

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى يوم الدين

المقصد الاول فى مباحث الالفاظ

اعلم ان من مصادر استنباط الاحكام الشرعية الفرعية الكتاب و السنة فيتوقف فهم كلام الله تبارك و تعالى و كلام المعصومين عليهم السلام على فهم ما هو كان دارجا فى زمن صدور الكلام لان بعض الكلمات حامل لمعنى خاص يتغير بمرور الزمن مثلا ان لكلمة يكره او ينبغى فى العصور المتأخرة عن زمن المعصومين عليهم السلام معنى يخالف ما هو دارج فى تلك الازمنة فلا بد للفقهاء ان يسعى فى فهم الكلمة و ان يراجع اللغة الدارجة فى عصرهم عليهم السلام.

ثم ان بعض الكلمات المستعملة فى كلام الشارع مركب من هيئة عامة و مادة خاصة فلفهم معنى هيئته يبحث فى الاصول و لفهم معنى مادته الخاصة يرجع الى اللغة او العرف العام او الخاص مثلا صيغة افعل اى كل فعل على زنة افعل لها معنا يجتهد الفقيه فى استخراجها من القرائن و الشواهد مرة واحدة فكلما تلاقى هذه الصيغة فى اى مادة من المواد و مصدر من المصادر يقدر على فهم مراد الشارع و ان شئت قلت: ان لبعض الكلمات معنى كلياً جامعاً له افراد كثيرة فبعد فهم معناه يمكن ان يطبقه الفقيه على مصاديقه بعد العلم بمعنى مادته بلا احتياج الى سعى جديد و هذا ككلمة الامر و النهى او بعض التركيبات كالجملية الشرطية.

فعليه ان يبحث عن هذه الهيئات العامة يقع فى الامور التالية: الاوامر و النواهي و المفاهيم و العام و الخاص و المطلق و المقيد. فمباحث هذا المقصد يقع فى امور:

و لا يخفى ان هذه المباحث لم يكن اصولياً لو قلنا بان المسئلة الاصولية هى التى تقع فى كبرى قياس الاستنباط بل تشكل كبرى قياس هى يقع صغرى لكبرى قياس الاستنباط مثلا اذا قال الشارع اقم الصلوة؛ قلت: اقم الصلوة صيغة افعل و صيغة افعل ظاهرة فى الوجوب فينتج اقم الصلوة ظاهرة فى الوجوب فبضميمة كل ظاهر حجة و دليل على الحكم الشرعى فينتج ظهور اقم الصلوة فى الوجوب حجة على الحكم الشرعى اى وجوب الصلوة؛ اللهم الا ان يقال: كل شى وقع فى طريق الاستنباط ولو مع الوسطة فهو من مسائله لكن يرد عليه نقضا بمسائل علم الرجال.

الاول فى الاوامر

و البحث فيها تارة يقع فى مادة الامر و اخرى فى صيغتها و ما يلحق بها.

الفصل الاول فى مادة الامر لغة واصطلاحا

المقصود من مادته كل كلمة يصاغ من «أ.م.ر» فى قبال هيئته التى تكون على احد اوزان الامر كصيغة افعل من الثلاثى المجرد مثلا . فقوله تبارك و تعالى: امر ربك الا تعبدوا الا اياه و قوله: و امر بالعرف و غيرهما من هذا الباب.

اعلم انه على ما اخترناه فى باب الحقيقة و المجاز من ان تعيين الموضوع له من غيره غير لازم للفقيه بل لابد من ان يستكشف المعنى الرايح فى عصر الشارع اى ما هو عباراته ظاهرة فيه و يتبع الظهور فى كل موضع؛ فما يفهم من اللفظ و لو بمعونة القرائن الحالية او مقالية او من تناسب الحكم و الموضوع ينسب الى المولى و يجعل الكلام دالا عليه.

فعلى هذا ان البحث عن حقيقة الامر و خصوصياته و انه موضوع لمطلق الطلب كما عن بعضهم او الطلب العالى من الدانى او الطلب الصادر من العالى او المستعلى كلها فضول لا نفتقر اليه بعد ان كان الاوامر الصادرة عن الشارع كان صادرا من المقام العالى و ان كان الامر موضوعا لمطلق الطلب فاوامره و لو من حيث مصدر صدوره كان صادرا عن العالى و العقل مضافا الى العرف يحكمان بلزوم امتثاله من العبد ما لم يصل اليه ترخيص من المولى. لان العقل يحكم بان شكر المنعم واجب و لازم و يتحقق بامثال اوامره و عدم امتثالها يعد ظلما و خروجا عن زى الرقية و ان العقلاء يذمون العبد العاصى كما يمدحون العبد المطيع.

و لكن مع ذلك كله فقد نرى البحث عن حقيقة الامر و لو على مسلك المشهور مفيدا لانه تمرين على كشف المعنى من الالفاظ الدالة على الاحكام و الموضوعات من الكتاب و السنة.

تحقيق حول معنى الامر

قال الفيومى: الأمرُ: بمعنى الحالِ جمعُه (أُمُورٌ) و عَلَيْهِ «و ما أُمِرُ فِرْعَوْنُ بِرَشِيدٍ» و (الأُمُرُ) بمعنى الطَّلَبِ جمعُه (أوامِرُ) فرقا بينهما.^١

قال الجوهري: الأمرُ: واحدُ الأُمُورِ. يقال: أُمِرُ فلانٌ مستقيماً، و أُمُورُهُ مستقيمةٌ. و قولهم: لكِ عَلى أُمْرَةٍ مُطاعَةٌ، معناه لكِ عَلى أُمْرَةٍ أُطِيعك فيها، و هى المرَّة الواحدة من الأُمْرِ. و لا تقلِ إمْرَةً بالكسر، إنَّما الإمْرَةُ من الولاية.

و أَمْرَتُهُ بكذا أُمْرًا. و الجمعُ الأوامِرُ.^٢

١ . المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى؛ ج ٢، ص: ٢٦.

٢ . الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، ص: ٥٨٠.

ترى ان الجوهرى لم يذكر للامر الا جمعين و بهذا أعلم ان له معنيين ولكنه خلط فى ذكر مثال له و هو قوله: لك على ... فبقريته قوله اطيعك فيها لا بد من ان يذكر فى ذيل الاوامر لا الامور كما لا يخفى و الشاهد على ذلك قول ابن فارس و قد يأتى انشاء الله تعالى.

اما ابن الفارس يعتقد ان هذه المادة مشتركة لفظية لخمس معانى حيث يقول: أمر؛ الهمزة و الميم و الراء أصول خمسة: الأمر من الأمور، و الأمر ضد النهى، و الأمر النماء و البركة بفتح الميم، و المعلم، و العجب. فأما الواحد من الأمور فقولهم هذا أمر رَضِيْتُه، و أمرٌ لا أرضاه. ...

و الأمر الذى هو نقيض النهى قولك افعلْ كذا. قال الأصمعي: يقال: لى عليك أمرٌ مطاعةٌ، أى لى عليك أن أمرَك مرةً واحدةً فتطيعنى. ... و من هذا الباب الإمرة و الإمارة، و صاحبها أميرٌ و مؤمَّر. قال ابن الأعرابي: أمرتُ فلاناً أى جعلته أميراً.

و أما النماء فقال الخليل: الأمرُ النماءُ و البركةُ و امرأةٌ أميرةٌ أى مباركةٌ على زوجها. و قد أمرَ الشئُ أى كُثر. و يقول العرب: «من قلَّ ذلٌّ، و من أمر فلَّ أى من كثر غلبَ. و تقول: أمرَ بنو فلان امرأةً أى كُثروا و ولدتْ نَعْمُهُم.

و أما المعلمُ و الموعدُ فقال الخليل: الأمانةُ الموعدُ ... قال الأصمعي: الأمانة العلامة، تقول اجعلْ بينى و بينك أمانةً و أمانةً. قال:

إذا الشمسُ ذرَّتْ فى البلادِ فإنَّها
أمانةٌ تسليمى عليكِ فسلمى

و أما العجبُ فقول الله تعالى: لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا^١

اقول: ان ابن فارس عدّ لامر اصولا خمسة و ذكر اشتقاق الفعل فى الاثنين منها و بعضهم زاد و بعضهم نقص عن ذلك فلاجل ذلك اختلف الاصوليون فى معنى الامر و بعضهم انها الى احد عشر معنى و بعضهم حصروه فى اثنين: الشئ و الطلب او الفعل و الطلب او الشان و الطلب و دليلهم على ذلك اختلاف الجمع و الاشتقاق و عدمه كما عرفت من كلام اهل اللغة.

لكن مع ذلك كله قال المحقق النائنى قدس سره: قد ذكر لمادة الأمر معان عديدة، حتى أنهاها بعض إلى سبعة أو أكثر، و عدّ منها: الطلب، و الشان، و الفعل، و غير ذلك. و قد طال التشاجر بينهم فى كون ذلك على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى، و حيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالإعراض عنه أجدر. و ان كان ادعاء الاشتراك اللفظى بين

١ . معجم مقائيس اللغة؛ ج ١، ص: ١٢٧.

تمام المعاني السبعة بعيدا غايته، بل لا يبعد ان يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوي بين تمام المعاني السبعة، أو ما عدى الطلب منها، و أنه بالنسبة إلى الطلب و ما عداه مشترك لفظي كما في الفصول، بل مال شيخنا الأستاذ مدّ ظله، إلى انّ مادّة الأمر موضوعة لمعنى كلى و مفهوم عامّ جامع للمعاني السبعة، نحو جامعية الكلى لمصاديقه، و ان كان التعبير عن ذلك المعنى العامّ بما يسلم عن الأشكال مشكلا، إلّا انّ الالتزام بالاشتراك اللفظي أشكل.

و على كلّ حال، لا إشكال في انّ الطلب من معاني الأمر، سواء كان بوضع يخصّه، أو كان من مصاديق الموضوع له، و لكن ليس كلّ طلب امرا، بل إذا كان الطالب عاليا و مستعليا على إشكال في اعتبار الأخير.^١

اقول: لا وجه لانكار الاشتراك اللفظي لعدم استحالة وضعه للمعنيين او المعاني المتعددة لكن يمكن ارجاع المعاني المتعددة الى المعنيين كما اختاره في الفصول و الكفاية و ذكرنا شاهد ذلك اختلاف الجمع و الاشتقاق و عدمه. اما ارجاعه الى المعنى العام الشامل لجميع المعاني غير صحيح لعدم امكان تصوره مع وجود الاختلاف المذكور. **لكن الانصاف** ان المعاني الخمسة التي ذكرها في المقاييس اى الطلب و الشيء و البركة و العلامة و العجب كيف يمكن ارجاعها الى الاثنين مع اشتقاق الفعل من اثنين منها و وجود ثلاثة جمع الامور و الاوامر و الامارات.

و لقد اجاد فيما **افاد المحقق الخوئي** و ان كان في بعض كلامه اشكال؛ قال: انّ الجامع الذاتي بين الطلب وغيره من المعاني المذكورة غير معقول، والسبب في ذلك: أنّ معنى الطلب معنىً حدثي قابل للتصريف والاشتقاق، دون غيره من المعاني فإنها من الجوامد وهي غير قابلة لذلك، ومن الواضح أنّ الجامع الذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد غير متصور.

ومّا يشهد على ذلك: اختلافهما - أى الأمر بمعنى الطلب والأمر بمعنى غيره - فى الجمع، فإنّ الأوّل يجمع على أوامر، والثانى على امور، وهذا شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى، ولهذا لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر، فلا يقال: بقى أوامر، أو ينبغى التنبيه على أوامر.^٢

ثم قال المحقق الخوئي قدس سره: **ويمكن أن نقول:** إنّ مادّة الأمر موضوعة لغةً لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي: **أحدهما:** الطلب فى إطار خاص، وهو الطلب المتعلق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلق بفعل غيره وما يتعلق بفعل نفسه، كطالب العلم، وطالب الضالة، وطالب الحق، وما شاكل ذلك، والسبب فيه: أنّ مادّة الأمر - بما لها من معنى - لا تصدق على الحصّة الثانية وهى المتعلقة بفعل نفس الانسان، وهذا قرينة قاطعة على أنّها لم توضع للجامع بينهما. ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين الأمر و الطلب عموم مطلق.

١. نايينى، محمدحسين، فوائد الأصول - قم، چاپ: اول، ١٣٧٦ ش.

٢. محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص: ٣٤٢.

وثانيهما: الشيء الخاص، وهو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفة أو نحوهما فى مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهى بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثة، وقد تنطبق على الشأن، وقد تنطبق على الغرض وهكذا.

الدليل على ما ذكرناه أمران: أحدهما: أن لفظ الأمر بمعناه الأوّل قابل للتصريف والاشتقاق، وهذا بخلاف الأمر بمعناه الثانى حيث إنه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

وثانيهما: أن الأمر بمعناه الأوّل يجمع على أوامر، وبمعناه الثانى يجمع على امور، ومن الطبيعى أن اختلافهما فى ذلك شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى.^١

اقول: لكن المستفاد من كلمات ابن فارس ان الامر لو كان ساكنا ميمه له معيان و لو كان مفتوحا او كانت همزته مكسورة له ثلاثة معان و المجموع خمس معان. لكن الاصوليين و بعض اللغويين تركزوا على الامر ساكنة الوسط.

نعم انكر قدس سره اخيرا الاشتراك اللفظى فى الامر و حيث انه خلاف الوجدان و لا ثمرة فى طرح مباحثه و النقاش فيه كما مر و قد صرح قدس سره بعدمها حيث قال:

ثم لا يخفى أنه لا ثمرة عملية لذلك البحث أصلاً، والسبب فيه: أن الثمرة هنا تركز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالي من الأوامر الواردة فى الكتاب والسنة معلوماً، وحيث إن المراد الاستعمالي منها معلوم، فإذن لا أثر له.^٢ فلنعرض عنه اعراضاً جميلاً. و مما ذكرناه يظهر الاشكال فيما افاده بعض الاعلام.

ثم ان المحقق السيد الامام قدس سره انكر الاشتراك مطلقاً خلافاً لما ذهب اليه اللغويون و الاصوليون حيث قال: قد يقال - و لعله المعروف بينهم - إن لفظ الأمر مشترك لفظى بين معانى متعدّدة^٣؛ منها الطلب الذى هو أمر حدثى قابل للتصريف، و بين غيره الذى ليس كذلك. و بلحاظ هذا المعنى الحدثى صحّ منه الاشتقاق^٤.

و قال بعض آخر: إن لفظ الأمر مشترك معنوى بين الطلب و غيره من المعانى^٥

و الذى يقتضيه التحقيق: عدم استقامة كلا القولين، بل يتعجب من قائلهما؛ و ذلك لأنّ الذى يشتقّ منه و يكون مادّة المشتقات - كما عليه المحققون - هو مادّة الأمر غير المتهيّئة بهيئة؛ حتى هيئة المصدرية أو اسمها؛ أعنى «أم ر».

١ . محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص: ٣٤٤.

٢ . محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص: ٣٤٧.

٣ . قلت: من الفعل، و الفعل العجيب، و الشيء، و الشأن، و الحادثة، إلى غير ذلك ممّا هو مذكور فى الكتب المفصّلة [المقرّر حفظه الله].

٤ . الفصول الغروية: ٦٢/السطر ٣٥، بدائع الأفكار ١: ١٩٤ .

٥ . فوائد الاصول ١: ١٢٨.

فالموضوع لنفس الطلب هو مادة «أمر» غير المتهيئة. وأمّا الموضوع لسائر المعاني فهو نفس لفظ «الأمر» بمادّته و هيئته. و بعبارة اخرى: لفظ الأمر جامداً وضع لسائر المعاني، فلم يكن الموضوع هنا شيئاً و لفظاً واحداً حتى يصحّ أن يقال بأنّه مشترك لفظي أو معنوي بين الطلب و سائر المعاني.

و الحاصل: أنّه لا معنى محصّل لأنّ يقال: إنّ لفظ الأمر موضوع لمعاني - منها الطلب - بالاشتراك اللفظي، أو لمعنى جامع بين المعاني بالاشتراك المعنوي. أو يقال إنّه بلحاظ هذا المعنى الحدّثي صحّ الاشتقاق منه. و ذلك لأنّ لفظ الأمر بما له من الهيئة لم يكن مبدأً للاشتقاق، بل مادّته - من دون تهيؤّها بهيئة و صورة - مبدأً له، هذا.

مضافاً إلى أنّ لازم القول بالاشتراك المعنوي وجود جامع ذاتي بين الحدث و غيره، و هذا - مع أنّه غير معقول - لا يصحّ الاشتقاق منه إلّا بلحاظ المعنى الحدّثي، و هو غير المعنى الجامع. نعم يمكن الاشتقاق منه مجازاً و بالتسامح، فتدبرّ.

فظهر بما ذكرنا: أنّ مادة الأمر موضوع للحدث اللابشرط السارية في جميع هيئات المشتقّ. و لفظة الأمر بمادّتها و هيئتها موضوعة لسائر المعاني. فالقول بالاشتراك بقسميه ساقط من أصله.

نعم، لعلّه ربّما يتوهم: أنّ غاية الوضع لا بدّ و أنّ تكون بحيث يصحّ التلفّظ بالموضوع مستقلاً، و لا يمكن التلفّظ بمادّة الأمر إلّا في ضمن الهيئة.

و لكنّه يندفع بما ذكرنا آنفاً: أنّ مقتضى حكمة الوضع إنّما هي وقوعها في طريق الإفادة و الاستفادة - و لو في ضمن أمر آخر - لا التلفّظ بها مستقلاً.

و من الواضح: أنّ مجرد عدم إمكان التنطق بها مستقلاً لا يوجب الاشتراك اللفظي أو المعنوي، بل يؤكّد العدم؛ لكون الموضوع لنفس الحدث هو ما لا يمكن التلفّظ به مستقلاً، و ما يمكن التلفّظ به مستقلاً موضوع لسائر المعاني.

و لعلّ منشأ القول بالاشتراك بقسميه هو قول القدماء القائلين بأنّ المصدر أصل المشتقّات، فتبعهم من لم يوافقهم في المبني، فتدبرّ.^١

يلاحظ عليه: أنّ الواضح لم يفرق بين الأمر بهذين اللحاظين لانه امر دقيق و ليس الواضعين من الفلاسفة المحققين المدققين فلذا ترى ان علماء اللغة ذكروا له اصولاً متعددة و هكذا علماء الاصول طبقاً لما فطر عليه طبيعتهم العرفية و هو كذلك.

١. جواهر الأصول، ج ٢، ص: ١٠٩.

اضف الى ذلك احتمال تعدد الواضع فى المشترك اللفظى فاحدهما وضع الامر لمصدر معنى الحدثنى و الثانى وضعه للشىء او الفعل او ... و محل النزاع الامر بسكون الوسط.

ثم ان الشهيد الصدر قدس سره بعد ان استشكل فى كون الامر جامعا بين الطلب و الشىء او الطلب و الفعل او الطلب و الشأن و غير ذلك اختار اشتراكه بين الطلب و الخصوصية او فقل الواقعة فقال:
يستبعد أن تكون كلمة الأمر لها معنى واحد و هذا الاستبعاد منشؤه أمران.

الأمر الأول: هو تعدد الجمع فى كلمة الأمر، فإن كلمة الأمر حينما يراد منها الواقعة أو الخصوصية تجمع بصيغة أمور، و حينما يراد منها الطلب، تجمع بصيغة أوامر، و من المستبعد أن يكون للفظ الأمر معنى واحد، و مع هذا بلحاظ بعض مصاديقه يجمع على أوامر، و بلحاظ بعض مصاديقه الأخرى يجمع على أمور، فهذا غير معهود فى اللغة، فيشكل ذلك استبعادا لوحدة المعنى.

الأمر الثانى: إن لفظة الأمر بلحاظ الطلب ليست جامدة بل اشتقاقية فيقال «أمر، يأمر فهو مأمور» و بلحاظ الواقعة و الشىء، جامدة، لا يشتق منها، و هذا شاهد على أن مادة الأمر، ليس لها معنى واحد، إذ لو كان لها معنى واحد، فهذا المعنى الواحد إن لوحظ فيه النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، فيكون مصدرا و يقبل الاشتقاق منه، و إن جرد عن النسبة نهائيا فيكون جامدا، و لا يقبل الاشتقاق منه، أمّا أنه بلحاظ بعض المصاديق تثبت قابليته للاشتقاق لغويا، و بلحاظ بعض المصاديق تثبت عدم القابلية، فهذا لغويا غير معهود.

فالمناسب مع هذا أن يكون لكلمة الأمر معنيان، أحدهما لوحظت فى اللغة فيه، النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، و لهذا أصبح حاله حال المصادر فى أنه يشتق منه، و الآخر لم يلحظ فيه النسبة الناقصة فصار حاله حال الجوامد. فهذان شاهدان على تعدد المعنى لكلمة الأمر.^١

بقى جهتان فى البحث حول مادة الامر:

الاول: هل الامر حقيقة فى الطلب الخاص اى طلب العالى من الدانى او مطلق الطلب؟

الثانى: هل الموضوع له للامر الطلب الوجوبى او الاعم منه.

اقول: لم نجد لهذا البحث ثمرة علمية و عملية لان ابحاثنا كلها فى مفاد الامر الصادر من المولى الحقيقى و قد مر ان الامر لو كان موضوعا لمطلق الطلب فصدوره من الشارع قرينة على عدم ارادة مطلقه فهو عال سواء طلب من العبد مع مراعاة

١ . بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠.

علوه او مع الاستدعاء و الانخفاض و مع وجود هذه القرينة و حصول الظهور فى الوجوب بحكم العقل؛ لم تصل النوبة الى البحث فى انه حقيقة فى الطلب الوجوبى او الاعم منه لان الطلب الصادر من المولى لا بد من ان يمتثل مع عدم الترخيص على الترك.

و ان شئت قلت الاوامر الصادرة من المولى لو خلى و طبعها موضوع لحكم العقل بوجوب امتثالها ما لم يصل الى العبد ترخيص لتركها و مع القرينة نحن تابع لها و اما الاوامر الصادرة من غير المولى لا شأن لها فى استنباط الاحكام حتى نبحت عنها فى الاصول.

نعم لو كانت موضوعة لحكم من الاحكام كما فى باب الامر بالمعروف و الاوامر الصادرة من الوالدين تتبع الدليل الوارد فيها فقد يكون واجبا و قد يكون مندوبا او مباحا.

اضف الى ذلك عدم ورود القيدى فى كلمات الاعلام من اللغة من ان الامر موضوع للطلب الوجوبى الصادر من العالى. و هذين يستفاد من القرائن نعم لم يوضع الامر لمطلق الطلب اى الطلب من نفسه لعدم صدقه على طالب العلم و الحقيقة بل الموضوع له طلب الغير منه.

هذا لكن نذكر ما افاده الاعلام فى هاتين الجهتين و ما يخطر ببالي فيه بعون الله تبارك و تعالى لتشحيذ الازهان.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمرا و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه.

و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف.

و تقبيح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل أنك لم تأمره إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه و إنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه و كيف كان ففى صحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفاية^١.

اقول: ان كلامه مشتمل على دليلين لاثبات مرامه و هو التبادر و صحة سلب الامر عن طلب السافل و فيهما نظر من وجوه:

١ . كفاية الأصول، ص: ٦٣.

الاول: قد مر ان التبادر متوقف على العلم بالوضع و معه لا نحتاج اليه و صحة السلب ايضا متوقف على العلم به فلو لم يعلم الوضع كيف يحكم بصحته؟

الثانى: ان المستشكل اراد اثبات صحة استعمال لفظه «الامر» فيما طلب العبد من المولى شيئا بلفظ الامر نعم ان الراجح طلب العالى من غيره بهذا اللفظ لكن ليس منحصرًا به فلماذا يصدق على طلب الدانى الامر كيف لا يكون كذلك و قد يقال له فى مقام توبيخه: انت تأمر المولى؟

الثالث كيف يدعى التبادر مع استعمال الامر فى الايات و الروايات فى موارد عديدة بلا لحاظ العلو فى الامر و بلا قرينة تدل على كونه مجازًا، نذكر منها

آل عمران : ١٠٤ وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

ان الله تبارك و تعالى يامر الامة بانه لا بد ان يكون فيهم جماعة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر من هم الامرون و من هم الناهون هل هم العالون فقط او كل واحد من افراد الامة يصح ان يكون من الامرين و الناهين بالنسبة الى غيره؟

هذا البيان يجرى فى الايات التى تصف المؤمنين بهذين الوصفين كنحو قوله تعالى:

آل عمران : ١١٠ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.

و قوله تعالى فى آل عمران : ١١٤ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ.

التوبة : ٧١ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

آل عمران : ٢١ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

هل ينحصر الذين يأمرون بالقسط فى العالين و هل ترى قرينة على ارادة المجاز؟

النساء : ٣٧ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا.

هل الامرين بالبخل من العالين و هل ترى قرينة على ارادة المجاز؟

النساء : ١١٤ لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.

الأعراف : ١١٠ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ.

فرعون يسأل من اعوانه ما ذا تأمرون؟

التوبة : ٦٧ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

اهل النفاق من العالين؟

النحل : ٧٦ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اسْتَشِيرِ الْعَاقِلَ مِنَ الرِّجَالِ الْوَرَعَ فَإِنَّهُ لَا يَأْمُرُ إِلَّا بِخَيْرٍ وَإِيَّاكَ وَالْخِلَافَ فَإِنَّ خِلَافَ الْوَرَعِ الْعَاقِلِ مَفْسَدَةٌ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا.

عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ص قَالَ قَالَ إِنَّ الْمُنَافِقَ يَنْهَى وَلَا يَنْتَهِي وَيَأْمُرُ بِمَا لَا يَأْتِي.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ يُصَلِّي عَلَى الْجِنَازَةِ أَوْلَى النَّاسِ بِهَا أَوْ يَأْمُرُ مَنْ يُحِبُّ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ يُسْتَحَبُّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُعْطِيَ السَّائِلَ بِيَدِهِ وَيَأْمُرَ السَّائِلَ أَنْ يَدْعُو لَهُ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ سَأَلَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ وَ أَنَا مَعَهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَكَيْفَ يَطُوفُ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ قَالَ اسْتَقْبَلَ الْحَجَرَ وَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَعَقَدَ وَاحِدًا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَطُوفُ شَوْطًا قَالَ سُلَيْمَانُ فَإِنَّهُ فَاتَهُ ذَلِكَ حَتَّى أَتَى أَهْلَهُ قَالَ يَأْمُرُ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مُتَمَنِّعٍ يَجِدُ الثَّمْنَ وَ لَا يَجِدُ الْغَنَمَ قَالَ يُخَلِّفُ الثَّمْنَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ مَكَّةَ وَ يَأْمُرُ مَنْ يَشْتَرِي لَهُ وَ يَذْبُحُ عَنْهُ وَ هُوَ يُجْزَى عَنْهُ فَإِنْ مَضَى ذُو الْحِجَّةِ آخَرَ ذَلِكَ إِلَى قَابِلٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى دَخَلَ أَهْلُهُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ قَالَ يَأْمُرُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ إِنْ لَمْ يَحُجَّ فَإِنْ تَوَفَّى قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَقْضَ عَنْهُ وَلِيَّهُ أَوْ غَيْرُهُ.

ثم ان مما ذكرنا في نقد كلام المحقق الخراساني يظهر النظر فيما قال المحقق السيد الفاني قدس سره: (الجهة الثانية) في انه هل يعتبر في مفهوم (ام ر) العلو فالمفهوم متقوم به او الاستعلاء او احدهما او كلاهما ام لا يعتبر فيه شيء منها.

فنقول فيه خلاف بين القوم بل على طبق كل من الاحتمالات الخمسة قول حسب الظاهر لكن الحق وفاقا لصاحب الكفاية هو الاول و ذلك لما افاده (قده) في وجه ذلك بتحرير منا من أن الظاهر اعتبار خصوص العلو في مفهومه و كون قوام الأمرية به و كفاية نفس العلو بلا حاجة الى اظهاره المسمى اصطلاحا بالاستعلاء ضرورة ان الطلب من العالي المستخفص بجناحه يصدق عليه الأمر حقيقة بلا اعمال عناية و ان شئت قلت كما قاله بعض المحققين (قده): أن الصادر في مقام البعث و التحريك يتعنون بعناوين مختلفة حسب الاعتبارات فباعتماد سوق الأمور نحو الأمور به يسمى بعنا و باعتبار تسببيه حركة الأمور يسمى تحريكا و باعتبار اثباته الأمور به على الأمور يسمى ايجابا و باعتبار جعله الأمور به قرينا لازما للأمور يسمى الزاما و باعتبار ايجاده كلفة الأمور به على الأمور يسمى تكليفا و باعتبار كشفه عن ارادة قلبية للأمر و انشائه حقيقة او مجازا يسمى طلبا و باعتبار صدوره عن العالي يسمى أمرا فقوام الأمرية بالعلو كما يشهد به معناه حيث لا يطلق إلّا على الصادر من العالي و لذا لم يشترط الصدور من العالي احد من العلماء في تحقق غير عنوان الأمرية من العناوين المذكورة الطارئة حسب الاعتبارات فدخل العلو في تحقق مفهوم الامر مما لا ريب فيه^١.

ثم ذكر كلام بعض المحققين (قده) فانه اختار ان المسألة لغوية صرفة فلا تنتج فائدة اصولية بدعوى ان مورد الحاجة هو الصادر من الشارع المفروق عن علوه فالبحث عن الاعتبار و عدمه مستغنى عنه للاصولي ...

و اجاب عنه بقوله: و اما نفى الثمرة للمسألة ففيه أنه يمكن جعل ثمرة البحث عن اعتبار العلو في مفهوم الامر هو التمييز بين الاوامر المولوية مع الارشادية و بعبارة اخرى بين مفاد الامر الواقع في كلام الشارع بما هو عال مع الواقع في كلامه بما هو مرشد و مخبر عن امور خارجية فرق؛

١ . آراء حول مبحث الالفاظ في علم الأصول، ج ١، ص: ٣١٣.

اذ على الثانى يكون الشارع كأحد افراد العرف المطلع على الواقعيات بلا جهة علو فيه بخلافه على الاول فلو قلنا بعدم اعتبار العلو فى مفهوم الامر و انه يتحقق بدون العلو كان الامر فى كل واحد من الكلامين ظاهرا فى معناه الحقيقى من الالتزام او مطلق الطلب الراجح على اختلاف الاقوال فى ذلك بخلاف ما اذا قلنا باعتباره فى مفهومه و انه لا يتحقق بدون العلو فالامر فى الكلام المسوق للارشاد غير ظاهر فى الالتزام او الرجحان فتدبر جيدا.^١

اقول: ان الاوامر الصادرة من الشارع كلها صادر من العالى سواء قلنا بدخل الصدور من العالى فى مفهومه ام لا، نعم اذا صدر منه بداعى بعث عبده فهو تكليفى و ان صدر بداعى بيان الجزئية و الشرطية فهو ارشادى و التمييز بواسطة القرائن الموجودة و مع عدمها يحمل على التكليف الالتزامى لو لم يكن ترخيص من المولى، لان شأن الشارع بيان وظيف العباد و تكاليفهم. فعلى هذا لا دخل للعلو فى ما ذكره قدس سره. بل يمكن ان يقال ان الاوامر الصادرة بداعى الارشاد ايضا دالة على الطلب فهل ترى ان الجزء ليس مطلوبا و هكذا الشرط فهما مطلوبان لكن بالتبع و بنحو الغيرى.

قال المحقق القمى التقى بعد بيان كلام المحقق الخراسانى قدس سره: و الذى يختلج بالبال ان يقال انه لا يشترط فى صدق اللفظ بما له من المفهوم الشرط المذكور و لذا يصح أن يقال ان العبد أمر مولاه بكذا و كذا يصح أن يقال ان الفلان خادم زيد أمر مخدومه بكذا و صحة الحمل آية الحقيقة و يصح أن يوبخ الدانى على أمره العالى فالنتيجة عدم تقيد المادة بهذا القيد فلاحظ.^٢

اقول: نحن فى المدعى دون الدليل لانه قد مر منا ان صحة الحمل متوقف على العلم بالوضع و معه لا نفتقر اليه.

قال المحقق الداماد: البحث الثانى: فى اعتبار العلو فى معنى الامر

ربما يقال باعتبار العلو فى معنى الامر و لازمه عدم كون الطلب الصادر من السافل امرا مطلقا و قد يقال بكفاية العلو الاعتبارى ايضا بان يفرض الطالب نفسه عاليا ثم يأمر و يطلب من غيره فان هذا الاستعلاء كاف فى صيرورة طلبه من مصاديق الامر و قد يتصور اعتبار كلا الامرين فيه و عليه لا يكون الطلب الصادر من العالى لا بعنوان الاستعلاء امرا.

و التحقيق أنه لا عبرة بشيء منهما بل انما يمتاز الامر عن سائر انواع الطلب بكيفية خاصة و لحن مخصوص فى مقام التخاطب بحيث لو خاطب العبد مولاه بصوت عال و قال له: قم يا فلان و اسقنى ماء باردا، كان طلبه هذا من مصاديق الامر كما يشهد به سليم الذوق و فى الحقيقة مفاده هو ما يعبر عنه فى الفارسية ب (فرمان دادن) فلو حصل هذه الكيفية من التخاطب حصل الامر و لو لم يكن المتكلم به عاليا بل و لا مستعليا اعنى لم يعتبر العلو لنفسه كما أنه لو لم يحصل لم

١ . المصدر، ص ٣١٤.

