

أصول الفقه

في

الأصول الشهد آية الله العظمى

الشيخ محمد حسين الخليلي

(١٣٠٩-١٣٩٤ هـ)

الجزء الثاني

[الواجب المطلق والمشروط]

قوله : ثم إن الحكم في القضايا الخارجية - إلى قوله - قد يكون مطلقاً غير معلق على شيء أصلاً لعلم الأمر بوجود الشرائط - إلى قوله - وتارة يكون مشروطاً بشيء لعدم علمه بوجودها... إلخ^(١).

سيأتي إن شاء الله تعالى^(٢) أن القضية المشروطة بشيء لا تنقلب مطلقة عند وجود ذلك الشيء ، نعم يكون الحكم فيها فعلياً عند وجود الشرط ، فلا يكون قولك للمستطيع حج إلا من باب النتيجة الحاصلة من الصغرى وهي أنك مستطيع والكبرى وهي قوله كل مستطيع يجب عليه الحج ، فلو كان الأمر عالماً بوجود الشرط فإنه وإن صح له أن يوجه إليه الخطاب مطلقاً إلا أنه ليس ذلك إلا نتيجة ذلك الشكل .

ثم لا يخفى أن القضية الخارجية لا يدخلها التعليق من جهة من الجهات وإلا عادت القضية قضية حقيقية ، هذا في غير الشرائط العامة . أما الشرائط العامة فإن أدخلناها في حساب الواجب المطلق والمشروط لم يبق عندنا ما يكون مطلقاً على حقيقته بل لا يكون الاطلاق إلا إضافياً ، وحيث يكون حال هذه الشرائط حال غيرها في كون القضية المتضمنة للتكليف المشروط بها قضية حقيقية ، وأن علم الأمر بوجود الشرط لا يكون إلا من باب نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى إلا إذا كان التكليف خاصاً بخصوص المخاطب ، وسيأتي الفرق بين كون ذلك من باب انطباق الكبرى

(١) أجود التقريرات ١ : ١٨٦ [المذكور هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) في صفحة : ٣٨ .

٤ أصول الفقه / ج ٢

أو من باب القضية الخارجية ، وعلى الأول لا يخرج ذلك الشرط عن كون التكليف المتوجه إلى ذلك الشخص مشروطاً به ، وأن علم الأمر بوجود الشرط لا يوجب انقلاب التكليف من الاشتراط إلى الاطلاق ، ولا يكون ذلك إلا من باب تطبيق الكبرى على الصغرى .

ولا يخفى أن ذلك إنما يكون من باب تطبيق الكبرى فيما إذا لم يكن العلم بوجود الشرط من قبيل الداعي على وجه يكون التخلف من باب الخطأ في التطبيق ، وإلا كانت القضية خارجية وكان التكليف تابعا لعلم الأمر ولو كان خطأ .

وخلاصة ذلك : أنك لو كنت ترى المصلحة في خروج عبدك من الدار مثلاً عند طلوع الشمس ، فكان طلوع الشمس في نظرك شرطاً في وجوب خروجه ، لكنك اعتقدت طلوع الشمس فأمرته بالخروج مستغنياً عن الاشتراط لعلمك بتحقق الشرط ، وفي الحقيقة أن أمرك كان مشروطاً لكنك استغنيت عن الشرط لعلمك بوجوده ، فهذه الصورة لو تمت لم تكن القضية خارجية ولا يكون الوجوب فيها مطلقاً ، بل لا يكون إلا مشروطاً ولا يكون إلا من باب تطبيق الكبرى وأخذ النتيجة وهي فعلية الوجوب ، وفي هذه الصورة نقول إن تحقق الشرط لا يوجب انقلاب الوجوب عن كونه مشروطاً إلى كونه مطلقاً ، لكن هذه الصورة بعيدة جداً ، والمتعارف هو كون المسألة من باب الخطأ في التطبيق وأن الأمر عندما يعلم بوجود الشرط فلا ينشئ الأمر إلا أمراً مطلقاً بتخييل أنه لا يحتاج إلى الاشتراط لعلمه بوجود الشرط ، وحيث لا يكون الصادر منه إلا الأمر المطلق على وجه لا يجوز لعبده التخلف عن هذا الأمر ولو مع علمه واطلاعه على حقيقة الحال ، فإن باب الطاعة إنما يدور على ما يجعله المولى لا على ما هو متخيله ، ونظير

ذلك ما لو كان عتق عبده الذي هو زيد مستحسناً عنده ولكن استحسانه أو موافقته لمصلحته كان منوطاً بما إذا كان قد مات أبوه وكان السيد يعتقد موت أبيه ، ولأجل هذا الاعتقاد أنشأ عتق زيد عتقاً مطلقاً غير مشروط بشيء أصلاً ، فإنه ينعقد ولو صادف حياة أبيه .

وأما دعوى كونه من تطبيق الكبرى على وجه يكون المجعول هو عتقه على تقدير الموت أو أنه أعتقه مقيداً بالموت ولم يصرح به اعتماداً على علمه بوجود الشرط ، أو أنه قد أنشأ عتقه قبل ذلك معلقاً على الموت ثم لما علم به قال له أنت حر ، فلا يكون قوله بعد علمه بموت أبيه أنت حر إلا من قبيل الاخبار بحريته لا أنه إنشاء لحريته ، فهذه الوجوه كلها في غاية البعد ، بل الظاهر كونه من باب الخطأ في التطبيق ، وإن شئت فقل إنه من باب تخلف الداعي غير المنافي لتحقيق الحرية ولو بعد أن انكشف الخلاف بعد إنشائه الحرية .

والأولى عدم التعبير عن ذلك بكونه من الخطأ في التطبيق فإنه يوهم كون المقام من قبيل تطبيق الحكم الكبرى ، فالأولى الاختصار في ذلك على كونه من باب تخلف الداعي ، ولعل الأولى هو التعبير عن ذلك بكونه من قبيل الخطأ في الاعتقاد المقارن .

والى هذا الذي ذكرناه من كون المدار في القضية الخارجية على العلم بوجود الشرط وإن كان من قبيل الداعي أو الخطأ في التطبيق أو الاعتقاد المقارن لا على وجود الشرط واقعاً ، بخلاف القضية الحقيقية فإن المدار فيها على وجود الشرط واقعاً لا على علم الأمر ، أشار بقوله : الوجه الثاني أن المؤثر في القضية الخارجية من حيث الموضوع والملاك ...^(١) .

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٠ - ١٩١ [المذكور هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

ولا فرق في هذه الجهة التي ذكرناها بين كون ذلك الأمر الذي تضمنته القضية الخارجية أمراً صادراً من السيد بالنسبة إلى عبده وبين كونه صادراً من الشارع بالنسبة إلى أحد المكلفين ، في أن ذلك الأمر يكون مطلقاً وأن علم الأمر هو الميزان سوى أن الأمر الصادر من الشارع بهذه الكيفية لا يتصور فيه الخطأ في التطبيق ولا تخلف الداعي ، بخلاف ما لو كان صادراً من السيد بالنسبة إلى عبده فإنه لجهل الأمر يمكن أن يطرقه الخطأ في التطبيق أو تخلف الداعي ، هذا .

ولكن لا يخفى أن المصلحة من قبيل شرط الجعل في كل من القضية الخارجية والحقيقية ، ويكون المؤثر في الجعل والتشريع في كل منهما هو المصلحة بوجودها العلمي ، وأما شرط الوجوب مثل القدرة ونحوها فهو في القضايا الحقيقية يكون من قبيل شرط المجعول ، فيكون المدار في فعلية الحكم وتحققه خارجاً في القضايا الحقيقية على وجود الشرط واقعا لا على وجوده العلمي ، بخلاف ما لو كانت القضية خارجية فإن الشرط يكون فيها من سنخ شرط الجعل لا من قبيل شرط المجعول ، ويكون حاله في القضية الخارجية حال المصلحة في أن المدار في صدور الجعل من الأمر على وجوده العلمي لا على وجوده الواقعي .

قوله : بل حالها حال القضايا الحقيقية ، وتوضيح الحال فيها أن كل حاكم يأخذ في موضوع حكمه عنواناً عاماً يشير به إلى الموضوعات الخارجية ويأخذه في موضوع حكمه على نحو القرض والتقدير ويحكم على ذات المفروض ... إلخ^(١) .

دع عنك الأحكام الشرعية الكلية ، ولكن هلم في مجعولاتنا ومنشأتنا

(١) أجود التقريرات ١ : ١٨٩ [المذكور هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

التي نجعلها وننشئها معلقة على وجود شيء مثل قول السيد لعبده في التدبير أنت حر بعد وفاتي ، ومثل قول المالك في الوصية التمليلية هذا لزيد بعد وفاتي ، ومثل قولك لعبدك إذا خرج ولدي من الدار فاخرج معه ، بل مثل قول الزوج لزوجته أنت طالق إذا خرجت من الدار ، فانه معقول غايته قام الاجماع منّا على عدم صحة التعليق في الطلاق ، لكن من يدعي صحته ماذا يقول في مثل ذلك ، فانظر إلى مثال التدبير فهل أن ذلك إخبار من السيد بأنه ينشئ العتق بعد موته ، كلا ثم كلا ، أو أنه ينعتق عند الموت بذلك الانشاء السابق ، وهذا هو المتعين ، ولكن لننظر إلى الزمان الذي هو ما بين قوله أنت حر بعد وفاتي وبين موت السيد ، وأن الواقع في ذلك الزمان هل هو فعلية الحرية ، كلا لأنها معلقة على الموت فلا يمكن أن تنوجد قبل الموت ، أو أن ذلك الزمان حال من الحرية أصلاً وأنها لا تتحقق إلا بعد الموت فيلزم تخلف المنشأ عن الانشاء وتأخره زماناً عن الانشاء ، وهو مساوق لتخلف الوجود وتأخره زماناً عن الایجاد ، وهو مما لا إشكال في بطلانه .

وما في تحرير المرحوم الشيخ محمد علي رحمته الله ^(١) من الجواب عن ذلك بمقايضة الزمان بالمكان ، فكما أنه يمكن إلقاء حجر من مكانه إلى مكان بعيد ، فكذلك يمكن لمن له السيطرة على الزمان أن يوجد حكمه في الزمان المتأخر لأن الحاكم فوق الزمان .

لا يخفى ما فيه أولاً : أنه إنما يتأتى فيما لو كان الجاعل هو الشارع الذي هو المسيطر على الزمان .

وثانياً : أنه لا يخلو عن نحو من الشعر والخيال أو الخطابة ، فان

الكلام في تخلف المنشأ وتأخره عن الانشاء الذي هو مساوق لتأخر الوجود عن الایجاد .

وحيث أن ينحصر الجواب بأن الموجود في ذلك الزمان المتخلل بين الانشاء وما علق عليه المنشأ الذي هو الحرية مثلاً إنما هو الحرية على تقدير الموت ، وهذا المعنى أعني الحرية على تقدير الموت أمر اعتباري له حظ من الوجود كالحرية التي تنوجد فعلاً عند تحقق الموت ، وربما تترتب عليه آثار عرفية وشرعية على وجه لو لم يقم دليل على أن له العدول عما أنشأه لكان ملزماً بذلك كما يقولون به في الطلاق المعلق على الخروج من الدار ، وكما نقول به نحن في الملكية على تقدير لو أخذت بنحو شرط النتيجة في متن عقد لازم بأن يقول له بعثك هذا الكتاب وشرطت لك ملكية داري على تقدير مجيء زيد ، فإنه لا يصح له العدول عن ذلك ولو قبل مجيء زيد ، وهذا الأمر الاعتباري الموجود قبل حصول المعلق عليه أعني الحرية على تقدير الوفاة هو المجعول وهو المنشأ وهو لم يتأخر زماناً عن الانشاء ، نعم إن الذي يتأخر هو فعلية الحرية وتحقيقها خارجاً وليست هي المنشأة وإنما المنشأ هو الحرية على تقدير الوفاة ، وهذا أعني الحرية على تقدير الوفاة له حظ من الوجود وهو لم يتأخر زماناً عن الانشاء ، ولو سميت ذلك بالحرية الشأنية أو بالحرية الانشائية أو الحرية التعليقية فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح .

وعلى هذا المثال من التعليقات فقس سائر الأمثلة من منشآتنا التعليقية ، وقس على الجميع الأحكام الشرعية الكلية أو الجزئية المعلقة في جعل الشارع على تحقق شرط أو عنوان أو سبب ، فان مرجع الجميع إلى تعليق الحكم المنشأ على وجود ذلك الشيء .

وقد استراح من قال بجعل السببية ، فانه يقول إن المجعول والذي
ينوجد في مثل قوله تعالى ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾^(١) هو السببية
والملازمة بين الدلوك والوجوب ، وهذه لا تتأخر زماناً عن الانشاء . ولكن
ترد عليه الاشكالات من هاهنا وهاهنا كما حرر في محله^(٢) وكما أشار إليه
شيخنا رحمته في هذا المقام إشارة إجمالية ، وحيث التزمنا ببطلان القول بجعل
السببية وقلنا إن المجعول هو المسبب عند وجود السبب يكون حال تلك
القضايا حال ما عرفت من قول السيد لعبده أنت حر بعد وفاتي في أن
المجعول هو الحرية عند الموت الذي [هو]^(٣) سببها وكل ما جرى في ذلك
إشكالا وجوابا يجري في قول الشارع إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور
والصلاة^(٤) .

قوله : بخلاف القضية الحقيقية فإن الفعلية فيها تدور مدار فعلية
الموضوع خارجا ، وتتأخر الفعلية عن الانشاء زماناً ... إلخ^(٥) .
الظاهر أن مراده هو إمكان التأخر زماناً لا أنه كذلك دائماً ، فلا يرد
عليه أنه ربما كان الموضوع موجوداً سابقاً على الانشاء أو مقارناً له ، فلا
يكون حيثئذ إلا التأخر الرتبي .

ولعله رحمته ناظر في ذلك إلى القضايا الحقيقية في الأحكام الشرعية
فإن إنشائها يكون سابقاً على وجود موضوعها في الخارج إلا ما ربما اتفق
في بدء الاسلام ، كما لو اتفق أن بعض المسلمين حينما صدر الانشاء

(١) الإسراء ١٧ : ٧٨ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٣٩٣ وما بعدها ، وسيأتي كلام المصنف رحمته في ذلك في المجلد التاسع .

(٣) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

(٤) وسائل الشيعة ١ : ٣٧٢ / أبواب الوضوء ب ٤ ح ١ (نقل بالمضمون) .

(٥) أجود التقريرات ١ : ١٩٠ .

وتشريع وجوب الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) كان واجداً للاستطاعة بحيث لا يكون وجود الموضوع متأخراً زماناً عن زمان إنشاء الحكم وتشريعه، وليس مثل هذا الفرض محطاً نظر شيخنا رحمته بل محط نظره هو ما عدا هذه الفروض التي اتفقت في أول التشريع.

نعم، يرد عليه أنه بناء على هذا لا يتصور الاشتراط في القضية الخارجية بالنسبة إلى من كان جاهلاً بوجود الشرط، إلا أن يرجع محصل الاشتراط فيها إلى أنه إن كنت فعلاً واجداً للشرط فأنت مأمور فعلاً، وإن لم تكن واجداً له فأنت لست بمأمور أصلاً حتى لو وجد لك الشرط بعد ذلك. ومنه يظهر لك اندفاع ما أورده عليه في الحاشية صفحة ١٢٨^(٢).

قال رحمته فيما حررته عنه ما هذا لفظه: إن التكليف في القضية الخارجية لا واسطة بين إنشائه وفعليته، بل يكون إنشاؤه عين فعليته سوى الاختلاف بينهما بالرتبة، بخلاف التكليف في القضية الحقيقية فإنه لما كان إنشاؤه عبارة عن جعله على من يوجد من أفراد موضوعه لم يكن فعلياً بمجرد إنشائه بل كان تحققه الفعلي متوقفاً على تحقق موضوعه الذي أخذ فيه مفروض الوجود، وربما تأخر ذلك بزمان طويل عن إنشائه وجعله.

قوله: الوجه الثاني... إلخ^(٣).

السفر في هذا الوجه الثاني وفي الوجه الثالث الآتي بل في الوجه الأول أيضاً هو أن ما نسميه بالشرائط في القضية الخارجية إنما هي أسباب أو

(١) آل عمران ٣ : ٩٧ .

(٢) حسب الطبعة القديمة المحشاة، راجع أجود التقريرات ١ : ١٩٠ من الطبعة الحديثة .

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٩٠ .

شرائط ، وبالأحرى إنما هي دواعٍ للجعل ، فلا تكون فعلية الحكم متوقفة على وجودها الخارجي ، بل يكون الحكم فعلياً بمجرد إنشائه الناشئ عن علم الأمر بوجود تلك الأمور في مواطنها ، ولا يكون المؤثر في فعلية الحكم هو وجودها الخارجي بل يكون المؤثر هو وجودها العلمي ، فيمكن أن يكون المتأخر وهو مجيء الضيف غداً داعياً لإصدار تكليف إلى العبد بالاستعداد له ، بخلاف القضية الحقيقية فإن الشرط فيها إنما يكون سبباً للمجعول ، وبالأحرى هو موضوع للمجعول فيستحيل تأخره أو تقدمه ويكون بوجوده الخارجي مؤثراً ، ويتأتى فيها النزاع في كون المجعول ما هو هل هو السببية كما قيل ، أو هو المسبب عند وجود السبب كما هو المختار ، وهذا بخلاف القضية الخارجية فإن السبب فيها كما عرفت لا يكون إلا بمعنى الداعي على الجعل ، ولا معنى للقول بأن دعوته هي المجعولة بل لا يكون المسبب فيها إلا الجعل *مركزية كميونر عامر سوي*

والخلاصة : لا يكون هناك جعل في السبب الذي هو الداعي ولا في المسبب الذي هو نفس الجعل ، ولا يكون ذلك إلا من قبيل تأثير الدواعي في الأفعال الاختيارية ، وذلك لا يكون بتصرف من الشارع ، بل لا يكون التأثير لهاتيك في تلك الإرادة الصادرة عنها المتعلقة بذلك الفعل إلا تأثيراً واقعياً ، فلا معنى للنزاع فيها في أن المجعول هو المسبب أو السببية ، فلاحظ .

وكان الأولى جعل هذا الثالث من جملة ما تقدم من موارد الخلط بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية ، فيقال إن البحث في كون المجعول هو المسبب أو أن المجعول هو السببية إنما يتأتى في القضايا الحقيقية دون

القضايا الخارجية ، فهو على العكس مما تقدم من الأبحاث التي تنحصر في القضية الخارجية .

قوله : الأمر الثاني في رجوع القيد في القضية الشرطية بحسب القواعد العربية إلى الهيئة أو المادة أو الجملة المركبة منهما . والتحقيق أن يقال : إن كلاً منها وإن كان يرجع إلى الآخر بحسب النتيجة إلا أن الحق هو رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة ... إلخ^(١) .

لا يخفى أن شيخنا^(٢) قد أطال الكلام في توضيح مختاره الذي هو مختار الشيخ^(٣) من رجوع القيد إلى المادة بلحاظ تعلق الطلب بها ، وكان ذلك في ليال متعددة ، وقد ذكر الاحتمالات المتصورة في المقام وأنهاها إلى ستة :

الأول : رجوع القيد إلى المادة .

الثاني : رجوعه إليها بلحاظ تعلق النسبة الطلبية بها .

الثالث : رجوعه إلى نفس النسبة الطلبية .

الرابع : رجوعه إلى المادة بعد تعلق النسبة الطلبية بها .

الخامس : رجوعه إلى نفس المكلف ، فيلحقه القيد ثم يتعلق به

الطلب .

السادس : رجوعه إلى نفس المكلف أيضاً ولكن بلحاظ تعلق

التكليف به .

ثم أخذ في ردّ بعض هذه الوجوه إلى بعض ، وأن المتحصل هو رجوع القيد إلى المادة بلحاظ تعلق النسبة الطلبية بها فراراً من رجوعه إلى نفس مفاد الهيئة ، لكونه معنى حرفياً ألياً غير قابل للحقوق القيد به ، فلا بد من

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٢-١٩٣ .

(٢) كما سيأتي في صفحة : ١٩ .

رجوعه إلى المادة بلحاظ كونها مطلوبة، وقهراً يتقيد الطلب بذلك القيد .
وكنت قد حررت تعليقا على تلك الافادات ، وهذا نص ما علّفته :

قلت : لا يخفى أنا إنما فررنا من جعل القيد راجعاً في مقام الاثبات إلى نفس مفاد الهيئة من جهة كونه معنى حرفياً لا يمكن أن يطرأه التقييد لاستدعائه للمحافظ الاستقلالي ، ومن الواضح أنه بناء على ما أفاده دام ظله من إرجاع القيد إلى المادة بلحاظ تعلق النسبة الطلبية بها يتأتى الاشكال المذكور من جهتين ، حيث إن لحوق القيد إلى المادة المعروضة للطلب معناه رجوعه إلى المادة المقيدة بطرو مفاد الهيئة عليها ، فيكون مفاد الهيئة قيذا للمادة وجزءاً من المقيّد بالشرط ، والأول أعني أخذ مفاد الهيئة قيذا للمادة يستدعي لحاظها استقلالاً كما يقتضيه أخذه مقيداً ، والثاني أعني كون مفاد الهيئة جزءاً من المقيّد بالشرط يستدعي أيضاً لحاظه استقلالاً ، فانه وإن لم يكن بنفسه هو المقيّد بالشرط إلا أنه جزء من المقيّد به حيث إن المقيّد بالشرط على هذا الوجه هو المادة المطلوبة ، فيكون الطلب جزءاً من المقيّد بالشرط ، فينبغي أن يكون ملحوظاً مستقلاً كما لو كان بنفسه هو المقيّد بالشرط .
وأجاب دام ظله حسبما فهمته منه : أن المقيّد بالشرط على هذا الوجه ليس هو المادة المقيدة بأنها مطلوبة كي يعود المجذور من وجهين ، بل المقيّد به إنما هو نفس المادة المعروضة للطلب بحيث يكون الطلب خارجاً عن حيّز التقييد ، ولكن حيث إنه لحق القيد للمادة التي هي معروضة له فلا جرم تكون النتيجة انحصار تعلق الطلب بالمادة بمورد وجود القيد .

قلت : والمطلب بعد محتاج إلى التأمل ، فان القيد إن رجع إلى نفس المادة ولم يكن للمطلب مساس به فلا بد أن يكون الطلب غير مقيّد به ، وإن رجع إلى المادة المعروضة للطلب على وجه يكون لعروض الطلب عليها

مدخلية في ذلك التقييد لزم ما تقدم من أن اللازم عليه هو لحاظه استقلالاً .
ولعل المراد أن التقييد لما كان تضيقاً لما يرد عليه ، فإن كان ما يرد
عليه التقييد هو نفس المادة لم يكن ذلك موجباً للتقييد في ناحية الطلب ،
وإن كان ما يرد عليه التقييد هو الحصة من تلك الطبيعة التي هي مفاد المادة
أعني الحصة التي عرض عليها الطلب بحيث إن الأمر في مقام إيراد القيد
على مفاد المادة لم يلاحظ نفس الطبيعة ، بل لاحظ الطبيعة التي تكون تحت
الطلب وأورد القيد على تلك الطبيعة التي رآها تحت الطلب ، فانه حينئذ
يكون الطلب منحصراً في مورد وجود ذلك القيد وإن لم يكن مقيداً قصداً ،
بمعنى أن ذلك الطلب المستفاد من الهيئة لا تقييد فيه في نفسه أصلاً وإنما
طراً التقييد على الطبيعة التي رآها الأمر تحت الطلب ، ولأجل ضيق ما تحت
الطلب يتضيق واقع الطلب قهراً ، لا الطلب الذي دلت عليه الهيئة .

وفيه : أن مجرد كون ما تحت الطلب مقيداً لا يوجب تقييداً في واقع
الطلب ، وإلا لكان الطلب المتعلق بالصلاة المقيدة بالوضوء مقيداً بذلك القيد .
اللهم إلا أن يفرق بينه وبين ما نحن فيه بأن ما نحن فيه يكون الطلب
ملحوظاً طرؤه على مفاد المادة قبل طرؤ التقييد عليها ، فانه مورد القيد على
المادة الملحوظ تعلق الطلب بها ، بمعنى أن تلك المادة في ذلك الحال
تكون مقيدة بهذا القيد ، فقهاً ينحصر الطلب بوجود ذلك القيد ، بخلاف ما
ذكرناه من المثال فان الملحوظ فيه أولاً هو تقييد الصلاة بالوضوء ثم يورد
الطلب على ما هو مقيد بذلك القيد ، فلا يلزمه أن يكون واقع الطلب مقيداً
بذلك القيد فتأمل ، انتهى ما علقته ^(١) .

(١) في ليلة الاثنين ٢٠ / ربيع الثاني / ١٣٤٦ [منه] .

ولا يخفى أن سيدنا المرحوم السيد أبو الحسن عليه السلام كان يرتئي هذا الرأي^(١) وقد حررت ذلك عنه وأشكلت عليه بعين هذا الاشكال ، وأجاب عنه حسبما وجدته فعلا في تقريراتي بما هذا لفظه :

وقد أجاب سلمه الله تعالى عن هذا الاشكال بما حاصله لا يكون راجعا إلى المادة المقيدة بالطلب حتى يرد أنه كيف يكون الطلب قيذا وجزءاً من المقيد بالشرط ، وليس راجعاً إلى نفس المادة حتى يرد أنه التزام بما ذكره الشيخ عليه السلام بل يكون راجعا إلى المادة لكن بعد عروض الطلب عليها أو في حال كونها معروضة له ، فهو واسطة بين تقييدها بالطلب وأخذها مطلقة ، فانه إذا قيدت المادة بقيد حال كونها معروضة للطلب فلا إشكال في سريان ذلك القيد إلى نفس الطلب وإن لم نجعله قيذاً للمادة .
وبالجملة : المادة حال تقييدها بالشرط لم تلاحظ مطلقة من جهة الطلب ولا مقيدة به ، بل لوحظت مطلقة في حال الطلب فورد عليها الشرط كذلك ، وهو أمر وجداني تضيق عنه العبارة .

قلت : هذا المطلب محتاج إلى تأمل ، فانا لا نتعقل الواسطة بين لحاظ المادة مقيدة بالطلب وبين لحاظها مطلقة من جهته ، فتأمل لعلك تطلع على حقيقة الحال . انتهى ما كنت حررته هناك في وقته بالفاظه .

والخلاصة من هذه الكلمات هي : أن أخذ المادة ملحوظا تعلق الوجوب بها وإيراد القيد عليها بهذا اللحاظ يوجب تقييد الطلب قهراً . ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى^(٢) أن كل قيد يرد على المادة لابد أن تكون المادة في مرتبة ورود القيد عليها ملحوظاً تعلق الطلب بها ، وإلا لم يمكن أن

(١) وبالأخص في الدورة التي شرع فيها سنة / ١٣٣٦ [منه عليه السلام].

(٢) في صفحة : ٣٢ .

يطرأها التقييد .

وعلى كل حال أن هذا هو الذي فسروا به كلام الشيخ رحمته الله وبه فسروا ما عنه في الكفاية^(١) من أخذ القيد في الواجب المشروط على نحو لا يجب تحصيله ، وليس مرادهم بذلك تقدم تعلق الطلب بها زماناً بل ولا رتبة ، بل مرادهم به هو لحاظ تعلق الطلب بها عند إيراد القيد عليها ، وبالأخرة يكون كل من الطارئين أعني الطلب والتقييد في رتبة واحدة ، ولا بدّ حيثئذ من كون كل منهما ملحوظاً في المادة في مرتبة ورود الآخر عليها .

وربما يقال في الفرق بين تقييد المادة بالقيد في الواجب المشروط وتقييدها به في الواجب المطلق : إن المادة في الأول مقيدة بفرض وجود القيد ، بخلافه في الثاني فإن المادة فيه مقيدة بنفس وجود القيد ، فيقال على الأول إن الشرط وهو الاستطاعة أخذ في المادة مفروض الحصول ثم علق بها الطلب ، بخلافه على الثاني فإن الشرط الذي هو الطهارة مثلاً أخذ بنفسه قيداً في المادة ثم علق الطلب بالصلاة المقيدة بالطهارة ، فتكون النتيجة على الأول عدم دخول نفس الاستطاعة في التقييد فلا يجب تحصيلها بخلافه على الثاني .

ولعل هذا هو الذي أراده صاحب الدرر بقوله ، وتوضيح ذلك : أن الطالب قد يلاحظ الفعل المقيد ويطلبه ، أي يطلب المجموع ، وهذا الطلب يقتضي إيجاد القيد إن لم يكن موجوداً كما في قوله صلّ مع الطهارة ، وقد يلاحظ القيد موجوداً في الخارج ، أي يفرض في الذهن وجوده في الخارج ثم بعد فرض وجوده في الخارج ينقذ في نفسه الطلب فيطلب المقيد

(١) كفاية الأصول : ٩٥ - ٩٦ .

بذلك القيد المفروض وجوده، فهذا الطلب المتعلق بمثل هذا المقيد المفروض وجود قيده وإن كان متحققاً فعلاً بنفس الانشاء، لكن تأثيره في المكلف يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة، ووجهه أن هذا الطلب إنما تحقق مبنيًا على فرض وجود الشيء، وهذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء فكأنه طلب بعد حقيقة وجوده، فكما أنه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة ما أثر الطلب في المكلف إلا بعد وجود ذلك الشيء واقعا لعدم الطلب قبله، كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثر إلا بعد وجوده الخارجي وإن كان الطلب الانشائي محققاً قبله أيضاً، فهذا الطلب يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلف على شيء في الخارج، فتدبر جيداً، انتهى^(١).

ولقد تدبرت هذه الكلمات فلم أهتم إلى المراد منها، فإن فرض وجود الشيء في الذهن وانقذاح الطلب في نفس الفارض متعلقاً بما هو المقيد بذلك المفروض الوجود إن كان عبارة أخرى عن اشتراط الطلب بذلك القيد، لم يوجب انقذاح الطلب بالمقيد، بل إنما يوجب تعلق الطلب بنفس الذات على تقدير حصول ذلك القيد، وإن لم يكن إلا من مجرد تصور وجود القيد كان الطلب مطلقاً ومؤثراً في نفس المكلف وباعثاً له على إيجاد القيد والمقيد.

وقد اعترف في البدائع^(٢) بجزئية المعنى الحرفي، لكن جعل الاشتراط بيانا زائداً نظير التخيرية والكفائية والغيرية، فعدم ذكر ذلك البيان الزائد يحمل الفرد على ما لا يحتاج إلى البيان، فليس هناك إطلاق ولا تقييد

(١) درر الفوائد ١ : ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) بدائع الأفكار للمحقق الرشتي رحمه الله : ٣١٣ .

ولا توسعة ولا تضيق .

وفيه : أن الكلام في ربط ذلك الزائد بالكلام وهل يكون مربوطاً بالمادة أو يكون مربوطاً بالهيئة ، مضافاً إلى أن ما نحن فيه ليس من قبيل الترديد بين الوجوب التعييني والتخييري مثلاً لأنهما فردان متقابلان من مطلق الوجوب ، فبعد فرض عدم إمكان كون المجعول هو القدر الجامع بينهما وكون الأول غير محتاج إلى البيان الزائد وكون الثاني هو المحتاج إلى ذلك ، يكون عدم البيان موجبا لحمل الطلب على الفرد الأول ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإن الوجوب المطلق والوجوب المشروط وإن اشتركا في مطلق الطلب إلا أن التقابل بينهما من مقابلة المقيّد الذي هو الوجوب المشروط بالاستطاعة مثلاً للمطلق الذي هو الوجوب المطلق من حيث الاستطاعة وعدمها ، فيكون الوجوب المشروط مختصاً بحال الاستطاعة بخلاف المطلق فإنه شامل لحال الاستطاعة وعدمها ، فيكون عدم التقييد بالاستطاعة موجبا لحمل الوجوب على الوجوب المطلق الشامل لحال الاستطاعة وعدمها ، فيكون حال الوجوب فيما نحن فيه حال الرقبة في كونها مقيدة بالإيمان وكونها غير مقيدة به ، فلا يكون من الفردين المتباينين الذي يكون أحدهما محتاجاً إلى البيان الزائد بخلاف الآخر ، ومفاد الصيغة وإن كان هو الفرد الموجود من الطلب إلا أن الموجود من الطلب تارة يكون هو الطلب الخاص المختص بحال الاستطاعة وهو الوجوب المشروط ، وأخرى يكون الموجود هو الطلب المطلق الشامل لحال الاستطاعة وعدمها ، فالتقابل بينهما من تقابل المقيّد للمطلق ، فلاحظ وتدبر .

قوله : بيان ذلك ، أن المراد من تقييد المادة ليس ما هو ظاهر
تقريرات شيخنا الأنصاري رحمته - إلى قوله : - حتى يرجع إلى الواجب

المعلق باصطلاح صاحب الفصول رحمته - إلى قوله :- وقد نقل الاستاذ دام
ظله عن السيد العلامة الشيرازي رحمته عدم صحة هذه النسبة إلى العلامة
الأنصاري رحمته بل المراد منه هو تقييد المادة المتسبة ... إلخ ^(١).

هذا تعريض بما في الكفاية في بحث المعلق والمنجز ، فانه بعد ذكر
عبارة الفصول وبعد ذكر ما عن الشيخ رحمته من إنكار تقسيم الوجوب إلى
المعلق والمنجز وبعد ذلك كله قال : ومن هنا انقدح أنه في الحقيقة إنما
أنكر الواجب المشروط ... إلخ ^(٢) ، والغرض أن عبارة التقرير في إبطال
رجوع القيد إلى الهيئة وإن كان لها ظهور في الجملة فيما أفاده صاحب
الكفاية رحمته إلا أن عبائره المتأخرة تدل على أن المراد من تقييد المادة هو
تقييدها بما أنها معروضة للطلب ، فيكون المقيد في الحقيقة هو نفس
الطلب الذي أوجدته الهيئة في المادة ، وهذا هو المراد من تقييد المادة ،
فانه قال في الهداية التي عقدها لما إذا ثبت وجوب شيء وشك في كونه
مشروطاً أو مطلقاً بملاحظة أمر من الأمور المحتملة ما هذا لفظه :

إذا تعلق الأمر بشيء فهناك وجوه ، أحدها : أن يكون الأمر غير معلق
على صفة مع إطلاق الفعل المأمور به ، كأن يكون الأمر مطلقاً مادة وهيئة
نحو قولنا أكرم رجلاً ، فانه ليس في المقام ما يحتمل رجوعه بحسب
القواعد العربية إلى الهيئة ليكون قيداً للأمر بحسب ما هو الظاهر وإن كان
راجعاً إلى تقييد المادة كما عرفت ، ولا ما يحتمل أوله إلى المادة ، فعند
الشك في قيد سواء كان قيداً للوجوب أو قيداً للفعل يجب التمسك
بالإطلاق في دفع الشك .

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٣ - ١٩٤ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ١٠١ .

ثم قال: وثانيها: أن تكون الهيئة خالية عما يحتمل رجوعه إليها بحسب القواعد العربية، لكن المطلوب فعل مقيد بقيد خاص، كما إذا أمر المولى بأداء فعل خاص في مكان خاص كالصلاة في المسجد - إلى أن قال - فالحكم ما عرفت في الوجه الأول، ومن ذلك ما إذا شك في اشتراط الوجوب بالقيود المذكور أيضاً، فإن الأصل في المقام هو الاطلاق أيضاً.

ثم أخذ في بيان القيد المذكور الراجع إلى المادة وأنه على نحوين، نحو يجب تحصيله ونحو لا يجب تحصيله، ثم قال: فالأمر لا بد أن يكشف عن مقصوده في جميع هذه المراتب بلفظ قابل لذلك المطلوب وذلك ظاهر، ففيمما نحن بصدد نقول: إن تقييد الأمور به ثابت وتقييد الأمر ليس ثابتاً والأصل عدمه، ولا ينافي ذلك ما قلنا من أن قيد الأمر يرجع إلى الأمور به، فإن المقصود بالأصل هو ما عرفت من أن التقييد ثابت على الوجه الذي لا يستفاد منه عدم الوجوب عند عدم القيد كما في الجمل الشرطية أو ما يقوم مقامها في الافادة المذكورة، بل المستفاد منه هو الوجوب المطلق التابع للمصلحة على وجه الاطلاق، فظهر المراد بأصالة الاطلاق في المقام.

وثالثها: عكس الثاني كأن تكون الهيئة مقيدة دون المادة، ومرجعها على ما عرفت إلى تقييد المادة بقيد لا يحسن أن يكون القيد مورداً للتكليف. إلى أن قال: ورابعها: ما اجتمع فيه القيدان، والحكم يظهر مما مر من غير فرق.

خامسها: أن يثبت قيد ولكن لا يعلم أنه من القيود التي يجب الاتيان بها حتى يكون من قيود الفعل مطلقاً، أو من القيود التي لا يجب الاتيان بها حتى يكون من قيود الفعل بوجه خاص وهو اعتبار وجوده لا على وجه

التكليف . وهذه الصورة هي ما قلنا بأنها يحتمل أن يكون مراد السيد . وكيف كان ، فقد يظهر من بعض المتأخرين أنه لابد من التوقف - إلى أن قال :- وأما التمسك بأصالة الاطلاق في جانب الهيئة لأن تقييد المادة معلوم على الوجهين ، إذ تقييد الهيئة لا ينفك عن تقييد المادة بخلاف تقييد المادة فيبقى إطلاق الهيئة في محله ، فقد يجاب عنه بأن تقييد المادة غير معقول بما هو مقيد للهيئة ... إلخ . وحاصل الجواب : هو أن تقييد المادة بقيد يقضي بوجوب ذلك ، ولو قيّدت به الهيئة كان وجوب ذلك القيد متوقفاً على وجوده .

إلى أن قال : فلا يصح اعتبار شيء واحد في المادة والهيئة معاً ، نعم يصح التقييد (يعني تقييد الهيئة) بالنسبة إلى المقدمة الوجودية الواقعية ، لكن لا على وجه تكون تلك المقدمة معتبرة في المادة في نظر الأمر لما عرفت - إلى أن قال - نعم ذلك يتم بناء على ما احتملناه من رجوع المقدمة الشرعية المأخوذة في الأمور به إلى المقدمة العقلية المحضة على وجه لا يكون من قيود الفعل المأمور به ، فلا يجب إيجادها بما هو مفاد الأمر ، وحيث إنها من المقدمة العقلية الواقعية صح التقييد بها فلا يجب عند عدمها . كما هو كذلك بالنسبة إلى القدرة فإن من شرائط وجود الفعل المأمور به في الواقع هو التمكن مع أنه من شرائط الوجوب أيضاً ، ولكن ذلك خلاف ما يظهر منهم في الموارد كما لا يخفى . وكيف ما كان ، ففي هذه الصورة بناء على مذاق القوم لابد من الأخذ بالاطلاق في جانب الهيئة والحكم بتقييد المادة بوجهين ... إلخ^(١) .

ومراد من قوله «على مذاق القوم» هو مقابل ما ذكره من محالية كون ما هو قيد المادة قيذا للهيئة، لا مقابل ما تقدم منه^(١) من أن تقييد الهيئة محال لكونها غير قابلة للتقييد لكون معناها حرفياً، فإن مراده من تقييد الهيئة هنا هو تقييد المادة بنحو يوجب تقييد الهيئة وهو ما عرفت تصريحه به في هذه العبائر التي نقلناها عنه. ويشهد بذلك قوله: وثانيهما أن تقييد الهيئة وإن لم يستلزم تقييد المادة لما عرفت من المحذور إلا أنه مع ذلك... إلخ، فإن المحذور الذي أشار إليه هو ما تقدم من أن تقييد المادة بقيد يقضي بوجوب ذلك القيد، والمفروض أن ذلك القيد بنفسه قد أخذ قيذاً في الهيئة، فتكون النتيجة أن وجوب ذلك القيد متوقف على وجوده. قال: هداية، يصح اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرم مقدم عليه زماناً، سواء كان من المقدمات الوجودية لذلك أم لا، بل ذلك واقع في الشريعة.

فمن الأوّل الحجج المشروط بطي المسافة على دابة مغطوبة، فانه من مقدمات الوجودية، ومع ذلك فعل محرم ويشترط وجوب الحج بوقوعه عند انحصاره في وجه محرم، ولا ضير في ذلك، إذ قبل وقوعه لا وجوب وبعده يجب، والمحرم واقع عند ذلك فلا محذور.

ومن الثاني أنواع الكفارات المترتبة على الأفعال المحرمة من الافطار والاصطياد... إلخ^(٢).

وقال أيضاً: هداية، قد عرفت في تضاعيف ما قدّمنا القول فيه أن المقدمات الوجودية للواجبات المشروطة مما يتصف بالوجوب على نحو

(١) [المراد ما تقدم منه قدس سرّه في مطارح الأنظار ١: ٢٣٦].

(٢) مطارح الأنظار ١: ٢٨٣.

اتصاف ذيها به ، وقضية ذلك عدم وجوب الاتيان بها قبل وجوب الاتيان بذيها ، إذ لا يعقل أن تكون المقدمة أعلى شأنًا من ذيها . ثم ذكر الاشكال في حكمهم بوجوب الغسل قبل الصبح في ليالي رمضان ونقل الأجوبة عن ذلك وأطال الكلام فيه ، إلى أن قال : ولنا في المقام مسلك آخر لعله حاسم لمادة الشبهة بحذفها^(١) ، وأطال الكلام في ذلك أيضاً .

وأوائل كلامه يوهم تحقق الوجوب لذي المقدمة قبل الشرط ، إلا أنه بعد اعتراضات وأجوبة صرح بأن الحاكم هو العقل من باب تفويت القدرة وأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فراجعه .

وقبل هذه الجملة أعني قوله «ولنا في المقام ...» له كلمات صريحة في أنه لا فرق بين قوله : افعل كذا في وقت كذا ، وقوله : إذا جاء وقت كذا فافعل كذا ، وأن رجوع القيد إلى الطلب عين رجوعه إلى المادة ، وأنه لا يعقل أن يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون المطلوب .

وقال قبل هذه الهداية في مسألة إقامة الحدود ونصب الامام عليه السلام : ويحتمل أن لا يكونا واجبيين لاحتمال إطلاق المادة وتقييد الهيئة على ما ستعرف المراد من تقييد الهيئة ، وإلا فعلى ما ذكرنا سابقاً لا وجه للقول بتقييد الهيئة ، إذ لا يتصور في مفاد الهيئة إطلاق كما عرفت^(٢) .

وهذه العبارة الأخيرة ظاهرة كغيرها مما تقدم في أن مراده من رجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادة هو رجوعها إليها على وجه يوجب تقييد مفاد الهيئة ويخرج ذلك القيد عن تحت الطلب ، وذلك بما عرفت من أخذ

(١) مطارح الأنظار ١ : ٢٥٩ - ٢٦٨ .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٢٤٥ .

لمحافظ طرق الطلب عليها في مرتبة تقييدها بالقييد المزبور، وهو المعبر عنه بتقييد المادة المنتسبة إلى الفاعل بالنسبة الطلبية، فلاحظ باقي عبائره عليه السلام وتأمل. قوله: فالمعلق في الحقيقة هو المادة بعد الانتساب، لا بمعنى البعدية الخارجية حتى يكون ملازماً للنسخ، بل بمعنى البعدية الرتبوية، فإن اتصاف المادة بالوجوب فرع وقوع النسبة الطلبية عليها، وتقييد الجملة الانشائية بأداة الشرط إنما هو لمحافظ هذا الاتصاف فقط... الخ^(١).

ولكن يكون الأمر بالعكس فإن تعليق الاتصاف بالطلب على ما هو مدخول أداة الشرط يوجب تقدم مفاد الشرط رتبة على اتصاف المادة بالطلب، ولو كان المنظور إليه هو أن اتصاف نفس المادة بالطلب يكون سابقاً في الرتبة على تقييدها بالقييد، ففيه أنه لا موجب لهذا التقدم الرتبي بل هو اعتباري للأمر، فتارة يلاحظ المادة مطروقة للطلب فيورد القيد عليها بهذا اللحاظ، وأخرى يلاحظ المادة مطروقة للقيد فيورد الطلب عليها بهذا اللحاظ، والأول هو محصل الوجوب المشروط الذي لازمه عدم دخول القيد تحت الطلب، والثاني هو محصل الوجوب المطلق الذي يكون لازمه دخول القيد تحت الطلب، وفي الأول يكون التقييد بالطلب سابقاً في الرتبة على التقييد بالقييد، وفي الثاني يكون الأمر بالعكس بمعنى كون تقييد المادة بالقييد سابقاً في الرتبة على تقييدها بالطلب، فإن هذين التقييدين الطارئين على المادة يكون كل واحد منهما قابلاً لأن يكون مورداً وموضوعاً للآخر. ولكن الحق أنهما طارئان معاً على نفس المادة، ويكون طرق كل منهما في عرض طرق الآخر عليها من دون تقدم رتبي لأحدهما على

(١) أجدود التقريرات ١ : ١٩٥ [المذكور هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة].

الأخر، ولكن هذه القيود تعمل عملها مادام الكلام متصلاً وتكون النتيجة هي. تعلق الطلب بالمادة المقيدة، نظير تعلق الاخبار بالمجيء في قولك جاءني رجل عالم بالرجل المقيد بالعالم، وتكون النتيجة فيما نحن فيه في مثل صل إلى القبلة أو مع السائر أو عند الزوال، هو تعلق الطلب بالصلاة المقيدة بالقيود المزبورة، ولا يكون ذلك من قبيل النسخ، لما عرفت من تواصل الكلام بعضه ببعض، أما إذا أراد تقييد النسبة الطلبية الذي هو حاصل الجملة بقيد فلا يكون إلا بنحو آخر، أعني الاناطة والتعليق الذي تفيد الجملة الشرطية على نحو ما شرحناه، أو بنحو أخذ ذلك القيد في الموضوع أعني المكلف كأن يقول: يجب الحج على المستطيع، أو يقول يجب الحج عند الاستطاعة، ونحو ذلك مما يفيد تعليق الحكم على وجود ذلك القيد ولو بأخذه ظرفاً للوجوب، أو للنسبة الطلبية كأن يقول حج عند الاستطاعة، وهذه أمور لفظية استظهارية لا تدخل تحت ضابط.

وقد صرح شيخنا رحمته فيما حررته عنه: بأن البعدية ليست زمانية بل ليست برتبية، لا مكان القول بالاقتران زمانية^(١)، وإنما المقصود بالبعدية البعدية اللحاظية، فيلاحظ المادة معروضة للنسبة الطلبية ويلحقها القيد ملحوظة بهذا اللحاظ وتكون النتيجة أن الوجوب مقيد بهذا القيد.

قوله: والجواب عن ذلك بأن المعاني الحرفية معان كلية لا جزئية - إلى قوله - فغير صحيح، لأن المانع عن الإطلاق والتقييد ليس الجزئية كما توهمه المجيب رحمته^(٢) بل كون المعنى ملحوظاً آلياً، وهذا

(١) [هكذا في الأصل ولا يخلو من تأمل].

(٢) المجيب هو صاحب الكفاية [منه رحمته].

لا يرتفع بكون المعنى كلياً... الخ^(١).

لا يقال : إنا لو سلمنا لصاحب الكفاية رحمته^(٢) مسلكه في المعاني الحرفية من عدم دخول اللحاظ الآلي في المستعمل فيه فيها ولا في الموضوع [له]^(٣) كان ذلك جواباً عن الاشكال من الجهتين ، أعني جهة كونه جزئياً غير قابل للتقييد وجهة كونه ملحوظاً آلياً غير قابل لوقوعه طرفاً للنسبة التقييدية .

أما الأول فواضح ، وأما الثاني فلأن نفس المعنى المستعمل فيه اللفظ لم يكن آلياً كي لا يمكن وقوعه طرفاً للنسبة التقييدية .

لأننا نقول : إن وقوعه طرفاً للنسبة التقييدية يتوقف على لحاظه مستقلاً وذلك لا يجتمع مع لحاظه آلياً ، ولو كان اللحاظ من أطوار الاستعمال ولم يكن داخلاً في المستعمل فيه .

ولا محصل لدعوى لحاظه أولاً في نفسه ومقيداً بقيد ثم في مقام الاستعمال يلاحظ آلياً ، لأن القيود إنما تلحق المعاني في مقام الاستعمال ، ولا أثر لتصور المعنى مقيداً قبل الاستعمال مع فرض كونه في مقام الاستعمال غير مقيد ، مضافاً إلى أن القيد موجود في الجملة اللفظية فكيف يرتبط بذلك المتصور الذي لم يدخل الألفاظ إلا مع امتناع تقييده . ولأجل ذلك لا يصح جعل المعنى الحرفي مسنداً إليه أو موصوفاً ، ولكن سيأتي إن شاء

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٤ - ١٩٥ [المذكور هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ١١ - ١٢ ، ٤١ - ٤٣ .

(٣) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

الله تعالى^(١) أن ارتباط أداة الشرط بالنسبة الطلبية ليس من مقولة التقييد الذي هو راجع إلى الاسناد الناقص التقييدي، ولا هو من قبيل تضيق مفهوم الطلب، بل إن ذلك من مقولة الربط بمعنى أن أداة الشرط تربط حاصل الجزاء بحاصل الشرط على جهة الإناطة والتعليق، كما أن الحروف العاطفة جملة على جملة أخرى تربط بينهما على جهة الترتيب والتراخي أو بلا تراخ، فلا يكون ذلك تضيقاً في مفهوم الطلب الذي أوجدته الصيغة سواء قلنا إنه جزئي أو كلي، ولا توصيفاً للطلب بصفة خاصة على نحو التركيب التقييدي، وهذا جارٍ حتى لو أبرزنا مفاد الصيغة بقلب اسمي كما في مثل إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة، فإن الوجوب وإن كان اسمياً كلياً قابلاً للتقييد والتوصيف إلا أن قولك إذا زالت الشمس ليس مما يكون توصيفاً للوجوب أو يكون موجبا لتضييق دائرته، بل إن «إذا» رابطة بين حاصل الشرط الذي هو تحقق زوال الشمس وحاصل الجزاء الذي هو تعلق الوجوب بالطهور والصلاة، ربط إناطة وتعليق للثاني على تحقق الأول.

قال العلامة الاصفهاني في حاشيته: بل التحقيق أن المعنى الانشائي وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أنه يقبل التقييد بمعنى التعليق على أمر مقدر الوجود وإن لم يقبل التقييد بمعنى تضيق دائرة المعنى، فالمراد من الاطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شيء، ومن البديهي أن المعلق عليه الطلب ليس من شؤونه وأطواره كي يكون موجبا لتضييق دائرة مفهومه فافهم واستقم^(٢).

(١) في صفحة : ٣٣ وما بعدها .

(٢) نهاية الدراية ٢ : ٦٠ .

ولا يخفى أن التعليق كما لا تمنعه الجزئية في المعنى الحرفي
فكذلك لا تمنعه آلية المعنى الحرفي ، بل إن التعليق لا يكون إلا في عالم
النسبة سواء كانت خبرية أو إنشائية ، ولا يعقل التعليق في نفس المعنى
الاسمي .

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن الحروف روابط الكلم أعني
الأسماء ، وأول ربط هو ربط النسبة مثل هيئة خرج زيد في كونها رابطاً بين
الخروج وزيد على جهة الانتساب وطرق الأول على الثاني ثم تلحقه بقولك
وعمر ، فكان الواو قد أوجد الربط بين زيد وعمر ، ولكن^(١) هذا الربط
هو ربط اشتراك بينهما في الخروج ، ثم تلحقه بقولك من الدار ، فلفظ «من»
يربط بين الدار وما تقدم من خروجهما ربط ابتداء ، وهكذا في كل ما يلحق
هذه الجملة من أدوات وظروف وكيفيات ، ثم تقول جاء خالد إلى الدار ثم
خرج زيد وعمر من الدار ، فتجد أنك ربطت جملتك الأولى بجملتك
الثانية ربط تعقب وترتيب بمهلة ، ولو أسقطت لفظة «ثم» وأبدلتها بلفظة
«إن» في طليعة الجملتين فتقول إن جاء خالد إلى الدار خرج زيد وعمر
منها ، فتجد أنك قد ربطت بين الجملتين ربط إناطة وتعليق يكون موجبا
لتوقف مفاد الثانية على تحقق مفاد الأولى ، فهل تجد هناك شيئا مطلقا
وأنت قد قيّدته وضيقت دائرته بلفظة «إن» أو أنك قد جعلته مسنداً إليه ،
لكونك قد قيّدته وتقييد الشيء إسناد إليه .

نعم ، ربما كان الربط الذي تحدثه بعض الحروف والأدوات ربط
تقييد ، مثل هيئة التركيب الوصفي في قولك جاءني رجل عالم ، فإن الهيئة

(١) (في المصدر هنا زيادة «ما» والصحيح حذفه) .

التركيبية بينهما تحدث ربط الرجل بالعلم وربط العالم بالرجل ربط تقييد وتضييق وإسناد ناقص .

قوله في الحاشية : التحقيق أن يقال - إلى قوله :- وليس في موارد الانشاء من إيجاد المعنى باللفظ عين ولا أثر ... الخ^(١) .

لو سلمنا أن حقيقة الانشاء إبراز ما في النفس من اعتبار كون المادة على عاتق المكلف ليكون إخباراً عن ذلك الاعتبار النفساني ويخرج عن كونه إنشأً وإيجاداً لتلك الاعتبارات في عالم الانشاء ، فهل يكون ذلك موجباً لتعين رجوع القيد إلى مفاد الهيئة دون المادة بلحاظ طرق الطلب عليها . وبالجمل : أن هذا البحث اللفظي وهو هل أن مثل الظرف أو الجار والمجرور في مثل حج عند الاستطاعة أو في زمان الاستطاعة ، هل يتعلق بمفاد الهيئة أو أنه يتعلق بنفس المادة بعد لحاظ طرق مفاد الهيئة عليها ، لا دخل له بأن أدوات الانشاء إبراز لما في النفس ، وأنه لا إيجاد في المعاني الانشائية بإيجاد أدوات الانشاء .

قوله : لا يستلزم عدم قبوله للتقييد المساوق للتعليق ... الخ^(٢) .
كان الأنسب جعل هذا أعني كون ما نحن فيه من قبيل التعليق لا التقييد جواباً عن كل من الاشكال بالجزئية والاشكال بالأكية . نعم إن المرحوم العلامة الاصفهاني رحمه الله^(٣) ذكره جواباً عن الأول من جهة أن الكفاية^(٤) لم تتعرض إلا للاشكال الأول وأجابت عنه بانكار الجزئية .

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٢ .

(٢) المصدر المتقدم .

(٣) نهاية الدراية ٢ : ٥٩ .

(٤) كفاية الأصول : ٩٦ ، ٩٧ .

قوله : أولاً ، أن كون المعنى الحرفي ملحوظاً آلياً إنما يمنع عن تقييده حال لحاظه كذلك ... الخ^(١) .

كأنه إشارة إلى ما في الكفاية من قوله : مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع من التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد ، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدالين ، وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً ، فافهم^(٢) . وسيأتي الكلام على هذه العبارة من الكفاية إن شاء الله تعالى ، وإلا فلا محصل للحاظ المعنى الذي هو الطلب في حدّ نفسه مقيداً قبل الاستعمال ثم بعد تقييده قبل الاستعمال يلاحظه ذلك المقيد لحاظاً آلياً ، وحيث أن القيد قبل الاستعمال فلا تقييد في مرحلة الاستعمال ، فأين يتعلق القيد في قوله عند الاستطاعة الموجود في مقام الاستعمال .

قوله : وثانياً^(٣) .

هذا إشارة إلى جواب الكفاية أولاً ، جعله ثانياً ، وجعل جواب الكفاية ثانياً بقوله «مع أنه لو سلم» أولاً .

قوله : الثالث : أن إيجاب المولى - إلى قوله :- وغير خفي أن أساس هذا الاشكال مبني على تخيل أن الجمل الانشائية موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، مع الغفلة عما حققناه من أنه لا يوجد بها شيء أصلاً ، وإنما هي مبرزات للأمور القائمة بالنفس الممكن تعلقها بأمر متأخر^(٤) .
قد عرفت أن كون الظرف أو الجار والمجرور أو القيد لا بدّ له من

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٩٧ .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٣ .

(٤) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٣ .

متعلق في عالم الاستعمال ، وأن المتعلق هل هو مفاد الهيئة أو هو المادة بلحاظ مفاد الهيئة ، لا دخل له بكون أدوات الانشاء إخباراً أو إبرازاً لما في النفس ، أو كونها إيجاداً لمعانيها في صقع الانشاء . ومنه يظهر لك أن الإيجاب عبارة عن إيجاد الوجوب لا إبراز الوجوب ، وقد ذكر صاحب الكفاية^(١) وشيخنا^(٢) هذا الاشكال ، وأجابا عنه بما هو مبني على كون الإيجاب بمعنى جعل الوجوب .

قوله : ولأجله ذكرنا في محله^(٣) أن بطلان التعليق في العقود والایقاعات إنما هو من جهة الاجماع ... إلخ^(٤) .

ذكر ذلك كل من تعرض لبطلان التعليق في العقود والایقاعات ، فراجع المكاسب^(٥) وحواشيها^(٦) . وسيأتي في هذا التحرير عن شيخنا^(٧) قوله : وقيام الاجماع على بطلان تعليق المنشأ على غير الموت في الوصية ... إلخ^(٨) فراجع .

قوله : وملخص ما ذكرناه - إلى قوله :- فهي لا بد وأن تكون رابطة بين الجملتين - إلى قوله :- فالمعلق في الحقيقة هو المادة بعد الانتساب ... إلخ^(٨) .

لا يخفى أن إرجاع القيد إلى المادة ملحوظا فيها النسبة الطلبية بمعنى

(١) كفاية الأصول : ٩٧ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ١٩٠ .

(٣) مصباح الفقاهة ٣ : ٧٠ .

(٤) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٣ .

(٥) المكاسب ٣ : ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٧٢ .

(٦) منها منية الطالب ١ : ٢٥٣ ، حاشية المكاسب (للهمداني) : ٤٥ ، غاية الآمال ٥ : ٢٥ .

(٧) أجود التقريرات ١ : ٢١٣ .

(٨) أجود التقريرات ١ : ١٩٥ .

لحاظ المادة معروضة للطلب وإيراد القيد عليها، بحيث يكون عروض الطلب عليها سابقا في اللفظ على عروض القيد عليها، لا أنه سابق زمانا بل ولا رتبة على ما شرحناه فيما علقناه على ما حررناه عنه ^(١) على طوله، لا يحصل به الفرار عن إشكال عدم استقلال المعنى الحرفي، حيث إنه حيث يكون قيدا في المادة ويكون هو والمادة موردا للتقييد بالاستطاعة مثلا، وحيث يتأتى الاشكال المزبور من ناحيتين: إحداهما أنه كيف أمكن أن يكون مفاد النسبة الطلبية قيدا في المادة بحيث يكون الملحوظ هو المادة المقيدة بعروض الطلب، والأخرى أنه كيف أمكن أن يكون المقيد بالاستطاعة هو مجموع المادة والطلب بحيث يكون مفاد الهيئة جزءا من معروض القيد الذي هو الاستطاعة، فراجع ما حررناه هناك ^(٢).

ثم إن هذا لو تم لكان جاريا بعينه في قيد الواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن تقييد الصلاة بكونها عن طهارة لا بد أن يكون بلحاظ الطلب، لأن كل تقييد ^(٣) يطرأ على المطلق إنما هو بلحاظ الحكم الطارئ عليه، ولا يعقل طرق التقييد على الذات بدون لحاظ طرق حكم عليها، وحيث لا يحصل الفرق بين مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ومثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة. وما أفيد هناك من أنه في مثل الاستطاعة يكون الملحوظ أولا هو طرق الطلب على المادة والملحوظ أولا في مثل الطهارة هو تقييد الصلاة بالطهارة ثم عروض الطلب عليها غير نافع، فانك قد عرفت أنه لا يمكن عروض التقييد للصلاة بمثل الطهارة إلا بملاحظة عروض

(١) في صفحة ١٣.

(٢) [في الأصل هنا زيادة «إنما» حذفناه لاستقامة العبارة].

الحكم عليها الذي هو الوجوب .

ثم لا يخفى أنه لا يمكن التخلص عن الاشكال بما حررناه^(١) في المعنى الحرفي من أن مفاد الهيئة ليس إلا إيجاد النسبة وكونها طلبية من قبيل جهات تلك النسبة ، فيكون قيد الاستطاعة^(٢) راجعا إلى جهة تلك النسبة التي أوجدناها بالهيئة وتلك الجهة هي الطلب ، فلا دخل له بالمادة كي يشكل عليه بأنه يكون حيثئذ حاله مثل الطهارة التي تكون قيذا للمادة ، كما أنه لا دخل له بنفس مفاد الهيئة الذي هو إيجاد النسبة كي يشكل عليه بأنه معنى حرفي ، بل يكون هذا القيد أعني الاستطاعة راجعا إلى جهة تلك النسبة الذي هو الطلب ، ولا ضير فيه لأنه ليس بمفاد نفس الهيئة الذي هو معنى حرفي ، وبيان عدم إمكان التخلص أن جهة النسبة غير دخیلة بما هو مفاد الألفاظ حيثئذ فكيف يصح إرجاع القيد إليه .

وهذه التمحلات كلها ناشئة عن تخيل أن مفاد إن الشرطية هو التقييد على وجه يكون هناك قيد ومقيد ونسبة تقييدية ، فيسأل عن أن المنسوب إليه في هذه النسبة التقييدية أعني المقيد بهذا القيد ما هو ، هل هو نفس المادة أو هو مفاد الهيئة ، ولكن ليس الأمر كذلك ، بل إن مفاد إن الشرطية ليس إلا إحداث الربط بين مفاد الجملتين ، فليست هي إلا أداة ربط بين الجملتين وحالها في هذه الجهة حال الحروف العاطفة جملة على جملة مثل ثم والفاء في كونها للربط بين الجملتين على جهة كون الثانية مترتبة على الأولى بفاصل أو بلا فاصل ، وحال إن الشرطية كذلك في كونها رابطة

(١) راجع الصفحة : ٥٥ من المجلد الأول من هذا الكتاب .

(٢) [في الأصل : المقيد بالاستطاعة ، والصحيح ما أثبتناه] .

بين جملة الشرط وجملة الجزاء في كون الحكم في الثانية مترتبا على الحكم في الاولى .

ويمكن استفادة ذلك من كلمات شيخنا رحمته في هذا المقام وذلك قوله رحمته فيما حكاه عنه في التحرير: وملخص ما ذكرناه هو أن أداة الشرط بما أنها وضعت لجعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير ، فهي لابد وأن تكون رابطة بين الجملتين ، فلا يعقل أن يكون مدخولها قيذا للمادة قبل النسبة ولا في رتبها ، لأنها مفهوم إفرادي وأداة الشرط موضوعة لربط الجملتين ... الخ ^(١) .

فان هذا الكلام صريح في عدم كون المقام من باب التقييد للمادة أو للنسبة الطلبية ، بل هو من باب التعليق القاضي بكون حاصل جملة الجزاء منوطا ومتوقفا على تحقق حاصل جملة الشرط ، من دون فرق في ذلك بين كون الطلب واقعا بالصيغة الذي هو معنى حرفي وكونه واقعا بلفظ الطلب أو الوجوب الذي هو معنى اسمي كأن يقول إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة ، ولا دخل لهذه الاناطة والتعليق بأن مفاد النسبة الطلبية بصيغة افعل مفهوم حرفي وملحوظ آلي .

^(٢) ثم إذا أضفنا إلى هذا الكلام الذي نقلنا عنه أن الشرط موضوع وأن الموضوع [مقدر الوجود] ^(٣) وأنه لا فرق فيما أخذ مقدر الوجود في الحكم بين أن يؤخذ شرطا أو عنوانا أو موضوعا ، فان كلا من هذين يكون تقدير وجوده مأخوذا في الحكم ويكون الحكم مجعولا على تقدير وجوده ، هذه

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٥ [مع اختلاف يسير عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) [في الأصل هنا زيادة «والحاصل أنه إذا كان» حذفناه لاستقامة العبارة] .

(٣) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

كلماته وأمثالها كثيرة في كلامه ، فراجع ما حررته وحرره غيري عنه عليه السلام .
وأنت بعد اطلاعك على ذلك كله تعرف أنه ليس المقام عنده من قبيل القيد والمقيد الاصطلاحي نظير تقييد الرقبة بالايمان ليلزمنا الفرار منه من جهة جزئية المعنى الحرفي وآليته المنحصر بما لو كان الطلب مستفادا من الصيغة دون ما لو كان من لفظ الطلب أو من لفظ الوجوب ، إذ ليس التقييد في مثل الجملة الشرطية من قبيل تضيق دائرة المفهوم لينحصر في المفاهيم الاسمية ويمتنع في المعاني الحرفية ، بل هو من قبيل تضيق دائرة الوجود وتقليل موارده بحيث يكون الموجود من الوجوب عند جعلك له على تقدير الزوال هو الوجوب عند الزوال فلا يكون الوجوب قبل الزوال موجودا ، لا أنك أحضرت مفهوم الوجوب في ذهن السامع وقيدته بكونه خصوص الوجوب الزوالي .

والخلاصة : هي أنه إذا كان مفاد الجملة الأولى شرطا فيما هو مفاد الثانية يتم المطلوب من دون تكلف إرجاع إلى المادة أو إرجاع إلى الهيئة حتى في مثل إن جاء زيد فصّه أو مه ، فإن مفاد الجزاء هنا ليس مركبا من مادة وهيئة كي يتكلم في أن هذا الشرط راجع إلى المادة أو إلى الهيئة ، بل هو راجع إلى ما هو المتحصل من ذلك الموجود في طرف الجزاء وهو طلب السكوت ، هذا إذا كان الشرط مستفادا من مثل أداة الشرط مثل إن الشرطية وأخواتها .

وأما لو كان مستفادا من مثل الظرف كأن يقول حج عند الاستطاعة فالكلام فيه أوضح ، لأن هذا الظرف يكون ظرفا لنفس النسبة ، بمعنى أن المتكلم أوجد النسبة الطلبية في هذا الظرف ، وليس ذلك من قبيل المركب التقييدي الراجع إلى التوصيف والاسناد الناقص كي يقال كيف أمكن كون مفاد

الهيئة طرفا في هذا التقييد ، هذا كله في القيود الراجعة إلى نفس الطلب .
وأما القيود الراجعة إلى نفس الواجب فهي لا تكون إلا من قبيل التوصيف للمادة ، مثل صلّ عن طهارة أو مع الطهارة ونحو ذلك مما يدل على توصيف الصلاة بأنها مع الطهارة ، حتى في مثل الظرف ونحوه على وجه يكون ذلك الظرف ظرفا للمادة لا ظرفا لمفاد الهيئة ، وبذلك يرتفع الاشكال بحذافيره .
وهذا كله أخذ من هذه الجملة أعني قوله ﷺ : إن أداة الشرط رابطة بين الجملتين^(١) ، وهو مأخوذ من قولهم في تعريف القضية الشرطية بأنها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى ، سواء كان ذلك بلسان القضية الشرطية المشتملة على مقدّم وتال ، أو كان بلسان آخر يكون مرجعه إلى الملازمة بين الأمرين أعني الاستطاعة ووجوب الحج .

لا يقال : إن إيجاد الربط بين الجملتين يستدعي النظر إلى كل من المرتبطين ، فإن كان المربوط هو مجموع الجملة بما اشتملت عليه من مادة وهيئة كان مفاد الهيئة جزء ذلك المنظور إليه ، وإن كان المربوط هو نفس مفاد الهيئة كان الاشكال أوضح . والحاصل : أن مفاد الهيئة لا يمكن أن يكون منظورا إليه سواء كان في ضمن الجملة أو كان منظورا بنفسه .

لأننا نقول : إن إحداث الربط بين الجملتين عبارة أخرى عن إيجادهما مربوطين ، وعلامة ذلك هو أداة الربط بينهما ، فليس في البين جملتان مستقلتان ثم بعد إيجادهما يحدث الربط بينهما كي نكون محتاجين إلى النظر إلى ما هو المربوط ، وما ذلك إلا من قبيل النسبة على نحو الحصر فإن المتكلم يوجد النسبة محصورة وعلامته هو أداة الحصر مثل «إنما» لا أنه

(١) أجود التقريرات ١ : ١٩٥ (نقل بالمضمون) .

يوجد النسبة ثم يحصرها بـ «إنما» كي يكون محتاجا إلى النظر إلى نفس النسبة بعد إيجادها ، وبمثل ذلك نقول في صورة ذكر ظرف النسبة مثل حج عند الاستطاعة ، فانه لا يوجد النسبة أولا ثم يجعلها مظلوفة لعند الاستطاعة كي يحتاج إلى النظر الثاني إلى النسبة ، بل هو محال لأن النسبة بعد إيجادها وتحققها في عالمها لا يعقل أن يطرأ عليها الربط ولا المظلوفية .

والحاصل : أن مراد المتكلم هو جعل الوجوب المتعلق بالحج مربوطا بالاستطاعة ، وهذا المراد يحصل بإيجاد النسبة الطلبية بواسطة الهيئة ، وإيجاد ربطها بالاستطاعة بواسطة أداة الشرط ، وبمجموع ذلك يحصل ما هو مراده وهو وجوب الحج على تقدير الاستطاعة . ولعل ذلك هو مراد صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) من أنه من قبيل تعدد الدال ووحدة المدلول . وإن شئت قلت : إن المربوط ليس هو نفس الجملة بمجموعها من مادة وهيئة كي يتوجه عليه الاشكال المذكور ، أعني أن معنى النسبة لا يصح جعله جزءاً من المربوط كما لا يصح جعلها بنفسها هي المربوطة ، بل المربوط إنما هو حاصل الجملة الطلبية في طرف الجزء بحاصل الجملة في طرف الشرط ، ومن الواضح أن المتحصل من الجملتين قابل للربط والنظر إليه استقلالاً فلا يتوجه الاشكال المزبور .

ولعل هذا هو مراد الشيخ رحمته الله ^(٢) وشيخنا رحمته الله من كون المقيد هو المادة بلحاظ الطلب ، كما يظهر ذلك مما أفاده شيخنا في مسألة أصالة كون الوجوب نفسياً في قبال كونه غيرياً ، فراجع ما حررته عنه ^(٣) ، بل إنه صرح

(١) كفاية الأصول : ٩٧ .

(٢) كما تقدم استظهاره في صفحة : ١٩ وما بعدها .

(٣) في صفحة : ٢٢٢ [منه رحمته الله ويقصد به تحريراته المخطوطة] .

بمثل ذلك فيما حررته عنه هنا^(١)، فراجع.

ولا يخفى أن هذا المعنى أعني كون المربوط والمشروط هو حاصل الجملة يتأتى في الجار والمجرور بأن تقول أسير من البصرة إلى الكوفة إن كان زيد فيها، وإن لم يكن فيها فأسير إلى المدينة، فإن هذه الجملة الأخيرة أعني قولك وإن لم يكن فيها...، قرينة على أن الشرط في الأولى أعني قولك إن كان زيد فيها راجع إلى مفاد الجار والمجرور في قولك إلى الكوفة، فإن مفاده انتهاء السير إلى الكوفة، وأن هذا المعنى أعني انتهاء السير إلى الكوفة مشروط بكون زيد فيها، فإن أصل السير واقع على كل حال وإنما كان المشروط هو انتهاء إلى الكوفة.

تنبيه: قول صاحب الكفاية رحمته: تذييب: لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة... إلخ^(٢)، يمكن الاشكال عليه بأن الواجب المشروط عند حصول الشرط لا ينقلب عن الاشتراط إلى الإطلاق، فالحج عند تحقق الاستطاعة لا يخرج عن كونه واجبا مشروطا بها وإن صار بذلك فعليا، وحيث قلنا إن الحج واجب، فإن أردنا بذلك أنه واجب مطلق كان مجازا، سواء كان ذلك الحمل قبل حصول الاستطاعة أو كان بعدها، وإن أردنا بذلك أنه مشروط بمعنى أنه واجب بشرط الاستطاعة كان ذلك الحمل حقيقة، سواء كان قبل الاستطاعة أو كان بعدها. وهكذا الحال في صيغة الأمر من قولك حج فإنه إن قرن بقوله إن استطعت، كان حقيقة، وإن لم يقرن به كان مجازا. ودعوى الفرق بينهما بأنه عند ذكر القيد يكون من قبيل تعدد الدال

(١) في صفحة: ١٦٢ [منه رحمته ويقصد به تحريراته المخطوطة].

(٢) كفاية الاصول: ١٠٠.

مشكلة ، لأن قولك الحج واجب بشرط الاستطاعة أيضا يكون من قبيل تعدد الدال على مسلكه من أن كل مطلق أريد به المقيد مع ذكر قيده يكون من قبيل تعدد الدال حتى في مثل رقبة مؤمنة .

ومجرد كون معنى الهيئة حرفيا على مسلكه غير فارق ، لأنه يرى أن المعاني الحرفية قابلة للاطلاق والتقييد كالمعاني الاسمية ، فتأمل .
قوله : فمن اشتاق ... إلخ ^(١) .

أوضحنا في آخر مسألة اجتماع الأمر والنهي ^(٢) في البحث عن الخروج عن الدار المغصوبة أن سرّ الفرق بين القيد الذي هو الزمان وبين القيد الذي يكون فعلا اختياريا للمكلف وإن كان محتاجا إلى الزمان ، هو أن تقييد الواجب بالزمان مع فرض كون الوجوب حاليا غير مشروط بذلك الزمان يكون مستدعيا لجر الزمان وهو محال غير مقدور ، بخلاف ما لو كان القيد هو الأفعال السابقة على ذلك الواجب ، أو كانت مقدمته الوجودية فعلا سابقا عليه ، فإن أقصى ما في الجمع بين كونها قيда ومقدمة للفعل الواجب اللاحق وكون التكليف به غير مشروط بها ، هو لزوم الاتيان بها فعلا ، وذلك ممكن مقدور ، وهو بعينه مطلوب الأمر أيضا ، فراجع ما حررنا هناك وتأمل .
قوله : الامر الثالث : لا ريب في أن وجود الموضوع وصفاته الخارجة عن دائرة الاختيار ... إلخ ^(٣) .

هذا المبحث حول أن القيد تارة يكون قيда للوجوب وأخرى يكون قيда للواجب وثالثة يكون قيда لهما ، وحيث إنا قائلون بتبعية الأحكام

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٠٣ .

(٢) في المجلد الرابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٤٣ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٩٦ .

للمصالح في المتعلقات لم يكن لنا بدّ في توجيه كون التقييد ناشئاً عن مصلحة، من الالتزام بأنه تارة يكون دخيلاً في المصلحة في الفعل على وجه يكون صلاح ذلك الفعل متوقفاً على وجود ذلك القيد فيكون ذلك القيد قيداً في الوجوب، وأخرى يكون دخيلاً فيها على وجه يكون وفاء الفعل بتلك المصلحة متوقفاً على تقييده بذلك القيد، فيكون ذلك القيد قيداً في الفعل الواجب. وعلى الأول يكون القيد خارجاً عن تحت الطلب فلا يجب تحصيله بخلافه على الثاني.

وربما كان القيد واجداً لكلا الجهتين، بمعنى أن الزوال مثلاً كما يكون ممّا يتوقف عليه مصلحة الصلاة الباعثة على تعلق الوجوب بها فكذلك يكون ممّا يتوقف عليه وفاء الفعل بالمصلحة، فتكون النتيجة هي أن وجوب الصلاة مشروط بالزوال كما أن الصلاة الواجبة تكون مقيدة بذلك القيد، اعني وقوعها في ذلك الوقت على وجه لو فرض خروجها عن ذلك الوقت ولو محالاً لم تكن وافية بالمصلحة.

وقد مثل فِيهِ فيما حررته عنه للمصلحة الباعثة على الوجوب بالفتق وللمصلحة الباعثة على تقييد الواجب بالرتق، فانخراق الثوب يحدث مصلحة في رتقه تكون تلك المصلحة باعثة على وجوب رتقه، لكون رتقه بعد الفتق ذا مصلحة تقتضي وجوب الرتق. ثم إن قيام هذا الرتق بتلك المصلحة ربما كان متوقفاً على أجزاء وقيود تكون دخيلة في قيامه بتلك المصلحة، فيكون القيد الأول قيداً في أصل الوجوب، وتكون القيود الأخر قيوداً في الواجب.

وهكذا الحال في المرض فانه يحدث مصلحة في شرب الدواء تكون علة في ايجابه عند المرض، ويكون المرض شرطاً لوجوب شرب الدواء.

وهناك قيود أخر في الدوام تكون لها المدخلية في كونه وافياً بتلك المصلحة وتكون قيوداً في الواجب .

فالزمان الذي هو ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس ربما كان دخیلاً في مصلحة صلاة الصبح على وجه لو لم يدخل الوقت المذكور لم تكن الصلاة ذات مصلحة ، ثم بعد أن دخل الوقت المذكور وصارت الصلاة المذكورة ذات مصلحة وتعلق الوجوب بها يكون قيامها بتلك المصلحة الباعثة على وجوبها مشروطاً بكونها واقعة في الوقت المذكور ، على وجه لو لم تقع في ذلك الوقت ووقعت في خارجه لم تكن وافية بتلك المصلحة وعلى ذلك يكون الوقت المذكور شرطاً في كل من الوجوب والواجب .

وفي تحقق هذه الصورة بل في إمكانها إشكال ، حيث إن ما هو شرط الطلب لا يعقل أن يكون بنفسه متعلق ذلك الطلب ، فلا بد في أخذه في الواجب من كونه بنحو آخر غير أصل وجوده أعني كونه ظرفاً له ، مثل إذا وجد الوقت الذي هو ما بين الطلوعين فصل فيه ، على وجه يكون قيد الوجوب هو أصل وجود الوقت وقيد الواجب هو وقوعه في ذلك الوقت . وربما لم يكن وفاء الصلاة بتلك المصلحة منوطاً بتقيدها بذلك القيد على وجه لو وقعت في خارج ذلك الوقت لكانت وافية بالمصلحة الحاصلة بواسطة دخول الوقت التي كانت باعثة على إيجابها ، وحيثُ يكون الوقت شرطاً في الوجوب ولا يكون شرطاً في الواجب .

وربما كان الأمر بالعكس بأن كانت المصلحة في الصلاة غير متوقفة على دخول الوقت بل كانت ذات الصلاة مشتملة على المصلحة ولو قبل دخول الوقت ، لكن وفاؤها بتلك المصلحة متوقف على تقيدها بالوقت ، وحيثُ يكون الوقت قيداً في الواجب لا في الوجوب . وهنا مفرق الطريق

بين مسلك شيخنا رحمته وصاحب الفصول رحمته ^(١)، فشيخنا رحمته يرى أن الوقت وإن لم يكن يتوقف عليه الوجوب ملاكاً إلا أنه لما كان ذلك القيد أعني الوقت المذكور غير مقدور للمكلف يكون ذلك الوجوب المتعلق بالفعل المقيد بالقيد المذكور متوقفاً عليه خطاباً، بخلاف مسلك صاحب الفصول فإنه يلتزم في هذه الصورة باطلاق الوجوب ملاكاً وخطاباً، ويكون المقيد هو الواجب، فيكون الوجوب عنده حالياً مع كون الواجب استقبالياً، وهو ما يسميه بالواجب المعلق، بخلاف الواجب المشروط المنحصر بالصورة الاولى والثانية .

وشيخنا رحمته يرى أن الوجوب في الصور الثلاث مشروط، غير أنه في الأولى والثانية يكون الوجوب مقيداً بالزمان خطاباً وملاكاً، وفي الثالثة يكون الوجوب مقيداً بالزمان خطاباً لا ملاكاً. وفي هذه الصورة الثالثة مسلك آخر غير مسلك شيخنا وصاحب الفصول، وهو مسلك صاحب الكفاية ^(٢) بتخريج المسألة على الوجوب المشروط بشرط متأخر .

وعلى الزمان فقس بقية القيود غير الاختيارية، مثل وجوب الصلاة عند حدوث الآية ونحو ذلك من القيود غير الاختيارية، وطبق عليها الصور الثلاث وخذ النتائج على حدو أخذها فيما لو كان القيد هو الزمان .

وهكذا الحال في القيود الاختيارية مثل وجوب الاستغفار عند القيام، لكن بالنسبة إلى الصورتين الأوليين، أما الثالثة الأخيرة فلا خلاف فيها بين شيخنا رحمته وصاحب الفصول وصاحب الكفاية، بل يكون الوجوب حيثئذ مطلقاً بالقياس إلى وجود القيد وعدمه، ويكون هذا الاطلاق قاضياً بوجوب

(١) الفصول الغروية : ٨٠ .

(٢) كفاية الأصول : ١٠٣ .

القيام ليحصل على الواجب المطلق الذي هو الاستغفار في حال القيام ، ولا داعي عنده لجعله مقيداً بوجود القيد ولو خطاباً .

ومع جميع ذلك يظهر لك أنه لا مانع من كون ما هو شرط الوجوب شرطاً للواجب ، لكن بالمعنى المزبور أعني كون شرطيته للواجب بمعنى كون الفعل مظروفاً له مثلاً . كما أنه قد ظهر لك أنه لا مانع من الالتزام بأن كل ما يوجب تقييد الهيئة يكون موجباً لتقيد المادة كما عن الشيخ رحمته في المسألة الآتية ^(١) .

ومحصل ذلك : هو أن ما هو شرط الوجوب يكون شرطاً للواجب بالمعنى المذكور ، أعني أن تقيد مفاد الهيئة الذي هو الوجوب يكون موجباً لتقيد المادة بذلك القيد ، والسرف في ذلك هو أن الفعل الواجب يكون متفرعاً عن الوجوب ، والوجوب متفرع عن الشرط ، فلا يكون الفعل الواجب إلا متفرعاً عن وجود الشرط ، بمعنى أن الفعل الواجب بما أنه واجب لا يتحقق إلا بعد تحقق الشرط ، فصّح أن يقال ولو تسامحاً إن ما هو شرط الوجوب يكون شرطاً للواجب ، لا بمعنى أن تقيد الوجوب بشيء يكون موجباً لتقيد الواجب بذلك الشيء على وجه يكون ذلك الشيء داخلاً تحت الوجوب ، بل بمعنى أن ما يكون الوجوب واقعاً تلوه يكون الواجب واقعاً تلوه أيضاً . والأمر في ذلك سهل ، وإنما أردنا التوفيق بين هاتين الجملتين أعني قولهم إن ما يؤخذ شرطاً في الوجوب يستحيل إدخاله شرطاً في الواجب ، وقولهم أيضاً إن ما هو شرط الوجوب يكون شرطاً للواجب

(١) [المراد بها مسألة دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة ، حيث استدل الشيخ رحمته بأن تقيد الهيئة موجب لسقوط إطلاق المادة ، فراجع أجود التقريرات ١ : ٢٣٩ ، وراجع صفحة : ١٤٤ من هذا المجلد] .

فلاحظ وتأمل . وسيتعرض لذلك شيخنا رحمته فيما سيأتي من الخاتمة ^(١) .
ثم لا يخفى أن الصورة الثالثة وهي ما لو كان الصلاح في الفعل
المقيد بالقيد غير الاختياري غير متوقف على وجود القيد ، وكان وفاء الفعل
بذلك الصلاح متوقفاً على تقييده بذلك القيد ، لا بد أن يكون من قبيل كون
التقييد داخلاً والقيد خارجاً عن حيز الأمر ، ولكن ذلك لا يغني عن أخذ
وجود القيد شرطاً في توجه التكليف بذلك المقيد ، فيكون وجوب المقيد
مشروطاً بوجود ذلك القيد ، غايته أنه مشروط بذلك خطاباً لا ملاكاً ، هذا
على مسلك الاستاذ رحمته .

وأما على مسلك صاحب الفصول فقد عرفت أنه يلتزم بفعلية
الوجوب مع كون الواجب استقبالياً . ولا يستشكل من ناحية القدرة ، لأن
الفعل المقيد مقدور في زمانه . وكذلك على مسلك صاحب الكفاية رحمته فإنه
يلتزم بكون الوجوب فعلياً أيضاً مع كونه مشروطاً بالزمان المتأخر ، لأن
ذلك عنده من قبيل الشرط المتأخر وهو جائز عنده . ولكن المحشي على
صفحة ١٣٣ ^(٢) أورد على شيخنا أنه لا مانع من تعلق التكليف الفعلي بالفعل
المقيد من حيث إنه مقيد مع فرض كونه مشروطاً بالزمان ، فيكون ذلك من
الواجب المعلق المشروط بشرط متأخر .

ولا يخفى أن هذين المطلبين أعني الوجوب المعلق والشرط المتأخر
هما عمدة نقطة التقاطع بين مسلك شيخنا رحمته ومسلكيهما ، وسيأتي ^(٣) إن

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٣٢ وما بعدها .

(٢) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٧ - ١٩٨ من
الطبعة الحديثة .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٠١ وما بعدها ، ٣٢٨ وما بعدها .

شاء الله من شيخنا رحمه الله إقامة البراهين على محالية كل منهما. وسواء تمت هذه البراهين أو لم تتم فالكلام عليها مع شيخنا رحمه الله في مواقفهما الآتية. فتوجيه الايراد على ما أفاده شيخنا رحمه الله هنا من الالتزام باشتراط الزمان خطاباً لا ملاكاً، من قبيل تعجيل الايراد لغير أوانه. فراجع الحاشية المذكورة تجد أن عمدة ما فيها هو تخريج المسألة على الواجب المعلق والواجب المشروط بالشروط المتأخر والالتزام بكل منهما.

ومنه يظهر لك الحال في مسألة وجوب الاستقبال في الصلاة، فإن الداخِل تحت الوجوب وإن كان هو تقييد الصلاة بكونها إلى القبلة لا نفس القبلة، لكن ذلك لا يخرج ذلك التكليف عن كونه مشروطاً بوجود القبلة، غايته أنه مشروط به خطاباً لا ملاكاً. بل يمكن القطع بأنه مشروط به ملاكاً أيضاً، لأننا لانعلم أنه لو فرض محالاً والعياذ بالله انعدام القبلة من الوجود يكون التوجه إليها باقياً على ما هو عليه من الصلاح، بل يكاد يحصل القطع بأن صلاح التوجه إليها في الصلاة وغيرها متفرع عن وجودها، وحيثُ يكون وجوب التوجه إليها في الصلاة من قبيل الصورة الأولى أعني كون شرط التكليف شرطاً في المكلف به، غايته كما عرفت سابقاً أن ما هو شرط التكليف خطاباً وملاكاً هو نفس وجود القبلة، وما هو شرط المكلف به هو كون التوجه في الصلاة إليها، فلم يكن ما هو شرط التكليف بعينه هو شرط المكلف به تخلصاً من المحذور السابق.

ومن ذلك كله يظهر لك التأمل فيما في الحاشية على صفحة ١٣٣^(١)

(١) حسب الطبعة القديمة المحشاة، راجع أجود التقريرات ١ (الهامش): ١٩٧ - ١٩٨ من الطبعة الحديثة.

وكأنه قد بنى على عدم إمكان الجمع بين تقييد الوجوب بوجود القبلة وتقييد الواجب بها، ولأجل ذلك نراه قد منع من أخذه قيداً في الوجوب، بدعوى أن أخذه قيداً فيه يوجب عدم تقييد المأمور به بالقبلة. فأورد عليه بأن لازمه جواز التوجه إلى غير القبلة، ولا بدّ حيثئذٍ من رجوعه إلى المادة، وأخرجه من التكليف بغير المقدور، لأن الواجب هو التقييد لا القيد.

وقد عرفت أنه لا ينبغي الريب في وجوب التوجه إلى القبلة، وأن هذا أعني التوجه المعبر عنه بالاستقبال قيد في الصلاة، وأنه لا بدّ في مثل هذا التكليف المربوط بموضوع خارجي من كونه مشروطاً بذلك الموضوع الخارجي، غايته أن الاشتراط تارة يكون خطاباً وملاكاً وأخرى يكون خطاباً فقط. والظاهر أن الاشتراط في مثل الاستقبال يكون خطاباً وملاكاً، فأين هذه الجهات من كون الواجب هو التقييد وأن القيد خارج، إذ لا ريب أنه كذلك في أمثال هذه الموارد مما يكون القيد مربوطاً بموضوع خارجي بمعنى أن نفس الموضوع الخارجي لا يكون داخلاً تحت التكليف.

وقوله - في الحاشية المشار إليها - : ومن ذلك يظهر أن أخذ القيد الخارج عن الاختيار أو الداخل تحته مفروض الوجود وإن كان يلزم اشتراط التكليف به، إلا أنه لا ينافي تعلق التكليف بالمقيد بما هو مقيد... الخ^(١).

مُسَلَّمٌ، إلا أن ذلك التكليف المتعلق بالمقيد بما هو مقيد لا يكون فعلياً قبل وجود ذلك الشرط بل يكون مشروطاً بوجود ذلك، وهذا أعني الاشتراط هو غاية ما يرومه شيخنا الأستاذ رحمته في قبال صاحب الفصول

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ١٩٧ - ١٩٨.

الذي يدعي فعلية التكليف مع كون متعلقه فعلاً استقبالياً، وحيثُ فلا محصل لقول المحشي: فتحصل أن كل قيد خارج عن اختيار المكلف فتحققه في الخارج وإن كان شرطاً في فعلية التكليف الوجوبي لا محالة إلا أنه لا يستلزم عدم تعلق الوجوب بالمقيد بما هو كذلك بعد فرض كونه مقدوراً في ظرف حصول قيده... الخ، فانه بعد فرض كون القيد شرطاً في الوجوب المتعلق بالمقيد بما هو مقيد لا يكون ذلك الوجوب فعلياً إلا بعد وجود القيد، بل لا يكون قبل وجوده إلا مشروطاً بوجوده، ولازم ذلك أن الوجوب فعلاً لا يتعلق بالمقيد بما أنه مقيد، بل إنما يتعلق به بعد وجود القيد، أما قبله فلا وجوب أصلاً.

أما الجملة الأخيرة وهي كون الفعل مقدوراً في ظرف حصول قيده فذلك مطلب آخر يتمسك به صاحب الفصول القائل بأن الوجوب فعلي وإن كان الواجب استقبالياً، فانه يشكل عليه بأن المقيد فعلاً غير مقدور فكيف يتعلق به الوجوب الفعلي، فيجيب عنه بأنه مقدور في ظرفه الذي هو ظرف حصول القيد.

وسواء صحت هذه الجملة في الجواب عن هذا الاشكال أو لم تصح فليست هي نافعة في تصحيح الفعلية بعد الاعتراف بأن القيد قد أخذ في الوجوب مفروض الوجود الموجب لعدم فعلية الوجوب قبل حصول القيد. فلا وجه لما فرّعه على ذلك بقوله: فلا مانع في تعلق الوجوب الفعلي بالأمر المتأخر المقيد بقيد غير مقدور... الخ، كيف والمانع من الفعلية هو أخذ القيد مفروض الوجود. نعم إنه بملاك عدم القدرة فيكون تقييد الوجوب به خطاباً لا ملاكاً، إلا أن ذلك لا يوجب فعلية الوجوب قبل

حصول ذلك القيد الذي أخذ فيه مفروض الوجود .

ومن ذلك تعرف التأمل على الحاشيتين على صفحة ١٣٥^(١)، نعم يمكن الالتزام بفعلية الوجوب قبل حصول شرطه الذي هو القيد وجعل ذلك من قبيل الشرط المتأخر كما هو الظاهر من الحاشية الثانية، فلاحظ قوله : إلا أنه لا يقتضي كونه شرطاً مقارناً له ... الخ ، فإنه ظاهر في بناء المسألة على الشرط المتأخر . وأصرح من ذلك ما تضمنته الحاشية الأولى . وهذه إحدى مشكلات الواجب المعلق ، فإنه وإن فرض الشرط المتأخر فلم يجعل نفس الزمان المتأخر شرطاً في التكليف بل جعل الشرط فيه هو العنوان المنتزع من تأخره ، إلا أنه لما كان ملتزماً بكون الواجب مقيداً بالزمان المتأخر يتوجه عليه أنه إن دخل الزمان تحت الطلب فلازمه جزئ الزمان ، وإن لم يدخل تحت الطلب فلائذ من أخذه فيه مفروض الوجود ، وحيثئذ يستحيل وجود الطلب قبله إلا على الالتزام بالشرط المتأخر .

ثم لا يخفى أن جميع هذه الحواشي من صفحة ١٣٣ إلى صفحة ١٤٢^(٢) بل إلى ما بعد ذلك يبتني الغالب منها على الالتزام بالشرط المتأخر ، وأن الواجب المعلق الذي ابتكره صاحب الفصول هو من قبيل الشرط المتأخر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى^(٣) أن صاحب الفصول إنما ابتكر الواجب المعلق فراراً من الشرط المتأخر ، فإنه يدعي كون الشرط هو العنوان المنتزع وهو من الشرط المقارن ، فلا وجه لما في الحاشية الأولى

(١) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٢٠٠ من الطبعة الحديثة .

(٢) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ١٩٧ - ٢٠٩ من الطبعة الحديثة .

(٣) في صفحة : ٥٨ ، ٦٦ - ٦٧ ، ٨١ .

وغيرها صفحة ١٣٦^(١) من أن الوجوب المشروط بشرط متأخر إذا كان متعلقه أمراً استقبالياً هو الذي سماه صاحب الفصول بالوجوب التعليقي .
نعم ، يرد على صاحب الفصول رحمته ما عرفت الإشارة إليه ويأتي إن شاء الله تعالى^(٢) توضيحه أنه لم يتخلص من محاذير الشرط المتأخر مع أنه يريد الفرار من تلك المحاذير .

وخلاصة البحث هي : أن قيد الوجوب يتوقف عليه الملاك ، فلا بُدَّ أن يؤخذ مفروض الوجود ، ولا يكون داخلاً تحت الأمر ، سواء كان خارجاً عن الاختيار أو كان داخلاً تحت الاختيار ، وهذا بخلاف قيد الواجب فإنه لا يتوقف عليه ملاك الوجوب ، ولا يصح أخذه مفروض الوجود ، ولا بُدَّ أن يكون تحت الطلب ، ولا بُدَّ أن يكون اختياريّاً . أما لو كان غير اختياري فلا بُدَّ من أخذه مفروض الوجود ، ويكون له المدخلية في الوجوب خطاباً وإن لم يكن له الدخل فيه ملاكاً ، وهذا على رأي شيخنا رحمته ، لكن صاحب الفصول يخرج ذلك على الواجب المعلق ، وصاحب الكفاية يخرججه على المشروط بشرط متأخر .

أما دعوى إمكان تقييد الواجب بأمر غير اختياري على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً فهو لا يرد على شيخنا رحمته ، لأن الذي منعه إنما هو تعلق الوجوب المطلق بالمقيد بقيد غير اختياري ، وهذا لا يكون الوجوب فيه مطلقاً بل يكون مشروطاً بذلك القيد الخارج . نعم إن ذلك القيد يكون قيداً في كل من الوجوب والواجب ، وهو محال ، لأن مقتضى

(١) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٢٠١ من الطبعة الحديثة .

(٢) في صفحة : ٥٨ - ٥٩ ، ٦٥ - ٦٦ .

الأول هو تقدمه على الوجوب ومقتضى الثاني هو تأخره عنه ، لكن الذي صحّح ذلك هنا هو أن نفس القيد خارج عن المأمور به ، والذي هو داخل فيه هو تقيده به ، وذلك لا يستدعي تأخر نفس القيد رتبة عن الوجوب ، وإنما أقصى ما فيه هو كون تقييد الواجب به متأخراً عن الوجوب لا أن نفس ذلك القيد متأخر عن الوجوب ، فلا يكون ذلك منافياً لكونه شرطاً في الوجوب القاضي بتقدمه رتبة على الوجوب .

وخلاصة الفرق بين ما يكون زمانه متأخراً مثل وجوب صلاة الفجر المتوجه في أول الليل ، وبين ما يكون متوقفاً على طي المسافة المتوقفة على مقدار من الزمان كالأمر لمن كان بالنجف مثلاً بالكون في مسجد الكوفة ، فالأول لا محيص فيه لنا من أخذ نفس الزمان فيه شرطاً وإن كان بالنسبة إلى الخطاب فقط ، بخلاف الثاني فإنه وإن تأخر عن زمان توجه التكليف إلا أنه عند توجه التكليف به إلى المكلف يكون المكلف قادراً عليه ولو بالقدرة على طي المسافة إليه ، فإن الشخص الموجود في النجف قادر الآن على الكون في مسجد الكوفة ، وذلك بأن يسعى ويقطع المسافة إليه . نعم إن الكون في المسجد الآن غير مقدور له ، فلا يصح أن يكلف بالكون الآن في مسجد الكوفة ، لأن الكون الآن في مسجد الكوفة غير مقدور له أصلاً .

فصار الحاصل أن الفعل المتوقف على طي مسافة بمقدار ساعة مثلاً كما لا يصح التكليف به فعلاً مقيداً بما بعد تلك الساعة ، كذلك لا يصح التكليف به فعلاً مقيداً بكونه واقعاً في هذا الآن ، بل إن هذا أردأ من الأول ، إذ يصح في الأول أن يتوجه إليه التكليف مشروطاً بمضي ذلك الزمان

فيكون الزمان الآتي شرطاً في التكليف، بخلاف الثاني فإنه لا يصححه الاشتراط، إذ لا يصح أن يتوجه الآن إلى النجفي تكليف فعلي بالكون الآن في مسجد الكوفة، لأن مرجع ذلك إلى التكليف بإيجاد الكون المذكور بلا طي مسافة، وهو محال ولو كان مشروطاً بألف شرط.

ويمكن أن يقال: إن ما ذكره في مسألة نية القطع في باب الصوم ونية القاطع، وأنه في الأول مبطل للصوم بخلاف الثاني إلا من جهة لزوم نية الاتمام، مبني على هذا، أعني أخذ الزمان المتأخر قيداً، أو أنه من باب توقف المقدمة عليه، فإن الصائم لو كان في أول النهار مثلاً ونوى أنه يقطع صومه في آخره ولكنه عدل عن ذلك قبل الوصول إلى الآخر فإنه يكون من باب نية القاطع أعني نية الإفطار، وهي لا توجب شيئاً إلا باعتبار لزوم نية الاتمام، بخلاف ما لو نوى الأكل وكان الأكل متوقفاً على إحضار الطعام ومدّ يده إليه والتناول منه إلى أن يوصله إلى حلقه، ولكنه لما وضع يده على الطعام وأوصله إلى فمه عدل من ذلك ولفظ الطعام من فمه ويده. فهو في هذا المقدار من الزمان غير ناوٍ للصوم الذي هو ترك الأكل بل كان ناوياً للأكل، فقد مضى عليه ذلك الآن وهو غير ناوٍ فيه لترك الأكل، وهو بنفسه موجب للإفطار، بخلاف الصورة الأولى فإنه فيها لم يمض عليه زمان كان غير ناوٍ فيه لترك الأكل، فلا بأس فيه إلا من ناحية أنه يلزمه نية الاتمام، بخلاف الصورة المفروضة فانك قد عرفت أنه فيها قد مضى عليه زمان لم يكن ناوياً فيه للصوم الذي هو الترك أو الإمساك.

نعم بناء على ذلك لا يكون الأكل غالباً مفطراً، لأنه يكون بعد نية الأكل، وهي المفطرة دونه لأنه قد جاء بعدها، لكن بناء على ذلك ينبغي أن

يقال إنه إذا عدل لا كفارة عليه لأنه لم يأكل، وإن وجب عليه القضاء لأنه قد أبطل صومه. وقد نقول بوجوب الكفارة أيضاً بناء على أنه يستفاد من أدلتها ترتبها على ترك الصوم عمداً وإن لم يحصل منه الأكل.

قوله : وأما إذا كان مقيداً بقيد غير اختياري فلا شبهة في تعلق الارادة التكوينية به أيضاً، لكن لا بوصف الفعلية والتحريك بل بوصف التقديرية والاناظة نظير القضايا الحقيقية... الخ^(١).

الانصاف أن إدخال التعليق على الارادة التكوينية التي هي كسائر الأفعال الخارجية على وجه يكون التعليق فيها نظير التعليق في الأحكام الشرعية في غاية الاشكال، فإن المعلق على مجيء الزمان الفلاني لو كان حكماً مثل إذا دخل الوقت وجبت الصلاة، أو مثل إذا جاء زيد فكتابي ملك لك أو أنت حر ونحو ذلك ممّا لا إشكال فيه، سواء قلنا إنه من قبيل جعل المسبب عند تحقق السبب أو قلنا إنه من قبيل جعل السببية. أما لو كان المعلق على الزمان الفلاني أو على مجيء زيد هو قيامي أو خروجي من الدار أو إرادتي للكون في مسجد الكوفة ونحو ذلك، فلا إشكال في عدم كونه من ذلك القبيل، بل إن مرجع ذلك إلى الاخبار بالقيام أو بالخروج أو بارادة الكون في مسجد الكوفة على تقدير تحقق المعلق عليه.

نعم، يمكن أن يكون من قبيل جعل السببية والملازمة كما لو أخذت على نفسك أن تعتق عبدك عند مجيء زيد بنحو شرط السبب بأن تقول له إن جاء زيد أعتقتك أو إني أعتقتك إن جاء زيد، فإن مرجع ذلك إلى التعهد بالملازمة بين مجيء زيد وبين صدور العتق منك لعبدك عند مجيئه، فلو

كان ذلك التعهد لازم الوفاء كان يلزمك أن تعتق عبدك عند مجيء زيد . وعلى أي حال لا يكون في البين شيء قبل حصول المعلق عليه ، وهذا هو مراد شيخنا رحمته من تعليق الإرادة التكوينية^(١) ، سواء قال إذا دخل الوقت الفلاني فأنا عند ذاك تتعلق إرادتي بالكون في مسجد الكوفة ، أو لم يكن في البين قول أصلاً سوى أنه تصور أن الكون في المسجد يكون ذا مصلحة موافقة له عند دخول الوقت الفلاني ، فانه حيثئذ يتصور أنه تتعلق به إرادته عند دخول الوقت الفلاني لا أن تكون هناك إرادة تعليقية ، فلا يرد عليه حيثئذ ما تضمنته الحاشية رقم (١) على صفحة ١٣٨^(٢) .

ولكن هذا إنما يدفع الجزء الثاني من الاشكال أعني تصوير كون الإرادة التكوينية حالية وكون المراد بها مقيداً بوقت استقبالي خاص ، فانه بهذا البيان يتضح لك أنه قبل حضور ذلك الوقت لا يكون في البين إرادة من الفاعل لا فعلية ولا تعليقية ، ولكن يلتزم الفاعل بالاتيان بالمقدمات لأنه يعلم أنه سوف يريد ذلك الفعل ، فيكون ترك مقدماته مفوّتا عليه ما يكون موافقاً لغرضه وتعلق بعد ذلك به إرادته .

أما الجزء الأول من الايراد الذي حرّره في الكفاية^(٣) جواباً عن السيد الاصفهاني رحمته الذي أورد على الفصول بأنه لا يعقل فعلية الإرادة التكوينية وتأخر المراد عنها زماناً ، فقد أورد عليه صاحب الكفاية بجريان ذلك أعني

(١) بمعنى أنه قبل حصول المعلق عليه لا يكون في البين إرادة بل ولا الشوق ، فإنّ تصويره لمصلحة شرب الماء على تقدير العطش لا يولّد في حقه إرادة فعلية متعلقة بشرب الماء ، بل ولا ينقذ في نفسه الشوق إلى شرب الماء على تقدير العطش . [منه رحمته]

(٢) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٢٠٤ من الطبعة الحديثة .

(٣) كفاية الأصول : ١٠٢ .

انفصال المراد زماناً عن الإرادة فيما لو كان المراد نفس الكون في مسجد الكوفة المفروض أنه يتوقف على السير إليها المحتاج إلى مضي مقدار من الزمان، فإن إرادته لذلك السير تكون ناشئة عن تعلق إرادته بالكون في المسجد، وقد انفصل عن الإرادة بمقدار الزمان الذي تحتاجه تلك المقدمات. وهذا النقض مأخوذ من كلمات صاحب الفصول رحمته فإنه قال: ومن هذا النوع (يعني الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً) كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة، فإنه يجب قبل وجوب المقدمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجادها فيه، وإلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً أو التكليف بما لا يطاق، وكلاهما ضروري الفساد^(١).

وعلى أي حال لا بد في الجواب عن هذا النقض بأن يقال: إنه لم تتعلق إرادته بالكون إلا بعد الفراغ عن المقدمات، ويكون إقدامه على تلك المقدمات ناشئاً عن حبه وشوقه إلى الكون وإن لم تتم إرادته إلا بعد الفراغ عن تلك المقدمات.

ولا يبعد أن يكون النزاع لفظياً في هذا المقدار من الحب والشوق الباعث على المقدمات، فالسيد رحمته لا يقول إنه عين الإرادة بل هو من مقدماتها، وصاحب الكفاية رحمته يقول إنه عين الإرادة غايته أنها لا تؤثر في تحقق المراد لأنه لم يحن وقته بعد فيما لو كان المراد موقتاً، أو لأنه لما كان تحقق المراد متوقفاً على تلك المقدمات كان تأثيرها متوقفاً على الفراغ منها. ولا يخفى أنه لو كانت تلك الإرادة الموجودة قبل الشروع في

المقدمات هي المؤثرة لم يكن محتاجاً إلى إرادة جديدة ، إلا أن يدعى أنها باقية مستمرة إلى الفراغ من المقدمات بل إلى حصول المراد .

ويمكن أن يكون هذا النزاع جوهرياً منشؤه النزاع في اتحاد الطلب والارادة وتغايرهما ، فمثل شيخنا رحمته ^(١) يقول إن في النفس قبل الفعل أموراً أربعة : تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق إليه وطلبه بمعنى حملة النفس عليه . وغيره يقول إن الطلب هو نفس الارادة التي هي نفس الشوق . وعلى الأول يكون الأمر الاستقبالي فاقداً للجزء الرابع بخلافه على الثاني فانه لا يفقد شيئاً ، لأنهم يقولون إن الطلب عين الارادة وهي عبارة عن نفس الشوق المؤكد ، وهو حاصل في الفعل المستقبلي كما هو بعينه وبمرتبته حاصل في الفعل الحالي .

وكيف كان ، فالذي أخاله أن محل النزاع أعني إمكان كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً لا دخل له بمسألة إمكان تعلق الارادة التكوينية فعلاً بفعل يكون متأخراً عنها زماناً . فسواء قلنا بإمكان تأخر المراد زماناً عن إرادتنا التكوينية أو قلنا بعدم إمكانه فذلك لا دخل له بالارادة الشرعية الأمرية ، فان الارادة التشريعية التي نتكلم عنها وأنها عين الوجوب ليست هي من سنخ إرادتنا التكوينية ولا من سنخ الشوق المؤكد ، بل هي من سنخ الأحكام الشرعية ، لأنها عين الوجوب الذي عرفت شرحه فيما تقدم ^(٢) وأن له شبهاً بالأحكام الوضعية المنجعة بالجعل .

فان قلنا إنه عبارة عن البعث والتحرك ، أو قلنا إنه أعني الوجوب

(١) أجود التقريرات ١ : ١٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع ما تقدم في المجلد الأول من هذا الكتاب ، في صيغة الأمر صفحة : ٣٣٩ وما بعدها ، و صفحة : ٣٤٩ وما بعدها .

متنزع من البعث والتحريك ، أو قلنا إنه يلزمه ذلك وإن لم يكن هو عينه ، أو اتفق أنه قد أبرز بقلب البعث والتحريك أعني صيغة افعل وما يؤدي مؤداها من البعث والتحريك وإن كان بصورة الجملة الخبرية مثل قوله تعالى : ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله﴾^(١) فلا ينبغي الربب في عدم معقولية البعث الفعلي إلى ما يكون زمانه بعد ذلك .

وإن قلنا بأنه أعني الوجوب اعتبار صرف محصله هو كون العبد ملزماً بالفعل وأنه على عاتقه ونحو ذلك من التعبيرات ، فعلى الظاهر أنه لا مانع من تحققه قبل زمان الفعل الواجب . ولعل من هذا القبيل ما لو استؤجر فعلاً على عمل يكون زمانه بعد زمان عقد الاجارة . وليس المراد التنظير من ناحية الملكية كي يجاب عنه بما عن شيخنا رحمته^(٢) بإمكان حصول الملكية مع تأخر المملوك ، بل المراد التنظير من ناحية كون الفعل على عاتق الأجير فعلاً مع كون زمانه متأخراً عن صيرورته على عاتقه .

ولكن مع ذلك كله نقول إن الوجوب ولو كان مجرداً عن البعث والتحريك لو كان متعلقاً بفعل مقيد بالزمان المتأخر كان من اللازم كونه مشروطاً بذلك الزمان ، إما بنحو الشرط المتأخر كما هو مسلك صاحب الكفاية رحمته^(٣) ، وإما بنحو يكون الشرط هو العنوان المتنزع من وجود ذلك الزمان المتأخر كما هو مسلك صاحب الفصول رحمته^(٤) . والبحث في الأول في محله من الكلام على الشرط المتأخر ، وفي الثاني هو الذي ينبغي أن

(١) الصف ٦١ : ١١ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢١٠ .

(٣) كفاية الأصول : ١٠٣ .

(٤) الفصول الغروية : ٨٠ .

يتكلم عليه في هذا المقام، وسيأتي^(١) الكلام عليه مفصلاً في حواشي صفحة ١٢٠^(٢) إن شاء الله تعالى.

وحاصل ما سيأتي وخلاصته: هو أننا لو سلمنا كون الشرط هو العنوان المنتزع من وجود الزمان المتأخر، وأن الوجوب فعلي ومتعلقه هو الفعل المقيد بالزمان الآتي، فنفس الزمان الآتي لا يعقل دخوله تحت الوجوب الفعلي حتى لو أخذنا الوجوب عبارة عن كون الفعل على عاتق المكلف وجرّدناه عن التحريك والبعث فإنه لا يمكن كون الزمان الآتي ملقى على عاتق المكلف، وإلا كان اللازم كون جرّ الزمان الآتي إلى الآن الفعلي على عاتق المكلف وذلك واضح البطلان.

وإذا قلنا بخروجه عن حيّز الوجوب الفعلي لزمنا القول بأن الزمان الآتي قد أخذ في هذا الوجوب الفعلي مفروض الحصول، فيكون الزمان الآتي بنفسه شرطاً في الوجوب، فلا يكون الوجوب متحققاً إلا بعد حصول ذلك الزمان، فلا يتم القول باطلاق الوجوب الحالي إلا إذا جعلنا ذلك الشرط من الشرط المتأخر ليخرج عن حيّز الوجوب، ويكون الوجوب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان الآتي فعلياً في هذا الزمان، هذا.

ولكن يرد النقص بالفعل المستأجر عليه لو كان مستقبلاً مع كون الاجارة في الحال، فإنها توجب كون ذلك الفعل المقيد بالزمان المستقبل على عاتق الأجبر فعلاً مع أن قيده وهو الزمان المستقبل لا يمكن الالتزام بكونه داخلاً في التعهد الاجاري.

ومنشأ هذا الاشكال هو تخيل كون الوجوب التكليفي من سنخ الوضع

(١) في صفحة : ٦٠ وما بعدها .

(٢) من الجزء الأول من أجود التقريرات حسب الطبعة القديمة غير المحشاة .

الصرف ، أعني كون الفعل ملقى على عاتق المكلف ، فانه حيثئذ يكون حاله حال باب الاجارة وسائر التعهدات الحالية المتعلقة بفعل استقبالي . ولا ينبغي الريب في فساد هذا التخييل ، فان الوجوب وإن جردناه من البعث والتحريك الفعليين إلا أنه يغير التعهد الصرف بواسطة كون الوجوب تكليفاً بالاتيان بالفعل الذي تعلق به الوجوب ، فان كان الوجوب فعلياً كان مقتضاه لزوم الاتيان فعلاً بذلك الفعل المقيد بالزمان المستقبل ، ولا يكون ذلك إلا بجر الزمان ، إلا باخراج القيد عن حيز الوجوب وأخذه فيه مفروض الوجود ليكون الوجوب مشروطاً بوجوده . وهذا بخلاف التعهد الصرف فانه وإن تبعه وجوب الوفاء بما تعهد به إلا أن الوفاء بذلك يحصل بالاتيان بالفعل في ظرفه المستقبل ، بحيث إنه لو جاء به قبل ذلك كان على خلاف ذلك التعهد . والخلاصة : هي أن الوجوب الفعلي لا يلتزم مع كون الواجب مقيداً بالزمان المستقبل ، بخلاف التعهد الفعلي فانه يلتزم مع كون الفعل الذي تعهد به مقيداً بالزمان المستقبل .

ثم لا يخفى أن صاحب الفصول قد فرّ من الشرط المتأخر إلى حيلة كون الشرط هو العنوان المنتزع ، وقد وقع في محذور الشرط المتأخر وهو تأثير اللاحق في السابق . وهذا المحذور جار في العنوان المنتزع فانه معلول لوجود الزمان المتأخر ، فكيف يتحقق هذا العنوان المنتزع فعلاً مع أنه معلول لما هو المتأخر ، إلا أن ندعي أن العلة في هذا العنوان المنتزع ليس هو وجود الزمان المتأخر بل العلة فيه هو تقدم الطلب .

وبعبارة أخرى : أن العنوان المنتزع ليس هو تأخر الزمان عن الطلب بل هو سبق الطلب على الزمان المتأخر . وإن شئت فقل : إن العنوان المنتزع هو عبارة عن الاضافة المتقومة بين المكلف وبين الزمان الآتي ، فان كان

لحقوق اللاحق له المدخلية في انتزاع هذه الاضافة استحالة تحققها قبل تحقق ذلك اللاحق ، وإن قلنا إن قوامها هو سبق السابق أمكن القول بتحققها قبل لحوق اللاحق .

والظاهر هو الأول ، فلا يكون في أخذ العنوان المنتزع تخلصاً من محذور الشرط المتأخر . وقد شرحنا ذلك في مبحث الفضولي على القول بكون الاجازة كاشفة عن تحقق الشرط أعني العنوان المنتزع وهو كون العقد بحيث تلحقه الاجازة فراجع^(١) . وسيأتي^(٢) الكلام عليه مفصلاً في مبحث الشرط المتأخر في حواشي صفحة ١٨٦^(٣) وما بعدها إن شاء الله تعالى .

