأخذ المولى في الطبيعي خصوصيةً إلزاميةً لكن إذا لم يكن متمكناً في جميع الوقت حكم العقل بعدم جواز التأخير فجواز التأخير حكم عقلي لا شرعي ليجري استصحاب بقاء القدرة لتنقيح موضوعه.

لا يقال أن المجعول في الواجبات الموسعة وإن كان وجوب الإتيان بالطبيعي بين الحدين أي وجوب صلاتي الظهر والعصر بين الحدين مثلاً لكن تعلق هذا التكليف بالطبيعي بين الحدين متضمن أو مستلزم للترخيص في تطبيق الطبيعي على جميع الأفراد فالصلاة في أول الوقت عند الزوال فرد والصلاة بعد ذلك الوقت فرد ثانٍ والصلاة بعده فرد ثالث وهكذا فيوجد الترخيص في تطبيق الطبيعي على كل هذه الأفراد والترخيص في تطبيق الطبيعي إما عين التكليف المتعلق بالطبيعي أو إن لم يكن عينه فهو لازمه.

وإن كان الترخيص في تطبيق الطبيعي حسب رأي البعض كالسيد الصدر قدس سره ليس ترخيصاً شرعياً بل بحكم العقل لكن مختار السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما حسبما ذكرا في بحث اجتماع الأمر والنهي أن الترخيص في التطبيق حكم مولوي وشرعي وليس مجرد حكم عقلي فلذا حسب الجعل الشرعي غير الوجوب المتعلق بطبيعي الصلاة هناك ترخيص شرعي في تطبيق الطبيعي على جميع أفراد الصلاة. نعم، كما تقدم في المباحث السابقة الترخيص انما هو في تطبيق الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد المقدورة وكما لا معنى لتعلق التكليف بالنسبة إلى الأفراد الغير المقدورة كذلك لا معنى للترخيص في تطبيق الطبيعي عليها.

وبالنتيجة تكون القدرة على أفراد الطبيعة موضوعاً لحكم شرعي وهو الترخيص في تطبيق الطبيعي عليها فالقدرة على الصلاة في الأزمنة المستقبلة ليست فقط موضوعاً لحكم العقل بل موضوع للترخيص في التطبيق الذي هو مجعول شرعي أيضاً فاستصحاب القدرة والتمكن واجد لشرائط الجريان.

لأنه يقال وإن كان الترخيص في التطبيق شرعياً والقدرة موضوعاً ومأخوذاً فيه لكن موضوع الترخيص القدرة على فرد الطبيعي لا القدرة على نفس الطبيعي وعندما تكون القدرة على الفرد موضوعاً لا يكون مجال للاستصحاب. بيان ذلك مثلاً إذا كان الشخص قادراً على الصلاة في الساعة ٤ بعد الظهر يكون الترخيص في التطبيق واجداً للموضوع بالنسبة إلى الصلاة في تلك الساعة لكن القدرة على الصلاة في تلك الساعة أعني الفرد الخاص ليست لها حالة سابقة بل الحالة السابقة كانت للقدرة على الصلاة في الساعة ١ فما له حالة سابقة يقينية ونشك في بقائها القدرة على الطبيعي وهي ليست موضوعاً لحكم شرعي بل لحكم عقلي وهو جواز التأخير وما هو موضوع الحكم الشرعي وهو الترخيص في التطبيق القدرة على الفرد وليست لها حالة سابقة يقينية.

الإشكال الثاني: أن حكم العقل هذا بجواز التأخير من باب إحراز الامتثال لأن العقل يحكم بمقتضى قاعدة الاشتغال بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ويجوز التأخير إذا تحقق الامتثال مع التأخير فما يوجب جواز التأخير بنظر العقل حصول الامتثال في الأزمنة الآتية واستصحاب بقاء القدرة لا يثبت حصول الامتثال إلا بناء على حجية الأصل المثبت. غاية ما يثبت الاستصحاب بقاء القدرة ولازمه تحقق الامتثال لكنه ليس لازماً شرعياً بل لازم عقلي فلا يجري الاستصحاب لإثباته.

الوجه الثاني - من الوجهين اللذين استدل بهما على جواز التأخير مع احتمال طروّ العجز -: أنه وإن كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم المبادرة لكن قامت سيرة المتشرعة على عدم المبادرة وتأخير العمل في موارد احتمال طروّ العجز مثلاً بالنسبة إلى الصلاة في أول الوقت أو قضاء الفرائض إنهم يؤخرون الصلاة مع احتمال الموت ولا يُلزمون أنفسهم بالمبادرة إلا مع الأمارة على الفوت.