٢ . آراؤنا فى أصول الفقه، ج ١، ص: ٥٥.

يكن الطلب معه مصداقا للامر و لو كان من العالى و المستعلى أو لا ترى قد يأمر المولى عبده باوامر ارشادية ليست فى الحقيقة من الامر و انما يطلق عليه مجازا.^١

اقول: يلاحظ عليه بان اكثر اوامر المولى قد وصل الينا مكتوبا فكيف نعلم انها صدرت عن المولى بصوت عال؟ او بصوت منخفض و قد مر ان الاوامر الصادرة بداعى الارشاد الى الجزئية و الشرطية دالة على المطلوب ايضا.

قال الشهيد الصدر: الجهة الثانية من جهات مادة الأمر، هى أن مفهوم الأمر هل يعتبر فيه العلو أو كلا الأمرين من العلو و الاستعلاء، أو أحد الأمرين الجامع بين العلو و الاستعلاء، أو لا يعتبر شىء من ذلك؟. ففى المقام عدة احتمالات، و هذا البحث يساق على محورين.

المحور الأول: تبحث المسألة بلحاظ كون الأمر موضوعا لحكم العقل بوجوب الإطاعة.

فبهذا المعنى تحرر المسألة، بأن يقال، إن موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة، هل هو الطلب الصادر مع العلو فقط، أو مع العلو و الاستعلاء، أو بدون علو أو استعلاء؟. فإن حررت المسألة بهذا النحو، فالمسألة مسألة عقلية، و ليست لغوية، و لا ربط لها بتشخيص معنى كلمة الأمر فى اللغة، و إذا كانت المسألة عقلية فلا معنى لتحريرها بحيث أن العقل هو الحاكم بوجوب امتثال الطلب الصادر من العالى الحقيقى، أو العالى المستعلى، و لا معنى لهذا البحث، لوضوح أن حكم العقل بوجوب الإطاعة، موضوعه هو الطلب الصادر من المولى، و المولوية هى العلو الحقيقى فى المقام، فالطلب إذا صدر من المولى و لو لم يكن بلغة الاستعلاء بل كان بلغة الاقتراض - و من يقرض الله قرضا حسنا - مع هذا يكون موضوعا لوجوب الإطاعة بحكم العقل، و إذا صدر من غير المولى فلا يكون موضوعا لوجوب الإطاعة بحكم العقل، و هذا لا نزاع فيه.

المحور الثانى: تبحث المسألة بلحاظ كون كلمة الأمر فى لغة العرب، هل أخذ فيها العلو، أو العلو مع الاستعلاء، أو الجامع بين الأمرين، بحيث يكون لهذه المسألة فائدة فقهية و ليس لها فائدة أصولية، لأن فائدة هذا البحث حينئذ، يكون فى مثل ما لو دلّ دليل على وجوب إطاعة أوامر الوالدين، و حينئذ يقال، بأنه هل يعتبر فى صدق الأمر من الوالد الاستعلاء أو لا يعتبر، فمن قال باعتبار العلو و الاستعلاء معا قد يدعى بأن الوالد إذا طلب من ولده شيئا فى لسان الاسترحام فلا يشمل له دليل وجوب إطاعة الوالدين و من قال بكفاية العلو من دون الاستعلاء يقول بأنه يشمل له دليل وجوب إطاعة الوالدين، فتكون الثمرة ثمرة فقهية، و لكن هذه الثمرة محل إشكال، إذ لو فرض ورود دليل بلسان إطاعة الوالدين، و فرض أن الاستعلاء دخيل فى عنوان الأمر لغة، و لكن العرف بمناسبات الحكم و الموضوع، يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين، أن نكتة المطلب ليس هو استعلاء الوالد و تكبره فى مقام المخاطبة، بل نكتته علوه الحقيقى و فضله على ولده، فبمناسبات

١ . المحاضرات (مباحث اصول الفقه)، ج ١، ص: ١٤٦.

الحكم و الموضوع يمكن إلغاء خصوصية الاستعلاء حتى لو قلنا بدخلها في مفهوم الأمر لغة، فلا تبقى هذه الثمرة الفقهية أيضا لمثل هذا البحث.

و كيف كان، فهو بحث في نفسه، من أنه هل يعتبر العلو أو العلو و الاستعلاء أو الجامع ما بينهما، و الظاهر بمراجعة الاستعمالات العرفية أنه يعتبر العلو بلا إشكال، لأن الطلب إذا صدر من غير العالی إلى مساويه أو إلى من هو أعلى منه لا يسمّى أمراً، حتى لو كان مستعلياً، فلا إشكال في كفاية العلو في نفسه، و إن كان لسان الأمر لسان استرحام.

و أما الاستعلاء فالظاهر عدم اعتباره في المقام، بحسب الاستعمالات العرفية، فإذا كان مستعلياً يعنى مدّعياً للعلو، فهو مدع لقابلية الطلب بإدعائه للعلو، فكأنه يدعى صدور الأمر منه، لأن الأمر متقوم بالعلو، فإذا ادعى أنه عال فهو يدعى إن هذا أمر، لا أنه يكون أمراً حقيقة.

و منه يظهر أن دعوى الجامع بين العلو و الاستعلاء، أيضا ساقطة، فإن الظاهر أن الاستعلاء لا يغنى عن العلو. فالمناطق إذن، هو العلو وحده، سواء اقترن بالاستعلاء أو تجرد عن الاستعلاء، و لكن لا أثر لهذا الكلام لا أصولياً كما هو واضح، و لا فقهيًا بالنحو الذي أشرنا إليه، هذا هو الكلام من الجهة الثانية.^١

اقول: نحن موافق لادلتنا و تقريره قدس الله سره الزكية الا في موضع واحد و هو ادعائه اعتبار العلو في معنى الامر لانه قد مر استعمال الامر في الاستعمالات الفصيحة بلا قرينة في طلب المساوى و الدانى فلا نعيد.

ثم بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك الاشكال فيما افاده المحقق الخوئى قدس سره بقوله:

الجهة الثانية: أنه هل يعتبر في تحقق مفهوم الأمر أن يكون الأمر:

١- عاليا فقط، و لا يعتبر أن يكون مستعلياً أيضا.

٢- أو يعتبر عكس ذلك.

٣- أو يعتبر كلاهما.

٤- أو يكفي أحدهما على سبيل منع الخلو.

٥- أو لا يعتبر شيء منهما؟

١ . بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١.

وجوه أقواها: ثالثها، وهو أن يكون الأمر عالياً ومستعالياً أى مظهراً للعلوِّ و أمراً بعنوان المولوية و الآمرية، و ذلك لأنَّ الطلب الصادر عن الدانى بل عن المساوى يكون مصداقاً للاتماس أو الدعاء و الصادر عن العالى لا بعنوان المولوية بل بعنوان آخر من الشفاعة، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لبريرة بعد قولها: «أ تأمرنى يا رسول الله؟»: «لا، بل إنّما أنا شافع»^١ أو الإرشاد، و القائل باعتبار الاستعلاء فى مفهومه إن أراد منه هذا المعنى فهو، و إن أراد منه الكيريائية و الجبروتية، فلا وجه له كأوامر الطبيب، يكون مصداقاً للشفاعة و الإرشاد دون الأمر.^٢

أقول: لم نجد فى عبارات اللغويين الا الطريحي استعمال الاتماس فى طلب المساوى من المساوى بل استعملوه فى مطلق الطلب و لا ندرى من اى جهة و باى دليل قيده فانه من العلماء المتأخر فى اللغة فقد توفى ١٠٨٧ هـ. ق. فىكون لغته اجتهاديا و الشاهد على ذلك عدم القيد فى كلمات غيره.

قال الطريحي: و الاتماس: طلب المساوى من المساوى. و الاتماس: الطلب مرة بعد أخرى و منه حديث أبى عبد الله عليه السلام: "التمس بيدك فما وجدت من شىء فادفعه إلى" أى اطلب أنت مرة بعد أخرى و لا تول غيرك.^٣

قال ابن منظور: و الاتماس: الطَّلَب.^٤

قال صاحب بن عباد: و الاتماس فى الأصل: طَلَبُ اللَّمَسِ.^٥

قال الجوهري: و الاتماس: الطَّلَبُ. و التلمس: التطلُّبُ مرّة بعد أخرى.^٦

قال الحميرى: التمس: أى طلب.^٧

قال ابن فارس: قال أبو بكر بن دريد: اللّمس أصله باليد يُعرف مسُّ الشىء، ثم كُثرَ ذلك حتّى صار كلُّ طالبٍ مُلتَمِساً.^٨

قال ابن اثير: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْماً» أى يطلبه، فاستعار له اللمس.^٩

١ . صحيح البخارى ٦: ٢١١-٥٢٨٣، سنن أبى داود ٢: ٢٧٠-٢٢٣١، سنن النسائى ٨: ٢٤٥-٢٤٦، سنن ابن ماجة ١: ٦٧١-٢٠٧٥ بتفاوت يسير فى اللفظ.

٢ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ١٨٨.

٣ . مجمع البحرين؛ ج ٤، ص: ١٠٤.

٤ . لسان العرب؛ ج ٦، ص: ٢٠٩.

٥ . المحيط فى اللغة؛ ج ٨، ص: ٣٣٥.

٦ . تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٣، ص: ٩٧٥.

٧ . شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم؛ ج ٩-٩، ص: ٦١١٦.

٨ . معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢١٠.

قال ابن منظور: وَ التَّمَسَّ الشَّيْءَ وَ تَلَمَّسَهُ: طَلَّبَهُ.^٢

قال الزبيدي: وَ مِنَ المَجَازِ: التَّمَسَّ، أَي طَلَّبَ، وَ مِنْهُ الحَدِيثُ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلْتَمِسُ بِهِ عِلْماً» أَي يَطْلُبُهُ، فَاسْتَعَارَ لَهُ اللُّمَسَ.^٣

اضف الى ذلك ان قوله عليه السلام: انا شافع بمعنى اني لا امرك بابقاء نكاحك مع زوجك بل اكون وسيلة لا يصل خبره و حزنه اليك و اريد ان اضمك اليه. فانظر الى كلمات الاعلام فى اللغة

قال الراغب: الشَّفَعُ: ضَمَّ الشَّيْءَ إِلَى مِثْلِهِ، وَ الشَّفَاعَةُ: الانضمام إِلَى آخِرِ ناصِرٍ لَهُ وَ سائِلًا عَنْهُ، وَ أَكْثَرُ مَا يَسْتَعْمَلُ فِي انضمامٍ مِنْهُ هُوَ أَعْلَى حَرَمَةٍ وَ مَرْتَبَةٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَدْنَى.^٤

قال الزمخشري: هى التى معها ولدُها لأنها شَفَعَتْه. يقال: شفع الرجل شَفْعاً إذا كان فرداً فصار له ثانياً.^٥

قال ابن اثير: وَ الشَّافِعُ هُوَ الجاعل الوتر شَفْعاً.^٦

قال ابن منظور: الشفع: خلاف الوتر، وَ هُوَ الزَّوْجُ. تقول: كان وَتْراً فَشَفَعْتُهُ شَفْعاً. وَ شَفَعَ الوترَ مِنَ العَدَدِ شَفْعاً: صَيَّرَهُ زَوْجاً.^٧

قال الفيومي: شَفَعْتُ: الشَّيْءَ (شَفْعاً) مِنْ بَابِ نَفَعٍ ضَمَّمْتُهُ إِلَى الفَرْدِ وَ (شَفَعْتُ) الرُّكْعَةَ جَعَلْتُهَا ثِنْتَيْنِ وَ مِنْ هُنَا اشْتُقَّتِ (الشُّفْعَةُ) وَ هِيَ مِثَالُ غُرْفَةٍ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَشْفَعُ مَالَهُ بِهَا.^٨

قال الطريحي: وَ الشَّافِعُ: الجاعل الوتر شفعاً.^٩

قال الزبيدي: وَ قَدْ شَفَعَهُ شَفْعاً، كَمَنَعَهُ أَي كان وَتْراً فَصَيَّرَهُ زَوْجاً.^{١٠}

١ . النهاية فى غريب الحديث و الأثر؛ ج ٤، ص: ٢٧٠.

٢ . لسان العرب؛ ج ٦، ص: ٢٠٩.

٣ . تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ٨، ص: ٤٦٥.

٤ . مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٤٥٧.

٥ . الفائق فى غريب الحديث؛ ج ٢، ص: ٢٠٩.

٦ . النهاية فى غريب الحديث و الأثر؛ ج ٢، ص: ٤٨٥.

٧ . لسان العرب؛ ج ٨، ص: ١٨٣.

٨ . المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى؛ ج ٢، ص: ٣١٧.

٩ . مجمع البحرين؛ ج ٤، ص: ٣٥٤.

١٠ . تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ١١، ص: ٢٤٦.

قال السيد الامام : الأمر الثاني في اعتبار العلوّ والاستعلاء فيها

المتبادر من الأمر هو اعتبار العلوّ في معناه، فلا يكون من السافل و المساوى أمراً عرفاً، و العلوّ أمر اعتبارى له منشأ عقلاىي يختلف بحسب الزمان و المكان، و الميزان هو نفوذ الكلمة و السلطة و القدرة على المأمور، فالسلطان المحبوس لا يكون إنشأؤه أمراً، بل طلباً و التماساً، و رئيس المَحْبَس يكون أمراً بالنسبة إليه.

و الظاهر أنّ الاستعلاء - أيضاً - مأخوذ فيه، فلا يكون استدعاء المولى من العبد و إرشاده أمراً، كما أنّ الطلب من السافل ليس أمراً و لو استعلى. هذا.

و قد يقال: إنّ العلوّ و الاستعلاء لم يعتبرا في معنى الأمر بنحو القيدية، بل الطلب على قسمين، أحدهما ما صدر بغرض أنّه بنفسه يكون باعثاً بلا ضميمه من دعاء و التماس، فيرى الأمر نفسه بمكانة يكون نفس أمره باعثاً و محرّكاً، و هذا الأمر لا ينبغى صدوره إلّا من العالى المستعلى، و هو غير الأخذ في المفهوم^١

و فيه: أنّ مادّة الأمر إذا كانت موضوعة لمفهوم مطلق - أى مطلق الطلب أو مطلق القول الخاص - فلا معنى لعدم صدقه على الصادر من السافل أو المساوى، فعدم الصدق معلول التقييد في المعنى، فبناءً على كون الوضع في الأمر عامّاً و الموضوع له كذلك، لا محيص عن الالتزام بتقييده بقيد حتّى لا يصدق إلّا على العالى المستعلى فما ذكره - من أنّ الأمر الكذائى لا ينبغى صدوره خارجاً إلّا من العالى المستعلى من غير تقييد في المفهوم - كأنّه لا يرجع إلى محصل^٢.

اقول: قد مر عدم اعتبار العلوّ و الاستعلاء في مفهوم الامر بشهادة استعماله في طلب المساوى و الدانى بلا عناية نعم كثرة استعماله في طلب العالى من الدانى صار سبب انصرافه اليه كأنّه وضع له و لهذا يعد استعماله من الدانى قبيحا و لعل هذا مراد المحقق البروجردى من قوله لا ينبغى صدوره خارجا الا من العالى المستعلى.

و كيف كان اختلاف الاعلام في المعنى الموضوع له لمادة الامر اقرب شاهد على ان الجامع المشترك بين المعانى المذكورة اى الطلب هو الجامع لانهم اتفقوا عليه دون القيود المذكورة.

اضف الى ذلك ان لازم قوله قدس سره ان العلو امر اعتبارى لا الحقيقى عدم صدق الامر على اوامرهم عليهم سلام الله فى حين لم يكونوا مبسوطى اليد و هو كما ترى.

ثم ان ما استشكل على المحقق البروجردى لم يرد عليه و لعله ناش من سهو المقرر، نقل كلامه حتى ترى صدق كلامنا.

١ (١) الحاشية على كفاية الأصول ١: ١٥٦، نهاية الأصول ١: ٧٥.

٢ . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص: ٢٣٩.

قال: و التحقيق أن يقال: إن حقيقة الأمر بنفسه تُغايّر حقيقة الالتماس و الدعاء، لا أن المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً أو غيرهما.

بيان ذلك أن الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه و محركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، و هذا القسم من الطلب يسمى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، فإن المسكين لا يقصد انبعاث الغني من نفس طلبه و تحريكه، لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحريك الغني، و لذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعاث الغني كالتضرع و الدعاء لنفس الغني و والديه مثلاً، و هذا القسم من الطلب يسمى التماساً أو دعاءً.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أن القسم الأول منه (أى الذي يسمى بالأمر) حق من كان عالياً، و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالى كان أمراً أيضاً، و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون: أ تأمره؟

كما أن القسم الثانى يناسب شأن السافل، و لو صدر عن العالى أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون لم يأمره بل التمس منه، و يرون هذا تواضعاً منه.

و بالجملة: حقيقة الطلب منقسمة إلى قسمين: طلب يسمى أمراً و طلب يسمى التماساً أو دعاءً، و القسم الأول منه يناسب العالى، لا أن كون الطالب عالياً مأخوذ في مفهوم الأمر، حتى يكون معنى آمرِك بكذا، أطلب منك و أنا عال.

ترى انه لم يقل عدم صدق الامر على طلب الدانى بل فرق بين الامر و الالتماس و قال بافتراق جوهرى بينهما كافتراق الانسان و الغنم الذى يفصلهما فالامر محرك بنفسه و الالتماس محرك لاجل الضميمة فلاجل هذا الافتراق حق ان يصدر النوع الاول من المولى و الثانى من الدانى. اما لو صدر القسم الاول من الدانى يكون امراً كما ان صدور القسم الثانى من العالى لا يكون امراً.

نعم يرد عليه ان ما ذكره فى تعريف الالتماس لم يقل به لغوى و من الممكن ان يكون اصطلاحاً لاهل الاصول او البلاغة.

و مما ذكرنا الى الان يظهر النظر فيما افاده المحقق الروحاني قدس سره حيث قال: **الجهة الثانية: في أخذ العلوّ أو الاستعلاء في معنى الأمر.**

لا إشكال في ان الطلب الموجه من طرف - شخص - إلى آخر بلا علوّ و لا استعلاء لا يعد عرفاً أمراً، بل يسمى التماساً المرادف بالفارسية ل:

«خواهش». و انما الإشكال في أن الطلب الذي يكون معنى الأمر هل هو الطلب مع خصوص العلوّ، أو مع خصوص الاستعلاء، أو أحدهما؟.

ادعى صاحب الكفاية: بان الأمر هو خصوص الطلب من العالی.

و استدل على دعواه بظهور ذلك عرفاً، و ان الطلب من العالی و لو كان مستخففاً لجناحه يعد امراً^١.

و قد يستدل على كفاية الاستعلاء في تحقق الأمر و عدم اعتبار العلو بتقبيح الطالب السافل من العالی و توبيخه، و هو قد يقرب بوجهين:

أحدهما: ان نفس التوبيخ كاشف عن كون الطلب امراً، إذ أمر السافل العالی قبيح.

و الآخر: إطلاق الأمر على طلبه في مقام التوبيخ بقولهم: «لم تأمره؟»، فانه كاشف عن كون طلبه أمراً، إذ الظاهر كون الاستعمال حقيقياً و بما له من المعنى لا مجازياً.

و لكن كلا الوجهين مدفوعان:

اما الأول: فلان التوبيخ لم يكن على الأمر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه و إثبات ما ليس له من المقام لنفسه، لا على نفس الأمر.

و منه يتضح اندفاع الوجه الثاني، فان إطلاق الأمر على طلبه جرياً على اعتقاده و بنائه لا حقيقة. فان الطالب السافل يدعى لنفسه مقام الآمر و الأمر.

فيجری في مقام توبيخه على مجرى بنائه و يوبخ على ما هو أمر بنظره. كما يقال لمن يدعى الأعلمية و هو ليس كذلك: أيها الأعلم بين هذه المسألة بوضوح. فلاحظ.

١ (٢) الخراسانيّ المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول - ٦٣ - طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

و أنت خبير بان تحقيق هذه الجهة لا أثر له أصلا، لأن الأمر الذى نبحت فيه ما يصدر من المولى جل شأنه و هو مستجمع للعلو و الاستعلاء كما لا يخفى و انما تعرضنا لها تبعا لصاحب الكفاية فالدقة فيها غير لازمة.

و انما الأمر الذى لا بد من التنبيه عليه: ان مطلق الطلب من العالى لا يسمى أمرا، و انما هو خصوص الطلب الصادر منه بحسب مقام مولويته أو علوه دون ما يصدر منه بغير لحاظ هذه الجهة، كالتماسات الملوك لإخوانهم أو لغيرهم لا بنحو الأمر المستتبع لغضبهم و عقابهم، فانها لا تسمى أوامر بلا إشكال.^١

من مطاوى ما ذكرناه ظهر مختارنا فى دلالة الامر على الوجوب و انه بحكم العقل دون الوضع فمادة الامر وضعت للطلب كما ان صيغته وضعت للنسبة الطلبية و العقل يحكم بالالزام و الوجوب قضاء لحق المولوية و العبودية بشرط عدم قرينة على الترخيص.

و لقد اختار هذا المبنى المحقق النائيني قدس سره و تبعه فى ذلك المحقق الخوئي قدس سره فقال: فنقول: معنى الأمر- كما عرفت- ليس إلّا إظهار الإرادة و الميل و إبراز الشوق الصادر من العالى بعنوان المولوية، و إنّما الوجوب و الاستحباب أمران خارجيان لا ربط لهما بمدلول الأمر، بل ينتزعان عن إلزامية المصلحة و عدمها، فهناك معنى واحد و استعمال فارد، و هو إظهار الميل، و لا يفهم من لفظ الأمر إلّا هذا فى جميع الاستعمالات، و الإلزام ربما يكون، و ربما لا يكون، و ليس إلّا ناشئا من مصلحة إلزامية داعية للأمر، فهو أجنبى عن مدلول لفظ الأمر، لكن مقتضى رسوم العبودية بحكم العقل هو الإطاعة و الامتثال إلّا إذا ثبت الترخيص من المولى، فمفاد «أمر رسول الله بكذا» أو «افعل كذا» أو «أمر كذا» و أمثال ذلك ليس إلّا إظهار الميل بالفعل، لكن بضميمة حكم العقل بأنّ كلّ أمر صدر من المولى تجب إطاعته إلّا أن يرخص فى الترك، و هذه القضية الكلية هى كبرى قياس صغراه: «هذا أمر لم يثبت الترخيص فيه» و نتيجته هو وجوب امتثال هذا الأمر و إطاعته و عدم قبح العقاب على مخالفته حيث ليس للعبد الاعتذار عند مؤاخذه المولى بقوله: «لم خالفتنى إذ أمرتک».

فاتّضح أنّ الوجوب لا يستفاد من الأمر، بل هو مستفاد من مقدّمة خارجية عقلية، و التعبير بأنّ الأمر دالّ على الوجوب أو ظاهر فيه تعبير مسامحى.

و ظهر أيضا ممّا ذكرنا أنّه ليس هناك جامع بين الوجوب و الاستحباب يكون هو معنى الأمر، لما عرفت من أنّ استعمال لفظ الأمر فى الطلب الوجوبى بعينه هو استعماله فى الطلب الاستحبابى، فقوله عليه السّلام: «اغتسل للجنابة و الجمعة»

١ . منتقى الأصول، ج ١، ص: ٣٧٤.

استعمال واحد فى معنى فارد، و هو إظهار ميل المولى بغسل الجنابة و الجمعة، و لو لا دليل خارجى على استحباب غسل الجمعة و الترخيص فى تركه، لحكم بمقتضى حكم العقل بالوجوب فى كليهما^١.

و من هنا يظهر ان البحث عن ظهور الامر فى الوجوب بعد ان لم يكن حقيقة فيه يكون لغوا اللهم الا ان يراد من الظهور ما يفهم من اللفظ ولو بمعونة القرائن.

لكن حيث ان القوم اختلفوا فى كيفية دلالة عليه نذكر كلامهم و ما يخطر بالبال حوله و الله من وراء القصد و هو المعين.

يعتقد المحقق الخراسانى قدس سره ان مادة الامر وضعت للطلب الوجوبى فالمعنى الموضوع له مركب من الطلب و الوجوب و استدل على ذلك بالتبادر و ايدى ببعض المؤيدات فقال:

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة فى الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه و يؤيد قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره^٢ و (قوله صلى الله عليه و آله^٣: لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك) و (قوله صلى الله عليه و آله^٤: لبريرة بعد قولها أ تأمرنى يا رسول الله لا بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك و صحة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك^٥.

اقول: ان التبادر مع عدم ذكر الوجوب فى معناه فى الكتب اللغة و اختلاف الفقهاء فيه على اقوال دون اثباته خرط القتاد خصوصا مع استعماله فى التدب و الاباحة كثيرا، هذا مضافا الى عدم كون التبادر اذا لم يكن من حاق اللفظ علامة للحقيقة و لعل انسباق الوجوب منه عند المحقق الخراسانى لاجل انس ذهنه به لا لاجل الوضع، اضع الى ذلك انا لا نعتقد بعلمية التبادر لان مدعى كل قول من الاقوال يمكنه الاستدلال به و هو كما ترى.

اما الامور التى ذكرها بعنوان المؤيد ففيها: ان المراد من الامر معلوم بالقرينة المحفوفة و لا دليل على ان فاقدها ايضا يدل على الوجوب.

١ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ١٩٠.

٢ . النور: ٦٣.

٣ . غوالى الآلى: ٢ / ٢١ الحديث ٤٣.

٤ . الكافى: ٥ / ٤٨٥، التهذيب ٧ / ٣٤١، الخصال ١ / ١٩٠.

٥ . الأعراف: ١٢.

٦ . كفاية الأصول، ص: ٦٤.

و لقد اجاد السيد المحقق الخوئي قدس سره في مقام الاشكال على صاحب الكفاية حيث قال: استدلّ صاحب الكفاية - قدس سره - على كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب بالتبادر و انسباقه و انفهامه منه عند إطلاقه^١.

و لا يخفى عليك أنّ ما يتبادر^٢ من لفظ الأمر و ينسب إلى الذهن منه ليس إلّا الإرادة المبرزة و الشوق المظهر، و أمّا هذه الإرادة إلزامية أو غيرها فلا يفهم من اللفظ، بل لا بدّ لها من ظهور أو قرينة أو دالّ آخر يدلّ عليه.

و الشاهد على ذلك صحّة السؤال عن ذلك، و عدم قبحه، مضافا إلى عدم صحّة سلب الأمر عن الأوامر الاستحبابية^٣، مثل أن يقال: «ما أمر النبيّ بصلاة الليل» ضرورة أنّ القائل بهذا القول يعدّ من منكري الضرورة، و هذا بخلاف سلب الإلزام عنها بقولنا: «ما ألزم النبيّ بصلاة الليل» فإنّ صحّته ممّا لا إشكال فيه.

فانقدح ممّا ذكر أنّ لفظ الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الطلب الوجوبيّ و الندبيّ.

و الاستدلال أو التأييد بآية الحذر^٤ و الروايتين^٥ المذكورتين في المتن، و أنّ مقتضاها: ثبوت الملازمة بين الأمر و العقوبة على المخالفة، و المشقّة و الكلفة، فما ليس فيه عقوبة على مخالفته أو مشقّة في امتثاله فليس بأمر، لا يجدى في المقام، لأنّه ليس للعقلاء بناء على العمل بالظواهر و العمومات و المطلقات إلّا في تعيين المراد لا تشخيص الوضع بعد معلومية المراد.

و الاستدلال بالرواية الأولى بتقريب آخر من طريق المفهوم - و هو أنّ مفهوم قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^٦ هو أنّ السواك لمّا كان فيه المشقّة و الكلفة لما أمرتهم به، و من المعلوم أنّه أمر بذلك استحبابا، فنستكشف أنّه ليس بأمر، إذ لو كان أمرا لما صحّ سلبه عنه - لا يفيد أيضا.

و ذلك لأنّ القرينة الواضحة - و هي وجود الأخبار الكثيرة الدالّة على استحبابه و عدم المشقّة في الطلب الندبيّ، إذ اختيار الفعل و الترك بيد المكلف - تدلّ على أنّ الأمر في الرواية يكون إلزاميا، و المعنى: «لأمرتهم إلزاما» و هذا واضح جدّا.

و الاستدلال بمفهوم الرواية الثانية أيضا كذلك تقريرا و جوابا.

١ (١) كفاية الأصول: ٨٣.

٢ . ان الاستدلال بالتبادر ممنوع عندنا و قد مر في الاشكال على المحقق الخراساني فلا نعيد.

٣ . لا يقال انه لم يعتقد بان عدم صحة السلب علامة ان اللفظ موضوع على هذا المعنى فانه يقال: انه قدس سره استشهد بعدمها على التعميم و لم يجعله دليلا عليه.

٤ (١) النور: ٦٣.

٥ (٢) إحداهما ما سيأتي، و ثانيتهما ما تقدّم في ص ١٨٨ من قوله صلّى الله عليه و آله لبريرة: «لا، بل أنا شافع».

٦ (٣) الكافي ٣: ٢٢-١، الفقيه ١: ٣٤-١٢٣، الوسائل ٢: ١٧ و ١٩، الباب ٣ و ٥ من أبواب السواك، الحديث ٤ و ٣.

ثم إنَّ صحَّة الاحتجاج على العبد لا تدلّ على وضعه للطلب الوجوبى، بل يصحّ الاحتجاج إذا كان لفظ الأمر ظاهراً فى الوجوب، كما يصحّ إذا كان حقيقة فيه. فدعوى أن لفظ الأمر حقيقة فى الطلب الإلزامى عهدتها على مدّعيتها.

و ظهر أن شيئاً من التبادر والآية و الروايتين لا يكون مؤيداً فضلاً عن أن يكون دليلاً، فتأمل جيّداً.^١

ثم قال المحقق الخراسانى قدس سره: و تقسيمه إلى الإيجاب و الاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه فى مقام تقسيمه و صحة الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى و أما ما أفيد^٢ من أن الاستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه فى الجهة الأولى و فى تعارض الأحوال^٣ فراجع.

و الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة و كل طاعة فهو فعل المأمور به فيه ما لا يخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى و إلا لا يفيد المدعى.^٤

أقول: لا نستدل على المطلوب بالتقسيم لكن يمكن أن يقال: الاصل فى التقسيم ان يكون حقيقياً لا اعتبارياً باعتبار وجود المقسم فى الاقسام نعم لو دل قرينة على كونه اعتبارياً فله وجه و هى مفقودة هنا لان استعمال الامر فى الامر الوجوبى و الندبى على السواء فانه يستعمل فى القدر المشترك بينهما اى الطلب و العقل يحكم بالوجوب حيث لم يجد ترخيصاً و يحكم بالندب مع وجدانه. و يمكن ان يقال ان استعماله فى المندوب اكثر من الوجوب كما يأتى عنه اعترافه بذلك مضافاً الى كثرة المندوبات فى الشريعة و الالتزام بانها مجازات كما ترى.

اما صدق الطاعة على امتثال الاوامر الندبى فلا اشكال فيه نعم لا يصدق المعصية لو تركها لوجود الترخيص من المولى بتركه.

و من هنا يظهر الملاحظة فيما افاده السيد الامام قدس سره حيث قال:

كون مادّة الأمر موضوعة للجامع بين الهيئات الصادرة عن العالى المستعلى مطلقاً، أو على سبيل الإلزام و الإيجاب، محلّ تأمل.

١ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ١٩٠.

٢ (١) أفاده العلامة (ره) نهاية الأصول / ٦٤ مخطوطة.

٣ (٢) فى الأمر الثامن من المقدّمة ص ٢٠.

٤ . كفاية الأصول، ص: ٦٤.

لا يبعد رجحان الثاني، و يؤيده الآية^١ و الروايات^٢، فإن قوله: (لو لا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك)^٣ ظاهر في أن الأمر يوجب المشقة و الكلفة مع أن الاستحبابي لا يوجبهما، مضافاً إلى أن الطلب الاستحبابي وارد فيه، فلو كان أمراً لم يُقل ذلك، و العمدة في الباب التبادر لو تمّ، كما لا يبعد.

و أما ما قال بعض أهل التحقيق^٤ - بعد اختياره كون لفظ الأمر حقيقة في مطلق الطلب - من أنه لا شبهة في ظهوره حين إطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي، ثم تفحص عن منشأ الظهور، أنه هل لغلبة الاستعمال في الوجوب، أو هو قضية الإطلاق و مقدمات الحكمة، و ردّ الأوّل استشهاداً بقول صاحب المعالم من كثرة استعماله في الاستحباب^٥ و اختار الوجه الثاني، ثم حاول تقريبه بوجهين.

فهو بمكان من الغرابة، لخلطه بين مادّة الأمر الموضوعة لمفهوم كلي، و بين صيغ الأمر، فإن كثرة الاستعمال في كلام صاحب المعالم إنما هي في الثاني دون الأوّل، كما أن مورد التمسك بالإطلاق و مقدمات الحكمة كذلك، و سيأتي في محله الكلام فيه^٦.