وبالجملة : لا مخلص عن إشكال دخول الزمان المتأخر تحت الطلب إلا بدعوى أن نفس ذلك الزمان وإن لم يكن شرطاً في الطلب ، بل كان الشرط فيه هو العنوان المنتزع ، إلا أن نفس الزمان المتأخر لا يدخل تحت الطلب لأنه بمنزلة ما لو كان بنفسه شرطاً ، حيث إن نفس ذلك الزمان يكون سابقاً في الرتبة على الشرط الذي هو العنوان المنتزع . وهذا العنوان المنتزع سابق في الرتبة على نفس الطلب لكونه شرطاً فيه ، فكما لا يعقل دخول هذا الشرط أعني العنوان المنتزع تحت الطلب لكونه سابقاً في الرتبة على الطلب ، فكذلك لا يعقل دخول نفس الزمان تحت الطلب لكونه سابقاً في الرتبة على ما هو سابق على الطلب .

وهذه الدعوى عبارة أخرى عن الالتزام بكون الزمان المتأخر علة في المتقدم الذي هو العنوان المنتزع ، فيعود محذور الشرط المتأخر وهو تأثير

(١) مخطوط ، لم يطبع بعد .

(٢) في صفحة ١٢ وما بعدها من المجلد الثالث من هذا الكتاب .

(٣) من الجزء الأول من أجود التقريرات حسب الطبعة القديمة غير المحشاة .

اللاحق في السابق . وإن شئت فقل : إن الشرط لو كان هو العنوان المنتزع من الزمان المتأخر وكان هذا العنوان متوقفاً على الزمان المتأخر ، رجع الأمر بالأخرة إلى توقف الطلب على نفس ذلك الزمان المتأخر ، فلاحظ وتأمل .
قوله : مع الغفلة من أن المانع هو استحالة تعلق التكليف بغير المقدور .. الخ^(١) .

قد يشكل على الواجب المعلق بعدم القدرة ، وبأن الفعل المتأخر لا تتعلق به الإرادة الفاعلية فعلاً ، فلا وجه لتعلق الطلب به ، إما لأن الإرادة التشريعية يجري فيها ما يجري في الإرادة التكوينية ، فكما أن الإرادة التكوينية من العبد لا تتعلق بما هو متأخر زماناً فكذلك الإرادة الشرعية ، أو نقول إن الغرض من الإرادة الشرعية إنما يكون هو تحريك إرادة العبد ، فلو كان تعلق إرادة العبد بالفعل المتأخر محالاً لكونه غير مقدور كانت الإرادة الشرعية ممتنعة .

وحيث فلا يكون المنشأ في امتناع تعلق كل من الإرادة الشرعية والإرادة التكوينية من العبد إلا كون الفعل المتأخر غير مقدور ، فيمكن حيثئذ أن يجاب عن ذلك بما في الكفاية^(٢) من كون الفعل مقدوراً في وقته ولا يعتبر في الفعل الواجب أن يكون مقدوراً حين الأمر بل حين الامتثال . وقد أخذنا في تحريراتنا هذا الجواب وشرحناه بما لا مزيد عليه ، وحاصله : أن كلاً من القدرة والمقدور متأخر . وقد اطلع شيخنا^{رحمته} على ذلك التحرير وتفضل بأن كتب عليه الجواب عنه بخطه الشريف بما فيه

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٠٧ - ٢٠٨ [المنقول هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ١٠٣ .

الواجب المطلق والمشروط ٦١

الكفاية وحاصله : أن الارادة الشرعية والارادة التكوينية بالنسبة إلى قيد ذلك الفعل أعني الزمان المتأخر إن كانت مقيدة بذلك الزمان كانت الارادة مشروطة به ، وإن كانت مطلقة كان مقتضاه وقوع ذلك القيد أعني الزمان تحت الطلب فلازمه جرّ الزمان وهو غير مقدور ، فراجع ذلك كله في تحريرائنا^(١) من صفحة ١٧٢ إلى صفحة ١٧٨ .

ولا يخفى أن ذلك أعني عدم دخول ذلك الزمان تحت الطلب مسلّم عند كل من صاحب الفصول وصاحب الكفاية رحمهما ، فانهما يلتزمان بأخذه مفروض الوجود ، ولكنهما مع ذلك يدعيان تحقق الوجوب المطلق قبل مجيء ذلك الزمان ، وطريقة صاحب الكفاية في ذلك هي الالتزام بالشرط المتأخر وأنّ ذلك الزمان الآتي يكون مؤثراً فعلاً في الوجوب ، وتكون النتيجة أن الوجوب حالي وهو فعلي قبل ذلك الزمان ومتعلقه أعني الفعل الواجب استقبالي . وطريقة صاحب الفصول في ذلك هي الالتزام بأنّ الشرط هو العنوان المتزعم من الزمان المتأخر ، فيكون الوجوب أيضاً فعلياً حالياً ويكون الواجب استقبالياً .

وعلى كل من الطريقتين لا يكون نفس الزمان داخلاً تحت الطلب ، وحيث أنّ فالذي ينبغي هو حصر الاشكال عليهما من ناحية شيخنا رحمهما بعدم تعقل كون الوجوب حالياً مع كون الواجب استقبالياً ، حيث إن الوجوب عبارة عن البعث والتحريك ، ومع فرض كون الواجب استقبالياً لا بعث ولا تحريك . وهذا هو ما تعرض له رحمهما ^(٢) من عدم معقولية فعلية الارادة مع

(١) من صفحة ١٧٢ إلى صفحة ١٧٨ [منه رحمهما . ولا يخفى أنها مخطوطة لم تطبع بعد] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٠٤ .

كون المراد استقبالياً .

نعم ، له تتكرر معهما مناقشات أخر مبنائية وهي محالية الشرط المتأخر أو عدم معقولية كون الشرط هو العنوان المنتزع من ذلك المتأخر ، فهذه كلها خارجة .

إلا أن الذي ينبغي في المقام أن يقال : إنا لو سلمنا صحة كون الشرط هو العنوان المنتزع من المتأخر أو سلمنا صحة كون المتأخر بنفسه شرطاً مؤثراً في المتقدم ، فانما يكون ذلك فيما لو كان الفعل الواجب حالياً ، أما مع فرض كون الفعل الواجب المشروط وجوبه بذلك المتأخر نفسه أو بذلك العنوان المنتزع استقبالياً كما فيما نحن فيه فلا يصح فيه ذلك ، لأن الوجوب الحالي المشتمل على البعث والتحريك لا يعقل تعلقه بأمر استقبالي .
إلا أن يدعى عدم كون الوجوب عبارة عن البعث والتحريك بل هو اعتباري صرف ، وهو كون الفعل في ذمة المكلف وعلى عاتقه ، فالظاهر أنه لا مانع منه من هذه الجهة ، وحيث ينحصر النزاع مع صاحب الكفاية ومع صاحب الفصول في المبنى ، وهو الشرط المتأخر أو كون الشرط هو العنوان المنتزع .
أما الأول : فيأتي في محله ^(١) إن شاء الله .

وأما الثاني : فتفصيل الكلام فيه ، هو أن صاحب الفصول تتكرر ^(٢) يدعي أن الوجوب في الواجب المعلق مشروط بالعنوان المنتزع من وجود الزمان المتأخر ، ويكون بلوغ الشخص إلى ذلك الزمان كاشفاً عن كون الوجوب متحققاً قبله ، وحيث نقول إن نفس ذلك الزمان المتأخر لا يمكن أن يكون

(١) أجدود التقريرات ١ : ٣٢١ وما بعدها ، وقد علق المؤلف رحمه الله عدة تعليقات على البحث المشار إليه ، فراجع صفحة ١٢ وما بعدها من المجلد الثالث من هذا الكتاب .

(٢) الفصول الغروية : ٨٠ .

شرطاً في ذلك الوجوب، لأن المفروض أن العنوان السابق المستزاع من وجوده يكون هو الشرط، وأن الوجوب حاصل قبل نفس ذلك الزمان المتأخر فكيف يعقل أن يكون بنفسه شرطاً.

وحيث لا بد لنا من الالتزام بأن ذلك الوجوب مطلق من حيث نفس ذلك الزمان، بمعنى أن الوجوب يكون موجوداً بلا توقف على وجود ذلك الزمان، لا بمعنى أن الوجوب يكون موجوداً وإن لم ينوجد ذلك الزمان أصلاً، لأن ذلك خلف لما تقدم من كون الوجوب مشروطاً بالعنوان المستزاع، بل بمعنى أن الوجوب يحصل قبل حصول ذلك الزمان.

والحاصل : أنا بعد أن أخذنا العنوان المستزاع شرطاً في الوجوب، فإن شئت فقل، إن ذلك الوجوب بالنسبة إلى نفس وجود ذلك الزمان لا يكون مطلقاً كما لا يكون مقيداً، وإن شئت فقل إنه يكون بالنسبة إليه مطلقاً لكن لا بقول مطلق بحيث يكون ذلك الوجوب موجوداً وإن لم يحصل ذلك الزمان في ظرفه، بل بالمعنى المذكور أعني أن وجوده لا يكون متوقفاً على مقارنته له أو تقدمه عليه وإن كان لا بد من تأخره عنه، إلا أن هذه اللابدية قهرية ناشئة من أخذ العنوان المستزاع منه شرطاً في ذلك الوجوب، فلا يلزمها أن يكون ذلك الوجوب مشروطاً شرعاً بنفس ذلك الزمان المتأخر.

نعم، إن نفس ذلك الزمان المتأخر يكون سابقاً في اللحاظ والرتبة على نفس ذلك الوجوب المتقدم، لأن رتبته سابقة على العنوان المستزاع منه، وهو سابق في اللحاظ والرتبة على ذلك الوجوب لكونه شرطاً فيه، وحيث فمع قطع النظر عن كونه غير مقدور لا يعقل تعلق ذلك الوجوب به، كما أنه لا يعقل أن يكون نفس ذلك الزمان المتأخر قيداً في الفعل

الواجب ، لأن مرتبة الفعل الواجب متأخرة عن الوجوب ، فلا يعقل أخذه قيدا في الفعل الواجب وإن لم نقل بوجوب ذلك القيد لكونه غير مقدور .
والحاصل : أن نفس ذلك الزمان المتأخر بعد أخذ العنوان المتزاع منه شرطاً في الوجوب لا يعقل أخذه قيدا في متعلق ذلك الوجوب ، سواء قلنا بوجوبه على تقدير كونه قيدا في الواجب أو قلنا بعدم وجوبه لكونه غير مقدور ، كما أنه لا يعقل دخوله تحت ذلك الوجوب سواء قلنا بأنه قيد في المتعلق أو لم نقل . وحيثُ فالجمع بين كون العنوان المتزاع من نفس ذلك الزمان المتأخر قيدا وشرطاً في الوجوب ، وبين كون الفعل الواجب مقيدا بنفس ذلك الزمان من قبيل الجمع بين المتناقضين ، فإن مقتضى الأول هو تقدم ذلك الزمان رتبة على ذلك الوجوب ، ومقتضى الثاني هو تأخره عنه رتبة . ولو أغضى النظر عن ذلك لكان التناقض من ناحية أخرى ، وهي أن مقتضى الأول هو خروج ذلك القيد عن حيز الوجوب بمعنى أنه يقتضي عدم وجوب ذلك القيد بل استحالة إيجابه ، ومقتضى الثاني هو دخوله في حيز الوجوب بمعنى استحالة عدم دخوله تحت الإيجاب . ومن ذلك يعلم أنه لا يعقل كون الشرط الراجع إلى أصل الوجوب راجعاً أيضاً إلى الواجب بحيث يكون كل منهما مشروطاً به لحاظاً وإن كان لازم الأول قهراً تقيد الثاني كما سيأتي إن شاء الله تعالى^(١) .

وملخص البحث : أن أخذ عنوان متزاع من أمر متأخر ، فعلاً اختيارياً كان ذلك المتأخر أو زماناً ، في وجوب شيء يوجب خروج ذلك المتأخر عن كونه بنفسه شرطاً في ذلك الوجوب وعن كونه غير شرط فيه ، بمعنى

(١) [لعل المراد به ما سيأتي في الخاتمة ، فراجع صفحة : ١٤٢ وما بعدها] .

أن ذلك الوجوب المشروط بالعنوان المنتزع عن ذلك المتأخر لا يكون بالنسبة إلى نفس ذلك المتأخر مطلقاً ولا يكون مشروطاً، كما أن ذلك الوجوب لا يكون مستدعياً لایجاب نفس ذلك المتأخر، وحيث قد يقال إنه لا يتوجه عليه ما أفاده شيخنا رحمته ^(١) من أن ذلك الوجوب بالقياس إلى نفس الزمان المتأخر إن كان مشروطاً لم يكن الوجوب المذكور حاصلاً قبله، وإن كان بالنسبة إليه مطلقاً كان مقتضى إطلاق ذلك الوجوب بضميمة كون نفس ذلك الزمان قيداً في الفعل الواجب هو جزؤ الزمان المذكور. إلا أنه يرد عليه، أي على الواجب المعلق:

أولاً: أنه يستحيل كون ذلك المتأخر قيداً في الفعل الواجب، لما عرفت من أن ذلك المتأخر يكون سابقاً في الرتبة على العنوان المنتزع منه، وهو أعني ذلك العنوان المنتزع سابق في الرتبة على ذلك الوجوب لكونه شرطاً فيه، ويستحيل أخذ ما هو سابق في الرتبة على الوجوب قيداً في متعلق ذلك الوجوب.

وثانياً: أن عدم توجه ما أورده شيخنا رحمته ممنوع أشد المنع، فإن أخذ ذلك المتأخر قيداً في الفعل الواجب يكون مستلزماً لایجابه، فإن ذلك الوجوب وإن لم يكن مطلقاً بالقياس إليه بقول مطلق إلا أنك قد عرفت كما اعترف به صاحب الفصول ^(٢) أنه مطلق بالقياس إليه، بمعنى أن تحقق الوجوب فعلاً لا يكون متوقفاً على وجوده فعلاً وإن توقف على حصوله فيما بعد، وحيث يكون الوجوب فعلياً ومتعلقه وهو الفعل الواجب يكون

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠٨ - ٢٠٩، راجع أيضاً ما نقله عن شيخه رحمته صفحة ٦٠ - ٦١ من هذا المجلد.

(٢) تقدم نقل كلامه في صفحة: ٥٤.

مقيداً بنفس ذلك المتأخر ، وحيث تعلق الإيجاب الفعلي بذلك الفعل المقيّد
بذلك القيد كان مقتضاه إيجاب ذلك القيد فعلاً .

وثالثاً : أنّك قد عرفت في محله ^(١) أن أخذ العنوان المنتزع عن
المتأخر شرطاً في الوجوب المتقدم لا يخرج المسألة عن إشكال الشرط
المتأخر ، حيث إن العنوان المنتزع عن المتأخر معلول لذلك المتأخر ،
ويستحيل تقدّم المعلول على علته .

ورابعاً : أن دعوى كون العنوان المنتزع شرطاً في ذلك الوجوب لا
دليل عليها ، وكأن صاحب الفصول ^(٢) إنما ادعاه إصلاحاً للمسألة حيث
إنه أورد على نفسه بما حاصله : أن ذلك الزمان المتأخر المأخوذ قيداً في
الفعل الواجب إن كان شرطاً في الوجوب كما أنه قيد في الواجب لم يكن
الوجوب ثابتاً قبله ، وإن لم يكن شرطاً في الوجوب بل كان قيداً في
الواجب كان تعلق الإيجاب الفعلي بالفعل المقيّد بالزمان المتأخر من قبيل
التكليف بالمحال ، لأن مقتضاه وقوع ذلك القيد الذي هو الزمان تحت ذلك
الطلب الفعلي ، ولأزم ذلك هو أنه يجب على ذلك المكلف فعلاً إيجاد
ذلك الفعل المقيّد بالزمان المتأخر ، وهو محال لاستدعائه كما أفاده
شيخنا ^(٣) جرّ الزمان ، فأراد صاحب الفصول ^(٤) التخلص من هذه الورطة
فجعل ذلك الوجوب بالقياس إلى نفس ذلك الزمان المتأخر مطلقاً .

وأجاب عن إشكال المحالية بأن الإيجاب الفعلي المتعلق بالفعل
المقيّد بالزمان المتأخر لا يستدعي لزوم إيجاد ذلك الفعل المقيّد بالزمان

(١) راجع صفحة : ٥٨ - ٥٩ .

(٢) الفصول الغروية : ٨٠ .

المتأخر قبل حصول ذلك الزمان ، بل إنما يقتضي إيجاده في زمانه المتأخر وهو في ذلك الزمان المتأخر مقدور له ، وحيث تكون القدرة عليه في زمانه شرطاً في توجه إيجابه إليه قبل ذلك الزمان ، فيكون من قبيل الشرط المتأخر كما أفاده في الكفاية^(١) .

فصاحب الفصول لأجل الفرار عن محالية الشرط المتأخر جعل الشرط هو العنوان المتزع من ذلك المتأخر ، وعبر عن هذا العنوان المتزع بكون المكلف ممن يبلغ إلى ذلك الزمان المتأخر ، فوقع في محذور آخر وهو ما تقدمت الإشارة إليه^(٢) من أخذ ما هو سابق في الرتبة على الوجوب في متعلق ذلك الوجوب ، ولم يتخلص عن إشكال عدم القدرة على الفعل الواجب وجوباً فعلياً كما عرفت فيما أفاده شيخنا رحمته الله فراجع وتأمل .

والحاصل : أن نفس الزمان المتأخر الذي فرضنا كون العنوان المتزع منه شرطاً في تعلق الوجوب بالفعل المفروض كونه مقيداً بالوقوع فيه ليس من الأمور التي لا يتصور فيها إطلاق التكليف واشتراطه بالنسبة إليها ، غاية الأمر أن لازم أخذ العنوان المتزع من نفس ذلك الزمان هو أن لا يكون نفس ذلك الزمان شرطاً في ذلك التكليف ، وذلك لا ينفي كونه مطلقاً بالقياس إليه بمعنى أن الوجوب يتحقق قبل تحقق ذلك الزمان ، ومقتضى تعلق الوجوب الفعلي بالفعل المقيد بالزمان المتأخر هو دخول ذلك القيد تحت ذلك الوجوب ، فلازمه وجوب جرّ ذلك الزمان ، وهو ما أفاده شيخنا رحمته الله .

(١) كفاية الأصول : ١٠٣ .

(٢) في صفحة : ٦٥ .

ودعوى خروج ذلك الزمان عن تحت الطلب استناداً إلى أن أخذ العنوان المنتزع منه شرطاً في ذلك الوجوب يوجب خروجه عن حيز الطلب، مسلّمة إلا أنها لا تنافي لإيجابه من ناحية كون نفسه قيداً في ذلك الفعل الواجب، فإن ذلك أعني كون العنوان المنتزع منه شرطاً في الوجوب لا يكون إلا من قبيل عدم المقتضي لإيجاب نفس ذلك الزمان، فلا ينافي ما يقتضي إيجابه وهو كونه بنفسه قيداً في الواجب الفعلي كما لو كان ذلك الزمان بنفسه شرطاً في الوجوب، فإن ذلك لا يكون إلا من باب أن كونه شرطاً لا يكون مقتضياً لإيجابه لا أنه يكون مقتضياً لعدم إيجابه.

والحاصل : أن ذلك الزمان قد اجتمعت فيه جهتان : الأولى مقتضية لإيجابه وهي كونه قيداً في الفعل الواجب الذي تعلق به الإيجاب الفعلي .
والثانية أقصى ما فيها أنها من باب عدم المقتضي لإيجابه ، وهي كون العنوان المنتزع منه شرطاً في ذلك الوجوب ، فهذه الجهة لا تدفع الاشكال عليه بأن مقتضى تعلق الإيجاب الفعلي بالواجب المقيد بذلك الزمان هو جرّ ذلك الزمان ، هذا مضافاً إلى أن هذه الجهة الثانية لو كانت مقتضية لعدم إيجاب ذلك القيد لا أنها من باب عدم المقتضي ، لكان في المقام إشكال آخر ، وهو التناقض بين أخذ نفس الزمان قيداً في الفعل الواجب وأخذ العنوان المنتزع منه شرطاً في وجوب ذلك الفعل المقيد بالزمان ، لأنّ لازم الأولى هو إيجابه ولازم الثانية هو عدم إيجابه .

وبالجملة : أن لازم كون الزمان بنفسه أو بالعنوان المنتزع من وجوده شرطاً في الإيجاب هو خروج نفس ذلك الزمان عن حيز ذلك الإيجاب ، ولازم كون ذلك الزمان قيداً في متعلق ذلك الإيجاب هو دخول نفس ذلك

الزمان في حيز الإيجاب المذكور، فمع قطع النظر عما أفاده شيخنا رحمته من أن لازمه جرّ الزمان يتوجه عليه إشكال التناقض والتدافع بين هذين التقيدين للتدافع بين لازميتهما، لما عرفت من أن لازم الأول هو خروج نفس ذلك الزمان عن حيز ذلك الإيجاب، ولزم الثاني هو دخوله تحت الإيجاب المذكور، هذا.

مضافاً إلى ما عرفت من استحالة أخذ ما هو سابق في الرتبة على الوجوب قيلاً في متعلق ذلك الوجوب.

وبالجملة : أن ما أفاده شيخنا رحمته متوجه على أخذ الزمان المتأخر قيلاً في الفعل الواجب مع فرض فعلية الوجوب قبل ذلك الزمان، وهذه الجهات التي ذكرناها من التدافع بين التقيدين متوجهة على أخذ العنوان المتزع من ذلك الزمان المتأخر شرطاً في ذلك الوجوب المتعلق بالفعل المقيد بنفس ذلك الزمان المتأخر ^(١).

بقي في المقام شيء : وهو أن صاحب الكفاية رحمته قد وسّع الواجب المعلق فقال : ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا... الخ ^(٢).

(١) لا يخفى أن أغلب ما في هذه الحاشية على طولها اختصرناه وأوضحناه فيما تقدم [صفحة : ٥٢] من الحاشية على قوله «وأما إذا كان مقيداً بقيد غير اختياري» وكان ينبغي الضرب عليها، لكن أبقيناها بحالها لأن جملة ممّا فيها لم تشتمل عليه الحاشية السابقة، وإن كان البعض منها قد ظهر فساد ممّا ذكرناه في الحاشية المشار إليها، كما أنه ينبغي مراجعة ما ذكرناه [صفحة : ٤٩] قبل هذه الحاشية بقولنا : وخلاصة البحث . [منه رحمته].

(٢) كفاية الأصول : ١٠٣.

وبذلك تكون أقسام الواجب المعلق ثلاثة .

الأول : ما يكون حصوله متوقفاً على أمر غير مقدور كالزمان .

والثاني : ما يكون حصوله متوقفاً على فعل اختياري ويكون ذلك الفعل الاختياري متأخراً وداخلاً تحت الطلب ، مثل : تصدق على أول فقير تراه في طريقك عند سفرك بعد الزوال ، فإن هذا الواجب وهو التصديق مقيد بالسفر بعد الزوال ، وهو - أعني السفر - اختياري وداخل تحت الطلب فيما لو كان المطلوب هو السفر .

الثالث : ما يكون كذلك لكن يكون خارجاً عن حيز الطلب ، مثل : إن استطعت في المستقبل فحج ، أو مثل : إذا أفطرت غداً فكفر .

ولا يخفى أن الفعل الواجب إذا كان حصوله متوقفاً على فعل اختياري ، وكان ذلك الفعل الاختياري مقيداً بزمان يأتي ، كان ذلك الفعل الواجب مقيداً بالزمان الآتي ، فيرجع الثاني إلى الأول ، بل يرجع الثالث إليه لاشتراك الجميع في التوقف على الزمان الآتي .

وبناء على ما شرحناه^(١) في مسلك صاحب الفصول رحمته من كون الشرط هو العنوان المنتزع من الزمان الآتي يمكن القول بدخول ذلك القيد تحت الطلب كما يمكن القول بخروجه عنه ، فكما يمكن أن تكون هذه الجملة وهي قولك : إذا كنت ينطبق عليك عنوان السفر في غد فتصدق عند سفرك على أول فقير تراه في سفرك ، واردة في مقام كون السفر واجباً ولو مقدمة للصدقة ، فكذلك يمكن أن تكون واردة في مقام كون الصدقة مأموراً بها لو فرض اتفاق السفر لا بنحو الواجب المشروط ، بل بنحو أخذ السفر

مفروض الحصول .

ولعله لاجل الاشكال في كون الفعل المأخوذ منه العنوان المتزع داخلاً في التكليف ، غيرت النسخة فزيد لفظ «لا» النافية بين «نحو» و«يكون» . وشدد الواو من قوله «أولاً» وتوئت اللام ، أو حذفت هذه الكلمة أعني قوله «أولاً» ليكون الحاصل هو الصورة الثالثة . وحيث أن يكون قوله «ويترشح» عطفاً على المنفي أو يكون معطوفاً على الخبر أعني قوله «مورداً للتكليف» ، هذا .

ولكن صاحب الكفاية رحمته لم ينظر إلى الواجب المعلق الذي ابتكره صاحب الفصول رحمته بنظر كونه مشروطاً بالعنوان المتزع من الأمر المتأخر ، بل نظر إليه بنظر كونه واجباً مطلقاً من جميع الجهات ، وأن وجوبه الفعلي الحالي مطلق من جميع الجهات سوى أن متعلقه كان استقبالياً لكونه مقيداً بالزمان المستقبل ، ولأجله قال فيما سبق : نعم ، يمكن أن يقال إنه لا وقع لهذا التقسيم ، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط ، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجب ما لم توجب الاختلاف في المهم ، وإلا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات ، ولا اختلاف فيه ، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلاً - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب ، فافهم ^(١) .

وقال هنا بعد العبارة السابقة : لعدم تفاوت فيما يهمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق ، دون المشروط ، لثبوت الوجوب الحالي فيه ، فيترشح منه الوجوب على المقدمة

(١) كفاية الأصول : ١٠١ - ١٠٢ .

بناء على الملازمة ، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط . نعم ، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً ، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً ، وليس الفرق بينه وبين المعلق حيثث إلا كونه مرتبطاً بالشرط بخلافه وإن ارتبط به الواجب^(١) .

وكأنه لأجل هذا النظر وسع الواجب المعلق إلى هذه التوسعة ، فالواجب المعلق عند صاحب الكفاية ما كان مقصوراً على كون الوجوب مطلقاً حالياً وكون الواجب استقبالياً ، أما كون الوجوب مطلقاً وحالياً فلعدم كونه مشروطاً بشيء ، وأما كون الواجب استقبالياً فتارة يكون لأجل أن الواجب مقيد بالزمان المستقبل . وأخرى يكون لأجل أنه مقيد بأمر مستقبل غير اختياري ، مثل أن تقول : ستحدث الزلزلة في آخر الشهر فصل الآيات عند حدوثها ، وثالثة يكون لأجل أن الواجب مقيد بأمر مستقبل اختياري ، مثل أن تقول : لمخاطبك : إنك ستذهب غداً إلى زيد فأبلغه عني السلام . ورابعة هي هذه الصورة الثالثة ولكن يكون هذا الأمر الاختياري داخلاً تحت الطلب مثل أن تقول : أبلغ زيداً عني السلام عند ذهابك إليه غداً ، على وجه يكون المطلوب هو إبلاغ السلام ويكون الذهاب واجباً من باب المقدمية لإبلاغ السلام . وبناء على هذا النظر فالتوسعة في محلها ، ولا ينبغي الضرب على بعض العبارة أو زيادة شيء فيها .

ولكنك قد عرفت أن المعلق بنظر صاحب الفصول من قبيل الواجب المشروط غايته أن الشرط ليس هو نفس المتأخر ، بل العنوان المتزع من

(١) كفاية الأصول : ١٠٣ - ١٠٤ .

وجود اللاحق هو الشرط في الوجوب ، ويكون ذلك الوجود اللاحق غير داخل في حيّز الوجوب ، إمّا لكونه غير مقدور كالزمان ، أو لأجل كونه فعلاً محرماً كركوب الدابة المغصوبة . وهذا - أعني إدخال المقدمة المحرمة - هو أقصى توسعة صاحب الفصول . ولم تدخل فيه المقدمة الاختيارية غير المحرمة سواء كانت واجبة أو كانت غير واجبة ، فلاحظ وتأمل .

وربما يقال : إن هذه التوسعة التي أفادها في الكفاية بمنزلة الايراد على صاحب الفصول ، قد تعرض لها صاحب الفصول أيضاً ، فإنه قال : واعلم أنه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه ، كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور ، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله ، وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة . فالتحقيق : أن وجوب الواجب حيث ثبت ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة ، وليس مشروطاً بحصولها كما سبق إلى كثير من الأنظار . والفرق أن الوجوب على التقدير الأول يثبت قبل حصولها ، وعلى الثاني إنما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط . وبعبارة أخرى حصول المقدمة على الأول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر^(١) .

وهذا الذي أفاده في الفصول - أعني ما لو توقف فعل الواجب على أمر مقدور وهو ركوب الدابة المغصوبة ، وكان ذلك المقدور خارجاً عن حيّز الطلب لكونه محرماً - ليس هو عين القسم الثالث الذي أشار إليه في الكفاية

أعني ما لو كان القيد فعلاً اختيارياً استقبالياً الذي عرفت أنه راجع إلى الأول، فإن عبارة صاحب الفصول وإن كانت مجملة إلا أنه يمكن الجزم بأن مراده بهذه التوسعة هو أنه لو كان القيد غير مقدور شرعاً كما في ركوب الدابة المغصوبة، كان حاله حال ما لو كان غير مقدور عقلاً كالزمان ونحوه وكنا مجبورين فيه على جعل الوجوب في ذلك مشروطاً بالعنوان المنتزع من وجوده المتأخر، فيكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً.

ولكن لم يتضح الوجه في تخصيص الحج الواجب بالحج النذري دون حجة الاسلام، لأن الانحصار بركوب الدابة المغصوبة لو كان حاصلًا حين الوجوب، فكما يكون مانعاً من تحقق الاستطاعة فكذلك يكون مانعاً من انعقاد النذر، إذ لا يصح نذر الحج مع فرض توقفه على ركوب الدابة المغصوبة. ولو كان الانحصار طارئاً بأن استطاع أو نذر ولم يحج في السنة الأولى وأُخِّر إلى السنة الثانية واتفق الانحصار فيها، جرى ما ذكره من التعليق في الحج الاستطاعتي كما يجري في الحج النذري.

ثم إنه قد أُجْرِي هذه الطريقة في الطهارة الحديثة مع الاعتراف من الآنية المغصوبة مع الانحصار كما يأتي^(١) في كلماته، وقد حقق شيخنا رحمته في محله^(٢) أن اشتراط الوجدان كاشتراط الاستطاعة في كون التكليف في المقامين مشروطاً بالقدرة الشرعية، وأن الترتب لا يجري في مثل ذلك، من دون فرق في ذلك بين أخذ العصيان شرطاً متقدماً أو شرطاً متأخراً، أو أخذ العنوان المنتزع من تأخره شرطاً. نعم يجري ذلك فيما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية، كما لو توقف إزالة النجاسة عن المسجد على سلوك الأرض

(١) المصدر المتقدم

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٧ - ٢٨ .

المغصوبة .

وقوله **تَبَيَّنَ** : وليس مشروطاً بحصولها كما سبق إلى كثير من الأنظار ... الخ ^(١) .

المتحصل : أن في مسألة ركوب الدابة المغصوبة أو سلوك الأرض المغصوبة للتوصل إلى أداء واجب ، إن كان المقدم هو وجوب الواجب سقط التحريم ووجبت المقدمة ، وحيث لو تصوّرنا الترتب فانما هو في جانب الواجب بأن يقال : إن لم تفعل الواجب فلا تفعل المقدمة ، إما بنحو الشرط المتأخر أو بنحو العنوان المتزع ، ولا يتأتى فيه الاشتراط بنفس عصيان الواجب بنحو الشرط المقارن أو المتقدم . وإن كان المقدم هو حرمة المقدمة وسقط وجوب الواجب كان الترتب في جانب المحرم بأن يقال : لو عصيت وارتكبت المقدمة فافعل الواجب ، إما بنحو العنوان المتزع من العصيان الآتي وهي طريقة صاحب الفصول ^(٢) ، وإما بنحو الشرط المتأخر وهي طريقة الكفاية ^(٣) ، ويشتركان في تحقق الوجوب قبل العصيان ، وإما بنحو الشرط المتقدم ولازمها أن لا وجوب قبل العصيان ، وإنما يكون الوجوب بعد تحقق العصيان ، وهذه هي الطريقة التي أشار إليها بقوله : وليس مشروطاً بحصولها كما سبق إلى كثير من الأنظار ، هذا .

ولكنك قد عرفت أن هذه الطرق إنما تجري فيما لم يكن مشروطاً بالقدرة الشرعية ، بل كان مشروطاً بالقدرة العقلية كما عرفت مثاله ، وهو ما لو توقف إزالة النجاسة عن المسجد على سلوك الأرض المغصوبة ، وقلنا بتقدم

(١) الفصول الغروية : ٨٠ .

(٢) المصدر المتقدم .

(٣) كفاية الأصول : ١٠٣ .

التحريم في ذلك على الوجوب ، فيصح أن يؤمر بالازالة على تقدير عصيان النهي ، لكن إذا كان بنحو الشرط المتأخر كما هو طريقة صاحب الكفاية رحمته فهو وإن كان موجبا لتحقيق الوجوب حالا قبل سلوك الأرض المغصوبة ، إلا أن فيه إشكال الشرط المتأخر ، وحيث قد قلنا ببطلان الشرط المتأخر فلا بد لنا من الالتزام بكون ذلك من قبيل الشرط المتقدم أو المقارن كما هي طريقة شيخنا رحمته ، فلا يتحقق الوجوب إلا بعد العصيان وسلوك الأرض المغصوبة .

أما جعل الشرط هو العنوان المتزاع من العصيان المتأخر كما هو طريقة صاحب الفصول ليكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً وهو الازالة بعد العصيان ، ففيه إشكال اجتماع الوجوب والتحريم في سلوك الأرض المغصوبة . أما الثاني أعني التحريم فواضح ، وأما الأول فلأن نفس السلوك لا يكون هو الشرط بنفسه كي يكون ذلك موجبا لخروجه عن حيز الطلب كما هو على طريقة صاحب الكفاية وعلى طريقة شيخنا رحمته ، فان الشرط حيث لا يكون إلا نفس العنوان المتزاع من السلوك أعني كونه يتعقبه السلوك ، أما السلوك نفسه فهو خارج عن دائرة الشرط ، وحيث قد تعلق الوجوب الحالي بالازالة المفروض توقفها على السلوك كان ذلك مقتضياً لوجوب السلوك لكونه مقدمة للواجب ، كما عرفت ذلك فيما لو كان الواجب متوقفاً على الزمان الآتي ، وأن مقتضى كون الشرط هو العنوان المتزاع هو لزوم جرّ الزمان .

ولا مدفع للاشكال المذكور إلا بأن يقال : إن الوجوب متوقف على العنوان المتزاع ، وذلك العنوان متوقف على تحقق ما يتزاع منه ، وبالأخرة يكون الوجوب متوقفاً على تحقق ما يتزاع منه ذلك العنوان ، فلا يكون

الوجوب حالياً إلا إذا كان ذلك من قبيل الشرط المتأخر الذي قد فرّ منه صاحب الفصول إلى العنوان المتزع.

وبالجملة : أن الالتزام بفعلية الوجوب حالاً مع إخراج القيد المتأخر أعني السلوك في الأرض المغصوبة عن حيز الوجوب لا يتم إلا بالالتزام بالشرط المتأخر.

تكملة :

قال في الكفاية : إن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية ، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها ، هو فعلية وجوب ذبيها ، ولو كان أمراً استقبالياً كالصوم في الغد والمناسك في الموسم ، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو مطلقاً ، منجزاً كان أو معلقاً فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً ، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف ، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك ، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده بلا اختيار أو باختياره مورداً للتكليف ، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً ، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله ، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل ، كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك . فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم^(١).

إن هذه الأمور الأربعة - أعني كون وجوب ذي المقدمة مشروطاً بشرط مقارن موجود ، أو مشروطاً بشرط متأخر يتوجد فيما بعد ، وكونه مطلقاً منجزاً أو كونه مطلقاً لكنه معلق لكون متعلقه استقبالياً - كلها تشترك

(١) كفاية الأصول : ١٠٤ .

في كون وجوب ذي المقدمة فعلياً وأن فعلية وجوبه قاضية بفعلية وجوب المقدمة الوجودية .

وقد استثنى من هذه المقدمة الوجودية التي يكون وجوب ذيلها فعلياً صوراً ثلاثاً، الأولى : أن تكون المقدمة الوجودية التي يكون وجوب ذيلها فعلياً مقدمة للوجوب أيضاً، مثل قوله : حج إن استطعت ، فالاستطاعة مع كونها مقدمة وجودية هي مقدمة للوجوب أيضاً، فهذه المقدمة لا تجب .
الثانية : أن تكون عنواناً مأخوذاً في المكلف بأن يقول : يجب الحج على المستطيع .

الثالثة : أن يكون الفعل الواجب الذي هو ذو المقدمة مقيداً باتفاق حصول تلك المقدمة باختيار من المكلف أو بلا اختيار، مثل أن يقول : يجب عليك الحج الذي اتفق فيه حصول الاستطاعة ، سواء كان باختيارك أو كان بلا اختيارك ، فهذا النحو من المقدمة الوجودية لا يكون واجباً .

ولا يخفى أن المقدمة في هذه الصور الثلاث وإن كانت مقدمة وجودية ، إلا أن ذا المقدمة لا يكون قبل حصولها واجباً فعلياً، فلا يحسن استثنائها من المقدمة الوجودية التي يكون وجوب ذيلها فعلياً قبل حصولها . ولعل قوله **تَوَرَّى** «فافهم» إشارة إلى ذلك ، أو أنه إشارة إلى مطلب آخر وهو أن ما يكون مأخوذاً عنواناً للمكلف مثل قوله : يجب الحج على المستطيع ، يكون راجعاً إلى مقدمة الوجوب ، لرجوع مثل هذا العنوان إلى كون الاستطاعة شرطاً في الوجوب ، إذ لا فرق بين قوله : «حج إن استطعت» وقوله «يجب الحج على المستطيع» في كون الاستطاعة شرطاً في وجوب الحج ، فتكون الصورة الثانية راجعة إلى الصورة الأولى .

وكذلك الحال في الصورة الثالثة ، وهي ما أخذ اتفاق حصوله باختيار

المكلف أو بلا اختياره قيداً في الفعل الواجب، مثل قوله: «يجب عليك الحج الذي اتفق فيه حصول الاستطاعة» فإنه إن رجع إلى اشتراط الوجوب بالاستطاعة ولو بالنحو الذي ذكره الشيخ رحمته ^(١) من كونه تقييداً للمادة أعني الحج في حال عروض الوجوب عليها الموجب لتقيد الوجوب بذلك قهراً، كان من قبيل الصورة الأولى وهي ما يكون شرطاً للوجوب، وإن لم يرجع إلى اشتراط الوجوب بالاستطاعة واقتصرنا في ذلك على تقييد الحج باتفاق حصول الاستطاعة كان الوجوب مطلقاً، وكان مقتضاه وجوب تحصيل ذلك القيد، ويكون إقحام لفظة «اتفاق الحصول» في قوله «يجب عليك الحج المقيد باتفاق حصول الاستطاعة» لغواً صرفاً لا يخرج عن لقلقة اللسان، لأن الحج حيث لا يكون إلا مقيداً بنفس الاستطاعة لا باتفاق حصولها.

ثم قال في الكفاية: فانقدح بذلك أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط... الخ ^(٢).

ولا يخفى أن الواجب المعلق الذي ادعاه في الفصول ^(٣) عبارة عن كون الوجوب مشروطاً بالعنوان المتزاع من الزمان المتأخر، وحيث يكون الوجوب فعلياً قبل مجيء ذلك الزمان كما لو قلنا بمقالة المصنف رحمته ^(٤) من أن الشرط هو نفس الزمان الآتي وأنه من قبيل الشرط المتأخر، فإن وجوب ذي المقدمة يكون حالياً فتجب مقدمته الوجودية وإن كان الواجب

(١) كما تقدم استظهاره في صفحة: ١٩ وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٤.

(٣) الفصول الغروية: ٧٩ - ٨٠.

(٤) كفاية الأصول: ١٠٣.

استقبالياً .

أما لو قلنا بمقالة الشيخ رحمته في الواجب المشروط من كون القيود في الواجب المشروط راجعة إلى المادة ، فقد عرفت أنها توجب تقييد الوجوب قهراً ، لأن التقييد الطارئ على المادة لو كان طارئاً عليها بلحاظ تعلق الوجوب بها كان ذلك موجباً لتقييد الوجوب قهراً . وإذا تقييد الوجوب ولو قهراً كان اللازم هو عدم حصول الوجوب قبل حصول ذلك القيد الذي هو الزمان المتأخر ، فينبغي أن لا تجب المقدمات الوجودية لذلك الواجب قبل حصول ذلك الزمان .

لكن المصنف رحمته ^(١) يرتئي أن مسلك الشيخ رحمته في الواجب المشروط هو راجع إلى مسلك صاحب الفصول رحمته في الواجب المعلق ، ولأجل ذلك أفاد أنه راجع إليه ، لكنك قد عرفت أن مسلك الشيخ رحمته في الواجب المشروط من كون القيد راجعاً إلى المادة ليس براجع إلى مسلك الفصول في الواجب المعلق .

وبالجملة : أن الشيخ رحمته لا يلتزم بتحقيق الوجوب قبل حصول الشرط وإن التزم بارجاعه إلى المادة ، ومنشؤه ما عرفت من أن الشيخ رحمته يرى أن تقييد المادة بلحاظ طرق الوجوب عليها يوجب تقييد الوجوب قهراً . وبناء على ذلك فهذه العويصة أعني وجوب المقدمة كالغسل ليلاً لمن يجب عليه الصوم نهائياً باقية على مسلك الشيخ بحالها ، لأنه من وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، فلاحظ وتأمل .

وينبغي ملاحظة كلماته رحمته في مبحث المقدمات المفوتة ^(٢) فإن ظاهر

(١) كفاية الأصول : ١٠١ .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٢٦٨ وما بعدها .

أوائلها وإن كان يوهم تحقق الوجوب قبل الشرط إلا أنه أخيراً صرح بخلاف ذلك، وأن هذه المقدمات إنما تجب لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال في الكفاية في أوائل الواجب المعلق ما هذا لفظه: وربما أشكل على الواجب المعلق أيضاً بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث مع أنها من الشرائط العامة. وفيه: أن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن من غير انخراط للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع^(١).

قد عرفت مراراً أن صاحب الفصول لا يلتزم بصحة الشرط المتأخر، وهو إنما ابتدع الواجب المعلق فراراً عن الشرط المتأخر، فنراه يلتزم بتحقق وجوب الصوم في الليل مع أن الوجوب المذكور مشروط بالزمان المتأخر، فهو فراراً من ذلك يلتزم بأن الشرط في الوجوب المذكور ليس هو الزمان المتأخر بل الشرط عنده هو العنوان المتزع من ذلك الزمان المتأخر، وعبر عن ذلك العنوان المتزع بكون المكلف يبلغ ذلك الزمان، والتزم بالكشف في مثل إجازة الفضولي ونحو ذلك مما يتخيل أن المتأخر فيه يؤثر في المتقدم.

وبناء على ذلك يكون الشرط في باب القدرة ليست هي القدرة المتأخرة ليكون ذلك من باب الشرط المتأخر، بل الشرط هو العنوان المتزع من القدرة المتأخرة، وذلك العنوان هو كون المكلف أو التكليف بحيث تلحقه القدرة على الفعل في زمانه، فكما أنه قلب نفس الزمان

المتأخر عن كونه بنفسه شرطاً في الوجوب بل جعل الشرط هو العنوان المنتزع من تأخره، فكذلك هو يقلب نفس القدرة المتأخرة عن كونها بوجودها الخارجي المتأخر شرطاً في الوجوب المتقدم إلى جعل الشرط هو العنوان المنتزع من تلك القدرة المتأخرة، ليكون من قبيل الشرط المقارن.

ولكنك قد عرفت أن المصنّف لم ينظر إلى معلق الفصول من الناحية التي رامها صاحب الفصول من كون الوجوب في الواجب المعلق مشروطاً بالعنوان المنتزع، بل لم ينظر إلا إلى كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فأجاب عن إشكال القدرة بأنها من قبيل الشرط المتأخر الذي عرفت أن صاحب الفصول ينكره أشدّ الإنكار.

نعم، إن هذا الجواب - أعني كون القدرة من قبيل الشرط المتأخر - صحيح على مذهب المصنّف رحمته الله ^(١) من صحة الشرط المتأخر، ولكنه لا ينفع صاحب الفصول الذي ينكر الشرط المتأخر، فلاحظ وتأمل.

تنبيه :

الذي يظهر من البدائع أن شرط الوجوب إذا كان على نحو الشرط المتأخر وكان اختيارياً كان واجباً، بدعوى أن خروج شرط الوجوب عن الوجوب المقدمي إنما هو فيما يكون سابقاً على الوجوب لا فيما يكون متأخراً عنه، فراجع في مبحث الترتيب ^(٢)، بأن يكون وجوب الصلاة مشروطاً بعدم الإزالة على نحو الشرط المتأخر، ويكون مقتضاه وجوب الترك لكونه مقدمة لفعل الصلاة، فلاحظ.

(١) كفاية الأصول : ٩٣ .

(٢) بدائع الأفكار للمحقق الرشتي رحمته الله : ٣٩١ .

قوله : قلت أما لزوم الالتزام بالشرط المتأخر في التكليف بالتدريجات فسيجيء في محله إن شاء الله تعالى ... الخ^(١).

ملخص ما أفاده رحمته : أن الواجبات التدريجية تارة يكون الزمان فيها ظرفاً وقيداً للواجب ، وأخرى يكون ظرفاً للوجوب ، وثالثة لا يكون دخیلاً في الواجب ولا في الوجوب .

فالأول وهو ما يكون الزمان فيه قيداً للواجب كالامساك من الفجر إلى الغروب ، تتأتى فيه شبهة الشرط المتأخر لكون الوجوب في الجزء الأول مشروطاً بوجوده في الجزء الأخير . والجواب عنه : هو كون الشرط هو العنوان المتزاع . كما تتأتى فيه شبهة الوجوب المعلق ، لأن الجزء الأخير يتعلق به الوجوب في أول الفجر فيكون الوجوب حالياً والواجب وهو الامساك في الجزء الأخير استقبالياً . ويجاب عنه بأن الحاصل في الأول ليس إلا وجوب الجزء الأول ، وأما وجوب الجزء الثاني فهو لا يحصل إلا في الجزء الثاني من الزمان . وفيه تأمل ، لكونه موجباً لعدم التمكن من نية تمام العمل في أول الفجر .

وأما الثاني وهو ما لو أخذ الزمان قيداً في الوجوب فالظاهر من تحرير المرحوم الشيخ محمد علي^(٢) أنه تتأتى فيه أيضاً شبهة الشرط المتأخر وشبهة الواجب المعلق . والجواب هو الجواب ، وأن الفرق بين الصورة الثانية والأولى منحصر بأن الوجوب والكفارة بالنسبة إلى من يطرؤه ارتفاع بعض الشروط يكون على الأولى على خلاف القاعدة بخلافه على الثانية .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢١٤ .

(٢) فوائد الأصول ١ - ٢ : ٢٠٨ - ٢١١ .

ولكن الذي يظهر من تحريرات غيره^(١) هو أن الشبهة لا تنأى في الصورة الثانية، لأن الوجوب واحد مستمر من أول الفجر إلى الغروب، وأن الواجب غير مقيد بذلك الزمان وإن كان هو حاصلًا فيه قهراً، فلا يكون وجود الشرائط في آخر الوقت مثلاً شرطاً في الوجوب أول الوقت، ولأجل ذلك يكون وجوب الامساك لمن يطروء العذر واجباً قبل طرؤ ذلك العذر، وعليه الكفارة لو خالف، ويكون ذلك على القاعدة. كما أن الامساك في آخر الوقت لا يكون قد تعلق به الوجوب في أول الوقت. وعلى أي حال أن هذه الصورة التي أفادها رحمته لا تخلو من تأمل لمنافاتها للارتباطية.

وأما الصورة الثالثة، فهي خالية من كل شبهة. ويورد عليه بأن لا أقل من اعتبار الحياة والقدرة في الجزء الأخير بالنسبة إلى الوجوب في الجزء الأول، فتأتي شبهة الشرط المتأخر، وإن كان سالماً من شبهة الواجب المعلق، هذا ولكنه رحمته^(٢) تعرض لذلك، وأن المنظور له في الصورة الثالثة هو ما بعد أول الوقت بمقدار أداء العمل، فإنه إذا مرّ عليه ذلك الوقت ولم يصلّ يكون قد حصل على شرط التكليف في الأول والآخر، ولأجل ذلك لو مات يقضى عنه، فلم يبق عنده إلا تفريغ ذمته ممّا قد اشتغلت به، من دون فرق في ذلك بين الموقت الموسع كما في صلاة الظهر أو الموسع ولم يكن موقتاً كما في صلاة الآيات كالزلزلة.

وعلى الظاهر ليس لنا من الموقتات ما يكون الأول منطبقاً على الأول والآخر منطبقاً على الآخر إلا الصوم والقيام من الزوال إلى الغروب في عرفة. وعلى كل حال فليكن الكلام في الموسع سواء كان موقتاً كالصلاة

(١) أجود التقريرات ١: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢١٥ - ٢١٦، فوائد الأصول ١: ٢ - ٢١٢ - ٢١٣.

في أول وقتها أو لم يكن موقتاً كما في صلاة الزلزلة من أول وجوبها إلى مقدار أدائها ، وهل تجري في ذلك شبهة الواجب المعلق أو لا .

وينبغي أن يعلم أن صاحب الفصول^(١) يدعي أن الواجب المعلق مشروط بالعنوان المنتزع من الزمان المتأخر الذي أخذ قيداً في الفعل الواجب .

وعمدة إشكال شيخنا^(٢) عليه هو أن الزمان لا يصلح لأن يكون قيداً في الواجب ، لأن مقتضاه تعلق الوجوب به كما هو الشأن في قيود الواجب التي يكون التقييد بها موجباً لدخولها تحت الوجوب ، ولأجل ذلك أفاد^(٣) أن لازمه جرّ الزمان ، وهذا في الزمان المتأخر .

ومنه يظهر الاشكال في أخذ الزمان الحالي قيداً في الواجب الحالي فإن لازمه أيضاً دخول الزمان تحت اختيار المكلف ليكون التقييد به موجباً لتعلق الوجوب به ، ومن الواضح أن هذا الاشكال - أعني لزوم دخول الزمان تحت الوجوب - إنما يتوجه فيما لو كان الزمان قيداً في الفعل الواجب ، أما إذا لم يكن الزمان قيداً بل كان الفعل بحسب طبعه زمانياً فذلك لا يوجب دخوله تحت الطلب ، ولأجل ذلك لو كان الواجب الحالي متوقفاً على مقدمة تحتاج إلى مقدار من الزمان فإن ذلك وإن أوجب تأخر الفعل الواجب عن أول وجوبه ، إلا أنه ليس ذلك بمقتضى لكون ذلك الزمان المتأخر داخلاً تحت الوجوب لعدم أخذه قيداً في الواجب .

وبالجملة : أن الاشكال إنما هو في أخذ الزمان سواء كان حالياً أو كان استقبالياً قيداً في الواجب ، فإنه موجب لتعلق الوجوب بقيده المذكور

(١) الفصول الغروية : ٨٠ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٠٩ ، وراجع أيضاً ما نقله عن شيخه^(٤) في صفحة : ٦٠ - ٦١ من هذا المجلد .

الذي هو الزمان ، سواء كان حالياً أو كان استقبالياً ، أما مجرد كون الفعل لا بد له من زمان يقع فيه أو مجرد لزوم تأخره لكونه محتاجاً إلى مقدمة زمانية ، فذلك ممّالاً يدخله تحت الوجوب فلا مانع حينئذٍ من تأخر الفعل عن زمان إيجابه .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا دخل الزوال مثلاً فقد وجبت الصلاة أربع ركعات ، ولنفرض أن كل ركعة تحتاج إلى ربع ساعة من الزمان ، فالركعة الرابعة وإن وقعت في الربع الرابع إلا أنها ليست مقيدة به ولا هو مختص لها ، بل إن هذا الوقت أعني مجموع الساعة وقت لمجموع ذلك العمل الذي هو أربع ركعات ، على وجه لو قدّم الأخير وشرع من السلام إلى التكبير لم يكن الخلل فيه من ناحية الوقت وأنه قد جاء بالعمل في غير وقته ، بل الخلل فيه إنما هو من ناحية الترتيب ، ولأجل لزوم الترتيب كان موقع الركعة الأخيرة هو الربع الأخير ، فلا يكون تأخرها إلا كتأخر الفعل غير المقيد بالزمان المتأخر لكن كانت له مقدمة تستدعي انشغال الزمان الحاضر بها وتأخر ذبها إلى الزمان المتأخر .

ولعل هذا هو الشأن فيما بين الفريضتين المستفاد من قوله عليه السلام : «إلا أن هذه قبل هذه»^(١) ، فإن نسبة الأجزاء المترتبة إلى سابقها من الأجزاء كنسبة الفريضة الثانية أعني العصر إلى الظهر في أنه ليس في البين إلا الترتيب ولو كانت الدائرة بين الصلاتين فيها بعض الضيق ، إلا أن الظاهر أن ما بين الأجزاء لا يكون إلا مجرد الترتيب من دون شائبة اختصاص للأول بالزمان الأول والثاني بالزمان الثاني .

فعلى هذا أن الركعة الأخيرة وإن وجبت بأول الزوال كالأولى وكان

(١) وسائل الشيعة ٤ : ١٢٦ / أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥ ، ٢٠ وغيرهما .

وقوعها في الزمان الأخير، إلا أنها ليست مقيدة بالزمان الأخير كي يلزم كون وجوبها معلقاً على وجه يكون الزمان الأخير داخلاً قيده في الركعة الأخيرة ليرد عليه ما ورد على الواجب المعلق، بل إن تأخرها إنما كان للحصول على الترتيب وبعديتها بالنسبة إلى الركعات قبلها، فلا يكون حالها إلا كحال الواجب الحالي المحتاج إلى مقدمة تستوعب مقداراً من الزمان.

ولو اصطُح الفصول أو بعض من يرتئي رأيه في الواجب المعلق على أن هذا النحو من المتأخر من قبيل الواجب المعلق فنحن لا نضايقه في التسمية، ولا نمنع من صحة هذا النحو من التأخر، وإنما نمنع من أخذ الزمان قيده في الفعل الواجب من دون جعل الوجوب متوقفاً عليه، الذي عرفت أنه يستدعي وجوب ذلك الزمان، سواء كان الزمان حالياً أو كان استقبالياً.

وحيثُ نقول: إن أخذ الزمان الحالي قيده في الواجب وإن لم يجعله من الواجب المعلق باصطلاح صاحب الفصول لانهصاره بما يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، إلا أننا نقول ببطلان التقييد بالزمان الحالي كما قلنا ببطلان التقييد بالزمان الاستقبالي. وأما ما يكون واقعاً قهراً في الزمان المتأخر عن الوجوب فصاحب الفصول وإن اصطُح عليه بأن المعلق يشملُه، إلا أننا نقول إن السبب الموجب للبطلان من أخذ الزمان قيده في الواجب لا يكون موجوداً فيه، فنحن لا نمنعه.

والخلاصة: هي عدم تأتي إشكال الواجب المعلق في هذا النحو من الواجبات التدريجية كي نحتاج إلى الجواب عنه بما أفاده شيخنا رحمته من جعل وجوب الركعة الأخيرة مشروطاً بحصول الربع الرابع من الساعة الأولى، كي يتوجه علينا الاشكال بعدم تأتي نية تمام العمل في أول الوقت.

نعم ، يتأتى فيه إشكال الشرط المتأخر باعتبار كون الركعة الأولى مشروطة بالركعة الأخيرة ، الموجب لكون القدرة على الركعة الأولى بقيدها المذكور مشروطة بالقدرة على الركعة الأخيرة ، فيكون ذلك من الشرط المتأخر ، فنحتاج إلى الجواب بأن الشرط هو العنوان المستزاع كما أفاده شيخنا رحمته ، ولا مخلص منه إلا بما أفاده بقوله : فإننا قد... الخ^(١) ، وحاصله هو ما ذكرناه في آخر الحاشية المتعلقة بصفحة : ص ١١٥^(٢) من أن الفعل المتوقف على مقدمة يكون مقدوراً فعلاً بواسطة القدرة على مقدمته ، وذلك بأخذ الآن قيداً في القدرة عليه ، إذ لو أخذ الآن قيداً في ذلك الفعل لم يكن مقدوراً قطعاً .

فنقول فيما نحن فيه : إن الركعة الأخيرة المأخوذة قيداً في الأولى هي مقدورة الآن ، فلا يكون أخذ القدرة عليها في وجوب الأولى من قبيل الشرط المتأخر .

ولك سلوك طريقة أخرى في التخلص عن الشرط المتأخر ، وذلك بالتفكيك بين الارتباطية في الوجوب والارتباطية في الواجب ، بأن تقول إن تقييد الركعة الأولى بالأخيرة يكون مشروطاً بالقدرة على الأخيرة ، وحيث لا تكون مقدورة يكون تقييد الأولى بها ساقطاً ، فلا يكون وجوب الأولى حينئذ مشروطاً بالقدرة على الأخيرة . وهذا هو ما سيأتي إن شاء الله تعالى^(٣) من التفكيك بين الارتباطية في الوجوب والارتباطية في الواجب .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢١٥ .

(٢) حسب الطبعة القديمة غير المحشاة ، راجع صفحة : ٥٠ من هذا المجلد .

(٣) في الحاشية اللاحقة ، راجع صفحة : ٩٥ وما بعدها .

ومن ذلك يظهر لك الجواب عما في الحاشية على ص ١٤٧^(١) فإنه إنما يرد على التخلص الأول دون الثاني .

ولعل نظر شيخنا رحمته إلى مجرد نفي الوجوب المعلق . أما شبهة الشرط المتأخر مع الالتزام بكون الشرط هو العنوان المنتزع فعلى الظاهر أنه لا محيص عنها حتى في مسألة الحركة إلى الكوفة ، فإن وجوبها ولو مقدمة يتوقف على وجوب ذبيها ، ووجوب ذبيها يتوقف على بقاء الحياة بعد المقدمة ، فلا بد في جعل الشرط هو العنوان المنتزع من تأخر الحياة إلى ما بعد الفراغ من المقدمة . ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى^(٢) أنه يمكن التخلص من الشرط المتأخر والعنوان المنتزع في باب الصلاة ، إذ ليس في أجزائها ما يكون تعذره موجبا لسقوط الأمر بالباقي ، فلا ارتباط فيها بين الوجوبين ليكون كل منهما من قبيل الظهور ، وحيث لا يكون الوجوب في الأول ملازما للوجوب في الثاني كي يكون من الشرط المتأخر .

نعم ، ربما يرد الاشكال من ناحية صحة الأول بمعنى إسقاطه الأمر فإنه منوط بالحاق الثاني فنحتاج إلى العنوان المستزاع . لكن ذلك لو كان السقوط حاصلا عند فعل الأول ، أما لو قلنا بأن السقوط يتوقف على تمامية العمل ، وعند تتميم السلام يتحقق سقوط الأمر بالجميع ، فلا يكون في البين شرط متأخر كي نحتاج في الجواب عنه إلى العنوان المستزاع .

ومما ذكرناه يظهر لك أنه يمكن إجراء ذلك في الصوم ، فلا يتأتى فيه إشكال الوجوب المعلق ، وذلك بأن يقال : إن الواجب هو ذلك الامساك الواحد المستمر من الفجر إلى الغروب ، وهذا الفعل الواحد المستمر يتعلق

(١) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقارير ١ : ٢١٦ من الطبعة الحديثة .

(٢) في صفحة : ٩٥ - ٩٦ .

به الوجوب فعلاً، وأن شرط الوجوب هو وجود الزمان وقد وجد بأول جزء منه، ويبقى وجوده مستمراً إلى انتهائه أعني الغروب، فالوجوب يحصل عند الفجر وهو يتعلق بالامساك المستمر إلى الغروب، وامثاله يحصل بالشروع فيه إلى إتمامه.

وبالجملة : ليس لنا إلا وجوب واحد حالي يتعلق بذلك الامساك المستمر، وهذا الوجوب مشروط بوجود اليوم، وقد وجد الشرط المذكور بأول جزء من الفجر، وهذا الشرط وذلك الوجوب يقيان إلى انعدام اليوم بانتهائه، فلا تقطيع في ذلك الواجب المستمر كي يقال إن آخره الذي يكون في آخر اليوم يكون وجوبه متحققاً قبل زمانه، كي يكون ذلك من الواجب المعلق، أعني كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فتأمل جيداً.

ويمكن التخلص عن شبهة الوجوب المعلق بأن يقال : إن الواجب وإن كان هو الإمساك المستمر من أول الفجر إلى الغروب، إلا أن الزمان المذكور لم يؤخذ إلا شرطاً للوجوب، أما بالنسبة إلى نفس الواجب فلا يكون الزمان إلا ظرفاً له لا قيداً فيه كي يكون تعلق الوجوب به مستلزماً لوجوب قيده الذي هو الزمان، ولأجل ذلك نقول إنه عند الشك في بقاء النهار لأجل الشبهة الموضوعية يمكن استصحابه، ويكون استصحابه كافياً في وجوب الصوم، ولا يرد عليه أنه لا يثبت كون الامساك في تلك القطعة واقعاً في النهار.

وإن شئت فقل : إن الإمساك مستمر من أول الفجر إلى الغروب، كما أن اليوم مستمر أيضاً من الفجر إلى الغروب، والأول وهو الامساك وإن أخذ مقيداً بالثاني أو مظروفاً له، إلا أنه لا ميز بين الأناك كما أنه لا ميز بين الامساكات، فلا يكون أحد الامساكات مقيداً بالآخر الذي وقع فيه، وليس في

البيان إلا كون المجموع من الامساكات مقيداً بالوقوع في مجموع الأناث .
وبالجملة : ليس كل قطعة من قطع الامساك مقيدة بتلك القطعة التي وقعت فيها من أناث اليوم ليكون الوجوب السابق من قبيل الوجوب المعلق ، بل ليس في البيان إلا أن مجموع ذلك الامساك المتساوي الأجزاء لا بد فيه أن يكون واقعاً في مجموع ذلك اليوم ، على وجه لو أمكن محالاً وقوعه في جزء واحد من أناث اليوم لم يكن ذلك مخالفاً للتقييد المزبور .
وحيث لا يكون من قبيل الواجب المعلق الذي عرفت أنه عبارة عن كون الوجوب حالياً والواجب هو المقيد بالزمان الاستقبالي ، لا أن مجرد توجه الوجوب الآن واتفاق تأخر الواجب ووقوعه في الزمان الآتي يكون من المعلق ، كما عرفته في الكون في مسجد الكوفة المتأخر زماناً عن مقدمته التي هي طي المسافة .

فانحصرت الشبهة فيه بالشرط المتأخر ، ويكون الحال فيه كما هو الحال لو قلنا بأن الزمان ظرف وقيد للوجوب لا للواجب ، وذلك باعتبار ارتباطية الامساك الأول بالامساك الأخير ، وهذه الارتباطية لو كان بين الوجوبين كما هي بين الواجبين كنا محتاجين إلى الجواب بأن الشرط هو العنوان المتزع ، وحيث يبقى الاشكال في وجوب الامساك لمن علم بطرق العذر وفي وجوب الكفارة .

أما لو أنكرنا ذلك ولم نقل إلا بالارتباطية بين الواجبين لم تكن الارتباطية بينهما قاضية بالشرط المتأخر لنحتاج في الجواب عنه إلى العنوان المتزع ، وحيث نكون في راحة من وجوب الامساك في القطعة قبل طرؤ العذر ومن وجوب الكفارة لو خالف فيها ، لكن أدلة عدم تبعض الصوم قاضية بالركنية والارتباطية بين الوجوبين في الأول وفي الجزء الأخير ، لعدم وجوب

القضاء قطعاً . وحيثُ نحتاج إلى القول بأن وجوب الامساك في القطعة المذكورة والكفارة على خلاف القاعدة كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى توضيحه^(٢).

(١) في صفحة : ٩٣ - ٩٤ .

(٢) [ملحوظة : وجدنا ورقة منفصلة في هذا الموضوع من الأصل ، ويظهر أن ما ورد فيها تنمة لكلام آخر ، ولكن لم يتيسر لنا تحديده فأثرنا إيراد ما فيها هنا لأن الظاهر ارتباطه بآخر بحث الشرط المتأخر ، لما فيه من إنكار أي مورد له والإحالة على ما سبق ، وما ذكره فيها من التفكيك في الركنية قد فتده صريحاً فيما سبق ، ومن ثمّ يحتمل إعراضه ﷺ عنه ، ونص ما في الورقة هكذا :] كما في باب الصوم ، ولكن يمكننا التفكيك بالركنية بأن نلتزم فيه بالتفكيك بين السابق بالنسبة إلى اللاحق ، فلا يكون الوجوب في السابق مشروطاً بالوجوب في اللاحق ، فلو طرأ العذر في اللاحق لم يكن ذلك موجباً لسقوط الوجوب في السابق .

ولأجل ذلك نقول إنه يجب الصوم في السابق وإن علم بطرق العذر في اللاحق ، وأنه لو أظفر في السابق كان عليه الكفارة ، كما في من علم أنه مسافر قبل الزوال ، وكما فيما لو علمت المرأة أنها تحيض بعد الفجر ، فإن عليهما الامساك فيما سبق ، ولو وقع الافطار من أحدهما كان عليه الكفارة ، وهذا بخلاف اللاحق فإن وجوب الامساك فيه مشروط بالوجوب في السابق ، على وجه لو طرأ العذر في السابق لم يجب عليه الامساك في اللاحق إلا في صورة دخول المسافر إلى وطنه قبل الزوال ولم يتناول شيئاً ، فإنه يلزمه تجديد النية لأجل الدليل الخاص . وعلى كل حال لا يكون في البين شرط متأخر كي نحتاج فيه إلى الشرط المتأخر ، أعني العنوان الذي لا يخلو من شبهة الشرط المتأخر ، حيث إن العنوان المنتزع معلول لذلك المتأخر ، إلا أن نقول إنه ليس بمعلول لتأخر ذلك المتأخر ، بل هو معلول لتقدم المتقدم ، فينطبق عليه عنوان السابق لأجل تقدمه لا لأجل تأخر ذلك المتأخر .

وعلى كل حال أنك قد عرفت أنه لم يبق عندنا ما هو من قبيل الشرط المتأخر لا في الصلاة ولا في الصوم كي نحتاج إلى العنوان المنتزع . نعم ربما يقال إن ذلك أت في الصحة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة بمعنى إسقاطها الأمر المتوقف على الاتيان بالأجزاء اللاحقة ، وقد عرفت الجواب عنه .

وقد يتخيل الشرط المتأخر في وجوب طي المسافة للكون في مسجد الكوفة ، فإن وجوبه يتوقف على وجوب ذي المقدمة وهو الكون في مسجد الكوفة ، وهو إنما

قوله : ثم لا يخفى أن الزمان المفروض قيداً إما أن يكون قيداً للواجب - إلى قوله :- وإما أن يكون قيداً للوجوب إلخ^(١) .
ظاهره أن الزمان لو كان قيداً للوجوب لا يتأتى فيه إشكال الشرط المتأخر كي نحتاج إلى أخذ عنوان التعقب ، ويكون وجوب الإمساك في الجزء الأول وكذلك ترتب الكفارة على القاعدة .

لكن الظاهر أن هذا التوجيه لا يلتزم مع ارتباطية الصوم ، إذ مع فرض الارتباطية لا يكون الامتثال في الجزء الأول من النهار وحده مقدوراً ، بل لابد في القدرة عليه من ضم الامتثال في الجزء الثاني ، فإن شأن الارتباطية هو التلازم بين الامتثالين وعدم إمكان التفكيك بينهما ، فإذا فرض أنه في الآن الثاني يسقط عنه الأمر لانعدام الشرط ويكون من قبيل تبدل الموضوع ،

فلا يكون إذا بقيت الحياة إلى ما بعد تمامية طي المسافة ، فيكون وجوب طي المسافة مشروطاً بالشرط المتأخر وهو الحياة إلى ما بعد تمامية طي المسافة .
وفيه : ما لا يخفى ، فإن وجوب الكون في مسجد الكوفة ليس بمشروط ببقاء الحياة إلى ما بعد طي المسافة ، وأقصى ما في البين هو كونه مشروطاً بالقدرة ، وقد عرفت أن القدرة عليه حاصلة فعلاً بالقدرة على سببه الذي هو طي المسافة . نعم إن وجوب طي المسافة مشروط بالحياة وهي مستمرة من حين الشروع فيها إلى تمامها ، ففي كل آن هو حي ووجوب ، وهما مستمران إلى حين الفراغ ، فكل جزء من أجزاء طي المسافة هو واجد للحياة فيجب الطي ، وهكذا إلى الآخر ، فيكون الحال كما ذكرناه في عصيان الازالة الذي هو شرط في وجوب الصلاة ، ففي كل آن من أول الشروع في الصلاة إلى آخرها عصياناً لازماً ، فوجوب للصلاة ، وهكذا إلى آخر الصلاة ، فلا يكون من قبيل الشرط المتأخر بل هو من الشرط المقارن ، غايته أن الشرط وهو عصيان الازالة سابق في الرتبة على وجوب الصلاة ، ووجوب الصلاة سابق في الرتبة على نفس الصلاة ، وإن كان الجميع من الشرط والمشروط بل والواجب وهو نفس الصلاة كلها في زمان واحد مع تقدم الأول رتبة على الثاني والثاني على الثالث .

فإن قلنا بسقوط التكليف في الآن الأول لعدم القدرة على امتثاله وحده كما هو شأن الارتباطية، كان ذلك عبارة أخرى عن كون الشرط في الآن الثاني شرطاً في التكليف في الآن الأول، واحتجنا إلى التوجيه بأن الشرط هو التعقب، وحيث أن يكون الامساك في الجزء الأول ووجوب الكفارة بمخالفته على خلاف القاعدة.

وإن قلنا بعدم سقوط التكليف في الآن الأول بدعوى إمكان امتثاله وحده وإن لم يمكن الامتثال في الآن الثاني لسقوط أمره بسقوط شرطه، فهو وإن كان وجوبه ولزوم الكفارة بمخالفته على القاعدة إلا أن ذلك عبارة أخرى عن عدم الارتباط بين الامتثالين.

ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني، وتدفع الارتباطية بين الامتثالين بأنها إنما تكون معتبرة فيما كان التكليف في الآن الثاني متحققاً بتحقيق شرطه، أما إذا لم يكن التكليف في الآن الثاني متحققاً لعدم تحقق شرطه، فلا يكون امتثال التكليف الأول ملازماً لامتثال التكليف الثاني.

والحاصل: أن الارتباطية التي هي شرط في صحة المأمور به هي عبارة عن التلازم بين التكليفين إطاعةً وعصياناً، وهي إنما تتم فيما إذا كان كل من التكليفين متحققاً كما لو فرض أنه بقي إلى آخر النهار واجداً للشرائط، أما لو فرض سقوط التكليف عنه في أثناء النهار لأجل ارتفاع أحد الشرائط لم يكن ذلك موجبا لسقوط التكليف في الآن الأول، لما عرفت من أن التكليف الأول لم يشترط إلا بتحقيق الشرط في ظرفه دون تعقبه بتحقيق الشرط في الآن الثاني، ولم تكن الارتباطية موجبة لسقوطه، لأنها إنما تعتبر فيما لو كان كلا التكليفين متحققاً، أما إذا انتفى التكليف فيهما لانتفاء شرطه فلا معنى للقول بأن امتثال التكليف الأول وإطاعته

منوطة بامثال التكليف [الثاني]^(١) واطاعته ، فإذا لم يكن التكليف الثاني متحققاً لم يكن امثاله ممكناً ، وإذا لم يكن امثال الثاني ممكناً كان امثال الأول غير مقدور من جهة إناطة امثاله بامثال التكليف الثاني ، لأن ذلك كله إنما يتوجه على تقدير بقاء الارتباطية حتى في مورد سقوط التكليف الثاني . ولا يخفى ما فيه ، بل إن أقصى ما في الارتباطية هو أنه لا تفكيك بين الامتثاليين وأن عصيان أحد التكليفين عصيان للتكليف الآخر ، وهذا إنما يكون فيما إذا كان كل من التكليفين متحققاً دون ما إذا كان المتحقق أحدهما فقط ، فتأمل .

وبالجملة : أن الارتباطية تارة تكون في ناحية نفس التكليف بأن يكون أحد التكليفين مشروطاً بتوجه التكليف الآخر لكون التكليف الأول مشروطاً بتعقب شرط التكليف الثاني ، ويكون التكليف الثاني مشروطاً بتقدم شرط التكليف الأول ، فيكون التكليفان متلازمين ، ويكون سقوط أحدهما بسقوط شرطه موجبا لسقوط التكليف الآخر ، كما تقدم^(٢) في الوجه الأول في باب الصوم أعني جعل الزمان قيذا في الواجب .

وتارة تكون الارتباطية في ناحية الامتثال بأن يكون امثال أحد التكليفين متوقفاً على امثال التكليف الآخر ، ويكون عصيان أحدهما موجبا لعصيان الآخر ، لاعتبار الارتباطية في متعلق التكليفين ، بمعنى أنه لو كان كلا التكليفين متحققاً لكان امثال أحدهما متوقفاً على امثال الآخر ، بمعنى أنه يشترط في صحة متعلق أحدهما أن يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بمتعلق الآخر بحيث إنه لو تجرد عن ذلك لما كان صحيحاً مسقطاً للأمر . أما لو لم يتحقق

(١) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

(٢) راجع صفحة : ٨٣ .

أحد التكليفين لعدم تحقق شرطه لما كان امتثال التكليف الآخر متوقفاً على امتثاله .

ومن الواضح أنه لا تلازم بين هذين النحويين من الارتباطية ، لا مكان اشتراط الارتباط في متعلق التكليف من دون تحقق ما يوجب الارتباط في نفس التكليف من كون كل واحد منهما مشروطاً بتحقيق شرط ما قبله و شرط ما بعده ، فلا يكون سقوط الثاني بسقوط شرطه موجباً لسقوط الأول كما في باب الصلاة ، فإن أجزاءها ارتباطية ولكن التكليف المتعلقة بتلك الأجزاء غير ارتباطية ، ولأجل ذلك لو سقط وجوب أحد الأجزاء لأجل عدم القدرة لم يكن موجباً لسقوط وجوب الأجزاء الأخر ما لم يكن ذلك الساقط ركناً ، فإن سقوطه يوجب سقوط الكل ، وتكون الارتباطية من الجهتين كما في مثل أصل الطهور .

لكن الظاهر أن هذا المعنى منعدم في أجزاء الصلاة حتى ما يكون من قبيل الركوع ، فإن تعذره لا يوجب سقوط الوجوب عن الباقي ، فلا يكون الوجوب الوارد على الجزء الأول منها مشروطاً ملازماً لوجوب الجزء الآخر ، فلا مجال فيها للشرط المتأخر لاحتاج إلى الجواب عنه بأن الشرط هو العنوان المتزاع .

نعم ، ربما تأتي هذه الشبهة من ناحية صحة الأول بمعنى سقوط الأمر به عند الاتيان به ، فأنها مشروطة بالاتيان بالباقي للتلازم بين الاطاعتين وحيث يكون من قبيل الشرط المتأخر ونحتاج إلى الجواب عنه بأن الشرط هو العنوان المتزاع .

ولكن يمكن الفرار عن ذلك بأن نقول إن امتثال الجزء الأول لا يكون قبل حصول الجزء الثاني بل يبقى الأمر بالجميع بحاله ، غايته أنه فاقد

للباعثية ولا يسقط إلا بالفراغ من الجزء الأخير، فلا يكون في البين شرط متأخر حتى بالنسبة إلى الصحة وإسقاط الأمر.

ومن ذلك يظهر أنه لا مورد لنا من هذه الموارد تدخله شبهة الشرط المتأخر كي نحتاج إلى التخلص منها بأخذ العنوان المتزاع الذي لعله راجع إلى الشرط المتأخر، فإن العنوان المتزاع من المتأخر يكون تحققه منوطاً بذلك المتأخر فلا يكون خالياً من شبهة تأثير المتأخر في المتقدم.

وأما مثل طي المسافة بالنسبة إلى الكون في مسجد الكوفة فإنا وإن ذكرنا أنه تأتي فيه شبهة الشرط المتأخر باعتبار بقاء الحياة إلى الفراغ من طي المسافة والوصول إلى باب المسجد، فإن ذلك شرط في توجه التكليف بالكون فيه، وهو أعني وجوب الكون شرط في وجوب طي المسافة، لكن لا يخفى ما فيه، فإنه موجب لعدم وجوب الكون قبل طي المسافة، ولا يصح لنا القول بتحقيق وجوب المقدمة بالعنوان المتزاع من وجوب ذبيها المفروض تأخره إلى الحياة حينه، بل لابد لنا من القول بأن نفس الكون واجب فعلاً وهو مقدور بالقدرة على سببه الذي هو طي المسافة، إذ أن وجوب الكون لم يكن مشروطاً ببقاء الحياة إلى تمامية طي المسافة. نعم إن وجوبه مشروط بالقدرة على سببه الذي هو طي المسافة وذلك حاصل فعلاً، وليست الحياة بنفسها شرطاً إلا باعتبار كونها محققة للقدرة.

وإن شئت فقل: إن الكون ومقدمته واجبان، غايته أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، والوجوبان حاصلان فعلاً وهما مشروطان بالقدرة والحياة من أول الشروع فيهما إلى الفراغ، وذلك أعني الحياة والقدرة حاصلان من أول الشروع إلى الفراغ، ففي كل آن هو حي وقادر فيجب

الفعل وهكذا إلى الفراغ .

كما انه من الممكن انفكاك الارتباطية الأولى عن الارتباطية الثانية بأن يكون التكليفان متلازمين ، ولا يكون امتثال أحدهما متوقفاً على امتثال التكليف الآخر .

لا يقال : بناء على كون الزمان ظرفاً للوجوب لا للامساك لا داعي للالتزام بارتباطية الامساكات .

لأننا نقول : إن ذلك لا محيص عنه من جهة أنه لا ريب في اعتبار نية الامساك إلى الغروب ، وبناء على كون الظرف ظرفاً للوجوب لا للامساك لا يتم الوجه في اعتبار نية الامساك إلى الغروب إلا بما ذكرناه من الارتباطية . مضافاً إلى أن لازم عدم الارتباطية على هذا الوجه أنه لو عصى في الأثناء لم يكن عليه إلا قضاء ما عصى فيه دون تمام ذلك اليوم .

ثم لا يخفى أن الارتباطية بين التكليف التي عرفت أنها منتفية على هذا الوجه إنما هي بين الأول والثاني ، بمعنى أن وجود التكليف الأول لا يتوقف على وجود التكليف الثاني ، وأما العكس فالظاهر أنه لا ريب فيه ، إذ لا ريب في أن سقوط الشرائط في الأول موجب لسقوط التكليف في الآن الثاني كما في الحيض والمرض ونحوهما ، نعم في السفر والبلوغ لا يؤثر انتفاء الشرط قبل الزوال فتأمل ، هذا .

ولكن الظاهر أن كل واحد من الامساكات المتأخرة تكون على نحو الركنية ، فيكون سقوط التكليف فيها موجباً لسقوطه من الأول ولو قلنا بأن التقييد بالزمان راجع إلى الحكم ، إذ ليس محصّل رجوعه إلى الحكم هو كون الوجوبات متعددة حسب تعدد الآفات على وجه يكون كل آن فيه وجوب متعلق بالامساك ، ويكون ذلك الوجوب وجوباً مستقلاً لا ربط له

بالوجوب الآخر على وجه لو سقط الوجوب الآخر لعروض ما يسقطه يبقى الوجوب الأول بحاله ، ليتفرع عليه أن مقتضى القاعدة هو لزوم الكفارة في الصورة المفروضة ، بل إنه لا يكون إلا وجوباً واحداً مستمراً من أول الفجر إلى الغروب ، بحيث إن ذلك الوجوب ينحل ويسقط بتمامه عند سقوطه في قطعة واحدة ، كما يشاهد ذلك فيما لو كان انتفاء بعض الشروط في أول الوقت ثم في أثنائه حصل الشرط الذي كان مفقوداً . والظاهر أنه لا فرق بين السقوط من الأول والسقوط من الآخر في كون كل منهما يكون موجباً لانحلال ذلك الوجوب وسقوطه في تمام الوقت .

أما الكفارة فلا دليل عليها يُعتمد به سوى الإجماع المنقول في بعض فروع المسألة وهي مسألة تأخر السفر ، أو الشهرة في غيرها وهي ما لو طرأ الجنون أو الحيض في آخر النهار . وعلى كل حال فلو ثبتت الكفارة لم يكن ثبوتها كاشفاً عن أن تلك القطعة السابقة هي قطعة صوم حقيقي واقعي ، بل أقصى ما فيه أن نقول : إنه يجب الإمساك لمن علم أنه يطرؤه العذر لأجل الاحترام ليس إلا ، وأن هذا المقدار من الحكم الاحترامي تترتب الكفارة على تعمد مخالفته لا أنه صوم شرعي .

والحاصل : أن من طرأ العذر في آخر الوقت خصوصاً مثل الحيض والجنون لا يكون الصوم في الواقع واجباً عليه من أول الوقت ، سواء قلنا بأن المقيد بالزمان هو نفس الوجوب أو قلنا بأن المقيد به هو الواجب الذي هو الإمساك .

أما الثاني فواضح ، لأن مقتضى تعلق الوجوب بالإمساك الحاصل في جميع أجزاء النهار يوجب أن تكون الشروط في الأوقات اللاحقة شروطاً في نفس ذلك الوجوب السابق ، غايته أنها لما كانت متأخرة قلنا إن الشرط هو

العنوان المنتزع أعني التعقب ، كما أن تعلق الوجوب فعلاً بالامساك الذي هو في آخر النهار لا يكون من قبيل المعلق ، لأنه بالنسبة إلى تلك القطعة المتأخرة من الامساك يكون مشروطاً بحصول زمانها بناء على ما أفاده شيخنا رحمته ، وقد تقدم ^(١) الاشكال فيه .

وأما على الأول فلما عرفت من ارتباط الوجوب الذي هو في الآن الأول بالوجوب الذي هو في الآن الثاني على وجه التلازم بينهما حدوثاً وسقوطاً ، لأن الارتباطية في المتعلق وإن لم تكن موجبة إلا التلازم في مرحلة الامتثال دون التلازم بين التكليفين ، بحيث إنه لو كان التكليف بالجزء الثاني موجوداً كالتكليف بالجزء الأول لكان مقتضى الارتباطية هو توقف صحة الامتثال في الأول على الامتثال في الثاني كالعكس ، وأما لو كان التكليف بالثاني ساقطاً سقطت الارتباطية كما تراه في تعذر بعض أجزاء الصلاة ، فإنه لا يوجب سقوط الباقي ، وحيث فلا تكون الارتباطية بنفسها موجبة للتلازم بين التكليفين إلا إذا كان المتعذر ركناً كما في الطهور ، فإن ارتباطيته مع باقي الأجزاء والشرائط كانت على نحو الركنية على وجه لو تعذر يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر بالباقي ، فهذه الارتباطية توجب كون القدرة على الثاني واجتماع الشرائط فيه معتبرة في التكليف الأول ، والامساك المتأخر بالنسبة إلى المتقدم يكون من هذا القبيل ، بمعنى أنا وإن قلنا إن الزمان قيد في الوجوب إلا أن شرائط الوجوب المتأخر تكون معتبرة في الوجوب المتقدم ، لأن نسبة الامساك المتأخر إلى مجموع الامساك في تمام النهار يكون من قبيل الركن الذي يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء الكل ، إذ لا يتبعص الصوم ، وحيث فلاخرة تكون القدرة واجتماع شرائط الوجوب في

الزمان المتأخر شروطاً في التكليف الموجود في الزمان المتقدم .

فالأولى أن يجعل ثمرة هذا النزاع هو الرجوع إلى استصحاب حكم العام عند سقوط العموم ، كما لو شككنا في القطعة التي هي ما بين غروب الشمس وذهاب الحمرة المشرقية ، فانه بناء على كون المقيد بالزمان هو الحكم يمكن استصحاب ذلك الحكم إلى تلك القطعة بناء على أخذه ظرفاً لا قيداً ، بخلاف ما لو قلنا إن الزمان قيد للمتعلق الذي هو الامساك ، فانه بعد سقوط ذلك العموم للشك في شموله لتلك القطعة لا يمكن الرجوع إلى استصحاب نفس الحكم في تلك القطعة ، بناء على أن رجوع هذا القيد إلى المتعلق يكون موجبا لأن محصل الحكم هو وجوب كل واحد من تلك الامساكات ، فيكون كل واحد موضوعاً برأسه ويكون الاستصحاب من جرّ الحكم من موضوع إلى آخر .

اللهم إلا أن يقال : إن رجوع العموم الأزمانى إلى المتعلق لا يكون موجبا لتقيد كل واحد من ذلك الفعل بزمان خاص ، بل لا يخرج بذلك عن الظرفية ، فلا يكون في البين حيثئذ مانع من الاستصحاب حتى بناء على رجوع القيد فيما نحن فيه إلى المتعلق ويكون النهار ظرفاً للامساك لا للوجوب ، فراجع ما حررناه في تنبيهات الاستصحاب^(١) ، وتأمل .

والحاصل : أنه لا ريب في ارتباطية الصوم وأنه لا يتبعّض من حيث الاطاعة والعصيان بحيث إنه لو أمسك في أول النهار ثم إنه أفطر في آخره أو بالعكس لم يكن مطيعاً فيما أمسك فيه ، وهذا المقدار مسلّم لا ريب فيه ، فانا لو قلنا بأن الزمان قد أخذ ظرفاً للوجوب لا للامساك يكون لنا وجوبات متعددة حسب تعدد الآفات ، أو يكون لنا وجوب واحد مستمر

(١) في المجلّد العاشر من هذا الكتاب .

من أول الفجر إلى الغروب ، وعلى أي حال يكون لنا إمساكات متعددة حسب تعدد تلك الوجوبات ، أو إمساك واحد مستمر حسب استمرار ذلك الوجوب ، وحيث نقول إنه لا ريب في ارتباطية تلك الامساكات ، أو ارتباطية أجزاء ذلك الامساك الواحد المستمر .

وبالجملة : أنا لو أخذنا الزمان قيذا في الوجوب لم يكن ذلك موجبا للخروج عن مقتضى هذه الارتباطية التي عرفت أنها مسلمة لا ريب فيها ، وعليه نقول إن ارتباط بعض الأجزاء ببعض تارة يكون في مقام الاطاعة والعصيان فقط ، فلو طرأ على بعض هذه الأجزاء ما يوجب سقوط التكليف بها ولم يكن اعتبار ذلك البعض على وجه يكون تعذره موجبا لتعذر المجموع بحيث يكون سقوط التكليف به موجبا لسقوط الأمر بالباقي ، ففي مثل ذلك لا يكون مقتضى هذه الارتباطية إلا مجرد التلازم في مقام الاطاعة والعصيان ، من دون أن يكون سقوط التكليف في بعضها موجبا لسقوطه في الباقي .

أما لو كان اعتبار ذلك البعض المتعذر مطلقاً ويعبر عنه بالركن ، كما في مطلق الطهور بالنسبة إلى الصلاة ، فإن تعذره يوجب تعذر الصلاة ، ويكون سقوط الأمر به موجبا لسقوط الأمر بالصلاة ، ففي مثل ذلك تكون الارتباطية موجبة للتلازم بين التكليفين في مقام البقاء والسقوط ، مضافاً إلى التلازم في مقام الامتثال ، وقد فهمنا من مجموع الأدلة الواردة في باب الصوم أن كل جزء من أجزاء النهار لو طرأ عليه ما يوجب سقوط التكليف بالامساك فيه كان ذلك موجبا لسقوط الأمر به في باقي أجزاء النهار ، كما يستفاد ذلك من أدلة اشتراط عدم الحيض والجنون والسفر ، فيكون نسبة كل إمساك من تلك الامساكات إلى باقيها كنسبة الركن إلى المركب في أن

سقوط التكليف به يكون موجبا لسقوط التكليف بالباقي .

ويمكن أن يقال : إنه لا حاجة في إثبات الارتباطية بين التكليف في باب الصوم إلى الأدلة الخاصة ، بل إن تعلق الوجوب بهاتيك الامساكات يقتضي سقوطه عند تعذر بعضها ، إذ لا يمكن القول ببقاء التكليف بالنسبة إلى الباقي إلا بدليل خاص مثل ما ورد في باب الصلاة من أنها لا تسقط بحال^(١) بخلاف باب الصوم فإنه لم يرد فيه مثل ذلك الدليل ، فبقي على ما يقتضيه التركيب من انحلال المركب وسقوط أمره بسقوط بعض أجزائه ، وعلى أي حال يكون الوجوب في الآن الأول (بناء على كون الزمان قيداً للوجوب) مشروطا باجتماع الشرائط فيه وفيما بعده من الأنات ، فلا بد حيثئذ من الالتزام بكون الشرط هو التعقب فراراً من الالتزام بالشرط المتأخر ، كما هو الحال فيما لو قلنا بأن الزمان قيد للامساك لا للوجوب ، ومقتضاه هو أن لا يكون الوجوب في الآن الأول متحققاً في حق من يكون في آخر النهار خارجاً عن هذه الشروط ، فلا وجه حيثئذ لوجوب الكفارة عليه ، بل لا وجه للالتزام بكون الامساك واجباً عليه فيما لو علم بأنه في آخر النهار يطرأه زوال بعض الشرائط .

اللهم إلا أن يستفاد من الاجماع ونحوه وجوب الامساك عليه وجوبا احترامياً لا أنه صيام حقيقي ، والشاهد على ذلك هو عدم التزامهم بوجوب القضاء في مثل الموت والجنون ونحوهما من الأعذار التي لا مورد للقضاء فيها . أما الكفارة فمقتضى القاعدة هو عدم وجوبها في مخالفة ذلك الحكم

(١) لم يرد نص بهذا اللفظ ، نعم ورد في المستحاضة : «ولا تدع الصلاة على حال» ، راجع وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥ .

الاحترامي ، إلا أن يدعى أنه يستفاد من أدلتها التوسعة لمثل هذه الجرأة على المخالفة وإن لم يكن ذلك الذي خالفه وهو الأمر بالامساك صوماً حقيقة^(١). وقد استدلل الجماعة رحمهم الله لوجوب الكفارة عليه في بعض فروع المسألة وهي مسألة السفر بعد الافطار العمدي فراراً من الكفارة بما اشتملت عليه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم في حديث طويل ، قالوا : «قال أبو عبدالله عليه السلام : أيما رجل كان له مال وحال عليه الحول^(٢) فإنه يزكّيه ، قلت له : فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو يومين (يوم) ؟ قال عليه السلام : «ليس عليه شيء أبداً» وقال زرارة عنه عليه السلام أنه قال عليه السلام : «هذا بمنزلة رجل أفطر في شهر رمضان يوماً في إقامته ثم خرج في آخر النهار في سفر فأراد بسفره إسقاط الكفارة التي وجبت عليه» وقال عليه السلام : «إنه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة ، ولكنه لو وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء ، بمنزلة من خرج ثم أفطر...»^(٣) والمشار إليه بقوله عليه السلام «هذا» هو الفرض الأول وهو من أراد الفرار من الزكاة بعد تعلقها بتمام الحول عليه .

ولم أتوفق للوجه في دلالة هذه الجملة الشريفة لما نحن فيه ، فإن المفروض فيها هو السفر في آخر النهار ، ولا إشكال في أنه لا يسقط وجوب الصوم فيما قبله ، وإنما الذي يسقطه هو السفر قبل الزوال ، فإن

(١) وسيأتي (في صفحة : ١٠٧) أن شاء الله تعالى أنه يمكن التفكيك ، فيكون الوجوب السابق شرطاً في الوجوب اللاحق دون العكس . ويتفرع على ذلك أنه يجب الامساك في السابق وعليه الكفارة ولو تعقبه العذر [منه] .

(٢) «ثم وهبه» . عن الجواهر في زكاة النقيدين في اشتراط الحول [جواهر الكلام ١٥ : ١٨٨ ، ذكره في عدم وجوب الزكاة في السبائك] : ولعله سقطت كلمة «ثم وهبه» من قلم النسخ أو اكتفى عنها بدلالة ما بعدها . [منه] .

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٤ / أبواب ما يمسك عنه الصائم ب ٥٨ ح ١ .

ذلك هو محل الكلام في أنه لو طرأ هل يوجب سقوط الكفارة ، دون ما لا يكون مسقطاً للصوم الذي هو السفر بعد الزوال .

ولم أعر على من استشكل في دلالة الرواية من هذه الجهة إلا المرحوم الحاج الشيخ عبدالله المامقاني رحمته في حواشيه^(١) على ما كتبه والده رحمته في الصوم . ولم أعر لهذا الاشكال على إشارة من أحد الاصحاب أو تلويح إليه ، ولعلمهم فهموا منها أن قصد الفرار بالسفر لا يكون رافعاً للكفارة . وحاصله : أن الرواية تعطي المقابلة بين السفر والهبة وبين الزكاة وجوب الكفارة ، فان كانت الهبة قبل أوان وجوب الزكاة والسفر قبل أوان وجوب الكفارة فلا شيء عليه ، وإن كان السفر بعد أن وجبت عليه الكفارة وكانت الهبة بعد أن وجبت عليه الزكاة لم يكن ذلك مسقطاً لهما .

والحاصل : أنه يستفاد من مجموع الرواية أن المدار في وجوب الكفارة على عدم كون موجب الكفارة قبل السفر ، سواء كان السفر قبل الزوال أو بعده . ولا يخفى أن استفادة هذا الاطلاق من الرواية مع تصريحها بأن السفر في آخر النهار يحتاج إلى فقاهة قوية يقصر عنها ذهني القاصر ، فان المقابل للهبة في الرواية إنما هو السفر في آخر النهار ، وهو الذي يكون بعد تحقق الكفارة لأنه واقع بعد أن تم وجوب الصوم عليه في تمام النهار ، فلا يكون وقوعه رافعاً للكفارة . ولا تعرض للرواية للسفر قبل الزوال ، بل قد يقال إن تقييد السفر المحكوم عليه بأنه لا يسقط الكفارة بكونه في آخر النهار لا يخلو عن إشعار أو دلالة على أنه لو كان قبل الزوال لم يكن محكوماً عليه بأنه لا يسقط الكفارة ، بل كان محكوماً عليه بأنه مسقط لها

(١) منتهى مقاصد الأنام في شرح شرائع الإسلام : ٤٨٦ / تعليفة رقم ٣٧ .

ويكون حاله حال من وهب قبل وجوب الزكاة عليه .

وتقريب هذا البحث بنحو أوضح هو أن يقال : بناء على أخذ الزمان فيما نحن فيه في متعلق الحكم الذي هو الامساك ، لا وجه لكون اجتماع الشروط في الجزء الأخير معتبرا في الوجوب من الأول إلا ارتباطية أجزاء تلك الامساكات ، والارتباطية في حدّ نفسها لا تقتضي كون سقوط التكليف في بعض الأجزاء موجبا لسقوطه في البواقي ، كما في مثل تعذر بعض أجزاء الصلاة غير الركنية ، وإنما تكون مقتضية لذلك فيما هو من قبيل الركن كالظهور بالنسبة إلى الصلاة . ولا دليل فيما نحن فيه على ركنية كل واحد من تلك الامساكات إلا قاعدة عدم تبعض الصوم المستفادة من مجموع النصوص والفتاوى ، التي من جماعاتها وجوب قضاء تمام اليوم الذي طرأ العذر في أثناءه ، إذ لو أمكن التبعض لكان الواجب هو القضاء في حدّ طرق العذر ، دون ما تقدمه ممّا تمّ فيه الامساك جامعاً لباقي الشروط .

وهذه القاعدة أعني قاعدة عدم تبعض الصوم مسلّمة عندهم لا ريب فيها ، ولولاها لما تمّ لنا هنا ما أفيد من أنه على تقدير رجوع الزمان إلى المتعلق الذي هو الامساك كان مقتضاه هو الشرط المتأخر والجواب عنه بالتعقب .

وحينئذٍ نقول : إن هذه القاعدة بنفسها تكون محكمة فيما لو قلنا بأن الزمان راجع إلى الوجوب نفسه لا إلى الامساك ، فإن رجوعه إلى الوجوب وإن كان لو خلّي ونفسه مقتضاه هو عدم اشتراط السابق بالشرائط في اللاحق ، ولازمه تحقق الوجوب من الفجر إلى حين طرو العذر ، إلا أن قاعدة عدم تبعض الصوم قاضية عليه بأنه لا بدّ من ارتباط الوجوب المتحقق في الآن الأول بالوجوب في الآن الثاني من حيث اجتماع الشرائط على وجه

تكون الشرائط في الوجوب المتأخر معتبرة في الوجوب المتقدم ، ولا بد من إرجاعها إلى عنوان التعقب . ولا بد أيضاً من الالتزام بأنه عند طرؤ العذر في آخر الوقت يكون الوجوب ساقطاً من الأول ، ويكون الحكم بوجوب الامساك على من علم بأنه يطروء العذر بعد ذلك على خلاف القاعدة إن تم الاجماع عليه ، ويكون ذلك حكماً احترامياً لا أنه صوم حقيقي .

نعم ، يبقى إشكال الفرق بين كون العذر طارئاً في آخر الوقت وبين ما كان موجوداً في أول الوقت ثم ارتفع في أثناء النهار ، إلا أن يلتزم في ذلك أيضاً بالوجوب الاحترامي .

أما الكفارة فلا دليل عليها إلا دعوى الاجماع في بعض صور المسألة وهي الطوارئ غير الاختيارية ، وعلى تقديره فيكون لزوم الكفارة محتاجاً إلى ارتكاب خلاف القاعدة من جهتين :

الأولى : ما أشرنا إليه من أن القاعدة تقتضي عدم وجوب الامساك ، فيكون وجوبه الاحترامي على خلاف القاعدة .

الجهة الثانية : هي أن الكفارة إنما دلت أدلتها ، على لزومها في مخالفة أوامر الصوم ، أما الامساك الاحترامي الذي هو ليس بصوم حقيقي فيحتاج ثبوت الكفارة في مخالفته إلى دليل أو توسعة في دليلها ، بأن يدعى أنه يستفاد منه لزومها على مطلق وجوب الامساك ولو لم يكن صوماً حقيقياً . أما الرواية عن الصادق عليه السلام فقد عرفت عدم دلالتها على لزوم الكفارة فيما نحن بصددده ، وقد تعرض شيخنا رحمته ^(١) لهذه المسألة في ذيول التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب الراجع إلى مسألة عموم العام واستصحاب

حكم المخصص ، فراجعه وراجع ما علقناه هناك^(١) .

ويمكن القول بالتبويض في الركنية ، فيكون الوجوب السابق شرطاً في الوجوب اللاحق ، فلو كان في السابق غير مكلف كما لو كانت المرأة حائضاً لم يجب الإمساك في اللاحق ، بخلاف ما لو كان مكلفاً في السابق وحصل المانع في اللاحق فلا يكون الوجوب السابق مشروطاً بالوجوب اللاحق ، وحيث يتم ما قالوه من وجوب الصوم على من يعلم أنه يلحقه العذر وأنه يجب فيه الكفارة لو خالفه ، بخلاف ما لو كان في السابق معذوراً فإن ذلك يوجب ارتفاع الوجوب في اللاحق فيكون الوجوب اللاحق مشروطاً بالوجوب السابق ، فلا يكون ذلك من باب الشرط المتأخر . وأما أنه لو ترك يكون عليه القضاء بامساك يوم تام فذلك من قبيل ما لو كان عاجزاً عن بعض أفعال [الصلاة]^(٢) لكنه لم يأت بالباقي ، فإن قضاءه يكون بقضاء صلاة تامة ، بخلاف ما لو أتى بالامساك الأول ثم جُنّ مثلاً فإنه لا قضاء عليه ، بخلاف ما لو حاضت المرأة فإن عليها القضاء ، ولعله من جهة دليل القضاء الشامل لما إذا طرأها الحيض في أثناء النهار ، فتأمل جيداً^(٣) .

(١) في المجلّد العاشر ، في الحاشية على قوله : فإن كان في البين قرينة . . .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

(٣) [وجدنا أوراقاً متفصلة في نسخة الأصل ويصلح ما ورد فيها أن يكون تعليقاً على قوله في أجدود التقريرات ١ : ٢١٧ - ٢١٨ : «تتميم: لا إشكال - إلى قوله: - ومنها فتواهم بوجوب الغسل ليلة الصيام قبل الفجر - إلى قوله: - وأجيب عن الاشكال تارةً بالالتزام بالواجب المعلق وأخرى بالالتزام بالشرط المتأخر... إلخ» ونص ما في الأوراق هكذا: ذكرُوا أنه يجب الغسل ليلاً لمن يجب عليه الصوم في الغد ، وحيث إنه لا يمكن القول بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، أجاب صاحب الكفاية [في كفاية الأصول : ١٠٤ - ١٠٥] عن ذلك بأن وجوب الصوم المتوجه ليلاً مشروط بالشرط المتأخر وهو

لإدخول الفجر .

أما صاحب الفصول [راجع الفصول الغروية : ٨٠] فحيث إنه لا يقول بصحة الشرط المتأخر فقد التزم بأن الشرط هو العنوان المنتزع من تأخر الفجر ، وهو أعني العنوان المنتزع حاصل ليلاً ، وحينئذ يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً كما هو كذلك عند صاحب الكفاية .

والفرق بينهما أن صاحب الكفاية يقول إن الشرط هو نفس الفجر لكنه يؤثر في الوجوب المتقدم ، وصاحب الفصول يقول إن الشرط للوجوب هو العنوان المنتزع وهو موجود فعلاً .

وشيخنا رحمته [راجع أجود التقريرات ١ : ٣٣٢] وإن التزم في بعض موارد الشرط المتأخر بأن الشرط هو العنوان المنتزع ، إلا أنه لم يوافق صاحب الفصول على نظريته المذكورة المبينة على كون الشرط للوجوب هو العنوان المنتزع ، والسر في ذلك هو أن صاحب الفصول يأخذ الزمان قيداً في الواجب ، ولذلك يقول إن الوجوب حالي والواجب استقبالي ، ومع أخذ الزمان الآتي قيداً في الواجب يكون ذلك القيد متأخراً رتبة عن الوجوب ، لأن نفس الواجب بجميع شراشره من أجزاء ومن قيود اختيارية مثل الطهارة وقيود غير اختيارية يكون متأخراً عن الوجوب رتبة ، ومع فرض تأخر القيد عن الوجوب رتبة لا يعقل أخذه شرطاً في الوجوب ، لأن مقتضى كونه شرطاً في الوجوب تقدمه رتبة على الوجوب ، من دون فرق في ذلك بين أخذه مقارناً في الزمان للوجوب أو متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه زماناً كما هو عند صاحب الكفاية .

وكذلك العنوان المنتزع من ذلك المتأخر ، فإن العنوان المنتزع متأخر رتبة عما ينتزع منه الذي هو الزمان المتأخر أعني الفجر في مثالنا ، والمفروض أنه أعني الفجر نفسه متأخر رتبة عن نفس الوجوب لكونه حسب الفرض قيداً في الواجب الموجب لتأخره عن الوجوب ، فكيف يعقل أن يكون ذلك العنوان المنتزع المتأخر عن الوجوب برتبتين شرطاً في ذلك الوجوب الموجب لكونه متقدماً رتبة على الوجوب .

نعم لو فرضنا تعرية الواجب عن الزمان بحيث إنه لم يؤخذ قيداً فيه ، وكان الوجوب المشروط بظلول الفجر مثلاً متعلقاً بنفس الامساك المطلق أعني غير المقيد لله

بالزمان ، لم يتجه فيه هذا الاشكال أعني لزوم تقدم ما هو متأخر رتبةً ، بل كان الاشكال فيه متمحّضاً للشرط المتأخر كما تقدّم تفصيله [راجع الصفحة : ١٠٥ ، قوله : وتقريب هذا البحث . . .] . وحيثلّ يتسنى لنا الجواب عنه بالعنوان المنتزع .

ولا يقال : لا داعي لأخذ نفس الزمان قيداً في الواجب ليكون ذلك موجباً لكونه شرطاً في الوجوب لعدم كونه مقدوراً ، لتلتزم بأنه شرط في الوجوب كي يكون شرطاً متأخراً ليجاب عنه بالعنوان المنتزع ، وذلك لامكان القول بأن الواجب وإن كان مقيداً بالزمان إلا أنه بنحو يكون التقييد داخلاً والتقييد أعني نفس الزمان خارجاً .

لأننا نقول : هنا يتأتى إشكال القدرة أيضاً ، فإن التقييد بالزمان وإن كان بنحو يكون القيد فيه خارجاً إلا أنّ نفس التقييد لا يكون مقدوراً إلا بعد تحقق الزمان ، وحيثلّ لا بد من أخذه شرطاً في الوجوب وهو حسب الفرض متأخر عن الوجوب . فيتأتى لنا أن نقول إن الشرط هو العنوان المنتزع فيكون الوجوب حالياً ، لكن لا يكون الواجب استقبالياً بل يكون الواجب حالياً أيضاً ، فتكون النتيجة أن المكلف يجب عليه في أول الليل أن يمسك في أول الليل . أمّا الأول فلأن شرط الوجوب هو العنوان المنتزع وهو موجود ، فيكون المشروط به الذي هو الوجوب موجوداً أيضاً . وأمّا الثاني فلأن الواجب الذي هو الامساك لم يتقيد بالزمان الآتي ، فصار الحاصل أن طبيعة الامساك تعلق بها الوجوب من الآن أعني من أول الليل ، فيكون اللازم هو إيجادها عند تعلق الوجوب بها ، فلا تكون هذه الطريقة مُصلحة لما كنا بصده من أنه كيف وجبت المقدمة قبل وجوب ذبيها ، ويعود المحذور من أول الليل ، فيقال إنه يجب الإمساك في أول الليل عن طهارة ، فلا بد أن نقول إنه لا بد من الغسل قبل أول الليل ، فيعود محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، مضافاً إلى ما هو خلاف الضرورة من الدين من كون الامساك من أول الليل .

لا يقال : إنا لا نأخذ الزمان بنفسه شرطاً في الوجوب ولا بالعنوان المنتزع ، بل نقول إن الواجب مقيد بالزمان وهو أعني هذا الواجب مقدور ، غايته أنه مقدور في ظرفه لا حين الوجوب ، والقدرة المعتبرة هي القدرة على الواجب في ظرفه لا القدرة في ظرف تعلق الوجوب به . والفعل الواجب وإن قيدناه بالزمان الآتي إلا أنه على نحو يكون التقييد داخلاً ويكون القيد خارجاً ، وحيثلّ فلا مانع من كون الوجوب حالياً مع كون الواجب استقبالياً ، لأنّ ذلك الواجب مقدور في ظرفه ، وهي - أعني

قوله : الثانية : أن القدرة قد تكون شرطاً عقلياً فقط وغير دخیل في ملاك الفعل أصلاً ، وأخرى تكون شرطاً شرعياً دخیلاً في ملاكه ... إلخ^(١) .

لا يخفى أن الكلام إنما هو في المقدمات التي يدعى وجوبها قبل

﴿القدرة عليه في ظرفه - كافية في صحة تعلق الوجوب الفعلي به من أول الليل .
لأننا نقول : إن القدرة على الواجب في ظرفه آتية من وجود الزمان عنده ، فيكون
الوجوب مشروطاً بالقدرة على الواجب في ظرفه ، والقدرة عليه في ظرفه مشروطة
بتحقق الزمان ، فيكون الوجوب حينئذٍ مشروطاً بتحقيق الزمان ، فعاد محذور الشرط
المتأخر .

والجواب عنه بالعنوان المنتزع لا يدفع إشكال شيخنا رحمته من أن لازم ذلك هو
التكليف بجزء الزمان ، فإن الوجوب قد تحقق فعلاً ، ومتعلقه هو الفعل المقيّد
بالزمان الآتي وإن كان على نحو يكون القيد خارجاً ، لكن بعد فرض كون الوجوب
متحققاً فعلاً لا بد من كون متعلقه تحت الوجوب ، فيجب فعلاً إيجاد ذلك المقيّد بما
أنه مقيّد ، نظير تعلق الوجوب بالصلاة إلى القبلة ، فيلزمه فعلاً إيجاد الصلاة المقيّدة
بكونها إلى القبلة ، وحيث إن القبلة موجودة كان إيجاد الصلاة إلى القبلة فعلاً غير
متوقف على شيء ، بخلاف التقييد بالزمان الآتي ، فإن إيجاد العمل المقيّد به بما
أنه مقيّد به يتوقف على جر الزمان وهو غير معقول ، فلا بد أن نقول إن الوجوب
مشروط بتحقيق الزمان على نحو الشرط المتقدم .

وحيث قد تبين لك أنه لا يمكن دفع الاشكال في مثل مسألة الغسل ليلاً لمن
وجب عليه الصوم نهائياً بالشرط المتأخر ، ولا بالوجوب المعلق المفروض كونه من
الشرط المتأخر وإصلاحه بالعنوان المنتزع ، فلا بد لنا من طريق آخر في إصلاح هذه
المسألة وهو مأخوذ من قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ثم بعد بيان مفاد
هذه القاعدة نتكلم على إدخال ما نحن فيه في موارد القاعدة المزبورة .

أما الكلام في مفاد هذه القاعدة فهو أن يقال إن هذه القاعدة يلحق به ما في
صفحة ٢٢ [هذا ، ولم يظهر موضع الإلحاق ولكن سيتعرض المؤلف رحمته للقاعدة
المذكورة في الحاشية اللاحقة على ما في أجود التقريرات ، فلاحظ] .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢٠ [المنقول هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

حضور وقت ذبيها، فلا بد أن [لا] ^(١) يكون ذلك الوجوب الوارد على ذي المقدمة مشروطا بالزمان المتأخر ولا بد أن لا يكون ذلك الوجوب النفسي الوارد على ذي المقدمة حاصلاً قبل حصول ذلك الزمان، بناء على بطلان الواجب المعلق وبطلان الشرط المتأخر، وحيث لا يكون الكلام في القدرة على ذلك الفعل المتأخر زمانه وزمان وجوبه، وهل تكون تلك القدرة شرطاً عقلياً أو أنها تكون شرطاً شرعياً؟

ثم أنه عليه السلام قد حقق أن أخذ الزمان في وجوب ذلك الواجب تارة من جهة توقف ملاك الوجوب عليه فيكون من قبيل الشرط الشرعي الذي يكون دخيلاً في ملاك الوجوب، وأخرى لا يكون كذلك بل لا يكون له الدخول إلا في مصلحة ذلك الواجب من دون أن تكون له المدخلية في ملاك الوجوب، وحيث هو أعني الزمان بالنسبة إلى ذلك الوجوب لا يكون إلا شرطاً عقلياً له الدخول في الوجوب خطاباً لا ملاكاً. ففي صورة كون القدرة شرطاً عقلياً تارة يكون الزمان المتأخر شرطاً عقلياً وأخرى يكون شرطاً شرعياً. وعلى الأول يكون ملاك الوجوب متحققاً قبل تحقق الزمان بخلافه على الثاني فإنه لا يكون ملاك الوجوب حاصلاً إلا عند تحقق الزمان. فقولُه فيما يأتي: بداهة أن الملاك في ظرفه تام لا قصور فيه، فتفويته ولو بتفويت أول مقدمته ولو كان قبل البلوغ تفويت له بالاختيار، وهو لا ينافي العقاب وإن كان ينافي الخطاب في ظرفه، فبهذه المقدمة العقلية يستكشف وجوب المقدمة شرعاً حفظاً للغرض، فيكون متمماً للجعل

(١) [لم يكن في الأصل، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة].

الاول، إلخ^(١) ظاهر في الشمول لكلتا صورتين، أعني كون الزمان له المدخلية في الملاك وكونه لا مدخلية له فيه.

وهذا الطريق العقلي الذي نستكشف به وجوب تلك المقدمة السابقة على الزمان من باب متمم الجعل ليس إلا عبارة عن أن الشارع يلزمه المحافظة على غرضه الذي هو ملاك الوجوب في ظرف ذلك الزمان، سواء كان ذلك الملاك حاصلًا قبل حصول ذلك الزمان إن لم يكن للزمان مدخلية فيه، أو لم يكن حاصلًا إلا عند حصول ذلك الزمان إن كان للزمان مدخلية فيه، ولأجل أن الشارع يلزمه المحافظة على ذلك نقول إنه لابد قد أوجب تلك المقدمة السابقة، وإلا لم يحصل على غرضه الذي هو ملاك الوجوب الذي يرد على ذي المقدمة عند حصول ذلك الزمان.

وحيث يمكن المناقشة في أمرين:

الأول: أن هذا الاستكشاف لو تم لم يكن منشؤه قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، بل كان منشؤه هو لزوم محافظة الشارع على غرضه.

الثاني: أنه ينبغي في الاستكشاف أن يكون بالعكس، بمعنى أن الشارع لو حكم بوجوب تلك المقدمة استكشفنا من إيجابه لها أن ذلك من باب متمم الجعل، وأن ذلك الملاك له أهمية في نظره على وجه يحافظ عليه بإيجاب المقدمة السابقة التي يكون تركها في وقتها مفوتا لذلك الملاك، لكون ذلك الترك موجبا لعدم القدرة على ذلك الفعل الواجب في وقته.

