

المعتمد في الأصول

المعتمد في الأصول

الجزء الخامس

الإجزاء-وتقسيمات الأوامر

الشيخ فاضل الصفار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَاةِكُمْ وَأَنْبِيَائِهِمْ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَالِمِي سَيِّدِ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ

وَالْبُرْجَانِيَّاتِ وَاللَّعْنَةُ الْإِبْرَاهِيمِيَّةُ عَالِمِي

أَعْيُنِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .



قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا
قَلِيلًا﴾^(١).

وفي جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إنما
علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا﴾^(٢)
وقريب منه عن الرضا عليه السلام^(٣).

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،

الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب

صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.



المبحث الرابع في دلالة الأمر بعد الامتثال (الإجزاء)

وفيه تمهيد ومطالب:

- المطلب الأول: في أهمية البحث وحقيقته وعنوانه
- المطلب الثاني: في تنقيح موضوع البحث وتحرير النزاع
- المطلب الثالث: الأقوال في مسائل الإجزاء ومناقشتها
- المطلب الرابع: في فروع الإجزاء وأحكامه

تمهيد:

تقدم البحث في دلالة الأمر في مقامي الوضع والامثال، وبعد الامتثال هناك دلالة أخرى للأمر يعبر عنها بالإجزاء، أي إن المكلف إذا امتثل الأمر وأتى بالمأمور به بحسب ما قرره الشرع هل تبرأ ذمته منه، فلا يجب عليه إعادته مرة أخرى إن كان له وقت لم ينقض بعد، ولا قضاؤه فيما بعد أم لا؟ وقد اختلف الأصوليون في أن هذه الدلالة لفظية ناشئة من إطلاق الأمر أو عقلية ناشئة من حكم العقل ببراءة الذمة بامتثال الأمر بقيوده وشروطه المقررة أم من حكم الشرع، وربما يمكن الجمع بين الأقوال باختلاف اللحاظ على تفصيل نستعرضه ضمن مطالب:

المطلب الأول: في أهمية البحث وحقائقه وعنوانه

ويشتمل على أمور:

الأمر الأول: في أهمية البحث

اختلف الأصوليون في أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي قرره الأمر هل يقتضي الإجزاء أو لا؟ على قولين. تظهر الثمرة العلمية والعملية بينهما في الكثير من الأبواب الفقهية، فإنه على القول بالإجزاء يكتفي المكلف بما أتى به من التكليف، ويخرج من عهده، فلا تلزمه الإعادة أو القضاء، وعلى القول بالعدم فلا. كل بحسب مورده وبحسب ماله من الرخصة والعزيمة على ما ستعرف.

وتظهر أهمية هذه المسألة في موارد عديدة أهمها أربعة:

الأول: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن نفسه، وكذا في الأمر الاضطراري الواقعي، والأمر الظاهري عن نفسيهما كإجزاء الصلاة بالطهارة المائية عن نفسها، فيغني الإتيان الأول عن الإعادة أو القضاء.

الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الواقعي الاختياري، كإجزاء الطهارة الترابية عن المائية في الصلاة.

الثالث: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري الشرعي عن الواقعي كإجزاء الصلاة بمستصحب الطهارة عن الطهارة الواقعية، وإجزاء العمل بفتوى المجتهد عن الواقع بالنسبة لنفسه ولمقلديه في صورة الخلاف تبديلاً أو خطأ.

الرابع: في أجزاء الأوامر المتخيلة عن الواقعي كإجزاء الصلاة قبل الوقت عنها بعد الوقت لمن صلى متخيلاً الدخول، وكذا غيرها مما يتلى به المكلف من باب الجهل المركب، ويمكن إدراج البحث بنحو عام تحت إحدى كبريين:

الأولى: ناظرة إلى الغرض، بأن يقال: هل تحقق غرض الأمر كاف في الخروج من عهدة الأمر؟

الثانية: ناظرة إلى الفعل المأمور به، بأن يقال: هل الإتيان بالمأمور به على الوجه المعتبر كاف في الخروج من عهدة الأمر؟ وتفصيل الكلام في ذلك سيأتي.

الأمر الثاني: في معنى الإجزاء لغة واصطلاحاً

الإجزاء لغة وعرفاً: الغناء والكفاية^(١)، وفي الحديث عنه ﷺ أنه قال لأبي بردة بن نيار حين ضحى بالجدعة: ﴿تُجْزِي عَنْكَ وَلَا تُجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ﴾^(٢) وفي آخر: ﴿البقرة تجزي عن سبعة، أي تقضي وتكفي﴾^(٣).

قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾^(٤) أي لا تغني ولا تدفع عنها مكروهاً^(٥).

(١) مفردات الراغب: ص ٩٣، (جزى).

(٢) عوائد الأيام: ص ٣٢٨؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ١٤٦، (جزى)؛ مجمع البيان: ج ١، ص ١٩٩، تفسير الآية ٤٨ من سورة البقرة.

(٣) المصدران السابقان.

(٤) سورة البقرة: الآية ٤٨.

(٥) مجمع البيان: ج ١، ص ٢٠١، تفسير الآية المزبورة.

وفي عوائد الأيام: ((يجزيه التيمم ما لم يحدث)) و ((يجزيه المسح ببعض الرأس)) يقرأ بضم الياء وفتحها بمعنى يكفيه^(١)، والظاهر عدم ثبوت النقل فيه في الاصطلاح، بل في المطارح: أن الإتيان بالفعل المأمور به على وجهه هل يقتضي الكفاية^(٢)؟ وقريب منه في نهاية الدراية^(٣) والمقالات^(٤) والبحوث^(٥)، وهو صريح في مماشاته للمعنى اللغوي، فما ورد من كلمات الفقهاء والأصوليين مأخوذ منه، وكذا ما ورد في الأخبار الشريفة. نعم فسروه في المقام بمعنيين:

أحدهما: كون الفعل المأتي به مسقطاً للتعبد به ثانياً.

ثانيهما: كونه مسقطاً للقضاء، ويشمل الاعادة حيثئذ بإحدى ضميمتين:

الأولى: العموم، بدعوى أن المراد منه على ما قيل هو مطلق التدارك الشامل للإعادة والقضاء.

والثانية: الملازمة، باعتبار أن القول بسقوط القضاء ناشئ من القول بسقوط الإعادة؛ إذ لولا بقاء الأمر لم يحكم بالقضاء، وإطلاقه في كلماتهم يشمل الاثنين معاً. هذا ولعل تسمية الباب بالإجزاء دون غيره من معانيه كالقضاء والغناء والكفاية مأخوذة من الأخبار تيمناً واقتداءً.

(١) عوائد الأيام: ص ٣٢٨؛ انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٧٢؛ تفسير غريب القرآن: ص ١٧.

(٢) مطارح الأنظار: ص ١٩.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٧، هامش رقم ٣.

(٤) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٥) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٣٥.

ومحصل مرامهم منه أن الإتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه من اجزاء وشرائط يوجب سقوط الأمر، فلا يجب الإتيان به ثانياً باقتضاء نفس هذا الأمر لا إعادة ولا قضاء؛ لصدق الامتثال فيه وانطباق ضابطته عليه، وهي مطابقة المأتي به للمأمور به، وهو يوجب سقوط الأمر عقلاً، وإلا لزم المحال في مقام الامتثال من جهتين:

الأولى: التكليف بغير المقدور؛ لأن لازم الحكم بعدم الإجزاء في الإتيان الأول مع توفر كل ما يعتبر فيه هو الحكم بعدمه مطلقاً في أي إتيان آخر؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فيلزم منه التكليف بغير المقدور.

الثانية: تحصيل الحاصل؛ لأنه إذا انطبق المأتي به على المأمور به سقط الأمر لا محالة، فلازم القول بعدم الإجزاء إعادة العمل، وهو تحصيل للحاصل، أو قضاؤه، وهو فضلاً عن ذلك تبديل للمصداق الأحسن بالأدون، ويتطابق مع المعنى اللغوي أي الكفاية وإن اختلف ما يكفي عنه من حيث سقوط التعبد به ثانياً تارة وسقوط القضاء أخرى، والمراد منه كفاية الإتيان بالمأمور به على وجهه المقرر عن التعبد بإتيانه ثانياً في الوقت أو في خارجه، سواء كان الاكتفاء عن التعبد به بنحو العزيمة أو الرخصة، وبذلك يظهر الفرق بين الصحة والإجزاء من جهات عدة أهمها اثنتان:

الأولى: المورد، فإن مورد الصحة أعم من الإجزاء؛ لجريانها فيما يشمل قول المسلم وفعله، بل وغيره على قول، فضلاً عن العبادات والمعاملات

بمعناها الأعم، بينما يختص الإجزاء بموارد العبادة والتعبد على ما يستفاد من كلمات جمع، أو يشمل مطلق الإلزاميات كفتوى المجتهد وتبدل الاجتهاد ونحوهما على ما يظهر من كلمات جمع آخرين، وربما يقال بأن النسبة بينهما العموم من وجه، إذ تفرق الصحة عن الإجزاء في مثل قول المسلم وفعله، ويفترق الإجزاء عنها في مثل موارد التقية والاجتهاد والتقليد فيما إذا تبدل الاجتهاد، أو عدل المقلد إلى المجتهد الحي أو الأعم بناء على أن الملاك في الصحة الواقع لا فعلية التكليف والحجة، ويجتمعان في مثل الإتيان بالمأمور به على وجهه المقرر.

الثانية: اللحاظ والاعتبار، فإن الصحة تجري بالقياس إلى ذات المأمور به من حيث أجزائه وشرائطه بلحاظ الصحة والفساد، بينما يجري الإجزاء بالقياس إلى الإجزاء عن الواقع، أو الأمر من حيث الإعادة أو القضاء، مضافاً إلى أنها بلحاظ ما مضى من الفعل ونحوه إذا شك في صحته، بينما الإجزاء بلحاظ بقاء الأمر في المستقبل، فما حكي عن بعضهم من القول بالمساواة بينهما وتفسيره للإجزاء بالصحة في العبادة أو اللزوم المساوي لها محل تأمل^(١).

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٢٩، هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٧٠٢.

الأمر الثالث: في عنوان المسألة وبيان الدلالة فيها

اختلف التعبير عن عنوان المسألة في كلمات القوم، ولعل منشأه اختلاف النظر في وجه الدلالة، ففي عدة الشيخ عليه السلام ورد التعبير بأن الأمر هل يقتضي كون المأمور به مجزياً أم لا^(١)؟ وعن جماعة: أن الأمر هل يقتضي الإجزاء أو لا؟^(٢) وحكي عن أغلب القدماء تعبيرهم: الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه يقتضي الإجزاء^(٣)، وظاهرهم إسناد الاقتضاء إلى الأمر بما قد يكشف عن أن الدلالة عندهم لفظية ترجع إلى شؤون الأمر كما في قولهم: الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي التحريم، بل في الهداية صرح به ونسبه إلى الأكثر خلافاً للسيد عليه السلام حيث ذهب إلى دلالة عليه شرعاً^(٤)، ولعل مرادهما عليهما السلام أن الامتثال في اللغة لا دلالة له إلا على الطاعة واستحقاق فاعلها المدح والثواب، وأما دلالة على سقوط الإعادة والقضاء فمستفاد من الأدلة الخاصة لا من نفس الأمر لما عرفت، ولا من حكم العقل؛ لأنه لا يحكم بأكثر من وجوب الطاعة، وأما الاكتفاء بها والاستغناء عن لزوم التعبد ثانياً فهو من شؤون الشارع الذي ينبغي أن يعرف منه لا من غيره، وعبر أكثر المتأخرين والمعاصرين بأن الإتيان بالمأمور به على

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٢؛ وانظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٣.

(٢) تهذيب الوصول: ص ١١٥؛ القوانين: ج ١، ص ١٢٩؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٣٩؛ الفصول: ص ١٣٦.

(٣) الأصول: ج ٢، ص ٦٥.

(٤) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠٠-٧٠١؛ الذريعة: ج ١، ص ١٢١-١٢٢.

وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا^(١)؟ وظاهرهم إسناد الاقتضاء إلى الفعل وهو الإتيان، ولازمه أن تكون الدلالة عقلية لا لفظية؛ لأن الإجزاء عندهم من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤونه لا من مقتضيات الأمر، ولعل السر في ذلك يعود إلى سببين:

أحدهما: أن النزاع فيه ليس في مقام الإثبات والدلالة، بل الواقع والثبوت؛ بداهة أنه يجري في جميع الواجبات، وإن لم يكن الدليل عليها لفظياً، فيجري حتى فيما قام عليه الإجماع والعقل وفروعهما، وعليه فجعله من مدلولات الأمر أخص.

ثانيهما: أن المقتضي لسقوط الأمر هو امتثاله المتحقق بإتيان المأمور به بجميع ما اعتبر فيه لا نفس الأمر؛ فإن الأمر يتبع المصلحة في المأمور به، ولولا الإتيان بالمأمور به لم يسقط الأمر، فعلة الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به على وجهه المقرر شرعاً لا نفس الأمر، وعليه ينبغي أن يبتني البحث في الإجزاء على ثبوت الملازمة العقلية بين الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي قرره الأمر وبين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر من حيث عدم المقتضي لإعادته أو قضائه.

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨؛ تقريرات المجدد: ج ٢، ص ١٣٩؛ كفاية الأصول: ص ٨١؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٥؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٢؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨١؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٣٠؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧.

ولعل من هنا عدل المحقق الاصفهاني رحمته الله في حاشيته في النهاية والمحقق العراقي رحمته الله في المقالات عن عبارة المشهور إلى التعبير بكفاية المأتي به عن المأمور به ^(١)، وتبعهما السيد الصدر رحمته الله كما في تقريراته ^(٢)؛ لأن الإجزاء بهذا المعنى لازم اشتغال المأتي به على المأمور به بحدوده وقيوده وعلى مصلحة الواقع عيناً أو بدلاً، فيكون بهذا الوجه من باب اقتضاء الملزوم للازمه العقلي ^(٣)، وبذلك يظهر الفرق بين التعبيرين من وجهين:

أحدهما: الدلالة، فإنها على الأول لفظية وعلى الثاني عقلية.

ثانيهما: الاقتضاء، فإنه على الأول بمعنى الكشف والدلالة وعلى الثاني بمعنى العلية والتأثير.

هذا وذهب السيد الأستاذ رحمته الله تبعاً لظاهر الكفاية ^(٤) إلى التفصيل بين كونه من شؤون العقل بالنسبة إلى الأمر الذي امتثله، ومن شؤون اللفظ بالنسبة إلى غيره. أما الأول فلأن الغرض الداعي إليه يحصل بالمأتي به، وهو موجب لسقوطه، فإنه إذا لم يحصل لزم انفكاك المعلول عن العلة، ولو حصل ولم يسقط لزم وجود العلة بدون المعلول ^(٥)، وأما الثاني فلأن الكلام

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٧، هامش ٣؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٣٥.

(٣) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٧، هامش ٣.

(٤) انظر كفاية الأصول: ص ٨١-٨٢.

(٥) أي إذا تحقق الإتيان ولم يحصل الغرض لزم انفكاك المعلول وهو الغرض عن العلة وهو الإتيان، ولو حصل الغرض ولم يسقط الأمر لزم وجود العلة، وهو الغرض بدون الأمر؛ لأن الغرض علة الأمر.

في دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الأجزاء بأن تلاحظ أدلتها هل هي على التوسعة في المأمور به بتنقيح موضوع الأوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة أم لا^(١)؟

وربما يقال بأن المراد من الدلالة اللفظية هنا ليست ما كانت بالوضع أو الظهور؛ بدهة أن الأمر بحسب الوضع لا يدل على الأجزاء لا بهادته ولا بهيئته، ولا ظهور له في غير الوجوب على ما عرفت، وأما الأجزاء فمستفاد منه بعدم الامتثال والإتيان بما تعلق به، وهذا ما يقضي به العقل بعد إنجاز العمل ومطابقته للمأمور به، شأنه شأن الامتثال والطاعة، وحينئذ إن صدقت عليه الدلالة اللفظية كان من باب الدلالة التلازمية لا المطابقية أو التضمنية، وهي مستندة إلى مقدمتين إحداهما لفظية وأخرى عقلية.

ومن الواضح أن النتيجة تكون عقلية حينئذ؛ لأن الحاكم فيها العقل لا العرف أو اللغة، وقد قررنا في محله أن الدلالة التلازمية عقلية لا لفظية، وإنما جعلها أهل المنطق من أقسامها باعتبار منشئها؛ لاستنادها إلى اللفظ أولاً، وإسناد الأجزاء إلى الأمر في كلمات بعضهم - كما عرفت - يمكن أن يرجع إلى ما ذكرنا بأحد توجيهات ثلاثة:

الأول: أن يكون مرادهم من اقتضاء الأمر للأجزاء كاشفية الأمر عن إرادة المولى، ولا إشكال في تبعية الإرادة للغرض في متعلق الأمر؛ لأن أفعال الحكيم معللة بالأغراض، وعليه فإذا أتى المكلف بالمأمور به تحقق

(١) الأصول: ج ٢، ص ٦٥-٦٦.

غرضه لا محالة، ومعه يتحقق المراد فيسقط الأمر، وهذه نتيجة عقلية يقضي بها العقل دفعاً لمحدوري الخلف وانفكاك المعلول عن العلة.

الثاني: أن يكون مرادهم من الأمر الإتيان به لا نفسه كما قد تشير إليه عباراتهم، بل عبارة العدة ظاهرة في أن علة الأجزاء هو الإتيان بالمأمور به، وكذا عبارة القدماء؛ لأنها تشير إلى الأجزاء بعد الإتيان بالأمر، وحينئذ تتطابقان مع الدلالة العقلية، وأما من عبر بأن الأمر يقتضي الأجزاء فإن لم يحمل على ما ذكرنا فلا يخلو من مساححة ظاهرة؛ لأن الأمر في نفسه لا يقتضي ذلك لولا الإتيان بمتعلقه، وحينئذ يرجع الكلام إلى دلالته بعد الإتيان بالمأمور به، وإنما عبر بالأمر للملازمة بينه وبين الانبعاث نحو المأمور به في مقام العمل، ويشهد له عدول الميرزا القمي رحمته عنه إلى التعبير بالإتيان^(١) وبذلك تدخل في الملازمة العقلية أيضاً.

الثالث: أن يكون مرادهم أن الأمر الظاهر في معنى يلازمه الأجزاء عقلاً؛ لجهة كاشفيته عن أن موضوعه واف بتمام المصلحة، وهذا مما يحكم به العقل بعد إنجاز العمل، وليس مأخوذاً في مدلول الصيغة؛ بدهة أن مدلولها بآدتها وهيئتها آب عن أخذ هذه المعاني فيها، ولعل من هنا صرح بعضهم بأن مرجع النزاع إلى أن مدلول الخطاب ولو من حيث السياق كون المادة علة تامة لسقوط الغرض منه أو من غيره أم لا^(٢)؟

(١) القوانين: ج ١، ص ١٣١.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢؛ وانظر الأصول: ج ٢، ص ٧٤.

وأما ما حكي عن السيدين عليهما السلام فيمكن مناقشته من جهتين:

الأولى: المطالبة بالدليل الشرعي على الإجزاء، فإن ظاهرهم عدم ثبوت دليل خاص من الشارع عندهم يعين الحكم في المسألة، وإلا لما وقع النزاع بينهم في الاقتضاء وعدمه، وعلى فرض ثبوته في بعض الموارد فإنه لا يمكن جعله قاعدة كلية تقع كبرى في قياس الاستنباط، أو حجة في الفقه.

الثانية: سلمنا، إلا أن المعنى المستفاد من الدليل الشرعي يرجع في حقيقته إلى إحدى الداليتين، وحيث يدخل في أحد القولين، وبذلك يعرف وجه المناقشة فيما تفضل به السيد الأستاذ عليه السلام من الحكومة، فمضافاً إلى إمكان نقضه بما أشكل به على القائلين بالدلالة اللفظية من عدم دلالة الأمر بإداته وهيئته على ذلك فإنها ترجع إلى العقل لا اللفظ؛ بداهة أن المعيار فيها التنزيل والنظارة بين الداليتين الموجب للجمع بينهما، وهذه عملية دقيقة لا تسند إلى حاق اللفظ أو العرف العام، بل يعملها العقل في مقام العمل بحسب ما ارتكز عنده من فهم عرفي للمحاورات الخطابية ومراتب الأدلة.

نعم إذا أراد من التوسع العموم أو الإطلاق الجارين حتى في صورة انكشاف الخلاف بدعوى أن إطلاقات أدلة الأوامر الظاهرية والاضطرارية تقضي بعدم لزوم الإعادة والقضاء حتى بعد زوال الأعذار أمكن القول بالدلالة اللفظية، وربما يمكن أن يقال ذلك في أجزاء الأمر عن نفسه أيضاً؛ إذ لقائل أن يتمسك بإطلاق الأمر فيه الكاشف عن كفايته عن الواقع، فتكون دلالة لفظية بلا حاجة إلى استناد إلى حكم العقل، لكنك عرفت أن الإجزاء مما يحكم به العقل في مقام امثال الأمر، فلا يضر أن يكون عنوانه

اقتضاء الأمر أو اقتضاء الإتيان لرجوعهما إلى معنى واحد، وهو سقوط الإعادة والقضاء بعد تحقق الامتثال.

هذا وربما يورد على أخذ الاقتضاء في عنوان المسألة - بمعنى التأثير والعلية - بأنه لا يخلو من إشكال؛ لأن أخذه بالمعنى المذكور مستلزم للمحال من جهتين:

الأولى: أن يكون الشيء علة لعدم نفسه؛ لجهة أن الأمر علة للإتيان، فلو كان الإتيان علة لسقوط الأمر كان دوراً من جهة، وخلفاً من جهة أخرى، لما يلزم من علية الأمر عدم عليته.

الثانية: أن يكون المعلول علة لانعدام علته

وتقرير ذلك: أنه على ما تقدم من كلمات القوم ظهر أنهم أرجعوا سبب سقوط الأمر إلى أحد أمرين:

الأول: الإتيان. قال به بعضهم.

الثاني: تحقق الغرض، وقال به آخرون، وكلاهما محال. أما الأول فلأن الأمر علة للإتيان بالمأمور به؛ إذ لولا الأمر لم يكن إتيان، فإذا كان الإتيان علة لسقوط الأمر لزم علية المعلول لعدم عليته، وأما على الثاني فلأن الأمر علة للإتيان وهو علة تحقق الغرض وهو الآخر علة لسقوط الأمر، فيلزم المحذور المذكور؛ لأن المعلول بالواسطة معلول، وربما يجاب عنه بوجوه لا يخلو بعضها من إشكال:

الأول: أن المراد من قولهم الإتيان أو تحقق الغرض علة لسقوط الأمر ليس الأمر الأول بل الثاني، وهو القاضي بوجوب الإعادة أو القضاء،

فيرتفع المحذور من جهة أن الأمر الأول علة للإتيان، وهو علة لسقوط الأمر الثاني، وفيه ما لا يخفى.

الثاني: أن المراد منه أن الإتيان كاشف عن عدم بقاء موضوع الأمر لجهة عدم وجود المقتضي له، فالأمر بعد الإتيان به أو تحقيق غرضه يسقط لا محالة بسبب انعدام المقتضي للبقاء وانتهاء أمده، فليس ما ذكر علة لسقوط الأمر، بل هو كاشف عن العلة، فلا يلزم منه ما ذكر، وهذا في سقوط الأمر بالإعادة ظاهر، وأما في سقوط الأمر بالقضاء فلجهة أن التدارك في القضاء لا يتصور إلا إذا وقع خلل في المأتي به، وبعد فرض حصول المأتي به مطابقاً للمأمور به لا يبقى موضوع للتدارك حتى يقال بوجود القضاء تداركاً لما فات.

وعليه فلا مانع من أخذ الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية في العنوان، ولكن ليس المراد بأن الإتيان وتحقيق الغرض علة لسقوط الأمر، بل كاشف عن العلة، ومثله يقال في الغرض؛ بداهة أن الغرض علة للأمر، والإتيان علة لتحقيق الغرض، وهو علة لسقوط الأمر؛ بمعنى أن بتحقيقه يسقط الأمر من نفسه؛ لعدم وجود المقتضي لبقائه^(١)، وربما يقرر من جهة العلية أيضاً بلا أن يلزم المحذور، بأن يقال إن الإتيان علة لارتفاع المقتضي لا كاشف عن انقضاء أمده، فتأمل.

(١) وربما يمثل له بما إذا طلب المولى طعاماً لسد جوعه، فإذا جاء العبد بالطعام وتناوله المولى يسقط أمره؛ لعدم المقتضي له، فلا يقال: إن الإتيان علة لسقوط الأمر، بل الشبع الذي كشف عن عدم المقتضي لبقاء الأمر.

الثالث: أن يقال بأن علة سقوط الأمر هو رفع الشارع، كما أن علة حدوثه جعل الشارع، لكن حيث إن الشارع حكيم يرفع يده عن أمره بامتناله دون خلل، كما لا يحكم بوجود قضائه كذلك، وكذا في تحقق غرضه؛ بدهاءة أنه لو لم يرفع يده عنه مع تحقق الامتثال والغرض لزم منافاة الحكمة من جهة طلب الحاصل، وعليه فلا مانع من أخذ الاقتضاء بمعنى التأثير، ولكن الإتيان وتحقيق الغرض ليسا علة لسقوط الأمر، بل لرفع يد الشارع عن بقاء الأمر، وحيث إن الرفع والوضع اختياريان لا يرد المحذور المذكور.

الرابع: أن يقال باختلاف الجهة والاعتبار، فإن الأمر علة للإتيان تشريعاً، والإتيان علة لسقوط الأمر تكويناً؛ لأنه يحقق غرض الأمر، وحيث اختلفت الجهة ارتفعت المحاذير.

الخامس: أن يقال بأن الإشكال المذكور ناشئ من توهم توقف الإتيان على الأمر وليس كذلك، فإن الأمر علة لتحريك العبد نحو الإتيان لا نفس الإتيان؛ لأنه اختياري، والإتيان علة لسقوط الأمر وليس للأمر؛ لأنه علة لتحقيق غرضه فلا يرد ما ذكر.

فتلخص مما تقدم: أن الإتيان وإن سلم أنه معلول للأمر إلا أنه ليس علة للأمر حتى يلزم ما ذكر من المحاذير، بل علة لسقوط الأمر، ووجه عليته للسقوط كاشفيته إما عن عدم مقتضي لبقاء الأمر، وإما عن رفع يد الشارع عنه، وإما عن تحقق غرضه، والفرق بين الثلاثة أنه على التقرير الأول من الأول كاشف ومؤثر، وعلى التقرير الثاني من الأول والثاني

والثالث علة، لكنهم أطلقوا التعبير بالعلية إما لجهة ارتضاءهم وجوه العلية، أو لجهة إرادتهم من العلة مطلق المؤثر، وإنما أطلقوا العلة على الكاشف؛ لأن انعدام المقتضي والرفع الشرعي ملازمان للإتيان أو لازمان لهما، ولا مانع من إطلاق اسم الملازم أو الملزوم على لازمه تسامحاً.

ولعل من هنا احتمال أن يكون المراد من الاقتضاء ما يكون أعم من العلية والكشف^(١)، بل احتمال بعض الأعلام أن يكون المراد المعنى الجامع بين موارد إطلاقه في مثل قولهم: القاضي وقضاء الله والأحكام الأقتضائية، والأمر يقتضي الفور، والنار تقتضي الحرارة، وليس التأثير ولا الدلالة إلا جزئياً من جزئيات المعنى العام الذي هو عبارة عن تعيين شيء لآخر في أمر من الأمور، ومنه الاقتضاء هنا، فإنه بمعنى تعيين الامتثال جانب سقوط الأمر^(٢)، فتأمل.

الأمر الرابع: في معنى الإتيان بالمأمور به على وجهه

قد عرفت تقييدهم للعنوان بالإتيان بالمأمور به على وجهه، وقد فسره بعضهم بالإتيان به كما أمر به^(٣) أو قرره وجعله الأمر^(٤)، واستغنى بعضهم عنه بدعوى زيادته؛ لتضمن المأمور به لهذا القيد؛ فإذا أتى به بعنوان كونه

(١) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٠١

(٢) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧

(٣) فسره العسدي في شرح المختصر. انظر المصدر: ج ١، ص ٢٠٤؛ تقارير المجدد:

ج ٢، ص ١٤٩

(٤) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٣

مأموراً به فقد أتى به كما أمر به^(١) وإلا اختل الامتثال، فيكون القيد مستدركا توضيحياً لا تأسيسياً احترازياً. هذا بناء على أن أجزاء وشرائط المأمور به شرعية.

واستظهر في الكفاية أن يكون المراد منه هو الإتيان بالمأمور به على النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً^(٢) ليشمل الأجزاء والشرائط العقلية أيضاً لسببين:

أحدهما: أنه لو انحصر المراد بالشرعية لكان القيد المذكور توضيحياً؛ لإمكان الاستغناء عنه بعد دلالة عنوان المأمور به نفسه على الكيفية المعتمدة شرعاً في متعلق الأمر، مع أن التوضيحية خلاف الأصل في القيود فلا يصار إليها إلا بدليل.

ثانيهما: أنه يستلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع وانحصاره بالتوصليات؛ لأن مثل قصد القرية يعد من كفيات الإطاعة عقلاً وليس من قيود المأمور به شرعاً؛ لما عرفت من قولهم باستحالة أخذه كذلك شرعاً، وحينئذ ينبغي إخراج العبادات عن محل البحث مع اتفاقهم على دخولها فيه، وربما يرد عليه أولاً بأنه أخص؛ لابتناؤه على أن مثل قصد القرية من القيود العقلية في المأمور به، وهو رأي حادث في الأزمنة المتأخرة، وقد اتفق المتقدمون على إمكان أخذه شرعاً، وقد عرفت تصحيحاً له في بحث التعبدية والتوصلي.

(١) تقريرات المجدد: ج ٢، ص ١٤٩؛ وانظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢

(٢) كفاية الأصول: ص ٨١.

وثانياً بأنه مستدرک؛ لرجوع ما يحكم به العقل إلى الشرع لكونه في رتبته الطولية؛ فإن ما ينبغي أن يؤتى به عقلاً من الأجزاء والشرائط يرجع في حقيقته إلى الشرع سواء قلنا بمسلك الحكومة أو الكشف.

وتوضيح ذلك: أن القوم اختلفوا فيما يحكم به العقل إلى مسلكين:

الأول: الحكومة، ومرادهم منها أن وظيفة العقل يمكن أن تكون تشريعية فتؤسس للأحكام الشرعية، وذلك في الموارد التي يستقل بحكمها العقل كحسن العدل وقبح الظلم، فيتبعه الشرع كذلك بالوجوب والحرمة لتطابقها عليه؛ بدهاة أن الحكم الشرعي يتبع الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، فيقع الحكم العقلي حينئذ في سلسلة علل الأحكام الشرعية، ويرجع ما أقره العقل إلى ما أقره الشرع لكونهما في طول بعضهما.

الثاني: الكشف، ومرادهم منه أن وظيفة العقل منحصرة بدرك ما يحكم به الشرع والكشف عنه، وليس له أحكام مستقلة يتبعها الشرع، بل الحاكم مطلقاً هو الشرع، والعقل يكشف في الموارد التي يستقل بها عن حكم الشارع فيها للتطابق الكلي بينهما في تلك الموارد، وقصد القربة ونحوه من القيود التي تدخل في حقيقة العبادات ترجع في الحقيقة إلى القيود الشرعية وإن امتنع على الشارع أخذها في متعلق الأمر حتى على القول بأنها من القيود العقلية، فإن ما أوكله الشارع إلى غيره بسبب المانع - هو في الرتبة الطولية - شرعي؛ إذ إن العقل في مثله مبین لا مؤسس، وبهذا البيان يمكن الجمع بين تفسير صاحب الكفاية وغيره قدست أسرارهم، فتأمل.

ولعل الذي يقوى في النظر أن القيد المذكور توضيحياً لا احترازياً، وإنما ذكره لشدة الحاجة إليه في مباحث الإجزاء، وذلك دفعاً لتوهم كفاية المأتي به على الوجه المطلق عن المأمور به من إطلاق التعبير، فإن ما يأتي به المكلف من الأفعال التي تعلق بها الأمر لا يخلو من حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط، فيكون ناقصاً عن المأمور به.

الثانية: أن يكون زائداً على المأمور به.

الثالثة: أن يأتي به تماماً في ذلك فيكون مطابقاً للمأمور به.

ولا إشكال في بطلان الأولى والثانية؛ لعدم صدق الامتثال فيهما الذي لا يتحقق إلا بمطابقة المأتي به للمأمور به، بل إذا كان ذلك بقصد الورود لا يصدق عليه مأمور به؛ لكونه تشريعاً محرماً فتتبعين الثالثة، وحيث إن إطلاق التعبير ربما يوهم البعض بإجزاء الناقص عن المأمور به أو الزائد عليه قيدوه بالإتيان على وجهه، أي الوجه الذي قرره الأمر؛ لتوضيح أن المراد هو إجزاء المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه.

ولعل من هنا سكت عن التعرض لبيانه الأكثر من الخاصة^(١) والعامّة^(٢)،

(١) انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٢-٢١٣؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٤؛ تهذيب الوصول: ص ١١٥؛ القوانين: ج ١، ص ١٣١؛ الفصول: ص ١٣٦؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠١؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٣٥

(٢) الإحكام: ج ١-٢، ص ٣٩٥-٣٩٦؛ البرهان: ج ١، ص ٨٤؛ ميزان الأصول: ج ١،

بل صرح بالتوضيحية منهم جماعة^(١)، وأغلب الظن أن أول من تعرض لبيانه الشيخ عليه السلام كما في المطراح^(٢)، وتبعه فيه المجدد^(٣) وصاحب الكفاية^(٤) وجمع ممن تأخر عنهم قدست أسرارهم^(٥)، ولم يعهد التعرض إليه من قبل القدماء على ما توفر عندي من المصادر، بل نسب الشيخ عليه السلام في العدة إلى الفقهاء بأجمعهم وكثير من المتكلمين قولهم: إن الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء إذا فعل على الوجه الذي تناوله الأمر^(٦)، وقد اختصر ذلك بعضهم فقال: بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا^(٧)؟ وبعضهم قيده بقوله: من دون خلل^(٨).

(١) تقريرات المجدد: ج ٢، ص ١٤٩؛ وانظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٣؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٤.

(٢) مطراح الأنظار: ص ١٩.

(٣) تقريرات المجدد: ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠.

(٤) كفاية الأصول: ص ٨١.

(٥) انظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦١؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨١؛

الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٥١؛

المحاضرات: ج ٤٤، ص ٣٠؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٦؛ الأصول: ج ٢،

ص ٧٤.

(٦) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٢-٢١٣.

(٧) انظر البرهان: ج ١، ص ٨٤.

(٨) ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥١؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٨.

ومن الواضح أن ما تناوله الأمر وكان موافقاً له هو المأمور به الجامع في أجزائه وشرائطه لا الأقل منه ولا الأكثر، ولذا قال في القوانين إن المفهوم منه المستجمع لشرائطه الاستفادة من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه^(١)، وفي الأجود: إن المراد... هو الإتيان بالمأمور به جامعاً لجميع ما اعتبر فيه عقلاً وشرعاً لا خصوص قصد الوجه^(٢).

هذا وربما يقال: المراد منه وجه الأمر الذي قال المتكلمون بلزوم قصده في العبادة، وتبعهم فيه بعض الفقهاء والأصوليين^(٣)، وأرادوا به قصد وجه الطلب من الوجوب والندب لدى الإتيان بالمأمور به، وهو ضعيف من وجوه ذكرت في المطارح وغيره:

الأول: أن المعنى المذكور غير معتبر عند المعظم مع أنهم ذكروه في كلماتهم، فلو كان المراد منه ما ذكر لما قيده مع إنكارهم له على أنه لو كان المراد منه ما ذكر لكان الأنسب دخول اللام عليه وليس على.

الثاني: سلّمنا، إلا أن من قال باعتباره منهم لم يقل به إلا في خصوص العبادات، مع أن النزاع في الأجزاء جار حتى في التوصليات.

(١) القوانين: ج ١، ص ١٣٠.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨١.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ص ١٩؛ تقريرات المجدد: ج ٢، ص ١٥٠؛ أجود التقريرات:

ج ١، ص ٢٨١؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٤.

الثالث: سلّمنا، إلاّ أنه لا وجه لاختصاصه بالذكر في العنوان من بين سائر ما يعتبر في المأمور به من الأجزاء والشرائط، فتخصيصه بالذكر بلا مخصص^(١)، بل لا يخلو من لغوية؛ لأن البحث في الأجزاء بعد الفراغ عن الوجوب، ولا إشكال في أن الإتيان بالمأمور به بقصد الوجوب مجزٍ.

(١) مطارح الأنظار: ص ١٩؛ كفاية الأصول: ص ٨١؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٤؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ٦؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٢٥٥.

المطلب الثاني: في تنقيح موضوع البحث وتحرير النزاع

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تنقيح الموضوع

عقدنا هذا المطلب على الرغم من معرفة الموضوع مما تقدم؛ للحاجة إليه في مقام التعليم والتعلم، ولدفع التوهم الذي قد يحصل في أذهان البعض من عدم التفريق بين مسألتين الإجزاء ومسألتين أخريين:

الأولى: دلالة الأمر على المرة أو التكرار بتصور أن القول بالإجزاء مساوق للقول بدلالة الأمر على المرة، والقول بعدمه مساوق للقول بدلالة الأمر على التكرار؛ لاستلزامها تكرار الفعل.

والثانية: تبعية القضاء للأداء وعدمها بتصور أن القول بالإجزاء مساوق لإنكار التبعية، والقول بعدمه مساوق للقول بها، وتحرير الكلام في ذلك يقع في مقامين:

الإجزاء والمرة والتكرار

المقام الأول: في الفرق بين اقتضاء الأمر للإجزاء ودلالته على المرة أو التكرار. اتفقت كلمات الأصحاب على اختلاف المسألتين لكنها اختلفت في بيان وجه الفرق بينهما على ما يظهر للمتتبع، فظاهر بعضهم أن الفرق بينهما في الدلالة، وظاهر آخريين أنه في الجهة، وظاهر الأكثر أنه في الرتبة، ويمكن أن يوجه الأول بالقول بأن دلالة الأمر على المرة والتكرار من

شؤون الصيغة والدلالة اللفظية للأمر، بخلاف الأجزاء فإنه من شؤون الفعل والدلالة

العقلية. يظهر ذلك من كلمات الآخوند سبزوئي في الكفاية، والعراقي سبزوئي في المقالات ^(١)، والجنوردي سبزوئي في المنتهى ^(٢)، وجماعة غيرهم ^(٣).

قال في الكفاية: فإن البحث - ها هنا - في أن الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه في تلك المسألة فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى ^(٤).

ولعل مراده من الدلالة الأخرى القرينة العامة أو الخاصة، وعلى التقديرين يكون محط النزاع فيها في دلالة الصيغة بإدتها أو هيئتها أو مجموعهما لا غير، ولذا فرعوه على مباحثها كما عرفته مما تقدم، ويمكن أن يوجه الثاني بأحد توجيهات ثلاثة:

الأول: في الصغرى والكبرى

بأن يقال: إن بحث المرة والتكرار صغروي؛ لكونه من صغريات بحث الأجزاء، بينما في الأجزاء كبروي. أما الأول فلرجوعه إلى تعيين المأمور به بأنه هل هو مجرد الطبيعة أو بقصد الوحدة أو التكرار، وأما

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٣٤؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٣٢٧؛

الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦٨.

(٤) كفاية الأصول: ص ٨٢.

الثاني فلرجوعه إلى إثبات الملازمة العقلية بين الإتيان بالمأمور به خارجاً وبين إجزائه، فيقال: إن الإتيان بالمأمور به مجز أو لا، وسواء قلنا بأن الأمر للمرة أو للتكرار فإنه يلزم ملاحظة أن الإتيان بالفعل مرة أو مكرراً مجز أم لا، وللقائل بالمرة هناك أن يلتزم بالإجزاء أو بعدمه هنا، وكذا بالنسبة للقائل بالتكرار.

الثاني: في الكم والكيف في الامتثال

بأن يقال إن المرة والتكرار من المدلولات الكمية للامتثال؛ لأنه يرجع في حقيقته إلى دلالة الأمر عرفاً أو عقلاً على لزوم الامتثال الواحد أو المتكرر، فهو ناظر إلى جهة كمية الامتثال، بينما الإجزاء ناظر إليه كيفاً؛ لرجوعه إلى أن ما أتى به المكلف مطابق للمأمور به، وبالتالي فهل هو محقق للغرض والمصلحة من الأمر فلا يبقى معه مجال للتعبد به ثانياً أم لا؟

الثالث: في سعة ثبوت التكليف وسقوطه

بأن يقال إن البحث في المرة والتكرار بحث في سعة التكليف ومقدار ثبوته، وإنه على مجرد الطبيعة أو على المرة أم الأكثر، بينما في الإجزاء عن سقوطه بعد الامتثال سواء التزمنا بثبوته للطبيعة المجردة أو المقيدة بأحدهما، فالأول ناظر إلى جهة الوجود والآخر ناظر إلى جهة العدم، ولا يخفى على المتأمل رجوعهما إلى البحث الصغروي والكبروي وإن اختلفت جهة النظر.