أقول: هل يصدق على كلام المولى المنشأ بصيغة افعال انه امر ام لا؟ فالجواب بالنفي مكابرة و بالاثبات هو المطلوب.

ثم قال المحقق الشهيد الصدر قدس سره: و على هذا، فالاستدلال بمثل هذه الآية في غير محله و بحسب الحقيقة لم يتحقق إشكال معتد به في أصل دلالة الأمر على الوجوب، و لم يستشكل أيّ فقيه عادة في الفقه في أنه لو ورد في لسان آية أو رواية لفظ الأمر فإنه يفتى بالوجوب طبقاً للتبادر العرفي، فإن المتبادر عرفاً و المتفاهم عقلاً من كلمة الأمر، هو الوجوب، و لهذا لو أمر المولى المفروغ عن مولويته، و تخلف العبد عن الامتثال، فيستحق العقاب و العتاب، و ليس ذلك إلّا لمفروغية العرف عن انفهام الوجوب، و الإلزام في مثل هذا الخطاب، فأصل دلالة لفظ الأمر على الوجوب ليس محلاً للإشكال أصلاً، و ليس بحاجة إلى الاستدلال، و إنما يثبت بالتبادر و الوجدان العرفي، أضف إلى ذلك أن أصل دلالة صيغة الأمر على الوجوب أيضاً أمر مفروغ عنه فقهيًا و عرفيًا و يكفيه التبادر و الوجدان العرفي^٧.

١ (١) و هي قوله تعالى: أَلَمْ يَلْمِزْكَ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [النور: ٦٣].

٢ (٢) سنن أبي داود ٢: ٢٧٠ - ٢٢٣١ باب المملوكة تعتق .. من كتاب الطلاق.

٣ (٣) الفقيه ١: ٣٤ - ١٦ باب ١١ في السواك، الوسائل ١: ٣٥٤ - ٤ باب ٣ من أبواب السواك.

٤ (٤) بدائع الأفكار (تقارير العراقية) ١: ١٩٦ - ١٩٧.

٥ (٥) معالم الدين: ٤٨.

٦: مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص: ٢٤١.

٧. بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧.

أقول: ان الامر فى لسان المتأخرين من الاصوليين كما يقول لكن فى المتقدمين عليهم اختلاف فى دلالة على الوجوب او الندب او المشترك بينهما معنويا او لفظيا و الشاهد على ذلك كلام المحقق الخراسانى و قد مر الاشكال فى التبادر الحاقى اما الانصرافى منه فهو ممنوع لكثرة استعماله فى الندب ايضا.

نعم نحن معه فى دلالة الامر على الوجوب لو خلى و نفسه مع عدم القرينة على الترخيص و لا مشاحة فى عد هذا انفهام العرفى و الوجدان.

بقى شىء و هو ما قاله المحقق الصافى قدس سره مقرر السيد الخوئى قدس سرهما فى مقام الاستشكال على استاذة بانكار حكم العقل بالوجوب من امر المولى بل قال بان ظهوره فى الوجوب مقدم على حكمه؛ نذكر كلامه و ما يلاحظ عليه، قال:

أقول: يمكن أن يقال: إنَّ حكم العقل هذا ناش من كون الأمر ظاهرا فى الوجوب، فعليه كون الأمر ظاهرا فى الوجوب مقدّم على حكم العقل بلزوم الامتثال، و حكمه هذا معلول له، و هذا هو مراد القائل بكونه ظاهرا فى الوجوب، فتبت أنّ الأمر بمادّته ظاهر فى الوجوب، و نستكشفه من حكم العقل هذا.

أقول: يلاحظ عليه:

اولا: ان النزاع بين القوم فى المعنى الذى وضع له اللفظ و هو مقدم على الظهور، لان الوضع قائم بالواقع و نحن نحلل عمله و الظهور قائم بصدور اللفظ فى شرايط خاصة اى كون المتكلم فى مقام البيان جادا غير هازل و شاعرا معنى كلامه قاصدا و لم يأت بقرينة على خلاف ما وضع له اللفظ فعلى هذا قوام الظهور باستعمال المتكلم و فراغه عن كلامه فيتصور السامع الفاظه و يتفحص فى ذهنه عن المعنى الذى يكون قالبا لها فحينئذ يقال: ان كلامه ظاهر فى كذا. فقد يكون ظاهرا فى المعنى الموضوع له و قد يكون ظاهرا فى المعنى المجازى و ملاك تحقّقه فراغ المتكلم عن بيان مرامه.

ثانيا: لو كان كلام المتكلم ظاهرا فى الوجوب، هل معنى الوجوب الا لزوم امتثال الامر فلا يبقى مجال لحكم العقل بلزوم الامتثال.

ثم قال: و بعبارة أخرى: إنّ الإهمال فى الواقعيّات مستحيل، فإنّ إظهار الميل بالفعل أمره دائر بين أمور أربعة:

فإن كان معناه الإلزام و حكم العقل بلزوم الامتثال مبتن عليه، فهذا خلاف المدعى بمعنى أنّ الوجوب ليس أمرا عقليا بل مستفاد من اللفظ.

و إن كان معناه الاستحباب أو الجامع بين اللزوم و الاستحباب أو كان مجملا، فليس للعقل حكم بلزوم الامتثال.

اقول: اراد المستشكل بهذا التقسيم العقلي ان ينحصر الدلالة فى اللفظ و الاظهار فلا بد من تحليل المطلب حتى يظهر عدم دخل تقسيمه فيه؛

فنقول: ان المولى اذا اراد ان يطلب فعلا من عبده يتصوره ثم يختار اللفظ الذى يكون وافيا لا يصل مقصوده لان الاهمال فى الواقعات غير معقول و السامع ينتظر الى فراغه من كلامه حتى يتصور مقصوده من الالفاظ المستعملة فلو كان امره بلا ترخيص يفهم وجوب الاتيان و مع الترخيص يفهم الندب و **هذا الفهم هو الظهور** و لا ربط له بمقام الوضع بل متوقف على استعمال اللفظ و سماعه من سامع و ليس مقدما على حكم العقل و من هنا يظهر الاشكال فيما افاده بقوله: « فثبت أن الأمر بمادته ظاهر فى الوجوب، و نستكشفه من حكم العقل هذا.» فان دلالة على ذلك بمعونة سماع اللفظ مع عدم وجود مرخص فى البين و ليس لفظ الامر بنفسه دالا عليه بل هو دال على الطلب فقط.

اما قوله: « و بعبارة أخرى: إن الإهمال... » قد فهمت ما فيه لان الاهمال لا يتصور فى عمل المتكلم و هو يختار اللفظ بحيث يكون وافيا بمقصوده و ينتقل المخاطب منه الى مراده و لا ربط له باللفظ.

ثم قال: و يشهد عليه أو ينتقض عليهم: أن العلماء من الأصوليين و الأخباريين - حتى القائل بهذه المقالة هنا - ذهبوا فى بحث البراءة إلى جريان قبح العقاب بلا بيان فى الشبهة الوجوبية، فيعلم منه أن بيان اللزوم و الاستحباب على المولى، و بدونه يحكم العقل بعدم العقاب.

و أيضا كيف فكّوا بين بيان جواز الترك و بيان عدم جوازه بأنّ الأوّل من وظائف الشرع دون العقل، بخلاف الثانى.

و أيضا يرد عليهم: أنّ الأخذ بالقدر المتيقّن عند كون الدليل لبيّا و إجراء البراءة بالنسبة إلى المشكوك وجوبه مع إحراز الرجحان ينافى ذلك.

اقول: ان النقوض التى اوردها على ما اختاره المحقق الخوئى غير وارد لانا نقول على المولى الحكيم بيان مراداته فلو امر و لم يرخص يفهم العقل اللزوم بلا حالة انتظار و حينئذ لم يبق للبراءة مجال.

و ان شئت قلت: على المولى بيان ما له دخل فى مراده و العقل ينتظر فراغه من كلامه فمع عدم المرخص يفهم الالتزام و معه يفهم الندب نعم فى مورد الشك من اقامة المرخص و عدمها يحكم العقل لاجل قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالبراءة العقلية و الشارع ايضا يحكم بها.

و التفكيك ايضا دليل على ما ذكره من ان دلالة الامر على الوجوب غير متوقف على ازيد من امره و على الندب متوقف عليه و هذا غير مربوط بوضع الامر.

اما قوله: « أن الأخذ بالقدر المتيقن ... » لا نفهم وجه ربطه بالمسئلة التي كنا فيها، لان كون الدليل لبيبا شىء و كون فهم العقل من اللفظ دائرا مدار المرخص و عدمه شىء آخر.

ثم قال: و أيضا يرد عليهم ما يغير قواعد الأصول فى باب العام و الخاصّ و المقيدّ و المطلق.

و ذلك إذا ورد «أكرم الفقهاء» فليس فيه وجوب و لا استحباب عند هذا القائل، بل كلّ منهما يستفاد من حكم العقل، و إذا ورد «لا بأس بأن لا تكرم العلماء و إكرامهم أحبّ إلىّ» فهذا عام و سابقه خاص إذا قلنا باستفادة الوجوب من الأمر و اللفظ الصادر من المولى، فالجمع العرفى يقتضى أن نقول: إكرام العالم الفقيه واجب و غير الفقيه جائز، حيث يحمل العامّ على الخاصّ.

و أمّا إذا قلنا بالوجوب العقلى فبعد ورود: «لا بأس بأن لا تكرم العلماء» يحكم العقل بعدم لزوم إكرام أىّ عالم حتى الفقيه، فيرتفع التنافى الابتدائى بين العامّ و الخاصّ، فلا وجه لحمل العامّ على الخاصّ، لعدم التنافى.

و بعبارة أخرى: لازم هذا القول هو حمل العامّ على الخاصّ و المطلق على المقيدّ فى الجملة لا بالجملة.^١

اما قوله: « ما يغير قواعد الأصول فى ... » خلط بين حكم العرف العام و العرف الخاص فان العرف العام اذا ورد عام بعد خاص يحكم بنسخ الخاص دون التخصيص و هذا بخلاف عرف الشارع حيث انا نعلم ان ديدنه ان يلتقى العام او الخاص فى زمان و يلتقى ما يخالفه فى زمان آخر و ان شئت قلت: ان عصر المعصومين من اولهم الى آخرهم بحكم مجلس واحد فذكر الخاص اولا و ذكر العام بعده او بالعكس يكون قرينة على ارادة ما عدا الخاص من العام.

اضف الى ذلك ان الوجوب ليس عقليا بل يستفيد العقل الالتزام من بيان الشارع بمعونة عدم مرخص فى البين و هذا غير ما يستفاده العقل من الكبرى العقلية فى غير المستقلات و منها و من الصغرى العقلية فى المستقلات العقلية.

اعلم ان الجهة الرابعة فى مباحث الامر لا ربط لها بالاصول بل اما لغوى حيث انهم اختلفوا فى استعمال الارادة بدل الطلب و بالعكس لكن التحقيق ان يقال: ان المراد من الطلب اذا اطلق هو الانتشائى منه الذى هو امر و المراد من الارادة حين اطلق هو الارادة الحقيقى القائمة بنفس المرید؛ و اما فلسفى اى فى ماهية الارادة و هى غير مربوط بالاصول و الاستنباط فنصفح عنه صفحا جميلا.

١ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ١٩٥.

الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر

و فيه مباحث

المبحث الأول أنه ربما يذكر للصيغة معان قد أنهاها بعض إلى نَيْفٍ و عشرين كالترجى و التمنى كقول امرئ القيس بن حجر الكندى:

بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى

حيث إنه لما فرض استحالة انجلاء الليل الطويل تمنى انجلاءها بالأمر به. و التهديد كقوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» على ما قيل و الانذار كقوله تعالى: «قُلْ تَمَتَّعُوا» و يمكن رجوعه إلى التهديد، لأنه إبلاغ فى مقام التخويف، فليتأمل و الاهانة كقوله تعالى: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» و الاحتقار نحو قوله تعالى: «بَلِ الْقَوْمِ مَا أَنْتُمْ مَلْفُونٌ» و التعجيز كقوله تعالى: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» و التسخير كقوله تعالى: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» و التسوية نحو قوله تعالى: «فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا» إذ لا يختلف الحال بالنسبة إليهم من حيث الصبر و عدمه، و الدعاء كقوله تعالى: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي» و غير ذلك.

و لا يخفى ما فيه اولا: ان ما ذكر بعنوان معانيها كلها معنى اسمى مستقل و البحث فى صيغة افعال اي هيئتها لا مادتها لان معنى المادة معلوم و الاختلاف فى معنى هيئتها.

و ثانيا ان البحث فيما وضع له صيغة افعال لا فيما يراد منها و ان شئت قلت: البحث فى الدلالة التصورية لا التصديقية. فعليه نسال ان الصيغة وضعت لاي معنى؟

و التحقيق ان يقال: لا شك فى ان صيغة افعال هيئة من الهيئات و لها معنى حرفى لا اسمى فليست هذه المعانى المذكورة من معانيها حتى معنى الطلب بل معناها النسبة الطلبية اي وضعت لان يطلب المتكلم الفعل من مخاطبه بايجاد نسبة طلبية بين نفسه و المخاطب و الفعل و ان شئت عدّه من مصاديق الامر مسامحة و الشاهد على ذلك اذا استعملها المتكلم يقول المخاطب امرنى بكذا.

و لا وجه لتقييده بدائرة المولوية و العبودية كما مر فمادة الامر و صيغته تدلان على الطلب لكن الاول الطلب الاسمى و الثانى النسبى لان الهيئة لا تدل على المعنى الاسمى. فعلى ما ذكرناه كل من قال بان الصيغة وضعت لهذه المعانى او قال باستعمالها فيها قد سلك طريقا خاطئا لانه خلط بين مقام الوضع و مقام الاستعمال.

ثم نقول في تحليل المطلب: ان المتكلم في مواجهة مخاطبه يسلك طرقا لان ينتهي الى ابراز هذه النسبة و هى تصور ايجاد مطلوبه من مخاطبه و تصديق فائدة وجود المطلوب له او لمخاطبه و حصول الشوق و الارادة فى نفسه ثم يبرزها بقوله: افعل، اضرب و ... فالتكلم يتصور النسبة الطلبية بين مطلوبه و مطلوب منه و يختار الصيغة لبيانه؛

فعليه يمكن ان يقال: فى كل المعانى المذكورة تستعمل الصيغة فى معناها المذكور اى النسبة الطلبية و المتكلم اراد ان يجعل مادة افعل على رقبة مخاطبه لان يفعله فى الخارج فيستعمل صيغة افعل فى ضمن مادة اراد ان يفعلها المخاطب.

نعم قد يكون وراء ارادته لازم يدل عليه الكلام بدلالة التزامية و لو لم يكن اللفظ مطابقا له و مستعملا فيه، اعتبر لذلك مثلا حيث يقول: المولى اضرب زيدا فلزومه ترك كل فعل يضاد الضرب ففى المقام اذا قال: اخسؤا و لا تكلمون دلالة المطابقة طلب السكوت عنهم و يدل بالالتزام على تحقيرهم ايضا، فعليه بامكاننا ان نقول: لم تستعمل الصيغة فى كل المعانى المذكورة لا على نحو الحقيقة و لا على نحو المجاز لانها معانى اسمية و الهيئة معناها الحرفية بل استعملت فى معناها الاصلية اى النسبة الطلبية و تدل بالالتزام على هذه المعانى المذكورة.

و لا بأس بان نقول: الداعى الى استعمالها قد يكون تحريك المخاطب و قد يكون ترحى المتكلم او تمنيه و غير ذلك من المعانى المذكورة كما قال به المحقق الخراسانى قدس سره: **أن الصيغة ما استعملت فى واحد منها بل لم يستعمل إلا فى إنشاء الطلب إلا أن الداعى إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى.**

اما قوله اخيرا: **قصارى ما** يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة و إنشاؤه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعملة فى التهديد و غيره فلا تغفل. انتهى.

لا يمكن المساعدة عليه كما مر لان الداعى لا يكون جزء لمعنى موضع له الصيغة و لو على نحو المجاز بل يدل عليه بدلالة التزامية.

و لقد اجاد السيد المحقق الروحانى بعد بحث طويل فى الصيغة و معناها قال فى بيان مختاره:

فالأولى ان يقال فى هذه الموارد: ان الصيغة مستعملة فيها فى معناها **الحقيقى** و بداعى البعث و التحريك، إلا ان **موضوع التكليف مقيد**، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف، ففى مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقى معلقا على قدرة المكلف بناء على ادعائه، فيقال له فى الحقيقة: «ان كنت قادرا على ذلك فأت به»، فحيث انه لا يستطيع ذلك و لا يقدر عليه لا يكون مكلفا، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقيا، بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه و

عدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم، فموضوع الحكم هاهنا هو القادر لا مطلق المكلف. و هكذا يقال في التهديد فان الحكم فيه مشروط بمخالفة الأمر في مكروهه و ما لا يرضى بفعله و عدم الخوف من عقابه، فيقول له: «افعل هذا إذا كنت لا تخاف من العقاب و مصراً على فعل المكروه عندي»، فالموضوع خاص في المقام، و هكذا الكلام في البواقي.^١

و مما ذكرنا يظهر بعض النظر فيما افاده السيد الامام قدس سره حيث قال:

يقع الكلام في أنّ تلك المعاني هل معانيها بنحو الاشتراك اللفظي، أو لها معنى واحد- و هو البعث أو إنشاء الطلب- و الدواعي الكثيرة لا توجب المجازية أو أنّ في واحد منها حقيقة و في الباقي مجاز؟ وجوه، بل أقوال.

و الظاهر أنّ المتبادر من صيغة الأمر: **هو البعث و الإغراء** الاعتباري في عالم الاعتبار- أعنى في دائرة المولوية و العبودية- و المعاني الكثيرة التي عدت لصيغة الأمر ليست معانيها، و لم توضع الهيئة لها، و لم تستعمل فيها في عرض استعمالها في البعث و الإغراء بل هي مستعملة فيها مجازاً على حذو سائر الاستعمالات المجازية؛ حيث لم يستعمل اللفظ فيها في غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له؛ ليتجاوز منه إلى المعنى المراد جداً؛ للعلاقة. مثلاً: لفظ «الأسد» في قوله: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل في الرجل الشجاع، بل استعمل في معناه الواقعي، كما في قوله: «رأيت أسداً» مریداً به الحيوان المفترس.

نعم، يستعمل لفظ «الأسد» تارة و يريد منه الأسد الواقعي؛ فيكون حقيقة فيه، من «حقّ الشيء» إذا ثبت، فكأنّه ارید أن يثبت ذهن السامع فيه، و لا يتجاوزّه إلى غيره. كما يستعمل اخرى و يريد منه التجاوز منه إلى غير معناه الموضوع له، بادعاء أنّه عينه؛ فيكون مجازاً، من «جاز» إذا تعدّى، فكأنّ المتكلم بحسب القرينة يريد انصراف ذهن السامع من الأسد الواقعي إلى الرجل الشجاع. و ما أسمعناك في الاستعمالات المجازية هو الذي ذكره المشهور في خصوص الكناية؛ حيث قالوا: إنّ اللفظ في باب الكناية يستعمل فيما وضع له؛ لينتقل منه إلى المعنى المراد بذلك اللفظ.

مثلاً قوله: «زيد كثير الرماد» إذا استعمل ذلك و ارید منه انتقال ذهن السامع إلى لازمه- الذي هو عبارة عن جوده و كرمه- تكون كناية. و أمّا إذا استعمل و ارید منه إفادة معناه فقط لا يكون كناية.

و قد استعملت في قوله تعالى: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ»^٢ في معناه لينتقل الذهن منه إلى عدم قدرتهم على إتيان مثله.

و أمّا في غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- فيرون أنّ اللفظ فيها مستعمل في غير ما وضع له.

١ . منتقى الأصول، ج ١، ص: ٣٩٨.

٢ . البقرة: ٢٣.

و لكن الذى يحكم به الذوق السليم، و تقتضيه البلاغة: أن اللفظ فى غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- أيضاً استعمل فيما وضع له، و لا فرق بين الكناية و سائر أنواع المجازات من هذه الجهة.

و لذا يسرى الصدق و الكذب فى هذه القضايا أيضاً؛ فإن من يقول: «كنت أقدم رجلاً و أواخر أخرى» مثلاً فإمّا يريد معناه الحقيقى، أو يريد منه لازمه، الذى هو عبارة عن التحير و الاضطراب.

و صدقه على الأول إنّما هو إذا تقدّم أحد رجليه و آخر اخراه، و كذبه عدم ذلك.

و أمّا صدقه على الثانى فإنّما هو إذا حصلت منه حالة التحير و الاضطراب، و كذبه إنّما هو فيما لم يحصل منه تلك الحالة، و إن تقدّم أحد رجليه و آخر اخراه.

و بالجملة: أن الاستعمالات المجازية برمتها لم تكن استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت لها حتى يكون التلاعب بالألفاظ، بل استعمالات لها فيما وضعت لها؛ فالتلاعب إنّما هو فى المعانى حسب ما فصلناه فى الجزء الأول من هذا الكتاب فلاحظ.

و لم يشدّ منها صيغة الأمر و همزة الاستفهام، بل استعمل كلّ منهما فى معناهما الموضوع له؛ من إيجاد البعث الاعتبارى و الاستفهام.

غاية الأمر: استعملت هيئة الأمر- مثلاً- فى البعث ليحقّ و يثبت ذهن السامع عليه، و يفهم منها ذلك، فيبعث إلى المطلوب، فيكون حقيقة. و ربّما تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهنه إلى المعنى المراد جداً بعلاقة و نصب قرينة.

ففى قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بَعْشِرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مَفْتَرِيَاتٍ»^١ استعملت هيئة الأمر فى البعث، لكن لا لغرض البعث، بل للانتقال منه إلى خطأهم فى التقوّل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أو لتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن، فتدبر.^٢

أقول: قد مر ان الصيغة لم توضع لمعنى البعث لانه معنى اسمى و الصيغة هيئة من الهيئات، و لم تستعمل فى البعث و غيره من المعانى بل استعملت فى معناها اى النسبة الطليبية نعم لو قلنا بان المقصود من المعنى الادعائى الذى ذكره قدس سره الدواعى التى ذكرها المحقق الخراسانى قدس سره فنحن معه و الا لو كان المقصود استعمال الصيغة فى هذه المعانى ادعاء و مجازا و لو على نحو مجاز السكاكى ففيه ما مر.

١. هود: ١٣.

٢. جواهر الأصول، ج ٢، ص: ١٣٦.

قد اختلفوا فى وضع صيغة افعال على الوجوب او الندب او الاشتراك لفظا او معنا على اقوال و مما ذكرنا فى تحليل الصيغة يظهر ان الصيغة لا دلالة لها على الوجوب لان الوجوب معنى اسمى و الصيغة مركب من المادة التى تدل على المبدء و المصدر الذى اشتق منه الصيغة و هى تدل على طبيعة الفعل المطلوب من الغير و الهيئة تدل على النسبة الطلبية التى امرها دائرة بين الطالب و المطلوب و المطلوب منه فما موضع الوجوب و اى شىء يدل عليه؟

فتحصل ان صيغة افعال تدل على النسبة الطلبية و لا دلالة فيها على الوجوب و استعمالها فى كليهما بصيغة واحدة شاهد صدق على ذلك فانظر الى الروايات التالية:

[٤١٤٦] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلَّى فِيهِ؟ فَقَالَ: إِذَا جَفَّقْتَهُ الشَّمْسُ فَصَلِّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ.^١

[٤٧٢٥] وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ مُتْنَى الْعَطَّارِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَّاسِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ ثَمَانَ رَكَعَاتٍ ثُمَّ صَلِّ الْفَرِيضَةَ أَرْبَعًا فَإِذَا فَرَّغْتَ مِنْ سُبْحَتِكَ قَصِّرْتَ أَوْ طَوَّلْتَ فَصَلِّ الْعَصْرَ.^٢

[٥٦٠٢] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فَصَلِّ فِي نَعْلَيْكَ إِذَا كَانَتْ طَاهِرَةً فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ السُّنَّةِ.^٣

فقد ترى استعمال الصيغة فى الامر المندوب و الواجب على السواء نعم نميزهما بورود الترخيص و عدمه كما مر فى مادة الامر. و من هنا يظهر النظر فيما افاده المحقق الخراسانى قدس سره حيث قال:

المبحث الثاني فى أن الصيغة حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فيهما أو فى المشترك بينهما وجوه بل أقوال. و لا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة و يؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال.^٤

١. وسائل الشريعة ج: ٣ ص: ٤٥١.

٢. وسائل الشريعة ج: ٤ ص: ١٣٣.

٣. وسائل الشريعة ج: ٤ ص: ٤٢٥.

٤. كفاية الأصول، ص: ٧٠.

كيف يقول بتبادر الوجوب من الهيئة؟ نعم استعمالها بلا قرينة موضوع لحكم العقل بوجوب امتثال العبد فيما اذا صدر من متكلم له شأن المولوية و قد مر عدم دخل المولوية و العبودية فى الصيغة لانا نرى يستعملها المولى كما يستعملها العبد و المساوى و الادون.

فنحن نقول بما يقول به المحقق الخراسانى مؤيدا و هذا هو حكم العقل بعينه.

اذا عرفت ذلك لا بأس بذكر كلام المحقق النائينى فى المقام تأييدا لما اخترناه و توطئة لبيان بعض الاساطين:

أن الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبودية و المولوية و لا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلّا إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية.

و توضيح ذلك أن الوجوب لغة بمعنى الثبوت و هو تارة يكون فى التكوين و أخرى فى التشريع فكما أن فى التكوينيات يكون ثبوت شىء تارة بنفسه و أخرى بغيره و ما كان بالغير لا بد و ان ينتهى إلى ما بالذات فكذلك الثبوت فى عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعة المولى فانها واجبة بنفسها و غيرها يكون واجبا باعتبار انطباق عنوان الطاعة عليه فإذا صدر بعث من المولى و لم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى فيجب بحكم العقل قضاء لحق المولوية و العبودية فالوجوب انما هو بحكم العقل و من لوازم صدور الصيغة من المولى لا من المداليل اللفظية و لقد أجاد المحقق القمى (قده) فى جعل الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى إلّا انه أرجعه بالاخرة إلى المدلول اللفظى.

و منه يعلم أن الإشكال المعروف فى استعمال الصيغة فى موارد الوجوب و الاستحباب معاً كما فى قوله عليه السلام اغتسل للجنابة و الجمعة ... و هو أن الصيغة الواحدة فى استعمال واحد كيف يمكن أن تستعمل فى مطلق الطلب من دون أن يتفصل بفصل أو كيف يمكن أن يوجد طلب فى الخارج غير محدود بحد الشدة و الضعف؛ غير وارد على ما اخترناه رأساً و غير محتاج إلى تكلف جواب أصلا فان المستعمل فيه كما ذكرنا واحد و هو إيقاع المادة على المخاطب و التفاوت انما هو فى المبادئ الباعثة على الأمر بالمادة فقولته عليه السلام (اغتسل) استعمل فى معنى واحد غاية الأمر أن مصلحة غسل الجنابة لزومية و مصلحة غسل الجمعة غير لزومية.^١

و اورد عليه المحقق الروحانى قدس سره بما حاصله:

و لتحقيق الحق لا بد ان نتكلم فى إمكان وجود الفرق بين الوجوب و الاستحباب ثبوتا و إثباتا. فنقول: انه لا إشكال فى ان صدور الصيغة الطلبية من المولى يختلف ثبوتا من حيث المبدأ و المنتهى ..

١ . اجود التقريرات، ج ١، ص: ٩٥.

اما من حيث المبدأ. فلان الأمر و طلب الفعل انما يكون بلحاظ ما يترتب على الفعل من مصلحة، و هذه المصلحة تختلف فقد تكون لزومية و قد تكون غير لزومية، و باختلاف المصلحة من هذه الجهة تختلف الإرادة و تتفاوت شدة و ضعفا، فان إرادة الفعل الذى تكون مصلحته لزومية تكون أشد من إرادة الفعل ذى المصلحة غير اللزومية، و يكون الشوق إليه أكد، و هذا أمر وجدانى لا ينكر...

و اما من حيث المنتهى، فلان الأمر ينشأ بداعى البعث و التحريك نحو الفعل، فيمكن ان يكون المقصود تارة: هو البعث المسمى اللزومى. و أخرى: البعث و التحريك غير الحتمى. و نظيره فى البعث التكوينى دفع الشخص غيره بقوة و شدة، و دفعه دفعا خفيفا غير شديد، و على كل فاعتبار البعث و التحريك بنحويه الحتمى و غير الحتمى متصور و ليس فيه إشكال و ريب، فالفرق من حيث المنتهى ثابت أيضا، كما لا يخفى.

و إذا ثبت الاختلاف ثبوتا من حيث المبدأ و المنتهى، أمكن دعوى رجوع اختلاف الوجوب و الاستحباب إلى الاختلاف فى المدلول اللفظى، بان يقال: ان الوجوب هو الطلب الناشئ عن الإرادة الحتمية الأكيدة. و الاستحباب هو الطلب الناشئ عن الإرادة غير الحتمية، و ان اللفظ موضوع للنسبة الطلبية التى يكون إنشاؤها عن إرادة حتمية أو عن مطلق الإرادة.

و بالجملة، يمكن دعوى اختلاف الوجوب و الاستحباب وضعاً، و ان الصيغة التى يراد بها الوجوب تستعمل فى غير ما تستعمل فيه لو أريد بها الندب.

اما مقام الإثبات: فما ذكره (قدس سره) من ان العقل يحكم بلزوم الإطاعة بمجرد إنشاء الصيغة. بدعوى جزافية، فانك خيرير بأنه بعد إدراك العقل ان إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إرادة حتمية، كما يمكن ان يكون عن إرادة غير حتمية، و ان المنشأ عن إرادة غير حتمية لا يلزم امتثاله بعد إدراكه هذا المعنى، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الإنشاء ما لم يدع ظهور الصيغة فى كون الإنشاء عن إرادة حتمية، و هو خلاف المفروض؟!.

و إذن هل يجد الإنسان فى نفسه ذلك؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه. و إذا ظهر وجود الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ثبوتا و عدم تعيين أحدهما فى نفسه إثباتا، لا بد من بيان ان أيهما الذى يظهر فيه اللفظ بوضع أو إطلاق، كى يحمل عليه اللفظ إذا ورد بلا قرينة معينة للآخر و من هنا يتضح ان تحرير الكلام بنحو ما حرره صاحب الكفاية لازم^١.

اقول: انا نسلم ان ارادة المتكلم فى حين ارادته الندب متفاوت مع ارادته الالزام ثبوتا و اثباتا، لكن لا نسلم وضع صيغة افعال للوجوب و كون استعماله فى الندب مجازا، لان ما ذكره و استدلل له مربوط بمقام الاستعمال و الارادة دون مقام

١. منتقى الأصول، ج ١، ص: ٤٠١.

الوضع و قد مر تحليله و ان المتكلم اذا اراد شيئاً الزاما فيبرزها باستعماله اللفظ الدال عليه و هو صيغة افعل الدالة على النسبة الطلبية بين الطالب و المطلوب منه و المطلوب فاذا فرغ من كلامه يحكم العقل بالوجوب اذا لم ير مع كلامه ما دل على الترخيص و يحكم بالندب معه.

ثم انه كما يتفاوت الارادة التكوينية فى الشدة و الضعف يتفاوت الارادة التشريعية فيهما و يفهم ذلك من نحو ابرازهما كما لا يخفى.

ثم انه مما ذكرنا ظهر لا يبقى وجه لما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لانه مبين على اثبات الوضع و عدمه .

قال المحقق الخراساني قدس سره: المبحث الثالث، أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون قيل بظهورها فيه إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته و الكل كما ترى ضرورة أن الاستعمال في الندب و كذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر و أما الأكمالية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهها له و مجرد الأكمالية لا يوجبها كما لا يخفى.

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد بإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم^١.

اقول: على ما اخترناه في معنى صيغة افعال من انها نسبة طلبية بين الأمر و المأمور و المأمور به فلو صدر عن المولى حقيقيا او عرفيا و سواء كان بلفظ او علم العبد هذه النسبة بأي طريق يرى العقل تعلق ارادة المولى بايقاع العبد المأمور به في الخارج و حين لم ير مرخصا للترك يحكم بلزوم اتيانه و مع المرخص يحكم برجحان العمل فعلى هذا لو سميت كشف مراد المولى من اى طريق ظهورا، فصيغة افعال ظاهر في الوجوب بهذا المعنى بمعنى ان الظهور يحصل من جمع دلالتها المطابقية اى النسبة الطلبية مع دلالتها الالتزامية اى ما يفهم العقل من وجود القرينة و عدمه لا بأس فيه و لا مشاحة في جعل الاصطلاح.