ولا يخفى أن لو بنينا على العكس بمعنى أننا نستكشف من تحقق

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢١ [مع اختلاف يسير عما في النسخة الحديثة].

الملاك فيما بعدُ محافظة الشارع عليه على وجه نستكشف منه أنه أوجب تلك المقدمة السابقة، كان ذلك جارياً في كل واجب مشروط بشرط استقبالي كما تقدم في قوله: إلا أنه لا يتم في جميع الموارد. الخ^(١) ولو أصلحنا ذلك بجعل الاستكشاف مختصاً بما كان من الملاك ذا أهمية توجب إيجاب المقدمة قبل زمان ذيلها، لم يكن ذلك موجبا للتخلص عما يلزمنا من تشريعات أحكام كثيرة استناداً إلى أن ملاك الحكم يوجب تشريعه. وثبوت أصل الملاك من ناحية الوجوب المشروط وإن كان قطعياً، إلا أن كونه بدرجة من الأهمية على وجه يلتزم الشارع بالمحافظة عليه بإيجاب تلك المقدمة لم يكن معلوماً لدينا، فلا محيص لنا من القول في هذا المقام بما استفدناه منه وَيَكُونُ من أنه لا يجب على المكلف التصدي لحفظ الملاكات وإنما ذلك بعهدة الشارع، وحيث لا يكون المتبع هو الدليل الشرعي الدال على وجوب المقدمة إن كان، وإلا لم يكن على المكلف أن يحافظ على ملاك الشارع.

نعم، فيما يكون التوقف غالباً كما مثل له وَيَكُونُ^(٢) بالخروج مع الرفقة على وجه لو لم نقل بوجوب الخروج لكان إيجاب الحج مشروطاً بوقته لغوا، يمكننا الحكم بأن الشارع قد أوجب ذلك الخروج إخراجاً لا يجابه الحج عند وقته عن اللغوية. وقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إنما هي فيما لو توجه التكليف إلى المكلف، وبعد أن توجه إليه جعله غير مقدور في حقه بسوء اختياره كان مستحقاً للعقاب، أما أنه لو جعل نفسه غير قادر على امتثال التكليف المشروط قبل حصول شرطه، على وجه ترك

(١) أجود التقريرات ١ : ٢١٩ [مع اختلاف يسير عما في النسختين].

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٢٤.

تلك المقدمة في ظرفها قبل حصول شرط الوجوب الذي هو الزمان المتأخر فلا يكون مورداً للقاعدة المذكورة .

وان شئت فقل : إن هذه القاعدة ليست من القواعد الشرعية المنصوصة ، وإنما هي قاعدة عقلية مرجعها إلى المعذورية وعدمها ، وحيث أن يكون المرجع في مثله هو الحكم العقلي . وهل يكون العقل في مثل ذلك حاكماً بمعذورية هذا الشخص أو لا ؟ والظاهر الأول ، فإن الحجة في قبال تجويز ترك تلك المقدمة إن كانت هي علم ذلك المكلف بأنه سوف يبتلى بالوجوب الآتي فلا ريب في منعها ، لأن التكليف حين ذلك الترك لم يكن فعلياً في حقه وإن علم بأنه يكون فعلياً عليه في الزمان الآتي . وإن كانت الحجة هي علمه بالملاك الآتي فهي ممنوعة أيضاً ، لما عرفت من أنه لا يلزمه المحافظة على الملاك خصوصاً فيما إذا لم يكن الملاك حاصلًا فعلاً بل كان متوقفاً على الزمان كما إذا كان للزمان دخل فيه .

وأما ما أفيد بقوله : قلت البلوغ إنما يكون شرطاً ... إلخ ^(١) فهو قابل للتأمل سيما بعد مثل قوله ﷺ : رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ ^(٢) . نعم لو دل دليل خاص على وجوب مقدمة خاصة على الصبي المراهق لزمننا قبول ذلك ، لأن تكليفه ليس بمحال ، ويكون نسبته إلى مثل حديث رفع القلم نسبة المخصص . وهكذا الحال لو قلنا بأن ذلك من باب حكم العقل محضاً ، فإن العقل لا يحكم على الصبي بلزوم المحافظة على الملاكات الآتية خصوصاً ، أما أنا من قبل أنفسنا نشرّع له تكليفاً استناداً إلى قاعدة الامتناع بالاختيار التي قد عرفت حالها فلا يمكننا ذلك . وهكذا الحال في

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢٢ .

(٢) بحار الأنوار ٨٨ : ١٣٤ / ٥ .

وجوب النظر في العقائد على الصبي المزبور، فتأمل.

وأما ما أُفيد من مقايضة المقام بالارادة في صورة حفظ الماء للعطش، فعلى الظاهر أنه مسلمٌ، لكن كان ذلك المريد لحفظ الماء هو صاحب ملاك ذي المقدمة الذي هو شرب الماء عند العطش، فيلزمه إرادة الماء من باب المحافظة على ذلك المراد المتأخر، فتلك الارادة المتعلقة بحفظ [الماء]^(١) تكون بازاء إرادة الشارع فعل المقدمة السابقة من باب متمم الجعل، فتأمل.

والحاصل: أن قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً إنما هي مسوقة لبيان أن من امتنع عليه الفعل الواجب وكان امتناعه عليه بسوء اختياره كان مستحقاً للعقاب، فالمدار فيها على تنجز التكليف وفعليته في حقه بحيث صار بدرجة استحقاق العقاب على مخالفته، وقد صير نفسه بسوء اختياره غير قادر على امتثاله، فلا بد أن يكون سلب القدرة عن نفسه بسوء اختياره واقعاً بعد فعلية ذلك التكليف في حقه، وليست هي قاعدة شرعية كي يتمسك باطلاقها لما إذا جعله ممتنعاً في حقه قبل وصول ذلك التكليف إلى درجة الفعلية في حقه، وإنما هي حكم عقلي في مورد استحقاق العقاب على المخالفة، وأن هذه المخالفة الناشئة عن الامتناع الناشئ عن سوء الاختيار لا توجب رفع استحقاق العقاب على تلك المخالفة.

نعم، بعد فرض حكم الشارع بلزوم تلك المقدمة ولو من باب متمم الجعل يكون مورداً لهذا الحكم العقلي، وهذا الحكم الشرعي لا يمكننا أن نشرعه من قبل أنفسنا ولو من باب أن الشارع يلزمه المحافظة على ملاكات الأحكام، لأن ذلك - أعني لزوم المحافظة الشارع على ملاكات الأحكام - تابع

(١) [لم يكن في الأصل، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة].

لأهميتها في نظره ، وذلك أمر راجع إليه ، وليس علمه عندنا وإلا لزمنا استكشاف أحكام كثيرة بمجرد اعتقاد صلاحها فيفتق علينا ما لا يمكن رتقه . ولو سلمنا ذلك وصححناه لم يكن ذلك بواسطة حكم العقل بقاعدة الامتناع بالاختيار ، لأن تلك قاعدة عقلية في مقام الامتناع والاطاعة واستحقاق العقاب لا دخل لها في مقام تشريع حكم شرعي ، وليست هي قابلة لأن يستتج منها حكم شرعي مولوي . فراجع ما حررناه في هذا المقام في تحريراتنا^(١) ، وراجع ما أفاده في البدائع^(٢) في مقام الرد على دعوى استحقاق العقاب على تارك تلك المقدمات .

ولا يخفى أنه في البدائع بعد أن ردّ على توجيهات وجوب تلك المقدمات بذلك ونحوه اختار كون وجوبها من باب التهيؤ ، ويّين أنه تابع لدليله من النص في بعض الموارد والاجماع في بعضها وقرائن الأحوال في البعض الآخر . ونحن نصطلح على ذلك الوجوب الذي سمّاه تهيئاً بأنه من باب متمم الجعل ، وهو في الحقيقة تهيئاً إلا أنه لما كان صادراً عن المحافظة على ملاك التكليف النفسي الآتي نقول إنه من باب متمم الجعل بالنسبة إلى ملاك ذلك التكليف الآتي ، فراجع وتأمل .

قوله : وأما الشق الثاني فحاله حال الشق الأول طبق النعل بالنعل ، غاية الأمر أن القدرة ... إلخ^(٣) .

لا يخفى أن هذا الشق يتأتى فيه وفي باقي الشقوق ما ذكرناه في الشق الأول من كون الزمان تارة له المدخلية في الملاك ، وأخرى لا يكون كذلك .

(١) مخطوطة لم تطبع بعد .

(٢) بدائع الأفكار للمحقق الرشتي : ٣٣٢ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٢٢ [المنقول هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

وفي كلتا الصورتين يتأتى فيه ما تقدم^(١) من الاشكال بأن المدار فيه على ثبوت الوجوب الشرعي الكاشف عن ملاحظة الشارع للملاك والمحافظة عليه بذلك الايجاب المتعلق بالمقدمة السابقة ، ولا دخل لذلك بقاعدة الامتناع بالاختيار ، وأنه لا مورد لها إلا بعد ثبوت ذلك الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة السابقة .

بل يمكن أن يتأتى فيه إشكال آخر ، وهو أن الملاك إذا كان ناشئاً عن تلك القدرة كيف يعقل أن يكون نفس ذلك الملاك مؤثراً في لزوم المحافظة عليها عقلاً؟ بل كيف يمكن أن يكون مؤثراً في لزوم المحافظة عليها شرعاً؟ فإن ذلك لا يخلو عن شبهة الدور أو نظيره ، فانه من قبيل كون المعلول حافظاً لعلته ، أو من قبيل كون الحكم حافظاً لموضوع نفسه .

بل يمكن أن يقال : إن القدرة بعد فرض كونها دخيلة في الملاك يكون حالها حال السفر أو الحضر في كونها بمنزلة موضوع الحكم ، ولا ريب في أن المكلف له أن يخرج نفسه من موضوع إلى موضوع آخر خصوصاً فيما إذا كان قبل حصول الشرط الآخر الذي هو الزمان فيما نحن فيه .

ولقد حاول الشيخ رحمته في التقريرات^(٢) دفع هذا الاشكال بابداء الفرق بين ما أخذ عنواناً للمكلف مثل الحاضر والمسافر وبين غيره ، ولكنه لم يأت بشيء يدفعه كما اعترف به المقرر فراجع . وبالجمل : لا بد من إقامة الدليل على المنع حتى في مثل السفر لمن تعين عليه الصوم في القضاء المضيق ، وإلا كان مقتضى القاعدة الجواز ، فلاحظ .

(١) في صفحة : ١١٢ وما بعدها .

(٢) مطارج الأنظار ١ : ٢٧٣ .

نعم ، يمكن الأمر الشرعي بنحو متمم الجعل على أن يكون متعلقاً بلزوم حفظ القدرة بعد فرض حصولها ، لا بتحصيلها مع فرض عدم حصولها ، ففي مثل ذلك يمكن التفرقة بين حفظ القدرة وبين تحصيلها فيجب في الأول دون الثاني ، لكن بعد ورود الدليل الشرعي على ذلك ، لا أنا نشرعه من قبل أنفسنا .

ثم إن ما أُفيد في القسم الثالث والرابع من عدم لزوم المقدمة المفوّتة إن كان مستنده هو عدم حصول الملاك قبل الاستطاعة أو عدم حصوله قبل الوقت ، فهو جار في القسم الثاني ، بل هو جار في القسم الأول ، بل هو جار في القسم الثالث فيما بين الاستطاعة وزمان الوجوب فيما لو كان للزمان مدخلة في الملاك . وما أُفيد بقوله : وهذا بخلاف الأقسام الأول ، إلخ^(١) غير نافع في الفرق ، لأننا إذا فرضنا مدخلة الزمان في الملاك لا يكون الملاك حاصلًا قبله ، فكيف يتوجه الأمر بالمحافظة عليه قبل حصوله .

نعم ، بناء على ما ذكرناه من التوقف على ثبوت الأمر الشرعي الكاشف عن أهمية الملاك في نظر الشارع لا ينبغي الفرق بين جميع هذه الصور ، فإن الشارع لو كان الملاك في نظره ذا أهمية يلزمه الأمر بلزوم كل ما يحفظه سواء كان ذلك الملاك متحققاً عند صدور ذلك الأمر الشرعي أو كان موقوفاً على ما يأتي من الزمان .

ولا يخفى أن الذي حرّره عنه رحمته يستفاد [منه]^(٢) أن هذا التقسيم الرباعي لكيفية أخذ القدرة إنما هو في خصوص ما يكون الزمان فيه أجنبياً عن ملاك الحكم ، بحيث يكون مدخلته في ذلك التكليف الآتي مدخلة

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢٣ .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة] .

خطائية لا ملاكية ، وأن ما يكون للزمان فيه مدخلية ملاكية بحيث يكون ملاك التكليف الآتي متوقفا على تحقق ذلك الزمان غير داخل في هذا التقسيم ، وأنه خارج عن مورد حرمة تفويت تلك المقدمات . ونحن وإن حررنا فيما علقناه هناك بعض الاشكالات المفصلة على الالتزام بخروج هذه الصورة بما ينبغي مراجعة تلك المباحث المفصلة هناك مما يصعب علي نقله على تفصيله^(١) إلا أن الغرض أن هذا التقسيم الرباعي وإن كان قد صدر منه **تؤخر** كما حررته في تلك المباحث ، إلا أن المنظور إليه في ذلك التقسيم هو خصوص ما كان الزمان فيه شرطا خطائياً ، فراجع وتأمل .

ومن جملة الاشكالات التي حررناها هناك ما أشرنا إليه من أنه لو كان المدار على تفويت الملاك فلا فرق بين كونه حاصلًا قبل الوقت أو أنه لا يحصل إلا بعد الوقت .

وفي البين إشكال آخر وهو أنه لو لم يكن للزمان مدخلية إلا في الخطاب لم يكن اشتراطه حيثث إلا من ناحية القدرة ، فكيف يكون من أقسامه ما لو كانت القدرة دخيلة في الملاك ، اللهم إلا أن يقال : يمكن التفكيك بين القدرة من ناحية الزمان فلا تكون دخلية في الملاك ، والقدرة من ناحية المقدمة السابقة فتكون دخلية في الملاك . كما أنه يمكن العكس بأن تكون القدرة من ناحية الزمان دخيلة في الملاك ، والقدرة من ناحية المقدمة السابقة أجنبية عنه فلا مدخلية لها إلا في الخطاب .

ولا يخفى أن هذا القسم الرابع يمكننا الموافقة فيه على لزوم حفظ

(١) وهو من أواخر صفحة ١٨٢ إلى صفحة ٢٠٦ . [منه **تؤخر** ويقصد به تحريراته المخطوطة] .

المقدمات فيه بل لزوم تحصيلها ، أما الثاني فواضح ، لأن المفروض تحقق وجوب ذي المقدمة . وأما الأول فلما عرفت من أن المسلم من جريان قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً هو ما إذا تحقق الوجوب ، وقد تحقق في هذا القسم الرابع .

ولكن يمكن أن يقال : إن ذلك أعني لزوم حفظ القدرة في زمان الواجب إنما يلتزم به فيما لو كانت القدرة شرطاً عقلياً ، أما لو كانت شرطاً شرعياً فلا مانع من تفويتها ولو في زمان الواجب ، لأنه من قبيل تبديل الموضوع وإخراج نفسه من موضوع إلى آخر ، كما في السفر في نهار رمضان قبل الزوال ، فتأمل .

ثم إن الظاهر أن الاستطاعة عبارة أخرى عن القدرة بمنطقة أوسع ، فلا يتصور فرض للصورة الثالثة وهي القدرة قبل زمان الاستطاعة .

وحاصل البحث وخلاصته هو : أن المقدمة المفوتة إن دل الدليل الشرعي على وجوبها قبل وجوب ذهابها من نص أو إجماع أو قرينة ولو مثل لزوم لغوية وجوب ذلك الواجب لولا إيجابها قبلناه ، وصححنا ذلك الوجوب الشرعي الوارد على تلك المقدمة بأنه من قبيل متمم الجعل ، أما لو بقينا نحن وتلك المقدمة المفوتة فلا يمكننا الحكم بوجوبها شرعاً بدعوى أنه يلزم الشارع أن يوجبها حفظاً للملاك ، لأن ملاك وجوب تلك المقدمة شرعاً ليس هو مجرد وجود الملاك الآتي الكاشف عنه الوجوب الآتي الذي سيرد على ذي المقدمة ، بل لابد أن يكون ذلك الملاك الآتي عند الشارع بدرجة من الأهمية على وجه يلزمه المحافظة عليه بإيجاب تلك المقدمة ، وهذا أمر علمه عند الشارع لا عندنا .

كما أنا لا يمكننا الحكم بوجوب تلك المقدمة عقلاً من باب المحافظة على الملاك الشرعي في التكليف الآتي المتعلق بذوي المقدمة ، لما عرفت من أن العقل لا يحكم علينا بلزوم المحافظة على ملاكات التكليف الشرعية ، بل إن ذلك إنما هو وظيفة الشارع خاصة .

وأما استكشاف ذلك الوجوب الشرعي الوارد على تلك المقدمة من حكم العقل بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما يظهر من الكلمات في هذا التحرير ، ففيه :

أولاً : أن هذا الحكم العقلي على تقدير تسليمه إنما هو في المرحلة المتأخرة عن ثبوت التكليف ، فإن هذا الحكم العقلي راجع إلى بيان أن من فوت تلك المقدمة مستحق للعقاب لكونه عاصياً بسوء اختياره ، وأن هذا الامتناع الناشئ عن تقصيره في المقدمة لا يكون موجبا للمعذورية . وأين هذا الحكم العقلي الراجع إلى تسجيل العصيان واستحقاق العقاب على ذلك المكلف من كونه كاشفاً عن حكم شرعي ، وهو وجوب تلك المقدمة شرعاً الذي هو المنشأ في تسجيل ذلك العصيان الموجب لاستحقاق العقاب .

وثانياً : أن ذلك لو تم لجري في كل مقدمة يكون التقصير من ناحيتها موجبا لسلب القدرة على الواجب النفسي .

وثالثاً وهو العمدية : أن هذه القاعدة لم يرد بها نص ولم يقم عليها إجماع ، أعني أنها ليست بثابتة شرعاً ، وإنما هي من باب حكم العقل باستحقاق العقاب . ونحن في شك من هذه الحكومة العقلية فيما نحن فيه أعني ما لو لم يحصل فعلاً شرط الوجوب ، وأن المكلف لو ترك مقدمة في ذلك الحال يكون بنظر العقل مستحقاً للعقاب ، ويكون هذا التعذر الناشئ

عن ترك تلك المقدمة قبل حصول شرط وجوب ذيها يكون موجباً لاستحقاق العقاب، وأن حكم ذلك المكلف من حيث استحقاق العقاب حكم ما لو كان متعمداً من الفعل في وقته وتركه اختياراً. نعم لو كان ذلك التفويت بعد حصول شرط الوجوب لكان من الممكن إلحاقه بالعاصي المتعارف، أما لو كان ذلك التفويت أو التقصير في تحصيل القدرة قبل تحقق شرط وجوب ذي المقدمة كما هو المدعى فنحن في شك من كونه بحكم العاصي خصوصاً فيما يكون القدرة فيه شرطاً شرعياً.

والحاصل: أنه ليس لنا إلا حكم واحد عقلي وهو لزوم الاطاعة والمنع من المعصية، وأما حكم العقل بلزوم الاستعداد للاطاعة وهو المعبر عنه بلزوم تحصيل القدرة وحرمة تفويتها في الظرف الذي لا أمر فيه ولا نهى، وإنما كل ما في البين أنه يتوجه إليه التكليف فيما بعد، فذاك مما يمكن منعه وأن العقل لا حكومة له في ذلك.

وأما مسألة الهوي من الشاهق فالظاهر أنه عصيان واحد لتكليف واحد وهو إلقاء النفس في التهلكة أو إتلاف النفس، فانه منهي عنه وقد فعله بأول إخلاء نفسه من الشاهق، فليس في البين تكاليف متعددة يكون امتثالها ممتنعاً بواسطة سوء الاختيار بتقصيره في إزالة القدرة على امتثالها في وقتها من أول ما ألقى نفسه من ذلك الشاهق.

ولو سلمنا ذلك وأن في البين تكاليف متعددة لقلنا إن إخلاء النفس من ذلك الشاهق لما كان هو المقدمة المفوتة، وكان قد دلّ الدليل على حرمة ولو بعموم ﴿لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾^(١) كان ذلك ممّا

قدمناه^(١) من أنه لو ثبت بالدليل الشرعي التكليف بتلك المقدمة لكان مقبولاً موجّهاً بكونه من قبيل متمم الجعل .

وأما المثال الذي أفيد من حكم العقلاء بلوم تارك حمل الماء لقاطع المفازة فهو مسلم ، إلا أن ذلك لمّا كان من قبيل متمم الجعل بمعنى أن ذلك الشخص القاطع لتلك المفازة تكون له إرادة لشرب الماء مشروطة بالعطش في تلك المفازة ، وملاك تلك الإرادة هو حفظ نفسه من التلف ، كانت إرادته المتعلقة بحمل الماء معه من قبيل إرادة تلك المقدمة المفقّوة في كونها متممة لغرضه من الأمر المشروط بما سيأتي من الزمان الآتي ، فيكون أقصى ما في هذا البرهان هو أن الشارع لابد أن تتعلق إرادته بتلك المقدمة . وأين هذا من المدعى وهو أن عقل العبد يلزمه بالالتيان بتلك المقدمة محافظة على إرادة الشارع الآتية فيما بعد ذلك .

والحاصل : أن هذا برهان على أن الشارع لابد أن تتعلق إرادته بالمقدمة المزبورة من باب متمم الجعل ، لأنه يعلم أنه عند حصول الشرط فيما يأتي من الزمان لا يتمكن من الأمر بها وإرادتها من المكلف لفرض أنه غير قادر حيثئذٍ ، وأين هذا من أنه لو لم يأمر الشارع بتلك المقدمة كان العقل حاكماً بها تنفيذاً للإرادة الشرعية الآتية .

ثم لا يخفى أن هذا الوجوب الوارد على المقدمة قبل زمان وجوب ذبيها الذي نعبر عنه بمتمم الجعل الذي قلنا إنه موقوف على ثبوته شرعاً ، لابد أن يكون مشروطاً بتوجه الوجوب النفسي إليه فيما بعد ، لكنه ليس من قبيل الشرط المتأخر لأن الشرط إنما هو العنوان المتزعم من تلك النسبة

(١) في صفحة : ١٢١ (قوله : وحاصل البحث ...).

الاستقبالية ، أعني كونه بحيث يتوجه إليه التكليف النفسي فيما بعد وهذا النحو من العناوين الانتزاعية لا يتوقف على وجود المنتزع منه ، بل هو كما عرفت فيما تقدم^(١) في بعض مباحث الشرط المتأخر من لوازم تحقق النسبة الخبرية الاستقبالية ، فإن من يكلف فيما بعد بتكليف ينطبق عليه فعلاً أنه مكلف في الاستقبال . ولا تنافي بين كون الحمل فعلياً والمحمول هو حاصل النسبة الاستقبالية ، فإن من يقوم غداً ينطبق عليه فعلاً أنه قائم في غد انطباقاً حقيقياً على أن يكون «الآن» قيداً وظرفاً للنسبة الحملية التطبيقية و«الغد» قيداً وظرفاً للنسبة الوقوعية ، على ما حرر في المشتق^(٢) من أن الاستقبال لو أخذ ظرفاً للحدث أعني باعتبار نسبه الوقوعية يكون حمل العنوان المأخوذ منه منطبقاً فعلاً على الذات انطباقاً حقيقياً .

ولا يخفى أن هذه الطريقة في أخذ العنوان المنتزع مما هو متأخر شرطاً فيما هو متقدم جارية في كل ما نضطر إليه من هذا القبيل ، مثل ما سيأتي^(٣) في كيفية وجوب الصوم بناء على كون الامساك في الجزء الأول من النهار مشروطاً وجوبه ببقاء الشرائط في الجزء الأخير منه ، إذ لا محيص لنا حيثئذ من أن نقول إن الشرط هو كون المكلف يبقى على حالته إلى آخر النهار .

ومما ينبغي الالتفات إليه أنه **يُكْرَهُ** في حواشيه على التيمم من العروة^(٤) منع من الاراقة وأجاز إبطال الوضوء ولو بعد دخول الوقت ، وذلك لا يخلو

(١) بل فيما سيأتي في صفحة : ١٣ من المجلد الثالث من هذا الكتاب .

(٢) في صفحة : ٢٤٤ من المجلد الأول من هذا الكتاب .

(٣) بل فيما تقدم في صفحة : ١٠٢ - ١٠٣ .

(٤) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٦٨ / المسألة ١٣ .

من إشكال شرحناه فيما علقناه على العروة، فراجع^(١).

قوله : هذا في غير التعلم من المقدمات التي لها دخل في القدرة ذاتا أو وصفا ، وأما هو فحاله حال جميع الطرق في أن وجوبه طريقي لتنجيز الواقع عند الإصابة ، ومخالفته لا تكون موجبا للعقاب ... إلخ^(٢).

لا يخفى أن وجوب التعلم إن كان في قبال إجراء البراءة قبل الفحص وحيثئذ يكون محصل وجوب التعلم هو لزوم الفحص ، فهذا مما لا ريب فيه لتنجز التكاليف بمجرد احتمالها إما بالعلم الاجمالي أو بنحو آخر مما يذكر في باب لزوم الفحص في باب البراءة في الشبهات الحكمية ، ومن الواضح أن ذلك لا دخل له في لزوم التعلم قبل حصول شرط الوجوب ، وليس هو بلازم عقلا وإنما هو في مقام عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة قبل الفحص . نعم في موارد دوران الأمر بين المحذورين حيث لا يمكنه الاحتياط ربما نقول بأنه يلزمه الفحص .

ومن موارد وجوب التعلم موارد أحكام السهو والشكوك في باب الصلاة ، فإن تلك الأحكام وإن كانت مشروطة بموضوعاتها أعني السهو والشك إلا أنه يجب تعلمها قبل الدخول في الصلاة ليتسنى له نية إتمام الصلاة عند الشروع فيها ، فتكون مقدمة وجودية بالنسبة إلى وجوب النية . ولكن هذا الاشكال جار في الشكوك المبطللة ، فانه مع احتمالها لا يمكنه نية الإتمام إلا مع الركون إلى أصالة عدم طروها ، وحيثئذ يكون هذا الاصل

(١) مخطوط ، لم يطبع بعد .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٢٩ [المنقول هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

جاريا في الشكوك التي لا يعلم حكمها .

نعم ، قد نقول إنه واجب قبل وقت الصلاة إما بالدليل الشرعي الخاص من باب متمم الجعل أو من باب استكشاف وجوبه من جهة الابتلاء به غالباً على وجه يكون إيجاب النية في الصلاة عند وقتها لغوياً صرفاً ما لم يحافظ الشارع على الاقتدار عليها قبل الوقت بإيجاب تعلمها من باب متمم الجعل ، نظير ما أفاده تتو (١) في مسألة الخروج إلى الحج مع الرفقة مع كون الوجوب الوارد على الحج مشروطاً بالزمان المتأخر .

أما وجوب تعلم الأحكام قبل حصول شرطها كما في الصبي المراهق على وجه يكون متفقاً في أحكامه ودينه حتى أصول العقائد فذاك يحتاج إلى دليل قوي ، نعم ربما يتجه برهان الغلبة في بعض الأحكام ، لكن الحكم الكلي بوجوب تعلم كل حكم يبتلى به فيما بعد كما هو محل الكلام أول الكلام . فقد تلخص لك : أن ملاك وجوب التعلم في مسألة البراءة هو رفع احتمال العقاب ، وملاكه في مسألة الشكوك ونحوها هو وجوب نفس النية المتوقفة على العلم بتلك الأحكام ، وأما وجوب التعلم قبل البلوغ وقبل حصول شرط الوجوب فعلى الظاهر أنه لا يكون ملاكه إلا الملاك في المقدمات المفوتة . وهكذا الحال في وجوب تعلم أحكام الصلاة من الشكوك وغيرها قبل وقت وجوبها ، نعم من ناحية النية يمكن إصلاحه بالاستصحاب ، ولا يرد عليه ما أفاده شيخنا بقوله : ولكنه لا يخفى أن الاستصحاب ... الخ (٢) . لكن من ناحية أخرى وهي وجوب العمل بحكم

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٢٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٣١ [المنقول هنا موافق مع النسخة القديمة غير المحشاة] .

الشك في ظرفه مع عدم علمه وجهله به عن تقصير، يكون غير معذور ولا ينفعه الاستصحاب، وفيه تأمل.

ومنه يظهر أنه لو جرى الاستصحاب الموضوعي العدمي في مثل الاستطاعة لم يجب بقية المقدمات.

والأولى في ضبط موارد وجوب التعلم أن يقال: إن ذلك إما أن يكون في قبال البراءة ونعبر عنه بلزوم الفحص، وليس هو بواجب شرعاً ولا عقلاً. نعم إنه شرط في الرجوع إلى البراءة، فانه لا يصح الرجوع إليها إلا بعد الفحص وعدم العثور على ثبوت ذلك التكليف الذي يراد نفيه بالبراءة، وهو مورد ما أفيد من أن الأحكام تنتجز بمجرد احتمالها وأنه طريقي صرف.

والظاهر أنه عقلي لا شرعي، وهو منحصر بموارد الالتفات إلى نفس ذلك التكليف مع الشك فيه وإمكان الاحتياط، فيكون في مرتبة الاحتياط ويكون المكلف مخيراً بينه وبين الالتزام بالاحتياط.

ولو لم يكن الاحتياط ممكناً كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين فلا شبهة أيضاً في توقف التخيير على الفحص، فيكون الفحص قبل الرجوع إليه لازماً أيضاً بملاك تنجز التكليف الواقعي بمجرد الاحتمال. ويمكن أن يقال إنه بملاك تحصيل القدرة على امتثال التكليف الواقعي المحتمل في البين، فان ترك التعلم في مثل ذلك يوجب عدم القدرة على امتثال التكليف الواقعي، فان امتثاله في مثل ذلك يكون متوقفاً على العلم التفصيلي به.

أما لو كان ترك التعلم موجباً لعدم الالتفات إلى الحكم في ظرفه

بحيث إنه لو لم يتعلم لم يحصل له الالتفات إلى نفس الحكم على وجه يكون عدم التفقه والتصدي لتعلم الأحكام موجباً للقطع بعدم وجوب الفعل الفلاني وعدم حرمة الفعل الفلاني، ويكون ترك التعلم موقعاً له في الجهل المركب كما هو الحال في أغلب العوام، فإنهم لأجل تقصيرهم في التعلم لا يلتفتون إلى وجوب كثير من الواجبات ولا إلى حرمة كثير من المحرمات على وجه أنهم لا يلتفتون إلى احتمال التكليف في مثل ذلك ولا يتمكنون من الاحتياط لأنه فرع الالتفات والشك. ولا ريب في وجوب التعلم عليهم، لكن لا بملاك تنجز التكاليف بمجرد احتمالها، لما عرفت من أنهم لا يحتملون التكليف في مثل ذلك، ولا بملاك مفوّت الرجوع إلى الأصل النافي على الفحص، بل بملاك مفوّت القدرة، فإن ترك ذلك التعلم موجب للجهل المركب الذي هو القطع بعدم الحكم، ومع فرض القطع بعدم الحكم لا يكون امتثاله مقدوراً.

نعم، يمكننا القول بأن نفس التكليف الواقعي يكون منجزاً، لا من جهة احتمال بل إنه بنفسه يكون منجزاً في مورد إمكان حصول العلم به ولو بواسطة التفقه المنجر إلى العلم به بعد فرض كونه قاطعاً بعدمه من جهة جهله المركب. مضافاً إلى إمكان القول بأن المكلف وإن كان في ظرف الحكم قاطعاً بعدمه بمعنى كونه غافلاً عنه، لكنه عندما يشعر بأنه داخل تحت قلم التكليف يحتمل على الاجمال أن هناك تكاليف تأتي ربما يكون في ظرفها غافلاً عنها، وهذا المقدار كاف في تنجز تلك التكاليف وكونها منجزة ولو بمجرد الاحتمال، هذا.

مضافاً إلى الأدلة الشرعية الدالة على وجوب التعلم والتفقه في الدين

فيكون وجوبه حيثُ وجوباً شرعياً من باب متمم الجعل ، ويكفي في الدليل عليه الأدلة العامة الدالة على وجوب التفقه مثل آية النفر^(١) ونحوها مثل حكاية الحساب بقولهم هَلَّا تعلمت^(٢) ونحو ذلك مما يستفاد منه وجوب التفقه ، فإن ثبوت هذا الوجوب يكون مصححاً لاستحقاق العقاب على المخالفة الناشئة عن الجهل المركب الناشئ عن التقصير في أصل التفقه والتعلم . ويلحق بذلك موارد الالتفات والشك في الحكم مع عدم إمكان الاحتياط ، كما عرفت من موارد دوران الأمر بين المحذورين على وجه لو كان قد تفقه لعرف أن الواقع هو الوجوب مثلاً أو هو الحرمة . ومن ذلك ما لو عرف أن في البين حكماً لكنه لا يعرفه ما هو مثل ما لو علم أن من أكل في نهار رمضان عامداً عليه شيء لكنه لا يعرفه ما هو على وجه لا يمكنه الاحتياط فيه لكثرة محتملاته ، بحيث إنه لو كان قد تفقه وتصدى لتعلم الأحكام الشرعية لعرفه أنه الكفارة المخيرة ، فيكون ترك ذلك منه ولو قبل الابتلاء به بل قبل الابتلاء بوجوب الصوم موجباً لعدم قدرته على امتثاله ، فإن لزوم مثل هذا التعلم ليس بملاك تنجز الأحكام بمجرد احتمالها بل هو بملاك متمم الجعل ، وهو داخل في كليات الأمر بالتفقه .

وهكذا الحال في أحكام الخلل في أبواب العبادات ومنها الصوم والحج والطهارات وأهمها الصلاة ، فإن الملاك في الجميع واحد وهو توقف القدرة على امتثال تلك التكاليف على ذلك التعلم والتفقه ، أو هو كون الأحكام الواقعية لغوا بدون ذلك التعلم .

(١) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) بحار الأنوار ٢ : ٢٩ / ١٠ و ٣ / ١٨٠ ونصّه : « أفلا تعلمت » .

وعلى أي حال نحن في غنى عن بحث ملاك وجوب ذلك التعلم بعد فرض ثبوته بالأدلة العامة التي عرفت أنها من قبيل متمم الجعل ، وفي أحكام الخلل من باب الصلاة خصوصية أخرى توجب التعلم وهي توقف نية إتمام الصلاة عليه . ولكن يمكن أن يكون الملاك في الجميع هو تنجز الأحكام بمجرد احتمالها ، ويكون حكم الشارع بوجوب التفقه من باب الارشاد ، لكن تمامية هذا الحكم العقلي قبل تحقق شرط التكليف محل تأمل سيما في مورد كون المكلف غافلاً في ظرف الحكم .

فقد تلخص لك من هذا كله : أن لزوم التعلم في الموارد التي يمكن فيها الاحتياط لا يكون إلا من قبيل الشرط في الرجوع إلى الأصل النافي ، وأن ملاكه هو تنجز الأحكام بمجرد احتمالها ، وفي الموارد التي لا يمكن فيها الاحتياط لا يكون إلا بملاك متمم الجعل ، فلا يكون وجوبه إلا شرعياً ويتوقف على الدليل عليه ، ويكفي فيه الأدلة العامة الدالة على وجوب التفقه ، من دون فرق في ذلك كله بين أن يكون قبل حصول شرط التكليف أو يكون بعده . وقد عرفت أنه يمكن أن يكون الجميع من باب تنجز الاحتمال ولو قبل الوقت وقبل الفحص حتى في صورة دوران الأمر بين المحذورين ، بل حتى في صورة القطع بالعدم والغفلة عند الوقت عن احتمال التكليف ، فإن ذلك كله من باب تنجز التكليف بمجرد وجودها ، لا من قبيل تحصيل القدرة على امتثالها . نعم إن ذلك لا يكون إلا بمتعم الجعل وإيجاب التعلم شرعاً قبل الوقت ، لا من باب حكومة العقل لا مكان المنع من حكومة العقل في أمثال ذلك .

أما مسائل الخلل فليست هي من باب توقف نية الإتمام وإلا جاء

الاشكال في الشكوك المبطلّة ، بل هي أيضاً من باب متمم الجعل شرعاً ، ومجرد نية الاتمام يسهل الأمر فيها بالاعتماد على أصالة عدم طرورها ، على إشكال فيما تعم به البلوى ويكثر الابتلاء به كما سيأتي^(١) توضيحه إن شاء الله تعالى . والخلاصة في هذا الأصل : أنه إن كان لأجل إحراز نية الاتمام فلا غبار عليه كما في احتمال طرق الشك المبطل ، وإن كان لدفع احتمال العقاب لو صادف الشك وخالف الحكم الواقعي ، وهذا على الظاهر لا مانع منه فيكون مؤمناً على وجه لو اتفق لم يكن مستحقاً للعقاب ، ويكون ذلك بمنزلة استصحاب الحجية في حكومته على حكم العقل بقبح التشريع الذي هو أثر ملاك واحد .

وهذا كله إنما يكون في الشكوك التي لا يمكن الاحتياط فيها ، أما ما يمكن فيه الاحتياط ولو بالاتمام والاعادة مثلاً عند الشك في مبطلية العارض فالظاهر خروجه عما نحن فيه ، ويكون حال الفحص فيه حاله بالنسبة إلى الرجوع إلى البراءة .

قوله^(٢) : ثم إن وجوب التعلم كما عرفت طريقي والعقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم ... إلخ^(٣) .

قد حررت عنه رحمته في هذا المقام ما لعله أبسط وأوضح ، فالأولى نقل عين ما حررته عنه رحمته وهو ما يلي :

قال رحمته : ثم لا يخفى أننا قبل هذا كنا نشترط في وجوب التعلم أحد أمرين : أحدهما العلم بأنه يتوجه إليه التكليف فيما بعد أو ما يقوم مقامه من

(١) في الحاشيتين اللاحقتين .

(٢) [وسيأتي تعليق آخر على هذه العبارة في الصفحة ١٤٠] .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٣٠ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

الوثوق والاطمئنان . ثانيهما كون ذلك التكليف ممّا تعم به البلوى ، وأنه ما لم يكن في البين أحد الأمرين لا يكون التعلم واجباً . وحيث تنقح عندنا الآن أن وجوب التعلم طريقي كوجوب الفحص يدور مدار احتمال التكليف واقعاً ، كان وجوب التعلم عندنا ممّا يحكم به العقل بمجرد احتمال توجه التكليف فيما بعد وإن لم يكن معلوماً أو مما تعم به البلوى . فلا بد لنا من تغيير ما كنا رسمناه في رسائلنا العملية من اشتراط وجوب التعلم بأحد الأمرين المذكورين ، وقد تقدم أن استصحاب عدم حصول الشرط فيما بعد لا ينفع في رفع ذلك الحكم العقلي ، لما حققناه في محلّه من أن الحكم العقلي يكون على نحوين :

أحدهما : ما نصطلح عليه بأنه ذو الحكمين كقبح الظلم فإنه ذو حكمين : أحدهما واقعي وهو حكم العقل بقبح ما يكون ظلماً واقعاً ، ثانيهما طريقي وهو حكم العقل بقبح ما يحتمل كونه ظلماً واقعاً تحرزاً من الوقوع في الظلم الواقعي ، ولأجل ذلك كان الأصل في باب الدماء والفروج والأموال هو لزوم الاجتناب .

النحو الثاني من الحكم العقلي : ما نصطلح عليه بأنه ذو الحكم الواحد كحكم العقل بقبح القول بما لا يعلم ، فإن مجرد احتمال عدم المطابقة للواقع كاف في الحكم العقلي بالقبح سواء كان في الواقع مطابقاً للواقع أم لم يكن ، فلا يكون في البين إلا حكم واحد عقلي وموضوعه هو عدم العلم .

والنحو الأوّل من الأحكام العقلية تجري في مورده الأمارات والأصول الاحرازية كالاستصحاب لأن المدار فيه على الواقع ، فينفع فيه ما يكون

محرزاً للواقع نافياً كان أو مثبتاً، وباحراز الواقع يرتفع الحكم الثاني الذي هو طريقي محض .

أما النحو الثاني فلما كان حكماً واحداً واقعياً وكان موضوعه هو عدم العلم، كان الشك وعدم العلم كافياً في تحقيقه سواء صادف الواقع أو لم يصادفه، ولازم ذلك أنه لا تجري في مورده الأمارات والأصول الاحرازية سواء كانت مطابقة لذلك الحكم العقلي أو كانت مخالفة .

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن حكم العقل بلزوم التعلم فيما نحن فيه لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار احتمال توجه التكليف فيما بعد، فيكون لزوم التعلم حكماً عقلياً واقعياً وموضوعه احتمال توجه التكليف فيما بعد، سواء صادف الواقع أو لم يصادف، وحيث لا تجري في مورده الأمارات والأصول الاحرازية، انتهى .

قلت : لا يقال كيف قلتم إن حكم العقل بوجوب التعلم حكم واقعي وقد تقدم منكم أنه طريقي، وبالجمله : أن مقتضى ما تقدم منكم من أن وجوب التعلم طريقي أن يكون حكم العقل بلزوم التعلم من النحو الأول دون النحو الثاني .

لأنا نقول : مرادنا مما تقدم من كون حكم العقل طريقياً أنه طريق إلى التكليف الشرعي فلا ينافي كونه واقعياً في نفسه . وبالجمله أن الطريقة التي ذكرناها في النحو الأول إنما هي الطريقة إلى حكم العقل وليست هي الطريقة إلى الحكم الشرعي، ومن الواضح أن حكم العقل بلزوم التعلم لم يكن طريقياً إلى حكم عقلي بل إنما كان طريقياً إلى الحكم الشرعي، وذلك أعني كونه طريقاً إلى الحكم الشرعي لا يوجب كونه من النحو الأول بل هو

من النحو الثاني ، ولا منافاة بين كونه في نفسه واقعياً وبين كونه طريقاً إلى الحكم الشرعي .

ثم لا يخفى أننا لو سلمنا أن حكم العقل يلزوم التعلم من قبيل النحو الثاني لم يكن ذلك مانعاً من جريان الأصل الاحرازي الحاكم بعدم الابتلاء بذلك الحكم ، مثل استصحاب عدم طرؤ الشك أو السهو ونحوهما من موضوعات أحكام الخل ، ومثل استصحاب عدم حصول الاستطاعة فيما بعد ، فإن مثل هذا الأصل يحرز له عدم ابتلائه بموضوع ذلك الحكم الذي هو جاهل به فعلاً ، فلا يلزمه حيثئذ تعلم ذلك الحكم . وليس ذلك إلا من قبيل استصحاب الحجية الرافع لموضوع قبح التشريع الذي هو القول بما لم يعلم ، وإن منعنا من الرجوع إلى استصحاب عدم الحجية لكونه من قبيل الاحراز التعبدي لما هو محرز بالوجدان . ومثل أصالة عدم الحجية فيما نحن فيه ^(١) الأصل الذي يحرز له ابتلاءه بموضوع ذلك التكليف [فانه] ^(٢) لا يجري ، مثل ما لو وجد الاستطاعة في أول العام واحتمل بقاءها إلى أيام الخروج ، إذ لا أثر لجريانه إلا لزوم التعلم المفروض أنه محرز بالوجدان ، على تأمل في ذلك أيضاً ، لأن هذا الأصل لو جرى يكون موجباً لاختراج المورد عن كونه محتمل التكليف وإدراجه فيما يكون التكليف به محرزاً ، وذلك كاف في جريانه .

وبالجملة : أن تارك التعلم استناداً إلى أصالة عدم حصول شرط الوجوب فيما بعد يكون معذوراً عقلاً ، إذ ليس وجوب التعلم أقوى من

(١) [في الأصل هنا زيادة «نعم» حذفناه لاستقامة العبارة] .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

وجوب المقدمة عند الشك في وجوب ذبيها وجريان أصالة البراءة من وجوبه ثم يتبين وجوبه بعد عدم التمكن من مقدمته وبقاء وقته، إذ لا شبهة في كونه معذوراً مع كونه عند الترك يحتمل أن ذا المقدمة واجب واقعاً وأنه بعد ذلك يحتمل أن يثبت وجوبه، فكما ساغ نفي تلك الاحتمالات بأصالة البراءة فلم لا يسوغ نفي احتمالات الشرط فيما نحن فيه بالاستصحاب، وبذلك يرتفع تعبداً ما هو موضوع حكم العقل بلزوم التعلم، وهو احتمال توجه التكليف الذي لا يعلم حكمه فعلاً، فلا يتم ما أفيد من أن موضوع ذلك الحكم العقلي هو الاحتمال الوجداني، الذي لا ينفع في رفعه النفي التعبدي لكونه من قبيل النفي التعبدي لما هو محرز بالوجدان كما حررته عنه رحمته (١).

ثم إنه رحمته أفاد فيما حررته عنه (٢) وهذا نصه :

وأما وجوب التعلم فهو وإن أوجب تركه ترك الواجب في وقته إلا أنه ليس من باب الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، لما تقدم ويأتي في محله إن شاء الله تعالى من أن الجاهل بالحكم لا يوجب عدم القدرة على الواجب، لا مكان الاتيان به وإن كان جاهلاً بحكمه، فإن الأحكام الواقعية يشترك فيها الجاهل والعالم. بل هو داخل في باب آخر وهو الباب الجامع بين وجوب تعلم الأحكام والنظر في المعجزة والفحص عن الأحكام في الشبهات الحكمية وفي بعض الشبهات الموضوعية والفحص عن المخصص والمقيد والمعارض لما في اليد من الدليل، إلى غير ذلك من موارد وجوب التعلم والفحص، فإن جميع هذه الموارد داخلية في باب

واحد ومندرجة في مناط واحد وهو تنجز الأحكام بمجرد وجودها واقعاً، بل بمجرد احتمال وجودها أو احتمال توجهها فيما بعد، وأن العقل لا يرى الجهل الناشئ عن التقصير في التعلم والفحص في أمثال ذلك عذراً مؤمناً من العقاب على مخالفة الواقع لو صادفت، فيكون وجوب التعلم والفحص في جميع ما هو من هذا القبيل طريقاً لا يترتب على مخالفته سوى العقاب على مخالفة الواقع لو صادفه والتجري لو لم يصادف، انتهى.

وكنت علقت على ذلك بما حاصله: أنه إنما يتم فيما لو كان التكليف موجوداً واقعاً، فإن وجوب الفحص حيثئذ يكون توأماً مع إيجاب الاحتياط، ويكون الوجوب حيثئذ شرطياً بمعنى أنه لا يصح الرجوع إلى البراءة إلا بعد الفحص. أما ما يكون الوجوب فيه مشروطاً بشرط لم يحصل بعد ففيه تأمل حتى في صورة العلم بحصول الشرط فيما سيأتي، إلا أن يتم ذلك بقاعدة الامتناع بالاختيار أو ببرهان متمم الجعل، لكن الظاهر منه عليه السلام هو إتمام الأمر من غير هاتين الجهتين، هذا.

ولكن الانصاف أن العقل لا يحكم بمعذورية الجاهل المقصر في التعلم ولو كان ذلك بواسطة ترك التعلم قبل الوقت، ولا أقل من عموم قوله عليه السلام في مقام حكاية محاسبة الجاهل الذي يقال له «هَلَا تَعَلَّمْتَ»^(١) فإنه شامل لمن ترك التعلم قبل الوقت، بل لا يبعد أن يكون ذلك هو الغالب.

لكن قد يقال: إنه على تقدير تمامية هذا الاستدلال يكون أيضاً من باب متمم الجعل لا من باب أن العقل حاكم وحده بعدم المعذورية. نعم

(١) بحار الأنوار ٢: ١٠/٢٩، ٣/١٨٠ ونصّه: «أَفَلَا تَعَلَّمْتَ».

ترك التعلم قبل البلوغ لا يكون مورداً لذلك الحكم العقلي أو الشرعي المتعلق بوجوب التعلم بل بوجوب المعرفة على إطلاقها حتى في أصول العقائد، إذ لا أقل من التمسك فيه بحديث رفع القلم^(١)، وكونه قرين المجنون والنائم الذي لا يكون ما يصدر عنه من فعل أو ترك منشأً لشيء من الآثار.

وبالجملة : الظاهر أن الصبي لا يجب عليه التعلم سواء قلنا إنه شرعي من باب متمام الجعل أو قلنا إنه عقلي طريقي، فإنه لا يصحح عقابه على ما يأتي من التكاليف، لإطلاق رفع القلم عنه الموجب أنه لا يترتب على أفعاله وتركه عقاب. فلا يمكن القول بأن حكم العقل بعدم معذوريته يكون مخصصاً لحديث رفع القلم كما أفيد فيما حررته عنه عليه السلام^(٢)، وكذلك لا يتم ما أفيد فيما حررته^(٣) من كون جهله الناشئ عن ترك التعلم قبل البلوغ جهل تقصير لا قصور... إلخ، فإن تقصيره منحصر بما إذا تمكن من التعلم بعد البلوغ فتركه اختياراً.

وبالجملة : الظاهر أنه لا أثر لترك الصبي وأفعاله له حتى في تصحيح العقاب على مخالفة ما يتوجه إليه بعد البلوغ. وما أفيد من التخصيص لحديث رفع القلم محل تأمل، إذ لا مخصص إلا هذا الحكم العقلي المدعى وهو عدم معذورية الجاهل، وقد عرفت أنه لا يجري في حق من كان منشأ جهله هو عدم التعلم قبل البلوغ مع فرض كونه غير متمكن منه بعده.

(١) وسائل الشيعة ١ : ٤٥ / أبواب مقدمة العبادات ب ٤ ح ١١ .

(٢) في صفحة : ١٩٢ [منه عليه السلام] ويقصد به تحريراته المخطوطة .

(٣) في صفحة : ١٩٨ [منه عليه السلام] ويقصد به تحريراته المخطوطة .

ثم لا يخفى أن الذي يظهر من بعض إفاداته عليه السلام أن وجوب التعلم شرعي طريقي من باب متمم الجعل ، قال فيما حررته عنه ^(١) :

وأما وجوب التعلم فليس هو من هذا الوادي أعني الإيجاب الغيري ، بل هو من قبيل وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وبعض الشبهات الموضوعية ، ووجوب الاحتياط في موارد وجوبه شرعاً وسائر الأوامر الطريقية كما في الأمارات والاستصحابات المثبتة للتكليف ، فإن جميع تلك الأوامر وإن كانت من قبيل متمم الجعل إلا أنها لا تكون إلا طريقية ولا يترتب عليها شيء أصلاً سوى أنها لو أصابت الواقع كانت إطاعتها إطاعة لذلك الواقع ومخالفتها مخالفة لذلك الواقع ، فيكون الثواب والعقاب على ذلك الواقع ، ولا يكون الأمر الطريقي إلا موصلاً إلى ذلك الواقع ، ولو أخطأت لم يكن هناك إلا الانقياد أو التجري ، من دون فرق في هذه الجهة بين كون الأمر الطريقي هو وجوب التعلم أو وجوب الفحص أو وجوب الاحتياط أو وجوب العمل بالأمانة أو الاستصحاب ، فليست هذه الأوامر مما يدخل تحت قاعدة الامتناع بالاختيار بل هي أوامر طريقية شرعت لتتميم الغرض من الواجبات الواقعية ، حيث إن تلك الوجوبات الواقعية لما لم يمكن تأثيرها في موارد تلك الأوامر الطريقية كان على الشارع المقدس جعل هذه الأوامر الطريقية لتؤثر تلك الوجوبات الواقعية في موارد ، فتلك الأوامر الطريقية من قبيل متمم الجعل بالنسبة إلى تلك الأحكام الواقعية ، انتهى .

ولا يخفى أنه عليه السلام ^(٢) اختار في باب الفحص قبل البراءة أن العقاب

(١) في صفحة : ٢١٠ [منه عليه السلام ويقصد به تحريراته المخطوطة] .

(٢) أجود التقريرات ٣ : ٥٥٩ وما بعدها .

يكون على ترك التعلم لكن عند مصادفة التكليف الواقعي ، وهذا لا ينافي ما أفاده هنا ، لأن ما ذكره هناك راجع إلى ما ذكره هنا ، غايته أن العقاب إنما يستحق لو أصاب ذلك الطريق الواقع واتحد به ، فيكون العقاب حيثئذ على المجموع أعني الواقع المتحد مع الأمر الطريقي ، في قبال من يقول إن العقاب على مخالفة نفس الطريق أو يقول إنه على مخالفة نفس الواقع . نعم الذي يظهر منه ﷺ هنا أن وجوب التعلم عقلي ، بخلاف ما يظهر منه ﷺ هناك فانه ظاهر في كونه شرعياً .

قوله ^(١) : ثم إن وجوب التعلم كما عرفت طريقي والعقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم ، وهذا فيما علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء في غاية الوضوح ، وكذا فيما كان الابتلاء عادياً ولو كان نفس العادة على خلاف العادة كمسائل الشكوك ... إلخ ^(٢) .

الأولى نقل ما حررته عنه ﷺ في هذا المقام ^(٣) لأنه أوضح ، قال : فقد تلخص أنه يجب التعلم بمجرد احتمال الابتلاء بالتكليف احتمالاً عقلياً نعم لو كان احتمال ابتلائه بالتكليف احتمالاً بعيداً خارجاً عن مجرى العادة لم يحكم العقل بوجوب تعلم أحكامه ^(٤) ، وربما يعدّ من ذلك أحكام الشكوك والسهو الواقع في الصلاة بالنسبة إلى من يثق من نفسه عدم ابتلائه

(١) [وقد تقدم تعليق آخر على هذه العبارة في الصفحة : ١٣٢] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٣٠ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٣) صفحة : ٢٠٤ [منه ﷺ ، ويقصد به تحريراته المخطوطة] .

(٤) وهذا هو ما تقدمت الإشارة إليه [في صفحة : ١٣٢ - ١٣٣] فيما نقلناه عنه أنه عدل عنه ، وهو موافق لما في المسألة من الوسيلة ، وأما أحكام الشكوك فقد تعرض لها في المسألة التي هي بعد هذه المسألة [منه ﷺ] .

فيها .

وفيه : أنَّ مثل الشكوك والسهو لا يمكن الحكم بحصول الظن الاطمئناني بعدم اتفاقهما لأي مكلف كان ، لأنها أطوار نفسانية غير داخلية تحت قاعدة عادية ، بل هي أمور قهرية لا يمكن دخولها تحت ضابطة من عادة ونحوها ، فيجب تعلم أحكامهما على كل أحد ، وحيث يجب التعلم فهو طريقي كما تقدم ، لا يترتب على مخالفته سوى العقاب على مخالفة الواقع لو صادفه والتجري لو لم يصادفه ، انتهى .

قال في الوسيلة في ذيل المسألة الثالثة : ولو علم الفوات بالتأخير (يعني تأخير التعلم) أو احتمله ، فإن علم أنه يبتلى بها لا محالة وجب السبق إلى التعلم ، ولو لم يعلم ذلك فإن عمت البلوى بها وجب التعلم أيضاً وإلا فلا يكفي مجرد احتمال الابتلاء بها في وجوبه^(١) .

وهذا هو الذي عدل عنه وجعل المدار في وجوب التعلم على مجرد الاحتمال وإن لم يكن مما تعم به البلوى . نعم لو كان احتمال الابتلاء بعيداً على وجه لا يعتني به العقلاء لم يلزم التعلم ، وهنا محل الكلام في الاعتماد على استصحاب عدم تحقق الشرط ، لكنه تقريباً منع من جريان الاستصحاب المذكور ، وقد عرفت أنه لا مانع منه ، فراجع^(٢) .

ثم قال في المسألة الرابعة : وأما مسائل الشك والسهو فيجب تعلمها تفصيلاً على كل تقدير ويكون عاصياً بتركه ، ولو لم يتعلمها فإن كان واثقاً عند النية بأنه لا يتفق شيء منها في صلاحه ولم يكن متزلزلاً في قصده

(١) وسيلة النجاة : هـ [لا يخفى أن الصفحات الأولى منها رمز لها بالحروف دون الأرقام] .

(٢) صفحة : ١٣٥ .

صحت صلاته ، لكن لما كان منشأ عروضها هو الطوارئ الاتفاقية فأثني له بهذا الوثوق ، انتهى ..

ولا يخفى أن تسجيل العصيان بمجرد ترك التعلم مناف لما ذكره هنا وفي مسألة الفحص قبل البراءة^(١) بأنه إنما يتحقق العصيان واستحقاق العقاب عند اتفاق وجود التكليف واتحاده مع ذلك الأمر الطريقي ، أما نفس التعلم فلا عقاب على مجرد مخالفته ، ولأجل ذلك وجه الاشكال على ما في بعض الرسائل العملية المنسوبة إليه^(٢) من كون تارك التعلم عاصياً فاسقاً .

ثم لا يخفى أن المقام لا يجري فيه استصحاب عدم الابتلاء بالشك أو السهو إذ ليس له حالة سابقة ، واستصحاب عدم الشك بمفاد ليس التامة لا أثر له إلا على تقدير الأصل المثبت .
قوله : خاتمة^(٣) .

هذه الخاتمة معقودة لبيان الخلاف في دوران الأمر في القيد بين رجوعه إلى الهيئة ورجوعه إلى المادة ، والترديد ثنائي وإن كان الذي يظهر من الكفاية أنه ثلاثي ، وذلك قوله **ثلاثي** : وذلك قوله **ثلاثي** : وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة نحو الشرط المتأخر أو المقارن ، وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج بحيث يجب تحصيله أو لا يجب إلخ^(٤) فجعل الثاني أعني رجوعه إلى المادة مردداً بين كونه على نحو يجب تحصيله وكونه على نحو لا يجب تحصيله ، وهذا مبني على ما أفاده في الايراد على صاحب

(١) أجود التقريرات ٣ : ٥٥٩ وما بعدها .

(٢) أي إلى الشيخ الأعظم **رحمه الله** راجع أجود التقريرات ١ : ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٣٢ .

(٤) كفاية الأصول : ١٠٥ .

الفصول^(١) بقوله : ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب أو لا^(٢)، إلى آخر تلك المباحث التي كان أغلبها مبنياً على تصور أخذ قيد المادة مفروض الحصول، ولا يكون من قبيل الوجوب المشروط، وقد تقدم^(٣) البحث على ذلك مفصلاً، كما أنه قد تقدم^(٤) توجيه دخول الشيخ رحمته في هذا النزاع مع أنه قائل بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة^(٥).

وعلى كل حال، أن الذي ينبغي هو تحرير هذه المسألة تحريراً ثنائياً على وجه يكون مطابقاً لمذاق القوم من كون القيد في الواجب المشروط قيداً لنفس مفاد الهيئة، بخلاف ما لو جعلنا واجباً مطلقاً وجعلنا القيد راجعاً إلى المادة على وجه يكون القيد داخلاً تحت الطلب، فلو تردد الأمر في قيد بين كونه راجعاً إلى الهيئة بالمعنى المزبور أو راجعاً إلى المادة بالمعنى المذكور^(٦).

ولا يخفى أن الشيخ رحمته لم يصرح في أن ما هو محل النزاع هو القيد المتصل ليكون نظير القيد المتعقب جملاً متعددة في كونه موجباً للإجمال، أو أنه هو القيد المنفصل ليكون ذلك بعد انعقاد الظهور في كل من الطرفين أعني الهيئة والمادة.

(١) الفصول الغروية : ٧٩ .

(٢) كفاية الأصول : ١٠٣ .

(٣) في صفحة : ٦٩ وما بعدها .

(٤) راجع صفحة : ١٩ وما بعدها .

(٥) [في الأصل : المادة ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٦) [هكذا في الأصل فلاحظ] .

والذي يظهر من الكفاية^(١) هو الأول، ولكن الذي يظهر من شيخنا^(٢) هو الثاني وأن القيد المتصل لا شك في كونه موجباً لسقوط كلا الاطلاقين، وإجمال كل من الجهتين أعني المادة والهيئة. ولعله يتضح الحال في أثناء الاستدلال والأجوبة إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أن استدلال الشيخ^(٣) على تقييد المادة بأن عمومها بدلي وعموم الهيئة شمولي والثاني مقدّم على الأول، مخدوش بما أفاده شيخنا^(٤) من أنه إنما يكون في مورد التعارض بين العمومين مثل أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً، دون ما نحن فيه مما تردد القيد بين رجوعه إلى المادة ورجوعه إلى الهيئة.

نعم، لعله يتم استدلاله الثاني من جهة سقوط إطلاق المادة على كل من رجوع القيد إليها ورجوعه إلى الهيئة، فيبقى إطلاق الهيئة بلا معارض. لكنه لا يتم على مذهبه من استحالة تقييد الهيئة لكونها معنى حرفياً كما تقدم^(٥) في توجيه مسلكه هنا من كون المراد من تقييد الهيئة هو اعتبار ورود التقييد على المادة بعد اعتبار طرؤ الطلب عليها، وفي قبالة اعتبار طرؤ الطلب بعد طرؤ التقييد على المادة.

وعلى هذه الطريقة نقول: إن القيد لو كان غير اختياري مثل الزمان ونحوه فلا ريب في لزوم إخراجه عن حيّز الطلب، ويتعين إرجاعه إلى مفاد الهيئة، ولو كان القيد اختيارياً واتفق وجوده فلا يبقى حيثث شك، بل

(١) كفاية الأصول: ١٠٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٣٤.

(٣) مطارح الأنظار ١: ٢٥٢.

(٤) أجود التقريرات ١: ٢٣٨.

(٥) في صفحة ١٢ وما بعدها.

يحكم بتحقيق كل من الوجوب ولزوم الاثيان بالواجب لانوجاد القيد المردد بين كونه للهيئة وكونه للمادة .

نعم ، في صورة عدم وجود القيد ، والمفروض إمكان إيجاد مثل أن يقال تصدق بدهم عند قيامك ، فهل يكون الوجوب مطلقاً والواجب هو التصديق المقيد بالقيام ، أو أن وجوب التصديق مشروط بالقيام بمعنى أنك إن حصل منك القيام وجب عليك التصديق بدهم ، ففي مثل ذلك يتعارض إطلاق المادة من ناحية الطلب في مرتبة عروض التقييد عليها ، ومقتضاه أن المقيد هو المادة وأن الطلب طارئ على المقيد والقيد ، مع إطلاق المادة من القيد في مرتبة عروض الطلب عليها ، ومقتضاه طرؤ الطلب على نفس المادة وأن القيد طارئ على المادة المطلوبة ، ومقتضاه تقييد الطلب ، ومع التعارض والتساقط يكون المرجع في حالة عدم وجود القيد هو أصالة البراءة من الوجوب ، للشك في إطلاقه أو تقييده بالقيد المفروض فعلاً عدم وجوده ، فيكون المرجع في ذلك الحال هو أصالة البراءة من الوجوب .

ومن ذلك كله ظهر لك أنه بعد وصول النوبة إلى التعارض بين الاطلاقين - أعني إطلاق المادة من حيث عروض الطلب في مرتبة طرؤ القيد عليها ، وإطلاق المادة من حيث عروض التقييد عليها في مرتبة عروض الطلب ، والأول قاض بإطلاق الطلب ووجوب القيد ، والثاني قاض بتقييد الطلب وعدم وجوب القيد لكونه حيث شرطاً للوجوب لا قيداً في الواجب - تأتي طريقة الشيخ من ترجيح الاطلاق الأول لكونه شمولياً على الثاني لكونه بدلياً ، فإن المسألة حيث تكون من تعارض الاطلاقين نظير تعارض أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً ، لا من قبيل تردد الدليل الثالث بين هدمه للاطلاق الأول أو هدمه للاطلاق الثاني .

ولكن يمكن الخدشة في ذلك بأن الشمولي إنما يقدم على البدلي فيما لو تعارضا في مورد واحد الذي هو العالم الفاسق في قوله أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً، أما في مثل ما نحن فيه من إطلاق المادة من الطلب في تعلق القيد بها القاضي بكون الطلب مطلقاً والمطلوب مقيداً، وإطلاق المادة من القيد في تعلق الطلب بها القاضي بكون الطلب مقيداً بالقيد وعدم تقيد المطلوب وإن انحصر قهراً في مورد، فالظاهر أنه لا مورد فيه لهذه القضية القائلة بتقديم الشمولي على البدلي، فإن منشأ التقديم هو كون الشمولي بمنزلة القرينة على التصرف في البدلي، وهذه الجهة لا تتأتى فيما نحن فيه فتأمل.

قوله : فإنّ تقديم الاطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن مقدار من مدلول الاطلاق الشمولي وهو العلماء الفاسق ، بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن مقدار من مدلوله ، فإنّ المفروض أنه الواحد على البذل وهو محفوظ لا محالة ، غاية الأمر أنّ دائرته كانت واسعة فصارت ضيقة ... إلخ^(١).

لا يخفى أنّ هذا المقدار من الضيق الحاصل في مدلول البدلي كاف في كون تقديم الشمولي موجباً للتصرف في ناحية البدلي باخراج ذلك البعض الذي هو مورد العام الشمولي عن مدلول المطلق البدلي .
قوله : وبعبارة أخرى ... إلخ^(٢).

لا يخفى أنّ هذا مطلب آخر غير ما تقدم وذلك هو ما أفيد في باب

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٣٦ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٣٦ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

التعادل والتراجيح^(١) من ان العام الشمولي وإن كان إطلاقياً مقدّم على البدلي . وفي وجه التقديم المزبور إشكال حررناه في تعليقنا على ما أفاده **تتو** في ذلك الباب ، وحاصل الاشكال هو أن التساوي بين الأفراد إن كان من مقدمات الحكمة في المطلق البدلي فهو أيضاً من تلك المقدمات في المطلق الشمولي ، لا يمكن أن يقال إن تسرية الحكم إلى كل فرد من أفراد الطبيعة موقوف على كون ذلك الفرد مساوياً لباقي الأفراد في عدم المانع من تسرية الحكم إليه ، كما أن نقول إن سعة الاطلاق البدلي لذلك الفرد متوقف على كونه مساوياً لباقي الأفراد في عدم المانع من سعة الحكم وشموله ولو بدلياً لذلك الفرد ، فراجع ما حررناه هناك^(٢) وتأمل .

قوله : وبعبارة أخرى المتيقن تقييد المادة بذاتها ، وأما تقييدها بعد الانتساب فمشكوك يدفعه الاطلاق . . . إلخ^(٣) .

حاصل ذلك هو التمسك باطلاق المادة من ناحية كونها ملحوظاً فيها الطلب في حال تعلق القيد بها ، فيكون الطلب حيثئذ غير مقيد بذلك القيد ، ولازمه هو كون ذلك القيد واقعاً تحت الطلب . لكن يعارضه التمسك باطلاق المادة من ناحية القيد المزبور في حال طرؤ الطلب عليها فلا يكون ذلك القيد واقعاً تحت الطلب ، ولازمه كون ذلك القيد راجعاً إلى الطلب يعني إلى المادة من حيث عروض الطلب عليها .

والحاصل : أن كلا من الطلب والقيد من طوارئ المادة ، فإن كان الملحوظ أولاً هو الطلب وطرأ التقييد بالقيد المزبور على المادة الملحوظ

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٢ .

(٢) في المجلد الثاني عشر في الحاشية على قوله : لأن من مقدمات الحكمة . . .

(٣) أبعاد التقريرات ١ : ٢٤٠ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

فيها الطلب ، كان ذلك القيد قيداً للطلب . وإن كان الملحوظ أولاً هو التقييد بالقييد المزبور وكان طرؤ الطلب على المادة الملحوظ فيها القيد المزبور ، كان ذلك القيد قيداً للواجب وكان داخلاً تحت الطلب ، فكما يمكن التمسك باطلاق المادة من ناحية الطلب في حال طرؤ القيد عليها على عدم تقييد الطلب بذلك القيد ليكون لازمه كون القيد داخلاً تحت الطلب ، فكذلك يمكن التمسك باطلاق المادة من ناحية ذلك القيد في حال طرؤ الطلب عليها ، فلا يكون ذلك القيد داخلاً تحت الطلب ، ولازمه كون ذلك القيد قيداً للطلب أيضاً ، فراجع ما حررناه في هذه المقامات في تحريراتنا^(١) .

ولا يخفى أنّ مقابل المادة من حيث تعلق النسبة الطلبية بها وإن لم يكن هو المادة بشرط لا بل هو المادة لا بشرط ، إلا أنه أعني لحاظ المادة لا بشرط مباين للحاظها بشرط شيء الذي هو لحاظها مطروقة للطلب ، فلا يكون من قبيل الأقل والأكثر كي يكون لحاظها بشرط شيء هو المحتاج إلى المؤونة الزائدة ، بل هو من قبيل التباين في احتياج كل منهما إلى المؤونة ، فإن لحاظ المادة لا بشرط القسمي الذي هو المراد في المقام يباين لحاظها بشرط شيء ، وإن كان اللا بشرط القسمي والبشرط شيء من قبيل الأقل والأكثر ، فإن ذلك إنما هو في الخارج لا في مقام اللحاظ ، وليس المقصود في المقام هو اللا بشرط المقسمي لما حقق في محله أن ذلك أعني اللا بشرط المقسمي خارج عن دائرة الأحكام .

ثم لو سلمنا كونهما من قبيل الأقل والأكثر وأن لحاظ المادة بشرط شيء يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام اللحاظ ، فذلك بمجرد غير نافع ،

(١) مخطوطة لم تطبع بعد .

لأن زيادة المؤونة في مقام اللحاظ إنما تنفع لو كانت موجبة لزيادة المؤونة في مقام الاثبات وفي عالم الدلالة وعالم الحكاية اللفظية ، فانه حيثئذ يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي على عديمها ، أما إذا كانت مقصورة على مقام اللحاظ فقط فلا مورد فيها لأصالة الاطلاق . نعم يمكن الاعتماد في نفيها على أصالة العدم وذلك مطلب آخر غير التمسك بالاطلاق اللفظي ، والاعتماد عليه في المقام في غاية الاشكال ، مضافاً إلى ما عرفت من أن المقام من قبيل التباين لا من قبيل الأقل والأكثر لحاظاً ، فتأمل .

ثم لا يخفى أن هذا كله بناءً على طريقة الشيخ رحمته ^(١) في كون القيد في الواجب المشروط قيداً للمادة بلحاظ النسبة الطليعية ، وأما بناءً على مسلك المشهور من رجوع القيد ابتداءً إلى مفاد الهيئة فالتمسك باطلاق الهيئة عند التردد واضح ، لأن الاطلاق في ناحية الهيئة حيثئذ بلا مزاحم لسقوط إطلاق المادة ، إما لكونها هي المقيدة أو لكون المقيد هو الهيئة الموجب لتقييد المادة وانحصارها بمورد وجود القيد انحصاراً قهرياً ، وحيث قد سقط التمسك باطلاق المادة كان إطلاق الهيئة باقياً بحاله بلا مزاحم ، هذا في القيد المنفصل . والظاهر أنه كذلك في القيد المتصل ، إلا أن يدعى أن اتصال القيد يوجب الاجمال في ناحية الهيئة أيضاً ، فلاحظ وتأمل . وأما ما أفيد ^(٢) من التمسك باطلاق القيد على عدم أخذه مفروض الوجود ، فيمكن التأمل فيه من جهة ابتنائه على كون الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب بعد فرض تساويهما في الرجوع إلى نفس المادة في حال طرؤ الطلب عليها ، بأن الأول مأخوذ مفروض الوجود بخلاف الثاني ،

(١) كما تقدم استظهاره في صفحة : ١٩ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٤١ .

وقد تقدم^(١) أنه بعد الاعتراف برجوع كل منهما إلى المادة في حال طرؤ الطلب عليها لا محصل لأخذ القيد مفروض الوجود، بل يكون تقيد المادة بالقيد في حال طرؤ الطلب عليها موجباً لدخول ذلك القيد تحت الطلب، ولأجل ذلك أشكلنا على الواجب المعلق بأن لازمه وجوب جرّ الزمان وإلا كان لصاحب الفصول أن يجيب بأنه لا يستدعي جرّ الزمان، لأنّ الزمان قد أخذ مفروض الوجود.

والحاصل: أنّ أخذ القيد مفروض الوجود لا يلتزم مع كون المقيد به هو المادة في حال طرؤ الطلب عليها، وإنما يلتزم مع كون المقيد هو الطلب لا المادة المعروضة للطلب بأن المقيد هو المادة من حيث عروض الطلب عليها كما هو المبني، فإن كون القيد راجعاً إلى المادة المعروضة للطلب لا يناسب أخذ القيد مفروض الوجود، بل يكون الذي هو مفروض الوجود حيث هو الطلب. هذا مضافاً إلى أنّ أخذه مفروض الوجود كأخذه غير مفروض الوجود لا يكون لذلك القيد إطلاق ينفيه ولا يثبت، فراجع ما حررناه في هذا المقام على ما حررناه عنه رحمته^(٢).

وان شئت فقل: إنّ أخذ القيد مفروض الوجود لا يلتزم مع مسلك الشيخ رحمته بل لا يلتزم مع مسلك الجماعة الذين يقولون برجوع القيد إلى الهيئة، وإنما يلائم ما تقدم^(٣) فيما شرحناه من كون ذلك راجعاً إلى القضايا الشرطية، وأنّ الأداة تربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء على نحو كون

(١) في صفحة: ١٦ - ١٨.

(٢) مخطوطة لم يطبع بعد.

(٣) في صفحة: ٣٣ وما بعدها.

الثاني ثابتاً على تقدير وجود الأول، وهو عبارة أخرى عن جعل المسبب على تقدير وجود السبب أو جعل السببية بينهما، وهذا المفاد كما هو محقق في مقام الاثبات يكون هو المحقق في مقام الثبوت، فان المجعول واقعاً هو الوجوب على تقدير وجود الزوال، وهو على طبق الجملة القائلة إذا زالت الشمس فصل، فيكون مقام الاثبات منطبقاً على مقام الثبوت، وهكذا الحال لو قلنا بجعل السببية.

وعلى كل حال أن ما أفاده الشيخ رحمته الله وكذلك ما أفاده الجماعة من جعل القيد راجعاً إلى مفاد الهيئة لا يطابق القول بجعل المسبب ولا القول بجعل السببية، كما أنه لا يطابق القول بأن ما هو شرط الوجوب يكون مفروض الوجود، ومع قطع النظر عن ذلك كله فدعوى كون أخذ القيد مفروض الوجود محتاجاً إلى عناية زائدة يكون إطلاق نفس القيد نافياً لها، مما لم أتوفق لمعرفة الوجه فيه في تحقيق كليات أصول الفقه

وأما الوجه الثالث فهو راجع إلى دعوى ظهور القيد في كونه راجعاً إلى المادة بنفسها لا إليها من حيث طرق الطلب عليها، وذلك أمر آخر غير ما نحن بصدد من دعوى التمسك بإطلاق المادة.

قوله : وأما إذا كانت لُبِّيَّة من إجماع ونحوه فيجري فيه الوجهان الأولان... إلخ^(١).

لا يخفى أنه لا يتأتى الوجه الثاني أعني التمسك بإطلاق القيد فيما لو كان دليل التقييد لبياً مثل الاجماع، إذ لا لفظ في البين في ناحية القيد كي يتمسك بإطلاقه.

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٢ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة].

قوله : فان تقييد الهيئة كما عرفت غير معقول ... إلخ^(١) .

قد تقدم في مطاوي الأبحاث السابقة^(٢) أن الشيخ رحمته الله لا يريد التمسك بإطلاق الهيئة ، بل إن مبنى كلامه رحمته الله على أن الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب هو كون الأول راجعاً إلى المادة ملحوظاً فيها الطلب ، والثاني راجعاً إليها قبل طرؤ الطلب ، وأنه في مورد الدوران يكون رجوع القيد إلى المادة ملحوظاً فيها الطلب موجباً لانهدام إطلاق المادة بذاتها ولتقييد ذلك الطلب لبأ ، بخلاف رجوعه إلى المادة قبل طرؤ الطلب عليها فإنه لا يوجب إلا سقوط إطلاق ذات المادة ، من دون أن يكون له مساس بناحية الطلب فيكون الثاني أولى من الأول . نعم يرد عليه أن العمل الذي يكون موجباً لانهدام الإطلاق في ناحية ذات المادة ليس هو على خلاف الأصل ، فراجع وتأمل .

مركز تحقيق مكتبة نور همدان

(١) [هذه العبارة وردت في النسخة القديمة غير المحشاة بعنوان الإشكال على ما أفاده الشيخ رحمته الله من دوران الأمر بين تقييد المادة فقط أو تقييد الهيئة المستلزم لبطلان محل الإطلاق في المادة . وقد حذفت هذه العبارة في الطبعة الجديدة المحشاة] .

(٢) راجع صفحة : ١٤٤ ، ١٤٧ وما بعدها .

[الواجب النفسي والغيري]

قوله : وما قيل من أنها مقدورة بالواسطة - إلى قوله :- إنه إنما يتم في الأفعال التوليدية لا في العلل المعدة^(١).

سيأتي في ص ١٨٥^(٢) من مباحث مقدمة الواجب ما مفاده خروج العناوين التوليدية عن مبحث المقدمة ودخول الأسباب في محل النزاع ، أعني خصوص ما يكون المسبب فيها مبايناً في الوجود للسبب ، وأن هذا القسم من الأسباب هو مورد قولهم إن المقدور بواسطة القدرة على سببه مقدور ، وذلك مثل شرب الماء ورفع العطش ، بل هو مثل الخطوة الأخيرة من قطع المسافة إلى الكوفة مثلاً بالنسبة إلى الواجب الذي هو الكون في المسجد ، فانه أعني الكون في المسجد مسبب عن مجموع تلك الخطى غير أن الجزء الأخير هو الذي ينشأ عنه المسبب المذكور ، وذلك المسبب مقدور بواسطة القدرة على سببه .

قوله : وأما الثاني : فلأن حسن الأفعال إن كان ناشئاً من مقدماتها لمصالح فيها فهو عين الالتزام بالوجوب الغيري^(٣).

قال في الكفاية : فالأولى أن يقال إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٤ .

(٢) حسب الطبعة القديمة غير المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٣١٩ - ٣٢٠ من الطبعة الحديثة .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٤٤ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

إلا أن ذا الأثر لما كان معنواً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل وبذم تاركه ، صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك ، ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً ، بخلاف الواجب الغيري لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي ، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنواً بعنوان حسن في نفسه ، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري^(١) .

وكنا شرحنا قوله الأول : ولا ينافيه ، أن وجه عدم المنافاة أن كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً يكون مؤكداً لطلبه النفسي لا أنه موجب لتعلق طلب آخر به من مقولة الطلب الغيري . ويظهر هذا من قوله في الواجب الغيري : لتمحض وجوبه الخ ، فإنه دليل على أن الطلب النفسي غير متمحض بل هو من جهتين النفسية والغيرية . وشرحنا قوله ثانياً : ولا ينافي الخ ، أن وجه عدم المنافاة هو أن الطلب الغيري يكون في طول الطلب النفسي ، فلا يكون ذلك من قبيل اجتماع المثليين ولا من قبيل التأكيد ، فتأمل . هذا ما كنا شرحنا به العبارة المذكورة في تعليقاتنا على الكفاية .

ولكن لا يخفى أن هذه الطولية لا اختصاص لها بالقسم الثاني ، بل يمكن أن تأتي في القسم الأول أيضاً . ومنه يظهر لك أنه لا وجه لكون الوجوب في القسم الثاني ممحضاً للغيرية .

والحاصل : أنه بناءً على هذا الذي أفاده من كون ذي الأثر ذا عنوان حسن في حد ذاته مضافاً إلى كونه مقدمة لأمر مطلوب ، يكون ذلك الفعل مجمعاً للملاكين النفسية والغيرية ، فإن كانت الطولية نافعة في اجتماع الوجوبين كانت جارية في كل من القسمين ، وإلا كان اللازم هو الالتزام

(١) كفاية الأصول : ١٠٨ .

بالتأكد في كل من القسمين ، ومجرد تغيير العبارة بجعل الحسن الذاتي في الأول مقدماً في الذكر على كونه مقدمة لواجب آخر وجعل كونه مقدمة مقدماً في الذكر في القسم الثاني على كونه ذا عنوان حسن ، لا يوجب تغييراً في أصل المطلب أعني كون الفعل مضافاً إلى حسنه الذاتي مقدمة لواجب آخر ، وحيث لا بد من الالتزام بأن ذلك الفعل يكون مجعلاً لكل من الوجوبين ، هذا أولاً .

وثانياً : أن ظاهره هو أن الفعل يكون في حد نفسه ذا عنوان حسن ، وأنه بواسطة ذلك العنوان يمدح فاعله ويذم تاركة ، هذا قبل تعلق الوجوب الشرعي به ، وأن ملاك هذا الوجوب الشرعي هو حسنه الذاتي الموجب لمدح فاعله وذم تاركة مع قطع النظر عن تعلق الإيجاب الشرعي به ، وليس لنا من الواجبات الشرعية ما يكون كذلك أعني أنه يمدح فاعله ويذم تاركة مع قطع النظر عن تعلق الوجوب الشرعي إلا ما يقال من مثل حسن الاحسان ، وأين ذلك من جميع الواجبات النفسية عبادية كانت أو توصيلية ، وظاهره أن جميع الواجبات تكون كذلك من جهة الالتزام بترتب المصالح عليها ، وأنه ﷺ يلتزم بوجوب تلك المصالح ويريد أن يقول إنه لا منافاة بين كون تلك الأفعال مقدمة لتلك المصالح اللازمة وبين كونها واجبة نفسياً لكونها معنونة بعنوان حسن ، لأنه ﷺ يريد أن يجمع بين كون تلك الأفعال واجبة نفسياً وبين كونها مقدمة لواجب آخر ، وهو الفائدة المترتبة عليها أعني المصالح الحاصلة من تلك الأفعال .

وثالثاً : أن الحسن الذاتي للفعل منحصر بترتب المصلحة على ذلك الفعل ، فلولا تلك المصالح المترتبة على تلك الأفعال لم تكن معنونة بعنوان حسن يقتضي إيجابها نفسياً . وبعبارة أخرى أن المقتضي للوجوب النفسي

هو ترتب المصلحة على ذلك الفعل ، لأنه من حيث ترتب المصلحة عليه يكون واجباً غيرياً ومن حيث عنوانه الحسن يكون واجباً نفسياً .

ورابعاً : أنه قد حقق في محله ^(١) أن المصالح المترتبة على الأفعال لا يتعلق الوجوب النفسي بها ، بل إن الوجوب النفسي إنما يتعلق بنفس تلك الأفعال التي تترتب عليها تلك المصالح ، فلا تكون تلك المصالح إلا عللاً غائية للوجوب النفسي المتعلق بتلك الأفعال ، لا أنها بنفسها تكون واجبة نفسية وتكون تلك الأفعال مقدمة لتلك المصالح المترتبة عليها ، إذ ليست هي من قبيل العناوين الثانوية بالنسبة إلى تلك الأفعال ، أعني كونها بالنسبة إليها من المسببات التوليدية ، وإلا كان اللازم هو الالتزام بالاحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية بالنسبة إلى تلك الأفعال ، ولا يبقى مجال للرجوع إلى البراءة في شيء من ذلك .

قوله : نعم ، يرد على تعريف المشهور النقص بوجوب المقدمات التي يترتب على تركها فوت الواجب في ظرفه ، فإنه داخل في تعريف الوجوب الغيري على تعريف المشهور ، مع أنه من أقسام الوجوب النفسي ^(٢) .

يمكن إصلاح تعريف المشهور بأن مرادهم من الواجب الآخر ما يكون واجباً فعلاً ، ولا ريب أن الواجب الآخر في هذه المقدمات ليس بواجب فعلاً فلا يصدق عليها بأنها واجبة للتوصل إلى واجب آخر ، والأمر في ذلك سهل لأنه تابع لقصد المعرفين ولا مشاحة في القصد .

(١) أجود التقريرات ١ : ٥٦ - ٥٩ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٤٤ .

قوله : ثم إنه إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري ، فقد أفاد صاحب التقريرات رحمته عدم إمكان التمسك بالاطلاق لاثبات النفسية ، لأن مفاد الهيئة جزئي غير قابل للتقييد ... الخ ^(١) .

الذي يظهر من مجموع هذه الكلمات من تقرير مطلب الشيخ ^(٢) وتقرير إشكال الكفاية ^(٣) عليه ، والاشكال على إشكال الكفاية ، والاشكال على مطلب الشيخ رحمته ، هو أن الشيخ رحمته يمنع من تقييد مفاد الهيئة لكونه جزئياً حقيقياً ، وأن جزئيته إنما نشأت من كونه حرفياً ، وعليه فيكون محل النزاع هنا مبنياً على محل النزاع في المعنى الحرفي وأنه هل يكون جزئياً أو أنه يكون كلياً ، فكأن الشيخ رحمته يقول بكونه جزئياً وصاحب الكفاية يقول إنه كلي ، وشيخنا رحمته يورد عليهما بأن المانع من التقييد هنا ليس هو الجزئية ، بل إن المعنى الحرفي وإن قلنا بأنه كلي بأن بنينا على عموم الموضوع له والمستعمل فيه ، يكون المانع من قابليته للتقييد هو كون المعنى الحرفي آلياً .

ولا يخفى أن هذا النزاع - أعني كون المعنى الحرفي جزئياً أو كونه آلياً - ليس بالنزاع الجديد ، ولكن الذي يظهر من كلام الشيخ رحمته في التقريرات ^(٤) هو أن في البين مطلباً آخر وهو كون مفاد الهيئة جزئياً باعتبار كونه عبارة عن نفس الصفة المنقذحة في نفس الطالب ، لأنه يقول : والتحقيق هو القول بأن هيئة الأمر موضوعة لخصوصيات الطلب المنقذحة

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٥ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٣٣٢ وما بعدها .

(٣) كفاية الأصول : ١٠٩ .

(٤) مطارح الأنظار ١ : ٣٣٢ .

في نفس الطالب باعتبار دواعيها التي تدعو إليها ، ولا تختلف تلك الافراد باختلاف الدواعي اختلافاً يرجع إلى اختلاف الطلب نوعاً ، إلى أن قال ما حكاه عنه في الكفاية^(١) .

والظاهر من هذه الكلمات هو أن جزئية مفاد الهيئة من جهة كون مفادها هو الطلب الواقعي المنقذ في نفس الطالب ، ولأجل ذلك ينتجه عليه ما في الكفاية من أن ما في نفس الطالب غير قابل للإنشاء .

ولكن لا يخفى أن هذا ليس من قبيل خلط المفهوم بالمصداق بل هو أعظم منه ، إذ لا ربط لما هو قائم في نفس الطالب من الصفة النفسية بما هو المنشأ بالصيغة . نعم إن ما ينشأ بالصيغة هو مصداق الطلب في قبال مفهوم الطلب الذي هو اسمي ، وهذا هو محل الخلط بين المفهوم والمصداق ، وأما ما يكون من الطلب قائماً بنفس الطالب فهو أمر آخر غير ما ينشأ ويوجد بالصيغة وغير ذلك المفهوم الكلي ، فراجع وتأمل .

قوله : ثم إنه لو كان لأحد الدليلين إطلاق دون الآخر ، فيتمسك به لنفي كلا التقييدين أحدهما بالمطابقة والآخر بالملازمة ... الخ^(٢) .

مثلاً لو جرت أصالة الإطلاق في ناحية المادة المأمور بها نفسياً أعني الصلاة مثلاً وحكمنا بأن الصلاة غير مقيدة بالغسل ، كان لازم هذا الإطلاق هو كون الوجوب الوارد على الغسل وجوباً نفسياً ، وهذا واضح بعد الفراغ عن كون أصالة الإطلاق من قبيل الأمارات التي يترتب عليها لازمها . أما العكس بأن ثبت الإطلاق في ناحية وجوب الغسل ولم يثبت في ناحية

(١) كفاية الأصول : ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٤٦ - ٢٤٧ .

المادة في وجوب الصلاة ، فلا يكون إطلاق الأمر بالغسل إلا نافياً كونه غيرياً ومعيناً لكونه نفسياً .

لكن هذا أعني ثبوت وجوب الغسل نفسياً لا يلزمه عدم تقييد الصلاة به ، لا مكان كونه قيداً فيها مع فرض كونه واجباً نفسياً ، فلا ملازمة بين كون وجوب الغسل نفسياً وبين كون الصلاة غير مقيدة به ، لا مكان أن يجتمع في الغسل كلا المطلبين أعني كونه واجباً نفسياً وكونه مقدمة للصلاة أيضاً لكونه شرطاً فيها ، كما في صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر .

اللهم إلا أن يقال : إنا نعلم من الخارج أنه ليس للغسل ملاكان أو وجوبان بل ليس في البين إلا مطلب واحد ، وهو هذا الذي تضمنه قوله اغتسل ، المردد بين النفسية والغيرية ، وأنه على الأول أعني النفسية نقطع من الخارج أنه ليس بشرط في الصلاة ، فبناءً على هذا الفرض يكون عدم تقييد الصلاة بالغسل ملازماً لكون وجوبه نفسياً ، فاذا ثبت كون وجوبه نفسياً باطلاق الهيئة في اغتسل دل ذلك بالملازمة على إطلاق الصلاة وأنها غير مقيدة بالغسل .

لكن هذه ملازمة اتفاقية يشكل الحكم فيها بترتب اللازم على الأصل اللفظي العقلاني ، فإن العقلاء إنما يرتبون اللوازم على مجاري الأصول اللفظية فيما لو كان اللزوم واضحاً بيناً لا فيما إذا كان اتفاقياً ناشئاً عن المصادفات الاتفاقية . ولو تم الاطلاق من الجانبين توافقاً ولزم العمل بهما . ولا يخفى أن الاطلاق من الجهة الأولى أعني مادة الواجب النفسي إنما ينفع في نفي الوجوب الغيري عما يحتمل وجوبه الغيري فيما لو كان وجوبه الغيري من جهة احتمال كونه قيداً في المأمور به النفسي ، دون ما لو

كان احتمال وجوبه الغيري ناشئاً عن كونه مقدمة عادية لواجب نفسي آخر.

تنبيه وتكميل :

لا يخفى أن الشيخ رحمته الله في القرارات بعد أن برهن على عدم إمكان تقييد الطلب بما قدّمنا^(١) نقله من أن هيئة الأمر موضوعة لخصوصيات الطلب المنقذة في نفس الطالب باعتبار دواعيها التي تدعو إليها ولا تختلف تلك الأفراد باختلاف الدواعي اختلافًا يرجع إلى اختلاف الطلب نوعاً، إلى آخر ما نقله عنه في الكفاية من اتصاف الفعل بالمطلوبية بواسطة واقع الطلب لا بواسطة مفهوم الطلب، قال : نعم يصح التمسك بالاطلاق من جهة المادة حيث إن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم، وحيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالاطلاق، ويحكم بأن الواجب نفسي غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الاتيان به مع إمكانه انتهى^(٢).

ولم أتوفق لمعرفة الوجه في التمسك باطلاق المادة من قوله اغتسل على كون الوجوب نفسياً، إذ بعد فرض منع التمسك باطلاق الهيئة كيف يقال إنه يجب على الحكيم بيان أن الواجب نفسي غير منوط بالغير. ولعله رحمته الله يريد أنه لو كان الوجوب غيرياً لكان ذلك الوجوب مشروطاً بوجوب ذلك الغير، فيكون حاله حال الوجوب المشروط في كون القيد راجعاً إلى المادة من حيث تعلق الطلب بها، فيتمسك باطلاق المادة

(١) في صفحة : ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) مطارج الأنظار ١ : ٣٣٣ .

من حيث تعلق الطلب بها على أن الوجوب مطلق غير مشروط ، وحيث أن يكون ذلك راجعاً إلى ما أفاده شيخنا رحمته من قوله : فلا بد وأن يرجع إلى نتيجة الجملة وهو وجوب الغسل ، أو إلى المادة المنتسبة ، الخ ^(١) .

ولكن لا يخفى أنه لو كان المانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة هو مجرد كونه معنى حرفياً لأمكن إصلاحه بهذه الحيلة من جعل معروض القيد هو المادة من حيث تعلق النسبة الطلبية بها ، أو هو حاصل الجملة أعني وجوب الغسل كما تقدم ^(٢) تفصيله في الواجب المشروط ، لكن قد عرفت أن ظاهر كلامه هو أن المانع أمر آخر وهو كون مفاد الهيئة هو الطلب الواقعي النفساني الذي هو صفة منقذة في نفس الطالب ، ومن الواضح أن ذلك الطلب الواقعي الذي هو عبارة عن تلك الصفة النفسانية القائمة بنفس الطالب التي هي نظير العلم والقدرة والشجاعة ، كما أنه غير قابل لطرق التقييد عليه ابتداءً لا يكون قابلاً لطرق التقييد عليه بواسطة طرق القيد على المادة الملحوظ تعلق ذلك الطلب بها ، ليكون القيد وارداً على المادة من حيث عروض ذلك الطلب عليها ، ليكون القيد في الحقيقة هو عروض الطلب عليها ، فإن تلك الصفة النفسانية لا تقبل التقييد بهذه الوسيلة كما لا تقبله ابتداءً .

وهنا إشكال آخر يرد على دعوى كون الوجوب الغيري مشروطاً بوجوب ذلك الغير ، وحاصل الإشكال هو أن وجوب الغسل غيرياً وإن كان معلولاً لوجوب الصلاة وكان وجوب الغسل باعتبار كونه مقدمة للصلاة

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٦ .

(٢) في صفحة : ٣٣ وما بعدها .

مشروطاً بوجوب الصلاة، بمعنى أن كلي المقدمة يكون وجوبها مشروطاً بوجوب ذبها، إلا أن هذا الوجوب الكلي الطارئ على كلي المقدمة ليس هو محل الكلام، وإنما محل الكلام هو ذلك الوجوب الشخصي الوارد على الغسل الذي هو مفاد قوله اغتسل بعد قوله صل، فإنه لا يكون مشروطاً بوجوب الصلاة، بل يكون وزان هذا الوجوب الخاص الحاصل بقوله اغتسل بعد قوله صل وزان القضية الخارجية المتضمنة إيجاباً على الشخص الخاص في مورد تحقق ما هو شرط لذلك الوجوب، لا أنا نقول إن الوجوب المشروط ينقلب مطلقاً عند وجود شرطه، بل نقول إن المعلول الذي هو وجوب الغسل الذي يتكفله قوله اغتسل بعد قوله صل لا يكون مقيداً بوجوب الصلاة، إذ لا محصل لقوله اغتسل إذا وجبت عليك الصلاة بعد قوله صل. نعم لو كان الأمر بالاغتسال غيرياً وكان صدوره قبل الأمر بالصلاة صح تقييده بوجوب الصلاة، بأن يقول اغتسل إذا أمرتك بالصلاة ثم بعد ذلك يقول صل.

وبالجملة: أن هذا الخطاب أعني قوله اغتسل بعد قوله صل، لا يكون إلا من قبيل القضية الخارجية التي يكون العلم بتحقيق الشرط موجباً لتوجه الإيجاب المطلق إلى الشخص، فلا يكون المؤثر في ذلك الإيجاب المطلق إلا العلم بتحقيق الشرط، لا أن المنشأ يكون مشروطاً بوجود الشرط واقعاً. نعم لو كان لوجوب الصلاة شرائط خاصة بها كان وجوب الغسل غيرياً مشروطاً بها تبعاً لوجوب الصلاة، كما لو قال: إذا زالت الشمس فصل، وورد قوله: اغتسل، مجرداً عن ذلك الشرط أعني الزوال، فإن إطلاق الأمر بالاغتسال من ناحية هذا الشرط أعني الزوال كاشف عن أنه ليس مقدمة للصلاة، إلا أنه خارج عما هو محل الكلام، لأن الكلام إنما هو

في مفاد قوله اغتسل ، بعد أن تحقق الأمر بالصلاة .

ويمكن دفع هذا الاشكال بأن قوله اغتسل بعد قوله صل لو كان وجوبه غيرياً لا يخرج عن كونه من القضايا الحقيقية ، فان حاصل قوله اغتسل هو توجه الأمر بالغسل إلى من توجه إليه الأمر بالصلاة ، فكأنه قال يا أيها الذي توجه إليه الأمر بالصلاة اغتسل ، فيكون توجه الأمر بالصلاة موضوعاً لتوجه الأمر بالغسل ، وذلك عبارة أخرى عن أن وجوب الغسل مختص بمن توجه إليه الأمر بالصلاة ، فيكون الأمر بالصلاة شرطاً في توجه الأمر بالغسل بحسب اللب والواقع ، وإن لم يكن الأمر بالغسل في مقام توجه الأمر بالصلاة مشروطاً خطاباً بتوجه الأمر بالصلاة ، استغناءً عن ذلك بوجود ما هو الشرط لباً وواقعاً ، فتأمل .

ثم لا يخفى أنه بناءً على تقييد المقدمة بالايصال أو بقصد التوصل يمكن التمسك باطلاق المادة في مثل قوله اغتسل على كون الوجوب نفسياً ، بتقريب أنه لو كان وجوب الغسل غيرياً لكان الغسل مقيداً بالايصال أو بقصد التوصل ، وحيث إنه لم تقيد مادة الغسل بذلك كشف عن كون ذلك الوجوب المتعلق به وجوباً نفسياً لا غيرياً . لكن هذا التقريب متوقف على كون الايصال أو قصد التوصل قيداً شرعياً في وجوب ما هو المقدمة ، وسيأتي^(١) إن شاء الله أن ذلك ليس من التقييدات اللفظية كي يتمسك باطلاق المادة على عدم اعتباره ليجعل ذلك الاطلاق دليلاً على كون وجوبه نفسياً لا مقلماً .

وهناك طريقة أخرى للتمسك باطلاق قوله اغتسل على كونه نفسياً

(١) راجع أجود التقريرات ١ : ٣٥٠ - ٣٥١ ، وراجع أيضاً المجلد الثالث من هذا الكتاب :

وهي أن الوجوب الغيري يكون أشبه شيء بالطريقي ، بمعنى أن الغسل الواجب لو كان وجوبه غيرياً لا يكون منظوراً إليه بنفسه ، بل بما أنه طريق للوصول إلى الصلاة المقيدة بالغسل ، وظاهر إطلاق الأمر هو كون المأمور به منظوراً بنفسه لا بما أنه آلة موصلة إلى الغير الذي هو الواجب النفسي ، أعني الصلاة المقيدة بالغسل .

والذي يترجح في النظر القاصر هو تعيين هذه الطريقة في الحكم بكون الوجوب نفسياً عند الشك في كونه نفسياً أو غيرياً ، لسلامتها من الاشكالات السابقة على الطرق المتقدمة ، فراجع وتأمل .

ويمكن أن يقال : إن هذه الطريقة مأخوذة مما أفاده شيخنا رحمته فيما حررته عنه ^(١) عند الكلام على ترتيب الثواب على امتثال الأمر الغيري ، وهذا نصه : وهو أن ترتب الثواب على الامتثال استحقاقاً أو وعداً وتفضلاً إنما هو في الأمر النفسي دون الغيري ، لما هو واضح من أن الترتيب المذكور إنما يكون لاحقاً للاطاعة بالمعنى الأخص أعني الاتيان بمتعلق الأمر بداعيه ، وإنما يمكن أن يؤتى بمتعلقه بداعي الأمر الذي ناله من تعلق الأمر النفسي بما هو مركب منه أو مشروط به .

وتوضيح ذلك : أننا قد تقدم منا تحقيق الفرق بين الأمر النفسي والأمر الغيري ، وقلنا إن الأول مطلق والثاني مقيد بأنه للغير بحيث إن هذا القيد كان داخلاً في هويته ، على وجه يكون الأمران مختلفين بالهوية من جهة كون متعلق الأول في عالم تعلق الأمر به ملحوظاً في نفسه ، فلا يكون الأمر به مقيداً بأنه لأجل الغير ، ومتعلق الأمر الثاني كان ملحوظاً في عالم تعلق الأمر

(١) في صفحة : ٢٢٦ [منه رحمته ، ويقصد به تحريراته المطبوعة] .

به بأنه لأجل الغير ، على وجه يكون اعتبار كونه لأجل الغير طارئاً عليه مقيداً باعتبار تعلق الأمر به ، فلا يكون في نفسه متعلقاً للأمر بل إنما يكون يتعلق به الأمر بما أنه جزء من الغير أو شرط له ... الخ .

قوله : لا إشكال في أن الشك في القسمين الأولين متمحض في الشك في تقييد الصلاة بالطهارة ، فتجري البراءة عن التقييد^(١) فيثبت نتيجة الاطلاق ، فيكون المكلف مخيراً بين الاتيان بالصلاة قبل الطهارة وبمدها ... الخ^(٢) .

كأنه ﷺ ناظر إلى خصوص مثل وجوب الغسل لمن فاتته صلاة الآيات مثلاً ولزوم قضائها ، في أن وجوب الغسل لو كان غيرياً كان اللازم تقديمه على الصلاة ، بخلاف ما لو كان وجوبه نفسياً فإنه يجوز تقديمه عليها وتأخيرها عنها ، وحيث تكون الغيرية موجبة لتكليف زائد فيه وفي الصلاة ، كما أنه موجب لمؤونة زائدة في مادة الصلاة ومادة الغسل . ويمكن التمسك لنفي الغيرية باطلاق مادة الصلاة وباطلاق مادة الغسل في كون الصلاة غير مقيدة بتقدم الغسل عليها ، وفي كون الغسل غير مقيد بتقدمه على الصلاة ، ومع سقوط الاطلاق من كل من المادتين يكون المرجع هو أصالة البراءة من تقييد الصلاة بتقدم الغسل عليها ، ومن تقييد الغسل بتقدمه على الصلاة .

وخلاصة الأمر أن في كون الأمر غيرياً كلفة زائدة على المكلف في ناحية الأمر بالصلاة وفي ناحية الأمر بالغسل ، بخلاف كون الأمر به نفسياً

(١) [هكذا في المخطوط ، ولكن في الأصل (أي الطبعة القديمة من الأجود) : التقييد ، وسشير ﷺ إلى ذلك في صفحة : ١٧٠] .

(٢) أجود التقارير ١ : ٢٤٧ - ٢٤٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

فإنه لا يوجب تقيداً في الصلاة ولا تقيداً في الغسل .
ومن ذلك يتضح لك التأمل فيما تضمنته الحاشية الأولى من أن أصالة البراءة من تقييد الصلاة بالوضوء معارض بأصالة البراءة من وجوب الوضوء نفسياً... الخ^(١) لانحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بأنه ملزم بالغسل مع الشك في اعتبار أمر زائد وهو تقدمه على الصلاة فينفي بالبراءة ، وليس ذلك من قبيل ما لو علم إجمالاً أنه ملزم إما بكون التحنك شرطاً في الصلاة وإما التصديق بدرهم في عدم انحلال العلم الاجمالي .

وإن شئت فقل : إنَّ المقابل للنفسية هو مطلق تقييد الصلاة بالأعم من المقدم والمقارن والمتأخر ، وهذا المقدار لا يتصور فيه الانحلال وليس هو محل الكلام ، وإنما محل كلامنا هو ما لو كان اعتبار التقييد مشتملاً على أمر زائد وهو كون القيد متقدماً ، والانحلال وإجراء البراءة إنما هو في هذه الجهة الزائدة من الضيق وهي كون القيد سابقاً ، وهذا المقدار من البراءة مما لا محيص عنه حتى لو كانت القيديّة والغيرية معلومة بالتفصيل لكن حصل التردد في اعتبار خصوص التقدم أو خصوص التقارن أو خصوص التأخر فإنَّ المرجع في هذه الخصوصية الزائدة هو البراءة ، فلاحظ .

نعم ، يمكن التأمل فيما أفاده شيخنا رحمته بما حاصله : أنَّ التقدم والتأخر زائد على أصل الغيرية التي هي طرف التردد ، وحيثُ يكون فرض الأزمنة خارجاً عن أصل المسألة ، فلاحظ .

ومنه يظهر لك أنه لا بد من الالتزام بالتنجز لو لم يكن في البين هذه الجهة أعني جهة التقدم والتأخر ، كما لو كان ظرف ذلك الواجب المردد بين

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٤٨ (نقل بالمضمون) .

النفسية والغيرية على تقدير كونه نفسياً منحصراً بما قبل الصلاة كما في الإقامة على القول بوجوبها لو ترددنا في وجوبها بين النفسية والغيرية ، أو كان ظرفه في أثناء الصلاة كما قيل في الاستقرار حال القيام أو في حال الركوع والسجود في كونه واجباً نفسياً ، أو كونه واجباً غيرياً بأن يكون الركوع مثلاً مشروطاً به ، وكما في متابعة المأموم للإمام وكما في الجهر والاختفات وكما في ترك الارتماس في أثناء الصوم ، إلى غير ذلك مما اختلفوا في كون وجوبه نفسياً أو كونه غيرياً .

وأثر هذا الاختلاف لا يظهر في التقديم والتأخير ليكون المرجع فيه هو إطلاق مادة الصلاة من حيث تقدمه عليها ، أو يكون المرجع فيه هو أصالة البراءة من التقييد بالتقدم ، وإنما يظهر الأثر فيما لو تركه سهواً أو عمداً ، وفي هذه الصورة أعني الترك سهواً أو عمداً لا مجال للتمسك بإطلاق المادة في ذلك المشكوك . نعم يمكن التمسك بإطلاق المادة في نفس ما وجب فيه أعني الصلاة أو الركوع أو القراءة . ولو لم يتم الإطلاق المذكور لا يمكن الرجوع إلى البراءة في ناحية المشكوك وهو واضح ، ولا في ناحية ما وجب فيه بأن يقال الأصل البراءة من تقييد الصلاة بالإقامة أو البراءة من تقييد الركوع بالاستقرار أو البراءة من تقييد القراءة بالاجهار ، فإن هذه الأصول لا توجب منة وتوسعة على المكلف ، فتأمل .

وخلاصة البحث : هي أنه لا ينحصر أثر احتمال الشرطية في التقدم والتأخر ، بل يظهر أثره فيما لو تركه عمداً أو نسياناً ، كما لو علمنا بحرمه الارتماس في حال الصوم واحتملنا كون النهي عنه غيرياً لكون الارتماس مفطراً ، بأن يكون النهي عن ارتماس الصائم مردداً بين كونه نهياً نفسياً لا أثر

له إلا مجرد الحرمة ، وكونه غيرياً لكونه مفطراً كالأكل والشرب ومع ذلك تعمده الصائم ، فعلى الأول لا يكون في البين إلا مجرد عصيان ذلك النهي ، وعلى الثاني يكون قد أفسد صومه وعليه القضاء والكفارة . وكما لو تردد الأمر بالجهر بالقراءة في الصلاة بين كونه نفسياً وكونه شرطياً وتركه عمداً ، فيلزمه الاعادة على الثاني دون الأول .

والظاهر أنه لا مجال في ذلك للبراءة العقلية ولا الشرعية ، للعلم بوجوبه واستحقاق العقاب على تركه مع الشك في صحة الصوم والصلاة ، فيلزمه الاحتياط بالاعادة أو القضاء . ولا يجري استصحاب الصحة الثابتة قبل ذلك العصيان لما حقق في محله^(١) من أنه لا أصل لهذا الأصل .

وبالجملة : أن الشك من هذه الناحية أعني ناحية الشك في تقيد الصلاة بالجهر أو تقيد الصوم بعدم الارتعاس وإن كان من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين ، إلا أنه لا مجال فيه للبراءة العقلية والشرعية ، للعلم بوجوب ذلك المشكوك واستحقاق العقاب عند تركه ، فيكون المرجع هو الاحتياط بالاعادة والقضاء . وليس هو من قبيل ما لو كان التقيد مشتملاً على جهة زائدة على أصل الالتزام الجامع بين النفسية والغيرية وهي جهة تقدم القيد ، فإن تلك الجهة الزائدة قابلة الرفع بالبراءة .

نعم ، لو كانت القيدية المقابلة للنفسية هي الأعم من التقدم والتقارن والتأخر ، بأن علم بوجوب التحنك مثلاً إما نفسياً أو غيرياً لكونه قيداً في الصلاة بالأعم من سبقه عليها أو مقارنته لها أو تأخره عنها ، على وجه لو كان قيداً لكان يكفي فيه إحدى هذه الكيفيات الثلاث ، لم يكن مجال

(١) فوائد الأصول ٤ : ٢٣٢ ، وتأتي حواشي المصنف عليه في المجلد الثامن .

لأصالة البراءة من القيدية . والظاهر أن ما نحن فيه من مثال الاقامة والجهر من هذا القبيل في عدم اشتغال القيدية على كلفة زائدة على أصل الالتزام الجامع بين النفسية والغيرية .

وخلاصة البحث : أن قيد التقدم ربما كان زائداً على أصل وجوب الشيء كما في صلاة الظهر ، فأنها واجبة بنفسها وقيد لصلاة العصر ، فتكون الجهة الغيرية زائدة على أصل الوجوب . لكن ما نحن فيه ليس الأمر كذلك فان مقابل الوجوب النفسي للوضوء أمر واحد بسيط وهو وجوب تقدمه على الصلاة ، فيتعارض فيه الأصلان .

نعم ، لو كان المقابل للوجوب النفسي أمراً مركباً وهو الوجوب الغيري مع كونه متقدماً على الصلاة يكون الوجوب الغيري في قبال النفسي مع جهة زائدة فيه وهي وجوب تقدمه على الصلاة ، لأمكن الرجوع في ذلك الأمر الزائد إلى البراءة .

والحاصل : أن المقابل للنفسية إن كان هو مطلق القيدية بالأعم من التقدم والتأخر والتقارن فمن الواضح أنه لا مورد فيه للبراءة ، وكذلك الحال فيما لو كان المقابل للنفسية هو اعتبار نفس التقدم ، بحيث يكون الوجوب الغيري منصباً على نفس التقدم . نعم لو كان المقابل للنفسية هو نفس التقييد وكان لذلك التقييد جهة زائدة وهي التقدم ، لأمكن الرجوع إلى البراءة في تلك الجهة الزائدة ، وكانت النتيجة هي أنه لا بد من الاتيان بالوضوء لكنه مخير بين التقدم والتأخر والمقارنة ، ولو تركه بالمرّة يلزمه إعادة الصلاة ، لأن أصل القيدية لم تجر فيه البراءة وكانت منجزة ، فتأمل .

ولو كان الأمر بالعكس بأن كانت النفسية المحتملة مقيدة بأن يكون محله في أثناء الصلاة ، بخلاف الغيرية فان محله يكون هو الأعم من كونه

في أولها أو وسطها أو آخرها، كانت البراءة جارية في قيد النفسية وكانت النتيجة موافقة للغيرية .

ومن ذلك تعرف أن محل الكلام هو القيد الزائد على أصل الالتزام أعني خصوص التقدم أو التأخر أو التقارن، فما كان محله معيناً كالإقامة ونحوها مما تقدم ذكره لا مدخل له في محل النزاع، إذ ليس في البين جهة زائدة في احتمال الغيرية ولا في احتمال النفسية كي تكون مورداً للبراءة .

نعم، في صورة الترك نسياناً لعلنا نقول إن الإقامة لو كانت قيداً في الصلاة بحيث كانت صحة الصلاة مقيدة بها لكانت صلاته باطلة فيلزمه إعادتها، بخلاف ما لو كانت واجبة نفسياً فيمكننا إجراء البراءة في الغيرية باعتبار هذا الأثر، فالإقامة وإن لم يمكن إجراء البراءة فيها للعلم باستحقاق العقاب على تركها، لكن تقيد الصلاة بها القاضي ببطالان الصلاة عند تركها لما كان مجهولاً كان من الممكن إجراء البراءة فيه، وهذه الطريقة يمكن إجراؤها في صورة الترك عمداً وعصياناً، فتأمل .

بل لو تمت هذه الطريقة أعني جعل مصب البراءة هو التقيد - تقيد الصلاة بالإقامة مثلاً - لا نفس القيد بل ولا نفس التقيد الراجع محصله إلى نفي القيد، لأمكننا الرجوع إلى البراءة في مورد الشك في الوضوء، وهل هو نفسي أو أنه واجب غيري، وصبنا الوجوب الغيري على نفس التقدم ليكون المحصل هل الوضوء واجب بنفسه أو أن الواجب تقدمه لكون الصلاة مقيدة بتقدمه لا بنفسه، إذ يمكننا أن نقول إن تقيد الصلاة بالتقدم مجهول فيمكن رفعه بالبراءة، ولعل التعبير في الطبعة الأولى^(١) بالتقيد إيماء

(١) [أي الطبعة القديمة غير المحشاة من أجود التقريرات، صفحة: ١٤٣] .

لذلك فتأمل ، هذا .

ولكن لا يخفى أن أقصى ما يمكننا القول به هو إمكان كون الوجوب الغيري منحلاً إلى الأقل والأكثر ، بأن نقول إن ذات الوضوء مثلاً قيد في الصلاة ، وزيادة على تلك القيدية أن نقول إن ما هو القيد هو الوضوء المقدم دون المتأخر أو المقارن ، فيكون أصل القيدية في قبال النفسية ، وهذه الجهة أعني كون القيد مقدماً جهة زائدة قابلة للنفي بالبراءة حتى لو لم يكن في البين احتمال النفسية وعلمنا بأن الصلاة مقيدة بالوضوء لكن شككنا في اعتبار التقدم في هذا ، فإن المرجع فيه إلى البراءة . أما تقيد الصلاة فليس هو أمر زائد على اعتبار القيد أو التقييد .

أما مسألة الإقامة ونسيانها فيمكن ابتناؤها على أن تقيد الصلاة بها هل هو مطلق أو في خصوص حال الذكر ، والثاني هو القدر المتيقن ، والزائد وهو تقيد الصلاة بها في حال النسيان مشكوك منفي بالبراءة . لكن ذلك لا يختص بصورة الدوران بين النفسية والغيرية بأن نقول : هل الإقامة واجبة نفسياً أو غيرياً بأحد النحوين أعني الإطلاق أو التقييد بحال الذكر ، بل هو جار فيما علمنا بأنه ليس بواجب نفسي ، وأن ليس في البين إلا الوجوب الغيري لكن تردد ذلك الوجوب الغيري الذي هو عبارة عن وجوب القيد أو التقييد أو التقيد ما شئت فقل ، الغرض هو أن الوجوب الغيري يتردد بين الإطلاق والشمول لحال النسيان ، أو أنه مختص بحال الذكر فتجري البراءة في هذه الجهة الزائدة . ومن الواضح أن هذا الترتيب لا يتأتى في صورة تعمد الترك . نعم يتأتى في صورة كون المقابل للنفسية هو نفس التقدم ولكن حصل التردد بين الإطلاق والاختصاص ، بل لعله يتأتى أيضاً في صورة العلم بالوجوب النفسي ومع ذلك حصل الترديد المذكور .