وأما الثالث فيمكن أن يوجه بالقول بأن بحث الإجزاء مترتب على بحث المرة والتكرار وفي طوله؛ لأن البحث في المرة بحث عن مقدار بعث

المولى وحدوده، وأنه على قدر المرة أو الأكثر، وبعد الفراغ من ذلك والوصول إلى دلالة العقل أو الشرع عليه تصل النوبة إلى أن الإتيان بما قدره الشارع على وجهه هل هو مجز عقلاً أو شرعاً أم لا؟

والنتيجة أن المرة والتكرار من شؤون الأمر قبل العمل، والإجزاء من شؤونه بعد العمل. يظهر ذلك من تقارير جماعة منهم الشيخ والمجدد الشيرازي والميرزا النائيني والأقا ضياء العراقي والروحاني^(١)، وعليه المحقق الأصفهاني، والسيدان الحكيم والأستاذ قدست أسرارهم^(٢).

قال في المطارح: إن الكلام في مسألة المرة والتكرار إنما هو في تشخيص مدلول الأمر من الدلالة على المرة أو التكرار، أو عدم الدلالة على شيء منهما، والكلام في المقام إنما هو في أن الإتيان بمدلول الأمر على القول بالمرة أو التكرار أو الماهية هل يقتضي الكفاية والإجزاء عن الإتيان به على الوجوه ثانياً أو لا^(٣)؟

والظاهر أن مرادهم من ذلك هو الثاني وإن اختلفت عباراتهم في بيان المراد، فبعضهم عبر عن النزاع في تلك المسألة بأنه في تشخيص الأمور به، وفي هذه المسألة بإجزاء الإتيان بالمأمور به وعدمه بعد إحرازه

(١) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٥٠-١٥١؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٢؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٣؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٠-١١.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٧٠-٣٧١؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ١٩٤؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٦.

(٣) مطارح الأنظار: ص ١٩.

وتشخيصه^(١)، وبعضهم بأنه هناك في تعيين المأمور به، وهنا في اقتضاء المأمور به المعين للإجزاء وعدمه^(٢)، وبعضهم بأن النزاع في الإجزاء مترتب على النزاع في المرة والتكرار؛ بداهة أن البحث فيه بعد الفراغ عن تعيين تمام المأمور به وفي طوله^(٣).

فإن المفاد واحد وهو الرجوع إلى البحث الصغروي والكبروي؛ لأن البحث عن الإجزاء متوقف على الإتيان بالمأمور به، وذلك لا يتحقق إلاّ بعد الفراغ من دلالة الأمر على المرة أو التكرار وعدمها؛ إذ قبل ذلك لا يصدق عليه إنه مأمور به، فلا يصح أن يبحث عن الإجزاء وعدمه قبله، فالمرّة والتكرار يحرز موضوع الإجزاء ويعيّنه فيتقدم عليه رتبة كتقدم الموضوع على المحمول.

وأما الوجه الأول فإن أريد من دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالدلالة العقلية في مقام الامتثال كان تاماً على ما عرفته، وحينئذ يتطابق مع الأكثر، وهو غير بعيد عن عبارة الكفاية المتقدمة، وإن أريد منه دلالتها عليه في مقام الوضع أو الظهور فغير تام؛ لما عرفت من عدم دلالة مادة الأمر ولا هيئته ولا المركب منها عليه، على أن قول الكفاية بدلالاتها عليه بنفسها أو بدلالة أخرى لم نفهم له وجهاً ينطبق مع مسلكه، وربما اشتبه الحال بين

(١) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٥٠-١٥١؛ أجود التقارير: ج ١، ص ٢٨١.

(٢) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٣.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٧١؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ١٩٤؛ منتقى الأصول:

الدلالة على الفور والتراخي والدلالة على المرة والتكرار، حيث تمسك جمع بدلالة الأمر على الفور بأيّتي المسارعة^(١) والاستباق^(٢) بعد تسليم عدم دلالتها بنفسها على شيء منهما، بخلاف المرة والتكرار فإنه لم يتمسك بدليل خارج لإثباتهما.

وبذلك يظهر وجه الفرق بين المسألتين. نعم ربما تشتركان في النتيجة أحياناً، ولكن الاشتراك فيها لا يوجب الوحدة بين المسألتين، وإلا لوجب توحيد المسائل في كل مورد للاجتماع بين الأمرين اللذين بينهما نسبة العموم من وجه، أو توحيد مسائل العلم الواحد في مسألة واحدة؛ لاشتراكها جميعها في النتيجة كمسائل علم الأصول، فإنها بشتى موضوعاتها تشترك في تعيين الحجة في الفقه، أو القدرة على الاستنباط، وهو كما ترى.

كل هذا يبني على القول بدلالة الأمر على المرة أو التكرار؛ لتوهم تطابقها مع الأجزاء وعدمه؛ إذ لكل من القائل بالتكرار وعدم الأجزاء تكرار العمل، كما أن لكل من القائل بالمرة والأجزاء عدم تكرار العمل لكن بمناطين، فذاك من جهة اقتضاء الصيغة وعدمه، وهذا من جهة تحقق الغرض وعدمه.

وأما بناء على القول المشهور بين المتأخرين والمعاصرين من عدم دلالة على شيء منها لتعلق الأمر بصرف الطبيعة، فإن الفرق بينهما جلي بلا حاجة

(١) انظر سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٢) انظر سورة الحديد: الآية ٢١.

إلى مزيد بيان؛ بدهاة أن البحث في الأجزاء يقع في مرحلة متأخرة عن دلالة الأمر؛ لابتناؤه على أن الإتيان بما تعلق به الأمر مجزأ أم لا، فيشترك مع المرة والتكرار في كون الدلالة في الاثنين عقلية في مقام الامتثال، ويختلف معه في الصغرى والكبرى، فإن البحث في الدلالة على المرة والتكرار يعين موضوع بحث الأجزاء.

الإجزاء وتبعية القضاء للأداء

المقام الثاني: في الفرق بين اقتضاء الأمر للإجزاء وعدمه وتبعية القضاء للأداء وعدمها.

الفرق بين هاتين المسألتين ظاهر جلي من حيث الموضوع والجهة والدلالة. أما من حيث الموضوع فلأن الموضوع فيما نحن فيه وجودي وفي تلك عدمي؛ إذ البحث هنا عن الإتيان بالمأمور به وأنه مجزأ عن الواقع أم لا، وهناك عن عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت، ويمكن إرجاعهما إلى التضاد بأن يقال: إن مسألة الأجزاء باحثة عن اقتضاء الإطاعة لسقوط الأمر وعدمه، وتلك باحثة عن اقتضاء الفوت - عن عصيان أو عذر - سقوطه أم لا؛ بناء على أن الفوت حالة وجودية.

وأما من حيث الجهة فلأن المبحوث عنه هنا هو وجود الملازمة بين الإتيان بالمأمور به وإجزائه عن الواقع وعدمه، بينما هناك عن وجود إطلاق للأمر يكشف عن تعدد المطلوب في المأمور به أحدهما يتعلق بالإتيان به في الوقت والآخر يتعلق بالإتيان به خارج الوقت وعدمه، فالبحث في تلك من جهة الدلالة قبل العمل، وفي هذه من جهة الدلالة بعد العمل، ويمكن

إرجاعها إلى البحث الصغروي والكبروي كذلك؛ لأن البحث في تلك متضمن لتعيين المأمور به، وفي هذه متضمن لتعيين مقتضاه.

وأما من حيث الدلالة فلأن البحث هناك عن دلالة الصيغة على التبعية بدعوى دلالتها على تعدد المطلوب، وعدمها لدعوى دلالتها على وحدة المطلوب، فلا يثبت وجوب القضاء إلاّ بأمر جديد، وبالتالي فإن النزاع هناك لفظي وهنا عقلي.

والحاصل: أن البحث في مسألة تبعية القضاء للأداء يرجع إلى دلالة الصيغة على تعدد المطلوب بأن يكون ذات الفعل هو المطلوب في صيغته، وأما الإتيان به في الوقت فمطلوب آخر بحيث يتحقق بالإتيان في الوقت كلا المطلوبين، ويجب الإتيان به خارج الوقت إذا فاته، أو وحدة المطلوب فيحتاج لزوم الإتيان بالفعل خارج الوقت إلى تكليف جديد، بينما البحث في المقام يقع بعد الفراغ من تعيين أن المطلوب هو الطبيعي أو المقيد، فيقال: إن الإتيان به هل يوجب سقوط الأمر أم لا؟

فهو متأخر رتبة عن ذلك؛ لأن ذلك في مرتبة الصغرى وهذا في مرتبة الكبرى، وشتان بين المسألتين.

ولا يخفى أن مسألة التبعية تركت في كتب المتأخرين؛ لوضوح عدم استفادة تعدد المطلوب من الأمر، بل ذهب البعض إلى استحالته^(١)،

(١) بدعوى استحالة تعلق وجوبين في زمان أحدهما بطبيعي الفعل والآخر بالطبيعي المقيد بالزمان أو غيره؛ بداهة أن الأمر بالطبيعي في زمان الأمر بالمقيد يصبح لغواً؛ لحصول الطبيعي بالمقيد. نعم يصح وجوبه مطلقاً أو مشروطاً بترك المقيد أو فواته.

وحيث لا يبقى مجال للتوهم المزبور من أول الأمر، وبذلك يظهر اختلاف موضوع مسألة الإجزاء عن موضوع المسألتين المذكورتين؛ لأن موضوع الإجزاء هو كفاية المأتي به الجامع لشرائطه وإجزائه عن الواقع، وهذا غير دلالة الأمر على المرة أو التكرار، وغير تبعية القضاء للأداء وعدمه، ومنه يعرف اختلافها عنهما في الدلالة والجهة أيضاً. أما الدلالة فواضح، وأما الجهة فلأنها تقع في رتبة الكبرى وتلكما في رتبة الصغرى؛ لترتب بعض الإجزاء عليهما.

الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع

على الرغم من اضطراب كلمات القوم في بيان محل النزاع إلا أن الحاصل الذي يمكن أن نستنتجه منها والذي يقتضيه التحقيق والتتبع هو اختلافهم فيه إلى مذهبين:

المذهب الأول: للمتقدمين

وهو مبني على تفسير الإجزاء المسقط للقضاء بعد اتفاهم على الامتثال بالفعل الأول.

وتقرير ذلك: أن كون الفعل مجزئاً تارة يطلق على الامتثال، وذلك يصدق على فعل المأمور به على الوجه الذي قرره الأمر، ولا خلاف في أنه مجزئ ومسقط للتكليف، وتارة يطلق ويراد به ما يسقط القضاء، والقضاء هنا يطلق على معان:

أحدها: الإتيان بالشيء كما في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾^(١) أي أدتموها.

ثانيها: فعل العبادة ذات الوقت المعين خارجاً عنه، وهو المعنى المشهور المعروف المنصرف إليه الإطلاق في الفقه والأصول.

ثالثها: فعل العبادة استدراكاً لما وقع مخالفاً لبعض الأوضاع المعتبرة، ويسمى هذا إعادة إذا أتى به في الوقت المعين، وقضاءً إذا أتى به خارجه، ولا نزاع في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه الصحيح مع تمامية الأجزاء والشرائط يسقط القضاء بالمعنى الأول، بل ليس من محل الخلاف على ما صرح به جماعة^(٢)؛ إذ لا يعقل عدم سقوطه بعد الإتيان بالفعل مستجمعاً لجميع ما اعتبر فيه؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل والخلف والتكليف بغير المقدور وهو ضروري، بل في المطارح: القول بعدم سقوطه ملحق بأقوال أصحاب السوءاء^(٣).

ولا نزاع في خروج المعنى الثاني المعروف منه عن محل البحث؛ لأن موضوعه عدم الإتيان بالمأمور به عصياناً أو عذراً، والحكم بوجوب القضاء وعدمه يرجع إلى دليله الخاص، وهو خارج موضوعاً عن الإجزاء؛ لأن موضوعه الإتيان بالمأمور به على وجهه المقرر، بينما موضوع القضاء

(١) سورة البقرة: الآية ٢٠٠.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ص ١٩؛ القوانين: ج ١، ص ١٢٩، الحاشية.

(٣) مطارح الأنظار: ص ١٩.

عدم الإتيان، وشتان بين الموضوعين، وإنما النزاع في إسقاطه بالمعنى الثالث، أي الإعادة والقضاء لما وقع مخالفاً لبعض الأوضاع المعتمدة.

والمخالفة لبعض الأوضاع المعتمدة يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ما وقع مخالفاً موجباً للإخلال في صدق الامتثال والعبادة، كما لو صلى بدون طهارة فلا إشكال في وجوب الإعادة أو القضاء فيه^(١).

الثاني: أن لا يكون موجباً للإخلال بصدق التسمية، بل في كمالها كالصلاة مع السجدة أو التشهد المنسيين، وهذا ما يمكن أن يقع محلاً للنزاع؛ لإمكان القول بعدم أجزاء ما أتى به أولاً عن الواقع، فيوجب الإتيان بالثاني استدراكاً، والإتيان بالثاني هو الآخر يتصور على وجوه ثلاثة: لأن المأتي به الثاني تارة يكون عين المأتي به الأول، وتارة يكون أكمل منه، وتارة يكون أقل أو أنقص، وعلى التقدير الثالث إن كان الثاني أقل بدرجة الإخلال في صدق الامتثال فلا إشكال في الإسقاط، وكذا إن كان على غير ذلك؛ لأن القول بعدم الأجزاء إذا صدق الامتثال على الأول يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح، ومثله يقال فيما إذا كان المأتي به عين الأول؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما إذا كان المأتي به أكمل منه ولو من بعض الجهات كقضاء الصلاة مع الطهارة المعلومة بعد إتيانه

(١) بل لا إشكال في خروجه عن محل النزاع؛ بدهة أن البحث في الأجزاء وعدمه يجري بعد الفراغ عن وقوع الإتيان الأول على وجهه المقرر، لا ما كان مخالفاً لذلك.

بالطهارة المستصحبة فهو الذي يمكن أن يقع فيه النزاع؛ لعدم لزوم المحاذير المذكورة.

ويتحصل من ذلك: عدم الخلاف في أن المكلف إذا أتى بالمأمور به جامعاً لأجزائه وشرائطه وبالنحو الذي قرره الأمر يكون مجزياً، وبه يخرج المكلف عن عهدة التكليف؛ لأجزاء ما أتى به عن المأمور به، فلا يجب عليه القضاء، كما لا خلاف في عدم الإجزاء إذا أتى به مختل الأجزاء والشرائط، فيجب عليه القضاء والتدارك لعدم صدق الامتثال، وإنما الخلاف فيما إذا أتى به جامعاً لأجزائه وشرائطه فهل يستلزم سقوط القضاء والتعبد بها ثانياً حتى بالنسبة للفرد الأكمل، أو يبقى احتمال لزوم القضاء والتعبد باقياً؟

هذا ويمكن أن يقرر بوجه آخر يرجع في المآل إلى قاعدة المقتضي والمانع، بأن يقال: إن غرض المأمور به بعد تحققه بالإتيان الأول هل له مقتض للبقاء حتى يقال بلزوم القضاء بما هو الأكمل منه ثانياً تحصيلاً للغرض الأكمل أم لا؟

هذا ما يقتضيه التصحيح العقلي للمسألة، ولكن إطلاق كلماتهم يشمل الإتيان بالفرد المماثل والأكمل، كما أن إطلاق تعبيرهم عن القضاء يشمل المعنيين الثاني والثالث للقضاء؛ إذ حرره جماعة بالقول بأن إتيان المأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى أنه لا يقتضي ذلك الأمر فعله ثانياً أم لا^(١)؟ ومرادهم من فعله ثانياً ما يشمل الإعادة والقضاء.

(١) انظر القوانين: ج ١، ١٣١؛ مطارح الأنظار: ص ١٨؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠١؛ كفاية الأصول: ص ٨٣؛ المعتمد: ج ١، ص ٩١؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٢؛ الإحكام: ج ١-٢، ص ٣٩٦.

وكيف كان، فقد ذهب عامة الفقهاء وجمهور الأصوليين وكثير من المتكلمين إلى الأول كما في العدة وغيرها^(١)، وذهب جماعة من المتكلمين كالقاضي عبد الجبار وأبي هاشم الجبائي وأتباعه إلى الثاني^(٢)، سواء كان مرادهم من عدم الإجزاء القول بعدم امتناع الأمر بالقضاء مع فعله تماماً كما يحتمل من عبارة بعضهم^(٣)، أو القول بحاجة الإجزاء إلى دليل آخر كما يظهر من عبارة آخرين^(٤)، فإن المفاد واحد وإن كان الأول ناظراً إلى الإمكان العقلي والثاني إلى الوقوعي بعد الفراغ من العقلي.

ولا يخفى أن مرادهم من عدم الإجزاء ليس الوجوب بحيث يستحيل التخلف عنه عقلاً، بل الإمكان، بمعنى عدم المحذور العقلي في الحكم بالقضاء على ما يظهر من كلماتهم^(٥)، حيث عبر بعضهم بعدم معقولية القول بعدم الإجزاء^(٦)، وبعضهم بعدم الجواز^(٧)، وبعضهم

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٢-٢١٣؛ المعتمد: ج ١، ص ٩٠؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٢.

(٢) الإحكام: ج ١-٢، ص ٣٩٦؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥١.

(٣) الإحكام: ج ١-٢، ص ٣٩٦.

(٤) ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٢؛ البرهان: ج ١، ص ٨٤.

(٥) انظر مطروح الأنظار: ص ١٩؛ القوانين: ج ١، ص ١٣٢-١٣٣؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٥٤؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٨؛ أجود التقارير: ج ١، ص ٢٨٢؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٣؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٣٢٦.

(٦) مطروح الأنظار: ص ١٩؛ كفاية الأصول: ص ٨٣؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٧) المعتمد: ج ١، ص ٩١؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٥.

باستلزامه التكليف بما لا يطاق^(١)، وبعضهم بالاستحالة^(٢)، وبعضهم بغيره من المحاذير العقلية^(٣).

ويتحصل من ذلك: أن القائل بالإجزاء يمكنه الالتزام بعدم إمكان إيجاب القضاء من إحدى جهتين:

الأولى: دعوى عدم وجود المقتضي له بسبب تحقق الغرض من الأمر بالفعل الأول بما لا يبقى معه موضوع للقضاء.

الثانية: دعوى وجود المانع؛ لأن القول بعدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ونحوه من المحاذير المحالة في نفسها^(٤) أو في الحكمة^(٥)، كما أن القائل بعدم الإجزاء يمكنه أن يلتزم بإمكان ذلك من إحدى جهتين أيضاً:

الأولى: كبروية، بأن يلتزم بوقوع المحاذير المذكورة من حيث الصغرى ولكنه لا يلتزم باستحالتها من حيث الكبرى، وهذا ما يتطابق مع مسلك القائلين بعدم الإجزاء من الأشاعرة؛ إذ لا مانع عندهم من القول بعدم الإجزاء حتى على فرض استلزامه تحصيل الحاصل لعدم مانعية المانع.

الثانية: صغروية، بأن يلتزم بمانعية ما ذكر من حيث الكبرى ولكنه لا يلتزم بوقوعها من حيث الصغرى؛ لدعوى أن الشارع حكم في عدة موارد

(١) تهذيب الوصول: ص ١١٥.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٢.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠٣؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٧٢؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٣.

(٤) كالحلف.

(٥) كتحصيل الحاصل، والتكليف بغير المقدور.

من المسائل الفرعية بعدم الإجزاء مع إمكان انطباق المحاذير المذكورة عليها، بما يكشف عن توهم وقوعها:

منها: حكمه على من جامع قبل الوقوف بعرفة بأنه يجب عليه المضي في حجه ويثاب عليه لأنه طاعة، وفي عين الحال أوجب عليه القضاء.

ومنها: حكمه على من صلى في آخر الوقت ظاناً بأنه قد توضأ بماء طاهر ثم ظهرت نجاسة الماء بوجوب القضاء، مع أن ما أتى به كان مأموراً به ويثاب عليه^(١).

ومنها: حكمه بلزوم القضاء على من صلى مع الطهارة المستصحبة إذا انكشف له الخلاف^(٢)، ومن ذلك وغيره يظهر أن حكم الشارع بعدم الإجزاء يكشف بالكشف الإيبي عن عدم ترتب المحاذير المذكورة عليه وإن توهم البعض ترتبها، وأدل دليل على عدم امتناع الشيء وقوعه في الخارج، وهذا ما يتطابق مع مسلك القائلين بعدم الإجزاء من المعتزلة، ولعل الأول اختيار الجبائي وأتباعه، والثاني اختيار القاضي عبد الجبار لتطابقهما مع مسلكيهما.

ويتحصل من ذلك: أن مرادهم من القول بعدم سقوط القضاء هو عدم الامتناع في أن يأمر الشارع بالقضاء حتى في صورة إتيان المكلف بالمأمور به

(١) انظر ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣؛ العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٣.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ص ١٩.

على الوجه المقرر كما صرح به القائلون بعدم الإجزاء^(١). هذا كله بالقياس إلى الأمر الأول لا الثاني الذي يوجب الإعادة أو القضاء لاستدراك بعض المصالح كما ستعرف.

وبذلك يظهر الإشكال فيما نسب إلى جمع من أن النزاع يجري في القضاء بالمعنى المعروف منه^(٢)؛ لما عرفته من التباين الموضوعي بينهما، ومثله يقال في الوجه الذي احتمله الميرزا القمي^(٣) في القوانين في بيان تحرير محل النزاع؛ إذ احتمال أن يكون معنى إسقاط القضاء أنه لا يجوز أن يكون معه أمر آخر يفعله ثانياً قضاءً أو يجوز^(٣)؛ إذ الكلام في الإجزاء ليس بلحاظ تعلق أمر آخر بل الأمر الأول.

وأما ما صرح به في المطارح وغيره من عدم استظهار وجه تظمئن به النفس في تشخيص محل الخلاف في المسألة^(٤)، فمضافاً إلى ما عرفت من إمكان تشخيصه من حيث الصغرى فإنه -على ما يبدو- يتنافى مع الضوابط المنطقية للبحث من حيث الكبرى؛ إذ لولا تشخيص موضوع البحث كيف يمكن النظر في الأقوال والأدلة ومعرفة وجوه النقض والإبرام والخطأ والصواب منها؟ ومجرد ذكر الرأي على الاحتمالات المتعددة لا يجدي في مقام الاحتجاج والمناظرة.

(١) انظر الأحكام: ج ٢، ص ٣٩٦؛ المعتمد: ج ١، ص ٩٠-٩١؛ البرهان: ج ١، ص ٨٤؛ انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٣.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ص ١٩.

(٣) القوانين: ج ١، ص ١٣١.

(٤) مطارح الأنظار: ص ١٩؛ وانظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٤٦.

المذهب الثاني: للمتأخرين والمعاصرين

وهو ناظر إلى الواقع والحكم الواقعي الأولي بالقياس إلى البديل الشرعي عنه، أو بالقياس إلى الخطأ فيه؛ إذ يظهر من مطاوي كلماتهم وموارد الاستشهاد والاستدلال أن النزاع في الأجزاء عندهم يقع في موضعين:

الأول: كبروي

وخلاصته: أن الإتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً هل يجزي عن أمر نفسه أم لا؟ وظاهر استدلال بعض القائلين بالأجزاء بأنه لولاه لزم طلب الحاصل، والخلف اختياره^(١)، ولعل هذا يختص بالأصوليين على ما يظهر من كلماتهم، ولم يعرف منه خلاف من أحد منهم سوى ما عن أبي هاشم وعبد الجبار على ما في الفصول وغيره^(٢).

الثاني: صغروي

وهو العمدة.

وخلاصته: أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري هل يجزي عن المأمور به الواقعي أم لا؟

(١) القوانين: ج ١، ص ١٣٢؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠٣؛ الفصول: ج ١،

ص ١٣٧؛ مطارح الأنظار: ص ١٩؛ وانظر الأحكام: ج ٢، ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) الفصول: ج ١، ص ١٣٦؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠١؛ مطارح الأنظار:

ص ١٩؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٤٤.

وهذا في الحقيقة يرجع إلى سعة دلالة دليلهما، وأنها على نحو يفيد
 الإجزاء أم لا؟ بمعنى أنها يدلان على اشتغالها مثلاً على تمام المصلحة
 الواقعية أو أكثرها بحيث يحكم العقل بإجزائها لعدم الحاجة إلى الإعادة أو
 القضاء إما لجهة عدم مقتضي أو عدم تماميته أم لا؟
 وظاهر الهداية^(١) والفصول^(٢) والمطرح^(٣) والتقارير^(٤) والكفاية^(٥)
 وجملة من تأخر عنها إلى يومنا هذا^(٦) حصر النزاع فيه، ولعله لأغلبية ظهور
 الثمرة العملية عليه بعد اتفاقهم على الإجزاء من حيث الأصل وإن اختلفوا
 في بعض التفاصيل، ويشترك فيه الفقهاء أيضاً على ما يستفاد من كلماتهم في
 أبواب الفقه المختلفة حيث إنهم يتعرضون إلى الإجزاء في موارد أوامر أولي
 الأعذار بعد زوال العذر أو اكتشاف مخالفة الواقع، كما إذا فرض إتيان
 المكلف بما أمر به حال عذره في أول وقته مع اليأس عن زوال العذر إلى
 آخره على القول بجواز البدار فأنكشف زواله قبل مضي الوقت.

(١) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠٤.

(٢) الفصول: ج ١، ص ١٣٨.

(٣) مطرح الأنظار: ص ١٩.

(٤) تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٥٢.

(٥) كفاية الأصول: ص ٨٣.

(٦) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٦٧، الهامش ٣؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٢٤؛

أجود التقارير: ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ١٩٣؛ منتهى

الأصول: ج ١، ص ٣٤٩؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٣٥؛ منتقى الأصول: ج ٢،

ص ١١؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٣٥؛ الأصول: ج ٢، ص ٧٠-٧١.

وكذا في موارد الأوامر الظاهرية الشاملة لكل وظيفة مجعولة لغير العالم بالواقع، سواء أحرزت بالأصول العملية أو الأمارات أو الأصول الموضوعية كاليد والصحة والسوق ونحوها^(١)، فانكشف مخالفة المأتي للمأمور به الواقعي حيث اختلفوا فيها إلى قولين، فبعضهم قال بالإجزاء متمسكاً بأدلتها، وبعضهم قال بالعدم فحكم بوجوب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه بدعوى اقتضاء الأمر لذلك^(٢).

وأنت ترى أن هذا يتطابق مع مسلكهم في باب الحجج من التنجيز والإعذار، وأن الملاك في الأحكام الشرعية تكليفية كانت أو وضعية هو الواقع، فإن أصابوه كان منجزاً، وإن أخطئوه كانوا معذورين.

(١) فإن الحكم الظاهري له إطلاقان:

أحدهما: ما يستفاد من الأصول العملية التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي، وبهذا يقع في مقابل ما تدل عليه الأدلة الاجتهادية التي لا تناط بشيء، من العلم والجهل.

ثانيهما: كل وظيفة مجعولة لغير العالم بالواقع، فيشمل الأحكام الكلية المستفادة من الأدلة الاجتهادية والأصول العملية والأحكام المحرزة بواسطة الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية كأصالة الصحة ونحوها، وهذا هو المقصود في بحث الإجزاء.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٧، مسألة ١٩؛ مستمسك العروة: ج ٤، ص ٣٣٤-٣٣٦؛ مهذب الأحكام: ج ٤، ص ٣٤٦-٣٤٨.

الأمر الثالث: في بيان حقيقة النزاع

إن الأمر إما واقعي أو ظاهري أو اعتقادي، والواقعي إما أن يكون ثابتاً في حال الاختيار أو في حال الاضطرار، ويعبر عنه بالواقعي الثانوي، والمراد من الظاهري ما يكون مفاد الأمارات والأصول والقواعد المعتمدة، والاعتقادي ما يكون مفاد العلم والاجتهاد. ومن هنا وقع البحث بينهم في الأجزاء في مسائل أربع:

المسألة الأولى: في أجزاء كل من المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري عن نفسه.

المسألة الثانية: في أجزاء المأمور به الاضطراري، أي الواقعي الثانوي عن الواقعي الأولي.

المسألة الثالثة: في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي.

المسألة الرابعة: في أجزاء المأمور به الاعتقادي عن الواقعي، ومنها اجتهاد المجتهد.

والظاهر أن البحث في المسألة الأولى كبروي، وهي التي وقع النزاع فيها بين المتقدمين، ولم يخالف فيها سوى أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، وتسالم عليها المتأخرون والمعاصرون على ما يظهر من تعليلهم القول بالأجزاء باستلزام القول بعدم الأجزاء تحصيل الحاصل، وانفكاك المعلول عن العلة، وتوارد علتين على معلول واحد، ونحوها من التوالي الفاسدة عقلاً.

وأما البحث في المسألة الثانية والثالثة فهو صغروي؛ لرجوعه إلى
البحث عن إحدى جهتين:

الأولى: عرفية، وهي سعة دلالة دليل الحكم الاضطراري والظاهري
بحيث يجزيان عن المأمور به الواقعي.

الثانية: عقلية، وهي كاشفية دليلها عن اشتغالها على تمام مصلحة
الواقع أو أكبرها حتى يحكم العقل بكفائتها عن الواقع؛ لعدم بقاء ما
يوجب استيفاءه من المصلحة على نحو اللزوم.

ولعل هذا ما تعرض إليه المتأخرون والمعاصرون تفصيلاً، ولم نعر على
من تعرض له من المتقدمين في الأصول، ولعلهم استغنوا عنه لرجوعه إلى
البحث الفقهي؛ فإنه إذ ثبت القول بالإجزاء عندهم من حيث الكبرى لا
تبقى حاجة للقول بإجزاء المأمور به الاضطراري والظاهري عن الواقع؛
لوضوح كفاية المأتي به عن المأمور به؛ إذ الجميع مستند إلى الحجة شرعاً، فلا
تجب الإعادة أو القضاء.

ولو ثبت العدم قيل بلزومها تحصيلاً لغرض الأمر ومصلحته التي لم
يستوفها الإتيان الأول، وربما يمكن الجمع بينهما بالقول بأن محل النزاع بين
المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين هو البحث الكبروي، وهو الذي يدخل
في مهمات علم الأصول، وأما النزاع في البحث الصغروي فهو من باب
تطبيق الكبرى على الصغرى، وقد اختص به المتأخرون والمعاصرون
للحاجة إليه في مقام الفتوى؛ لكثرة وقوع مسأله في محل الابتلاء، وهذا ما
يتضح في المطلب التالي.

المطلب الثالث: الأقوال في مسائل الأجزاء ومناقشتها

تفصيل الكلام في الأجزاء وعدمه يقع في مسائل:

المسألة الأولى: في أجزاء المأمور به عن أمر نفسه

لا خلاف معتد به في أن إتيان المأمور به على الوجه الذي قرره الأمر جامعاً لأجزائه وشرائطه كالإتيان بالصلاة في حالة الاختيار مع الطهارة المائية وسائر أجزائها وشرائطها يقتضي الأجزاء، بل يجب أن يقتضيه للضرورة، ويمكن بيان وجهها بعدم مقتضي لإعادة والقضاء من جهتين:

الأولى: الامتثال

وذلك بتقريبين:

الأول: أن امتثال الأمر مطابقاً للوظيفة المقررة شرعاً علة تامة لصدق الطاعة وحصول غرض الأمر، وبه يتتفي موضوع الإعادة أو القضاء.

الثاني: أنه لو لم يقتض الأجزاء لكان ناشئاً إما من الخلل في المأتي به بحيث لم يطابق المأمور به والمفروض خلافه، أو من أمر آخر يقتضي الإتيان بالفعل إعادة أو قضاء، وهو خلاف الفرض؛ لأن الكلام في اقتضاءها بالأمر الأول لا بأمر جديد.

الثانية: الصيغة

بتقريب: أن الأمر لا يقتضي إلا طلب الماهية المطلقة، ومعناه أن الواجب إيجاد الطبيعة الحاصل بإيجاد فرد منها؛ لصدق الامتثال والطاعة

عليه، والمفروض حصوله، وبه يسقط الوجوب، فينتفي موضوع الإعادة والقضاء، كما يمكن بيانها بوجود المانع.

بتقريب: أن المكلف إذا جاء بالمأمور به واجداً لجميع الأجزاء والشرائط حصل الغرض منه؛ لأن الإتيان الصحيح علة لحصول الغرض، وحينئذ لا مناص من سقوط الأمر المتعلق به؛ لأنه معلول للغرض، وإلا لزم الخلف؛ لأن لازم الإتيان الصحيح تحقق الامتثال، ولازمه سقوط الأمر، ولازم عدم الإجزاء بقاء الأمر، والمفروض سقوطه أو عدم إمكان الامتثال؛ لأن الامتثال الثاني كالامتثال الأول، فإذا لم يكن الأول موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، وهكذا في الثالث والرابع.

أو بقاء الأمر بلا ملاك ومقتض؛ بداهة أن الغرض إذا تحقق سقط الأمر، فإذا قيل ببقاء الأمر مع تحقق غرضه بالإتيان الأول لزم بقاء الأمر من دون غرض، أو انفكاك المعلول عن العلة، أو توارد علتين على معلول واحد؛ لأن كل إتيان علة لتحقق غرض الأمر، فإذا قيل بعدم الإجزاء جاز الإتيان الثاني، ولازمه توارد علتين على غرض واحد، وإذا قيل بتعدد الغرض كان خلفاً، وحيث إن التوالي كلها فاسدة ثبت وجوب الإجزاء.

فيتحصل: أن إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري.

أدلة عدم الإجزاء

واحتج القائلون بعدم الإجزاء بوجهين:

الأول: الوقوع الخارجي، كما في بعض العبادات حيث أمر الشارع بلزوم الإتيان بها مع الأمر بإعادتها.

منها: حكمه بوجوب إتمام الحج الفاسد وبوجوب القضاء.

ومنها: وجوب قضاء صلاة ظان الطهارة إذا انكشف الخلاف على ما عرفت^(١).

الثاني: العقل، بدعوى أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل، ولا دلالة على امتناع التكليف بمثل ما أمر به أولاً، فلا يكون الإتيان الأول مقتضياً للإجزاء إلاّ بدليل، وحيث لا دليل ثبت الإمكان^(٢).

وربما يستدل لهم أيضاً بجملة من الأوامر التي أوجب الشارع فيها الإعادة وعدم سقوطها بالإتيان بها مرة من قبيل الأمر بالمعروف، والدعوة إلى الخير، والجهاد في سبيل الله، والإصلاح بين الناس، ويكفي لنقض الإيجاب الكلي في الإجزاء السلب الجزئي، وبضميمة أن حكم الأمثال واحد أو عدم القول بالفصل يمكن تعميم ذلك لغيرها من الأوامر الشرعية، فيثبت عموم عدم الإجزاء، وكل ذلك مخدوش.

(١) انظر الأحكام: ج ٢، ص ٣٩٧؛ العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢١٤؛ القوانين: ج ١، ص ١٣٣، (بتصرف).

(٢) المصادر السابقة.

أما الأول فمن وجوه:

الأول: عدم تسليم أن الحكم بالقضاء في الحج والصلاة من باب عدم الإجزاء، بل هو بأمر جديد، فيخرج عن محل البحث. يشهد لذلك ما ورد في جملة من الأخبار عن أئمة الهدى عليهم السلام.

منها: ما رواه زرارة. قال سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: ﴿جاهلين أو عالين؟﴾ قلت: أجبني في الوجهين جميعاً. قال: ﴿إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجها وليس عليهما شيء، وإن كانا عالين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، وعليها بدنة، وعليها الحج من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا﴾ قلت: فأبي الحجتين لهما؟ قال: ﴿الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليها عقوبة﴾^(١) حيث دلت على وجود أمرين في المسألة يقع لكل واحد منهما امثال مستقل أحدهما للأداء والآخر للقضاء.

الثاني: أن الحكم بالقضاء لم يكن لعدم الإجزاء في الإتيان الأول، بل كان عقوبة كما في الرواية المتقدمة، ولذا شدد عليها الشارع بالتفريق بينهما في موضع الإصابة، وأوجب عليها الكفارة، بل هو ما صرح به في ذيل الرواية.

(١) الوسائل ج ١٣، الباب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع في الإحرام، ص ١١٢، ح ١٧٣٦٧.

الثالث: سلّمنا، إلّا أنه خارج عن محل البحث؛ بداهة أن الحكم بالقضاء نشأ من فساد الحج والصلاة، ولا إشكال في أن الإخلال بالمأمور به لا يوجب سقوط التكليف عن الذمة، فوجوب الإعادة والقضاء لعدم صدق الامتثال لا لعدم الإجزاء. نعم أوجب الشارع إتمام الحج عليهما عقوبة أو إرفاقاً؛ لإدراك مصلحة الوقوف بعرفة ونحوه من مناسك الحج التي فيها فضل كبير، أو لمصلحة الحفاظ على الشعائر العامة وعدم خرقها، ونحو ذلك من مصالح يترجح دركها أو مفسد يترجح دفعها، وأتى هذا من عدم الإجزاء؟

وأما الثاني فعلى فرض تماميته يرد عليه إشكالان:

أحدهما: أن غاية ما يثبت الإمكان الذاتي وهو لا يجدي في وقوع عدم الإجزاء لكونه أعم، وقد عرفت أن القول بعدم الإجزاء مبتلى بالمنع وهو الاستحالة الوقوعية؛ لما يترتب عليه من توال فاسدة، فيبطل الاستدلال.

ثانيهما: سلّمنا، إلّا أن ما يثبته الدليل هو إمكان القول بعدم الإجزاء؛ لدعوى عدم الدليل على الإجزاء، وحيث يمكن معارضته بدعوى معارضة، وهي أن القدر المتيقن الذي يحكم به العقل هو تحقق الامتثال بالإتيان الأول، وهو يكفي لسقوط الأمر، فالقول بإمكان الإعادة أو القضاء أو وجوبه يحتاج إلى دليل، وحيث لا دليل كان الامتثال مجزياً.

وأما الثالث فهو خارج عن موضوع البحث لسببين:

الأول: أنه خلط بين الإجزاء والتكرار، فإن الأوامر الواردة فيما ذكر لا تسقط بالإتيان بها بالمرّة؛ لوجوب التكرار فيها، والتكرار مستفاد من

دليل خاص، فليس تكرر الأمر بالمعروف والجهاد من باب الإعادة أو القضاء؛ لعدم إجزاء الإتيان الأول، بل من باب وجوب تكرر العمل، والفرق بينهما ظاهر.

الثاني: أن البديهية العقلية قاضية بأن الغرض من الأوامر المذكورة لا يتحقق بالإتيان الأول، بل لا بد من تكرر الإتيان؛ لأن الجهاد مرة واحدة والأمر بالمعروف كذلك لا يوجبان الدفاع والحمل على الطاعة ما لم يقترن ذلك بالمواصلة والحث الأكيد، وحيث إن الغرض باق يبقى معه الأمر، فيصح تكرر الامتثال حينئذ، وهذا خارج عن موضوع الإجزاء.

وبذلك يظهر أن امتثال الأمر الواقعي الأولي أو الاضطراري الثانوي أو الظاهري مسقط لأمره، ومعه لا يبقى موضوع للامتثال إعادة أو قضاء بداعي ذلك الأمر، فيكون مجزياً لا محالة؛ لأن الامتثال عقيب الامتثال غير معقول.

وهل يصح تبديل الامتثال بعد حصوله أم لا؟ أقوال في المسألة، وقد تعرضنا لها تفصيلاً في مباحث المرة والتكرار فلا نعيد.

وأما ما استدل به من الروايات على الجواز فهي متضاربة، وقد ذكر الحر العاملي رحمته الله في الوسائل إحدى عشرة رواية في الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة. قال: ﴿ يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء ﴾ ^(١).

(١) الوسائل: ج ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٠١، ح ١١٠١٤.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلى، فإن له صلاة أخرى﴾^(١) الظاهرة في جواز الإتيان بصلاة بديلة عن الصلاة الأولى إلا أنها أجنبية عن البحث؛ لأنها لم تتعرض إلى جواز تبديل الامتثال، وإنما إلى رجحان العمل ثانية بداعي الأمر بالتقية أو مستحبات الجماعة.

وتقرير ذلك: أن ما ورد في إعادة الصلاة جماعة على نحوين:

الأول: ورد في باب إعادة الصلاة مع المخالفين تقية:

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ﴿ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضىء إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك﴾^(٢) وقريب منها صحيحة عبد الله بن سنان^(٣)، وهي لا تدل على تبديل الامتثال، بل على الإعادة تقية.

ومن الواضح أن صلاة التقية لها أمرها الخاص وليس امتثالاً للأمر السابق، فتخرج عن محل البحث.