لكن لو بنيت الظهور على جريان مقدمات الحكمة و هى متوقفة على صدور كلام من المتكلم و كونه في مقام البيان و عدم ورود قرينة على خلاف المراد فهى لا تجرى في المقام اذ لو كشفنا مراده من غير اللفظ كالاتى كيف تجرى؟ مضافا الى ان جريانها يوجب الحكم بوجود النسبة الطلبية بين الطالب و المطلوب و المطلوب منه فقط اما حكم العقل بلزوم اتيان العمل من المطلوب منه متوقف على صدور الكلام من المولى حتى يحكم من باب حق المولوية و العبودية بلزوم اتيانه مع عدم المرخص و رجحانه معه.

و مما ذكرنا ظهر ان حديث الانصراف لا وجه له لان الوجوب و الندب ليس من شئون اللفظ و الصيغة غير موضوعة للجامع بينهما حتى يقال بانصراف اللفظ الى الوجوب لاجل كثرة الاستعمال او الوجود او اكمالية الوجوب من الندب و لو سلم كونهما من شئونه يرد عليه ما اورد المحقق الخراساني قدس سره. و بهذا نظوى الكلام اذ لا ثمرة فيه بعد اتفاق المتأخرين من الاصوليين على ظهورها في الوجوب مع عدم المرخص.

١ . كفاية الأصول، ص: ٧٢.

ثم لو شككنا فى وجوده فمع الفحص و الياس عن الظفر به يحكم العقل بلزوم اتيانه لانا مأمورون بالظاهر و هو اما منجز للواقع او معذر بالنسبة اليه فحين يرى العقل ارادة المولى بايقاع الفعل من العبد و لم ير مرخصا يحكم لاجل مولويته بلزوم اتيانه.

نعم لو شككنا فى قرينية الموجود فيكون الكلام مجملا و حيث لا قدر متيقن فى البين نشك فى الوجوب و العقل يحكم بالبرائة كما ان الشرع حاكم بها.

اقول: انه من المعلوم وضع الجمل الخبرية للحكاية عن ما وراء اللفظ سواء كان المحكى عنه فى الخارج او فى عالم الاعتبار او فى نفس الامر و لاجل هذه الحكاية يتصف بالصدق اذا طابق الحاكى مع المحكى و يتصف بالكذب اذا لم يطابق و الجمل الانشائية وضعت لاجل انشاء مفاده بها و ليس وراء اللفظ و معناه مطابقا يحكى عنه فلا يتصف بالصدق و الكذب.

كل هذا بحسب مقام الوضع اما بحسب مقام الاستعمال فالمتكلم فى فسحة من ابراز طلبه باى نحو شاء؛ بصيغة افعل او بجملة خبرية او غيرهما فيقع البحث فى مجازية هذا الاستعمال اولا و فى ظهوره فى الوجوب ثانيا.

المختار ان الجمل الخبرية قد استعملت فى معناها الحقيقى اى حكاية وقوع مفاده فى ظرفه لكن لو صدر عن المولى بداعى البعث و التحريك، لها دلالة التزامية على كون الفعل مطلوبيا ووقوعه من العبد فيحكم العقل بلزوم اتيانه مع عدم مرخص على الترك و رجحانه معه.

و ان شئت قلت: فكما ان الجمل الانشائية تدل على النسبة الطلبية و ابراز مادة الصيغة على عهدة المخاطب بلا دلالة على الوجوب و الندب كذلك الجمل الخبرية ايضا اخبار عن وقوع مفاده فى ظرفه فيدل بدلالة التزامية على كونه مطلوبيا للمتكلم بلا دلالة على وجوبه و العقل يحكم بلزوم الاتيان فى المقامين اذا صدر عن المولى و لم يكن قرينة على الترخيص و شاهد ذلك استعمال جملة خبرية فى الواجب و المندوب فى كلام المولى:

مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْغُسْلُ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَ يَوْمَ الْفِطْرِ وَ يَوْمَ الْأَضْحَى وَ يَوْمَ عَرَفَةَ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ مَنْ غَسَلَ مِيتًا وَ حِينَ يُحْرَمُ وَ عِنْدَ دُخُولِ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ دُخُولِ الْكَعْبَةِ وَ غُسْلُ الزِّيَارَةِ وَ الثَّلَاثِ اللَّيَالِي مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ^١.

و شاهد آخر للمدعى وجود روايات فى بعضها ابرز مقصوده بصيغة افعل و فى بعضها الاخر ابرز نفس المقصود بجملة خبرية نذكر بعضها:

١ . تهذيب الأحكام، ج ١، ص: ١١١.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: تَوَضَّأْتُ يَوْمًا وَلَمْ أَغْسِلْ ذَكَرِي ثُمَّ صَلَّيْتُ، فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: اغْسِلْ ذَكَرَكَ وَأَعِدْ صَلَاتَكَ.^١

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يُبُولُ فَيَنْسَى غَسْلَ ذَكَرِهِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَ الصَّلَاةِ؛ قَالَ: يَغْسِلُ ذَكَرَهُ يُعِيدُ الصَّلَاةَ وَلَا يُعِيدُ الْوُضُوءَ.^٢

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ أُمَّ قَوْمًا وَهُوَ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ فَأَعْلَمَهُمْ بَعْدَ مَا صَلَّوْا. فَقَالَ: يُعِيدُ هُوَ وَلَا يُعِيدُونَ.^٣

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحَدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ: يُصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ.^٤

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصَلَّى ثُمَّ أَدْخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَلَّيْتُ؛ فَقَالَ: صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ.^٥

إذا عرفت ما اخترناه في المقام فاعلم ان المحققين بحثوا عن الموضوع في مقامين نذكر كلام المحقق الخراساني^٦ بتقرير المحقق فيروزآبادي قدس سرهما:

(المقام الأول) ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ و يعيد هل هي مستعملة في معناها الحقيقي من قيام المبدأ بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعي الإخبار و الإعلام بل بداعي البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي أو هي مستعملة في إنشاء الطلب و لو مجازا؟

١ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ١٨، ح ١٤.

٢ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ١٨، ح ١٥.

٣ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٣٧٨.

٤ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٣٧٩، ح ١.

٥ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٣٧٩، ح ٢.

٦ . كفاية الأصول، ص: ٧٠.

(فيه وجهان) بل قولان لا يبعد أن يكون الثانى هو المشهور و لكن مختار المصنف تبعا لصاحب البدائع هو الأول و هو الأقرب إذ لا يفهم من قوله يغتسل فى مقام الإخبار و الإعلام و قوله يغتسل فى مقام الطلب و البعث الا معنى واحدا غير أنه فى الأول يكون الداعى هو الإخبار و الحكاية عن الواقع و فى الثانى هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى^١.

قول: الظاهر ان من قال باستعمالها فى الانشاء مجازا قاس الجمل الخبرية المستعملة بداعى البعث و التحريك بالجمل الخبرية المستعملة فى العقود و الايقاعات فى الاخير يقصد المتكلم ايجاد المعنى الاعتبارى بكلامه فمقصوده من قوله بعث هذا بهذا المعنى بقبول المشتري ايجاد ملكية المشتري للمثمن و تملكه الثمن بهذه الالفاظ فلهذا يجوز ان يبدل الكلام بملكته هذا بهذا و تملكه هذا بخلاف المقام فان الجمل الخبرية لم تستعمل الا فى معناها و لازمه مطلوية وقوع الفعل من العبد و يجىء حكم العقل عقبيه بالوجوب او الرجحان. فلا وجه للقول بالمجازية و لاجل هذا لم يبق موضع للمقام الثانى لانه قد مر عدم دلالة الصيغة على الوجوب و الندب فما يقوم مقامه بطريق اولى.

ثم قال المحقق الفيروزآبادى: المقام الثانى أن الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب و البعث سواء قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقى أم فى إنشاء الطلب و لو مجازا؛ هل هى ظاهرة فى الوجوب أم لا؟

أما القائلون باستعمالها فى إنشاء الطلب و لو مجازا فهم بين من يقول بظهورها فى الوجوب لوجه أو جهها أن الوجوب أقرب المجازات فان كلا من الوجوب و الندب و الإباحة معنى مجازى لها و الوجوب أقرب و بين من يقول بالتوقف نظرا إلى أن الأقرب اعتبارية غير موجبة لظهور اللفظ فيه.

و القائلون باستعمالها فيما هو معناها الحقيقى من قيام المبدأ بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعى الإخبار و الإعلام بل بداعى البعث و التحريك فهم أيضا بين من يقول بالتوقف كصاحب البدائع و بين من يقول بظهورها فى الوجوب كالمصنف بل يقول انها أظهر فى الوجوب من الصيغة فانه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهارا بأنه لا يرضى إلّا بوقوعه فتكون أكد فى البعث و التحريك من الصيغة^٢.

قول: لو قلنا باستعمالها فى الانشاء مجازا فغاية هذا دلالة الجملة الخبرية على النسبة الطلبية مجازا و قد مر ان الوجوب بحكم العقل و لا يفهم من اللفظ بدلالة مطابقية فيما كان اللفظ دالا على النسبة الطلبية حقيقة فضلا عن كونه مجازا فلا وجه للقول بالتوقف بل نحن تابع لوجود المرخص و عدمه حتى يحكم العقل على طبقه.

اما قول المحقق الخراسانى بان ظهورها فى الوجوب أكد لم نفهم له وجها لانا لا نرى فرقا بين انشائه بالصيغة و انشائه بالجمل الخبرية كلاهما ينبىء عن ضمير المولى و انه طالب للفعل من العبد و هذا المقدار من الانباء مشترك بين النحويين و

١ . عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٧.

٢ . عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٨.

اما كون مقصوده بنحو الوجوب او الندب تابع لوجود المرخص و عدمه فمع عدمه يعلم انه غير راض بتركه و عدم وقوعه و مع المرخص يعلم انه راض بذلك و ان كان وقوعه راجحا عنده و الشاهد على ذلك استعمال الجمل الخبرية بداعي الانشاء في المندوبات بعين استعماله في الواجبات.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعًا، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْجُنُبُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ وَ يَشْرَبَ، غَسَلَ يَدَهُ وَ تَمَضَّمَضَ، وَ غَسَلَ وَجْهَهُ، وَ أَكَلَ وَ شَرِبَ»^١.

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ يُغْمَضُ عَيْنَ الْمَيِّتِ، عَلَيْهِ غُسْلٌ؟ قَالَ: إِذَا مَسَّهُ بِحَرَارَتِهِ فَلَا وَ لَكِنْ إِذَا مَسَّهُ بَعْدَ مَا يَبْرُدُ فَلْيَغْتَسِلْ.

قُلْتُ: فَالَّذِي يُغَسَّلُهُ يُغْتَسِلُ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ: فَيُغَسَّلُهُ ثُمَّ يُكْفَنُهُ قَبْلَ أَنْ يُغْتَسِلَ؟ قَالَ: يُغَسَّلُهُ ثُمَّ يُغَسَّلُ يَدَهُ مِنَ الْعَاتِقِ ثُمَّ يُلْبَسُهُ أَكْفَانَهُ ثُمَّ يُغْتَسِلُ.

قُلْتُ: فَمَنْ حَمَلَهُ عَلَيْهِ غُسْلٌ؟ قَالَ: لَا.

قُلْتُ: فَمَنْ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ عَلَيْهِ وَضُوءٌ؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ مِنْ تَرَابِ الْقَبْرِ إِنْ شَاءَ.^٢

و مما ذكرنا يظهر الاشكال في ما اختاره المحقق الفيروزآبادي مختار المصنف و قال: (أقول) بعد ما قلنا بظهور صيغة الأمر في الوجوب اما وضعا للتبادر كما ادعى المصنف في المبحث السابق أو انصرافا لأحد الوجوه الآتية في المبحث اللاحق فلا محيص عن كون الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب و البعث ظاهرة في الوجوب لا محالة فانها قائمة بمقام صيغة الأمر سواء قلنا باستعمالها في إنشاء الطلب و لو مجازا أو قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي غايته أنه لا بداعي الاخبار و الاعلام بل بداعي البعث و التحريك نعم يبقى الكلام في انها هل هي أظهر من الصيغة في الوجوب أم لا و لا يبعد أن تكون النكتة التي قد أشار إليها المصنف موجبة لأظهريتها من الصيغة في الوجوب.^٣

يلاحظ عليه بعد ما ظهر استعمال الجملة الخبرية في الوجوب و الندب على السواء بلا فرق بين القول باستعمالها حقيقة او مجازا كيف يمكن ان يقال بظهورها في الوجوب بل بكونها في الوجوب اظهر من صيغة افعال؟ فغاية ما يمكن ان يقال انها

١ . الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج ٥، ص: ١٥٢.

٢ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ١٦٠.

٣ . عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٩.

دالة على المطلوبة اما بالالتزام كما هو المختار و اما بدلالاتها المجازية اما دلالتها على الوجوب و الاستحباب متوقفة على وجود القرينة و عدمها كما مر.

المبحث الخامس فى التبعدى و التوصلى

لا ريب فى وجود الاعمال العبادى مندوبا و واجبا فى الشريعة بمعنى ان اتيانها صحيحا و مجزيا و مسقطا امرها مشروط باتيانها قريبا و لا اشكال فى ان التقرب الى الله كما يحصل بقصد الامر الذى وصل الى العبد يحصل باتيان العمل قربة الى الله او لاجل محبوبيته عند الله او لاجل رجحانه او لاجل وجود المصلحة فيه او غير ذلك من الوجوه.

و اختلفوا فى جواز تقييد متعلق الامر العبادى باى وجوه من الوجوه المذكورة و ان يظهر من كلام المحقق الخراسانى عدم الخلاف فى تقييد متعلق التكليف بغير قصد الامر فى مقام الجعل لعدم محذور فى التقييد.

يمكن ان يقال وجود المحذور فى تقييده بقصد الامر و عدمه فى البابين من مجرى واحد و هو لزوم الاستحالة فى مقام الجعل و الامتثال و عدمها. فعليه لو تمركزنا فى البحث على ما هو مختلف فيه اى تقييد المتعلق بقصد الامر يظهر الحال فى بقية وجوه القربة.

فاعلم انهم اختلفوا فيه على قولين فبعضهم يعده من المستحيل و بعضهم يجوزه و تظهر الثمرة فى مورد نشك فى عبادية العمل و توصليته فعلى الاول اى استحالة التقييد لا اطلاق فى الدليل حتى يمكن الرجوع اليه لرفع الشك بل لا بد من الرجوع الى الاصل و اختلفوا فيه ايضا فبعضهم يجرى البرائة و بعضهم يجرى الاشتغال و على الثانى نتوصل بالاطلاق لرفع الشك و نحكم بتوصليته.

و قبل الخوض فى البحث لا بأس بان يذكر انه لا يترتب اى ثمره على البحث لمعلومية اعمال العبادى فى الفقه بحيث لم يبق لنا موضع نشك فى كونه عباديا ام توصليا حتى نحتاج الى اثبات اصل لفظى او عملى لرفع الشك.

هذا مضافا الى ان القول باستحالة التقييد يكون من العجائب لانهم يقولون بوجود اعمال عبادى فى الشريعة مع امر واحد بها فلو كان التقييد محالا كيف يعقل صدور امر محال منه تعالى سواء كان استحالته فى مقام الجعل او الامتثال؟ خصوصا مع القول بعدم امر ثان لبيان التقييد و كون صدوره لغوا كما قد يأتى عن المحقق الخراسانى، فنسأل حينئذ من اين يعلم كون المأمور به عملا عباديا او توصليا؟

لكن مع ذلك نبحت عنه مختصرا لكى يتضح بعض المشاكل فى البحث و نبدء ببيان المختار فى المسئلة ثم نعقبه بما قاله المحققون من الاصوليين.

مختارنا في البحث عدم محذور في تقييد متعلق الامر بقصده لا في مقام الجعل و لا في مقام الامتثال خلافا لمن استحاله في مقامين او في احدهما. و ذلك لان المولى حين اراد ان يجعل في عهدة عبده عملا يتصور العمل مع جميع اجزائه و شرائطه الدخيلة في تحقق غرضه ثم يأمر به اذ لو كان شيء دخيلا فيه و لم يتصوره لم يصل الى غرضه و ان لم يكن دخيلا و جعله جزء او شرطا له يكون جعله لغوا و ان شئت قلت: سعة المتعلق و ضيقه يدور مدارهما في الغرض فعليه لو كان قصد الامر دخيلا في تحقق غرضه لا بد ان يتصوره جزء او شرطا في متعلق حكمه.

و من المعلوم ان الاوامر يتعلق بالطبايع لا الوجودات الخارجية لان الخارج ظرف سقوط الحكم لا ظرف ثبوته اي اذا تحقق الفعل في الخارج لم يبق مجال للامر به بل يكون الامر به لغوا و تحصيلا للحاصل، لان الغاية المتوخاة من الامر، حصول متعلقه في الخارج و هو حاصل و لا فرق بين الاجزاء و الشرائط في ذلك لان وجودها الخارجية ليست متعلق الامر بل الامر يتعلق بطبيعتها حتى يحصلها العبد في الخارج.

فعلى هذا فكما ان تصور الركوع و السجود و الطهارة و الاستقبال و ما الى ذلك لا يتوقف على وجودها في الخارج فكذلك تصور قصد الامر لا يفتقر الى صدور الامر من الامر و المولى لان نفسه قادرة على تصوره كما انها قادرة على تصور المعدومات و المستحيلات.

ثم ان كان المتعلق توصليا فلا يفتقر في مقام الجعل الى تصوره مقيدا بقصد الامر و ان كان تعديا يحتاج تصوره مقيدا و يامر به كذلك و ان كان مركبا من التعبدى و التوصلى ففي كل مورد بحسبه ففي الصلوة تكون شرايطها الا الطهارات الثلاث توصليا كاستقبال و ستر العورة و تطهير الثوب و البدن حتى ان تقييد الصلوة لا يكون تعديا فعليه لو كان غافلا عن قيديّة الطهارة للصلوة او عن وجودها و صلّى فمع وجود القيد يتصف عمله بالصحة و يمكن ان يكون بعض اجزائه توصليا كقصد الامر الذى لا يحتاج الى قصد امره فكل جزء منها يفتقر الى قصد امره دون قصد الامر لان الامر به توصليا يسقط بأى نحو وقع في الخارج.

ثم بعد ان تصور المولى الموضوع و المتعلق بتمامه ان اراد تحققه من العبد في الخارج يبرزها بانحاء الابرار و الاظهار؛ باللفظ او الاشارة او الكتابة فلا محذور في مقام الجعل لان ما هو جزء الموضوع و المتعلق تصور قصد الامر دون الامر بوجوده الخارجى فلا دور و لا تقدم شيء و لا تأخره.

و كذلك لا محذور في مقام الامتثال، لان العبد بعد صدور الامر من المولى يقدر على اتيان العمل بنحو اراده المولى منه فكما يأتى بالصلوة مع الطهارة اذا امر المولى بها متطهرا يأتى بها اذا امر بها مقيدا بقصد امرها و ان شئت قلت ذات الصلوة ليست مأمورا بها بل متقربا الى الله و قاصدا امتثال امرها و العبد قادر على اتيانها كذلك فإى محذور فيه؟

ثم انه لا طريق لنا الى احراز السعة و الضيق في دائرة العمل و الغرض الا من بيان المولى فلو كان مطلقا نفهم عدم دخله و توصيلته و لو كان مقيدا نفهم دخله و عباديته فعليه يمكن استكشاف المراد من كلامه ففي مورد الشك نفحص عن المقيد و مع عدم الظفر به و اليأس منه نحكم بعدم دخله و ان شئت قلت: الاصل توصيلية العمل لان عباديته تفتقر الى بيان زائد.

و مختارنا لا يتوقف على كون التقابل بين الاطلاق و التقييد في مقام الثبوت العدم و الملكة كما هو المشهور بين الاعلام او التضاد كما هو مختار المحقق الخوئي قدس سره حيث انه يعتقد ان الاطلاق في مقام الثبوت ليس عديميا اي عدم القيد بل هو رفض القيود و ضدان على نوعين فبعضهما لا ثالث لهما كالاستقبال و الاستدبار و بعضهما لهما ثالث كلون الاحمر و الابيض، و ان كان في مقام الاثبات يقول بما يقول به المشهور.

اما عدم التفاوت بين المبنيين في مختارنا لاجل انه لو كان من قبيل العدم و الملكة فواضح في كل مورد يصلح وجود القيد فمع عدمه نحكم بالاطلاق و اما على التضاد فحيث لا اهمال في نفس الحاكم لان قصد الامر اما دخيل في تحقق غرضه او لا فلا ثالث لهما فمع نفي احدهما يثبت الاخر بلا اشكال.

لا بأس بذكر كلام السيد الامام قدس سره في هذا المجال تأييدا لما اخترناه في اصل المدعى و ان سلك طريقا غير ما سلكناه و فيه بعض الملاحظات؛ قال قدس سره على ما في تقريره:

فنقول: اورد على الواجب التعبدى بأمرين:

أحدهما: من جهة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه؛ فإنه قد يقال: إنه تكليف محال ذاتاً لوجوه:

أحدها: أنه لو اخذ قصد الامتثال و الأمر في متعلقه لزم تقدّم ما هو متأخّر ذاتاً بمرتبتين؛ و ذلك لأن الأحكام الشرعيّة من **العوارض الطارئة على الموضوعات** - أي متعلّقات الأحكام - فالأمر متأخّر رتبة عن متعلقه تأخّر العارض عن معروضه، و قصد الأمر متأخّر برتبة عن الأمر، فلو اخذ قصد الأمر في متعلقه لزم تقدّم قصد الأمر - المتأخّر عن الأمر - بمرتبتين على الأمر^١.

أمّا الأوّل: فإن اريد من أنّ الأحكام **عوارض** للموضوعات الخارجيّة أنّها **أعراض** ذهنيّة، و هي الإرادة القائمة بالنفس، فهو غير معقول، و الإرادة غير الحكم.

١. كفاية الاصول: ٩٥.

و إن أراد أنّها أعراض خارجيّة ففيه: أنّ العرض الخارجى عبارة عمّا لا يوجد إلّا فى موضوع، و ليس فيما نحن فيه إلّا الوجود اللفظى؛ أى التلفظ بالأمر القائم بالآمر و تموجّ الهواء، و إلّا فالإتيان بالمأمور به المتحقّق فى الخارج ليس عرضاً أو حكماً.

و توهم: أنّه لا بدّ من وجود متعلّق الأمر و تحقّقه فى الخارج أوّلاً، ثمّ تعلق الأمر به.

مدفوع: بأنّ الخارج ظرف السقوط و الامتثال، بل لا معنى للأمر بإيجاد الموجود فى الخارج، فالأمر دائماً يتعلّق بما ليس بموجود فيه و لا تحقّق له فيه؛ ليوجده المكلف، و أنّ متعلّق الأمر هى الطبيعة الملحوظة فى الذهن.

فتحصّل: أنّه لا محذور فى أخذ قصد الأمر فى متعلّقه، و أنّه يمكن أن يتصوّر الأمر الإتيان بالطبيعة بقصد الأمر فى ذهنه، ثمّ الأمر به، و لا يلزم منه محال.

يلاحظ عليه ان المراد بالعوارض اى انها محمولات على موضوعاتها و من المعلوم ان محل الحمل الذهن دون الخارج و الموضوع مقدم على المحمول رتبة و لو فى الذهن فلو اراد من قصد الامر قصد الامر واقعا لا تصورا يتقدم ما يتأخر و يوجب الدور و قد مر دفع الدور بان ما هو دخيل تصور قصد الامر لا نفس الامر.

ثم الفرق واضح بين العوارض و الاعراض فالاول جمع العارض و هو المحمول و الثانى جمع العرض و هو المقول على ما اذا وجد وجد فى الموضوع و لعل خلطاً وقع فى البحث فكل الاشكال مستقر على كون الاحكام عرضاً ذهنياً او خارجياً و ليس هكذا بل هى من الاعتبارات المحمولة على متعلقاتها فى الذهن و المكلف مكلف بامتثالها فى الخارج.

ثم قال: الثانى: أنّه مستلزم للدور المحال؛ لأنّ موضوع الأمر هو الصلاة- مثلاً- مقيّدة بقصد الأمر، فقصد الأمر جزء لموضوع الأمر، فالأمر متوقّف على موضوعه، المتوقّف جزؤه على الأمر، فيتوقّف الأمر على الأمر.

و أما الوجه الثانى:- أى لزوم الدور- فجوابه واضح، فإنّ قصد الأمر فى مقام الامتثال و إن يتوقّف على الأمر، لكن الأمر لا يتوقّف على قصده.

يلاحظ عليه بانه خلط بين مقام الجعل و مقام الامتثال فالمستشكل اراد الدور فى المقام الاول و المجيب يجيبه فى المقام الثانى و من المعلوم لو اراد من قصد الامر قصده واقعا دون قصده تصورا فحيث انه شرط او جزء لمتعلق الامر كان مقدما برتبتين على المحمول بلحاظ كونه جزء او شرطاً و مؤخر بلحاظ كون الامر محمولاً على متعلقه. نعم لو قلنا بما هو المختار بان تصور الموضوع مع شرايطه و اجزائه شرط لحمل المحمول عليه لا بوجوده الخارجى ينحل الاشكال.

ثم قال: الثالث: ما أفاده بعض الأعظم - على ما فى تقريرات درسه - و هو أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على موضوعاتها بنحو القضية الحقيقيّة، التي يُفرض الموضوع فيها موجوداً مطابقاً للواقع و نفس الأمر، ثمّ يُنشأ الحكم على ذلك الموضوع فى ذلك الفرض، و لا ريب أنّ مرتبة فرض وجود الموضوع متقدّمة على رتبة جعل الحكم عليه، فإذا كان نفس الحكم جزء الموضوع لزم وجوده حال كونه موضوعاً برتبة قبل وجود نفسه فى حال كونه حكماً، و هو محال، فأخذ الحكم موضوعاً لنفسه أو جزءاً من موضوع نفسه محالاً.

هذا فى مقام جعل الحكم و إنشائه، و هكذا الأمر - بل أوضح فساداً - حال فعليّة الحكم و حال الامتثال انتهى. اليك نص بيان المحقق النائيني قدس سره:

(و اما فى) مقام الفعلية فلان فعلية الحكم يتوقف على فعلية موضوعه أعني متعلقات متعلق التكليف و حيث ان المفروض ان نفسه هو الموضوع لنفسه و متعلق متعلقه فيتوقف فعليته على فعلية نفسه و لازمه تقدم فعليته على فعليته (و اما) فى مقام الامتثال فلان قصد الامتثال متأخر عن إتيان تمام اجزاء المأمور به و قيوده طبعاً فان قصد الامتثال انما يكون بما و حيث انا فرضنا من جملة الاجزاء و القيود نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر فلا بد و ان يكون المكلف فى مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله فيلزم تقدم الشيء على نفسه (و بالجملة) محذور الدور و هو تقدم الشيء على نفسه و فرضه موجوداً قبل وجوده موجود فى تمام المراتب الثلاث.^١

اورد عليه السيد الامام قدس سره بقوله: و أمّا الوجه الثالث: ففيه أنّ لا نسلم جعل الأحكام على موضوعاتها بنحو القضية الحقيقيّة، التي تستدعى فرض وجود الموضوع، فإنّه ممنوع، مع أنّ فرض وجود الموضوع غير وجوده واقعاً، و الأوّل قائم بوجود الفارض، و لا يمتنع فرض وجوده قبل وجوده فى الخارج.^٢

يلاحظ عليه بان جعل الاحكام على موضوعاتها بنحو الكلى الطبيعى اى ما يمكن وجوده فى الخارج فان كان هو المراد من القضية الحقيقية لا يرد الاشكال و الا يرد.

لا يخفى ان فعلية الحكم لا يتوقف على فعلية الموضوع و متعلقاته بل يتوقف على وصوله الى العبد مع وجود شرايط الامتثال و الا لو كان الموضوع مع متعلقاته موجودا لم يبق وجه لفعلية الامر و الحكم لان مع فعلية الموضوع فى الخارج الى اى شى يبعث؟

اذا عرفت ذلك فلنبدء بكلام بالمحقق الخراسانى قدس سره فى المقام بتوضيح منا فانه عرف فى المقدمة الاولى التوصل الى و التعبدى و قال فى المقدمة الثانية باستحالة تقييد متعلق الامر بقصد الامر و حاصل ما ذكره فى وجه ذلك: إن قصد القربة يتحقق بقصد الامر و الامتثال تارة و بقصد المحبوبة أو المصلحة أخرى.

١. انظر أجود التقريرات ١: ١٠٦-١٠٨، بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) ١: ٢٢٣.

٢. تنقيح الأصول، ج ١، ص: ٢٥٣.

و الكلام الآن فى الاول و المدعى استحالة تقييد متعلق الامر بقصد امتثاله فى مرحلة الجعل و الامتثال.

اما فى مرحلة الجعل فللزوم الدور او صيرورة الشىء الواحد متقدما و متأخرا، و ذلك لتقدم رتبة موضوع الامر و متعلقه على حكمه و امره و الامر متأخر عن موضوعه فلو كان قصد الامر قيذا لمتعلقه يلزم ان يكون المتأخر فى حين تأخره متقدما و ان شئت قلت مجيء الامر متوقف على وجود متعلقه مع شرايطه و وجود المتعلق كذلك متوقف على مجيء الامر فلو لم يكن الامر موجودا كيف يكون قصده قيذا لمتعلقه.

و هذا نص كلامه: «و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا.»

ثم استشكل على نفسه بما حاصله: انه لا بد من تصور الموضوع و المتعلق فى مقام الجعل حتى يحمل الامر عليه و هو بمكان من الامكان لانه كما يتصور الاجزاء و الشرايط يتصور قصد الامر فى متعلقه و يجعل الاجزاء و الشرايط بتمامها موضوعا لأمره و يحكم عليه ثم يبرزه فلا دور و لا يوجب تقدم شىء متأخر لان تصور قصد الامر غير نفس الامر و ان شئت قلت: ان مجيء الامر متوقف على تصور قصد الامر و لكن تصور قصد الامر لا يتوقف الا على تصور المتصور و العبد بعد وصول الامر اليه يقدر على الاتيان بالعمل بقصد امر الذى تعلق به بلا محذور.

نعم لو كان قصد الامر الصادر من المولى قيذا لمتعلق الامر فقصد الامر متوقف على وجود الامر خارجا و الامر متوقف على وجود الموضوع و الفرض ان قصد الامر جزء منه فيلزم المحذور.^١

اما فى مرحلة الامتثال فللزوم عدم إمكان امتثال المكلف امر المولى حينئذ، لأنه يجب على المكلف اتيان العمل الذى امر به المولى و المفروض انه لا امر بذات الصلوة حتى يقصد امرها بل تعلق الامر بالصلوة المقيدة بقصد امرها و هذا هو المراد بقوله: (فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها).^٢

إن قلت: نعم و لكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا لأن ذات المقيد لا يكون مأمورا بها فإن الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلا فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة.

١ . و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فى صحة الأمر إنما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد ضرورة أنه و إن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها لعدم الأمر بها فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

٢ . كفاية الأصول، ص: ٧٢.

يلاحظ عليه ان الصلوة ليست وجودا واحدا حتى فى الذهن لانها مركبة من الاجزاء و الشرايط كما هو كذلك فالامر الصادر من المولى يتوجه فى الحقيقة الى الاجزاء و الشرايط لان المركب ليس الا نفسهما لا غير و قد عبر عنها بالصلوة و ليست امرا بسيطا كيف و هى متشكل من الاعراض المختلفة كمقولة الكيف و الفعل و الوضع و انت تعلم انها حقايق مباينة بتمام ذاتها فكل جزء منها واجب بوجوب نفسى ضمنى و كل شرط بوجوب غيرى على القول بوجوبها الشرعى او بوجوب غيرى مقدمى عقلى.

نعم بيان الشرط او الجزء على عهدة المولى فان العقل لا يدرك اى شىء دخيل و مؤثر فى المأمور به بنحو الشرطية او الجزئية.

فعليه ان الشرط واجب بوجوب غيرى مقدمى عقلى بعد ذكر الشارع شرطية الشىء لشىء آخر و دخله فيه. فلو قلنا بان التقييد جزء تحليلى عقلى ليس له وجود منحاز مستقل فتحقق التقييد بحصول ما يحصل التقييد به اى نفس الشرط فهو مقدمة لحصوله و مقدمة الواجب واجب اما عقلا او شرعا و عقلا.

اضف الى ذلك اننا لو سلمنا و قلنا معه بان الوجوب النفسى تعلق بوجود واحد مقيد فقوله: **عدم قدرة العبد على اتيان المأمور به** ممنوع لان العبد قادر على اتيان الصلوة بقصد امرها اى يأتى بالكل لاجل الامر بالكل منه تعالى بحيث لو لا امره تعالى به لما يأتى به و هذا معنى الاتيان بقصد الامر اى ان العبد اراد اتيان الفعل لاجل انه مأمور به من قبل المولى. فعلى هذا لا نفتقر الى الامر المستقل لذات الصلوة بل يكفى الامر بها مقيدا بقصد امرها كما نقول: فى امره بالصلوة متطهرا فهل نفتقر لاجل القدرة عليها ان يأمر بالصلوة مجردة عن اى قيد؟ فما نقول فى هذا القيد نقول فى قيد قصد الامر.

ثم قال: **إن قلت:** نعم. لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا و أما إذا أخذ شطرا فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل و يصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري فإن الفعل و إن كان بالإرادة اختياريا إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى و إلا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره.