نعم ، يمكن أن يقال : إن الوجوب الغيري في صورة النسيان يكون له أثر زائد على أصل الوجوب ، وذلك فيما لو كانت الغيرية على تقديرها معتبرة على نحو الركنية بحيث إنها لا تسقط في صورة النسيان ويكون لازماً البطلان ، فإنه يمكننا إجراء البراءة من الغيرية باعتبار هذا الأثر الموجب للضييق على المكلف ، وحيث لا يسقط الوجوب النفسي بسقوط محله ، ولا يكون الرجوع إلى البراءة مختصاً بخصوص ما لو كان الوجوب الغيري المحتمل ساقطاً بالنسيان ، بل تجري البراءة فيما لو كانت الغيرية على تقديرها على نحو الركنية بحيث لا تسقط بالنسيان وتكون موجبة للبطلان ، فتجري البراءة فيها من هذه الجهة من الضيق على المكلف وإن لم تكن جارية في ذات الوجوب .

قوله : نعم ، هناك جهة أخرى للشك والنتيجة معها للنفسية ، وهي الشك في أن الضوء قبل الوقت يسقط عن الضوء فيما بعد الوقت أم لا . وبعبارة أخرى يكون الشك في أن وجوب الضوء بعد الوقت مطلق أو مختص بمن لم يتوضأ قبله ، ومقتضى البراءة هو عدم الوجوب بالاضافة إلى المتوضئ قبله ... الخ^(١) .

الظاهر أن الشك من هذه الناحية يكون من قبيل الشك في المسقط ، وما أفيد من التكلف في إرجاعه إلى البراءة بصرف الشك إلى الشك في وجوب الضوء على من توضأ قبل الوقت لم يخرج عن الشك في المسقط ، لأن الشك في وجوب الضوء بالاضافة إلى من كان قد توضأ قبل الوقت ليس شكاً في وجوب جديد ، وإنما المشكوك هو ذلك الوجوب

(١) أجدد التقارير ١ : ٢٤٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

المستفاد من قوله اغتسل ، هل هو نفسي فيكون حادثاً قبل الوقت ويكون ذلك الموضوع المقدم امثالاً له ، أو أنه غيري مشروط بالوقت فيكون ذلك الموضوع السابق لغواً ويلزمه الاتيان به بعد الوقت ، فيكون الشك راجعاً إلى الشك في أن ذلك الوجوب هل يسقط بالفعل السابق أو أنه لا يسقط إلا بالفعل بعد الوقت .

ولعل الوجه في عدم كونه من قبيل الشك في السقوط هو أنه لو توضحاً وبعده دخل الوقت ، يكون في ذلك الحال مردداً بين تكليف سابق قد امثله وبين تكليف جديد حادث عند الوقت ، وفي مثله يكون المرجع البراءة . إلا أن ذلك إنما يتم فيما لو طرأ العلم عند الوقت ، أما لو كان قد حصل له العلم الاجمالي المذكور من أول الأمر فلا يكون إلا من قبيل الشك في المسقط ، فتأمل .

لكن لا يخفى أنه قبل الوقت وإن علم بكون الموضوع واجباً إما لنفسه وإما مقدمة للصلاة التي لم يحصل فعلاً شرط وجوبها ، لم يكن من العلم الاجمالي ، بل كان الوجوب النفسي مورداً للبراءة ، وإنما يتم العلم الاجمالي بعد الوقت ، والمفروض أنه قد امثل الوجوب النفسي قبل الوقت ، فهو من قبيل من كان في يوم الخميس وعلم أنه إما أن تجب عليه الصدقة بقول مطلق ، أو أنه يجب عليه الصيام^(١) إن جاء الخميس الآتي وقد أقدم على الصدقة في الخميس الأول .

والأولى نقل ما حررته عنه ﷺ في هذا المقام لعله أوضح وأوفى بمقصوده ﷺ وهذا نصه :

(١) [في الأصل هنا زيادة «في» حذفناه لاستقامة العبارة] .

الصورة الثانية : أن يكون الوجوب الثاني أعني وجوب الصلاة فيما مثلنا مشروطاً بشرط كدخول الوقت الفلاني ، ولا يكون ما دل على وجوب الغسل مشتملاً على اشتراطه بذلك الشرط ، فان كان وجوب الغسل وجوباً غيرياً كان تابعاً لوجوب الصلاة في الاشتراط بالشرط المذكور ، وإن كان وجوباً نفسياً لم يكن تابعاً له في الاشتراط بالشرط المذكور ، وحيث لا يكون للشك في كون الوجوب للغسل نفسياً أو غيرياً جهتان :

إحداهما : من حيث كون الوجوب المذكور مشروطاً بذلك الشرط أعني دخول الوقت المذكور ، فقبل دخوله لا يكون الغسل واجباً ، ومن هذه الجهة يكون المرجع هو البراءة من وجوب الغسل قبل حصول ذلك الشرط ، فيتوافق مع احتمال كونه غيرياً ، لأن مقتضى الغيرية أن لا يكون الغسل واجباً قبل حصول شرط وجوب الصلاة .

الجهة الثانية : من حيث الشك في كون صحة الغسل مشروطة بتحقق شرط وجوب الصلاة بناءً على الغيرية ، فان وجوبه لو كان غيرياً لكان وجوبه مشروطاً بتحقق ذلك الشرط ، ومقتضى أن شرط الوجوب شرط للواجب يكون صحة الغسل مشروطة بتحقق ذلك الشرط ، ويكون الغسل المذكور مقيداً بوقوعه عند تحقق ذلك الشرط ، بخلاف ما إذا كان وجوبه نفسياً فان وجوبه حيث لا يكون مشروطاً بذلك الشرط ، فلا تكون صحته مشروطة بتحقق ذلك الشرط ، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى الشك في كون الغسل مشروطاً ومقيداً بتحقق ذلك الشرط ، فيكون المرجع من هذه الجهة هو البراءة من التقييد المذكور فيتوافق مع احتمال كون وجوبه نفسياً .

قلت : لا يخفى أن هاتين الجهتين جارتان فيما لو كان وجوب الغسل ممحضاً للنفسية وقد شك في كونه مشروطاً بالزوال مثلاً ، ولم يكن

في البين إطلاق لفظي ، وكان المرجع هو الأصول العملية ، فان مقتضاها هو البراءة من وجوبه قبل الزوال والبراءة أيضاً من اشتراط صحة الغسل بالزوال ، فلو أراد الاحتياط من الجهة الأولى بأن أراد الامتنال الاحتياطي وجاء بالغسل قبل الزوال يبقى عنده الشك من الجهة الثانية ، فيمكنه الرجوع إلى البراءة من هذه الجهة ، لأن تقييد ذلك الغسل الواجب بكونه بعد الزوال مرفوع بالبراءة ، فيكون أصل البراءة من الجهة الاولى مخالفاً في النتيجة للبراءة من الجهة الثانية ، حيث إن البراءة من الجهة الاولى توافق كون الوجوب مقيداً بالوقت ، ومن الجهة الثانية توافق كونه مطلقاً من ناحية التقييد بالوقت .

ثم لا يخفى أن الصورة الثانية يثأتى فيها ما تأتى في الصورة الأولى من الشك في الشرطية بالنسبة إلى نفس الصلاة ، وأن المرجع فيه هو البراءة . نعم تزيد الصورة الثانية على الأولى أنه في الأولى لا يكون شك في الشرطية في ناحية مادة الغسل بخلاف الثانية .

لا يقال : إن الشك في الشرطية في ناحية الغسل جارٍ في الأولى أيضاً ، لأنه على تقدير كون الغسل واجباً غيرياً تكون صحته مشروطة بايقاعه قبل الصلاة ، إذ لو أوقع بعدها لكان لغواً ، بخلاف ما لو كان نفسياً فانه يقع صحيحاً سواء كان قبلها أو كان بعدها .

لأننا نقول : لا معنى للشك في الشرطية في ناحية الغسل في الصورة الأولى ، إذ لو كان وجوبه غيرياً لم يكن معنى محصل للقول بأنه لو أخر عن الصلاة لكان باطلاً إلا أن مقدمة الصلاة وشرطها لم يحصل ، إذ لا يكون حيثئذ واجباً مستقلاً حتى يتكلم في كونه صحيحاً أو باطلاً ، بل أقصى ما في ذلك هو أن لا يحصل مقدمة الصلاة وشرطها فتكون الصلاة باطلة ،

فيرجع الأمر بالأخيرة إلى الشك في الشرطية في ناحية الصلاة .

وللتأمل في هذا مجال ، فإن ما أفاده تتو في تقريب الشك في الشرطية في ناحية الغسل في الصورة الثانية بناءً على ما حررناه عنه تتو ليس إلا بنظر هذا المعنى ، أعني أن الغسل لو كان وجوبه غيراً لكانت صحته مشروطة بدخول الوقت ، فلو قدمه عليه كان باطلاً ، ومن الواضح أنه لا معنى لبطلانه حيثئذ إلا بطلان الصلاة لكونها حيثئذ بلا مقدمة .

اللهم إلا أن يقال : إن بطلان الغسل بتقدمه على الوقت لا يكون موجباً لبطلان الصلاة كي يرجع الشك في الشرطية في ناحيته إلى الشك في الشرطية في ناحية الصلاة ، وذلك لا يمكن الاتيان به ثانياً بعد دخول الوقت ، وهذا بخلاف الصورة الأولى فإن بطلان الغسل فيها بتأخيره عن الصلاة على تقدير كونه غيراً يكون عبارة أخرى عن خلو الصلاة عن قيدها ، فتكون الشرطية في ناحيته عبارة عن الشرطية في ناحية الصلاة .

وعلى أي حال لا أثر لهذا الاشكال ، إذ أقصى ما فيه أن يكون الشك في الشرطية في الصورة الأولى من الجهتين ، أعني من جهة الغسل ومن جهة الصلاة ، فيكون المرجع هو البراءة من كلتا الجهتين ولا محذور فيه لتوافقهما لانطباق كل منهما على النفسية .

وإنما الاشكال فيما أفاده تتو في الصورة الثانية من الرجوع إلى البراءة في الشك في وجوب الغسل قبل تحقق شرط وجوب الصلاة الموافق مع احتمال الغيرية ، والرجوع إلى البراءة في الشك في كون صحة الغسل مشروطة بتحقق ذلك الشرط الموافق مع احتمال النفسية . ولا ريب في أن الجهتين من الشك المذكور متلازمان مع أن مقتضى الأصل في الأولى منافي لمقتضاه في الثانية .

ويمكن الجواب عنه : بأن هذا التنافي إنما يضر لو كان الأصل الأول مثبتاً للغيرية والثاني مثبتاً للنفسية ، أما إذا لم يكن الأصل المذكور مثبتاً لذلك ولم يكن في البين إلا العمل على طبق احتمال الغيرية في الأول والعمل على طبق النفسية في الثاني ، لم يكن في العمل على طبق كلا الأصلين بأس ، إذ ليس مقتضى الأصل الأول إلا أن الغسل لا يجب قبل تحقق شرط وجوب الصلاة ، وليس مقتضى الأصل الثاني إلا أنه لا يشترط في صحة الغسل أن يؤتى به عند تحقق الشرط المذكور بل لو تحقق قبله لكان صحيحاً أيضاً ، ومن الواضح أنه لا بأس في الجمع بين هذين المطلبين ، غاية الأمر أن مقتضى الأصل الأول أنه لا أمر به قبل تحقق الشرط المذكور فلا يمكن الاتيان به بداعي الأمر ، لكن لو فرض أنه فعله قبل الشرط المذكور إما غفلة أو نحوها ، وإما لأجل فرض كونه غير عبادي ، لكان صحيحاً بمقتضى الأمر الثاني .

وفيه تأمل فإن فرض كونه غير عبادي يوجب عدم كون تقدمه مضراً ولو كان غيرياً ، وأما الغفلة فلا فائدة فيها ، لأنه بعد الالتفات وتحقق الشرط أيضاً يبقى شاكاً في أنه هل كان وجوبه متحققاً قبل الشرط فيكون وجوبه المذكور منفيّاً بالبراءة فلا يمكن الحكم بصحته فعلاً . اللهم إلا أن يقال : إن البراءة بعد الالتفات وتحقق الشرط لا تكون جارية في وجوبه قبل الشرط ، لأن جريانها فيه خلاف الامتنان ، فتأمل .

والأولى أن يقال : إنه يظهر أثر ذلك في الاحتياط ، فإن البراءة وإن جرت في وجوبه النفسي قبل تحقق الشرط إلا أن جريانها لا يمنع من الاتيان به قبل الشرط احتياطاً لاحتمال وجوبه النفسي ، وحيث يقع الشك بعد تحقق الشرط في وجوبه الغيري الذي مقتضاه لزوم إعادته ، لأنه لو كان

وجوبه غيراً لم يكن ما وقع منه قبل تحقق الشرط صحيحاً، وحيثُ تجري البراءة من اعتبار كونه بعد تحقق الشرط، أو يقال يكفي في تصحيح البراءة من الجهة الثانية إجراؤها في اعتبار كونه واقعاً قبل الصلاة، فتأمل.

وخلاصة البحث: أن هذه الصورة يتصور فيها جهات من الشك، ويكون الأصل العملي في بعض تلك الجهات موافقاً للنفسية وفي بعضها موافقاً للغيرية.

الجهة الأولى: جهة الشك في وجوب الغسل قبل الوقت، ومقتضى الأصل هو البراءة من وجوبه قبل الوقت، وهذه الجهة توافق الغيرية. وهذه الجهة قد اشتملت التحارير الثلاثة على ذكرها.

الجهة الثانية: جهة الشك في تقييد الصلاة بالغسل، وأثره لزوم تقديمه عليها، ومقتضى الأصل هو البراءة من هذا التقييد. وهذه الجهة توافق النفسية. وهذه الجهة مذكورة في تحرير السيد سلمه الله تعالى، وذلك قوله - في الطبعة الأولى^(١) - : فالشك من جهة تقييد الصلاة بها حال حال القسمين الأولين في التمسك بالبراءة لرفعه... الخ. وكذلك قوله - في الطبعة الثانية - : فالشك فيها من جهة تقييد ما علم كونه نفسياً بالآخر يكون مجرى للبراءة... الخ^(٢).

كما أن هذه الجهة مذكورة في تحرير المرحوم الشيخ محمد علي، وذلك قوله: وحيثُ يكون من أفراد الشك بين المطلق والمشروط، وقد تقدم أن مقتضى الأصل العملي هو الاشتراط، للشك في وجوبه قبل

(١) [ويقصد بها الطبعة القديمة غير المحشاة].

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٤٨.

الزوال ، وأصالة البراءة تنفي وجوبه كما تنفي شرطية الصلاة بالوضوء ، ولا منافاة بين إجراء البراءة لنفي وجوب الوضوء قبل الزوال ، وإجراء البراءة لنفي قيديته للصلاة كما لا يخفى^(١) . فالبراءة الأولى هي الجهة الأولى والثانية الثانية ، هذا .

ولكن تحرير الأقل^(٢) فاقد لهذه الجهة الثانية من الشك . وقد عرفت^(٣) الكلام في جرياتها في الصورة الثانية إلحاقاً لها بالصورة الأولى ، فلاحظ . وقد يتخيل التدافع بين أصالة البراءة من تقييد الصلاة بالوضوء التي تكون موافقة للنفسية ، وبين أصالة البراءة من وجوب الوضوء قبل الوقت التي تكون موافقة للغيرية .

ويمكن المنع من هذا التدافع فإن مورد الأول هو بعد دخول الوقت ، إذ لا أثر لاحتمال التقييد قبل دخول الوقت ، ومورد الثاني هو قبل الوقت ، إذ لا شبهة في وجوب ذلك القيد المحتمل بعد دخول الوقت ، فاذا اختلف موردهما ارتفع التدافع بينهما .

نعم ، لو كانت البراءة حجة في اللوازم نظير الأمارات حصل التعارض بين الأصليين المذكورين باعتبار لازم كل منهما ، فتأمل .

الجهة الثالثة من الشك : جهة الشك في تقييد مادة الغسل بالوقت والأصل البراءة من تقييده بذلك ، وهي موافقة للنفسية كما عرفت تفصيله^(٤) فيما حررته عنه رحمته .

(١) فوائد الأصول ١ - ٢ : ٢٢٣ .

(٢) المتقدم في صفحة : ١٧٣ وما بعدها .

(٣) في صفحة : ١٧٥ وما بعدها .

(٤) في صفحة : ١٧٣ وما بعدها .

ولكن هذه الجهة لم يذكرها السيد سلمه الله تعالى في تحريره، ولم يصرح بها المرحوم الشيخ محمد علي في تحريره، لكن قوله قبيل تلك العبارة لا ينطبق إلا عليها، أعني قوله: ففي هذا القسم يرجع الشك في غيرية الوضوء ونفسيته إلى الشك في اشتراطه بالزوال وعدم اشتراطه الخ. اللهم إلا أن يكون مراده من اشتراطه بالزوال اشتراط وجوبه بالزوال فلاحظ.

الجهة الرابعة من الشك: جهة الشك في أنه لو اغتسل قبل الزوال

ثم دخل الزوال، فان كان وجوبه نفسياً فقد سقط وجوبه، وإن كان غيراً فقد حدث وجوبه عند الزوال وكان غسله السابق لغواً، ولو جرت البراءة من حدوث وجوب الغسل عند الزوال كانت موافقة للنفسية. وهذه الجهة من الشك لم يذكرها المرحوم الشيخ محمد علي ولم أجدها في تحريراتي وهي التي اعتمد السيد عليها في موافقة النفسية، فقال: نعم هناك جهة أخرى للشك والنتيجة معها للنفسية وهي جهة الشك الخ، مع أنه قد صدر تحريره بقوله: فالشك فيها من جهة تقيده ما علم كونه نفسياً بالآخر يكون مجرى للبراءة الخ^(١) وقد عرفت^(٢) أن الأصل في هذه الجهة من الشك - أعني أصالة البراءة من تقيده الصلاة بالغسل - يكون موافقاً للنفسية أيضاً. نعم إن الذي يتمحض للغيرية هو أصالة البراءة من وجوب الغسل قبل الوقت، فلاحظ وتدبر.

قوله - في الحاشية الثانية -: إذا كان الوجوب النفسي المحتمل ثبوته للوضوء في مفروض المثال مقيداً بإيقاعه قبل الوقت - إلى قوله :

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٩ ، ٢٤٨ .

(٢) في الجهة الثانية صفحة : ١٧٨ .

- في التدريجيات أيضاً^(١).

لم يعلم المراد من قوله : مقيداً بايقاعه قبل الوقت ، هل أن هذا القيد قيد للوجوب أو أنه قيد للواجب ، وظاهر العبارة هو الثاني . نعم تقدم^(٢) أن تقييد الواجب بالزمان لكونه غير مقدور يكون موجباً لتقييد الوجوب . وقد حقق في محله في التدريجيات الفرق بين أخذ الزمان قيداً وبين كونه ظرفاً نظير المعاملة الربوية المرددة بين الواقعة في أول الشهر والواقعة في وسطه . وعلى أي حال أن هذه الصورة المفروضة خارجة عما أفاده شيخنا^(٣) في هذه الصورة الثانية ، فإن الصورة ممحضة لكون الزمان الآتي قيداً في وجوب الواجب النفسي المعلوم أعني الصلاة ، دون وجوب الوضوء المردد بين النفسية والغيرية .

قوله : وأما إذا كان الوجوب النفسي على تقدير ثبوته متعلقاً به غير مقيد بايقاعه قبل الوقت ، فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه قبل الوقت أصلاً... الخ^(٣).

لم يتضح الوجه في عدم جريان البراءة ، وليست هذه المسألة إلا عبارة عن تردد الوجوب بين المطلق وبين المشروط بشرط لم يحصل بعد في أن المرجع فيها هو أصالة البراءة قبل حصول ما هو محتمل الشرطية في وجوب ذلك الواجب ، وما ذلك إلا من قبيل ما لو توجه الأمر بالحج في حال عدم حصول الاستطاعة وحصل الشك في كون ذلك الأمر مشروطاً بالاستطاعة ، إذ لا فرق بينهما إلا في أن ما هو محتمل الشرطية في هذا

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٤٨ .

(٢) في صفحة : ٤١ - ٤٢ .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش ٢) : ٢٤٨ .

المثال أعني الاستطاعة غير معلوم الحصول فيما بعد ، بخلاف ما هو محتمل الشرطية فيما نحن فيه أعني الزمان الآتي فإنه معلوم الحصول فيما بعد ، وهذا المقدار لا يوجب تنجز الوجوب قبل الوقت إلا على تخريج المسألة على الشرط المتأخر أو على الواجب المعلق ، فلاحظ .

وسياتي من المحشي في الحاشية ١ / على صفحة : ١٧١^(١) ما ظاهره الالتزام بأنه لا ريب في أن المرجع هو أصالة البراءة في نظير هذه الصورة بعد تنزيل كلام صاحب الكفاية رحمته^(٢) عليها ، فلاحظ .

ولعل المراد من عدم جريان البراءة هو كون المقام من التدريجيات ، لكنك قد عرفت أن العلم الاجمالي فيها إنما يكون منجزاً فيما لم يكن الزمان قيداً في الواجب الآتي .

ولعل الوجه في عدم جريان البراءة فيما لو كان الشرط الآتي محقق الوقوع كالزمان هو أنه يعلم أنه يجب عليه الغسل إما موسعاً من الآن إلى ما بعد ذلك الزمان ، أو أنه لا يجب عليه إلا عند ذلك الزمان ، فلا يكون الاحتمال الأول إلا احتمال توسعة الوجوب وهي لا محل فيها للبراءة ، بخلاف ما لو كان الشرط غير محقق الوقوع فإنه يوجب الشك في أصل وجوب الغسل فيرجع فيه إلى البراءة .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن وجوب الغسل على تقدير كونه نفسياً وإن كان موسعاً إلى ما بعد الزمان الآتي ، لكن تحقق ذلك الوجوب الموسع من الآن إلى مجيء الزمان الآتي موجب للضيق على المكلف ، ولو باعتبار أنه لو

(١) حسب الطبعة المحشاة القديمة ، راجع أجود التقارير ١ (الهامش) : ٢٤٩ من الطبعة الحديثة .

(٢) كفاية الأصول : ١١٠ .

مات أو طراه عدم القدرة عليه قبل الزمان الآتي لكان معاقباً على عدم الاتيان به قبل الزمان الآتي ، ونحن وإن جوزنا له التأخير استناداً إلى استصحاب بقاء الحياة والقدرة ، إلا أن خوف الفوت بالتأخير ولو مع الاعتماد على هذا الاستصحاب كافٍ في الركون إلى أصالة البراءة ولو في خصوص تلك القطعة التي هي من الآن إلى الزمان الآتي ، وهي حاكمة على الاستصحاب لكونها رافعة لموضوعه ، وفي الحقيقة هي جارية في رفع الموسع في تمام الزمان حتى في الزمان الآتي ، لكن أقصى ما في البين أنه عند مجيء الزمان يلزمه الاتيان به ، للعلم بلزومه عليه حيثئذ إما لنفسه أو لغيره ، وبه يرفع اليد عن مقتضاها فيما يأتي من الزمان .

ولا يخفى أن هذا الاشكال بعينه جار فيما لو توجه الخطاب بفعل هو واجب نفسي ولكن تردد وجوبه بين الاطلاق أو الاشتراط بالزمان الآتي ، فانه قبل الزمان الآتي يجوز له عدم الاتيان به قبل الزمان الآتي إما لكونه موسعاً أو لكون وجوبه النفسي مشروطاً بالزمان الآتي ، إلا أن ذلك لا يسد باب البراءة الشرعية والعقلية فيه في تلك القطعة من الزمان أعني ما قبل الزمان الآتي ، فلاحظ وتدبر . وإن شئت فقل : إنه يكفي في جريان البراءة في ناحية الوجوب النفسي أنه لو كان كذلك لكان لا يجوز له التأخير إلا مع إحراز التمكن منه فيما بعد ، وهذا المقدار من الضيق كاف لجريان البراءة العقلية والشرعية ، فلاحظ .

وقد مثل في تحريرات نجله سلمه الله تعالى للواجب النفسي المحتمل كون هذا الواجب مقدمة له وقيداً له بالحج المشروط بالاستطاعة في ظرف عدم حصولها .

قوله : **وحيثُ إذا لم يتوضأ المكلف حتى دخل وقت الصلاة**
فلا بد له أن يتوضأ ويوقع الصلاة بعده ، لأنه مقتضى العلم الاجمالي
الموجب للاحتياط كما عرفت ^(١) .

هذا أعني وجوب الوضوء عليه عند دخول الوقت مما لم ينكره
 أحد ، نعم إلزامه بتقديم الوضوء على الصلاة محل إشكال ، لما عرفت من
 أصالة البراءة من تقييد الصلاة بتأخيرها عنه ، وأصالة البراءة من تقييد الوضوء
 بتقدمه عليها ، وهو محل البحث مع المحشي في الحاشية الأولى ^(٢) .

قوله : **وأما إذا توضأ قبله فلا يجب عليه إعادة الوضوء بعد**
دخوله ، لأن تقييد الوضوء بوقوعه فيما بعد الوقت ولو على تقدير
كون وجوبه غيراً مجهول ، فيرجع معه إلى البراءة ^(٣) .

هذا الأصل منتج للنفسية ، وهو الذي تضمنته تحريرات الأقل عن
 الاستاذ ^(٤) ، وتوافقه أصالة البراءة من تقييد الصلاة بتأخيرها عنه ، وأصالة
 البراءة من تقييده بتقدمه عليها .

قوله : **ومما ذكرناه يظهر الخلل فيما أفاده شيخنا الاستاذ ^(٥) في**
المقام فلا تغفل ^(٥) .

قد عرفت ^(٦) الخلل في تحريره سلمه الله تعالى عن الاستاذ ^(٦) في
 بيان الأصل القاضي بالنفسية ، وأنه أصالة البراءة من تقييد الغسل بالوقت كما

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش ٢) : ٢٤٨ .

(٢) [تقدم الإشكال على الحاشية الأولى في صفحة : ١٦٥ وما بعدها] .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش ٢) : ٢٤٨ .

(٤) والتي تقدمت في صفحة : ١٧٣ وما بعدها .

(٥) أجود التقريرات ١ (الهامش ٢) : ٢٤٨ .

(٦) في صفحة : ١٧٩ .

حررته عنه تخيّر أو أصالة البراءة من تقيده بالتقدم على الصلاة، أو أصالة البراءة من تقييد الصلاة بتأخيرها عنه، لا أصالة البراءة عن وجوبه عند الوقت فيما لو فعله قبل الوقت، كما أنه قد ظهر لك الخلل فيما تضمنته الحاشية المذكورة، فلاحظ ولا تغفل.

قوله في الحاشية: وأن يكون مقدمة لواجب غير فعلي كما إذا علمت الحائض غير المكلفة بالصلاة بوجوب الوضوء المردد بين أن يكون نفسياً وأن يكون غيرياً، ولا ريب أن المرجع في هذه الصورة هي أصالة البراءة، للشك في الوجوب الفعلي^(١).

إن كان عدم الفعلية لأجل عدم حصول الشرط فعلاً كما في الصلاة قبل الوقت ومنه صلوات الحائض فيما بعد انقضاء الحيض، كان هذا عين ما تقدم منه في الحاشية الذي قال فيها: فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه قبل الوقت... الخ^(٢).

اللهم إلا أن يفرق بين المقامين، ففي المقام الأول لما كان الشرط محقق الوقوع فيما يأتي رجع الأمر بالأخيرة إلى القطع بوجوب الوضوء فيما سيأتي والشك في كونه موسعاً من الآن، بخلاف المقام الثاني بأن يفرض الشرط الآتي غير محقق الوقوع، لكنك قد عرفت الاشكال في الفرق المذكور. وإن كان عدم الفعلية لأجل أنه مجهول الوجوب وأنه في حد نفسه مرجع للبراءة كان هذا هو عين ما فسر به الأستاذ رحمته^(٣) كلمات الكفاية،

(١) أجدود التقريرات ١ (الهامش): ٢٤٩.

(٢) أجدود التقريرات ١ (الهامش ٢): ٢٤٨، وقد تقدمت هذه الحاشية والمناقشة فيها في صفحة: ١٨١ - ١٨٣.

(٣) أجدود التقريرات ١: ٢٤٩.

فلاحظ وتأمل .

قوله : وأخرى لا يعلم إلا وجوب ما يدور أمره بين المقدمة والنفسية ، ويحتمل أن يكون هناك واجب آخر فعلي يكون هذا مقدمة له ، وحيث لا إشكال في وجوب الاتيان به على كل حال للمعلم باستحقاق العقاب على تركه إما لنفسه أو لكونه مقدمة لواجب فعلي ، وأما ترك الواجب النفسي المحتمل من غير ناحيته فهو جائز لأصالة البراءة ... الخ^(١) .

لا يخفى أنه رحمه الله في مسألة الأقل والأكثر بعد أن ذكر إشكال الكفاية^(٢) على الانحلال من جهة أن تنجز الأقل متوقف على تنجز الأكثر ، قال كما في تقارير المرحوم الشيخ محمد علي عن درسه رحمه الله ما هذا لفظه : ولا يخفى ما فيه ، فانه يرد عليه أولاً : أن ذلك مبني على أن يكون وجوب الأقل مقدماً على تقدير أن يكون متعلق التكليف هو الأكثر ، فيستقيم حيث لا أفاده من أن العلم التفصيلي بوجوب أحد طرفي المعلوم بالاجمال مع تردد وجوبه بين كونه نفسياً أو غيرياً متولداً من وجوب الطرف الآخر - على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالاجمال - لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ، ألا ترى أنه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السلم أو الصعود على السطح وتردد وجوب نصب السلم بين كونه نفسياً أو غيرياً متولداً من وجوب الصعود على السطح من باب الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها ، فإن العلم التفصيلي بوجوب نصب السلم لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجوب النصب أو الصعود ، فإن العلم التفصيلي بوجوبه يتوقف على

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٤٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ٣٦٤ .

وجوب الصعود على السطح ، إذ مع عدم وجوب الصعود كما هو لازم الانحلال لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب ، لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولداً من وجوب الصعود ، وذلك كله واضح ، إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، لما تقدم من أن وجوب الأقل لا يكون إلا نفسياً على كل تقدير ، سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأكثر ، فإن الأجزاء إنما تجب بعين وجوب الكل ، ولا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كل من الوجوب النفسي والغيري^(١) .

وقد حررت عنه رحمته في ذلك المقام ما حاصله : أن العلم بوجوب النصب إما لنفسه أو لغيره لا يوجب انحلال العلم بالوجوب النفسي المردد بين الكون على السطح أو نصب السلم ، فإنه وإن احتمل انطباق الوجوب المعلوم بالاجمال عليه ، إلا أن العلم بوجوب نصب السلم المردد بين النفسي والغيري لا يكون علماً من سنخ ذلك الوجوب النفسي المعلوم بالاجمال المردد بينه وبين الكون على السطح ، انتهى .

قلت : وإن شئت قلت : إن العلم الاجمالي المردد بين وجوب نصب السلم ووجوب الكون على السطح يكون سابقاً في الرتبة على العلم الاجمالي المردد بين وجوب نصب السلم نفسياً أو وجوبه غيرياً ، فلا يكون العلم التفصيلي بلزوم نصب السلم المتولد من هذا العلم الاجمالي الثاني موجباً لانحلال العلم الاجمالي الأول لتأخره عنه برتبتين ، وهذا بخلاف مسألة الأقل والأكثر ، لأن العلم التفصيلي بوجوب الأقل نفسياً إما وحده أو في ضمن الأكثر غير متأخر في الرتبة عن العلم الاجمالي المردد بين الأقل

والأكثر، بل إنه عينه، انتهى.

وتقريب كون الوضوء فيما نحن فيه أعني التردد بين وجوبه نفسياً ووجوبه غيرياً بأن يكون المكلف مردداً بين وجوب الوضوء نفسياً وليس في البين واجب آخر غيره، ووجوب الصلاة مقيدة بالوضوء ليكون الوضوء واجباً غيرياً وليس في البين وجوب آخر متعلق بنفس الوضوء، وفي الحقيقة يكون الأقل هو وجوب الوضوء وحده وهو المعبر عنه بالوجوب النفسي، والأكثر هو وجوبه مع الصلاة وهو المعبر عنه بالوجوب الغيري، فيكون القدر المتيقن وجوبه هو نفس الوضوء، ويكون وجوب الصلاة بعده مشكوكاً منقياً بأصالة البراءة، فيكون ذلك نظير قولنا إن وجوب الأربعة قدر متيقن والزائد مشكوك منفي بأصالة البراءة، فإن الأربعة في ضمن الخمسة تكون قيداً في مجموع الخمسة، ويكون وجوبها غيرياً لوجوب الخمسة كوجوب الوضوء في ضمن وجوب الصلاة المقيدة بالوضوء يكون قدراً متيقناً، والزائد وهو كونه في ضمن الصلاة المقيدة بالوضوء يكون مشكوكاً منقياً بأصالة البراءة.

والغرض من نقل هذا المبحث على طوله هو دفع توهم أن ما نحن فيه من العلم التفصيلي بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره وهو الصلاة لاحتمال وجوبها نفسياً، لا ربط له بما ذكر في ذلك المبحث من العلم الاجمالي المردد بين كون الواجب النفسي هو الغسل أو أنه هو الصلاة المقيدة بالغسل، بدعوى أنه يلزم من هذا العلم التفصيلي المتعلق بوجوب الغسل المردد بين كون الغسل واجباً لنفسه وكونه واجباً لغيره أعني الصلاة لاحتمال وجوبها، انتهاء الأمر في هذا العلم التفصيلي إلى العلم الاجمالي المردد بين كون الواجب نفسياً هو الغسل أو كون الواجب النفسي هو الصلاة.

وبيان دفع هذا التوهم : هو أن العلم التفصيلي في تلك المسألة بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره يكون معلولاً للعلم الاجمالي المردد بين وجوب الغسل نفسياً ووجوب الصلاة ، فلا يكون موجباً لانحلاله لتأخيره عنه رتبة ، بخلاف العلم التفصيلي فيما نحن فيه المتعلق بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره فانه مقدم رتبة على العلم الاجمالي المردد بين كون الواجب النفسي هو الغسل وكونه هو الصلاة ، لكون هذا العلم الاجمالي معلولاً للعلم التفصيلي بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره ، فلا يكون هذا العلم الاجمالي الناشئ عن ذلك العلم التفصيلي مؤثراً في تنجز طرفيه .

وبيان المعلولية هنا هو أنا بعد أن علمنا بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره نقول إنه على تقدير كونه واجباً لغيره الذي هو الصلاة يكون الواجب النفسي هو الصلاة ، فيدور الأمر بالأخيرة بين كون الواجب النفسي هو الغسل وكونه هو الصلاة ، وحيث إن هذا العلم الاجمالي وقع معلولاً للعلم التفصيلي بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره ، لا يكون ذلك العلم الاجمالي الناشئ عنه المردد بين وجوب الغسل نفسياً ووجوب الصلاة نفسياً مؤثراً في تنجز طرفيه المذكورين بعد أن تنجز الطرف الأول ، وهو وجوب الغسل بالعلم الأول المتعلق بوجوب الغسل إما لنفسه أو لغيره . فما أفاده شيخنا رحمته من عدم انحلال العلم الاجمالي في تلك المسألة لا يلزمه القول بعدم انحلاله فيما نحن فيه .

نعم ، إن لازم ما أفاده صاحب الكفاية ^(١) في أصل مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين من عدم الانحلال لاستلزامه المحال كما شرحه هناك ، يلزمه

(١) كفاية الأصول : ٣٦٤ .

القول فيما نحن فيه بعدم الانحلال، إلا أن يكون ذلك في ناحية البراءة العقلية دون الشرعية كما صنعه هناك^(١).

والخلاصة: هي أن واجبنا مردد بين الأقل وهو الوضوء وحده والأكثر وهو الوضوء والصلاة، فالقدر الزائد هو الصلاة منفي بالبراءة، ولا محصل للقول بالعلم الاجمالي المردد بين وجوب الوضوء ووجوب الصلاة. كما لا محصل للقول في مسألة الأقل والأكثر التي يكون العلم فيها مرددا بين وجوب الأربعة ووجوب الخمسة أننا نعلم إجمالا إما بوجوب الأربعة وإما بوجوب الخامس، ليس الخامس في قبال...^(٢) فكذا نقول فيما نحن فيه إن الثاني وهو وجوب الصلاة ليس في قبال وجوب الأول الذي هو الوضوء بل إن مقابل وجوب الوضوء وحده هو المجموع من الوضوء والصلاة فتأمل.

قوله: وأما ما في الكفاية من التمسك بالبراءة في المقام فغير شديد - إلى قوله -: للعلم التفصيلي باستحقاق العقاب على ترك معلوم الوجوب إما لنفسه أو لتوقف واجب فعلي عليه وكونه قيذا له وإن لم يكن ذلك الوجوب منجزا من جهات أخر... الخ^(٣).

قال في الكفاية: هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن فلا بد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا، للعلم بوجوبه فعلا وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا

(١) ينبغي ملاحظة ما حررناه [في المجلد السابع في الحاشية على فوائد الأصول ٤ : ١٥٨] في أوائل مباحث الأقل والأكثر عند التعرض لمطلب الكفاية [منه ﷺ].

(٢) [في الأصل سقط هنا ولعله: إذ ليس الخامس في قبال الأربعة].

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٤٩ - ٢٥٠ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

كما لا يخفى^(١).

ومراده بالصورة الأولى هو ما ذكره شيخنا رحمته من الصورة الأولى، وهي ما إذا كان كل من وجوب الغسل والصلاة غير مشروط بشرط، وتلحق به الصورة الثانية وهي ما لو كانا مشروطين بمثل الوقت وقد تحقق الشرط. ومراده بالصورة الثانية هو ما ذكره شيخنا رحمته من الصورة الثانية، وهي ما كان وجوب الغسل غير مشروط وكان وجوب الصلاة مشروطا بمثل الوقت، وكان الكلام قبل تحقق الشرط المذكور، فانه لا إشكال حيثث في جريان البراءة من وجوب الغسل قبل تحقق ذلك الشرط، إذ لم يكن وجوب الصلاة التي احتمل كون الغسل شرطا لها وجوبا فعليا حيثث، لأن الفرض هو عدم تحقق شرط وجوبها، ويلحق به ما يكون فيه وجوب الصلاة مثلا غير فعلي لعدم كونها مقدورة مثلا.

أما الصورة الأخيرة التي أفادها شيخنا رحمته وهي ما لو كان وجوب الصلاة غير منجز لكونه في حد نفسه موردا للبراءة لكونه مجهولا، فالظاهر أن عبارة الكفاية لم تتعرض لها، خصوصا بعد الاطلاع على مصطلحه في الفعلية التي هي عبارة عن تحقق التكليف وإن لم يكن منجزا لكونه مجهولا.

والحاصل: أن فرض الكفاية في مورد جريان البراءة في وجوب الغسل المردد بين كونه نفسيا أو غيريا مقدمة للصلاة، إنما هو فيما إذا لم يكن وجوب الصلاة فعليا، ولا ريب أنه مع فرض عدم فعلية وجوب الصلاة لا يكون وجوب الغسل المردد بين النفسية والمقدمية للصلاة غير

(١) كفاية الأصول: ١١٠.

الفعلية إلا من قبيل المشكوك البدوي، والمرجع فيه هو البراءة لعدم كونه من قبيل العلم بوجوب فعلي على كل تقدير.

ويحتمل أن يقال: إن مراد الكفاية بالفعلية هو ما يكون معلوم الوجوب، بأن تكون الصلاة معلومة الوجوب ويكون الغسل معلوم الوجوب لكنه حصل التردد بين كونه لنفسه أو كونه مقدمة للصلاة المعلومة الوجوب، ومراده بقوله «والأ» هو ما لم تكن الصلاة معلومة الوجوب لكن حصل العلم بأن الغسل واجب إما لنفسه وإما مقدمة للصلاة، فكانت الصلاة غير معلومة الوجوب بل كانت موردا للبراءة ومع ذلك يريد إجراء البراءة في وجوب الغسل لتردده بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري للصلاة المحكومة بعدم الوجوب بالبراءة، فلا يبقى إلا احتمال وجوب الغسل نفسيا والمرجع فيه البراءة، إذ لا أثر لوجوبه الغيري المقدمي مع فرض جريان البراءة في ذي المقدمة، وخيثئذ يصبح ما في هذا التحرير من النسبة إلى الكفاية، ويتوجه عليه إيراد شيخنا رحمته فلاحظ وتأمل.

بل يتوجه عليه أنه في مثل هذه المسألة قائل بأن العلم التفصيلي المردد بين النفسية والغيرية لا يوجب انحلال العلم الإجمالي المردد بين الوجوب النفسي للمقدمة والوجوب النفسي لذي المقدمة، وقد التزم هنا بجريان البراءة في كل من الوجوبين النفسيين، وذلك موجب للمخالفة القطعية لكل منهما.

ثم لا يخفى أن ظاهر شيخنا رحمته هنا هو المفروغية عن الانحلال في مسألة الأقل والأكثر، وقد منعه هناك^(١)، وإنما ينحل العلم الإجمالي عنده

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٩١، ٤٩٤.

هناك^(١) بواسطة البراءة الشرعية . ولعل نظره ﷺ هنا في الانحلال إلى الانحلال الشرعي بواسطة البراءة الشرعية ، دون الانحلال العقلي بواسطة العلم التفصيلي بوجوب الأقل .

قوله في الحاشية : وثانيهما : قصد التوصل بها إلى الواجب ، فإنه أيضاً كما عرفت موجب لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً... الخ^(٢) .

قصد التوصل بالمقدمة إلى ذي المقدمة وإن قلنا بأنه موجب للثواب ، إلا أن في كونه موجباً لعباديتها إشكالاً ، وإن وقع ما يظهر منه ﷺ الالتزام بكونه موجباً لعباديتها كما حكاه المحرر عنه من قوله : وفيه ما عرفت من أن المقدمة إذا أتى بها بداعي التوصل إلى ذي المقدمة وامتنالاً لأمره ، فلا محالة يكون عبادة ويترتب عليه الثواب^(٣) . وقوله : إن الأوامر الغيرية المتعلقة بالطهارات الثلاث لا توجب عباديتها وترتب الثواب عليها إلا إذا كان الاتيان بها بقصد التوصل بها إلى غاياتها^(٤) .

لكن ذلك في غاية الاشكال ، وقد شرحنا^(٥) هذه العبائر وأوضحنا أن نسبة كون قصد التوصل كافياً في العبادية إليه ﷺ لعله كان اشتباهاً .

وعلى أي حال أن الاكتفاء به في غاية الاشكال أما أولاً : فلأن قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها يتوقف على كونها مقدمة له ، وكونها مقدمة له يتوقف على كونها عبادة حسب الفرض ، وكونها عبادة يتوقف على قصد

(١) أجود التقريرات ٣ : ٤٩١ ، ٤٩٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٥٦ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٥٤ .

(٤) أجود التقريرات ١ : ٢٦١ [المنقول هنا مخالف للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٥) سيأتي في صفحة : ١٩٦ - ١٩٧ ، ٢٣١ .

التوصل بها إلى ذبيها ، وهو الدور الواضح ، نظير الدور الوارد على كون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها .

وأما ثانياً : فلأن قوام العبادية إنما هو داعوية [الأمر]^(١) ، ومجرد قصد التوصل بها إلى ذي المقدمة لا يكون من داعوية الأمر في شيء .

نعم ، هناك مطلب آخر وهو أن يقال : إن المصحح لعباديتها هو الاتيان بها بداعي التوصل إلى امتثال الأمر المتعلق بذبيها ، بأن يقال لا حاجة في عبادية الفعل إلى الاتيان به بداعي الأمر المتعلق به ، بل يكفي فيه الاتيان به بداعي الأمر ولو كان ذلك الأمر متعلقاً بما هو متوقف على ذلك الفعل . ولعل فيما نقله عن شيخنا رحمته إشارة إلى ذلك ، وذلك قوله : ولكنه خلاف التحقيق لما عرفت من أن المحرك في فرض قصد التوصل هو الأمر النفسي ، وبما أن الاتيان بها في هذا الفرض إنما كان بتحريك الأمر النفسي وبداعي إطاعته ، ولا يعتبر في العبادة أزيد من كونها بداعي الأمر وتحريكه ... الخ^(٢) .

ولكن تعرضنا للاكتفاء بعبادية المقدمة باتيانها بداعي الأمر المتعلق بذبيها ، فراجع^(٣) .

وعلى كل حال أن المحشي لم يعتمد في هذا الأمر الثاني أعني قوله : وثانيهما ... الخ^(٤) على هذه الجهة ، بل اكتفى بمجرد دعوى كون قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها كافياً في عباديتها ، وهو الذي أخذه من ظواهر

(١) لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ [المنقول هنا مخالف للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٣) ما يأتي في صفحة : ٢٠٠ .

(٤) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٥٦ .

العبائر التي نقلها عن شيخنا رحمته وقد عرفت ما في ذلك فلاحظ ، وتأمل .
ولا يخفى أن هذا الاشكال بعينه وعين الجواب في طريقة الاكتفاء في عبادية المقدمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها قد نقله الأمل في تحريره ^(١) عن درس الاستاذ العراقي رحمته وذكر إشكال الدور الذي ذكرناه ، وأجاب عنه بما أجابوا عن الدور في التعبد ، وهو التقرب بالأمر المتعلق بذات العمل في ضمن الأمر المتعلق بالمركب من ذات العمل وقصد داعي الأمر ، وقد تقدم ^(٢) الكلام في ذلك . على أن الحصة من الأمر المتعلقة بذات العمل وإن أمكن هناك الاتيان بذات العمل بداعيها ، فيحصل المركب وهو ذات العمل مع داعي الأمر ، إلا أن هذه الطريقة لا تتأتى فيما نحن فيه من جهة ، فإن جزء الموصل إذا أتى به بقصد الايصال لا يوجب تحقق الموصل ، وهو الذات مع قصد التعبد الذي هو التوصل حسب الفرض ، فلاحظ .
وحاصل الفرق أن التركيب هناك ناشئ من تعلق الأمر بالمركب ، وهنا من ناحية كون الموقوف عليه مركباً واقعاً ، فلو كانت جهة التوقف ملحوظة كان الملحوظ هو المركب لا الجزء .

وعلى أي حال فالذي أظن أن الأصل في هذا الذي زعموه من كون الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها كافياً في عباديتها ، هو ما أفاده في الكفاية في التذنيب الثاني في عدم اعتبار قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها في وقوعها عبادة ، وأنه لو كان المصحح لعباديتها هو قصد أمرها الغيري لكان ذلك القصد معتبراً فيها - إلى أن قال : - فان الأمر الغيري لا يكاد

(١) بدائع الأفكار : ٣٨٠ - ٣٨١ .

(٢) في صفحة : ٣٩٣ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً، وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة، لا ما توهم من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة... إلخ^(١).

قوله: وكذا لا إشكال في أن الأمر الغيري بما هو أمر غيري لا حقيقة له إلا كونه واقعا في طريق التوصل إلى الواجب النفسي، فلا إطاعة له إلا مع قصد الأمر النفسي، وحيث لا تأتي بالواجب الغيري قاصداً به التوصل إلى الواجب النفسي شارع في امتثال الأمر النفسي ويثاب على إطاعته... إلخ^(٢).

وقوله: ثم إن الظاهر أن الثواب المترتب على إتيان الواجب الغيري بقصد التوصل متحد مع الثواب المترتب على نفس الواجب النفسي، غاية الأمر أن الثواب يزيد عند إتيان المقدمة بقصد التوصل وتكون الإطاعة من حين الشروع بالمقدمة... إلخ^(٣).

وقوله - فيما بعد هذه العبارة -: وفيه ما عرفت من أن المقدمة إذا أتى بها بداعي التوصل إلى ذي المقدمة وامتثالاً لأمره، فلا محالة يكون عبادة وترتب عليه الثواب... إلخ^(٤).

لا يخفى أن مقتضى الجملة المتوسطة هو أنه لا ثواب إلا الثواب على

(١) كفاية الأصول: ١١٢ - ١١٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥١ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٥٣.

(٤) أجود التقريرات ١: ٢٥٤.

نفس ذي المقدمة ، فلا ثواب على نفس المقدمة وإن أتى بها بداعي التوسل إلى ذي المقدمة ، وأما الحكم بزيادة ثواب ذي المقدمة فذلك أمر آخر منشؤه صيرورة ذي المقدمة شاقاً بواسطة كثرة مقدماته ، وذلك أعني كونه شاقاً منحصر بما كان الاتيان بالمقدمات بقصد التوسل إليه ، لأن الاتيان بها لا بهذا القصد لا يوجب كون نفس ذلك العمل الذي هو ذو المقدمة شاقاً . وأما الحكم عليه بالاطاعة من حين الشروع في المقدمات فالظاهر أن منشأه كونه بصدد الاطاعة ، وذلك نظير الحكم عليه بالعصيان عند ترك أول مقدمة لا أنه بفعل تلك المقدمة يكون مطيعاً حقيقة ويتركها يكون عاصياً حقيقة . ثم لا يخفى أنه لو أتى بالمقدمات بقصد التوسل ولكن لم يتهبأ له ذو المقدمة ولو من جهة عروض المرض أو الموت ، فهل يحكم عليه بترتب الاطاعة والثواب بالنسبة إلى نفس ذي المقدمة؟ الظاهر لا . نعم يمكن أن يقال إن ذلك من باب الانقياد المقرون بالفعل والحركة في الجملة على طبق تلك الارادة الانقيادية ، فيكون له ثواب ذلك الانقياد .

وعلى كل حال أن ما أفيد في الجملة الأخيرة من صيرورة المقدمة عبادة عند الاتيان بها بذلك القصد أعني قصد التوسل ، مما لا يمكن الالتزام به وإلا كنا في غنى عن التمحلات في عبادية الطهارات الثلاث ، إلا إذا كان المراد من قصد التوسل هو الاتيان بها بداعي الأمر الشرعي الشرطي الذي نالها من الأمر النفسي المتعلق بذوي المقدمة ، فراجع ما حررناه عنه في في هذا المقام .

وبالجملة : أن الظاهر من هذه الجملة الأخيرة ، ومن قوله : فتحصل من جميع ما ذكرناه في الطهارات الثلاث أن أوامرها الغيرية لا توجب

عباديتها وترتب الثواب عليها إلا إذا كان الاتيان بها بقصد التوصل بها إلى غاياتها... إلخ^(١)، ومن قوله: ولكنه خلاف التحقيق، لما عرفت من أن المحرك في فرض قصد التوصل هو الأمر النفسي، فالاتيان بها في هذا الفرض بتحريك الأمر الصلّاتي مثلاً وإطاعة له حين الفعل، ولا يعتبر في العبادة أزيد من كونها بداعي الأمر وتحريكه وهو موجود حين الفعل... إلخ^(٢)، كل هذه الجمل ظاهرة في أن منشأ عبادة هذه الطهارات هو الاتيان بها بداعي الأمر المتعلق بذى المقدمة الذي هو الصلاة مثلاً، وينحو ذلك صرح رحمته فيما حررته عنه.

ولكن قوله: وحاصله أن الأمر النفسي المتعلق بالصلاة مثلاً كما أن له تعلقاً بأجزائها وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلا بقصد الأمر، فكذلك له تعلق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها، فالموجب للعبادية في الأجزاء والشرائط على نحو واحد... إلخ^(٣)، وهكذا الكثير مما حررته عنه أيضاً، ظاهر في أن منشأ العبادة هو الأمر الشرعي الشرطي الذي ينال ذلك الشرط في ضمن الأمر المتعلق بالمشروط.

قال فيما حررته عنه^(٤): والتفصيل أنه فيما إذا كانت المقدمة جزءاً من ذبيها لا إشكال في ترتب الثواب على الاتيان بها بداعي الأمر، أعني الأمر الضمني النفسي الذي نالها بواسطة تعلق الأمر النفسي بالمركب منها ومن

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦١ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٥٥ - ٢٥٦ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة].

(٤) في صفحة : ٢٢٧ [منه رحمته، ويقصد به تحريراته المخطوطة].

غيرها ، وكذا لو كانت شرطاً شرعياً وكان الشرط نفس الأفعال ، فانها حيثئذ يؤتى بها بداعي ذلك الأمر النفسي الذي نالها بواسطة تعلق الأمر النفسي بالمشروط بها ، وأما لو كان الشرط هو العنوان المتولد من تلك الأفعال فكذلك ، لأن الأمر الضمني النفسي المتعلق بذلك العنوان متعلق في الحقيقة بتلك الأفعال ، لما حققناه غير مرة من عدم الفرق في العنوان التوليدي بين تعلق الأمر بالعنوان التوليدي وتعلقه بالفعل الذي يتولد منه ذلك العنوان ... الخ .

وهكذا الحال في المقدمات الاعدادية لنفس الفعل المأمور به بالأمر النفسي ، فان الأمر المتعلق بفعل متوقف على مقدمات إعدادية عقلية كانت أو عادية يكون محرّكاً على الاتيان بما يتوقف عليه ذلك الفعل من تلك المقدمات ، فإذا أتى المكلف بتلك المقدمات بداعي الأمر المتعلق بما يتوقف عليها ترتب عليه الثواب ، من دون فرق في جميع ذلك بين القول بتعلق الوجوب الغيري بالمقدمة للدليل الشرعي أو للملازمة بين وجوب المقدمة وجوب ذیها ، وبين القول بعدم الوجوب الغيري بالمقدمة وأنه ليس في البين إلا حكم العقل بلزوم الاتيان بها توصلًا إلى الاتيان بذیها الذي تعلق به الوجوب النفسي ... الخ .

وكيف كان ، نقول إن المنشأ في العبادية إن كان هو الاتيان بها بداعي التوصل بالمقدمة إلى ذیها بحيث يكون الداعي على الاتيان بها هو الأمر المتعلق بذیها ، فذلك قابل للتأمل ، فان الأمر المتعلق بذی المقدمة لا يدعو إلا إلى ما تعلق به وهو ذو المقدمة ، فلا يعقل أن يكون داعياً إلى نفس المقدمة ، وإلا لكانت المقدمة داخلة فيما هو المأمور به نفساً .

اللهم إلا أن يقال : إن الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة وإن لم يكن متعلقاً بنفس المقدمة إلا أنه لا مانع من كون حركة المكلف نحو المقدمة بتحريك ذلك الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة ، بحيث يكون انبعاثه نحو المقدمة بتحريك الأمر المتعلق بذِيها ، بأن كان قصده من فعلها هو التوسل بها إلى فعل ذِيها ، وهذا المقدار من الداعوية يكفي في ترتب الثواب عند الشروع في المقدمة ، لكنه ليس على نفس المقدمة بل إنما الثواب على ذِيها ، وإن كان فعلها موجباً لكثرة الثواب على ذِيها باعتبار كونه شاقاً على ما مرّ شرحه^(١) ، لكنه لا يوجب عبادية تلك المقدمة ، ويكون غرض شيخنا من ذلك هو بيان مجرد تصحيح الثواب لا تصحيح العبادية ، وتكون نسبة كونه مصححاً للعبادة إليه اشتباهاً . والشاهد على ذلك هو التوسعة التي نقلناها^(٢) عنه في مسألة الثواب إلى المقدمة العقلية والعادية وتنصيبه في توجيه العبادية على خصوص المقدمة التي تكون شرطاً شرعياً .

نعم ، يمكن أن يقال بكون ذلك - أعني قصد التوسل الذي هو عبارة عن الاتيان بالمقدمة بداعي الأمر بذِيها - كافياً في عباديتها ، إذ ليست العبادة إلا ما يؤتى بها بداعي الأمر سواء كان ذلك الأمر متعلقاً بها بنفسها أو كان متعلقاً بما يتوقف فعله على وجودها ، فتأمل .

ولكنه لا يخلو عن إشكال ، فالأولى هو الاعتماد في تصحيح عبادية مثل الطهارات على ما أفاده من الأمر الشرطي الذي نالها من الأمر بالفعل المشروط بها ، من دون فرق في ذلك بين أن نقول إن الشرط هو نفس تلك

(١) في صفحة : ١٩٧ .

(٢) في صفحة : ١٩٩ [وتقدم في صفحة : ١٩٨ - ١٩٩ ما استظهر منه أن العبادية ناشئة من الأمر الشرعي الشرطي] .

الأفعال أو أنه العنوان المتولد منها كما أفاده ^(١) فيما حررناه فيما تقدم نقله ، ولعل الثاني هو المتعين كما يشهد بذلك ما لو كان متوضئاً لغاية سابقة وحضر وقت الصلاة ، إذ لو كان الشرط هو نفس الأفعال لاحتاج إلى تجديدها . نعم ، يبقى في البين إشكال آخر وهو أن الشرط الشرعي من قبيل دخول التقيد وخروج القيد ، وحيث أن يكون نفس الشرط الذي هو الأفعال الوضوئية أو العنوان المتولد منها خارجاً عن حيِّز الأمر النفسي ، ويكون نفس القيد مقدمة عقلية .

اللهم إلا أن يقال : إن القيد وإن كان خارجاً وكان الداخل تحت الطلب هو التقيد به إلا أن التقيد يكون متولداً عن فعل القيد نفسه ، فيكون حاله من هذه الجهة حال نسبة الأفعال الوضوئية إلى ما يتولد منها أعني الطهارة وارتفاع الحدث في أنه لا فرق بين كون متعلق الأمر النفسي الضمني هو نفس الفعل أو ما يتولد منه ، فتأمل . فإنه يمكن أن يقال : إن الأفعال الوضوئية بالنسبة إلى التقيد ليست من قبيل الأسباب التوليدية ، بل هي من المقدمات الاعدادية لتوسط الاختيار بينهما ولو كان هو اختيار الفاعل نفسه أعني بذلك اختياره إيجاد الصلاة بعد أن فعل الطهارة ، وفي الحقيقة أن الذي هو من الأسباب التوليدية بالنسبة إلى التقيد المذكور هو إيجاد الصلاة بعد فعله الطهارة ، وحيث لا تكون الأفعال الوضوئية بالنسبة إلى ما ورد عليه الوجوب الشرطي الضمني إلا من قبيل المقدمات الاعدادية ، وبعد الفراغ عن كونها عبادية تكون عباديتها ناشئة عن الاتيان بها بداعي الأمر المتعلق بذاتها ، فإن الأمر المتعلق بذات المقدمة يدعو إلى جميع ما يتوقف عليه ،

غايته أن بعض تلك المقدمات لا يعتبر فيها الاتيان بها بداعي ذلك الأمر وبعضها يعتبر فيها العبادية ، فلا بُدَّ من الاتيان بها بداعي ذلك الأمر المتعلق بذبيها وإن لم يكن هو متعلقاً بها ، فإن الأمر يحرك المكلف إلى كل ما يتوقف عليه متعلقه . أو يؤتى بها بداعي الجهة الاستحبابية ، فتأمل .

وقد يقال : إن هذا التوجيه لعبادية الطهارات لا يلتئم مع ما عليه عمل الناس ، فانهم لا يشعرون بذلك الأمر الشرعي الشرطي كي يأتوا بها بداعي امتثاله ، وإنما يتحركون عن الأمر الغيري .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن حاصل ذلك التوجيه هو أن المصحح لعبادية الوضوء مثلاً هو الاتيان به بداعي الأمر المتعلق بما هو مشروط به ، وهو عين ما يقع من عامة الناس ، فانهم لا يقصدون بالوضوء إلا التوصل به إلى ما هو مشروط به ، وهو عين الاتيان به بداعي ذلك الأمر الشرطي ، لا أنهم يأتون به بداعي الأمر الغيري المتولد من الأمر النفسي ، لأنهم غافلون عن ذلك الأمر الغيري ، ولا يلتفتون إلا إلى الأمر النفسي المتعلق بما هو مشروط بالوضوء وإلى الأمر النفسي الشرطي المتعلق بذلك الشرط ، فتأمل .

نعم ، إن هذا التوجيه إنما يتم فيما يكون من الطهارات مقدمة لعبادة مثل الوضوء للصلاة ، دون ما يكون لمجرد الكون على الطهارة أو الجهات الأخر مثل مس المصحف ومثل وضوء الحائض والوضوء للنوم والوضوء الرافع لكراهة الجنابة على الجنابة ، وهكذا الحال في الأغسال المستحبة ، فلا بُدَّ في جميع ذلك من الالتزام بأن المصحح للعبادية هو الأمر الاستحبابي النفسي ، سواء كان رافعاً للحدث كما في مثل الوضوء لمس المصحف ، أو لم يكن رافعاً له كما في وضوء الحائض ووضوء الجنب ، بل الوضوء

التجديدي فيما لو لم يصادف الحدث في الواقع ، باخراج صورة ما لو توضحاً
تجديداً وكان وضوءه السابق فاسداً مثلاً .

ثم إن استحباب الوضوء نفسياً وإن كان قابلاً للانكار لعدم الدليل
القاطع على ذلك ، فإن أغلب ما ذكر له من الأدلة لا تدل على الاستحباب
النفسي كما لا يخفى على من راجع الكتب الفقهية . نعم الظاهر أن دلالة
جملة منها على استحباب الكون على الطهارة غير قابلة للانكار^(١) ، وحيث
فلا يكون النزاع في الاستحباب النفسي إلا شبيهاً بالنزاع اللفظي ، فإن نفس
أفعال الوضوء بالنسبة إلى الكون على الطهارة من الأسباب التوليدية ، وقد
حقق عليه السلام (٢) أنه لا فرق فيها بين تعلق الأمر بنفس الأفعال وتعلقه بما يتولد
منها ، وحيث يكون عذ الكون على الطهارة من غايات الوضوء باعتبار
تولده منه ، لا باعتبار كون الوضوء مقدمة له مثل مقدميته لجواز مس

(١) [منها:] «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين» [البقرة ٢ : ٢٢٢] ، «والله يحب
المتطهرين» [التوبة ٩ : ١٠٨] ، وقول علي عليه السلام : «الوضوء على الطهور عشر حسنات
فتطهروا» [وسائل الشيعة ١ : ٣٧٧ / أبواب الوضوء ب ٨ ح ١٠ (مع اختلاف يسير)] فإن
ظاهر الأمر الاستحباب ، ولا اختصاص له بمورده من وضوء التجديد .

[وفي] الحديث القدسي : «من أحدث فما توضحاً فقد جفاني ، ومن توضحاً ولم يصل
ركعتين فقد جفاني ، ومن توضحاً وصلى ركعتين ودعاني ولم أجبه فيما سأله من أمر دينه
ودنياه فقد جفوته ، ولست برب جاف» [وسائل الشيعة ١ : ٣٨٢ / أبواب الوضوء ب ١١
ح ٢ (مع اختلاف عمّا في المصدر)] ، وعن الأمامي من قوله عليه السلام : «يا أنس أكثر من
الطهور يزد الله في عمرك ، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل ، فإنك
إذا متّ على طهارة متّ شهيداً» [وسائل الشيعة ١ : ٣٨٣ / أبواب الوضوء ب ١١ ح ٣ ،
أمامي المفيد : ٥/٦٠] . وعن النوادر عن أمير المؤمنين عليه السلام : «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
إذا بالوا توضحوا أو تيمموا مخافة أن تدركهم الساعة» [بحار الأنوار ٨٠ : ٢٨/٣١٢ ،
النوادر (للراوندي) : ٣٣٩/١٨٩ منه عليه السلام] .

(٢) راجع أبعاد التقريرات ١ : ٥٦ - ٥٧ .

المصحف أو لصحة الصلاة .

ولا يخفى أن ذلك أعني عدّ الكون على الطهارة من الغايات لا يخلو من تسامح . وينبغي مراجعة ما أفاده تتبع في الوسيلة^(١) من المسائل السبع التي ذكرها في البحث الثاني فيما يجب أو يستحب له الوضوء سيما المسألة الأولى والسادسة والسابعة ، ومن ملاحظة ما أفاده تتبع في المسألة الأولى يتضح الوجه فيما أفاده في حواشي العروة^(٢) من الاحتياط بقصد الكون على الطهارة ، ولكن مع ذلك كله لا يخلو الاحتياط المذكور عن الضعف ، ولعل مبنى الاحتياط المذكور هو كون الكون على الطهارة من العناوين التي يتوقف حصولها على القصد بعد الفراغ عن كونه من العناوين التوليدية ، فراجع وتأمل .

قوله : مع أن الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب ... الخ^(٣) .

مراده من الوجوب الذي ينعدم الاستحباب بعروضه هو الوجوب النفسي الشرطي الضمني لا الوجوب الغيري ، لما سيأتي^(٤) إن شاء الله من أن الوجوب الغيري لا يوجب اندكاك الأمر الاستحبابي النفسي لاختلاف متعلقهما ، بخلاف الوجوب الضمني الشرطي لوحدة المتعلق فيهما ، فينعدم الاستحباب بعروضه ، لكن جهة الاستحباب تبقى ، فيصح الاتيان بالوضوء بداعي الجهة الاستحبابية مع فرض طرؤ الوجوب النفسي الضمني الشرطي

(١) وسيلة النجاة : لد - م [لا يخفى أن الصفحات الأولى منها رمز لها بالحروف دون الأرقام] .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٣٥٠ ، ٣٦٠ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٥٤ .

(٤) أجود التقريرات ١ : ٢٥٨ - ٢٦٠ .

وزوال الاستحباب بحده كما سيأتي صفحة ١٥٠^(١) إن شاء الله وأشار إليه في حواشي العروة^(٢).

قال رحمته فيما حررته عنه ما حاصله : أن المتحصل مما أفاده الشيخ رحمته في كتاب الطهارة^(٣) في بيان الاشكال على عبادية الطهارات الثلاث هو أن عباديتها إن كانت من ناحية الأمر الغيري كان مستلزماً للدور، لتوقف الأمر الغيري على كونها مقدمة ، وكونها كذلك متوقف على كونها عبادة ، وكونها عبادة متوقف على ذلك الأمر الغيري .

وإن كانت عبادية هذه الطهارة من ناحية الاستحباب النفسي المتعلق بتلك الأفعال من جهة حسنها الذاتي ، ففيه أولاً : أن هذا لا يتم في التيمم لعدم استحبابه ذاتاً . وثانياً : أن الاستحباب النفسي يندم عند طرق الوجوب الغيري عليها . وإن أجاب هو عن هذا الأخير بالمنع من انعدام الاستحباب النفسي عند طرق الوجوب الغيري

ثم بعد أن أفاد أن الأمر الاستحبابي لا ينفع لعدم كونه مقصوداً في مرحلة الداعي كما سيأتي نقله قال : وأما ما أفاده الشيخ رحمته^(٤) من عدم انعدام الاستحباب النفسي عند طرق الوجوب الغيري ، فقد تقدم منا على الاجمال أن ذلك من باب انلكاك إحدى الجهتين بالأخرى وأخذ كل من الطالبين من الآخر ما هو فاقد له ، وأن الاستحباب النفسي يندك بالوجوب الغيري ويتحد معه ، ويكون الطالبان طلباً واحداً وجوباً نفسياً عبادياً ، وقد

(١) حسب الطبعة القديمة غير المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٢٦١ من الطبعة الحديثة ، وراجع أيضاً صفحة : ٢٢٢ - ٢٢٣ من هذا المجلد .

(٢) كما سيأتي في صفحة : ٢٢٢ .

(٣) كتاب الطهارة ٢ : ٥٤ .

(٤) كتاب الطهارة ٢ : ٥٥ .

أفتى المشهور بصحة الوضوء أو الغسل بقصد الجهة الاستحبابية وإن اندك ما اقتضته من الطلب الاستحبابي في الوجوب الغيري .

إلا أنا لا نعني من الطلب الغيري في ذلك هو الطلب الصوري الذي هو في الحقيقة لا واقعية له ، أعني المتولد من تعلق الأمر النفسي بما يتوقف على تلك الطهارات من العبادات ، فإن ذلك لا يعقل أن يندك فيه الطلب الاستحبابي كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى .

بل المراد به هو ذلك الوجوب النفسي المتعلق بهذه المقدمات أعني ما نالها من الوجوب النفسي المتعلق بما يتوقف عليها ، الذي ذكرنا أنه هو المصحح لعبادية تلك المقدمات وهو المنشأ في ترتب الثواب عليها ، ولنصطلح على هذا الطلب بالطلب الشرطي النفسي وقد عبرنا عن هذا الطلب بأنه غيري كما لم نزل نعبر عن الأمر المتعلق بالجزء وعن النهي المتعلق بالمانع بأنه طلب غيري ، فليس مرادنا بالغيرية هو ذلك المعنى أعني ما يكون متولداً عن تعلق الأمر النفسي بالمركب والمشروط ، بل المراد بها في قبال النفسية الاستقلالية ، ونعني بذلك أن الطلب المتعلق بهذه الأمور ليس هو بطلب استقلالي على وجه تكون مطلوبة بنفسها مستقلاً كسائر المطلوبات ، بل إنها إنما تعلق بها ذلك الطلب لتنشأ عنه الجزئية فيما يكون جزءاً والشرطية فيما يكون شرطاً والمانعية فيما يكون مانعاً ، وإلا فإن ذلك الطلب نفسي لا غيري بالمعنى السابق .

وبالجملة : أن مرادنا من الوجوب الغيري فيما تقدم من قولنا إن الطلب الاستحبابي يندك به ويتحد معه هو ذلك الوجوب النفسي الضمني المتعلق بالشرط أعني المقدمات المذكورة ، ولنعبر عنه بالوجوب النفسي الشرطي . وينبغي أن يعلم أنه لا أثر لاندكك الاستحباب النفسي في هذا

الطلب الوجوبي الشرطي النفسي إلا صيرورتهما طلباً واحداً وجوبياً، فيكون الأول مكتسباً من الثاني صفة الوجوب، أما النفسية والعبادية فكل منهما واجد لها، فلا يكون أحدهما مكتسباً لها من الآخر... إلخ.

قوله: مع أنه يصح الاتيان بجميع الطهارات بقصد الأمر النفسي المتعلق بذبيها من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلق بها ثالثاً، فليس حالها حال صلاة الظهر والصوم... إلخ^(١).

أفادته فيما حررته عنه: أن عبادية الفعل بالقياس إلى أمر إنما تتحقق إذا كان هو الداعي على الاتيان بذلك الفعل، ولا يكون داعياً إلا إذا كان معلوماً وملتفتاً إليه بنفسه مقصوداً بذاته ليكون باعثاً ومحركاً على الاتيان بذلك الفعل، فكيف يعقل أن يكون ذلك الأمر الاستجابي النفسي باعثاً ومحركاً على الاتيان بتلك الأفعال مع كونه غير معلوم بنفسه وغير مقصود بذاته وإنما يقصد إجمالاً. مضافاً إلى أنه غالباً يكون مغفولاً عنه بالمرّة وغير ملتفت إليه بتاتاً... إلخ.

قلت: بل يمكن أن يقال: إن ذلك الأمر النفسي المتعلق بالوضوء مثلاً لو كان معلوماً وملتفتاً إليه لكن المكلف أتى بالوضوء بداعي أمره الغيري، لم يكن ذلك الأمر النفسي مصححاً لعبادية الوضوء، لأن المكلف وإن كان عالماً وملتفتاً إلى أن الوضوء مستحب نفساً إلا أنه لم يأت به بداعي استحبابه النفسي، وإنما أتى به بداعي أمره الغيري، فأقصى ما فيه أنه أتى بذلك الوضوء الموصوف عنده بكونه مستحباً نفسياً بداعي أمره الغيري، فلم يكن المحرك والداعي هو أمره الاستجابي النفسي، بل كان الداعي هو

أمره الغيري فلا تصح عباديته .

والحاصل : أنها لو كانت عباديتها من جهة أمرها النفسي الاستجابي توقف ذلك على كونه هو الباعث والمحرك على إيجادها ، والقصد الاجمالي للأمر الاستجابي بقصد الأمر الغيري لا يكفي ، لأن ذلك إنما يتم لو كان اعتبار قصد الأمر في العبادية هو قصده وصفا لا قصده داعياً .
والخلاصة هي أن الأوصاف يدخلها القصد الإجمالي في قبال القصد التفصيلي ، أما دعوة الأمر وتحريكه المكلف نحو الفعل فلا يتصف بالاجمال والتفصيل بل بالوجود والعدم ، فلاحظ .

قوله : وحاصله أن الأمر النفسي المتعلق بالصلاة مثلاً كما أن له تعلقاً بأجزائها - إلى قوله :- فكذلك له تعلق بالشرائط المأخوذة فيها ، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي ... إلخ ^(١) .

أورد عليه كما في تقرير درس الأستاذ العراقي رحمته ^(٢) وكما في الحاشية [على] صفحة ١٧٥ ^(٣) بما حاصله : أن ذلك خلاف ما هو المعروف من كون الشروط خارجة عن حيّز الأمر النفسي المتعلق بالشروط ، وليس حالها في ذلك حال الأجزاء ، بل إن الأجزاء من باب دخول كل من القيد والتقييد ، بخلاف الشروط فانها من باب أن التقييد داخل والقيد خارج ... إلخ .

ولا يخفى أن هذا الفرق بين الأجزاء والشرائط كثيراً ما يقع في كلمات شيخنا رحمته خصوصاً في هذه المقامات وفي باب المقدمة ^(٤) عند

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٥ - ٢٥٦ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة] .

(٢) بدائع الأفكار (للمحقق الأملي رحمته) : ٣٨٠ .

(٣) حسب الطبعة القديمة المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٥٥ .

(٤) أجود التقريرات ١ : ٣١٣ .

تقسيمها إلى داخلية وخارجية وعادية وعقلية ، فإنه صرح هناك بأن المراد من الداخلية هي الأجزاء والخارجية هي الشرائط ، لكون الشرط نفسه خارجاً عن تحت الأمر وإنما الداخل هو التقيد به لكونه من باب أن التقيد داخل والقيد خارج ، فراجع كلماته هناك .

وتوضيح مراده عليه السلام هو أن يقال : إن كلاً من الأجزاء والشرائط له حظ من الوجوب النفسي الضمني ، بخلاف المقدمة العادية والعقلية ، ولكن الأجزاء لها الحظ من الوجوب النفسي الضمني الجزئي ، والشرائط لها حظها من الوجوب النفسي الضمني أيضاً ، لكنه وجوب شرطي لا جزئي ، فتلك واجبة بالوجوب النفسي الضمني الجزئي ، وهذه واجبة بالوجوب النفسي الضمني الشرطي .

والحجر الأساس في الفرق هو كون ذلك جزئياً وكون هذا شرطياً . وبيان ذلك هو أن المركب المأمور به أعني الصلاة مثلاً لما كان مقيداً بالطهارة مثلاً كان الذي تحت ذلك الأمر النفسي هو أجزاءها وتقيدها بالطهارة ، وأما نفس الطهارة فهي خارجة عن حيّز ذلك الأمر النفسي المتعلق بالصلاة المقيدة بالطهارة . نعم إن التقيد بالطهارة داخل تحت ذلك الأمر النفسي فيكون واجباً ضمناً كالأجزاء ، لكن هذا الواجب الذي هو التقيد ليس هو في عرض الأجزاء وإلا لكان جزءاً ، بل هو كيفية لها . وإن شئت [قلت] ^(١) إنهما من قبيل المادة والصورة ، فلا يكون وجوبه على نسق وجوبها ، بل يكون على نسق وجوده ، وهذا هو الوجوب النفسي الضمني الشرطي في قبال الوجوب النفسي الضمني الجزئي .

(١) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة] .

ثم إن هذا التقيد لما كان مسبباً توليدياً عن إيجاد القيد عند إيجاد الصلاة، كان فعلاً توليدياً لذلك القيد، وكان تعلق ذلك الأمر النفسي الضمني الشرطي بالتقيد عبارة أخرى عن تعلقه بسببه التوليدي الذي هو نفس القيد، أعني ما يعبر عنه بذات الشرط، فصحح لشيخنا رحمته أن يقول: إن الشرط أعني ذات القيد الذي هو نفس أفعال الوضوء مثلاً أو لبس الساتر خارج عن تحت الأمر النفسي، وأنه ليس بواجب بالوجوب النفسي الضمني الجزئي وإن كان هو واجباً بالوجوب النفسي الضمني الشرطي الذي كان تعلقه به بعين تعلقه بمسببه التوليدي الذي هو التقيد.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول إن الشرط والقيد هو نفس الأفعال الوضوئية، أو أن نقول إن الشرط والقيد هو المسبب والمتولد عن تلك الأفعال، أعني ذلك المعنى النفساني من ارتفاع الحدث. أما الأول فواضح كما عرفت. وأما على الثاني فلأن الأفعال الوضوئية سبب لذلك الشرط، وهو أعني الشرط سبب للتقيد، فيكون الأمر المنصب على ذلك التقيد منصباً على نفس الأفعال، لكون التقيد مسبباً توليدياً عن القيد الذي هو الطهارة، وهي مسبب توليدي عن الأفعال الوضوئية، فحال الأفعال الوضوئية بالنسبة إلى الطهارة المتولدة منها التي تكون مولدة لما هو الواجب الشرطي أعني تقيد الصلاة، حال القيام المولد للتعظيم الموجب لاستمالة زيد لو كانت الاستمالة واجبة.

وهذه الطريقة جارية في لبس الثوب المولد للتستر الموجب لحصول الواجب الشرطي أعني تقيد الصلاة بالتستر، ولا فرق بينهما إلا في أن أفعال الوضوء لا يترتب عليها مسببها الأول أعني الطهارة إلا إذا كانت عبادة، بخلاف لبس الثوب فإنه يترتب عليه مسببه الأول أعني كون الشخص

متستراً من دون توقف على كون اللبس عبادياً، هذا حال الشروط .

وأما الأجزاء فهي بأنفسها واجبة بالوجوب النفسي الضمني الجزئي، ولها أيضاً وجوب نفسي ضمني شرطي، وهو الناشئ عن كون كل واحد من الأجزاء قيداً في البواقي كما هو شأن الارتباطية، إلا أن هذا الوجوب النفسي الضمني الشرطي قد اندك في وجوبه النفسي الضمني الجزئي .

ثم نعود إلى ذلك الوجوب النفسي الضمني الشرطي الذي تعلق بالوضوء ونقول: إن حاله حال الوجوب النفسي الضمني الشرطي المتعلق بالتستر، لكن دل الدليل على اعتبار العبادية في الأول، فكان حاله حال العبادات في كيفية العبادية فيه . وهل يمكن القول بأن متعلق الأمر مقيد بالآتيان بداعيه، أو أن الحاكم هو العقل على مسلك صاحب الكفاية^(١)، أو أنه لابد في ذلك من أمر ثان يتعلق بالآتيان به بداعي الأمر الأول وهو مسلك الشيخ رحمته الله^(٢)، أو غير ذلك من المسالك التي عرفت في مباحث التعبدية، وليس للطهارات خصوصية زائدة في البحث عن هذه الجهة حيثئذ، هذا كله لو تمّ ما شرحناه في مسلك شيخنا رحمته الله من الأمر النفسي الضمني الشرطي .

ولو أنكرناه وقلنا إنه ليس في البين إلا كون الصلاة الواجبة هي المقيدة بالطهارة، فلا تكون أفعال الطهارة إلا من قبيل المقدمة العقلية أو العادية التي يتوقف عليها الواجب عقلاً أو عادة، فلو قلنا بأن المقدمة واجبة غيرياً وجوباً شرعياً، كان لنا أن نقول إنه بعد أن دل الدليل على عبادية الوضوء كان اللازم هو الآتيان به بداعي أمره الغيري المذكور بأحد المسالك

(١) كفاية الأصول : ٧٢ .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٣٠٣ .

المشار إليها، أعني التقييد الشرعي أو العقلي أو تعدد الأمر أو غير ذلك من مسالك التعبدية. وأما الاشكال بالدور فليس هو إلا عين الاشكال المذكور في مبحث التعبدية^(١)، فلم يبق إلا القول بأن الأمر الغيري لا يحقق العبادية لأنه توصلي، وهو غريب لأن التوصلية أو العبادية إنما هي من طوارئ متعلق الأمر، ولو قلنا إنها من أطوار نفس الأمر فذلك فيما إذا لم يقم الدليل على اعتبار العبادية في متعلقه.

نعم، إن هناك جهة أخرى وهي أنه لا واقعية للأمر الغيري وأنه صوري وأنه ليس بمجوعول شرعي، وأن الأمر الحقيقي إنما هو الأمر المتعلق بذي المقدمة، إلا أن هذا إنكار لأصل الوجوب الغيري لا إنكار لقابلية التعبد به لو فرضنا وجوده وأنه أمر حقيقي شرعي، بل قد نقول إن المقدمة لو فرضنا عدم تعلق الأمر الغيري الشرعي بها كان من اللازم علينا القول بأن هذه المقدمة واجبة شرعاً وجوباً غيرياً، فإن الشارع بعد اطلاعه على توقف المأمور به الأصلي أعني الصلاة على الاتيان بهذه المقدمة أعني الوضوء بعنوان العبادية المتوقفة على الأمر، كان لزاماً على الشارع أن يأمر بنفسها أولاً، وثانياً بالاتيان بها بداعي الأمر الأول، غايته أنه يمكننا القول بأن هذا الأمر في هذه الحالة ليس بغيري صرف، بل نفسي بالغير على حذف المقدمات المفوتة قبل الوقت، فلاحظ.

والخلاصة: هي أنه ليس الاشكال في عبادية الطهارات إلا ذلك الاشكال الوارد في باب التعبدية وليس هو إشكالاً آخر، فلاحظ وتدبر.

قال شيخنا رحمته الله فيما حررته عنه: الأمر الثاني مما ينبغي التنبيه عليه أن

(١) أجدود التقريرات ١ : ١٦٠ - ١٦٢.

الشيخ رحمه الله في كتاب الطهارة^(١) وفيما نقله عنه في التقريرات^(٢) استشكل في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، وقد استعظم هذا الاشكال واهتم به غاية الاهتمام، ونحن لا نراه إلا عين الاشكال السابق في باب التعبدية والتوصلي، وكان المرحوم العلامة المحقق السيد محمد الاصفهاني مصرّاً على أن هذا الاشكال هو غير الاشكال السابق في التعبدية، إلا أنه رحمه الله لم يأت بشيء يوجب المغايرة بين الاشكالين.

قلت: الظاهر أنه إن قرر الاشكال فيما نحن فيه بطريق الدور كما أفاده الشيخ رحمه الله في كتاب الطهارة كان عين الاشكال السابق، وإن قرر كما في التقريرات من أن الأمر الغيري غير صالح للعبادية كان هذا الاشكال أجنبياً عن الاشكال السابق، لكونه راجعاً إلى وجود الأمر المصحح للعبادية لا إلى كيفية كونه عبادياً بعد وجوده.

وعلى كل حال، أنه لا يرد على مسلك شيخنا رحمه الله بعد ما عرفت من شرحه، ما أورده عليه في التقريرات المشار إليها من أنه لا يترتب عليه دفع الاشكال، إذ انبساط الأمر النفسي على الشرائط ليس لملاك نفسي فيها كما اعترف بذلك هو رحمه الله، وإنما ذلك من جهة التخلص عن عدم إمكان تعلق الأمر بالتقيد، فلا محالة يلتزم بتعلقه بأصل القيد الذي هو منشأ انتزاعه، وعليه فلا يترتب على تعلق مثل هذا الأمر بها كونها عبادة^(٣).

وفيه ما لا يخفى، فإن نفس التقيد مشتمل على الملاك، وهو عين نفس القيد على ما عرفت من كونه مسبباً توليدياً عنه، وأن جعل نفس القيد

(١) كتاب الطهارة ٢ : ٥٤ .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٣٤٩ وما بعدها .

(٣) بدائع الأفكار (للمحقق الأملي رحمه الله) : ٣٨١ .

متعلقاً للأمر ليس باختيار أحد وإنما هو قهري ، حيث إن المسبب التوليدي عين السبب ، فلاحظ وتدبر .

نعم ، ربما توجه الاشكال بأنه لا فرق بين هذا الشرط وبين غيره من الشروط في أنه يناله حظه من الوجوب النفسي الشرطي العبادي ، فكيف صار مثل الطهارة عبادياً ولم يكن التستر عبادياً .

وما أفاده تتو ^(١) من إمكان التفكيك حتى في الأجزاء مما لا يمكن الالتزام به ، إذ لا يمكن أن يتبعض الأمر الواحد في العبادية والتوصلية .

كما أنه ربما قيل إن هذه الطريقة أعني الاتيان بالطهارة بداعي الأمر النفسي الضمني الشرطي لعلها لا تنطبق على عمل النوع ، وأنها لا تتأتى فيما يكون منها مقدمة لما هو غير عبادي ، كما في الوضوء لمس المصحف وتيمم الجنب في المسجد ليخرج به ونحو ذلك .

فالأولى بل المتعين هو الالتزام بأن المصحح للعبادية هو الأمر الغيري ، ولا يرد عليه سوى ما عرفت ^(٢) من كونه صورياً وطريقياً وأنه لا حقيقة له ، ولكن نلتزم في خصوص باب الطهارة بكون الأمر الغيري اللاحق لها ذا خصوصية توجب النظر الاستقلالي ، نظير الأمر بالمقدمات المفوتة ، لعدم حصول الغرض والملاك الأصلي إلا بذلك النحو من الأمر وهو المسمى بالأمر النفسي بالغير ولزوم صدوره من الحكيم من باب متمم الجعل ، وكذلك الحال فيما نحن فيه فإنه لما رأى ملاك الصلاة لا يستوفى إلا مع الطهارة ، وأن الطهارة لا تكون إلا عبادة ، وعباديتها لا تكون إلا بالأمر بها لأجل الحصول على قيد الصلاة ، كان من اللازم على ذلك الحكيم

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٧ .

(٢) في صفحة : ٢١٢ .

إصدار ذلك الأمر بها، وقد صدر كما تضمنته الآية الشريفة ﴿إِذَا قُمْتُمْ...﴾^(١).

لا يقال : إن التقيد بالشرط - أي شرط كان - إن دخل تحت الأمر النفسي وناله حظه منه الذي سميناه بالوجوب النفسي الضمعي الشرطي تم ما أفاده شيخنا رحمته من كون الأمر بالتقيد عين الأمر بنفس القيد، وإن لم يكن التقيد داخلاً تحت الأمر امتنع جريان حديث الرفع^(٢) في الشك في الشرطية. لأننا نقول : قد حقق في محله^(٣) جريانها في مسألة الشك في الشرطية ولو لأنها ترفع ذلك التضييق والكلفة الزائدة في ذلك على المكلف. لا يقال : إن الوجوب الغيري لا يوجب الثواب، ومن المعلوم ترتب الثواب على نفس الطهارات.

لأننا نقول : تقدم^(٤) الوجه في ترتب الثواب عليها، ولكن هل هو نفس الثواب على ذي المقدمة، أو أن ثوابه يزيد بواسطتها، أو أن لها في حدّ نفسها ثواباً غير ثواب ذيها. وإنما يتوجه الاشكال على تقدير هذا الأخير فقط، ونحن بعد التزامنا بكون هذا الأمر نفسياً بالغير فلا مانع من ترتب الثواب عليه، فلاحظ.

وأما الاشكال على الأمر الغيري بالدور فليس هو إلا عين الاشكال في كيفية كون الأمر عبادياً الذي تصدوا لدفعه بالطرق المذكورة في باب التعبد، التي كان منها الالتزام بتعدد الأمر وكون الأمر الثاني من قبيل متمم

(١) المائدة ٥ : ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٣) فوائد الأصول ٤ : ١٨٩، راجع أيضاً الحاشية على فوائد الأصول ٤ : ١٦٢ - ١٦٣ في المجلد الثامن.

(٤) راجع صفحة : ١٩٧ وما بعدها.

الجعل ، غاية الأمر أننا نلتزم بكون الأمرين من باب متمم الجعل ، فإن الأمر الغيري بما أنه صوري وطريقي لا ينفع ، وفي الحقيقة ليس هو بأمر حقيقي ، فلا بُدَّ للأمر أن يتصدى لجعل الأمر الغيري تكميلاً للأمر المتعلق بالصلاة المقيدة بالطهارة العبادية ، ثم بعد جعل هذا الأمر الذي نسميه بالأمر النفسي للغير يتصدى للأمر بالاتيان بمتعلقه أعني الطهارة بداعيه لإبداع آخر ، فالأمر الثاني المتعلق بالطهارة يكون متمماً لجعل الأمر الأول المتعلق بالصلاة المقيدة بالطهارة التي هي عبادة ، والأمر الثالث يكون متمماً لجعل الأمر الثاني ، فلاحظ وتأمل .

قوله : فإن قلت : ما الفرق بين الطهارات الثلاث وبين بقية الشروط في أن الأمر النفسي ... إلخ ^(١) .

إذ لا ريب في أن من توجه إلى القبلة غفلة عن أصل اشتراط الصلاة بذلك أو جاهلاً به لكنه صادفها تصح صلاته ، وهكذا لو كان جاهلاً بشرطية ستر العورة لكنه اتفاقاً ستر عورته وصلى ، وهذا المعنى وإن تأتى نظيره في الطهارة كالغسل من الجنابة أو الوضوء مثلاً لمن كان جاهلاً بكونه شرطاً في صحة الصلاة لكنه أتى به بداع آخر مصحح له ، إلا أن الفرق بينهما أنه فيما لم يأت به بداع آخر مصحح بأن فعل أفعال الوضوء أو الغسل غفلة فانها لا تصح ، بخلاف ما لو تستر أو صلى إلى القبلة غفلة فانها تصح .

وبالجملة : أن الشرطية كما حقق في محله ^(٢) ليست هي مجعولة ابتداء وإنما هي متزعة من التكليف ، وذلك التكليف الذي هي متزعة عنه

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٣٩٢ - ٣٩٣ ، وتأتي حواشي المصنّف عليه في المجلد التاسع .

ليس هو الأمر بالشرط استقلالاً، بل إنما هي متزعة من الأمر بالشرط في ضمن الأمر بالمشروط، وبعبارة أخرى هي متزعة من تعلق الأمر بالمشروط، فإن الأمر بالشرط يتحقق في ضمن الأمر بالمشروط، وعن ذلك الأمر الضمني المتعلق بالشرط تنتزع الشرطية، ولا ريب في وحدة ذلك الأمر وعدم تعدده، إذ ليس لنا إلا الأمر بالصلاة مع الطهارة والساتر مثلاً، وهذا الأمر بمجموعه عبادي، فكيف صار الأمر الشرطي بالطهارة الذي هو في ضمنه عبادياً دون الأمر بالساتر.

والجواب: هو أن الشرط هو كون الصلاة مقرونة بالطهارة ومقرونة بانستار العورة على نحو كون القيد خارجاً والتقييد داخلياً، والعبادي هو مجموع الصلاة المتصفة بمقارنة الطهارة ومقارنة الساتر، وإلى هذا الحد لا فرق بين انستار العورة والطهارة.

لكن الفرق بينهما من ناحية أخرى وهي أن حصول انستار العورة يحصل قهراً من لبس الساتر وإن لم يكن اللبس بعنوان العبادة والتقرب، بخلاف الطهارة فإنها لا تحصل من الأفعال المحصلة لها أعني أفعال الوضوء إلا إذا كانت تلك الأفعال عبادية وقربية، ففي صورة الاتيان بتلك الأفعال للغايات الأخر تكون عباديتها ناشئة عن الأمر النفسي إن قلنا إنها مستحبة نفسياً، أو عن الأمر الشرطي الاستجابي فيما لو كانت لغاية عبادية مستحبة كما في الوضوء لصلاة النافلة، وفي صورة الاتيان بها لغاية الصلاة الواجبة تكون عباديتها ناشئة عن ذلك الأمر الشرطي الوجوبي.

والحاصل: أن الشرط هو نفس ارتفاع الحدث والطهارة، ولكن علمنا من الخارج أن هذا الشرط أعني ارتفاع الحدث لا يحصل من تلك

الأفعال ولا يتولد منها إلا إذا كانت قريبة عبادية ، وهذا بخلاف باقي الشروط مثل انستار العورة فان ترتبه على الفعل المتولد منه أعني لبس^(١) الساتر لا يتوقف على عبادية ذلك الفعل .

فقد تلخص لك : أنه لا فرق بين الشروط في كون بعضها عبادياً وبعضها غير عبادي مع فرض كونها جميعاً قيوداً لواجب عبادي على نحو كون القيد خارجاً والتقييد داخلياً ، وإنما الفرق هو ما عرفته من اختلاف الأفعال التي يتولد عنها تلك القيود .

قوله : وتوضيح ذلك أن في الوضوء والغسل بعد الوقت جهات

ثلاثة ... إلخ^(٢) .

وقد يتأمل في ذلك فان الأمر الشرطي لم يتعلق إلا بما يكون من الطهارات عبادة ، لأنها هي التي يتوقف عليها المشروط ، لأن المفروض أن الشرط هو ما يكون من هذه الأفعال عبادة ، أعني ما يؤتى به بقصد الأمر فالأمر النفسي الشرطي لا يتعلق إلا بامتنال ذلك الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بالطهارة ، وحيث يختلف متعلقهما ، وكما أن تعلق الأمر الشرطي في صلاة الظهر بامتنال أمرها أوجب اختلاف متعلق الأمرين فلا يعقل اندكاك أحدهما بالآخر فكذلك ما نحن فيه .

وبالجملة : أن الأمر النفسي الشرطي في كلا البابين غير متحد مع متعلق الأمر النفسي ، ومخالف له في الرتبة لكونه واقعاً في طوله في كلا البابين ، فلا يعقل اندكاه فيه في كل منهما . ومنه يظهر الحال في باب النذر

(١) [في الأصل : لباس الساتر ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٥٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

فانه إنما يتم الاتدكاك فيه إذا كان النذر متعلقاً بنفس النافلة ، أما إذا كان متعلقاً بامثال أمرها الندي ويبر عن ذلك بالتعبء بالنافلة ، فلا ريب في اختلاف المتعلقين حيثذ فلا يعقل الاتدكاك فيه ، هذا ما كنت حررته .

وأجاب رحمته - فيما حررته عنه - عن هذا الأخير : بأن النذر لا يمكن تعلقه بامثال الأمر المندوب بعنوان كونه مندوباً ، لأنه غير مقدور بعد النذر كما هو المعتبر فيه .

وفيه تأمل ، إذ لا مانع من كون الامثال لازماً بتكليف آخر ، مع أن التكليف الممثل ليس إلزامياً مثل أمر السيد عبده بامثال المستحبات ، وإنما يسلم بطلان مثل هذا النذر لما أفاده رحمته من أن متعلقه وهو امثال الأمر الندي غير مقدور بعد تعلق النذر ، ولا ريب أن ذلك إنما لا يكون مقدوراً لأجل عدم بقاء ذلك الأمر على صفة الندب ، وعدم بقاءه إنما ينشأ عن الانقلاب والاتدكاك وهو غير مسلم ، بل لا يمكن جريانه في هذه الصورة من جهة اختلاف المتعلق فكيف يمكن جعله علة للبطلان .

ثم لا يخفى أنا لو سلمنا الاتدكاك فلا نسلم أن ذلك موجب لانقلاب الأمر النذري عبادياً على وجه لا يسقط الأمر النذري إلا بالاتيان بمتعلقه عبادة ، بل يمكن القول بسقوطه بدون قصد التعبء وإن لم يسقط بذلك الأمر الاستحبابي العبادي ، وقد تعرضنا لذلك في بحث استحباب الاحتياط من تنبيهات البراءة فراجع ^(١) وراجع ما علّقناه على ص ٣٤٢ ^(٢) من هذا التحرير في مسألة التداخل .

(١) حاشية المصنّف رحمته على فوائء الأصول ٣ : ٤٠٣ في المجلء السابع .

(٢) من الطبعة القديمة غير المحشاة ، راجع الحاشية في صفحة : ٤٩ وما بعدها من المجلء الخامس .

ولو قيل إن الأمر الشرطي المتعلق بالطهارة كان متعلقاً بنفس ما تعلق به أمرها النفسي الاستجابي، لقلنا إن الأمر الشرطي المتعلق بصلاة الظهر أيضاً متعلق بنفس ما تعلق به أمرها الوجوبي النفسي، فينبغي الاندكاك في البابين. نعم لما كان كل من الأمرين في صلاة الظهر نفسياً عبادياً وجوبياً لم يكن لاندكاك أحدهما بالآخر أثر، بخلاف الأمرين في باب الطهارة فإن الأول منهما وإن كان نفسياً عبادياً كالثاني، إلا أنه لما كان الأول منهما استجابياً والثاني وجوبياً كان لاندكاك الأول منهما بالثاني أثر عملي.

ولكن هذا الفرق غير نافع، فإن للاندكاك في باب صلاة الظهر أيضاً أثراً عملياً، لأن الطلبين المتعلقين بها وإن كانا مشتركين في الجهات المذكورة إلا أنهما مختلفان في جهة أخرى، وهي أن الأول منهما لما كان نفسياً استقلالياً كان اللازم الاتيان بمتعلقه لنفسه، والثاني منهما لما كان نفسياً شرطياً كان اللازم الاتيان بمتعلقه بقصد التوصل إلى ما هو شرط له.

وقد أجاب رحمته ^(١) عن ذلك بأن الطلب الثاني في باب صلاة الظهر لم يتعلق بنفسها بل تعلق بامتنال أمرها النفسي، فإن الشرط في صلاة العصر إنما هو تفريغ الذمة من صلاة الظهر نظراً إلى الترتيب بينهما، فلا يكون الشرط في العصر إلا امتثال الأمر بالظهر، فلم يتحد المتعلقان فيه، فلا يندك فيها أحد الطلبين بالآخر، بخلاف الطلب الثاني في باب الطهارة فإنه متعلق بعين ما تعلق به أمرها النفسي الاستجابي، فيندك معه لاتحاد متعلقهما، وذلك فإن ما هو مشروط بالطهارة إنما يتوقف على نفس الطهارة لا على امتثال أمرها النفسي الاستجابي، نعم المتوقف عليه هو الطهارة العبادية،

(١) راجع أجود التقريرات ١ : ٢٦٠.

لكن لم تكن عباديتها من قبل أمرها النفسي الاستجابي كي يكون المطلوب بهذا الطلب الثاني هو امتثال أمرها النفسي ، بل عباديتها في ذلك الحال إنما هي من قبل هذا الطلب الثاني فلا يكون متعلقه إلا نفسها .

تنبيه :

لا يخفى أن الطلب في حد نفسه لا يقبل الشدة والضعف فلا يكون الاندكاك إلا عبارة عن ارتفاع الاثنية ، ومعنى التأكد هو عبارة عن تعدد الملاك ، كما أنك قد عرفت^(١) في أول الأوامر أن الفرق بين الوجوب والاستحباب ليس بشدة الطلب وضعفه ، بل إن الوجوب طلب مجرد لا ترخيص معه في الترك ، بخلاف الاستحباب فإنه ينضم فيه إلى الطلب الترخيص في الترك ، وحيث عند اجتماعهما واندكاك أحدهما بالآخر لا يكون الاستحباب أخذاً شيئاً من الوجوب ، بل يكون الاستحباب فاقداً للجهة الزائدة فيه على الوجوب وهي الترخيص في الترك ، لكن الذي يظهر منه ^٢ أن الطلب قابل للشدة ، ولأجله قال : وأما ذات الطلب فهي باقية عند الاشتداد والتبدل إلى مرتبة أكيدة ... الخ^(٢) .

ثم لا يخفى أنه إذا امتنع الترخيص وبقي الطلب وحده كان ذلك الطلب وجوبياً لأنه طلب مع فرض أنه لم يلحقه الترخيص في الترك ، إلا أن يقال إن الترخيص في الترك باق إلا أنه من ناحية جهة الاستحباب ، ولا ينافيه انعدام الترخيص من ناحية جهة الوجوب ، وعلى ذلك يجتمع الوجوب والاستحباب من دون التزام بالاندكاك .

(١) راجع صفحة : ٣٥٠ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٥٨ .

ولا يخفى أيضاً أنه بعد الوقت قد ينضم إلى ذلك الوجوب النفسي الضمعي الشرطي استحباب شرطي أيضاً كما في الوضوء للصلاة الواجبة والوضوء لصلاة الزيارة مثلاً، بل ربما يجتمع الوجوبان الشرطيان مثل الطواف الواجب والصلاة الواجبة، وربما اجتمع الاستحبابان الشرطيان وربما اجتمع الجميع.

قال في العروة في المسألة ٦: وإذا اجتمعت الغايات الواجبة والمستحبة أيضاً يجوز قصد الكل ويثاب عليها، وقصد البعض دون البعض ولو كان ما قصده هو الغاية المندوبة، ويصح معه إتيان جميع الغايات، ولا يضر في ذلك كون الوضوء عملاً واحداً لا يتصف بالوجوب والاستحباب معاً ومع وجود الغاية الواجبة لا يكون إلا واجباً، لأنه على فرض صحته لا ينافي جواز قصد الأمر الندبي وإن كان متصفاً بالوجوب، فالوجوب الوصفي لا ينافي النذب الغائي، لكن التحقيق صحة اتصافه فعلاً بالوجوب والاستحباب من جهتين^(١).

وعلى شيخنا رحمته على قوله «فرض صحته»: هذا هو الصحيح^(٢) والذي لا ينافيه ذلك هو قصد الغاية المندوبة وجهة مطلوبيته دون أمره الندبي. وعلى قوله «من جهتين»: جواز اجتماع الحكمين من الجهتين وإن كان في مورده هو التحقيق، لكن المقام أجنبى عنه.

ولم يتضح المراد من جهة النذب هنا بعد فرض اندكاك النذب

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١: ٣٦٦-٣٦٨.

(٢) يعني أنه مع وجود الغاية الواجبة لا يكون الوضوء إلا واجباً هو الصحيح، ولكن الذي لا ينافيه ذلك - أعني اجتماع التكليفين - هو قصد الغاية المندوبة وجهة مطلوبيته دون أمره الندبي. [منه رحمته].

بالوجوب ، فان كان المراد بها ملاك النذب فالظاهر أنه لا يلتزم به ، لأنه لا يرتب أثراً على الملاك ما لم يكن في البين تكليف شرعي على طبقه ، وإن كان المراد به هو الجهة التعليلية للنذب أعني كونه شرطاً في صحة الصلاة المندوبة ، فهو أيضاً لا يؤثر في صحة التعبد بالعمل بعد فرض اندكاك الأمر الندبي .

ولكن الذي يظهر من قوله في هذا التقرير : لأن ذات الطلب الاستحبابي موجود بعد عروض الوجوب النفسي ، غاية الأمر أن مرتبته الاستحبابية زالت وتبدلت بالمرتبة الوجوبية ، لا أن أصل الطلب الاستحبابي وذاته ينعدم بعد عروض الوجوب ... إلخ ^(١) أن نفس الطلب الاستحبابي باق ، غايته أن الذي ينعدم هو الجهة التي امتاز بها عن الطلب الوجوبي وهي جهة الترخيص في الترك كما شرحناه . ولكن لازم ذلك هو بقاء كل من الطليين بحاله ، فلا يصح لنا أن نقول إنه قد اندك أحد الطليين بالآخر بل يكون كل منهما باقياً بذاته ، فلو كان أحدهما وجوبياً لم يسقط الطلب الوجوبي إلا بقصده ، ولو كانا معاً وجوبيين لم يسقط كل منهما إلا بقصده ، فلو قصد أحدهما دون الآخر كان بالنسبة إلى ذلك الآخر عاصياً ، لكن في خصوص المقام أعني باب الطهارة يكون الآخر ساقطاً ، بمعنى أنه لو أراد امتثال الغاية الواجبة كانت تلك الطهارة التي حصل عليها بفعل الوضوء بداعي الغاية المستحبة كافية في صحة الغاية الواجبة ، بل إن هذه الجهة أعني عدم سقوط الوجوب إلا بقصده ، وأنه لو كان كل من الجهتين وجوبياً لاجد من قصدهما معاً وإلا لكان عاصياً بالنسبة إلى ما لم يقصده ، لازمة حتى

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦١ - ٢٦٢ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

لو قلنا بالأول أعني كون الباقي هو جهة الطلب لا نفسه .
وبالجملة : أنه لا مانع من اجتماع الوجوبين أو الوجوب والاستحباب
في فعل واحد ، ودعوى الاندكاك والاشتداد قابلة للمنع ، لأن الطلب بما أنه
طلب لا يقبل الشدة والضعف ، نعم إن الذي يقبل ذلك هو ملاكه ، فتأمل
فإن اجتماع المثلين كالبياضين في شيء واحد غير معقول كاجتماع
الضدين ، فلا بد من الالتزام بسقوط الخطابين وتولد خطاب جديد^(١) .
والأولى الالتزام بتعدد المتعلق ويكون الاكتفاء بفعل واحد من باب
التداخل ، ويسهل الأمر لو أنكرنا الوجوب النفسي الضمني الشرطي وحصرنا
المسألة بالوجوب الغيري ، لأن الوجوب حيثئذ واحد وعلله متعددة .
وينبغي مراجعة مسألة ٧ ومسألة ٩ ومسألة ١٠ ومسألة ١١ من مبحث
النية من كتاب الصوم من العروة^(٢) فإن بعضها يظهر منه خلاف هذا الذي
ذكرناه ، فراجع وتأمل .

قوله في العروة : فالوجوب الوصفي لا ينافي النذب الغائي^(٣) فيه تأمل
آخر ، وهو أنه بعد فرض الاندكاك وعدم إمكان اجتماع الوجوب مع النذب
لابد من قصد الوجوب غاية ، وأخذه وصفاً غير نافع ، بل لابد من أخذه

(١) وربما يقال في دفع غائلة اجتماع المثلين : بأنه يندفع بما إذا قيّد متعلق أحد
الأمرين بالآخر ، مثل أن يقول اذكر في الركوع ذكراً واحداً ويقول أيضاً اذكر فيه ذكراً
آخر ، وحيثئذ لا يكون مركب الأمرين واحداً .

وفيه : أن التقييد بالآخر لا يرفع غائلة الاجتماع ، لأن كل واحد من أفراد الطبيعة هو
آخر بالقياس إلى غيره من الأفراد ، ولأجل ذلك لا يندفع محذور الاجتماع فيما لو
تعلق الأمر بأحد الفعلين والنهي بآخر بأن يقول اضرب ولا تضرب ضرباً آخر .
[منه ﷺ] .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣١ - ٥٣٣ .

(٣) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٣٦٧ .

داعياً وغاية . ثم أنه لو سلمنا أن أخذ الوجوب وصفاً كافٍ في صحة الفعل نقول إنه يمكن أخذ النذب غاية ، والمفروض انتفاء النذب واندكاكه بالوجوب .
قوله : مثال الأول تعلق النذر بفعل مستحب - إلى قوله - فتكون النتيجة وجوباً واحداً نفسياً ... إلخ^(١) .

فلو أتى به بداعي الجهة الاستحبابية صح بناء على ما هو المشهور في باب الوضوء ، وفي كفايته وإسقاطه النذر إشكال ينشأ من كون الوفاء بالنذر توصلياً فينبغي سقوطه بذلك ، ومن كون سقوطه متوقفاً على قصد الوفاء فينبغي القول بعدم سقوطه ، ولعل الأوجه هو الثاني . وينبغي مراجعة المسألة ٧ و ٩ و ١٠ و ١١ من مبحث النية من كتاب الصوم من العروة^(٢) .
وينبغي مراجعة حواشي مسألة ٣١ من مسائل شرائط الوضوء من العروة^(٣) .

وينبغي مراجعة ما أفاده في مباحث الوضوء في الوسيلة فانه تذكرة أفاد هناك ما هذا لفظه : ولو اجتمعت غايات وجوبية مع أخرى ندية فالغاية الوجوبية تقتضي وجوبه ، ويضمحل الطلب الندي في ضمن الوجوب اضمحلال كل ضعيف في الشديد من سنخه ، فليس الوضوء حيث لا واجبا ولا الطلب به إلا وجوباً ، ولكن جهة النذب محفوظة في ضمنه ، فلو كان المكلف قاصداً للغايات الوجوبية بعضاً أو كلاً صح قصد الوجوب وصفاً وغاية كما فيما تقدم ، ولو لم يكن قاصداً سوى الغاية الندية أو الكون على الطهارة فالوجوب الوصفي وإن جاز قصده لكنه لا يجدي في

(١) أجد التقريرات ١ : ٢٥٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) تقدم ذكر المصدر آنفاً .

(٣) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٤٣٧ .

العبادية ، ولا يجوز قصد الأمر الوجوبي إذ ليس ناوياً امتثاله ولا الندبي لانتفائه ، وإنما يصح له قصد جهة النذب والمطلوبية الموجودة من هذه الجهة في ضمن الوجوب وهي المعبر عنها بالقربة المطلقة ، فلو أراد من عليه فريضة حاضرة أو فائتة لا يريد الاتيان بها بهذا الضوء أن يتوضأ لغاية مندوبة أو قبل الوقت للكون على الطهارة في أوله أو لكونه شاكاً في دخول الوقت ونحو ذلك صح وضوءه في جميع ذلك إذا نوى به القربة المطلقة^(١) . والغرض من نقل ذلك هو بيان أن مراده من قصد الجهة هو قصد ذات الطلب الندبي المحفوظ في ضمن الطلب الوجوبي^(٢) ، فليس مراده من الاندكاك هو ارتفاع كل من الأمرين وتولد أمر ثالث . لكن تصريحه ﷺ بأنه لا يجوز قصد الأمر الندبي لانتفائه ... الخ ، لعله لا يلائم دعوى بقاءه بذاته ، كما أنه بعد البناء على انتفاء الأمر الندبي وبعد فرض أنه ليس في البين إلا الطلب الوجوبي وأن المكلف لم يكن قاصداً امتثاله فأى معنى حيثئذ لقصدته القربة المطلقة .

قال في العروة في مبحث النية من كتاب الصوم مسألة ٧ : إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزئه نية الصوم بدون تعيين أنه للنذر ولو إجمالاً كما مر^(٣) . ولو نوى غيره فإن كان مع الغفلة عن النذر صح ، وإن كان مع العلم والعمد ففي صحته إشكال^(٤) .

وقال شيخنا ﷺ في الحاشية على قوله «إشكال» ما نصه : والأظهر

(١) وسيلة النجاة : م [لا يخفى أن الصفحات الأولى منها رمز لها بالحروف دون الأرقام] .

(٢) [في الأصل : الطلب الندبي ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٣) يعني في أول مبحث النية [منه ﷺ] .

(٤) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣١ .

البطلان^(١).

أما الوجه في قوله : لا تجزئه نية الصوم بدون تعيين أنه للنذر ، فلأن الوفاء بالنذر يتوقف على القصد وإن لم يكن الوفاء تعبدياً . لكن الاشكال في التفصيل في الحكم بصحة الغير بين صورة الجهل والغفلة عن النذر وصورة العمد والالتفات ، فان النذر المعين إن كان يوجب عدم صحة غيره فيه مثل رمضان فلا وجه للفرق المذكور ، لأن رمضان لا يصح غيره فيه مطلقاً . وإن كانت المسألة من باب الترتب كما هو غير بعيد كان مقتضاه هو صحة ذلك الغير سواء كان مستحباً أو كان واجباً موسعاً ، من دون فرق في ذلك بين العمد وغيره . نعم لو كان ذلك الغير واقعاً نيابة عن شخص آخر كان باطلاً ، لأن النذر أوجب سلب سلطته على جعل صوم ذلك اليوم لغيره .

اللهم إلا أن يقال : إن النذر كما يوجب سلب سلطته على جعل صوم ذلك اليوم لغيره فكذلك يوجب سلب سلطته على جعله عن نفسه امتثالاً لأمر مستحب أو امتثالاً لواجب موسع ، وكأنه لأجل هذه الجهة حكم في المسألة العاشرة فيما لو كان اليوم المعين نذر صومه مصادفاً لأيام البيض ، بأنه لا يجوز له أن يقصد به أيام البيض دون وفاء النذر ، وإن كان لو قصد هما أثيب عليهما لأنه حيثل من قبيل التداخل ، فيكون محصل الحكم بأنه لا يجوز قصد أيام البيض دون وفاء النذر ، هو عدم صحته عن أيام البيض . وإن أمكن أن يقال : إن نظره في عدم الجواز إلى ترك نية النذر مع فرض كون الاتيان به بقصد أيام البيض صحيحاً للترتب . لكن يبقى

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣١ .

إشكال الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة التي اقتصر فيها على مجرد الاشكال ولم يفت بصحة ولا فساد، فتأمل .

قوله - في المسألة التاسعة - : إذا نذر صوم يوم خميس معين ونذر صوم يوم معين من شهر معين فاتفق في ذلك الخميس المعين ، يكفيه صومه ويسقط النذران ، فإن قصدهما أثيب عليهما وإن قصد أحدهما أثيب عليه وسقط عنه الآخر ^(١) .

الظاهر أنه إذا نذر صوم غد مثلاً ثم نذره ثانياً لا يكون النذر الثاني صحيحاً ، لأن النذر الأول سلب سلطته على صوم الغد ، وبناء على ذلك يكون الصحيح فيما ذكره من المثال هو السابق من النذرين ويبطل الثاني . ثم لو صححناهما أو كانا قد وقعا في رتبة واحدة يعني في نذر واحد بأن نذر أن يصوم أول خميس من هذا الشهر واليوم الثاني منه بنذر واحد واتفق اتحادهما ، فالذي ينبغي أن يقال إنه يلزمه أن يقصدهما ، وأنه لو قصد أحدهما دون الآخر كان عليه الكفارة .