الثاني: ورد في باب رجحان الصلاة كما عرفت، ومفاد هذه الروايات ليس جعل الجماعة بديلاً عن الفرادى؛ لسقوط الأمر بالامتثال الأول، بل

(١) المصدر السابق: ح ١١٠١٥.

(٢) الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٢، ح ١٠٧٢٨.

(٣) المصدر السابق: ح ١٠٧٢٩.

مفادها إما استحباب الإعادة بداعي الأمر الاستحبابي كما تشهد له صحيحة ابن بزيع عن موسى بن جعفر عليه السلام^(١)، أو الإتيان بها بداعي الأمر الوجوبي قضاءً لما فات لا تبديل الامتثال الأول بامتثال جديد كما تشهد لها صحيحة إسحاق بن عمار: **﴿صَلِّ واجعلها لما فات﴾**^(٢) وبها يتضح المراد من قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم: **﴿يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء﴾**^(٣) وصحيحة حفص بن البختري: **﴿يصلي معهم ويجعلها الفريضة﴾**^(٤) ولا إشكال في جواز إعادة الجماعة استحباباً أو قضاءً لما فات. وأما ما ورد في الإعادة **﴿وإن الله يختار أحبهما﴾**^(٥) فبعد الفراغ من الإشكال السندي فإنها لا تدل على جواز تبديل الامتثال، وإنما تدل على الإرفاق والفضل الإلهي في إثابة المصلي على إحدى صلاتيه، خصوصاً على مسلك القول بأن أصل الثواب على الواجب تفضل لا استحقاق.

وبذلك يظهر وجه النظر فيما حكي عن الشيخ عليه السلام في التهذيب وصاحب المدارك عليه السلام من القول بأن من يصلي ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة فليجعلها نافلة ثم يصلي جماعة^(٦)، فإن هذا لو صح يحمل على قبل

(١) الوسائل: ج ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٠١-٤٠٢، ح ١١٠١٨.

(٢) الوسائل: ج ٨، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٠٤، ح ١١٠٢٥.

(٣) الوسائل: ج ٨، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٠١، ح ١١٠١٤.

(٤) الوسائل: ج ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٠٣، ح ١١٠٢٤.

(٥) روض الجنان: ج ٢، ص ٩٨٩.

(٦) التهذيب: ج ٣، ص ٥٠؛ المدارك: ج ٤، ص ٣٤٢؛ وانظر المحاضرات: ج ٤٤،

انقضاء الصلاة لا بعدها؛ إذ بعد انتهائها لا مجال للتبديل إلا بالقول بجواز تبديل المحال إلى ممكن، ولعل هذا ما يظهر من النصوص والفتاوى^(١).

وبذلك يظهر أن ما ذكره غير واحد في باب الحج - أنه لو أحرم الحاج بغير غسل الإحرام أو صلاته عامداً أو جاهلاً أو ناسياً أو ذاكراً يستحب له التدارك لما تركه من الغسل والصلاة وإعادة الإحرام - من هذا القبيل أيضاً.

ولعل من هنا ذهب إليه المشهور حملاً لما ورد في الخبر الصحيح في جواب السؤال عما تقدم من موارد على الاستحباب، فيراد ابن ادریس رضي الله عنه عليه بعدم الصحة لجهة أنه إن أراد الحاج نية الإحرام فأحرم ولبي من دون صلاة وغسل فقد انعقد إحرامه، فالإعادة لغو، وإن أراد أنه أتى بصورة الإحرام من لبس ثوبي الإحرام من دون نية وتلبية كان هو الإحرام، ولا تصدق عليه الإعادة^(٢).

أقول: هذا الإيراد غير وارد؛ لإمكان الأمر بإعادة الفعل المأتي به على وجه الصحة الواقعية لأجل الإتيان بالفرد الأكمل واستيفاء تمام المصلحة الواقعية، وانعقاد الإحرام أولاً لا ينافي استحباب إعادته ثانياً لهذا الداعي والغرض.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٦٤، مسألة ٢٧.

(٢) السرائر: ج ١، ص ٥٣٢، (بتصرف وإضافة).

المسألة الثانية: في أجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقعي

وينطبق على الأوامر الصادرة في حق ذوي الأعذار كالعبادة في حالة التقية ووضوء صاحب الجبيرة وتيمم المتضرر بالطهارة المائية وصلاة العاجز عن القيام ونحوها.

فهل الإتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن الواقعي حتى بعد زوال العذر أم لا يجزي؟ فإذا زال العذر يبقى الواقع على حاله ويجب عليه الإتيان بالمأمور به الواقعي أداء أو قضاء؟
ويمكن أن يقع الكلام فيه بحسب مقتضيات القواعد العقلية من إحدى جهتين:

الأولى: استقلال العقل بالحكم بأن المأتي به مستوفياً لغرض المولى من الأمر، وحينئذ لا محالة يخرج المكلف من عهدة التكليف لتحقق علته.

الثانية: استقلاله بالحكم بأن ما أتى به المكلف هو مصداق لطاعة الأمر وامتثاله فيحكم بكفاية ذلك في مقام العمل للخروج من عهدة الأمر؛ لكونه أدى حق المولى وتحرك نحو مطلوبه، ولا إشكال في أن العقل يستقل بالحكم بالإجزاء بلحاظ الامتثال لأمر نفسه لهاتين الجهتين.

وأما استقلاله بالحكم بالإجزاء عن الأمر الواقعي بعد زوال الاضطرار بحيث يوجب سقوط الإعادة والقضاء وعدمه فيرجع إلى ملاحظة مقدار ما يدركه الأمر الاضطراري من مصلحة الأمر الواقعي في عالم الثبوت، فإن المأمور به الاضطراري في عالم الثبوت تارة يكون كالمأمور به الاختياري مشتملاً على تمام مصلحته، وتارة لا يكون كذلك، بل يبقى شيء منها غير

مستوفى، وهذا الباقي تارة يمكن تداركه وتارة لا يمكن، وما يمكن تداركه تارة يكون بدرجة ملزمة بحيث يستقل العقل بوجوب التدارك، وتارة يكون بدرجة راجحة بحيث يستقل العقل باستحباب تداركه، فهذه أهم صور العلاقة بين المصلحتين:

أما الصورة الأولى فلا كلام في أجزاء الاضطراري عن الواقعي فيها؛ لاشتماله على تمام مصلحته. نعم في أجزاءه عنه مطلقاً أو بشرط الانتظار إلى آخر الوقت وعدم زوال العذر أو بشرط اليأس عن زوال العذر أو العلم أو الظن بعدم زواله كلام ستعرفه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأما الصورة الثانية وهي ما إذا لم يكن الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما يمكن تداركه وبلغ درجة اللزوم، ولا إشكال في عدم الأجزاء.

نعم له الانتظار حتى يزول العذر، فيقتصر على الإتيان بالتكليف الاختياري أو يبادر بالاضطراري لتحصيل مصلحة الوقت، وبعد زوال العذر يأتي بالاختياري لإدراك ما فاتته من مصلحة الواقع أداءً أو قضاءً.

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا لم يكن الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما يمكن تداركه ولم يصل إلى درجة اللزوم، ولا إشكال في أجزاءه، ويستحب له الإعادة أو القضاء لتدارك ما فاتته من مصلحة الواقع، كما يستحب له البدار لتحصيل مصلحة الوقت ثم الإعادة أو القضاء بعد زوال العذر لإدراك ما فاتته.

وأما الصورة الرابعة وهي ما إذا لم يكن الاضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي ولكن لا يمكن تدارك ما فات من مصلحته، وحينئذ لا مناص من القول بالإجزاء؛ لأن القول بلزوم التدارك يوجب التكليف بغير المقدور.

وهذا يصح فيما إذا لم يكن تدارك مصلحة الواقع بالقضاء أيضاً، وإلاّ أمكن القول بوجود الإتيان بالاختياري خارج الوقت، وحينئذ لا يبقى مجال للتكليف الاضطراري؛ لأن الحكم بوجوده والحال هذه يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

نعم يمكن القول بصحة التكليف به إذا كانت مصلحة درك الوقت أهم أو أكبر مما فات من مصلحة الواقع، أو كانت بحيث تضاهي ما فات منها، فإنه يمكن القول بإيجاب الاضطراري في الصورة الأولى والتخير بينه وبين القضاء للاختياري في الصورة الثانية.

إن قلت: وأنى لنا بإحراز مصلحة الواقع مع قصور عقولنا حتى يمكننا ملاحظة ما يدركه الفعل الاضطراري منها.

قلت: الأقسام المذكورة للمصلحة هي المتصورة عقلاً في مقام الثبوت، وهذا ما يمكن الوصول إليه، وحيث إن ملاحظة الشارع تتطابق مع ملاحظة عقولنا لتبعية النظر الشرعي للعقلي في مثله ينزل الخطاب الشرعي على ما اقتضاه حكم العقل ثبوتاً لا على مخالفه؛ بداهة أن الشارع إذا لاحظ أن الملاك الموجود في الإتيان بالفعل الاختياري لا يدرك إلاّ بالإتيان بالاضطراري في الوقت والاختياري خارجه فلا مناص من حكومته

بالاضطراري في الوقت وبالاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في خارج الوقت؛ لعدم كفاية ما أتى به في وقت الاضطرار عن المأمور به وقت الاختيار كما في مسألة من لا يتمكن من الوقوف بالمشعر بعد الإحرام بالحج فإنه مكلف بإتمام الإحرام عمرة مفردة وقضاء الحج في السنة القابلة، وقد دلت على ذلك صحيحة معاوية بن عمار، وفيها: قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿أيما حاج سائق للهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل﴾^(١).

وبالعكس من ذلك إذا لاحظ الكفاية.

وأما بحسب ما تقتضيه القواعد الشرعية فبعد هل أن الشارع الأمر الاضطراري بديلاً عن الواقعي عند الاضطرار يقع البحث فيه في فرعين:
الأول: ما إذا ارتفع العذر في أثناء وقت الواجب فهل تجب الإمارة أم لا؟

الثاني: ما إذا ارتفع العذر بعد الوقت فهل يجب القضاء أم لا؟

وفي المطارح: أن مقتضى القواعد الشرعية هو كفاية المأتي في حال الضرورة عن الأمر الواقعي الاختياري بعد زوال الضرورة^(٢)، وعن الميرزا النائيني رحمته الله القول بعدم الكلام فيه بحسب الفتاوى الفقهية^(٣)، وربما يظهر

(١) الاستبصار: ج ٢، ص ٣٠٧، ح ١٠٩٥؛ التهذيب: ج ٥، ص ٢٩٤، ح ٣٩٨؛

الوسائل: ج ١٤، الباب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ص ٤٩، ح ١٨٥٥٨.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٢٠.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٢.

من إطلاق كلامهما الاتفاق عليه وشموله للفرعين معاً، وهو الحق الذي يقتضيه التحقيق إلا في الموارد التي قام دليل خاص على العدم فيها، وتفصيل البحث فيه يتم بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الاضطرار عرفاً لا يصدق إلا في الواجبات المؤقتة إذا استوعب الاضطرار تمام وقتها؛ بداهة أن القدرة على الإتيان بالواجب في بعض الوقت مع زوال العذر كاف في صدق الامتثال، ومعه لا يبقى موضوع للأمر الاضطراري حتى يقال بأنه مجز أو لا.

المقدمة الثانية: أن تشريع الحكم الاضطراري في ظرف الاضطرار بديلاً عن الحكم الواقعي يكشف بالكشف الإثني عن أمرين: أحدهما: اشتاله على مصلحة لازمة الاستيفاء في ذاك ظرف.

ثانيهما: عدم اهتمام الشارع بما يفوت من مصلحة الجزء أو الشرط الذي اضطر المكلف إلى تركه كالطهارة المائية والقيام في الصلاة، ولذا رفع يده عنه، وكلف بالحكم الاضطراري؛ إذ لو اهتم بذلك لم يبق وجه لتشريع الحكم الاضطراري إلا على وجه محال، وعدم اهتمامه به يمكن أن ينشأ من وجوه:

أحدها: رفع اليد عن التكليف به

ثانيها: رفع اليد عن تنجيز التكليف به

ثالثها: قلة مصلحة الإلزام به في حالة الاختيار إلى غير الإلزام بسبب الاضطرار لتزاحم المصلحتين وزيادة الثانية عليها، فوجوب الإتيان بالمأمور به الاختياري ثانياً لتدارك ما فات بعد الاضطرار يحتاج إلى تكليف جديد،

ومع عدمه لا مناص من القول بالإجزاء لعدم بقاء مقتض للإعادة أو لعدم بقاء مقتض لازم الاستيفاء.

المقدمة الثالثة: إذا لم يستوعب العذر تمام الوقت لا يصح البدار إلى العمل لما عرفت إلا في صورتين:

الأولى: القطع باستيعاب العذر لتمام الوقت ولو بنحو الاطمئنان أو اليأس عن ارتفاع العذر.

الثانية: قيام أمانة كالبينة ونحوها على الاستيعاب.

وحيث إذا بادر وانكشف الخلاف ففي الصورة الأولى يجب الإعادة والقضاء؛ لانكشاف عدم وجود أمر اضطراري مع عدم الاستيعاب، ومعه لا يبقى مجال للبحث في أنه مجز عن الواقع أو لا.

وفي الصورة الثانية يدخل الأمر موضوعاً في مسألة إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وهذا ما ستعرفه في المسألة القادمة.

المقدمة الرابعة: أن الاضطرار على قسمين:

أحدهما: الاضطرار المنوع لموضوع الحكم كالسفر والحضر بالنسبة إلى الصلاة قصراً أو تماماً، فإن هذا النحو من الاضطرار ينوع الموضوع ويغيّره بما يوجب تغيير حكمه من حالة إلى أخرى.

ثانيهما: الاضطرار المغيّر لحالات موضوع الحكم من الاختيار إلى الاضطرار كالطهارة الترابية بالنسبة إلى فاقد الطهارة المائية، والصلاة مع العجز عن القيام بالنسبة إلى القادر على القيام، ويفترق القسمان في أمور ثلاثة هي: الموضوع والحكم والنتيجة.

أما الموضوع فلأن الاضطراب المتنوع اختيار في الغالب ناشئ من ذات المكلف؛ إذ يختار المكلف الإقامة والسفر فيرتب عليه حكمهما قهراً، بينما الاضطراب المغيّر قهري غالباً ناشئ من الخارج يطرأ على المكلف في الحالات المختلفة، ويلاحظ أن الموضوع في الأول متعدد وإن كان من حالات المكلف، بينما هو في الثاني واحد وهو العبد ولكن يختلف من حيث القدرة على الفعل وعدمها.

وأما الحكم فلأنه يجوز إيقاع المكلف نفسه في الاضطراب الأول ولا يجوز في الثاني؛ لأن الموضوع في الأول متعدد وهو المسافر والحاضر، ولكل حكمه الخاص، ولا مدخلة لاختيار المكلف وعجزه فيه، بل في كل واحد منهما أخذ مستقلاً عن الآخر، فمتى ما تحقق عنوان المسافر قهراً أو اختياراً تبعه حكمه.

بينما هو في الثاني موضوع واحد وهو المصلي مثلاً، ولكن لوحظ فيه حالتا الاختيار وأحكامهما أولاً كالصلاة مع القيام، فإذا عجز عنها تترتب عليه أحكام الاضطراب كالصلاة عن جلوس من باب التسهيل والإرفاق، فالمكلف في الاضطراب الأول مخير في موضوع نفسه، بينما هو غير مخير في الاضطراب الثاني؛ لحرمة إيقاع نفسه في الاضطراب، كما إذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه أو غسله فأراقه ليصبح فاقداً للماء، أو كان قادراً على القيام في الصلاة فأعجز نفسه ليصلي عن جلوس. يدل على ذلك العقل والشرع.

أما العقل فلأنه يستقل بقبح تفويت ملاك الأمر الواقعي الذي تعلق به غرض المولى أولاً، فإن المولى جعل الحكم الاضطرابي بديلاً عن الواقعي

في صورة العجز عنه لا مطلقاً وعليه فما دام العبد قادراً على الإتيان بالتكليف الواقعي لا يريد منه المولى غيره، فتخليه عنه مع القدرة على إنجازهِ يوجب تفويت الغرض المولوي بلا عذر وهو قبيح عقلاً.

وأما الشرع فمن وجهين:

أحدها: صدق التجري والخروج عن مراسم العبودية بناء على حرمة، بل ربما صدق العصيان؛ لأن معيار المعصية هو عدم إطاعة أمر المولى وقد صدق عليه لتخليه عن إطاعة الأمر الواقعي الاختياري.

ثانيها: عدم معذوريته في ترك الحكم الواقعي لسببين:

أحدهما: الخروج الموضوعي

فإن إطلاقات الأدلة الاضطرارية التي تعذر العبد في صورة الفعل الاضطراري لا تشمل صورة الاضطرار الحاصل بسوء الاختيار؛ لأن الشارع جعل الحكم الاضطراري بديلاً عن الواقعي الاختياري إرفاقاً وامتناناً على العبد لكيلا يقع في مشقة، والأدلة الامتنانية تحمل أولاً على من يستحقها.

ويصدق على من أعجز نفسه أنه فوت مصلحة الطهارة المائية والقيام في الصلاة بسوء اختياره، وأدلة الاضطرار إرفاقية امتنانية لا تشمل المخرج نفسه عن الفضل والامتنان بسوء اختياره ومن هنا قالوا بعدم ثبوت خيار الغبن والعيب لمن علم بهما وأقدم عليهما، وفي حديث لا ضرر حكم رسول

الله ﷺ للأَنْصَارِيِّ بِقَلْعِ نَخْلَةِ سَمْرَةَ وَقَالَ: ﴿أَرْمِ بِهَا إِلَيْهِ﴾^(١) لَأَنَّهُ مُضَارٌ بَعْدَ أَنْ رَفَضَ الِاسْتِئْذَانَ فِي الدَّخُولِ وَالْمَعَاوِضَةَ بِغَيْرِهَا فِي الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ، وَوَجَّهَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ -بِرَفْضِهِ كُلِّ الْحُلُولِ- أَقْدَمَ عَلَى الْإِضْرَارِ بِنَفْسِهِ وَمَا نَحْنُ فِيهِ مِنْهُ.

ثانيتها: الظهور

فإن إطلاق الأدلة الاضطرارية بمقتضى ظهورها العرفي وارتكاز المتشرعة عنها منصرف عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف وإرادته؛ لوضوح أن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾^(٢) ظاهر في الاضطرار الناشئ من غير إرادة واختيار، وكذا مثل قوله ﷺ: ﴿إِذَا قُويَ فليقيم﴾^(٣) وعلى هذا يكون غير معذور في التيمم والجلوس.

والحاصل: أن الظاهر من الأدلة الاضطرارية على ما يقتضيه الفهم العرفي هو اختصاصها بصورة الاضطرار الطارئ على المكلف بغير اختياره، فلا يشمل الاضطرار الناشئ من سوء اختياره، ولو فعل والحال هذه وجب عليه الإتيان بالتكليف الاضطراري؛ لكون تكليفه المنجز عليه في تلك الحالة، ولكنه استحق العقوبة على ترك الواجب الاختياري أو تفويت الملاك الملزم أو غرض المولى. هذا ما تقتضيه قواعد العقل والشرع.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٢٩٢-٢٩٣، ح ٢؛ التهذيب: ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) الكافي: ج ٣، ص ٤١٠، ح ٣؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٦٩، ح ٦٧٣؛ ج ٣، ص ١٧٧، ح ٤٠٠؛ الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب القيام في الصلاة، ص ٤٩٥، ح ٧١٥٣.

نعم يخرج من ذلك الموارد التي دل الدليل الخاص على جواز الفعل فيها ولو بسوء اختيار كموارد التقية؛ لأن إطلاق أدلتها تشمل صورتي إيقاع النفس في موارد عدمه، ولعل من هنا أفتى المشهور بجواز الصلاة عن تقية حتى إذا تمكن العبد من الصلاة في موضع لا يضطر فيه إليها، كما لا تجب عليه الإعادة إذا ارتفعت في الأثناء، ولا القضاء إذا ارتفعت خارج الوقت، وجواز إجناب المكلف نفسه بمقاربة الزوجة مع علمه بعدم التمكّن من الاغتسال. كل ذلك للأدلة الخاصة، وأما في غير ذلك فمقتضى العقل والشرع هو عدم جواز إيقاع النفس في الاضطرار ليكون العبد سبباً لتفويت الواقع وعدم امتثال الأمر الاختياري.

وبذلك يظهر الفرق بينهما في النتيجة أيضاً، فإن الاضطرار المنوع غير معن بالبحث في باب الإجزاء بخلاف المغيّر؛ إذ لا إشكال في أن المسافر تكليفه القصر والحاضر تكليفه التمام فإن صلى المسافر قصرًا والحاضر تمامًا فلا إشكال في إجزاء ما أتى به عن أمر نفسه.

نعم ربما يتصور ذلك فيمن صلى قصرًا ورجع إلى وطنه في أثناء الوقت؛ إذ يمكن أن يقال بالإجزاء فلا يجب عليه الإعادة، أو العدم فيحكم بلزوم الإعادة؛ لأن ما صلاّه كان تكليفه الاضطراري وبعد رجوعه إلى وطنه وبقاء الوقت يكون قادرًا على الاختياري فأمكن أن يحكم بوجوب الإعادة.

لكن النصوص المتضاربة دلت على كفاية الامتثال في وقت الأداء كصحيح إسماعيل بن جابر. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر فلا أصلي حتى أدخل أهلي؟ فقال عليه السلام: ﴿صل وأتم

الصلاة ﴿ قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر فلا أصلي حتى أخرج؟ فقال عليه السلام: ﴿ فصل وقصر، فإن لم تفعل فقد خالفت -والله- رسول الله ﷺ ﴾^(١) وغيره^(٢)، وهذا ما عليه الفتوى في العروة وحواشيها^(٣)، بل في المهذب حكى عن السرائر الإجماع عليه^(٤).

ولعل وجهه قيام الضرورة على عدم تعلق أكثر من تكليف واحد بالصلاة في الذمة، وحيث أداها سقط أمرها، وبعدها لا يبقى موضوع للتكليف إلاّ بأمر جديد.

وكيف كان، فإن الاضطرار المنوع خارج عن بحث الإجزاء من حيث تعدد الموضوع وقيام الأدلة على كفاية ما أداه المكلف من الامتثال وإجزائه، وبعده لا يبقى تكليف آخر حتى يقال بالإجزاء عنه أو لا.

بينما يجري الكلام في الاضطرار المعيّر، لأن الموضوع واحد وتطراً عليه حالتان إحداهما الاختيار ولها حكم، والثانية الاضطرار ولها حكم، فحينئذ يمكن أن يقال بأن ما فعله العبد في حالة الاضطرار هل يجزئ عن حالة الاختيار بعد زواله أم لا؟

(١) الاستبصار: ج ١، ص ٢٤٠، ح ٨٥٦؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٣، ح ٢٩؛ ج ٣، ص ٢٢٣، ح ٥٥٨؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥١٢-٥١٣، ح ١١٣١٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥١٢، ح ١١٣١٢؛ وص ٥١٣، ح ١١٣١٥؛ وص ٥١٦، ح ١١٣٢٣.

(٣) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٢، مسألة ٩، ومسألة ١٠.

(٤) مهذب الأحكام: ج ٩، ص ٢٩٤.

المقدمة الخامسة: أن الأدلة الشرعية الواردة في باب الاضطرار على نحوين:

الأول: ما ورد رافعاً للتكليف الاختياري عند الاضطرار بنحو عام أو مطلق من قبيل أدلة رفع الاضطرار والعسر والخرج وقاعدة الميسور نحو قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) وقوله ﷺ: ﴿رَفَعَ عَن أُمَّتِي... مَا أَضْطَرُّوا إِلَيْهِ﴾^(٢) و: ﴿مَا مِنْ شَيْءٍ حَرَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ﴾^(٣) وقال ﷺ: ﴿الميسور لا يسقط بالمعسور﴾^(٤).

الثاني: ما ورد رافعاً له في موارد خاصة كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٥).

والظاهر من الأول لزوم استيعاب الاضطرار لتمام الوقت حتى تصح المبادرة إلى العمل لجهتين:

الأولى: أن عنوان الاضطرار أخذ في لسان الدليل وهو لا يصدق عرفاً إلا إذا استوعب كل الوقت.

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) انظر الخصال: ص ٤١٧؛ التوحيد: ص ٣٥٣.

(٣) كتاب الصوم: ج ٢، ص ٤٣٠؛ كتاب الطهارة: ج ١٠، ص ١٠٥.

(٤) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٠، الرابع: ج ٤، ص ٥٨، الهامش.

(٥) سورة المائدة: الآية ٦.

الثانية: أن المستفاد من الأدلة أن الحكم الاضطراري جعل بديلاً ثانوياً عن الاختياري في ظرف العجز عن الاختياري، والعجز لا يصدق عرفاً إلا إذا تعذر الإتيان به في كل الوقت، ولازم ذلك عدم الإجزاء إذا انكشف الخلف، وعدم جواز البدار ما لم يطمئن إلى الاستيعاب.

وأما الثاني فحيث إنه وارد في الموارد الخاصة ينبغي ملاحظة ما ورد في كل مورد بحسبه، والظاهر من مجموع ما ورد في هذا الشأن أنها على نحوين: أحدهما: أن يستفاد من خطابه كفاية الاضطرار ولو في بعض الوقت في مشروعية الفعل الاضطراري والأمر به، ولو تمكن المكلف من الاختياري بعد ذلك كما تفيد الآية الشريفة، فإن ظاهرها أن التيمم وظيفة غير الواجد للماء عند القيام إلى الصلاة حتى لو وجد الماء بعد الصلاة وقبل انقضاء الوقت كما تشهد له (إذا) الحينية والإطلاق المقامي.

نعم يجب عليه الفحص قبل ذلك ليصدق عليه الاضطرار في حينه كما تشهد له صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: ﴿إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصل﴾^(١).

ثانيهما: أن يستفاد من خطاب الفعل الاضطراري تساوي ملاكه مع ملاك الفعل الاختياري، والتساوي إما يعرف من إطلاق خطاب الاضطراري

(١) الكافي: ج ٣، ص ٦٣، ح ٢؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٥٩، ح ٥٤٨؛ التهذيب: ج ١، ص ١٩٢، ح ٥٥٥؛ الوسائل: ج ٣، الباب ١ من أبواب التيمم، ص ٣٤١، ح ٣٨١٤.

كقوله ﷺ: ﴿التيمم أحد الطهورين﴾^(١) حيث يفهم من لسانه بحسب مقتضى الإطلاق المقامي أن أحدهم مساو للآخر في الميزة والملاك، سوى أن أحدهما سابق على الأول في الفعل؛ إذ لو كان غير ذلك لقيده بقوله: (الماء أفضل) أو: (التراب أنقص في طهوريته) ونحو ذلك، فهو نظير ما لو طلب المولى الطعام والشراب ولم يقيده بشيء فإن العرف يفهم منه المساواة في الطلب وإن كان أحدهما مطلوباً قبل الآخر في العمل، أو بحسب القرينة كقوله: (أحد الطهورين) الظاهرة في العرضية بينهما لا الطولية.

وإما يعرف بضميمة الحكم العقلي كقوله ﷺ: ﴿يا أبا ذر! يكفيك الصعيد عشر سنين﴾^(٢) فإن العقل يقضي في مثل هذا الخطاب بالمساواة بين الاختياري والاضطراري لاستحالة البقاء على فقدان الماء في طول عشر سنين عادة حتى يكون حكمه التيمم فيها، فمقتضى الإطلاق المقامي والحكم العقلي المساواة.

وفي مثل هذين الموردين يمكن التمسك بإطلاق خطاب الاضطراري، ويحكم بكفاية المأتي به حتى ولو زال العذر في الوقت أو خارجه، ولازم ذلك جواز المبادرة إلى الفعل وعدم لزوم الانتظار إلى آخر الوقت.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٦٤، ح ٤؛ الفقيه: ج ١، ص ١٠٥، ح ٢١٤؛ التهذيب: ج ١، ص ٢٠٠، ح ٥٨٠؛ الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب التيمم، ص ٣٨١، ح ٣٩٢٣.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ١٠٨، ح ٢٢٢؛ التهذيب: ج ١، ص ١٩٤، ح ٥٦١؛ الوسائل: ج ٣، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، ص ٣٨٦، ح ٣٩٣٧.

هذا إذا استفيد من لسان الأدلة المساواة، وأما إذا لم يستفد ذلك وكان الخطاب غير ظاهر في شيء منه فإنه يرجع إلى العمومات والإطلاقات الواردة في باب الاضطرار، وهي دالة على عدم الإجزاء ما لم يستوعب الاضطرار تمام الوقت، وفي صورة الشك في العموم والإطلاق أو الشك في الانطباق يرجع إلى الأصول العملية. هذا من حيث الظهور، ولكن إذا التزمنا بحكومة الأدلة الاضطرارية على الواقعية تعبدًا فلا مناص من الالتزام بالإجزاء على ما ستعرف.

وبهذا يعرف أن البحث في إجزاء الاضطراري عن الاختياري فيما كان الاضطرار ثابتاً بالأدلة العامة، وأما ما ثبت فيه بدليل خاص فيرجع فيه إلى دليله، ويلاحظ بالقياس إلى الدليل الاختياري، وأما في غيره فينبغي مراعاة ما تقتضيه القواعد، وتفصيل القول في ذلك يستدعي البحث في فروع:

الفرع الأول: فيما تقتضيه القواعد الأولية في الإجزاء

اختلف الأعلام في ذلك إلى قولين:

القول الأول: الإجزاء.

ذهب إليه جماعة منهم صاحب الفصول رحمته ^(١) والشيخ كما في المطارح ^(٢) والآخوند رحمته ^(٣) في الكفاية ^(٤) والميرزا النائيني رحمته كما في الفوائد والأجود ^(٤)

(١) الفصول: ص ١١٥-١١٧، ص ٣٣٤.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٢٠-٢١.

(٣) الكفاية الأصول: ص ٨٥.

(٤) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٥؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤.

وظاهر السادة الحكيم^(١) والجنوردي^(٢) والأستاذ قدست أسرارهم^(٣) تعليق الإجزاء على وجود إطلاق في الأمر الاضطراري، ولازمه الرجوع عند عدمه إلى الأصول العملية، وربما يستدل له بأدلة:

الدليل الأول: الإطلاق اللفظي

ويمكن أن يقرر بأنحاء ثلاثة:

أولها: إن ظاهر إطلاق الأمر في الواجبين الاختياري والاضطراري هو تعلق الأمر بالطبيعة لكونها واحدة في الحالتين، كطبيعة الصلاة التي تتحقق مع القيام والقعود؛ لكونها مصاديق للطبيعة المأمور بها، والصلاة عن قيام وإن كانت أكمل منها عن قعود إلا أن الشارع اكتفى بالناقص عن الكامل إرفاقاً.

وعليه فإذا عجز المكلف عن فرد الطبيعة الكامل وتمكن من فردها الناقص أجزأ عن الكامل؛ لصدق الامتثال في حقه فيسقط الأمر ولا دليل على تعلق أكثر من أمر واحد في الذمة، كما لا دليل على وجود أمر آخر بالإعادة، تكليفه بالإعادة بعد ذلك يكون بلا موجب؛ لكونه طلباً للحاصل، بل من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا ما يتطابق مع الإرفاق؛ إذ لولا الإجزاء لم يكن إرفاقاً.

(١) حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٠٠-٢٠١.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٣) الأصول: ج ٢، ص ٨٨.

وبضمنية الأولوية أو الإجماع فضلاً عما تقدم يحكم بعدم وجوب القضاء أيضاً.

ثانيها: أن ظاهر إطلاق الواجب الاختياري أنه واجب موسع للإذن في إيقاعه في أي جزء من أجزاء الزمان، وما يختلف في الخارج هو حالات المكلف، فيختلف الحكم تبعاً لحالاتهم، ولكن المطلوب واحد وهو الصلاة -مثلاً- فقوله: (اقيموا الصلاة) يفيد وجوب الصلاة لكن يتخصص هذا الوجوب حين العمل للحاضر في ضمن أربع ركعات، والمسافر في ضمن ركعتين ولو وجد الماء مع الوضوء ولفاقده مع التيمم، وعلى هذا يكون الأمر الواقعي أحد أفراد الواجب الموسع، وكذا الاضطراري، ولا إشكال في أن الإتيان بفرد من الماهية يوجب سقوط الطلب، وبعده لا وجه لوجوب الإعادة؛ لسقوط الطلب بتحقق المطلوب.

ثالثها: أن ظاهر ما دل على وجوب الصلاة مع الوضوء والتيمم يدل على أن المكلف مخير في إيجاد مطلق الصلاة التي هي واجبة على نحو الاتساع في ضمن الفردين، ومن المعلوم أن الإتيان بأحد أفراد الواجب المخير مسقط عن الإتيان بالفرد الآخر، فلا يعقل بعد الحكم بالإعادة أو القضاء.

ووجه الضعف فيه جلي؛ بداهة أن الواجب المخير يقتضي التكافؤ وتساوي الرتبة بين الواجبين، وهو لا ينطبق على الواجب الاختياري والاضطراري لاختلافهما في الرتبة.

الدليل الثاني: الإطلاق المقامي

ويمكن تقريره بأنحاء ثلاثة:

أولها: أن ظاهر حال المولى في مقام جعل الحكم في حال الاضطرار التصدي لبيان تمام ما هو وظيفة العبد كالتيتم لفاقد الماء، فإذا أطلق الحكم الإضطراري وأراده بديلاً عن الحكم الاختياري ولم يحكم بلزوم الإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار شكّل هذا إطلاقاً مقامياً للأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء؛ إذ لو كان الأمر غير ذلك لبيّنه وهو في مقام البيان.

وربما يرد عليه أن هذا الإطلاق إنما ينعقد فيما إذا كانت هناك قرينة تثبت كون المولى بصدد بيان كل ما هو وظيفة العبد وليس في مقام الإهمال أو الإجمال؛ إذ لولا ذلك لم يبق مجال للإطلاق المقامي؛ لوجود المانع وهو الظهور العرفي في أن المولى في مقام بيان حكمه في حالة الاضطرار فيحملها العرف على التقييد بها، فإذا ارتفعت ارتفع حكمها، وحينئذ يرجع في الوظيفة إلى الحكم الواقعي، ولازمه الإعادة أو القضاء.

ثانيها: أن ظاهر الأمر الاضطراري أنه مجعول بدلاً عن الواقعي في صورة العجز عنه، وهذا يقتضي أن يقوم البديل الاضطراري مقام المبدل منه الاختياري في جميع الآثار والخواص إلا ما شذ أو ندر، بحيث لا يعتنى به لاكتفاء المولى ببيان البدلية وهو في مقام البيان، والمفهوم من ذلك عرفاً الإجزاء؛ لكفاية المأتي به الاضطراري عن الواقعي في المصالح والآثار، وربما يناقش من جهة أن إطلاق الدليل الاضطراري معارض بإطلاق الدليل الاختياري؛ لأن الاختياري يقتضي تعيينه في جميع الأحوال

والأزمة حتى في صورة الاضطرار. نعم سمح الشارع به في حالة الاضطرار إرفاقاً، ولولا الإرفاق لبقى التكليف الواقعي متعلقاً في الذمة حتى في حال الاضطرار، وهذا يكشف بالإن عن عدم قيام الاضطراري بما للواقعي من المصالح والآثار.

ومن هنا قيل بحرمة إيقاع النفس في الاضطرار، وهذه تشكل قرينة مانعة من الإطلاق المقامي، وتحدد التكليف الاضطراري بحاله، فإذا زالت وجبت الإعادة أو القضاء تحصيلاً لما فات من مصالح الواقع.

ثالثها: أن المستفاد من الاضطراري - ولو بمعونة مجموعة القرائن اللفظية والمقامية والمرتكزات العرفية - هو أنه جعل بديلاً تنزلياً عن الواقع وأن وظيفته منزلة مَنزلة الوظيفة الاختيارية كما يشهد سكوت المولى عن التفاصيل واكتفائه بأصل الجعل، ولازم ذلك أن تكون البديلة مطلقة أي من كل الجهات والمراتب، وهو معنى الإجزاء، فإن التنزيل يعني اعتبار الأمر الاضطراري بدلاً عن الواقعي ولازمه الإجزاء.

وتوضيح ذلك: أن تنزيل أحد الشئيين مكان الآخر تعبداً يمكن أن يتم بأحد وجوه:

أحدها: التنزيل من حيث الآثار والخواص، بأن يجعل الوحدة بينهما من حيث الأثر كما في مثل النار والشمس فإن النار شمس بلحاظ الآثار.

ثانيها: التنزيل الموضوعي، بأن يجعل موضوع النازل بمنزلة موضوع المنزل عليه إثباتاً، كما لو قال: (العادل فقيه) أو نفيًا كما لو قال: (العالم الفاسق ليس بعادل) مع أن الأول ليس بعالم والثاني عالم حقيقة.

ثالثها: التنزيل الحكمي، بأن يجعل الحكم بين الأمرين واحداً وإن اختلفا في الموضوع، كما لو قال: (من مات دون عرضه فهو شهيد) أي له حكم الشهيد وإن كان موضوعاً ليس كذلك؛ لتوقف الشهادة على جملة شروط لم تتحقق فيه، والتوسعة في موضوع الشهيد في مثله لا يراد منه الموضوع، بل هو توسعة في الموضوع لغرض توسع الحكم.

رابعها: التنزيل الوظيفي، بأن يجعل الوظيفة العمل بالنازل بدلاً عن المنزل عليه من حيث العمل والتكليف وإن كان بينهما فرق في الموضوع والحكم، كما في مثل قوله عليه السلام في شأن الفقيه الجامع للشرائط: ﴿قد جعلته عليكم حاكماً﴾^(١) وأراد منه تعيين الوظيفة على العباد في وجوب إطاعته والأخذ منه والرجوع إليه لا أنه كالمعصوم عليه السلام في الموضوع أو الحكم أو الآثار والخواص من جميع الجهات.

وكيف كان، فإن جعل الحكم الاضطراري بديلاً عن الواقعي وتنزيله منزلته في الآثار أو الموضوع أو الحكم أو الوظيفة يقتضي الإجزاء؛ لأن لازم البديلية في كل واحد من الوجوه هو ذلك، وتشهد لذلك عدة قرائن:

الأولى: إطلاقات الأدلة الاضطرارية وعدم تقييدها بحال الاضطرار، فإنها تقتضي عرفاً إيفاء الأمر الاضطراري وكفايته عن الاختياري مطلقاً ما لم ينص المولى على العدم، وعلى فرض الشك يتمسك بأصالة الإطلاق.

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤؛ وانظر العناوين: ج ٢، ص ٥٧٨؛ جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٧.

الثانية: تسالم الفقهاء والأصوليين على حكومة الأدلة الاضطرارية على الواقعية، ولازم الحكومة هو رفع الشارع يده عن الحكم الواقعي أصلاً أو تنجيزاً دفعاً للتناقض والخلف، وهذا يقتضي إيفاء الاضطراري عن الواقعي والإجزاء عنه؛ إذ لا معنى للحكومة المتسامة بينهم إلا تنزيل التكاليف الاضطرارية منزلة التكاليف الواقعية الأولية في الخواص والآثار أو في الموضوع أو في الحكم حقيقة أو تعبداً وإسقاطها عن الفعلية.

الثالثة: كون التكاليف الاضطرارية إرفاقية جعلت تسهياً على العباد وامتناناً، وهذا يقتضي الإجزاء عقلاً؛ لأن في عدم الإجزاء منافاة للامتنان. وربما يقال: إن الحكومة بين الدليلين تستند إلى الجمع العرفي بينهما، ولا يوجد سبيل للجمع فيما نحن فيه لحكومة العقل بلزوم الأخذ بإطلاق الأمر الواقعي.

وتقريره: أن الأمر الواقعي ظاهر في تعيينه في حال الاختيار والاضطرار، والأمر الاضطراري ظاهر في تعيينه عند العجز عن الاختياري فيتناهيان في حال الاضطرار للعلم بعدم تعيينهما معاً فيه، وحينئذ يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر الواقعي في التعيين وبين رفع اليد عن ظهور الأمر الاضطراري فيه، والعقل يقضي برجحان رفع اليد عن الأمر الاضطراري لا الواقعي لاندراج المسألة في صغريات الدوران بين التعيين والتخير؛ إذ يدور الأمر بين الأخذ بالدليل الواقعي تعييناً لما فيه من تحصيل لتمام المصلحة والغرض من الأمر أو التخير بينه وبين الأخذ بالدليل الاضطراري، وفيه تحصيل لبعض مراتب المصلحة والغرض، والعقل يقضي بلزوم التعيين، ولازم ذلك أن الأخذ بالاضطراري يقتضي عدم الإجزاء

لبقاء مراتب من المصلحة غير مستوفاة، والأخذ به في حالة الاضطرار للمعذرية، والظاهر أنه قابل للمناقشة من وجهين:

أحدهما: الحكومة؛ لعدم تسليم بقاء إطلاق الأمر الواقعي حتى في حالة الاضطرار؛ لما عرفت من الحكومة، وإلا استلزم لغوية الأمر الاضطراري، ولازم ذلك الإجزاء.