و ان شئت قلت: يمكن ان يأتى بكل جزء بقصد امره و لا يمكن ان يأتى بقصد الامر بقصد امره لعدم كونه اختياريا و الامر يتعلق بامر اختيارى للعبد.

يلاحظ عليه **اولا:** ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فمقدمات قصد الامر اختيارى و لو لم تكن نفسه اختياريا.

ثانيا: انه لم يدل دليل على لزوم كون افعال العبادى بتمام اجزائه و شرايطه تعديا بل يمكن ان تكون مركبا منه و من التوصلى خصوصا ان شرايطها تكون توصليا الا ما خرج بالدليل و حيث ان قصد الامر يكون مع كل جزء منه فهو كالتطهارة و الاستقبال يعد من الشرايط لا الاجزاء فوجوبه توصلى يسقط باتيان بقية الاجزاء بقصد امرها.

ثم قال: إن قلت: نعم لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد و أما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره فلا محذور أصلا كما لا يخفى فلأمر أن يتوسل بذلك فى الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعة.

قلت: مضافا إلى القطع بأنه ليس فى العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات و أما العقوبة فمرتبه على ترك الطاعة و مطلق الموافقة.

إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثانى فلا يبقى مجال لموافقة الثانى مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما كان موجبا لحدوثه و عليه فلا حاجة فى الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال.

يلاحظ عليه:

اولا: لو سلمنا استحالة التقييد فبامكان المولى ان يصل الى غرضه ببيان ان غرضى يحصل باتيان المأمور به بقصد امرى. فعليه فمع عدم وصوله الى العبد يمكنه التمسك باطلاق كلامه و عدم وصوله اليه و الحكم بكونه توصليا بلا افتقار الى امره الثانى.

و ثانيا: لو كان غرض المولى مضيقا من اين يعلم العبد لو استحال بيانه بامر الاولى؟ و من اى طريق يعلم اذا اتى بالمأمور به من غير قصد امره؛ ان غرض المولى لم يسقط بعد حتى يحكم عقله باتيان العمل بقصد امره؟

و قد مرّ انه لا طريق لنا الى العلم بسعة غرض المولى او ضيقه الا من طريق بيانه و كذلك الحال فى سقوط الغرض و بقاءه، فعليه لا بد من ان يبين باى نحو ممكن، التقييد الذى دخيل فى غرضه فلو لم يقدر ببيان الاول كما هو المفروض فلا بد

ان يأتي به بيان آخر و الا لم يصل الى غرضه من تشريع الامر ببيانه الثانى لم يكن لغوا بل لا بد منه و الا عدمه يكن نقضا لغرضه.

ثم قال: نعم يمكن أن يقال إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله فى الامتثال أمرا كان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الأمر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعا و إلا لأخل بما هو همه و غرضه أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز فى الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر فى الأخبار و الآثار و كانا مما يغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيدا.^١

قول: امكان التمسك باطلاق المقامى كاشف عن ان المولى يقدر ان يبين القيد و لو بيان جملة خبرية حاكية عما له دخل فى حصول غرضه فلو لم يأت بها فكشف عن عدم دخل قصد الامر فى غرضه و لم تصل التوبة الى البحث عن لزوم بيانه بالامر الثانى كما عن المحقق النائينى قدس سره و لزوم التمسك بالاصل العملى لدفع القيد او اثباته.

اضف الى ذلك ان اطلاق المقامى كاشف عن ان بيانه الثانى ليس بلغو لغفلة اكثر الناس عنه بل كلهم الا من عصمه الله كما مر.

ثم قال: و أما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة [أو له تعالى] فاعتباره فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاختصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة.

تأمل فيما ذكرناه فى المقام تعرف حقيقة المرام كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

يلاحظ عليه: من اين نعلم ان الفعل ذا مصلحة و ملاك و محبوب للمولى بنحو عبادى؟ و هل لنا طريق الى كشفه الا من قبل امره تعالى به؟ فلا وجه لما قال بعدم الاستحالة لان قصد الملاك متوقف على وجوده و العلم بوجود الملاك متوقف على وصول الامر اليه و وصول الامر اليه متوقف على وجود الامر و هو متوقف على كون متعلق الامر ذا مصلحة فوجود الملاك متوقف على وجوده.

و لا يخفى انه يمكن ان يجاب عن الاشكال بما مر سابقا من العلة الغائية علة فى مقام التصور و معلول فى مقام التحقق فعليه ان الملاك تصورا لا تحققا دخيل فى تصديق الفايده و يتبعه الشوق و الارادة ثم يأمر المولى به فلو اتى به العبد يحصل الملاك و الغرض. نعم كشف الملاك متوقف على وصول الامر الى العبد كما ان تحقق الملاك متوقف على امتثال

١ . كفاية الأصول، ص: ٧٦.

العبد امر المولى فلا دور فى مقام الجعل حيث ان تصوره دخيل فى الامر و لا فى مقام الامتثال لان بعد وصول الامر الى العبد يقدر على اتيانه.^١

بقى هنا شيء و هو لو لم يتم دليل على لزوم قصد الامر و عدمه اما لاجل استحالة التقييد فى مقام الجعل او الامتثال او لعدم كونه فى مقام البيان مع عدم الاستحالة و قد شككنا فى لزومه و عدمه فما هو موضع الاصل العملى الجارى فى المقام؟

اقول: لو وصل النوبة الى الشك فعلى ما اخترناه من امكان تقييد متعلق الامر بقصده؛ حيث ان وضع التقييد بيد المولى فرعه بيده ايضا فيكون البحث من باب الاقل و الاكثر الارتباطيين فوجوب الاقل متيقن و الشك فى وجوب الزائد عليه فنجرى البرائة منه.

اما لو قلنا باستحالة التقييد فحيث انه لا طريق للعبد الى العلم بكون امر المولى تعديا او توصليا الا من طريق بيانه و لو بيان ما له دخل فى غرضه، فعليه لو لم يبين و لو من هذا الطريق ففى موضع الشك يجرى البرائة منه و نحكم بعدم دخله فى غرضه.

و لو غفلنا عن هذا الطريق ايضا و قلنا باستحالة التقييد ببيان الاول و اجزائه بالامر الثانى فلو وصلت النوبة الى التمسك بالاصل فحيث انه بامكانه ان يأتى ببيان الثانى و لم يأت به فالاصل الجارى فى المقام هو البرائة أيضا لان الامر بيد المولى وضعه و رفعه فيكون دائرا بين الاقل و الاكثر.

و قد عرفت مما ذكرنا جريان البرائة عقلا و شرعا فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر مطلقا سواء كان التقييد بقصد الامر جزء او شرطا مشكوكا او غيره كالسورة مثلا.

و العجب من المحقق الخراسانى حيث قال مرتين بجريان الاطلاق المقامى ثم يذكر الاصل فى المقام الاشتغال و استدلل عليه بأن العبد عالم بالتكليف فلو أتى بالاقل يشك فى امتثاله و حصول غرضه لكن غفل عن انه مكلف بما يعلم و هو ذات الفعل و شك فى كونه مقيدا ام لا فمع اتيان الاقل عالم ببرائة ذمته عما يشتغل به يقينا و اما وجود التكليف بالنسبة الى الاكثر مشكوك فيجرى البرائة عنه هذا بالنسبة الى التكليف اما بالنسبة الى الغرض فهو مكلف بحصول ما وصل اليه من الغرض و المفروض انه من طريق مقام الاثبات و الدلالة يصل بكيفية غرض المولى من امره لتطابق مقام الثبوت و الاثبات و الواصل اليه مطلق و قد أتى به و اما وجود الغرض فى الاكثر مشكوك لعدم دلالة عليه فكيف يعلم باشتغال ذمته؟

١ . راجع الى جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٠١ ترى البحث عنه وافيا و نظوى الكلام عنه.

هذا ولا بأس بذكر كلام بعض المحققين في هذا الصدد لاشتماله على الدقائق و اللطائف المفيدة في مجال الاستنباط تأييدا لما اخترناه.

قال المحقق الخراساني قدس سره: فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن **عهدة التكليف المعلوم** مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة **لو اتفق عدم الخروج** عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية و هكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة و الخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه و التمييز.^١

قال المحقق الخويي: **والتحقيق في المقام** أن يقال: إنه لا مانع من جريان أصالة البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين، وذلك لما فصلناه في محله^٢ بشكل موسّع وملخصه:

هو أن الغرض لا يزيد على أصل التكليف، فكما أن التكليف ما لم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجّزه ووجوب موافقته وقبح مخالفته وغير ذلك، فكذلك الغرض فأنه ما لم يصل إليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله واستحقاق العقاب على مخالفته، بدهاءة أن العقل إنما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الواصل إلى المكلف الثابت بالدليل. وأمّا الزائد عليه فلا يحكم بوجوب تحصيله، لأن تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه، بل هو مستند إلى المولى، فإذن العقاب على تركه عقاب من دون بيان وهو قبيح عقلاً.

ومن ذلك يظهر أنه لا مانع من جريان البراءة العقلية هنا على مسلكه (قدس سره) أيضاً، وذلك للملازمة بين وصول التكليف ووصول الغرض وبالعكس، وحيث إن التكليف لم يصل إلّابالمقدار المتعلق بالأقل دون الزائد عليه فكذلك الغرض. فإذن لا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بقبح العقاب على تركه، أي ترك قصد القرية.

ودعوى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى في المقام لعدم إمكان البيان من قبل الشارع خاطئة جداً، وذلك لأنّ البيان بمعنى أخذ قصد القرية في متعلق الأمر وإن كان لا يمكن على مذهبه، وأمّا البيان بمعنى أنه دخيل في غرضه ولو بجملته خبرية من دون أخذه في متعلق أمره فهو بمكان من الامكان، وعليه فنقول: لو كان قصد القرية دخيلاً في غرض

١. كفاية الاصول: ٧٥.

٢ (١) مصباح الأصول ٢: ٥٠٧.

المولى فعلية بيانه، وحيث إنه لم يبيّن مع أنه كان في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، علم من ذلك عدم دخله فيه، فإن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان.^١

وقال السيد الامام قدس سره: الأمر الرابع في مقتضى الأصل العملي في المسألة

والذي يقتضيه التحقيق: أن دعوى الاشتغال في المسألة ممنوعة؛ لأنّ العبد مأخوذ بحجّة المولى وبيانه فقط، و يدور الامتثال مدار الحجّة لا غير؛ فإن قامت الحجّة على المجرّدة عن قصد الأمر و الامتثال، و لم تقم على ذلك دليلًا - و لو بيان مستأنف - لم يجب على العبد امتثال ما زاد على ما قام لديه الحجّة.

و حديث الشكّ في سقوط الغرض بالإتيان بالمجرّدة عن قصد الأمر كذلك؛ لأنّ وظيفة المكلف إنّما هي الإتيان بما أخذه الأمر موضوعاً لأمره، طابق النعل بالنعل؛ سواء علم حصول غرض الأمر بذلك، أم لا.

و بالجملة: كون الأوامر معلّلة بالأغراض ممّا لا ينكر؛ لعدم معقولية الجراف فيها، إلّا أنّه خارج عن إناطة الامتثال به؛ لأنّ الامتثال - كما أشرنا - دائر مدار الحجّة؛ فإذا لم تقم الحجّة على الأزيد من المجرّدة عن القيد - و لو ببيان مستأنف - لا تضرّ احتمال عدم حصول الغرض من الإتيان بالمجرّدة.

وهم وإرشاد

و ربّما يتوهم: أن مراد المحقق الخراساني قدس سره عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام؛ لأنّها إنّما تجرى فيما إذا أمكن للأمر بيان القيد و لم يبيّن؛ حيث يحكم العقل عند ذاك بالإطلاق. و أمّا في مورد لا يمكنه أخذ القيد - كما هو المفروض فيما نحن فيه - فيكون خارجاً عن موضوع القاعدة عقلاً مجرى للقاعدة هنا، بخلاف مسألة الأقلّ و الأكثر؛ فحيث إنّ للأمر بيان الأكثر فيصحّ التمسك بالقاعدة. فالعقل يحكم بالاشتغال فيما نحن فيه، دون مسألة الأقلّ و الأكثر.

و لكنّه يندفع أولاً: أنّه لو لم يمكن بيانه بدليل واحد فإمكان بيانه بدليل آخر بمكان من الإمكان؛ فيكون المقام مجرى القاعدة.

و ثانياً: أن الاحتجاج إنّما يدور مدار البيان فقط لا الواقع **المحتمل** أيضاً، و حيث إنّ لا بيان حسب الفرض - و لو لعدم الإمكان، كما لو كان الأمر مسجوناً - فلا إيجاب على العبد عقلاً إلّا بالنسبة إلى ما قام عليه الحجّة. و لم تقم الحجّة حسب الفرض على الزائد على المجرّدة؛ فلا مانع من جريان قاعدة القبح بلا بيان.

١. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص: ٥٥٣.

و لعلّ منشأ هذا التوهّم: هو الخلط بين **عدم البيان في استفادة الإطلاق** اللفظي من المطلق، و بين عدم البيان المستعمل في باب الاشتغال و البراءة، مع وجود الفرق بينهما كما لا يخفى.

و ذلك لأنّ المعبر في باب الإطلاق اللفظي: هو أنّ الأمر إذا أخذ شيئاً عنواناً و موضوعاً لحكم؛ مجرداً عن القيد، و كان في مقام البيان، فيما أنّه فاعل مختار و قد جعل باختياره هذا الحكم للمجرد فيستكشف منه أنّ مراده غير مقيد بقيد. و لا يخفى: أنّ هذا إنّما هو في القيد الذي يمكن أخذه و لم يأخذه. و أمّا فيما لو لم يمكن أخذه فلا يمكن أن يستكشف ذلك، فلا ينعقد الإطلاق عند ذلك، و هو واضح.

و أمّا في المقام: فلا يعتبر في جريان قاعدة القبح بلا بيان ذلك؛ لأنّه إذا لم يبيّن الأمر و لو **بيان مستأنف**، القيد و لو لعدم إمكان أخذه، فالعقل يقضى بجريان القاعدة؛ لأنّ موضوع قبح العقاب بلا بيان إنّما هو **فيما لم يقم هناك حجّة**، و هو حاصل حسب الفرض. فتحصل: أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية في المقام، و عدم لزوم قصد الأمر في مقام الامتثال.^١

١ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢١٤.

٧ فصل فى قضية الاصل فى اقسام الواجب

إذا علم بوجود شىء و تردد امره بين الوجوب النفسى و الغيرى، أو بين التعينى و التخبيرى، أو بين العينى و الكفائى فما هو مقتضى الأصل و القاعدة فى ذلك؟

تارة يقع البحث فى الاصل اللفظى اذا كان المولى فى مقام البيان و اخرى فى الاصل العملى اذا لم يكن فى هذا المقام. و البحث واضح لان كلا من الغيرى و التخبيرى و الكفائى يحتاج الى بيان زائد على اصل الوجوب و يكفى بيانه فى ما يقابله من النفسى و التعينى و العينى و لقد اجاد المحقق الخراسانى قدس سره حيث قال:

المبحث السادس قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته فإذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضى كونه مطلقا و جب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى^١.

اعلم ان السيد الامام قدس سره و ان وافق المحقق الخراسانى قدس سره فى المدعا و المطلوب لكن استشكل عليه فى تمسكه بالاطلاق و المقدمات الحكمة بقوله:

المبحث الخامس فى أصالة النفسىة و العينىة و التعينىة

إذا شكّ فى كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا أو مقابلاتها، فالظاهر لزوم الحمل عليها دون المقابلات، لأن أمر المولى و بعته بأى دال كان - بلفظ أو إشارة أو غيرهما - تمام الموضوع عند العقلاء لوجوب الطاعة، و معه يُقطع عذر المكلف، كما مرّ فى باب دوران الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

فإنّ الهيئة و إن لم توضع إلا لمجرد البعث و الإغراء، و ما ذكر و مقابلاته خارجة عن مدلولها، لكن مجرد صدور الأمر عن المولى موضوع لوجوب الطاعة، فإذا تعلّق أمر بشىء يصير حجّة عليه، فإذا عدل المكلف إلى غيره باحتمال التخبيرية أو تركه مع إتيان الغير باحتمال الكفائية، أو تركه مع سقوط الوجوب عن غيره باحتمال الغيرية، لا يكون معذورا لدى العقلاء، لا لدلالة الهيئة وضا على شىء منها، و لهذا لو أشار المولى بإتيان شىء يجب عقلا إتيانه، و الأعذار المتقدمة ليست موجهة، مع أنّه لا وضع لإشارة.

يلاحظ عليه: اولاً ان الإشارة كالكتابة بديل لللفظ فهذا لو كتب المولى الى عبده او اشار اليه بفعل شىء يجرى المقدمات الحكمة لكشف مراده بلا اشكال.

١ . كفاية الأصول، ص: ٧٦.

ثانيا: لما ذا يصح الاحتجاج من قبل المولى اذا عدل المكلف الى ترك الشيء لاجل احتماله كون الوجوب تخييريا او غيريا او كفاثيا؟ هل لان ثبوتها يحتاج الى مؤنة زائدة هي مفقودة؟ و حيث انها مفقودة يحكم بكون امره نفسيا عينيا تعيينيا فلا مشاحة فى الاصطلاح.

ثم قال: و أمّا قضية مقدمات الحكمة - مع إطلاق الأمر - ذلك فمحل إشكال و منع، لأن مقدمات الحكمة لا يمكن أن تنتج هاهنا، لأنه إما أن يراد: أن تنتج مطلق البعث الجامع بين النفسى و الغيرى... و هكذا، فمع كونه خلاف المقصود ممتنع، لعدم إمكان الجامع بين فى المعانى الحرفية كما سبق بيانه، هذا، مضافا إلى القطع بعدم إرادة الجامع فى المقام.

يلاحظ عليه اولاً: بان اصل الوجوب مستفاد من الهيئة اما وضعها او عقلا كما مر و النفسية و اخواتها يفهم من عدم بيان زائد على اصل الهيئة.

نعم اشكاله متين على القول بان وضع الهيئات و المعانى الحرفية عام و الموضوع له خاص و اختيار ان الوجوب مستفاد من الهيئة وضعها و القول بان الخاص غير قابل للتقييد لكن على ما هو التحقيق فى المقام من كونها عامين او كونه مستفادا بحكم العقل فلا.

و ثانيا: و لو سلم ان المعنى الحرفية خاص فان القيد كما يرد على الكلى يرد على الجزئى ايضا و لهذا يقال جاء زيد راكبا فالمستفاد من الهيئة النسبة الوجوبية و هى قابلة لان يرد عليها احد القيود او قيود مقابلها.

و ثالثا: من اين نقطع بعدم ارادة الجامع؟ لان المولى يتصور المعنى اولاً ثم يلقيه الى عبده فهو اما ان يريد من عبده اتيان الفعل لاجل غيره او لنفسه فلا بد ان يلاحظ ما له دخل فى مراده و يلقيه و حيث ان الغيرية تفتقر الى بيان زايد لا بد ان يقيد كلامه ليبدل على مراده اما لبيان النفسية يكفيه القاء امره بلا قيد، كل هذا قضية تطابق مقام الاثبات مع الثبوت.

ثم قال أو تنتج الوجوب النفسى و أخواته - كما ذكر المحقق الخراسانى - فلا يمكن أيضا، لأن النفسية متباينة مع الغيرية، كل منهما يمتاز عن الآخر بقيد وجودى أو عدمى، فالنفسى ما يكون البعث إليه لذاته أو لا لغيره، و الغيرى بخلافه، و يحتاج كلاهما فى مقام التشريع و البيان إلى قيد زائد و لو من باب زيادة الحدّ على المحدود.

يلاحظ عليه بان خطابات الشرعية ملقاة الى العرف و يرى ان المستفاد من الخطاب هو الالتزام بالفعل و وجوبه سواء كان نفسيا او غيريا او غيرهما نعم حيث يرى وجود القيد فى كلام المولى كقوله: اذا قمت الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم يفهم انه ليس مطلوباً نفسياً بل يطلبه لاجل الصلوة و فى حين عدم القيد يفهم كونه مطلوباً نفسياً.

و ان شئت قلت: ان الوجوب الغيرى هو الوجوب بشرط الشيء و الوجوب النفسى هو الوجوب لنفسه و هما متباينان لكن مشتركان فى اصل الوجوب و فى مقام الافادة يفتقر كل منهما الى القرينة و البيان و نعم الغيرى من الوجوب يحتاج الى

بيان زايد و لكن النفسى منه كما يمكن ان يأتى بالقييد تأكيدا يمكن ان يكتفى بذكر اصل الوجود بلا ذكر قيد كما لا يخفى.

اما حديث تباين وجوبين صحيح لكن الذهن يقدر ان يتصور جامعا بينهما ويلاحظه بنفسه و هو الوجوب و ان كان فى تحققه فى نفس الامر هو الموجود اما بقييد لنفسه او لغيره لانه لا وجود فى نفس الامر للجامع الا بوجود اقسامه هذا بحسب الواقع؛ اعتبر لذلك مثلا: فاذا قال اعتق رقبة فكل فرد من الرقبة فى الخارج يباين فردا آخر منه و هكذا اذا قال اذبح حيوانا فالغنم غير البقر و هما متباينان لكن فى مقام القاء ما فى ذهنه فبامكان المولى ان يامر مطلقا او يامر مقيدا فيفتقر الى بيان زايد على اصل بيان الوجوب فى الغيرى منه دون النفسى و هذا لا يوجب كون الوجوب النفسى مقيدا بامر عدمى.

ثم قال: و ما يقال: إن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، و كذا البواقي و عدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها، و إلا لزم نقض الغرض، لا أن النفسية و الغيرية قيدان وجوديان مدفوع، ضرورة امتناع كون النفسية عدم الغيرية على نعت السوالب المحصلة الصادقة مع عدم الوجوب رأسا، مع أن الوجوب و الوجود لا يمكن أن يكونا نفس العدم، بل النفسية إما وجوب لذاته، أو لا لغيره على نعت الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول، فحينئذ كما أن الوجوب لغيره يحتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كذلك الوجوب لا لغيره. كلما صدق «الف ليس ب» صدق «الف لا ب»

يمكن ان يقال: ان فى تعريف الوجوب النفسى بعدم كون الوجوب للغير بمعنى اخذ قيد عدمى فى التعريف مسامحة بينة لانه لا يرى العرف فرق بين قوله لا تشرب الخمر و اترك شرب الخمر و ان كان الاول عدميا و الثانى وجوديا فان العرف يفهم شيئا واحدا و هو عدم تحقق الشرب فى الخارج فى المثال كما ان قوله: صل و لا تترك الصلوة عنده سبان و هكذا اذا قيل يجب الصلوة او يحرم ترك الصلوة. و ان شئت قلت: ان العرف قد يعرف الشيء بلوازمه و العاقل يكفيه الاشارة و نحن معه فى تحقيقه مع ملاحظة قد مر منا.

ثم قال: مع أن التحقيق أن تعريف النفسى بالوجوب لا لغيره تعريف بلازمه، بل النفسية هو الوجوب لذاته و الغيرية لغيره، و هما قيدان وجوديان، و على أى حال لم يكن النفسى هو نفس الطبيعة و الغيرى هى مع قيد، لا عقلا، و هو واضح، و لا عرفا، ضرورة أن تقسيم الوجوب إلى النفسى و الغيرى صحيح بحسب نظر العرف، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما قرره بعض أعظم العصر أيضا.^١

اقول: قد مر انا لا نقول بان النفسى نفس الطبيعة بل نقول: هى جامع بين النفسى و الغيرى كما مر .

١ . مناهج الوصول، ج ١، صفحہ ٢٨٢.

ثم ان المحقق الروحاني قدس سره بين الاشكال بشكل برهاني و اجاب عنه بما حاصله:

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) و تابعه غيره: ان إطلاق صيغة الأمر يقتضى ان يكون الوجوب تعيينيا نفسيا عينيا.

و هذا الأمر قد يكون ماثرا للبحث فى ان كلا من التعيينية و النفسية و العينية خصوصية فى الوجوب كخصوصية التخيير و الغيرية و الكفائية و كل من الوجوب التعيينى و النفسى و العينى فرد خاص كالوجوب التخييرى و الغيرى و الكفائى، فكيف يكون مقتضى الإطلاق إرادة هذه الخصوصية دون تلك و تعيين هذا الفرد دون ذاك؟. فان كلا منها فرد يقابل الآخر، و ليس الوجوب العينى النفسى التعيينى هو نفس طبيعة الوجوب بحيث تطرأ عليها الغيرية و الكفائية كما لا يخفى.

و حل هذا الإشكال واضح: فان التعيينية و النفسية و العينية و ان كان كل منها خصوصية طارئة على الوجوب، إلا انها سنخ خصوصية تتلاءم مع نحو من أنحاء الإطلاق فى الوجوب و تلازمه، فإذا ثبت ذلك الإطلاق ثبت هذا الفرد الخاص بالملازمة، فحيث ان خصوصية العينية تلازم ثبوت الوجوب مطلقا سواء أتى به آخر أو لم يأت به كان إثبات إطلاق الوجوب فى حال إتيان الغير بالمتعلق و عدم إتيانه ملازما لثبوت خصوصية العينية و كون الوجوب عينيا، كما ان خصوصية التعيينية ملازمة لإطلاق الوجوب من جهة الإتيان بشئ آخر و عدمه، و خصوصية النفسية ملازمة لإطلاق الوجوب من جهة وجوب شئ آخر و عدمه فمع التمسك بالإطلاق فى إحدى هذه الجهات تثبت الخصوصية الملازمة له فلاحظ.^١

ثم ان المحقق الخوئى قدس سره سلك طرقا ثلاثة لاثبات مطلوبه راجع كلامه^٢

المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر

قال المحقق الخراسانى قدس سره: أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر فى الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال؛ نسب^٣ إلى المشهور ظهورها فى الإباحة و إلى بعض العامة^٤ ظهورها فى الوجوب و إلى بعض^٥ تبعيته لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال علة النهى إلى غير ذلك.

و التحقيق أنه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية و مع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه.

١ . منتقى الأصول، ج ١، صفحہ ٥٠٩.

٢ . محاضرات فى الأصول، ج ٢، صفحہ ٢٠٠.

٣ . راجع الفصول / ٧٠، و بدائع الأفكار فى النسخة الثانية من نسختى الأوامر / ٢٩٤.

٤ . البصرى فى المعتمد / ٧٥، باب فى صيغة الأمر الواردة بعد حظر، و البيضاوى و غيره راجع الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكي: ٢ / ٤٣.

٥ . كالعضدى، شرح مختصر الأصول / ٢٠٥، فى مسألة وقوع صيغة الأمر بعد الحظر.

غاية الأمر يكون موجبا لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلا بقريئة أخرى كما أشرنا.^١

قال المحقق الخوئي قدس سره: إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو توهمه فهل يدل على الوجوب كما نسب إلى كثير من العامة^٢، أو على الاباحة كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، أو هو تابع لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علته النهي لا مطلقاً؟ وجوه بل أقوال.

والتحقيق هو أنه لا يدل على شيء من ذلك، من دون فرق بين نظريتنا في مفاد الصيغة وما شاكلها ونظرية المشهور في ذلك. أمّا على ضوء نظريتنا فلأنّ العقل إنّما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولوية والعبودية إذا لم تقم قريئة على الترخيص وجواز الترك، وحيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغة أو ما شاكلها عقيب الحظر أو توهمه قريئة على الترخيص فلا ظهور لها في الوجوب بحكم العقل.

وإن شئت قلت: إنّها حيث كانت محفوفة بما يصلح للقريئة فلا ينعقد لها ظهور فيه. إذن فحمل الصيغة أو ما شاكلها في هذا الحال على الوجوب يقوم على أساس أمرين:

أحدهما: أن تكون الصيغة موضوعة للوجوب.

وثانيهما: أن تكون أصالة الحقيقة حجة من باب التعبد كما نسب إلى السيّد (قدس سره)^٣ وحيث إنّ لا واقع موضوعي لكلا الأمرين على ضوء نظريتنا فلا مقتضى لحملها على الوجوب أصلاً.

ومن هنا يظهر أنه لا مقتضى لحملها عليه على ضوء نظرية المشهور أيضاً، فإنّ الصيغة أو ما شابهها على ضوء هذه النظرية وإن كانت موضوعة للوجوب إلّا أنّه لا دليل على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، وإنّما هي حجة من باب الظهور ولا ظهور في المقام، لما عرفت من احتفافها بما يصلح للقريئة، ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه لدعوى حملها على الاباحة أو تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علته النهي، وذلك لأنّ هذه الدعوى تقوم على أساس أن يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهمه قريئة عامّة على إرادة أحدهما بحيث تحتاج إرادة غيرهما إلى قريئة خاصة، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها في شيء من المعاني المزبورة.

فالنتيجة: أنّها مجتمعة، فارادة كل واحد من تلك المعاني تحتاج إلى قريئة.^٤

١ . كفاية الأصول، ص: ٧٦

٢ . راجع المحصول ١: ٢٣٦، منهاج الوصول: ٧٦.

٣ . لاحظ الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ١٣.

٤ . محاضرات في اصول الفقه، ج ٢، ص: ١٢.

قال المحقق الروحاني قدس سره: و قد ذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى إجمالها و عدم ظهورها في شيء مما ادعى إلا بقربنة خاصة.

و لكن التحقيق: ان الصيغة ظاهرة في رفع التحريم و الترخيص في العمل و تجويزه لا أكثر، كما يظهر من ملاحظة استعمالات العرف، فليست هي مجملة ليست ظاهرة في شيء أصلا كما ذهب إليه صاحب الكفاية. فتدبر^١ يلاحظ عليه ان هذا المقدار من الدلالة ليست ظهورا بل من باب الاخذ بالقدر المتيقن كما لا يخفى.

١ . منتقى الأصول، ج ١، صفحه ٥١٣.

المبحث الثامن: المرة و التكرار

قد وقع البحث فى دلالة صيغة افعال على المرة او التكرار و الحق عدم دلالتها سواء قلنا بان المراد منهما الدفعة و الدفعات او الفرد و الافراد و ان كان الظاهر من طرح البحث و استدلال القوم الاول، و سواء قلنا بان الاوامر يتعلق بالافراد او الطبايع، لعدم تأثيره فى البحث، لانا اذا حللنا صيغة افعال نراها مركبة من الهيئة الدالة على النسبة الطلبيية و المادة الدالة على صرف الوجود من الطبيعة، فأين الدال على المرة و التكرار؟ و لقد اجاد المحقق الخراسانى حيث قال:

الحق أن صيغة الأمر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها و لا بمادتها و الاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعة كما لا يخفى^١.

ثم اعلم ان صاحب الفصول جعل محل النزاع فى المسئلة الهيئة دون المادة حيث قال:

فصل الحق أن هيئة الأمر لا دلالة لها على مرة و لا تكرار وفاقا لجماعة من المحققين و قال قوم بأنها تفيد التكرار إن أمكن و نزلوها منزلة أن يقول افعال أبدا و قال آخرون بأنها تفيد المرة و قيل باشتراكها بين المرة و التكرار و توقف جماعة و هم بين متوقف فى الاشتراك و عدمه و بين متوقف فى تعيين المرة و التكرار.

و الظاهر أن نزاعهم فى الدلالة الوضعية كما يشير إليه حججهم و إنما حررنا النزاع فى الهيئة لنص جماعة عليه و لأن الأكثر حرروا النزاع فى الصيغة و هى ظاهرة بل صريحة فيها و لأنه لا كلام فى أن المادة و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا تدل إلا على الماهية من حيث هى على ما حكى السكاكى^٢ وفاقهم عليه و خص نزاعهم فى أن اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر و يؤيد ذلك أو يدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع أن من المواد ما لا نزاع فى دلالة على الدوام و الاستمرار^٣.

و استشكل عليه المحقق الخراسانى بقوله: بان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها كيف و قد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه يكون مادة لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار فى مادتها كما لا يخفى^٤.

١ . كفاية الأصول، ص: ٧٨.

٢ . مفتاح العلوم.

٣ . الفصول / ٧١، فصل: الحق أن هيئة ... الخ.

٤ . كفاية الأصول، ص: ٧٨.

أورد عليه السيد الامام قدس سره بقوله: و لكن هذا الإشكال غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مادّة المشتقّات عندهم - كما هو مقتضى التحقيق - مادّة بسيطة خالية عن كافّة الهيئات موضوعة لمعنى. و كلّ واحد من هيئات المشتقّات موضوع بالوضع النوعى للدلالة على معنى.

ففى كلّ مشتقّ يكون وضعين: أحدهما وضع مادّته، و الثانى وضع هيئته. و المصدر لم يشذّ عن ذلك؛ فله وضعان: أحدهما وضع مادّته للدلالة على طبيعة الحدث، و الثانى وضع هيئته للدلالة على معنى.