ومن ذلك يظهر لك الاشكال فيما أفاده في المسألة الحادية عشرة : إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب أو جهات من الاستحباب أو من الأمرين فقصد الجميع أثيب على الجميع ، وإن قصد البعض دون البعض أثيب على المنوي وسقط الأمر بالنسبة إلى البقية ^(٢) ، فإن ذلك اليوم لو اجتمع فيه جهات من الوجوب كان اللازم هو قصدها أجمع ، ولو قصد بعضها دون البعض كان عاصياً بالنسبة إلى ما لم يقصده ، سواء قلنا باندكاك أحد الطلبين بالآخر وتولد طلب واحد منهما ، أو قلنا بعدم الاندكاك وأنه

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣٢ .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٣ : ٥٣٣ .

يبقى كل من الطلبين بذاته . والظاهر أنه لو ترك صوم ذلك اليوم أو أنه صامه بداعي جهة أخرى كان مستحقاً للعقاب على كل منها . والظاهر أن الوجه في سقوط ما لم ينوه في هذه المسألة وفي سابقتها أعني المسألة التاسعة هو كونه من الموقنات التي تسقط بفوات وقتها .

قوله : مع أن الجهة التعليلية في المقام أيضاً واحدة ، ضرورة أن الداعي إلى طلبه هو رفع الحدث وهو واحد لا تعدد فيه ، فما نحن فيه أجنبي عن باب تعدد الدواعي أيضاً^(١) .

لا يخفى أنه إذا أخرجنا ما نحن فيه عن كونه من قبيل تعدد الجهات التقييدية وأخرجناه أيضاً عن تعدد الجهات التعليلية ، لم يبق لنا ما يوجب الطلبين حتى نقول إنه يندك أحدهما بالآخر وتبقى جهة الندب محفوظة . وبالجمله أن رفع الحدث وإن كان واحداً إلا أنه هو المطلوب لا أنه علة للمطلب ، وهذا المطلوب قد اجتمعت فيه جهتان ، إحداهما جهة طلبه الندبي وهي كونه شرطاً في صحة الصلاة المندوبة التي يريد المكلف الاتيان بها ، والأخرى جهة طلبه الوجوبي وهي كونه شرطاً في صحة الصلاة الواجبة ، وهاتان الجهتان من الجهات التقييدية لا التعليلية ، وإنما أخرجناه من باب الاجتماع لأن اجتماع هذه الجهات ليس من قبيل التركب الانضمامي ، بل هو من قبيل التركب الاتحادي .

قوله في الكفاية : وأما ما ربما قيل^(٢) في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين - إلى قوله : - لا يكاد يجزي في تصحيح اعتبارها في الطهارات ، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٢ - ٢٦٣ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة] .

(٢) مطارح الأنظار ١ : ٣٥١ - ٣٥٢ .

لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات ، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمة في الخارج ، هذا مع أن في هذا الالتزام ... الخ^(١) .

لا يخفى أنا لو قلنا بأن الأمر الغيري غير قابل للتعبد به لم يكن تعدده مصححاً للعبادية ، وإن قلنا بأنه قابل للتعبد به كانت المقدمة حالها حال الواجبات النفسية العبادية في كفاية تعدد الأمر في تصحيح عباديتها ، واندفاع الدور السابق الآتي في العبادات النفسية ، فكما أن مثل الصلاة التي هي واجبة نفسياً نقول إن تعلق الأمر بها يتوقف على الصلاح فيها ، وهو موقوف على كونها عبادة ، وكونها كذلك موقوف على الأمر بذاتها ، ويندفع ذلك بتعدد الأمر ، فكذلك المقدمة العبادية نقول إن تعلق الأمر الغيري بها يتوقف على كونها مقدمة ، وكونها مقدمة بحيث يتوقف عليها الواجب النفسي متوقف على عباديتها ، وعباديتها متوقفة على تعلق ذلك الأمر الغيري بها ، ويندفع ذلك بتعدد الأمر بأن نقول إن الشارع لما رأى توقف الصلاة على الوضوء العبادي لزمه الأمر بذلك الوضوء العبادي أمراً غيرياً ، وذلك الأمر الغيري لا يكفي فيه الجعل الواحد ، بل يحتاج إلى جعلين أحدهما يتعلق بذات الوضوء والثاني يتعلق بالآتيان به بداعي الأول ، وكل منهما غيري ناشئ عن ملاك واحد وهو توقف الصلاة على ذلك الوضوء العبادي .

وأما ما يقال من الفرق بين المقدمات والواجبات النفسية ، من أن الأمر الغيري ليس داخلاً تحت اختيار الأمر حتى يلتزم فيه بتعدد الأمر ، بل

(١) كفاية الأصول : ١١٢ .

إنه تابع لملاكه ، فإن كان ملاكه وهو التوقف موجوداً في الأفعال الوضوئية بنفسها تعلق بها الأمر الغيري ، وإلا لم يعقل تعلق الأمر الغيري بها .

ففيه : أن الأوامر النفسية أيضاً كذلك ، فإن ملاكها وهو الصلاح في الأفعال إن كان موجوداً تعلق بها ، وإلا لم يعقل تعلق الأمر النفسي بها كي يلحقه بأمر آخر يتعلق بالاتيان به بداعي ذلك الأمر . وكما أننا نقول في الجواب عن ذلك بأن في البين ملاكاً واحداً لا يمكن استيفاؤه إلا بأمرين ، فكذلك نقول فيما نحن فيه إن في البين ملاكاً واحداً وهو توقف الصلاة على الوضوء العبادي ، فلا بد من الالتزام بذلك الوضوء العبادي ، وذلك أعني الالتزام بذلك الوضوء العبادي لا يمكن استيفاؤه إلا بجعل أمرين غيريين ، يتعلق أحدهما بنفس الأفعال والآخر بالاتيان بها بداعي الأول فتأمل .

قوله في الكفاية : بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها ، بل ولو لم تقل بتعلق الطلب بها أصلاً ... الخ^(١) .

لا يخفى أن قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها مع قطع النظر عن أمر في البين يكون متعلقاً بها لا يوجب عباديتها ما لم تكن واقعة بداعي الأمر الشرعي ، فلا بد حيثئذ في عبادة المقدمة من قصد ذلك الأمر الغيري . فالقول بأنه لا حاجة إلى قصده ممنوع .

نعم لو كان الغرض من قصد التوصل بها إلى ذبيها هو الاتيان بها بداعي الأمر النفسي المتعلق بذبيها أو بداعي الأمر النفسي الشرطي الذي

(١) كفاية الأصول : ١١٣ .

تعلق بها في [ضمن] ^(١) الأمر النفسي المتعلق بذبيها، لكان ذلك صحيحاً وكان راجعاً إلى ما أفاده شيخنا ^(٢) من أن المصحح لعباديتها هو قصد الأمر النفسي الضمني الشرطي، أو قصد الأمر النفسي المتعلق بذبيها بحيث يكون الباعث والمحرك على الاتيان بالمقدمة هو الأمر المتعلق بذبيها، ويكون ذلك الأمر المتعلق بذبيها داعياً إلى ما يتوقف عليه ذوها كما يكون داعياً إلى نفس ذبيها على ما مر ^(٣) شرحه في إمكان تصحيح العبادية في المقدمات العادية، فراجع وتأمل. أو على ما يأتي ^(٤) شرحه في توجيه اعتبار قصد التوسل بها إلى ذبيها بأن المصحح للعبادية هو الأمر الشرطي النفسي الضمني، لكن دعوة هذا الأمر الضمني لما كانت في ضمن دعوة الأمر المتعلق بالمجموع، كان الاتيان بها بداعي الأمر بالمجموع عبارة أخرى عن الاتيان بها بقصد التوسل بها إلى المجموع فراجع وتأمل.

قوله : فتحصل من جميع ما ذكرناه في الطهارات الثلاث أن أوامرها الغيرية لا توجب عباديتها وترتب الثواب عليها إلا إذا كان الاتيان بها بقصد التوسل بها إلى غاياتها... إلخ ^(٥).

لا يخفى أن الذي تقدم كان مفاده هو أن عبادية الطهارة إنما جاءت من قبل الأمر الشرطي النفسي الضمني، وأن الأمر الغيري أجنبي عن عباديتها، وحيث نقول إن هذه المقدمة لو كان المصحح لعباديتها هو ذلك الأمر الغيري كانت عباديتها موقوفة على قصد التوسل بها إلى الغير، أما لو

(١) [لم يكن في الأصل، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة].

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٥٥ وما بعدها.

(٣) في صفحة : ١٩٩.

(٤) في صفحة : ٢٣٤.

(٥) أجود التقريرات ١ : ٢٦١ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

كان المصحح لها هو أمرها الشرطي الضمني نظير عبادية الجزء كالركوع الذي تكون عباديته من ناحية الأمر الجزئي النفسي الضمني ، فكما أن عبادية ذلك الجزء لا تتوقف على قصد التوصل به إلى المجموع فكذلك عبادية الشرط لا تتوقف على قصد التوصل به إلى المجموع ، بل ينبغي أن نقول إنه لو قصد التوصل به إلى المجموع وجاء به بداعي ذلك الأمر الغيري لا يكون عبادة ، كما لا يكون مثل قطع المسافة عبادة لو قصد به التوصل إلى الحج مثلاً مع الاتيان به بداعي ذلك الأمر الغيري .

نعم ، هناك مطلب آخر ربما يظهر من بعض كلماته تعالى وهو أن الاتيان بالمقدمة ولو عادية غير الطهارات الثلاث بداعي الأمر المتعلق بذاتها بحيث يكون المحرك على الاتيان بالمقدمة هو الأمر المتعلق بذاتها يكفي في عباديتها ، كما يظهر ذلك من قوله : فالاتيان بها في هذا الفرض (يعني فرض قصد التوصل ثم بدا له فلم يتوصل) بتحريك الأمر الصلاتي مثلاً وإطاعة له حين الفعل ، ولا يعتبر في العبادة أزيد من كونها بداعي الأمر وتحريكه وهو موجود حين الفعل ... الخ^(١) وكما يظهر ذلك من كلماته في تصحيح الثواب على المقدمة لو أتى بها بداعي التوصل بها إلى ذياتها فراجع العبارات في ص ١٤٥ و ١٤٦^(٢) .

وحيثذ يكون المراد من الاتيان بها بداعي الأمر النفسي المتعلق بذاتها هو الاتيان بها بداعي الأمر الشرطي الحاصل في ضمن الأمر النفسي المتعلق بذاتها .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) حسب الطبعة القديمة غير المحشاة ، راجع أجود التقريرات ١ : ٢٥١ وما بعدها من الطبعة الحديثة .

وإن شئت فقل : إن الأمر الشرطي الضمني كما أنه لا يكون إلا في ضمن المجموع ، فكذلك تحريكه المكلف نحو متعلقه لا يكون إلا في ضمن تحريك الأمر بالمجموع إلى المجموع ، فلا بد له حيثئذ من قصد التوصل بذلك الشرط إلى حصول المجموع ، ويكون قصد التوصل به إلى المجموع عبارة أخرى عن الاتيان بذلك الشرط بداعي الأمر بالمجموع ، فيصح لنا أن نقول إن الأمر الغيري لا يوجب عباديتها ، وإنما الموجب لعباديتها هو الاتيان بها بقصد التوصل إلى المجموع الذي هو غاياتها المشروطة بها ، وقصد التوصل إلى المجموع عبارة أخرى عن الاتيان بها بداعي الأمر بالمجموع المفروض كون دعوة الأمر الشرطي في ضمنه . وحيثئذ لا يكون ذلك منافياً لما تقدم من كون المصحح للعبادية هو الأمر النفسي الشرطي الضمني ، وذلك لأن قصد الأمر بالمجموع قصد للأمر الضمني الشرطي ، لما عرفت من أن دعوة الأمر الشرطي الضمني إنما هي في ضمن دعوة الأمر المتعلق بالمجموع إلى المجموع .

قوله : بقي في المقام شيء ، وهو أن المكلف إذا أتى بالطهارات الثلاث بداعي التوصل بها إلى غاياتها ولكنه بدا له بعد الفعل ، فهل عدم التوصل بها خارجاً يمنع عن حصول الاطاعة بها وامتنال الأمر بها... الخ^(١).

لا يخفى أن ترتيب ما حررته عنه رحمته هو أنه يُجِبُّ بعد الفراغ من تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري وبيان حقيقة كل منهما ، قال : ينبغي التنبيه على أمور :

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

الأول : هو ما يتعلق بأن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب ولا على مخالفته العقاب . وذكر توجيه الثواب في بعض المقدمات مثل الطهارات الثلاث .

الأمر الثاني : فيما يتعلق بتوجيه عبادية الطهارات الثلاث وأنه الأمر النفسي الشرطي الضمني ، لا الأمر الغيري ولا الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بها مع قطع النظر عن كونها مقدمة لواجب كالصلاة .

الأمر الثالث : فيما يتعلق بأن عباديتها وامتنال الأمر بها منوط بالآتيان بها بقصد التوصل ، وأن هذا المعنى أعني قصد التوصل بها إلى المشروط بها ليس من قبيل الجهات التعليقية بل هو من الجهات التقييدية .

الأمر الرابع : فيما يتعلق بأنه بعد الوقت هل يصح الاتيان بها بداعي الجهة الاستجابية ، والبحث في ذلك مع صاحب العروة ره .

الأمر الخامس : هو هذا الذي أشير إليه هنا بقوله «بقي في المقام شيء» فالأولى نقل نص ما حررته عنه ره في هذا الأمر الخامس ، وهذا نصه : الأمر الخامس مما ينبغي التنبيه عليه : هو أنه لو توضحاً بداعي امتثال الأمر النفسي المتعلق بالصلاة الواجبة المشروطة بالوضوء ، وكان من قصده التوصل بذلك الوضوء إليها ، ولكن بعد الفراغ عن الوضوء بدا له فلم يأت بالصلاة ، فهل يكون وضوءه المذكور صحيحاً على وجه له أن يصلي به صلاة أخرى مستحبة أم لا ؟

ربما يتوهم الثاني من جهة تخيل أن صحة وضوئه منوطة بامتنال الأمر المتعلق بذلك الواجب المشروط به ، لأنه إنما صحَّ عبادياً لأجل أنه يؤتى به بداعي ذلك الأمر المتعلق بما هو مشروط به ، لما ذكرناه من أن كون ذلك الأمر داعياً على الاتيان بالوضوء إنما كان داعياً إلى الاتيان بما هو

مشروط به ومتوقف عليه ، فيكون الصحيح منه هو ما يتوصل به إلى ذلك المشروط به ، دون ما لم يتوصل به إليه وإن كان حين وقوعه مقصوداً به التوصل .

ولا يخفى ما فيه ، فإن هذا كله لا يقتضي أزيد من لزوم الاتيان به بقصد التوصل ، ولا يكون موجباً لاعتبار التوصل الفعلي على وجه لو لم يتوصل به إليه لكان باطلاً .

وقد يتوهم الثاني أيضاً من جهة أخرى ، وهي أن ذلك الأمر الوجوبي الوارد على الوضوء من جهة كونه شرطاً لما هو الواجب ارتباطي ، ولأجل ذلك لا يسقط وجوبه مع بقاء وجوب بقية الأجزاء والشرائط فيما لو لم يأت إلا بهذا الشرط واستمر عاصياً إلى أن نقض وضوءه أو خرج الوقت ، بل يكون ذلك موجبا لعدم امتثال الجميع حتى الأمر المتعلق بهذا الشرط الذي أتى به . وإذا كان هذا الوجوب المتعلق بالوضوء ارتباطياً كانت صحته منوطة بالاتيان بباقي الأجزاء والشرائط ، وما لم يأت بها كان ذلك الوضوء باطلاً . فتكون صحة ذلك الوضوء مراعاة بلحوق ما هو مشروط به ، فإن لم يتحقق ذلك إلى أن نقض وضوءه أو خرج الوقت ، انكشف أنه كان باطلاً من أول الأمر كما هو الشأن في سائر الواجبات الارتباطية ، ويتفرع على ذلك أنه لو صلى بذلك الوضوء صلاة أخرى غير التي قصدتها ثم بعد ذلك أحدث قبل أن يصلي الصلاة التي قصدتها ، كانت الصلاة التي صلاها فاسدة .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن هذه الارتباطية بالنسبة إلى هذا الشرط مما لا دليل عليها ، وما ذكرناه في برهان اعتبار قصد التوصل أجنبى عن هذه الارتباطية . وحيث لا مانع من صحة هذا الوضوء وسقوط أمره الشرطي النفسي وإن لم يأت بعد ذلك بما هو المشروط به .

قلت : ويمكن أن يقال إن الذي يتعلق به الوجوب الشرطي الضمني إنما هو تقيد الصلاة بالوضوء على وجه يكون القيد خارجاً والتقيد داخلياً . وإنما صحّ كون نفس الوضوء عبادة لا للأمر الوارد على نفس ذلك الشرط أعني الوضوء كالأمر الوارد على الجزء ، بل للأمر الوارد على المشروط فإنه يدعو إلى الاتيان بكل ما يتوقف عليه حتى المقدمات الاعدادية . ففي الحقيقة أن الشرط هو التقيد ، ولم يحصل في مسألتنا هذه كي يكون موجباً لسقوط أمره ، والذي حصل هو نفس الأفعال الوضوئية ، وليست هي بنفسها شرطاً كي يقال إنها لا تصح إلا بلحوق المشروط ، فتكون نسبتها إلى الفعل المقيد كنسبة مقدماته الاعدادية إليه ، غاية الأمر أنها من بينها لابد أن تكون عبادية ، بخلاف غيرها فإنه يمكن الاتيان بها بداعي أمر ذيها فتكون عبادية ويمكن الاتيان بها لا بداعيه فلا تكون عبادية .

لكن هذا وإن رفع إشكال الارتباطية بالنسبة إلى نفس الوضوء ، إلا أنه يفتح علينا إشكالا آخر ، وهو أن لا يكون الواجب الشرطي هو نفس الوضوء بل يكون الواجب الشرطي هو تقيد الصلاة به ، فيختلف متعلق الوجوب الشرطي مع متعلق الاستحباب النفسي فلا يندك أحدهما بالآخر .

اللهم إلا أن يقال : إن الذي لا يندك في أمرها الاستحبابي النفسي هو الوجوب المتعلق بنفس الشرط الذي هو نفس التقيد ، وليس ذلك الأمر هو المصحح لعباديتها ، وإنما المصحح لعباديتها هو الأمر الذي نالها بما أنها مقدمة إعدادية لذيها وذلك الأمر متعلق بها بنفسها . هذا ما حررته سابقاً . ولكن قد تقدم^(١) في بعض المباحث السابقة توجيه تعلق الأمر

(١) في صفحة : ٢٠٩ وما بعدها .

الشرطي بنفس تلك الأفعال أو ما يتولد منها وإن كان القيد خارجاً ، نظراً إلى أن التقيد متولد من وجود القيد فهو عنوان ثانوي له ، وأنه لا فرق في ذلك بين كون الأمر متعلقاً بالعنوان الأولي أو متعلقاً بالعنوان الثانوي .

وحيثُذ فالأولى في هذه المسألة أن يقال : إن الذي انكشف بطلانه وعدم إطاعة أمره هو الشرط لتلك الصلاة التي لم يأت بها ، بمعنى أن الأمر الشرطي في تلك الصلاة الوارد ضمناً على الوضوء لم يحصل امتثاله ، وهذا لا ينافي كون تلك الأفعال الوضوئية التي أتى بها بذلك الداعي مؤثرة في ارتفاع الحدث وحصول الطهارة النفسانية . وهذا المعنى أعني ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كاف في صحة الصلاة الأخرى الاستحبابية . وإن شئت قلت : إن الذي قد انكشف هو عدم صحته شرطاً للصلاة التي لم يأت بها لا عدم تأثيره في ارتفاع الحدث وحصول الطهارة ، فتأمل .

والحاصل : أن هذا النزاع لو كان راجعاً إلى أنه بعد أن بدا له ولم يأت بذلك الفعل الذي قصد بالوضوء التوصل إليه ، يستكشف أن وضوءه السابق لم يكن واجداً لشرائط الواجب الشرطي التي هي انضمامه إلى بقية الأجزاء والشرائط ، فلا يكون مسقطاً لأمره الشرطي ، فذلك ممّا لا بدّ منه لما عرفت من أن ذلك هو مقتضى الارتباطية ، من دون فرق في ذلك بين القول بالمقدمة الموصلة وعدمه .

أما على الأول فواضح ، وأما على الثاني فلأننا وإن لم نعتبر الاتصال في وقوع المقدمة على صفة الوجوب الغيري ولا في عباديتها ، إلا أن خصوص هذه المقدمة التي هي شرط شرعي ينسب عليها الوجوب النفسي في ضمن تعلقه بالمجموع لا تكون مسقطة لذلك الوجوب الشرطي ، كما

أن الجزء لو لم يلحقه باقي الأجزاء ينكشف عدم وقوعه على صفة الوجوب ، لكن ذلك أعني عدم وقوع ذلك الشرط على صفة الوجوب الشرطي لا يستلزم بطلانه على وجه لا يكون مؤثراً في رفع الحدث وحصول الطهارة بحيث لا يسوغ معه الدخول في صلاة أخرى ، فإن هذا المعنى أعني كونه بحيث لا يترتب عليه رفع الحدث ممّا لا يمكن الالتزام به سواء قلنا بالمقدمة الموصلة أو لم نقل ، فلا يمكن أن يكون هذا النزاع راجعاً إلى صحته وبطلانه بمعنى عدم مؤثرته في ارتفاع الحدث .

وإن شئت قلت : إنّ لهذه الأفعال الوضوئية أثرين : أحدهما رفع الحدث ، والآخر سقوط الأمر الشرطي . والارتباطية إنما توجب عدم ترتيب الأثر الثاني أعني إسقاط الأمر الشرطي ، ولا توجب عدم ترتيب الأثر الأول أعني ارتفاع الحدث .

ولعل مراده من عدم الدليل على الارتباطية في هذا المقام هو عدم الدليل عليها من الناحية الأولى أعني رفع الحدث ، لا من الناحية الثانية أعني سقوط الأمر الشرطي ، فتأمل فإن المسألة لا تخلو من غموض ، فإنّ هذه الأفعال الوضوئية وإن كانت هي عين ما يتولد منها أعني رفع الحدث ، إلا أنّ تحقق رافعية الحدث يتوقف على كون تلك الأفعال امتثالاً للأمر الشرطي ، والمفروض أنها لم يكن محققة لذلك الامتثال .

فالأولى حيثئذ هو ما أفاده هــ من أنه لا دليل على كون سقوط الأمر بالشرط متوقفاً على سقوط الأمر بالمشروط ، وإن كان سقوط الأمر بالمشروط متوقفاً على سقوط الأمر بالشرط ، وذلك حاصل ما أفاده هــ من أنه لا دليل على هذه الارتباطية ، وإلا لكانت كافة الأجزاء شرطاً في صحة

الشرط فتنقلب الجزئية إلى الشرطية . أو يقال بما تقدم^(١) في توجيه العبادية أعني أن الوجوب إنما يتعلق بالتقيد وأن الأفعال الوضوئية بالنسبة إلى ذلك التقيد من قبيل المقدمة الاعدادية ، وأن المصحح لعباديتها هو الاتيان بها بداعي الأمر المتعلق بذيها أعني مجموع الصلاة المقيدة بالطهارة ، فلو أتى بها المكلف بذلك الداعي صحت وترتب عليها الأثر أعني ارتفاع الحدث وإن لم يحصل بذلك امتثال الأمر الشرطي الوارد على نفس التقيد الذي لا يحصل إلا بالاتيان بتلك الصلاة بعد حصول الطهارة ، فتأمل .

ثم لا يخفى أن قوله : أما على القول بالمقدمة الموصلة ، فلا إشكال في أن عدم الايصال الخارجي يكشف عن عدم تعلق الوجوب بها من أول الأمر ، وكان تعلق الأمر بها تخيلاً من الفاعل ، الخ^(٢) ظاهر في أن هذه المقدمة التي بدا له فيها لا يكون الوجوب متعلقاً بها بحيث إنها وقعت في مورد عدم الوجوب . ولكن ذلك غير مراد قطعاً ، لأن القول بالمقدمة الموصلة لا يكون راجعاً إلى اشتراط الوجوب بالايصال ، بل إنما هو راجع إلى اشتراط الواجب ، وحيث فيكون المراد هو أن اتفاق عدم الايصال الخارجي يكشف عن عدم صحة تلك المقدمة لعدم اشتغالها على شرط صحة الواجب وهو تحقق الايصال بها ، ويكون الحاصل حيثئذ هو استكشاف فساد تلك المقدمة على كل من القول باعتبار الايصال في المقدمة والقول بعدم اعتباره .

أما الأول فواضح ، وأما الثاني فلأن الايصال وإن لم يكن معتبراً في

(١) في صفحة : ٢٣٧ وأيضاً في صفحة : ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ .

مطلق المقدمة إلا أن المقدمة إذا كانت عبادة لابد من اعتبار الايصال فيها ، لأن ذلك معتبر في عباديتها لتوقف كونها عبادة على الايصال .

وحاصل الجواب : هو اختيار الشق الثاني ومنع مدخلية الايصال الخارجي في عبادية المقدمة ، بل المعتبر فيها إنما هو الاتيان بها بداعي الأمر المتعلق بذاتها ، وهو الذي عبرنا عنه بقصد التوصل بها إلى ذبيها . والمفروض أنه قد حصل ذلك عند الاتيان بتلك المقدمة . وبعد تحقق صحتها عبادة لا تنقلب عما وقعت عليه من الصحة بما حصل له من البداء المذكور .

نعم ، يبقى إشكال آخر وهو ما نقله ^(١) عنه رحمته من انكشاف فساد الشرط قضية للارتباطية ، وقد عرفت الجواب عنه .
وبه يتضح الجواب أيضاً عن الاشكال لو قلنا بالمقدمة الموصلة ، وحاصل ذلك هو أن استكشاف عدم واجدية تلك المقدمة لما هو شرط صحة كونها شرطاً في الصلاة الواجبة مثلاً ، لا يوجب فسادها بمعنى كونها رافعة للحدث .

نعم في الموارد التي يتخيل المكلف وجوب الوضوء ومشروعيته في حقه كما في مورد تخيل سعة الوقت مع فرض كونه في الواقع ضيقاً ، يكون الوضوء باطلاً بحيث إنه لا يترتب عليه ارتفاع الحدث كما حقق ذلك في محله .

وإن شئت فقل : إن شرط الايصال بناء على المقدمة الموصلة وشرط لحوق المركب بتمامه بناء على كون الوجوب شرطياً نفسياً ضمناً إنما

(١) [هكذا في الأصل ، ولعل الصحيح : نقلته ، راجع صفحة : ٢٣٦] .

يكون دخيلاً في سقوط الأمر بالوضوء، بمعنى أن سقوط الأمر بالوضوء يتوقف على الاتيان بالصلاة، كما أن سقوط الأمر بالجزء السابق يتوقف على الاتيان بالأجزاء اللاحقة. أما نفس الوضوء أو الجزء السابق فهو صحيح في نفسه على وجه لو لحقه الباقي لسقط الأمر المتعلق به، وهذا المقدار من الصحة كاف في كون الوضوء محصلاً لارتفاع الحدث الذي هو شرط في صحة الصلاة الأخرى.

ولا يخفى أنا لو التزمنا بأن الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة، وأنه عند عدم الايصال لا تكون المقدمة متصفة بالوجوب، لم ينفع في تصحيحها دعوى المحبوبة الذاتية اللاحقة لها من غير جهة توقف الواجب النفسي عليها كما في الحاشية^(١)، وذلك لوضوح أن تلك المحبوبة إنما هي باعتبار المطلوبة النفسية، والمفروض أن الآتي بها في هذا الحال لم يقصد تلك الجهة وإنما قصد خصوص جهة التوصل بها إلى ذي المقدمة، فلاحظ^(٢).

ولا يخفى أن النزاع في وجه الثواب بالاستحقاق أو بالتفضل، يمكن فيه إبطال الاستحقاق نظير إجارة الأجير، كما أنه يمكن إبطال التفضل بمعنى كونه غير لازم على المولى، وحيثئذ لا بد من ادعاء كون النزاع لفظياً وأن المراد هو أن إثابة المطيع مستحسنة عقلاً، وما يستحسنه العقل ويستتبع تركه يكون لازماً على الحكيم. ولا فرق بين كون الأمر نفسياً وكونه غيرياً إلا في أن الغالب في النفسي كونه عبادة وأنه لا يسقط بدون

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش): ٢٦٣.

(٢) هذا ما كنا حررناه سابقاً وهو تطويل بلا طائل، والآن لما وصل البحث بنا إلى هذه المواقع في شوال ١٣٨٢ كان خلاصة المذاكرة هو ما تجده في الورقتين [منه] . ومراده من الورقتين ما يبتدئ بقوله : ولا يخفى أن النزاع . . . إلى آخر الحاشية].

قصد الأمر بخلاف الغيري ، ولأجل ذلك قلنا إن الأصل في الأوامر العبادية ، بمعنى أنه لابدّ فيها من كونها بداعي الأمر ، ولا يكون ساقطاً بدونه إلا بدليل يكون من قبيل ذهاب الموضوع .

وحيثُذ يمكننا القول بأن عبادية الطهارة يكفي فيها الأمر الغيري . وقول شيخنا رحمته ^(١) إنه دورّ ، عين إشكال العبادية في النفسيات ، غايته أنه لما كان الغالب في الغيريات هو التوصل كان اعتبار العبادية فيها محتاجاً إلى دليل . وقول صاحب الكفاية ^(٢) إن الأمر النفسي هو منشأ العبادية ، والاكتفاء بقصد الأمر الغيري لأنه لا يدعو إلا إليه غير نافع ، لأن ذلك إنما يقال فيما لو أخذ الأمر النفسي وصفا لا فيما أخذ داعياً .

وأما ما أجاب به شيخنا رحمته ^(٣) من أن قوام الغيرية لو كان هو الأمر النفسي كيف يمكن قصد الأمر بدونه ، فيمكن الجواب بالاكتفاء بالقصد الاجمالي . ولعلّ هذه الجهة أعني عدم توقف الصحة على قصد الأمر النفسي هي العمدة في [ردّ] ^(٤) دعوى توقف العبادية على أمرها النفسي . أما ما أجاب شيخنا رحمته ^(٥) أولاً من عدم جريانه في التيمم ، فيمكن الجواب عنه بأن التيمم يصح في كل مورد صحت الطهارة المائية فيه ولو في مقام الاستحباب النفسي ، استناداً لمثل قوله عليه السلام «أحد الطهورين» ^(٦) . وأما ما أفاده عليه ثانياً من الاتدكالك عند الأمر الغيري ، ففيه أنه

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٤ .

(٢) كفاية الأصول : ١١١ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٥٥ .

(٤) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

(٥) أجود التقريرات ١ : ٢٥٤ .

(٦) وسائل الشيعة ٣ : ٣٨١ / أبواب التيمم ب ٢١ ح ١ .

لا وجه للاندكاك بعد أن كان الأمر الغيري في طول الأمر النفسي ، بمعنى كانت المقدمة هي الطهارة التي يؤتى بها امتثالاً لأمرها النفسي . مضافاً إلى أننا لو سلمنا الاندكاك لم يكن مانعاً ، لأن اتحاد الأمرين يوجب إعطاء كل منهما ما يفقده الآخر فيكون الأمر نفسياً عبادياً ، فتأمل.

وأما ما أفاده ثالثاً ، فهو العمدة في رد توقف العبادية على قصد الأمر النفسي ليكون حالها حال الظاهر بالنسبة إلى العصر .

ثم إنه عليه السلام ^(١) اختار كون المصحح للعبادية هو أمرها النفسي الضمني الشرطي ، وأورد عليه بأن الشرط خارج ، وأجبنا فيما سبق ^(٢) بأن التقيد داخل وفعل القيد الذي هو الوضوء يكون سبباً فيه ، فيكون من الأفعال التوليدية ، ويكون نفس الوضوء واجباً باعتبار عنوانه الثانوي أعني تحصيله للتقيد . ولكنه لا يخلو عن تأمل ، لأن المعتبر في الأفعال التوليدية أن لا يتوسط الاختيار بينها وبين ما يتولد منها ، والمفروض هنا توسطه بأن يختار إيقاع الصلاة بعد فعل الطهارة . مضافاً إلى أنه يشكل ذلك بأنه لا يلتفت إليه الكثير فكيف نصح عملهم ، إلا أن نكتفي إجمالاً بقصدهم الأمر الغيري .

ثم إنه بعد هذا البيان لا يبقى موقع للأمر الغيري ، حيث إن ذات الوضوء صار مأموراً به نفسياً شرطياً في ضمن الأمر بالمركب ، ويكون حاله حال الأجزاء ولا يعقل كونها مقدمة للمركب ، وسيأتي ^(٣) في مبحث مقدمة الواجب تحقيق ذلك ، وهل أن الأجزاء والشرائط داخلة في النزاع أو لا .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٥ .

(٢) [تقدم الإيراد والجواب عنه في الصفحة : ٢٠٧ - ٢٠٨ وما بعدها] .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٣١٣ .

وأما ما أفاده تَبَيَّنَ بقوله : بقي في المقام شيء... الخ^(١) فلا يخفى أنا لوجهنا العبادية والثواب بالأمر الغيري المقلعي المتعلق بأفعال الوضوء المحصلة للطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة ، فلا إشكال في البطلان في الصورة المفروضة ، أعني ما لو لم يعقب تلك الأعمال بالصلاة التي جاء بها من أجلها ، بناء على اعتبار الايصال في متعلق الأمر الغيري . أما بناء على عدم ذلك فلا ينبغي الاشكال في الصحة .

وكذلك الحال لو قلنا بأن المصحح للعبادية هو قصد أمرها النفسي الاستجابي ، غايته أنه عند وجوب الصلاة المشروطة بها يكون امتثال ذلك الأمر النفسي مقدمة للصلاة ، ويكون المأمور به الغيري هو امتثال ذلك الأمر النفسي ، فهو يمثل الأمر النفسي المتعلق بالكون على الطهارة ، لأجل أن نفس الكون على الطهارة شرط في صحة الصلاة ، فلو لم يأت بالصلاة لم يكن ذلك موجباً لبطلان العبادية . وأقصى ما في البين هو استكشاف أن تلك العبادة لم تكن على طبق الأمر الغيري ، نظير ما لو جاء بالظهر امتثالاً لأمرها مقدمة لحصول شرط العصر وبداءه في الاتيان بالعصر ، في أنه لا أثر له إلا استكشاف أن الظهر لم تقع على صفة الوجوب الغيري بناء على اعتبار الايصال في الواجب الغيري .

وربما أشكل على ذلك بأنه من قبيل داعي الداعي والتخلف فيه مضر بالصحة ، فإن داعيه على الاتيان بتلك الأفعال هو امتثال أمرها النفسي ، وداعيه على امتثال أمرها النفسي هو امتثال أمرها الغيري ، فاذا لم يحصل امتثال الأمر الغيري بناء على اعتبار الايصال لم يحصل امتثال أمرها النفسي .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٣ .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن امتثال الأمر النفسي حاصل وجداناً غايته أنه تخلف الداعي إليه وهو التوصل به إلى ذي المقدمة .

وأما بناء على ما أفاده شيخنا رحمته ففيه تأمل ، لأن عدم الاتيان بالصلاة يكشف أن تلك الأفعال الوضوئية لم تقع على صفة الوجوب النفسي الضمني الشرطي الذي كان هو المصحح لعباديتها ، لعدم كون تلك الأفعال حيثث من قبيل الأفعال التوليدية بالنسبة إلى ما هو الواجب الذي هو نفس التقيد . مضافاً إلى ما عرفت من الاشكال في أصل كونه من قبيل الأسباب التوليدية ، إذ المعتبر في الأسباب التوليدية أن لا يتوسط الاختيار بينها وبين ما يتولد منها ، والمفروض هنا أن نفس الوضوء لا يترتب عليه المسبب وهو تقيد الصلاة إلا بأن يختار المكلف إيقاع الصلاة بعده ، وهذا لا يضر بما هو المسلّم من كون شروط الصلاة من الاستقبال والتستر ونحوها من قبيل الأفعال التوليدية ، لأن الأفعال التوليدية في هذه المرحلة هي إيقاع الصلاة إلى القبلة أو إيقاعها مع الساتر أو إيقاعها مع الطهارة ، وذلك كله حاصل من اختيار المكلف إيقاع الصلاة في هذه المراحل ، ويترتب عليه كون الصلاة إلى القبلة وكونها مع الساتر وكونها مع الطهور بلا حاجة إلى اختيار جديد بعد اختيار إيقاع الصلاة في الموارد المذكورة ، ويترتب ذلك التقيد ترتباً قهرياً بعد فرض إقدام المكلف على التستر وعلى التطهر من باب كونه ممّا يتوقف عليه الواجب ، وبعد تمامية المقدمة وتحققها في الخارج يكون إيقاع الصلاة في موردها موجباً قهراً لترتب اتصاف الصلاة بأنها إلى القبلة مثلاً ترتباً قهرياً ، بلا توسط اختيار بعد اختيار إيقاع الصلاة في المورد المذكور ، وحيث لا مانع من كون ذلك من قبيل الأسباب التوليدية .

ثم إن لازم ما ذكرناه من التصحيح بالأمر الغيري مع الالتزام بكون الفعل في نفسه مستحبا هو اندكاك أحدهما بالآخر ، لأن هذه الأفعال بنفسها مركب للأمر النفسي ، وهي بنفسها مركب للأمر الغيري ، وقد دل الدليل على اعتبار العبادية في كل من الأمرين . ففي حال كونها مقدمة للصلاة الواجبة تكون واجبة ، فلو أتى بها المكلف بداعي الأمر الوجوبي الغيري تصح ، ولو أتى بها بداعي الاستحباب النفسي صحت ، لكن بما أشار إليه شيخنا رحمته ^(١) من كون الذات هو ذات الطلب الاستحبابي لا بحده . ومع صحتها تصح الاتيان بالصلاة بعدها . وفي الحقيقة أن الذي هو المطلوب النفسي والمطلوب الغيري هو هذه الأفعال لكونها محققة للحكم الشرعي الوضعي أعني الطهارة . وهذا الحكم بعد تحققه يكون موجبا لصحة الصلاة .

وبعبارة أخرى : كون الانسان واجدا لهذا الحكم الشرعي الوضعي مستحب في نفسه وواجب غيري لكونه شرطا في صحة الصلاة ، وهو مقدور للقدرة على إيجاد موضوعه الذي هو تلك الأفعال ، فان أتى بها بداعي الاستحباب النفسي صحت وحصل شرط الصلاة قهرا وإن لم يحصل بذلك امتثاله . ولو أتى بها بداعي الأمر الغيري صحت أيضا وصح الاتيان بالصلاة بعدها ، وكانت امتثالا لذلك الأمر الغيري وإن لم تكن امتثالا لذلك الأمر الاستحبابي النفسي . وهكذا الحال فيما لو كانت الغاية مستحبة كالوضوء لقراءة القرآن ، بل وهكذا لو كانت هناك غاية مستحبة وغاية واجبة مضافا إلى كونها مستحبة نفسيا ، يكون الامتثال والثواب تابعا للأمر الذي قصده .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٨ ، ٢٦١ .

ويمكن أن يقال : إن مركب الاستحباب النفسي وإن كان هو نفس تلك الأفعال إلا أن مركب الأمر الغيري هو امتثال ذلك الأمر النفسي ، فعند الاجتماع لا اندكاك ، فإن لم يقصد إلا الأمر النفسي الاستحبابي صحت وحصل المأمور به الغيري قهراً ، وإن قصد الأمر الغيري لا يكون محضه إلا أنه يمثل الأمر النفسي ، ويكون امتثاله له بداعي الأمر الغيري ، وحيث يحصل الامتثالان ويترقب الثوابان ، لكن لو لم يقصد إلا امتثال الأمر الغيري لم يكن ذلك صحيحاً ، لأن الذي يحصل به امتثال الأمر الغيري هو امتثال الأمر النفسي ، ولا يجدي في ذلك ما أفاده في الكفاية^(١) من الاكتفاء بقصد أمرها الغيري لأنه لا يدعو إلا إلى متعلقه الذي هو امتثال الأمر النفسي ، لما عرفت من أن امتثال الأمر النفسي لا يكون إلا بقصده داعياً لا صفةً ، فتأمل .

مركز تحقيق مكتبة نور

[الواجب التعيني والتخييري]

قوله : إنما الاشكال في تصويره من جهة أن الارادة التي هي من الصفات النفسانية لابد وأن يكون متعلقها أمراً معيناً غير مبهم ، فلا يعقل تعلقها بما له البديل وما هو مردد بين الأمرين ، والوجوه التي يذب بها عن المدعى أمور ... الخ^(١).

حاصل هذه الأمور : هو أن الواجب هل هو مصداق أحدهما ، أو أنه هو مفهوم أحدهما ، أو أنه القدر الجامع بين الأفراد ، أو أن الواجب هو كل واحد منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، وهذا الأخير مبني على أن لكل واحد من تلك الأطراف ملاكاً يخصه ولكن اتفق أن تلك الملاكات كانت متزاحمة في مقام الاستيفاء . فمع استيفاء أحدها لا يمكن استيفاء الملاك الآخر ، إما لذهاب الموضوع كما في دفن الميت في قبال تغريقه ، أو قتل الكافر بالسيف في قبال قتله بالحجر ونحوه ، ولازمه عدم قدرة المكلف على الجمع بين الفعلين . وإما لأن تلك الملاكات لها خصوصية توجب لغوية الثاني مع استيفاء أحدها وإن كان المكلف متمكناً من الجمع بين الفعلين إلا أنه يكون الثاني منهما لغوياً مع استيفاء أحدهما . لكن هذا النحو من تزاحم الملاكات لا يتعين أن تكون نتيجة عند التساوي هو الأمر بكل من الفعلين مشروطاً بعدم الآخر ، بل يمكن أن يقال إن النتيجة هي كون المؤثر هو أحد الملاكين ، ويلزمه أن لا يكون في البين إلا أمر واحد متعلق بأحد الفعلين

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

الذي هو مصداق أحدهما أو مفهوم أحدهما ، فيكون حاله حال ما لم يكن في البين إلا ملاك واحد معيّن وكان ذلك الملاك المعيّن قابلاً للحصول عليه بأحد الفعلين .

نعم ، هناك نحو آخر لتزاحم الملاكين في عالم التشريع ، وهو ما إذا كان كل من الفعلين له ملاك خاص به غايته أن كونه ذا ملاك يكون مشروطاً حدوثاً وبقاءً بعدم وجود الفعل الآخر ، وحيثُ يكون وجود أحد الفعلين موجباً لعدم الملاك في الآخر لأنه موجب لسقوط الملاك فيه ، بل يكون وجود أحدهما كاشفاً عن عدم الملاك في الآخر من أول الأمر ، ولازمه أنه لا يكون المكلف به إلا واحداً وأنه عند تركهما يكون مكلفاً بكل منهما ، كما أنه عند فعلهما معا يكون غير مكلف بشيء منهما ، لأن وجود كل منهما كاشف عن عدم الملاك في الآخر ، وفي صورة الاتيان بأحدهما يكون المكلف به هو ذلك الذي أتى به ، لأنه يكون كاشفاً عن عدم الملاك في الآخر . ولعل القول بأن المكلف به هو ما يختاره المكلف مأخوذ من هذه الطريقة الوعرة .

وكيف كان ، أن هذه الطريقة لا ترجع إلى كون الملاك واحداً لتكون نتيجتها هو التكليف بأحدهما مصداقاً أو مفهوماً . وحيثُ تنحصر طريقة تزاحم الملاكين بالطريقة الأولى وتكون نتيجتها هي الوجه الرابع .

وشيخنا رحمته ^(١) أشكل عليه أولاً : أنه خلاف ظاهر الأدلة ، وأنه فرض محض . وثانياً : أنه مبني على إمكان الترتب . وثالثاً : ما عرفت من أن الملاك المزاحم بمساويه لا يصلح لأن يكون باعثاً للمولى على الأمر بذي الملاك ،

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٨ - ٢٦٩ .

وحيثئذ يتولد من ذلك أن الملاك الباعث على الأمر هو أحد الملاكين فتكون النتيجة هي الأمر بأحد الفعلين .

قلت : ويمكن التأمل فيما أفيد أولاً ، بأننا ليس كلامنا إلا في مقام الثبوت والامكان ، وأما مقام الاستظهار والاثبات فهو مقام آخر .

وأما فيما أفيد ثانياً ، فبأننا قد صححنا الترتب فليكن الوجوب التخييري مبنياً عليه . ولا يضرنا بقاء من يقول ببطلان الترتب في حيرة من تصحيح الوجوب التخييري بعد البناء على انحصار توجيهه بما عرفت من الوجه المبني على صحة الترتب .

ثم إنه يمكن القول بأن الاشتراط فيما نحن فيه أجنبي عن الترتب ، لأن الاشتراط فيه واقعي ، بخلاف باب الترتب فإنه إنما يكون في مرحلة حسن الخطاب . وبالجمله أن اشتراط المهم بعصيان الأهم لا يوجب سقوط الأهم ، فالإتيان بالمهم لا يوجب سقوط الأهم ، بخلاف ما نحن فيه فإن الإتيان بأحدهما يوجب سقوط الآخر . ولا ضير في اشتراط بقاء التكليف بشيء بعدم الإتيان بمتعلق الآخر بحيث يكون بقاء الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر ، على وجه يكون الإتيان بكل منهما مسقطاً للأمر بالآخر وإن كان لازمه أنه لو تركهما معاً كان معاقباً على كل منهما لكونه حيثئذ مكلفاً بكل منهما ، وحاصله : أنه يكون في بدو الأمر دائماً مكلفاً بهما معاً لكونه في مورد عدم كل منهما .

ثم إنه لو أتى بهما معاً يكون كل منهما مسقطاً للآخر مع فرض أن كلاهما يكون امتثالاً للأمر المتعلق به ، على إشكال في ذلك لكونه واقعاً في مرتبة سقوط أمره ، فتأمل .

وأما ما أفيد ثالثاً ، فيمكن التأمل فيه بأن تراحم الملاكين في مقام

الجعل والتشريع - كما فيما نحن فيه - إن كان أحدهما أهم وجب الحكم على طبقه ومسقط الآخر، وإن تساويا فهل يكون التزاحم موجباً لسقوطهما معاً والحكم بحكم آخر، مثل ما لو تزاحم الصلاح في الفعل مع الفساد فيه مع فرض التساوي فإنه ينتج حكماً ثالثاً وهو الإباحة، أو أنه يوجب سقوط التعيين ويتولد أمر بأحدهما ولا يكون المؤثر إلا أحد الملاكين على سبيل الإهمال كما يظهر من شيخنا رحمته في هذا المقام، أو أنه لا يسقط شيء من الملاكين بل يؤثر كل منهما أثره من التكليف بالمتعلق، لكن يكون كل من التكليفين مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر كما هي طريقته رحمته في إصلاح تزاحم المتساويين في مقام الامتثال بجعل كل من الاطلاقين مشروطاً بعدم امتثال الآخر كما صرح به رحمته في باب الترتيب^(١) وكما صرح به في الواجب الكفائي^(٢) بناء على تعدد الملاكات والأغراض، فراجع.

وبالجملة: لا يبعد الجزم بأنه لا يمكن الانبعاث عن أحد الملاكين الداعيين على التكليف، وإنما يعقل انبعاث الأمر عن كل منهما إلى التكليف مشروطاً بقاء بعدم الاتيان بمتعلق الآخر.

ولكن الذي يهون الخطب هو بُعد هذه الطريقة، أعني طريقة تزاحم الملاكين في مقام الجعل والتشريع الناشئة عن دعوى اجتماع الملاكين، ويكفي في الجزم بعدمه هو ما يلزمه من فعلية كل من الطرفين عند عدم كل منهما على وجه يستحق عند تركهما معاً عقابين، ولو فعلهما دفعة واحدة يكون وجود كل منهما مسقطاً لملاك الآخر أو كاشفاً عن عدم الملاك له. ولأجل ذلك نقول: إن الظاهر أنه ليس في البين إلا ملك واحد يقوم به

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٥ - ٤٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٧٢.

مصدق أحد الفعلين لا على التعيين ، أو يقوم به القدر الجامع بينهما . أما قيامه بمفهوم أحدهما ليكون التكليف تابعاً لما يقوم به الملاك فهو أمر غير معقول ، لعدم معقولية قيام الملاك بمفهوم أحد الشئيين .

وحيث تنحصر الأقوال أو الاحتمالات بأحد الوجهين ، أعني كون الواجب وذو الملاك هو مصداق أحدهما ، أو كونه القدر الجامع بينهما ولا ريب في تعيين الثاني ، إذ لا يعقل أن يكون الملاك الواحد ناشئاً عن أحد أمرين متباينين على وجه تكون إحدى الخصوصيتين على البذل دخيلة فيه ، فيتعين الوجه الثاني . نعم حيث كان ذلك الجامع ممّا لا تصل إليه الأفهام العرفية توصل الشارع المقدس في إيصال المكلفين إلى مقصوده بطريقة العطف بأو . وهذه الطريقة هي المائز بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي . قوله : والمكلف قادر على إتيان الفعلين معاً ... الخ ^(١) .

قد تقدم ^(٢) أنه ربما يكون غير قادر على الجمع بينهما كما في قتل الكافر ودفن الميت .

قوله : فالفرق هو أن التزاحم هنا في الملاك وهناك في الخطاب ... الخ ^(٣) .

تحقق توضيحه في محله ^(٤) وأن هذا راجع إلى باب التعارض وذلك إلى باب التزاحم ، ويعبر عن الأول بالتزاحم الأمري وعن الثاني بالتزاحم المأموري .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) في صفحة : ٢٤٩ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ - ٢٦٥ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٤) لاحظ المجلّد الثالث من هذا الكتاب : ١٦٤ ، ١٧١ .

قوله : وكذا تعلق الإرادة التشريعية [بالكلي ، كالصلاة الغير المقيدة
بزمان ومكان] ... إلخ^(١) .

سيأتي^(٢) إن شاء الله تعالى في بحث تعلق الأمر بالطبائع أن ما هو
متعلق الإرادة التكوينية هو بعينه يكون متعلقاً للإرادة التشريعية .
ومن الغريب ما في الحاشية^(٣) من أن المعلوم بالاجمال هو إحدى
الخصوصيتين لا القدر الجامع ، فراجعها وتأمل .

والحاصل : أن ما هو المنكشف في باب العلم الاجمالي إنما هو القدر
المشترك لا واقع المصداق ، ولأجل ذلك نقول إنه لا ينجز إلا القدر
المشترك دون الخصوصيات الخاصة الخارجة عن القدر المشترك . نعم إن
ما وقع عليه العلم واقعاً هو إحدى الخصوصيتين وهذا لا يعلمه العالم ، فهو
من هذه الجهة نظير ما لو ضربت أحد الشخصين ، فإن ما وقع عليه الضرب
هو إحدى الخصوصيتين لا القدر الجامع .

والخلاصة : أن العلم الاجمالي إن نظرنا إلى من وقع عليه العلم واقعاً
يكون حاله حال من وقع عليه الضرب واقعاً في كونه إحدى الخصوصيتين ،
وإن نظرنا إلى ما انكشف لدينا بذلك العلم الاجمالي فهو لا يكون إلا القدر
الجامع بينهما ، فلا يكون المعلوم بالعلم الاجمالي إلا القدر الجامع ، ويكون
كل واحد من الخصوصيتين مجهولاً لدينا ، ولأجل ذلك نقول إن العلم
الاجمالي ينحل إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى القدر الجامع والشك البدوي

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٦ [هذا المتن هو الصحيح المطابق للنسخة القديمة غير المحشاة
لفظاً وللحديثه مضموناً ، ولكن في الأصل سها قلم المصنف ﷺ ورسم العبارة هكذا :
وكذا تعلق الإرادة التشريعية التي تتعلق بفعل الغير... إلخ] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٠٧ .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٦٥ - ٢٦٦ .

بالنسبة إلى كل واحد من الخصوصيتين .

قوله : فالتخيير العقلي يحتاج إلى مقدمة ثالثة وهو وجود الجامع العرفي غير المتحقق في المقام^(١) .

هذا مسلم ، ولكن ليس المراد من القول بالقدر الجامع هو كون التخيير عقلياً ، بل المراد هو ما عرفت من الجامع الملاكي الذي توصل الشارع إلى إيصال العرف إليه بالتعبير بما هو مفاد لفظة «أو» ونحوها . ويكون هذا المقدار هو الفارق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي . نعم يبقى الكلام في الأمر الصوري في مثل قوله : صم أو أعتق أو أطعم ، وأن هذا الأمر هل تعلق بالقدر الجامع أو تعلق بأحدها على البدل . وهو أمر سهل ، فإن أرياب هذا القول لا يريدون أن يقولوا إن مثل قوله «صم» قد تعلق بالقدر الجامع ، بل يقولون إنه إنما تعلق بنفس الصوم ، غايته أن قرينة العطف بأو تدل أنه تعلق لا على التعمين بل على نحو البدلية . ولعل هذا هو مراد القائلين بأن الواجب هو أحدها على البدل ، وحيث لا يكون النزاع إلا لفظياً . وقد حررت عنه رحمته في بيان الأيراد على هذا الوجه ما هذا لفظه : إن ما حررناه في تحرير هذا الوجه من امتناع صدور الواحد عن الكثير وإن كان حقاً ، إلا أنه لا ينتج كون الوجوب متعلقاً بالقدر الجامع بين العدلين ، إذ أقصى ما في ذلك أن يكون كل من العدلين مشاركاً للآخر في كونه محصلاً للغرض الباعث على الأمر ، أعني المصلحة التي تنشأ عنها الأحكام الشرعية وأن اشتراكهما في ذلك كاشف عن اشتراكهما في قدر جامع يكون كل منهما مؤثراً ذلك الأثر بواسطة ذلك الجامع ، إلا أن ذلك لا يستلزم كون

(١) أجد التقريرات ١ : ٢٦٧ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

الوجوب متعلقاً بذلك الجامع ، لما عرفت غير مرة من أن الأغراض والمصالح التي هي ملاكات الأحكام مما يكون متعلقات تلك الأحكام بالنسبة إليها من قبيل المقدمات الاعدادية دون الأسباب التوليدية ، غير داخله تحت الإرادة والاختيار ، فلا يصح أن تقع متعلقاً للإرادة التشريعية ، وحيث لمجرد اشتراك العدلين في كون كل منهما محصلاً للغرض والملاك الباعث على الأمر لا يوجب رجوع التخيير بينهما إلى التخيير العقلي ، لعدم صحة تعلق الأمر بذلك الغرض كي يكون ذلك الغرض هو الجامع بينهما وهو المتعلق للوجوب الوارد صورة على كل واحد منهما .

ولو أريد من ذلك أن الوجوب متعلق بالقدر الجامع بين العدلين وليس هو نفس الغرض ، بل القدر الجامع بينهما المستكشف من اشتراكهما في محصلية الغرض ، ولا حاجة إلى معرفته تفصيلاً بنفسه بل يكفي معرفته إجمالاً بواسطة أثره ، فلا يكون الجامع المدعى كونه متعلقاً للأمر هو نفس الغرض كي يرد عليه أن الأغراض لا يصح أن تتعلق بها الإرادة التشريعية ، بل يكون الجامع بينهما هو ذلك المستكشف من وحدة أثرهما ، وذلك الجامع هو الذي تعلق به الطلب .

ففيه : أن الجامع الذي يتعلق به الطلب لابد أن يكون جامعاً قريباً عرفياً بحيث يعرفه العرف ، دون العقلي الصرف الذي لا نقول به إلا من جهة إجماع البرهان العقلي القائل بامتناع صدور الواحد بما هو واحد عن الاثنين بما هما اثنان .

والحاصل : أنه لابد في كون الجامع متعلقاً للتكليف من كونه مقدوراً داخلاً تحت إرادة العبد واختياره ، ومن كونه قريباً عرفياً . فإن كان المراد أن الجامع هو الغرض ، ورد عليه أنه فاقد لكلا الشرطين ، وإن كان المراد أن

الجامع هو محصل الغرض ، ورد عليه أنه فاقد للشرط الثاني ، انتهى .
قلت : لا ريب أن المراد هو الثاني ، بمعنى أن الأمر إنما يرد على ما
يكون محصلاً للملاك ، والمفروض أن محصل الملاك هو القدر الجامع بين
العدلين ، فتكون الخصوصية البدلية أجنبية عن مورد الأمر ، ويكون مورد
الأمر هو القدر الجامع . وفي مقام الثبوت يكون الوجوب أو الأمر متعلقا
بذلك القدر الجامع .

نعم في مقام الاثبات وإعلام المكلفين بهذا الوجوب لمآل يمكن ذلك
الجامع عرفياً توصل الشارع إلى تفهيمهم بالأمر به بالأمر بكل واحد من
العدلين على سبيل البدل ، وبهذه الوسطة كان التخيير شرعياً ليصلوا بذلك
إلى الواجب الحقيقي ، ولأفـلـو كان ذلك الجامع ممّا تناله المعرفة العرفية
وتعلق الأمر به ابتداء كان التخيير عقلياً . وحيثـثـذ يكون روح التخيير الشرعي
راجعاً بجعل العقل إلى التخيير العقلي . فإن كان المراد هو الاكتفاء بهذا الأمر
الصوري الذي التجأ الشارع إليه لأجل التوصل إلى إيصال عرف المكلفين
إلى ما هو مطلوبه الحقيقي فهو حق لا ريب فيه ، لكن بعد البرهان على أن
الخصوصية أجنبية عن ملاك الحكم وأن ما هو المحصل للملاك هو القدر
الجامع ، نضطر إلى القول بأن الجامع هو القدر الجامع بينهما وإن كنا
عاجزين عن التعبير عنه بعنوانه ، ولأجل ذلك قلنا إننا بعد الاطلاع على حقيقة
الواقع حسبما قرره البرهان العقلي يكون النزاع حيثـثـذ أشبه بالنزاعات اللفظية .
والتحقيق : أن هذا النزاع ليس من قبيل النزاعات اللفظية بل إنه نزاع
جوهرى ، حيث إن صاحب الكفاية ^(١) القائل بالقدر الجامع يقول إن الأمر

(١) كفاية الأصول : ١٤٠ - ١٤١ .

وارد على نفس ذلك القدر الجامع وإن لم نعرفه بنفسه لكفاية معرفته بآثاره .
وحيثُ يكون التخيير بين أفراد ذلك القدر الجامع تخييراً عقلياً .

وشيخنا رحمته ^(١) وإن التزم بذلك القدر الجامع إلا أنه حيث كان ذلك القدر الجامع غير معروف لدى العرف ولا نعرفه إلا بذلك البرهان الذي لا يعرفه إلا الأوحدي من أهل الفلسفة ، لم يتمكن الشارع من إيراد وجوبه على نفس ذلك القدر الجامع ، بل إنه قد اضطر إلى أن يورده على أفرادهِ على البدل ، فلا يكون الواجب في عالم اللوح المحفوظ إلا نفس تلك الأفراد على البدل ، فلا يكون التخيير إلا شرعياً ، هذا .

ولكن المطلب بعدُ محتاج إلى تأمل ، فإن الذي ينبغي للمكلف على مسلك الكفاية عند إتيانه بأحدى خصال الكفارة كالعتق مثلاً أن يأتي به بداعي الأمر الواقعي المفروض كون متعلقه هو القدر الجامع . ولا يكفي الاتيان به بداعي الأمر المتعلق بالعتق لعدم كونه أمراً شرعياً ، بل هو على مسلك الكفاية في صورة الأمر . وهذا بخلاف مسلك شيخنا رحمته فإنه بناء عليه يكون اللازم في الصورة المفروضة هو قصد الأمر بالعتق لا الأمر المتعلق بالقدر الجامع ، لأن المفروض أن الأمر الشرعي لم يتعلق بذلك القدر الجامع . اللهم إلا أن يقال : إنه لو قصد الأمر الواقعي المتعلق بالعتق بما أنه من خصال الكفارة صح على كلا المسلكين . أما على مسلك الكفاية فلأن الأمر المتعلق بالقدر الجامع متعلق ومنحل إلى الأمر بكل واحد من مصاديقه بمقدار ما في كل واحد منها من طبيعة القدر الجامع ، وأما على مسلك شيخنا رحمته فلأن الأمر حسب الفرض تعلق بكل واحد من مصاديقه غاية أنه

(١) تقدم في صفحة : ٢٥٥ - ٢٥٦ ، وراجع أجود التقريرات ١ : ٢٦٧ .

على البذل ، فتأمل .

ثم إنه في الحاشية : أن امتناع صدور الواحد من الكثير إنما يختص بصدور الواحد الشخصي من الكثير ، وأما الواحد النوعي فلا مانع من صدور فرد منه من شيء وصدور فرد آخر منه من شيء آخر من دون أن يكون بينهما جامع حقيقي أصلاً^(١) .

ولا يخفى أن ذلك لا يكون نقضا على القاعدة المذكورة ، لأن هذا الفرد الصادر من هذا الشيء مباين للفرد الصادر من شيء آخر ، فأين ذلك من صدور الشيء الواحد عن المتعدد . وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن الملاك شيء واحد ، فلا بد أن يكون أحد العدلين الموجد له مشاركاً للعدل الآخر الموجد له في قدر جامع ، وليس لنا فردان من الملاك ينوجد أحدهما بأحد العدلين وينوجد الآخر بالعدل الآخر .

وبالجملة : إن تباين الفردان من الملاك كانت المسألة من وادي تعدد الملاك بتعدد موجدته ودخلت في تراحم الملاكات ، وإن لم يتباين الفردان بل لم يكن لنا إلا ملاك واحد من جميع الجهات يوجده هذا العدل تارة ويوجده ذلك العدل الآخر أخرى ، لم يكن لنا بد من إرجاع العدلين إلى قدر جامع يكون هذا القدر الجامع هو المؤثر في كلا الحالين .

قوله : ولا بأس في افتراقهما في بعض الأمور ... الخ^(٢) .

لا يخفى أن التعبدية والتوصلية ليست من صفات الإرادة التشريعية ، وإنما هي من صفات متعلقها ، لما حقق في باب التعبدية والتوصلي^(٣) من

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٦٧ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٦٦ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٦٦ ، راجع أيضاً صفحة : ٤٥١ - ٤٥٣ من المجلد الأول من هذا الكتاب .

عدم الاختلاف بينهما بالهوية الذي هو حاصل الوجه الثاني من وجوه الفرق بين التعبدية والتوصلي ، وأن هذا الفرق من ناحية الأمر ، وقد تقدم إبطاله وأن الاختلاف بينهما في المتعلق على التفصيل المذكور في محله من كون ذلك من قبيل التقييد الشرعي أو التقييد العقلي الناشئ عن أخصية الغرض أو من قبيل تعدد الأمر .

وأما ما أفاده رحمته من أن الإرادة التكوينية لا تتعلق إلا بالشخص ، ففيه تأمل ، فإنها وإن كانت علة لوجود ما تعلقت به إلا أن متعلقها إنما هو الطبيعة على ما هي عليه من سعة أو ضيق . نعم بعد تأثيرها وجود ذلك المعلول لابد أن يكون الوجود شخصاً خاصاً ، فهي لا تختلف عن الإرادة الشرعية في عدم التعلق إلا بالطبيعة .

قوله : فإن الغرض المترتب على كل واحد من الفعلين إذا كان أمراً واحداً كما هو ظاهر العطف بكلمة «أو» ... الخ ^(١) .

إن كلمة «أو» تعطي مدخلية الخصوصية الخاصة لكل من الفعلين ، ولكن لا في التأثير في غرض واحد وملاك واحد لاستحالة ذلك ، فالعطف بلفظة «أو» كاشف عن تعدد الغرض والملاك . ولو فرضنا أنه لم يكن في البين إلا ملاك واحد يقوم به الجامع بينهما لكن لم يكن الجامع عرفياً تعين على الأمر الأمر بكل واحد منهما على البدل بما هو مفاد لفظة «أو» ، وحيث لا تكون لفظة «أو» على ظاهرها من مدخلية الخصوصية البدلية ، بل لا يكون ذكر الخصوصية البدلية حيث لا لمجرد التوصل في الحصول على الجامع .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٦ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة] .

قوله : الرابع : أن كل واحد من الواجبين واجب تعيناً إلا أن أحدهما يسقط بفعل الآخر - إلى قوله :- فيكون كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ... الخ^(١) .

الظاهر أن هذا إشارة إلى ما في الكفاية^(٢) ولكن صاحب الكفاية صرح بأن كل واحد منهما يكون واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر ، وحيث لا يكون الوجوب التخييري الناشئ عن الملاكين مختلفاً بالهوية مع الوجوب التعيني ، ويقول بعضهم إن مرجع التعيني إلى سد جميع أبواب عدم ، ومرجع التخييري إلى سد أبواب عدم إلا لعدم المقارن لوجود العدل الآخر . كما أنه صرح بأنه ليس الواجب كل واحد منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، ولازمه أن لا يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الآخر .

والخلاصة : أن كون الوجوب التخييري مختلفاً بالهوية مع الوجوب التعيني ، وكون وجوب كل واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر ، وكون كل واحد منهما مسقطاً لوجوب الآخر ، مبان مختلفة لا يكون أحدها راجعاً إلى الآخر .

وتفصيل ذلك : أن التزاحم في الملاكات إذا كان مأمورياً مثل إنقاذ أحد الغريقين ، كان خارجاً عما نحن فيه من دعوى التخيير الشرعي ، وكان منتجاً لحكم العقل بتقديم ما هو الأقوى ملاكاً ، وإن لم يكن في البين ما هو الأقوى كان الخطاب بكل منهما مشروطاً بحكم العقل بعدم الاتيان بالآخر ،

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ [مع اختلاف يسير عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ١٤١ .

٢٦٢ أصول الفقه / ج ٢

على التفصيل المشروح في محله من مبحث التزاحم من مباحث الترتيب^(١).
وإن كان أمرياً فالذي ينبغي أن نقدم له مقدمة، وهي أن الوجوه
المتصورة في التخيير الشرعي أربعة:

الأول: كون الواجب هو أحدهما مصداقاً.

الثاني: كون كل منهما واجباً مع السقوط بفعل الآخر.

الثالث: كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الآخر.

الرابع: مسلك الكفاية من كونه نحواً من الوجوب.

إذا عرفت ذلك فنقول بعونه تعالى: إن تزاحم الملاكات أمرياً يمكن
أن يكون على صور:

الأولى: أن يكون الفعل في كل منهما رافعاً لموضوع التكليف في
الآخر، مثل ما لو فرضنا أن هناك ملاكاً يقتضي دفن الميت بالتراب وكان
هناك ملاك آخر يقتضي إغراقه في الماء، على وجه التباين بين الملاكين
والمتعلقين، ولا ريب في أن أحد هذين الفعلين بنفسه موجب لارتفاع
موضوع التكليف المتعلق بالآخر.

الثانية: أن يكون أحد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع التكليف
بالآخر، كما في تزاحم التكليفين المشروط كل منهما شرعاً بالقدرة على
وجه تكون القدرة دخيلة في ملاك كل من التكليفين، فيكون كل من
التكليفين رافعاً لموضوع التكليف الآخر ولخطابه.

وفي كون كل من هاتين الصورتين من التزاحم الأمري أو التزاحم

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٣ - ٤٧، راجع أيضاً المجلد الثالث من هذا الكتاب: ٢٥١ وما بعدها.

المأموري كلاماً لعله نتعرض له في مباحث التزاحم^(١) إن شاء الله تعالى .
ولكن لو قلنا بأنه أمري كان على الأمر أن يعين ما هو الأقوى ملاكاً ،
وإن لم يكن في البين ما هو الأقوى ، ففي الصورة الأولى يجعل التكليف
على كل واحد منهما مشروطاً في مرحلة البقاء بعدم الاتيان بالآخر ، فتكون
نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة المسقط لانسبة شرط التكليف حدوثاً كي
يكون حدوث التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، وفي هذه
الصورة يمكن أن تأتي طريقة الكفاية من كون هذا الوجوب التخييري
مختلفاً بالهوية مع الوجوب التعيني .

أما في الصورة الثانية عند تساويهما فلا يمكن سلوك طريقة إسقاط
كل منهما للآخر ، لأن لازم ذلك هو أنه قبل الاتيان بأحدهما يكون مكلفاً
بكل منهما ، فيجتمع التكليف بأحدهما مع التكليف بالآخر ، وذلك غير
معقول في الصورة المفروضة ، لأن المفروض أن التكليف بكل منهما يكون
رافعاً لموضوع التكليف بالآخر . فيمتنع فيه سلوك هذه الطريقة ، كما أنه
يمتنع فيه سلوك طريقة اشتراط التكليف بكل منهما بعدم الاتيان بالآخر ،
وحيثئذ ينحصر الأمر في ذلك بالالتزام بأن المكلف به هو مصداق أحدهما .
وعلى أي حال لا تتأتى فيه طريقة الكفاية من وجوب كل منهما مع
الترخيص في تركه عند فعل الآخر ، لأن لازمه هو أن يجب كل منهما قبل
فعل الآخر ، وقد عرفت محالية ذلك . وبالجمله يكون حال هذه الطريقة
حال طريقة المسقطية .

والظاهر تأتئ طريقة كون الواجب هو أحدهما المصداقي في كل من

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب : ٢٤٧ وما بعدها .

الصورتين ، فإنَّ الشارع بعد أن اطلع على حال الفعلين وأن كل واحد منهما رافع لموضوع الآخر ، أو أنَّ الجمع بينهما غير مقدور للمكلف مع فرض كون كل منهما ذا ملك مستقل ، يكون الممكن التحصيل هو أحد الملاكين فيأمر بأحد الفعلين مصداقاً .

والذي يهون الخطب هو أن واجباتنا التخيرية لا تنطبق مع إحدى صورتين ، إذ ليس فيها ما يكون أحد الفعلين رافعا لموضوع الآخر ، ولا ما يكون المكلف غير قادر على الجمع بينهما مع كون كل منهما في حد نفسه واجبا تعييناً .

ولكن لا ينبغي الريب في أن التزاحم فيهما أمرى وأن الشارع إن رأى أنَّ أحدهما أرجح ملاكا من الآخر عبثه ، وإلا أوجبهما معاً مع سقوط كل منهما بفعل الآخر ، أو مع الترخيص في تركه عند فعل الآخر ، أو جعل الواجب أحدهما المصداقي . هذا في مقام الثبوت .

وأما في مقام الاثبات فلو ورد ما ظاهره طلب كل منهما تعييناً وجب حمله على هذه الوجوه الثلاثة ، وذلك في الصورة الأولى واضح ، ولا مجال فيها لترجيح المكلف أحدهما على الآخر بأقوائية الملاك . والظاهر أنَّ الثانية كذلك ، لأن قوله اغتسل إن قدرت وقوله توضأ إن قدرت لو اتفق أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما ، يحصل التعارض بينهما نظير تعارض العموم من وجه . فان انتهت المسألة إلى التساقط لا يمكنه رفع اليد عن كلا الفعلين للعلم بأنه لا بدَّ له من فعل أحدهما فيتخير بينهما ، لكن ليس له أن يرجح بأقوائية الملاك ، إذ ليس ذلك له بعد فرض علمه بأن المتحقق في حقه أحد الملاكين لا كلاهما ، إذ ليس له إلا قدرة واحدة وهي لا تولد إلا ملاكاً واحداً ، فالمتوجه إليه هو أحد التكليفين لا كلاهما ، وهو لا يقدر على

الجمع بينهما ليختار أقواهما ملاكا .

والخلاصة هي : أن الصورة الأولى من باب التضاد الدائمي ، وهي راجعة إلى باب التعارض ولازمه التزامم الأمر ، ومقتضاه أنه لو كان أحد الملاكين أقوى عيّن الشارع ، وإلا علق الطلب بكل منهما مع الترخيص في تركه عند فعل الآخر ، أو علق الوجوب بأحدهما المصادقي .

وأما الصورة الثانية : فهي من التضاد الاتفاقي الناشئ عن اتفاق عدم قدرة المكلف على الجمع بين الفعلين ، ومقتضاه كونه من باب التزامم المأموري ، لكن لما كان كل من الملاكين مشروطا بالقدرة واتفق عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما كان كل من التكاليفين رافعا لموضوع الآخر ، ومقتضاه كون التزامم أمرياً ، إلا أن يمنع من كون التكليف بأحدهما رافعاً للقدرة على الآخر ، ويدعى أن كلا منهما مقدور في حد نفسه فيكون التكليف به متوجهاً ، غايته أن المكلف لا يقدر على امتثالهما ، فيكون اللازم على المكلف هو الترجيح بالأهمية ، وإلا حكم عقله بالتخيير بينهما .

أما لو قلنا بأن التزامم في هاتين الصورتين مأموري فلا مجال فيه للترجيح بأقوائية الملاك ، بل يتعين التخيير العقلي في ذلك بقول مطلق ما لم يكن في البين تقدم زمني كما حرر في محله^(١) ، لأن المفروض كون الملاك في كل منهما متوقفاً على عدم الآخر . وهذه المرحلة من الترجيح ليست من أشغال الملكف ، بل هي من أشغال الشارع كما عرفت في التزامم الأمر .

الصورة الثالثة : أن يكون استيفاء أحد الملاكين بأحد الفعلين موجباً

(١) راجع أجود التقريرات ٢ : ٣٦ - ٤٣ ، راجع أيضاً المجلد الثالث من هذا الكتاب : ٢١٩ وما بعدها .

لارتفاع ملاك الآخر، لا من جهة عدم القدرة على الفعلين، بل إن طبع الملاكين كان هكذا على وجه لو استوفى أحدهما بفعله يرتفع الملاك في الآخر، وإن كان المكلف متمكناً من الاتيان بالفعل الآخر إلا أنه يكون حيثئذ خالياً من الملاك.

الصورة الرابعة: هي هذه الصورة ولكن يكون الملاك في كل منهما مشروطاً حدوثاً بعدم وجود الآخر. والتزاحم في هاتين الصورتين يكون أمراً محضاً، وتكون نسبة أحد الفعلين إلى التكليف بالآخر من قبيل المسقط على الأولى منهما، ومن قبيل كون عدمه شرطاً في التكليف بالآخر على الثاني منهما. وحيثئذ فالمولي إن رأى أن أحد الملاكين أقوى من الآخر عينه، وإلا خيّر بينهما بمعنى أنه يوجبهما معاً ويجعل الاتيان بأحدهما مسقطاً للتكليف بالآخر في الصورة الأولى، أو يجعل عدم كل منهما شرطاً في أصل توجه التكليف بالآخر في الصورة الثانية.

وهل يتأتى فيها مسلك الكفاية من الاختلاف بالهوية؟ الظاهر أن الكلام هنا عين ما تقدم، لكن العمدة في معقولية الاختلاف بالهوية، إلا أن يكون المراد بذلك هو ما ذكرناه^(١) في الطلب الاستجابي من كونه مقروناً بالترخيص في الترك، ويكون الحال في الطلب التخييري أنه طلب بكل معنى الكلمة، غير أنه ينضم إليه جعل ثان وهو الترخيص في الترك المقارن لوجود العدل الآخر.

وأما دعوى كون الواجب هو كل واحد منهما مع السقوط بفعل الآخر، فإن كان المراد بالسقوط بفعل الآخر حكم العقل بالسقوط بفعل

(١) راجع صفحة : ٣٥٠ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

الآخر، توجه عليه أنه حيثئذ لا وجه لحكم الشارع بوجوب كل منهما، لأن السقوط إن كان لعدم استيفاء الملاك منه، فلا وجه لایجاب الشارع كلا منهما، وإن كان الاستيفاء ممكناً فلا وجه للسقوط حيثئذ. وإليه إشارة بما في الكفاية: ولاكل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما...^(١).

وإن كان المراد هو حكم الشارع بسقوط كل منهما مع فعل الآخر هو ترخيصه في ترك أحدهما عند فعل الآخر، رجع إلى ما في الكفاية بعد شرحه بما عرفت من احتیاج الوجوب التخييري إلى جعلين: جعل الطلب بكل منهما، وجعل الترخيص في الترك عند فعل أحدهما، أو إلى اشتراط بقاء الوجوب لكل منهما بعدم الاتيان [بالبآخر]^(٢) فتكون نسبة كل منهما إلى وجوب الآخر نسبة المسقط، لكون بقاء الوجوب لكل منهما مشروطاً بعدم الآخر.

وبالجملة: أن القول بكون الواجب هو كل منهما مع السقوط بفعل الآخر راجع إلى ما أفاده في الكفاية، وهما راجعان إلى القول بكون بقاء الوجوب لكل منهما مشروطاً بعدم الآخر. والأقوال الثلاثة راجعة إلى القول بأن الواجب هو كل واحد منهما مع الترخيص الشرعي بتركه عند فعل الآخر فما يظهر من حاشية العلامة الاصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية^(٣) من جعل هذا الأخير قولاً آخر غير ما في الكفاية، وغير القول بكون الواجب هو أحدهما مع السقوط بفعل الآخر كما جرى عليه في الحاشية^(٤) من جعله

(١) كفاية الأصول: ١٤١.

(٢) [لم يكن في الأصل، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة].

(٣) نهاية الدراية ٢: ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٤) أجود التقريرات ١ (الهامش ١): ٢٦٥.

وجهاً سادساً، لا يخلو عن تأمل . وأما الايراد عليه بأن لازمه تعدد العقاب فهو لازم لباقي الأقوال ما عدا القول بكون الواجب هو أحدهما المصداقي أو كونه هو القدر الجامع .

والخلاصة : هي أن هذه العبارات الأربع أعني :

وجوب كل منهما مع السقوط بفعل الآخر .

وجوب كل منهما مع ترخيص الشارع بفعل الآخر .

وجوب كل منهما بنحو لا يجوز تركه إلا إلى بدله (مسلك الكفاية) .

وجوب كل منهما مشروطاً في مرحلة البقاء بترك الآخر .

كلها راجعة إلى مفاد واحد ، وتأتي كلها في الصورة الأولى من هاتين الصورتين . وأما الصورة الثانية منهما فلا يتأتى فيها إلا جعل الوجوب في كل منهما مشروطاً في مرحلة الحدوث بعدم الآخر ، ولازمه هو أنه قبل فعل أحدهما يكون الظاهر أنهما معاً واجبان لكن لو أتى بأحدهما انكشف عدم وجوب الآخر من أول الأمر ، ولو بقي مستمرا على عدم كل منهما إلى أن فات وقتهما كان مستحقاً للعقابين . كما أنه كذلك - أعني مستحقاً للعقابين - في الصورة الأولى من هاتين الصورتين ، بل إن الأمر كذلك في جميع الصور الأربع ، فإن لازمها هو تعدد العقاب عند ترك الفعلين معاً حتى فات الوقت ما لم ينزل بعضها على كون الواجب هو أحدهما المصداقي ، أما عند فعلهما دفعة واحدة فهو غير متصور في الأوليين من الأربع ، نعم هو متصور في الأخيرين منها .

وقد يقال : إن لازم الأخيرة منها أعني الرابعة أن لا يتصف شيء منهما بالوجوب ، كما أن لازم الثالثة هو كون كل منهما مقروناً بمسقطه . ولكن هذا الاشكال إنما يتوجه فيما لو أمكن الاتيان بجميع الأعدال في آن

واحد، إلا أن ما عرفناه من واجباتنا التخييرية لا يمكن فيه اجتماع الأعدال في آن واحد.

وتوضيح الحال في ذلك هو أن يقال: إنه لا يخفى على المتتبع في الواجبات التخييرية أنه لا يوجد فيها ما هو من قبيل الصورة الأولى ولا ما هو من قبيل الصورة الثانية، فلو قلنا بتعدد الملاك فيما هو المعروف من واجباتنا التخييرية يكون المتعين هو الصورة الثالثة أو الرابعة، ولازمها هو عدم وقوع كل من العدلين على صفة الوجوب لو أتى بهما دفعة واحدة. أما في الثالثة فلاجتماع كل منهما مع مسقطه أو مع المسقوع لتركه. وأما في الرابعة فلاجتماع كل منهما مع ما يوجب عدم تعلق الوجوب به، بعد فرض سقوط القول بأن الواجب في صورتين هو أحدهما المصداقي على نحو نكرة صاحب الفصول^(١) من جهة أن اجتماع الملاكين قاض بوجوب كل منهما، إما مع سقوطه بفعل الآخر، وإما مع كون عدم أحدهما شرطاً في وجوب الآخر. ولا وجه مع اجتماع الملاكين لكون الواجب هو أحدهما المصداقي.

اللهم إلا أن يقال: إن الشارع بعد اطلاعه على حال هذين الملاكين وأنهما لا يمكن استيفائهما معاً لكون استيفاء أحدهما رافعا للآخر أو كون استيفاء أحدهما موجبا لعدم الآخر من رأس، يمكنه أن يجعل الوجوب على أحد العدلين مصداقاً، فعند الاتيان بهما معاً دفعة واحدة يكون الواجب هو أحدهما المصداقي والآخر لغواً، لا أن كلا منهما يكون لغواً، لأن لغوية كل منهما إنما تتم لو قلنا بأن الواجب كل منهما مع السقوط بفعل

(١) راجع الفصول الغروية: ١٦٣، ١٠٢.

الأخر، أو مع عدم الاتيان بالآخر.

ولكن هذا الاشكال إنما يتوجه على القولين المذكورين إذا كان في واجباتنا التخيرية ما يمكن اجتماع الأعدال فيه دفعة واحدة، وقد عرفت أنها ليست كذلك حسب التتبع. نعم لو فرضنا أن بعضها قابل للاجتماع الدفعي تعين القول فيه بأن الواجب في خصوص ذلك البعض هو أحدهما المصداقي بعد فرض تعدد الملاك. أما لو أنكرنا تعدد الملاك وقلنا بوحدته تعين القول بأن الواجب هو القدر الجامع بينهما، وأن تعلق الطلب به يكون على نحو مطلوبة صرف الوجود من الطبيعة الحاصل بأول وجود من ذلك القدر الجامع، وعند اجتماع الفردين دفعة واحدة يكون الجميع واجباً بوجوب واحد.

هذا كله لو كان المسقط للملاك في الصورة الثالثة أو الموجب لعدمه في الصورة الرابعة هو مجرد وجود أحد العدلين، فإنه يتوجه فيه الاشكال بأنه عند الاجتماع دفعة يكون كل منهما مقرونا بمسقطه أو مقرونا بما يكشف عن عدم وجوبه. أما لو لم نقل بذلك، بل قلنا إن المؤثر في السقوط أو في عدم الحدوث هو سبق أحد العدلين، فلا يكون الاجتماع الدفعي إلا من قبيل اجتماع الواجبات المتعددة في آن، كما سيأتي^(١) نظير هذا التوجيه في الواجب الكفائي إن شاء الله تعالى.

والخلاصة هي: أن عمدة همنا في الواجبات التخيرية أمران، الأول: ما يذكرونه من أنه عند ترك كل منهما يتحقق في حقه وجوب كل منهما ويعاقب على ترك كل منهما، وعند فعل كل منهما لا يكون الواجب

(١) في صفحة : ٣٠٠ وما بعدها.

شيء منهما. والأمر الثاني: أنه عند الشك في مثل العتق والصيام بوجوبهما التخييري بأن وجوبهما على التعيين أو أنه على التخيير، يكون المرجع بعد فعل أحدهما هو البراءة أو الاشتغال؟

فنقول بعونه تعالى: أما لو كان الملاك واحداً فالمتعين هو وجوب القدر الجامع أو مفهوم أحدهما أو مصداق أحدهما، ولا يتأتى فيه الاحتمالات الأخر. ويكون الواجب هو أحدهما، سواء تركهما معاً أو فعلهما معاً أو أتى بواحد منهما. أما مسألة الشك فانه بعد الاتيان بأحدهما يكون محصله هل أنه مكلف بواحد أو أنه مكلف باثنين، ومقتضى البراءة هو الأول. أما لو كان الملاك متعدداً ففي الصورة الأولى وكذا في الثانية لا يتصور فيهما الاتيان بالعدلين معاً، لفرض عدم القدرة على ذلك، فلا مورد فيهما لبيان أنه عند اجتماعهما هل يكون الواجب كل منهما. كما أنه لا مورد فيهما للشك بين التعيين والتخيير وأنه بعد الاتيان بأحدهما هل يكون المرجع هو البراءة من الآخر أو الاشتغال؟ لما عرفت من أن ذلك كله فرع إمكان الجمع، والمفروض عدمه في الصورتين المزبورتين. وحيثئذ فلا مانع من الالتزام في الصورة الأولى بأنه مكلف بكل منهما عند تركهما، وأنه لو فعل أحدهما سقط الآخر، بخلاف الصورة الثانية فانها لا يتأتى فيها احتمال التكليف بكل منهما مع السقوط بفعل الآخر، بل ينحصر الأمر فيها بالتكليف بأحدهما المصداقي، ولعله يمكن تأتي أحدهما المفهومي، أما القدر الجامع فهو لا يتصور فيها.

وأما الكلام على الصورة الثالثة والرابعة فلا ينبغي الريب في أنه عند تركهما معاً يكون مكلفاً بكل من العدلين، ويكون معاقباً على ترك كل منهما. وعند الاتيان بكل منهما ينبغي القول بعدم اتصاف واحد منهما

بالوجوب كما شرحناه فيما مضى . أما صورة الشك لو أتى بأحدهما في وجوب الآخر فيختلف الحال في ذلك ، فعلى الثالثة تكون المسألة من قبيل الشك في المسقط ، ويكون المرجع حيثئذ هو الاحتياط بالآتيان بالآخر . نعم على الرابعة تكون المسألة من قبيل الشك في التكليف ، ويكون المرجع حيثئذ هو البراءة ، فلاحظ وتأمل .

قوله : **إلا أن فرض وجود الغرضين كذلك من باب فرض أنياب الأغوال ، وظاهر الدليل يدفعه ... الخ** ^(١) .

يمكن التأمل في ذلك ، بأن تعدد الغرض والملاك وإن كان في حد نفسه بعيداً ، إلا أنا بعد ما انسدت علينا الوجوه في الواجبات التخيرية إلا هذا الوجه تعين لنا الالتزام به ، كما أنه حيثئذ لا بأس بارتكاب خلاف الظاهر في مفاد لفظة «أو» بالحمل على كونه نتيجة لمفاد «أن» الشرطية . أما الوجه الثالث من كون ذلك من الترتب من الطرفين وصاحب الكفاية لا يقول به ، فيمكن الجواب عنه بأن صاحب الكفاية ^(٢) إنما منع من الترتب المعروف من جهة أن تعليق الأمر بالصلاة على عدم الآتيان بالازالة لا يسقط الأمر بالازالة عن البعث إليها والتحريك نحوها ، فلم يخرج بذلك الترتب عن البعث إلى الضدين أعني الازالة والصلاة . وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فإن اشتراط وجوب أحد الفعلين في مقام التشريع بعدم وجود الآخر يوجب عدم وجوب الآخر عند وجوده ، فلا ينتهي إلى الأمر بالجمع بينهما ، بل أقصى ما فيه هو أنه عند عدم فعل كل منهما يكون كل منهما فعلياً ، لكنه لا ينقلب عن كونه مشروطاً ، فإن تحقق الشرط لا يخرج المشروط عن كونه

(١) أجد التقريرات ١ : ٢٦٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ١٣٤ .

مشروطاً إلى كونه مطلقاً ليكون ذلك متتبعاً إلى الأمر بالجمع بينهما .
ولا يخفى أنه يتوجه الاشكال على شيخنا رحمته بأنه يجوز الترتب فلم
لم يجوز في هذا المقام .

وقد أجاب عنه رحمته بقوله : بل إن القول بالاشتراط في التزام
الخطابي غير مستلزم للقول به في المقام ، فإن الملاكين فيما نحن فيه
متزاممان في الملاكية ، ومن الواضح أن الملاك المتزامن لا يصلح لأن
يكون داعياً إلى التكليف ... الخ ^(١) .

ويمكن التأمل فيه بأن الأمر يكون في سعيه وإيجاد أمره الناشئ عن
باعثية الملاك إلى تشريع الأمر على طبقه كحال المأمور في سعيه وإيجاده
الفعل المأمور به فيما لو كان أحد الأمرين أهم من الآخر في سعيه نحو
الأهم وتركه المهم ، وحكم عقله بالتخيير في السعي إلى كل واحد منهما بأن
يقول عقله : «افعل هذا إن لم تفعل ذاك» أو «افعل ذاك إن لم تفعل هذا»
فكذلك الحال في التزام الأمرين ، فانه يمكن للشارع أن يتخلص عن
تزامن الملاكين بالأمر بكل من المتعلقين مشروطاً بعدم الآخر ، كما يمكنه
أن يتخلص عن التزام المذكور بالأمر بأحد المتعلقين مصداقاً أو مفهوماً
أو بالقدر الجامع بينهما .

ولا يخفى أن لازم كون كل منهما مشروطاً بعدم الآخر أنه لو أتى بهما
معاً لم يكن أحدهما واجباً ، ولو تركهما فهو وإن كان موجباً لفعلية كل
منهما واستحقاق العقابين ، إلا أنه لا يوجب التكليف بالجمع ، لأن وجود
شرط الوجوب لا يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق ، والمفروض أن لزوم
وجوب الجمع إنما هو لو كان كل منهما مطلقاً ، بخلاف ما لو كان كل منهما

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر كما حقق ذلك في مبحث الترتيب^(١).

ثم لا يخفى أن المفاهيم بأنفسها غير قابلة لتعلق الحكم بها أيا كان الحكم، وإنما تتعلق بها الأحكام باعتبار واقعها الذي تحكي عنه تلك المفاهيم، ولأجل ذلك تراهم يقولون إن الشخص إذا قال للمشتري «بعتك أحد هذين العبدین» وقصد مفهوم أحدهما كان غلطاً، لأن المفهوم لا يقع عليه البيع. ولو قصد واقع أحدهما لم يكن غلطاً، ولكنه يكون البيع باطلاً لجهالة المبيع، فلو كانت المعاملة لا يعتبر ذلك فيها كما لو صالحه على أحدهما، أو أوصى بعق أحدهما بأن نقول إنه لا يعتبر في الوصية في عتق عبده أن يكون العبد معلوماً بأن يقول «اعتقوا عني أحد عبيدي» صح ذلك واستخرج بالقرعة. هذا كله لو كان المبيع هو واقع أحدهما المحكي بقوله «أحدهما» فربما يعبر عن ذلك بأن المبيع هو مصداق أحدهما، فانه لا بأس به إذا كان المقصود هو واقع أحدهما.

أما لو كان المقصود هو هذا المصداق أو هذا فلعله لا يكون إلا غلطاً صرفاً إن كان التردد في المصداق عبارة عن التردد في البيع الذي يوقعه بين كونه بيع هذا أو كونه بيع ذاك.

وإن شئت فقل: إن المعقول هو إيقاع البيع على شيء وهو العبد الواحد المردد بين عبيده ويكون التردد فيما وقع عليه البيع. ولكن لو كان التردد في نفس البيع بأن يكون حاصل قوله «بعتك أحد هذين العبدین»: أني إما بعتك هذا العبد أو أني بعتك هذا العبد، فيكون التردد في نفس الحكم الذي يوقعه وهل هو بيع هذا العبد أو هو بيع ذلك العبد، فلا ريب أن ذلك من أغلط الأغلاط.

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب : ٣٧١ وما بعدها .

وهكذا الحال في الوصية بأن قال لوصيه : «اعتق أحد عبيدي» فانه إن كان من التردد في الموصى به وأنه هل هو عتق زيد أو عتق عمرو بالقاء التخيير إلى الوصي صح ذلك . وإن كان من قبيل التردد في الوصية وهي أن الموصي يقول لوصيه : «أوصيتك بعتق زيد أو أوصيتك بعتق عمرو» كان من الأغلاط .

وهكذا الحال في باب الأمر ، فانك لو أمرت عبدك بأحد الفعلين من القيام أو الكتابة ، فان قصدت مفهوم أحدهما كان غلطاً لأنه لا يعقل تعلق الوجوب بالمفهوم ، وإن قصدت الوجوب وجعلته لكن لم تعين الواجب وجعلت متعلقه هو أحد الفعلين صح ذلك ، وكان العبد هو المختار في فعل أيهما . وإن قصدت أنني أوجبت عليك القيام أو أوجبت عليك الكتابة كان ذلك غلطاً صرفاً .

وهكذا الحال في إرادة الأمر إذا جعلناها بمعنى البعث والتحريك ، فان التردد إن كان في متعلق ذلك البعث والتحريك فلا مانع منه ، وإن كان التردد في نفس البعث وأُمر الأمر إما أن يبعث عبده إلى هذا الفعل وإما أن يبعثه إلى ذلك الفعل كان ذلك غلطاً صرفاً . وهذا بخلاف الإرادة التكوينية المتعلقة بالقراءة أو بالكتابة ، فان التردد هناك يكون في نفس الإرادة وهو غير معقول ، ولا يعقل وقوع التردد في خصوص المتعلق من دون تردد في الإرادة .

وهكذا الحال في الفعل الخارجي ومتعلقه مثل الضرب على زيد أو عمرو ، فالحال فيه أسوأ من الإرادة التكوينية ، فلا وجه لقياس متعلق الأحكام الوضعية والإرادة الأمرية والبعث والتحريك على متعلق الإرادة التكوينية أو متعلق الإرادة الخارجية ، فلا حاجة إلى الجواب عن هذا القياس

بأن الأحكام من قبيل الأمور الاعتبارية ، فيصح قيامها في عالم الاعتبار بأحد الأمرين ، بخلاف الإرادة التكوينية والأفعال الخارجية ، فإن ذلك وإن صح في مثل الوجوب والملكية ونحوها من الأحكام الوضعية التي هي من الأمور الاعتبارية ، إلا أنه لا يصح في البعث والتحريك ، فلاحظ وتدبر .

ثم إن ما ذكروه في بيع أحد العبدین من بطلان البيع لجهالة المبيع لا ينتقض ببيع الصاع من الصبرة ، لأن ذلك ليس من بيع أحد الصياع ، بل هو بيع صاع كلي في الذمة ، نظير ما لو باعه صاعاً من حنطة البلاد الفلانية ، غايته أن دائرة ذلك الكلي في الذمة تتسع وتنضيق باعتبار المضاف إليه إلى أن تصل النوبة إلى صاع الحنطة من هذه الصبرة ، فيكون من قبيل الكلي في المعين وله آثاره . بخلاف ما لو نزلناه على أحد الصوع الموجودة في هذه وصححناه وأغضينا النظر عن الجهالة بأن كان ذلك بطريق الصلح ، فإن له آثاره وهي الاشاعة ، لكنهم نزلوا قوله «بعتك صاعاً من هذه الصبرة» على الأول ، بخلاف ما لو أفرزت الصوع وباعه واحداً منها أو صالحه عليه فانهم نزلوه على بيع أحد الصوع ، فتترتب عليه آثاره من البطلان لو كان بطريق البيع .

والذي تلخص : هو أن الترديد إن كان في متعلق [البيع]^(١) كأن يقول «بعتك شيئاً وهو إما هذا العبد وإما ذلك العبد» كان ذلك معقولا ، وإن كان باطلاً من جهة جهالة المبيع بحيث لو أبدلناه لكان صحيحاً ، بخلاف ما لو كان الترديد في نفس البيع بأن يقول «إني إما بعتك هذا العبد وإما بعتك هذا العبد» كان غلطاً وغير معقول . ولعله إليه يرجع ما يذكرونه من أنه لو كان المراد من أحدهما هو المفهوم كان معقولا ، ولو كان المراد هو مصداق

(١) (لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة) .

أحدهما كان غير معقول ، بأن يكون المراد هو أنه لا شبهة في أن البيع لا يقع على نفس المفهوم وإنما يقع على ما يحكيه ، ولكن إن وقع البيع على المحكي بمفهوم أحدهما بواسطة كونه مصداقاً لأحدهما فكأن أحدهما طبيعة من الطبائع ، ويكون وقوع البيع على ما يحكيه مفهوم الطبيعة بواسطة ما فيه من كونه حصة من تلك الطبيعة كان ذلك معقولاً . وإن جعلنا الطبيعة منظوراً للمصداق وأوقعنا البيع على هذا المصداق أو على ذلك المصداق كان ذلك غير معقول ، لأنه حيثئذ يكون لنا بيعان أحدهما واقع ابتداء على هذا العبد والبيع الآخر واقع على ذلك العبد . ونحن لما نقول بعثك أحد هذين العبدين نكون قد أوقعنا أحد البيعين ، وذلك غير معقول .

ولعل قولنا «بعثك هذا العبد أو هذا العبد» ظاهر في الوجه الثاني ، وهو وقوع البيع ابتداء على المصداق المردد ، الذي عرفت أنه يوجب التردد في نفس البيع بين كونه بيع هذا العبد أو كونه بيع ذلك العبد ، بخلاف قولنا «بعثك أحدهما» فإنه ظاهر في الوجه الأول وهو وقوع البيع على هذا العبد أو على ذلك العبد بواسطة عنوان «أحدهما» المنطبق على كل منهما على البذل ، ويكون المبيع هو طبيعة أحدهما ، فلا يكون من التردد في البيع ، بل يكون من التردد في متعلقه الذي هو المبيع .

قوله : وأما الوجه الثالث فيرد عليه : أن مفهوم أحد الشئيين - إلى قوله :- لكنه قد عرفت إمكان تعلق التكليف بواقع أحدهما ، فتوسيع العنوان الانتزاعي يكون لغوا... إلخ^(١) .

الذي حررته عنه رحمته في بيان هذا الوجه ما هذا لفظه : ولا يرد عليه أن

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٧ - ٢٦٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

مفهوم أحدهما من المفاهيم الانتزاعية غير الصالحة لتعلق الطلب بها، لأن المفاهيم الانتزاعية على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: ما كان محض صورة خيالية لا واقعية لها إلا في عالم المخيلة مثل أنياب الأغوال. ولا ريب في عدم معقولية تعلق الطلب بمثله.

النحو الثاني: ما يكون متزعاً من أمر واقعي مثل التقدم والتأخر ونحوهما مما يتزع عن أمر واقعي، وهو كون أحد الشيتين قبل الآخر زماناً أو مكاناً. ولا ريب في صحة تعلق الطلب بمثل هذا.

النحو الثالث: ما يكون متوسطاً بين النحويين الأولين، وذلك مثل مفهوم أحد الأمرين الصالح للانطباق على كل منهما، فانه باعتبار عدم المصداق المخصوص يكون مشابهاً للنحو الأول، وباعتبار صلاحيته للانطباق على كل واحد منهما على البديل يكون ملحقاً بالثاني، ولأجل ذلك يصح تعلق الطلب به كما يصح أن يقع متعلقاً للحكم الوضعي، كالتعق والطلاق ونحوهما مما يمكن أن يكون مورده أحد الأمرين أو الأمور. فإذا صح كونه مورداً للأحكام الوضعية صح كونه مورداً للطلب الوجوبي وغيره من الأحكام التكليفية بطريق أولى، انتهى.

قلت: يمكن الفرق بين ما هو مورد الأحكام الوضعية وبين ما نحن فيه، فإن الأول يمكن أن يدعى كونه من قبيل النكرة على رأي صاحب الفصول^(١) بخلاف الثاني فانه ليس المراد به ذلك المعنى، وإلا رجع إلى ما يختاره شيخنا^(٢)، بل المراد به مفهوم أحدهما الصالح للانطباق على كل منهما. والفرق بينه وبين النكرة على رأي صاحب الفصول هو دخول

(١) راجع الفصول الغروية: ١٦٣، ١٠٢.

الخصوصيات الشخصية بناء على كونه من قبيل النكرة، وعدم دخولها بناء على كون المراد به هو مفهوم الأحد لا مصداقه . فيكون الفرق بينهما هو الفرق بين المفهوم والمصداق . وهذا هو الفارق بين القولين أعني مختار شيخنا رحمته والقول الثالث . والذي هو مورد الأحكام الوضعية هو ناحية المصداق ، ولأجل ذلك يقولون بأن بيع أحد العبدین يكون من بيع المجهول ، ولو كان المراد به هو المفهوم الكلي لم يكن مجهولاً لأنه كلي طبيعي منحصر بفردین ، فهو نظير بيع عبد كلي موصوف ، لكنهم يقولون إن البيع لا يقع على مفهوم أحدهما لأنه لا واقعية له ، ولا على مصداقه لأنه مجهول ، فراجع كلمات شيخنا رحمته ^(١) وغيره في باب البيع .

ومن ذلك كله يظهر لك أن ما في الحاشية ^(٢) من اتحاد الوجه الأول مع هذا الوجه الثالث ، أشبه شيء بالخلط بين المصداق والمفهوم ، فان مرجع الوجه الأول إلى عالم المصداق و مرجع الوجه الثالث إلى عالم المفهوم ، فكيف يكون أحدهما عين الآخر .

ثم إنا لو سلمنا أن مفهوم أحد الشیثین من المفاهیم القابلة لتعلق الطلب بها ، إلا أننا نعلم قطعاً أن هذا المفهوم أجنبي عن الملاك ، وإنما الذي هو منشأ الملاك والصلاح هو واقع أحدهما أو القدر المشترك الجامع بينهما ، فيدور الأمر بين الوجهين ، ويسقط الثالث ، والمتعين من الوجهين هو الثاني إن لم نقل بأن النزاع بين أرباب الوجهين المذكورين لفظي ، وإلا كان أحد الوجهين راجعاً إلى الآخر .

(١) منية الطالب ٢ : ٣٨١ .

(٢) أجود التقريرات ١ (الهامش ١) : ٢٦٨ .

قوله : لا إشكال في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر إذا أخذ الأقل بشرط لا ... الخ^(١) .

أفاد رحمته فيما حررته عنه ما هذا لفظه : بشرط أن يكون ذلك أعني أخذ الأقل بشرط لا أمراً عرفياً يساعد عليه الذوق العرفي ليتمكن حمل التخيير عليه ، ومنه التخيير بين القصر والاتمام كما نص عليه أغلب الفقهاء . أما مثل التسيبحة الواحدة والأكثر فمما لم تساعد عليه الأدلة ، ولأجل ذلك لم يفت به إلا البعض . ثم إن لازم ذلك أن يكون تحقق الامتثال بالأقل مراعى بالخروج عن العمل بدون إلحاق الأكثر ، لأنه يتحقق بمجرد الفراغ من الأقل ، إذ لا يتحقق الأقل بشرط لا ما دام يمكنه إلحاق الأكثر .

قلت : يمكن تعيين الأقل بالنية فيما يكون من العبادات ، فيتحقق الامتثال به من دون حاجة إلى دعوى المراعاة والخروج عن المحل ، سيما إذا قلنا بأن التخيير بدوي لا استمراري فتأمل ، لإمكان أن يقال إنا وإن قلنا بكون التخيير استمرارياً إلا أنه في مسألة الأقل والأكثر لابد أن يكون بدوياً ، لأن العدول في الأثناء من أحد العدلين إلى الآخر يحتاج إلى تغيير ما وقع عما وقع عليه ، ولم يعلم جريان العدول في مثل ذلك لكونه على خلاف القاعدة . وكيف كان ، فلا تكون المسألة حيثئذ من باب التخيير بين الأقل والأكثر بل من باب المتباينين كما صرح به شيخنا رحمته فيما حرره عنه المرحوم الشيخ محمد علي رحمته فراجع^(٢) . فلا يتوجه على شيخنا رحمته ما في الحاشية^(٣) من رجوع ذلك إلى المتباينين ، لأنه رحمته قد صرح بنفسه بذلك ،

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٢) فوائد الأصول ١ - ٢ : ٢٣٥ .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٦٩ - ٢٧٠ .

وكأن هذا المحرر قد أغفله في الأصل فجعله إيراداً في الحاشية .

قال المرحوم الشيخ محمد علي فيما حرره عن شيخنا رحمه الله : بقي في المقام التخيير بين الأقل والأكثر ، وهو مع ملاحظة الأقل لا بشرط لا يعقل ، ومع ملاحظته بشرط لا بمكان من الامكان ، ويخرج حيثئذ عن الأقل والأكثر لمباينة الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء كما هو واضح ^(١) .

وقد وقع التمثيل لذلك في الكفاية ^(٢) بالخط القصير والطويل ، واشترط عدم تخلل العدم ، ولم يعلم المراد من هذا الشرط ، فان الاشكال إنما هو من ناحية الامتثال ، وأنه عند تحقق حدّ الأقل يحصل به الامتثال فيكون الزائد لغوا . وهذا لا يدفعه عدم تخلل العدم والسكون ، وإنما يدفعه الأخذ بشرط لا . وهذا الأخذ كما يدفع الاشكال من ناحية الامتثال يدفعه أيضاً من ناحية الملاك .

وحاصل الاشكال من ناحية الملاك بأنه بعد فرض كون الأقل حاصلًا في ضمن الأكثر كيف يمكن أن يقال إن كلاً من الأقل والأكثر مشتركان في ملك واحد ، أو أن لكل منهما ملاكاً مستقلاً . ولا بدّ في الجواب عنه بأن الأقل بحده أعني بشرط لا لا يكون موجوداً في ضمن الأكثر ، بل يكون مبايناً له مباينة الشيء بشرط لا للشيء بشرط شيء .

وبه يندفع الاشكال من ناحية الامتثال ، لكنه يقع في محذور آخر وهو خروجه عن الأقل والأكثر ودخوله في التباين .

أما مسألة القصر والاتمام فيمكن القول فيها بالتباين الذاتي ، بدعوى أن ذات القصر مباينة لذات التمام ، لا من جهة كون القصر بشرط لا والتمام

(١) فوائد الأصول ١ - ٢ : ٢٣٥ .

(٢) كفاية الأصول : ١٤٢ .

بشرط شيء، بل إن التباين بينهما ذاتي نظير التباين بين صلاة المغرب وصلاة العشاء، فإن ذات صلاة المغرب مباينة لذات صلاة العشاء، لا لمجرد أن المغرب مأخوذ بشرط عدم الركعة الرابعة والعشاء بشرط وجودها، فتأمل. كيف يكون ذلك والسلام على الثانية في القصر وعلى الثالثة في المغرب جزء منهما، إلا أن يقال: إن السلام جزء على كل حال غايته أنه مخير بين الركعتين والسلام أو الأربع والسلام، فلاحظ.

والخلاصة: هي أنه لو كان الأقل والأكثر ممّا هو قابل للإيجاد الدفعي فالظاهر أنه يسهل الأمر في التخيير بينهما كما في الخط الدفعي القالبي، وأما التدريجيات فالذي ينبغي أولاً هو شرح الأكثر، ولا ريب أنه عبارة عن الماهية بشرط شيء، ولا ريب أن مقابله إنما هو الأقل وهو الماهية بشرط لا، أينما كان هذان المفهومان، سواء كان في مقام الاخبار أو في مقام الانشاء، ولا خصوصية في هذه المقابلة لما إذا وقعا موقع التخيير الشرعي. وإلا فإن الماهية لا بشرط لو قوبلت بالماهية بشرط شيء لم يكن الثاني هو الأكثر والأول هو الأقل، بل كان الثاني من قبيل التعيين والأول من قبيل التخيير، لأن الماهية لا بشرط وإن كان قسماً، تنطبق خارجاً على الماهية بشرط شيء وعلى الماهية الفاقدة لذلك، هذا.

مضافاً إلى ما عرفت من تصريح شيخنا رحمته حسبما حرره عنه المرحوم الشيخ محمد علي^(١).

وبالجملة: أن مفهوم الأقل والأكثر أينما وجدا لا يكونان إلا من قبيل المتباينين. ونحن وإن قلنا بأن الأقل موجود في ضمن الأكثر إلا أنه ليس

الأقل بحدّه بل هو ذات الأقل ، وليس ذلك إلا الماهية لا بشرط ، فلاحظ .
ثم إنّه بعد أن رجع التخيير بين الأقل والأكثر إلى التخيير بين الحدين نقول إن ذلك التخيير إن كان ناشئاً عن ملاك واحد يقوم به كل من الحدين كان الوجوب في الحقيقة متعلقاً بالقدر الجامع بين الحدين وهو الماهية لا بشرط القسمي ، فانها وإن كانت مباينة لكل من الحدين لحاظاً إلا أنها وجوداً قدر جامع بين الحدين . وإن كان ناشئاً عن ملاكين ، ملاك يقوم به الماهية بحدّها الأقلي ، وملاك آخر يقوم به الماهية بحدّها الأكثر ، وحيث إنّ يتأتى فيه ما قدّمناه^(١) في التخيير الناشئ عن ملاكين .

ثم بعد هذا يقع الكلام في كيفية حصول المكلف على الحد الأول أو على الحد الثاني . وشيخنا رحمه الله جعل ذلك مراعى بالخروج عن محل ذلك الواجب ، بأن يركع في مورد التخيير بين التسيّحات في قيام الركعة الثالثة أو الرابعة ، وكذلك رفع رأسه من الركوع بالنسبة إلى ذكر الركوع المفروض كون المكلف مخيراً فيه بين الأقل والأكثر . وذلك لا يخلو عن إشكال ، من جهة أن الماهية بحدّها الأقلي لا يكفي فيها مجرد الاتيان بالذكر الواحد ورفع الرأس ، بل إن ذلك هو الماهية لا بشرط ، غايته أنه انطبق على ذلك الوجود المقرون بالعدم ، وإن كان دفع ذلك الاشكال واضحاً ، لما عرفت من أن المراد بالأقل هو الأقل الخارجي ، وهو حاصل بوجود الذكر الواحد مع عدم إلحاق الزائد ، وليس المراد هو الأقل المفهومي ، فلاحظ .

وقد عرفت^(٢) إمكان الحصول على كل من الحدين بالنية ، وأنه ربما نافاه كون التخيير استمرارياً ، لأن مقتضاه إمكان قلب ما تقدم من الماهية

(١) في صفحة : ٢٦٨ وما بعدها .

(٢) في صفحة : ٢٧٨ .

بحدّها الأقلّي إلى الماهية بحدّها الأكثرّي ، فيكون عدوله من القصر إلى الاتمام بعد أن صلى ركعة واحدة موجبا لتحويل تلك الركعة من كونها جزء الأقل الذي هو القصر إلى جزئية الأكثر الذي هو الاتمام . وهذا ليس بمحال لو دل الدليل على أن المكلف مسلّط على ذلك التبديل بواسطة دليل استمرارية التخيير ، كما أنه أعني استمرارية التخيير خوّله حق العدول عمّا سبق من الصوم بالغائه والعدول إلى إطعام ستين مسكينا . وعلى كل من هذين الطريقتين أعني طريق المراعاة وطريق النية يندفع الاشكال في الحصول على الامتثال بالأكثر ، من دون حاجة إلى الالتزام بعدم تخلل السكون ، فلاحظ وتدبر .

ولا يخفى أنّ طريقة الاختلاف في النية تأتي في ذي الملاك الواحد كما تأتي في ذي الملاكين ، وأما طريقة المراعاة فلعلها لا تأتي في ذي الملاك الواحد ، لأنّ الواجب حيث إنّ هو الجامع بين الحدين وهو الطبيعة لا بشرط ، وهي تحصل قهرا عند تحقق الأقل ، فلا يبقى فيه مجال للزيادة فلا بدّ فيه من سلوك طريقة الاختلاف بالنية .

إلا أن الذي يظهر من الكفاية هو سلوكه طريقة المراعاة ، وذلك قوله قلت : لا يكاد يختلف الحال بذاك ، فانه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر ، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ، ومعه كان مترتبا على الأكثر بالتمام^(١) ، ومع ذلك أجراها في ذي الملاك الواحد وذي الملاكين ، وذلك قوله : فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد ، وتخييراً شرعياً فيما

كان هناك غرضان^(١).

اللهم إلا أن يقال: إن الجامع ليس هو الطبيعة لا بشرط، بل الجامع إنما هو القدر الجامع بين حدّ العدم وحدّ الوجود، والعدم إنما يتحقق إذا لم يلحقه الزائد، فترجع المسألة إلى المراعاة. لكن الجامع بين العدم والوجود غير معقول، فلاحظ.

وهذا الثاني هو مراد الكفاية، فانه ينفي كون الغرض مترتباً على الماهية لا بشرط، وذلك قوله: نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره^(٢) فإن الأقل بهذا المعنى هو عين الماهية لا بشرط.

والذي تلخص من جميع ما حررناه: هو أن الأقل لا يكون موجوداً في ضمن الأكثر حتى في مرتبة ذاته، أما في الدفعيات فواضح، وأما التدريجيات فكذلك إن كان المائز هو النية، بل وكذلك الحال على المراعاة والدخول في الأجزاء اللاحقة مع عدم إلحاق الزائد، في قبال ما لو كان الانتقال بعد إلحاق الزائد فانه أيضاً لا يكون ذات الأقل موجوداً في ضمن الأكثر، بل كانا متباينين، وإن كان الجامع بينهما هو الماهية لا بشرط القسمي أو المقسمي. وإذا رجعت المسألة إلى تباين العدلين تأتى فيها ما تقدم^(٣) تفصيله في التخيير بين المتباينين من حيث وحدة الملاك وتعددده، وكون الواجب هو أحدهما أو كل منهما مشروطاً حدوثاً أو بقاءً بعدم الآخر، فلاحظ.

(١) كفاية الأصول: ١٤٢.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٣.

(٣) راجع صفحة: ٢٦٤، ٢٧٠ - ٢٧١.

[الوجوب الكفائي]

قوله - في الوجوب الكفائي - : وتوضيح الحال فيه يحتاج إلى بيان مقدمة ، وهي أن الغرض من المأمور به تارة يترتب على صرف وجود الطبيعة ، وأخرى على مطلق وجوده أينما سرى ... الخ^(١) .

لا يخفى أن ما مر^(٢) في الواجب التخييري من وحدة الملاك تارة وتعددته أخرى مع فرض التزام بين الملاكات في مقام الاستيفاء الموجب لتزامهما في مقام الجعل والتشريع متأت بعينه في الواجب الكفائي ، غير أنه في الواجب التخييري كان بالنسبة إلى فعل المكلف نفسه بمقابلته بفعله الآخر المعبر عنه بعدله ، وفي الواجب الكفائي يكون ذلك بالنسبة إلى فعل أحد المكلفين بمقابلته بفعل المكلف الآخر.