ذكر السيد الحكيم قدس سره في ذيل عبارة العروة المتقدمة في بيان القول بلزوم المبادرة إلى الحج مع القافلة الأولى إلا مع الوثوق بإدراك الحج مع الثانية أن هذا القول مختار الشهيد قدس سره في الدروس ومال إليه صاحب الجواهر ثم قال في بيان وجهه: (أن التأخير مع الوثوق المذكور لا يعدّ تفريطاً في أداء الواجب) يعني أن التأخير مع الوثوق بالقدرة في الزمان المتأخر لا يُعدّ تفريطاً في أداء الواجب ومع عدم الوثوق يعدّ تفريطاً.

ثم قال قدس سره لا يبعد أن يقال إن كان الشخص ظاناً ظناً غير حجة ببقاء القدرة وأخّر الصلاة أيضاً لا يعدّ تأخيره تفريطاً في أداء الواجب لأن سيرة المتشرعة في الصلوات الأدائية والقضائية وسائر الواجبات الموسّعة على تأخير العمل عن أول الوقت وهذا شاهد على عدم وجوب المسارعة. ومورد تعليله قدس سره وإن كان الظن ببقاء القدرة لكن على أساس هذا الدليل يقول القائلون بجواز تأخير العمل مع احتمال الموت أن سيرة المتشرعة على عدم المبادرة مع احتمال الموت ولو بدون الظن بالبقاء فدليل السيد الحكيم قدس سره شامل لصورة الاحتمال والشك أيضاً.

لكن هل يمكن رفع اليد عن قاعدة الاشتغال بهذه السيرة؟

أشكل على هذا الوجه الميرزا التبريزي قدس سره بأن عدم مسارعة المتشرعة إلى العمل في هذه الموارد كتأخير الصلاة عن أول الوقت لأجل الاطمئنان ببقاء القدرة لا أنهم يؤخرون العمل حتى مع عدم الاطمئنان بالبقاء وأما في مثال الحج فحيث لا يطمئن الشخص إذا لم يذهب مع القافلة الأولى بأنه يدرك الحج مع الثانية فليست سيرة المتشرعة على التأخير فلذلك لا يمكن قياس مثال تأخير الخروج للحج بمثال تأخير الصلاة عن أول الوقت وتأخير الفوائت لأن الشخص بالنسبة إلى الصلوات اليومية وقضائها يرى نفسه سالماً ويطمئن ببقاء قدرته لكن في مورد الحج لا يطمئن ببقاء القدرة وإدراك الحج إن لم يخرج مع القافلة الأولى. فالمتيقن من السيرة في تأخير العمل صورة الاطمئنان ببقاء القدرة ومع عدم الاطمئنان لا يجوز التأخير.

لكن يمكن أن يقال وإن كان الأمر بلحاظ أكثر الناس كذلك فإنهم يرون أنفسهم سالمين من الامراض ويطمئنون ببقاء الحياة واحتمال الموت عندهم ضعيف جداً لكن مع ذلك نرى أن بعض المتشرعة المتدينين الملتفتين إلى احتمال الموت إلى آخر الوقت وغير المطمئنين بالبقاء أيضاً لا يبادرون إلى العمل ويؤخرونه فلا يمكن دعوى أن السيرة المدعاة لا يوجد إلا في موارد الاطمئنان بالبقاء واحتمال الموت احتمالا ضعيفاً جداً بل بالوجدان نرى بعض المتدينين لا يبادرون ويؤخرون مع احتمال الموت.

لكن يمكن أن يُجاب عن هذا الوجه - وهو الاستدلال بالسيرة - بأن المقدار المحرز من السيرة على التأخير وعدم المبادرة في خصوص احتمال العجز من ناحية الموت لا في جميع موارد العجز والاضطرار ولو من نواحي أخرى ولعل الوجه في عدم المبادرة في موارد احتمال الموت وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال لأجل الاتكاء على أصالة السلامة يعني عندما يكون الشخص سالماً فعلاً يكون مقتضى الأصل العقلائي البناء على بقاء حالة السلامة إلى آخر الوقت ولكن في موارد العجز الذي ليس من جهة المرض لا يوجد أصل عقلائي فموضوع قاعدة الاشتغال محقق ولا يوجد في مقابلها دليل يقدم عليها فعلى أساس قاعدة الاشتغال لابد من الحكم بلزوم المبادرة في موارد احتمال طروّ العجز إلا أن يكون مورداً لأصالة السلامة كما في موارد احتمال الموت ولكن في الأعذار الأخرى لم تُحرز السيرة فتكون قاعدة الاشتغال محكّمة.