فلو ثبت إجماعهم على أنّ المصدر - الذى هو أحد المشتقّات - لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة فيستفاد منه: أنّ مادّة المصدر دالة على الطبيعة اللا بشرط؛ لأنّ المصدر - كما أشرنا - ينحلّ إلى مادّة و صورة؛ فإنّ دلّت المادّة على الطبيعة المتقيّدة و هيئته على معنى آخر فلا وجه لأنّ يقال: إنّ الإجماع منعقد على أنّ المصدر دالّ على نفس الطبيعة، و هو ظاهر بل الإجماع إنّما يصحّ إذا لم تدلّ المادّة إلّا على نفس الطبيعة، و الهيئته لم تدلّ على مزيد من ذلك؛ بأنّ تكون هيئته آلة لإمكان التنطق بالمادّة - مثلاً - كما سبق، فتدبر، هذا.

و لكنّ الذى يسهّل الأمر: عدم تمامية مقال صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مجرد انعقاد الإجماع على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين يدلّ على نفس الطبيعة لا يكون بنفسه دليلاً على كون نزاعهم فى هيئة الأمر، إلّا أن ينضمّ إليه إجماع آخر على كون مادّة المصدر مادّة لسائر المشتقّات، و إلّا لو كانت مادّة المصدر غير مادّة سائر المشتقّات يصحّ نزاعهم فى المادّة، كما لا يخفى. و قد اختلف قدماء أهل الأدب فى ذلك؛ فقال بعض بالغيرية، و قال آخر بالعينية. بل لا يتمّ ذلك إلّا بأنّ يُعزّز الإجماعان بإجماع ثالث؛ و هو الإجماع على عدم كون المادّة و الهيئته موضوعتين بوضع واحد شخصى، و هو أيضاً محلّ الخلاف بينهم.

و بالجملة: مجرد تمامية إجماع السكاكى لا يوجب أنّ لا يكون النزاع فى المادّة، بل لا بدّ من انضمام إجماعين آخرين؛ و هما الإجماع على وحدة مادّة المصدر مع سائر المشتقّات، و عدم كون كلّ منهما موضوعاً بوضع واحد شخصى.^١

اقول: و قد رأيت ان النزاع يكون فى امر لا يصل اليه افهام ساذجة و قد مر مرارا ان الواضع ليس من الحكماء و اتفاق اهل الادب على شىء لم يكن دليلا على ان الواضع تصور حين الوضع بمثل ما نطقوا به و حللوا كيفيته هذا مضافا الى ان العرف يرى اشتراك ضرب و يضرب و ضارب فى معنى و ينطق عنه بالفاظ كضرب مثلا سواء قلنا بان الضرب مادة للمشتقّات او المادة الموجودة فيه مادة.

١ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٠.

ثم قال صاحب الفصول: ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد و بالتكرار الأفراد أو المراد بها الدفعة الواحدة و بالتكرار الدفعات وجهان استظهر الأول منهما بعض المعاصرين و لم نقف له على مأخذ و التحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فإنه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة إنه ضرب مرتين أو مكررا بل مرة واحدة على أن القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الإمكان على تقدير أن يكون الأمر للوجوب و لا قائل ظاهرا بوجوب الإتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة إذا تمكن منه و فى كلامهم تلويحات إليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان أمكن و قول البعض حكاية عنهم و نزلوها منزلة أن يقول افعل أبدا إلى غير ذلك مع أنهم لو أرادوا بالمرة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتى من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه و أما على ما اخترناه فلا علة بين المسألتين فإن للقائل بأن الأمر يتعلق بالطبيعة أن يقول بأنه للمرة أو التكرار بمعنى أنه يقتضى وجوب إيجادها مرة واحدة أو مرارا بالمعنى الذى سبق و أن لا يقول بذلك^١

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى مقام الاستشكال عليه: ثم المراد بالمرة و التكرار هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد.

و التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع و إن كان لفظهما ظاهرا فى المعنى الأول و توهم^٢ أنه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتى من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه و أما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المسألتين كما لا يخفى فاسد لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضا فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هى ليست إلا هى لا مطلوبة و لا غير مطلوبة و بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع فى دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين و عدمها.

أما بالمعنى الأول فواضح و أما بالمعنى الثانى فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات و إنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد غاية الأمر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه.

١. الفصول / ٧١، فصل: الحق أن هيئة ... الخ.

٢ (١) المتوهم هو صاحب الفصول، الفصول / ٧١.

قال السيد الامام قدس سره: الدفعة هي تحقق الشيء أو الأشياء بحركة واحدة، فهي أعم من وجود فرد متشخص خارجي فإكرام زيد و عمرو بإكرام واحد دفعة واحدة، ولكنه إيجاد فردين من الإكرام.

الظاهر بملاحظة بعض أدلة الطرفين: أن النزاع في الفرد والأفراد، لا الدفعة و الدفعات؛ لأن القائل بالتكرار يستدل لمرامه بأنه لو لم يدل على التكرار لما كان معنى لتكرار الصوم و الصلاة و الزكاة و نحوها. و ناقض استدلاله القائل بدلالته على المرة بالحج؛ حيث لم يجب في العمر إلا مرة واحدة.

و واضح: أن المراد بالتكرار في الصلاة و نحوها و المرة في الحج هي الفرد و الأفراد، لا الدفعة و الدفعات. و مجرد انطباق مفهوم الدفعة على الفرد أحياناً لا يوجب كون ذلك بدلالة اللفظ. و يؤيد ذلك بأنه ليس في الأحكام ما يكون للدفعة و الدفعات، فتدبر.

و لكن ذهب صاحب «الفصول» قدس سره إلى أن المراد بالمرة و التكرار الدفعة أو الدفعات لوجهين:

الوجه الأول: مساعدة ظاهر اللفظين؛ فإنه لا يقال لمن ضرب شخصاً بسوطين - مثلاً - دفعة: إنه ضربه مرتين، بل مرة واحدة.

الوجه الثاني: أنه لو اريد بالمرة الفرد لكان الأنسب - بل اللازم - أن يجعل هذا البحث تنمة للبحث الآتي؛ من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؛ فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد: هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد، أو لا يقتضى شيئاً منها، و لم يحتج إلى أفراد كل منهما بالبحث، كما فعلوه.

و أما على ما اخترناه فلا عُلقة بين المسألتين؛ فإن للقائل بتعلق الأمر بالطبيعة أن يقول بأنه للمرة أو التكرار؛ بمعنى أنه يقتضى وجوب إيجادها مرة واحدة أو مراراً بالمعنى الذي سبق، و ان لا يقول بذلك.

و كذا القائل بتعلقه بالفرد دون الطبيعة؛ إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد.

و فيه: أنه لا يخفى أن البحث في هذا الباب بحث لغوي و في المعنى التصوري، و في دلالة اللفظ على المعنى، و في أن أمر المولى هل يدل على المرة أو التكرار؛ و لذا يستدلون لذلك بالتبادر و ما يرجع إلى إثبات المعانى اللغوية.

و أما البحث في باب تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد فهو بحث عقلي، من غير اختصاص لذلك بلفظ الأمر؛ و ذلك لأنّ المبحوث عنه هناك أنّ الأوامر الصادرة من الأمر - سواء صدرت منه بصيغة الأمر أو بصورة الجملة الخبرية، بل بنحو من الإشارة - هل تتعلّق بالطبيعة أو الفرد؟ و بعبارة اخرى: هل يمكن أن تتعلّق إرادة الأمر بحسب الواقع بالطبيعة أو بالفرد؟

و لذا تمسّك غير صاحب الفصول قدس سره لإثبات مدّعاهم بأدلة عقلية، مثل استدلالهم بأنّ الطبيعي لا وجود له في الخارج، و استدلالهم بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، إلى غير ذلك ممّا يمرّ بك قريباً. و واضح أنّ الاستدلال بهذه الامور لم يكن من دلالة اللفظ من شيء.

فظهر لك: أنّ المسألة المبحوثة عنها مسألة لغوية، و مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد مسألة عقلية، فلا ارتباط بين المسألتين.

فعلى هذا: لو قلنا هنا بأنّ لفظ الأمر موضوع للمرّة فيمكن أن يقال هناك: إنّه لا يعقل أن يكون الفرد مبعوثاً إليه، بل لا بدّ و أن يكون المبعوث إليها نفس **الطبيعة**؛ فيكون الحكم العقلي قرينة عقلية على عدم **إرادة الموضوع له**، فتدبّر.

و لو قلنا - تبعاً لصاحب «الفصول» قدس سره؛ حيث استدللّ في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد بالتبادر و نحوه^١ - إنّ المسألة المبحوث عنها هناك أيضاً مسألة لغوية.^٢

يلاحظ عليه انه لو قلنا بان المراد من المرة الفرد و من الفرد الطبيعة مع مشخصاته الفردية التي من مقوماته فكيف يعقل ان يكون متعلق الامر؟ فان ظرف الفرد بهذه الخصوصيات الخارج و هو ظرف سقوط الامر لا ثبوته و هل يعقل ان ينسب الى الواضع وضع شيء لم يفتقر اليه ابدًا بل لا بد في مقام الاستعمال من التصرف فيه اللهم الا ان يقال كل هذا في مقام المباحثة و الا لا واقع له اذ كل ذي لب من الاصوليين يقول بعدم دلالة الصيغة على المرة و التكرار باى معنى تصور.

تنبيه في ما يحصل به الامتثال

قال المحقق الخوئي قدس سره: إنّه إذا قيل بأنّ الأمر يدلّ على المرّة، فالظاهر أنّه بمعنى بشرط لا، أى بدون انضمام فرد آخر إلى الفرد الأوّل، فالانضمام على هذا - مضافاً إلى أنّه غير مشروع - يضرّ بالفرد الأوّل أيضاً، كما في ركوع الصلاة، و هكذا لو دلّ على الدفعة.

و لو دلّ على التكرار، فالأقتصار بالفرد أو الدفعة يضرّ به أو بها أيضاً، فهو من قبيل بشرط شيء.

١ (١) - الفصول الغرويّة: ١٠٧ / السطر ٣٧.

٢ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٣.

يلاحظ عليه بأنه لا بد من الفرق بين العبادات و التوصليات و فى الاول بين الاجزاء المرتبطة و الافراد من المأمور به فلو قلنا بأنه دال على المرة فوجود الثانى لا يضر بالامتثال فى التوصليات و فردا آخر من التعبدى مثلا لو اتى بصلوة الظهر مرتين فتأنيتهما كانت لغوا لا مضرا و هكذا فى التوصليات نعم اتيان الزائد على الفرد فى الاجزاء المرتبطة يوجب بطلان العمل اما فى الشرايط فلو توضع للصلوة مرتين فهل يحكم ببطلان وضوئه او صلوته؟ او يحكم بلغوية العمل الثانى منه.

اما لو قلنا بالتكرار فحيث ان كل فرد مستقل من غيره فباتيان بعض الافراد و ترك بعضها الاخر يعد ممثلا و عاصيا نعم لو كان بنحو العام المجموعى فترك بعضها يعد من العصيان و عدم اطاعة الامر.

اللهم الا ان يقال بأنه فرق بين الامتثال و سقوط الامر فالاول يحصل باتيان العمل بقصد امره و الثانى يحصل باى وجه اتفق حصول المأمور به فى الخارج.

ثم قال: و أما إذا قلنا بعدم دلالة الأمر على شيء من ذلك، فإذا ورد أمر، فتارة يكون الأمر فى مقام البيان، و أخرى فى مقام الإهمال أو الإجمال.

فإن كان فى مقام الإهمال و الإجمال^١، فيكون المقام من صغريات الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بالبراءة العقلية و الشرعية - كما هو المختار - أو الشرعية فقط، فالأصل جواز الإتيان بمطلق ما تنطبق الطبيعة عليه، فردا كان أو أفرادا، دفعة أو دفعات.

و ذلك لأنّ الفرد أو الدفعة من قبيل بشرط لا، و إرادة الأفراد أو الدفعات من قبيل بشرط شيء، و كلاهما قيدان مرتفعان بالأصل.

يلاحظ عليه اولا: كيف يكون المقام من قبيل الاقل و الاكثر الارتباطيين لعدم الجامع بين الماهية بشرط الشيء مع الماهية بشرط اللا فيكون من قبيل المتباينين.

ثانيا كيف يقول بان المقام من صغريات العلم الاجمالي سواء كان من الاقل و الاكثر او المتباينين؟ مع القول بعدم دلالة الصيغة على المرة او التكرار فحيث ان يكون الأمر فى مقام بيان اصل طلبه و لو كان بنحو الاجمال و الاهمال فحيث ان امره وصل الى العبد و لو اجمالا فهو عالم بتكليفه اجمالا و عقله يحكم باتيان الفعل مرة لان كلا من المرة و التكرار

١ . الإهمال هو: كون المتكلم فى مقام الجعل و التشريع فقط، من دون تعرض للخصوصيات الدخيلة فيه، و الإجمال هو: عدم بيان المراد للمخاطب و تأديته بلفظ قاصر عن تأديته؛ كتكلمه بلفظ مجمل لاشترائه بين معنيين أو معان مع عدم نصب قرينة معينة على مراده. و فائدة الفرق بين الاجمال و الاهمال هو ان الاهمال يكون من جانب المولى و الاجمال يكون من جهة نفس اللفظ.

محتاج الى بيان زايد على اصل الطلب فمع عدمه حيث يتحقق الطبيعة باول وجوداتها لابد من ان يأتى بها و لا يضر لو اتى بالافراد المتعددة.

ثالثا: قد مر انه فى التوصليات و افراد الواجب التعبدى يكون وجود الثانى لغوا لا مضرا اذا لم يكن الواجب بنحو العام المجموعى فيدور الامر بين الواجب بشرط الشىء و الواجب اللابشرط فيجربى البرائة عن الاول دون الثانى.

ثم قال: و أما إذا كان فى مقام البيان، فلا إشكال فى أن مقتضى الإطلاق و مقدمات الحكمة: جواز الاقتصار بالفرد الواحد، و كذا جواز انضمام فرد آخر إلى الفرد الأول، إذ عدم الانضمام أيضا قيد، فحيث لم يقيد المولى مع كونه فى مقام البيان، فيرفع بالإطلاق، و يحكم بجواز الانضمام، و عدم قدحه فى حصول الامتثال.

و هذا بلا تفاوت أصلا بين إرادة الفرد و الأفراد من المرّة و التكرار أو الدفعة و الدفعات، إلّا أن صاحب الكفاية فرق بينهما، فالتزم بجواز الإتيان بالأفراد دفعة واحدة، و أما الإتيان بها دفعات، ففيه تفصيل، إذ لو حصل الغرض الأصيل بالإتيان فى الدفعة الأولى، كما إذا أمر المولى بإتيان الماء ليشرب، فأتى العبد به و شربه المولى، فلا مجال لإتيانه مرة ثانية بداعى حصول الامتثال بكليهما، أو كون الثانى امتثالا آخر أو تبديلا للامتثال الأول، لما مرّ من حصول الغرض، و سقوط الأمر بسقوط الغرض ضرورى.

و لو لم يحصل، كما إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض، فيصحّ الإتيان بالمأمور به مرّات و دفعات بأحد الدواعى الثلاث المتقدّمة، كما فى المثال المزبور فيما إذا لم يشرب الماء.

و الحاصل: أن الامتثال إمّا يكون علّة تامّة لحصول الغرض فى الدفعة الأولى أو لا، فإن كان الأول، فلا معنى للامتثال ثانيا فى الدفعة الثانية، و إن كان الثانى، فحيث إنّ الغرض بعد باق، فللإتيان دفعة ثانية مجال واسع.

هذا، و يرد عليه أن الغرض الواجب تحصيله للمأمور ليس هو الغرض الأصيل، إذ ربما لا يكون تحت اختيار المكلف، أو يكون المأمور به جزءا لمحصّله، بل هو الغرض المترتب على المأمور به، فالامتثال علّة تامّة لحصول الغرض المتعلّق بالمأمور به، و على المكلف تحصيل هذا الغرض، سواء حصل الغرض الأصيل أم لم يحصل.

و ممّا يوضّح ذلك: أن المولى إذا أراد رفع عطشه، فأمر عبده بالمجىء بالماء، و جاء به لكن لم يشرب المولى، فبالضرورة امتثل العبد، مع أن الغرض الأصيل بعد باق، و لا يكون تحصيله تحت اختيار العبد، بل حصوله مترتب على شربه، فما لم يشرب لم يحصل الغرض و لو جاء بألف كأس من الماء، فالغرض من المأمور به فى المثال هو تمكّن المولى من الشرب و من رفع العطش و سهولته عليه، لا رفع العطش.

و بعبارة أخرى و مثال أوضح: إذا كان غرض المولى رفع الجوع أو الالتذاذ بالطبخ، فأمر أحد عبديه بابتساع الحطب، و الآخر بابتساع الأرز، و الثالث بابتساع الدهن، و الرابع بالطبخ، فإذا امتثل كلُّ الأمر المتعلّق به إلّا من امر بالطبخ، فهل يدعى مدّع أنّ مخالفته توجب عدم حصول الامتثال بالقياس إلى باقيهم أيضا بدعوى أنّ الغرض الأصيل لم يحصل كلّا، بل كلّ امتثل أمره، و حصل الغرض من الأمر المتعلّق به إلّا من امر بالطبخ، فإنّه لم يمتثل و لم يحصل الغرض من الأمر المتعلّق به، و هو تمكّن المولى من رفع جوعه أو التذاذه أو سهولة ذلك عليه.

فاتّضح فساد الفرق بين المقامين، و أنّ مقتضى الإطلاق: الاكتفاء بدفعة واحدة، و لا يضرّ الزائد، كما أنّ مقتضاه الاكتفاء بالفرد الواحد، و لا يضرّ الزائد^١.

١ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ٢٩١.

المبحث التاسع: الفور والتراخي

الحق كما عليه اهله، ان الصيغة لا دلالة له على الفور و لا التراخي لعدم وضع الهيئة او المادة عليهما بل اطلاق الصيغة تدل على مطلوبة الطبيعة فللعبد الاتيان به باى نحو شاء نعم حسن الاتيان به فورا مما دل عليه العقل لان العقلاء يمدحون العبد عليه و ان لم يكن بين افراد ما اتى به فرق من حيث المصلحة و الغرض فضلا عن ان يكون كذلك.

و قد دل عليه ما ورد فى تعجيل العمل باسناد صحيحة كما فى الكافى:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَأَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُهُ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتًا إِلَّا فِي عُذْرٍ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ أَوْ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَأَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُهُمَا.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صَلَاةٍ أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ أَوْسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ فَقَالَ أَوَّلُهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ فَضْلَ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْآخِرِ كَفَضْلِ الْآخِرَةِ عَلَى الدُّنْيَا

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَفَضْلِ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْآخِرِ خَيْرٌ لِلرَّجُلِ مِنْ وَدَّهِ وَ مَالِهِ.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع اعْلَمْ أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَبَدًا أَفْضَلُ فَعَجَّلْ بِالْخَيْرِ مَا اسْتَطَعْتَ وَ أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا دَاوَمَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ وَ إِنْ قَلَّ^١.

نعم لو اراد المولى اتيان العمل فورا على نحو اللزوم لابد ان ينبه عليه و الا يجوز اتيانه تراخيا.

و قد يقال بدلالة بعض الايات على لزوم الفورية و يأتى ذكرها فى بيان المحقق الخراسانى انشاء الله تعالى.

١ . الكافى (ط - الإسلامية)، ج ٣، ص: ٢٧٤.

قال المحقق الخراساني قدس سره: الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور و لا على التراخي نعم قضية إطلاقها جواز التراخي و الدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

و فيه منع؛ ضرورة أن سياق آية **وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**^١ و كذا آية **فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**^٢ إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة و الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى. فافهم.

يلاحظ عليه ان قضية اطلاق الايات المذكورة وجوب المسارعة و الاستباق على ما اختاره قدس سره من دلالة الصيغة عليه وضا او اطلاقا فما معنى قوله: من دون استتباع تركهما ... فلو لزم هذا البيان في وصول الوجوب الى العبد لا بد ان يأتي به في كل واجب و هو كما ترى. نعم اشكاله الاخير وارد حيث قال:

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

ثم سلك طريقا آخر لبيان عدم دلالة الايتين على وجوب الفور، فقال: و لا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كآيات 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 فافهم.^٣

قال المحقق المروج قدس سره في توضيح مقاله: هذا إشارة إلى الجواب الثالث، و حاصله: حمل الأمر بالمسارعة و الاستباق في الآيتين المتقدمتين على الإرشاد إلى حكم العقل، **لئلا يلزم تخصيص الأكثر**، ببيان: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعة دفعا للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة كذلك، فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعة إليه كحكمه بنفس الإطاعة إلزامي، و إلا فليس بإلزامي. فالتحصيل: أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.^٤

١ . آل عمران: ١٣٣.

٢ . البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

٣ . كفاية الأصول، ص: ٨٠.

٤ . منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج ١، ص: ٥٢٢.

اقول: ان بيانه فى توضيح كلام الاخذ واف لكن تعليله ليس بصحيح لان المحقق الخراسانى فى مقام دفع مولوية الامر فى الايتين حتى لا يستطيع المستشكل التمسك بهما لاثبات وجوب الفور فيقول ان الامر فيهما ارشاد الى حكم العقل و هو تابع لما يرشد اليه ان ثبت من الخارج فوريته على نحو اللزوم فواجب و الا فمستحب كما فى الامر بالاطاعة.

قال الشهيد الصدر قدس سره فى مقام الاستشكال على المحقق الخراسانى:

الجهة الثانية: تقدم أنه لا دلالة لنفس الخطاب (صلّ) على الفور و لكن لا بدّ من البحث عن دلالة عامة فى الشرع تدل على الفور إلّا ما خرج بدليل و قد استدل بالآيتين الكريمتين **وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ** * بدعوى الأمر بالمسارعة و الاستباق، و من الواضح، أن الإتيان بالمأمور به فى أول وقته، هو مصداق للمسارعة و الاستباق، فيكون ذلك واجبا. و قد يناقش الاستدلال بالآيتين على وجوب الفور بوجوه.

الوجه الأول: هو إن الأمر فى الآيتين، لو كان مولويا، لكان مقتضى القاعدة هو الوجوب، لكنه إرشادى كبقية الأوامر الإرشادية الواردة بأصل الطاعة، **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ** *، فكما أنّ هذه الأوامر إرشادية، كذلك الأمر فيهما إرشادى، باعتبار أن مورد هذا الأمر مما يستقل العقل بحسنه، إذ يحكم بحسن المسارعة و الاستباق لتحقيق رغبات المولى، و عليه يكون هذا الأمر صادرا للتنبيه على ما استقل العقل به و حكم بحسنه الذاتى، و معه لا يكون الأمر مثبتا لحكم شرعى إلزامى.

و هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه لعدة أمور.

أولا: لإمكان منع استقلال العقل بحسن ذلك، فى فرض تكون نسبة الأفراد الطولية جميعا إلى غرض المولى على حد واحد، بحيث لا يكون الفرد الأول محصلا لمرتبة من الغرض أكبر من المرتبة التى يحصلها الفرد الطولى المتأخر، ففى مثل ذلك، لا يحكم العقل بحسن الفورية و الإسراع بما هو إسراع.

نعم قد ينطبق عليه عنوان ثانوى يكون به حسنا، من قبيل الاحتياط، كأن يحتمل المكلف العجز إذا لم يأت بالفرد الواجب، أو يبتلى بالمزاحمات، فيسرع لتنفيذ رغبات المولى قبل الابتلاء، و أمّا بقطع النظر عن هذه العناوين الثانوية، لو لوحظ الإسراع بما هو هو، مع أنّ نسبة الأمرين إلى المولى على حد واحد، فمنع وجود حسن ذاتى فى الإسراع، يستقل به العقل.

يلاحظ عليه: ان من قال بارشادية الاوامر الوارد فى الايات لم يقل به الا من اجل ان من اسرع فى تحقق ما هو مطلوب للمولى فهو اقرب عنده ممن ابطأ فيه سواء كان افراد مأموره فى تحقق غرضه مساويا او مختلفا و هذا مما يحكم به الوجدان و لا يحتاج الى مزيد بيان.

ثم قال: ثانياً: لو سلم حكم العقل بحسن الإسراع بما هو إسراع، فلا إشكال في أن هذا الحسن ليس بمرتبة لزومية ليحكم العقل بقبح تركه، إذن فهناك مجال ليعمل المولى مولوته و يحكم بالإلزام في المقام، لأنّ العقل لا يحكم بالحسن بدرجة الإلزام كما هو الحال في أوامر الإطاعة، فإنّ العقل فيها يحكم بالحسن بدرجة الإلزام، فلا مجال ليعمل المولى مولوته، و لكن في تلك الأوامر، لا مانع من إعمال الإلزام من قبل المولى، كما هو ظاهر الخطاب بحسب الغرض.

يلاحظ عليه ان الاحكام العقلية على قسمين: ففي قسم منها لا مجال لتصرف الشارع فيه للزوم المحذور العقلي كامره باطاعة اوامر المولى و نواهيه و في قسم منها حكم العقل معلق على عدم ورود بيان من الشارع و المقام يكون كذلك. و قد اشار بهذا المعنى فيما يأتي منه من اشكاله الثالث فانتظر.

فعليه حكم العقل بحسن الاسراع فى اللزوم و عدمه تابع لكيفية امر المولى فلو دل دليل من الخارج على كون الفور وجوبيا يحكم بحسنه لزوميا و الا نديبا فان اراد من المولوية قيام الدليل من الخارج على وجوب الفور بالنسبة الى امر خاص فالمستدل قائل به و لم يكن اشكال. هذا بالنسبة الى الاوامر الوجوبية و اما الاوامر الندبية فعدم الزام الشارع بالفور فيها معلوم.

ثم قال: ثالثاً: إن الحكم العقلي بحسن الإسراع لا بنحو الإلزام، لا يمنع من إعمال المولوية بالإسراع و لو استحباباً، لأنّ غاية ما يتوهم كونه مانعاً من ذلك، كونه تحصيلاً للحاصل، لأنّ المولى يأمر بالفعل ليجعله أرجح من التردد و ليحدث الداعى فى نفس المكلف، فحينئذ، قد يتوهم أن الإسراع إلى الطاعة لَمَّا كان له رجحان ذاتي بحكم العقل، إذن فلا داعى للحكم باستحبابه توصلاً إلى هذا الرجحان.

نعم لو أراد المولى الإلزام، فلا بأس، لأنّ الإلزام يوجد مرتبة أعلى من الرجحان، غير المرتبة الثابتة ذاتاً له، و أما الأمر الاستحبابى فهو لا يوجد مرتبة من الإلزام إلّا نفس المرتبة الثابتة ذاتاً له لو لا الأمر بالاستحباب، فيكون الأمر المولوى الاستحبابى لغوا و تحصيلاً للحاصل.

و هذا التوهم مدفوع، لأنّ الأمر الاستحبابى بالإسراع يكشف عن محبوبية نفسية من قبل المولى للإسراع، و بهذا يتأكد رجحانه الذاتى، إذ يصبح فيه اهتمام بالمولى بلحاظين، فأولاً بما هو إسراع فى إطاعة أمره الأول، و ثانياً بما هو تنفيذ لمحبوبه الثانى، فيتأكد بذلك رجحانه الذاتى، و لا يكون الأمر الاستحبابى لغوا.

و هذا الوجه تام عندنا.

الوجه الثانى: إن الأمر فى الآيتين، و إن كان مولوياً، لكن يحمل على الاستحباب، بلحاظ القرينة، و هى، أنّ الحمل على الوجوب، يلزم منه تخصيص الأكثر، و هو مستهجن عند العرف، إذ ثبت بالدليل الخاص، أنه لا يجب الفور فى الواجبات، و

كذلك المستحبات، بخلاف الحمل على الاستحباب، فلا بأس به في جميع الموارد^١، وقد بنى على هذا الوجه السيد الخوئي^٢.

و هذا الوجه، لا يتم على مبنى السيد الخوئي و الميرزا، و يتم على المشهور الذي بنينا عليه، فإنه إن قلنا بأن دلالة صيغة افعال على الوجوب بحكم العقل و ليس باللفظ، فلا يلزم تخصيص الأكثر، إذ يقال أن هذا الأمر وجوب بحكم العقل ما لم يرد ترخيص بخلافه، و قد ورد ترخيص في أكثر موارد، إذن ما ورد فيه الترخيص يبنى فيه على عدم الوجوب، و ما لم يرد فيه ترخيص يبنى فيه على الوجوب. و ليس هذا تخصيصاً للأكثر، لأن الوجوب ليس مدلولاً لفظياً للخطاب حتى يلزم إخراج عدم الوجوب منه، و إنما الوجوب حكم عقلي معلق على عدم مجيء الترخيص فلا يتم هذا البيان على هذا المسلك.

نعم بناء على أن الوجوب مدلول لفظي، يقال بأن الصيغة لو كانت مستعملة في معناها الوضعي، للزم تخصيص الأكثر، إذ لا وجوب في أكثر الموارد.

و هذا المقام، من ثمرات مسلك السيد الخوئي و الميرزا، و مسلك المشهور، و قد تقدم ذلك في بحث صيغة افعال^٣.

اقول: و الله العالم انه قدس سره قد خلط بين تخصيص المتعلق بالكثرة المستهجنة و الترخيص بالنسبة الى الامر الصادر من المولى ففي المقام ورد امر متعلقه عام و لازم دلالاته على الوجوب استهجان صدوره من المولى للزوم كثرة تخصيصه دون ما اذا ورد امر و مرخص بالنسبة اليه فالعقل يحكم بالاستحباب لاجل المرخص .

و ان شئت قلت: تارة يصدر امر من المولى و في جنبه يصدر مرخص فحينئذ يحمل الامر على الندب لاجل المرخص بحكم العقل و يصدر امر آخر بلا مرخص يحمل على الوجوب بحكم العقل. اما لو ورد امر واحد متعلقه عام او مطلق فلا بد من ان يلاحظ ورود المرخص بالنسبة اليه لا بالنسبة الى مصاديقه فعليه لو كان هذا الامر وجوبيا كما في المقام يلزم خروج اكثر افراده من تحته و هو مستهجن و ليس في المقام اوامر متعددة بعضها مع المرخص و بعضها بلا مرخص حتى يحمل الاول على الندب و الاخر على الوجوب.

تتمة: ثمرة دلالة الصيغة على الفور؛

١. كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢٣.

٢. محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢١٥.

٣. بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٠.

اقول: بعد اثبات عدم دلالة الصيغة بهيئتها و مادتها على الفور و عدم دلالة الايات التي ذكروها عليه فلا يبقى وجه للبحث، لجواز الاتيان بالمأمور به تراخيا نعم فى الموارد التي يدل الدليل من الخارج على وجوبها فورا كرد السلام و اداء الدين يمكن ان يسأل لو لم يأت به فورا فهل يسقط الامر ام لا بد ان يأتى به فورا ففورا؟

نقول: لا شك فى سقوط الامر الاولى بالعصيان اما بقاء الامر بالنسبة الى مطلق المأمور به و عدمه تابع لهذا الدليل فلو دل على مطلوبيته فورا الى الابد نحكم به و اما لو دل على مطلوبيته فورا بلا دلالة على استمراره فحيث ان هذا الدليل يقيد الدليل الاول الدال على اصل المطلوب فبعد عصيانه لم يبق امر حتى نبحت عن دلالته. و ان شئت قلت: بعد تقييد الامر نكشف وحدة مطلوبه.

ان قلت: هذا تمام لو كان الدليل المقيد متصلا اما اذا كان منفصلا فيدل على شيئين: مطلوبية الفعل و الاتيان به فورا فبعصيان الثانى يسقط امره دون الامر الاول.

قلت: لا فرق بين اتصال المقيد او انفصاله فى ذلك، لان مجيء القيد مطلقا كاشف عن ان مطلوب المولى من اول الامر كان مقيدا و عصيان الامر بعصيان بعض قيوده او اجزائه. نعم الفرق بين المتصل و المنفصل فى تحقق الظهور فى الاول ينعقد الظهور الحجة على المطلوب المضيق و فى الثانى ينعقد ظهور بدوى على الاطلاق فيتخيل العبد كونه حجة فاذا جاء المقيد يفهم ان الحجة هو الظهور المضيق اى وحدة المطلوب.

سلمنا تعدد المطلوب فى حالة انفصال القيد، فغاية ما يقتضيه وجود الامرين: امر بذات الفعل و امر باتيانه فورا فلو عصى يسقط الثانى و يبقى الاول بلا دلالة على الفور او التراخى فحينئذ ذمته مشغولة بالمأمور به و يجوز له ان يأتى به تراخيا.

نعم لو كان الدليل الدال على الفور الايات الكريمة المذكورة فيما سبق فالامر الاول موضوع لها فيحكم بالفور كما لا يخفى

و من هنا يظهر الاشكال فيما افاده المحقق الخراسانى قدس سره حيث فصل بين دلالة الدليل على وحدة المطلوب و تعدده و ان توقف فيها.

سلمنا تعدد المطلوب فى حالة انفصال القيد، فغاية ما يقتضيه وجود الامرين: امر بذات الفعل و امر باتيانه فورا فلو عصى يسقط الثانى و يبقى الاول بلا دلالة على الفور او التراخى فحينئذ ذمته مشغولة بالمأمور به و يجوز له ان يأتى به تراخيا.