وحيثئذ نقول : إن ملاك الواجب الكفائي مثل دفن الميت أو الصلاة عليه إن كان واحداً قائماً بفعل واحد صادر من أحد المكلفين فقد تقدم^(٣) في نحوه من الواجب التخييري التردد بين كون القائم بذلك الملاك هو مصداق أحد الفعلين وكون القائم به هو القدر الجامع بين الفعلين ، فكذا نقول هنا : إنه بعد فرض وحدة الملاك يكون التردد بين كون القائم به هو فعل أحد المكلفين بما أنه مصداق أحدهم ، وكون القائم به هو فعل القدر الجامع بين المكلفين . وإن شئت فقل : إن القائم به هو أحد أفعالهم أو أن

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٠ [مع اختلاف يسير عما في النسخة المحشاة] .

(٢) في صفحة : ٢٤٩ وما بعدها .

(٣) في صفحة : ٢٥٥ وما بعدها .

القائم به هو القدر الجامع بين أفعالهم ، وكما قلنا فيما تقدم من أنه لا بد من إرجاع الأول إلى الثاني ، نظراً إلى أن وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثر ، لا بد أن نقول هنا إن القدر الجامع هو المؤثر في الملاك لا أحدها المصداقي . نعم بين المقامين فرق من جهة ثالثة ، وهي أنا في تلك المسألة لم نقل بورود الوجوب على القدر الجامع لعدم كونه معروفاً لدى العرف ، ولأجل عدم كونه معروفاً عندهم اضطررنا إلى القول بأن الوجوب وارد على مصداق أحدهما على البذل .

وفيما نحن فيه لا تأتي هذه الجهة ، لأن الجامع بين أفراد الصلاة على الميت التي تقع من هذا المكلف ومن ذاك ، أمر واضح معروف لكل أحد ، وكذلك الجامع بين المكلفين أنفسهم ، بأن يكون الخطاب بالصلاة على الميت مثلاً متوجهاً إلى القدر الجامع بين عامة المكلفين ، وهو المعبر عنه في كلام شيخنا رحمته الله ^(١) أن المكلف هو صرف الطبيعة لا كل واحد من أفرادها . وبناء على ذلك يكون المطلوب هو صلاة واحدة من صرف طبيعة المكلفين ، فإن تركها الجميع عوقبوا جميعاً ، لكنه على الظاهر عقاب واحد على عصيان واحد للتكليف بفعل واحد منبسط على عامة المكلفين ، لاعتقابات متعددة على عصيانات متعددة ، ففرق بين ترك الجميع للصلاة على الميت وترك الجميع لصلاة الفجر من هذا اليوم مثلاً ، ففي الأول لا يكون إلا عصيان واحد منبسط على الجميع ، وفي الثاني عصيانات متعددة حسب تعدد تكاليفهم وتعدد ملاكاتها .

ولو فعله الجميع دفعة واحدة مع فرض وحدة الفعل ، كما لو صلى

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧١ .

الجميع جماعة على ميت واحد وقلنا إن المجموع صلاة واحدة، كان فعل الجميع إطاعة واحدة وامثالاً واحداً منبسطاً على الجميع أيضاً، نظير ما لو اشترك الجميع برفع الحجر الواحد أو بدفع العدو عما يجب كفاثياً دفعه عنه. وإن قلنا بأنها صلوات متعددة كان مقتضى وحدة الملاك ووحدة المكلف به هو الالتزام بكون واحد لا بعينه امثالاً، وكون الباقي لغواً صرفاً. ويمكن أن يقال: إنه بعد أن كان المكلف هو صرف طبيعة المكلف الصادق على الواحد والكثير يكون الجميع امثالاً واحداً، وإن كانت الأفعال متعددة، فتأمل. هذا كله لو قلنا بوحدة الملاك.

أما لو قلنا بتعدد الملاكات وتزاحمها في مقام الجعل والتشريع، وأن نتيجة ذلك التزاحم الأمرى هو الوجوب على كل واحد مشروطاً بعدم قيام الآخر به، فإن مقتضاه هو أنهم لو تركوه جميعاً كان كل واحد منهم عاصياً مستحقاً للعقاب، لأن نتيجة ذلك هو الوجوب التعيني على واحد منهم عند ترك غيره من المكلفين. ولو أقدموا جميعاً على فعله دفعة واحدة كما لو صلوا جميعاً على الميت، كان فعل كل واحد منهم مسقطاً للوجوب على الباقي، فيكون كل واحد قد فعله في مرتبة سقوطه عنه.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة على هذا الوجه هو ما ذكرناه من أنه عند ترك الجميع يكون كل واحد منهم عاصياً ومستحقاً للعقاب، وأنه عند فعل الجميع يكون فعل كل واحد قد فعله في مرتبة سقوطه عنه بفعل الآخر. لكن لو ثبت أنهم جميعاً يكونون مطيعين ممثلين نقول إن ذلك كاشف عن أن السقوط بفعل الغير منوط باتمامه العمل، بمعنى أنه لو شرع الغير في العمل وفرغ منه سقط التكليف عن الباقي، بحيث كان إسقاط أحدها لملاك الآخر منوطاً باتمام العمل، فما دام لم يفرغ منه يكون ملاك

كل بحاله ويكون التكليف باقياً، فيكون كل واحد منهم قد فعله في ظرف بقاء التكليف، فيكون كل واحد منهم ممثلاً ومطيعاً. وبذلك يندفع ما أورده المحشي في الحاشية، فراجع^(١).

مضافاً إلى ما سيأتي^(٢) إن شاء الله تعالى من أن لنا أن نقول إن المسقط هو سبق أحدهما، لا مجرد فعله ولو مقارناً مع الآخر.

وأما ما ذكره المحشي بقوله: فإن كان الترك المفروض كونه شرطاً في تعلق وجوبه بكل واحد منهم هو مطلق الترك... الخ^(٣) ففيه: أن الترك بنفسه ليس بشرط في توجه التكليف على وجه يكون ملاك التكليف متوقفاً عليه، وإلا لكان فعل أحدهم كاشفاً عن عدم الملاك بالنسبة إلى الآخر لا أنه مسقط له، وحيث لا بد أن نقول: إن الترك إنما يكون شرطاً في بقاء التكليف بمعنى أنه يجب عينا على كل واحد أن يفعل، لكن بقاء هذا الوجوب يكون مشروطاً بعدم إقدام أحدهم، فلو أقدم أحدهم سقط التكليف عن الباقي، لا أنه باقداً أحدهم ينكشف عدم التكليف من أول الأمر في الباقيين، وحيث فتوجه التكليف وتنجزه في حق كل واحد منهم لا ينافي سقوطه عن الجميع لو أقدم البعض على الفعل، فلا معنى حيث لا نقول بأن «اللازم عند تحقق ذلك (يعني الترك في برهة من الزمان) أن يجب على كل مكلف أن يأتي به ولو مع فرض إتيان غيره به، وهو خلاف ما فرض من سقوطه بفعل واحد منهم... الخ»^(٤) فانك قد عرفت أن سقوطه

(١) أجدود التقريرات ١ (الهامش): ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) راجع صفحة: ٣٠٠ وما بعدها.

(٣) أجدود التقريرات ١ (الهامش): ٢٧٢.

(٤) أجدود التقريرات ١ (الهامش): ٢٧٢.

بفعل واحد منهم لا ينافي ثبوته في حق كل واحد منهم في ظرف تحقق تركه من كل واحد منهم . لكن لما كان الأغلب في الواجبات الكفائية هو وحدة الغرض والملاك كما في موارد الدفن والتغسيل بل في مثل الصلاة على الميت ، فإن المطلوب والغرض هو أن يصلى على الميت وإن لا يدفن بغير صلاة .

وهكذا الحال في جميع موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوهما من الواجبات الكفائية ، مثل حفظ مال اليتيم والغائب ونحوها من الأمور الحسبية هو حصول غاياتها ، فيكون الملاك واحداً ، ويكون المطلوب فعلاً واحداً صادراً من واحد من المكلفين ، فلو قام به أحدهم سقط عن الباقيين ، ولو لم يقم به أحد منهم كان الكل مسؤولاً عنه وهو معنى عقاب الكل ، أما أنه عقاب واحد منبسط على الكل ، أو أنه عقابات متعددة حسب تعددهم فذلك أمر آخر غير راجع إلينا . ومنه يعلم الحال فيما لو قام به الجميع .

أما لو تعدد الفعل منهم كما في مثل الصلاة على الميت ، فإنه لا مانع من الالتزام بكون الكل ممثلاً امثالاً مستقلاً ، بحيث تكون هناك امثالات متعددة ، لا أنه امثال واحد صادر من الكل . وهذا أيضاً أمر سهل ، لأنه راجع إلى عالم الثواب والاطاعة .

قوله : ومثال ذلك فيما نحن فيه أنه لو فرضنا شخصين فاقدي الماء فوجدنا في وقت الصلاة ماء لا يكفي لوضوئهما ... الخ^(١) .
لو لم يكن في البين إلا شخص واحد فلا إشكال على الظاهر في أنه

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٣ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

يكون الوضوء واجباً عليه ، ويوجب الوضوء عليه تجب عليه حيازة ذلك الماء من باب المقدمة ، وبذلك يكون تيممه منتقضاً .

ولو انضم إليه شخص آخر مثله فحيث إنه قد اتفق أن الماء لا يكفي إلا لواحد منهما ، كان ذلك من باب اتفاق عدم إمكان الجمع بين التكليفين ، لكنه لا يوجب سقوط الملاك عن أحدهما ، بل يكون الملاك في كل منهما تاماً ، غايته أنه لا يمكن أن يكون كل منهما مخاطباً بخطاب مطلق ، بمعنى أنه لا يصح أن يخاطب كل بالحيازة والوضوء خطاباً مطلقاً ، بل لابد أن يكون الخطاب لكل منهما مشروطاً بعدم سبق الآخر إلى ذلك ، من باب أن سبقه يكون مسقطاً للخطاب في الآخر .

وحيث قبل سبق أحدهما يكون كل منهما مخاطباً بذلك الخطاب المشروط ، وحيث إنه قبل السبق يكون الحكم والخطاب فعلياً في حق كل منهما ، تكون فعلية ذلك الخطاب في حق كل منهما موجبة لانتقاض تيممه فيكون قد انتقض تيمم كل منهما . وحيث لو ترك كل منهما إلى أن خرج الوقت كان كل منهما عاصياً وقد انتقض تيممهما ، وهذا لا شبهة فيه .

كما أنه لو سبق أحدهما على وجه لم يكن مجال للآخر أن يحوز الماء لنفسه ، كان ذلك موجباً لانتقاض تيمم خصوص من سبق ، وكان من لم يكن له مجال للسبق على تيممه .

وإنما الاشكال فيما لو حصل المجال لكل منهما ومضت مدة على ذلك ثم سبق أحدهما إليه .

والذي ينبغي هو القول بأنه يكون كل منهما قد حصل في حقه فعلية وجوب الوضوء والحيازة ، وبذلك ينتقض تيمم كل منهما . نعم لو بعد ذلك حصل السبق من أحدهما لزمه الوضوء بذلك الماء ، وكان على الآخر إعادة

تيممه ، فهو نظير ما لو تمكن من الماء ومضت مدة على تمكنه منه ثم اتفق أن تلف ذلك الماء ، فإن تأخر التلف لا يوجب انحفاظ تيممه ، بل يكون تيممه قد انتقض بذلك التمكن ، ويكون سقوط الوضوء عنه بعد التلف من قبيل السقوط بالعصيان .

ومن ذلك تظهر لك الخدشة فيما في الحاشية^(١) من التفصيل بين صورتني سبق أحدهما وعدم سبقه ، إلا أن يكون المراد من السابق هو السابق على النحو الأول ، أعني ما لم يحصل للآخر مجال الحيابة .

نعم إن ما أفاده شيخنا رحمته من التفكيك بين الجهات الثلاثة أعني انتقاض التيمم وجوب الوضوء وجوب الحيابة ، لعله قابل للتأمل الموماً إليه في الحاشية ، لأن الانتقاض فرع التمكن من استعمال الماء ، وهو محقق لوجوب الوضوء الملازم لوجوب الحيابة ، فراجع ما حررناه سابقاً^(٢) على ما نقلناه عن شيخنا رحمته وتأمل .

فما يظهر من شيخنا رحمته من توقف وجوب الوضوء على تحقق الحيابة قابل للتأمل ، لما عرفت من أن الحيابة واجبة مقدماً للوضوء كوجوب الشراء ونحوه . بل يمكن أن يقال : إن الوضوء لا يتوقف على الحيابة بل يكفي فيه إباحة الماء إباحة شرعية ، وحيث يصح وضوءه منه وإن لم ينو حيازته ولا تملكه كما لو كان الماء لشخص وأباحه للوضوء . ولعل إدخال الحيابة في المقام من جهة كون حيازة أحدهم تكون موجبة لمنع الآخرين بواسطة صيرورة الحائز مالكا للماء .

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٢٧٣ .

(٢) [لعله رحمته] يقصد بذلك تحريراته المخطوطة وتأتي الإشارة إليها في الصفحة : ٢٩٣ -

وعلى أي حال أن التمكن من الوضوء لا يتوقف على فعلية الحيابة بل يكفي فيه التمكن من الحيابة، نظير من تمكن من شراء الماء، وحيثئذ نقول إنهم لو بادروا إلى الحيابة فسبق أحدهم انكشف تمكنه وحده وعدم تمكن الباقيين، وبقاء الجميع على تيممه ما عدا السابق منهم. ولو تماهلوا ومضت مدة كان كل منهم متمكناً من حيابة الماء فيها انتقض تيمم الجميع، ثم لو سبق بعد ذلك أحدهم وجب عليه الوضوء ووجب على الباقي إعادة التيمم.

قال في الجواهر: ولو وجد جماعة ماء في المباح لا يكفي إلا أحدهم ففي المنتهى^(١) انتقض تيممهم جميعاً، لصدق الوجدان على كل واحد. وينبغي تقييده بما إذا حصل التمكن من استعماله للجميع، أما لو تبادروا إلى حيابته فسبق أحدهم انتقض تيممه خاصة. وإن لم يسبق بل تساوى الجميع لم ينتقض تيمم أحد منهم إلا مع بذل الشركاء نصيبهم لواحد. نعم لو كان معهم جنب وقلنا باختصاصه شرعاً بحيث ليس لغيره المزاحمة له اختص النقص به، فاطلاقه ذلك لا يخلو من تأمل^(٢).

فتراه جعل المدار على التمكن من الاستعمال. أما تكلمه في الحيابة فانما هي من جهة أنه لو حازه أحدهم صار ملكاً له، وكان ذلك موجباً لسقوط الوضوء عن الآخرين، سواء أراد ذلك الحائز الوضوء به أو أنه لم يرد ذلك. نعم إن كانت حيابته بعد مضي مدة يمكن فيه للغير حيابته انتقض تيمم ذلك الغير أيضاً. ولو سبق على وجه لم يحصل للغير برهة يتمكن فيها من حيابته لم ينتقض تيمم ذلك الغير، واختص الانتقاض بمن

(١) منتهى المطلب ٣: ١٥٨.

(٢) جواهر الكلام ٥: ٢٦٥.

سبق على الوجه المذكور.

والذي حررته عن شيخنا رحمته في هذه المسألة يظهر منه أن جلّ نظره رحمته إلى حالة مسابقتهم إلى الحيازة، وأن الحيازة في ذلك الحال واجبة بوجوب مستقل من باب المقدمة المفوّتة، وهو أعني هذا الوجوب مشروط بعدم سبق الغير، وإلا فلو سبق الغير سقط وجوب الحيازة عن الباقيين لعدم بقاء الموضوع. أما وجوب الوضوء على كل واحد منهم فهو مشروط بأن يكون هو السابق، لأن ذلك الحال أعني حال المسابقة ليس بحال وجدان الماء، لأن المفروض هو المسابقة إلى وجدانه، فلا يجب إلا حيث يتحقق الوجدان الفعلي، ولا يتحقق الوجدان الفعلي إلا بالسبق، فيكون وجوب الوضوء على كل واحد منهم مشروطاً بأن يكون هو السابق. ولكنه رحمته مع ذلك حكم بانتقاض تيمم الجميع، لأن الانتقاض لا يتوقف على فعلية الوجدان الذي هو القدرة، بل يكفي فيه إمكان القدرة. وهو محل تأمل، لأن الظاهر أن الانتقاض تابع لفعلية الوجدان، فراجع ما حررناه عنه رحمته في هذا المقام وما حررته عليه هناك، فتأمل.

قال رحمته فيما حررته عنه: والحاصل أن الصور الثلاث التي تقدمت الإشارة إليها في الواجب التخييري متأتية بعينها في الواجب الكفائي، غاية الأمر أنها في الواجب التخييري جارية في ناحية المكلف به، وفي الواجب الكفائي جارية في ناحية المكلف، حيث إن الغرض أعني ملاك التكليف قد يكون غرضاً واحداً قائماً بصدور الفعل عن أحد المكلفين، فيكون المطلوب منه ذلك الفعل هو صرف طبيعة المكلف، بحيث إذا صدر ذلك الفعل من أحد منهم حصل الغرض الذي هو ملاك الأمر، ولا يبقى محل لأفعال الباقيين.

وقد يكون هناك أغراض وملاكات متعددة قائمة بفعل كل واحد من المكلفين ، ولكن تلك الأغراض والملاكات متزاحمة لا يمكن استيفاؤها أجمع ، وإنما يمكن استيفاء واحد منها ، فلا يمكن أن يكون المؤثر إلا واحداً منها ، فيكون ذلك موجبا لتعلق الطلب بفعل واحد من المكلفين ، فيكون المطلوب منه ذلك الفعل هو صرف طبيعة المكلف ، فإذا صدر الفعل من أحدهم لم يمكن استيفاء الأغراض الأخر ، فيعود إلى النحو الأول ، ويكون الوجوب في كلا النحويين كفاثياً .

وقد يكون هناك أغراض متعددة حسب تعدد أفعال المكلفين بحسب تعددهم ، ولكن يكون فعل أحدهم مانعا من قدرة الآخر على الفعل ، كما لو كان جماعة متيمين وحصل فيما بينهم ماء مباح لا يكفي إلا لطهارة أحدهم .

وفي مثل هذه الصورة أعني ما لو كان من قبيل تعدد الملاك ولم يكن بينها تزاحم وتنافع ، وإنما يقع التنازع والتزاحم بين الخطابين في مقام الامتثال ، على وجه يكون امتثال أحد المكلفين لذلك الخطاب موجبا لسلب قدرة الآخرين على امتثاله ، فقهرأ يكون كل من أولئك المكلفين مكلفا بذلك الفعل تكليفاً عينياً ، ولكن يكون تكليف كل واحد منهم مشروطاً بعدم صدور ذلك الفعل من الآخر ، فيتوافق في النتيجة مع الواجب الكفائي ، وإن كان أصل الوجوب عينياً كما ذكرنا من المثال بالمتيمين الواجدين لمقدار من الماء المباح الذي لا يكفي إلا لطهارة أحدهم ، فإن كل واحد منهم يكون مكلفاً تكليفاً عينياً بحيازة ذلك الماء ولكنه مشروط بعدم سبق الآخر إلى حيازته ، وبعد أن يحوزه أحدهم يتوجه إليه الأمر بالوضوء ، فيكون توجه الأمر بالوضوء مشروطاً بتحقيق الحيازة منه لذلك الماء ،

ويكون وجوب الحيابة عليه مشروطاً بعدم سبق الآخر إلى حيازته، لا أن وجوب الوضوء يكون مطلقاً وتكون حيازة الماء مقدمة للوضوء فيكون وجوبها أيضاً وجوباً مطلقاً لكونه حيثئذٍ تابعاً لوجوب ذبيها، فإن وجوب الوضوء إنما يتوجه إلى من كان واجداً للماء، وواجدية كل واحد منهم للماء في هذه الصورة إنما تتحقق عند عدم حيازة الآخر له الذي هو شرط لوجوب الحيابة عليه، فيكون وجوب الحيابة وجوباً مستقلاً، ويكون وجوبه مشروطاً بعدم حيازة الآخر، ويكون وجوب الوضوء مشروطاً بحيازة ذلك الماء لأنه لا يتوجه إلا لمن حازه منهم، انتهى.

قلت: لا يخفى أن هذا النحو الأخير الذي أفاده رحمته أعني ما يكون فيه أحد التكليفين مشروطاً بعدم حصول متعلق الآخر، لا يمكن أن يتأتى فيما لم يكن في البين إلا ملاك واحد، سواء كان الملاك واحداً أصالة أو كان واحداً بواسطة تراحم الملاكين.

أما أولاً: فلأن مقتضى كون الملاك واحداً أن لا يكون منشأ إلا لخطاب واحد متعلق بأحد الفعلين على البدل في الواجب التخييري، أو موجه إلى أحد المكلفين أو صرف طبيعة المكلف في الواجب الكفائي، دون كون أحد الخطابين مقيداً بعدم حصول متعلق الآخر، فانه وإن كان موافقاً في النتيجة للخطاب التخييري أو الكفائي إلا أن ظاهر الواجب الكفائي والتخييري هو أن يكون ناشئاً عن ملاك واحد، وظاهر الخطاب المشروط بعدم حصول متعلق الآخر أن يكون هناك ملاكان وتكليفان، ولأجل عدم إمكان امتثال كلا التكليفين كان أحدهما مشروطاً بعدم حصول متعلق الآخر.

وأما ثانياً: فلأن مقتضى الخطاب المشروط بعدم حصول متعلق

الأخر هو فعلية كلا الخطابين في مورد عدم حصول متعلق كل منهما ، وهذا لا يجتمع مع كون الملاك واحداً ، إذ الملاك الواحد لا يعقل أن يكون منشأ لخطابين فعليين في حال من الأحوال ، فلا بد أن يكون الخطاب المشروط بما ذكرنا ناشئاً عن ملاكين غير متزاحمين ، وإنما يكون التزاحم بين نفس الخطابين . وهذا مقتبس مما أفاده رحمته خارج مجلس الدرس .

وأما ما أفاده شيخنا رحمته من أن المكلف هو صرف طبيعة المكلف فلعله لا يخلو عن إشكال ، لأن صرف الطبيعة من المكلفين غير قابلة لأن يتوجه إليها الخطاب بل ولا التكليف .

وينبغي أن يعلم أن صاحب الكفاية رحمته ^(١) قد التزم هنا بأن كل واحد مكلف مع السقوط بفعل أحدهم ، لكنه في الواجب التخييري ^(٢) أنكر ذلك ومنعه ، وقد عرفت ^(٣) أن السقوط بفعل البعض هو عين ما سلكه من الاختلاف بالهوية ، وأن مرجع الجميع إلى الاشتراط بقاء بعدم سبق الآخر .
وأما ما أفاده في آخر العبارة بقوله : « وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد » فقد عرفت أنه مع وحدة الملاك والغرض كما هو المفروض يكون الجميع امثالاً واحداً ، لكون الجامع هو صرف الطبيعة الحاصل بأفعال الكل ، فلا حاجة إلى التعليل بكونه من توارد العلل المتعددة على معلول واحد . اللهم إلا أن يكون المراد أنه عند اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد يكون المؤثر هو القدر الجامع بينها ، وهو هنا صرف الطبيعة . وظني أن هذا هو مراده رحمته وإلا كان

(١) كفاية الأصول : ١٤٣ .

(٢) كفاية الأصول : ١٤٠ - ١٤١ .

(٣) راجع صفحة : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

نقضا لما تقدم منه في الواجب التخييري، أعني قوله: وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، إلخ^(١) فإنه كما لزمه هناك الالتزام بوجود الجامع فكذلك يلزمه هنا، وليس هو هنا إلا صرف الطبيعة. ولا يخفى أن الجامع هنا أسهل منه هناك لكونه هنا عرفيا وهو صرف الطبيعة بخلافه هناك، فلاحظ وتدبر.

وعلى كل حال يكون الواجب الكفائي الناشئ عن ملاك واحد مساويا لما يكون ناشئا عن تعدد الملاك في سقوطه عن الباقيين لو فعله البعض منهم، وفي استحقاق الجميع للعقاب لو تركه الكل، وفي حصول الامتثال للجميع لو فعله الكل دفعة واحدة، غاية أنه في ذي الملاك الواحد امتثال واحد وفي ذي الملاكات امتثالات متعددة، لكن لازمه ما عرفت من كون كل واحد من المكلفين مكلفاً بأمر واحد وهو صرف الطبيعة. ولعله لا يخلو من إشكال عدم المعقولية، فلا بد أن تنزل الواجبات الكفائية على تعدد الملاك حتى فيما لو كان فعل أحدهم رافعا لموضوع فعل الآخرين كما في الدفن. ولعل تخيل كون ذلك من قبيل ذي الملاك الواحد أو ذي الغرض الواحد قد نشأ من هذه الجهة، أعني كون فعل أحدهم رافعا لموضوع الفعل الآخر، فيتخيل المتخيل أن الملاك واحد، فلاحظ وتدبر.

ولا يبعد أن ندعي أن أغلب الواجبات الكفائية من هذا السنخ، أعني مما يكون فعل أحد المكلفين رافعا للموضوع من الآخرين، حتى في مثل الصلاة على الميت، إذ ليس المطلوب إلا صلاة واحدة على وجه لو قلنا بتشريع التكرار لم يكن إلا مستحبا لا واجبا.

والخلاصة : هي أن لنا في الواجب الكفائي آثاراً ثلاثة : سقوطه بفعل البعض ، معاقبة الجميع عند تركهم ، امثال الجميع عند فعلهم . وهذه الآثار يمكن الجمع بينها بما تقدم من تعدد الملاك ، أما مع وحدته فقد عرفت أنه لو أمكن لكان جامعاً لهذه الآثار الثلاثة ، لكنه يتوقف على الالتزام بكون المطلوب هو صرف الطبيعة من كل واحد من المكلفين ، كما التزم به بعض أجلة العصر فيما نقله عنه بعض مقرري بحثه ، لكن الايراد الذي أورده على صاحب الكفاية بقوله : إن الغرض من الواجب إن كان يحصل بفعل الواحد فلا وجه لتوجه التكليف إلى الجميع ، وإن كان لا يحصل إلا بفعل الجميع فكيف يسقط بفعل الواحد...^(١) وارده عليه ، فإنه يقال على مسلكه إن صرف الطبيعة إن كان يحصل بفعل الواحد فلا وجه لتوجه التكليف إلى الجميع . وكأنه لهذه الجهة قد التزم شيخنا رحمه الله بأن المطلوب منه هو صرف طبيعة المكلف كما في هذا التحرير^(٢) ، أو أن المطلوب منه هو أحد المكلفين على نحو نكرة الفصول^(٣) كما في تحرير المرحوم الشيخ محمد علي^(٤) . وجميع هذه الويلات جاءت من ناحية الالتزام بوحدة الملاك ، فلو منعناه والتزمنا بتعددده استرحنا منها ، فلاحظ وتدبر .

هذا ما كنا حرناء سابقاً ، ولكن لتوضيح الحال ينبغي مقايسة الواجب الكفائي بالواجب التخييري ، ويجعل الكلام تارة في فرض تعدد الملاك وأخرى في فرض وحدته ، فنقول بعونه تعالى : أما في صورة تعدده

(١) نهاية الأصول ١ : ٢٢٩ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٧١ .

(٣) راجع الفصول الغروية : ١٦٣ ، ١٠٢ .

(٤) فوائد الأصول ١ - ٢ : ٢٣٦ .

فقد عرفت إمكان تصويره بصور أربعة :

الأولى : ما لو كان كل من الفعلين من أحد المكلفين رافعا لموضوع الفعل من الباقيين ، كما في دفن الميت .

والثانية : ما لو وقع التزاحم من جهة القدرة الشرعية ، كما لو لم يكن في البين إلا ماء واحد وقد ابتلي به جماعة من المتيممين .

الثالثة : ما لو كان سبق أحدهم رافعا لملاك الفعل من الآخرين .

الرابعة : ما لو كان سبق أحدهم موجبا لعدم حدوث الملاك في فعل الآخرين .

وفي الصورة الأولى يكون كل واحد منهم مكلفا ولكن يسقط التكليف عنه بفعل أحدهم ، على معنى أن كل واحد مكلف مع الترخيص بالترك عند سبق أحدهم ، فلو تركوه عوقبوا ، ولو فعله البعض سقط عن الباقيين . ولا يتصور في ذلك قيام كل واحد إلا بالاشتراك في الدفن الواحد ، فلا تتأني فيه شبهة أن فعل كل واحد مقرون بمسقطه ، لما عرفت من أن المسقط إنما هو السبق .

وأما الصورة الثانية فحكمها كذلك ، غير أن السبق هنا إن قلنا بأنه مسقط لقدرة الباقيين كان ذلك موجبا لانتقاض تيمم الجميع . وإن قلنا بأنه كاشف عن عدم حدوث القدرة لهم لم يكن موجبا لانتقاض تيممهم كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .

ومن ذلك يظهر لك الحال في الصورة الثالثة والرابعة ، فيرجع الوجوب الكفائي فيهما إلى الوجوب العيني ، غير أن سبق أحدهم إلى الفعل يكون موجبا لسقوط التكليف عن الباقيين على الصورة الثالثة ، ويكون كاشفاً عن عدم حدوث التكليف لهم على الصورة الرابعة . ولو أتوا به دفعة واحدة

كان كل منهم ممثلاً، ولم يكن من قبيل الاقتران بالمسقط ولا من قبيل الاقتران بما يوجب عدم حدوث التكليف، لما عرفت من أن المسقط أو ما يكون عدمه شرطاً في حدوث التكليف هو سبق أحدهم إلى الفعل، لا مجرد الاتيان به ولو مقارناً لفعل الآخرين، هذا كله في صورة تعدد الملاك.

وأما لو فرضنا الملاك واحداً فالذي ينبغي فيه أيضاً هو القول بالوجوب على كل منهم مع السقوط بسبق أحدهم، غير أنه عند الاتيان به منهم دفعة واحدة يكون من قبيل الامتثال الواحد من الجميع لا امتثالات متعددة، لأن وحدة الملاك توجب كون المطلوب هو القدر الجامع بين الأفعال وهو صرف الطبيعة، وقد حصل ذلك أعني صرف الطبيعة في ضمن الأفراد المتعددة دفعة واحدة. وفي الحقيقة يكون المكلف به هو صرف الطبيعة، ويكون المكلف بذلك هو كل واحد من المكلفين.

ولا يخفى أنه لما كان المنظور إليه هو حال مسابقتهم إلى حيازة الماء كان وجوب الوضوء على كل منهم مشروطاً بأن يكون هو السابق إلى حيازته، أو بأن لا يسبقه غيره إلى ذلك. وفي هذه المرحلة تكون الحيازة مقدمة للوضوء، فيكون وجوبها أيضاً من هذه الناحية مشروطاً بذلك كنفس ذي المقدمة الذي هو الوضوء، ولكن مع ذلك تكون الحيازة واجبة على كل واحد منهم، وهذا الوجوب هو الذي يبعث كل واحد منهم إلى المسابقة إلى الحيازة، فلا بد أن نقول إنه وجوب مستقل من باب حرمة تفويت المقدمة.

وإنما نقول إن هذا الوجوب الاستقلالي للحيازة مشروط بعدم سبق الغير لأنه لو سبقه الغير ارتفع موضوع المسابقة، فيكون سبق الغير حيثئذ

٣٠٢ أصول الفقه / ج ٢

مسقطاً عن الباقيين لبقائه بلا موضوع . ولكن مع ذلك كله لا يكون الانتقال في هذه الصورة مطلقاً ، بل إن الانتقال في هذه الحالة أعني حالة المسابقة أيضاً مشروط بأن يكون هو السابق ، أو أن لا يسبقه غيره بحيث إنه تسنح الفرصة لكل منهم في الحياة وتواني فيها .



مركز تحقيقات كميته وعلوم اسلامی

[الواجب الموسع والمضيّق]

قوله : ثم إن مقتضى القاعدة ... الخ^(١) .

قلت : توضيح هذا البحث أو تلخيصه أولاً : أنه قد يقال : كيف يمكن أن يكون الزمان قيداً في الفعل المأمور به مع أنه غير مقدور ؟ والجواب : أنه يمكن ذلك بأحد وجوه :

أحدها : ما تقدم^(٢) من أن أخذ الزمان في الوجوب يوجب أخذه في الواجب ، وأن ما هو شرط للوجوب يكون شرطاً للواجب ، فإن جميع القيود راجعة إلى المادة ، غير أنه إذا كان المقيد هو نفس المادة كان الوجوب مطلقاً وكان القيد واجب التحصيل . وإن كان المقيد هو المادة بلحاظ طرؤ الطلب عليها كان الوجوب مشروطاً وكان القيد غير واجب التحصيل ، وتقيد الفعل الواجب بالزمان يكون من هذا القبيل .

ثانيها : أن يقال إنا لو سلّمنا أن ما هو قيد الوجوب لا يلزم منه كونه قيداً للواجب ، نقول إذا قيل إذا زالت الشمس فصل كان دخول الزوال شرطاً في وجوب الصلاة ، ولكن تبقى مطلقة بحيث إنه لولا الفورية لجاز فعلها بعد الغروب ، فلو دل الدليل على انحصار وقتها بما بين الزوال والغروب

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٦ [وسياتي منه ﷺ تعليقة أخرى على هذه العبارة في صفحة :

٣٠٩] .

(٢) راجع ما تقدم في صفحة : ٤٣ ، وقد تقدم شرح مسلك الشيخ ﷺ من رجوع القيود إلى المادة في الصفحة : ١٩ وما بعدها .

كان ذلك الوقت قيداً لنفس الواجب ، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور ، فان المفروض أن التكليف قد توجه إليه عند الزوال ، فلو كان المكلف به هو ايقاع الصلاة في هذا الوقت إلى ما قبل الغروب لم يكن ذلك تكليفاً بغير المقدور أعني الفعل المقيّد بالزمان ، إذ المفروض أن التكليف به قد توجه إليه عند تحقق ذلك الزمان ، وإنما يكون غير مقدور لو كان التكليف بذلك الفعل المقيّد بذلك الزمان قد توجه إليه قبل تحقق ذلك الزمان ، بأن يكلف عند الصبح بالصلاة المقيّدة بالزوال مثلاً .

ثالثها : أن لا نلتزم بهذا ولا بذلك ، بل نقول إن التكليف قد تعلق ابتداء بالصلاة المقيّدة بكونها واقعة بما بين الزوال إلى غروب الشمس كما هو مفاد الآية الشريفة ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾^(١) بناء على رجوع هذا القيد إلى نفس الصلاة لا إلى وجوبها المستفاد [من] ﴿أقم﴾ . لكن لما كان هذا القيد غير داخل تحت قدرة المكلف كان العقل حاكماً بأن وجوب الصلاة المذكورة مقيّد بالقدرة عليها ، وينحصر ذلك بتحقيق الزوال ، وهذا معنى ما تكرر من الاستاذ رحمته ^(٢) من أن شرطية الزمان في الوجوب قد تكون من جهة القدرة ، فيكون الزمان شرطاً في الوجوب خطاباً لا ملاكاً .

ثم نقول ثانياً : إنه بعد أن ثبت كون الزمان قيداً في الفعل الواجب بأحد الأنحاء الثلاثة المذكورة يقع الكلام في أنه لو انقضى الزمان المذكور ولم يتحقق فيه الاتيان بالفعل المذكور ، فهل يلزم الاتيان به في خارجه أو لا يجب ذلك إلا بدليل ؟ والأول مبني على كون القضاء بالأمر السابق ،

(١) الاسراء ١٧ : ٧٨ .

(٢) راجع أجود التقريرات ١ : ٢٠٩ ، وراجع أيضاً صفحة : ٤١ - ٤٢ من هذا المجلد .

والثاني مبنيّ على كونه بالأمر الجديد . ولو شك في وجوب القضاء كان المرجع على الأوّل أصالة الاشتغال ، وعلى الثاني أصالة البراءة .
والأوّل أعني كون القضاء بالأمر السابق لا يتم إلا بالالتزام بأحد وجهين :

أولهما : أن يكون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب ، ولازم هذا المعنى - أعني كون التقييد من باب تعدد المطلوب - أنه لو تعمد في ترك القيد وجاء بالفعل مجرداً عن القيد يكون ذلك الفعل مسقطاً للأمر المتعلق به ، غايته أنه يكون مطيعاً في ذلك وعاصياً في ترك القيد الذي هو الواجب الآخر . وهذا اللازم لا ريب في بطلانه في مثل قيديّة الساتر والجهر والاختفات ونحو ذلك من القيود ، إلا أنه يمكن الالتزام به في قيديّة الوقت ، بأن نقول لو ترك الصلاة في وقتها عمداً وجاء بها في خارج الوقت كان مطيعاً في أصل الفعل عاصياً في ترك القيد الذي هو الزمان .

ولكن مع ذلك فإن حمل التقييد ولو بمثل الزمان على تعدد المطلوب خلاف ما يقتضيه طبع التقييد من وحدة المطلوب ، سواء كان التقييد لبياً أو كان لفظياً ، متصلاً كان أو منفصلاً ، كان له إطلاق أو لم يكن ، من دون فرق في ذلك بين كون دليل الواجب مطلقاً أو كونه لا إطلاق له .

وبالجملة : أن هذا الوجه أعني حمل التقييد على تعدد المطلوب ينفيه نفس التقييد ، فلا يمكن الالتزام به لتصحيح كون القضاء بالأمر السابق .

الوجه الثاني : أن يقال إن الزمان وإن كان قيداً للواجب ، ومقتضى قيديته كونه على نحو وحدة المطلوب ، إلا أنه يمكن حمل التقييد به على القيديّة الخاصة ، أعني أنه يكون قيداً عند التمكن من القيد ، وعند التعذر يكون القيد ساقطاً ، كما هو الشأن في القيود غير الركنية مثل الساتر ونحوه .

وهذا المعنى أعني الحمل على القيدية الخاصة أعني القيدية عند
التمكن من القيد، يلزمه أنه لو انقضى الزمان ولم يأت بالفعل فيه يلزمه
الاتيان به في خارجه لتعذر القيد حيثئذ، سواء كان الترك في الوقت اختيارياً
أو كان اضطرارياً.

وفي كون الحمل على هذه القيدية منافياً لطبع التقييد أو كونه منافياً
لاطلاقه محل تأمل وإشكال، ولكننا في غنى عن التمسك للحكم بنفي هذا
الاحتمال بطبع التقييد أو باطلاقه، وذلك لامكان الحكم بنفي هذا الاحتمال
فيما نحن فيه بطريق آخر، وهو أن حمل القيد على القيدية الخاصة أعني
كون التقييد مختصاً بحال التمكن من القيد وإن كان ممكناً في مثل السائر
ونحوه، إلا أنه فيما نحن فيه من قيدية الزمان غير ممكن، لأن التمكن من
تحصيل القيد المذكور منحصر بوجود الزمان، فيرجع القول بكون الزمان
الخاص قيداً في الصلاة في خصوص حال التمكن منه إلى القول بكون
الصلاة مقيدة به في حال كونها مقيدة به، ويكون ذلك من تحصيل
الحاصل، فلا يكون لتقييد الصلاة بالزمان المذكور أثر أصلاً. ولا يرد هذا
الاشكال لو قلنا إن القيدية المذكورة مطلقة، لما هو واضح من تحقق الأثر
للقيدية المطلقة وهو سقوط الأمر بها عند انقضاء الزمان.

ولو منع من هذا الاطلاق من جهة عدم إمكان التقييد لقلنا يكفي كونه
من باب نتيجة الاطلاق وإن لم يكن من الاطلاق اللحاظي.

وعلى أي حال فقد ظهر لك أنه لا معنى للتمسك بالاطلاق بناء على
مسلك وحدة المطلوب وتعددده، وإنما يجري ذلك بناء على مسلك
اختصاص التقييد وإطلاقه، لكن هذا المسلك لا يتأتى في قيدية الوقت، لما
قد عرفت من عدم إمكان اختصاص القيدية فيه.

ومنه يظهر الاشكال فيما أفاده في الكفاية^(١) من التمسك باطلاق الأمر على إثبات كون التقييد بنحو تعدد المطلوب .

وبالجملة : إن أراد من التمسك باطلاق الأمر نفي احتمال وحدة المطلوب فقد عرفت أن مسألة وحدة المطلوب وتعددّه لا تنحل بالاطلاق من ناحية الأمر ، ولا بالاطلاق من ناحية التقييد . وإن أراد بذلك نفي احتمال إطلاق القيدية ، ففيه ما عرفت من أن قيدية الزمان لا يحتمل فيها الاختصاص كي ينفي ذلك باطلاق القيدية أو يثبت باطلاق الأمر ، فتأمل . ويكون محصل التقييد حيث هو لزوم الاتيان بالصلاة في وقتها ولا يجوز الاتيان بها في خارج الوقت .

وحيث قد تحقق بطلان هذين الاحتمالين يظهر لك سقوط القول بكون القضاء بالأمر السابق ، ويتعين كونه بالأمر الجديد ، لكن لا يلزم منه أن يكون ذلك لمصلحة جديدة كي يكون القضاء من قبيل الكفارة وسجود السهو ونحوهما ، كي يقال إن ذلك خلاف ظاهر أدلة القضاء ، بل يمكن أن يكون لمصلحة ضعيفة باقية من المصلحة الأولى ، وهذه المرتبة الباقية من المصلحة تكون مقتضية للأمر بالفعل في خارج الوقت ، ويكون ما يظهر من أدلة القضاء من كونه إتياناً لما وجب سابقاً محمولاً على ذلك ، أعني أنه بمرتبة ضعيفة من المصلحة السابقة . هذا حاصل البرهان على ما أفاده تتبع من كون القضاء بالأمر الجديد .

وأما ما في التقريرات المطبوعة^(٢) من تأييده بالزمان الفاصل مثل الليل بالنسبة إلى قضاء الصوم فلا يخفى ما فيه ، فإن أصل الوجوب متعلق

(١) كفاية الأصول : ١٤٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٧٨ .

بالصوم نهارا، والقيد هو كون ذلك الصوم النهاري واقعاً في يوم الجمعة مثلاً، فإذا مضى ذلك اليوم كان الوجوب الباقي هو الصوم في نهار آخر، فلا يلزم القول بكونه بالأمر السابق ثبوت القضاء ليلاً. وهكذا الحال في الزمان الباقي الذي لا يسع إلا نصف ركعة، فانه يمكن أن يقال إن ذلك المقدار الباقي من الوقت هو وقت القضاء، إذ ليس هو مختصاً بخروج الوقت بتمامه، بل المدار فيه على خروج الوقت الذي يمكن إيقاع الصلاة فيه ولو بمقدار ركعة، فراجع التقارير المذكورة وتأمل.

ثم لا يخفى أن أقصى ما يمكن للقاتل بأن القضاء بالأمر السابق هو أن يدعي أن التوقيت وإن كان ظاهره وحدة المطلوب، وأنه لا يجب الاتيان بالفعل خارج الوقت لو لم يؤت به في الوقت، إلا أن دليل القضاء لما كان ظاهراً في كونه بالأمر السابق وجب الخروج عن مقتضى ظاهر التوقيت من وحدة المطلوب، والحكم بأنه من قبيل تعدد المطلوب بأحد النحوين السابقين، وقد عرفت ما فيه بما محصله أنه لا ظهور للقضاء بكونه بالأمر السابق، وأن اللازم هو كونه بالأمر الجديد، إلا أن ذلك لو سلمناه فانما نسلّمه لو ثبت القضاء بدليله.

أما إذا شككنا في لزوم القضاء، فلا ريب في أن دليل التوقيت محكم فيما هو ظاهر فيه من كونه على نحو وحدة المطلوب، الذي يكون مقتضاه عدم الوجوب في خارج الوقت، ومعه كيف يمكن الرجوع في الشك المزبور إلى الاشتغال كما فرّعوا ذلك على القول بكون القضاء بالأمر السابق. نعم لو كان دليل التوقيت ساقطاً في حدّ نفسه لكان المرجع بعد سقوطه هو أصالة الاشتغال لو قلنا إن القضاء بالأمر السابق، دون ما لو قلنا بأنه بالأمر الجديد فان المرجع عليه هو البراءة، لكن أتى لنا بذلك، وكيف

يمكننا القول بأن دليل التوقيت ساقط في حد نفسه ، سيما إذا قلنا إن دليل التوقيت بنفسه يقتضي وحدة المطلوب وإن لم يكن لنا إطلاق في القيدية المطلقة .

على أنا لو سلمنا ذلك فلا يمكننا الرجوع إلى أصالة الاشتغال إلا إذا كان الترك في الوقت اختياريا دون ما لو كان غير اختياري ، للشك حيثئذ في عروض الوجوب عليه بعد خروج الوقت وارتفاع العذر في ترك الفعل ، إذ لا يكون التكليف متوجهاً إليه بعد ارتفاع العذر وبعد خروج الوقت ، إلا إذا كان أصل التكليف على نحو تعدد المطلوب ، دون ما لو كان على نحو وحدته ، فانه بناء عليه لا يكون التكليف متوجهاً لا قبل خروج الوقت لكونه معذوراً فيه ، ولا بعده لكونه غير مكلف بعد خروج الوقت^(١) .

قوله : ثم إن مقتضى القاعدة هل هو وجوب الاتيان بالموقت في خارج وقته ... إلخ^(٢) .

لا يخفى أنهم في هذا المقام وفي مبحث الأوامر الاضطرارية وفي

(١) ينبغي أن يصدر هذا المبحث بأمر وهو أن التقييد بالوقت الموسع هل يلزمه كون التخيير بين الأفراد الطولية تخييراً شرعياً لكونه ناشئاً عن الحكم الشرعي الذي هو التقييد بالوقت الموسع ، أو أن هذا التقييد لا يكون [إلا] من قبيل التقييد بإخراج بعض الأفراد العرضية ، مثل تقييد الصلاة بالطهور المخرج للفاقة له في أنه لا يوجب أن يكون التخيير فيما بقي من الأفراد العرضية تخييراً شرعياً ، وحيثئذ لا يكون لتحديد الصلاة بما بين الحدين من الوقت أثر إلا إخراج ما هو خارج عن الحدين المذكورين من دون أن يكون موجباً للتخيير الشرعي بين الأفراد الطولية الواقعة فيما بين الحدين . وبقيت أبحاث آخر في الواجب المضيق والموسع حررناها فيما علّقناه على تحريرائنا في الدرس فراجعها ، إذ لم يسع الوقت لنقلها إلى هذه التعليقة [منه ﷺ] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٧٦ [تقدم منه ﷺ تعليقة أخرى على هذه العبارة في صفحة :

بعض مباحث الأقل والأكثر فيما لو تعذر بعض الأجزاء والشرائط قد يقولون إن التقييد على نحو وحدة المطلوب، فلا يجب القضاء ولا يجب الاتيان بفاقد القيد بعد تعذر قيده، أو أنه على نحو تعدد المطلوب فيكون ذلك أعني القضاء وفاقد القيد واجبا، وقد يرتبون ذلك أعني الوجوب المذكور وعدمه على كون القيدية مطلقة شاملة لحال التعذر، فلا يجب القضاء ولا الفاقد للقيد بعد تعذر القيد إن كانت القيدية مطلقة، ويكون كل من القضاء والفاقد واجبا إن كانت القيدية مختصة بحال التمكن.

وهذه المباني تحتاج إلى شرح وتوضيح، ولنصطلح على المبنى الأول بأن الوحدة في قبال التعدد العرضي، وعلى المبنى الثاني بأن الوحدة في قبال التعدد الطولي، فنقول بعونه تعالى: إن كان المراد بتعدد المطلوب في هذا المقام هو المبنى الأول أعني التعدد العرضي، بأن يكون أصل الصلاة مطلوبة وكونها مع السائر أو كونها مقيدة به مطلوبا آخر في عرض المطلوب الأول، فيكون ذلك من قبيل الواجب في ضمن واجب كما هو الظاهر من شيخنا رحمته (١)، لم يتجه ما في الكفاية (٢) من التمسك بإطلاق الأمر على كونه من قبيل التعدد، إذ هذه المسألة أعني كون التقييد من قبيل الواجب في ضمن واجب أو من قبيل الواجب الواحد المقيد لا يكون المرجع فيها هو إطلاق الأمر أو إطلاق التقييد، إذ لا يترتب على شيء منهما شيء من هذين الوجهين، بل إن نفس التقييد ولو كان بدليل لبي كالأجماع ونحوه يكون مثبتاً للوحدة ونافياً للتعدد.

ثم لا يخفى أن حمل التقييد على ذلك المعنى من التعدد أعني كونه

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٧.

(٢) كفاية الأصول : ١٤٤.

واجباً في ضمن واجب لا يتأتى في مثل الساتر ونحوه ، لأن لازمه هو أنه لو تعمد تركه صحت صلاته ، غاية أنه يكون عاصياً في ترك الواجب الآخر وهو التستر في الصلاة ، هذا . مضافاً إلى ما عرفت ^(١) من أن طبع التقييد يقتضي الوحدة ونفي التعدد .

نعم ، في التقييد بالزمان يمكن أن يتأتى التعدد بالمعنى المذكور ، بأن يكون أصل الصلاة واجبة وكونها في الوقت واجباً آخر ، إذ لا يرد عليه الاشكال السابق ، لأنه ما دام في الوقت لا يمكنه إيقاع الصلاة مجردة عن الوقت ، نعم لو تعمد تركها في الوقت فهو يمكنه إيقاعها مجردة منه خارج الوقت ، فيمكن الحكم بصحتها حيثئذ ، ويكون ذلك نظير ما لو تعمد ترك الصلاة ما دام الساتر موجوداً عنده ثم لما فقده صلى عارياً ، فلا يكون داخلياً في الاجماع المذكور .

نعم ، يرد على القول بكون التقييد بالزمان من هذا القبيل أعني تعدد المطلوب العرضي وكونه واجباً في ضمن واجب ، ما تقدم من أنه خلاف ما يقتضيه طبع التقييد من الوحدة .

أما المبنى الثاني ، وهو أنه بعد الفراغ عن الوحدة وأن المأمور به هو الصلاة المقيدة ، هل إن التقييد مختص بحال التمكن من القيد أو أنه مطلق شامل لصورة عدم التمكن ؟ ومقتضى الاختصاص هو وجوب الفاقد بعد تعذر القيد ، ومقتضى الإطلاق هو عدم وجوبه ، فهو وإن تأتى في مثل الساتر ونحوه وكان لإطلاق الوجوب وإطلاق دليل التقييد أثر في ذلك ، ويتصور من ذلك صور أربع : إطلاق كل منهما ، إهمال كل منهما ، إطلاق

(١) في صفحة : ٣٠٥ .

الأول وإهمال الثاني ، وإهمال الأول وإطلاق الثاني ، ويترتب الأثر على هذه الصور ، إلا أن ذلك أعني مبنى اختصاص التقييد وإطلاقه لا يتأتى في التقييد بالزمان ، إذ لا يتصور فيه أن تكون قيديّة الزمان مختصة بحال التمكن منه ، لأن حال التمكن من الزمان عبارة عن كونه موجوداً في الزمان ، فيكون جعل القيديّة في ذلك لغواً لكونها من تحصيل الحاصل .

وحيثُ لا بد أن تكون قيديّة الزمان مطلقة غير مقيدة بما دام الزمان موجوداً ، والمفروض هو عدم كونه من قبيل الواجب في ضمن واجب ، فلا بد أن يكون التقييد بالزمان موجباً لسقوط الأمر عند انتهائه ، وأنه لا يعقل أن يكون القضاء بالأمر السابق إلا إذا أخرجناه عن التقييد وجعلناه من قبيل الواجب في ضمن واجب ، فلو دلّ الدليل على لزوم القضاء لزماً حملاً على كونه أمراً جديداً ، وإن لم نحمله على الأمر الجديد وحملناه على الأمر السابق كان المتعين تخريج التقييد بالزمان على الواجب في ضمن الواجب ، ولا يمكننا تخريجه على القيديّة الخاصة لما عرفت من أن ذلك من قبيل تحصيل الحاصل .

ومنه يتضح لك التأمل فيما أفيد عن شيخنا رحمته من قوله : وإن كان يمكن تصوير كل من الوجهين الأولين في مقام الثبوت ... الخ ^(١) لما عرفت من أنه لا يمكن في مقام الثبوت تصوير كون قيديّة الزمان مقيدة بحال التمكن منه ، لأنه إن كان المراد أنه قيد ما دام متمكناً منه لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان المراد هو أن التمكن يوجب بقاء القيديّة وإن ارتفع التمكن ، كانت النتيجة هي عدم وجوب القضاء فيما لو كان متمكناً في

(١) أجدود التقارير ١ : ٢٧٧ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

الوقت ، وانحصار وجوب القضاء فيما إذا لم يتمكن من الصلاة في الوقت وهو خلاف المفروض .

ويمكن أن يقال : إن صاحب الكفاية رحمته ليس مراده من تعدد المطلوب في المقام هو ما تقدم من الواجب في ضمن الواجب ، كي يتوجه عليه ما ذكرتم من أن ذلك لا معنى للتمسك فيه بالاطلاق ، بل مراده من التعدد هو ذلك المعنى الآخر الذي هو التعدد الطولي ، فيكون محصّله أن إطلاق الأمر كاشف عن أن نفس الصلاة مطلوبة بقول مطلق ، سواء تمكن من السائر أو لا ، وأن دليل التقييد حيث كان مهماً لا إطلاق له من ناحية التقييد كان المحكّم فيما بعد الوقت أو بعد تعذر القيد هو إطلاق الأمر ، فيكون ذلك راجعاً إلى دعوى كون القيدية مختصة بحال التمكن من القيد ، لأن ذلك هو القدر المتيقن من دليل التقييد الذي فرض إهماله من هذه الجهة .

وحيثُ لا يتجه عليه ما ذكرتموه ^(١) ولا ما ذكره شيخنا رحمته ^(٢) من أن طبع التقييد يقتضي وحدة المطلوب ، وأنه لا خصوصية للزمان في ذلك من بين سائر القيود ، لأن ذلك كله إنما يتجه عليه لو كان مراده بذلك الإطلاق هو نفي الوحدة وإثبات التعدد العرضي ، أما لو أراد به نفي إطلاق التقييد وأن إطلاق الأمر لحال تعذر القيد يكشف عن أن التقييد مختص بحال التمكن من القيد ، لأن ذلك هو القدر المتيقن منه ، وتبقى صورة عدم التمكن من القيد مشمولة لإطلاق الأمر ، فلا يرد ذلك عليه .

نعم ، يرد عليه ما قدّمناه من أنه لا يمكن ادعاء كون القيدية في الزمان

(١) في صفحة : ٣١١ ، ٣٠٥ ، وقد تعرض أيضاً لكلام صاحب الكفاية رحمته في صفحة :

٣٠٧ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٧٧ .

مختصة بحال التمكن ، مضافاً إلى ما أورده عليه شيخنا رحمه الله ^(١) من أنه خلاف ظاهر دليل القضاء .

ومن ذلك كله يظهر لك أن ما أفاده في الكفاية إن كان مبنياً على التعدد العرضي كان في غاية السقوط ، وإن كان مبنياً على التعدد الطولي كان راجعاً إلى اختصاص القيدية بحال التمكن ، الذي عرفت أنها لا يمكن الالتزام [بها] ^(٢) في خصوص قيدية الزمان .

وعلى أي حال لا وجه لما في الحاشية ^(٣) من أن ما في الكفاية في غاية المتانة ، بل هو على العرضية في غاية الضعف ، وعلى الطولية يرد عليه ما أفاده شيخنا رحمه الله من منافاته لدليل القضاء ، مضافاً إلى ما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل ، فراجع وتأمل .

فالذي تلخص : أن طبع التقييد يقتضي الوحدة وينفي كونه من قبيل التعدد العرضي ، فلم يبق عندنا إلا احتمال كون التقييد بالزمان مختصاً بحال التمكن ، وحيث إن هذا الاحتمال لا يمكن أن يتأتى في قيدية الزمان ، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل ، فلا بد من الحكم بكون قيدية الزمان من باب وحدة المطلوب وأنها قيدية مطلقة نظير الطهور ، ومقتضى ذلك هو أنه لو انقضى الوقت ولم يصل لم يجب عليه القضاء ، كما لا يبعد استفادة ذلك من حديث لا تعاد ^(٤) حيث جعل الوقت أحد الأمور الخمسة المستثناة - على وجه لو صلى قبل الوقت وجبت عليه الاعادة في الوقت - فلو ورد

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٧ .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة] .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش ٢) : ٢٧٦ .

(٤) وسائل الشريعة ١ : ٣٧١ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨ .

الواجب الموسع والمضيّق..... ٣١٥

دليل يدل على القضاء لم يكن لنا بدّ من حمله على كونه أمراً جديداً، لأن حمله على الأمر السابق يوجب الالتزام بأحد وجهين :
الأول : كون التقييد بالوقت مختصاً بحال التمكن . وقد عرفت أنه غير ممكن .

الثاني : كون التقييد من باب التعدد العرضي . وهو وإن كان ممكناً في خصوص الزمان إلا أنه خلاف ما يقتضيه طبع التقييد من الوحدة ، هذا .
مضافاً إلى أن التقييد بالزمان كالتقييد بالسائر ، وقد عرفت أن التقييد بالسائر لا يمكن أن ينزّل على التعدد العرضي ، لما عرفت من أن لازمه صحة الصلاة مع تعدد ترك السائر ، فالتقييد بالوقت كالتقييد بالسائر ينبغي أن لا ينزّل على التعدد العرضي ، وغاية الفرق بينهما أن التقييد بالسائر المفروض فيه الوحدة وعدم التعدد يمكن أن يكون مختصاً بحال التمكن ، ولازمه أنه عند تعذره يكون اللازم هو الاتيان بالفاقد ، والقاعدة وإن اقتضت إطلاق القيدية إلا أنه بعد أن دل الدليل على وجوب الباقي ينزّل ذلك على القيدية الخاصة ، وهذا بخلاف التقييد بالزمان فإنه لا يمكن فيه القيدية الخاصة ، فبعد فرض ثبوت كونه على نحو وحدة المطلوب كما هو الشأن في جميع القيود وكما يقتضيه طبع التقييد ، ينحصر الأمر في دليل القضاء بالحمل على الأمر الجديد لا الأمر السابق ، فلاحظ وتأمل .

والحاصل : أن طريقة التعدد العرضي راجعة إلى جعل المسألة من قبيل الواجب في ضمن واجب ، بخلاف التعدد الطولي فإنه راجع إلى وحدة الواجب ، لكنه يتقيد بحال خاصة كالتمكن ونحوه .

وهاتان الطريقتان يتعاكسان تقريراً وتحريراً ، فتقرير الأولى هي كون الواجب أولاً هو ذات الصلاة والواجب الثانوي هو تقييدها بالسائر مثلاً ،

بخلاف تقرير الثانية فإنه يكون الواجب الأولي هو الصلاة المقيدة بالساتر، وعند عدمه يكون الواجب الثانوي هو ذات الصلاة.

وهاتان الطريقتان كما يختلفان تقريراً فكذلك يختلفان مورداً، ففي مثل الساتر والاستقبال ونحوهما لم يتوهم أحد كون ذلك من قبيل الواجب في واجب.

نعم، ربما خرّجوا مسألة الجهر والاختفات على ذلك، فيقال إنه إذا فعل أحدهما في مورد الآخر نسياناً لم تجب عليه الإعادة وإن تذكر وهو في أثناء القراءة، واحتاط البعض فقال: الأحوط الإعادة بقصد القرينة المطلقة، وفي بعض العبائر ما لا يعجبني وهو الأحوط الإعادة بقصد القرينة، إذ أن قصد القرينة لعلها لا تسد الجزئية لو كانت هي المطلوبة.

وعلى كل حال أن هذه الطريقة أعني الواجب في ضمن الواجب إنما يمكن القول بها في مثل الجهر والاختفات، دون مثل الساتر والاستقبال. نعم يمكن أن تأتي في مثل الوقت، بأن يكون الواجب الأولي هو ذات الصلاة، وكونها في الوقت واجب آخر، نظير المسارعة والفورية ونحوهما. أما الطريقة الثانية وهي التعدد الطولي فيمكن الالتزام بها في كثير من قيود الصلاة مثل الساتر ونحوه، فإن الواجب الأولي هو الصلاة مع الساتر بمعنى أن تقييد الصلاة بالساتر واجب، ولكن ذلك يختص بحال التمكن من الساتر، بخلاف مثل أصل الطهور، بل جعل بعضهم بعض القيود ذكراً مثل الطهارة من الخبث وسمّوه شرطاً ذكراً، إلى غير ذلك من موارد الاختصاص لبعض القيود.

لكن هذه الطريقة لا تأتي في مثل الزمان، فإن ما دل على تقييد الصلاة بالزمان الكذائي لا يمكن تقييده بصورة التمكن من ذلك القيد أعني

نفس الزمان ، فان ذلك عبارة أخرى عن أنه يجب على المكلف أن يقيد صلاته بالزمان الخاص عند تمكنه من ذلك الزمان الخاص ، أعني عند وجود ذلك الزمان الخاص ، فيكون انحصار هذا التقييد بصورة التمكن من هذا القيد من قبيل تحصيل الحاصل .

وتوضيح ذلك : أن تقييد الصلاة بالسائر مثلاً إنما يكون لطرده فاقد القيد وهو الصلاة عارياً ، وحيث يمكن أن نقول إن طرده الفاقد تارة يكون مطلقاً سواء كان متمكناً من التستر أو كان غير متمكن منه ، ولازمه سقوط الصلاة عند عدم التمكن منه ، وأخرى يكون طرده ذلك الفاقد أعني الصلاة عارياً مختصاً بما إذا كان متمكناً من السائر ، أما لو كان غير متمكن منه فلا يكون الفاقد للسائر أعني الصلاة عارياً مطروداً في ذلك الحال .

وإذا أجرينا هذه العملية في الزمان الخاص كما بين الطلوعين في صلاة الصبح ، فكانت الصلاة الواجبة مقيدة بذلك الزمان ، وكانت الصلاة الخارجة عن ذلك الزمان كالصلاة بعد طلوع الشمس مطرودة عن هذا الأمر ، فان كان التقييد مطلقاً شاملاً لحال وجود الزمان ولحال انقضائه صحت القضية ، وكان لازماً هو عدم صحة الصلاة في الخارج عن ذلك الزمان ، وهو معنى الركنية الذي يكون لازماً أن القضاء لو ثبت كان بالأمر الجديد . وإن كان ذلك التقييد مقيداً بحال التمكن الذي هو حال وجود الزمان ، كان طرده للفاقد الذي هو الصلاة في خارج الوقت مختصاً بحال وجود الزمان ، ومحصله أنك في حال وجود الزمان لا تصل في خارجه ، ومن الواضح أن هذه الصلاة الفاقدة للزمان لا يمكن إيجادها في ذلك الزمان ، فيكون طردها في ذلك الحال تحصيلاً للحاصل .

والفرق بين كون القيدية مطلقة وكونها مقيدة بحال التمكن ، أن

الخارج عن ذلك الزمان في حال وجود ذلك الزمان وإن كان منطردا بنفسه لكن بعد خروج الزمان يكون منطردا بواسطة إطلاق التقييد، وهذا بخلاف ما لو كانت القيدية مختصة بحال التمكن أعني حال وجود الزمان الذي هو بين الطلوعين، فإن أثر القيدية ينحصر حيثئذ بحال وجود الزمان، إذ لا قيدية في حال خروجه، ومن الواضح أن أثر القيدية هو طرد الخالي، والمفروض أن الخالي في ذلك الزمان منطرد بنفسه، فلا تكون القيدية المنحصرة في ذلك الحال إلا من قبيل تحصيل الحاصل.

لا يقال: إذا ورد الأمر بالصلاة مطلقاً ثم ورد الأمر بالصلاة في الوقت واحتملنا في هذا الأمر الثاني أنه أمر مستقل ليكونا من قبيل التعدد العرضي، أو أنه قيد في الأول لكن على نحو القيدية المختصة بحال التمكن، أو أنه قيد فيه على نحو القيدية المطلقة، كان إطلاق الأمر الأول وشموله للوقت ولما بعد الوقت كاشفاً عن نفي الاحتمال الثالث، ويبقى الاحتمالان الأولان، ولعل ذلك هو مراد الكفاية^(١). وبعد إبطالكم الاحتمال الثاني في خصوص التقييد بالزمان يتعين الاحتمال الأول.

لأننا نقول: قد عرفت فيما مضى^(٢) أن هذا الاحتمال منفي بنفسه التقييد، وأن التقييد بالزمان كالتقييد بغيره يعطي الوحدة في قبال التعدد العرضي.

ثم لا يخفى أن التعدد الطولي لو سلمناه في الزمان وأغضينا النظر عن الاشكال فيه من جهة لزوم تحصيل الحاصل، لا يكون منتجاً لكون القضاء بالأمر السابق إلا على القول بجعل القيدية، أما على القول بالانتزاع وأنه

(١) كفاية الأصول: ١٤٤.

(٢) في صفحة: ٣٠٥، ٣١٠-٣١١، ٣١٤-٣١٥.

ليس في البين إلا الأمر المتعلق بالمقيد، فأقصى ما في البين حيثث هو كون ذلك الأمر المتعلق بالمقيد يكون مشروطاً بالتمكن من القيد، وأنه عند تعذر القيد يكون الأمر متعلقاً بفاقد القيد، فلا يكون هذا الأمر المتعلق بالفاقد المتوجه عند تعذر القيد إلا أمراً جديداً، وليس هو ذلك الأمر السابق، إلا بأن نقول إن المتوجه أولاً هو الأمر بطبيعة الصلاة وأن المقيد هو الأمر بالقيد عند التمكن منه، وعند سقوط هذا الأمر الثاني يبقى الأمر الأول بحاله، وهذا إما راجع إلى التعدد العرضي، أو هو مبني على جعل القيدية ابتداءً أو بالأمر بالقيد، والأول قد عرفت الحال فيه وأنه خلاف مقتضى التقييد، والثاني خلاف ما هو المفروض من عدم جعل القيدية أو جعل الأمر بالقيد على حدة.

والحاصل: أن التمكن من هذا القيد أعني الزمان إن جعلناه قيداً في الوجوب الوارد على الصلاة المقيدة بالزمان، وأنه عند عدم التمكن يكون الواجب هو الصلاة الفاقدة، كان ذلك عبارة أخرى عن كون القضاء بأمر جديد. وإن جعلنا التمكن من هذا القيد قيداً في تقييد الصلاة بهذا القيد أعني الزمان، كان لازمه تحصيل الحاصل، لأن التمكن من هذا القيد مساوق لوجوده، فيكون الحاصل أنه عند وجود هذا القيد يكون قيداً.

مضافاً إلى أن نفس التقييد لا يقبل التقييد في نفسه، سواء قلنا إنه عبارة عن نفس هذه الجهة الوضعية أعني التقييد، أو قلنا بأنه عبارة عن الأمر بالقيد، لما حقق في محله من أنه لا واقعية لكل منهما، وأن الواقع إنما هو تعلق الأمر بالمركب والمقيد، وعنه يستزاع الجزئية أو الأمر بالجزئية والقيدية أو الأمر بالقيد.

لا يقال: قد حقق في محله أن كلاً من الجزء أو الشرط يكون مأموراً

به أمراً ضمناً ، فهذا الأمر الضمني يكون هو مورد التقييد بالتمكن .
لأننا نقول : نعم إن كلا منهما يكون مأموراً به أمراً ضمناً ، ولكن هذا
الأمر الضمني تحليلي ، فليس هو بمستقل كي يكون في حد نفسه قابلاً
للتقييد بالتمكن .

والخلاصة : هي أن قيد التمكن إن رجع إلى الأمر المتعلق بالصلاة
المقيدة بالزمان كانت النتيجة هي كون القضاء بأمر جديد ، وإن رجع إلى
الوجوب الاستقلالي المتعلق بقيدية الزمان كان من قبيل التعدد العرضي وقد
عرفت الحال فيه .

قوله : ويؤيده ثبوت القضاء في الحج والصوم المنذورين ... الخ^(١) .
 هذه المسألة تراجع في الفقه . وفي الجواهر في مبحث نذر الحج (لو
 نذر الحج ماشياً فحج راكباً) تعرض لذلك ، ويظهر منه المنع من شمول
 القضاء ، نعم ربما يظهر منه الفرق بين كون المنذور هو حج هذه السنة
 وكون المنذور هو الحج فيها ، قال **مكي** : وفرق واضح بينهما ، لعدم تصور
 قضاء الأول وتداركه لقواته بفوات السنة ، بخلاف الثاني الذي هو ظرف
 للفعل ، فانه يمكن قضاؤه بعموم «من فاتته»^(٢) إلا أنه قد يقال بعدمه في
 خصوص النذر من حيث ظهور الأدلة بانحلاله بالمخالفة ، وهو مقتضى لعدم
 الخطاب حيثنذر ولو قضاء^(٣) . ولكنه في مسألة ما لو نذر صوم يوم معين
 فصادف يوم العيد تعرض^(٤) لذلك أيضاً ، ويظهر منه مسلمية القضاء في

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) عوالي اللئالي ٢ : ١٤٣/٥٤ .

(٣) جواهر الكلام ٣٥ : ٣٨٥ ، ١٧ : ٣٥٢ .

(٤) جواهر الكلام ٣٥ : ٣٩٧ - ٣٩٩ .

نذر الصوم المعين من جهة الروايات .

وفي العروة في مسائل الحج بالنذر قال : والقول بعدم وجوبه بدعوى أن القضاء بفرض جديد ضعيف لما يأتي^(١) ، فراجع .

وعلى كل حال فلو قلنا بثبوت القضاء في باب نذر الحج والصوم ، وأنه لا بد فيه من كونه بأمر جديد لعدم التعدد في قصد الناذر ، لم يكن ذلك دليلاً على أن كل قضاء يكون بأمر جديد ، نعم يصلح مؤيداً من باب كونه نظيراً أو أحد أفراد محل البحث ، ويبعد اختصاصه بخصوصه بذلك فلاحظ .
قوله : [ومنشأ الاشكال هو أن الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء في الأدلة ... الخ]^(٢) .

بعض أدلة القضاء في باب الصلاة مشتمل على ذكر الفوت^(٣) ، وبعضه مشتمل على ذكر الترك^(٤) ، وعلى كل حال بعد أن كان المرجع في باب الصلاة هو قاعدة الحيلولة كان هذا البحث فيها ساقطاً ، ويبقى الباقي من العبادات مما ثبت له القضاء ، فينبغي النظر في كل واحد من الأدلة .
وما هنا أبحاث في كيفية استصحاب الوجوب بعد انقضاء الوقت تعرضنا لها فيما علقناه على التنبيه الرابع من تنبيهات الاستصحاب^(٥) المعقود لبيان الاستصحاب في الزمان والزمانيات ، فراجعها .

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٤ : ٤٩٨ مسألة ٨ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٧٨ [لا يخفى أنه ﷺ لم يذكر هذا المتن في الأصل لكننا أضفناه للمناسبة] .

(٣) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٨ / أبواب قضاء الصلوات ب ٦ وغيره .

(٤) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٤ / أبواب قضاء الصلوات ب ٣ ح ٢٥ ، ب ٤ ح ١ .

(٥) فوائد الأصول ٤ : ٤٣٤ ، وستأتي حواشي المصنف ﷺ عليه في المجلد التاسع .

ولا يخفى أن الاستصحاب الذي تعرضت له الكفاية^(١) هو الجاري في الشبهة الحكمية ، بمعنى الشك في أصل وجوب القضاء وهو الراجع إلى التنبيه الرابع ، أما الاستصحاب الذي تعرض له شيخنا رحمته الله فهو الجاري في الشبهة الموضوعية بعد فرض ثبوت وجوب القضاء ، بأن يحصل الشك بعد الوقت بالاثيان بالصلاة في الوقت ، والاشكال فيه راجع إلى الأصل المثبت فلاحظ .



[مبحث المرة والتكرار]

قوله : المبحث الثامن في المرة والتكرار... إلخ^(١) .

ربما استدلل القائل بالمرة بأنه لولا ذلك لكان اللازم تكرار الحج في كل عام ، وربما استدلل القائل بالتكرار بأنه لولاه لما وجب تكرار الصلاة عند كل وقت من أوقاتها ، ولما تكرر الصوم في كل عام . ولا يخفى سخافة كل من الدليلين ، ولأجل ذلك أفاد شيخنا ما حاصله : أن هذا ليس من باب التكرار ، بل من باب وجود الحكم وتكرار وجوده بتكرار وجود موضوعه .

والذي ينبغي في تحرير هذا البحث بيان أمور :

الأول : ما عرفت من سقوط هذا النزاع وأنه غير مبني على أساس علمي ، وأن الحق هو تعلق الأمر بصرف الطبيعة غير مقيدة بمرة ولا تكرار . الثاني : ما أفاده في الفصول^(٢) من كون النزاع إنما هو في الصيغة لا في المادة ، لاتفاقهم على أن المصدر المجرد موضوع لصرف الطبيعة وهو مادة الأفعال ، فكيف يمكن النزاع في مادة فعل الأمر أنها هل مقيدة بالمرة أو بالتكرار .

وأجاب عنه في الكفاية^(٣) بأن المصدر ليس هو المادة ، وحيث لا يجوز أن تكون مادة الفعل مشوبة بالمرة والتكرار فيكون النزاع راجعا إلى

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٩ .

(٢) الفصول الغروية : ٧١ .

(٣) كفاية الأصول : ٧٧ - ٧٨ .

المادة .

وفيه : مالا يخفى ، لأن هذه المادة سارية في كل المشتقات ، ومن الواضح أن الموجود منها في اسم الفاعل مثلاً لا مرة فيه ولا تكرار . ثم إنه بعد أن تحقق أن نفس المصدر لا مرة فيه ولا تكرار كيف يعقل لحوقهما للمادة السارية في جميع المشتقات سريان الهيولى في الصور ، لما عرفت في محله من كون تلك المادة أشد بساطة من المصدر ، فأنك قد عرفت في محله أن مادة جميع المشتقات حتى المصدر واسم المصدر ملحوظة لا بشرط ، وهو في اسم المصدر ملحوظ بشرط لا ، وفي باقي المشتقات ملحوظ بشرط شيء وهو الانتساب ، حتى المصدر نفسه فإن الحدث فيه ملحوظ به الانتساب ، غاية الأمر أن هيئته الحرفية لم تكن هي الموضوع لتلك النسبة كما في سائر المشتقات ، بل هي ضابطة لحروفه ليس إلا ، وأن المدلول به على النسبة هو هيئة تركيبه مع باقي المفردات من فاعله ومفعوله ونحو ذلك . وينبغي ملاحظة ما تقدم^(١) من هذه الجهات في باب المشتق وفيما علقناه على الكفاية ، فراجع .

الأمر الثالث : أن المراد بالمرة والتكرار هو الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات ؟ أفاد في الكفاية^(٢) أن كلا منهما محتمل .

الأمر الرابع : أن القائل بالأفراد أو القائل بالدفعات هل يريد بذلك أنها على نحو الارتباط ، فلازمه أنه لو تخلل زمان ولم يفعل فيه يسقط الواجب ولا يمكن التلافي لانحلال الارتباطية ، أو أنه يريد بذلك الوجوب الانحلالي ، فتكون تلك الأفراد أو الدفعات واجبات استقلالية لكل إطاعة

(١) في صفحة : ٢٦٩ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

(٢) كفاية الأصول : ٧٨ .

وعصيان على حدة، لكن كل واحد من تلك الوجوبات لا يتجدد فيه النزاع المذكور من كونه للمرّة أو التكرار، لأن الفرد أو الدفعة لا تتكرر.

أما القائل بالمرّة أو الدفعة فهل يعني ذلك بشرط لا، فلازمه أنه لو ألحقه بفرد آخر أبطله، ولا يمكن التلافي، بل كل ما زيد عليه يكون منافياً لشرط لا، وليس ذلك من قبيل تكبيرة الاحرام لأنها فاتحة الصلاة، فلو أبطلها بثانية كانت الثانية أيضاً باطلة لكونها منهيّاً عنها وبها يخرج من الصلاة، فيفتحها حيثنّ بتكبيرة ثالثة، فتكون الثانية باطلة والثالثة صحيحة وهكذا، وهذا بخلاف الفرد بشرط لا، فانه كلما زيد عليه فرد آخر زاد إبطالا، هذا إن اريد من المرّة بشرط لا.

وإن أريد به الفرد لا بشرط وقد أتى بأفراد دفعة فماذا يكون المأمور به وكلها فرد لا بشرط، اللهم إلا أن يقال إنه ما يختاره المولى، ثم لو أتى بالفرد وأراد الاتيان بفرد آخر كان ذلك من قبيل الامتثال عقيب الامتثال.

أما على القول بالطبيعة فان كانت مطلقة في مقام البيان كان الحال فيه حال هذا الأخير في أنه يحصل الامتثال بالمرّة، لأنه وجود للطبيعة ويكون ما زاد من قبيل الامتثال عقيب الامتثال، ولو جاء بأفراد دفعة واحدة كانت كلها امتثالا واحداً لكونها وجوداً من الطبيعة، أما لو كانت الطبيعة مهملة من هذه الناحية بمعنى احتمالنا أن يكون المراد هو التكرار أو الفرد بشرط لا أو الفرد لا بشرط، كان اللازم هو الاتيان بفرد لكونه واجبا قطعياً، أما الآخر الباقي فيدور الأمر فيه بين الوجوب الارتباطي أو الانحلالي إن قلنا بالتكرار، والحرمة إن قلنا بالفرد بشرط لا، والاباحة إن قلنا بالفرد لا بشرط، فتجري أصالة البراءة في كل من وجوبه وحرمة، وحيثنّ تكون النتيجة موافقة للقول بالمرّة لا بشرط.

[مبحث الفور والتراخي]

قوله : ومعنى كون الواجب فورياً هو تضييقه ، كما أن معنى جواز التراخي هو التوسعة ... الخ^(١) .

ليس المراد من التضييق والتوسعة هو ما تقدم^(٢) من قسمي الوقت ، بل المراد من التضييق هو مجرد التعجيل وأن لا رخصة في التأخير ، فإن القائلين بالفور لا يقولون بكون الواجب مضيقاً ، بمعنى كونه موقتماً بأول أزمنة الامكان ، بحيث إنه لو لم يفعله في أول أزمنته يكون فعله بعد ذلك قضاء ، ولأجل ذلك لا يكون الحجج في الأعوام المتأخرة عن عام الاستطاعة قضاء بل لا يكون إلا أداء . وبالجمل : أن الفورية عبارة عن لزوم التعجيل في الامتثال ، وذلك غير كون الواجب موقتماً بأول أزمنة الامكان .

وتوضيح النزاع في هذه المسألة هو أن يقال : إنه بعد فرض أنه لم يقل أحد بوجوب التراخي يكون محصل القول بالتراخي هو جواز التأخير في قبال وجوب الفور ، وحيث يقع الكلام في أن هذا الوجوب هل هو وجوب شرطي أو أنه وجوب نفسي مستقل ، وتنقيح ذلك يتوقف على ما يستفاد من أدلة أرباب هذا القول أعني الفورية ، وهي ثلاثة : الأول : التمسك بالاطلاق . الثاني : التمسك بالأدلة السمعية مثل آية الاستباق^(٣) وآية

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٧٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) راجع أجود التقريرات ١ : ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٣) البقرة ٢ : ١٤٨ ، المائدة ٥ : ٤٨ .

المسارعة^(١). الثالث : حكم العقل خوفا من عدم التمكن فيما بعد .

أما الاطلاق فعلى تقدير تماميته يكون مفاده التقييد ، إذ لا يعقل أن يكون الأمر بالصلاة مثلا متكفلا لأمر نفسي يتعلق بالتعجيل فيها . لكن التقييد ممنوع ، لأنه إن كان من ناحية المادة فلا ريب في منعه ، لكونها صالحة للانطباق على الأفراد المتأخرة كما هي صالحة للانطباق على الأفراد المتقدمة . وأما الهيئة فكذلك ، إذ لا دلالة لها على أزيد من البعث نحو المادة وأن هذا البعث فعلي ، لكن ذلك لا يستلزم خروج الأفراد المتأخرة عن حيز ذلك البعث ، على وجه يكون انقضاء أول أزمته الامكان موجبا لسقوط ذلك الطلب وتبدله إلى طلب القضاء .

والحاصل : أن هذا القيد إن كان راجعا لنفس الهيئة كان مفاده اشتراط الوجوب به ، وهو ضروري البطلان فيما نحن فيه ، وإن كان راجعا إلى المادة فلا ريب أن المادة بنفسها لم تكن مقيدة بأول أزمته الامكان ، وإن كان المدعى هو أن المادة بنفسها وإن لم تكن مقيدة بذلك إلا أنها يطرأ عليها التقييد المزبور بواسطة طرق الطلب عليها ، ففيه أن طرق الطلب لا يقتضي أزيد من البعث إليها ، وذلك لا يوجب تقييد المبعوث إليه بكونه واقعا في أول أزمته الامكان على وجه يكون انقضاؤه موجبا لسقوط الطلب أو لتوجه الأمر بالقضاء . أما كون البعث فعليا في أول أزمته الامكان فهو مسلّم إلا أنه لا يوجب التقييد ، حيث إن تحقق الطلب والبعث في ذلك الآن لم يكن على نحو التقييد ، وإنما أقصى ما في البين هو كون ذلك الآن ظرفاً للطلب كسائر الأوقات المتأخرة .

(١) آل عمران ٣ : ١٣٣ .

أما الأدلة السمعية فهي على تقدير تماميتها صالحة لكل من النفسية والشرطية، نظير قوله تطهر في الصلاة، إلا أن الكلام في تماميتها، إذ ليس مفادها إلا الارشاد إلى حسن المسارعة للطاعة، ولو سلم فلا أقل من منع دلالتها على الوجوب، وأقصى ما في البين هو الدلالة على الاستحباب.

وأما حكم العقل فهو مسلم في مورد عدم المؤمن، لكن المؤمن موجود وهو الاعتماد على استصحاب بقاء القدرة والتمكن إلى ما بعد، لكن لو لم يكن ذلك المؤمن موجودا لم يكن ذلك الحكم العقلي موجبا للتقييد بل ولا يوجب التكليف النفسي، وإنما أقصى ما في البين هو حكم العقل بالمسارعة من باب لزوم الاطاعة والتحذير من المعصية، ولا أثر لهذا المقدار لو خولف إلا الوقوع في المعصية لو اتفق عدم القدرة فيما بعد، أو التجري لو اتفق استمرار القدرة وحصول الامتثال فيما بعد.

ومن ذلك يظهر لك أنه لا وجه للتقابل بين التراخي والقول بأن متعلق الأمر هو الطبيعة من دون دلالة على الفور ولا على التراخي، فانه قد ظهر لك أن الأمر لا دلالة فيه على وجوب التراخي ولا على جوازه، إذ الظاهر أنه لم يقل أحد بذلك أعني دلالة الأمر على وجوب التراخي أو على جوازه، فلا يكون المقابل للفور إلا القول بصرف الطبيعة.

وأما جواز التراخي في الموسعات فانما هو لدليل التوسعة، وحيث إن ذلك الدليل أعني التوسعة مفقود في المقام، فيمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق الطلب هو فعلية البعث بمجرد توجهه، ومقتضى فعلية البعث هو الانبعاث الفعلي، فلا ترخيص في التأخير، ومقتضاه لزوم الفور والتعجيل، غايته أنه لا ينحو التوقيت، بل من مجرد لزوم التعجيل بمعنى لزوم الانبعاث على وجه لو عصى وقصر يلزمه التعجيل أيضاً، نظير التعجيل في إزالة

النجاسة عن المسجد ، فلم يبق في قبال إطلاق الطلب إلا إطلاق المادة وشمولها للأفراد الطولية ، فان قلّمنا إطلاق المادة على إطلاق الطلب كان نتيجة ذلك هو جواز التراخي ، وإلا كان المرجع هو ما يقتضي إطلاق الطلب من البعث الفعلي وكون التأخير عصياناً .

بل يمكن القول بأنه لا منافاة بين ما يقتضيه إطلاق الطلب من فعالية البعث وعدم الترخيص في التأخير ، وما يقتضيه إطلاق المادة من الشمول للأفراد الطولية ، على وجه لو أخر ولو عصيانا يكون المأمور به منطبقاً على ذلك الفرد الواقع في ثاني أزمّة الامكان ، فتأمل . هذا كله مع قطع النظر عن الدليل الخارج .

أما بالنظر إليه فان دل على الفورية والمصارعة فهو على وفق إطلاق الأمر ، وإن دل على التوسعة وجواز التأخير كان مقتضاه هو الحكم الشرعي بجواز التأخير ، وهل يكون ذلك راجعاً إلى التخيير الشرعي؟ الظاهر نعم ، وحيث ينسَد باب التخيير العقلي في الأفراد الطولية .

وعلى كل حال ، أن مورد حكم العقل بلزوم المبادرة حذراً من طرق عدم القدرة إلا مع استصحاب بقاء القدرة إنما هو ذلك ، أعني مع دليل التوسعة شرعاً القاضي بجواز التأخير إلى البدل الآتي ، ومع قطع النظر عن هذا الدليل لا مورد لتلك الحكومة العقلية أعني لزوم المبادرة إلا مع استصحاب بقاء القدرة ، إذ مع قطع النظر عن الدليل المذكور لا يجوز التأخير حتى مع العلم ببقاء القدرة ، كما أنه مع لزوم الفور والمبادرة لا محصل للتخيير العقلي بين الأفراد الطولية .

والخلاصة : هي أنه مع قطع النظر عن دليل التوسعة ، وبقينا نحن والأمر بالفعل القاضي بلزوم الانبعاث فعلاً الذي هو عبارة عن الفورية ، لم

يبقى مورد للتخيير العقلي بين الأفراد الطولية، كما أنه لم يبق مورد للقول بحكم العقل بالمبادرة إلا مع الاعتماد على استصحاب بقاء القدرة، بل إن التأخير لا يجوز عقلاً حتى مع العلم ببقاء القدرة، لأن التأخير عصيان للفورية. نعم لو دل الدليل الشرعي على التوسعة كما في الموقنات الموسعة يكون جواز التأخير منوطاً باحراز بقاء القدرة ولو بواسطة الاستصحاب.

ثم إننا لو قلنا بأن مفاد دليل التوسعة هو التخيير الشرعي بين الأفراد الطولية لم يبق فيه مورد للتخيير العقلي بين الأفراد الطولية. نعم لو قلنا إن ذلك الدليل لا يوجب التخيير الشرعي كان للتخيير العقلي فيه مجال، فلاحظ وتأمل.

لا يقال: إن الأمر وإن كان مقتضياً للانبعاث إلا أن ذلك لا يقتضي الفورية، لأن البعث تابع للفعل المبعوث إليه، فإذا كان المبعوث إليه هو الطبيعة المطلقة لم تكن قضيته إلا لزوم الاتيان بالطبيعة المطلقة، ويستوفي ذلك جميع أفرادها الطولية.

لأننا نقول: لو كان المراد من إطلاق الطبيعة هو شمولها لجميع أفرادها الطولية، بحيث يكون محصل الأمر بطبيعة الصلاة هو أن كلا من أفرادها الطولية داخل تحت الأمر، لكان ذلك الإطلاق البدلي دليلاً على التوسعة، فيكون خارجاً عما نحن فيه من فرض كون متعلق الأمر هو صرف الطبيعة لجميع أفرادها على البدل، ومن الواضح أن محصل الأمر بصرف الطبيعة هو البعث إلى صرف الطبيعة، ففي الآن الأول يكون البعث إلى صرف الطبيعة متحققاً فيكون الانبعاث إلى صرف الطبيعة في ذلك الآن لازماً، فما هو المسوّغ للتأخير عن ذلك الآن مع فرض تحقق البعث فيه وإن كان المبعوث إليه في ذلك الآن هو صرف الطبيعة، لأن ذلك وهو

صرف الطبيعة مقدور له في ذلك الآن ، وقد فرضنا تعلق البحث به ، فما هو العذر المسوّغ للتأخير .

وبالجملة : أن جواز التأخير يتوقف على التوسعة في ذلك البحث ولو بواسطة كون متعلقه هو الطبيعة المطلقة إطلاقاً بدلاً شاملاً شمولاً بدلاً للأفراد الطولية ، والمفروض هو عدم ذلك الاطلاق ، وليس بأيدينا إلا الطبيعة لا بشرط الذي عرفت أن مقتضاه كون الطلب متعلقاً بصرف الطبيعة . قال في الكفاية : نعم قضية إطلاقها جواز التراخي ، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما ، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى ... إلخ^(١) .

جعل إطلاق المادة دليلاً على عدم التقييد بالفورية ، فكأن القائل بالفورية يدعي تقييد المادة بالمأمور بها بالفورية ، ولازم ذلك سقوط الأمر عصياناً لو لم يبادر ، إلا أن يحمل التقييد بالفورية على نحو تعدد المطلوب العرضي بأن يكون من قبيل الواجب في واجب ، أو على التعدد الطولي بأن يكون الواجب أولاً هو الطبيعة الفورية ، فإن لم يحصل ذلك ولو لأجل العصيان يكون الواجب هو نفس الطبيعة بلا فور أو مع الفور ثانياً . ولكن التعدد الطولي والعرضي كل منهما خلاف ظاهر التقييد ، بل مقتضى التقييد هو وحدة المطلوب ، الموجب لسقوط الطلب عند عدم حصول القيد ولو عصياناً .

ومن ذلك كله يظهر لك الاشكال فيما أفاده بقوله : تنمة ... الخ ، ما ظاهره أنه عند عدم الفورية لا يسقط الأمر ، بل يبقى الأمر بالطبيعة لكنه

(١) كفاية الأصول : ٨٠ .

مردد بين الفورية ثانياً وعدمها فلاحظ ، هذا .

ولكنك قد عرفت أن القول بالفورية ليس من قبيل تقييد المادة ، بل إنما هو بقضية نفس الأمر القاضي بالبعث الفعلي الموجب للانبعاث الفعلي ، فلو عصى كان الأمر بحاله متعلقاً بالطبيعة فوراً ، فهو على وتيرة ما لو قام دليل بالخصوص على وجوب الفورية مثل قضية الحج ، في أن العصيان في أول أزمنة الامكان لا يوجب سقوط الأمر بالطبيعة ولا سقوط لزوم الفور ، والنتيجة هي وجوب الطبيعة فوراً ففوراً ، فلاحظ .

ثم إن الفورية قد تكون مأخوذة من الحرمة ، كما في فورية إزالة النجاسة عن المسجد أو عن المصحف أو إخراجه من المحل غير المناسب له ، فإن الأصل في ذلك ونحوه هو حرمة إبقاء النجاسة فيكون التأخير عصيانا ، ولعل الأمر كذلك في وجوب التوبة لكونها تخليصاً للنفس من دنس الذنوب ، أو لكونه موجبا للخروج عن الاصرار عليها وهو في حد نفسه حرام .

أما في مثل قضاء صوم اليوم الفائت من شهر رمضان فإن العقل يحكم بالمسارعة فيه خوفاً من القوت بالموت أو بالمرض ، إلا أن يستند في ذلك إلى استصحاب الحياة وعدم المرض ، فلو أخر طمعاً في أن يصوم في يوم الغدير مثلاً اعتماداً على الأصل المزبور بأن قلنا بصحة الاعتماد عليه واتفق أنه مات قبله ، لم يكن مستحقاً للعقاب وإن بقيت ذمته مشغولة به وكان اللازم أن يقضى عنه ذلك اليوم بعد وفاته ، وهكذا الحال في قضاء الصلوات اليومية .

وإن لم يكن في تأخير معتمداً على الأصل واتفق أنه أدركه ، لم يكن في البين إلا مجرد التجري ، لكن لو اتفق موته قبله كان بذلك التأخير

مستحقاً للعقاب ، لكن هو على ترك الواجب الذي هو قضاء اليوم .
وهل يستحق العقاب على نفس التأخير؟ محل تأمل وإشكال .
ويمكن القول بالاستحقاق ، فان متعلق الأمر وإن كان هو ذات الطبيعة إلا أنه
لما تعلق بها البعث الفعلي كان البعث مقتضياً للانبعاث ، فلو لم ينبعث فعلاً
وأداه فيما بعد كان عاصياً ، لأن عدم انبعثه مع فعلية البعث لا يكون إلا
عصياناً .

ويمكن المنع عن ذلك من جهة أن العصيان المدعى إنما هو عصيان
الأمر بالطبيعة ، وهذا إنما يتم لو استمر على الترك إلى أن مات ، أما لو اتفق
أنه فعله بعد ذلك انكشف أنه لم يكن في ذلك الترك عاصياً للأمر بالطبيعة .
ولعل هذه المضايقات إنما جاءت من النظر إلى البعث والتحريك ،
أما لو نظرنا إلى الواقع فليس في البين إلا مجرد الوجوب الذي هو من سنخ
الحكم الوضعي ، فلا بعث إلا في مقام الإثبات ، وهو ليس من الأحكام
الشرعية كي يقال كيف تأخر الانبعاث عن البعث .

[مبحث الاجزاء]

قوله : وبعبارة أخرى إذا بنينا على التكرار ولو ما دام العمر فلا إشكال في أن الأمر ينحل باعتبار تعدد متعلقه في الخارج ، فيقع النزاع في أن الفعل الأول المتعلق للأمر الأول هل يعجز عن التعبد به ثانياً أو لا^(١) .

لا يخفى أن هذا الأمر الانحلالي أيضاً أمر فيقتضي التكرار ، ولا تكرر إذ لا يتكرر الفرد ، ولو قلنا بعدم الاجزاء كيف يعيد والمطلوب منه في كل أن التكرار لأصل الطبيعة . وكأن جميع هذه التكاليف في قبال قول صاحب الكفاية رحمه الله : نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه^(٢) والذي يهون الخطب هو بطلان كل من التكرار وعدم الاجزاء ، فلاحظ .

قوله : نعم يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر في مقام الثبوت^(٣) .

إن ما ورد من تبديل الامتثال يمكن تنزيله على المراعاة والشرط المتأخر ، بمعنى أن هذا الفرد الأول يكون امتثالاً إن لم يلحقه بالفرد الآخر وإلا كان الامتثال بالفرد الآخر . ويمكن تنزيله على إعطاء المكلف حق الفسخ والاستقالة والاقالة عند إرادته التبديل ، ولعل الوجه الأول متوقف على الوجه الثاني ، وعلى كل حال يكون المأتي به ثانياً من باب امتثال الأمر الوجوبي ، لأنه امتثال للأمر الاستجابي بالاعادة كما ربما يظهر ذلك في

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٨١ [مع اختلاف يسير عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) كفاية الأصول : ٨٢ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٨٢ [وسياتي التعليق عليها أيضاً في الصفحة : ٣٣٧] .

مسألة تكرار صلاة الآيات ما دامت الآية موجودة، فانه أجنبي عن تبديل الامتثال الذي ورد فيه أنه تعالى يختار أحبهما إليه^(١). ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما تضمنته الحاشية^(٢).

ولا يبعد أن يقال: إن المتعين في التبديل هو الطريقة الأولى، أما الثانية فهي لا تخلو عن إشكال، ولعلنا يمكننا تنزيل تكرار صلاة الآيات على بقاء الأمر الأول، فانه لا يمثل بالمكرر إلا نفس الواجب، لا أنه نافلة مستحبة وإنما لم تجز فيه الجماعة وكان قطعها جائزاً.

وأما الفرق الذي تعرضه في الكفاية^(٣) بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء فهو في غاية الغرابة، فان موضوع هذه المسألة هو الاتيان بالمأمور به، وموضوع تلك المسألة هو عدم الاتيان به في وقته. نعم المأمور به بالأمر الاضطراري مثلاً بالنسبة إلى المأمور به بالأمر الواقعي الأولي لعله يكون من باب عدم الاتيان، لكن النظر في مسألتنا إلى جعله إتياناً وفي تلك المسألة إلى فرض عدم الاتيان، فلاحظ.

قوله: ولذا نسبة المتأخرون من المحققين إلى الاتيان دون الأمر خلافاً للمتقدمين حيث نسبوه إلى نفس الأمر^(٤).

الظاهر أن ما صنعه المتقدمون أوجه ليكون الاقتضاء بمعنى الدلالة، ويكون النزاع في المأمور به بالأمر الاضطراري والأمر الظاهري، وأن الأمر في ذلك هل يدل على أن المأمور به مجز عن الواقع أو أنه لا يجزي عنه، إذ

(١) وسائل الشريعة ٨: ٤٠٣ / أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١٠.

(٢) أجود التقريرات ١ (الهامش): ٢٨٢.

(٣) كفاية الأصول: ٨٢.

(٤) أجود التقريرات ١: ٢٨١.

لا نزاع على الظاهر في أنَّ الاتيان بالمأمور به يعجز عن أمر نفسه ، وإنما النزاع في إجزائه عن أمر غيره . مضافاً إلى أنَّ التعبير بالإجزاء يعطي فرض المغايرة ولو في الجملة ، ولو كان المراد هو الإجزاء عن أمر نفسه لكان التعبير بالاسقاط أنسب .

وأما ما تكلفه في الكفاية^(١) من جعل النزاع في الأمر الاضطراري والظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي صغرياً ، فهو تكلف لا داعي إلى ارتكابه بعد ما عرفت أنَّ حقيقة النزاع فيهما ، لا في متعلق كل أمر بالنسبة إلى أمر نفسه ، فأنه على الظاهر أنه لا ينبغي النزاع كما اعترف به بقوله : لو كان هناك نزاع .

قوله : الثاني أنَّ المراد من لفظ «على وجهه» هو إتيان المأمور به بكل ما يعتبر فيه عقلاً أو شرعاً... إلخ^(٢) .
لا يخفى أنَّ الأجزاء والشرائط الشرعية داخلة في المأمور به ، فلا يكون ذكر اعتبارها إلا توضيحاً ، بخلاف الشرائط العقلية ، فالأنسب أن يكون المراد بالوجه هو خصوص العقلية ، لكن مدخلة قصد القرية في العبادات لا تكون عقلية على رأيه رحمته ، فينحصر الوجه العقلي بمثل الجزم بالنية والاطاعة التفصيلية ، في قبال الاحتمالية والاجمالية بناءً على أنَّ العقل لا يراها إطاعة في مورد التمكّن من الجزم والاطاعة التفصيلية ، ويكون التقييد بها منحصراً في مورد اعتبارها من العبادات التي يتمكن المكلف من تحصيل الجزم بالنية فيها .

(١) كفاية الأصول : ٨٢ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٨١ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

قوله : نعم يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر في مقام الثبوت ... إلخ^(١).

لا يخفى أنه في مورد إعادة الامام صلاته إماماً ثانياً في خصوص ما لو كانت الجماعة الثانية مساوية للأولى أو كانت أقل منها ، لا يبعد كونه من قبيل استحباب التكرار ، إذ لا مزية للثانية على الأولى كي يكون من قبيل التبديل بالأحسن .

ثم لا يخفى أنه في موارد جواز التبديل لابد من الالتزام بأن حصول الامتثال بالفرد الأول وسقوط الأمر به كان مراعى بعدم التبديل ، وإلا فلو كان حصول الامتثال به منجزاً لكان الثاني لغواً .

والذي يظهر منه **تَجَوُّزُ** بل الذي صرح به بعد الدرس هو كون السقوط بالأول وحصول الامتثال به منجزاً لا معلقاً على عدم الاتيان بالفرد الآخر ، ولا ينافي ذلك جواز التبديل الذي دل عليه الدليل ، لأنه حيثئذ من قبيل تبديل ما حصل به الامتثال لا من قبيل تبديل الامتثال .

ولا يخفى أنه مع ذلك يمكن أن يقال : إنه بعد الاتيان بالثاني لا مجال للقول بأن الامتثال وسقوط الأمر كان حاصلًا بهما ، كما أنه لا مجال للقول بأن الامتثال والسقوط كان حاصلًا بالأول ليكون الثاني لغواً صرفاً ، أو يكون مستحباً صرفاً بأمر آخر استحبابي غير الأمر الأول ، وإذا لم يمكن الالتزام بذلك كما هو واضح تعين كون الامتثال والسقوط حاصلًا بالثاني ، وأن الامتثال والسقوط بالأول معلق ومشروط بعدم الاتيان بالثاني ، بحيث يكون حصول الامتثال بالأول مراعى بعدم الاتيان بالثاني .

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٨٢ [تقدم التعليق عليها في صفحة : ٣٣٤] .

وكما يمكن تصوير تبديل الامثال بما عرفت من التعليق ، فكذلك يمكن تصويره بجعل الشارع الخيار للمكلف نظير حق الفسخ والاقالة ، ولكن ذلك مشروط باتمام الثاني صحيحاً .

ويمكن أن يقال : إن الثاني لا يكون على صفة الوجوب وإن كان موصوفاً بأنه بداعي الأمر الأول السابق ، وذلك بناءً على ما تقدم^(١) من وحدة الأمر الوجوبي مع الأمر الاستجابي ، غايته أن الدليل على الثاني ما دل على جواز الترك ، ويكون حاله حال التكرار في صلاة الآيات ، ويكون محصل ذلك هو تعلق الأمر بها مكررة ، لكن الدليل على جواز ترك ما عدا الفرد الأول يكون موجباً لكون ما عدا الفرد الأول مستحباً ، وإن كان الأمر المتعلق بالجميع واحداً ، فتأمل .

قوله **تَبَيَّنَ** في الكفاية في تصوير الأوامر الاضطرارية : وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب ... إلخ^(٢) .

لا يخفى أن هذين القسمين يمكن إجراؤهما في صورة عدم إمكان استيفاء الباقي ، فانه يمكن أن يكون ذلك الباقي من المصلحة الذي لا يمكنه استيفاؤه واجباً ، كما يمكن أن يكون مستحباً ، بمعنى أن ذلك الباقي الذي لا يمكنه استيفاؤه تارة يكون مصلحة مهمة للشارع يلزم المحافظة عليها ، وأخرى لا تكون بتلك الدرجة من الأهمية بل لا يبتنى إلا خصوصية مستحبة ، فتكون الصور حيثئذٍ خمساً .

لكن الصورة الثانية أعني ما لو كان الباقي الذي لا يمكن استيفاؤه

(١) راجع صفحة : ٣٥٠ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

(٢) كفاية الأصول : ٨٤ .

مستحباً داخلته في الصورة الأولى ، أعني ما يكون وافياً بتمام المصلحة ، بأن يكون وفاؤه بتمام المصلحة حتى الجهات الاستحبابية ، أو يبقى جهة استحبابية لا يمكن استيفاؤها ، فيكون حاصل التقسيم هو أن الفعل الاضطراري الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط إما أن يكون وافياً بمصلحة الواجد بتمام واجباتها ومستحباتها ، أو وافياً بالجهات الوجوبية وتبقى جهة استحبابية لا يمكن استيفاؤها بعد ذلك ، وذلك هو الصورة الأولى . وإما أن يكون وافياً ببعض المصلحة الوجوبية ويبقى منها ما يكون واجباً أيضاً لكن لا يمكن استيفاؤه وذلك هو الصورة الثانية . وإما أن يبقى من مصلحة الوجوب شيء يمكن استيفاؤه ، وذلك هو الصورة الثالثة . وإما أن لا يبقى من مصلحة الوجوب شيء ، لكن يبقى من المصلحة جهة استحبابية يمكنه استيفاؤها بعد ذلك وذلك هو الصورة الرابعة ، فهذه الصورة الرابعة تشترك مع الشق الثاني من الصورة الأولى في الوفاء بتمام مصلحة الوجوب وأن الباقي جهة استحبابية ، لكن تنفرد عنه بأن الجهة المستحبة في الصورة الرابعة مما يمكن استيفاؤها بخلاف الجهة المستحبة الباقية في الشق الثاني من الصورة الأولى فانها لا يمكن استيفاؤها .

قوله **تَرْكُ** : ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة^(١) .

يعني ما لو كان الباقي من الجهة اللازمة من المصلحة لا يمكن استيفاؤه ، فإن البدار حيثئذ مفوّت لذلك الباقي من المصلحة اللازمة فلا يسوغ له البدار ، بل يلزمه الانتظار إلى أن يتضيق الوقت أو يكون مأيوساً من زوال العذر إلى آخر الوقت .

(١) كفاية الأصول : ٨٤ .

والظاهر أنه يسوغ له الاعتماد على استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت ، فيصح له البدار اعتماداً على الاستصحاب المذكور ، كما صح الاعتماد في تحصيل الجزم بنية إتمام العمل على استصحاب بقاء القدرة إلى الفراغ منه .

ولو أخطأ الاستصحاب أو اليأس بعد إقدامه على العمل بأن ارتفع العذر بعد ذلك فلا شيء عليه ، إذ الفرض عدم التمكن من استيفاء الباقي ، إلا إذا كان وفاؤه ببعض المصلحة على وجه لا يمكنه استيفاء الباقي مشروطاً بكون العذر مستوعباً لتمام [الوقت]^(١) فإنه حينئذ ينكشف الخطأ لو ارتفع العذر في الأثناء فيلزمه الاعادة .

قوله **تَوَكَّرُ** : **إِلَّا لمصلحة كانت فيه** (أي في التعجيل في أول الوقت تحصيلاً لفضيلة أول الوقت) **لما فيه** (أي في البدار) من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة (المفروض كونها لازمة) لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم ، فافهم^(٢) .

لا يخفى أن مصلحة التعجيل مصلحة استحابية ، وهي مهما بلغت لا تقاوم مصلحة الواجب من الجزء أو الشرط . وبالجمله أن فرض الكلام منحصر فيما لو كان يعلم بارتفاع العذر في آخر الوقت بناءً على صحة الاعتماد على استصحاب بقاء العذر ، أو فيه وفيما يحتمل ارتفاع العذر في آخر الوقت بناءً على عدم صحة الاعتماد على الاستصحاب المذكور ، ففي مثل ذلك نقول إنه لا يسوغ له البدار ، ومن الواضح أنه في ذلك لا يمكن

(١) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة] .

(٢) كفاية الأصول : ٨٤ .

الحكم بجواز البدار وتفويت تلك المصلحة اللازمة ، ولا يكون صلاح أول الوقت الذي هو صلاح استحبابي مقاوما لما يفوت من صلاح الجزء أو الشرط المفقود الذي هو صلاح وجوبي .

ولو سلمنا مقاومته^(١) لصلاح الفعل التام في آخر الوقت ، كان ذلك داخلاً في الصورة الأولى ، مثلاً لو فرضنا أن الصلاة عن قيام بمقدار عشرين درجة ، والصلاة من جلوس للمضطر بمقدار عشر درجات ، لكن لو وقعت هذه الثانية في أول الوقت كان صلاح أول الوقت بمقدار عشر درجات ، كانت الصلاة من جلوس للمضطر في أول الوقت بمقدار عشرين درجة ، فتكون وافية بتمام المصلحة الأولية ، وتكون داخلة في الصورة الأولى ، ولو كان صلاح الصلاة الجلوسية في أول الوقت أقل من الصلاة القيامية في آخر الوقت ، على وجه يكون الباقي لازم التحصيل كما هو المفروض في هذه الصورة ، لم يكن الصلاح في أول الوقت مسوغاً لتفويتها ، وذلك واضح ، ولعل قوله ﷺ فافهم إشارة إلى ذلك .

قوله ﷺ : فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت^(٢) . فانه لو أخر إلى أن ضاق الوقت ولم يرتفع عذره وفرضنا أنه بعد خروج الوقت يرتفع عذره ويتمكن من القضاء قائماً ، تقع المزاحمة بين المحافظة على مصلحة الوقت فتفوته مصلحة القيام أو المحافظة على مصلحة القيام فتفوته مصلحة الوقت ، وكلاهما لزوميان ، فان تساوىا تخير ، بأن كانت أصل مصلحة الصلاة عن قيام في الوقت بعشرين ومصلحتها في الوقت

(١) إني الأصل : بأن كان لصلاح الفعل ... [.

(٢) كفاية الأصول : ٨٥ .

بدون قيام بعشر، ومصلحتها في خارج الوقت مع القيام بعشر أيضاً. وإن كانت الأولى أكثر لزمه الاتيان بها في الوقت فاقدة للقيام، وإن كانت الثانية أكثر لزمه التأخير والاتيان بها في خارج الوقت واجدة للقيام. فما دل على لزوم الاتيان بها في الوقت منزل على الصورة الثانية، وكان على المصنف توضيح ذلك، لكنه يفهم من قوله: لولا المزاحمة بمصلحة الوقت، إذ المفروض استكشاف أهميتها من الأمر بالوقت، فلاحظ.

قوله ﷺ: ولا مانع عن البدار في الصورتين... إلخ^(١).

يمكن أن يقال: إنه لا وجه للبدار في الصورة الأولى منهما إذا كان عالماً بارتفاع العذر في آخر الوقت، إذ لا يكون الأمر به إلا لغواً، لأن المفروض وجوب الاعادة، فتأمل. وهذا الاشكال راجع إلى ما أفاده شيخنا ﷺ بقوله: فالأمر بالفاقد في الوقت وإيجاب قضاء الواجد في خارج الوقت متناقضان^(٢).

ولكن الجواب عنه يفهم مما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في توجيه الأمر بالفاقد في الوقت مع كونه غير واف بتمام المصلحة، على وجه يبقى من المصلحة اللازمة مقدار لا يمكن استيفائه في خارج الوقت، من كون تلك المصلحة الفائتة مزاحمة بمصلحة الوقت على ما ذكرناه في شرح ذلك من أنه لو كانت مصلحة الوقت أرجح تعين الاتيان به فيه، وإن كانت تلك أرجح تعين التأخير إلى خارج الوقت، وإن تساوى تخير، فيفهم من ذلك أنه لو أمكن استيفاء كل من المصلحتين وجباً معاً، بأن كان في كون الصلاة

(١) كفاية الأصول: ٨٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٣ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة].

في الوقت مصلحة وفي كونها مع القيام مصلحة أخرى من دون تراحم بينهما تعين الجمع ، وكذلك الحال لو اختلفت المرتبة بأن كان في الصلاة في الوقت مقدار من المصلحة وتزيد هذه المصلحة إذا كانت الصلاة عن قيام ، وهذا الأخير يسقط في حال تعذره ويلزم مراعاته بعد ارتفاع التعذر ولو بعد الوقت ، لكنه لا يجوز له التأخير إلى ارتفاع العذر ، لأنه مفوت لمصلحة الوقت ، وفي الحقيقة يكون المدار على لزوم تحصيل المصلحتين مع فرض إمكانه .

ويمكن أن يقال : إن الاتيان بالصلاة المشتملة على القيام خارج الوقت بعد الاتيان بها فاقدة للقيام في داخل الوقت لأجل مجرد استيفاء مصلحة القيام في الصلاة لا يكون من باب القضاء ، بل هو داخل في قول شيخنا رحمته الله : وأما إيجاب الفعل في خارج الوقت بعنوان آخر غير القضاء ، فهو وإن كان ممكناً إلا أنه أجنبي عما نحن فيه ، وهو البحث عن الوجوب بعنوان القضاء التابع لفوت الفريضة في الوقت . لكن قوله : ولا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون هناك مصلحة لزومية أخرى قائمة بنفس القيد بما هو قيد ، أو تكون المصلحة للزومية منحصرة في مصلحة نفس الفريضة - إلى قوله : - فاذا فرض سقوط الأمر بالفريضة لقيام مصلحتها بالفاقد ، فلا يمكن استيفاء مصلحة القيد أصلاً ولو كانت لزومية ^(١) يدل على عدم دخول ذلك في قوله : وأما إيجاب الفعل في خارج الوقت بعنوان آخر ... الخ .

ثم لا يخفى أن شيخنا رحمته الله قد حصر صور الاضطراب بالصورة الأولى ، وهي كون الفاقد في حال الاضطراب واجداً لمصلحة الفعل الواجد في حال

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٨٤ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

الاختيار، لكنه قد أورد على نفسه بأنه لو كان الأمر كذلك كان حال المسألة حال السفر والحضر، وكان لازمه هو جواز تعجيز الإنسان نفسه، وهو مما لا إشكال في بطلانه. وأطال الكلام في هذا الاشكال وفي الجواب عنه.

وآخر ما تحصل منه حسبما فهمته هو الاختلاف بكمال المصلحة ونقصانها فيكون للقيد المتعذر مدخلة في كمال المصلحة، ولأجل ذلك لا يجوز له تعجيز نفسه لأنه تفويت لكمال المصلحة، وهو أعني الكمال لازم التحصيل عند الامكان. وحيث يتوجه الاشكال على الأمر بالفاقد لكونه مفوتاً لذلك الكمال.

ويجاب عنه: بأن الملحوظ فيه مصلحة الوقت. وبالأخرة ينتهي البحث إلى كون مصلحة الوقت مزاحمة بمصلحة القيد، وحيث كانت مصلحة الوقت أهم تعين الأمر بالفاقد في الوقت وسقوط مصلحة القيد وسقوط القيد في ذلك الحال، لكنه ساقط خطاباً لا ملاكاً، فإن كانت مصلحة ذلك القيد غير قابلة للاستيفاء ولو بتكرار الفعل خارج الوقت سقط الأمر بالقضاء، والإمكان القضاء لازماً، ويتعين عليه الفاقد في الوقت والاثيان [بالواجد]^(١) خارج الوقت.

ومنه يظهر التأمل فيما أفاده في الكفاية في هذه الصورة - أعني صورة بقاء شيء من المصلحة مع إمكان استيفائه خارج الوقت بعد ارتفاع العذر - من التخيير بين الاثيان بالفعل الفاقد في الوقت مع الاثيان بالواجد خارج الوقت، أو الاقتصار على التأخير إلى خارج الوقت، وذلك قوله: ولا مانع

(١) [في الأصل: بالفاقد، والصحيح ما أثبتناه].

عن البدار في الصورتين ، غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والأتیان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار ، أو الانتظار والاقتصار باتیان ما هو تكليف المختار^(١) .

ومن ذلك يظهر لك إمكان الجمع بين عدم جواز التعجيز وبين توجه الأمر بالفاقد في الوقت وتوجه القضاء بالأتیان بالواجد في خارج الوقت ، وأن ذلك لا يكفي فيه مجرد تعدد المطلوب الطولي ، بأن يكون المطلوب الأولي هو واجد القيد ومع تعذره يكون المطلوب هو فاقده ، فان ذلك وإن صحح الجمع بين عدم جواز التعجيز وبين سقوط القيد عند التعذر ، إلا أنه لا يصحح الجمع بينهما مع توجه الأمر بالفاقد في فرض كونه متمكناً من القيد بعد الوقت ، إلا إذا ضمنا إليه أن في الوقت مصلحة يلزم استيفاؤها ، وبذلك يحصل الجمع بين عدم جواز التعجيز وبين لزوم الفعل الفاقد في الوقت ، ثم إن أمكن استيفاء مصلحة القيد ولو بالفعل الواجد له عند ارتفاع العذر خارج الوقت وجب ذلك ، وبذلك يتم الجمع بين الأحكام الثلاثة ، أعني عدم جواز التعجيز ولزوم الفاقد في الوقت ولزوم الواجد بعد الوقت وارتفاع العذر .