إن قلت: الإرفاق يمنع اللغوية أو ربما يكون المولى قد جعل الحكم الاضطراري تسهيلاً على العباد لا لتعيين التكليف في حالة الاضطرار.

قلت: الإرفاق يقتضي رفع اليد عن الحكم الواقعي أصلاً أو تنجيزاً في حالة الاضطرار، ولازم ذلك ترتب أمور:

الأول: تعيّن التكليف الاضطراري في حالة الاضطرار، وإلا انتفت فائدة جعله.

الثاني: الإجزاء؛ لأن القول بعدم الإجزاء ينافي الإرفاق.

الثالث: خروج المسألة موضوعاً عن صغرى الدوران بين التعيين والتخير؛ للزوم التعيين للاضطراري والمنع من إطلاق الدليل الاختياري.

ثانيهما: تعارض الظهور، فإن ظهور الأمر الواقعي في شموله لحالتي الاختيار والاضطرار معارض بظهور الأمر الاضطراري وتعيينه في حالة الاضطرار، ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو تقييد الظهور الواقعي بصورة القدرة والاختيار أي عدم الاضطرار، واختصاص الظهور الاضطراري في حالة العجز عن الواقعي، ولازم ذلك الإجزاء؛ لقيام المكلف بما كانت وظيفته عند الاضطرار، وبعد زوال العذر لا دليل على بقاء الأمر في ذمته.

الدليل الثالث: العقل

فإنه إذا لاحظ الجعل في الحكمين الاختياري والاضطراري يحكم بالإجزاء عن القضاء والإعادة، ويمكن تقريره بما أفاده الميرزا النائيني رحمته كما في تقريره^(١). أما حكمه بالإجزاء عن القضاء فمن جهة أن تكليف الشارع بالصلاة مع الطهارة المائية حال الاختيار يكشف إننا عن أن قيد الطهارة المائية لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون ركناً في الصلاة مطلقاً، وبه قوام مصلحتها في حالتها المتمكن منه وعدمه.

الثانية: أن يكون ركناً في خصوص حالة التممكن منه لتبقى صورة العجز مورداً للطهارة الترابية ولا ثالث لهما، وإلا خرج عن الركنية لعدم تقوم المصلحة الصلواتية به، وهو خارج عن البحث، وعلى الأول لا يعقل الأمر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائية عند فقدان الماء؛ لانتفاء مصلحتها بانتفاء ركنها وقوامها، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة كما في صورة فقدان الطهورين بناء على صحته، وعليه فلا مجال للأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية.

وعلى الثاني يصح الأمر بالصلاة بالطهارة الترابية عند فقدان الماء؛ لأن ركنية الطهارة المائية في صورة الوجدان لا فقدان، وعليه يصح أن يكون

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٣؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٥.

التراب بديلاً عن الماء عند فقدانه، لكن لا مجال للالتزام بالأول؛ لأنه يستلزم لغوية جعل الحكم الاضطراري فيتعين أن الملحوظ في لسان الأدلة الثاني وهو أي إن الشارع أمر بالصلاة عن تيمم عند فقدان الماء، فيكشف كشافاً إنياً عن أمرين:

الأول: أن قيد الطهارة المائية مطلوب في حال الاختيار لا الاضطرار.

الثاني: أن الطهارة الترابية واجدة لملاك الطهارة المائية ومصحتها، ولذا جعلها الشارع بديلاً عنها، فإذا صلى المكلف مع التيمم عند العجز عن الماء صدق في حقه الامتثال، ولا يجب عليه القضاء بعد زوال العذر، بل لا يعقل؛ لأن مصلحة التراب إما استوفت تمام مصلحة الماء وحيث لم يفت على المكلف شيء حتى يستوفيه، وأدلة القضاء تقول: ((أقضى ما فات)) فيكون الحكم بالقضاء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، أو استوفت أكثر المصلحة ومعه لا دليل على وجوب القضاء، والقدر المتيقن منه هو الرجحان.

بل يمكن القول بعدم القضاء فيه من جهة السالبة بانتفاء الموضوع أيضاً لأن القضاء لا يدور مدار فوت المصلحة، بل مدار فوت الفريضة، والمفروض أن المكلف أتى بها في وقتها ومع شرائطها، فلا معنى لقضائها.

هذا بناءً على صحة ما اشتهر في الألسنة من أن النص في دليل القضاء يقول: ((أقضى ما فات كما فات))^(١) وأما بناء على عدم صحته بهذا النص

(١) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥١٣، مسألة ٦؛ مستمسك العروة: ج ٨، ص ١٦٨.

لعدم وروده بهذا اللفظ في المصادر الحديثية وإنما اصطيد هذا المعنى من بعض ما ورد^(١) فالأمر فيه أجلى.

فعن الشيخ الأنصاري^{رحمته} في المطرح أنه نفى أن يكون لدليل القضاء عموم بحيث يمكن أن يحمل على لزوم القضاء وحينئذ لا مناص من القول بالإجزاء لعدم الدليل على لزوم القضاء، حتى في صورة إدراك المصلحة بواسطة الفعل الاضطراري؛ لعدم صدق الفوت في حقه. قال: إن الموجود في كتب الرواية على ما أفاده الأستاذ ليس ما هو المشهور في الألسنة من قولهم: ((اقض ما فات كما فات)) بل الموجود فيها قوله ^{عليه السلام}: ﴿ما فاتك من فريضة فاقضها كما فاتك﴾ ومن المعلوم عدم صدقه في المقام سيما بعد ملاحظة وروده في مقام بيان الكيفية. نعم يصدق الفوت بالنسبة إلى الزيادة المترتبة على الفعل الاختياري ولا دلالة في الرواية على وجوب تدارك كل فائتة، والمقدار المذكور ليس من الفرائض كما لا يخفى^(٢)، وأما حكمه بالإجزاء عن الإعادة فمن جهة أن الإجزاء مستند إلى أحد أمور:

الأول: القول بجواز البدار لذوي الأعذار مطلقاً.

الثاني: القول بجواز البدار عند القطع أو الاطمئنان بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت.

(١) انظر الكافي: ج ٣، ص ٤٣٥، ح ٧؛ التهذيب: ج ٣، ص ١٦٢، ح ٣٥٠؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٦٨، ح ١٠٦٢١؛ عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٣.

(٢) مطرح الأنظار: ص ٢١؛ وانظر وقاية الأذهان: ص ٢٠٢.

الثالث: القول بجوازه عند اليأس عن زوال العذر إلى آخر الوقت.

وجواز البدار على هذا لا يخلو إما أن يكون حكماً طريقياً ظاهرياً أو حكماً واقعياً، فإن كان من قبيل الأول فستعرف الحال فيه في المسألة الثالثة^(١)، وإن كان من قبيل الثاني فلازمه الإجزاء لا محالة بأحدى ضميمتين:

الأولى: العقل؛ لما عرفت في القضاء من أن المصلحة الصلواتية قائمة بالتييم عند فقدان الماء وقد أتى بها وسقط الأمر، فالقول بالإعادة بعد ذلك يكون من قبيل الامتثال بعد الامتثال وهو محال.

الثانية: الإجماع والضرورة؛ لقيامهما على وجوب صلاة واحدة على المكلف في كل وقت لا صلاتين، فيكشفان عن أن الفعل الفاقد في حال الاضطرار ولو مع عدم استدامة العذر وافٍ بتمام الملاك الواقعي أو أكثره، فتكون الصلاة مع التيمم في هذا الحال في عرض الصلاة مع الوضوء، ولازمه إجزاؤه عنه.

ولا يختص هذا بالصلاة حتى يرد بقيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين فيه^(٢)، بل يجري في كل حكم وجوبي؛ بداهة عدم اقتضاء التكليف لأكثر من طاعة واحدة إلا ما ثبت بالدليل اقتضاؤه التكرار، وهو خارج عن البحث.

(١) قد يقال بعدم الإجزاء فيه؛ لأن ما أتى به مستنداً إلى الحكم الظاهري وقد زال العذر فكشف عن أن المأتي به لم يكن مأموراً به.

(٢) أجود التقريرات: ج١، ص ٢٨٥، هامش ١؛ وانظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ٥٠.

القول الثاني: عدم الإجزاء.

ذهب إليه جماعة منهم المحقق العراقي والسيد الخوئي^(١) على ما في تقريرهما، وهو اختيار البجنوردي والإيرواني قدست أسرارهم^(٢) واستدلوا لذلك بأدلة:

الدليل الأول: الأصل اللفظي

فإنه يقتضي عدم الإجزاء بالإعادة والقضاء، ويمكن تقريره من وجهين:

أحدهما: الإطلاق، بدعوى أن مقتضى إطلاق دليل الأمر الواقعي الأولي لزوم الفعل مطلقاً وفي جميع آتات الوقت. خرج من ذلك زمان الاضطرار لعدم القدرة على الواقعي في حال الاضطرار، فإذا ارتفع الاضطرار والعجز في أثناء الوقت كان إطلاق الدليل الواقعي محكماً؛ لوجود المقتضي مع عدم المانع، ولازمه عدم الإجزاء فتجب الإعادة.

وأما القضاء فمرهون بمنشأ وجوبه، فإن قلنا بأنه تابع للأداء وأن دليل الأداء يكفل إيجاب القضاء كان الأمر فيه كالإعادة؛ إذ يجب بمقتضى إطلاق الدليل الواقعي سواء جيء بالمأمور به الاضطراري أو لا، وإن قلنا إنه بأمر جديد على ما هو الأقوى فلم يكن هناك إطلاق يتكفل وجوبه لارتفاع الأمر الأولي بخروج الوقت، وقد عرفت غير مرة بأن خروج

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٤١؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٦٥.

(٢) منتهى الأصول: ج ٢، ص ٣٦٢؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٧١.

الوقت كالطاعة والعصيان من مسقطات الأمر، وحينئذ يكون المرجع فيه إلى الأصول العملية.

ثانيهما: إطلاق العام الواقعي بدعوى دخول المسألة في صغريات مسألة التمسك بإطلاق العام بعد انتهاء زمان التخصيص.

وتوضيح ذلك: أنه إذا ورد عام كالصلاة مع الطهارة المائية ثم ورد تخصيصه بفرد في ظرف معين كالصلاة مع التيمم عند فقدان الماء وشك في استمرار حكم المخصص بعد زوال الظرف المعين أو ثبوت حكم العام فإنه قد يتمسك باستصحاب حكم الخاص، وقد يتمسك بإطلاق دليل العام، ولا مجال للتمسك باستصحاب حكم الخاص لارتفاع موضوعه بعد زوال العذر، فما علم بحدوثه حال الاضطرار علم بارتفاعه بعد زواله، فلا يبقى إلا إطلاق العام، وهو يثبت عدم الإجزاء، ويمكن مناقشة الأول منها من جهتين:

الأولى: عدم مقتضى لإعادة والقضاء؛ لما عرفت من قيام الضرورة على عدم تعلق أكثر من تكليف واحد في ذمة العبد في كل واجب، فإذا أتى به المكلف على الوجه الذي قرره المولى في ظرفه سقط الأمر عن ذمته، وانتفى موضوع الإعادة والقضاء، وأما دعوى الإطلاق فهي تامة في صورة العصيان وعدم العمل بالوظيفة الاضطرارية، ولذا قالوا بوجوب الصلاة مع الوضوء إذا لم يصل في حال فقدان، وأما في صورة الطاعة والامتنان فلا دليل على بقاء الأمر حتى يوجب الإعادة والقضاء.

الثانية: وجود المانع؛ لأن الإطلاق المذكور إن صح وجوده معارض بالإطلاقين اللفظي والمقامي اللذين تمسك بهما القائلون بالإجزاء، وحينئذ إما يمنعان من انعقاد الظهور في هذا الإطلاق أو يوجبان سقوطه عقلاً؛ لأن بقاءه يتنافى مع الإرفاق في الدليل الاضطراري، ويوجب تجويز الامتثال بعد الامتثال وكلاهما باطل، أو يحكم بلزوم الجمع بينهما عرفاً، والعرف يقضي بحكمة الأدلة الاضطرارية على الواقعية، ولازم ذلك هو الإجزاء في جميع الاحتمالات.

وأما الثاني منها فيمكن مناقشته من جهتين أيضاً:

الأولى: أنه أخص من المدعى؛ لأن الدليل المذكور إن تم فيفيد عدم الإجزاء بلحاظ الإعادة؛ لإمكان تصور بقاء إطلاق العام بعد زوال زمان التخصيص في الوقت، وأما إذا خرج الوقت فلم يعلم بقاء إطلاق العام حتى يقال بلزوم القضاء، بل قد يقال بالعلم بارتفاعه خصوصاً إذا التزمنا بأن وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد، فإن صح ما ذكر من الدليل فإنه يثبت عدم الإجزاء بالنسبة للإعادة، مع أن موضوع البحث في الإجزاء وعدمه يشمل القضاء أيضاً، بل بعضهم خصص البحث في الإجزاء وعدمه عن القضاء فقط؛ لتسليمه الإجزاء بالنسبة للإعادة^(١).

الثانية: أنه أخص من المدعى من جهة اختصاصه بصورة طرو الاضطرار في أثناء الوقت لا قبله، فإن من كان فاقداً للماء قبل وقت الصلاة

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٢٩؛ مطرح الأنظار: ص ١٨.

أو حينه حكمه التيمم في أول أوقات العمل، ومعه لا يوجد إطلاق للأمر الواقعي حتى يتمسك به بعد زوال العذر، بل ينبغي الحكم بكفاية التيمم لصدق الامتثال، وحاجة الإعادة إلى دليل.

وعليه يختص الدليل المذكور بصورة طروء فقدان أثناء وقت الصلاة؛ لإمكان تصور وجود الإطلاق الواقعي في حقه؛ لأنه يتعلق في ذمة المكلف منذ دخول الوقت، فإذا تأخر ولم يصل ثم طرأ الفقدان في الأثناء وصل عن تيمم ثم زال العذر أمكن أن يقال بالرجوع إلى إطلاق العام.

وكيف كان، فإن ما ذكر من الدليل إن تم فهو أخص من المدعى؛ لاختصاصه بإحدى صور الاضطرار لا في جميعها، فلا يصلح أن يكون دليلاً عاماً للقول بعدم الإجزاء.

الدليل الثاني: العقل من جهة المقتضي وانعدام المانع.

أما من حيث المقتضي فلأن نسبة الحكم الاضطراري إلى الحكم الواقعي تتصور على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون بديلاً واقعياً عنه فيستوفي مصلحته الواقعية، والعقل يقضي أن يستوفي أكثر مصلحته لا جميعها؛ إذ لو استوفي جميعها لكان بديلاً عرضياً له لا طولياً، وحينئذ يخرج عن الحكم الاضطراري، ويصبح من صغريات الواجب التخييري كخصال الكفارة وهو مناف للإجماع، بل خلف.

والقول بلزوم الترتيب في الواجب التخييري فإنه على فرض تماميته تعبدي، وليس بالضرورة ناشئاً من المصلحة الواقعية، كما أن القول بأنه

يستوفي المصلحة ولكن في حال الاضطرار غير وجيه؛ لأنه بعد ملاحظة وفائه بتمام المصلحة لا يبقى فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، فالقول بالتقدم الرتبي بينهما في العمل ترجيح بلا مرجح، وكيف كان فإن الإتيان بالمأمور به الاضطراري لا يمنع من الإعادة والقضاء؛ لغرض استيفاء المصلحة المتبقية من الواقع لوجود المقتضي لهما.

النحو الثاني: أن يكون بديلاً تعبدياً، والغرض منه إلزام العبد بالطاعة لكيلا يبقى بلا وظيفة عند تعذر الواقع، وعلى هذا تختلف مصلحة الحكمين، فإن الحكم الواقعي يتعلق بالمصلحة الواقعية، وأما الحكم الاضطراري فلا علاقة له بالواقع، وإنما مصلحة الجعل والإرفاق بالعبد لكيلا يكلف بما فيه طاقته اقتضت التكليف به، ولازم ذلك أن المكلف بامثاله بالحكم الاضطراري يدرك المصلحة الثانوية الجعلية لا المصلحة الواقعية، فإذا زال العذر أمكن أن يلزمه العقل بالإعادة والقضاء تحصيلاً لمصلحة الواقع التي فاتته.

النحو الثالث: أن يكون بديلاً تعبدياً أو واقعياً ويستوفي أكثر المصلحة، إلا أن العقل يقضي بلزوم الإعادة والقضاء عند زوال العذر؛ لعلمه بأن الملاك الأصلي الذي يريده المولى أولاً وبالذات هو الواقع، وإنما جعل الحكم الاضطراري بديلاً عن الواقعي تسهياً على العبد من باب الرحمة والإرفاق؛ لذا فهو لا ينفي حق المولى على العبد بالإتيان بما أراده أولاً؛ لحكومة العقل بلزوم تحصيل غرض المولى والقيام بحقوقه في الطاعة والامثال لما أراد وإن عذر العبد عنها في صورة الاضطرار إرفاقاً.

فيتحصل: أن حق المولى على العبد وحكومة العقل بلزوم تحصيل أغراض المولى يقتضيان الإعادة والقضاء لما أراده أولاً منه وعجز عنه المكلف في حالة الاضطرار، فالمقتضي للإعادة والقضاء موجود.

وأما من حيث انعدام المانع فلعدم ثبوت استحالة عقلية أو شرعية أو عرفية تمنع من حكم الشارع بلزوم الإعادة والقضاء بعد زوال العذر، وعليه فإنه إذا ثبت وجود المقتضي للإعادة والقضاء وارتفع المانع تمت شرائط العلية التامة للقول بهما، وهو معنى عدم الإجزاء.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: عدم التسليم بوجود المقتضي لهما بأي نحو من أنحاء النسبة بين الحكمين الاضطراري والواقعي أخذنا، وعلى فرض وجوده فغاية ما يقتضيه المقتضي هو الرجحان لا اللزوم.

وتوضيح ذلك: أنا إذا التزمنا بأن الحكم الاضطراري يستوفي أكثر مصلحة الواقع بعد غض النظر عما قيل بأن لازم القول باستيفائه تمام المصلحة هو دخوله في صغريات الواجب التخييري فلا دليل يثبت أن القدر غير المستوفي منها لازم الاستيفاء حتى يقال بوجود المقتضي للإعادة أو القضاء استيفاء لما فات منها، وفي صورة الشك باللزوم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات كفاية المأمور به الاضطراري عن الواقعي؛ إذ لو أراد المولى غير ذلك لبيته وهو في مقام البيان.

وعلى فرض المناقشة فيه فإن دليل البراءة ينفيه؛ لدخول المسألة في صغريات الشك في أصل التكليف أو التكليف الزائد على الرجحان، فلا يبقى مقتض للزوم حتى يقال بعدم الإجزاء.

وأما إذا التزمنا بكون الحكم الاضطراري بديلاً تعبيرياً فهو لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنه خارج عن موضوع البحث، فإن البحث هنا في أجزاء الحكم الواقعي الثانوي عن الأولي والبديل التعبدي حكم ظاهري لا كاشفية له للواقع فيدخل في المسألة القادمة.

وأما إذا التزمنا بالحالة الثالثة فهي في الواقع ليست بشيء يغيّر الحالة الأولى أو الثانية؛ لأن الحكم الاضطراري الذي جعله المولى وظيفاً للعبد عند الاضطرار لا يخلو من حالتين؛ لأنه إما أن يكون ناظراً إلى المصلحة الواقعية فيكون بديلاً واقعياً وحكماً ثانوياً مستوفياً لأكثر المصلحة الأولية، فلا يثبت أكثر من رجحان الإعادة والقضاء، وإن كان بديلاً تعبيرياً خرج عن محل البحث في هذه المسألة. هذا أولاً.

وثانياً: أنا لا نسلّم حكومة العقل بوجوب الإعادة أو القضاء تحصيلاً للغرض الأولي بعد أن جعل المولى بديلاً عن الغرض الأولي خصوصاً على مسلك من التزم بعدم وجوب الانبعاث لتحصيل ملاك الأمر ما دام المولى لم يأمر به، وعليه فما ذكر من وجه لتصوري وجود المقتضي غير تام إما لعدم إثباته وجود المقتضي اللزومي أو لخروجه موضوعاً عن محل البحث.

الوجه الثاني: عدم التسليم بوجود المقتضي من جهة الحكومة وتنزيل الأحكام الثانوية منزلة الواقعية الأولية تعبيراً، ولازم ذلك أن المولى يرفع يده عن التكليف الواقعي في حالة الاضطرار، أو يرفع يده عن تنجيذه في تلك الحالة للجمع بين الدليلين، ولازم ذلك وجود المقتضي للأجزاء لا لعدمه إما لارتفاع التكليف الواقعي أو لارتفاع منجزيته.

الوجه الثالث: سلّمنا، إلّا أنا لا نسلّم انعدام المانع؛ لأنه موجود وهو حكم العقل باستحالة تكرار الامتثال بعد صدقه على المأمور به الاضطراري، وقد جعله الشارع بديلاً عن الواقعي الأولي وحاكماً عليه، وهذه الاستحالة إما ذاتية ناشئة من انفكاك المعلول عن العلة لما عرفت من أن الأمر يتبع الغرض، فإذا تحقق الغرض بالفعل الأول لا مجال للحكم ببقاء الأمر بعده إلّا ببقاء المعلول دون علة. وإما عرضية ناشئة من منافاة الحكمة لاستلزام الحكم بلزوم الإعادة والقضاء لطلب الحاصل، وعلى هذا لا يبقى مجال لحكم العقل بعدم الإجزاء، بل قواعده تقتضي الحكم بالإجزاء.

الدليل الثالث: استقراء الأدلة

فإن ملاحظة الأدلة الشرعية الواردة في باب الاضطرار تستدعي تقييد حجيتها في حالة الاضطرار والعدر لا غير، ولازم ذلك عدم جواز الاكتفاء بها إذا ارتفع العذر وزال الاضطرار. هذا حاصل ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله كما في تقريراته^(١)، وجملة من التزم بعدم الإجزاء من بعده كالسيد البجنوردي^(٢) والإيرواني^(٣) والسيد الخوئي كما في تقريراته^(٤) قدست أسرارهم.

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٤١.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦٠-٣٦٢.

(٣) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٧٠-٧١.

(٤) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٦٤-٦٥.

وتقرير ذلك: أن الأدلة الاضطرارية على نحوين:

بعضها خاص وورد في موارد خاصة كأدلة التقية والتيمم ونحوها، وبعضها عام أريد منه تعيين الوظيفة في حالة العذر والاضطرار من قبيل أدلة الرفع وقاعدة الميسور ونحوهما.

أما الأدلة الخاصة فيرجع فيها إلى مواردها، وينظر في حالها من حيث اقتضاؤها الأجزاء وعدمه على ما ستعرف.

وأما الأدلة العامة فالقاعدة الأولية فيها عدم الأجزاء؛ لأنها تدل على مشروعية الحكم الاضطراري ما دام العبد في حالة الاضطرار، وأما في صورة ارتفاع الاضطرار فلا تدل على مشروعيته؛ لانحصار حجيتها في ذاك الحال لا في كل حال.

فإن لسان بعضها كأدلة رفع الاضطرار يفيد رفع التكليف عن المضطر، وهو إنما يصح إذا استوعب الاضطرار تمام الوقت، وأما إذا زال في الوقت فلا يصدق عليه عرفاً أنه مضطر حتى يقال برفع التكليف عنه.

وعليه فإنه إذا صلى عن قعود لا اضطراره إليه في أول الوقت مثلاً ثم زال عنه العذر في أثناء الوقت أو آخره واكتفى بما جاء به لدعوى الأجزاء كان عاصياً؛ لأن ما أتى به من العمل لم يكن مأموراً به، وما هو مأمور به لم يأت به.

وأما بعضها الآخر الذي لسانها إثباتي بعد الرفع كقاعدة الميسور بناء على تماميتها سنداً ودلالة فخارجة موضوعاً عن بحث الأجزاء أيضاً؛ لأن موضوعها ثبوت الميسور من العمل إذا تعذر الإتيان بتمام أجزائه، ولا

يصدق المعسور على العمل إلا إذا انتشر العذر على تمام الوقت، وأما إذا تعذر في أول الوقت وزال العذر في آخره فلا يصدق عليه أنه معسور حتى يصح الاكتفاء بالميسور منه، بل هو قادر على الإتيان بالفرد الكامل، وعليه فلا يصح الاكتفاء منه بالناقص؛ لأن وجوب الناقص مقيد بصورة العجز عن الكامل وهو قادر عليه.

فيتحصل: أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري لا يجزئ عن الواقع إذا زال الاضطرار؛ لأنه مع زواله غير مكلف بالاضطراري؛ لعدم صدق الاضطرار في حقه. خرج من ذلك ما قام الدليل الخاص على الإجزاء فيه:

منها: موارد التقية، فإن الأدلة الدالة على إتيان العبادة على وفق مذهبهم كالصلاة مع التكتف والإفطار حين غروب الشمس ونحوها صريح في جواز إيقاع المكلف نفسه في أحكامها والإتيان بها بلا حاجة إلى إعادة أو قضاء^(١).

ومنها: التيمم، فإن لسان أدلته ظاهرة في قيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية والترابية إما لجهة ظهوره في أنه أحد مصاديق الطهور المأمور به في مثل قوله: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(٢) وإما لجهة الجعل والتنزيل التعبدي المستفاد من مثل قوله ﷺ: ﴿التراب أحد الطهورين﴾^(٣) وآية

(١) انظر نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٣؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ص ١٤٤.

(٣) جامع المقاصد: ج ١، ص ٥٠٦؛ روض الجنان: ص ١٣٠.

التيتم^(١) بضميمة الإطلاق المقامي على ما ذكره وأفتوا به في العروة وحواشيها^(٢)، ولازمه وفاء التراب بجميع ما يفي به الماء من المصلحة، فيترتب عليه الإجزاء عقلاً، وجواز المبادرة إليه عند تعذر الماء.

في حكم البدار إلى العمل

وبذلك يظهر الحال بالنسبة لجواز البدار وعدمه، فإن المسألة لها صور أهمها ثلاث:

الأولى: صورة العلم بطرو الاختيار في الوقت، فلا يجوز البدار إلى الفعل الاضطراري بعنوان المأمور به، بل يحرم ذلك؛ لأنه تشريع.

الثانية: صورة العلم بطرو الاختيار في الوقت مع احتمال بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت، فتدخل في صغريات صحة التعبد باحتمال الأمر، فإن قلنا بها جاز البدار إلى الفعل الاضطراري، وإذا استمر إلى آخر الوقت أجزأ عن القضاء لعدم صدق الفوت في حقه، وإذا زال في الأثناء وجب عليه الإعادة؛ لأنه كشف عن أن المأتي به كان غير مأمور به، وما كان مأموراً به لم يأت به.

وإن قلنا بعدم صحة العبادة مع احتمال الأمر فلازمه القول بعدم جواز البدار، بل يجب التأخير إلى وقت نقطع فيه -ولو قطعاً عادياً- بعدم ارتفاع

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٤-٣٣٦، مسائل ٥، ٩، ١١، ١٣.

الاضطرار. نعم ربما يمكن القول بجواز البدار بضميمة الاستصحاب وأصالة بقاء الاضطرار بناء على جريانه في المشكوك الاستقبالي.

وتقريبه: أنه في حال الاضطرار كان على يقين منه وشاك في زواله في الآنات القادمة فيستصحب بقاءه؛ لجهة أن مفاد دليل الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشك بغض النظر عن حدوث المشكوك في الحال أو الاستقبال، ولازم الاستصحاب هو جواز المبادرة للقطع ببقاء الاضطرار إلى آخر الوقت تعبدًا وإن لم يقطع به وجداناً.

الثالثة: صورة العلم باستمرار الاضطرار إلى آخر الوقت مع الظن أو احتمال زواله في أثناء الوقت، وإشكال في جواز البدار إلى الفعل، فإذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت كشف عن الجهل المركب فيه فتجب الإعادة؛ لأن ما أتى به لم يكن مأموراً به وما كان مأموراً به لم يأت به.

ويمكن مناقشة ذلك من وجوه:

أحدها: أن قولهم بعدم صدق الاضطرار إلا في صورة استيعاب تمام الوقت ولازمه وجوب الإعادة إذا زال العذر في أثناء الوقت والقضاء خارجه غير وجيه؛ لأن منشأ عدم الصدق المذكور لا يخلو من حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون ناشئاً من التدقيق العقلي.

الثانية: أن يكون ناشئاً من الصدق العرفي.

الثالثة: أن يكون ناشئاً من الاعتبار الشرعي.

لتقييد الشارع صدق الاضطرار بلزوم الاستيعاب لتام الوقت، فإن كان من قبيل الأول فلا إشكال في صحته؛ لأن العقل لا يقضي بالاضطرار إلا بالاستيعاب إلا أنه ليس حجة؛ لأن المعيار في صدق المعاني وانطباقها على مصاديقها هو العرف لا العقل كما هو التحقيق، وإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في حجته إلا أنه غير ثابت صغرياً، أو مبتلى بالمعارضة بموانع عديدة:

منها: دعوى الظهور العرفي بصدق الاضطرار المستوعب لأكثر الوقت لا جميعه، فتقع المعارضة بين الظهورين، وحينئذ إما تصل النوبة إلى الإجمال أو التساقت، والمرجع فيهما الأصول العامة وهي تقتضي الإجزاء؛ لما عرفت من اقتضاء الإطلاق المقامي لذلك؛ لسكوت أدلة الاضطرار عن التقييد بلزوم بقاء الاستمرار إلى آخر الوقت.

ومنها: الإجماع على حكومة الأدلة الاضطرارية على الأولية، فإن لازمها كفاية الفعل الاضطراري عن الواقعي بعد زوال العذر، وإلا لم يبق وجه للحكومة وتنزيل أحد الدليلين مقام الآخر تعبدًا.

ومنها: الإجماع على أن الأدلة الاضطرارية إرفاقية وضعت تسهلاً على المكلفين، وهذا يشكل قرينة لبية منفصلة توجب صدق الاضطرار ولو لم يستوعب تمام الوقت، أو توجب حمل ما ظاهره ذلك على خلاف ظهوره؛ لوجود المانع العقلي القاضي بأن الحكم بالإعادة بعد زوال العذر ينافي الإرفاق والامتنان.

وإن كان من قبيل الثالث فلا دليل عليه؛ لعدم قيام دليل يثبت تقييد الشارع صدق الاضطرار بصورة الاستيعاب، وفي صورة الشك فالإطلاق المقامي لأدلة الاضطرار يكشف عن عدم التقييد، وبه يثبت إلغاء شرط الاستيعاب في صدق الاضطرار، ولازم ذلك جواز المبادرة إلى الفعل الاضطراري وعدم لزوم الإعادة والقضاء بعد زوال الاضطرار، وهو معنى الإجزاء.

ثانيها: سلّمنا، إلا أنك بعد ملاحظة الموانع المتقدمة قد تشك في الظهور المدعى، والمرجع إلى الأصول العامة، وهي تقتضي الإجزاء لمكان الإطلاق اللفظي والمقامي الذي أثبتها القائلون بالإجزاء، فإنها يقتضيان الإجزاء بعد زوال العذر؛ لحاجة الإعادة والقضاء إلى دليل بعد صدق الطاعة والامتثال للأمر بالفعل الاضطراري، ولا دليل يثبت ذلك؛ لانفاق الكلمة على تعلق الأمر بالطبيعة، وعنوان الطاعة يتحقق بإتيانها سواء كان بفرداها الكامل أو الناقص، ومع صدق العنوان يسقط الأمر لا محالة، فمن أين يقال بعدم الإجزاء؟

ثالثها: سلّمنا، إلا أن ما ذكر يتنافى مع ما تسلمت عليه كلماتهم في مفاد أدلة الرفع، فإنهم ذكروا أنها ترفع التكليف عن الفعل أو الجزء الذي يضطر المكلف إلى تركه، ولازم رفع التكليف هو كفاية ما جعله الشارع وظيفة حين الاضطرار، فالحكم برجوعه بعد زوال العذر يحتاج إلى دليل، ولعل من هنا قالوا بعدم جواز الإتيان بالفعل الاختياري في حالة الاضطرار، بل وأفتوا ببطلانه.

نعم لو التزم بأن أدلة الرفع لا تنفي إلا العقوبة والمؤاخذه ولا ترفع التكليف الواقعي أمكن القول بعدم الإجزاء لبقاء الأمر الواقعي على حاله في حالة الاضطرار فإذا زال كان منجزاً على المكلف إلا أن دون إثباته خرط القتاد.

فيتحصل: أن الاستدلال على عدم الإجزاء باستقراء الأدلة بدعوى تقييد الفعل الاضطراري بصورة استيعاب الاضطرار لتتام الوقت غير تام؛ لكونه مخالفاً للإجماع على الحكومة وهي تقتضي الإجزاء، أو لوجود الإطلاقين اللفظي والمقامي اللذين يقتضيان الإجزاء. يشهد له أن بعض القائلين بعدم الإجزاء في الأصول لم يلتزموا به في الفقه كما يظهر من جملة من كلماتهم في العروة وحواشيها في باب الصلاة والتيمم^(١)، وفي باب الاستنابة عن العاجز في الحج، وقيام النائب بالعمل ثم زال العجز فهل يجب عليه إعادة الحج أم يجزي فعل النائب؟ ذهب جماعة إلى عدم الوجوب؛ لأن ظاهر الأخبار أن حج النائب هو الذي كان واجباً على المنوب عنه، فإذا أتى به فقد حصل، وما كان واجباً عليه لا دليل على وجوبه مرة أخرى، بل استظهروا كفاية ما جاء به من باب استحباب الاستنابة عن الواجب، وقالوا بعدم الوجوب لدعوى عدم الإجزاء، وغاية ما تمسك به القائلون بوجوب الإعادة هو الاحتياط، مما يكشف

(١) العروة والوثقى: ج ٢، ص ٢٢٠، مسألة ٨، وفيها حاشية العراقي والخوانساري

من القائلين بعدم الإجزاء؛ والمصدر نفسه: ج ١، ص ٣٥٨، مسألة ٨.

عن عدم الجزم بدليل عدم الإجزاء كما قالوا بالإجزاء ولو زال العذر في أثناء عمل النائب^(١).

بل اضطربت كلمات بعضهم في الأصول أيضاً، ففي موضع قال بعدم الإجزاء وفي موضع آخر قال بالإجزاء^(٢)، كما صرح جمع من الأصوليين بلزوم القول بالإجزاء إذا ثبت الإطلاق، وفي صورة الشك رجعوا في الأصول العملية وهو يكشف عن أن المناقشة عندهم صغروية، ولكنهم يتفقون على عدم تمامية أدلة القائلين بعدم الإجزاء، وبعد أن عرفت من وجود الإطلاق صغروياً لا يبقى شك في العدم.

الفرع الثاني: فيما تقتضيه القواعد الثانوية والأصول العملية

إذا قام دليل يثبت الإجزاء أو يثبت عدم الإجزاء وجب الالتزام به، وإذا لم يتم أو تعارضت الأدلة ولم يكن هناك ترجيح ووصلة النوبة إلى الشك فالمرجع في تعيين الوضيفة إلى الأصول العملية، وقد اختلفوا في تعيين الأصل الذي يرجع إليه لدى الشك في الإجزاء إلى أقوال:

القول الأول: البراءة، ولازم عدم وجوب الإعادة والقضاء اختاره جماعة منهم الشيخ كما في المطارح^(٣) والآخوند الخراساني^(٤) والمحقق

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١٥، مسألة ٧٢.

(٢) راجع ما ذكره السيد الخوئي^{رحمته} في حاشيته على تقاريرات الميرزا النائيني^{رحمته}؛ وانظر أجود التقارير: ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٥، هامش ١؛ المحاضرات: ج ٤، ص ٦٥.

(٣) مطارح الأنظار: ص ٢٠.

(٤) كفاية الأصول: ص ٨٠-٨٥.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ١٠٧

الأصفهاني^(١) والسادة البجنوردي والخوئي والصدر قدست أسرارهم كما في المنتهى^(٢) والمحاضرات^(٣) والبحوث^(٤)، وحكي عن الحائري^(٥) أيضاً ويمكن أن يقرر من جهات:

الأولى: جهة الشك في ثبوت التكليف الواقعي بعد زوال العذر وامتنال التكليف الاضطراري والأصل براءة الذمة عنه ما لم يقد دليل شرعي عليه. إن قلت: يمكن إقامة الدليل على ثبوت التكليف بوجهين:

الأول: إطلاق الأوامر وعموم الأدلة المثبتة للتكليف قبل طرو الاضطرار، فيصح التمسك بإطلاق دليل الوضوء مثلاً عند إرادة الصلاة للحكم بوجوبه بعد زوال العذر، فإن ما خرج من هذا العموم بواسطة الاضطرار والضرورة يتوقف فيه على أحدهما، فإذا زال يرجع إلى إطلاق التكليف العام في مقام العمل.

الثاني: استصحاب العام الزماني بناء على أن الزمان مفرد، فكل حصة منه منحصرة بفردتها، فحالة الاضطرار مختصة بزمانها، فإذا زال الاضطرار يستصحب بقاء التكليف العام.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٨٨-٣٩١.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦٣.

(٣) المحاضرات: ج ٢، ص ٦٢.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٥٠-١٥٣.

(٥) انظر الأصول: ج ٢، ص ٨٨.

وفيه:

أولاً: بعد ثبوت تكليف جديد لحالة الاضطرار والعذر لا يعلم ببقاء إطلاق للتكليف الواقعي حتى يرجع إليه عند زوال العذر.

ثانياً: على فرض العلم بالبقاء فإن العقل مانع من التمسك بالإطلاق لمنافاته للامتنان الذي بسببه رفع الشارع يده عن التكليف الاختياري، وأما التمسك باستصحاب العموم الزماني فغير وجيه؛ لأنه:

أولاً: مستند إلى أن الزمان مفرد لا ظرف، وهذا مما لم يقدح عليه دليل قاطع.

ثانياً: سلمنا، إلا أن المورد من موارد استصحاب حكم المخصص لتامة أركان الاستصحاب فيه لا استصحاب العموم الزماني، والمفروض أن التكليف العام ارتفع بطرو العذر وثبوت تكليف جديد، وبعد زوال العذر لم يعلم برجوع العام وإنما يشك ومقتضى الاستصحاب إبقاء الحالة السابقة، وهي هنا التكليف الثابت في حالة الاضطرار، فاستصحاب العموم مختل الأركان لعدم الشك اللاحق، وعلى فرض تحقيقه فاستصحاب المخصص مقدم لفعلية اليقين والشك فيه؛ لكون حالته أقرب من حالة العموم الزماني.

فتحصل: أن دليل البراءة ينفي التكليف بوجود الإعادة للشك في أصل التكليف، كما ينفي التكليف بالقضاء لانتهاء موضوعه؛ بدهة أن موضوع القضاء هو فوت الفريضة، ومع امتثال العبد للتكليف الاضطراري يكون قد امتثل فريضته، فلا يصدق عليه فوت الفريضة حتى يشمل دليل القضاء: ﴿ما فاتتكم من فريضة فاقضوها﴾ و ﴿من فاتته فريضة

فليقضها^(١) نعم لو كان موضوعه فوت الواقع أمكن القول بوجوب القضاء لتحقق سببه ولكنك عرفت أن موضوع القضاء على ما يستفاد من الأدلة هو فوت الفريضة لا الواقع.

الثانية: جهة الشك في ثبوت التكليف بعد العلم بسقوطه؛ بدهة أن التكليف الاختياري سقط بسبب الاضطرار وعدم القدرة، فالثبوت بعد السقوط يحتاج إلى دليل، ومع عدمه يتمسك بالبراءة، بل إذا لوحظ سقوط التكليف الاضطراري بسبب الإتيان يمكن أن يقال بتبدل حالة الشك بثبوت التكليف إلى العلم بعدم الثبوت؛ للعلم بسقوط التكليف الاختياري بسبب الاضطرار، والعلم بسقوط التكليف الاضطراري بسبب الامتثال، ومع توفر العلمين بالسقوطين من أين يقال بوجوب الإعادة؟

وبضميمة الأولوية ينفي الحكم بوجوب القضاء أيضاً؛ لأن عدم وجوب الإعادة في الوقت بعد زوال العذر يكشف عن وفاء التكليف الاضطراري بتمام الغرض أو أكثره، ومع هذا الوفاء وسقوط الأداء لا يبقى مجال لإيجاب القضاء بطريق أولى.

الثالثة: جهة الشك في الزائد، بتقريب: أن جعل الشارع الحكم الاضطراري بدلاً عن الواقعي يكشف بالإن عن أنه أحد فردي الواجب وإن اختلفا في الرتبة، ولازم هذا أن يكون الحكم قد تعلق بالجامع بينهما، فإذا امتثل المكلف الواجب الاضطراري لكونه أحد فردي الواجب يكون

(١) العناوين: ج ١، ص ٤٤٨؛ وانظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٢٢.

قد أتى بالجامع، وبعدها يشك في وجوب خصوصية زائدة على الجامع في المبدل منه فتجري فيها البراءة.