نعم لو كان الدليل الدال على الفور الآيات الكريمة المذكورة فيما سبق فالامر الاول موضوع لها فيحكم بالفور كما لا يخفى.

و من هنا يظهر الاشكال فيما افاده المحقق الخراسانى قدس سره حيث فصل بين دلالة الدليل على وحدة المطلوب و تعدده و ان توقف فيها.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا فى الزمان الثانى أو لا؟

وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده.

و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيدا.

يلاحظ عليه اولاً: ان المستفاد من كلامه قدس سره ان البحث فيما اذا كانت الصيغة بنفسها تدل على الفور و انت خبير بىجرى البحث و لو كان الدال على الفور من خارج الصيغة و لو بنحو خاص و فى مورد خاص.

ثانياً: لو كان الدال نفس الصيغة لما يبقى وجه للقول بانه دال على وحدة المطلوب او تعدده؟ حيث انه كالمقيد المتصل من اول الامر دلالاته مضيقه.

و ثالثاً: على ما يأتى فى المطلق و المقيد بان المقيد المنفصل كاشف عن ضيق مطلوب المولى من اول الامر فكيف يتوقف فى دلالة الصيغة على وحدة المطلوب او تعدده بل لابد ان ينادى بالقول الصريح بوحدته.

ثم انه قد عرفت ان المحقق الخراسانى ابتنى لزوم الإتيان به ثانيا فورا ففورا و عدم لزومه على دلالة الصيغة على أخذ الفورية بنحو **وحدة المطلوب أو تعدده** فلا يجب على الأول و يجب على الثانى لكن المحقق الروحانى قدس سره يرى عدم الابتناء على **ذلك** فقال فى مقام الاستشكال عليه بما حاصله:

ان قيل بان الفورية مأخوذة بنحو وحدة المطلوب بحيث يكون العمل الفورى مطلوباً واحداً. لا يجب الإتيان بذات العمل لو آخر لفوات المأمور به بالعصيان.

و ان قيل بأنها مأخوذة بنحو تعدد المطلوب بحيث يتعلق طلب بذات العمل و طلب آخر بالإتيان به فورا. كان التأخير عصياناً للطلب الآخر دون الطلب المتعلق بذات العمل، فيلزم الإتيان بالعمل لبقاء طلبه لعدم عصيانه لكن **هل يلزم الإتيان** به فورا أيضاً أو لا؟

١. كفاية الأصول، ص: ٨٠.

لا يخفى ان الفورية الثانية و الثالثة و هكذا، لا يقتضيها أخذ الفورية فى متعلق الأمر بنحو تعدد المطلوب، إذ ما يقتضيه تعدد المطلوب ليس إلا لزوم الإتيان بالعمل كما عرفت، اما انه يلزم ان يؤتى به فوراً ففوراً فهو يحتاج إلى دليل آخر خاص.

و بالجملة: الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بعد التأخير أولاً لا يرتبط بالالتزام بأخذ الفورية بنحو تعدد المطلوب كما لا يخفى. فما جاء فى الكفاية من بناء ذلك على الالتزام بتعدد المطلوب لا يعلم له وجه.^١

أقول: لو سلم تعدد المطلوب لا بد ان يفصل بين الدليل الدال على الفورية فلو كان نفس الصيغة او دليل خاص على مورد فهو كما قال؛ اما لو كان الايات الكريمة فعلى القول بتحقيق المعصية و بقاء الامر بذات الفعل يصير موضوعاً لها لانه امر بفعل الخير و سبب المغفرة.

ثم ان المحقق السيد الامام قدس سره قد فصل فى هذا الموضوع بما لا مزيد له و حيث ان ابحائه متوقفة على دلالة الايات على وجوب الفور و لا قائل به حتى نفسه فنصفح عنه صفحاً جميلاً من اراد راجع كلامه زيد فى علو مقامه.^٢

١. منتقى الأصول، ج ١، ص: ٥١٩.

٢. جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٢.

الفصل الثالث: في الإجزاء

قال السيد الامام قدس سره: الأمر الأوّل: في عقد عنوان المسألة؛

اختلفت كلماتهم في تحرير عنوان المسألة: فقد يُعونون - كما في «الفصول» - بأنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه، أو لا؟^١

وقد يعنون - كما هو المعروف بين المشايخ المتأخّرين - أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء، أم لا؟

ويظهر من بعضهم: أنّه إن عبّر عن عنوان المسألة بالعبارة الاولى يكون البحث عن مسألة الإجزاء لفظية و في دلالة لفظ الأمر على الإجزاء - إمّا بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام - أو لا؟ وربما يؤيد لفظية البحث عقد مسألة الإجزاء في مباحث الألفاظ.

وأما إن عبّر عن عنوان المسألة بالعبارة الثانية تكون مسألة الإجزاء من المسائل العقلية، وأنّ إتيان المأمور به هل يكون مقتضياً وعلّة للإجزاء و سقوط التكليف، أم لا؟^٢

وفيه: أنّه لا وجه لعدّ البحث من مباحث الألفاظ، و من دلالة اللفظ بمجرد التعبير عنه بالعبارة الاولى، و لا أظنّ أن يتوهمه أحد؛ و ذلك لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ و أن تكون إمّا بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، و لم يدلّ بشىء من ذلك:

أما عدم دلالاته بالمطابقة أو التضمّن فواضحة؛ لعدم دلالة الأمر بمادّته أو هيئته على ما ذكر في عنوان البحث بطوله بحيث يكون هذا المعنى عين مدلولها أو جزئها.

وأما عدم دلالاته بالالتزام فكذلك؛ لأنّ عدّ دلالة اللفظ على لازمه من دلالة اللفظ كما ترى مع أنّها بحكم العقل و من دلالة المعنى على المعنى بلحاظ أنّه مهما تصوّر اللفظ ينقدح لازمه في الذهن بلا مهلة و لا تراخى في ذلك فكأنّ اللفظ دلّ عليه؛ و لذلك اشترطوا في دلالة الالتزام كون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ، و معناه هو الجزم باللزوم بمجرد تصوّر الملزوم.

و هل ترى من نفسك أنّ لفظ الأمر يدلّ على أنّ الإتيان به على وجهه يقتضى الإجزاء باللزوم البيّن بالمعنى الذى ذكروه؟! و لو كان لزوماً كذلك لما كان محلاً للنزاع.

و هل يرضى أحد أن ينسب إلى أكابر الفنّ و عظمائهم القائلين بالإجزاء أنّهم يقولون: إنّ لفظ الأمر يدلّ - دلالة التزامية بيّنة - على أنّه لو أتى بمتعلّقه على وجهه يقتضى الإجزاء؟! حاشاك!

^١ (٢) - الفصول الغروية: ١١٦ / السطر ٩.

^٢ (١) - لاحظ بدائع الأفكار ١: ٢٤١.

نعم، لو كان القائل بالإجزاء فرداً أو أفراداً، أو كان الإجزاء وجهاً في المسألة فلعله يمكن أن يقال ذلك، و قد ذهب جمع غفير من الأعاظم إلى الإجزاء، بل قيل إنه المشهور بينهم^١، هذا.

مضافاً إلى أن صاحب «الفصول» قدس سره - الذي عبّر عن عنوان البحث ب «أن الأمر بالشىء إذا أتى به على وجهه...» إلى آخره - لم يذكر شيئاً يستفاد منه أن ذلك بالدلالة اللفظية، بل ذكر وجهين عقليين في المسألة: الأول: أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بإتيانه، فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل.

و الثاني: أنه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبداً، و الثاني باطل بالضرورة و الاتفاق^٢ انتهى كلامه رفع مقامه^٣. يلاحظ عليه^٤ اولاً: لا نعلم وجه استدراكه قدس سره بقوله: نعم، لو كان القائل بالإجزاء فرداً أو أفراداً، أو كان الإجزاء وجهاً في المسألة... لان وجود القائل بالاجزاء فى المسئلة و عدمه لا يكون مجوزا لعددها من مسائل الالفاظ بعد ان لم يكن البحث من شئون اللفظ الصادر من المولى بل البحث و النزاع فى ان عمل العبد يوجب حصول الغرض من الامر حتى يسقط و يكون عمله مجزياً عن الاعادة او القضاء او لا يجزى.

ثانياً: ان فاعل يقتضى على قول صاحب الفصول هو الامر و اشكاله يرد عليه لا على الذى يقول كونه مسئلة لفظية و ان شئت قلت: التنافى بين العنوان و الدليل فى عبارات الفصول بين، فمن لاحظ العنوان و هو: أن الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به بالمأمور على وجهه، أو لا؟ يعد المسئلة من الالفاظ و من لاحظ ادلته يعده من العقلية و حيث لم يمكن ان يكون الاجزاء من شئون اللفظ الصادر من المولى بل من شئون عمل العبد و الحاكم فيه العقل، عدل المتأخرون عن عنوان الذى ذكره صاحب الفصول بما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فهو جعل عنوان البحث الاجزاء حتى يشمل البحث، الإتيان بالمأمور به على انحائه من الواقعى و الظاهرى و الاضطرارى من نفسه و الظاهرى و الاضطرارى عن الواقعى و قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهة ثم اخذ فى توضيح معنى مفردات هذه الجملة.

اقول: يمكن ان يقال: قد خلط البحث على القوم فانهم حيث رأوا ان اتيان المأمور به يوجب الاجزاء عن امره عقلا قالوا بان المسئلة عقلية و لكن غفلوا عن مفروغية هذا البحث لان العقل و العقلاء يحكمون بان العبد اذا اتى بما امره به المولى يحصل غرضه و يسقط امره و الا لم يسقط امر ابدا وهذا معنى الاجزاء.

^١ (١) - مفاتيح الاصول: ١٢٦/السطر ٦، الفصول الغروية: ١١٦/السطر ٢٢.

^٢ (٢) - الفصول الغروية: ١١٧/السطر ١٥ و ٣٦.

^٣ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٥.

اما الذى اختلفوا فيه و صار محل النقض و الابرام اجزاء المأتى به بالامر الظاهرى او الاضطرابى عن الواقعى فان العقل لا يحكم به بل فيه متوقف و حكمه معلق على كيفية بيان المولى لامره الظاهرى او الاضطرابى كما قد يأتى التصريح منهم بان الدليل على الامر الاضطرابى لو كان مطلقا حتى بالنسبة الى بعد رفع الاضطراب فيجزء و الا فلا. فهل هذا الا البحث عن مفاد الدليل و اللفظ ام بحث عقلى؟

فعلى هذا طرح العنوان بما قاله صاحب الفصول صحيح لكن مع تصرف فيه بان يقال: **أنَّ الأمر الظاهرى او الاضطرابى بالشىء؛ إذا أتى به المأمور على وجهه، هل يقتضى الإجزاء عن امره الواقعى اذا انكشف الخلاف او رفع الاضطراب او لا؟** و البحث يكون لفظيا كما قال به صاحب البدائع نعم لو وقع البحث عن اتيان كل امر بالنسبة اليه يكون بحثا عقليا كما مر.

و كيف كان قد وقع تبين مفردات العنوان مورد النقض و الابرام بما لا محصل فيه كما افاده المحقق الروحانى قدس سره حيث قال:

بحث الاجزاء هو من المباحث الجليلة القدر علما و عملا. و موضوعه كما حرره فى الكفاية ان الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟ و عمدة البحث فيه هو الكلام عن إجزاء المأمور به بالأمر الواقعى الثانوى - الاضطرابى - عن الأمر الواقعى الأولى، و إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى.

و لكن صاحب الكفاية^١ تعرض فى بدء بحثه إلى الكلام عن بعض الجهات غير الدخيلة فى أساس البحث المذكور و التى لا تغنى و لا تسمن من جوع، ناهجا فى ذلك ما يعتاده القدماء من محاولة بيان المراد من موضوع الكلام بشرح ألفاظه فمن هنا تعرض صاحب الكفاية إلى بيان المراد من كلمة: «وجهه». و المراد من كلمة: «يقتضى». و كلمة: «الاجزاء». و نحن نقتصر فى المقام على توضيح ما جاء فى الكفاية تبعا.^٢

قال المحقق الخراسانى و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقض و الإبرام ينبغى تقديم أمور

أحدها: الظاهر أن المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا و عقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة و وجهه لا خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا فإنه عليه يكون على وجهه قيادا توضيحيا و هو بعيد؛

١ . كفاية الأصول، ص: ٨١.

٢ . منتقى الأصول، ج ٢، ص: ٥.

مع أنه يلزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعا على المختار.

و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب^١ فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم و إلا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

أورد عليه المحقق الخوئى قدس سره بقوله: و لا الإتيان على ما ينبغى أن يؤتى به شرعا أو عقلا، كما أفاده صاحب الكفاية^٢ - قدس سره -، لأن قصد التقرب قيد شرعى على ما اخترناه فى بحث التعبدى و التوصلى. و على ما ذكرنا - من أن المراد به الإتيان بتمام الأجزاء و الشرائط - هذا القيد يكون **تأكيدا** لما يفهم ممّا قبله، إذ على الانحلال يكون هناك أوامر متعدّدة تعلق كل واحد منها بواحد من الأجزاء و الشرائط، فكل واحد من الأجزاء و الشرائط مأمور به، و إذا قلنا بأن الإتيان بالمأمور به يشمل الجميع، فهذا القيد تأكيد، و له فائدة هو دفع توهم أن من أتى ببعض المأمور به يصدق على الانحلال أنه أتى بالمأمور به، فقيد «على وجهه» بمعنى «بتمامه» يدفع هذا التوهم، فليس لغوا مستدركا بلا فائدة.^٣

و لاحظ عليه تلميذه المحقق الصافى: كونه قيدا شرعياً على مبناه - دام ظلّه - لا ينافى إرادة هذا المعنى منه فى كلام القوم، بل إرادته متعيّن، لجريان النزاع على جميع المباني حتى على مبنى أخذ قصد التقرب فى المأمور به عقلا، و هذا واضح لا ستره عليه.^٤

اضف الى ذلك: ان من اتى ببعض المأمور به لا يصدق على فعله الاتيان بالمأمور به و لم يرادف وجهه بتمامه و لم يكن تأكيدا لعدم معهودية جاء زيد وجهه.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير لا بنحو الكشف و الدلالة و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

إن قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره و أما بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة إلى الأمر الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الأجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

^١ (١) من المتكلمين، و أشار اليه فى مطارح الأنظار / ١٩.

^٢ (١) كفاية الأصول: ١٠٥.

^٣ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ٢٩٩.

^٤ . المصدر.

قلت نعم لكنه لا ينافى كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل إنه على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته و يكون النزاع فيه صغروباً أيضاً بخلافه في الأجزاء بالإضافة إلى أمره فإنه لا يكون إلا كبروباً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض^١ فافهم.

يلاحظ عليه: انه لا معنى لطرح النزاع في البحث كبروباً كما مر لانه كما مر اجزاء كل امر عن نفسه اتفاقي بين العقلاء فضلا عن المتسرعة لانه حكم عقلي مضافا الى انه ليس مسألة اصولية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي و ما هو محل النزاع اجزاء الامر الظاهري و الاضطراري عن الواقعي و هو تابع لكيفية الدليل الدال عليهما.

فعليه الاقتضاء في العنوان قد يكون بمعنى الدلالة و الكشف و يؤيد ذلك استدلالهم على الاجزاء باطلاق كلامه تبارك و تعالى: **وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ.**^٢ و قوله صلى الله عليه و آله: التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين.

و قد استشكل المحقق الاصفهاني فيما ذكرناه بقوله: بان فرض وقوع النزاع في الصغرى - أعنى في دلالة الدليل - لا يتناسب مع المسألة الأصولية، إذ من شرائط المسألة الأصولية كما تقدم ان تكون نتيجتها كلية جارية في جميع الموارد، و لذا قيل بخروج قاعدة الطهارة عن الأصول لاختصاصها بباب الطهارة، مع كون مفادها مفاد قاعدة الحلّ و البراءة. و لا يخفى ان الكلام في دلالة كل دليل كدليل: «التراب أحد الطهورين» و نحوه لا ينتهي بنا إلى نتيجة عامة، بل نتيجتها خاصة بمورد الدليل كالطهارة أو الصلاة أو غيرها.

هذا مضافا إلى انه إذا كان منشأ الخلاف الكبروى هو النزاع في دلالة الدليل، فالمناسب هو تحرير النزاع في دلالة الدليل و تشخيص مفاده لتحسم به مادة النزاع الكبروى و ينتهي منه إلى النتيجة الكبروية، لأن الأولى هو تحرير الكلام فيما هو سر الخلاف و تنقيحه فيه كما لا يخفى.

مع ان فرض تحقق النزاع الكبروى مشكل، كالإشكال في فرضه بالنسبة إلى أجزاء المأمور به عن أمره، إذ أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي و عدمه يبتنى على أمور توجب التسليم به لو ثبتت، و هي الوفاء بالملاك، أو عدم وفائه، أو عدم إمكان تدارك المصلحة الفائتة كما سيجيء إن شاء الله تعالى، و عليه

^١ (١) و هو القاضي عبد الجبار، راجع المعتمد ١ / ٩٠.
^٢ المائدة: ٩.

فالنزاع فى الحقيقة لیس فى أصل الكبرى و انما فى ما تثبت به و هى مقدار الوفاء بالملاك و تحديده، و هذا يستكشف من دليل الحكم الاضطرارى أو الظاهرى.

و بالجملة: لا نزاع فى أصل الكبرى بما هى هى، بل بما تثبتى عليه الكبرى فيرجع النزاع صغوريا فينبغى ان يكون فى دلالة الدليل و مقتضاه^١.

و اجاب عن الاشكال المحقق الروحانى قدس سره: بان النزاع لیس فى دلالة كل دليل فى مورده الخاص كى يدعى ان نتيجة ذلك النزاع خاصة بمورد الدليل و لا تتعداه إلى غيره، و انما يفرض فى أمر كلى ينطبق على جميع الأدلة، و هو ان الدليل - أى دليل كان - فى أى حال و على أى نحو يكون دالا على وفاء المأمور به بالملاك الواقعى فيكون مجزيا. و عدم وفاءه به فلا يكون مجزيا؟. فهل إطلاقه يقتضى وفاء المأمور به بالملاك أولا؟. فالبحث إنما هو فى الملازمة بين الإطلاق و وفاء المأمور به بالملاك.

و لا يخفى ان نتيجتها قاعدة كلية تنطبق على كل مورد من دون خصوصية لمورد على آخر. و على هذا فالبحث فيها يتلاءم مع كون المسألة أصولية^٢.

لا يخفى على ما اجابه قدس سره يكون البحث لفظيا لا عقليا.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: **ثالثها:** الظاهر أن الأجزاء هاهنا بمعناه لغة و هو الكفاية^٣ و إن كان يختلف ما يكفى عنه فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانيا و بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء لا أنه يكون هاهنا اصطلاحا بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جدا. اقول: الظاهر انه كلامه فى هذا المضمار تمام.

رابعها الفرق^٤ بين هذه المسألة و مسألة المرة و التكرار

لا يكاد يخفى فإن البحث هاهنا فى أن الإتيان بما هو المأمور به يجزى عقلا بخلافه فى تلك المسألة فإنه فى تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى.

^١ (١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ - ١٤٦ - الطبعة الأولى.

^٢ . منتقى الأصول، ج ٢، ص: ٥.

^٣ (٢) اجزأ الشيء إياي: كفاني. القاموس المحيط ١٠ / ١ مادة الجزء.

اجزأني الشيء: كفاني. مجمع البحرين ١ / ٨٥ مادة جزأ.

^٤ (٣) راجع مطراح الأنظار / ١٩.

نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه و هكذا الفرق بينها و بين مسألة تبعية القضاء للأداء فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية و عدمها بخلاف هذه المسألة فإنه كما عرفت في أن الإتيان بالمأمور به يجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزى فلا علة بين المسألة و المسألتين أصلاً.^١

قول: ان فرق المسئلة مع مسئلة المرة و التكرار و تبعية القضاء للاداء واضح لا لما ذكره قدس سره لانه قد مر ان البحث لفظي و في دلالة دليل الدال على الامر الاضطراري و الظاهري على الاجزاء بالنسبة الى الامر الواقعي فالبحث في مقدار دلالة الدليل و انه واف بملاك الامر الواقعي ام لا و ليس في اتيان المأمور به بالامر الواقعي لو قلنا بعدم اجزاء ما اتى به من الظاهري او الاضطراري تكرار لشيء و ليس من باب تبعية القضاء للاداء اصلا.

قال السيد الامام قدس سره: الأمر الرابع محطّ البحث في الإجزاء

هل هو فيما إذا تعدّد أمرين: تعلّق أحدهما بالطبيعة حال الاختيار و العلم، و الآخر بها حال الاضطرار أو الجهل، أو فيما إذا كان هناك أمر واحد و مأمور واحد، و الاختلاف إنّما هو في الفرد بلحاظ الحالات الطارئة؟ و ليعلم: أن معرفة هذا الأمر لها أهميّة في مبحث الإجزاء، بل يمكن أن يقال: إنّها مفتاح باب الإجزاء. يظهر من بعضهم: أنّ محطّ البحث في الإجزاء فيما إذا كان هناك أمرين مستقلّين تعلّق أحدهما بنفس الطبيعة بلحاظ حال الاختيار و العلم، و الآخر بتلك الطبيعة بملاحظة حالتها الاضطرار و الجهل، فيبحث في أن إتيان متعلّق الأمر الاضطراري أو الظاهري يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟ أي يبحث في كفاية امتثال أحد الأمرين الاضطراري أو الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي.

كما أنّه يظهر من بعض آخر: أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك أمر واحد تعلّق بنفس الطبيعة، و لكن الأدلّة دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة و اختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، و أنّ **كلّ واحد منهم يجب عليه إيجاد الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله.**

مثلاً قوله تعالى: **«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»**^٢ يدلّ على وجوب الصلوات اليومية في أوقاتها المقرّرة على جميع آحاد المكلفين؛ من القادر و العاجز، و الصحيح و السقيم، و واجد الماء و فاقده، إلى غير ذلك من الحالات الطارئة. فالواجب على **جميع المكلفين إيجاد طبيعة الصلاة لا غير.**

نعم، القادر و الصحيح يأتيناها بنحو و العاجز و السقيم يأتيناها بنحو آخر، كما أنّ واجد الماء يأتيناها مع الطهارة المائية و فاقده يأتيناها مع الطهارة الترابية، فمرجعها إلى قيود المأمور به، فكأنّه يصير المأمور به على أصناف و يبحث في أن الإتيان بأحد مصاديق المأمور به هل يوجب سقوط الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة أم لا؟^٣

١ . كفاية الأصول، ص: ٨١.

٢ (١) - الإسراء (١٧): ٧٨.

٣ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٩١.

اقول: يلاحظ عليه اولاً: ان جعل محط البحث تعدد الامر او وحدته بالنسبة الى الامر الظاهري غير صحيح لان المفروض عدم امكان تقييد الامر و الحكم بالعلم للزوم الدور فكيف يعقل التعدد؟

ثانياً ان الامر الظاهري جعل وظيفة للمتخير و الجاهل في ظرف تحيره و جهله في مقام العمل نعم يتخيل المكلف انه امر واقعي و بعد كشف الخلاف يظهر له عدم كونه امراً فكيف يقال: ان الامر متعدد؟ نعم بالنسبة الى الامر الاضطراري يصح فرض تعدد الامر و وحدته.

ثالثاً: كيف يعقل تصور أن محط البحث فيما إذا كان هناك أمر واحد تعلق بنفس الطبيعة، و لكن الأدلة دلت على

اختلاف أفراد هذه الطبيعة و اختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، و أن كل واحد منهم يجب عليه إيجاد

الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله؟

اذ لو قلنا بوحدة الامر و تعلقه بطبيعة الفعل فالواجب على المكلف اتيان الطبيعة و قد اتي بها ممثلاً في ضمن

الفرد الاضطراري من المأمور به فلا محالة يسقط الامر بها و لم يبق موضع للبحث عن الاجزاء و عدمه.

ان قلت: ان الحالات الطارئة على المكلف يوجب تقييد الطبيعة بقيد فالفرد الواجب على المختار غير الفرد الواجب على المضطر فيقع البحث في ان اتيان هذا يوجب الاجزاء عن ذاك.

قلت: هذا اقرار بان الطبيعة من حيث هي ليست واجبة بل مقيدة بقيد يجب على المختار و بقيد آخر على المضطر فليس في البين وحدة بل الامر يصير متعدداً بتعدد الحالات الطارئة على المكلف.

رابعاً: ان الأمر اذا اراد ان يأمر الى الشيء يتصوره بجميع ما له دخل في غرضه ثم يشتاقه ثم يريده ثم يأمر به، و الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به فلو كان متعلقه مطلقاً نفهم عدم دخل شيء في المأمور به و ان ذاته مطلوب له و ان كان مقيداً فذاته ليست مأموراً به بل حصة من الطبيعة.

اذا عرفت هذا ان استشهاده بقوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»^١ على تعلق الامر بطبيعة الصلوة ليس في محله؛ لانه يدل على وجوب الصلاة مقيداً بهذا الوقت المضروب لها، فلا امر بالطبيعة المطلقة لان التقييد يساوق عدم تعلق الامر بالطبيعة الصرفة بل بحصة منها.

ثم قال: ذهب القائل بتعدد الأمر بأنه لو شك في الإجزاء و لم يكن إطلاق في البين فالأصل البراءة. و مراده بذلك هو أن الأمر المتعلق بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية - مثلاً - قد سقط بالتعذر عنها، و الأمر بالصلاة مع الطهارة الترايية قد امتثلت. و بعد زوال العذر لو شك في لزوم إتيان الصلاة مع الطهارة المائية فمرجه إلى الشك في فعالية أصل التكليف بعد العلم بسقوطه، و واضح أن مقتضى الأصل البراءة.

^١ (٢) - الإسراء (١٧): ٧٨.

و أما لو كان الأمر واحداً فمرجع الشكّ إلى أنّ المصداق الاضطرارى الذى أتى به هل يوجب سقوط الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة أم لا؟ و واضح أنّ مقتضى الأصل الاشتغال.

يلاحظ عليه ان المصداق الاضطرارى هل يكون مأمورا به فى حال الاضطرار ام لا؟ فلو قلت: نعم فهو مصداق الطبيعة فعليه كيف لا يسقط الامر بها و ان لم يكن، فكيف يجب عليه ان يأتى به؟ فلا تصل النوبة الى الاصل و لو تصل تجرى البرائة دون الاشتغال.

ثم قال: و لعلّ منشأ القول بوحدة الأمر و تعدّده هو إمكان جعل الجزئية و الشرطية و المانعية و عدمها؛ فمن قال بإمكان ذلك - كما ذهبنا إليه، و يأتى الكلام فيه مستوفاة إن شاء الله فى مبحث الاستصحاب - فلا مانع له من أن يقول: إنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة، و الأدلة الاخر أثبتت قيوداً و شرائط اخرى فى المتعلّق.^١

فعلى هذا: لا يتصرّف فى ظواهر الأدلة المثبتة للجزئية و الشرطية و المانعية، بل يبقئها على ظاهرها. فعلى هذا ليس هنا إلّا أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة - مثلاً - و إنّما القيود خصوصيات المأمور به^٢، فيبحث فى أنّ الإتيان بأحد مصاديق المأمور به، هل يسقط الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة، أم لا؟ و أمّا من يرى امتناع جعل الجزئية و الشرطية و المانعية مستقلاً فلا بدّ له من التصرّف فيما ظاهره الاستقلال فى الجعل، و جعله إرشاداً إلى ما جعله جزءاً أو شرطاً أو مانعاً حين الأمر بالمركب. و بالجملة: يرى أنّه لا يعقل طرّو التقييد على الطبيعة المأمور بها بعد لحاظها و تعلق الأمر بها. و إذا اريد تقييدها فلا بدّ من رفع اليد عن الأمر بنفس الطبيعة من دون تقييد، و القول بتعلق الأمر بالطبيعة المتقيّدة. و حيث إنّّه وردت أدلة تكون ظاهرها إثبات الشرطية - مثلاً - كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»^٣، فيستكشف من ذلك عن وجود أمر متعلّق بالطبيعة المتقيّدة بالطهارة الترابية - مثلاً - فيلزم وجود أمرين تعلق أحدهما بالصلاة المتقيّدة بالطهارة المائية للمختار، و تعلق الآخر بالصلاة المتقيّدة بالطهارة الترابية للمتعدّر، هذا. و حيث إنّ المختار - كما سيجىء - إمكان جعل الجزئية و الشرطية و المانعية فلا وجه للتصرّف فى أدلة الجزئية و الشرطية و المانعية و صرفها عن ظاهرها.

فإذن: ليس هنا إلّا أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة - مثلاً - و إنّما القيود من خصوصيات المصاديق؛ إذ قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»^٤ يدلّ على وجوب الصلاة فى هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائية حال الاختيار، و على اشتراطها بالطهارة الترابية عند فقدان الماء؛ بحيث يكون

١ . و هل هو الا الطبيعة؟

٢ . و هل هو الا الطبيعة؟

٣ (١) - انظر وسائل الشيعة ٢: ٩٩١، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢١، الحديث ١.

٤ (٢) - الإسراء (١٧): ٧٨.

المأتى بالشرط الاضطرارى نفس الصلاة التى يأتىها المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلق و الصلاة و الأمر^١.

كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^٢ فإن ظاهرها: أن الصلاة التى سبق ذكرها فى صدر الآية و اشترطت بالطهارة المائية يؤتى بها عند فقد الماء متيمماً بالصعيد، و أنها فى هذه الحالة عين ما تقدم أمراً و طبيعة و ماهية.

و بالجملة: أن الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، و لا يكون للطبيعة المتقيدة بكيفية أمر، و بكيفية اخرى أمر آخر.

و النزاع وقع فى أن الإتيان بمصدق الاضطرارى للطبيعة هل يوجب سقوط الأمر عنها، أو لا؟ و قس عليه الحال فى الأوامر الظاهرية حرفاً بحرف.

اقول: اولاً: لا يمكن المساعدة على ما ذكره من ارتباط الوحدة و التعدد بامكان جعل الجزئية و الشرطية و عدمه لانا نعتقد ان التقييد كاشف من ان متعلق امره كان من الاول مضيقا و لو ابرزه منفصلا.

نعم بالنسبة الى الموالى العرفية الذين لا احاطة لهم بجميع ما له دخل فى مراداتهم لاجل جهلهم بمصالحهم و مفاسدهم لهذا البحث وجه بان نقول: لو قلنا بجعلها الاستقلالى فلا ربط بامرہ بالطبيعة بل ينشأ الامر بها و يبين اجزاء و شرايطه مستقلا و لو لم نقل بهذه المقالة فلا بد ان ينشأ امره مقيدا بما له دخل فى غرضه و نتزع من امره مقيدا الجزئية و الشرطية. و حيث ان التقييد يوجب تقسيم الطبيعة الى واجد القيد و فاقده فالامر الذى يتعلق بالواجد غير الامر بالفاقد فيتعدد الامر.

ثانياً: على ما اختاره قدس سره من وحدة الامر و ترتب عليه: ان المأتى بالشرط الاضطرارى نفس الصلاة التى يأتىها المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلق و الصلاة و الأمر؛ كيف يعقل البحث عن اجزاء المأتى به بالامر الاضطرارى عن الامر الواقعى الاختيارى لانه اتى بما هو مصداق من مصاديق الطبيعة المأمور بها حسب الفرض و سقوط الامر بالطبيعة قهرى؟

و ان شئت ليس فى المقام امران حتى نبحت عن ان المأتى به من احدهما يجزاء عن الاخر. اضع الى ذلك كله ان ما قاله فى هذا المضممار يناقض قوله الاتى فى اجزاء اتيان كل امر عن نفسه:

^١ . هل يعقل ان يكون الكلى الذى فى ضمن مصداق عين الكلى الذى فى ضمن المصداق الاخر مثلا الانسان الموجود فى ضمن زيد هل

يمكن ان يكون عين الانسان الموجود فى ضمن عمرو؟

^٢ (٣) - المائدة (٥): ٦.

الوجه الثاني: أن الأمر أو البعث لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلّقه، و محال أن يتعلّق البعث بطبيعة من حيث هي هي، و لكن مع ذلك يدعو إلى خصوصية زائدة عليها، فلو أمر المولى بطبيعة فالخصوصيات الفردية خارجة عن دائرة الأمور به، و كلّها في عرض واحد في مصداقيتها للطبيعة. فلو كان للأمر أيضاً داعوية بعد إتيان مصداق منها فلا يكاد يقف إلى حدّ، و لو أتى بمصاديق غير متناهية، و هو كما ترى.^١

ثم قال: تنبيه؛ و ليعلم: أنّه - كما أشرنا إليه غير مرّة - أن ما ذكرناه هنا و ما نشير إليه في أثناء المباحث الآتية إنّما هو ملاحظة حال الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم و من يكون تحت اختيارهم و سيطرتهم؛ لأنّه لا طريق لنا إلى معرفة حال المبادئ العالية في كيفية جعل الأحكام و وضع القوانين، فلو قلنا في هذا المضمار شيئاً فإنّما هو على سبيل المقايسة بين المولى الحقيقي و الموالى العرفية، و ليكن هذا على ذكر منك فلعلّه ينفعك.^٢

اقول: ان تحليله قدس سره في هذا المضمار متوقف على كيفية جعل الاحكام في المبادئ العالية فلو لم يكن طريق اليه كيف نحلل و نقول جزما بوحدة الامر و تعدد المصاديق مع العلم بتفاوت مرامهم مع الموالى العرفية. و ان شئت قلت: ان ما جعله مفتاح البحث صار قفلا له. إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين.