وعلى ذلك تكون الصور العقلية ثلاثاً :

الأولى : ما لو كان وافياً بتمام المصلحة ، فصوره الثلاثة [هي]^(٢) التي أفادها في الكفاية ، أعني كون مجرد الاضطرار ، أو التأخير إلى آخر الوقت وإن لم يرتفع العذر فيه ، أو عدم ارتفاع العذر في تمام الوقت ، موجباً لكون الفاقد وافياً بتمام المصلحة ، وهذه يسوغ فيها التعجيز ويسقط معها كل من

(١) كفاية الأصول : ٨٥ .

(٢) [لم تكن في الأصل ، وإنما أضفناها لاستقامة العبارة] .

الاعادة والقضاء ، وجواز المبادرة منوط بأحد الصور الثلاثة المذكورة .

الثانية : ما لو بقي من مصلحة الواقع شيء لا يمكن تداركه ، وحيثئذ يقع التزاحم بين مصلحة الوقت ومصلحة القيد المتعذر فعلا . والظاهر أنه أمرى ، لأن كون الفعل في الوقت كذلك مما لا يعود إلى المكلف ، بل إن ذلك راجع إلى الشارع ، وهو بعد اطلاعه على ذلك يقدم الأهم ، فإن كان الوقت أهم أمر بالفعل فيه وسقط القضاء ، كما في الكثير من موارد الأمر الاضطراري ، وإن كان مصلحة القيد أهم أمر بالانتظار إلى ارتفاع العذر في خارج الوقت ، كما لو كان القيد هو الطهور على القول بوجوب الانتظار والقضاء خارج الوقت ، وإن تساوى المصلحتان خير بين الأداء والقضاء ، ولم أجد له مثالا ، ولعله لأجل أنه عند تساوي المصلحتين يكون المقدم مصلحة الوقت لأنه فعلي ومزاحمه غير مقدور فعلا للمكلف .

الثالثة : ما لو كان الباقي قابلا للاستيفاء في خارج الوقت ، ومقتضاها وجوب كلا الفعلين الفاقد في الوقت والواجد في خارجه ، كما في الطهور على القول بالجمع بين الأداء بلا طهور والقضاء مع الطهور ، وينبغي إخراج الباقي المستحب من الصورتين وإدخاله في الصورة الأولى ، ومقتضاء لزوم الاتيان بالفعل واستحباب الاعادة أو القضاء في خارج الوقت بعد ارتفاع العذر . وعلى كل حال لا بأس في شرح ما أفاده شيخنا رحمته بقوله في هذا التحرير : ولا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون هناك مصلحة لزومية أخرى قائمة بنفس القيد بما هو قيد ، أو تكون المصلحة للزومية منحصرة في مصلحة نفس الفريضة ... إلخ^(١) ، وبمثل ذلك صرح في تحرير المرحوم

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٨٤ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

الشيخ محمد علي^(١).

فنقول بعونه تعالى في توضيح ذلك : إنه ربما كانت مصلحة الصلاة عشر درجات مثلاً لكن يكون حصولها متوقفاً على القيد عند التمكن منه ، وعند عدم التمكن منه لا تكون المصلحة المذكورة متوقفة على القيد ، ولازم ذلك هو التنوع نظير الحاضر والمسافر ، على وجه تكون صلاة المضطر مساوية لصلاة المختار في الملاك ، ولعله مخالف لذوق المتشعبة فانهم يرون النقصان الملاكي في صلاة المضطر عنها في صلاة المختار .

وربما كان القيد موجباً لزيادة في مصلحة الصلاة من العشر إلى اثني عشرة ، لكن تكون تلك الزيادة منوطة بالتمكن من القيد ، وعند عدم التمكن منه لا يكون إلا مصلحة العشر . وفي هاتين الصورتين يجوز التعجيز ، وتكون القدرة على القيد دخيلة في الأمر به خطاباً وملاكاً ، ويكون لزومه مشروطاً بالقدرة الشرعية ، ولو تزامن مع مثله كان من قبيل التزاحم بين المشروطين بالقدرة الشرعية ، فلا يكون الترجيح بالأهمية بل يكون الترجيح بالتقدم الزماني ونحوه . ولا يرد على هذه الصورة ما ورد على التي قبلها من كونها خلاف ذوق المتشعبة من التساوي .

نعم ، لو كانت تلك الزيادة غير منوطة بالقدرة على القيد ، غايته أن القدرة عليه تكون دخيلة في الأمر به خطاباً لا ملاكاً ، ويكون لزومه مشروطاً بالقدرة العقلية ، ففي هذه الصورة لا يجوز التعجيز لأنه مفقوت لذلك الملاك الزائد ، وعند اتفاق حصول العجز عن القيد يقع التزاحم بين الوقت والقيد المذكور إن كانت تلك الزيادة غير قابلة للتلافي ، وقد عرفت الحكم فيه .

وإن كانت قابلة للتلافي ولو باعادة الفعل واجداً للقيد خارج الوقت، كان اللازم هو الاتيان به في الوقت فاقداً للقيد المذكور، وإعادته بعد الوقت واجداً للقيد المذكور على ما عرفت التفصيل في ذلك .

وأما ما أفاده تتبع في وجه عدم إمكان التلافي من كون ذلك القيد الموجب للزيادة قيداً في الفريضة، فإذا سقط الأمر بالفريضة لم يبق مورد للقيد المزبور، فهو خلف لما هو المفروض من إمكان التلافي ولو باعادة الفريضة، وليس ذلك بمحال، فلاحظ وتدبر .

والخلاصة : هي أن الصورة الأولى وهي ما لو كان الفاقد في الوقت وافياً بتمام المصلحة، وكذلك الصورة الثانية وهي ما لو كان فاقداً لبعض المصلحة على وجه تكون القدرة على القيد دخيلة في ملاكه أعني ذلك المقدار الزائد، تكون القدرة في كل منهما قدرة شرعية، ولا تكون القدرة قدرة عقلية إلا في الصورة الثالثة .

وتشترك الصور الثلاث في أن البدار فيها منوط بالصور الثلاث التي أشار إليها في الكفاية^(١)، وأن الأولى منها وهي ما لو كان مجرد التعذر ولو في بعض الوقت من أوله موجباً لصحة الأمر بالفاقد، لا مورد فيها لاستصحاب بقاء العذر، وكذلك الثانية وهي ما لو كان الأمر المذكور مشروطاً بالتأخير إلى آخر الوقت ولو مع العلم بعدم الارتفاع في تمام الوقت .

وينحصر مورد الاستصحاب المذكور في الصورة الثالثة، وهي ما لو كان المصحح للأمر المذكور هو بقاء العذر في تمام الوقت، وحيث لا بد

(١) كفاية الأصول : ٨٥ .

من إحراز ذلك ، ومع عدم الاحراز يلزمه التأخير إلى أن يتضيق الوقت ، وطريق الاحراز هو العلم أو ما يقوم مقامه من اليأس العقلاني . وفي جريان استصحاب بقاء العذر إشكال ، والمعروف إجراؤه على حدّ إجرائه في جواز التأخير للقادر اعتماداً على استصحاب بقاء القدرة .

وخلاصة الاشكال هو ما عن الاستاذ العراقي رحمته ، ونحن ننقل ما أفاده في هذه المسألة في رسالته روائع الأمالي في فروع العلم الاجمالي ^(١) قال : لو طرأ الاضطرار في الوقت وشك في بقاءه إلى آخر الوقت ، فعلى القول بجواز البدار لأولي الأعذار حتى مع العلم بطرق الاختيار في الوقت فلا إشكال ، وأما على القول بعدم الجواز إلا في ظرف بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فقد يتوهم في المقام حيثنّذ بجواز الاقدام بالعمل ظاهراً بمقتضى الاستصحاب . ولكن فيه نظر ، إذ ذلك صحيح في فرض كون موضوع الجواز هو الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت بهذا العنوان ، وأما لو كان الموضوع هو الاضطرار عن الطبيعة الملازم لهذا الاضطرار الخاص عقلاً ، فلا مجرى للاستصحاب المزبور كما لا يخفى ، وإلى ذلك نظر بعض الأعظم في احتياظه بعدم الشروع بالعمل الاضطراري مع احتمال طرق اختياره في الوقت ، كما أنه لا بأس باثبات عدم المشروعية بمقتضى استصحاب عدم طرق الاضطرار على الطبيعة أو عدم اتصافها بكونها مضطراً إليها ^(٢) .

ولعل مراده هو أن موضوع الحكم الاضطراري هو عدم القدرة على الطبيعة ، وفي الآن الأول لو كان عاجزاً لا يكون عجزه المذكور محققاً لعدم

(١) المطبوعة بعد وفاته ، التي فرغ منها - كما في آخرها - سنة ١٣٣٧ [منه رحمته] .

(٢) روائع الأمالي في فروع العلم الاجمالي : ٧٨ - ٧٩ .

قدرته على الطبيعة ، لجواز ارتفاع العذر في الآن المتأخر ، فلا يصدق عليه في الآن الأول أنه غير قادر على الطبيعة لكونه قادراً عليها فيما يأتي ، وهذا مبني على أن من كان قادراً على الطبيعة في الأزمنة المتأخرة يكون فعلاً قادراً عليها ، فلم يكن عدم قدرته على الطبيعة محرزاً عنده في الزمان الأول كي يستصحبه فيما سيأتي .

وبعبارة أخرى أنه لما كان يحتمل أن يقدر على الطبيعة في الزمان الآتي لم يكن فعلاً محرزاً لعدم قدرته على الطبيعة .

نعم ، بقاء عجزه الفعلي إلى آخر الوقت ملازم لكونه فعلاً غير قادر على الطبيعة ، فلا يكون استصحاب بقاء عجزه الفعلي إلا مثبتاً .

وقيه : أن الفعل الآتي في الزمان المتأخر لا يكون محققاً للقدرة فعلاً كما حقق ذلك في إبطال الواجب المعلق^(١) ، فلا تكون القدرة على الطبيعة في الزمان الآتي منافية لعدم القدرة عليها فعلاً ، لأن الطبيعة حيثئذ يعني في الزمان الأول غير مقدورة قطعاً ، وهذا المعنى أعني عدم القدرة فعلاً على الطبيعة يكون هو مورد الاستصحاب .

وربما يقال : إن ذلك غير مبني على ما حقق في الواجب المعلق ، بل هو مبني على مطلب آخر ، وهو أن موضوع الحكم الاضطراري هو عدم القدرة على الطبيعة في تمام الزمان أعني ما بين الحدين ، وهذا المقدار من العجز وعدم القدرة على الطبيعة في الزمان الأول ليس هو موضوع الحكم المذكور ، فلا يكون استصحابه نافعاً .

وبعبارة أخرى : أن موضوع الحكم هو عدم القدرة على الطبيعة في

(١) راجع ما تقدم في صفحة : ٤٩ وما بعدها ، وراجع أيضاً صفحة : ٦٠ .

تمام الوقت ، وهو لأجل احتماله أنه يقدر عليها بعد ذلك لا يكون محرزاً لذلك الموضوع .

وفيه : ما لا يخفى ، فان المتيقن وإن لم يكن هو عدم القدرة في تمام الوقت المعبر عنه بما بين الحدين ، وإنما كان المتيقن هو عدم القدرة في الزمان الأول ، وليس هو تمام الموضوع ، وأن تمام الموضوع هو عدم القدرة في تمام الوقت ، إلا أن هذا المعنى أعني عدم القدرة في تمام الوقت نحزره باستصحاب بقاء عدم قدرته إلى آخر الوقت ، ويكون ذلك أشبه شيء باحراز أحد جزأي الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل ، فإن الموضوع حيثئذ هو عدم القدرة المستمر من أول الزمان إلى آخره ، والمفروض أن عدمها في الزمان الأول محرز بالوجدان ، واستمرار ذلك العدم وبقائه إلى آخر الوقت بالأصل .

ومن ذلك كله يتضح لك الاشكال أيضاً فيما أفاده عليه السلام أخيراً بقوله : كما أنه لا بأس باثبات عدم المشروعية بمقتضى استصحاب عدم طرؤ الاضطرار على الطبيعة أو عدم اتصافها بكونها مضطراً إليها^(١) . ولعله مبني على الاكتفاء بمفاد ليس التامة في مورد ليس الناقصة ، أو على فرض كون الطبيعة قبل الوقت مقدورة له وعند دخول الوقت طرأ الاضطرار ، وكان يحتمل ارتفاعه فيما سيأتي من الآنات ، للشك حيثئذ بكون ذلك الاضطرار الطارئ محققاً لعدم القدرة في تمام الوقت ، فيكون المستصحب هو كونها مقدورة سابقاً . لكنك قد عرفت أن ذلك محقق للاضطرار وعدم القدرة ، فيكون المستصحب هو عدم القدرة الطارئ في الزمان الأول ، ويكون اليقين

(١) روائع الأمالي في فروع العلم الاجمالي : ٧٩ .

السابق المتعلق بالقدرة عليها فيما قبل الوقت منتقضاً باليقين بعدم القدرة الطارئ في الزمان الأول ، فلا يجري في حقه استصحاب القدرة الثابتة قبل الوقت كي يكون معارضاً لاستصحاب عدمها الثابت في الزمان الأول من دخوله أو حاكماً عليه .

وبالجملة : أن المسوّغ للبدار في المقام هو كون الطبيعة غير مقدورة في آخر الوقت ، كما أن المسوّغ للتأخير هو كونها مقدورة في آخر الوقت ، وكما أن استصحاب بقاء القدرة على الطبيعة إلى آخر الوقت يسوّغ التأخير لمن كان قادراً فعلاً ، فكذلك استصحاب بقاء عدم القدرة على الطبيعة إلى آخر الوقت يسوّغ البدار واللاتيان فعلاً بوظيفة من كان عاجزاً في آخر الوقت ، هذا .

ولكنه في المقالة^(١) ذكر هذا الاشكال بعنوان توهم فقال : وتوهم عدم جريان الاستصحاب في المقام إذ المدار حينئذٍ على الاضطرار عن الطبيعة ، وبقاء الاضطرار إلى آخر الوقت من لوازمه عقلاً فيكون من الأصول المثبتة غير الجارية أصلاً ، مدفوع بأن في ظرف اضطراره في أول الوقت يصدق الاضطرار عن الطبيعة ، إلى قوله : فيستصحب هذا المعنى ، ثم قال : فان قلت^(٢) .

وحاصل الاعتراض أنه إذا صدق الاضطرار في أول الوقت كان عموم الاضطرار شاملاً له ، فأَيّ حاجة إلى إثبات الاضطرار في آخر الوقت . وأجاب عنه بقوله : قلت : وجه الاختصاص بالاضطرار الباقي هو انصراف العمومات إلى الاضطرار عن الجامع بين الأفراد التدريجية - إلى أن

(١) المطبوعة في حياته سنة ١٣٥٨ [منه] .

(٢) مقالات الأصول ١ : ٢٧٠ - ٢٧١ .

قال :- وما عرفت من الاضطراب المتيقن سابقاً المصحح للاستصحاب هو الاضطراب عن الطبيعة دفعياً ، غاية الأمر يثبت تدريجية اضطرابه ببقاء الاضطراب إلى آخر الوقت ولو بالاستصحاب ، وحيث لا قصور للاستصحاب في شموله للمقام وإثباته موضوع الحكم كما هو واضح^(١) .

قلت : لو كان موضوع الحكم هو العجز عن الأفراد الطولية فاستصحاب بقاء عجزه عن الأفراد العرضية إلى آخر الوقت لا يثبت به موضوع الحكم في الآن - أعني كونه في الآن الأول عاجزاً عن الأفراد المتأخرة - إلا بالأصل المثبت .

إلا أن يقال كما في تحريرات الأمل^(٢) إنه فعلاً عاجز عنها لعدم حصول زمانها ، وإن كان هو قادراً عليها في زمانها الآتي . إلا أن ذلك خلاف مسلكه في الواجب المعلق^(٣) ، فلا بد أن نقول : إن موضوع البدار هو كونه عاجزاً في الزمان الآتي ، وباستمرار عجزه الفعلي إلى الزمان الآتي بالاستصحاب يتنقح هذا الموضوع ، وهو كونه في الزمان الآتي عاجزاً ، ويكون من قبيل إحراز أحد جزأي الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل ، فإن الموضوع هو العجز الفعلي وبقاؤه إلى الزمان الآتي ، والعجز الفعلي محرز بالوجدان ، وبقاؤه إلى الزمان الآتي بالأصل ، فلاحظ وتأمل .

تتمة : أنك قد عرفت^(٤) الصور الثلاث المتصورة عقلاً في الأوامر الاضطرابية ، وأنه لا إعادة ولا قضاء في الأولى منها ولا في الثانية ، وإنما

(١) مقالات الأصول ١ : ٢٧١ .

(٢) بدائع الأفكار : ٢٦٩ .

(٣) [الظاهر أن المراد بذلك ما ذكره المحقق رحمته الله العراقي من أن الواجب المعلق مقدور بالواسطة ويمكن وقوعها قبل تحقيق ظرفه الزماني ، فراجع نهاية الأفكار ١ - ٢ : ٣٠٥ وما بعدها ، وبدائع الأفكار : ٣٥٣ وما بعدها] .

(٤) في صفحة : ٣٤٥ - ٣٤٦ .

يتصور القضاء أو الاعادة لو سَوَّغْنَا البدار فيها، وحينئذٍ فعند توجه الأمر الاضطراري وامثاله لو تردد بين الصور الثلاث يكون المرجع في الاعادة والقضاء هو البراءة، ولا مجال لاستصحاب بقاء المصلحة، لأن مجرد بقاء المصلحة وعدم وفاء المأتي به بتمامها لا يولد الأمر بالاعادة ولا بالقضاء، بل لابد في ذلك من كون الباقي قابلاً للتدارك. هذا مضافاً إلى أن مجرد بقاء شيء من المصلحة لا أثر له ما لم يتبعه الحكم الشرعي بوجوب التدارك. وبالجمله: أن لازم بقاء المصلحة هو حكم الشارع بلزوم التدارك، لأنه موضوع لذلك الحكم الشرعي كي يكون ترتبه عليه مصححاً لاستصحابه، فتأمل.

ولا يخفى أن الاشكال الجاري في استصحاب بقاء الاضطرار في مسألتنا يجري في استصحاب القدرة، فيما لو كان في أول الوقت قادراً على القيام مثلاً ولكنه يحتمل أنه يطرئه العجز عن القيام في أواخر الوقت، فانا قد قلنا إنه يلزمه المبادرة خوف الفوت، ولكن هل يمكنه عدم المبادرة استناداً إلى استصحاب بقاء قدرته على القيام إلى آخر الوقت؟ الظاهر أنه لا مانع من ذلك، وهل ذلك إلا من قبيل الاعتماد على بقاء حياته وقدرته على الاتمام في تحقق نية الاتمام منه، إلا إذا كان في مورد يكون الاستصحاب المذكور فيه موهوناً كما في موارد الزحام على وجه لا يحصل معه نية الاتمام لو هن الاستصحاب المذكور، لقوة احتمال طرؤ المزاحم له في مكانه الموجب لعدم التمكن من إتمام صلاته، سيما إذا قلنا إن مدرك الاستصحاب هو السيرة العقلانية، حيث إن العقلاء لا يعتمدون على الاستصحاب في أمثال هذه المقامات، بل يمكننا القول باسقاطه حتى على

تقدير أن يكون مدركه هو الأدلة السمعية مثل «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) بدعوى انصراف مثل هذه الأدلة عن الصورة المزبورة، فلاحظ وتدبر .

تكميل : قال بعض أعظم العصر (سلمه الله تعالى) حسبما حرر عنه في درسه بعد أن نقل حاصل مافي الكفاية^(٢) من الصور الأربع في مقام الثبوت للأوامر الاضطرارية قال : أقول : مراجعة التكاليف الاضطرارية الثابتة في شريعتنا ترشدك إلى أن ما ذكره طاب ثراه لا يرتبط أصلاً بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية ، لكون ما ذكره مبتنياً على أن يكون لنا أمران مستقلان : أحدهما واقعي أولي والآخر اضطراري ثانوي - إلى أن قال :- وإنما المتحقق في التكاليف الاضطرارية الثابتة في شرعنا أن يتوجه أمر واحد من الشارع متعلقاً بطبيعة واحدة مثل الصلاة متوجهاً إلى جميع المكلفين ، غاية الأمر أن الأدلة الشرعية دلت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين ، وأن كل واحد قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله ، إلى آخر ما أفاده^(٣) .

لا يخفى أن الأوامر الاضطرارية ذات عرض عريض ، وليست جميعها كذلك بمعنى كون المأمور به واحداً وهو الطبيعة الجامعة ، ويكون تعيين الأفراد بحسب حال المكلفين راجعاً إلى تعيين الشارع ، بل الظاهر أن المطلوب الأولي هو الجامع لجميع القيود والأجزاء ، وأن وجوب الباقي بعد سقوط بعض الأجزاء أو بعض القيود لأجل التعذر يحتاج إلى دليل ، مثل

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ .

(٢) كفاية الأصول : ٨٤ .

(٣) نهاية الأصول ١ : ١٢٧ - ١٢٨ .

قاعدة الميسور وقاعدة ما لا يدرك أو استصحاب الوجوب الثابت على الباقي ، ونحو ذلك من أدلة وجوب الباقي بعد تعذر ما تعذر . نعم بعض هذه الموارد ورد النص به ، مثل تبدل الطهارة المائية إلى الترابية وتبدل المسح على البشرة بالمسح على الجبيرة ونحو ذلك .

وبالجملة : ليس المقام من قبيل تعدد العناوين ليكون من قبيل السفر والحضر ، بل هو من قبيل البدلية والتشريع الثانوي ، فلا بد من النظر في هذا التشريع الثانوي وهل تكون قضيته سقوط التشريع الأولي بتاتاً حتى بعد ارتفاع العذر ، أو أنه لا يكون إلا من قبيل وظيفة الوقت مع بقاء التشريع الأولي بحاله ، غايته أنه ساقط خطاباً لا ملاكاً ، ولازمه الجري على طبقه بعد ارتفاع العذر ، وما التزم به من جواز التبديل بقوله : فإذا اقتضى الدليل فردية الصلاة مع التيمم مثلاً لطبيعة الصلاة في حال الاضطرار أخذ الفقيه بمقتضاه وجعله دليلاً على كونها في عرض سائر الأفراد من كل جهة ، حتى أن للمكلف أن يجعل نفسه موضوعاً لهذا الفرد الاضطراري بأن يوجد الاضطرار لنفسه اختياريّاً ، نظير الحاضر الذي يسافر في حال الاختيار ... إلخ^(١) لو تم في مسألة التيمم فهو لا يتم في الكثير من موارد الاضطرار ، وما أظنه في فقهه يفتح الباب في ذلك على مصراعيه ، فلاحظ وتدبر .

قوله : أما المسألة الأولى فالحق فيها الاجزاء ، لأن القضاء تابع لقوت الفريضة في الوقت بملاكها ... إلخ^(٢) .

الذي ينبغي في هذه المسألة تقديم مقدمات :

الأولى : الفرق بين كون الشيء من قبيل الواجب في ضمن الواجب

(١) نهاية الأصول ١ : ١٣١ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٨٣ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

كما قيل بذلك في وجوب المتابعة في الائتمام ، أو ترك الارتماس في الصوم ، أو الجهر بالقراءة في الصلاة ، أو الحرام في الواجب كحرمة ترك المتابعة أو الارتماس ونحو ذلك ، وبين كونه قيداً فيه كالتستر والاستقبال في الصلاة ، فالثاني يكون تركه موجباً للفساد ، بخلاف الأول فإن تركه عمداً لا يوجب إلا عصيان التكليف الثاني وعدم إمكان تلافيه . ولعل الفرق بين كون التقييد على نحو تعدد المطلوب أو على نحو وحدته يكون راجعاً إلى ذلك كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه في الموقنات^(١) .

الثانية : أن التقييد بعد ثبوته قابل للتقييد والاطلاق ، فيمكن أن يكون تقييد الصلاة بالاجهار في قراءتها مثلاً مختصاً بكونها ليلية ، كما يمكن أن يكون تقيدها بذلك مطلقاً شاملاً لليل والنهار ، ومن جملة ما يمكن إطلاق التقييد بالقياس إليه أو تقييده به هو التمكن من القيد ، كما في تقييد الصلاة بالطهور الأعم من الترابية والمائية ، فإنه يكون مطلقاً شاملاً لصورة التمكن منه وعدم التمكن ، بخلاف تقيدها بخصوص الطهارة المائية فإنه يكون مختصاً بحال التمكن منه .

الثالثة : أن لازم كون التقييد مطلقاً شاملاً لصورة عدم التمكن منه هو سقوط التكليف بذلك المقيد في حال عدم التمكن من ذلك القيد خطاباً لا ملاكاً ، فإن كان تعذره مستوعباً للوقت سقط التكليف بذلك المقيد في الوقت ، ويبقى القضاء موكولاً إلى دليله ، ولا دخل لذلك بمسألة الاجزاء عن القضاء وعدم الاجزاء عنه ، ولازم كون التقييد بذلك القيد الكذائي مقيداً بحال التمكن منه هو لزوم سقوط التقييد في خصوص حال عدم التمكن

(١) الظاهر أن مقصوده ﷺ بحث الموسع والمضيق ، وقد تقدم ذلك ، راجع الصفحة : ٣٠٩ من هذا المجلد .

من القيد خطاباً وملاًكاً، لكون وجوب ذلك القيد حينئذ مشروطاً بالقدرة الشرعية الموجب لسقوطه عند تعذره خطاباً وملاًكاً، ويبقى التكليف بذات المقيد بحاله لسقوط تقيده بذلك القيد في ذلك الحال، ويكون أقل تكليف مما هو مشروط بالقدرة العقلية إذا كان مزاحماً لذلك القيد رافعاً لوجوب ذلك القيد خطاباً وملاًكاً كما حررناه^(١) في مسألة ما لو وجب صرف ماء الوضوء على النفس المحترمة أو على تطهير البدن أو الساتر، فانه يقدم على تقييد الصلاة بالطهارة المائية، لكونه مسقطاً للتكليف به خطاباً وملاًكاً، والاشكال على تطهير البدن أو الساتر بأنه أيضاً مشروط بالقدرة الشرعية نظراً إلى أن قيديته مختصة بحال التمكن، لا بد من الجواب عنه بما سيتضح^(٢) إن شاء الله تعالى عند التعرض للاشكال على ذلك بأن لازمه تجويز تفويت القدرة في هذا النحو من القيود.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إنا إذا فرضنا أن الواجب الأولي علينا هو الصلاة مع القيام، وفرضنا أن مصلحة الصلاة القيامية بعشرين درجة، وفرضنا تعذر القيام علينا، لزمنا النظر في كيفية وجوب ذلك القيام علينا، وما مقدار مدخليته في تلك المصلحة وذلك الوجوب الوارد على الصلاة قائماً.

فتارة يكون للقيام من تلك العشرين خمس درجات من دون أن يكون له دخل في الخمس عشرة الباقية، بمعنى أن وفاء الصلاة بها لا تتوقف على القيام بل تكون وافية بها وإن تركنا القيام عمداً، فلا يكون استيفاء الصلاة لمصلحتها متوقفاً على وجود القيام، نعم إن استيفاء مصلحة

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب : ١٧٩ وما بعدها .

(٢) في الصفحة : ٣٦٤ وما بعدها .

القيام متوقف على الاتيان بالصلاة ليتحقق القيام ، وإلا فان القيام بنفسه مع قطع النظر عن كونه واقعاً في الصلاة لا مصلحة فيه أصلاً . وكيف كان نقول : إن في هذه الصورة يكون القيام من قبيل الواجب في واجب ، ويخرج عما نحن فيه من الكلام في أجزاء الأمر الاضطراري .

وثانية : تكون له المدخلية في مصلحة الصلاة مدخلية مطلقة على وجه يكون وفاء الصلاة بتلك المصلحة متوقفاً على القيام ، وأنها مع فقد القيام لا تفي بشيء من ذلك الصلاح أصلاً ، سواء كان فقده عمداً أو كان اضطراراً حتى لو كان ذلك الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت .

وفي هذه الصورة يكون تقييد الصلاة به تقييداً مطلقاً شاملاً لحال تعذر القيد ، ويكون لازمه سقوط الأمر بذات المقيد خطاباً لا ملاكاً ، ويكون حال مدخلية القيام في ذلك على نحو الركنية في المطلوب ، وبذلك يخرج عما نحن فيه من الاجزاء أيضاً ، إذ لا أمر بالفاقد كي يتكلم عنه أنه يكون الأمر الاضطراري به مجزياً عن الأمر الأولي أو لا يكون مجزياً عنه ، كما أنه لا محل للكلام في هذه الصورة عن جواز البدار وعدمه .

نعم ، هناك مطلب آخر وهو أن هذا المكلف بعد ارتفاع ذلك العذر عنه بعد خروج الوقت هل عليه القضاء أو لا ؟ وتلك جهة أخرى تابعة لدليل القضاء خارجة عما نحن فيه من الاجزاء .

وثالثة : تكون مدخلية في مصلحتها مقيدة بحال التمكن منه ولو في آخر الوقت ، على وجه يكون التمكن منه في آخر الوقت موجباً لعدم وفائها بمصلحتها لو أتى بها في أول الوقت ، ولا تكون الصلاة وافية بمصلحتها إلا إذا لم يتمكن منه في تمام الوقت .

وفي هذه الصورة يكون تقييد الصلاة به مختصاً بخصوص ما لو كان

هو أعني القيام متمكناً منه ولو في آخر الوقت ، ولا تكون قيديته ساقطة إلا إذا لم يتمكن في تمام الوقت ، ولا تكون الصلاة الفاقدة له مجزية ووافية بتمام مصلحتها إلا إذا لم يكن القيام ممكناً في تمام الوقت ، ولا يتوجه الأمر الاضطراري بالصلاة الفاقدة للقيام إلا فيما إذا لم يكن القيام ممكناً في تمام الوقت .

وفي هذه الصورة يجب تأخير الصلاة الفاقدة إلى آخر الوقت ولا يجوز البدار قبل آخر الوقت ، وحينئذ تكون تلك الصلاة الواقعة في آخر الوقت الفاقدة للقيام لتعذر في تمام الوقت وافية بتمام المصلحة ومجزية عن القضاء ، ولا مورد للكلام في إجزائها عن الاعادة ، لأن المفروض عدم بقاء شيء من الوقت يمكنه فيه إيقاع الصلاة كي يقع الكلام في إجزائها عن الاعادة ، لما عرفت من عدم مشروعية البدار في هذه الصورة . نعم لو تخيل ضيق الوقت وأتى بها ثم انكشف سعيه وارتفع العذر في آخره ، أو اعتقد وقطع بعدم زوال العذر^(١) إلى آخر الوقت ، أو اعتمد في ذلك على استصحاب بقاء العذر ، فانه حينئذ يجوز له البدار اعتماداً على قطعه أو على الاستصحاب ، لكن بعد إقدامه تبين زوال العذر في آخر الوقت ، فان ذلك يدخله الكلام عن الاعادة ، لكن لا من حيث الأمر الاضطراري بل من حيث الأمر الظاهري ، فان حاصل ذلك أنه تخيل بقاء العذر إلى آخر الوقت وأن قيديته ساقطة عنه ، فتبين فساد ما تخيله وعدم مطابقته للواقع ، وأنه في الواقع كان القيام قيداً في صلاته ، فيكون الكلام في أجزاء تلك الصلاة من ناحية أنه تخيل عدم قيديته للقيام فتبين كونه قيداً .

(١) [في الأصل : «بعد زوال العذر» والصحيح ما أثبتناه] .

ورابعة : تكون مدخليته مقيدة بحال التمكن كالثالثة ، لكن لا يكون سقوطها مقيداً بما إذا لم يتمكن منه في تمام الوقت ، بل في أي حال كان غير متمكن منه كانت قيديته ساقطة وإن كان متمكناً منه بعد ذلك الحال ، ففي الحال التي لم يتمكن فيها منه تكون الصلاة وافية بتمام مصلحتها ومجزية عن كل من الاعادة والقضاء ، وإن كان متمكناً منه بعد تلك الحال . وفي هذه الصورة يجوز له البدار في أول الوقت ، بل يستحب لفضيلة أول الوقت ، وإن كان عالماً بأنه بعد ذلك يتمكن من القيام .

فقد تلخص لك : أنه حيث يوجد الأمر الاضطراري بالفاقد يكون ذلك الفاقد واجداً لتمام المصلحة ، لا أنه واجد لبعضها ويبقى بعضها . نعم يفقد مصلحة نفس ذلك المفقود التي هي غير مربوطة بمصلحة أصل الفعل ، بمعنى أن مصلحة أصل الفعل لا تكون متوقفة على وجوده ، لأن توقفها عليه خلف لما فرضناه من سقوط قيديته التي يتوقف على سقوطها توجه الأمر الاضطراري بالفاقد .

لكن سيأتي إن شاء الله ^(١) الاشكال في توجه الأمر الاضطراري مع فرض التمكن في آخر الوقت ، من جهة أن فيه تفويت مصلحة المفقود . وينبغي أن يعلم أن ما فرضناه في الصور الثلاث من كون المفقود ذا مصلحة في حد نفسه مضافاً إلى توقف صلاح الفعل عليه مطلقاً أو في حال التمكن منه ، وإن كان غير بعيد بالنظر إلى أن ما يعتبر في الواجب من أجزاء وشرائط ينسب عليها الوجوب ، وكل واحد منها يناله حظ من ذلك الوجوب ، وهو المعبر عنه بالوجوب الضمني الذي لا يكون إلا عن صلاح

(١) راجع ما يأتي في صفحة : ٣٧١ وما بعدها .

ولو ضمنا أيضاً، والارتباطية عبارة عن توقف الصلاح في كل من تلك الاجزاء والشرائط على وجود البواقي، ولكن مع ذلك يمكن فرض خلافه بأن لا يكون لذلك المفقود مصلحة في حد نفسه، ولا يكون في البين سوى توقف مصلحة الواجب عليه إما مطلقاً أو في خصوص حال التمكن منه.

لا يقال: يمكن أن لا يكون لذلك المفقود مصلحة في حد نفسه، لكن يمكن أن يكون في تقييد الواجب به مصلحة، فذلك الفعل الواجب تكون مصلحته بعشر درجات مثلاً، لكن تقييده بذلك القيد يكون موجبا لكون صلاح الفعل الواجب بدرجة خمس عشرة، فيكون الفعل الفاقد لذلك القيد في حال تعذر ذلك القيد وافيا ببعض مصلحته وهي العشرة، وتبقى الخمسة من مصلحة ذلك الفعل.

لأننا نقول: إنا ننقل الكلام في هذه الصورة إلى التقييد نفسه ونقول: إن مصلحة الفعل نفسه وهي العشرة إن كانت غير متوقفة عليه كان واجباً مستقلاً وهي الصورة الأولى، وإن كانت متوقفة عليه مطلقاً كان ركناً وهي الصورة الثانية، وإن كانت متوقفة عليه في خصوص حال التمكن منه كان اعتباره ساقطاً في حال التعذر، وهي الصورة الثالثة إن كان المسقط تعذره في تمام الوقت، أو الرابعة إن كان تعذره في حال مسقطاً لاعتباره في تلك الحال.

لا يقال: لا نفرض القيد ذا مصلحة ولا نفرض التقييد به ذا مصلحة، بل نفرض أن المصلحة كلها لنفس ذات الفعل، ولكن نقول إنه يمكن أن يكون حال هذا القيد حال صفة العبد كالكتابة مثلاً في كونها موجبة لزيادة ثمنه وإن لم تقابل هي بشيء من الثمن، بأن لا يكون للقيام ولا لتقييد الصلاة به شيء من المصلحة، لكنه يمكن أن يكون موجبا لزيادة مصلحة الصلاة

التي هي عشرة مثلاً إلى خمس عشرة، فتكون الصلاة الفاقدة للقيام في حال تعذره غير وافية بتمام مصلحتها التي هي الخمس عشرة، بل يبقى من مصلحتها شيء وهو الخمسة، فيلزم الاعادة أو القضاء بعد ارتفاع العذر تحصيلاً لذلك الباقي.

لأننا نقول: إن تلك العشرة من مصلحة الصلاة إن لم تكن مربوطة بالخمس الأخرى، بمعنى أن تلك العشرة يمكن الحصول عليها وإن لم تحصل تلك الخمسة الآتية لها من ناحية القيام، كان القيام واجباً مستقلاً وذلك هو الصورة الأولى.

وإن كانت تلك العشرة مربوطة بالخمسة الأخرى على وجه يتوقف حصول تلك العشرة على حصول تلك الخمسة، كان فقدانها القيام ولو لأجل تعذره في تمام الوقت موجباً لعدم حصول تلك العشرة، وسقط التكليف بالصلاة في حال تعذر القيام ولو في تمام الوقت، وذلك هو الصورة الثانية. وإن كان ارتباط العشرة بتلك الخمسة مختصاً بحال التمكن من القيام ولو في آخر الوقت، كانت الصلاة الفاقدة للقيام لتعذره في تمام الوقت وافية بالعشرة، وسقط ما يوجب تلك الخمسة وهو القيام وكانت مجزية عن القضاء، وذلك هو الصورة الثالثة.

وإن كان ارتباطها بتلك الخمسة مختصاً بحال التمكن، ولم تكن مرتبطة بها في حال تعذره ولو في أول الوقت، كانت الصلاة الفاقدة للقيام في حال تعذره وافية بالعشرة، بمعنى أنها لم تكن مقيدة في ذلك الحال فتكون مجزية عن كل من الاعادة والقضاء، لحصول امتثال الأمر بالصلاة بالآتيان بتلك الصلاة، ولا يمكن الحكم بلزوم الاعادة إلا بأمر جديد يكون متعلقاً بإيجاد الصلاة ثانياً، لأن الأمر الأول في حال الآتيان بتلك الصلاة

السابقة لم يكن مقيداً بالقيام ، يعني أن الأمر الواقعي الأولي الذي كان متعلقاً بالصلاة مع القيام قد ارتفعت قيديّة القيام من متعلقه ، وتبدل متعلقه من المقيد بالقيام إلى المجرد من ذلك القيد ، والمفروض أنه قد سقط بامتناله ، فلو أراد الشارع تحصيل تلك المصلحة الباقية - أعني الخمسة المذكورة - كان عليه تجديد الأمر متعلقاً بالصلاة مع القيام .

لكن سيأتي^(١) أنه لا يمكن توجه الأمر بالفاقد في حال تعذره مع فرض تمكنه منه في باقي الوقت ، إلا إذا لم يكن لذلك القيد مدخلية في المصلحة أصلاً ، وكان غاية ملاك قيديته هو توقف مصلحة الصلاة على وجوده ، وكان ذلك التوقف مختصاً بحال التمكن منه ، دون حال عدم التمكن ، ولو كان عالمياً بأنه يتمكن منه في باقي الوقت .

ثم إنك قد عرفت أن لازم الصورة الثانية هو كون القدرة على ذلك القيد شرطاً عقلياً في التكليف بالمأمور به المقيد بذلك القيد ، المفروض كونه قيداً حتى في حال تعذره ، فيكون التكليف بذلك المقيد في حال تعذر قيده المذكور ساقطاً خطاباً لا ملاكاً ، بخلاف الثالثة والرابعة فإن لازمهما كون القدرة على ذلك القيد شرطاً شرعياً في اعتباره في المأمور به .

ولا يخفى أن لازم كون القدرة شرطاً شرعياً في التقييد هو مدخليتها في ملاك ذلك التقييد ، فيكون عدمها موجباً لسقوط التقييد المذكور خطاباً وملاكاً ، ومقتضى ذلك هو جواز تفويت تلك القدرة ، لأن ذلك من قبيل إخراج المكلف نفسه من موضوع إلى موضوع آخر كالحضر والسفر ، لكن ذلك أعني جواز التفويت إنما يكون فيما إذا لم يكن لذلك القيد في حدّ

(١) في صفحة : ٣٧١ وما بعدها .

نفسه مصلحة خاصة زائدة على توقف مصلحة ذات الواجب على وجوده عند القدرة عليه ، أو لم يكن لتقيده به مصلحة خاصة ، أو لم يكن هو أعني القيد موجبا لزيادة مصلحة نفس الواجب ، ففي صورة انتفاء هذه الجهات الثلاث لا يكون التفويت ممنوعا عنه .

أما إذا تحقق أحدها بأن كان لنفس القيد مصلحة خاصة ، أو كان لتقيد الواجب به مصلحة خاصة ، أو كان هو موجبا لزيادة مصلحة الواجب نفسه كما عرفت تفصيل الكلام في هذه الصور ، فانه لا يجوز تفويت القدرة في واحدة منها ، فان أصل مصلحة الواجب وإن نالها المكلف عند الاتيان بالفعل فاقداً لذلك القيد بعد تعذره عليه بسوء اختياره ، وكان ذلك الفعل مجزيا له عن الاعادة والقضاء ، إلا أنه قد عصى وفعل محرما بتفويته تلك الجهة الزائدة من المصلحة التي هي حسب الفروض غير مشروطة بالقدرة الشرعية ، فان الذي كان مشروطا بالقدرة الشرعية هو مدخلية وجود ذلك القيد في أصل مصلحة ذلك الواجب ، بمعنى أن قيديته لذلك الواجب وتوقف صحته على وجوده كان هو المشروط بالقدرة الشرعية ، دون مصلحة نفس ذلك القيد أو المصلحة الزائدة لذلك الواجب من ناحية تقيده به أو وجوده فيه ، فان هذه الجهات الزائدة من المصلحة لم تكن مشروطة بالقدرة الشرعية فلا يسوغ تفويتها ، وإن كان لو فوتها المكلف على نفسه وعجز نفسه عن ذلك القيد كان الواجب الفاقد لذلك القيد بعد أن عجز نفسه عنه صحيحاً . وبذلك يندفع الاشكال على ذلك بأنه مناف لذوق المتشركة ، حيث إنهم يرون العاجز الذي صار تكليفه الاضطراري متعلقاً بالفاقد محروما عن مقدار من المصلحة فاتته بذلك الاضطرار .

نعم ، يبقى إشكال آخر وهو أن لازم ذلك هو تساوي هذه القيود في

الاشتراط بالقدرة الشرعية ، فما هو الوجه في تقديم بعضها على بعض مثل تقديم الطهارة من الخبث على الطهارة المائية ، وسيأتي إن شاء الله تعالى^(١) الجواب عنه .

ثم لا يخفى أنهم جَوَّزوا كما في العروة البدار مع احتمال زوال العذر في آخر الوقت في مسألة التيمم ، ومنعوه في مسألة الجبيرة ومسألة اللباس ومسألة القيام ، فراجع العروة في هذه المسائل^(٢) ، وقد عرفت أن مقتضى الاستصحاب الجواز في جميع هذه الصور ، ومع قطع النظر عن الاستصحاب فمقتضى القاعدة المنع في الجميع ، والتفرقة بكون الطهارة المائية مشروطة بالقدرة العقلية^(٣) فلا يجب الاحتياط فيها عند الشك في تحقق القدرة بخلاف البواقي ، قد عرفت الاشكال فيه وأن القدرة في الجميع بالنسبة إلى التقييد شرعية ، وإمكان استواء الجميع في احتمال الصلاح في نفس القيد الراجع إلى القدرة العقلية من هذه الناحية .

وينبغي مراجعة العروة في مسألة ١٣ فان شيخنا رحمته في الحاشية^(٤) فرق بين إراقة الماء وبين نقض الوضوء ، فجَوَّز الثاني ومنع من الأول ، ولم يتضح الوجه في ذلك . والظاهر أنه لا نص في المنع من الإراقة كما صرح به في الحدائق^(٥) في آخر الفرع الخامس فيما لو أُخِلَّ بالطلب .

(١) سيأتي في هذه الحاشية التعرض لذلك ، وينبغي مراجعة المجلد الثالث من هذا الكتاب في صفحة : ١٧٩ وما بعدها ، وكذا صفحة : ٢٧٣ وما بعدها .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ٢١٦ مسألة ٣ ، وراجع أيضاً ١ : ٤٨٤ مسألة ٣٢ ، و ٢ : ٣٥٥ مسألة ٤٦ ، و ٢ : ٤٨٧ مسألة ٢٢ .

(٣) [الظاهر أنه من سهو القلم ، والصحيح : بالقدرة الشرعية] .

(٤) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٦٨ مسألة ١٣ .

(٥) الحدائق الناضرة ٤ : ٢٢٨ .

وينبغي أيضاً مراجعة جميع المسائل التي حررها في المسوّغ السادس فيما يرجع إلى مزاحمة الطهارة من الخبث مع الطهارة المائية، فانه قدّم الأولى على الثانية لكون الثانية لها البدل دون الأولى، وأضاف إليه قوله: مع أنه منصوص في بعض صورته^(١).

أما كون الثانية لها البدل دون الأولى فيمكن منعه، لما عرفت في محله من رجوع البدلية إلى اشتراط القدرة الشرعية، وقد عرفت هنا أن الطهارة من الخبث مشروطة شرعاً بالقدرة أيضاً. اللهم إلا أن يقال: إنهما وإن اشتركا في كونهما مشروطين بالقدرة الشرعية إلا أن أحدهما لما جعل له الشارع [البدل]^(٢) كان المستفاد من ذلك الجعل هو قيام ذلك البدل بمقدار من مصلحة المفقود، وذلك المقدار كاف في التقديم في مقام المزاحمة وإسقاط التخيير بينهما، لكن سيأتي إن شاء الله تعالى في باب التزاحم^(٣) المنع من ذلك.

وأما النص، ففيه تأمل فان صاحب الحقائق^(٤) صرح في الفرع الثاني عشر بأن المسألة لا نص فيها. نعم إن صاحب الجواهر^(٥) بعد أن استدل للمسألة بما عرفت من البدلية والاجماع قال ما لفظه: وقد يشهد له مع ذلك أيضاً ما في خبر أبي عبيدة «سئل الصادق عليه السلام عن المرأة ترى الطهر في السفر وليس معها ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة، قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلّي» الحديث^(٦) لتقديمه إزالة

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٧٨ - ١٨١ .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

(٣) في المجلد الثالث من هذا الكتاب في صفحة : ١٨١ .

(٤) الحقائق الناضرة ٤ : ٢٣٥ .

(٥) وسائل الشيعة ٢ : ٣١٢ / أبواب الحيض ب ٢١ ح ١ (مع اختلاف يسير) .

النجاسة فيه على الوضوء لوجوبه عليها لولاها^(١) وفي دلالتها تأمل لعدم تعرضها للوضوء .

وما ذكره في مسألة ٢٣^(٢) من مزاحمة تقليل النجاسة للطهارة المائية وتقديم الثانية على التقليل لم يظهر وجهه ، مع تصريحه بلزوم التقليل في باب أحكام النجاسات^(٣) .

ثم إن تقديم تطهير البدن على تطهير الثوب والطهارة المائية لم يظهر وجهه ، وكذا ما أفاده شيخنا^(٤) من قوله في الحاشية : بل هو المتعين على ما هو الأقوى من وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار^(٥) فإن كل واحد من هذه الجهات مشروط بالقدرة شرعاً ، فكما أن الطهارة المائية مشروطة شرعاً بالتمكن ، فكذلك تطهير البدن من الخبث ، وكذلك تطهير الثوب منه مشروط شرعاً بالقدرة ، سواء قلنا إن بدله هو الصلاة عارياً أو الصلاة مع النجس .

اللهم إلا أن يقال : إن الصلاة عارياً بدل شرعي ، بخلاف الصلاة مع النجس فانه من باب سقوط شرطية طهارة اللباس ، من دون أن يكون الصلاة مع النجس بدلاً ، فتأمل .

لكن يبقى الاشكال في مسألة ٢٥^(٦) ، لأن كلاً من الصلاة عارياً ومع التيمم من باب البدلية حينئذٍ ، اللهم إلا أن يقال : إن الصلاة عارياً إنما تكون

(١) جواهر الكلام ٥ : ١١٧ .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٨٠ .

(٣) [الظاهر أنه من سهو القلم ، والصحيح : أنه في بحث الصلاة في النجس ، راجع العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ٢٠٦ - ٢٠٧ مسألة ٩] .

(٤) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٨١ .

(٥) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٢ : ١٨٢ .

بدلاً عن اللباس الطاهر لا عن أصل الساتر، فتأمل .

وخلاصة المبحث وزبدة المخاض : أن ملخص ما أفاده شيخنا رحمته هو أن تشريع الأمر الاضطراري في صورة كون العذر مستوعباً لتمام الوقت ملازم لأمر ثلاثة ، لا ينفك عنها ولا تنفك هي بعضها عن بعض :

الأول : سقوط قيديّة المتعذر واختصاصها بحال التمكن ولو في بعض الوقت ، فتكون القيديّة المزبورة مشروطة بالقدرة الشرعية ولو في آخر الوقت ، وأنه عند تعذره في تمام الوقت لا يكون ذلك المتعذر قيدياً .

الثاني : كون مصلحة ذلك الفاقد غير متوقفة في حال تعذر المفقود على ذلك المفقود ، فيكون ذلك الفاقد وافياً بتمام مصلحته .

الثالث : كون ذلك الفاقد المأتي به مجزياً عن القضاء ، أما الاعادة فليست هي محل كلامه عليه السلام وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالى ^(١) .

وملخص ما يمكن أن يتوجه عليه أمور ثلاثة أيضاً :

الأول : أن دعوى كون الفاقد وافياً بتمام المصلحة مما لا تساعد عليه أذهان المتشرعة ، لأنهم يرون العاجز عن القيام في تمام الوقت مثلاً محروماً عن مصلحة الصلاة القيامية وإن كان معذوراً عندهم ، بل ربما عبروا عن ذلك بعدم مساعدة التوفيق ونحو ذلك مما يدل على أنهم يرونه غير نائل لتلك المصلحة .

الثاني : أن لازم ذلك هو جواز تفويت القدرة بالنسبة إلى تلك الأجزاء أو الشرائط .

الثالث : أنه بناء على ذلك لا وجه لتقديم مثل الطهارة من الخبث

(١) ستأتي الإشارة إليه في صفحة : ٣٩٦ .

على الطهارة المائية .

أما الأخير فقد عرفت الجواب عنه بمسألة البدلية . نعم يرد عليه كون تزامم القيود والأجزاء من قبيل تزامم المشروطات بالقدرة الشرعية ، وهو خلاف مسلكه رحمه الله ^(١) في تزاممها ، بل يراه من تزامم المشروطات بالقدرة العقلية .

وأما الأول والثاني فهما إنما يتوجهان فيما لم يكن لذلك المفقود أثر أصلاً سوى توقف مصلحة الواجب على وجوده ، أما إذا كان له مقدار من الصلاح فلا ورود لهما . ويمكن فرض ذلك بأحد أمور ثلاثة :

الأول : كونه في حد نفسه ذا مصلحة ضمنية كما أنه ذو وجوب ضمني ، مضافاً إلى أنه تتوقف مصلحة الواجب على وجوده الذي عرفت أنه محصل الارتباطية .

الثاني : كون تقييد الصلاة به ذا مصلحة وإن لم يكن هو بذاته ذا مصلحة ، ولعل ما يقولون من كون التقييد داخلاً وكون القيد خارجاً راجع إلى هذه الصورة .

الثالث : كونه موجباً لزيادة المصلحة في ذات الواجب وإن لم يكن هو ولا التقييد به ذا مصلحة ، فيكون حاله في ذلك حال وصف العبد المبيع بالكتابة في كونه موجباً لزيادة ثمن العبد ، وإن لم يقابل بشيء من الثمن . وهذه الجهات من المصالح هي التي تفوت المكلف عند تعذر ذلك

(١) يظهر من أجود التقريرات ٢ : ٤٩ أن أجزاء الصلاة وشرائطها مشروطة بالقدرة شرعاً ، ولكن يظهر مما ذكره رحمه الله في أجود التقريرات ٢ : ٤٣ - ٤٤ أن مثل القيام مشروط بالقدرة العقلية . وقد أشار إلى هذا التنافي المحقق الخوئي رحمه الله في هامش الأجود ، كما أشار إليه المصنف رحمه الله في المجلد الثالث من هذا الكتاب صفحة : ٢٥١ .

القيد ، وهي المنشأ فيما عليه أذهان المشرعة ، وهي المنشأ أيضاً في عدم جواز تفويت القدرة عليه ، لعدم كونها مشروطة شرعاً بالقدرة الشرعية ، وإن كان توقف أصل مصلحة الواجب على ذلك القيد الذي هو روح التقييد وملاكه مشروطاً بالقدرة شرعاً . نعم لو كانت مصلحة القيد مشروطة أيضاً بالقدرة الشرعية كأصل التقييد عاد الاشكال الثاني والاشكال الثالث .

ثم بعد ذلك يتوجه الاشكال على الأمر بالفاقد في الوقت لكونه موجباً لتفويت مصلحة القيد ، فلا بد حينئذٍ من إيقاع التزاحم بين مصلحة الوقت ومصلحة نفس القيد إن كانت مصلحة القيد غير قابلة للاستيفاء بعد استيفاء مصلحة الوقت ، وإن كانت قابلة للاستيفاء كان اللازم هو توجه الأمرين ، الأمر بالفاقد في الوقت والأمر بالواجب بعد الوقت على ما مر^(١) تفصيل الكلام فيه ، فلاحظ .

هذا كله فيما لو كان العذر مستوعباً لتمام الوقت ، بحيث كان المكلف عاجزاً عن القيام مثلاً في تمام الوقت المضروب للصلاة ، أما لو كان متمكناً في بعضه بأن كان في أول الوقت عاجزاً لكنه يقدر عليه بعد ذلك ولو في آخر الوقت ، فإن كان ذلك أجنياً عن المصلحة بالمرة ، ولم يكن له أثر إلا توقف مصلحة الصلاة على وجوده ، من دون أن يكون لنفسه مصلحة خاصة ولا لتقيد الصلاة به ولا أنه موجب للزيادة في مصلحتها ، فإن كان توقف مصلحة الصلاة عليه توقفاً مطلقاً حتى لو لم يكن مقدوراً في تمام الوقت سقط الأمر بالصلاة كما عرفت فيما تقدم^(٢) .

وإن كان توقف مصلحة الصلاة عليه مختصاً بما لو تمكن منه ولو في

(١) لاحظ ما تقدم في صفحة : ٣٤٦ - ٣٤٧ .

(٢) في صفحة : ٣٥٩ - ٣٦٠ .

آخر الوقت لم تسقط قيديته إلا في صورة تعذره بتمام الوقت ، وكان الاثيان بها فاقدة له فيما لو كان متعذراً في تمام الوقت مجزياً عن القضاء ، وكانت حينئذ وافية بتمام مصلحتها ، وخرجت المسألة عن محل الكلام في الاجزاء عن الاعادة ، لعدم تصور الاعادة حينئذ إلا فيما لو اعتقد بقاء العذر أو اعتمد على الاستصحاب ثم انكشف الخلاف ، فانه يدخله الكلام حينئذ في الاجزاء عن الاعادة ، لكن لا من جهة الأمر الاضطراري بل من جهة الأمر الظاهري .

وإن كان توقف مصلحة الصلاة عليه مختصاً بحال التمكن دون حال التعذر - وإن كان ذلك التعذر في بعض الوقت مع فرض التمكن منه في البعض الآخر - كانت قيديته في حال التعذر ساقطة ، وكانت الصلاة الفاقدة له في ذلك الحال مجزية عن كل من الاعادة والقضاء ، وكانت وافية بتمام مصلحتها وإن كان يعلم أنه يتمكن منه بعد ذلك . وفي هذه الصورة يكون جواز البدار حكماً واقعياً ، وتكون تلك الصلاة المأتي [بها]^(١) فاقدة لذلك القيد في حال تعذره وافية بتمام المصلحة الواقعية ، وإن كان عند الاثيان بها عالماً بأنه بعد ذلك يرتفع تعذره ويتمكن من الحصول على ذلك القيد في باقي الوقت ، ويكون حال تعذر القيد وحال التمكن منه من قبيل اختلاف الموضوع نظير الحضر والسفر ، ويكون تفويت القدرة على ذلك القيد سائغاً غير ممنوع عنه عقلاً ولا شرعاً ، ويكون أقل تكليف مشروط بالقدرة العقلية مقدماً على تحصيل ذلك القيد ، لكونه رافعاً للقدرة عليه وموجباً لسقوط لزوم تقييد الصلاة .

(١) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

ولا يتوجه عليه ما تقدم^(١) ذكره من أن ذوق المشرعة لا يساعد على كون الفاقد مساوياً للواجد ، لأنهم بعد اطلاعهم على أن الشارع قد أمره بالفاقد في حال تعذره حتى في صورة العلم بأنه يتمكن من القيد بعد ذلك ، يستكشفون قهراً أن ذلك الفاقد واجد لتمام المصلحة التي ينالها عند التمكن من القيد . لكن فعلاً لم أعثر على مثال يكون الأمر الاضطراري فيه من هذا القبيل ، بمعنى أنه يتوجه في حال تعذر القيد مع فرض العلم بارتفاع التعذر بعد ذلك في باقي الوقت ، حتى في مثل الطهارة المائية ، فانهم لا يسوِّغون البدار فيها لمن كان عالماً بأنه يتمكن من الماء في باقي الوقت وإن سوَّغوه في صورة الاحتمال ، هذا كله فيما لا يكون لذلك القيد مصلحة أصلاً ، ولم يكن له أثر إلا مجرد توقف مصلحة الصلاة على وجوده .

أما لو كان له مصلحة في خد نفسه بأحد الأنحاء الثلاثة المتقدمة من المصلحة الضمنية أو المصلحة في التقيد به أو المصلحة الزائدة في الفعل بسببه ، بأن كانت مصلحة الصلاة الواجدة له في حال التمكن بدرجة عشرين ، وكان خمسة منها لاحقة لذات القيد أو لتقيده ، أو أنها تزيد في مصلحة الصلاة بسببه ، فانا وإن فرضنا أن مصلحة الصلاة التي هي خمس عشرة لا تكون متوقفة على وجوده في حال تعذره في أول الوقت حتى مع فرض التمكن منه في باقي الوقت ، وكان لازمه أنه لو أتى بالصلاة في ذلك الوقت تكون مسقطة لأمرها ووافية بمصلحة نفسها ، وأنه لا مجال لاعادتها بعد ذلك إلا بأمر جديد ، إلا أن ذلك كله إنما يتم لو توجه الأمر الاضطراري

(١) في صفحة : ٣٦٩ .

إليه في ذلك الحال ، لكنه لا يمكن صدور مثل ذلك الأمر من الشارع ، لكونه مفوّتاً لذلك المقدار من المصلحة أعني الخمس درجات .

نعم ، لو كان التعذر مستوعباً لتمام الوقت كان توجه الأمر الاضطراري إليه في محله ، نظراً إلى أن مصلحة الوقت أهم من المصلحة التي تفوته من ناحية القيام التي يحصل عليها في خارج الوقت ، فيكون ذلك الأمر كاشفاً عن أهمية مصلحة التقييد بالوقت على مصلحة القيام في خارج الوقت ، على إشكال في ذلك فيما لو كان الاستناد في سقوط قيدية مثل القيام إلى الأدلة العامة مثل العسر والحرّج ، منشؤه أن الحرّج في مثل ذلك يكون في التقييد بالقيام أو التقييد بالوقت ، فتأمل ، هذا .

ولكن يمكن أن يقال : إنا إذا فرضنا أن وفاء الصلاة بمصلحتها الخمس عشرة في حال تعذر القيام ولو في أول الوقت لا يكون متوقفاً على وجوده ، لم تكن مصلحة القيام التي هي الخمسة في ذلك الحال إلا من قبيل الواجب في واجب ، الذي لا يكون تعذره بل مجرد تركه ولو عمداً موجباً لعدم صحة الأمر بذلك الفاقد .

اللهم إلا أن يقال : إنا نلتزم في مسألة الواجب في ضمن الواجب أنه عند تعذره مع فرض التمكن منه بعد ذلك يسقط الخطاب بأصل الواجب في حال التعذر ، لكونه مفوّتاً لمصلحة ذلك الواجب الضمني ، لكنه لو أتى به في ذلك الحال كان صحيحاً ووافياً بملاك نفسه . نعم إن ذلك الخطاب غير ساقط في حال تركه عمداً ، لأنه لا يكون ذلك الخطاب حيثنّ هو المفوّت بل المفوّت هو الترك العمدي .

وفيما نحن فيه أيضاً نلتزم بذلك ، بمعنى أنا نلتزم بسقوط الخطاب بالباقي وبقائه ملاكاً ، وأنه لو جاء به لكان صحيحاً ووافياً بملاكه ، إلا أن

الشأن في ثبوت أصل هذه الصورة، إذ لا طريق لنا إلى استكشافها إلا من توجه الأمر الاضطراري في حال تعذر القيد مع فرض التمكن منه في باقي الوقت، مع فرض قيام الدليل أيضاً على أنه لو كان في حال يمكنه فيه ذلك القيد لا يجوز له تفويت تلك القدرة، فإن هذين الدليلين لو اجتمعا تستتج منهما النتيجة المزبورة، بخلاف ما لو انفرد الأول عن الثاني فإنه يمكن أن ينزل على ما تقدم ذكره من عدم مدخلية للقيد في المصلحة، وأنه لا أثر له إلا توقف مصلحة الواجب عليه في حال التمكن منه، وأن قيديته ساقطة في حال تعذره ولو مع التمكن منه في باقي الوقت.

على أنك قد عرفت أن هذا المقدار أيضاً مجرد فرض لا واقعية له، وأن الأوامر الاضطرارية المشرعة فيما عثرت عليه كلها مقيدة بالتعذر في تمام الوقت، وأنه لا يسوغ البدار في شيء منها لمن كان يعلم أنه يتمكن من القيد في باقي الوقت ولو في آخره.

قوله: وأما المسألة الثالثة فادعى جماعة فيها الاجماع على عدم الاجزاء، وجعلوا الاجزاء وعدمه من فروع مسألة التصويب والتخطة وهو الحق... الخ^(١).

لا يخفى أن الأمر الظاهري ذو مراتب، فأعلاها ما يستفاد من الأمارات، ثم الأصول الاحرازية، ثم الأصول التنزيلية، ثم الأصول التي يكون مفادها جعل الحكم في مورد الشك، سواء كان ذلك الحكم على طبق أحد طرفي الشك كما في قاعدة البناء على الأكثر أو قاعدة الطهارة، أو كان حكماً آخر كما لو حكم بالاباحة الظاهرية أو التخيير الشرعي الظاهري

(١) أجدد التقريرات ١ : ٢٨٦ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

في موارد الدوران بين المحذورين ، ثم الأصول التي لا تعرض لها لأزيد من الوظيفة المقررة للشاك في مقام العمل ، كما في موارد الاحتياط الشرعي كالاحتياط في باب الدماء والفروج والأموال وكما في البراءة الشرعية . وهذه الأوامر الظاهرية بأسرها تارة يكون مجراها هو الشبهة الحكمية ، وأخرى يكون مجراها هو الشبهة الموضوعية .

ثم إن التبدل في الأمر الظاهري تارة يكون من جهة الانكشاف القطعي على خلافه ، وأخرى يكون من جهة الانكشاف الظني ، إلا أن الانكشاف القطعي في الأوامر الظاهرية الجارية في الشبهة الحكمية قليل جداً ، بل لا أستحضر له فعلاً مثلاً إلا ما قد يقال من الإجماع المحصل إذا فرض تحققه للمجتهد بعد العمل بالأمانة التي كان مقتضاها مخالفاً لذلك الاجماع ، بخلاف ما يكون من الأحكام الظاهرية جارية في الشبهات الموضوعية ، فإن الانكشاف القطعي فيها كثير جداً ، كما لو عمل على طبق أصالة الطهارة في اللباس مثلاً ثم علم بعد ذلك بأنه نجس ، كما يمكن الانكشاف الظني فيها أيضاً ، كما لو عمل بمقتضى اليد من الملكية أو تذكية ما في يد المسلم ثم قامت البينة على الخلاف .

ثم لا يخفى أن معنى انكشاف الخلاف القطعي في الأوامر الظاهرية ليس معناه انكشاف الخطأ في ذلك الأمر الظاهري ، بحيث ينكشف قطعياً أن ذلك الأمر الظاهري كان خطأً ، كما في موارد القطع بالطهارة مثلاً ثم يتبدل إلى القطع بالنجاسة ، فإن هذا المعنى بعد فرض كونه حكماً ظاهرياً وارداً في مورد لا يعقل ، بل المراد به أنه ينكشف أن الواقع كان على خلاف ذلك الحكم الظاهري ، بمعنى أن ذلك الحكم الظاهري لم يكن مطابقاً للواقع بل كان الواقع على خلافه ، أما نفس ذلك الحكم الظاهري فلم يكن

في حد نفسه خطأ، بل لا يمكن التفوه بذلك بعد فرض كونه حكماً شرعياً صدر في ظرفه في محله .

والحاصل : أن معنى انكشاف الخطأ في ذلك الحكم الظاهري ليس إلا عبارة عما أفيد من التخطئة ، وأن الله تعالى في كل واقعة حكماً واقعياً يصيبه من يصيبه ويخطئه من يخطئه ، بمعنى أن الحكم الظاهري لا يغير الواقع بل يكون الواقع محفوظاً ، ولأجل انحفاظ ذلك الحكم الواقعي نقول إن العمل على طبق ذلك الحكم الظاهري لا يكون مجزياً عن الواقع لو انكشف أن الواقع كان على خلاف مقتضى ذلك الحكم الظاهري .

ولا يخفى أن صاحب الكفاية رحمته (١) لم يحرر هذه الأقسام ، بل جعل محط التقسيم هو كون الحكم الظاهري جارياً في إثبات أصل التكليف كما لو أدى إلى وجوب صلاة الجمعة ، أو أنه يكون جارياً في إثبات موضوع التكليف يعني متعلقه ، وجعل هذا الأخير على قسمين : الأصل العملي والأمانة ، وحكم في الأول أعني الأصل العملي بالاجزاء ، بناء على أن مفاده هو تحقيق ما هو موضوع التكليف ، ولم يتعرض في ذلك لكونه جارياً في الشبهة الموضوعية ، كما لو شك في الطهارة أو الحل على نحو الشبهة الموضوعية ، أو كونه جارياً في الشبهة الحكمية كما في الشك في الطهارة أو الحل على نحو الشبهة الحكمية ، كمن شك في نجاسة بول الحمار أو شك في حلية لحم الأرنب واعتمد على قاعدة الطهارة والحل وصلى مع كل منهما ، بناءً على أن القاعدتين غير مختصتين بالشبهات الموضوعية بل هما تجريان في الشبهات الحكمية ، فلنجعل الكلام معه رحمته في أحسن هذه

الصور، وهو ما لو اعتمد في الشبهة الموضوعية بالنجاسة على أصالة الطهارة ثم انكشف بعد العمل بنجاسة ذلك الثوب مثلاً انكشافاً قطعياً، فقد حكم في ذلك بالاجزاء .

وكلامه في ذلك يدور على أمور ثلاثة : الأول : أن مفاد أصالة الطهارة هو تحقيق الشرط . الثاني : أنها تكون حاكمة على ما يدل على اشتراط الطهارة في اللباس ، ومبينة لأن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية . الثالث : أنه عند تبين نجاسة ذلك الثوب لا يكون من قبيل تبين الخلاف وأنه لم يكن واجداً لذلك الشرط ، بل يكون من قبيل تبدل الموضوع ، ويكون العلم بنجاسة ذلك الثوب رافعاً للشرط من حين التبين لا من أول الأمر .

ولا يخفى أن هذه الجهات تكون في بادئ النظر كالمتناقضة ، فإن مقتضى الثالث هو كون الحكم الظاهري الثابت بقاعدة الطهارة حكماً واقعياً وأن التبدل إلى النجاسة وفقدان الشرط يكون من قبيل تبدل الموضوع ، وهذا لا يلتزم مع ما في الأمر الثاني من أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية .

وربما يقال في توجيه أصل ما أفاده عليه السلام من الإجزاء : إنه مبني على كون مفاد قاعدة الطهارة هو جعل الطهارة الواقعية لما هو مشكوكها ، فإن الطهارة بعد فرض كونها من الأحكام الشرعية كان من الممكن جعلها لما هو المشكوك كما كان من الممكن جعلها للشيء بعنوانه الأولي كالماء مثلاً ، وبناءً على ذلك تكون طهارة المشكوك حكماً واقعياً ، غايته أنها ثابتة للشيء بعنوان كونه مشكوكاً لا بعنوانه الأولي ، وحينئذ تكون محققة لما هو الشرط ، ويكون ما دل على اشتراط الطهارة شاملاً للطهارة الثابتة للشيء

بعنوانه الأولي وللشيء بعنوانه الثانوي ، ويكون العلم الطارئ بالنجاسة من قبيل التبدل من موضوع إلى آخر ، فلا يتصور فيه انكشاف الخلاف ، ويكون مقتضاه الاجزاء قطعاً .

ولكن لا يخفى عليك أن حمل كلامه عليه السلام على ذلك مما يقطع بخلافه وأنه لا يريد به لا سيما بعد قوله : بل واستصحابهما في وجه قوي^(١) ، فإن كون الطهارة في ذلك واقعية لو سلمنا قوله بها في قاعدة الطهارة إلا أن قوله بها في استصحابها مما يقطع بعدم إمكان نسبته إليه ، إلا أن يدعى أن مفاد استصحاب الطهارة هو أيضاً جعل الطهارة للمشكوك ، غايته أنه الشك المسبوق باليقين لا مطلق الشك . وفيه أولاً : أنه حينئذ لا وجه لحكومة مثل استصحاب النجاسة على قاعدة الطهارة ، إلا أن يلتزم في ذلك بطريقة التخصيص . وثانياً : لا يتأتى في استصحاب الموضوعات مثل الحياة والسواد والبياض ونحو ذلك ، إذ لا معنى للجعل في ذلك إلا بأن يلتزم بأن المجعول هو الآثار الشرعية لتلك الموضوعات عند الشك في بقاء تلك الموضوعات . وثالثاً : أن ذلك خلاف ما صرح^(٢) به هو وغيره من مفاد دليل الاستصحاب .

وبالجملة : أن شأنه عليه السلام أجل من أن يحمل كلامه على ذلك . هذا مع تصريحه بكون الطهارة ظاهرية بقوله : وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية^(٣) ، مضافاً إلى أن كلامه لو كان مبنياً على ذلك لجعل الانقلاب في الطهارة والنجاسة لا في خصوص واجدية الشرط ، هذا أولاً .

(١) كفاية الأصول : ٨٦ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٩٢ ، ٣٩٨ .

(٣) كفاية الأصول : ٨٦ .

وثانياً : أن الطهارة المذكورة لو قلنا بكونها حكماً ظاهرياً، كان الجمع بينها وبين النجاسة الواقعية لو صادف كون مجراها بولاً في الواقع هو الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية كل على مشربه ، أما لو كانت حكماً واقعياً ثابتة لما هو معنون بعنوان كونه مشكوكاً يتوجه سؤال الجمع بينها وبين النجاسة الواقعية الثابتة للبول المذكور، وأقصى ما يمكن أن يقال إن النجاسة الواقعية ثابتة للبول المعلوم البولية ، أو أن النجاسة الواقعية ثابتة لما هو معلوم النجاسة ، والطهارة الثابتة للمشكوك يكون موضوعها هو المشكوك البولية أو المشكوك النجاسة . ولا يخفى أن ذلك مما لا يمكن الالتزام به ، ولئن التزمنا به في خصوص الطهارة والنجاسة فلا يمكننا الالتزام به في جميع مجاري الأصول حتى الاستصحاب وغيره .

ولو قيل إن النجاسة في ذلك تكون حكماً اقتضائياً، كان محصله أن البولية لا تكون مؤثرة في النجاسة الفعلية في مقام الشك ، بل يكون المؤثر هو عنوان الشك ويكون الحكم الواقعي هو الطهارة ، فيكون ذلك راجعاً إلى الالتزام المذكور أعني تقيد مثل النجاسة والطهارة الواقعيين بالعلم بالموضوع أو العلم بنفس النجاسة والطهارة ، فإن مرجع الحكم الاقتضائي إلى أن الحكم الواقعي يكون على طبق العنوان الثانوي ، والعنوان الأولي لا يؤثر أثره نظير ما لو كان شرب الماء مباحاً في حد نفسه ومحرمّاً باعتبار كونه مضراً مثلاً ، بل نظير حرمة الالقاء في التهلكة أو الضرر أو قتل المسلم مع فرض وجوبه جهاداً أو دفاعاً عن النفس ونحو ذلك ، وحينئذٍ يرجع الأمر بالأخيرة إلى انحصار النجاسة الواقعية بما هو غير مشكوك ، ولازمه عدم تصور الشك في النجاسة حينئذٍ ليكون مجرى قاعدة الطهارة ، وحينئذٍ لا يكون جريان القاعدة في الشبهات الحكمية معقولاً .

وثالثاً: أن لازم ذلك هو عدم الاعادة على من توضأ أو اغتسل بماء مشكوك الطهارة ثم بعد الفراغ تبين نجاسته .

ورابعاً: أن ما هو الشرط في الصلاة إن كان هو خصوص الطهارة الثابتة للشيء بعنوانه الأولي، لم يكن الاعتماد على قاعدة الطهارة نافعاً في جواز الدخول في الصلاة . وإن كان الشرط هو الأعم فلازمه وإن كان هو الاجزاء، إلا أن ذلك التعميم لا دليل عليه، ومجرد قاعدة الطهارة بناء على هذا الوجه لا توجب التعميم المذكور، كما أن حلية الاضطرار لا توجهه فيما لا يؤكل .

وخامساً: أن لازم ذلك هو كون الملاقى لما هو مشكوك الطهارة طاهراً واقعاً وإن انكشف بعد ذلك كون الملاقى - بالفتح - بولاً ، وذلك من جهة أن الملاقى - بالفتح - لم يكن نجساً حين الملاقاة، لكونه في ذلك الحال مشكوكاً، وأقصى ما في السبب أن العلم بنجاسته يوجب كونه نجساً من حين العلم لا من حين الملاقاة، فتأمل .

ويمكن أن يقال: إن ما أفاده عليه السلام لا يبتني على كون مفاد قاعدة الطهارة هي الطهارة الواقعية، بل إنه مبني على أنها من الأصول التنزيلية، وأنها لا تتكفل إلا بالطهارة الظاهرية، لكن هذه الطهارة بالنسبة إلى ما يشترط فيه الطهارة مثل الصلاة تكون مؤثرة أثراً واقعياً وهو صحة الصلاة، لكونها واجدة لما هو الشرط فيها الذي هو الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فتكون قاعدة الطهارة محققة لما هو الشرط واقعاً، وبواسطة تكفلها لتنزيل ما هو مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في ترتيب أثره عليه الذي هو صحة الصلاة معه، تكون موجبة لتعميم دائرة الشرط وأنه الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وبواسطة أن الحكم الواقعي

وهو وجدان الشرط يكون تابعا لوجود ذلك الحكم الظاهري، وأنه عند تبين النجاسة ينقطع الحكم الظاهري فيتبدل الشرط من الوجود إلى العدم، لأنه ينكشف عدم وجوده من أول الأمر، وبذلك يتم ما أفاده من المطالب الثلاثة، أعني كون القاعدة محققة لما هو الشرط، وموجبة لتعميم دليل الشرط، وأنه عند العلم بالنجاسة يكون بالنسبة إلى وجدان الشرط من قبيل تبدل الموضوع.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن كون الشرط في لباس المصلي هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية لا دليل عليه، ومجرد تنزيل ما هو مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي لا يدل على هذا التعميم، بل أقصى ما فيه أن يكون هذا الدليل مصححا لترتيب أثر الطاهر الواقعي على ما هو المشكوك، وهو أعني هذا الترتيب حكم ظاهري لا واقعي، فلا تكون محققاً للشرط تحقيقاً واقعياً، بل أقصى ما فيه أنه يحققه تحقيقاً ظاهرياً ويكون تلك الصلاة صحيحة ظاهراً.

والحاصل: أن ملخص ما في الكفاية هو أن مثل قوله عليه السلام المشكوك طاهر، لا ريب في كونه حكماً ظاهرياً، إلا أن هذا الدليل له نسبتان: إحداهما نسبته إلى ما دل على الحكم الواقعي في مورده مثل قوله: البول نجس، والأخرى نسبته إلى ما دل على اعتبار الطهارة في لباس المصلي، ولا ريب أن تقدمه على الدليل الأول لا يكون إلا تقدماً ظاهرياً، ولا تكون حكومته عليه إلا حكومة ظاهرية، لكن نسبته إلى الدليل الآخر وتقدمه عليه لا يكون إلا تقدماً واقعياً، لأن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فتكون حكومته عليه حكومة واقعية.

وملخص الجواب عنه: أنه لو كان لنا دليل خارج عن هذين

الدليلين يدل على أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية ، لكان دليل قاعدة الطهارة محققاً لأحد فردي الشرط تحقيقاً واقعياً وتكون حكومته حينئذٍ عليه حكومة واقعية ، لكن المفروض أنه ليس لنا إلا ذلك الدليل أعني دليل قاعدة الطهارة ، وهو بنفسه لا يدل على هذه التوسعة الواقعية في دليل الشرط ، وإنما أقصى ما فيه هو اقتضاء قاعدة الطهارة لأن هذا المكلف واجد ظاهراً لما هو الشرط الواقعي وهو الطهارة الواقعية ، فلا تكون نسبته إلى دليل الشرط إلا كنسبته إلى دليل نجاسة البول في كون تقدمه عليه تقدماً ظاهرياً ، وكون حكومته عليه حكومة ظاهرية .

وبالجملة : أن دليل التنزيل لا يدل على أزيد من كون هذا المشكوك بمنزلة الطاهر الواقعي في ترتيب آثار الظاهر عليه ، التي من جملتها وجدان شرط الصلاة الذي يكون لازمه جواز الدخول معه بالصلاة ، وأنها حينئذٍ تكون صحيحة ، لكن حيث كانت تلك الطهارة التنزيلية طهارة ظاهرية لا واقعية لا يكون وجدان الشرط وصحة الصلاة المترتبة عليها إلا وجدانا وصحة ظاهريين ، فلا تكون الحكومة إلا حكومة ظاهرية ، وكما أن حكومته على دليل نجاسة البول التي تكون نتيجتها التخصيص لا تكون إلا حكومة ظاهرية ، فكذلك حكومته على دليل الشرط التي تكون نتيجتها التعميم لا تكون إلا حكومة ظاهرية . وبعبارة أخرى أن نسبة هذا الدليل إلى أدلة آثار النجاسة تخصيص بطريق الحكومة الظاهرية ، فكذلك نسبته إلى أدلة آثار الطهارة تعميم بطريق الحكومة الظاهرية ، هذا .

مضافاً إلى النقض بباب الغسل والوضوء في كونه مشروطاً بطهارة الماء ، وأنه لو أقدم عليه معتمداً على قاعدة الطهارة ثم تبين نجاسة ذلك الماء لكان مقتضى ذلك هو عدم إعادته ، والظاهر أنه **لا يلتزم** به . وهذا النقض

هو الاشكال الثالث^(١) من الاشكالات السابقة المتوجهة على التوجيه السابق .
أما الاشكال الرابع : فلا يتوجه عليه ، لإمكان أن يقال : إنا نلتزم أن
الشرط هو الطاهر الواقعي ، ولكن دليل قاعدة الطهارة حيث نزل المشكوك
منزلة الطاهر الواقعي فأوجب ترتيب آثار الطاهر الواقعي عليه ، التي من
جملتها كونه شرطاً في صحة الصلاة ، كان ذلك مسوغاً للمكلف للدخول
بالصلاة اعتماداً عليه ، ولازمه الحكم عليه بأنك واجد للشرط ، فيكون
بذلك حاكماً على دليل الشرط وموسعاً له .

نعم يرد عليه : أنه لما كان أصل الحكم المذكور أعني تنزيله منزلة
الطاهر الواقعي حكماً ظاهرياً لكونه منوطاً بالجهل ، لم يكن لحوق هذه
اللوازم له إلا لحوقاً ظاهرياً ، فلا يكون وجدانه الشرط ولا جواز الدخول
بالصلاة ولا الحكم بصحتها ولا توسعة دليل الشرط إلا آثاراً ظاهرية ، وأن
هذه الآثار ترتفع من أصلها عند انكشاف الخلاف . ولو لم ينكشف الخلاف
إلى أن مات كان مقتضى القاعدة هو كون ذلك العمل فاسداً ، غايته أنه
معذور في ذلك ، وعلى وارثه قضاؤه لو اطلع على الحال .

وهكذا الحال في الاشكال الخامس وهو الاشكال بالملاقى قبل
انكشاف الخلاف ، فانه بناء على هذا التوجيه لا يكون الحكم بطهارته بعد
انكشاف الخلاف لازماً لهذا القول ، لأن حكم هذه الملاقاة متفرع على
حكومة هذه القاعدة على دليل النجاسة ، وقد عرفت أنه بناء على هذا
التوجيه لا تكون إلا حكومة ظاهرية ، فلا توجب قلب ذلك الملاقى
- بالفتح - من النجاسة الواقعية إلى الطهارة الواقعية ، كي لا يمكن الحكم

(١) المتقدم في صفحة : ٣٨١ .

على ملاقيه بأنه نجس بعد انكشاف نجاسته واقعاً، وإن كانت الملاقاة واقعة في حال الحكم الظاهري عليه بالطهارة، لأن ذلك الحكم الظاهري لا يغير ما هو عليه واقعاً من النجاسة التي لازمها نجاسة ملاقيه، ومن ذلك يظهر لك عدم توجه الاشكال الأول والثاني.

وبالجملة: أنه بناء على هذا التوجيه لا يرد شيء من الاشكالات السابقة على التوجيه السابق إلا إشكال النقض بالوضوء والغسل. نعم، يرد على هذا التوجيه إشكال آخر غير تلك الخمسة، وهو أن تعميم الشرط لا يكون تعميماً واقعياً بل يكون تعميماً ظاهرياً، فلا يكون موجباً للاجزاء.

قوله: فتكون لا محالة حاكمة على الأدلة الدالة على اشتراط الصلاة مثلاً بالطهارة، فتكون معممة للشرط وأنه الأعم من الواقعي والظاهري... إلخ^(١).

وبعين كونها معممة لدليل الشرط المذكور تكون مخصصة لما دل على آثار نجاسة البول مثلاً، ولكن كل من هذا التعميم وذلك التخصيص لا يكون إلا ظاهرياً، فلا أثر له بعد انكشاف الخلاف.

قوله: ويرد عليه أولاً: أن الحكومة عند هذا القائل لا بد وأن تكون بمثل كلمة «أعني»... إلخ^(٢).

هذا إشكال وارد على أصل تفسيره^(٣) الحكومة بالشارحية، وأنه لا ينطبق على ما لدينا من حكومات بعض الأدلة على بعض.

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٧ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

(٣) راجع كفاية الأصول: ٤٣٨، ٤٢٩.

وبالجملة : أن هذا اشكال مستقل في تفسيره الحكومة بما ذكره من الشارحية ، ولا خصوصية للمقام في ذلك . مضافاً إلى إمكان أن يكون مراده بالحكومة هنا هي حكومة ما دل على حكم الشيء بعنوانه الثانوي على ما دل على حكمه بعنوانه الأولي ، فإن الطهارة في قاعدتها وإن كانت ظاهرة إلا أنها لما كانت واردة على عنوان الشك الذي هو عنوان ثانوي بالنسبة إلى العناوين الأولية ، التي هي مورد الحكم بنجاسة مثل البول وشرطية طهارة الثوب ، كانت حاکمة عليها من هذه الجهة ، وإن لم تكن شارحة ومفسرة لها ولا رافعة لموضوعها .

قوله : وثانياً : أن وجود الحكم الظاهري لابد وأن يكون مفروغاً عنه حين الحكم بأعمية الشرط ... إلخ^(١) .

المراد أن الدليل المتكفل لجعل الطهارة الظاهرية لا يكفي في تعميم دليل الشرط ، بل لابد أن يكون تعميم ذلك الدليل إلى الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية مستفاداً من دليل آخر ، ولابد أن تكون مرتبة ذلك الدليل الآخر بعد جعل تلك الطهارة الظاهرية . وبعبارة أخرى أن تعميم الشرط إلى الطهارة الظاهرية لابد أن يكون بعد الفراغ عن جعل الطهارة الظاهرية ، فلا يعقل أن يكون دليل جعلها وافياً بذلك التعميم .

ولا يخفى أن هذا الاشكال إنما يكون متوجهاً لو كان التعميم واقعياً ، وهو من فروع كون الحكومة واقعية لا ظاهرية . أما لو كان التعميم المذكور تعميماً ظاهرياً وكانت الحكومة أيضاً حكومة ظاهرية ، فلا يتوجه هذا الاشكال ، لأن الدليل المتكفل لتنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي في

ترتيب أثره وهو الشرطية كاف في توسعة ذلك الشرط ، غايته أنها توسعة ظاهرية ، ومرادنا من التوسعة هو ما عرفت من أن لازم التنزيل هو جواز الدخول في الصلاة وصحتها ظاهراً الذي هو عبارة عن كونها واجدة للشرط ظاهراً ، والمفروض أنه لم تكن واجدة إلا للطهارة الظاهرية ، فكان الشرط حينئذ هو الطهارة الظاهرية ، وهذا هو المراد من توسعة الشرط . والحاصل أن المراد من توسعة الشرط هنا هو توسعته ظاهراً إلى ما ليس بطاهر واقعاً ، لا توسعته واقعاً إلى الطهارة الظاهرية .

لا يقال : يمكن أن يجعل الشارع الطهارة للأشياء طهارة واقعية ، ثم يجعل الطهارة الظاهرية لما هو المشكوك منها ، ثم يقول جعلت الأعم منهما شرطاً في لباس المصلي ، فتكون الحكومة حينئذ واقعية ، ولازم ذلك عدم لزوم الاعادة .

لأننا نقول : إن ذلك خلاف الفرض ، فإن المفروض أن المجمول شرطاً هو الطهارة الواقعية ، وأن التعميم إنما جاء من ناحية دليل قاعدة الطهارة ، لا أن الشرط هو الأعم وأن دليل قاعدة الطهارة محقق لأحد فردي الشرط . ثم لا يخفى فساد هذه الطريقة ، لأن الطهارة الظاهرية إنما تجعل في طول آثارها ، فلا يتأتى جعلها إلا بعد جعل آثار الطهارة التي من جملتها الشرطية في الصلاة .

قوله : وقسم آخر يكون الشك في المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم ، فلا محالة لا يكون الدليل الحاكم في مرتبة المحكوم ، لتأخر موضوعه - وهو الشك في المحكوم - عنه ، فيستحيل كونه معمماً أو

مخصصاً له في الواقع ... إلخ^(١).

لا يخفى أن هذا التأخر الرتبي في قاعدة الطهارة إنما هو عن الدليل الدال على حكم ما جرت فيه القاعدة من نجاسة أو طهارة، لا عن دليل اشتراط الطهارة في لباس المصلي.

ثم الظاهر أن ميزان كون الحكومة ظاهرية ليس هو مجرد التقدم الرتبي، بل إن ميزانه هو كون ما يتضمنه الحاكم حكماً ظاهرياً لا واقعياً، فإن قاعدة الطهارة وإن لم تكن متأخرة رتبة عن اشتراط الطهارة في اللباس، إلا أنها لما كانت متضمنة للحكم الظاهري كان تقدمها عليه من قبيل الحكومة الظاهرية لا الواقعية، كما أنه لا بدّ في كون الحكومة واقعية من عدم كون الشك في المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم، أما كون الحاكم في رتبة الدليل المحكوم فعلى الظاهر أنه لا يعتبر فيها، بل لا بدّ في الحكومة الواقعية من تأخر الحاكم رتبة باعتبار كون الحكم فيه متفرعاً عن أصل الحكم في المحكوم، إذ لو لم يكن حكم الشك هو البناء على الأكثر لم يتوجه نفي الشك عن كثير الشك بمعنى نفي حكمه عنه، فتأمل وراجع ما أفيد في ضابط الحكومة في باب التعادل والتراجع^(٢).

قوله: ورابعاً أن الحكومة المدعاة في المقام ليست إلا من باب جعل الحكم الظاهري ... إلخ^(٣).

يمكن الجواب عن هذا الاشكال: بأن التعميم لدليل الشرط إنما يكون مستفاداً من دليل التنزيل. فإن كان لسان دليل الحكم الظاهري متكفلاً

(١) أجدود التقريرات ١: ٢٨٨ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧١٠، وتأتي حواشي المصنّف عليه في المجلد الثاني عشر.

(٣) أجدود التقريرات ١: ٢٨٩.

للتنزيل ترتب عليه تعميم الشرط ، أما إذا لم يكن مفاده إلا الحكم باحراز الواقع فلا يترتب عليه التعميم المذكور ، ولا يكون دخوله في الصلاة من باب الحكم عليه بأنه ظاهر تنزيلاً ، كي يكون بذلك واجداً لأحد فردي الشرط الذي هو الطهارة الظاهرية ، بل إنما يكون جواز دخوله فيها من باب كونه محرزاً للشرط وتنزيله منزلة العالم به ، وذلك لا يلزمه وجدان الشرط ، بل لا يكون حاله إلا كحال العالم بالشرط .

وبالجملة : فرق بين الحكم عليه بأنه محرز للواقع الذي هو الطهارة وتنزيل ذلك الاحراز الذي تكفله الأصل الاحرازي أو الأمانة منزلة العلم الوجداني ، وبين الحكم على ذلك المشكوك بأنه ظاهر ، وأنه منزل منزلة الطاهر الواقعي في ترتيب أثره عليه الذي يكون من جملة هو تحقق الشرط . فإن الأول لا يوجب تعميم الشرط بخلاف الثاني فإنه يوجب . نعم يرد عليه ما تقدم مراراً من أن هذا التعميم لا يكون تعميماً واقعياً ، بل لا يكون إلا ظاهرياً ، فلا يكون موجباً للاجزاء .

وبالجملة : أن هذا التوجيه لا يرد عليه إلا النقض بالوضوء والغسل ، وإلا ما تقدم مراراً من الحل ، وهو أن التعميم وهذه الحكومة على دليل الشرط لا يكون إلا تعميماً وحكومة ظاهرية تابعة للحكومة على دليل النجاسة ، التي تكون نتيجة تخصيص الظاهري ، التي عرفت أنها لا تكون إلا حكومة ظاهرية .

ثم إنا قد نقحنا في مبحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية^(١) أن طريقة التنزيل لا تخلو من الالتزام بالحكومة الواقعية ، وأن الأولى في

(١) في المجلد السادس في الحاشية فوائد الأصول ٣ : ١١٨ قوله : والسّر في ذلك ...

مفاد مثل قاعدة الطهارة هو الالتزام بجعل احتمال الطهارة حجة شرعية للمكلف من حيث المعذرية ليس إلا، فتكون نظير الاحتياط الشرعي في كونه ناشئاً عن جعل حجية الاحتمال على المكلف من حيث المنجزية، وحينئذٍ لا يكون الاعتماد على مثل قاعدة الطهارة موجباً للأجزاء، وأقصى ما فيه أنه مسوّغ للدخول فيما يشترط فيه الطهارة.

والخلاصة : هي أنه بعد أن عرفت^(١) أن صاحب الكفاية لا يريد أن يجعل قاعدة الطهارة مثلاً من قبيل جعل الحكم الواقعي في مقام الشك، لما عرفت من أن لازمه انحصار النجاسة في مقام الثبوت بمعلوم النجاسة، وهو موجب لسقوط الشك في الطهارة، بل إن مراد صاحب الكفاية هو جعل قاعدة الطهارة متضمنة للحكم الظاهري في مورد الشك في الطهارة، فتكون من قبيل الأصول المتضمنة للتنزيل. وحينئذٍ تكون لنا أدلة ثلاثة: دليل نجاسة النجاسات العشر ونجاسة ملاقيها، ودليل قاعدة الطهارة، ودليل اشتراط الطهارة في لباس المصلي، ونحن لو التزمنا بأن موضوع هذا هو الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، كان لدليل قاعدة الطهارة نسبتان :

إحدهما : نسبته إلى الدليل الأول القائل إن البول نجس، وهذه النسبة نسبة الإخراج بطريق الحكومة الظاهرية.

والنسبة الأخرى : هي نسبته إلى الدليل الثالث، وهي من قبيل الإدخال بطريق الورود، حيث إن موضوع الدليل الثالث هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، ودليل قاعدة الطهارة بواسطة التعبد الشرعي

(١) في الصفحة : ٣٧٩ وما بعدها .

بالطهارة الظاهرية ينقح لنا أحد فردي ذلك الموضوع في الدليل الثالث ،
وحينئذ لك أن تسمي ذلك حكومة واقعية .

ولازم ذلك أنه عند انكشاف الخلاف بعد الصلاة يكون المطلب من
قبيل التبدل من حينه ، لأن الحكم الظاهري لا ينكشف عدم وجوده فيما
سبق ، وإنما ينكشف عدم مطابقته للواقع كما عرفته فيما تقدم^(١) ، ويكون
المكلف فيما سبق على ذلك الانكشاف واجداً للشرط حقيقةً ، ولازم ذلك
هو الاجزاء .

ولكن العمدة في إمكان كون الدليل الثالث شاملاً للطهارتين ، وغاية
ما يمكن أن يقال في تقريبه إنه يمكن ذلك بأن يجعل أولاً الطهارة الواقعية
ثم الطهارة الظاهرية ، ثم يقول قد جعلت الشرط في لباس المصلي الطهارة
الشاملة للثنتين ، أو لا يحتاج إلى التقدم ، بل يكفي أن يجعل الشرط هو كل
ما يكون طاهراً باحدى الطهارتين على نحو القضية الحقيقية ، ليكون
الموضوع هو كل ما لو وجد وكان طاهراً وإن لم يكن في مقام جعل
الشرطية طهارة ظاهرية أصلاً ، وغاية ما يلزم من ذلك هو الجمع بين
الفردين الطولين .

ولكن لا يخفى أن الأمر ليس بمقصود على الشمول للأفراد الطولية ،
بل إن المسألة داخلة في جعل الحكم موضوعاً لنفسه ، فإن الأمر لو كان
مقصوراً على هذا الأثر كما هو المفروض ، وهذا الأثر هو شرطية الصلاة
وموضوعه هو الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية ، والمفروض أن الطهارة
الظاهرية لا تنوجد إلا بتنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي في أثره الذي

هو الاشتراط المذكور، فيكون الحاصل هو توقف الطهارة الظاهرية على أثرها الذي هو الاشتراط، فيكون ذلك الأثر الواحد وهو الاشتراط بالنسبة إلى الطهارة الظاهرية منقحاً لموضوع نفسه وهو الطهارة الظاهرية. وليس لنا اشتراطان كي يكون المنقح لموضوع الثاني هو الأول منهما، فلاحظ، هذا كله.

مضافاً إلى أن ذلك لو سلمنا إمكانه فلا دليل عليه في مقام الإثبات، حيث إن الظاهر من دليل الاشتراط هو كون الشرط هي الطهارة الواقعية، وكونها الأعم منها ومن الظاهرية يحتاج إلى دليل. ومجرد جعل الطهارة الظاهرية لا يكشف عن أن المراد بالشرط هو الأعم، وأقصى ما فيها أنها توجب إلحاق النجس المشكوك بالظاهر الواقعي إلحاقاً ظاهرياً، وهو ما ذكرناه من الحكومة الظاهرية.

وعلى كل حال أن صاحب الكفاية رحمته لم يعتمد على هذه الطريقة، بل إنه يجعل المعمّم للدليل الشرط هو نفس قاعدة الطهارة، ولا ريب أن التعميم حينئذٍ لا يكون إلّا ظاهرياً، فلا تكون الحكومة إلّا حكومة ظاهرية. ومن ذلك يظهر لك التأمل في الحاشية، وذلك قوله: الحكم بكون الشرط أعم من الواقع والظاهر - إلى قوله - وأما عموم الشرط فهو من لوازم جعل الطهارة ظاهراً، فلا محذور من هذه الجهة في دعوى كون الشرط أعم من الواقع والظاهر ^(١) فإن التعميم اللازم لجعل الطهارة إنما هو تعميم ظاهري وهو ممّا لا ينكر، إلّا أنه لا ينفعه ولا ينفع صاحب الكفاية، فإن المطلوب هو التعميم الواقعي ليكون من قبيل التبدل لا من قبيل الانكشاف.

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش): ٢٨٨.

والعمدة في النزاع مع صاحب الكفاية هو هذه الجهة ، وهي أن الحكومة واقعية والتعميم واقعي .

وحينئذٍ يتوجه عليه إيراد شيخنا رحمته :

أولاً : أن هذا التعميم الواقعي لا تحدّثه قاعدة الطهارة ، بل لابد أن يكون الدليل الثالث عاماً في نفسه للطهارة الظاهرية ، فيلزمه أن يكون وجود الحكم الظاهري مفروغاً عنه ^(١) في مرتبة جعل الشرط . ولا جواب لهذا الاشكال إلا بما تقدم من أخذه على نحو القضية الحقيقية ، الذي عرفت الاشكال [فيه] ^(٢) من جهة لزوم تقدم الموضوع على حكم نفسه .
وثانياً : أن هذه الحكومة حكومة ظاهرية لا واقعية .

وثالثاً : أن مجرد الحكم الظاهري الموجب للتوسعة الظاهرية لو كان موجباً للحكومة الواقعية والتوسعة الواقعية ، لجرى في الأمانة القائمة على الطهارة كما يجري في قاعدة الطهارة ، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة أعني الاقتصار على التوسعة الظاهرية ، ومجرد كون مفاد قاعدة الطهارة الحكم الشرعي بالطهارة الظاهرية كما في الحاشية ^(٣) لا ينفع ، بعد فرض كون الحكم المذكور حكماً ظاهرياً ، بل لو جعلناه حكماً واقعياً بناء على كونه من قبيل الجعل في مورد الشك ، لما أمكن جعله موسعاً لموضوع دليل الشرط كما عرفت تفصيله ^(٤) .

(١) [في الأصل : «موجوداً» بدل مفروغاً عنه ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٢) [لم يكن في الأصل ، والصحيح ما أثبتناه] .

(٣) أجود التقريرات ١ (الهامش ١) : ٢٨٩ .

(٤) [الظاهر أنه رحمته يشير إلى الإشكال الرابع على مبنى جعل الطهارة الواقعية للمشكوك المتقدم في صفحة : ٣٨١] .

ورابعاً^(١): النقض بالوضوء من الماء المشكوك الطهارة أو غسل النجاسة به ثم انكشاف كونه نجساً، فانه لا فرق بين الدليل الدال على اشتراط الطهارة في لباس المصلي والدليل الدال على اشتراط الطهارة في ماء الوضوء أو في الماء الرافع للخبث، وأما تبديله بالنقض بنجاسة الملاقى فعلى الظاهر أنه لا يرد على ما في الكفاية، إذ ليس في البين دليل شرطية كي يدعى توسعته بقاعدة الطهارة. نعم لو كان مبنى صاحب الكفاية هو الجعل في مورد الشك لتوجه عليه النقض المذكور. اللهم [إلا]^(٢) أن يجعل الدليل الثالث هو كون ملاقي الطاهر طاهراً أو كون ملاقي النجس نجساً، لتكون قاعدة الطهارة حاکمة على الأول حكومة توسعة أو على الثاني حكومة تضيق.



مركز تحقیق تکوین و ترمیم اسلامی

(١) [في الأصل: وثالثاً، والصحيح ما أثبتناه].

(٢) [لم يكن في الأصل، وإنما أضيفناه لاستقامة العبارة].

[استدراك^(١)]

وعمدة الاشكال الذي أفاده شيخنا رحمته ^(٢) على الكفاية ^(٣) في الصورة الثالثة هو عدم اجتماع تشريع الأمر الاضطراري مع لزوم الاعادة أو القضاء، وتوضيح ذلك: أن نفرض الكلام تارة في القضاء، وأخرى في الاعادة.

أما القضاء فتفصيل الكلام: هو أن القيد المتعذر إن كان على نحو وحدة المطلوب فقد عرفت أنه عند تعذره لا يكون الأمر بفاقده مشروعاً، لتوقف مصلحة ذات الواجب على ذلك القيد بقول مطلق حتى عند تعذر القيد، ولازمه أنه لا مصلحة في الفعل الخالي منه.

وإن كان على نحو تعدد المطلوب العرضي بأن يكون من قبيل الواجب في واجب، فقد عرفت أن الأمر بالخالي حاصل وساقط به حتى في صورة عدم تعذره، ومع سقوط الأمر الأولي وحصول امثاله لا مجال للواجب الثاني.

وإن كان على نحو التعدد الطولي فقد عرفت أن حاصله هو توقف المصلحة في الصلاة على كونها مع الساتر مثلاً، ولكن هذا التوقف عند التمكن من الساتر، أما مع عدم التمكن منه فلا توقف، وحينئذ يحصل

(١) ١٤ / ذي القعدة ١٣٨٢ هـ ق، بالتاريخ المذكور وصل الدرس إلى هذه المقامات فحدثت زيادات في إحدى عشرة ورقة [منه رحمته]. لا يخفى أن الزيادة تنتهي بقوله في ص ٤١٦: عند الاختلاف في الطهارة والتجاسة].

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٣ - ٢٨٥.

(٣) كفاية الأصول: ٨٥.

امتنال الأمر بالصلاة إن صلاها عارياً مع عدم تمكنه من الساتر، وبعد ذلك لا مجال للاعادة والقضاء، فإن التستر في الصلاة وإن كان في حد نفسه ذا مصلحة إلا أن مصلحته في حال امتثال الأمر بالصلاة، ومع حصول امتثال الأمر لا مجال بعده للتيان بالتستر في امتثال الأمر بالصلاة، ويكون حاله من هذه الجهة حال التعدد العرضي أعني الواجب في واجب، وتكون هذه المصلحة أعني مصلحة التستر في حال امتثال الأمر بالصلاة هي الفارقة بين ما نحن فيه، وبين تبدل الموضوع كما في مسألة السفر والحضر، في أن إخراج المكلف نفسه من موضوع الحاضر إلى المسافر لا حرج عليه فيه، بخلاف ما نحن فيه فإنه لا يجوز للمكلف أن يخرج نفسه بسوء اختياره من موضوع المتمكن من الساتر إلى العاجز عنه، بأن يُعدم الساتر الموجود عنده.

وأما الاعادة، فإن المكلف إن كان واجداً للساتر من أول الوقت إلى آخره فلا إشكال في كونه مخيراً بين أفراد الصلاة الطولية كأفرادها العرضية، وهكذا الحال لو كان غير متمكن من الساتر من أول الوقت إلى آخره، ولو صلى وارتفع العذر بعد خروج الوقت دخلت المسألة فيما تقدم من القضاء. وإنما الكلام فيما لو كان في أول الوقت غير متمكن منه لكنه يتمكن منه في آخره، وفي هذه الصورة يكون الفرد الأول خارجاً، ويكون التخيير العقلي فيما بعده. نعم لو اعتمد على الاستصحاب أو اليأس أو القطع بعدم ارتفاع العذر دخلت المسألة في أجزاء الحكم الظاهري عند انكشاف الخلاف فيه. ولو قلنا بأنه يسوغ البدار بمجرد طرق العذر وأنه لا يجب عليه الانتظار وقد أقدم على الصلاة عارياً ثم ارتفع العذر، كان محصل ذلك هو أن مصلحة الصلاة لا تتوقف على التستر عند كونه غير قادر عليه، ففي

حال كونه غير قادر عليه لا تكون الصلاة مقيدة بالتستر، فيحصل الامتثال ولا مجال لإعادة، إذ لا موضوع للتستر حينئذٍ كما عرفت فيما تقدم.

وأما ما تضمنته الكفاية^(١) في الصورة الثانية من أن المسوَّغ للبدار فيها هو المزاحمة بمصلحة الوقت، فذلك بحث واسع ذو عرض عريض تعرض له شيخنا رحمته^(٢) في مبحث التزاحم من مسألة الترتب، وذلك هو مزاحمة الأجزاء بعضها مع بعض والقيود بعضها مع بعض.

والذي يتعلق بذلك فيما نحن فيه هو مزاحمة الوقت لبعض القيود كالساتر ونحوه. أما لو كان القيد مشروطاً بالقدرة الشرعية كالطهارة المائية فلا إشكال في تقدم الوقت عليها وسقوطها ولزوم الانتقال إلى التيمم.

أما ما لم يكن مشروطاً بالقدرة الشرعية مثل الساتر والاستقبال ومثل كلي الطهور، أما الأخير فالذي يظهر منهم تقدمه على الوقت، فلا تشرع الصلاة في الوقت فاقدة له. وأما البواقي فظاهرها تقدم الوقت عليها، بل إن ما يدل على مشروعية فاقدة هذه القيود يدل بالملازمة على سقوطها في قبال الوقت، وإلا لكان اللازم تأخير الصلاة إلى أن يتمكن ولو بعد الوقت. وحيث كان الوقت هو المقدم كان محصله هو سقوط قيودية الساتر عند تعذره، وكان موجبا لانسداد باب التلافي بعد الامتثال كما عرفت التفصيل في ذلك.

ولا يخفى أن فتح باب التزاحم بين الوقت وبقية القيود كالساتر والاستقبال لا يكاد يتجه على الطريقة التي سلكها شيخنا رحمته، فإن التقييد بالساتر إن كان على نحو وحدة المطلوب، على وجه لا يكون في الصلاة

(١) كفاية الأصول: ٨٤، ٨٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٩ - ٥١.

الفاقدة له مصلحة ولو في حال تعذره ، فلا تكون الصلاة حينئذ مأموراً بها في الوقت كي يدخلها التزام . وإن كان التقييد بالسائر على نحو تعدد المطلوب الطولي ، ففي صورة تعذره يكون المأمور به هو الصلاة عارياً فلا التزام التقييد بالوقت .

وإنما يفتح باب التزام لو قلنا إن مصلحة الصلاة مع السائر بثلاثين درجة ، ولكن عند تعذره يحصل المكلف بالصلاة عارياً على عشرين درجة ، فتفوته من أصل المصلحة عشر درجات على وجه لا يمكنه بعد ذلك الحصول عليها ، ولنفرض أنها أعني تلك العشرة الفائتة مصلحة مهمة لازمة ، ومقتضاه أن لا يشرع له الأمر بالفاقد ، بل يكون اللازم عليه هو الانتظار إلى ما بعد ارتفاع العذر ولو بعد الوقت ، فيصلي في خارج الوقت مع السائر لكن تفوته مصلحة الوقت ، وهنا يفتح باب التزام باعتبار أن تفويت الوقت يوجب تفويت أغلب المصلحة ، فيتعين الصلاة عارياً في الوقت ، ولا يجب عليه الإعادة والقضاء ، لأن المفروض عدم إمكان التدارك لما فات من المصلحة ، ولو أمكن التدارك وجب الفعل في الوقت قضاءً لحقه ، والإعادة في خارجه أداءً لحق الساترية إن كان ذلك الفائت لازم الاستيفاء ، وإن كان مستحباً تعين عليه الصلاة عارياً في الوقت واستحب له إعادتها بعد الوقت مستتراً .

ويمكننا فتح باب المزامحة بين الوقت وبين القيد الفائت على طريقة شيخنا رحمته ، وذلك بأن نقول إن مصلحة أصل الصلاة بثلاثين مثلاً ، وهذه المصلحة تتوقف على التستر عند التمكن منه ، وفيه - أعني نفس التستر - مصلحة خاصة به بمقدار عشر درجات على نحو الواجب في واجب ، وحينئذ عند تعذر التستر والصلاة عارياً لم يفته شيء من الثلاثين ، لأن

توقفها على التستر منحصر بالتمكن منه ، أما مع عدم التمكن منه فلا تتوقف
الثلثون عليه بل تحصل بالصلاة عارياً ، لكن فاته العشر درجات الخاصة
بنفس التستر في الصلاة ، فيمكن أن يؤمر بالتأجيل إلى ارتفاع العذر ليحصل
على العشرة المذكورة وعلى الثلاثين ، فكانت العلة في التأجيل هي تلك
العشرة ، ولكن بعد فرض أنه بالتأجيل تفوته مصلحة الوقت وهي أكثر من
العشرة ، فتقع المزاخمة بين مصلحة التستر وهي عشرة ومصلحة الوقت
وهي عشرون مثلاً . وهذا التزاحم أمرى ، فالشارع يوجب عليه التعجيل
لأجل نيل مصلحة الوقت ، وهي أهم عنده من مصلحة التستر في الصلاة .

والظاهر جريان هذه الطريقة حتى لو قلنا بأن التزاحم مأموري ، وأن
العقل هو الحاكم من جهة أنه فعلاً لا يمكنه تحصيل مصلحة الساتر لعدم
تمكنه منه ، لكن يمكنه تحصيل مصلحة الوقت ، فيحكم العقل بلزوم
تحصيلها بالصلاة في الوقت عارياً .

وإن شئت فقل : إنه يوجه إليه فعلاً تكليفان لا يمكنه الجمع بينهما
وهما «تستر في صلاتك» و«اجعل صلاتك في الوقت» ، وكل منهما يكون
امتناله موجباً لعدم نيئه الثاني إلى آخر الدهر ، ولما كان الأول منهما غير
ممكن منه فعلاً ألزمه العقل بالثاني ، ويكون ذلك من قبيل المتزاحمين
اللذين يكون أحدهما مقدماً زماناً على الآخر في تقديم ما هو المقدم زماناً
إن لم يكن المتأخر أقوى ملاكاً ، والفرض فيما نحن فيه أن المقدم زماناً
وهو الوقت هو الأقوى ملاكاً .

وهذا بخلاف مزاخمة كلي الطهور مع الوقت ، حيث إنه أعني كلي
الطهور أهم من الوقت ، بل لا مصلحة في الصلاة الفاقدة للطهور وإن كانت
في الوقت ، ويتعين حينئذٍ بحكم العقل تأخير الصلاة إلى ما بعد الوقت ،

فيكون المقدم هو الطهور ويسقط الوقت عن مزاحمته له .

والحاصل : أن طريقة التعدد العرضي راجعة إلى جعل المسألة من قبيل الواجب في ضمن واجب ، بخلاف التعدد الطولي فإنه راجع إلى وحدة الواجب لكنه يتقيد بحالة خاصة كالتمكن ونحوه .

وهاتان الطريقتان يتعاكسان تقريراً وتحريضاً . فتقرير الأولى هي كون الواجب أولاً هو ذات الصلاة والواجب الثانوي هو تقييده بالسائر مثلاً ، بخلاف تقرير الثانية فإنه يكون الواجب الأولي هو الصلاة المقيدة بالسائر وعند عدمه يكون الواجب الثانوي هو ذات الصلاة .

وهاتان الطريقتان كما يختلفان تقريراً فكذلك يختلفان مورداً ، ففي مثل السائر والاستقبال ونحوهما لم يتوهم أحد كون ذلك من قبيل الواجب في واجب . نعم ربما خرجوا مسألة الجهر والاختفات على ذلك ، فيقال إنه إذا فعل أحدهما في مورد الآخر نسياناً لم تجب عليه الاعادة للقراءة وإن تذكر وهو في أثناء القراءة . نعم قد احتاط البعض فقال الأحوط الاعادة بقصد القربة المطلقة . وفي بعض العبارات مالا يعجبني وهو أن الأحوط الاعادة بقصد القرآنية ، فإن قصد القرآنية لعلها لا تسد الجزئية لو كانت هي المطلوبة .

وعلى كل حال ، أن هذه الطريقة أعني الواجب في واجب إنما يمكن القول بها في مثل الجهر والاختفات ، دون مثل السائر والاستقبال ونحوهما . نعم يمكن أن تأتي في مثل الوقت ، بأن يكون الواجب الأولي هو ذات الصلاة ، وكونها في الوقت واجب آخر ، نظير المسارعة والفورية ونحوهما . أما الطريقة الثانية وهي التعدد الطولي ، فيمكن الالتزام بها في كثير من قيود الصلاة مثل السائر ونحوه ، فإن الواجب الأولي هو الصلاة مع السائر ،

بمعنى أن تقيّد الصلاة بالساطر مثلاً واجب، ولكن ذلك مختص بحال
التمكن من الساطر، بخلاف مثل أصل الطهور، بل جعل بعضهم بعض
القيود ذكرياً مثل الطهارة من الخبث وسمّوه شرطاً ذكرياً، إلى غير ذلك من
موارد الاختصاص لبعض القيود.

لكن هذه الطريقة لا تأتي في مثل الزمان، فإن ما دل على تقييد
الصلاة بالزمان الكذائي لا يمكن تقييده بصورة التمكن من ذلك القيد أعني
نفس الزمان، فإن ذلك عبارة أخرى عن أنه يجب على المكلف أن يقيّد
صلاته بالزمان الخاص عند تمكنه من ذلك الزمان الخاص، أعني عند
وجود ذلك الزمان الخاص، فيكون انحصار هذا التقييد بصورة التمكن من
هذا القيد من قبيل تحصيل الحاصل.

وتوضيح ذلك: أن تقييد الصلاة بالساطر إنما يكون لطرده فاقد القيد
وهو الصلاة عارياً، وحيث يمكن أن نقول إن طرده الفاقد تارة يكون مطلقاً
سواء كان متمكناً من التستر أو كان غير متمكن منه، ولازمه سقوط الصلاة
عند عدم التمكن منه، وأخرى يكون طرده ذلك الفاقد أعني الصلاة عارياً
مختصاً بما إذا كان متمكناً من الساطر، أما لو كان غير متمكن منه فلا يكون
الفاقد للساطر - أعني الصلاة عارياً - مطروداً في ذلك الحال.