الرابعة: جهة الدوران بين التعيين والتخيير

وبيانه: أن المصلي المختار -مثلاً- مكلف بالصلاة مع الطهارة المائية تعييناً والمضطر في تمام الوقت مكلف بالصلاة مع الطهارة الترابية تعييناً، ولا نزاع في عدم وجوب الإعادة فيه، وإنما النزاع في وجوب القضاء، لكنك عرفت أن دليل الأولوية والمستفاد من أدلة القضاء هو السقوط.

وإذا كان مختاراً في بعض الوقت ومضطراً في بعضه الآخر فإن قلنا بعدم جواز البدار لذوي الأعذار فلا إشكال في تعيين التكليف الاختياري عليه، فلا تكليف له بالصلاة مع الطهارة الترابية، بل تكليفه الصلاة مع الطهارة المائية، ولا مجال للقول بإجزاء المأتي به عن المأمور به.

وإن قلنا بجواز البدار وقع في دوران الأمر بين تعيين التكليف بالطهارة المائية لكونه تكليفه الواقعي وهو قادر على الإتيان به في بعض الوقت أم تخيره بينها وبين الطهارة الترابية بلحاظ أن الشارع جعل التراب بدلاً عن الماء في هذه الحالة.

وهذا يكشف عقلاً عن أن القدر المعلوم من التكليف هو ما تعلق بالجامع، أو شرعاً من مثل قوله: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(١) أو ظهور العطف

(١) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٣؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤.

في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(١) بالبدلية المستوفية لتام المصلحة، وحينئذ فإذا صلى عن تيمم وشك بتعيين الطهارة المائة عليه يكون شكه في التعيين فيتمسك بالبراءة لفيه لأصالة عدم التعيين.

القول الثاني: الاشتغال، ولازمه وجوب الإعادة والقضاء. ذهب إليه جماعة منهم الميرزا علي الإيرواني^(٢) والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٣)، ويمكن أن يقرر من جهات:

الأولى: جهة الشك في الامتثال؛ لأن المكلف حيث لاحظ أن المطلوب منه أولاً التكليف الاختياري وإنما جعل الاضطراري بدلاً عنه يحتمل احتمالاً عقلائياً أن الخصوصية الاختيارية واقعة في غرض الأمر، فإذا جاء بالتكليف الاضطراري ثم زال الاضطرار في الوقت يشك في حصول ما كان مأموراً به، ومقتضى القاعدة الاحتياط بالإتيان بما يحصل معه اليقين بالامتثال، وذلك لا يتحقق إلا بالإتيان بالتكليف الاختياري.

الثانية: جهة الضرورة، فإن دليل الاضطرار يختص بحال الاضطرار لكونه ضرورة، وهي تقدر بقدرها، فإذا زال داخل الوقت لا يعلم ببراءة

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٧١.

(٣) الأصول: ج ٢، ص ٨٨.

الذمة إذا اكتفى بالتكليف الاضطراري فيستقل العقل بلزوم تحصيل البراءة اليقينية وهو ما لا يتحقق إلا بالإعادة.

الثالثة: جهة الدوران بين التعيين والتخير التي يستقل العقل بلزوم التعيين فيها تحصيلاً للفراغ، ويمكن تقريبه من وجهين:

أحدهما: أن التكليف الاضطراري لا يخلو إما أن يستوفي تمام مصلحة التكليف الواقعي أو أكثرها، فعلى الأول يكون بديلاً تخييرياً في صورة العجز عن الواقعي لا مطلقاً، فإذا اكتفى بفعله وزال العذر لا يقطع بفراغ الذمة، وتعينت عليه الإعادة بحكم العقل تحصيلاً للفراغ، وإذا لم يستوف يحكم العقل بالاشتغال في الثاني بشكل أولى.

ثانيهما: أنا نعلم إجمالاً بأن الجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري هو الذي تعلق به التكليف لما يقتضيه فرض بديلية أحدهما عن الآخر من لزوم وجوده، ولازم هذا اشتغال الجامع على مقدار من المصلحة الواقعية، ولكن الشك في أن المقدار الباقي من المصلحة قائم بالجامع لتكون نتيجته التخير بين الإتيان بالفعل الاضطراري أو الإتيان بالفعل الاختياري، فيكون لازمه الإجزاء، أو أنه قائم بخصوص الواجب الاختياري لتكون نتيجته تعيّن الفعل الاختياري، ولازمه عدم الإجزاء، وحيث إن ذلك غير محرز يقع الشك في التكليف وأنه تعلق بالجامع أو بخصوص الاختياري فيدور الأمر بين تعيين الاختياري أو التخير بينه وبين الاضطراري، والعقل في مثله يلزم بالتعيين تحصيلاً للفراغ.

الرابعة: جهة الشك في حصول الغرض بالاكْتفاء بالفعل الاضطراري لجهة الشك في وفائه بتمام الغرض الواقعي المعلوم أو أكثره فيحكم العقل بلزوم إحراز تحصيله بواسطة الاحتياط.

الخامسة: جهة الشك بالقدرة على الامتثال.

وتوضيحه: أن الشك في وجوب الإعادة بعد ارتفاع العذر داخل الوقت نشأ من الشك في القدر على استيفاء المصلحة الباقية من الحكم الاختياري بامتثال ثان، والشك في القدرة على الامتثال مسرح لحكم العقل بالاشتغال.

القول الثالث: التفصيل بين الأداء والقضاء بالقول بالاحتياط في الأول والبراءة في الثاني ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله. أما الاحتياط في الإعادة فللجهات المتقدمة، وأما البراءة في القضاء فلا مكان اختصاص الغرض الفائق من الحكم الواقعي بسبب الاضطرار بخصوص الوقت، فوجوب الوفاء بعد خروج الوقت يحتاج إلى تكليف جديد، وحيث لم يقدّم دليل عليه تجري فيه البراءة^(١).

القول الرابع: الاستصحاب. ذكره جماعة^(٢) ولم يعلم التزامهم به، ولازمه الحكم بعدم الإجزاء الاستصحاب بقاء الحكم الاختياري بعد زوال العذر، ويمكن تقريره بنحوين:

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٧٢؛ وانظر نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٣.
(٢) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٠١؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦٣؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٣٤٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٥٣؛
عناية الأصول: ج ١، ص ٢٦٦.

أحدهما: الاستصحاب التنجيزي بدعوى أن الاضطرار كالجهد لا يرفع أصل التكليف وإنما يرفع باعثيته، فإذا كان الحكم الاختياري قبل طروء الاضطرار واجباً تعينياً حكم ببقائه إلى بعد زوال العذر؛ لأنه باق حتى في زمان الاضطرار إلا أنه غير منجز، ولازم هذا وجوب فعله بعد زوال العذر.

ثانيهما: الاستصحاب التعليقي بناءً على حجيته كما حكي عن صاحب الكفاية وجماعة من المحققين قدست أسرارهم^(١)، بدعوى أنه كان يجب عليه الإتيان بالمأمور به الاختياري على تقدير رفع الاضطرار قبل الإتيان بالمأمور به الاضطراري، وبعد الإتيان به يشك في ارتفاع المأمور به الاختياري فيستصحب بقاءه.

وبعبارة أخرى: أنه قبل فعل التيمم لو صار واجداً للماء لوجب عليه الوضوء فيستصحب ويحكم بوجوبه بعد فعل التيمم أيضاً، ويناقش التنجيز من وجوه:

أحدها: أنه أخص؛ لأنه لو صح لجرى في صورة طرؤ الاضطرار أثناء الوقت، وأما في صورة طرؤه من أول الوقت فإنه لا علم سابق بتعيين التكليف الاختياري حتى يستصحب، بل المتعين هو التكليف الاضطراري خصوصاً على القول بجواز البدار لذوي الأعذار أو الاطمئنان بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت.

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٥٣.

ثانيها: عدم التسليم بما استند إليه من الحكم بالبقاء، وهو القول بأن الاضطرار لا يرفع أصل التكليف، بل يرفع باعثيته؛ لأن الظاهر من بعض أدلة الرفع أنه متعلق بالتكليف مثل: ﴿ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه﴾^(١).

ويناقش التعليقي من وجهين أيضاً:

أحدها: مبناي، وهو ما أورده بعضهم من عدم صحة الاستصحاب التعليقي^(٢)، وعلى فرض القول بصحته فإنه لا يصح التمسك به في المقام؛ لكونه استصحاباً للتلازم العقلي وهو باطل.

وتوضيحه: أن الاستصحاب التعليقي يجري فيما إذا علق على موضوع شرعي، وأما إذا علق على موضوع عقلي فلا.

ففي مضمون قول الشارع: (العصير العنبي إذا غلى يجرم) يشك في بقاء الحرمة إذا غلى بعد أن جف وصار زيبياً، وربما يمكن استصحابها؛ لأن الموضوع شرعي وهو غليان العصير الذي علق الشارع الحرمة عليه، وهو موجود في حالته العنبية والزببية بناء على وحدة الموضوع بين العنب والزبيب بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الشارع لم يجعل المكلف موضوعاً للحكم فيقال بوحدة الموضوع في حالتي الاختيار والاضطرار حتى يستصحب بقاء التكليف في حالة الاختيار إلى ما بعد الاضطرار، وإنما جعل الصلاة موضوعه، وهي تختلف بحسب حالات المكلف. نعم ربما

(١) التهذيب: ج ٣، ص ١٧٧، ح ٣٩٧.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦٣.

يحكم العقل بأن العبد قبل الإتيان بالمأمور به الاضطراري وارتفاع اضطراره وجب عليه الإتيان بالمأمور به الاختياري؛ لأنه المطلوب منه أولاً، وتقيّد الاضطراري في صورة الاضطرار، وقد ارتفع، واستصحاب الحكم المستند إلى اللازم العقلي مثبت.

نعم ربما يقال بأن ما يحكم به العقل هو رفع التكليف في صورة الاضطرار، وأما ثبوته في حالة الاختيار فهو شرعي، فإذا زال الاضطرار يستصحب بقاء الحكم الشرعي^(١)، فتأمل.

ثانيها: عدم تمامية أركان الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع سواء قلنا إن موضوع التكليف المكلف أم المكلف به. أما على الأول فلأن الذي وجب عليه الصلاة مع الطهارة المائية على تقدير وجدان الماء هو المكلف الذي لم يأت بالفعل الاضطراري، والذي نشك في وجوب الصلاة مع الطهارة المائية عليه فعلاً هو من أتى بالفعل الاضطراري، والمكلف الذي وظيفته الفعل الاختياري غير المكلف الذي وظيفته الفعل الاضطراري.

وأما الثاني فلأن وجوب الفعل الاختياري تعييناً غير متيقن الحدوث سابقاً؛ لإمكان تعلق التكليف بالجامع بينه وبين الاضطراري، ولوحظ كل منهما بلحاظ حالتي الاختيار والاضطرار خصوصاً على القول باستيفاء الفعل الاضطراري لتمام المصلحة الواقعية أو أكثرها، وعليه فإن أريد من الاستصحاب التعليقي هو هذا فلا علم بحدوثه.

(١) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٠١.

وإن أريد منه استصحاب انحصار الجامع بفرده الاختياري بعد زوال العذر لتقييد الفرد الاضطراري بصورة الاضطرار فهذا الانحصار لازم عقلي للحكم ناشئ من حكم العقل بتعيين أحد فردي الجامع بعد تعذر الفرد الآخر، فلا يجري فيه الاستصحاب إلا بالتوجيه الذي ذكرناه، أو بما التزمه بعضهم على محكي من القول بحجية الاستصحاب التعليقي ولو كان التعليق مستفاداً من حكم العقل^(١).

وبذلك يظهر أن القول الذي يقتضيه التحقيق هو البراءة؛ لأن المكلف بعد أن جاء بالعمل الاضطراري يكون قد امتثل وظيفته التي جعلها الشارع بديلاً عن الوظيفة الواقعية، فإذا زال العذر والحال هذه لا يبقى مجال للقول بوجوب الإعادة لسببين:

أحدهما: عدم وجود المقتضي.

ثانيهما: عدم وجود المانع.

أما الأول فلأن التكليف الاختياري ارتفع بسبب طرو الاضطرار، والاضطراري ارتفع بسبب الامتثال، فلا يبقى تكليف حتى يقال بلزوم الإعادة، وعلى فرض الشك ينفي بالأصل.

وأما الثاني فلأن القول بلزوم الإعادة مبتلى بمخالفة العقل والإجماع. أما العقل فلجهة أن الأدلة الاضطرارية امتنانية ومقتضى الامتنان الحكم

(١) حكاها السيد البجنوردي رحمته الله عن أستاذه المحقق العراقي رحمته الله، انظر منتهى الأصول:

بإجزاء الحكم الاضطراري عن الواقعي؛ لأن القول بوجوب إعادة مناف للامتنان، خصوصاً على القول بجواز المبادرة لذوي الأعدار أو القول باستيفاء الاضطراري لتتمام المصلحة الواقعية أو أكثرها.

وأما الإجماع فلجهة اتفاق كلمتهم على أن الأحكام الاضطرارية حاکمة على الواقعية، ومقتضى الحكومة تنزيل الحكم الاضطراري منزلة الواقعي تبعداً، ولازمه تقديم الاضطراري والاكتفاء به، فالقول بعدم الاكتفاء يحتاج إلى العلم بثبوت التكليف أو بقاءه في الذمة فينفيان بالأصل.

وبذلك يعرف أن ما ذكر من جهات لتقريب القول بالاشتغال غير وجيهة؛ لأنها إن استندت إلى العلم ببقاء التكليف الاختياري بعد زوال العذر فلا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، واستندت إلى احتمال بقاء التكليف، فالاحتمال ملحق موضوعاً بالشك فتنفيه البراءة.

الفرع الثالث: في إجزاء الحكم الواقعي عن الاضطراري

ويتحقق موضوع هذا الفرع بعدم الإتيان بالتكليف الاضطراري عند الاضطرار والإتيان بالتكليف الاختياري، وهو مبتن من بعض الجهات على بحثهم في الفقه في أن العمل في التكليف الاضطراري رخصة أو عزيمة، فعلى القول بأنه رخصة يمكن القول بالإجزاء، وعلى القول بالعزيمة يمكن القول بعدم الإجزاء، وربما يفصل على العزيمة بين الحرمة التكليفية وصحة العمل.

والقول الفصل قد يختلف من جهة اختلاف حالات الاضطرار والاختيار، فإن الاضطرار الطارئ على المكلف له ثلاث حالات:

الأولى: أن يستوعب تمام وقت الواجب.

الثانية: أن يطرأ في أول الوقت ويزول قبل انقضائه.

الثالثة: أن يطرأ في آخر الوقت.

والبحث ينبغي أن يقع في الصورة الأولى والثالثة دون الثانية؛ لأن المكلف إذا جاء بالفعل الاختياري في زمان الاضطرار ثم زال العذر في أثناء الوقت يكون قد امتثل تكليفه الواقعي، ولا مناص من الإجزاء إذ لم يكن مكلفاً بالفعل الاضطراري أول الوقت خصوصاً على مبنى عدم جواز المبادرة إلى الفعل الاضطراري؛ بداهة أنه حينما وقع في الاضطرار لا يخلو إما أن يكون عالماً بارتفاعه بعد ذلك أو جاهلاً، وبعد زوال العذر ينكشف الخلاف والجهل بالواقع؛ إذ في صورتين كان مكلفاً بالتكليف الاختياري وقد امتثله، ولا دليل يثبت بطلان العمل، ولذا أفتى بالصحة جماعة^(١). نعم قد يقال بحرمة ما قام به لجهة التجري؛ إذ أقدم على الفعل الاختياري في زمن الاضطرار مع تكليفه بالفعل الاضطراري. هذا بناء على حرمة التجري.

ويصح في صورة علمه أو ظنه القوي بالزوال، وأما في صورة علمه أو ظنه بعدم الزوال فلا حرمة عليه؛ لعدم التجري، فينحصر البحث في صورتين الأولى والثالثة والنتيجة بينهما واحدة.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٧، مسألة ١٩.

ولم أعر في كلمات القوم على من تعرض لتفصيلها في الأصول إلا ما أشار إليه السيد السبزواري رحمته الله في تهذيبه موكلاً المسألة إلى الفقه^(١)، إلا أن أهمية المسألة واشتراكها الكبير بين الباحثين الأصولي والفقهني خصوصاً في مقام التعليم والتعلم يوجبان التعرض إليها في الأصول أيضاً في الجملة.

ف نقول: إن الاستفادة من الأدلة الاضطرارية في جملة من مواردنا أنها على نحو العزيمة فلا يجوز للمكلف ترك التكليف الاضطراري واللجوء إلى الاختياري في ظرف الاضطرار، ولازم ذلك حرمة الإتيان بالتكليف الاختياري في موضع الاضطراري، بل وبطلانه إن كان عبادياً؛ إذ تدرج المسألة إما في صغريات النهي عن العبادة، أو اجتماع الأمر والنهي، أو اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده على حسب اختلاف المباني فيها، ولازم البطلان القول بعدم الإجزاء.

ومن أجل صغريات ما نحن فيه موارد:

المورد الأول: الإتيان بالعمل الاختياري في مواضع الضرر كالوضوء الضروي والصيام الضروي وكذا الحج وغيره.

فقد ذهب بعض الأعظم إلى الصحة وإن استلزمت الضرر، بدعوى أن لا ضرر إنما يرفع الوجوب لا الجواز والمشروعية؛ لأنه ينشأ من الإلزام لا الرخصة ورفع الضرر امتناني فلا يرفع الملاك الواقعي بل الإلزامي الوجوبي^(٢).

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٦.

(٢) انظر جواهر الكلام: ج ١٧، ص ١٥٠؛ مصباح الفقيه: ص ٤٦٣؛ مستمسك العروة: ج ٤، ص ٣٣١.

وقد يناقش من جهتين:

الأولى: عدم تسليم التركيب في الأحكام حتى يرفع منها الإلزام بسبب الضرر، ويبقى الملاك لأنها حقائق اعتبارية بسيطة لا تقبل التجزئة والتنصيف. نعم العقل لدى التحليل قد يخللها إلى أمرين أو أكثر إلا أنها بحسب الفهم العرفي الذي عليه تدور الأحكام أمر واحد هو الطلب الملزم في الوجوب وغير الملزم في الندب وهكذا.

الثانية: أن القول بالرخصة في الأحكام الاضطرارية يستلزم تساوي رتبتي الواجب الاختياري والاضطراري وهو باطل؛ لكونهما في رتبتين طوليتين. بداهة أن التيمم متأخر عن الوضوء، فإذا رخص المكلف بالإتيان بالطهارتين المائية والترابية في موارد الضرر لزم تساوي الرتبتين، وهو خلاف الإجماع وظواهر الأدلة، بل تناقض.

المورد الثاني: الإتيان بالعمل الاختياري في مواضع الحرج.

قال في الجواهر: لا يخفى عليك أن الحكم في المقام ونظائره من العزائم لا الرخص، ضرورة كون المدرك فيه نفي الحرج ونحوه مما يقضي برفع التكليف^(١).

ونسب ذلك إلى عدم ظهور خلاف فيه من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني^{رحمته}، فجعل المرتفع على التعيين والإلزام خاصة حكم صيام الشيخ والشيخة وذي العتاش تمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ

(١) جواهر الكلام: ج ١٧، ص ١٥٠.

يُطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامِ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (١) (٢).

وظاهر كلامه أن دلالة الرفع على العزيمة من المسلمات حتى أن المحدث البحراني رحمته الله في صيام الشيخ والشيخة تمسك بالدليل الخاص للقول بالرخصة.

نعم في مسوغات التيمم حكى عن الفقيه الهمداني رحمته الله القول بالرخصة، فلو تحمل المكلف المشقة الشديدة وأتى بالطهارة المائية صحت طهارته وصلاته بدعوى إن أدلة نفي الحرج امتنانية واردة في مقام بيان توسعة الدين، فلا تصلح دليلاً إلا لنفي الوجوب لا لرفع الجواز (٣).

وفي العروة الوثقى في المسألة ١٨ من مسوغات التيمم صرح السيد الطباطبائي رحمته الله بالرخصة في نفي الحرج، فلذا لم يستبعد صحة صلاة من تحمل ألم البرد أو الشين في استعمال الماء مع أنه حرج ومشقة، وظاهر سكوت جماعة من المحشين على المسألة اختيارهم لها (٤).

والوجه فيه ما تقدم من أن الشارع رفع الحرج والإلزام، وأما أصل المحبوبة والطلب فباقيان لاقتضاء الامتنان رفع الكلفة، وهي الإلزام لا رفع الجواز لأن لازم رفعه منافاة الامتنان لما في التعيين من المشقة مضافاً إلى

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٢) انظر جواهر الكلام: ج ١٧، ص ١٥٠.

(٣) مصباح الفقيه: ص ٤٦٣.

(٤) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٧، مسألة ١٨.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ١٢٣

أن الملاك والمصلحة من مراتب التكوين فلا تنالها يد الرفع الشرعي تشريعاً، ويمكن أن يناقش من جهات:

الجهة الأولى: ما عرفت من استناد الحكم بالرخصة إلى كون الحكم حقيقة مركبة وهو خلاف التحقيق.

الجهة الثانية: أن القول بالرخصة يتنافى مع الملاك الملزم في اجتناب الأحكام الحرجية والضرورية ونحوهما، وهذا الملاك الملزم يعرف من طريقين: **الطريق الأول:** شرعي مستفاد من النصوص الدالة على أن الله سبحانه يريد اليسر بعباده ولا يريد العسر، وأن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يجب أن يؤخذ بعزائمه^(١).

بتقريب: أن إطلاق الإرادة والمحبوبة كاشف عن الطلب المولوي والأصل فيه الإلزام إلا ما خرج بدليل، ولعل من هنا احتاط القائلون بالرخصة في المسألة المتقدمة وأفتوا بالاحتياط الوجوبي بترك استعمال الماء في موضع الحرج^(٢).

الطريق الثاني: عقلي؛ لأن العقل يقضي بلزوم الأخذ بالأدلة الحرجية في موقع الحرج؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، بل يقضي بعدم صحة الإتيان بالعمل الحرجي بعد رفع الشارع للحرج؛ لأن الإتيان به والحال هذه لا يخلو من إشكالات:

(١) الوسائل ج ١، الباب ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ١٠٧-١٠٨، ح ٢٦٣.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٨، مسألة ١٨.

الأول: أنه يوجب رد ما من الله به على عبده من رفع العسر والمشقة وأحب أن يؤخذ به، وهو يتنافى مع شكر المنعم والتواضع للمحسن والتي يقضي العقل بلزومها وقبح التخلي عنها كما يشهد له تعليل الإمام عليه السلام الحكم بعدم صحة التمام في مواطن القصر، فإنه رد لتصدق الباري عز وجل على الأمة وتسهيله عليهم.

ففي رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ﴿قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله تبارك وتعالى تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أوجب أحدكم إذا تصدق بصدقة أن ترد عليه؟﴾^(١) وفي رواية أخرى رواها الصدوق عليه السلام في الخصال عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله سهاها هدية، وأن من لم يفعل ذلك يكون قد رد على الله عز وجل هديته^(٢).

بتقريب: أن عدم سرور العبد في رد صدقته وهديته يكشف عن أمرين هما عدم سرور المعبود في رد هديته كذلك، وقباحة الفعل، فيدلان على التحريم.

(١) الفقيه: ج ٢، ص ١٤٠، ح ١٩٧٣؛ وانظر التهذيب: ج ٤، ص ٢١٧، ح ٦٣٠؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥١٩، ح ١١٣٣٢، وفيه: ﴿إن الله عز وجل تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسر أحدكم إذا تصدق بصدقة أن ترد عليه﴾.

(٢) الخصال: ص ١٢، ح ٤٣؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٢٠، ح ١١٣٣٦.

الثاني: أنه يتنافى مع حكمة جعل القانون الكلي على العباد في الأخذ بقانون رفع الحرج في موضعه؛ بداهة أن حكمة وضع القانون هو العمل به لا خرقه لتخيير العبد في الأخذ به أو تركه.

الثالث: أن غاية ما يستند إليه القائلون بالرخصة هو احتمال وجود الملاك الواقعي ومنجزيته على العبد حتى في موضع الحرج، وهو معارض بأمرين: أحدهما: احتمال وجود المفسدة فيه.

وثانيهما: منجزية ملاك التكليف الحرجي في موضعه، ولا يصح تقديم احتمال المصلحة على احتمال المفسدة بلا وجه معتبر، كما لا يعقل تنجز ملاكين على العبد في وقت واحد؛ لأنه تناقض، بل مخالف للضرورة القائمة على تنجز أحد الملاكين؛ لعدم تعلق وجوبين في ذمة العبد، بل خلف؛ لاستلزامه تساوي رتبتي التكليف الواقعي والحرجي مع أنها بدلان طوليان.

والقول بتعلق الوجوب بالجامع المشترك بين التكليف الواقعي والحرجي والمكلف يتخير في مصداق الجامع وإن يدفع محذور التناقض إلا أنه لا يدفع محذور الخلف، كما أنه مخالف لظهور الأدلة، وعلى فرض التسليم فهو ممنوع؛ لاستلزامه لغوية الامتنان في التكليف الحرجي، وهو خلاف الحكمة.

وربما يقال بعدم وجود احتمال وجود الملاك الواقعي فيبقى الملاك الاضطراري بلا معارض؛ لأن الشارع رفع الحكم الواقعي في موضع الحرج، ومعه لا يبقى علم ببقاء الملاك الواقعي، بل ولا احتمال؛ لأنه لا

طريق للمكلف في إحراز الملاكات المولوية إلا بواسطة الأوامر والأحكام؛ لما عرفت غير مرة أن الأوامر تكشف عن ملاكاتها كشافاً إنياً، فإذا ارتفع الأمر الواقعي بسبب الحرج كشف عن سقوط الملاك أو عدم منجزيته، وهما يشتركان في النتيجة من حيث عدم صحة الإتيان بالمأمور به الواقعي بعد رفعه.

والاستصحاب لا يجدي في إثبات بقاء الملاك الواقعي؛ لأنه لا ينهض في مقابل العلم الوجداني بمنجزية الملاك الاضطراري في موضع الاضطرار. هذا إن قلنا بتامة أركانه فيه ولم يدع وجود العلم بارتفاع الملاك الواقعي بعد ملاحظة أدلة الرفع.

الجهة الثالثة: أن القول بالرخصة فيه شبهة التشريع؛ لأن الشارع بعد أن رفع التكليف الحرجي يقطع بعدم إرادته الجدية له بما يكشف عن عدم الملاك الملزم فيه، بخلاف غير الحرجي فإنه يقطع بإرادته الجدية ووجود الملاك الملزم فيه، فترجيح العبد لغير الملزم على الملزم لا يخلو من التشريع أو احتمال التشريع، وهذا الاحتمال وحده كاف في حكم العقل بلزوم الأخذ بالتكليف المجعول في موضع الحرج تحصيلاً للفراغ.

فيتحصل: أن القول بالرخصة في الأحكام الحرجية يستلزم أكثر من محذور، ودعوى ظهوره في ذلك غير تامة؛ لأنها على فرض صحتها مبتلاة بالمانع العقلي، فيشكل الحكم العقلي قرينة متصلة توجب حمل الظاهر على غير ظهوره، ولازمه العزيمة.

المورد الثالث: الإتيان بالعمل الاختياري في موضع التقية

اتفقت الكلمة على أن مخالفة التقية في موضعها حرام، وإنما الخلاف وقع في صحة ما يأتي به المكلف من التكليف الواقعي بدلاً عن أحكام التقية وعدمه فقد جزم بعد الصحة جمع منهم صاحب الجواهر والفقيه الهمداني قَالَ سَيِّدُهُمَا على ما حكى^(١)، ولازمه عدم الإجزاء، وقال في العروة لو ترك التقية في مقام وجوبها ومسح على البشرة ففي صحة الوضوء إشكال^(٢)، وظاهر سكوت جمع من الأعظم ممن حشى على العروة قبوله^(٣)، بل في الفقه نسب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه القول بالبطلان إلى والده المقدس سَيِّدُهُمَا، واختاره معه، وعلله بأن الأمر متوجه إلى المسح على الخف فلم يكن مأموراً بالمسح على القدم^(٤).

والإشكال ينشأ من أحد أمور:

الأول: احتمال كون ظاهر أوامر التقية أن المسح على الخفين جزء من الوضوء فتركه ترك للوضوء؛ لدعوى أن أوامر التقية كأوامر الأبدال الاضطرارية تدل على بدليتها عن الواقع، كالقعود للعاجز عن القيام في الصلاة.

الثاني: احتمال كون الأمر بالتقية موجباً للنهي عن المسح على البشرة فيمتنع التقرب به فيفسد سواء دخل في صغريات الأمر بالشيء يقتضي

(١) انظر مهذب الأحكام: ج ٢، ص ٣٩٣؛ مستمسك العروة: ج ٢، ص ٤١٠.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٩٢، مسألة ٣٦.

(٣) انظر المصدر السابق؛ والعروة الوثقى: ج ١، ص ١٥١.

(٤) انظر الفقه (كتاب الطهارة): ج ٨، ص ٣٥٣.

النهي عن ضده أو النهي عن العبادة. هذا بناء على أن أوامر التقية من قبيل الواجبات النفسية.

الثالث: أن الأمر الواقعي بالوضوء مع المسح سقط في حالة التقية؛ لأنه مقيد في حالة الاختيار، فإذا زال القيد زال المقيد، ودعوى وجود الملاك غير تامة؛ لعدم معلومية بقاء الملاك؛ لما عرفت من أن طريقنا لمعرفة وجود الملاك هو الأمر؛ إذ لا طريق لنا غالباً لإحراز الملاكات المولوية إلاّ الأوامر، فإذا ارتفع الأمر لا نعلم ببقائه، واحتمال وجوده لا يكفي للأخذ به؛ لما عرفت من ابتلائه بالمعارضة بالمفسدة ومنجزية التكليف الاضطراري في موضعه.

والقول بأن الامتنان يوجب رفع الإلزام لا ذات الملاك فقد عرفت ما فيه مضافاً إلى أنه منقوض بجملة من الأحكام الامتنانية مع إتفاق الكلمة على البطلان.

منها: فتواهم ببطلان الصيام في السفر مع أن حكم الإفطار فيه امتناني.
ومنها: فتواهم ببطلان وضوء من يضره الماء ضرراً بالغاً مع أن رفعه امتناني، والذي يتتبع أخبار الباب يجد أن لسان العديد منها لسان الذم في ترك العمل بالتقية، بل سلب وصف الإيمان عن التارك للعمل بها، وهو يكشف عن الملاك الملزم فيها من عدم جواز مخالفتها، ففي رواية الحسين بن خالد عن مولانا الرضاء عليه السلام: ﴿لا إيمان لمن لا تقية له ... فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منا﴾^(١).

(١) انظر الوسائل: ج ١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، ص ٢١١،

وفي رواية أخرى عن الرضاء عليه السلام جفا جماعة من شيعته وحجبهم فقالوا: يا بن رسول الله ما هذا الجفاء العظيم؟ قال في ضمن ما أجابهم به: ﴿وتتركون التقية حيث لا بد من التقية﴾^(١) وفي مسائل داود الصرمي عن الهادي عليه السلام قال: قال لي: ﴿يا داود لو قلت: إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً﴾^(٢).

فيتحصل: وجوب العمل بمقتضى التقية وحرمة مخالفتها، ولازم الوجوب والتحریم عدم أجزاء الحكم الواقعي عن حكم التقية في موضعها؛ لبطان ما جاء به المكلف من المأمور به الواقعي؛ إذ لا يطاع الله من حيث يعصى. هذا في العبادات بنحو عام إلا ما أخرجه الدليل، وأما المعاملات فنخارجة موضوعاً؛ لأن النهي فيها لا يورث الفساد على القول المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

المسألة الثالثة: في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي

المراد بالمأمور به الظاهري هو ما استفيد حكمه من الأمارات والأصول، فإن للحكم الظاهري إطلاقين:

الأول: ما يستفاد من الأصول العملية وهي التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي في مقابل الأمارات الناظرة إلى الواقع غير المنوطة بالعلم والجهل.

(١) المصدر نفسه: الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، ص ٢١٧، ح ٢١٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه: الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، ص ٢١١، ح ٢١٣٨٢.

الثاني: وظيفة الجاهل بالواقع فيشمل الأمارات والأصول بلا فرق بين الأصول الحكمية كأصالة البراءة والموضوعية كأصالة الصحة واليد والسوق ونحوها، وهذه هي المعنية بالبحث هنا.

ولا كلام في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يجزئ عن الواقعي في صورتين:

الأولى: صورة مطابقته للواقع.

الثانية: صورة مخالفته للواقع مع عدم انكشاف الخلاف؛ لأن ذلك لازم الحجية، وجعل الأمانة والأصل حجة في مقام العمل.

وإنما الكلام في إجزائه عن الواقعي في صورة انكشاف الخلاف، فتجب الإعادة والقضاء أم لا؟ وله صورتان أيضاً:

الصورة الأولى: القطع بانكشاف الخلاف كما إذا طلق الحاكم المرأة بحضور شاهدين متصوراً عدلتها فبان فسقها، أو صلى المكلف بقاء مستصحب الطهارة ثم علم بالنجاسة.

الصورة الثانية: الظن بانكشاف الخلاف وهو ما يقع في الغالب لدى المجتهدين عند تبدل الرأي، والصورة الأولى هي المعنية بالبحث في هذه المسألة، وسنفصل البحث في الصورة الثانية في المسألة الرابعة إن شاء الله.

فنعول: اختلف القوم في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي إلى أقوال عديدة أنها في المحاضرات إلى ستة^(١)، وأهمها أربعة:

(١) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٦٠.

القول الأول: عدم الإجزاء مطلقاً، وهو القول المشهور بين المتأخرين والمعاصرين، بل في الأجود عن الميرزا النائيني رحمته الله أن جماعة ادعوا عليها الإجماع^(١)، بل حكي عن الشهيد رحمته الله في تمهيد القواعد وجماعة أن القول بالإجزاء في موارد الطرق والأصول مساوق للتصويب، لأن لازمه خلو الواقعة عن الحكم الواقعي^(٢)، وهو باطل بالإجماع، بل مخالف للضرورة عندنا، ويمكن أن يستدل له بالقول بأن المطلوب من العبد هو الحكم الواقعي، والحكم الظاهري لم يجعل بديلاً عن الواقعي، بل منجز ومعذر عند تعذر إدراك الواقعي، أو تعذر العلم بالوصول إليه، كما أنه لا يرفع الحكم الواقعي.

وعليه فإنه إذا أتى العبد بما قامت عليه الأمانة بخبر الواحد أو الأصل كالاستصحاب أو القاعدة كاليد والسوق ثم بان الخلاف علم بأن ما كان مأموراً به في الواقع لم يأت به، وما جاء به لم يكن مأموراً به في الواقع، ولازمه وجوب الإعادة داخل الوقت والقضاء خارجه، وهو معنى عدم الإجزاء.

القول الثاني: الإجزاء مطلقاً. ذهب إليه جماعة^(٣).

بل حكي عن السيد البروجردي رحمته الله أنه اختاره ونسبه إلى تسالم الفقهاء عليه بقوله: الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ رحمته الله على ثبوت الإجزاء،

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) انظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٩١؛ تمهيد القواعد: ص ٣٠٠، القاعدة ٩٩.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٦؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٣٨.

وإنما وقع الخلاف فيه في زمنه حتى إن بعضهم قد أفرط فادعى استحالته^(١)،
ووجوه القول بالإجزاء عديدة:

منها: أن ذلك لازم التنجيز والإعذار.

ومنها: أنه مقتضى عموم أدلة اعتبارها المعضود بامتنان الشارع على الأمة.

ومنها: الإطلاق المقامي لإطلاق الشارع بيانه، وهو في مقام بيان الحكم
لهذا الأمر العام البلوى الذي يقع فيه المكلفون دائماً؛ إذ لو كانت الإعادة
والقضاء مطلوبين عند انكشاف الخلاف لبيّنه.

ويمكن أن يستدل له بوجهين آخرين:

الأول: أن الإجزاء هو مقتضى الفهم العرفي من الأوامر الظاهرية، فإن
المولى إذا أمر عبده بشيء في صورة الشك بالواقع أو الجهل به وقال: إذا
شككت بالواقع أو جهلت به فوظيفتك كذا فإن العرف يستفيد منه أن
ذلك هو تكليفه الفعلي، وإن المولى يريده منه إما من جهة أنه بديلاً طويلاً
عن الواقعي مستوفياً لغرضه فيكون كالواقعي الثانوي، أو أنه يريده منه في
عرض الواقعي، فيكون أحد مصاديق الواجب التخيري سوى أن التقدم
الرتبي بينهما يقتضي تقديم الواقعي، وفي صورة التعذر يأخذ بالظاهري كما
إذا قال له اشتر لي الخبز فإن لم تجد فالصمون أو الكعك.

ولازم هذه البدلية هو الإجزاء؛ لأن ما جاء به المكلف كان هو المأمور
به، وبه يسقط وجوب الانبعاث للأمر الواقعي عن ذمته، كما أن المتبادر من

(١) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٣٨؛ نهاية الأصول: ص ١٢٩.

مثل قولهم **عَلَيْهِمُ**: ﴿كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر﴾^(١) أن المكلف بعد إتيانه بالصلاة في الثوب المشكوك في طهارته معتمداً على النص المذكور يكون قد أدى وظيفته لا أنه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاة، ويمكن أن يكون لغواً، فيكون ما جاء به بلا أثر ولا يتحقق امتثالاً أو يسقط تكليفاً.

الثاني: أنه مقتضى حكم العقل؛ لأن العقل يستقل بالحكم بلزوم الأجزاء دفعاً لاختلاف نظام العباد في دينهم وديانهم، ولازم القول بعدم الأجزاء الحكم بفساد الكثير من أعمال المكلفين وعدم وصولهم إلى المصالح الواقعية؛ إذ بعد الجهل بالواقع والعجز عن درك الملائكات الواقعية للمولى وإمكان عدم مطابقة الطرق والأمارات المجعولة للواقع نعلم علماً إجمالياً بوقوع الكثير من أعمال العباد بعيداً عن الواقع، وأن الكثير مما حكمنا بطهارته هو نجس في الواقع، أو حكمنا بحليته هو حرام في الواقع، ولازم ذلك بطلان العبادات وانشغال العباد بإعادة صلواتهم وصيامهم وحجهم وغيرها من وظائف وأعمال بعد انكشاف الخلاف.

وهذا ما يحكم العقل بقبحه؛ لعدم تناسبه مع حكمة الشارع وامتنانه في جعل الحجج، كما لا يتناسب مع النصوص الصحيحة الدالة على سماحة الشرع وإرادته التيسير على المكلفين.

والحاصل: أن العرف يحكم بالأجزاء؛ لأنه المستفاد من ظواهر الأدلة وكذا العقل؛ لأنه لولا الأجزاء للزم اختلال النظام.

(١) التهذيب: ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ الوسائل: ج ٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ص ٤٦٧، ح ٤١٩٥.

القول الثالث: التفصيل بين الأمارات والأصول والالتزام بعدم الإجزاء في موارد الخطأ في الأمانة، والإجزاء في موارد الخطأ في الأصول. اختاره صاحب الكفاية رحمته ^(١).

وتوضيحه: أن دليل الحكم الظاهري تارة يكون مؤداه جعل الحكم حقيقة لأنه يفيد إنشاء الحكم حقيقة كإنشاء الحلية والطهارة لكل مشكوك الحلية والطهارة، وهو مفاد الأصول المستفادة من مثل قوله عليه السلام: ﴿كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام﴾ ^(٢) و: ﴿كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر﴾ ^(٣) ودليل حجية الأصول يقتضي تعيين العمل بها لا حكايتها عن الواقع.

وتارة يكون مؤداه ثبوت الحكم واقعاً والحكاية عن وجوده وهو مفاد الأمارات، فإن البيّنة القائمة على طهارة شيء أو كون اللباس مصنوعاً من جلد مأكول اللحم تحكي عن ثبوت الطهارة والحلية الواقعتين، ودليل حجية الأمانة يقتضي إمضاء مضمونها وتصديق حكايتها عن الواقع لا مجرد تعيين الوظيفة.

وحيث إن الأول غير ناظر إلى الوظيفة وليس له جهة كاشفة عن الواقع فإن لازمه الإجزاء؛ لأن لسان الأصول هو تنزيل الحكم الظاهري منزلة الواقعي فتكون أدلتها حاکمة على أدلة الواقع وموسعة في دائرته.

(١) كفاية الأصول: ص ٨٦-٨٧.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠؛ التهذيب: ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩.

(٣) التهذيب: ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ الوسائل: ٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ص ٤٦٧، ح ٤١٩٥.

فإن مثل قوله عليه السلام: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(١) ظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية، وقوله: ﴿كل شيء لك طاهر﴾ ظاهر في اعتبار مشكوك الطهارة طاهراً وإن خالف الواقع، فتؤخذ الطهارة شرطاً في الشيء أعم من كونها واقعية أو ظاهرية، والنتيجة المترتبة عليها هو الإجزاء وإن أخطأ الواقع. بخلاف الثاني فحيث إنه ناظر إلى الواقع أيضاً وكاشف عنه فإن لازمه الحكاية عن الحكم الواقعي لا مجرد تعيين الوظيفة، فإذا انكشف الخلاف استلزم عدم الإجزاء.