الموضع الأول: إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقا عن أمره دون غيره

قال المحقق الخراساني قدس سره: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا يجزى عن التعبد به ثانيا لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضائه التعبد به ثانيا.^٣

قد مر منا ان سقوط الامر باتيان المأمور به على وجهه سواء كان واقعيا او اضطراريا او ظاهريا على مقتضى القاعدة لان علة امر المولى حصول الغرض منه فمع اتيانه يحصل الغرض فيسقط الامر.

ثم قال المحقق الخراساني قدس سره: نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال و التعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لا منضمّا إليه كما أشرنا إليه في المسألة السابقة و ذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإن الأمر

١ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٦.

٢ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٣.

٣ . كفاية الأصول، ص: ٨٤.

بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانية كما إذا لم يأت به أولاً ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه.

نعم فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه **بل لو لم يعلم أنه** من أى القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله إليه سبيل و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادة من صلى فرادى جماعة^١ و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه.^٢

اقول: قد مر مرارا من انا لا نعلم ملاكات الاوامر و النواهي الا من طريق الوحي و لا وجه لقياس الاوامر الشرعية بالاوامر العرفية، فعليه لو اتى العبد بما أمر به فبعد حكم العقل باجزائه و سقوط الامر عن ذمته لا يبقى وجه لتبديل الامتثال.

و لقد اجاد السيد الامام قدس سره بقوله: أما الجهة الاولى: فتبديل امتثال الأمر بما هو امر غير معقول - سواء حصل الغرض بامتثال الأول أم لا- و ذلك لأن ما أتى به أولاً إما يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها أم لا، فعلى الأول حصل الامتثال و تم اقتضاء الأمر و باعنيته، فلم يبق الأمر بعد ليحصل الامتثال به ثانياً.

و إن لم يكن مصداقاً للطبيعة المأمور بها؛ بأن كان فاقداً لجزء أو شرط - مثلاً فلم يحصل الامتثال به بعد، فلم تصل النوبة إلى امتثال آخر.^٣

ثم قال: ذكر و تنبيه: في الصلاة المعادة؛ ربما يستدل لجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بما ورد من جواز إعادة من صلى فرادى جماعةً و إن الله يختار أحبهما إليه^٤، و عليه فتوى الأصحاب.

و ممن استدلل بذلك المحقق الخراساني قدس سره؛ فإنه بعد أن ذهب إلى جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر فيما لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض.

قال: «يؤيد ذلك - بل يدل عليه - ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعةً، و إن الله يختار أحبهما إليه»^٥.

١ (١) الكافي: ٣/ ٣٧٩، باب الرجل يصلي وحده من كتاب الصلاة.

التهذيب: ٣/ ٢٦٩ الحديث ٩٤، و صفحة ٢٧٠ الحديث ٩٥ إلى ٩٨ الباب ٢٥.

الفقيه: ١/ ٢٥١. الحديث ٤١ إلى ٤٣ من باب الجماعة و فضلها.

٢ . كفاية الأصول، ص: ٨٤.

٣ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٧.

٤ (١) - قلت: ففي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة. قال عليه السلام: «يصلّي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» (أ).

و حسن حفص بن البخترى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة ثم يجد جماعة، قال: «يصلّي معهم و يجعلها الفريضة» (ب) إلى غير ذلك من الأخبار. [المقرّر حفظه الله].

و فيه: أنّ ما استشهد قدس سره على جواز تبديل الامتثال لو لم يدلّ على عدم الجواز لم يكن دليلاً على الجواز؛ و ذلك لأنّه لو لم يكن الأمر بالصلاة ساقطاً بما صلّاه فرادى لا بدّ و أن لا يدعى الأمر الثاني إلّا إلى ما دعى إليه الأمر الأوّل؛ و هو **نفس طبيعة الصلاة**. و لكن من الواضح أنّ مفاد أدلّة الصلاة المعادة **جماعة ليس نفس طبيعة الصلاة**، بل **الطبيعة المتقيّدة بكونها جماعة**، فإذا كانت دعوة الأمر الثاني إلى غير ما دعى إليه الأمر الأوّل فيستكشف من ذلك إنّ عدم بقاء الأمر الأوّل، و لا يكون ذلك دليلاً على جواز تبديل الامتثال.

و بالجملة: أنّ الأمر بالصلاة قد سقط بالإتيان بما أوّلاً فرادى، و لكن دلّت الأخبار على استحباب فعلها جماعة لو اتّفقت؛ لأنّها أفضل، و إنّ الله يختار أحبّهما. هذا كلّه في الجهة الاولى، و قد عرفت عدم إمكان تبديل الامتثال.

قول: و ان شئت قلت: ان الامر باعادة الصلوة جماعة امر ثان صدر من ناحية الأمر و لا اشكال في امتثاله لانه امر استحبابي صادر من ناحية المولى يستحب للعبد اتيانه و ليس بمحال لانه ليس من باب تبديل الامتثال بل يأتي بعمل مطابق لامر ندبي و نعم لو كان امر واحدا و امتثله على وجهه ثم اراد ان يمثله ثانيا فهو محال لعدم امر في البين حتى يقصد باتيانه امتثاله. و لا بأس بان يرى الروايات الواردة في الباب عاجلا لحصول الاطمئنان بوجود امر ثانوى فقد روى صاحب الوسائل عدة روايات فيها صحاح بعضها يأمر او يجوز اعادة الصلوة مع المخالفين و بعضها مطلق يحكم بجوازها حتى بالنسبة الى الشيعة.

٥٤ بَابُ اسْتِحْبَابِ إِعَادَةِ الْمُنْفَرِدِ صَلَاتِهِ إِذَا وَجَدَ جَمَاعَةً إِمَامًا كَانَ أَوْ مَأْمُومًا حَتَّى جَمَاعَةٍ الْعَامَّةِ لِلتَّقْيَةِ وَ عَدَمِ وُجُوبِ الْإِعَادَةِ

١١٠١٤ - ١ - «٥» مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً - قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ.

١ (٢) - قلت: لعلّ التعبير بالتأييد- كما قيل- لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغريات تعدّد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبة نفس طبيعة الصلاة، فيكون باب الصلاة المعادة أجنبى عن مورد تبديل الامتثال الذي مورده وحدة المطلوب و الأمر. و لكن استظهر قدس سره من الروايتين جواز التبديل بلحاظ ظهورهما في جواز التبديل؛ إذ لا وجه لجعل الصلاة المعادة جماعة هي الفريضة إلّا ذلك. المقرّر حفظه الله].
٢ (٣) - راجع وسائل الشيعة ٥: ٤٥٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١٠.
٣ (٤) - كفاية الأصول: ١٠٨.

أ- الفقيه ١: ١١٣٢ / ٢٥١، وسائل الشيعة ٥: ٤٥٥، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١.
ب- الكافي ٣: ٣٧٩ / ١، وسائل الشيعة ٥: ٤٥٧، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١١.
٤ (١) - قلت: و بعبارة اخرى- كما أفاده سماحة الاسناد، دام ظلّه في الدورة السابقة- أنّ ذلك ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر، بل من باب تبديل فرد و مصداق من المأمور به بفرد و مصداق آخر أفضل؛ و ذلك لأنّ تبديل الامتثال يتوقّف على تحقّق امتثالين مترتبين؛ بمعنى أنّه لا بدّ و أن يكون للمولى أمر متعلّق بطبيعة فيمتثله المكلف دفعة مع بقاء الأمر، ثم يمثله ثانياً و يجعل المصداق الثاني الذي تحقّق به الامتثال بدل الأوّل الذي تحقّق به الامتثال الأوّل. و أمّا تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال، لكن محصّل للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو ينحر أوفى، فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر، بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه مأموراً به. فالمراد بقوله عليه السلام: «يجعلها فريضة» أنّه يأتي بالصلاة نواياً الظهر أو العصر مثلاً، لا إتيانه امتثالاً للأمر الواجب؛ ضرورة سقوطه بإتيان الصلاة الجامعة للشرائط. [المقرّر حفظه الله].

٥ . جواهر الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٣.

٦ . وسائل الشيعة، ج ٨، ص: ٤٠١.

١١٠١٥ - ٢ - «٤» وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ - وَهُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً - بَلْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنْوِيَهَا وَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى - فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى.

١١٠١٦ - ٣ - «٨» قَالَ: وَقَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ ع أَصَلَّى فِي أَهْلِي - ثُمَّ أُخْرِجُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَيَقْدُمُونِي - فَقَالَ تَقَدَّمَ لَا عَلَيْكَ وَصَلَّ بِهِمْ.

١١٠١٧ - ٤ - قَالَ وَرَوَى أَنَّهُ يُحْسَبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَآتَهُمَا.

١١٠١٨ - ٥ - «١١» مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنِّي أَحْضَرُ الْمَسَاجِدَ مَعَ جِيرَتِي - وَغَيْرِهِمْ فَيَأْمُرُونَنِي بِالصَّلَاةِ بِهِمْ - وَقَدْ صَلَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَهُمْ - وَرَبَّمَا صَلَّى خَلْفِي مَنْ يَقْتَدِي بِصَلَاتِي - وَالْمُسْتَضْعَفُ وَالْجَاهِلُ فَآكِرُهُ أَنْ أَتَقَدَّمَ - وَقَدْ صَلَّيْتُ لِحَالٍ مَنْ يُصَلِّي بِصَلَاتِي مِمَّنْ سَمَّيْتُ لَكَ - فَمَرُنِي فِي ذَلِكَ بِأَمْرِكَ أَنْتَهِيَ إِلَيْهِ - وَأَعْمَلُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِمْ.

١١٠١٩ - ٦ - «١» وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَظِينَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلَتْ فِدَاكَ - تَحْضُرُ صَلَاةَ الظُّهْرِ - فَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَنْزِلَ فِي الْوَقْتِ - حَتَّى يَنْزِلُوا فَتَنْزِلَ مَعَهُمْ - فَصَلَّى ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُسْرِعُونَ فَتَقُومُ فَصَلَّى الْعَصْرَ - وَنُرِيهِمْ كَأَنَّا نَرْكَعُ ثُمَّ يَنْزِلُونَ لِلْعَصْرِ - فَيَقْدُمُونَا فَصَلَّى بِهِمْ - فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَبِي السَّلَامُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَ رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَالَّذِي قَبْلَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ.

١١٠٢١ - ٨ - «٤» وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ فِي الْمَسْجِدِ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ - فَإِنْ شِئْتَ فَأَخْرُجْ - وَإِنْ شِئْتَ فَصَلِّ مَعَهُمْ وَاجْعَلْهَا تَسْبِيحًا.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ .

١١٠٢٢ - ٩ - وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ - ثُمَّ يَجِدُ قَوْمًا يُصَلُّونَ جَمَاعَةً - أَيْ جُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ - قَالَ نَعَمْ وَهُوَ أَفْضَلُ - قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.

١١٠٢٣ - ١٠ - وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصَلَّى ثُمَّ أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ - فَتُقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَلَّيْتُ - فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ مِثْلَهُ.

١١٠٢٤-١١- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ
عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً - قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ
يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ .

ثم من اراد أكثر من هذا فليرجع الى قول الشهيد الصدر^١ و المحقق السبحاني^٢ و غيره.

الموضع الثاني في اجزاء الامر الاضطراري و الظاهري عن الواقعي فيقع البحث في المقامين

المقام الاول: في اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي ، كما لو كان مأمورا بالصلاة مع التيمم ثم ارتفع العذر، فهل يجب عليه الإتيان بالصلاة مع الوضوء أو لا يجب، بل يكون الإتيان بالصلاة مع التيمم مجزيا عنه؟.

قد مر ان كفاية المأتي به بالأمر الاضطراري عن الواقعي تابع لسعة دليله و ضيقه كما ان الحكم بجواز البدار و عدمه ايضا تابع لها فلا بد في كل موضع من ان يرى مدى دلالة الدليل و لكن مع ذلك كله فقد بحثوا في اقتضاء مقام الثبوت و الاثبات.

و لا بد قبل الخوض في البحث من التعرض الى جهتين: بيان موضوع البحث و ما هو مقتضى الاصل لو لم يدل الدال على الامر الاضطراري على الاجزاء او عدمه.

الجهة الاولى: في بيان موضوع البحث

ان المحقق القمي قدس سره اجاد في تنقيح موضوع البحث حيث قال: و هو ما كان موضوع الأمر الاضطراري متحققا في الواقع بحيث يكون للأمر الاضطراري ثبوت واقعي في حين الإتيان بالعمل، و ذلك كما إذا أخذ في

^١ . بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٨.

^٢ . المحصول في علم الاصول، ج ١، ص: ٤٠٦.

موضوعه الاضطرار آناً ما، فتحقق كذلك، أو كان موضوعه الاضطرار المستمر إلى نهاية الوقت فتحقق كذلك أيضاً. فانه في كلا الفرضين يكون للأمر الاضطرارى ثبوت واقعى.

و اما إذا لم يكن الأمر الاضطرارى ثابتاً واقعاً لعدم تحقق موضوعه واقعاً و انما جىء بالعمل استناداً إلى إحراز تحقق الموضوع وجداناً، أو بالاستصحاب- لو سلم جريانه في مثل الفرض-، ثم انكشف الخلاف و عدم تحققه واقعاً- كما لو كان موضوع الأمر هو الاضطرار تمام الوقت، فتخيل انه يستمر الاضطرار معه إلى نهاية الوقت، أو قيل بصحة إجراء الاستصحاب في أمر استقبالي فاستصحب بقاء الاضطرار إلى نهاية الوقت، فجاء بالعمل الاضطرارى ثم انكشف الخلاف بارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت فليس هذا الفرض موضوع الكلام، إذ لا مأمور بالأمر الاضطرارى لعدم وجود الأمر الاضطرارى، كى يقع الكلام في إجزائه، بل فرض الاستصحاب يكون من باب الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى، و الكلام في إجزائه يقع في الموقع الثانى.

و جملة القول: ان موضوع الكلام انما هو الإتيان بما هو مأمور به بالأمر الاضطرارى واقعاً، بحيث يكون الملاك و موضوع الأمر الاضطرارى ثابتاً في الواقع فيثبت الأمر بتبعه.^١

الجهة الثانية: في تأسيس الاصل؛ لو كان الدليل المتكفل للأمر الاضطرارى قاصراً عن ثبوت الاجزاء و عدمه.

قال المحقق الروحانى قدس سره: و الكلام في الأصل تارة: في الأصل اللفظى. و أخرى: في الأصل العملى.

اما الاول فمقتضى إطلاق دليل الأمر الواقعى الأولى لزوم الفعل مطلقاً و فى جميع آتات الوقت سواء جاء بالمأمور به الاضطرارى أو لا، خرج عنه زمان الاضطرار باعتبار عدم القدرة عليه فيتقيد الحكم عقلاً لاشتراط القدرة على متعلقه فى تحققه، فإذا ارتفع الاضطرار و عدم القدرة فى أثناء الوقت كان إطلاق دليله محكماً لعدم المانع، و شموله لما إذا جاء بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو لم يجىء.

و بالجملة: مقتضى الإطلاق لزوم إعادة الفعل و عدم الإجزاء. هذا بالنسبة إلى لزوم الإعادة.

اما بالنسبة إلى لزوم القضاء، فان قلنا بان القضاء تابع للأداء، و أن دليل الأداء هو الذى يتكفل بإيجاب القضاء، كان الأمر فيه كالإعادة، فان إطلاق دليل الأمر الواقعى يتكفل لزوم الفعل سواء جىء بالمأمور به الاضطرارى أو لم

^١ . منتقى الأصول، ج٢، ص: ١٩.

يجيء، و هو يقتضى لزوم الفعل مطلقا إلى آخر العمر، فيجب القضاء بمقتضى إطلاق الدليل. و ان قلنا بأنه بأمر جديد لم يكن هناك إطلاق يتكفل وجوبه كما لا يخفى، لارتفاع الأمر الأولى بخروج الوقت و الشك فى شمول دليل القضاء للمورد، فالمرجع هو الأصل العملى.^١

يلاحظ عليه^١ اولاً: انه لا يعقل تكليف المضطر بالامر الاضطرارى و القول بعدم الاجزاء لو دل الدليل على جواز الاتيان بالمأمور بالامر الاضطرارى اذ لازمه تكليف المضطر بفعلين و المختار بفعل واحد و بالاولوية القطعية بالنسبة من كان مضطرا طول الوقت و لم نعهد ذلك من طريقة الشرع المبتنية على السهولة الا ان يقال بان الامر الاضطرارى ندبى و لازمه جواز تركه فى الوقت و هو كما ترى فى حين استيعاب الاضطرار الوقت.

ثانياً: ان اطلاق دليل الامر الواقعى لم يكن مرجعا فى كل حين بل لابد من ملاحظة الدليل الدال على الامر الاضطرارى، فقد يكون مطلقا بمعنى دلالة على ان وظيفة المضطر يكون كذا سواء رفع الاضطرار ام لا فيعارض دليل الامر الواقعى و حيث لا مرجح فى البين فيتساقطان فيصير المرجع اصالة البرائة. و مما ذكرنا يظهر النظر فيما استشكل على المحقق الخراسانى قدس سره بقوله:

و الأمر الغريب ان صاحب الكفاية بعد ان يتكلم فى تحقيق المطلب ثبوتا بنحو مفصل ثم يتعرض لمقام الإثبات، و ان إطلاق دليل الأمر الاضطرارى يقتضى الاجزاء، يذكر أمرا يقتضى عدم وجود ثمرة للبحث، و هو: انه مع عدم إطلاق دليل الأمر الاضطرارى، فمقتضى الأصل العملى - الذى هو المرجع حينئذ - هو **عدم وجوب الإعادة**. لأنه شك فى التكليف^٢.

و لا يخفى ان هذا يقتضى الاجزاء سواء من جهة الدليل المتكفل للأمر الاضطرارى أو من جهة الأصل، فلا ثمرة فى البحث عن دلالة الدليل و مقتضاه كما لا يخفى^٣.

^١ . منتقى الأصول، ج ٢، ص: ٢٠.

^٢ (١) الخراسانى المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول- ٨٥- طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

^٣ . منتقى الأصول، ج ٢، ص: ٢٠.

اقول: تظهر الثمرة على ما اختاره المحقق الخراساني و هي على القول باطلاق دليل الاضطراري مستند الفتوى يكون اصلا لفظيا و دليلا اجتهاديا و على عدمه يكون اصلا عمليا و دليلا فقهائيا. و في الاول يفتى بالاجزاء و في الثاني يحكم بعدم دليل على القضاء و لا يفتى.

اذا عرفت ذلك فاعرف انه قد تعرض صاحب الكفاية إلى بيان أنحاء ما يمكن ان يقع عليه المأمور به الاضطراري ثبوتا و أنها أربعة :

قال المحقق الخراساني قدس سره:

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافيًا **بتمام المصلحة** و كافيًا فيما هو المهم و الغرض و يمكن أن لا يكون وافيًا به كذلك بل يبقى منه شيء **أمكن** استيفاؤه أو لا **يمكن** و ما أمكن كان بمقدار **يجب** تداركه أو يكون بمقدار **يستحب**.

و لا يخفى أنه إن كان وافيًا به يجزى فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء و لا إعادة.

و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم.

لا يقال عليه فلا مجال لتشريعته و لو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت.

و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في هذه الصورة فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقًا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافيًا بالغرض.

و كذا لو لم يكن وافيًا و لكن لا يمكن تداركه.^١

قال المحقق الخوئي قدس سره: إن القول بأنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري كالاختياري وافيًا بتمام الملاك - كما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره - مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ لازمه **جواز التفويت** و جعل

^١ (١) كفاية الأصول: ١٠٨.

نفسه مضطراً بالاختيار بأن يهريق الماء مثلاً عمداً و يتيمّم، فيكون حال المختار و المضطّرّ حال الحاضر و المسافر في تساوى الملاكين و جواز التفويت.

و دعوى أنه بمكان من الإمكان في خصوص ما كان الاضطراب طبعياً دون ما كان اختيارياً، مثلاً: القعود بدلاً عن القيام للتعظيم بعدّ تعظيماً و وافياً بتمام الملاك في حقّ المريض المستلقى على ظهره بما أنّ اضطرابه طبعياً لا في حقّ من شدّ رجله بنحو لا يقدر على القيام، فإنّه - أى الاضطراب - في حقّه اختيارياً، فاسدة،

فإنّ لازمها سقوط التكليف رأساً عند التفويت عصياناً، إذ لا ملاك حينئذ للاضطرابى على الفرض، فالأمر الاختيارى سقط بالعصيان، و **الاضطرابى سقط** أيضاً، لعدم كون الاضطراب طبعياً، فمع إراقة الماء عمداً لا يجب الوضوء و لا التيمّم، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد.^١

يلاحظ عليه اولاً: ما هو مراده من جواز التفويت، ان كان عقلاً فلا استحالة في هذا الفعل و ان كان شرعاً فلا يجوز لكن لو عصى و فعل، يصير موضوعاً للتكليف الاضطرابى فيجب عليه التيمّم و يسقط تكليفه بالطهارة المائية و مثله وقع شرعاً :

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَرَّةٍ وَجَدَ فِيهَا خُنْفَسَاءً قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْفَهَا وَ تَوَضَّأَ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَبًا فَارِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأَ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذْرٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ لَيْسَ يَقْدَرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهْرَبُكُمَا جَمِيعاً وَ يَتِيمَمُ.^٢

ترى انه كان متمكناً من الصلاتين احدهما مع الطهارة لكن امره الامام عليه السلام باهراق مائه حتى يصير موضوعاً للتيمّم. و فعله يشبه مقامنا مع تفاوت فان المأمور من قبل المعصوم مجاز شرعاً دونه. فلو لم يكن الصلوة مع الطهارة الترابية مساوياً في الملاك مع قدرته عليها كيف يجوز امره باهراقهما و التيمّم فلا يعقل صدور هذا الامر الا مع تساوى العمليين في الملاك.

^١ . للخصم أن يفصل بين موارد الاضطراب الطبعي، فيقول بالوفاء بتمام الملاك و بين غيرها، فيلتزم بالملاك الناقص، لا عدم الملاك رأساً حتى يلزم هذا اللازم، فإنّه التزام بلا ملزم، ضرورة أنّ من شدّ رجله لو نام مستلقياً و لم يقعد تعظيماً عقابه أشدّ و أكد ممّن قعد.

^٢ . الكافي ج: ٣ ص: ١٠، ح: ٦.

ثانيا قوله: دعوى الى آخره فاسدة فيه النظر؛ لان المدعى يقول بتساوى الملاكين فى حين كون الاضرار طبعيا دون ما اذا كان بالاختيار و هو قدس سره يبحث عن حين كونه اختياريا.

ثالثا: لو كان الاضرار اختياريا كيف يقول بسقوط الامر الواقعى و الاضطرارى؟ نعم يسقط الواقعى منه بعضيانه فيصير موضوعا للاضطرارى، فلو اراد ان يأتى به كيف يسقط؟

و ان شئت قلت: انه قدس سره يقول: لو كان الاضرار طبعيا لم يسقط اما لو كان اختياريا يسقط فنسأله باى دليل؟ مع انا نعلم ان سقوط الامر يحصل اما باتيان مأمور به او زوال موضوعه او عصيان المكلف، و المفروض عدم وقوع شىء منها.

ثم قال المحقق الخوئى: و كذا لا يمكن الالتزام بتعدّد الملاك و أنّ كلّاً فيه ملاك مباين لما فى الآخر، إذ ظاهر الأدلّة أنّ الفعل الاضطرارى يكون بدلا من الاختيارى، و تعدّد الملاك ينافى البدليّة، و يقتضى أن يكون كلّ منهما واجبا مستقلاً.

هذا، مضافا إلى أنّ لازمه تعدّد العقاب عند العصيان و تركهما معا فيما إذا كان مختارا فى بعض الوقت و مضطراً فى بعض آخر، و الطولية لا ترفع الإشكال، كما لا ترفع فى باب الترتب.

يلاحظ عليه: ان تعدد الملاكين لا يوجب تعدد الواجبين مستقلين فى عرض واحد بل مترتبا كما فى الخصال الكفارات المترتبة فعليه المكلف المختار فى بعض الوقت و المضطر فى بعضه ليس مكلفا بامرین حتى يستحق العقابين لان الواجب عليه فى طول الوقت فى حين اختياره عمل المختار و لو وقع فى الاضرار لا بسوء الاختيار ينقلب وظيفته عمل المضطر فلو زال الوقت و عصى يستحق العقاب على ما تركه، اما القضاء فليس بامر سابق بل بامر جديد يلاحظ امره فان كان الاضرار باقيا فعليه العمل الاضطرارى و ان زال فهو موضوع للعمل الاختيارى. فاعتبر الواجب التخيري المرتب مثلا لذلك اذا عصاه فيستحق عقابا واحدا لا متعددا و هكذا الحال فيما وقع فيه بسوء الاختيار كمن اهرق مائه و لم يصل حتى زال الوقت.

ثم قال: و كذا لا يمكن الالتزام بوحدة الملاك و تعدّد المطلوب، إذ لازمه جواز إتيان المختار صلاة المضطرّ بمعنى أنّ صلاته صحيحة و إن عصى، إذ المفروض أنّها تفى بالغرض و الملاك، فبذلك صحّت صلاته و لكن عصى لأجل أنّه أتى بأحد المطلوبين و لم يأت بالآخر.

مضافا إلى أنه يلزم منه تعدّد العقاب فيما إذا لم يأت بشيءٍ منهما عصيانا فيما إذا كان مختارا في بعض الوقت و مضطراً في البعض الآخر.

فظهر أنّ شيئا من القول بوفاء تمام الملاك و تعدّده و تعدّد المطلوب ليس بمفيد، فلا بدّ من الالتزام بأمر يتحفّظ به على البدليّة و عدم تعدّد العقاب و عدم التفويت.

يلاحظ عليه: لم يقل احد بوحدة الملاك و تعدد المطلوب في عرض واحد نعم لا استحالة في القول بوحدة الملاك و تعدد المطلوب على نحو الترتب بمعنى انه يجب عليه عمل المختار و لو وقع في الاضطرار يجب عمل المضطر، نعم لو كان وقوعه في الاضطرار بسوء الاختيار كان عاصيا لاجل ذلك دون ما كان لاجل ترخيص الشارع فعليه كيف يتعدّد العقاب فكما انه في حين الاختيار لم يكن مكلفا بعمل المضطر ففي حين الاضطرار ايضا لم يكن مكلفا بعمل المختار.

ثم قال: و فنقول: بعد ما بيّنا أنّ الأمر الاضطرارى لا يمكن أن يكون وافيا بتمام الملاك، فلا بدّ في بيان الفرق بين الاختيارى و الاضطرارى من الالتزام بأحد أمرين:

الأول: أن تكون **مصلحة الاختيارى أشدّ من مصلحة الاضطرارى** و إن كانت المصلحة أمرا واحدا بسيطا.

و نظيره في العرفيات: ما إذا قال المولى لعبده: «جئنى بالنار فإن لم تتمكّن منه فبالفرو» فإنّ المصلحة المترتبة على الأمر الاختيارى - و هو المجيء بالنار - بعينها هي المصلحة المترتبة على الأمر الاضطرارى، و هو المجيء بالفرو، إلّا أنّها تكون في الاختيارى أشدّ، و بهذا يندفع الإشكال بحذافيره.

أمّا إشكال تعدّد العقاب و عدم التحفّظ على البدليّة: فلعدم تعدّد الغرض على الفرض.

و أمّا وجه اندفاع محذور تفويت المصلحة هو: أنّ الفعل الاضطرارى ليس بذى مصلحة ضعيفة ملزمة بالنسبة إلى الاختيارى إلّا عند عدم التمكن منه، فلا يجوز الإتيان بالاضطرارى عند التمكن من الاختيارى، لعدم كونه وافيا بتمام الغرض، فلا تفوت المصلحة أبدا.

الثانى: أن تكون هناك مصلحتان ملزمتان متلازمتان مترتبتان على الفعل الاختيارى و مصلحة واحدة ملزمة مترتبة على الاضطرارى، كما إذا فرضنا أنّ لشيء خاصيتين كشرية النارج، فإنّه يرفع العطش، و يقوى المعدة، و للآخر خاصية واحدة، مثل الماء، و قال المولى: «جئنى بشرية النارج، فإن لم تتمكّن فبالماء» ففي الاختيارى - و

هو المجيء بشربة النارج - مصلحتان، و هما: رفع العطش و تقوية المعدة، و فى الاضطرابى مصلحة واحدة، و هو رفع العطش فقط، فيمكن أن يكون الأمر بالصلاة مع الوضوء حال التمكّن منه و مع التيمّم حال عدمه من هذا القبيل. و بهذا تندفع المحاذير الثلاثة:

أمّا محذور جواز التفويت: فلعدم وفاء صلاة المضطرّ بالعرض على الفرض حتى يلزم جواز التفويت.

و أمّا محذور المنافاة للبدليّة: فلأنّ الملاك و إن كان متعدّداً إلّا أنّه ليس بحيث يجعلهما واجبين مستقلّين، إذ المصلحة الموجودة فى الاضطرابى بعينها موجودة فى الاختيارى مع مصلحة ملزمة أخرى، و هذا يتّضح بالمثال الذى ذكرناه. و منه ظهر اندفاع محذور تعدّد العقاب كما لا يخفى.^١

يلاحظ على كلا تصويريه: كيف يعقل وجود المصلحتين فى الاختيارى و مصلحة واحدة فى الاضطرابى او احدهما اشد مصلحة من الاخر و المفروض ان اضطراب العبد ليس بسوء اختياره فالمختار يدرك المصلحتين و المضطر مصلحة واحدة و هل هذا يعد من العدل. نعم يمكن ان يقع من الموالى العرفية لكن البحث فى فعل المولى الحقيقى.

فتحصل مما ذكرناه ان ملاك الامر الاضطرابى و مصلحته مساو لملاك الامر الاختيارى و مصلحته لكن للمولى جعلين واحد منهما تعلق بالمختارين و الاخر بالمضطرين فمن كان مصداقا لاحدهما يتوجه الامر المخصوص به فلا يجوزه التعدى عن امره الى امر الآخر كما لا يخفى. و لا يخفى ان ما اخترناه موافق للدلة ايضا.

و منه يظهر انه لا يجوز البدار الا مع ترخيص الشارع به لان مع احتمال القدرة على الطبيعة المختارة لا يجوز له تركها لاشتغال ذمته بها نعم لو اعتقد انه مضطر فى طول الوقت يجوز له البدار و لو انكشف الخلاف لابد من الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه لان تفويت الواقع مستند اليه دون الشارع كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده **المحقق الخراسانى** قدس سره: و إن لم يكن وافيا و قد أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى بل لا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء و إلا فيجزى و لا مانع عن البدار فى الصورتين غاية الأمر بخير فى الصورة الأولى بين البدار و

^١ . الهداية فى الأصول، ج ١، ص: ٣١٠.

الإتيان بعملين العمل الاضطرارى فى هذا الحال و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار و فى الصورة الثانية يجزى البدار و يستحب الإعادة بعد طرو الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً***^١ و (قوله عليه السلام: التراب أحد الطهورين^٢ و يكفيك عشر سنين^٣) هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء و لا بد فى إيجاب الإتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و إلا فالأصل و هو يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكاً فى أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه و إن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض.^٤

أقول: قد مر انه لا طريق لنا الى كشف الملاك بالنسبة الى اوامر المولى الحقيقى حتى نرى كيفية ملاك الامر الاضطرارى و انه واف بملاك الامر الاختيارى ام لا مضافا الى ان ما يتصور فى مقام الثبوت صح لو لم يكن مانع فى قبالة فى هذا المقام و قد مر منا وجود المانع و هو عدم تحقق العدالة بالنسبة الى المضطر و تفويت بعض المصلحة بامر خارج عن اختياره.

و لقد اجاد السيد الامام قدس سره حيث قال: أن ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره فى مقام الثبوت خارج عن محيط فهمنا و تبعيد للمسافة.^٥

^١ (٣) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

^٢ (٤) التهذيب: ١/١٩٦-١٩٧، ٢٠٠ باب التيمم و أحكامه.

الكافي: ٣/٦٤. باب الوقت الذي يوجب التيمم، مع اختلاف فى الألفاظ.

^٣ (٥) التهذيب: ١/١٩٤، الحديث ٣٥، التيمم و أحكامه، و صفحة ١٩٩، الحديث ٥٢.

^٤ . كفاية الأصول، ص: ٨٥.

^٥ . جواهر الاصول، ج ٢، ص ٣١١.