وإذا أجرينا هذه العملية في الزمان الخاص كما بين الطلوعين في
صلاة الصبح، فكانت الصلاة الواجبة مقيدة بذلك الزمان، وكانت الصلاة
الخارجة عن ذلك الزمان كالصلاة بعد طلوع الشمس مطرودة عن هذا
الأمر، فإن كان التقييد مطلقاً شاملاً لحال وجود الزمان ولحال انقضائه
صحت القضية، وكان لازمها هو عدم صحة الصلاة في الخارج عن ذلك
الزمان، وهو معنى الركنية الذي يكون لازمه أن القضاء لو ثبت كان بالأمر

الجديد . وإن كان ذلك التقييد مقيداً بحال التمكن الذي هو حال وجود الزمان ، كان طرده للفاقد الذي هو الصلاة في خارج الوقت مختصاً بحال وجود الزمان ، ومحصله أنك في حال وجود الزمان لا تُصلّ في خارجه . ومن الواضح أن هذه الصلاة الفاقدة للزمان لا يمكن إيجادها في الزمان ، فيكون طردها في ذلك الحال تحصيلاً للحاصل .

والفرق بين كون القيدية مطلقة وكونها مقيدة بحال التمكن ، أن الخارج عن الزمان في حال وجود الزمان وإن كان منطرداً بنفسه ، لكن بعد خروج الزمان يكون منطرداً بواسطة إطلاق التقييد ، وهذا بخلاف ما لو كانت القيدية مختصة بحال التمكن أعني حال وجود الزمان الذي هو بين الطلوعين ، فإن أثر القيدية ينحصر حيثئذٍ بحال وجود الزمان ، إذ لا قيدية في حال خروجه . ومن الواضح أن أثر القيدية هو طرد الخالي ، والمفروض أن الخالي في ذلك الزمان منطرد بنفسه ، فلا تكون القيدية المنحصرة في ذلك الحال إلا من قبيل تحصيل الحاصل .

لا يخفى أن صاحب الكفاية^(١) في البحث عن أجزاء الأمر الظاهري لم يتعرض فيه إلا لصورة انكشاف الخلاف انكشافاً قطعياً ، دون ما لو انكشف الخلاف بحكم ظاهري آخر مثل تبدل الرأي وتبدل التقليد . ثم إنه في صورة انكشاف الخلاف القطعي تعرض لما إذا كان الحكم الظاهري مأخوذاً من الأصل ، مثل قاعدة الطهارة والحل واستصحابهما بالنسبة إلى ما يشترط فيه الطهارة والحل ، فجعل هذه الأصول حاکمة على الأدلة الأولية وموسعة لدائرة الشرط فتكون مجزية ، ولا يكون انكشاف الخلاف إلا من

قبيل التبدل من حينه ، بخلاف ما لو كان الجاري في ذلك من الأمارات فانه لا يجزي إلا على القول بالسببية . وبعد فتح باب السببية تقع المقابلة بين مصلحة الواقع والمصلحة الآتية من قبل الامارة ، ويجري حيثئذ ما تقدم ذكره في الأوامر الاضطرارية ، وحيثئذ يفتح باب الاجزاء في بعض الصور وإن كان ظاهر الأدلة هو الاجزاء . هذا كله فيما يجري في متعلقات التكليف .

ولا يخفى أنه لا ينحصر بالشبهات الموضوعية ، بل إنه يجري في الشبهات الحكمية ، كما لو جرت قاعدة الطهارة أو قاعدة الحل فيما يشك في طهارته أو حليته على نحو الشبهة الحكمية ، مثل بول الحمير ومثل لحم الارنب فيما لو صلى معه اعتماداً على قاعدة الطهارة أو قاعدة الحل ليكون اللباس طاهراً ومما يؤكل لحمه .

وأما الشبهات الحكمية كما لو قام الأصل أو الطريق على وجوب الجمعة ثم انكشف الخلاف ، فانه لا يجزي إلا على السببية المعتزلية . قال في الكفاية : المقام الثاني : في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه . والتحقيق : أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه - إلى قوله - وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا ، كما هو لسان الأمارات فلا يجزي ... إلخ^(١) .

أما شيخنا رحمته الله ^(٢) فقد قسّم انكشاف الخلاف في الأمر الظاهري إلى قسمين : الأول ما كان بطريق القطع وهو الصورة الثالثة في كلامه ، والثاني ما كان بطريق الظن وهو الصورة الرابعة . أما الأولى فقد حكم فيها بعدم

(١) كفاية الأصول : ٨٦ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٨٦ وما بعدها .

الاجزاء فيما لو كان في مورد الشبهة الحكمية إلا على سببية المعتزلة ، بخلاف ما لو قلنا بالسببية التي ذكرها الشيخ . أما موارد الشبهات الموضوعية فان كان الجاري هو الأمانة فكذلك يعني عدم الاجزاء ، إلا إذا قلنا بالسببية على رأي المعتزلة ، حيث إن القول بها في الشبهات الموضوعية لا مانع منه لعدم الاجماع على خلافه . نعم إنه خلاف ظاهر الأدلة الواردة في حجية الامارات ، من دون فرق بين الجاري في الشبهات الموضوعية والجاري في الشبهات الحكمية . وأما لو كان الجاري هو الأصول مثل قاعدة الطهارة وقاعدة الحل والاستصحاب ، فالظاهر هو عدم الاجزاء .

ثم نقل مطلب الكفاية وأورد عليه بايرادات خمسة :

أولاً : أن الحكومة عند صاحب الكفاية^(١) منحصرة بالشرح ، وما نحن فيه ليس كذلك .

ثانياً : لا بد أن يكون الحكم الظاهري موجوداً عنده في درجة الحكم الواقعي ، ليكون دليل الأصل حاكماً على دليل الشرط .

ثالثاً : الحكومة في المقام وإن كانت مسلّمة ، إلا أنها ليست موجبة لتعميم الشرط واقعاً ، لأنها ليست واقعية بل هي ظاهرية ، فيكون حكمها منحصراً به ، فلا تتصرف في الواقع .

رابعاً : أن الحكومة المدعاة ليست إلا من جهة جعل الحكم الظاهري وذلك موجود في جميع موارد الحكم الظاهري حتى في مورد الامارة .

خامساً : أن الحكومة لو كانت واقعية لكان اللازم ترتيب جميع آثار الطهارة مثلاً ، فلا يكون ملاقيه نجساً .

(١) راجع كفاية الأصول : ٤٣٨ ، ٤٢٩ .

وخلاصة البحث : هي أنه لا يمكن تنزيل ما أفاده في الكفاية على كون مفاد قاعدة الطهارة وقاعدة الحل واستصحابهما هو جعل الحكم على المشكوك ، أما أولاً : فلأنه مناف لمسلكه في الاستصحاب^(١) . وثانياً : أن لازمه هو كون النجاسة مشروطة بالعلم بها أو بالعلم بموضوعها ، ولعل ذلك غير معقول في الشبهة الحكمية ، إذ لا يتصور الشك في الطهارة حيثئذ . وثالثاً : أن لازمه عدم الاعادة في من توضأ بمشكوك الطهارة ثم علم بنجاسته . ورابعاً : أن لازمه هو عدم تنجس الملاقي للبول في حال الشك وإن انكشف بعد ذلك أنه بول . وخامساً : أن الطهارة والحل التي هي شرط في اللباس إن كانت بالعنوان الاول لم يجز الاعتماد على قاعدة [الطهارة والحل]^(٢) في جواز الصلاة فيه ، ولذلك لا يجوز الصلاة في جلد الأرنب عند الاضطرار إلى أكل لحمه ، وجازت الصلاة مع جلد الغنم عند حرمة أكله لأجل كونه مضراً ، وإن كان الشرط هو الأعم من الأولية والثانوية كان محتاجاً إلى دليل على التوسعة المذكورة ، ومجرد دليل قاعدة الطهارة لا يدل على التعميم ، كما أن دليل حلية لحم الأرنب عند الاضطرار لا يدل على التعميم المذكور .

وبعد سقوط هذا الوجه وهو كون مفاد قاعدة الطهارة هو جعل الطهارة في مورد الشك ، لا بد لنا من دعوى كون مفادها هو التنزيل ، ومن الواضح أن التنزيل يحتاج إلى منزل ومنزل عليه وإلى الوجه في التنزيل ، كما في باب التشبيه في احتياجه إلى المشبه والمشبه به وإلى وجه الشبه ، فنقول : إن المنزل والمنزل عليه في مثل قوله «كل مشكوك هو طاهر» إن كان

(١) راجع كفاية الأصول : ٣٩٢ ، ٣٩٨ .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

هو المائع المشكوك الطهارة، وأن المنزل عليه هو الماء المعلوم الطهارة، لا بُدَّ أن يكون الوجه في التنزيل هو الحكم في المنزل عليه الذي هو الطهارة، عاد محذور جعل الحكم في المشكوك.

فلا بُدَّ أن نقول: إن المنزل هو المشكوك والمنزل عليه هو الطاهر الواقعي، ويكون المصحح لهذا التنزيل هو حكم الطاهر الواقعي من كونه شرطاً في صحة الصلاة وجواز شربه مثلاً، وذلك عبارة أخرى عن أن المشكوك يكون محكوماً بأنه تصح الصلاة فيه، وذلك عبارة أخرى عن توسعة دليل شرط صحة الصلاة وأنه الأعم من الطاهر الواقعي والمشكوك في طهارته، فلا يكون مفاد قاعدة الطهارة هو جعل الطهارة للمشكوك، بل يكون مفادها هو ترتيب آثار الطهارة على ما هو مشكوك، ومن جملتها كونه شرطاً في صحة الصلاة، وأنها معه تكون صحيحة، من دون تعرض لاثبات الطهارة لا ظاهراً ولا واقعاً، وحيثُذِ يتم ما أفاده في الكفاية من توسعة دليل الشرط وأن الحكومة حكومة واقعية، وأنه عند انكشاف الحال لا يكون من قبيل انكشاف الخلاف، بل يكون من قبيل التبدل من حينه.

ويمكن تأتّي هذا الوجه في الاستصحاب بعد البناء على كون اليقين في قوله «لا تنقض اليقين» من باب الطريقة لا الموضوعية، ويكون محصله هو أن الشارع نزل مشكوك الطهارة بعد اليقين بها منزلة الطاهر الواقعي الذي هو المتيقن السابق، فيجري حيثُذِ ما جرى في قاعدة الطهارة. لكن لازمه هو عدم الاعادة في الوضوء بالماء المشكوك الطهارة بعد تبين نجاسته، وعدم تنجس ملاقيه إذا كانت الملاقاة في حال الشك.

وبعد بطلان هذا الوجه لا بُدَّ لنا من القول بأن أصالة الطهارة من قبيل الأصول الاحرازية، ويكون حالها من هذه الجهة حال الأمانة وحال

استصحاب الطهارة في عدم الاجزاء . أو نقول إن أصل الطهارة من قبيل الأصول الترخيضية غير الاحرازية نظير حديث الرفع^(١) ، وحيث إن يتوجه الاشكال في الجمع بين هذا الترخيص وبين الحكم الواقعي لو كان هو النجاسة ، وقد تعرضنا لذلك في محله^(٢) من مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية ، وقلنا إن مرجع هذا الترخيص إلى جعل الشك حجة في المعذورية ، فلا يكون في البين ترخيص شرعي ، ولا يكون لازمه الاجزاء فيما لو انكشف الخلاف وزال الشك وحصل العلم بالنجاسة وانقطعت حجية الشك في المعذورية ، فراجع .

هذا كله^(٣) بناء على ما ذكرناه في توجيه عدم إعادة الأفعال السابقة بقصور حجية الفتوى اللاحقة عن الشمول لتلك الأفعال السابقة .

ولكن شيخنا^(٤) لم يسلك هذه الطريقة ، بل وجه عدم الاعادة بالاجماع الموجب للخروج عن قاعدة عدم الاجزاء ، وهذا أعني الاستناد إلى الاجماع أشار إليه في الكفاية ولكن في خصوص تبدل الرأي ، فانه قال فيه : فلا بُدَّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر ، كما نهض في الصلاة وغيرها مثل لا تعاد^(٥) وحديث الرفع ، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعي^(٦) .

(١) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١ .

(٢) في المجلد السادس في الحاشية على فوائد الأصول ٣ : ١١٨ قوله : والسرف في ذلك ...

(٣) [لا يخفى أن هذا المطلب يرتبط بما سيأتي من بحث تبدل الحكم الظاهري في صفحة : ٤٢٢ وما بعدها] .

(٤) أجود التقريرات ١ : ٢٩٨ .

(٥) وسائل الشيعة ١ : ٣٧١ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨ .

(٦) كفاية الأصول : ٤٧٠ .

أما حديث لا تعاد وحديث الرفع فقد تقدم ^(١) الكلام عليهما مفصلاً. وأما الاجماع فقد أنكره الشيخ رحمته على ما حكاه عنه في التقريرات، فإنه قال في الامور التي استدلوا بها على الاجزاء: الرابع ما يظهر من البعض ^(٢) من دعوى كونه ظاهر المذهب، بل قد ادعى بعض من لا تحقيق له الاجماع بل الضرورة. وفيه: مع كونه معارضاً بدعوى الاجماع من العميدي ^(٣) والعلامة ^(٤) على خلافه، أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته، بل المتتبع الماهر في مطاوي كلماتهم يظهر له بطلان الدعوى المذكورة، إذ لم نجد فيما وصلنا من كلمات المتقدمين والمتأخرين ما يلوح منه الحكم بعدم النقض، بل يظهر من جملة من الفتاوى في نظير المقام خلاف ذلك كما ستطلع عليه مثل ما إذا اقتدى القائل بوجوب السورة بمن لا يرى ذلك مع علمه بتركها منه، إلى غير ذلك ^(٥).

وعلى كل حال أن شيخنا رحمته قد استند في عدم الاعادة إلى الاجماع فقال: هذا كله فيما يقتضيه الأصل الأولي في المقام، وإلا فربما يدعى الاجماع على الاجزاء إعادة وقضاء عند تبدل الحكم الظاهري اجتهاداً أو تقليداً. ثم ذكر مقامات ثلاثة:

الأول: الأعمال العبادية.

الثاني: العقود، كما لو عقد بالفارسية اجتهاداً أو تقليداً لمن يقول بصحته، ثم عدل إلى القول بالفساد أو رجع إلى من يفتي بالفساد مع تلف

(١) بل سيأتي في صفحة: ٤٢٥ وما بعدها.

(٢) هداية المسترشدين ٣: ٧١١.

(٣) منية اللبيب: ٣٦٤.

(٤) نهاية الوصول (مخطوط): ٢١٤.

(٥) مطارح الأنظار ١: ١٦٩.

العمال الذي انتقل إليه أو إتلافه .

الثالث : هو ذاك لكن مع بقاء المتعلق .

وجعل الأول هو القدر المتيقن دخوله في الاجماع ، وشكك في الثاني ، وجزم في الثالث بخروجه عن الاجماع - ثم قال :- وفتوى جماعة بالاجزاء من جهة ذهابهم إلى كون الاجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية ، لا من جهة الاجماع^(١) .

ولأجل ذلك أفاد رحمته في حاشيته على العروة في مسائل الاجتهاد والتقليد بما هذا لفظه : لو أدى التقليد اللاحق إلى فساد عقد أو إيقاع وكذا نجاسة شيء أو حرمة أو عدم ملكية مال ونحو ذلك ، فمع فعالية الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته^(٢) .

ولا يخفى أنه بعد فرض كون مقتضى القاعدة هو بطلان العمل السابق ، وأن الموجب للخروج عن هذه القاعدة هو الاجماع ، فاللازم هو النظر في هذا الاجماع ، فما أحرزنا شمول الاجماع له كان اللازم هو الحكم بصحته ، وما شككنا في شمول الاجماع له يكون اللازم فيه هو الرجوع إلى القاعدة المذكورة . ومن الواضح أنه ليس لنا معقد إجماع كي نقول إنه شامل للعبادات ، وليس بشامل لما كان الموضوع فيه باقياً ، ونقف موقف التشكيك فيما يكون الموضوع تالفاً .

وإن شئت فقل : بعد فرض الاجماع على صحة الأعمال السابقة ، لا يمكننا الجزم بخروج ما يكون الموضوع فيه باقياً إلا بدليل يدل على أنه لا بد من الحكم ببطلان العمل السابق الذي هو العقد بالفارسية مثلاً ، وليس

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٩٨ - ٢٩٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٤٢ مسألة ٥٣ .

لنا مثل هذا، فلا بُدَّ في الجزم بالحكم ببطلانه من قيام الاجماع على البطلان في هذه الصورة، وإلا لم يحصل لنا الجزم بخروجه عن الاجماع الحاكم بالصحة. ولا ريب أنه لم يَقم إجماع على بطلان العقد المذكور، لما أفاده تتو بقوله: وفتوى جماعة بالاجزاء من جهة ذهابهم إلى كون الاجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية لا من جهة الاجماع، انتهى^(١).

اللهم إلا أن يقال: إن الاجماع على الصحة إنما هو من القائلين بأن القاعدة تقتضي عدم الاجزاء، وحيث يمكن ادعاء الاجماع من هؤلاء على الفساد في المثال المزبور، ولا يضره الفتوى بالصحة ممن قالوا بأن القاعدة تقتضي الاجزاء، هذا كله.

مضافاً إلى أن أصل الاجماع لم يتحقق كما عرفت من الشيخ تتو في التقارير.

ولا يخفى أن هذه الطريقة - أعني دعوى قصور حجية الفتوى اللاحقة عن الأفعال السابقة - لو تمت فهي من أحسن ما يمكن فيه إثبات عدم الاعادة، لا من باب الاجزاء ولا من باب التصويب، بل من باب أن الحكم الظاهري الذي استند إليه المكلف في عمله السابق لم تقم حجة على خلافه.

ثم لو كان ذلك أعني قصور الحجية مشكوكاً، كان ذلك كافياً في المطلوب، لعدم نهوض حجة حيث على بطلان العمل السابق، ومعه لا حاجة إلى استصحاب حجية الفتوى السابقة.

ويمكن أن يدعى إجراء هذه الطريقة في تبديل رأي المجتهد في

(١) أجود التقارير ١ : ٢٩٩ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة].

عمله السابق لو جزم بعدم حجية رأيه الأخير في أعماله السابقة أو شك في ذلك ، حتى لو كان بناؤه على عدم وجوب جلسة الاستراحة ثم عثر على أمانة تدل على ذلك كخبر الواحد ، فلعله يمكنه أن يقول إن حجية هذا الخبر عليّ إنما هي من حين قيامه وعثوري عليه ، وحيث يمكنه أن يشكك في شمول هذه الحجية الجديدة لأعماله السابقة .

وعلى كل حال أنا لو فتحنا هذا الباب في الأعمال السابقة ، وقلنا ببقائها على الصحة ، إما لما ذكرناه وإما للاجماع على عدم الاعادة ، فإن ذلك إنما يكون في العمل نفسه كما في الصلاة ، وكما في العقد بالفارسية بيعاً أو نكاحاً حتى مع فرض بقاء المبيع عند المشتري وعدم إتلافه ، وكذلك في صورة بقاء الزوجة بحالها لم يفصل بينها وبين الزوج موت أو طلاق أو فسخ .

نعم لو كان الاشكال من ناحية نفس الموضوع ، كما لو تزوج من رضع معها عشر رضعات اعتماداً على فتوى مقلده القائل بأنه لا يحرم ، ثم بعد ذلك قلّد من يقول بالتحريم ، فليس له البقاء مع الزوجة المذكورة لأنها أخته من الرضاع ، وهي لا تكون زوجة له لا ابتداءً ولا استدامةً .

وما أشبه مسألتنا هذه بمسألة أن لكل قوم نكاحاً ، وأنه لو أسلم الزوج والزوجة يبقيان على نكاحهما إذا كانت المخالفة من حيث العقد مثلاً ، أما لو كانت المرأة زوجة أبيه مثلاً ونحو ذلك من المحرمات الذاتية فلا يقره الاسلام عليها .

أما مسألة الذبيحة الموجودة التي كان ذبحها صحيحاً على الفتوى السابقة وفاسداً على الفتوى اللاحقة ، فهل هي ملحقة بالنكاح بالفارسية أو هي ملحقة بنكاح من رضع معها عشر رضعات؟ بل يمكن التشكيك في من

عقد عليها سابقاً بالعقد بالفارسية ، فيقال إن ابتداء النكاح وإن كان صحيحاً إلا أن استدامته لا يَبْدُ أن يرجع فيه إلى الفتوى اللاحقة .

وبالجملة : أن هذه الفروع الثلاثة تتفاوت في الوضوح والخفاء .
والأول منها وهو نكاح من رضع معها عشر رضعات هو الذي يتضح فيه البطلان لو قلّد من يقول بأنه محرم ، ودون ذلك مسألة الذبيحة ، ودونهما مسألة عقد النكاح بالفارسية ، فلاحظ وتأمل .

ثم لا يخفى أن ما تقدم كان فيما لو كان العمل السابق صحيحاً على الفتوى السابقة وفاسداً على الفتوى اللاحقة ، وهو الذي تعرض له في العروة في مسألة ٥٣^(١) . وأما لو كان الأمر بالعكس بأن كان العمل السابق فاسداً على الفتوى السابقة وصحيحاً على الفتوى اللاحقة ، فهو منشأ الاحتياط في العروة في مسألة ١٦^(٢) . وينبغي أن يعلم أنه قال في العروة في مسألة ٧ : «عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل»^(٣) ، وعلّق عليه شيخنا رحمته ما هذا لفظه : إذا خالف الواقع أو كان عبادة ولم يتمكن من قصد القرية لتزله وجهله .

ثم قال في العروة في مسألة ١٦ : عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع ، وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القرية ، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً ، والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل ، انتهى .

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٤١ .

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ٢٠ .

(٣) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١ : ١٣ .

وينبغي توسعة المسألة للمعاملة مثل العقد بالفارسية ليستريح من إشكال التمكن من قصد القرية ، كما ينبغي توسعتها بفرضها لمن كان مقلداً لشخص ولكنه تخيل أن فتواه هي الصحة ، ثم بعد العمل قلد من يقول بالصحة وعلم أن مقلده السابق حينما أوقع العمل يقول بالبطلان ، ليستريح من الاشكال في أنه إذا لم يكن حين العمل مقلداً لذلك السابق لا تكون فتواه حجة عليه .

وعلى كل حال أن منشأ هذا الاحتياط هو احتمال قصور حجية فتوى الثاني عن الأفعال السابقة على تقليده ، فتبقى أعماله السابقة محكومة بالفساد طبقاً لحجية الفتوى السابقة . ولو كان المستند هو الاجماع على عدم الاعداد فلا حاجة إلى الاحتياط المذكور ، وليس المنشأ في هذا الاحتياط هو احتمال السببية في حجية فتوى السابق كما نقله شيخنا ^(١) في الأمر الثاني من التحرير ، فراجع .

وعلى كل حال لو كان قد صلى بلا سورة في الوقت الذي كان مقلده يفتي بالبطلان ، ثم قلد من يقول بالصحة ، وقلنا بقصور حجية الثانية عن العمل السابق ، أو قلنا بأن حجية الفتوى من باب السببية فتكون الثانية ناسخة للأولى ، كان لازم هذه الوجوه كلها هو الاعداد أو القضاء . ومن الواضح أن هذه المعادة لا يجب فيها أن تكون واجدة للسورة على طبق الفتوى السابقة ، بل لابد أن تكون على طبق الفتوى اللاحقة ، وحيث أنه أن يعيدها فاقدة للسورة لأن الثاني يقول بصحتها ، فتكون الجديدة عين الأولى فلماذا هذه الاعداد .

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٠ .

هذا، ولكن بعد البناء على أن التقليد هو العمل على طبق الفتوى لا مجرد الالتزام نقول بعونه تعالى: إن هذا الشخص في عمله السابق - أعني الصلاة بلا جلسة الاستراحة مثلاً أو العقد بالفارسية - لما لم يكن مستنداً في عمله السابق إلى فتوى من كان مقلداً له في حال العمل، كان عمله السابق بلا تقليد، سواء كانت فتوى السابق هي الصحة أو كانت هي الفساد. فلو قلنا بأن حجية فتوى اللاحق قاصرة عن الشمول للأفعال السابقة، لم يمكنه البناء على بطلان عمله السابق ولا البناء على صحته، إذ لا يمكنه أخذ ذلك من السابق لأنه لم يقلده فيه، ولا من اللاحق لأن فتواه قاصرة الحجية عما سبق، ولكنه مع ذلك حيث إن الإعادة عمل فعلي يلزمه الرجوع فيه إلى مقلده الفعلي، فلو أفتاه بعدم لزوم الإعادة كفاه وإن لم تكن فتواه بالصحة حجة على صحة الفعل السابق، وهكذا الحال فيما لو أفتاه بالإعادة لزمه ذلك.

بقي الكلام في الأمور الأربعة التي نبه عليها رحمته ^(١) وكلها قد اتضحت مما تقدم.

فالأول منها: هو أنه لا فرق في عدم الاجزاء بين الموضوعات والأحكام، وما ذكرناه من إمكان التصويب في الأول مسلم، لعدم قيام الاجماع على خلافه في الموضوعات، إلا أنه خلاف ظاهر الأدلة.

الثاني: أنه لا فرق بين حجية الفتوى على العامي وحجية الأمانة على المجتهد، ودعوى كون الأولى من قبيل السببية لأنها لا يعتبر فيها عدم الظن بالخلاف، ولذلك يجب الرجوع إلى الأعلام وإن كانت فتواه مخالفة

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٠-٣٠٢.

للمشهور، وذلك يوجب الظن بخلافها، ممنوعة فان ذلك لا يوجب كونها من باب السببية، ولا يشترط في حجية الأمانة على الطريقة أن لا يكون لنا ظن على خلافها.

الثالث: أنه لو قيل بالاجزاء فهو في الأحكام الشرعية لتوهم السببية فيها، دون الأحكام العقلية كما في القطع والبراءة العقلية فانها لا يتأتى فيها احتمال السببية، غايته أن العامل بالقطع ونحوه يكون معذوراً إن لم يكن مقصراً، ولو كان مقصراً كان عليه العقاب كما في الكفار القاطعين فانهم معاقبون لكونهم مقصرين، هذا حاصل ما أفاده تتبع.

ولكن الاشكال في صغرى التقصير بالنسبة إلى البعض منهم وإن لم يكن البحث عنه مهمّاً لنا، لأن ذلك راجع إليه تعالى، وليس له أثر عملي يتعلق بنا.

وقد ألحق تتبع بالأحكام العقلية بعض صور تبدل الرأي فقال: ولا يتوهم القول به في الحكم العقلي أصلاً، سواء كان منشؤه القطع بالحكم الشرعي أو أحد الظنون الاجتهادية أو إجراء البراءة العقلية^(١). ومراده بذلك ما لو اشتبه في دلالة الخبر مثلاً، بخلاف ما لو عمل بالعام ثم عشر على الخاص. ولكن لو كان ذلك هو المراد فهو لا يخلو عن إشكال، لأنه لا يخرج عن تبدل الرأي، وغالب التبدلات في الرأي من هذا القبيل، ولا ريب أن كل حكم ظاهري يكون مقطوعاً به، ولا يجوز الجري على الحكم الظاهري ما لم يحصل القطع به، فتأمل.

الرابع: فيما يعود إلى اختلاف الشخصين في الاجتهاد أو التقليد إذا

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠١ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة].

كان أحدهما محلاً لابتناء الآخر، ومنه اختلاف المتعاقدين، وقد ذكره الشيخ رحمه الله في المكاسب^(١) قبل تعرضه للمقبوض بالعقد الفاسد. وذكره في العروة في مسائل التقليد في مسألة ٥٥^(٢) وذكره شيخنا رحمه الله في الوسيلة فقال: الثانية لو اختلف طرفا العقد اجتهاداً أو تقليداً في صحته بعد تحقق قصد الانشاء ممن يرى فساده، يجب العمل بمقتضاه على من يرى صحته، وليس له إلزام الآخر بذلك، إلا إذا حكم به الحاكم الشرعي، ولو حكم بفساده انسخ بالنسبة إلى من يرى صحته^(٣). وأشكل من ذلك مسألة الاقتداء، وأشكل منه مسألة المباشرة عند الاختلاف في الطهارة والنجاسة^(٤). وقد تعرض بعض أعظم العصر (سلمه الله)^(٥) في درسه حسبما حرره عنه بعض تلامذته^(٦) للوجوه الخمسة التي أوردها شيخنا رحمه الله ^(٧) على الكفاية^(٨)، لكن الذي يظهر أنه أخذ هذه الوجوه من تقرير آخر لدرس شيخنا رحمه الله غير هذين التقريرين المطبوعين، ولعله من تقرير المرحوم الشيخ موسى رحمه الله، فانه وإن أمكن أخذه خلاصة الخمسة من أحد التقريرين المطبوعين إلا أنه في نقل الايراد الخامس أطل الكلام في بيانه ثم قال «انتهى»، ثم شرع في الايراد عليه بقوله «أقول: عمدة الاشكال في باب

(١) المكاسب ٣: ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ١: ٤٥ - ٤٦.

(٣) وسيلة النجاة: ي [لا يخفى أن الصفحات الأولى منها رمز لها بالحروف دون الأرقام].

(٤) إلى هنا تنتهي الزيادات التي أشار إليها رحمه الله كما تقدم في صفحة: ٣٩٥.(٥) وهو السيد البروجردي دام ظله [منه رحمه الله].(٦) بقوله [في نهاية الأصول ١: ١٤١]: وقد استشكل بعض أعظم العصر... الخ [منه رحمه الله].

(٧) أجود التقريرات ١: ٢٨٧ - ٢٩٠.

(٨) كفاية الأصول: ٨٦.

الاجزاء عبارة عن هذا الاشكال.

وعمدة ما أجاب به عن هذه الاشكالات هو ما أجاب به عن هذا الاشكال وحاصله : هو دعوى الحكومة الواقعية ، وأن قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف»^(١) يدل على أن ما يؤتى به يصير منطبقاً على العنوان المأمور به ، وأن ظهوره في ذلك أقوى من ظهور دليل شرطية الطهارة ، وأنه لا محصل للحكم الظاهري في المقام لفرض عدم الأثر له ، إذ المعذورية لا تكون إلا في مورد المخالفة للواقع ، وهي هنا لم تكن من المكلف وإنما جاءت من قبل الشارع الذي سوغ له الصلاة مع ذلك الثوب ، فلاحظه إلى آخر صفحة : ١٤٠^(٢).

وقد تقدم^(٣) أنه لا وجه للحكومة الواقعية ، وأن مجرد جعل الطهارة الظاهرية لا يوجب إلا التحكيم الظاهري وتسويغ الدخول في الصلاة ، وهذا كاف في فائدة جعل هذا الحكم الظاهري . أما الإيراد بالنقض بنجاسة الملاقي الذي جعله ثالث الإيرادات فقد أجاب عنه بأن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك ، وأما بعد زواله فينقلب الموضوع . فالملاقي يحكم بطهارته ما دام الشك ، وأما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقي والملاقي^(٤) . فلم لا تجري هذه النظرية في الصلاة ، فيقال إن الحكم الظاهري بصحتها استناداً إلى قاعدة الطهارة إنما يثبت ما دام الشك ، فإذا حصل العلم بالنجاسة يحكم ببطلان تلك الصلاة ،

(١) وسائل الشريعة ٣ : ٤٦٧ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤ .

(٢) نهاية الأصول ١ : ١٥١ .

(٣) في صفحة : ٣٧٨ وما بعدها .

(٤) نهاية الأصول ١ : ١٤٣ .

فلاحظ .

أما الايراد بالنقض بالأمانة القائمة على الطهارة الذي جعله رابع الايرادات ، فهو وإن أجاب عنه باختلاف اللسان ، فلسان قاعدة الطهارة يجعل الطهارة ، ولسان الامارة عليها يحكي عن الواقع ، إلا أنه أطال الكلام ثم أخيراً التزم بورود النقض على صاحب الكفاية بالأمانة ، وأن الحكم الظاهري فيها يقتضي الاجزاء ، فلاحظه من صفحة ١٣٢ الى ١٣٩^(١) .

ثم انه بعد الرد والبدل ، وبعد أجوبة اعتراضات ذكرها إلى صفحة ١٣٩ ، ومن ذلك المطالبة بملاك الشرط الفائت الذي هو الطهارة ، أجاب بعدم المانع من هذه الجهة ، لأن الغرض هو حصول الاطاعة وإن كان حصولها بفاقد الشرط - إلى أن قال :- وعلى هذا فيحتمل بحسب مقام الثبوت أن تكون الصلاة مع الطهارة مثلاً مشتملة على ملاك غير ملزم ، ويكون المقصود من الأمر بها هو حصول عنوان الاطاعة لا حصول ملاكها ، وإلا لكان الأمر المتعلق بها نديباً . ثم لما رأى المولى أن تحصيل الطهارة في بعض الأوقات موجب للعسر ، وأن مقصوده الأصلي أعني انطباق عنوان الاطاعة يترتب على إتيان الصلاة الفاقدة للطهارة أيضاً إذا أتى بها بداعي الأمر ، صار هذا سبباً لرفع اليد عن الطهارة لحصول الغرض الملزم بدونها ، والفرض أن ذات العمل أيضاً لا يشتمل على ملاك ملزم . وهذا المعنى وإن كان صرف احتمال في مقام الثبوت ولكنه يكفي في رفع احتمال استحالة الاجزاء . وإذا أمكن في مقام الثبوت والمفروض دلالة أدلة الأحكام الظاهرية عليه في مقام الاثبات أيضاً ، فلا مناص عن القول به فتدبر جيداً^(٢) . وهذا

(١) نهاية الأصول ١ : ١٤٣ - ١٥١ .

(٢) نهاية الأصول ١ : ١٥٠ - ١٥١ .

سنخ من سببية الشيخ عليه السلام ^(١) جعله أقوى من السببية على طريقة المعتزلة .
ثم ذكر عليه السلام تذييلين ، التزم بالأول منهما باجزاء ما يفعله المكلف في
مدة عمره من الصلوات الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الواقعية وإن لم
ينكشف عنده ذلك . وأنكر في ثانيهما الإجماع على بطلان التصويب ، وأن
هذا الإجماع إنما هو إجماع المتكلمين لا الفقهاء فلا يكون حجة شرعية .
وفي الحقيقة هو ملتزم بالاجزاء والتصويب ، وهو ظاهر منه في أول
البحث عند تصديده للجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية ، فإنه لم يخرج
عنده من مقتضى التصويب إلا الأمارات القائمة على التكاليف الاستقلالية .
ولم يظهر الوجه في استثنائها بعد فتح باب الكسر والانكسار وإنكار
الإجماع على بطلان التصويب . نعم لا أثر للالتزام بالتصويب في ذلك ، إذ
لا تترتب عليه إعادة ولا قضاء ، إلا فيما لو أدت الأمانة أو الأصل إلى عدم
وجوب شيء ثم ثبت وجوبه ، وأنه مما يلزم فيه القضاء ، لكن القضاء
حيث يكون لازماً ولو قلنا بالتصويب ، لأن المدار فيه على عدم الاتيان
بالفعل في وقته ، وإن كان المستند في عدم الاتيان في وقته هو الحكم
الشرعي بعدم وجوبه .

أما ما يكون لسانه تبين ما هو وظيفة الشاك في أجزاء الواجب
وشرائطه وموانعه ، فقد التزم فيه بالاجزاء وسقوط الواقع وأن الحكم الفعلي
هو ذلك الظاهري ، فراجع قوله : إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم - إلى قوله - بل
الحكم الظاهري يكون فعلياً في ظرف الشك ، ويكون العمل على طبقه
مجزياً ^(٢) ، فراجع إلى أواخر صفحة ١٢٩ ^(٣) تجد القول بالاجزاء والتصويب

(١) فرائد الأصول ١ : ١١٤ وما بعدها .

(٢) نهاية الأصول ١ : ١٣٦ .

(٣) نهاية الأصول ١ : ١٤١ .

في هذا السنخ من الأحكام التي سماها غير استقلالية واضحاً جلياً .
والذي ينبغي إجراؤه هذه الطريقة في المعاملات كما أجراها في
العبادات ، من دون فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية
فتأمل . وكان عليه استثناء الخمسة التي تضمنها الاستثناء في حديث لا
تعاد^(١) ، ولعله يخصصه بالنسيان . وإني في شك في نسبة هذه الأمور إليه
سلمه الله ، وقد اعتذر المقرر في أول كتابه بقوله : وأقول أيضاً معتذراً أنه لم
يكن من عاداتي ضبط كل درس بعد استفادته ... الخ^(٢) .

ويؤيد ذلك أنه سلمه الله لم يحرر شيئاً على هذا التقرير من تقرّظ
كما هو مجرى عادة الأساتذة فيما يحرره ويطبعه عنهم تلامذتهم ، إلا أن في
نفسه شيئاً من ذلك ، فإنه سلمه الله لو كان غير قائل بهذه التفاصيل لكان
نسبته إليه جنائية في النقل ، فإن التلميذ ربما سها أو اشتبه في جملة أو في
بعض تقارير أصل مطلب استاذة ، لكن لا بهذه السعة على وجه يكون
أصل هذه المطالب التي حررها من صفحة ١٢٠ الى صفحة ١٤١^(٣) كله لا
أساس له عن الاستاذ ، فإن ذلك بعيد في غاية البعد ، فلاحظ وتأمل .

فقد تلخص لك من جميع ما تقدم : أن جميع موارد الأحكام
الظاهرية الجارية في الشبهات الموضوعية مع انكشاف الخلاف كشفاً قطعياً
لا توجب الاجزاء . واللازم هو الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه ، من
دون فرق في ذلك بين كون الحكم الظاهري ناشئاً عن الأصول أو الأمارات

(١) وسائل الشيعة ٦ : ٤٠١ / أبواب الشهد ب ٧ ح ١ .

(٢) نهاية الأصول ١ : ٨ .

(٣) نهاية الأصول ١ : ١٣٢ - ١٥٢ .

كما في موارد اليد أو البينة ، ومن دون فرق أيضاً بين كون الأصل من قبيل قاعدة الطهارة أو الحل أو الاستصحاب أو قاعدة الفراغ أو قاعدة التجاوز أو البراءة ، كما لو قلنا بها في مورد الشك في كون اللباس مما يؤكل لحمة ، إلى غير ذلك من موارد الأصول الاحرازية أو غير الاحرازية .

وقيام الدليل على عدم الاعادة في بعض تلك الموارد كما في الصلاة في النجس أو مع فوات بعض الأجزاء ، لا يكون من باب الاجزاء بل من باب سقوط شرطية ذلك الشرط أو جزئية ذلك الجزء . وما لم يدل دليل على عدم لزوم الاعادة كان مقتضى القاعدة هو البطلان ، ولزوم الاعادة لو انكشف الخلاف في الوقت والقضاء لو لم ينكشف إلا في خارجه .

ولو استمر الجهل ولم ينكشف الخلاف حتى مات ذلك المكلف بقي مشغول الذمة وإن لم يكن معاقباً بل كان معذوراً في ذلك ، فعلى وليه أو وارثه القضاء عنه . وما ذلك إلا من قبيل من شك بعد خروج الوقت في الاتيان بالصلاة في وقتها وأجرى قاعدة الحيلولة مع فرض كونه في الواقع لم يأت بالصلاة في وقتها ، وبقي على ذلك حتى مات ، فان على وليه أو وارثه القضاء عنه ، فكذا لو أجرى قاعدة التجاوز أو الفراغ في موارد الشك في الركوع بعد التجاوز مع أنه في الواقع لم يركع وبقي على ذلك حتى مات ، فان على وليه القضاء عنه لو اطلع على ذلك . وهكذا الحال فيما لو كان المستند في ذلك الأمر الظاهري هو الأمارات كالبينة .

وما أفاده في الكفاية^(١) وأتعب نفسه فيه من بيان الحكم بناء على السببية غير مجد ، فان هذه السببية التي أفادها هنا هي سببية المعتزلة

(١) كفاية الأصول : ٨٦ .

المستلزمة للتصويب الذي لا نقول به ، وأين هي من السببية التي قالها الشيخ رحمته ^(١) من المصلحة السلوكية التي لا تؤثر على المصلحة الواقعية .
وحيث يتضح لك أن ما أفاده في الكفاية ^(٢) من جريان الصور الخمس التي ذكرها في الأمر الاضطراري مما لا يمكن المساعدة عليه ، فإن السببية بالمعنى الذي يقوله المعتزلة توجب قلب الواقع ، ولا محصل لبقاء شيء من مصلحة الواقع ، إذ أنه بناء عليها يقع الكسر والانكسار في المصلحتين . فإن كانت مصلحة الواقع هي الغالبة لم يعقل أن يجعل الشارع تلك الأمانة حجة ، وإن كانت مصلحة الأمانة هي الغالبة لم يأمر الشارع إلا بمقتضاها ولا يأمر بالواقع . وبالجمل : أن التزاحم بين المصلحتين لا يكون إلا أمرياً ، ولا تكون نتيجته إلا وحدة الأمر إما على طبق الواقع وإما على طبق الأمانة .

هذا كله فيما لو انكشف الخلاف انكشافاً قطعياً في موارد الشبهات الموضوعية . أما الشبهات الحكمية فقد قلّمنا ^(٣) ندرة انكشاف الخلاف فيها انكشافاً قطعياً ، لكن لو اتفق كما لو بنى على عدم نجاسة ماء البئر ثم بعد العمل قام الإجماع القطعي على النجاسة مثلاً ، فإنه لو فرض ذلك فإنه لا ينبغي الاشكال في عدم الاجزاء أيضاً بعد البناء على أن الحكم الظاهري سواء كان من أمانة أو أصل أي أصل من الأصول لا يغير الواقع عما هو عليه .
ومنه يظهر الحكم في موارد الانكشاف غير القطعي ، ونعني بذلك أن يتبدل الحكم الظاهري وينتقل المكلف من حكم ظاهري إلى حكم ظاهري

(١) فرائد الأصول ١ : ١١٤ وما بعدها .

(٢) كفاية الأصول : ٨٦ .

(٣) في صفحة : ٣٧٦ .

آخر، يكون مقتضى الثاني هو بطلان العمل السابق الذي وقع على طبق الأول، سواء كان ذلك في الشبهات الموضوعية، أو كان في الشبهات الحكمية ويعبر عنه بتبدل الرأي والعدول، أو كان في تبدل التقليد.

كما أنه لا فرق في الأولين بين أن يكون الانتقال من أماره إلى أماره أخرى على خلافها، أو من أصل إلى أصل آخر كما لو بنى على قاعدة الطهارة في هذا الماء ثم بعد العمل علم أنه كان نجساً سابقاً وقد شك في تطهيره، أو كان من قبيل الانتقال من أصل إلى أماره، أو كان من قبيل الانتقال من أماره إلى أصل، كما لو شهدت البيعة ثم بعد العمل شهدت أخرى بضدّها، أو عدلت الأولى عمّا شهدت به، فرجع بعد ذلك إلى استصحاب النجاسة، إلى غير ذلك من موجبات الانتقال من حكم ظاهري إلى آخر، فإن الحكم في جميع ذلك هو عدم الاجزاء، ولزوم الاعادة فيما لو كان مقتضى الحكم الظاهري الثاني هو فساد العمل السابق الذي وقع على طبق الحكم الظاهري الأول، من دون فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية أو الشبهات الحكمية.

والظاهر أن الانتقال من تقليد لآخر يكون حكمه كذلك، وإن كان الأول أوضح خصوصاً في الشبهات الحكمية التي هي موارد تبدل رأي المجتهد، فإنه عند تبدل رأيه يرتفع قطعه بالحكم الظاهري الأول، فهو الآن يرى رأيه السابق غير حجة، وأن ذلك الحكم الظاهري السابق كان خطأ، بخلاف فتوى المجتهد الثاني فإنها لا تمس كرامة حجية فتوى المجتهد الأول في ظرفها، على تأمل في هذا الفرق، لأن الحكم الظاهري السابق في تبدل الرأي الذي كان على طبق الرأي السابق أيضاً لا تمس كرامة حجيته

في ظرفه ، نعم تنقطع حجيته فعلاً بالرأي اللاحق كما تنقطع حجية فتوى المجتهد السابق بفتوى المجتهد اللاحق .

وعلى كل حال فالظاهر أنَّ حال تبدل التقليد كحال تبدل الرأي في اقتضائه فساد الأعمال السابقة ولزوم إعادتها ، إلا أن يقال إن فتوى المجتهد اللاحق وإن كانت شاملة للأفعال السابقة إلا أن دليل حجيتها قاصر عن الشمول للأفعال السابقة ، والقدر المتيقن من دليل حجيتها إنما هو الأفعال المتأخرة عن تقليده . أو نقول إن دليل حجيتها وإن كان في حد نفسه شاملاً للأفعال السابقة ، إلا أن الاجماع على عدم الاعادة في ذلك كاشف عن اختصاص حجيتها بالأفعال المتأخرة عنها .

وحيثُ لو تم أحد هذين الأمرين من دعوى قصور دليل الحجية أو دعوى الاجماع المذكور ، لم يكن عدم الاعادة من باب الاجزاء كما أنه ليس من باب التصويب ، بل من باب عدم قيام الحجة على فساد الأعمال السابقة . وبذلك التوجيه يمكن أن يكون عمل العامي المقلد لمن عدل رأيه على خلاف عمل ذلك المجتهد ، فإن على المجتهد إعادة الأعمال السابقة لعدم قصور حجية رأيه الجديد ، وليس على ذلك العامي إعادتها لقصور دليل حجية هذا الرأي الجديد عن الشمول للأفعال السابقة عليه .

ويتضح ذلك في لزوم عمل المجتهد برأيه وعمل العامي بقول المجتهد ، فإن الأول إنما يكون حجة على نفس ذلك المجتهد باعتبار كونه كاشفاً له عن الواقع ، ومن الواضح أن ذلك لا يفرق فيه بين السابق واللاحق ، بخلاف الثاني فإنه إنما يكون حجة على العامي باعتبار الاسترشاد والدلالة على الطريق ، وهذا إنما يكون فيما يأتي من الأعمال دون ما سبق .

ودخول ما سبق باعتبار الاعادة وأنها فعل لاحق ممنوع ، من جهة أن اقتضاء الاعادة فرع كون الحجية شاملة للفعل السابق ليكون بحسبها محكوماً بالفساد لتجب إعادته .

قال في الكفاية في باب الاجتهاد فيما إذا اضمحل الاجتهاد السابق :
وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر كما نهض في الصلاة وغيرها مثل حديث لا تعاد^(١) وحديث الرفع^(٢) ، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعي . وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ... الخ^(٣) .

وحيث إن الكلام إنما هو في تبدل الرأي في الشبهات الحكمية كما لو بنى على عدم جزئية السورة ثم رجع عن ذلك ، ففي جريان حديث لا تعاد في مثل ذلك إشكال تعرض له شيخنا رحمته الله في محله^(٤) ، والمتحصل منه هو عدم جريان حديث لا تعاد في موارد الجهل بالحكم . ولا يخفى أن لازم جريان حديث لا تعاد في الجزء المتروك جهلاً بالحكم يوجب اختصاص جزئته بصورة العلم بها ، فيتأتى فيه إشكال أخذ العلم بالحكم في موضوعه . ويدفع الاشكال بأن ذلك من قبيل متمم الجعل . وفيه تأمل ، إلا أن يخرج على الوجوب النفسي وأن العلم به يوجب الجزئية ، فتأمل .

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٧١ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٧٠ .

(٤) كتاب الصلاة ٣ : ٥ وما بعدها .

أما حديث الرفع فلم أتوفق لما هو المراد من إجرائه واقتضائه
 الاجزاء بمعنى عدم الاعادة أو القضاء^(١) فإن كان المراد هو إجرائه في
 الاعادة فلا يخفى ما فيه ، وإن كان المراد من إجرائه هو إجرائه في القضاء
 بناء على أنه بأمر جديد ، ففيه أنه بعد قيام الدليل على بطلان العمل السابق
 لا يبقى مجال للشك في لزوم القضاء بعد فرض كون ذلك الفعل الواجب
 مما يدخله القضاء . وإن كان المراد من إجرائه هو إجرائه في أصل العمل ،
 بمعنى أن ذلك المجتهد كان رأيه على عدم وجوب السورة استناداً إلى
 حديث الرفع ثم عدل عن ذلك لقيام الدليل على وجوبها ، ففيه : أن هذا من
 فروع كون الحكومة حكومة واقعية ، وقد تقدم^(٢) المنع من ذلك ، وأن مثل
 حديث الرفع لا يرفع الجزئية رفعاً واقعياً على وجه يكون حاكماً على دليل
 الجزئية واقعياً حكومة واقعية ، وإنما أقصى ما فيه هو المعذورية والرفع
 الظاهري ، وذلك لا يقتضي الاجزاء وعدم الاعادة والقضاء بعد انكشاف
 الخلاف أو قيام الدليل على الجزئية ، هذا .

مضافاً إلى أن ذلك سيأتي في آخر المبحث^(٣) فلا يمكن حمل هذه
 العبارة عليه مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر منها ، فإن الظاهر منها هو بعد أن
 اضمحل الاجتهاد السابق يكون مقتضى القاعدة هي الاعادة ، إلا إذا نهض
 دليل على صحة العمل السابق مثل حديث لا تعاد وحديث الرفع ، فيكون
 حديث الرفع جارياً بعد أن تبدل الرأي لا أنه كان جارياً قبل ذلك وكان

(١) نقل الشيخ فيما حكى عنه في التقريرات [مطارج الأنظار ١ : ١٤٥ - ١٤٦] عن بعضهم
 الاحتجاج للاجزاء بالبراءة . وأورد عليه بأنه بعد الانكشاف ووجود الأمر الواقعي لا وجه
 لأصالة البراءة [منه] .

(٢) لاحظ ما تقدم في صفحة : ٣٧٥ وما بعدها .

(٣) كفاية الأصول : ٤٧١ .

جريانه هو المعدول عنه .

ويمكن أن يقال : إن جريان حديث الرفع بعد أن تبدل رأيه من عدم الجزئية إلى الجزئية ، لكن الجزئية ولو ثبتت عنده بالدليل الذي قام عنده أخيراً إلا أن حديث الرفع لما كان رافعاً للجزئية في حال الجهل يكون رافعاً للجزئية ، لأنه إنما ترك ذلك الجزء في حال الجهل بجزئيته ، فلا يرد عليه حيثئذ إلا ما تقدم من أن هذه الحكومة لا تكون إلا ظاهرية ، فلا يكون حديث الرفع جارياً مع فرض قيام الدليل على الجزئية .

ويمكن دفع هذا الاشكال بأن يقال : إن الجزئية وإن ثبتت بالدليل إلا أنه لم يثبت كونها جزءاً بقول مطلق حتى في حال الجهل ، فتكون الجزئية حيثئذ في حال الجهل مشكوكة ، فيجري فيها حديث الرفع في ذلك الحال . اللهم إلا أن يكون الثابت هو الجزئية المطلقة حتى في حال الجهل .

ولعل المراد من إجراء حديث الرفع هو إجراؤه في حال التبدل ، لكن ليس لأجل الجهل السابق بل لأجل الجهل الحالي ، حيث إنه فعلاً شاك في حجية رأيه في أعماله السابقة ، فهو فعلاً شاك في أن الجزئية ثابتة لأعماله السابقة ، فتكون الجزئية بالنسبة إلى أعماله السابقة مرفوعة عنه ، ولو كان ذلك هو المراد كان الجواب منحصراً بدعوى إطلاق دليل الحجية ، وإلا لكننا في غنى عن البراءة باستصحاب حجية الرأي السابق .

وأما الاجماع فهو على الظاهر في خصوص تبدل التقليد ، أما تبدل الرأي فلم يعلم تحقق الاجماع فيه ، بل يمكن تطرق الوهن إلى الأول أيضاً . وإن شئت فراجع ما نقله في تقريرات درس الشيخ رحمته في مقام ذكر أدلة الاجزاء وعدم الاعادة بقوله : الرابع : ما يظهر من البعض ^(١) من دعوى

كونه ظاهر المذهب، بل قد ادعى بعض من لا تحقيق له الاجماع بل الضرورة. وفيه مع كونه معارضاً بدعوى الاجماع من العميدي^(١) والعلامة^(٢) على خلافه، أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته، بل المتتبع الماهر في مطاوي كلماتهم يظهر له بطلان الدعوى المذكورة، إذ لم نجد فيما وصلنا من كلمات المتقدمين والمتأخرين ما يلوح منه الحكم بعدم النقض، بل يظهر من جملة من الفتاوى في نظير المقام خلاف ذلك كما ستطلع عليه، مثل ما إذا اقتدى القائل بوجوب السورة بمن لا يرى ذلك مع علمه بتركها منه، إلى غير ذلك. وبالجملية: فعلى تقدير كون الطرق الظاهرية طرقاً إلى الواقع لا وجه للقول بالاجزاء إلا بواسطة دليل خارج، وقد عرفت انتفاء ما يصلح لذلك^(٣). ومراده بما حكاه عن العميدي ما ذكره في أوائل هذه الهداية^(٤) من لزوم الاعادة وعدم ترتيب الأحكام المترتبة على الأمانة السابقة وفاقاً للنهاية^(٥) والتهذيب^(٦) والمختصر^(٧) وشروحه^(٨) وشرح المنهاج^(٩) على ما حكاه سيد المفاتيح^(١٠) عنهم، بل وفي محكي النهاية الاجماع عليه^(١١)، بل

(١) منية اللبيب : ٣٦٤ .

(٢) نهاية الوصول (مخطوط) : ٢١٤ .

(٣) مطارح الأنظار ١ : ١٦٩ .

(٤) مطارح الأنظار ١ : ١٥٥ .

(٥) نهاية الوصول (مخطوط) : ٢١٤ - ٢١٥ .

(٦) تهذيب الوصول : ٢٨٨ .

(٧) شرح المختصر للعصدي : ٤٧٣ .

(٨) منها : الشرح المتقدم ، بيان المختصر : ٣٢٧ .

(٩) راجع مناهج العقول ٣ : ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(١٠) مفاتيح الأصول : ٥٨٢ .

(١١) حكاه عنه في مفاتيح الأصول : ٥٨٢ ، راجع نهاية الوصول : ٢١٤ .

وادعى العميدي رحمه الله الاتفاق على ذلك ، قال في نكاح امرأة خالها زوجها في المرة الثالثة معتقداً أن الخلع فسخ لا طلاق ثم تبدل اجتهاده واعتقد كونه طلاقاً ما هذا لفظه : فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكماً قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ، وإن لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقاً^(١).

قلت : وفي قوله رحمه الله : «فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم ... الخ» إشارة إلى مطلب ، وهو أن النزاع في الشبهات الحكمية لو حصل فيه حكم حاكم نفذ ذلك الحكم حتى لو تبدل رأي ذلك المدعي أو قلّد بعد ذلك من يقول بالخلاف ، بل يمكن أن يقال : إن ذلك الحكم لا يمكن نقضه حتى لو أن ذلك الحاكم بنفسه قد عدل عن تلك الفتوى التي حكم على طبقها ، والسر في ذلك هو أن الحكم ناقض للفتوى ، بخلاف الفتوى فانها لا تنقض الحكم . وفي آخر عبارة الفصول^(٢) في هذا المقام تعرض لان الحكم لا تنقضه الفتوى اتفاقاً .

ثم إنه لو ثبت الاجماع المذكور فهل يكون هذا الاجماع مثل حديث لا تعاد في اقتضائه عدم الجزئية في حال الجهل ، أو أنه يكون دالاً على أن حجية الدليل الثاني مقصورة على الأفعال الواقعة بعده دون الأفعال السابقة . ولا يخفى بعد الأول ، سواء قلنا إنه من قبيل سقوط الجزئية في حال الجهل ، أو قلنا إنه من قبيل الاكتفاء بالفاقد ولو من جهة عدم التمكن - مع الاتيان به عن جهل - من استيفاء المصلحة القائمة بالفعل الواحد .

(١) منية اللبيب : ٣٦٤ .

(٢) الفصول الغروية : ٤١٠ .

فالأولى هو الوجه الثاني، أعني كون حجية الدليل الثاني مقصورة على الأفعال المتأخرة عنه، خصوصاً في مثل تبدل التقليد، فيكون عدم إعادة الأفعال السابقة من باب عدم قيام الحجة على فسادها، فإن الفتوى الثانية وإن كان مدلولها عاماً لكل فعل، إلا أنه من الممكن أن تكون حجيتها مقصورة على ما تأخر عنها.

ثم إنه في الكفاية^(١) نقل عن الفصول التفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها، فيكون الرجوع مؤثراً في الأول دون الثاني.

لكن الظاهر من مراجعة الفصول^(٢) بعد التأمل أنه يفصل بين العمل الذي وقع على طبق الفتوى السابقة، مثل ما لو صلى تاركاً للسورة أو في شعر الأرناب بانياً على الجواز ثم رجع، فإنه لا يعيد ذلك العمل الذي وقع على طبق الفتوى السابقة، ومن ذلك ما لو حكم اعتماداً على فتواه ثم رجع عن الفتوى، فإن هذا الحكم لا يتقضى بالرجوع، وهكذا الحال فيما لو أفتى بصحة العقد الفارسي وعقد عقد نكاح أو بيع بالفارسي ثم عدل فإنه لا يعيد العقد، وحاصل ذلك هو أن العمل الواقع على طبق الفتوى السابقة لا يلزم إعادته فلا ينقضه الرجوع.

بخلاف ما إذا لم يكن في البين عمل قابل للحكم بالفساد والاعادة، بل لم يكن فيما تقدم إلا صرف الفتوى مع فرض بقاء الموضوع، كما لو أفتى بطهارة عرق الجنب من الحرام ثم عدل عن ذلك، فإن هذا العرق وإن كان محكوماً بالطهارة قبل الرجوع إلا أنه محكوم بالنجاسة بعد الرجوع،

(١) كفاية الأصول : ٤٧٠ .

(٢) الفصول الغروية : ٤٠٩ - ٤١٠ .

وهكذا الحال فيما لو لاقاه بيده مثلاً قبل الرجوع ، فإن يده قبل الرجوع وإن كانت محكوماً بطهارتها إلا أنها بعده محكوم عليها بالنجاسة .

وهكذا الحال لو كان يفتي بحلية حيوان خاص وقابليته للتذكية ثم بعد أن ذكاه رجع ، فإن ذلك الحيوان وإن كان محكوماً بالحلية عنده قبل الرجوع إلا أنه بعد الرجوع يكون عنده محرماً لا يؤثر فيه التذكية .

بل وهكذا الحال فيما لو كان يفتي بعدم تحريم العشر رضعات فعقد على من كان قد رضع معها كذلك ثم بعد العقد عدل ، فإن هذا العقد بعد الرجوع يكون باطلاً لا أثر له ، لا بمعنى أنه يلزم تجديده كما في العقد بالفارسية ، بل بمعنى أنه لا يؤثر أثراً أصلاً ، وأن تلك المرأة لا يصح كونها زوجة له .

وبالجملة : ليس وقوع ذلك العقد عملاً بتلك الفتوى السابقة ليكون حاله حال العقد بالفارسية ، لما هو واضح من أن الفتوى السابقة إنما تعلقت بحلية ذات العشر رضعات ، وأن ذلك الرضاع لا يؤثر في تحريمها ، وذلك لا دخل له بصحة العقد وفساده وإن كان لا أثر له على تقدير التحريم .

وبالجملة : أن العمل السابق تارة يكون هو عبارة عن العمل بنفس الفتوى ابتداءً ، وأخرى لا يكون عملاً بنفس الفتوى ، بل أقصى ما في البين أن تكون الفتوى واردة على موضوع ذلك العمل ، ويكون ورود العمل على ذلك الموضوع متفرعاً عن ورود تلك الفتوى عليه ، على وجه يكون العدول عن تلك الفتوى غير مقتض لاعداده إذ لا إعادة له . وهذا بخلاف ما لو أفتى بحلية الأرنب وصلى في وبره ثم عدل إلى الحرمة ، فإن عدوله إليها قاض بلزوم إعادة الصلاة ، لكنها لا تعاد لما ذكره من عدم تحمل

الاجتهادين أو العسر والحرص والهرج والمرج . ففي الأول لا يتقضى العمل السابق ، وفي الثاني ينهدم الحكم السابق ويتبعه العمل الواقع بملاحظته . وفي الحقيقة أن العدول عن الفتوى هادم لها ، لكن العمل الصادر على طبقها لو كانت له إعادة لا يحكم ببطالانه ولا باعادته ، بخلاف العمل التابع للفتوى ، الذي لا إعادة له فإنه يبطل بعده تبعاً لموضوعه ، إذ لا يمكن بقاء الزوجية مع كونها محرمة عليه فعلاً بمقتضى الفتوى الثانية .

هذا حاصل ما يمكن أن يستفاد من تفصيل صاحب الفصول ، غاية أنه سمي الأول بكون الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى ، وسمى الثاني بكون الواقعة ممّا لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى . وهذه التسمية لا دخل لها بالتفصيل بين الحكم ومتعلقه .

ولا يخفى أنه نقل في تقارير الشيخ رحمته ^(١) كلام صاحب الفصول بطوله واستفاد منه أنه يريد التفصيل بين ما يعتبر فيه التقليد ، وما لا يعتبر بل يكفي في الحكم بصحته مجرد مطابقته للواقع وإن لم يكن عن تقليد .

والظاهر أن باقي كلام الفصول أجنبي عن ذلك ، وإنما عمدة نظره إلى التفصيل بين وقوع العمل الذي قد أفتى المفتي بصحته ، وبين ما إذا لم يكن في البين إلا موضوع خارجي كان قد أفتى بحليته ، ثم بعد ذلك أفتى بحرمة ، فإنه ينهدم بالفتوى اللاحقة الأساس السابق . وأما الأعمال السابقة مثل الذبح والعقد والملاقة فليست هي مورداً للفتوى السابقة في شيء ، وإنما هي أعمال تعلقت بذلك الموضوع حينما كان حكمه الظاهري بحسب الفتوى السابقة هي الحلية أو الطهارة ، فإذا انهدم الحكم الظاهري السابق لم

يبقى أثر لتلك الأعمال . نعم يرد على الفصول أنه لا دليل على عدم الاعادة والاجزاء في القسم الأول أيضاً ، فتأمل .
ثم إن صاحب الكفاية^(١) أفاد أنه بناء على السببية لا يبد من الالتزام بالاجزاء .

ولا يخفى أن ذلك إنما هو على سببية المعتزلة ، وأما على السببية التي يقولها الشيخ^(٢) من المصلحة السلوكية فقد عرفت^(٣) أنها لا تقتضي الاجزاء .
ثم إن لصاحب الكفاية^(٤) كلاماً في الاجازة لبيع الفضولي في تحقيق الكشف الحكمي ، وأن ذلك من قبيل انقلاب العقد السابق من حين الاجازة من كونه غير نافذ في ظرفه إلى كونه نافذاً في ظرفه أيضاً . ودفع إشكال التناقض بالاختلاف بحسب الزمان .

ولا يخفى أنه يمكن إلزامه هنا بتغيير ذلك بناء على سببية المعتزلة ، فيقال إن العمل السابق من حين وقوعه إلى حين تبدل الرأي صحيح واقعاً ومن حين تبدل الرأي يتقلب ذلك العمل من حين وقوعه أيضاً من الفساد إلى الصحة .

ثم إنه^(٥) تعرض لما إذا كان المستند في صحة العمل السابق على تبدل الرأي هو الاستصحاب أو البراءة الشرعية ، فالتزم بالصحة وعدم الاعادة . وهذا مبني على مسلكه من كون حكومة هذه الأصول على الأدلة الأولية

(١) كفاية الأصول : ٨٦ ، ٤٧١ .

(٢) فرائد الأصول ١ : ١١٤ وما بعدها .

(٣) في صفحة : ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٤) حاشية كتاب المكاسب : ٦١ .

(٥) كفاية الأصول : ٤٧١ .

حكومة واقعية ، وقد تقدم^(١) الكلام على ذلك مفصلاً.

أما ما وجهنا به كلامه في طليعة هذا البحث^(٢) من جعل حديث الرفع حاكماً بصحة العمل السابق مع فرض تبدل الرأي إلى ثبوت الفساد ، فليس مبنياً على الحكومة الواقعية ، بل إنه يلتزم مع الحكومة الظاهرية بأن نقول : القدر المتيقن مما دل عليه دليل جزئية السورة هو جزئيتها في حال العلم ، أما حال الجهل فتكون الجزئية مشكوكة ، وحيث كان ترك السورة فيما سبق ناشئاً عن الجهل بجزئيتها كانت جزئيتها من تلك الصلاة مشكوكة لنا فعلاً ، فتكون مرفوعة بحديث الرفع ، ويكون هذا الرفع رفعاً ظاهرياً لكونه منوطاً بالشك في الجزئية في حال الجهل ، فلو كانت السورة في الواقع جزءاً في حال الجهل لم تكن حكومة دليل الرفع على ما يدل على جزئيتها في حال الجهل إلا حكومة ظاهرية ، وحيث إننا الآن شاكون في الجزئية السابقة لكونها في حال الجهل فلا مانع من جريان البراءة في تلك الجزئية ، وتكون تلك الصلوات السابقة محكومة ظاهراً بالصحة فلا يلزم إعادتها ، وإن تبدل رأينا في أصل المسألة وهي وجوب السورة وأفتينا بلزومها وكونها جزءاً من الصلاة ، إلا أن المتيقن من ذلك هو خصوص حالة العلم بتلك الجزئية .

أما حالة الجهل بتلك الجزئية فالمرجع فيه هو البراءة من الجزئية في حال الجهل ، سواء كان ذلك الترك سابقاً على هذا الرأي أو كان متأخراً عنه ، كما لو كان المقلد لهذا الشخص قد ترك السورة بعد تقليده متخيلاً عدم وجوبها عنده ، بل وكما لو أن ذلك المجتهد نفسه قد نسي هذا الحكم أعني

(١) في صفحة : ٣٧٧ وما بعدها .

(٢) في صفحة : ٤٢٧ .

الوجوب وترك السورة ، فانه حيثئذ جاهل بجزئيتها ، فتكون مرفوعة في حقه ولا يلزمه الاعادة ، وإن كان ذلك الترك واقعاً بعد فتواه بالوجوب .

قوله : فان تقدم الحجة الفعلية ورقعه لحجية المدرك السابق إما بالحكومة أو الورود ، وعلى كل تقدير فلم يكن المحكوم ولا المورد حجة مجعولة شرعاً ... الخ^(١) .

لا يخفى أنه لو تم ذلك لكان تبدل الرأي في الاجزاء أردأ من انكشاف الخلاف قطعياً ، لأن ذلك أعني انكشاف الخلاف القطعي لا يوجب الخلل في الحكم الظاهري السابق ، وأن أقصى ما فيه هو تبين كونه مخالفاً للواقع كما عرفت ، بخلاف تبدل الرأي بأن عمل على العام ثم بعده عشر على المخصص ، فانه لو قلنا بأن ذلك العام لم يكن حجة في ظرفه يكون موجباً للخلل في الحكم الظاهري على طبقه .

فلا بد من القول بأن حجية الخاص مقصورة على حال العثور عليه ، فلا يكون موجباً للخلل في الحكم الظاهري السابق الذي كان على طبق العام ، ولكن لما كان مقتضى الخاص هو فساد العمل السابق كان اللازم هو الاعادة من جهة ذلك الخاص ، لا من جهة الخلل في ناحية الحكم الظاهري السابق ، ولا من جهة انكشاف الخلاف في ذلك الحكم الظاهري انكشافاً قطعياً ، فلاحظ وتأمل .

ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما أفاده تتبع من قوله : لأن المفروض عدم الاتيان لا بالواقع ولا بما يكون مسقطاً له وبدلاً عنه ... الخ^(٢) فان ذلك

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٩١ [المنقول هنا موافق للنسخة القديمة غير المحشاة] .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٩٣ [مع اختلاف عما في النسخة القديمة غير المحشاة] .

لو اقتصرنا عليه لأمكن الجواب عنه بأن ذلك المأتي به لما كان في ظرفه على طبق الحجة الفعلية، كان في ظرفه بدلاً عن الواقع وكان مسقطاً له. لكن العمدة هو ما عرفت من قضية الخاص الذي عثر عليه بعد ذلك من فساد العمل السابق مع فرض سقوط العام بعد العثور عن الحجية.

وأما التمسك للاجزاء بحديث لا تعاد أو بحديث رفع الجزئية في حال الجهل لو فرضنا عدم إطلاق للدليل الخاص على وجه يشمل حال الجهل كما في الكفاية في مبحث الاجتهاد والتقليد^(١)، فلا يخلو من إشكال تقييد الحكم بالجزئية بالعلم بها، وهكذا الحال في الاستدلال على الاجزاء بالاجماع، فانه مضافاً إلى عدم تحققه في المقام، وإنما القدر المسلّم منه هو في تبدل التقليد، أن نتيجته هي كون الجزئية مختصة بحال العلم بها، بخلاف الاجماع في مسألة تبدل التقليد، لا مكان كشفه عن قصور حجية فتوى المجتهد الثاني عن شمول الأفعال السابقة الواقعة على طبق فتوى المجتهد السابق وهذا بخلاف الرأي الثاني للمجتهد الواحد، فإن حجته لا تقصر عن الشمول لأفعاله السابقة الواقعة على طبق رأيه الأول.

تنبيه:

لا يخفى أن موارد العدول لا تنحصر بالاطلاع على ما يكون مقدماً على الدليل السابق كما في العثور على الخاص بعد العمل بالعام، بل إن أغلب موارد العدول من قبيل التبدل في الرأي من دون عثور على دليل لم يكن قد عثر عليه، فإن المجتهد ربما كان يجري قاعدة التجاوز مثلاً في الركن كما يجريها في غير الركن عند العلم الاجمالي بفوت أحدهما، ويعد

(١) كفاية الأصول : ٤٧٠ .

التساقط يرجع إلى مقتضى الأصل وهو يقتضي الاعادة ، لكن ربما يعدل عن ذلك التعارض وينقدح في ذهنه أن قاعدة التجاوز في مثل الفرض لا تجري في غير الركن ، فيكون الجاري هو قاعدة التجاوز في الركن فقط ، وفي غير الركن تجري أصالة عدم الاتيان به . وهكذا الحال في أغلب موارد التصادم بين القواعد .

بل ربما جرى مثل ذلك في تعارض الأخبار ، بأن يبني على أن الشهرة الفتوائية مرجحة ثم يعدل عن ذلك ، إلى غير ذلك من موجبات العدول غير الراجعة إلى العثور على شيء لم يكن قد عثر عليه ، وجميع ما يقع فيه الخلاف بين المجتهدين من هذا القبيل .

وفي مثل هذه الموارد يكون العدول من قبيل تبين الخلل في نفس الحكم الظاهري السابق ، ويكون من قبيل ما لو عمل على طبق قطعه ثم قطع بخطأ قطعه السابق ، فيكون شبيهاً بالشك الساري ، ومن الواضح أنه لا مجال لتوهم الاجزاء في هذا النحو من تبدل الرأي ، فلاحظ وتأمل .

قوله : إذا نسخ الوجوب - إلى قوله : - لكون الأحكام كلها بسائط ... الخ^(١) .

تقدم^(٢) أن الاستحباب مؤلف من طلب الفعل مع ضم حكم آخر إليه وهو تجويز الترك ، وحيث لو تعلق النسخ بذلك الحكم الآخر الذي هو تجويز الترك لكان مقتضاه بقاء مجرد الطلب ، وحيث يكون مقتضياً للوجوب ، فيكون الحاصل بعد نسخ الجهة الزائدة هو بقاء الوجوب .

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٣ .

(٢) راجع في صفحة : ٣٥٠ وما بعدها من المجلد الأول من هذا الكتاب .

والمراد هو انقلاب الطلب عما كان فيه ممّا تضمنته الجهة الزائدة إلى ضد تلك الجهة الزائدة . وإن شئت فقل : إن الباقي هو مطلق الطلب ، وهو بنفسه يقتضي الوجوب والتحتّم . ويمكن أن تأتي هذه الطريقة في الكراهة .

أما الوجوب وكذلك الحرمة فليس هو مثل الاستحباب في دعوى التركب الخارجي من حكمين ، ولا من قبيل المركب من الجنس والفصل كي يقال ببقاء الجنس متقوماً بفصل آخر كما في حاشية العلامة الاصفهاني^(١) كما في قطع الشجرة وإسقاط نموها وبقائها جسماً مطلقاً ، ولا من قبيل الاختلاف في الشدة والضعف كي يتأتى فيه دعوى بقاء المرتبة الثانية كما في تحرير الأملي لدرس الاستاذ العراقي رحمته^(٢) ، بل إنه بسيط صرف فلاحظ ، هذا .

ولكن نحن وإن قلنا فيما تقدم إن الاستحباب مركب من طلب الفعل وتجوز الترك ، إلا أن ذلك إنما هو في مقام الإنشاء بالصيغة ، فلا يتم الاستحباب إلا بإنشاءين : إنشاء الطلب وإنشاء تجوز الترك . لكن التحقيق أنه في مقام الثبوت بسيط في قبال الوجوب .

وبالجملة : أن هذه الأحكام - أعني الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة - في مقام الثبوت لا تكون إلا من سنخ الأحكام الوضعية التي قوامها الجعل والاعتبار ، وهي في هذه المرحلة بسائط يباين البعض منها البعض الآخر ، وهذا البعث وذاك الجواز للترك لا يكون هو حقيقة الاستحباب ، بل هو تفهيم أو مجرد تعبير وإعلام ، وليس شيء من ذلك

(١) نهاية الدراية ٢ : ٢٦٢ - ٢٦٤ .

(٢) بدائع الأفكار : ١٩٧ .

الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ٤٣٩

براجع إلى الأحكام الشرعية . والنسخ إنما يقع على نفس الحكم المجعول أعني الاستحباب ، ولا دخل له بمرتبة الاعلام ولا بمرتبة البعث والزجر .
قوله : فلا معنى للبحث عن جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... الخ^(١) .

هذا بالنظر إلى القضية الحقيقية ، وأما بالنظر إلى القضية الخارجية فقد أفاد عليه السلام أن الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم .
وقد يقال : إن الشرط لا يتصور في القضية الخارجية وإلا لكانت حقيقية .

لكن مراد شيخنا عليه السلام أن الشرط في القضية الخارجية يكون من قبيل الداعي في جعل الحكم المطلق وتوجيهه إلى المكلف ، مثلاً لو كانت المصلحة في وجوب الحج منوطة بالاستطاعة ، فتارة يأخذها شرطاً في التكليف ويقول حج إن استطعت ، وهذه قضية حقيقية . وأخرى يكون الأمر عالماً بأن هذا الشخص واجد للاستطاعة فيوجه الوجوب إليه حيثئذ مطلقاً من دون أن يأخذ الاستطاعة شرطاً فيه ويخاطبه بقوله «حج» وهذه هي القضية الخارجية ، ولا يكون الشرط فيها راجعاً إلى المجعول ، بل يكون راجعاً إلى الجعل ، فيكون من مقدمات جعل التكليف من قبل الأمر ، ويكون المدار فيه على علم الأمر بوجوده .

ثم إن القضية الحقيقية لما كانت عبارة عن جعل الملازمة لم يكن معنى محصل للقول فيها بأنه يجوز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط . وما في الحاشية^(٢) من أنه لا يجوز الأمر مع علم الأمر بعدم اتفاق وجود الشرط

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٣٠٤ .

لكونه لغواً، أجنبي عما تعرض له شيخنا رحمته من أن الشرط من قبيل الموضوع، ويستحيل تحقق الحكم بدون تحقق موضوعه.

نعم، إن جعل الوجوب فعلاً مشروطاً بشرط بنحو القضية الحقيقية مع فرض علمه بأن هذا الشرط لا يتفق حصوله، لا يثبت فيه من فائدة ولو مثل توطين النفس، كما في النسخ قبل وقت العمل.

والحاصل: أن الكلام إن كان في شرط الجعل باعتبار كون جعل الحكم من الأفعال الاختيارية للحاكم، فلا يثبت فيها من المقتضي والشرط وعدم المانع، فلا ينبغي الريب في أن هذا النحو من الشروط يكون المدار فيه على علم الأمر لا على وجوده الواقعي، ويستحيل حيثئذ صدور الحكم وجعله من جانب الشارع مع علمه بأن شرطه غير موجود.

وإن كان الكلام في شرط المجعول الذي هو الحكم مثل الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، فهذا أمر لا دخل لوجوده في جعل أصل القضية الحقيقية، وإنما له الدخول في فعلية الحكم المجعول، بمعنى أن الشارع جعل الوجوب على تقدير الاستطاعة، فلا يكون الوجوب فعلياً إلا عند الاستطاعة، وحيثئذ لا يكون في البين أمر جديد، وإنما هو تحقق ما جعله الشارع، فلا يكون معنى محصل للقول بأن الأمر يأمر مع علمه بعدم الشرط.

ومن ذلك يتضح لك التأمل فيما أفاده في الكفاية من قوله: نعم لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر... الخ^(١)، فانك قد عرفت أن تحقق الشرط في الخارج ليس

(١) كفاية الأصول: ١٣٧.

بشرط في الفعلية ، بل إن الشرط شرط لنفس التكليف ، وتكون فعلية ذلك التكليف بفعلية شرطه ، فلا يكون لنا معنى محصل للقول بأنه يجوز الأمر إنشاءً مع العلم بعدم تحقق شرط فعليته ، فإن حاصل هذا هو أنه يجوز صدور الأمر من الشارع على نحو القضية الحقيقية مع فرض علمه بأنه لا يتحقق موضوعه في الخارج ولا يصل إلى درجة الفعلية ، وهو وإن كان ممكناً إذا كان جعله بداع آخر غير داعي البعث ولو مثل توطين النفس ، فيكون حاله حال النسخ قبل وقت العمل ، إلا أنه أجنبي عما هو محل النزاع الذي فرّعوا عليه مسألة الكفارة على من أفطرت ثم فاجأها الحيض .

أما مسألة الكفارة على من أفطرت في أثناء النهار ثم فاجأها الحيض ولو كانت عالمة بذلك ، وكذلك من أكل صباحاً وهو يعلم أنه يسافر قبل الزوال ، فقد تقدم^(١) الكلام عليه في الموقنات ، وأن هذه الواجبات وإن كانت ارتباطية إلا أنه لا ارتباط فيها بين الوجوب في الزمان الثاني والوجوب في الزمان الأول ، فلا يكون ارتفاع الوجوب في الزمان الثاني موجباً لارتفاعه في الزمان [الأول]^(٢) ، وحيث يتم الوجوب قبل الحيض وقبل السفر ويتم الكفارة بمخالفته .

أو نقول : إن هذه القطعة من الزمان من طلوع الفجر إلى حين طروق العذر وإن لم تكن واجبة الامساك بعنوان الصوم ، إلا أنه لا مانع من قيام الدليل على وجوب الامساك فيها ، وعلى أن مخالفته تكون موجبة للكفارة . وعلى أي حال أن ذلك لا دخل له بمسألة جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط ، إلا بأن ندعي أنه يجوز للشارع أن يأمر هذه المرأة أو ذلك

(١) في صفحة : ١٠٧ .

(٢) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضفناه لاستقامة العبارة] .

الرجل بالصيام الذي هو الإمساك من أول الفجر إلى الغروب مع علمه بل ومع علم المأمور بأن الشرط لذلك الوجوب ينتفي بعد ساعة أو ساعتين ، ويكون أثر هذا الوجوب الذي قد حصل العلم بأن شرطه لا يدوم هو وجوب الكفارة عليه .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن وجوب الكفارة فرع على صحة الوجوب أعني وجوب الإمساك من الفجر إلى الغروب مع فرض العلم بأن شرط هذا الوجوب لا يدوم ، فكيف يمكننا تصحيح هذا الوجوب باعتبار أثره المترتب على صحته ، فلاحظ وتدبر .

وإن كان المنظور في ذلك هو القضية الخارجية ، ففيه : أنها لا يتصور فيها الشرط بمعنى شرط المجعول وإلا لكانت حقيقية ، وإنما المتصور فيها هو شرط الجعل ، وذلك خارج عما نحن فيه .

وأما ما ذكره المحشي^(١) من مثال القصاص مثل «اقتلوا القاتل» وأنَّ غرض الأمر منه هو إعدام موضوعه لكونه موجباً لعدم تحقق القتل ، كما هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ولكم في القصاص حياة...﴾^(٢) ففيه : أنَّ إعدام الموضوع بمعنى تقليل موارد تعمد القتل ليس إلا من قبيل حكمة التشريع ، وإلا لكان الحكم معدماً لموضوع نفسه ، وأين هذا من مسألة أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط الذي هو موضوع الحكم .

وأعلم أن هذا المعنى - أعني كون الحكمة في جعل الحكم هي إعدام موضوعه أو تقليل وجوده - لا يختص بالقصاص ، بل هو جارٍ في جميع الحدود مثل حد السرقة وحد السكر وغيرهما من الحدود . فهذه الأحكام

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٣٠٤ .

(٢) البقرة ٢ : ١٧٩ .

الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ٤٤٣

الراجعة إلى جعل عقوبة خاصة على من ارتكب الجريمة الفلانية وإن كان الشرط فيها هو الارتكاب، وهذا الشرط ينعدم عند جعل ذلك الحكم المشروط به، تكون الحكمة في جعلها هو سدّ باب تلك الجريمة، وبذلك تخرج عن اللغوية كما ذكرناه في كون توطيئ النفس حكمة في جعل الحكم الذي يعلم الجاعل أنه ينسخه عند وقته. ومن هذا القبيل جعل العقوبة على ارتكاب المحرمات، فإن الحكمة فيه هو سد باب الارتكاب وهكذا الحال في العقوبة على ترك الواجبات.



[تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد]

قوله : لاستبعاد احتياج تعلق الطلب بشيء إلى تقدير كلمة «أو» بمقدار أفراد... الخ^(١).

لو كان هذا وحده لكان الجواب عنه سهلاً، لامكان تعلق الطلب بعنوان «أي فرد» بأن يقول : «افعل أي فرد شئت من أفراد الصلاة» أو «أطلب منك صلاة» على نحو النكرة على ما يراه البعض من أن مفاد النكرة هو الفرد المردد على وجه تكون الخصوصية داخلية في المطلوب.

وإنما العمدة هو ما ذكره ثانياً من أن ذلك غير واقع، وأن ما وقع من هذه التكاليف إنما هو تعلق الطلب بالقدر الجامع أعني الماهية المعبر عنها بالكلي الطبيعي، ولكن ليس ذلك إلا من باب الاستبعاد المحض، وأن الأقرب هو تعلقه بالطبيعة، ومن الواضح أن هذا إنما يقال في مقام الاختيار لا في المقام الذي نحن فيه أعني مقام تصور القول بتعلق الأمر بالأفراد.

وأما ما أفاده ثالثاً من أن لازمه إنكار التخيير العقلي، فذلك أيضاً غير ضائر، لامكان الالتزام به وإرجاع الأوامر إلى التخيير الشرعي، غايته أنه ربما يكون التخيير بين طبيعتين مثل أعتق أو صم، وربما كان التخيير بين أفراد طبيعة واحدة، ولا مشاحة في الاصطلاح على الأول بأنه تخيير شرعي وعلى الثاني بأنه تخيير عقلي، هذا.

ولكن العمدة هو بقاء الاشكال الأول الذي أشكله على تفسير الفرد

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٥.

تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد ٤٤٥

بالموجود من أن لازمه تحصيل الحاصل ، فإنّ هذا الاشكال وارد على تقدير الإرجاع إلى الوجوب التخييري ، فانه يمتنع التخيير الشرعي بين الحاصلين ، فتأمل .

قوله : وبعبارة أخرى هل الشخصات في مرتبة سابقة ... الخ ^(١) .

قال في الحاشية : لا يخفى أن حقيقة الوجود ... الخ .

إذا تحقق كون تشخص حقيقة الوجود ذاتياً له ، كانت إضافته إلى الوجود مجرد تكثير العبارة ، إذ الوجود حيثئذ عين التشخص ، لما سيأتي من أن وجود الماهية هو عين تشخصها بناء على كون الوجود طارئاً عليها ، إذ يكون الوجود الطارئ على الماهية أشبه شيء بتجسد الروح . ويعد أن كان وجود الماهية عين تشخصها لا بد لنا من الالتزام بصدق قولنا «إن الماهية ما لم توجد لم تشخص وما لم تشخص لم توجد» ومفاد إحدى الجملتين عين مفاد الأخرى ، ويكون المتحصل أنها ما لم توجد لم توجد .

وحيثئذ لا يكون في البين دور كي نجيب عنه بما أفاده شيخنا ^(٢)

بأنه معي ، بل ليست هذه العبائر وهذه الجمل المتكثرة بحسب الصورة إلا من قبيل «أنت وابن أخت خالتك» بل لعل هاتين الجملتين توجد بينهما المباينة ولو بحسب المفهوم ، إلا أن التشخص الطارئ على الماهية الذي هو نظير التجسد الطارئ على الروح مثلاً يكون عين وجودها مفهوماً ومصادقاً ، فلا يكون قولنا إن الماهية لا توجد ما لم تشخص ولا تشخص ما لم توجد إلا من قبيل قولك : السيف لا يكون صارماً ما لم يكن قاطعاً ولا

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٦ .

(٢) ستأتي الإشارة إليه في صفحة : ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

يكون قاطعاً ما لم يكن صارماً (خواجة علي ، علي خواجة) .

هذا ما يعود إلى تشخيص الماهية ووجودها الذي هو عبارة عن الفرد وإن شئت فهو الحصة من الماهية ، أما ما ينطبق على ذلك الفرد من جهات أخر ، فتلك ماهيات أخرى يكون ذلك الفرد عبارة عن وجودها وتشخصها وهي إن كانت من الذاتيات انحصرت بالنوع والفصل وما فوقهما من الأجناس العالية ، وإن كانت أعراضاً استحالة اتحادها وانطباق بعضها مع بعض ، وكان التركيب فيها انضمامياً لا اتحادياً . وإن كانت من العناوين العرضية مثل الكاتب والعالم لم تكن إلا منتزعة عن الذات باعتبار تلبسها بعرض من الأعراض ، ويكون اجتماع هذه العناوين في فرد واحد من قبيل التركيب الاتحادي ، وليست هذه العناوين من قبيل الكليات الطبيعية والماهيات المتأصلة ، لوضوح استحالة اتحاد الماهيات المتأصلة بعضها مع بعض إلا فيما عرفت من النوع والفصل والأجناس ، ولا يتأتى فيها العموم من وجه .

والحاصل : أن ما ذكره من [هذا]^(١) القسم من المحمولات أعني ما يكون من الخارج المحمول الذي يعبرون عنه بأنه محمول حمل اشتقاق ، لا يكون فيه نفس العنوان المشتق إلا انتزاعياً وإن كان نفس المشتق منه من الأعراض المتأصلة ، فإن مثل العالم والكاتب لا يكون إلا من قبيل العنوان المنتزع عن الذات باعتبار عروض العلم عليها ، أو باعتبار عروض الكتابة عليها ، ويكون ذلك العنوان حاكياً عن نفس الذات بذلك الاعتبار ، ولا يكون كل من هذه العناوين إلا حاكياً عن شيء واحد وهو نفس الذات ،

(١) [لم يكن في الأصل ، وإنما أضيفناه للمناسبة] .

ويكون الحكم في كل من العنوانين وارداً على نفس تلك الذات ، غايته أن مبدأ الاشتقاق يكون بمنزلة العلة في ورود الحكم على تلك الذات .

ومن ذلك كله يظهر أن التركيب الاتحادي لا يكون بين الأعراض مثل القيام والقفود بل حتى مثل المشي والسرعة ، وإنما يكون بين الذاتيات كما عرفت من النوع والجنس والفصل ، ولا يتأتى فيها العموم من وجه ، ويكون التركيب الاتحادي أيضاً بين العناوين العرضية المنتزعة عن الذات باعتبار تلبسها بعرض من الأعراض ، سواء كان بين العنوانين عموم من وجه مثل الأبيض والماشي ، أو كان بينهما عموم مطلق مثل الماشي والكاتب ، أو كان بينهما تساوي مثل قابل العلم وقابل الكتابة ، ومنه قولنا الماهية موجودة والماهية متشخصة بالمعنى المتقدم ، لكنه أزيد من التساوي بل هو من قبيل الترادف .

أما ما أفيد في الحاشية^(١) من تفسير قولهم «إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» بحمل التشخص على التشخص الطارئ على الماهية في مرتبة علتها ، فذلك مما لم أتوفق لفهمه ، وهو على الظاهر أجنبي عما أفاده شيخنا رحمه الله في توجيه القول بأن الموجود هو الفرد لا الكلي الطبيعي ، بأن الإرادة التكوينية تتعلق بالكلي بما أنه متشخص ، فذلك التشخص ليس هو الواقع في مرتبة العلة ، بل هو نفس تشخص الماهية الذي هو عبارة عن وجودها ، غير أن المدعى هو أن الإرادة التكوينية لا تتعلق بنفس الماهية وإنما تتعلق بها ملحوظاً وجودها الخارجي .

ولا يخفى ما فيه ، فإن لحاظ المكوّن حين تكوينه لا علاقة له بما هو

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٣٠٦ .

الموجود . فإنَّ المكوّن وإن لاحظ الماهية الموجودة إلا أنه لا يفيض الوجود على الماهية الموجودة وإلا كان للوجود وجود . وهذا هو عمدة ما يشكل به على القول بأن الموجود هو الفرد بعد تفسير الفرد بالتشخص وتفسير التشخص بالوجود ، فإن الأمر حيثئذٍ ينتهي إلى أن الوجود موجود . هذا كله في التشخص الذي هو نفس وجود الماهية .

أما التشخص الذي هو عبارة عن المقارنات لها في الوجود ملازمة كانت أو اتفاقية ، فذلك وجود آخر لماهيات أخرى ، ولم يقل أحد أن وجود الطبيعي عبارة عن وجود تلك الملازمات والمقارنات ، كما أنه لم يقل أحد بأن تعلق الحكم بالماهية يوجب تعلقه بالماهيات الأخر التي تلازمها أو تقارنها في الوجود .

ومما حررناه يظهر لك أن مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تنفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي ، بل على ما سيأتي منه ^(١) من استنائها على التركيب الاتحادي أو الاتضمامي ، فإن الموجود من الصلاة سواء كان هو الفرد أو الحصة أو نفس الماهية لا يتحد مع الموجود من الغصب ، ولا أثر في ذلك للقول بأن الموجود هو الطبيعة أو الموجود هو الفرد .

وأما فيما يكون التركيب اتحادياً كما في مثل العالم والفساق ، فإن امتناعه أيضاً لا يكون مبنياً على وجود الطبيعي ، لما عرفت من أن مثل هذه العناوين ليست من الكليات الطبيعية ، بل هي من قبيل العناوين الانتزاعية عن نفس الذات المحكية بها ، وهي لا تعدد فيها أصلاً ، وإنما تعدد الأعراض التي أوجبت انتزاع تلك العناوين من تلك الذات باعتبار تلبسها

(١) راجع أجدود التقريرات ٢ : ١٤٣ / المقدمة السابعة .

بها وصدورها عنها .

ومن ذلك كله يظهر لك أن العموم من وجه إنما يتصور في مثل هذه العناوين ، دون العناوين الذاتية مثل النوع والفصل والجنس ، وأقصى ما يتصور من ذلك هو التساوي أو العموم المطلق ، فلاحظ وتأمل .

وتلخيص هذا المبحث يحصل ببيان أمور :

الأول : أن نفس الوجود لا معنى لاضافة الشخص إليه بل هو عين الشخص ، فلا محصل لاضافة الشخص إليه وادعاء أن تشخصه باقتضاء ذاته كما في الحاشية^(١) فانه من قبيل ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده . وبالجمله : أن الوجود مساوق للشخص ، والشخص مساوق للوجود ، وهما مساوقان للفرد ، وكما أنه لا يضاف الشخص إلى الوجود فكذلك لا يضاف الوجود إلى الشخص أو إلى الفرد . ويكون كل من هذه الأمور المتحدة من عوارض الماهية ، وهي من العوارض التي لا يكون الخارج ظرفاً لوجودها ، وإنما يكون الخارج ظرفاً لنفسها .

الثاني : أن تفسير قولهم «إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» بالشخص الذي يكون في مرتبة علة الشيء ، لم يتضح المراد منه ، لما عرفت من أن الشخص ليس إلا عبارة عن وجود الماهية في وعائها ، فلا معنى لكونه في مرتبة علتها وسابقاً في الرتبة على وجودها ، إلا أن يكون هناك معنى آخر للشخص هو غير وجود الماهية . ولو سلمنا ذلك لكان خارجاً عما نحن فيه من النزاع في أن الموجود هل هو الماهية أو الأفراد ، أو أن متعلق الأوامر هل هو الطبيعة أو الأفراد ، إذ لا ريب في أن المراد

(١) أجود التقريرات ١ (الهامش) : ٣٠٦ .

بالأفراد في هاتين المسألتين ليس هو التشخيص بالمعنى المذكور، أعني ما يكون في مرتبة علة وجود الماهية، بل المراد به نفس وجود الماهية.

الثالث: أنه لا ريب في أن الطوارئ الأخر الزائدة على أصل وجود الطبيعة أجنبية عن نفس وجودها، وإنما هي مقارنات أو ملازمات أخرى يكون كل واحد منها وجوداً لطبيعة وماهية أخرى، وليس مراد القائلين بأن الموجود هو أفراد الكلي الطبيعي هو هذه الجهات الزائدة على أصل وجود الكلي الطبيعي، بل المراد به هو نفس الوجود بما أنه مضاف إلى تلك الطبيعة. كما أنه ليس المراد للقائلين بتعلق الأوامر بالأفراد هو كون مجمع العناوين مطلوباً من قرنه إلى قدمه، بل المراد أن المطلوب هو الفرد من حيث إنه فرد لنفس الطبيعة، أعني وجود تلك الطبيعة بما أنه وجود لها، لا بما أنه وجود لها ولغيرها من الطبائع.

الرابع: أنك بعد أن عرفت أن الفرد هو عين تشخيص الطبيعة وتشخيصها عين وجودها، وأن الجهات الزائدة على أصل وجود الطبيعة تكون وجودات وأفراداً لطبائع أخرى، يتضح لك أنه لا معنى للقول بأن الموجود هو الفرد، فإن لازم ذلك أن يكون للوجود وجود، كما أنه يتضح لك أنه لا معنى للقول بأن الطلب لا يتعلق بالطبيعة وأنه إنما يتعلق بالأفراد، لأن الفرد حيث هو عين وجود الطبيعة، ولا معنى لتعلق الطلب بالطبيعة إلا طلب إيجادها، ولا معنى لطلب إيجادها إلا طلب خلق ذلك الوجود وإفاضته عليها، وحيث يكون تعلق الطلب بالطبيعة عبارة أخرى عن تعلقه بوجودها، وتعلقه بوجودها هو عين تعلقه بتشخيصها، وتشخيصها هو عين وجودها، ووجود الطبيعة هو عين فردها، فلا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع أو تعلقه بالأفراد.

وما أفاده هنا شيخنا رحمته ^(١) من أن الثمرة تظهر في باب الاجتماع ممّا لم يظهر وجهه ، حيث إن مبنى ذلك النزاع كما سيأتي منه رحمته ^(٢) إن شاء الله على كون التركيب اتحادياً أو كونه انضمامياً ، سواء قلنا إن المأمور به والمطلوب هو طبيعة الصلاة ، أو قلنا إن المطلوب هو الفرد ، بمعنى وجودها المقصور على كونها وجودها . نعم لو أخذنا الفرد بمعنى يدخل فيه جميع الجهات المقارنة أو الملازمة كان تعلق الأمر بالفرد بذلك المعنى مؤثراً في باب الاجتماع ، لكنك عرفت أن تلك الجهات خارجة عن الفرد من الصلاة ، وإنما هي جهات آخر يكون كل واحد منها مصداقاً وفرداً لطبيعة أخرى .

ثم إن الجواهر يتحقق فيها التركيب الاتحادي ، لكنه بنحو العموم المطلق ولا يتأتى فيها العموم من وجه ، وذلك أعني التركيب الاتحادي فيها بنحو العموم المطلق إنما يكون بين الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع . أما الأعراض مثل العلم والبياض ونحوهما فهي على الظاهر من البسائط ، فلا يتحقق فيها التركيب الاتحادي حتى مثل العموم والخصوص المطلق ، اللهم إلا إذا قلنا بتركيبها ، فيكون حالها من هذه الجهة حال الجواهر في أنه يتحقق فيها التركيب الاتحادي بنحو العموم المطلق ، ولا يتصور فيها العموم من وجه .

أما العناوين المأخوذة من تلك الأعراض ، أعني بذلك المشتقات منها مثل العالم والأبيض ونحوهما ، فيجري فيها التركيب الاتحادي الذي على نحو العموم من وجه ، لكن المحكي بها ليس إلا الذات باعتبار تلبسها

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٠٧ .

(٢) راجع أجود التقريرات ٢ : ١٤٣ / المقدمة السابعة .

بالمبدأ، فلا تكون تلك العناوين إلا انتزاعية، فلا تدخل في الكليات الطبيعية إلا إذا عممنا الكلي الطبيعي إلى جميع الكليات حتى الانتزاعيات ولم نخصصه بالماهيات المتأصلة.

وإن شئت فقل: إن العناوين العرضية التي هي من قبيل المحمولات بالضميمة المعبر عنه بحمل الاشتقاق مثل العالم والكاتب ونحوهما يتأتى فيها العموم من وجه، لكن لا يتصور فيها التركيب الاتحادي ولا الانضمامي، لأن المحكي بها هو نفس الذات باعتبار اتصافها بصفة عارضة عليها، وهي أمر واحد لا تعدد فيها حتى يقال إن الماهيتين اتحدتا فيه أو انضم فيه إحداهما إلى الأخرى.

والسر في ذلك ما عرفت من كون مثل هذه العناوين بالنسبة إلى مصاديقها ليست من قبيل الماهيات والطبائع، بل هي من قبيل العناوين المتزعة عن الذات باعتبار تلبسها بواحدة من تلك الصفات، فتأمل.

ومن جميع ما حررناه يظهر أن ما ربما يقال إن الفرد الواحد يكون فرداً لماهيات شتى، إن كان المراد أنه يكون كذلك بواسطة مقارناته وملازماته في الوجود، فليس ذلك من قبيل الفرد الواحد، بل هي أفراد متعددة لماهيات متعددة اتفق اجتماعها في الوجود على نحو التركيب الانضمامي لا الاتحادي. وإن كان المراد أنه يكون كذلك بواسطة ذاته ونفسه، فهذا إنما يتصور بحيث يكون التركيب والاجتماع من قبيل التركيب الاتحادي فيما لو كانت الماهيات المذكورة من قبيل الأجناس والفصول والأنواع الذاتية، أما في مثل الأعراض فلا يمكن ذلك إلا على تقدير كونها مركبات، أما العرضيات وأعني بها المشتقات فليست هي في الحقيقة من الماهيات وإنما هي من الانتزاعيات. هذا ما حررناه سابقاً.

ولكن يمكن أن يكون المراد بالتشخص الذي جعله شيخنا رحمه الله مقابل الوجود هو التخصص بمعنى الحصّة من الطبيعة ، وحيث فلا يكون هو عين الوجود ، بل هو مقارن للوجود إن قلنا إن الطبيعي موجود في الخارج ، وأن الوجود طارئ على نفس الطبيعة ، وهو حاصل قولهم إن الطبيعة ما لم توجد لم تشخص أي لم تخصص ، أو هو سابق في الرتبة على الوجود ويكون الوجود طارئاً على الطبيعة المتحصصة إن قلنا إن الطبيعي غير موجود ، وأن الموجود هو فرده أعني الحصّة منه ، وهو حاصل قولهم إن الطبيعة ما لم تشخص لم توجد أي ما لم تخصص لم توجد . فلا تكون إحدى القضيتين عين الأخرى كي يتوجه عليه ما ذكرناه من كونهما من قبيل (علي خواجه ، خواجه علي) . ولا يكون كل منهما صادقاً كي يتوجه الدور الذي نقله عنهم شيخنا رحمه الله فيما حررته عنه ونقل الجواب عنه بأنه معي ، بل إن الصادق إحداهما وهي الأولى أعني ما لم يوجد لم يتشخص ، بناء على وجود الكلي الطبيعي ، أو الثانية وهي ما لم يتشخص لم يوجد بناء على عدم وجوده .

ويكون حاصل النزاع هو أن الشخص ويعبارة واضحة التخصص هل هو خارج عن الوقوع تحت الإرادة التكوينية ، وأن ما يقع تحت الإرادة التكوينية هو نفس ذات الطبيعة ، وأن تشخصها أعني صيرورتها حصّة من الطبيعة يكون حاصلاً في مرتبة وجودها الذي هو المعلول للإرادة التكوينية ، أو أن التخصص المذكور يكون واقعاً تحت الإرادة التكوينية ، وأن المعلول للإرادة التكوينية هو وجود الحصّة من الطبيعة . والأول هو معنى وجود الطبيعي ، والثاني هو معنى عدم وجوده ، وأن الموجود هو فرده أعني الحصّة منه .

ولكن بناء على ذلك لا وجه لما أفاده شيخنا رحمه الله من أن من ثمرات هذا النزاع مسألة الاجتماع، لأنه بناء على ذلك لو قلنا بتعلق الأحكام بالحصص تكون الحصّة من الصلاة مبيّنة للحصّة من الغصب، ويتعين القول بالجواز كما هو الحال لو قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع. نعم من ثمراته هو كون التخيير عقلياً لو قلنا بوجود الطبيعي، وشرعياً لو قلنا بعدم وجوده وأن الموجود هو الفرد، أعني الحصّة من الطبيعة المبيّنة للحصّة الأخرى، فلاحظ وتدبر.

وعلى أيّ حال ليس المراد لشيخنا رحمه الله من التشخيص الذي تكلم عنه في المقام هو الخصوصيات الأخر التي يقرن بها الطبيعي في الخارج، فإنها حصص لطبيعي آخر، وليست هي داخلة تحت الطلب المتعلق بذلك الطبيعي، فلا يتوجه عليه ما في الحاشية بقوله: وعليه فلا مجال لتوهم أن الأمر بشيء يكون أمراً بمشخصاته المسامحية... الخ^(١).

نعم، يرد على شيخنا رحمه الله ما عرفت من عدم كون مسألة الاجتماع من ثمرات هذا النزاع، لجريان القول بالجواز على كل من القول بوجود الطبيعي وعدم وجوده، وأن الموجود هو الحصّة منه بالمعنى الذي شرحناه، فلاحظ.

قال شيخنا رحمه الله: بل المراد بهذا النزاع مطلب آخر، وهو أنهم ذكروا أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص، وحيث إن الظاهر أن الالتزام بكل من هاتين القضيتين مستلزم للدور، أجابوا عنه بأنه دور معي، حيث إن التشخيص مساوق للوجود، لا أنه أمر آخر يتوقف عليه

(١) أجدود التقريرات ١ (الهامش): ٣٠٦.

الوجود كي يكون كل منهما متوقفاً على الآخر، وبعد الفراغ عن هاتين القضيتين وأن الشخص مساوق للوجود نقول: إن حقيقة النزاع في وجود الكلي الطبيعي هو أن ما تتعلق إرادته تعالى بتكوينه وإخراجه من العدم إلى الوجود وكذلك ما تتعلق به إرادتنا من سائر أفعالنا، هل هو نفس الكلي الطبيعي، وأن الخصوصيات الفردية خارجة عن حيز الإرادة المذكورة، وإنما هي من لوازم إخراجه من العدم إلى الوجود، لما عرفت من أن الشخص مساوق للوجود وأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، أو أن متعلق الإرادة المذكورة هو الفرد بخصوصياته، بحيث كانت الخصوصية الفردية داخلة في حيز الإرادة المذكورة. ومن ذلك يظهر لك الحال في حقيقة النزاع الذي نحن فيه، أعني تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، فإن ما تتعلق به الإرادة التشريعية هو بعينه ما تتعلق به إرادتنا التكوينية، انتهى.

وقد أورد عليه في الحاشية بما عرفت نقله - إلى قوله - فلا مجال لتوهم أن الأمر بشيء يكون أمراً بخصائصه المسامحية - إلى قوله - ومن ذلك يظهر ما في كلام شيخنا الاستاذ رحمته في المقام فلا تغفل، انتهى.

وأنت بعد اطلاعك على هذا الذي حررته عنه رحمته تعرف أن هذا الإيراد غير وارد عليه، لأنه إنما يرد لو كان مراده من الشخص هو الشخصات المقارنة لوجود الطبيعة من الاتصافات بكونه طويلاً مثلاً أو قصيراً أو أسود أو أبيض، أو نحو ذلك من الصفات التي هي مصاديق لكليات أخر كما حرره عنه المحرر المحشي.

أما بعد كون المراد له رحمته من الشخص هو التحصص، فإن الكلي الطبيعي عند وجوده يكون حصة من الطبيعة وبذلك يكون متشخصاً، ويصدق بذلك أنه لا يوجد إلا إذا تحصص، ولا يتحصص إلا إذا طرأ

٤٥٦ أصول الفقه / ج ٢

الوجود ، فالوجود والتشخص والتخصص يطرأ أن عليه عند تأثير الإرادة فيه ، فيوجد ويتشخص ويكون حصّة من الطبيعة في قبال باقي التخصص منها ، ولأجل ذلك قال إن التشخص مساوق للوجود ولم يقل إنه عين الوجود ، وإلا لكان ذلك عبارة أخرى عن أنّ الشيء لا يوجد إلا إذا وجد ، فتكون هذه العبارة التي تصدّي لدفع الدور منها بأنّه معيّ عبارة مهملة مرجعها إلى ما يقال «أنت وابن أخت خالتك» أو «خواجة علي ، علي خواجة» فلاحظ وتأمل .



مركز تحقيقات فقه اسلامی

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الواجب المطلق والمشروط	٣
وجوه الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية	٣
رجوع القيد إلى المادة أو إلى الهيئة	١٢
نقل كلام السيد أبي الحسن الاصفهاني ؓ في المقام والتأمل فيه	١٥
نقل كلام صاحب الدرر في المقام والاشكال عليه	١٦
نقد ما ذهب إليه المحقق الرشتي ؓ في المقام	١٨
نقل ما في تقارير الشيخ الأعظم ؓ في المقام	١٩
الكلام في إمكان رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة	٢٦
نقد كلام السيد الخوئي ؓ في المقام	٢٩
تحقيق المطلب فيما يتعلق بالمقام	٣٢
تنبيه: مناقشة كلام صاحب الكفاية ؓ	٣٨
انقسام القيد إلى قيد الوجوب والواجب وقيدهما معا	٤٠
الاشكال في تقييد الواجب بقيد الوجوب وحله	٤١
كل ما يوجب تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة	٤٣
مناقشة السيد الخوئي ؓ في المقام	٤٤
الكلام في الواجب المعلق	٥٢
الاشكال في تعليق الارادة التكوينية	٥٢

٥٣	كلام صاحب الكفاية رحمته في المقام ونقده
٥٧	خلاصة ما يرد على فكرة الواجب المعلق
٦٠	الاشكال على الواجب المعلق بعدم القدرة
٦٢	الكلام في كون الشرط هو العنوان المنتزع
٦٥	الايرادات على الواجب المعلق
٦٩	تعميم صاحب الكفاية رحمته الواجب المعلق إلى المقيد بأمر مقدور متأخر
٧٧	تكملة: نقل كلام الآخوند رحمته في مناط فعلية وجوب المقدمة الوجودية
٧٩	نقل كلام الآخوند رحمته تعليقاً على كلام صاحب الفصول رحمته
٨٢	تنبيه: نقل كلام عن صاحب البدائع رحمته في المقام
	الكلام في التكليف بالتدرجيات من حيث الالتزام فيها بالشرط
٨٣	المتأخر أو الواجب المعلق
	تحقيق رشيقي حول معنى ارتباطية الواجب من حيث تلازم الأجزاء
٩٣	في الاطاعة
	الكلام في وجوب الكفارة على من أفطر أول النهار مع علمه
٩٩	بطرؤ الاضطرار في آخره
١١١	الكلام في وجوب المقدمات التي ادعي وجوبها قبل وجوب ذيلها
١١١	أنحاء اشتراط القدرة في التكليف
	الاستدلال بقاعدة الامتناع بالاختيار على وجوب المقدمة
١١٢	المفوتة والمناقشة فيه
١١٧	قول صاحب البدائع بالوجوب التهيؤي للمقدمات المفوتة
١٢١	مختار المصنف (خلاصة الكلام) في المقدمات المفوتة
١٢٨	الكلام في وجوب التعلم
١٤٢	خاتمة: في دوران القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة

الواجب النفسي والغيري ١٥٣

تعريف الآخوند رحمته الله للواجب النفسي والغيري ومناقشة المصنف رحمته الله له ١٥٣

إصلاح تعريف المشهور للواجب الغيري ١٥٦

الشك في واجب أنه نفسي أو غيري ١٥٧

ترتب الثواب على الأمر الغيري وعبادية الطهارات الثلاث ١٩٦

المناقشة فيما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من اندكاك الأمر

الاستحبابي في الأمر الشرطي المتعلق بالوضوء والغسل ٢١٨

كلام صاحب الكفاية رحمته الله فيما يتعلق بعبادية الطهارات الثلاث ٢٢٩

لو أتى بالطهارات الثلاث بداعي التوصل ثم بدا له ٢٣٤

الواجب التعميني والتخييري ٢٤٩

حقيقة الواجب التخييري ودفع الاشكال عنه ٢٤٩

الفرق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي ٢٥٥

تزامم الملاكات أمراً يتصور على صور ٢٦٢

أقسام المفاهيم الانتزاعية ٢٧٨

التخيير بين الأقل والأكثر ٢٨٠

الواجب الكفائي ٢٨٦

حقيقة الوجوب الكفائي ٢٨٦

الكلام في فرض تعدد الملاك في فرض وحدته ٢٩٩

الواجب الموسع والمضيق ٣٠٣

هل القضاء بالأمر السابق أو بأمر جديد ٣٠٤

٤٦٠ أصول الفقه / ج ٢

مراد صاحب الكفاية رحمته من تعدد المطلوب في المقام ٣١٣

٣٢٣ مبحث المَرَّة والتكرار

التمرض لأُمور في المقام :

١ - عدم دلالة الأمر لا على المَرَّة ولا التكرار ٣٢٣

٢ - هل النزاع في المقام راجع إلى الصيغة أو إلى المادة ٣٢٣

٣ - هل المراد بالمرَّة والتكرار الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات ٣٢٤

٤ - هل المراد بوجوب الأفراد أو الدفعات وجوبها ارتباطيا أو استقلاليا ،

وهل المراد بالمرَّة كونها بشرط لا أو لا بشرط ٣٢٤

٣٢٦ مبحث الفور والتراخي

معنى التضييق والتوسعة المفسَّر بهما الفور والتراخي ٣٢٦

أدلة القول بالفورية ٣٢٨

مختار المصنف رحمته في المقام ٣٢٩

كلام صاحب الكفاية رحمته في المقام والمناقشة فيه ٣٣١

٣٣٤ مبحث الإجزاء

توجيه ما ورد من تبديل الامتثال ٣٣٤

الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء ٣٣٥

معنى الاقتضاء المبحوث عنه في المقام ٣٣٥

المراد من «على وجهه» في عنوان النزاع ٣٣٦

تبديل الامتثال ٣٣٧

ذكر المحتملات الثبوتية في الواجب الاضطراري من حيث استيقاء

فهرس الموضوعات ٤٦١

الملاك وما يترتب عليها من الاجزاء والبدار ٣٣٨

شرح ما أفاده المحقق النائيني رحمته في المقام ٣٤٦

ما ذكره المحقق العراقي رحمته من الاشكال في استصحاب بقاء العذر ٣٤٩

تنمة: في تردد الأمر بين الصور الثلاث في الأمر الاضطراري ٣٥٣

جريان الاشكال المتقدم في استصحاب القدرة ٣٥٤

تكميل: ذكر كلام للسيد البروجردي رحمته في المقام ٣٥٥

المسألة الأولى: اجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن المأمور به الواقعي ٣٥٦

تقديم مقدمات في المقام ٣٥٦

أنحاء دخل القيد المتعذر في ملك الواجب واختلافها من حيث الاجزاء

والبدار ٣٥٨

الاشكال فيما ذكره من تجويز البدار في بعض الموارد ومنعه في

ومنعه في الموارد الأخرى ٣٦٥

الاشكال فيما ذكره في العروة من تقديم الطهارة الخيثة على الطهارة

المائية عند المزاحمة ٣٦٧

مناقشة المصنف المحقق النائيني رحمته في ملازمة تشريع الأمر الاضطراري

لأمر ثلاثة ٣٦٩

المسألة الثانية: اجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي ٣٧٥

مراتب الأمر الظاهري ٣٧٥

أنحاء التبديل في الأوامر الظاهرية ومعنى انكشاف الخلاف

القطعي فيها ٣٧٥

نقل كلام الآخوند رحمته في المقام والمناقشة فيه ٣٧٧

إيرادات المحقق النائيني على صاحب الكفاية رحمته ٣٨٥

استدراك: يتضمن اضافات ترتبط بما تقدم وبما سيأتي من الأبحاث:

٤٦٢ أصول الفقه / ج ٢

١- ما يرتبط بمبحث إجزاء الأمر الاضطراري ٣٩٥

٢- ما يرتبط بمبحث إجزاء الأمر الظاهري مع انكشاف الخلاف القطعي... ٤٠٢

٣- ما يرتبط بمبحث إجزاء الحكم الظاهري مع انكشاف الخلاف

بحجة معتبرة..... ٤٠٧

٤- الأمور الأربعة التي نبه عليها المحقق النائيني عليه السلام في المقام..... ٤١٤

نقل كلام السيد البروجردي عليه السلام في المقام..... ٤١٦

الكلام في تبدل الحكم الظاهري من حيث الإجزاء وعدمه..... ٤٢٢

المناقشة فيما نسبته الأخوند عليه السلام إلى صاحب الفصول عليه السلام..... ٤٣٠

تنبيه: عدم انحصار موارد العدول بالعدول على دليل لم يعثر

عليه سابقاً..... ٤٣٦

الكلام في نسخ الوجوب..... ٤٣٧

أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط..... ٤٣٩

تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد..... ٤٤٤

فهرست الموضوعات..... ٤٥٨