القول الرابع: التفصيل في الأمارات بين كونها مجعولة على نحو الطريقة فيلتزم فيها بعدم الإجزاء أو مجعولة على نحو السببية على مسلك المصلحة السلوكية فيلتزم فيها بالإجزاء.

وتوضيح ذلك: أن جعل الشارع الحجية للأمارات يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون على نحو الطريقة، بمعنى أن الشارع جعلها حجة لكونها طريقاً موصلاً إلى الواقع، بحيث لم يلاحظ فيها سوى الكشف عنه وإصابته، فإن صادفته أحرز بها المصلحة الواقعية، وإن أخطأته لم تدرك أي مصلحة واقعية لكن المكلف معذور.

فلا يوجد في الحقيقة إلا حكم واحد هو الواقعي تارة نصيبه بواسطة التعبد بالأمانة وتارة نخطئه، فإذا استند المكلف إلى الأمانة فانكشف

(١) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤.

عدم إصابة الواقع كشف عن عدم الإجزاء؛ لأن العبد لم يأت بما كان مكلفاً به وما أتى به لم يكن تكليفه، وهذا هو المسلك المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

الثاني: أن يكون على نحو السببية، بمعنى أن الشارع جعل الأمانة سبباً لإنشاء مصلحة مضاهية أو راجحة مقاربة إلى المصلحة الواقعية بحيث إذا عمل المكلف بالأمانة وأخطأت الواقع يكون قد أدرك مصلحة العمل بها في مقابل ما فاتته من المصلحة الواقعية؛ لأن هذه المصلحة الجديدة إما تستوفي جميع المصلحة الواقعية أو تستوفي أكثرها بحيث لا يبقى من المصلحة الواقعية شيء يستوجب الاستيفاء أو يمكن الاستيفاء، ولازم هذا هو القول بالإجزاء؛ لأن ما فوته العبد بالخطأ استوفاه بمصلحة السلوك على طريق الأمانة.

وبهذا يظهر أن حجية الأمارات على السببية لا تقتضي الإجزاء مطلقاً إلا بشرطين:

أحدهما: أن تكون السببية على مسلك المصلحة السلوكية الذي ذهب إليه الإمامية لا السببية الأشعرية ولا المعتزلية، فإن لازم السببية على المسلكين خروج المسألة موضوعاً عن محل البحث.

وبيان ذلك: أن القول بالسببية في مؤدى الأمارات يتصور على وجوه عديدة وأهمها التي وقع فيها النزاع ثلاثة:

الأول: ما نسب إلى الأشاعرة من إنكار وجود حكم واقعي في الشريعة قد يدركه العبد عبر الأمانة وقد يخطئه، وإنما الحكم الواقعي هو ما أدى إليه

رأي المجتهد، فما انتهى إليه رأي المجتهد بسبب أمانة أو أصل كان هو الحكم الواقعي، وعليه فلا يوجد في الشريعة حكمان أحدهما واقعي وآخر ظاهري قد يخطئه وقد يصيبه المجتهد حتى يقال بالإجزاء أو عدم الإجزاء في صورة الخطأ، وإنما هو حكم واحد إذا التزم به المجتهد كان مجزياً دائماً فيخرج عن موضوع البحث.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة من الإقرار بوجود حكم واقعي قبل تأدي نظر المجتهد إلى شيء من الأحكام، فإذا استند إلى أمانة أو أصل وانتهى رأيه إلى حكم فإن أصاب رأيه الواقع كان منجزاً عليه، وإن أخطأه يتبدل الحكم الواقعي ويتغير إلى الحكم الجديد الذي انتهى إليه رأي المجتهد.

وعليه فإن الحكم الواقعي موجود في صورة الإصابة فقط، وأما في صورة الخطأ لا يبقى حكم واقعي آخر غير ما وصل إليه المجتهد، وإنما هو حكم واقعي واحد، وهو الرأي الجديد، ومعه لا يبقى مجال للقول بالإجزاء وعدم الإجزاء، بل كل ما جاء به المكلف مستنداً فيه إلى رأي المجتهد فهو مجز، وكل ما جاء به المجتهد مستنداً فيه إلى أمانة أو أصل فهو مجز أيضاً، فيخرج عن محل البحث.

الثالث: ما ذهب إليه بعض الأعلام من الإمامية كالشيخ الأنصاري رحمته الله من الالتزام بالمصلحة السلوكية^(١)، والإقرار بوجود الحكم الواقعي وبقائه

(١) فرائد الأصول: ص ٢٧؛ المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٣٠؛ أجود التقريرات:

في حالتها إصابة الأمانة له أو خطئها، غاية الأمر أنه في صورة إصابتها للواقع كان هو المنجز على العبد، وأما في صورة الخطأ فلا ينعدم الواقع ولا يتبدل وإنما يتدارك العبد بسبب اتباعه للأمانة مصلحة أخرى تعوضه عما فاته من المصلحة الواقعية بسبب الخطأ، وهذا يمكن أن يقع في محل البحث لوجود حكيم أحدهما ظاهري هو مفاد الأمانة والأصل والآخر واقعي وهو مفاد الواقع يمكن أن يقال في صورة الخطأ إن ما جاء به المكلف من الحكم الظاهري أجزاء عن الواقعي أم لا؟

ثانيهما: أن تكون المصلحة الظاهرية مستوفية لتتمام المصلحة الواقعية أو أكثرها، وإلا فإن لازمه عدم الأجزاء؛ لأن المصلحة الظاهرية بالقياس إلى المصلحة الواقعية لها حالات عديدة في عالم الثبوت والأجزاء عقلاً منوط ببعض حالاتها لا جميعها.

فلو قامت البيئة العادلة على طهارة الماء وتوضأ به العبد اعتماداً عليها وصلّى ثم تبين الخلاف فالقول بالأجزاء وعدمه يرجع إلى عدة حالات:

الحالة الأولى: أن تكون مصلحة العمل بالبيئة التي مفادها الطهارة الظاهرة مضاهية لمصلحة الطهارة الواقعية ومستوفية لغرضها.

الحالة الثانية: أن تكون مستوفية لأكثر مصلحة الطهارة الواقعية والمقدار المتبقي من مصلحة الواقع ليس بدرجة يحكم العقل أو الشرع بوجوب استيفائها.

الحالة الثالثة: أن تكون مستوفية لبعض مصلحة الطهارة الواقعية إلا أن المقدار المتبقي من مصلحة الواقع لا يمكن استيفائه لعدم قابلية المحل للتكرار، أو عجز العبد عنه، كما إذا نفذ الماء أو كان مضرّاً بالعبد.

الحالة الرابعة: أن تكون مستوفية لبعض مصلحة الطهارة الواقعية، والمقدار المتبقي من مصلحة الواقع واجب ممكن التدارك.

الحالة الخامسة: أن لا تكون مستوفية لمصلحة الواقع، ولا إشكال في لزوم القول بالإجزاء في الحالات الثلاث الأولى؛ لأن لازم القول بعدم الإجزاء هو وجوب الإعادة والقضاء مع استيفاء المصلحة أو عدم القدرة عليها ليكون الحكم بالإعادة لغواً وبلا ملاك.

وأما الرابعة والخامسة فلا وجه للقول بالإجزاء فيها، فتشترك السببية والطريقة في هاتين الصورتين في القول بعدم الإجزاء، فمثلاً إذا أفتى المجتهد بوجوب القصر في مورد يجب فيه الإتمام واقعاً استناداً إلى رواية دلت على وجوب القصر ثم انكشف الخلاف لانكشاف عدم حجية الرواية بسبب ضعف سندها أو قصور دلالتها أو إعراض المشهور عنها أو غيرها من موانع الحجية، فإنه لا مجال للقول بعدم وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت؛ لتدارك مصلحة الصلاة الواقعية وإن كانت مصلحة أول الوقت متداركة بسبب سلوك الأمانة.

هذا ما يقضي به العقل في مقام الثبوت، وأما ما يحكم به الشرع في مقام الإثبات فالمستفاد من إطلاقات حجية الأمارات بضميمة الإطلاق المقامي هو القول بالإجزاء؛ بداهة أن حجيتها إذا كانت منحصرة بالحالات الثلاث الأولى لا تحتاج ذلك إلى بيان، والملاحظ هو عدم البيان، فإن عدم تعرض الشارع للبيان مع كونه بصدد البيان يكشف عن إطلاق الحجية وعدم

تقييدها بشيء من تلك الوجوه، فهو نظير إطلاق البدلية في الحكم الاضطراري وإجزائه عن الواقعي.

فيتحصل: أن الأمر الظاهري المستفاد من الأمانة لا يجزي بناء على الطريقة، ولا يجزي بناء على السببية إلا في صور ثلاث: أحدها: كونه وافياً بتمام الغرض.

ثانيها: عدم وفائه بتمام الغرض لكن مع عدم إمكان التدارك.

ثالثها: عدم الوفاء بتمام الغرض مع عدم إمكان الوفاء بحكم العقل، وأما بحكم الشرع فيجري في جميع الصور الخمسة للإطلاق المقامي المستفاد من أدلة حجية الأمانات.

هذا في صورة إحراز الطريقة والسببية للأمانات، وأما إذا شك ولم نحرز أن حجيتها بنحو الطريقة أو السببية فيمكن أن يقع الكلام فيه في فرعين:

الفرع الأول: في وجوب الإعادة

وما يمكن أن يكون مرجعاً عند الشك فيه أمران هما الاشتغال والاستصحاب.

وتقرير الأول: أن يقال بأن المسألة تدخل في صغريات الشك في الفراغ بعد القطع بالاشتغال؛ إذ ما جاء به المكلف من المأمور به الظاهري انكشف خلافه، ومعه لم يحرز حصول الامتثال، وأصالة عدم الطريقة معارضة بأصالة عدم السببية، فيبقى العبد قاطعاً بتعلق التكليف في الذمة شاكاً في سقوطه، فيلزم العقل بلزوم الإعادة تحصيلاً للفراغ.

وتقرير الثاني: أن يقال بعد قيام الأمانة على الحكم الظاهري كان هو التكليف الفعلي في الذمة، وأما التكليف الواقعي فلا؛ لقيام الحجة على الأول دونه، وعليه فالحالة السابقة للحكم الواقعي هو عدم الفعلية، وبعد انكشاف الخلاف بسبب خطأ الأمانة يشك في بقاءه على حالته السابقة أم لا، فيستصحب البقاء لتهامية الأركان فيه، ولازمه عدم وجوب الإعادة، والحق أن التمسك بالاستصحاب غير وجيه بهذا النحو من البيان لسببين:

الأول: وجود المانع؛ لأن إثبات أجزاء ما أتى به استناداً إلى استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي أصل مثبت فإن الأجزاء لازم عقلي مترتب على استصحاب عدم فعلية التكليف، والمعروف بينهم أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية.

الثاني: عدم وجود المقتضي؛ لأن المسألة من موارد الشك في سقوط التكليف، وهو مجرى الاشتغال لا ثبوته حتى يتمسك بالاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أن التكليف الواقعي معلوم الثبوت في ذمة المكلف، والأمانة ليست إلا كاشفة عنه، فإن عمل العبد بمؤداها وانكشف خطؤها يشك في سقوط ما تعلق بالذمة من التكليف، ولا يعلم بالفراغ إلا بالإعادة وهو مؤدى الاشتغال، فمثلاً إذا قامت البيئة على طهارة ماء فتوضأ به وصلّى حتى تبين خطؤها يقال: إن التكليف الذي اشتغلت به الذمة هو الوضوء بالماء الطاهر، ولما توضأ بالماء المتنجس المحكوم بالطهارة ظاهراً يشك في سقوط ما تعلق بذمته قطعاً، ولا يخرج من عهده إلا بالإعادة.

فلا يبقى مجال لاستصحاب عدم ثبوت التكليف؛ لأنه خلاف الوجدان، ولا لعدم فعلية التكليف الواقعي؛ لأنه خلاف الاتفاق على فعلية التكليف الواقعي، غاية الأمر أن المكلف إذا وصل إليه عبر الأمانة أو الأصل كان منجزاً عليه وإن أخطأه كان معذوراً.

وكيف كان، فجريان الاشتغال ينفي موضوع الاستصحاب. نعم يمكن إثبات عدم الإجزاء بواسطة الاستصحاب ببيان آخر.

حاصله: أن التكليف الواقعي الفعلي معلوم الثبوت في الذمة، وقد وقع الشك في ارتفاعه بسبب الشك في أن حجية الأمارات بنحو الطريقة فيحكم ببقائه إذا انكشف الخطأ أو بنحو السببية فيحكم بارتفاع فعليته؛ لكفاية الحكم الظاهري ومصلحته عنه، وحيث إنه معلوم الحدوث مشكوك الارتفاع يمكن استصحاب بقاء الفعلية، ولازمه وجوب الإعادة.

الفرع الثاني: في وجوب القضاء إذا انكشف الخلاف خارج الوقت

والظاهر أنه يختلف بحسب المبنى في وجوب القضاء.

فإن قلنا بأن القضاء تابع للأداء وليس بأمر جديد فهو يتبع حال الأداء وإن قلنا بوجوب الإعادة نقول بوجوب القضاء أيضاً، وإن قلنا بعدمها نقول بعدمه لفرعية القضاء عن الأداء، وإن قلنا إنه غير تابع ويجب بفرض جديد وهو الذي اختاره المحققون من المتأخرين والمعاصرين^(١) فلا يجب

(١) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٣٣.

القضاء مطلقاً؛ لأن ما كان تكليف داخل الوقت أتى به، وانكشف الخلاف خارج الوقت لا يوجب تكليفاً جديداً.

نعم ربما يقال بوجود القضاء حتى على القول بعدم التبعية؛ لأن انكشف الخلاف يكشف إننا عن فوت التكليف الواقعي عرفاً وعقلاً، وبضميمة المضمون المستفاد من مختلف نصوص القضاء الذي ينص على أن من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته يتشكل قياس حملي صغراه (الفوت) مستفاداً من العرف، وكبراه (فليقضها) مستفاداً من الشرع، فيثبت وجوب القضاء.

ويمكن مناقشة الصغرى؛ لأن عنوان الفوت لا ينطبق عليه، فإن ما كان تكليفه الفعلي أي الحكم الظاهري قد جاء به ولم ينكشف إلا بعد انقضاء وقت الواجب وحينئذ لا تشمل من فاتته فريضة؛ لأنه جاء بها كانت فريضته فسقط القضاء.

والقول بصدق فوت الفريضة الواقعية فيشمئها دليل ((من فاتته)) لا ينفع في الحكم بوجود القضاء لسببين:

أحدها: عدم وجود المقتضي، ويمكن تقريره من وجهين:

الأول: عدم صدق الفوت عند من استند إلى الأمانة في العمل وانكشف خطؤها بعد خروج الوقت؛ لأنه في ذلك الحال لم تكن فريضته الحكم الواقعي بل الظاهري وقد جاء به، وعليه فما كان فريضته قد جاء به وما لم يأت به لم تكن فريضته، فلا يصدق عنوان الفوت حتى يقال بوجود القضاء.

الثاني: عدم التسليم بأن موضوع القضاء هو عنوان الفوت؛ لأن المستفاد من جملة أدلته أن موضوعه هو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه في الوقت سواء كان عدم الإتيان ناشئاً من العصيان أو المعذورية كالنسيان أو النوم أو الجهل، فوجوب القضاء يتوقف على عدم إتيان الفريضة، وهذا لا ينطبق على من جاء بالفريضة الظاهرية استناداً إلى الأمانة.

ثانيها: وجود المانع؛ لقيام الضرورة والإجماع على عدم تعلق تكليفين في ذمة المكلف أحدهما واقعي والآخر ظاهري، وإنما هو تنجيز وإعذار، وعليه فإذا جاء المكلف بتكليفه الظاهري صدق الامتثال وتحقق غرض الأمر وانتفى موضوع القضاء إلا على وجه الخلف. هذا وقد ذهب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى عدم استبعاد الإجزاء تمسكاً بالبراءة الشرعية، وحاصل ما أفاده عليه السلام أن البراءة الشرعية تفيد الإجزاء عند الشك وذلك للقرائن الواردة في أدلتها:

الأولى: ظهور الرفع في أنه رفع لجميع الآثار كما يشهد له حذف المتعلق الذي يفيد العموم، ومن الآثار وجوب الإعادة والقضاء.

الثانية: كون الرفع وارداً في مقام الامتنان، وهو لا يتحقق إلا برفع جميع الآثار؛ لأن رفع البعض وإثبات البعض خلاف الامتنان.

الثالثة: كون رفع المجهول وارداً في سياق رفع الاضطرار ونحوه، وحيث لا مؤاخذه على الاضطرار في جميع الآثار فلا مؤاخذه على المجهول في جميع الآثار لعدم الفصل وهذا ما يستفاد من بعض أدلتها

أيضاً كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِي رَجُل رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ﴾^(١) ولا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصر من حيث الآثار الشرعية وإن اختلفا من حيث المؤاخذة الأخروية؛ بداهة أن المقصر مؤاخذ على ما فاته بسببه.

والحاصل: أن العقل والبراءة العقلية وإن قضيا بعدم الإجزاء لو انكشف الخلاف لأن الأول يقضي بلزوم تحصيل غرض المولى مهما أمكن، وذلك لا يحصل إلا بالإعادة والقضاء، والبراءة لا ترفع جميع الآثار بل العقوبة؛ لأن موضوعها قبح العقاب بلا بيان، إلا أن البراءة الشرعية تقضي بالإجزاء وإن انكشف الخلاف؛ لأن ذلك مفاد إطلاق رفع جميع الآثار، ومقتضى الامتنان وعدم الفصل بين الجهل بالحكم الواقعي وبين الاضطرار بل أولويته منه؛ لأن الاضطرار يبيح مخالفة الحكم الواقعي ولا يوجب الإعادة والقضاء، فإذا جهل المكلف بالواقع كانت الإباحة أولى.

هذا وربما يستفاد من ظاهر الحائري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على ما حكاه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه عنه القول بذلك أيضاً؛ لأنه خصص الاشتغال فيما نحن فيه بالعقلي^(٢)، فيفهم منه الإجزاء استناداً إلى البراءة الشرعية من جهة أن البراءة الشرعية واردة على الاشتغال العقلي؛ لأن العقل يقضي بلزوم الإعادة والقضاء وصولاً لإفراغ الذمة من التكليف، والبراءة الشرعية تنفي وجود

(١) التهذيب: ج ٥، ص ٧٣، ح ٢٣٩؛ الفصول المهمة: ج ١، ص ٦٣٩، ح ١٠١٠؛ وانظر الأصول: ج ٢، ص ٩٤، (بتصرف).

(٢) الأصول: ج ٢، ص ٩٥.

التكليف فيتنفي موضوع الاشتغال، وربما يمكن مناقشته من جهة أخصيته من المدعى من وجوه ثلاثة:

الأول: البراءة، بتقريب أن القول بعدم الفرق بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية من حيث النتيجة وإن اختلفا من حيث الطريق؛ لأن البراءة الشرعية تنفي وجوب الإعادة والقضاء من جهة عموم الرفع الوارد في مقام الامتنان، وتدل على الإجزاء بالدلالة المطابقية أو التضمنية، بينما يمكن أن تدل البراءة العقلية عليه بالدلالة التلازمية، فإن موضوع البراءة العقلية وإن كان رفع العقوبة وهو بحسب الدلالة المطابقية لا يدل على رفع التكليف بالإعادة أو القضاء إلا أنه يمكن الوصول إلى رفعه بواسطة الكشف الإني لحكومة العقل بالملازمة بين ترك التكليف والعقاب عليه وعدم إمكان انفكاكها لكونها سبباً ومسبباً، فإذا حكم العقل برفع العقاب عند عدم البيان في صورة انكشاف خطأ الأمانة لما عرفته من الإطلاق المقامي في أدلة حجيتها كشف عن عدم وجود سببه وهو التكليف، وهو يقتضي الإجزاء.

الثاني: الامتنان؛ لدعوى أن ما أفاده رضوان الله عليه من اقتضاء الامتنان لرفع جميع الآثار ليس بكلي؛ لأن الامتنان على مراتب وهو يصدق في أعلى مراتبه برفع جميع الآثار، ويصدق برفع بعضها بالمرتبة الوسطى، وبرفع الأثر الواحد في أدنى المراتب، والقدر المشترك في صدقه بجميع المراتب هو التسهيل على العباد واللطف بهم، فرفع الشارع للعقوبة في أدلة البراءة الشرعية دون الإعادة والقضاء لا ينافي الامتنان.

إن قلت: إن رفع بعض الآثار مع إمكان رفع الجميع وإن كان لا ينافي الامتنان إلا أنه ينافي الحكمة؛ لأن الآثار المرفوعة وغير المرفوعة واحدة بالنسبة للمولى، والامتنان بالقياس إلى الجميع واحد، فرفع البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح.

قلت:

أولاً: لا نسلم أن جميع الآثار بالقياس إلى الامتنان واحدة؛ لأن رفع الأثر الأشد أكثر من رفع الأخرى، والأشد هو المؤاخذة الأخروية والبعد من ساحة الباري عز وجل، فيمكن للحنان المنان أن يرفعها وله غاية الفضل.

ثانياً: لو سلّمنا ذلك فلا نسلم أن رفع البعض دون البعض يستلزم الترجيح بلا مرجح؛ لكفاية اختيار الفاعل المختار في الترجيح، والترجيح بالاختيار مع المرجح لا بدونه. هذا في عموم الفاعل المختار، وأما في خصوص الفاعل الحكيم فلا يخلو ترجيحه واختياره من مصلحة وحكمة واقعية. نعم ربما يجهلها العبد لعدم إحاطته بالملاكات الواقعية دائماً، إلا أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ثالثاً: لو سلّمنا القول بأن الآثار المرفوعة وغير المرفوعة واحدة بالنسبة للمولى فلا نسلم وحدتها بالنسبة للعبد أيضاً، وحينئذ يمكن للمولى أن يرفع الأشد على عبده تخفيفاً عليه وتيسيراً له، بل لا نسلم إطلاقاً وحدتها بالنسبة للمولى أيضاً؛ بداهة أن رفع الأشد أنسب بسعة رحمته وفضله من رفع الأخرى، كما أن عدم رفع الجميع أنسب بحكمته وعلمه. نعم الجميع واحد بالقياس إلى قدرته لكنه غير ما نحن فيه.

الثالث: السياق؛ لدعوى أن ما أفاده بَيِّنُهُ من اقتضاء السياق مع الاضطرار يوجب رفع جميع الآثار لكونها في الاضطرار هكذا، فكذا في المجهول؛ لعدم الفصل، فإنه ليس بكلي أيضاً لعدم تسليم القول بأن الاضطرار يرفع جميع الآثار، بل يرفع جميع ما اضطر إليه المكلف إذا لم يكن بسوء اختياره؛ لعدم القبح في مؤاخذة المضطر إذا أوقع نفسه في الاضطرار بسوء الاختيار، ومثله يقال في النسيان والإكراه، وتشهد له الفتوى بحرمة إيقاع العبد نفسه في موضوع الأحكام الاضطرارية كما في باب الصيام^(١) والضرر، حيث صرحوا بأن الإقدام على الضرر يوجب ترتب أحكامه، ولا ينافي الامتنان لكونه بسوء الاختيار.

القول الفصل

هذا ولعل القول الفصل في المسألة هو التفصيل بين عالمي الثبوت والإثبات بالقول بعدم الإجزاء في الأول والإجزاء في الثاني.

والوجه فيه أن الحاكم في عالم الثبوت العقل وهو يقضي بعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، بينما الحاكم في الثاني الشرع، والمستفاد من إطلاقات أدلته في باب الأمارات والأصول هو إجزاء المأتي به على طبقهما وإن انكشف الخلاف ولا ملازمة بين عدم الإجزاء الثبوتي والإجزاء الإثباتي.

تقرير ذلك: أن العقل يقضي بأن المولى يريد من عبده امتثال أحكامه الواقعية؛ لأنها صاحبة المصلحة الواقعية التي لأجلها شرع الأحكام وأراد

(١) انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥٨٥، مسألة ٦؛ مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣٢٥؛ المستند في شرح العروة: ج ٢١، ص ٢٩٠؛ مهذب الأحكام: ج ١٠، ص ١٣٢.

من العبد الوصول إليها، فكل فعل جاء به المكلف لم يحرز فيه هذه المصلحة يحكم العقل بعدم كفاية المأتي به عن المأمور به سواء استند العبد في عمله إلى أمانة أو إلى أصل؛ لأنه لم يحقق غرض الأمر، إلا إذا أحرز أن ما جاء به أحرز كل مصلحة الواقع أو أغلبها أو بعضها مع عدم القدرة على الاستدراك^(١)، فإن في هذا الحال يحكم بالإجزاء لوجود المانع. هذا بحسب عالم الثبوت.

ولكن بحسب عالم الإثبات فيمكن القول بالإجزاء إلا ما خرج؛ لأن الشرع جعل الأمارات والأصول حججاً على العبد، وأراد منه العمل بمقتضاها ونهاه عن مخالفتها، ومعنى ذلك أنها تحقق غرض المولى من جهتين:

الجهة الأولى: حقيقية واقعية إذا قيل بأن المولى لاحظ مطابقة هذه الحجج للواقع في الغالب بما يفوق مفسدة المخالفة في بعضها؛ لكونها نادرة أو قليلة.

الجهة الثانية: اعتبارية تنزيلية إذا قيل بعدم مطابقتها للواقع في الغالب، لكن المولى حيث لاحظ عدم قدرة العبد في الوصول إلى الواقع نزل هذه الحجة منزلة الواقع، واعتبرها كافية عما يفوت العبد من مصالح واقعية عند الخطأ، وهذا هو مفاد جعل الحجية عرفاً وعقلاً، والذي لولاه لكان تصرف المولى الحكيم منافياً للحكمة.

(١) كما إذا استند إلى البيئة في كون السكين حديداً فتبين خطأها بعد التذكية وذهاب عين المذكي.

وعليه سواء كانت الأمارات حجة من باب الطريقية أو السببية، وسواء قلنا - في باب الطريقية - بحجيتها من باب بناء العقلاء لجهة أقربيتها للواقع كما هو مسلك البعض^(١)، أو من باب التعبد وتنزيل الظن الوجداني منزلة العلم كما هو مسلك الميرزا النائيني رحمته الله ومن تبعه^(٢)، أو من باب التعبد بجعل الحكم المائل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والحكم المخالف في صورة الخطأ كما هو مسلك بعض المتقدمين والمتأخرين، أو من باب المنجزية والمعذرية المولوية على ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله^(٣).

فإن لازم جعل الأمانة أو الأصل حجة هو لزوم العمل بمؤداها واكتفاء المولى بذلك عند خطأ الواقع وفواته، ويمكن أن يستدل لهذا الاكتفاء بأدلة:

الدليل الأول: الإطلاق المقامي، فإن المتبع للأدلة الواردة في مقام جعل الحجية للأمانة كآية النبا في حجية خبر الواحد، ومقبولة عمر بن حنظلة في حجية الشهرة والإجماع بناء على شمولها لغير الشهرة الروائية، وتقرير الشارع لبناء العقلاء وسيرتهم في باب حجية الظواهر، وإطلاقات إرجاع الجاهلين بالأحكام إلى العالمين بها في باب الفتوى والتقليد، وغيرها من أدلة يجد أن الشارع أطلق اعتباره في جعل الحجية ولم يقيد بها بصورة دون أخرى، وبضميمة سكوته عن البيان وهو في مقام البيان وكون المسألة

(١) انظر المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٢٨.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٩٢.

(٣) كفاية الأصول: ص ٣٤٧.

كثيرة الابتلاء لوقوع الكثير من المكلفين بها في مقام العمل يحصل إطلاق مقامي يفيد اكتفاء المولى بالعمل بمؤدى الأمانة وإن انكشف الخلاف.

الدليل الثاني: الإجماع المحكي على الإجزاء إعادة وقضاء عند تبدل الحكم الظاهري اجتهاداً أو تقليداً كما عن الميرزا النائيني رحمته الله ^(١)، وحكي القول بتسالم الفقهاء عليه إلى زمان الشيخ عند البروجردي رحمته الله ^(٢)، ويتوصل إلى المطلوب بواسطة أحد أمرين:

أولهما: القول بأن اجتهاد الفقيه أمانة للمقلد فيفيد الدلالة في كل أمانة بعدم الفصل أو عدم فهم الخصوصية أو اشتراك الأمثال في الحكم.

ثانيهما: القول بكاشفية الإجماع عن فهم المشرعة وارتكازهم على الإجزاء.

الدليل الثالث: العقل، فإنه يقضي بلزوم القول بالإجزاء بعد انكشاف خطأ الأمانة من جهتين:

الأولى: عدم المقتضي للإعادة والقضاء بعد صدق الامتثال على ما أتى به المكلف سابقاً مستنداً فيه إلى الأمانة الشرعية، فإنه بعد أن جعل الشارع الأمانة حجة عليه وعمل المكلف بمؤداها يكون قد أطاع الأمر المنجز عليه في الواقع؛ إذ لا مطلوب آخر غير ما قامت عليه الأمانة المعتمدة، وبالعامل بمؤداها يستحق الثواب، وبعدم العمل يستحق العقاب، وفوات الحكم

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) نهاية الأصول: ص ١٢٩؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٣٨؛ مهذب الأحكام:

الواقعي لا يضر؛ لأن المفروض أنه جاهل به فلم يكن منجزاً عليه حتى يقال بلزوم الإعادة والقضاء لأجله.

وعليه فليس على العبد إلا العمل بمؤدى الحجج الشرعية، وهو ما قام به، فما كان مأموراً به قد امتثله، وما لم يمثله وهو الحكم الواقعي لم يكن مأموراً به.

الثانية: وجود المانع، ويمكن تصويره من وجوه:

أحدها: اختلال النظام.

ثانيها: العجز وعدم القدرة.

لما عرفته سابقاً من أن لازم القول بعدم الإجزاء لزوم إعادة الكثير من المكلفين عباداتهم ومعاملاتهم بعد انكشاف خطئها، وهذا بالنسبة لبعضهم غير مقدور، وبالنسبة لآخرين يوجب اختلال النظام فضلاً عن منافاته لحكم الشارع في الشريعة السهلة السمحاء وامتثانه في التيسير على المكلفين.

ثالثها: التسلسل؛ لأن انكشاف خطأ الأمانة الأولى لا يوجب الجزم واليقين بمطابقة الأمانة الجديدة للواقع، فيبقى احتمال الخطأ فيها قائماً؛ لأن حكم الأمثال واحد.

وعليه فإن كل أمانة استند إليها المكلف في مقام العمل وإن كانت حجة عليه في ذلك الحال وتبطل بعد انكشاف الخطأ إلا أن إبطال الأعمال السابقة المستندة إلى ما انكشف خطؤه من الأمانات السابقة والحكم بلزوم الإعادة أو القضاء يلازمه القول بإمكان إبطال الأعمال الحالية

المستندة إلى الأمانة الجديدة أيضاً، وهكذا يتسلسل الأمر، فيتعين القول بالإجزاء دفعاً للتسلسل.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من اقتضاء الفهم العرفي للاكتفاء بالمأتي به على طبق الحجة الشرعية، وحاجة الإعادة والقضاء إلى دليل.

فيحصل: أن الإتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي الإجزاء سواء استند إلى أمانة أو أصل في الشبهات الحكمية كان أو الموضوعية. نعم يستثنى من ذلك موردان:

أحدهما: ما قام الدليل كالضرورة أو الإجماع على عدم الإجزاء فيه كانكشف فسق الشهود في الطلاق، أو خطأ البينة على الموت في تقسيم الإرث، وزواج المرأة أو كذبها في ادعاء خلوها من الزوجية ونحوها^(١).

ثانيهما: ما قام الدليل على الإجزاء فيه وإن انكشف الخلاف كموارد الخلل في الصلاة في غير الخمسة المنصوصة في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: ﴿لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود﴾^(٢) وأصالتي الصحة والفراغ ونحوهما ويعضد ذلك شواهد:

(١) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ١٦٦، مسألة ٢٥؛ ص ٢٦٩، مسألة ١٥، (بتصرف).

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ الوسائل: ج ١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٢، ح ٩٨٠.

الأول: تسالم القدماء على الإجزاء^(١) وجريان السيرة التشريعية على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد انكشاف الخطأ حيث لم يعهد عن الأعاضم والمتقين من الناس إعادة أو قضاء ما أتوبه من عباداتهم إذا تبدل رأيهم أو تبدلت فتوى فقهاءهم أو انكشف خطأ الأدلة التي استندوا إليها في العمل مع اتصالها بزمان المعصومين عليه السلام وعدم الردع .

الثاني: كون المسألة عامة البلوى في جميع الأعصار مع عدم وصول خبر واحد من الأخبار عنهم عليه السلام يوجب الإعادة أو القضاء، مما يكشف عن عدم الوجوب؛ لكونه من صغريات ما لو كان لبان، ولعل من هنا تسالم القدماء على الإجزاء فيها.

الثالث: قضاء العادة عند العقلاء بأن جعل الحجية لما هو ملازم عرفاً للخطأ، وفيما هو عام البلوى يستلزم التسامح والاكتفاء بالممكن من العمل عادة وإسقاط الإعادة والقضاء عند ظهور الخلاف، وإلا كان خلاف الحكمة لكونه موجبا للعسر والمشقة.

الرابع: الأولوية الاستفادة من الاجتزاء بأعمال العامة وغيرهم بعد الاستبصار حيث ورد في الأخبار المستفيضة باكتفاء الشارع بما فعلوه في مذهبهم وإن كان باطلاً في الواقع، بل في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: ﴿كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ... فإنه يؤجر عليه﴾^(٢).

(١) مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٥٤٦، ح ٥؛ وانظر الاستبصار: ج ٢، ص ١٤٥، ح ٤٧٢؛ التهذيب: ج ٥، ص ٩، ح ٢٣.

فلا اجتزاء بما أُتي به من الأعمال استناداً إلى الأمانة المعتبرة عند العمل والأجر عليه أولى، وليس هذا من التصويب أو الانقلاب، بل هو تنزيل لغير الواقع منزلة الواقع تسهياً على المكلفين، كما أنه ليس تغييراً للحكم الواقعي بل إسقاطه عن الفعلية لمصالح وحكم كثيرة تقتضيها حكمة الشارع بعضها يعود للجعل وبعضها يعود للمجعول له، والفرق كبير بين التصويب والانقلاب ونحوهما وبين القول بإجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي.

وبهذا التفصيل ربما يمكن أن نجمع بين القول بعدم الإجزاء مطلقاً والقول بالإجزاء مطلقاً؛ إذ لعل القائل بعدم الإجزاء ناظر إلى الجهة الثبوتية والقائل بالإجزاء ناظر إلى الجهة الإثباتية كما ربما يظهر من أدلتها على القولين فتأمل.

المسألة الرابعة: في إجزاء المأمور به الاعتقادي عن الواقعي

ومن أجلى مصاديقه موردان:

المورد الأول: اجتهاد المجتهدين، فإن الاجتهاد لا يخلو من حالات ثلاث:

الأولى: أن يطابق الحكم الواقعي.

الثانية: أن يخالف الحكم الواقعي.

الثالثة: أن يطابق الاحتياط.

ومعلوم أن الاحتياط في العمل أعم من مطابقة الحكم الواقعي لتضمنه على مزيد الحيطة والانقياد بما يطمئن معه المكلف بالامتثال وعدم

المؤاخذة، فتارة يكون العمل به أكثر من المأمور به الواقعي، كما لو كان الحكم الواقعي هو وجوب تسبيحة واحدة في الثالثة والرابعة من الصلاة الثلاثية والرباعية، إلا أن المكلف يكرر صلاته فيأتي بتسبيحة في واحدة وثلاث في أخرى نظراً لعدم إحراز المجتهد الحجة الشرعية الكافية في إحداهما في مقام الفتوى والعمل.

ولا يخفى أن انكشاف خطأ المجتهد على قسمين؛ لأنه تارة ينكشف الخطأ بالعلم الوجداني أي من دون استناد إلى أمانة أو حجة شرعية كما إذا قطع بدخول وقت الصلاة أو بجهة القبلة أو بوجوب صلاة الجمعة فصلى ثم بان الخلاف.

وتارة بالعلم التعبدية أي بالاستناد إلى أمانة أو حجة شرعية تكون أقوى من الأولى، أو تكشف عن بطلانها، كما إذا أفتى المجتهد بجواز المعاطاة في النكاح، أو بجوازه بالصيغة غير العربية، أو حصول التذكية بفري الأوداج الأربعة من القفي، أو بغير الحديد من الآلات، أو بإجزاء غسل الجمعة عن الجنابة استناداً إلى الحجج الشرعية ثم انكشف الخطأ.

كما أن انكشاف الخطأ تارة ينشأ من علم المجتهد بخطئه في الاجتهاد كما لو قامت عنده أمانة على عدم وجوب جلسة الاستراحة في الصلاة فبان بعد ذلك عدم جامعيتها لشرائط الحجية كما لو كان المشهور قد أعرضوا عنها ولم يلتفت إلى الإعراض، وتارة ينشأ من العلم بعد إصابة الأمانة للواقع، كما لو كانت واجدة لشرائط الحجية لكنه التفت إلى صدورهما عن تقية.

المورد الثاني: أحكام القضاة، فإن حكم القاضي تارة يستند إلى علمه الوجداني بناء على صحة استناد القاضي إلى علمه، وتارة إلى البيّنات والأيمان، ثم يظهر جهله المركب في الأول وفسق البيّنة وكذب اليمين وجداناً أو تعبداً في الثاني.

وتفصيل البحث في المسألة يقع في فرعين:

الفرع الأول: في أجزاء الفتوى إذا انكشف خطؤها بالعلم التعبدي.

إذا اجتهد الفقيه في مسألة فأفتى فيها بحكم معتمداً على أحد الطرق التعبدية الشرعية أو العقلية فعمل بها وتابعه فيها مقلدوه ثم تبدل رأيه استناداً إلى حجة أقوى، أو إلى ما انكشف أنها هي الحجة لا غير، فلا إشكال ولا خلاف في وجوب العمل بمقتضى رأيه الجديد من حين التبدل في الوقائع الحادثة، كما لا خلاف في الإجزاء بالنسبة للوقائع السابقة التي عمل بها بمقتضى الاجتهاد الأول ثم زال موضوعها ولم يبق مورد لها فيما يأتي، كما لو باع أو أكل اللحم المذكى بغير الحديد من آلات الذبح، أو تلف المبيع الذي اشتراه بغير الماضوية من الصيغ، أو انقضاء مدة الإجارة التي أجزاها بغير العربية، أو جاء المصلي أو الصائم أو الحاج قبل تبدل الاجتهاد، فإنه لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الإعادة والقضاء، بل لا يعقل ذلك؛ لعدم بقاء الموضوع. أما في غير العبادات فجلي، وأما في العبادات فلأن المفروض أن ما جاء به المكلف كان صحيحاً بالنسبة إليه ولا دليل على وجوب القضاء عنه بعد موته لما كان صحيحاً عنده.

وإنما الخلاف والإشكال وقع في الأعمال السابقة على التبدل والتي عمل بها على مقتضى رأيه الأول مع بقاء موضوعها قائماً، كالزوجية الحاصلة بالعقد الفارسي، أو الطلاق المستند إلى بينة تبين فسقها، أو الصلاة في مستصحبي الطهارة بعد قيام البينة العادلة على النجاسة، فإنه وقع النزاع في مثلها وأنها مجزية عن الواقع أم يجب إعادتها وقضاؤها؟
اختلف الأعلام في ذلك إلى أقوال قد تصل إلى عشرة أو أكثر^(١)، وأهمها ثلاثة:

الأول: الإجزاء مطلقاً.

الثاني: عدم الإجزاء مطلقاً.

الثالث: التفصيل، وله صور متعددة ستعرف بعضها فيما يأتي، وقبل بيان وجوه الأقوال وأدلتها لابد من تحرير محل النزاع في المسألة فنقول:
ما يمكن أن يقع مورداً للبحث عند انكشاف الخطأ حالات ثلاث:

الأولى: أن يتوصل المجتهد بمقتضى حجته الثانية إلى بطلان ما وقع منه سابقاً وعدم مطابقته للواقع، كما لو انكشف فسق البينة التي حكم على طبقها بصحة الطلاق، أو انكشف عدم الإتيان بركن في العبادة كعدم الوقوف بعرفة.

الثانية: أن يتوصل إلى عدم تمامية العمل الذي جاء به سابقاً استناداً إلى فتواه الأولى، كما لو انكشف وجوب التسيبحات الثلاث بعد أن أفتى بوجوب واحدة واقتصر عليها.

(١) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٨٩؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٦٢٢.

فهو في هذا الحال لا يحكم ببطلان الحجة الأولى، بل يحكم بإقوائية الحجة الثانية ورجحانها على الأولى.