1. - يوسف، ٨٧ [↑](#footnote-ref-2)
2. - فصّلت، ٤٠ [↑](#footnote-ref-3)
3. - هود، ٦٥ [↑](#footnote-ref-4)
4. - الجاثية، ٤٨ و٤٩ [↑](#footnote-ref-5)
5. - يونس، ٨٠ [↑](#footnote-ref-6)
6. - البقرة، ٢٣ [↑](#footnote-ref-7)
7. - البقرة، ٦٥ [↑](#footnote-ref-8)
8. - النساء، ٥٩ [↑](#footnote-ref-9)
9. - البقرة، ١٥٢ [↑](#footnote-ref-10)
10. - الطور، ١٦ [↑](#footnote-ref-11)
11. - الأعراف، ٣١ [↑](#footnote-ref-12)
12. - إبراهيم، ٤١ [↑](#footnote-ref-13)
13. - فرائد الأصول، ج١، ص٢٧٧ [↑](#footnote-ref-14)
14. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص٣١٥ [↑](#footnote-ref-15)
15. - بحوث في علم الأصول، ج٢، ص٥٠ [↑](#footnote-ref-16)
16. -كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) ص139. [↑](#footnote-ref-17)
17. - الأصول في علم الأصول، ج١، ص٥١ [↑](#footnote-ref-18)
18. - منتقى الأصول، ج١، ص٣٩٧ [↑](#footnote-ref-19)
19. - مصباح الفقيه، ج١٠، ص٢٨١ و٢٨٢ [↑](#footnote-ref-20)
20. - نهاية النهاية، ج١، ص٩٩ [↑](#footnote-ref-21)
21. - كفاية الأصول، ص٦٧ [↑](#footnote-ref-22)
22. - نهاية الدراية، ج١، ص٢١٥ [↑](#footnote-ref-23)
23. - نهاية الدراية، ج١، ص٢١٥ [↑](#footnote-ref-24)
24. - نهاية النهاية، ج١، ص٩٩ و١٠٠ [↑](#footnote-ref-25)
25. - الحدائق الناضرة، ج١، ص٤٧٩ و٤٨٠ [↑](#footnote-ref-26)
26. - نهاية الدراية، ج١، ص٢٢٠ [↑](#footnote-ref-27)
27. - هداية المسترشدين، ج١، ص٦٦١ [↑](#footnote-ref-28)
28. - نهاية الأفكار، ج١-٢، ص١٨١ [↑](#footnote-ref-29)
29. - نهاية الأفكار، ج١، ص١٨١ [↑](#footnote-ref-30)
30. - محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص١٣٢ و١٣٣ [↑](#footnote-ref-31)
31. - نهاية الأفكار، ج١، ص١٨٢ [↑](#footnote-ref-32)
32. - هداية المسترشدين ( طبع جديد ) ج1ص661-662. [↑](#footnote-ref-33)
33. - هداية المسترشدين، ج١، ص٧٧٢ [↑](#footnote-ref-34)
34. - بناءً على كون (لا) نافيةً حتى تكون الجملة خبريةً وأما إن كانت ناهيةً فتكون الجملة إنشائيةً وخارجةً عن الاستشهاد [↑](#footnote-ref-35)
35. - أجود التقريرات، ج١، ص١٤٧ [↑](#footnote-ref-36)
36. - محاضرات ج2ص142 [↑](#footnote-ref-37)
37. - الدراسات ج1ص186 ، الهداية في الاصول ج1ص280 [↑](#footnote-ref-38)
38. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٣١ [↑](#footnote-ref-39)
39. - مطارح الأنظار، ج١، ص٣٠٣ [↑](#footnote-ref-40)
40. - أجود التقريرات، ج١، ص١٦١ [↑](#footnote-ref-41)
41. - مطارح الأنظار، ج١، ص٣٠٣ [↑](#footnote-ref-42)
42. - مطارح الأنظار، ج١، ص٣٠٥ [↑](#footnote-ref-43)
43. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٣٢ [↑](#footnote-ref-44)
44. - مستمسك العروة، ج٢، ص٤٦١ و٤٦٢ [↑](#footnote-ref-45)
45. - حقائق الأصول، ج١، ص١٧٣ و١٧٤ [↑](#footnote-ref-46)
46. - درر الفوائد، ص٥٠ و ٥١ [↑](#footnote-ref-47)
47. - أجود التقريرات، ج١، ص١١١ [↑](#footnote-ref-48)
48. - أصول الفقه، ج١، ص٤٤٥ [↑](#footnote-ref-49)
49. - العروة الوثقى، ج١، ص٢٤١ [↑](#footnote-ref-50)
50. - دروس في علم الأصول، ج١، ص٣٤٠ [↑](#footnote-ref-51)