الثالثة: أن يتوصل إلى عدم تمامية الأعمال السابقة بواسطة الفتوى والحجج الأمارية لا أصالة الاشتغال ونحوها، كما إذا أفتى بوجود الإتيان بصلاة الظهر مع الجمعة احتياطاً؛ لأن الاستناد إلى الاشتغال في الحكم الجديد لا يثبت عدم صحة ما جاء به سابقاً، وإنما يدفع به احتمال الوقوع في المعصية ومخالفة الامتثال، فهو إجراء احترازي، والاحتراز لا يثبت بطلان ما وقع سابقاً.

والظاهر أن المستفاد من إطلاق كلماتهم في المسألة وإن كان جميع الصور المذكورة إلا أن ما ينبغي أن يكون محلاً للنزاع على ما يستفاد من موارد الاستدلال والنقض والإبرام هو الحالة الأولى؛ إذ لا ينبغي الإشكال في صحة ما جاء به المجتهد سابقاً وإن انكشف عدم تماميته لمطابقتها مع قواعد الشرع في الفراغ والصحة ومصالح التسهيل؛ إذ لا إطلاق في أدلة الاجتهاد بحيث تؤثر في الأعمال السابقة، بل القدر المتيقن منها هو حجتها بالنسبة للأعمال اللاحقة، ومعه لا مناص من القول بإجزاء ما مضى إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط. نعم يخرج منها صورة ما إذا كان الخلل ناشئاً من فقدان ركن ينفي عنه صدق الاسم والعنوان، كما لا ينبغي الإشكال في أجزاء ما جاء به سابقاً وإن كان على خلاف الاحتياط؛ لأن الاحتياط طريق للإحراز لا سبب للبطلان، وعلى هذا لا يقع الكلام بينهم في صورة

انكشاف خطأ الفتوى الأولى أو تبدل الرأي فيها وتوصل المجتهد إلى عدم صحة ما جاء به سابقاً من الأعمال، وقد عرفت أنهم اختلفوا فيها إلى أقوال:

القول الأول: الإجزاء. اختاره جماعة من المتأخرين والمعاصرين منهم الشيخ كاشف الغطاء^(١)، والمحقق الأصفهاني في غير موضع من كتبه^(٢)، والسيد الأستاذ قدست أسرارهم^(٣)، بل نسب إلى إجماع القدماء من أصحابنا^(٤)، وفي تقارير الشيخ والمجدد عليه السلام نسبة البعض إلى ظاهر المذهب لاسيما في العبادات^(٥)، وفي المستمسك نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع، بل الضرورة عليه^(٦)، واستدلوا له بأدلة مبنية على وجود المانع:

الدليل الأول: أن القول بعدم الإجزاء يستلزم العسر والجرح، وحيث إن التالي باطل شرعاً لأدلة نفي العسر والجرح فالمقدم مثله، ووجه الملازمة هو أن لازم القول بعدم الإجزاء هو وجوب الإعادة والقضاء للكثير من العبادات والمعاملات التي أجراها المكلفون في زمن الاجتهاد الأول ثم انكشف خلافها، وربما يتفق تغير الفتوى لبعض المجتهدين بعد خمسين سنة من الفتوى الأولى وعمل بها هو وآلاف المقلدين، وربما الملايين، فأدوا

-
- (١) كشف الغطاء: ج ١، ص ٢١٧؛ وانظر مطارح الأنظار: ص ٢٨.
 (٢) رسائل في الاجتهاد والتقليد: ص ١٨٨؛ حاشية المكاسب: ص ٧٤؛ وانظر التنقيح في شرح العروة: ج ١، ص ٣٧.
 (٣) الأصول: ج ٢، ص ٩٨-٩٩.
 (٤) مستمسك العروة: ج ١، ص ٨١؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣.
 (٥) مطارح الأنظار: ص ٢٨؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٩٠.
 (٦) مستمسك العروة: ج ١، ص ٨١.

الفرائض، وأجروا العقود والإيقاعات، وحلّلوا الفروج، وقسموا الموارد، وألحقوا الأنساب، بل عن الوحيد البهبهاني عليه السلام أن أكثر المجتهدين التزموا بتجدد النظر، ولذا وقع من كل منهم اختلاف كثير في الفتوى^(١)، فالقول ببطلانها جميعاً، ولزوم إعادة تلك العبادات وتجديد المعاملات فيه عسر شديد وخرج أكيد.

وربما يرد عليه أنه أخص من المدعى من وجهين:

أحدهما: أنه لو تم فيختص بصورة القضاء، فلا يجري في الإعادة؛ لأنه في مثل الصلاة إذا عدل المجتهد إلى الفتوى الجديدة في الوقت يمكنه الحكم بالإعادة دون لزوم حرج أو عسر.

ثانيهما: أن الحرج يلزم في بعض الموارد ولبعض الأشخاص لا العموم، وقد ثبت في محله أن الحرج المنفي في الشريعة هو الشخصي لا النوعي، وعليه فكل شخص تسبب له الإعادة أو القضاء حرجاً يمكنه الحكم بالإجزاء لوجود المانع، وكل شخص لا حرج عليه في الإعادة أو القضاء إما لقلة ما فاته من الأعمال الباطلة أو لقدرته على الإعادة والقضاء دون مانع وجبا عليه. كما إذا بنى على أن التيمم ضربة واحدة فتيمم وصلّى ثم عدل عن ذلك بعد يوم أو بعد أسبوع أو شهر فبنى على أنه ضربتان، فإن العادة قاضية بعدم لزوم العسر والحرج في إعادة أو قضاء ما صلّى في تلك المدة الفائتة.

(١) الفوائد الحائرية: ص ٢٥٨، ص ٣٠٠.

والحاصل: أن القول بالإجزاء في جميع الموارد بالنسبة لعموم المكلفين استناداً إلى العسر والخرج لبعض المكلفين، وفي بعض الموارد استدلال على الأعم بالأخص.

الدليل الثاني: أن لازم القول بعدم الإجزاء ترجيح الحجة الثانية على الأولى، وهو بلا مرجح؛ لتساوي الحجتين من حيث الاعتبار في زمانها، فكما أن الحجة الثانية واجبة العمل من حين الاجتهاد الجديد فإن الحجة الأولى واجبة العمل من حين الاجتهاد الأول، وعليه فكل واحدة من الحجتين لازمه العمل في زمانها؛ لوجود مقتضي وانعدام المانع، فترجيح إحداهما وإبطال الأخرى بلا مرجح.

ويناقش من جهة الخروج الموضوعي بوجهين:

أحدهما: حكم العقل بأن ترجيح الاجتهاد الثاني على الأول ليس بلا مرجح بل مع المرجح، وهو العلم بسقوط حجية الاجتهاد الأول بانكشاف الخلاف دون الاجتهاد الثاني لغرض عدم انكشاف خطئه.

ثانيهما: حكم الشرع بالترجيح لوجود مصالح وحكم ربها خفيت علينا، فالترجيح ليس بلا مرجح، بل مع المرجح، وهو إما مرجح حقيقي مجهول لدينا أو اعتباري قرره الشرع لحكم ومصالح تقتضي ذلك، فليس الترجيح لعدم المرجح بل لعدم العلم بالمرجح. هذا فضلاً عن إمكان المناقشة فيه من جهة الخروج الحكمي، وذلك بالقول بأن القاعدة المذكورة تجري في العقلية لا الشرعية؛ لأن الشارع قد يرجح غير الراجح عقلاً

على الراجح لمصالح وحكم تقتضيها الحكمة، كما إذا مات المجتهد الأعمى وقيل بوجوب الرجوع إلى المجتهد الحي وإن لم يكن أعلم.

وحكم الشارع للمصلي القادم من السفر إلى محل وطنه في الموضع المشكوك بلزوم القصر استصحاباً للحالة السابقة، وللخارج من الوطن بلزوم التمام استصحاباً للحالة السابقة مع أن العقل يقضي بأن الموضع المذكور إذا كان المسافة واقعاً فوجب على الاثنين القصر، وإذا كان أقل من المسافة فوجب على الاثنين التمام، ومثل ذلك يقال في قانون القرعة لرفع المشكل والعدل والإنصاف؛ لأن الوصول إلى بعض الحق أولى من عدم الوصول أبداً كما قرره في مسألة درهمي الودعي ونحوها فإن الشرع أوجب العمل بها مع أنها قد تتنافى مع ما يقضي به العقل من انحصار الواقع بواحد معين.

ويتحصل: أن القول بأن ترجيح الاجتهاد الثاني على الأول بلا مرجح غير تام؛ لوجود المرجح وهو إما العقل لقضائه بلزوم تقديم الحجة الفعلية على الحجة الساقطة، وإما الشرع لإحاطته بالملاكات الواقعية وقصور العقل عن الوصول إليها في بعض الأحيان، وعلى كل حال فليس ترجيح الشارع بلا مرجح، بل مع المرجح المجهول عندنا.

الدليل الثالث: ما ذكره في الفصول من أن الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين^(١)، فالقول بعدم الإجزاء ينتهي إلى السالبة بانتفاء الموضوع إما

(١) الفصول: ص ١١٨؛ ص ٤١٠؛ وانظر منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٧٨.

لأن الاجتهاد الأول في الواقعة أثبت حكمها وبعدها لا يبقى موضوع للاجتهاد الثاني حتى يقضي ببطلانها، أو لأن الاجتهاد الثاني لا يمكنه إبطال الاجتهاد الأول لأنه مختص بزمنه لا بما سبق.

ويمكن أن يناقش من جهة إجمال القول المحكي وعدم وضوح المراد منه، ولذا قال الآخوند رحمته الله في الكفاية: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيّنا ولا مبيّنا^(١)، وفي المقالات: إن المحكي عن بعض الأساطين أنه سأل من صاحب الفصول رحمته الله في شرح مرامه بعبارته فتأمل كثيراً، واعترف بأني لا أفهم منها شيئاً إلاّ أنني حين كتبت كتبه صحيحاً فيحتاج بعد إلى تأمل جديد^(٢).

وكيف كان، فإنه إن أريد منه أن المجتهد الواحد لا يمكنه إبداء اجتهادين في الواقعة في زمان واحد فهو وجيه من حيث الأصل؛ لاستلزامه التناقض، لكنه خارج عن موضوع البحث، فإن الكلام فيما نحن فيه في وجود اجتهادين في زمانين مختلفين.

وإن أريد منه أن ذلك غير ممكن من مجتهدين أو من مجتهد واحد في زمانين فهو مناف للضرورة والوجدان، وإن أريد أن ذات الواقعة لا تقبل ذلك فإن أريد من ذلك عالم الثبوت والواقع فهو وجيه؛ لأن حكم الواقع ثابت ولا يتغير بحسب اجتهاد المجتهدين وإلاّ لزم التصويب لكنه خارج

(١) كفاية الأصول: ص ٤٧١.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٨٣.

عن محل البحث؛ لأن الكلام في الإثبات، وإن أريد أنها لا تقبل ذلك إثباتاً فهو مناف للضرورة والوجدان. نعم لا يتصور لها وجه صحيح يطابق الأجزاء إلا بالقول بحجية الاجتهاد الثاني في الأعمال الحالية والاستقبالية دون ما مضى منها.

الدليل الرابع: أن تبدل الرأي من قبيل الدليل الناسخ والمنسوخ، فكما يجب العمل على الدليل المنسوخ قبل زمان النسخ والدليل الناسخ منذ زمان النسخ، فلا إعادة أو قضاء للحكم المنسوخ، فكذا في تبدل الاجتهاد فإنه ينبغي العمل على طبق الاجتهاد الأول قبل زمان التبدل أو التغيير، وبعده يجب العمل على طبق الاجتهاد الجديد بلا إلغاء أو إبطال لآثار الاجتهاد الأول؛ لأنهما من واد واحد.

ويمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: أنه قياس ولا وجه للمقايسة بينهما؛ بداهة أن النسخ يتعلق بالحكم الواقعي الذي انتهى أمده حقيقة، والاجتهاد الثاني كشف عن خطأ الاجتهاد الأول واقعاً، ولم يكشف عن انتهاء أمده، فالحكم المنسوخ كان هو المطلوب أولاً ثم انقضى طلبه لانقضاء أمده، بينما الاجتهاد الثاني كشف عن عدم مطلوبة مؤدى الاجتهاد الأول لانقضاء أمده.

وبعبارة أخرى: أن النسخ يتعلق بالأحكام الواقعية ولازمه تغير الحكم الواقعي على حسب مفاد الدليل الناسخ. أما رأي المجتهد فيتعلق بالأحكام الظاهرية ولا يوجب انقلاب الواقع بتبدل الاجتهاد، فقياسه على النسخ غير وجيه.

الثانية: أنه أخص من المدعى؛ لأنه إن صح القياس صح على مسلك التصويب المعتزلي بجعل المؤدى على طبق الاجتهاد الأول لكونه سبباً للواقع ولا يصح على مسلك الطريقية والمصلحة السلوكية، فإن انكشف خطأ الاجتهاد الأول يدلنا على عدم إحراز الواقع من رأس، وأين هذا من النسخ؟
الدليل الخامس: الإجماع، فقد حكي قيامه على الأجزاء عن جماعة، وصرح آخرون بأنه المعول في المقام^(١)، ويمكن مناقشته من وجهين:

الأول: صغروي؛ لعدم تسليم قيام الإجماع على المسألة، بل الدعوى مجملة؛ لأنه إن أريد منه المحصل فلم يتحقق قطعاً، ولوجود المخالف جزماً، مضافاً إلى سكوت جمع غير قليل منهم عن المسألة، ولم يتعرضوا لها، بل حكي عن العلامة والعميدي الإجماع على الخلاف^(٢)، ولم يعنونوها في كلماتهم، وإن أريد منه المنقول فهو ليس بحجة على المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

الثاني: كبروي، فإنه على فرض تحققه فهو ليس بحجة لاحتمال استناده إلى ما ذكره من أدلة على الأجزاء، والإجماع محتمل الاستناد لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

الدليل السادس: العقل، وهو يقضي باستحالة القول بوجوب الإعادة والقضاء من وجوه عديدة:

(١) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٩٨؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٧٩؛ أنوار الأصول: ص ٣٤٢.

(٢) انظر مستمسك العروة: ج ١، ص ٨١.

منها: الانقلاب.

ومنها: الخلف.

ومنها: التناقض.

ومنها: التسلسل.

ومنها: عدم الوثوق بالفتوى.

وتقرير ذلك: أن العمل طبق الاجتهاد الأول قد وقع صحيحاً في الزمان السابق؛ لكونه مطابقاً للمأمور به المستفاد من ظاهر الحجج السابقة، وهو معنى الصحة، فالقول ببطلانه بمقتضى الاجتهاد الجديد يستلزم الانقلاب وهو باطل؛ لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، والخلف لاستلزامه تأثير المتأخر في المتقدم، والتناقض لاستلزامه تأخر العلة عن المعلول، والتسلسل؛ لأن الاجتهاد الثاني كالأول، فإذا لم يكن الأول مجزياً لم يكن الثاني كذلك، وإن كان الثاني مجزياً كان الأول مثله؛ لأن كليهما أمانة ظنية على الواقع، فما يقبله الأول من احتمالات يقبله الثاني وإلاّ تسلسل، وعدم الوثوق بالفتوى ووجهه ظاهر.

ويمكن مناقشته من وجهين:

أحدهما: الخروج الحكمي، وهو مبتن على تسليم إبطال اجتهاد الثاني لإعمال الاجتهاد الأول، فيقال: إن ما ذكر على فرض تماميته فهو مما يقضي به العقل من جهة امتناع تأثير المتأخر في المتقدم، وهو وجيه بحسب ضوابط العقل لا الشرع؛ لإمكان الشارع أن يجعل للمتأخر تأثيراً في المتقدم بلا محذور، فإن التأثير الشرعي من عالم الاعتبار الذي يخضع لاعتبارات

المعتبرين، ولذا يمكن للشارع أن يفكك بين اللازم والملزوم، أو العلة والمعلول، أو يوجب للمتأخر تأثيراً في المتقدم، وموارده كثيرة في الفقه:

منها: حكمه بصحة صوم المستحاضة إذا اغتسلت ليلاً.

ومنها: قبول شهادة الفاسق التائب اليوم على ما وقع حين فسقه، كما إذا شهد فاسقان تابا واتصفا بالعدالة اليوم على ملكية شيء منذ شهر، أو زوجية المرأة منذ سنة، مع أنها لو شهدا في حال فسقهما على ما وقع في زمنه لم يقبل.

ومنها: حكمه باستصحاب الحدث مع طهارة أعضاء الوضوء لمن توضعاً بماء مردد بين الطهارة والنجاسة للاشتباه مع النجس بشبهة محصورة.

ومنها: حكمه بطهارة اللحوم المجلوبة من بلاد الكفار مع حكمه بحرمتها تحكيماً لأصالي الحرمة والطهارة.

ومنها: حكمه بصحة الصلاة استناداً إلى قاعدتي التجاوز والفراغ مع أن جريان القاعدتين بعد إنجاز العمل.

ومنها: حكمه بصحة ما أتى به سابقاً إذا شك فيها استناداً إلى أصالة الصحة.

ومنها: غير ذلك مما يحكم الشرع بتأثير المتأخر في المتقدم بلا محذور في البين، فليكن ما نحن فيه منه أيضاً، فلا مانع من أن يحكم بالاجتهاد الثاني على بطلان ما وقع سابقاً استناداً إلى الاجتهاد الأول.

ثانيهما: الخروج الموضوعي، وهو المعتمد، ويقتضي على تسليم المحاذير العقلية؛ لاستحالة ما ذكر منها مع عدم تسليم ورودها فيما نحن فيه؛ لأن

الاجتهاد الثاني لا يحكم بطلان ما وقع صحيحاً حتى يقال بلزوم الانقلاب ونحوه من المحالات، بل يكشف عن بطلان ما وقع بينهما بون بعيد.

توضيح ذلك: أن المعيار في صحة العمل وبطلانه هو مطابقته للواقع وعدمها لا مطابقة الحجة وعدمها، ولذا يحكم بصحة أعمال المكلفين عن غير تقليد إذا طابقت الواقع^(١) والسر في ذلك هو أن كلاً من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط طرق لإحراز صحة العمل، ومطابقته للواقع والعمل بمؤداه من باب الطريقة لا الموضوعية، فإذا طابق عمل المكلف الواقع -ولو من غير اجتهاد أو تقليد- تحقق غرض التكليف، فلا مناص من القول بالصحة.

وإذا توصل المجتهد إلى بطلان ما جاء به أولاً استناداً إلى اجتهاده الأول وعدم مطابقته للواقع لا مناص من القول بلزوم الإعادة والقضاء؛ لجزمه بعدم سقوط الأمر، ولا يلزم منه انقلاب أو تناقض أو خلف؛ لأن هذا ليس من قبيل انقلاب الصحيح باطلاً، بل من قبيل انكشاف بطلان ما توهمه صحيحاً.

وأما القول بأن لازم عدم الإجزاء لزوم التسلسل فغير صحيح؛ لعدم تسليم حصول التسلسل بواسطة تبدل رأي المجتهد؛ لأن ما يقع منه في الخارج قليلاً بالقياس إلى ما يستقر عليه رأي الفقيه في مجمل القضايا والوقائع، وهذه فتاوى الفقهاء ورسائلهم العملية وكتبهم الفقهية لا يلحظ

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠، المسألة ١٦؛ ص ٣٣، مسألة ٤٠.

تبدل آرائهم وفتاواهم إلا في النزر القليل بالقياس إلى عموم أبواب الفقه وفروعها الكثيرة جداً، وأين هذا من التسلسل؛ وعلى فرض تصويره أو إمكانه فهو ليس من التسلسل الباطل؛ لأنه منقطع باستقرار الرأي أو الوصول إلى الواقع.

ومثله يقال في القول بعدم الوثوق بالفتوى، فإن المكلف بعد جزمه بندرة ما يمكن أن يتبدل فيه رأي المجتهد لا تتزعزع ثقته بالفتوى؛ بداهة أن ما يمكن أن يتبدل فيه الرأي نادر فلا يمكن أن يجعل قاعدة تمنع من القول بعدم الإجزاء.

نعم يمكن أن يستدل على الإجزاء بدليلين آخرين:

الدليل الأول: السيرة التشريعية، فأنها قائمة على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد تبدل فتاوى المجتهدين أو العدول من مجتهد إلى آخر، ولم يعهد من الأعلام إعادة أعمالهم السابقة بسبب عدولهم في الفتوى، أو إعادة مقلديهم من المؤمنين لأعمالهم، وناقشها جماعة منهم السيد الخوئي رحمته الله على ما في تقريراته في الفقه من جهة الصغرى تارة ومن جهة الكبرى تارة أخرى ^(١).

أما جهة الصغرى فبعدم تسليم قيام السيرة على ما ذكر؛ لأن الموارد التي قامت الحجة على بطلان الأعمال الأولية فيها من القلة بمكان بحيث لا تكاد تذكر، وعليه فهي ليست من المسائل عامة البلوى حتى يستكشف منها قيام سيرة متشرعية عليها، وإن المشرعة بنوا على الإجزاء فيها.

(١) انظر مطارح الأنظار: ص ٣١؛ مستمسك العروة: ص ٨١.

وأما جهة الكبرى فعلى فرض تسليم قيام السيرة فإن إحراز اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام في غاية الصعوبة؛ إذ لا نعلم بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعة اتفق له العدول في عصرهم عليهم السلام، وبني على عدم إعادة الأعمال المتقدمة ولم يردع عنه المعصوم عليه السلام حتى نتوصل من ذلك إلى اتصال السيرة بزمانه عليه السلام وإنه أمضاها، وما دامت السيرة لا تستند إلى المعصوم عليه السلام لا تكون حجة. نعم ربما تكون مستندة إلى فتوى جماعة من الفقهاء لكنها ليست بحجة.

ويشهد لعدم اتصالها بالمعصوم عليه السلام قرينة الحال، فإن المسألة لو كانت عامة البلوى في عصرهم عليهم السلام لسئل عن حكمها ولو في رواية واحدة، ولم يظهر للمتبع ورود إشارة إلى المسألة في شيء من النصوص الواردة مما يكشف هذا عادة عن خروجها عن محل الابتلاء في زمانهم، وإنما حدث الابتلاء بها كثيراً في الأعصار المتأخرة، وأما في عصرهم عليهم السلام فلم يكن منها عين ولا أثر حتى يجرز اتصالها وإمضاؤها^(١).

وفيه:

أولاً: أن الإشكال الصغروي غير تام؛ لما عرفت من تعرض القدماء إلى المسألة وتسالمهم على الإجزاء فيها، ولولا وقوعها كثيراً في محل الابتلاء لما تعرضوا لها، وأما ما ذكر في الإشكال الكبروي فهو مبتن على مجرد احتمال عدم الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام، ولكن يمكن الاستناد إلى بعض القرائن لإحراز اتصالها.

(١) التنقيح في شرح العروة: ج ١، ص ٤٤.

منها: تسالم القدماء على الإجزاء، بل نسبة المسألة إلى ظاهر المذهب يكشف عقلائياً عن اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام؛ لأن هذا التسالم ممن قارب عصره، ولا يعقل نشوؤه صدفة، بل لابد من عثورهم على قرائن معتبرة فيه، ومنها أمران:

أحدهما: أنهم أحرزوا إمضاء المعصوم عليه السلام للإجزاء، وهذا الإمضاء لم يحرز إلا بعد إحراز الاتصال، وهو أمر ممكن الحصول غالباً؛ لقربهم من عصره عليه السلام.

ثانيهما: أن يكون قد وصل إليهم دليل من المعصوم عليه السلام دهم على الإجزاء، وفقد هذا الدليل في العصور المتأخرة، وما أكثر الأدلة المفقودة عندنا بسبب ضياع الكتب والمصادر.

ثانياً: أن ما ذكره - من عدم اتصالها لعدم كونها من المسائل عامة البلوى، ولذا لم يرد السؤال عنها في رواية واحدة، بل لم ترد إشارة إليها في شيء من النصوص - أخص من المدعى؛ لأن عدم ورودها في النصوص تصريحاً أو إشارة ربما ينشأ من كون المسألة ليست عامة البلوى، وربما ينشأ من كون المسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى بيان، وعلى هذا ربما يكون عدم البيان كاشفاً عقلائياً عن مسلمية الإجزاء عندهم بحيث استغنوا عن السؤال، وهذا أمر طبيعي؛ لأن الناس لا يسألون عن الواضحات خصوصاً وإن الذين نقلوا الأخبار وتعرضوا لها سنداً ودلالة في الغالب كانوا أهل خبرة، والخبير لا يغفل عن المسألة التي يمكن أن تقع محلاً للخلاف.

ثالثاً: أن ما أفاده عليه السلام من عدم ورود إشارة إلى المسألة في النصوص الواردة منقوض ببعض الأخبار.

ففي موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يهتمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: ﴿إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن﴾^(١).

بتقريب: أن النسخ في الحديث لم يرد منه المعنى الاصطلاحي، بل للتقييد اللغوي الشامل^(٢) والتخصيص والتبيين، وحديث الإمام عليه السلام لا يكشف عن التوقيت في القرآن وحديث النبي صلى الله عليه وآله حتى يقال بنسخه، بل هو مقيد للمطلق منها أو مفصل للمجمل أو مخصص للعام، ومن الواضح أن العمل بالكتاب والسنة قبل مجيء المخصص أو المقيد مجز، فكذلك العمل بالحديث قبل ورود الحديث اللاحق.

ويشهد له موثقة ساعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: ﴿يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه﴾^(٣).

(١) الكافي: ج ١، ص ٦٤، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٧.

(٢) النسخ في اللغة الإزالة، انظر لسان العرب: ج ٣، ص ٦١، (نسخ)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٤٤٤، (نسخ)؛ وهو ينطبق على التقييد لأنه يزيل حكم المطلق، وعلى التخصيص والتبيين لأنه يزيل حكم العام، ويزيل الغموض عن المجمل.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٨.

فإن قوله عليه السلام: ﴿هو في سعة﴾ ظاهر في التخيير والإجزاء في العمل، وأظهر منه ما في موثقة الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيها كنت تأخذ؟﴾ قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: ﴿رحمك الله﴾^(١).

وما عن المعلّى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيها نأخذ؟ فقال: ﴿خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله﴾ قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿إنا - والله - لا ندخلكم إلا فيما يسعكم﴾^(٢). والدلالة على ما نحن فيه تتم من وجوه:

أحدها: ظهور الأخذ في العمل بمؤدى الخبر.

ثانيها: ظهور السعة في الاجتزاء بما فعله العبد استناداً إلى الحديث الأول وإن خالفه الثاني.

ثالثها: الإطلاق المقامي؛ لسكوته عليه السلام عن مسألة وجوب الإعادة والقضاء مع أنه في مقام البيان.

وبذلك يظهر عدم تمامية قوله عليه السلام: إن المسألة ليست عامة البلوى فلم نحرز اتصال السيرة بزمان المعصومين عليهم السلام حتى نتوصل إلى إمضائه، ولذا قال كاشف الغطاء عليه السلام في معرض رده على مثل هذه الدعوى: من نظر في

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ح ٣٣٣٤١.

الأخبار وجمال حول تلك الديار واطلع على تخطئة الأئمة عليهم السلام لفحول الأصحاب وتخطئة بعضهم لبعض من غير شك وارتباب وفيما اشتهر على لسان الفريقين من رواية: ﴿إن الفقيه إذا أخطأ كان له حسنة وإن أصاب فعشر﴾ ما يغني^(١).

هذا ولنا في اشتراط حجية السيرة بالاتصال والإمضاء كلاماً يندفع به الإشكال سنأتي إلى تفصيله لدى البحث في حجية السيرة.

الدليل الثاني: العقل، فإنه يمكن أن يقضي بالإجزاء من جهات:

الأولى: الأولوية. الاستفادة من مثل أدلة الجب والعسر والخرج والضرر والاضطرار والميسور ونحوها، فإن الشارع اكتفى بما جاء به الكافر قبل الإسلام، والعامي قبل الاستبصار، واكتفى بالميسور من العمل إذا تعذر المعسور، بل رفع التكليف عن الواجب والحرام من العمل بسبب العسر أو الاضطرار، ولم يوجب على العبد بعد رفع العسر والضرر والاضطرار مع الجزم بعدم مطابقة المأتي به للواقع، فيدل على اجتزائه بالمأتي به استناداً إلى الاجتهاد الأول وحجته المعبرة بشكل أولى لسببين:

أحدهما: أن مخالفة الاجتهاد الأول للواقع احتمالية، والاجتزاء بالمخالفة الاحتمالية أولى من المخالفة القطعية.

ثانيهما: أن الامتنان في رفع وجوب الإعادة والقضاء أولى؛ لأن الشارع اكتفى من العبد بعدم الإتيان بالعمل في صورة العسر والضرر، أو الإتيان

(١) كشف الغطاء: ج ١، ص ٢١٧.

بما هو منهي عنه في صورة الاضطرار امتناناً، فاكتفاؤه في صورة الإتيان بالعمل مستنداً فيه إلى الأدلة المعتمدة أولى.

الثانية: الخروج الموضوعي؛ لقصور أدلة حجية الاجتهاد عن شمولها للأعمال السابقة؛ إذ لا إطلاق في أدلة الاجتهاد بحيث تشمل ما صدر من العبد في الزمان السابق، والقدر المتيقن منها حجيته بالنسبة لما يفعله العبد في زمان الحال والاستقبال، وأما بالنسبة لما وقع في الماضي فهي مهملة لا تكشف عن صحتها أو فسادها، بل قد عرفت من الأخبار المتقدمة أن العبد في سعة منها، فالتمسك بعموم حجية الاجتهاد الثاني لإبطال الأعمال المبنية على الاجتهاد الأول من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وعليه فلا مناص من القول بالإجزاء لوجود مقتضي وانعدام المانع. يشهد لهذا تسالم القدماء على الإجزاء، وتسالم المتأخرين والمعاصرين على الفتوى بالإجزاء في الموارد المختلفة من العبادات والمعاملات. قال في العروة: إذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجود التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بصحته فإن مات وقلد من يقول ببطلانه يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني^(١)، ويظهر من سكوت جمع من الأعظم عن التعليق عليها كالميرزا

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٣، مسألة ٥٣.

النائبي والشيخ الحائري والسادة الأصفهاني والبروجردي والشيرازي والحكيم وجماعة غيرهم قدست أسرارهم ارتضاؤهم لها^(١) مع أن بعضهم التزم في الأصول بعدم الإجزاء.

الثالثة: الخروج الحكمي، فإنه على فرض القول بوجود المقتضي للإعادة والقضاء فإن علمنا بمذاق الشارع في جعل شريعته سهلة سمحاء أراد فيها اليسر ورفع منها العسر والخرج يمنع من القول به؛ لما يترتب على الحكم بوجود الإعادة والقضاء في الموارد المختلفة من العسر والخرج على العباد، والقول بأنه أخص من المدعى لاختصاص المحذور المذكور في باب القضاء، أو أن دليل العسر والخرج شخصي لا نوعي غير متين؛ لأن لسان الرفع فيه كما في قوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) لسان رفع الجنس بقرينة (من) فتدل على أن جنس الحرج مرفوع سواء كان شخصياً أم نوعياً.

الأصل العملي في المسألة

هذا ما يستفاد من الأدلة، وعلى فرض الشك فيمكن التمسك بالاستصحاب للحكم بالإجزاء من وجهين:

أحدهما: استصحاب الصحة.

ثانيهما: استصحاب عدم وجوب الإعادة والقضاء.

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

أما الأول فلأن العمل الذي جاء به المجتهد ومقلدوه استناداً إلى الاجتهاد الأول كان صحيحاً إلى زمن الاجتهاد الثاني، وبعده يشك في صحته فيستصحب الصحة إلا أن يورد عليه بأنه أخص؛ لإمكان أن يكون الاستصحاب قهقرائياً على القول به؛ لسريان الشك إلى أصل ثبوت الصحة في زمن العمل الأول، وحينئذ يطل التمسك به.

وأما الثاني فلأنه قبل الاجتهاد الثاني ومطابقة العمل للاجتهاد الأول لم يجب عليه الإعادة والقضاء، وبعد الاجتهاد الثاني يشك في وجوبها فيستصحب العدم.

ومع تمامية أركان الاستصحاب لا يبقى مجال للتمسك بالاشتغال لإثبات وجوب الإعادة والقضاء؛ لأن الاشتغال مستند إلى الاشتغال اليقيني والاستصحاب ينفي اليقين.

كما يمكن التمسك بالبراءة لنفي وجوب الإعادة والقضاء، لكنك عرفت غير مرة أن الاستصحاب رافع لموضوع البراءة؛ إذ بعد استصحاب الصحة أو عدم الوجوب لا يبقى موضوع للشك في التكليف؛ لأن الاستصحاب علم تعبدي بالارتفاع.

والحاصل: أن ما ذكر من الأدلة وإن أمكن مناقشة بعضها واحداً واحداً إلا أنه لا يمكن مناقشة الجميع، خصوصاً ما ذكرناه منها، وعلى فرض المناقشة فيها أيضاً فإن مجموعها الذي ربما بلغ العشرين كما صرح به

السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) منضمة إلى بعضها تفيد الفقيه اطمئناناً بعدم لزوم الإعادة والقضاء. نعم يستثنى من ذلك صورة قيام الضرورة أو الإجماع أو الأدلة الثانوية على وجوب الإعادة أو القضاء كما قد لا يخفى على المتتبع.

القول الثاني: عدم الإجزاء. ذهب إليه المشهور ^(٢)، بل حكي عن العلامة والعميدي عليهما السلام الإجماع عليه ^(٣)، واستدلوا لذلك بأدلة بعضها يرجع إلى عدم وجود المقتضي وبعضها إلى وجود المانع. أما ما يرجع إلى المقتضي فأربعة:

الدليل الأول: العقل، فإنه ينفي الإجزاء من جهتين:

الأولى: الصحة، فإنه يقضي بأن الصحة حقيقة انتزاعية تنتزع من مطابقة العمل للمأمور به، فإذا فرضنا عدم مطابقتها حكم ببطلان المأتي به، ولازمه عقلاً بقاء التكليف في عهدة المكلف، فلا يخرج منها إلا بالإعادة أو القضاء.

الثانية: الخلف؛ لأن لازم الإجزاء هو الحكم بأن غير الواقع مجزي عن الواقع وهو غير معقول؛ لأنه إن أريد منه الإجزاء ثبوتاً كان خلفاً، وإن أريد إثباتاً احتاج إلى دليل ولا دليل.

(١) بيان الفقه: ج ١، ص ٦٢٣.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٢٨؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٩٨؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٨٢؛ وانظر شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٦٣؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٠٠.

(٣) مطارح الأنظار: ص ٢٨؛ مستمسك العروة: ج ١، ص ٨١.

ويمكن الإجابة عن الأول منها بتسليم أن الصحة هي مطابقة المأتي به للمأمور به، ولكن المراد بها مطابقة المأمور به الأعم من الواقعي والظاهري كما تقضي به ضرورتا الفقه والعقل؛ لاستحالة العلم بمطابقة المأتي به للواقع عادة، وعن الثاني منها بالتزام أجزاء غير الواقع عن الواقع إثباتاً؛ لما عرف من تضافر الأدلة الشرعية على الأجزاء بما لا يبقى معها مورد لحكم العقل بلزوم الإعادة أو القضاء.

الدليل الثاني: حساب الاحتمالات

وتقريره: أن الأوامر والنواهي الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، فهي لا تسقط إلا بأسبابها وهي عديدة:

أولها: الطاعة.

ثانيها: المعصية.

ثالثها: العجز عن الامتثال.

رابعها: تحقق الغرض.

خامسها: فوات وقت الفرض.

وحيث إن الكل منتف فلا مناص من القول بعدم السقوط، ولازمه وجوب الإعادة أو القضاء؛ لأن المفروض انكشاف خطأ الاجتهاد الأول وعدم مطابقة العمل للمأمور به، وعلى هذا فإن القول بسقوط الأمر والنهي الواقعيين إن كان مع القول ببقاء المصلحة والمفسدة اللتين أوجبتا الأمر والنهي فهو مستحيل؛ لاستلزامه انفكاك المعلول عن العلة، وإن كان

بسبب تحقق عنوان الطاعة فهو مخالف للعرف والوجدان؛ لأن الطاعة لا تتحقق إلا بامثال الأمر الواقعي وهو هنا منتف، وإن كان بسبب العصيان فكذلك؛ لأن المفروض أنه جاء بالعمل مستنداً إلى الاجتهاد الأول، فهو منقاد في العمل ومعدور في الخطأ فلا عصيان.

وإن كان بسبب العجز عن الامثال فهو خارج عن محل البحث، وإن كان بسبب تحقق الغرض فهو أول الكلام، وإن كان لأجل فوات وقت الفرض فلا دليل عليه، بل هو أخص؛ لإمكان الإعادة في العديد من الأوامر قبل انقضاء وقتها كالواجبات الموسعة، فلم يبق إلا القول بعدم السقوط لعدم تحقق أسبابه، ولازمه وجوب الإتيان بالعمل ثانية إعادة أو قضاءً، وهو معنى عدم الإجزاء.

ويمكن الإجابة عنه من وجهين:

أحدهما: إمكان اختيار الأول والرابع والخامس من الاحتمالات بأي منها أخذنا يكفي في رفع المحاذير المذكورة. أما الأول فلأن صدق عنوان الطاعة يتحقق بالإتيان بالمأمور به، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، والذي جاء به استناداً إلى الاجتهاد الأول هو المأمور به الظاهري، ولا دليل على عدم الاكتفاء به شرعاً.

وأما الرابع فلأن الإتيان بالمأمور به الظاهري وإن فوت غرض الأمر الواقعي إلا أنه تداركه بغرض الأمر الظاهري ومصلحته بما يغني عن ذلك الغرض؛ لاستيفائه تمام الغرض الواقعي أو أغلبه بما لا يبقى معه داع للإعادة أو القضاء.

وأما الخامس فلأن اللازم العرفي للمنجزية والمعدرية الاستفادة من دليل الحكم الظاهري هو استيفاء الغرض به بدلاً عن الواقع، وإلا لم يبق معنى لإيجابه على العبد.

ثانيهما: سلّمنا، إلا أنه لا دليل يقضي بلزوم تحصيل المصلحة الواقعية دائماً حتى في الموارد التي يستند فيها العبد إلى الأمارات المنصوبة شرعاً عليها، بل إن التكليف بالوصول إلى الواقع دائماً من مصاديق التكليف بغير المقدور؛ لعدم إحاطة العبد بالملاكات المولوية الواقعية مع عجزه عن الوصول إليها، وإنما يجب على المكلف اتباع الحجج الشرعية، فإن أصابت الواقع كان هو المطلوب، وإن أخطأته كان معذوراً، وأدلة الحجج قاصرة عن شمولها لوجوب إعادة ما سبق أو قضائه؛ لسكوت الشارع عن بيان ذلك الوجوب في مقام جعل الحجج والأمارات.

نعم العقل يحتمل وجوب الإعادة لإدراك ما فات ودفعاً للضرر المحتمل، ولكنك عرفت أن الإطلاق المقامي وأدلة الإجزاء مؤمنة من العقاب والضرر، وكاشفة عن اجتزاء المأتي به المستند إلى الحجة المعتمدة عن المأمور به الواقعي.

الدليل الثالث: العقل أيضاً؛ لاستقلاله بالحكم بقبح الأخذ بالاجتهاد الأول بعد انكشاف خطئه، فيكشف عن عدم شرعية الإجزاء؛ لأنه من الموارد التي يكون فيها الحكم الشرعي معلولاً للحكم العقلي.

وتوضيح ذلك: أن انكشاف الخطأ في الاجتهاد الأول يمنع من التمسك به للحكم بصحة ما أتى به المكلف استناداً إليه وإجزائه عن الواقع من وجهين:

أحدهما: أن الحكم بصحة ما مضى يلزم تصحيح الخطأ وهو قبيح،
والحكم بصحة ما يأتي تناقض؛ لأن المفروض أنه انكشف خطؤه.

ثانيهما: أن الاجتهاد الثاني يلزمنا بالأخذ به، وهو يكشف عن أن
الاجتهاد الأول كان بلا ملاك، فكما لا يجوز الاعتماد عليه ابتداءً لا يجوز
الاعتماد عليه استدامة لعدم الفصل.

وفيه ما عرفت من أن الشارع يمكنه أن يجتزئ بالاجتهاد السابق امتناناً
وتفضلاً، فينزل الخطأ منزلة الصحيح، وغير الواقع منزلة الواقع، لا أن
يجعل الخطأ صحيحاً وغير الواقع واقعاً، وحيث إن هذا التنزيل اعتباري
امتثاني لا حقيقي واقعي فلا يرد عليه محذور القبح، ولا محذور المقايسة بين
الابتداء والاستدامة، كما يكتفي الشارع بالميسور من العمل إرفاقاً عند تعذر
المعسور. هذا مضافاً إلى إمكان عدم تسليم القول بأن الاجتهاد الثاني
يكشف عن عدم الملاك في الاجتهاد الأول.

نعم من حين الاجتهاد الثاني ينبغي العمل بمقتضاه دون الأول؛
لإقوائية ملاكه من ملاكه، أو لزوال ملاك الأول بعد انكشاف خطئه فيما
يتعلق بالأعمال المستقبلية.