51. - فوائد الأصول، ج١، ص١٥٣ [↑](#footnote-ref-52)
52. - محاضرات في علم الأصول، ج٢، ص١٧٥ - ١٧٦ [↑](#footnote-ref-53)
53. - محاضرات في علم الأصول، ج٢، ص١٨٨ [↑](#footnote-ref-54)
54. - أجود التقريرات، ج١، ص١١٣ [↑](#footnote-ref-55)
55. - نهاية الدراية، ج١، ص٢٤٨ و ٢٤٩ [↑](#footnote-ref-56)
56. - نهاية النهاية، ج١، ص١١٠ [↑](#footnote-ref-57)
57. - منتقى الأصول، ج١، ص٥١١ و ٥١٢ [↑](#footnote-ref-58)
58. - بحوث في علم الأصول، ج٢، ص٢١٧ [↑](#footnote-ref-59)
59. - محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٢٠٢ [↑](#footnote-ref-60)
60. - المائدة، ٩٥ [↑](#footnote-ref-61)
61. - الحج، ٣٦ [↑](#footnote-ref-62)
62. - البقرة، ٢٢٣ [↑](#footnote-ref-63)
63. - التوبة، ٥ [↑](#footnote-ref-64)
64. - البقرة، ٢٢٢ [↑](#footnote-ref-65)
65. - حقائق الأصول، ج١، ص١٨٢ [↑](#footnote-ref-66)
66. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٥٥ [↑](#footnote-ref-67)
67. اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، 1429 ق. [↑](#footnote-ref-68)
68. - نهاية الدراية، ج٢، ص٢٩٠ [↑](#footnote-ref-69)
69. - كفاية الأصول، ص٢٥٣ [↑](#footnote-ref-70)
70. - كفاية الأصول، ص٢٥٣ [↑](#footnote-ref-71)
71. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٦١ [↑](#footnote-ref-72)
72. - نهاية الدراية، ج١،ص٣٦١ [↑](#footnote-ref-73)
73. - وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٩٨ [↑](#footnote-ref-74)
74. - وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٣ [↑](#footnote-ref-75)
75. - وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٢ [↑](#footnote-ref-76)
76. - وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠١ [↑](#footnote-ref-77)
77. - تهذيب الاحکام ج3ص51 [↑](#footnote-ref-78)
78. - تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥١ [↑](#footnote-ref-79)
79. - وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٣ [↑](#footnote-ref-80)
80. - آل عمران، ١٣٣ [↑](#footnote-ref-81)
81. - البقرة، ١٤٨ ومائدة، ٤٨ [↑](#footnote-ref-82)
82. - آل عمران، ١١٣ و ١١٤ [↑](#footnote-ref-83)
83. - الأنبياء، ٩٠ [↑](#footnote-ref-84)
84. - نهاية النهاية، ج١، ص١١٦ [↑](#footnote-ref-85)
85. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٦٣ [↑](#footnote-ref-86)
86. - الفصول الغروية، ص٧٥ [↑](#footnote-ref-87)
87. - القوانين، ج١، ص١٩٤ [↑](#footnote-ref-88)
88. - الفصول الغروية، ص٧٥ [↑](#footnote-ref-89)
89. - حقائق الأصول، ج١، ص١٨٩ [↑](#footnote-ref-90)
90. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص٣٧٤ [↑](#footnote-ref-91)
91. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص٣٨٧ [↑](#footnote-ref-92)
92. - دروس في مسائل علم الأصول، ج٢، ص٢٨٨ [↑](#footnote-ref-93)
93. - نهاية الدراية، ج١، ص٣٦٣ [↑](#footnote-ref-94)
94. - كفاية الأصول، ص١٤٤ [↑](#footnote-ref-95)
95. - نهاية النهاية، ص١، ص١١٦ [↑](#footnote-ref-96)
96. - مستمسك العروة الوثقى، ج١٠، ص١٠ [↑](#footnote-ref-97)
97. - نهاية الأفكار، ج١، ص٢٢١ [↑](#footnote-ref-98)