الدليل الرابع: أصالة بقاء الواقع عند انكشاف الخطأ

وتقريره: أن الوجه في حجية الأمارات الظاهرية هو أنها طريق إلى
الواقع على ما هو الأصل المتسالم عليه بين أصحابنا، ومقتضى الطريقة هو
الكاشفية عن الواقع لا السببية أو البدلية عنه، واجتهاد المجتهد لا يخرج
عن هذا الأصل، فإذا عمل المجتهد بفتواه استناداً إلى اجتهاده وانكشف

خطؤه انكشف عدم إجزائه عن الواقع أيضاً؛ لأن أصل الطريقة يقتضي عدم سقوط الواقع بعد الإتيان بما هو أجنبي عنه، فلا يحكم بالإجزاء إلاّ بواسطة أحد أمرين:

الأول: الالتزام بأن الأمارات مجعولة على نحو الموضوعية، وهو خلاف الأصل والإجماع.

الثاني: الالتزام بكفاية المأتي به وبدليته عن الواقع، وهو يحتاج إلى دليل مفقود، فلا يخرج ما نحن فيه عن الأصل كما لا يثبت البدلية، فلا مناص من الالتزام بالأصل الأولي في المقام، وهو الحكم ببقاء الواقع وعدم سقوطه، ولا يخرج عنه إلاّ بالإعادة أو القضاء، ويرد عليه إمكان الالتزام بالثاني لقيام الدليل الشرعي على كفاية المأتي به عن الواقع على ما عرفته من أدلة القائلين بالإجزاء.

هذا بعض ما يتعلق بعدم وجود المقتضي للإجزاء، وأما ما يتعلق بوجود المانع منه فوجوهه عديدة، وأهمها ما عن الميرزا النائيني رحمته من القول بأن الإجزاء يلزم التصويب المحرم، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله^(١)، وبيان الملازمة أن التصويب المحرم على قسمين:

الأول: التصويب الأشعري المستند إلى القول بخلو الوقائع عن الأحكام الواقعية، وتبعية هذه الأحكام لاجتهادات المجتهدين.

الثاني: التصويب المعتزلي المستند إلى الإقرار بوجود الأحكام الواقعية للوقائع، ولكنه مراعى بعدم أداء اجتهاد المجتهد إلى خلافه، فإنه إذا أدى

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٠٠؛ وانظر بيان الفقه: ج ١، ص ٦٢٩.

نظر المجتهد إلى الخلاف وقع التزاحم بين الحكمين، وحينئذ يترجح اجتهاد المجتهد لتبدل الحكم الواقعي على حسب رأيه.

ولازم القول بالإجزاء الالتزام بأحد التصويين؛ إذ في غير هذين المسلكين لا إجزاء؛ لأن معناه الحكم ببقاء الحكم الواقعي وعدم تغييره بحسب مقتضى اجتهاد المجتهد، وهذا يعني بقاء الواقع منجزاً على العبد إذا انكشف الخلاف، ولا يخرج من عهده إلا بالإعادة أو القضاء.

فيتحصل: أن القول بالإجزاء يلازم القول بالتصويب، والقول بالتصويب باطل، فالقول بالإجزاء كذلك.

وفيه: أنه أخص من المدعى؛ لإمكان الالتزام باكتفاء الشارع بالحكم الظاهري تفضلاً وامتناناً من دون ملازمة لأحد التصويين، فإن التصويب يلزم في صورة القول بإثبات الاجتهاد للواقع أو تغييره، والقائل بالإجزاء لا يذهب إلى أي منهما، بل يذهب إلى التوسعة في دائرة الأدلة على الأحكام، ويقول بإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي بلا أن يتصرف في الواقع، والحكم الظاهري إن أصاب الواقع كان الواقع هو المنجز، وإن أخطأ أجزاءه عنه شرعاً؛ لمصلحة التسهيل والمنة التي أرادها الشارع بعباده، وأين هذا من التصويب؟

وبذلك يظهر وجه المناقشة في التمسك بالاشتغال لإثبات وجوب الإعادة والقضاء، بدعوى أن وصول المجتهد بمقتضى اجتهاده الثاني إلى الخطأ في الاجتهاد الأول يكفي لحكومة العقل بوجوب الإعادة والقضاء مطابقاً لاجتهاده الثاني.

أما الإعادة فلأن مجرد احتمال المخالفة فضلاً عن اليقين بها يكفي للحكم بها؛ لأنه لا مؤمن معه من العقاب، وحيث إن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة؛ لأن بها يندفع احتمال الضرر.

وأما القضاء فلأن لازم الاجتهاد الثاني مخالفة المأتي به طبقاً للاجتهاد الأول للواقع، ومعنى ذلك صدق عنوان فوت الفريضة عليه وهو يقتضي وجوب القضاء.

ووجه المناقشة ما عرفت من أن حكومة العقل بلزوم الاشتغال متفرعة عن احتمال الضرر والعقاب، وبعد تضافر الأدلة على العدم لا يبقى احتمال للضرر، فلا تجب الإعادة، وإذا سقط وجوب الإعادة سقط وجوب القضاء؛ لانتفاء موضوعه بعدم صدق الفوت.

القول الثالث: التفصيل. اختاره جماعة، واختلفوا فيه إلى أكثر من ثمانية وجوه^(١):

منها: التفصيل بين الانكشاف القطعي بالخلاف - سواء استند إلى القطع الوجداني أو التعبدي المعتمد على الأدلة الاجتهادية، فيجب التدارك بالإعادة والقضاء - وبين الانكشاف المستند إلى الأصول العملية فلا يجب التدارك إلا مع بقاء الوقت. حكى هذا عن بعض مراجع العصر، ونسب إلى ابن إدريس^(٢) .

(١) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٨٩؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٣٠-٦٣١.

(٢) انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٣٦٠.

والوجه في وجوب التدارك في الأول هو أن انكشاف الخطأ يكشف عن أن الاستناد إلى الدليل السابق كان جهلاً مركباً، فما كان تكليف العبد في الواقع لم يأت به، وما جاء به لم يكن تكليفه الواقعي؛ لذا لا يخرج عن عهدة هذا التكليف إلا بالتدارك.

وأما وجه عدم وجوب التدارك في الثاني فهو أن الأصول العملية ليست سوى وظائف تعبدية مقررة للعبيد في وقت العمل، ولا تثبت أحكاماً في ذمهم لا أحكاماً واقعية ولا ظاهرية؛ لكونها ليست لها نظارة إلى الواقع إطلاقاً وعليه فلو انكشف الخلاف بالأصل العملي لا ينكشف أن ما جاء به كان مخالفاً للحكم الواقعي أو الظاهري حتى يحكم ببقاء التكليف في الذمة، كما أن وقت العمل بالاجتهاد الأول انقضى، وعلى العبد أن يأخذ بوظيفته الفعلية التي أثبتها الأصل العملي بالنسبة للحال والاستقبال، كما لو حكم بطهارة الماء استناداً إلى خبر العدل أو أصالة الطهارة وتوضأ وصلّى ثم التفت إلى وجود حالة سابقة للماء وهي النجاسة، فإن الاستصحاب يثبت بقاء النجاسة إلا أن اعتماده على خبر العدل بناء على حججه في الموضوعات أو أصالة الطهارة يجزي عن الواقع، فلا يجب عليه تدارك ما فات؛ لأن الاستصحاب لا يثبت له حكماً، بل يعين عليه الوظيفة من الآن فصاعداً، وأما ما مضى فقد انقضى وقته.

نعم إذا ظهر خطأ المجتهد والوقت باق وجب إعادة الفعل لتوجه التكليف إليه بلزوم الامتثال والعبد لم يمتثل بعد، وربما يؤيد ذلك بما عن بعض الأعلام من أن الأدلة الأولية تقتضي الإعادة؛ لعدم سقوط التكليف

ما دام الوقت باقياً؛ لأن المسقط إما الامتثال والمفروض عدمه، أو انقضاء الوقت والمفروض عدم انقضائه^(١).

ومنها: التفصيل بين العبادات فيقال بالإجزاء، والمعاملات فيقال بالعدم، ومستند هذا التفصيل الإجماع، فإنه قائم على عدم وجوب التدارك في العبادات حتى وإن انكشف الخلاف على ما صرح به غير واحد^(٢)، فتبقى المعاملات محكمة بالقاعدة الأولية وهي تقتضي عدم الإجزاء، ولا يمكن توسيع الدلالة فيه لتشمل المعاملات؛ لأنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن منه.

ومنها: التفصيل بعكس السابق، فيقال بالإجزاء في المعاملات من وجهين: أحدهما: أن أدلة الشارع فيها إمضائية، وموضوعها يؤخذ من العرف، وهو يقضي بصدق الموضوع فيما لو وقع العقد بالفارسية أو بالمعاطاة ونحوها، وإن أخطأ المجتهد فيها تشمله عمومات الأدلة الشرعية وإطلاقاتها بلا حاجة إلى التدارك.

ثانيهما: أن آثار المعاملات تترتب عليها ترتب المعلول على العلة كالملكية على البيع، والزوجية على النكاح، والبيونة على الطلاق، والحرية على العتاق وهكذا.

(١) انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) تقارير المجدد: ج ٢، ص ١٨٩؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٩٩؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٦٣٢.

وبعد تحقق الأسباب تحقّقاً صحيحاً تتحقّق آثارها قهراً في زمان تحقّقها، والمفروض أن عمومات الشارع وإطلاقاته تتبع صدق الموضوع العرفي، فإذا صدق الموضوع حكم الشرع بترتب الأثر أيضاً، ولا يزول عنها إلا بما جعله الشارع مزيلاً كالفسخ والإقالة والخيار ونحوها، وحيث لم يجعل الشارع لمثل ذلك مزيلاً يحكم ببقاء أثرها وهو معنى الإجزاء.

وأما العبادات فلأن أدلة الشرع فيها تأسيسية وموضوعها يؤخذ من الشرع كالصلاة والصيام والحج فلذا لا مناص من التدارك إذا انكشف أن المأتي به لم يطابق المأمور به.

ومنها: التفصيل بين كون الموضوع ذا أثر فعلي فيجب العمل فيه بمقتضى الاجتهاد الجديد وبين غيره فلا يجب الإعادة أو القضاء أو التدارك. اختار هذا جمع منهم صاحب العروة رَبِّهِ على ما يظهر من كلماته فيها، وتبعه جمع من مراجع العصر على ما يستفاد من ظاهر سكوتهم عن التعليق على فتوى العروة. قال في المسألة (٥٣) من الاجتهاد والتقليد: إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربعة واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات، وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلية والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز

الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا^(١)، ودلالته على التفصيل المذكور ظاهرة.

ويمكن المناقشة فيها جميعاً.

أما الأول فمن جهة عدم التسليم بالمبنى القائل بأن الأصول لا تثبت أحكاماً واقعية أو ظاهرية؛ لما قيل من أن المحقق المعروف عند أهل التحقيق بل المدعى عليه الإجماع أن الأمارات والأصول والطرق كلها كواشف ضم إلى جهة كشفها مصلحة التسهيل على الأمة^(٢)، وعليه لا يبقى فرق في الكشف بين ما كان مستنداً إلى دليل اجتهادي أو أصل عملي، وينبغي أن يخضع الجميع لحكم واحد في الإجزاء وعدمه هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا، إلا أنه أخص للاتفاق بينهم على أن الاستصحاب أصل عملي له جهة كاشفية عن الواقع.

وثالثاً: لسائل أن يسأل من يكشف عن الجهل المركب عند الخطأ؟ إن كان العقل فالعقل لا يفرق في انكشاف الخطأ بين ما استند إلى القطع الوجداني أو التعبدي وبين ما استند إلى الأصل العملي من حيث العلم

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٣، مسألة ٥٣؛ وانظر بيان الفقه: ج ١، ص ٦٣٢؛

المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٧٣.

(٢) بيان الفقه: ج ١، ص ٦٣١.

بعد المطابقة بين المأتي به والمأمور به، والمكلف في الاثنين يتوصل إلى جهله المركب، ولازم ذلك عقلاً عدم الإجزاء، فالتفكيك بينهما يوجب التخصيص في القاعدة العقلية، وهي آية عن التخصيص، وإن كان الشرع فما هو الدليل عليه وقد عرفت أن أدلة الشرع تقضي بالإجزاء؟

وأما الثاني فمن جهة المناقشة الصغروية في الإجماع؛ لما عرفت من عدم تحققه كما يشهد له ذهاب المشهور إلى الإطلاق في القول بعدم الإجزاء، والقدماء إلى الإطلاق في القول بالإجزاء هذا أولاً.

وثانياً: على فرض تسليمه فهو أخص؛ لعدم انعقاد إجماع على الإجزاء في جميع العبادات بل في بعضها.

وثالثاً: أن مستند الإجزاء لا ينحصر بالإجماع، بل قد عرفت تضافر الأدلة الشرعية عليه، وبها يمكن التعميم لتشمل الإجزاء في المعاملات أيضاً.

رابعاً: سلّمنا، إلا أن قيام الإجماع على الإجزاء في العبادات يوصل إلى الإجزاء في المعاملات بالأولوية؛ لأهمية العبادات على المعاملات؛ لتعلقها بأمر الآخرة وخطورة ملاكها؛ لتعلقه بأمر الدين، بخلاف المعاملات فإنها تتعلق في غالبها بأمر الدنيا وتمير معاش الناس.

وعليه فإذا دل الإجماع على الإجزاء عند الشارع في العبادات دل على الإجزاء في المعاملات بضميمة الأولوية العقلية.

وخامساً: أن الظاهر من إطلاق الأدلة وكلمات الأعلام في المسألة هو عدم التفريق بين العبادات والمعاملات، والأدلة التي أقيمت على الإجزاء

وعدمه لم تفرق بينهما، فالقول بالتفريق قول بالفصل وهو خلاف الإجماع المركب، وبذلك يعرف وجه المناقشة في التفصيل الثالث.

وأما الرابع فمن جهة أنه ليس بشيء جديد غير القول بالإجزاء عما مضى ووجوب العمل بمقتضى الاجتهاد الجديد بالنسبة لما يأتي، وهذا هو مورد النزاع واختلاف الأقوال فيه على ما عرفت سابقاً في تحرير محل النزاع. والقواعد تقضي بلزوم العمل بالاجتهاد الجديد؛ لأنه الحجة فعلاً، كما تقضي بلزوم العمل بالاجتهاد الأول في الماضي؛ لأنه كان الحجة عليه، ولكن بعد انكشاف الخلاف لا يمكنه الاعتماد عليها في مقام العمل، فلا مناص من العمل بمقتضى الحجة الجديدة، وحينئذ إن كان الموضوع باقياً وله أثر يدخل في محل الابتلاء وجب العمل به بمقتضى الحكم الجديد، وإن انتفى الموضوع تخرج عن محل البحث؛ لكونها سالبة بانتفاء الموضوع.

والحاصل: أن التفاصيل المذكورة لم تخرج عن حدود القولين الأولين، فهي إما ترجع مآلاً إلى القول بالإجزاء أو القول بعدمه، فلا داعي لاستعراض باقي الأقوال أو تطويل المناقشة فيها.

والنتيجة من كل ما تقدم هي: أنه إذا انكشف خطأ اجتهاد المجتهد بعد مدة من العمل بفتواه فإن العقل يقضي بلزوم الإعادة والقضاء لعبادته ومعاملاته؛ لأنه لم يأت بما هو المأمور به الواقعي، إلا أن الشرع -الذي يقضي العقل بلزوم الإعادة والقضاء لأجله- ارتضى منه ذلك، واكتفى بالعمل السابق، ولم يوجب عليه إعادة أو قضاء؛ لما عرفت من الإطلاق

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ١٩٣

المقامي والموثقات الدالة على أن الناس في سعة مما مضى^(١)، والسيرة التشريعية وما يقضي به العقل بعد ملاحظة الشرع فإنها تتصافر فتفيد الاطمئنان بعدم وجوب ذلك وهو معنى الإجزاء.

الفرع الثاني: في أجزاء الفتوى إذا انكشف خطأها بالعلم الوجداني.

والمراد بالعلم الوجداني القطع واليقين الشخصي، ويتصور فيما إذا أفتى المجتهد بالحكم استناداً إلى علمه الوجداني أو التعبدي ثم قطع بخطئه ويمكن أن يجري هذا في الشبهات الموضوعية تارة، كما إذا قطع بدخول وقت الصلاة أو بجهة القبلة وجداناً أو استناداً إلى البيّنة أو حكم القاضي بالطلاق استناداً إلى عدالة الشهود أو الملكية استناداً إلى اليد أو قول ذي اليد ثم قطع بخطئه في الأولين وبفسقهما وغصبية اليد في الثانيين.

وفي الشبهات الحكمية تارة أخرى، كما إذا قطع بقيام الإجماع على وجوب صلاة الجمعة أو كفاية غسل الجمعة عن الجنابة ثم علم بعدم تحقق الإجماع صغرىً وهكذا.

والمسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: ما إذا كان عمله السابق مستنداً إلى علمه الوجداني بالحكم ثم قطع بخطئه.

الصورة الثانية: إذا كان عمله السابق مستنداً إلى علمه التعبدي ثم قطع بخطئه.

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨-١٠٩،

ح ٣٣٣٣٧، ح ٣٣٣٣٨، ح ٣٣٣٤٠، ح ٣٣٣٤١.

أما الصورة الأولى فلا ينبغي الإشكال في عدم الإجزاء فيها؛ لأن ما جاء به استناداً إلى علمه الشخصي لم يكن هو حكم الشارع، ولا الحكم الذي استند إلى الأمانة التي جعلها الشارع حجة عليه، فيكشف عن أن ما جاء به ليس هو الحكم الواقعي ولا الظاهري، فالقول بالإجزاء فيه يستلزم التصويب أو التشريع وكلاهما ممنوع.

نعم للشارع أن يقبل من العبد بما جاء به ويجزيه عن المأمور به امتناناً وإرفاقاً به كما يستفاد من مثل قاعدة التسامح في أدلة السنن، فإن لازم إعطاء الثواب على العمل المأتي به بنية الثواب -ولو لم يقله رسول الله ﷺ والعتره الطاهرة عليها السلام- هو تنزيله منزلة المأمور به، وما نحن فيه يمكن أن يكون منه إلا أنه يحتاج إلى الدليل، ولم يعلم قيام الدليل على ذلك بنحو القاعدة العامة. نعم ربما يستفاد ذلك في بعض الموارد الجزئية إلا أن الجزئي لا كاسب ولا مكتسب. هذا ما يتعلق بالقطع الطريقي.

وأما القطع الموضوعي وهو ما لو كان القطع مأخوذاً شرعاً بنحو الموضوعية كما في ذوي الأعذار بناء على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذر إلى آخر الوقت فللقول بالإجزاء فيه مجال، ووجهه ظاهر.

وأما الصورة الثانية فيمكن أن تقع محلاً للبحث بينهم وقد اختلفوا فيها إلى قولين:

القول الأول: عدم الإجزاء. صرح به جماعة^(١)، ولعله المشهور، وذلك لوجوه:

الأول: الأولوية العقلية المستفادة من القول بعدم الإجزاء في صورة انكشاف الخطأ بالعلم التعبدي، فإن القول بعدم الإجزاء في صورة انكشاف الخطأ بالظن يدل على القول بعدمه في صورة انكشاف الخطأ بالعلم واليقين.

الثاني: العقل، فإن قيام الدليل على الحكم وإن أمكن أن يكون مقتضياً للإجزاء إلا أن انكشاف الخطأ اليقيني يمنع من القول به لوجود المانع، وهو حكم العقل بأن القطع حجة ولا يمكن أن تناله يد الشارع جعلاً أو نفيّاً؛ لأنه تناقض أو تحصيل للحاصل.

وهذه جهة الفرق بين انكشاف الخطأ بالعلم الوجداني والتعبدي، فإن انكشاف الخطأ بالعلم التعبدي لا يمنع الشارع من القول بالإجزاء فيه؛ لأن ثبوت الحكم بيده فرفعه كذلك، بخلاف انكشافه بواسطة العلم الوجداني فإن ثبوت الحكم وإن كان بيد الشارع إلا أن العقل إذا جزم بالخطأ ألزم العبد بالأخذ به، ولا يمكن للشارع أن يقول بعدم ترتيب الأثر عليه إلا بأحد أمرين:

(١) انظر مطارح الأنظار: ص ٢١-٢٢؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٨٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٥٧؛ المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٦٩؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٦٣٠؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٧.

أحدهما: أن ينفي حكمه الواقعي، وهذا باطل؛ لأنه لا دليل عليه، بل خلاف الاتفاق على ثبوت الأحكام الواقعية، بل يستلزم التصويب.

ثانيهما: أن يلغي حجية القطع، وهذا غير معقول، وحينئذ يستقل العقل بلزوم الإعادة والقضاء لإحراز الامتثال.

الثالث: العرف؛ لعدم شمول أدلة الأجزاء موارد الكشف اليقيني إما من جهة عدم المقتضي لاختصاصها بصورة الانكشاف المستند إلى الحجة الشرعية لا العقلية، أو لوجود المانع لاستلزامه التناقض، أو تحصيل الحاصل.

القول الثاني: الأجزاء، ووجهه يعرف مما تقدم من قيام الأدلة الشرعية عليه، ولا ينافيها حكم العقل بعدم الأجزاء ثبوتاً؛ لأنه سابق على الدليل الشرعي، وبعد قيامه على الأجزاء لا يبقى موضوع للعدم؛ إذ لا إشكال في أن العقل لا يحكم بالأجزاء ثبوتاً إلا بمطابقة المأتي به للمأمور به، وفي صورة الخطأ يلزم العبد بالإعادة والقضاء إ فراغاً للذمة من التكليف، لكن بعد قيام الدليل الشرعي على اكتفاء الشارع بالمأتي به وإن لم يطابق المأمور به إثباتاً أمكن للعبد الاكتفاء بما فعل؛ لوجود المؤمن من العقاب.

وعن بعض المراجع أن المسألة من صغريات تبدل رأي المجتهد، وقد أجمعوا فيها على الأجزاء^(١)، وفيه نظر؛ لأنه ليس من المسألة المذكورة صغرى للعلم اليقيني بخطأ الرأي الأول لا تبدله، ولا يصدق على ما انكشف خطؤه تبدل إلا بضرب من التوسعة والمجاز.

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٧.

وكيف كان، فإنه على القول بعدم الإجزاء يستثنى منه موارد قام الدليل على الإجزاء فيها:

منها: ما يتعلق بذات الصلاة شرطاً أو جزءاً غير الأمور الخمسة التي نص عليها حديث لا تعاد^(١).

ومنها: موارد الجهر في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً أو نسياناً أو غفلة^(٢).

ومنها: الإتمام في موضع القصر^(٣).

ومنها: الطهارة والنجاسة في ثوب المصلي، فإن الشرط هو العلم بالطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية، فلو قطع بطهارة ثوبه فصلى بالثوب النجس ثم علم بنجاسته لا تجب عليه الإعادة أو القضاء، ومثله لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ثم صلى فيه وبعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، وكذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته أو شهدت البيئة بتطهيره ثم تبين الخلاف، وكذا لو رأى في بدنه أو ثوبه دماً وقطع بأنه دم بق أ ودم القروح المعفو عنه، أو أنه أقل من الدرهم، أو نحو ذلك ثم تبين الخلاف^(٤).

(١) الفقيه: ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ الوسائل:

ج ١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٢، ح ٩٨٠.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦١، مسألة ٢٢.

(٣) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٠-١٠١، مسألة ٣ ومسألة ٤.

(٤) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٣، مسألة ٢.

ومنها: إذا علم بنجاسة ثوبه فنسي ولاقاه بالرطوبة وصلّى وتذكر أنه كان نجساً وأن يده تنجست بملاقاته^(١).

ومنها: بعض فروع الحج كما لو حج باعتقاد أنه غير بالغ ندباً فبان بعد الحج أنه كان بالغاً، وكذا لو حج البالغ باعتقاد عدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعاً حين الحج^(٢).

ومنها: إذا اعتقد عدم سعة الوقت للوضوء أو الغسل فتيّم وصلّى ثم بانّت السعة^(٣).

ومنها: إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة في الوضوء فعمل بالجيرة ثم تبين عدم الضرر في الواقع.

ومنها: إذا اعتقد عدم الضرر فغسل العضو ثم تبين أنه كان مضرّاً وأن وظيفته الجيرة بناء على العزم في الأحكام الاضطرارية.

ومنها: إذا اعتقد عدم الضرر ومع ذلك عمل بالجيرة ثم تبين الضرر فإنه يصح وضوؤه في الموارد الثلاثة الأخيرة إذا حصل منه قصد القرية في الأخيرين منها^(٤).

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٣، مسألة ٣.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢٨٥، مسألة ٩؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ١٢، ص ٣٦.

(٣) انظر المصدر السابق: ج ١، ص ٣٥٨، مسألة ٧؛ ص ٣٥٦-٣٥٧، مسألة ٢٠.

(٤) المصدر السابق: ص ١٨٧، مسألة ٣٣.

ومنها: غير ذلك^(١) مما قام الإجماع أو النص على الإجزاء فيها^(٢)، وأما غيرها فتبقى محكمة بالقاعدة، وهي توجب الإعادة والقضاء^(٣).

(١) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ٣٥٥، مسألة ١٤.

(٢) انظر مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٣٠؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٩٢.

(٣) انظر العروة الوثقى: ج ٤، ص ٣٥٢-٣٥٣، مسألة ٩؛ والمصدر نفسه: ج ١، ص ١٩٦-٢٠٢، لتطلع على حواشي العلماء المتأخرين والمعاصرين ممن أقر هذه الاستثناءات.

المطلب الرابع: في فروع الإجزاء وأحكامه

ويشتمل على أمور:

الأمر الأول: في عموم البحث للأحكام التكليفية والوضعية

إن البحث في الإجزاء وعدمه لا يختص بالأحكام التكليفية بل يجري حتى في الأحكام الوضعية، ومن هنا لا ينحصر البحث بالعبادات، بل يشمل المعاملات بمعناها الأعم، فمثلاً إذا أفتى المجتهد بجواز إجراء عقد النكاح بغير العربية من اللغات ثم تبدل رأيه أو عدل المقلد منه إلى مجتهد آخر يفتيه بعدم الجواز كانت العقود الجارية طبقاً للاجتهاد الأول مجزية فلا يجب إعادتها طبقاً للاجتهاد الجديد أو المجتهد الآخر، وكذا إذا أفتى بجواز قطع الأوداج الأربعة من القفا في ذكاة الذبيحة ثم تبدل رأيه إلى عدم الجواز، أو عدل المكلف إلى من يفتي بالعدم فإنه يكون مجزياً، وتترتب على الذبيحة أحكام المذكى لا الميتة.

وكذا في الوقوف والصدقات وغيرها من المعاملات. هذا على القول بالإجزاء سواء قلنا بأن الأحكام الوضعية حقائق مستقلة مجعولة بالجعل المستقل على ما ذهب إليه المشهور أم أنها حقائق انتزاعية من الأحكام التكليفية ومجعولة بالجعل الثانوي التابع على ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته الله وجماعة، والسبب في ذلك يعود إلى وجوه:

منها: ما عرفته سابقاً من قصور أدلة حجية الفتوى عن شمولها لما سبقها من الأعمال، والقدر المتيقن من موارد حجيتها هو الأعمال اللاحقة

لها، وهذا بالنسبة لعمل المجتهد نفسه واضح، وأما بالنسبة لمقلديه فلأن الدليل على حجية الفتوى عليهم إن كان لفظياً كما يستفاد من مثل مقبولة عمر بن حنظلة^(١) والتوقيع الشريف عن مولانا الحجة^(٢) ونحوهما فهو منصرف إلى الأعمال اللاحقة لا السابقة، بل في التوقيع المبارك ورد التعبير بالحوادث الواقعة، وهي ظاهرة كالصريحة في اللاحقة.

وإن كان بناء العقلاء فهو دليل لبي لا إطلاق له حتى يمكن أن يشمل الأعمال السابقة، والقدر المتيقن منه الأعمال اللاحقة، ويشهد له قيام السيرة العقلائية في وضع القوانين والعمل بها، فإنهم لا يحكمون على الأعمال السابقة الناشئة من القوانين المنسوخة بالقوانين الجديدة، بل يبدؤون بالعمل بالقوانين والمؤاخذة عليها من حين صدورهما، وقد اشتهر القول بينهم بأن القانون الجديد لا يعم الوقائع السابقة، وأن القانون لا يعطف على ما سبق.

ومنها: الأدلة الشرعية المتضاربة الحاكمة بالإجزاء إثباتاً خلافاً لما يقضي به العقل من عدم الإجزاء ثبوتاً على ما عرفته.

وأما على القول بعدم الإجزاء فالأمر فيه يختلف من حال لآخر على ما ستعرفه في الأمر الثاني.

(١) الفقيه: ج ٣، ص ١٠، ح ٣٢٣٣؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥.

(٢) كمال الدين: ص ٤٨٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٣٣٤٢٤.

الأمر الثاني: في الحكم عند تبدل الفتوى

قد تتبدل فتوى المجتهد أو المقلد بين حين وآخر، وهذا التبدل يتصور على نحوين:

الأول: تبدلها عند المجتهد بسبب تبدل رأيه.

الثاني: تبدلها عند المقلد بسبب تبدل رأي مجتهده أو تبدل مجتهده، ومنشأ التبدل في الأول يرجع إلى أحد أسباب ثلاثة:

أحدها: انكشاف الخطأ في الاجتهاد، كما لو أفتى استناداً إلى العام دون الالتفات إلى التخصيص.

ثانيها: انكشاف الخطأ في الاستناد، كما لو أفتى طبقاً لخبر صحيح دون الالتفات إلى إعراض المشهور عنه بناء على أن الشهرة كاسرة لقوة الخبر^(١).

ثالثها: انكشاف الخطأ في المستند، كما لو أفتى مستنداً إلى الإجماع المنقول أو الشهرة وظهر عدم حجيتها وهكذا.

ومنشؤه في الثاني يرجع إلى أحد أسباب خمسة:

أحدها: التبدل الناشئ من الرجوع إلى الأعم.

ثانيها: التبدل الناشئ من تبدل المجتهد بسبب انكشاف خطئه في التقليد بقاءً، كما لو فقد المجتهد مؤهلات التقليد.

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ٣٢١.

ثالثها: التبديل الناشئ من تبدل المجتهد بسبب انكشاف خطئه في التقليد حدوثاً، كما لو انكشف فقدان مؤهلات التقليد فيمن قلده ابتداءً بسبب عدم اجتهاده أو فسقه منذ البدء.

رابعها: التبديل الناشئ من الرجوع إلى الحي بعد موت المرجع المؤهل.

خامسها: التبديل الناشئ من الرجوع إلى المساوي أو الأفضل من بعض الجهات غير الملزمة كالأورعية أو سهولة الوصول إليه أو التيسير لسهولة الأخذ بفتاواه خصوصاً على مسلك عدم وجوب تقليد الأعلّم، أو مسلك جواز التبويض في التقليد، ومن الواضح أن الأول والرابع والخامس منها ترجع إلى التبديل الحكمي؛ لأن وجوب التبديل ناشئ من شرعية الأدلة القاضية بلزوم تقليد الحي الأعلّم، وأما الثاني والثالث فيرجعان إلى التبديل الموضوعي؛ لفقدان المقلد لمؤهلات التقليد.

ولا يتصور وجه للحكم بعدم الإجزاء فيها جميعاً على ما اخترناه؛ لما عرفت من تمامية الأدلة الشرعية القاضية بذلك. تخرج من ذلك صورتان:

الأولى: ما قام الدليل على عدم الإجزاء فيه كالشهادة في الطلاق مثلاً فإنها مشروطة بالعدالة الواقعية، فإذا طلقت المرأة وتبين فسق الشهادة وجبت الإعادة.

الثانية: ما كان مستند الفتوى وانكشاف خطئها العلم الوجداني إن كان مأخوذاً بنحو الطريقة على ما عرفت.

وأما على القول بعدم الإجزاء فينبغي التفصيل في الموارد المذكورة لاختلاف الحكم فيها من مورد لآخر. أما بالنسبة لتبديل رأي المجتهد

فالقول بوجوب الإعادة والقضاء جلي؛ لأن المجتهد إذا ظهر خطؤه في الفتوى من جهة من الجهات الثلاثة المتقدمة كما إذا افتى بعدم وجوب تعيين السورة قبل البسملة وبعدم وجوب إذن الولي في النكاح من جهة استناده إلى أصل لفظي كإطلاق ﴿من تزوج فقد أحرز نصف دينه﴾^(١) أو عموم كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) أو أصل عملي كالبراءة أو استصحاب العدم فبان خطؤه فإن العقل يقضي بلزوم الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

وهذا في صورة انكشاف الخطأ بالعلم الوجداني واضح، وأما في صورة العلم التعبدي فلصدق عدم امتثال التكليف في حقه فلا يخرج من عهده إلا بالإعادة داخل الوقت، وأما بالنسبة للقضاء فلأنه وإن كان شاكاً في فوت الفريضة واقعاً إلا أنه غير شك في فوتها ظاهراً فيتحقق عنده موضوع القضاء، ولا يختلف الحال بين عمل المجتهد بالنسبة إلى نفسه أو لمقلديه فتشمله أدلته.

وأما بالنسبة إلى تبدل التقليد وصوره الأربع فظاهر إطلاق كلمات القوم الذين تعرضوا إلى المسألة من القائلين بعدم الإجزاء^(٣) وإن كان وحدة الحكم في الجميع؛ لجهة الاشتغال العقلية القاضية بلزوم الإعادة والقضاء

(١) أمالي الطوسي: ص ٥١٨، ح ١١٣٧؛ عوالي اللآلئ: ج ٣، ص ٢٨٩، ح ٤٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ص ٣٥-٣٦؛ مستمسك العروة: ج ١، ص ٨٢؛ المباحث

الأصولية: ج ٣، ص ٤٧٠.

تحصيلاً للفراغ بعد اليقين بالاشتغال على ما عرفت من أدلتهم، إلا أن الذي يقتضيه التحقيق هو التفصيل بين حالات:

الحالة الأولى: وهي ما إذا تبدل الرأي بسبب العدول من غير الأعلم إلى الأعلم، وهذه الأعلمية على قسمين أعلمية سابقة على التقليد وهي الأعلمية الابتدائية وأعلمية لاحقة عليه وهي الأعلمية الحدوثية، وتتصور الأولى بما إذا قلد المجتهد متصوراً أنه الأعلم ثم ظهر له أن غيره الأعلم فعدل إليه.

والثانية بما إذا قلد المجتهد الأعلم واقعاً ثم أصبح غيره الأعلم فعدل إليه، والوجه في ذلك هو حكومة العقل بلزوم الإعادة والقضاء بمقتضى قاعدة الاشتغال فيقال بعدم الإجزاء فيها، إلا أن التحقيق يقتضي التفصيل بين الأعلمية الابتدائية لرجوعها إلى الخطأ في تشخيص الموضوع؛ لكونه قلد غير الأعلم في الواقع فيتوصل إلى أن أعماله السابقة وقعت على خلاف الحجة المنجزة عليه؛ لأن ما أتى به في الخارج لم يكن مستنداً إلى فتوى الأعلم، وما كان مستنداً إلى فتوى الأعلم لم يأت به، وحينئذ لا مناص من الحكم بالإعادة والقضاء للخروج من عهدة التكليف.

وأما في الأعلمية الحدوثية فيقال بالإجزاء فيها لوجود المقتضي وانعدام المانع. نعم من حيث انكشاف أعلمية المجتهد الآخر لا يصح العمل بفتوى غيره إلا أنها حدوثية فلا تؤثر في بطلان الأعمال السابقة عليها. نعم ربما يقال بوجود تدارك الأعمال السابقة من جهتين:

الأولى: إطلاق دليل حجية فتوى الأعلّم.

والثانية: بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقة واللاحقة لكنه غير سديد؛ لعدم إحراز دليل لفظي يوجب الرجوع إلى الأعلّم حتى يتمسك بإطلاقه، فإن غاية ما أقيم على وجوب تقليد الأعلّم دليلاً لبيان:

أحدهما: بناء العقلاء.

وثانيهما: العقل من باب الدوران بين التعيين والتخير، وكلاهما لا يثبتان وجوب الرجوع وإن أثبتنا رجحانه. هذا أولاً.

وثانياً: لا نسلم أن بناء العقلاء قائم على إعادة الأعمال السابقة المطابقة للفتوى الصحيحة المأخوذة من الأعلّم، بل البناء على خلافه؛ لما عرفت من توفر شرائط العلة التامة في الإجزاء فيه، وهو وجود المقتضي لصدور العمل مطابقاً لفتوى الأعلّم في حين العمل وانعدام المانع.

الحالة الثانية: وهي ما إذا تبدل التقليد بسبب انكشاف عدم توفر مؤهلات التقليد في الأول بقاءً، كما لو فسق المجتهد أو غاب عن الوعي، ومقتضى القاعدة فيها الإجزاء بالنسبة للأعمال السابقة؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع. أما وجود المقتضي فلأن المفروض أن أعمال المكلف صدرت مطابقة لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، ولا يوجد مانع للأخذ بفتواه والعمل بمؤداها، وعلى فرض الشك فالاستصحاب كاف لإثبات الإجزاء.

نعم بعد فقدان المؤهلات تسقط حجيتها عن الاعتبار، وحينئذ يكون العمل بمؤداها غير مأمون من المؤاخذه والعقاب، فالعقل يلزم بالرجوع إلى مجتهد آخر جامع للشرائط والعمل بفتواه.

الحالة الثالثة: وهي ما إذا تبدل التقليد بسبب انكشاف عدم توفر مؤهلات التقليد في الأول ابتداءً، كما لو لم يكن مجتهداً أو لم يكن عادلاً من أول الأمر، ومقتضى القاعدة وجوب الإعادة والقضاء؛ لوجود المقتضي لهما وانعدام المانع.

فإن فقدان مؤهلات التقليد في الأول يكشف عن عدم صحة ما أتى به سابقاً؛ لعدم مطابقتها للحجة، ولا مناص من الإعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت ليحرز الأمان من العقاب.

الحالة الرابعة: وهي ما إذا تبدل التقليد بسبب موت المجتهد الأول والرجوع إلى المجتهد الحي، ومقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة للأعمال السابقة المطابقة لفتوى المجتهد الميت في زمان حياته؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع وتامة أركان الاستصحاب فيه. نعم بعد لا ينبغي العمل بتلك الفتوى إلا بإجازة من المرجع الحي؛ لسقوطها عن الحجية في الأعمال اللاحقة.

الحالة الخامسة: وهي ما إذا تبدل التقليد بسبب انكشاف الأفضلية، أو بسبب التبعض في التقليد، فرجع من المساوي إلى المساوي لجهة التسهيل والأخذ بالتيسير، ومقتضى القاعدة فيه صحة الأعمال السابقة لتامة شرائط الحجية فيها مع عدم المانع، بل القول بإبطال الأعمال السابقة الصادرة عن فتوى المجتهد المساوي لا يصح إلا بالالتزام بأحد محالات ثلاثة:

الأول: التصويب؛ لأن إبطال الفتوى اللاحقة للسابقة إن كان من جهة تصحيح الاجتهاد الثاني وتخطئة الأول بلا دليل معتبر كان تصويماً اعتزالياً.

الثاني: التشريع، لو التزم أن الفتوى الثانية هي الدين والأولى لا وقد ثبت في محله أن التشريع إخراج شيء من الدين أو إدخاله فيه بلا دليل.

الثالث: الانقلاب؛ لأن لازم إبطال الفتوى الثانية للأولى هو إبطال ما وقع صحيحاً في ظرفه، وكيف كان فالقول بعدم الإجزاء يستلزم الالتزام بأحد هذه الثلاثة، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، ومثل ذلك يقال في إبطالها من جهة أن الرجوع إلى المجتهد الثاني أفضل لبعض الجهات غير الإلزامية. هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا، إلا أننا لا يمكن أن نلتزم بعدم الإجزاء لعدم وجود المقتضي له، فيتعين الالتزام بالإجزاء لعدم الثالث بينهما، والوجه في ذلك أن دليل العدول من مجتهد إلى آخر إن كان لفظياً فلا إطلاق له بحيث يثبت إبطال فتوى المجتهد الثاني لفتوى المجتهد الأول حتى مع عدم العلم بمخالفتها للواقع، وإن كان لبياً كبناء العقلاء فلا إطلاق له من أول الأمر حتى يقال بذلك، والقدر المتيقن من دلالاته هو حجية فتوى المجتهد بالنسبة للوقائع اللاحقة، فالتعدي منها إلى الوقائع السابقة من قبيل إثبات الحكم لموضوعه وهو باطل بالضرورة.

وكيف كان، فإن العدول من مجتهد لآخر مساو له في الاجتهاد أو راجح عليه ببعض وجوه الرجحان غير الملزمة لا يوجب إعادة الأعمال السابقة المطابقة لاجتهاد الأول، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب مؤمن لإمكان استصحاب حجية الفتوى السابقة بلا مانع.

الأمر الثالث: في أجزاء الفتوى لغير العامل بها

قد عرفت إمكان الالتزام بإجزاء الأعمال السابقة الصادرة على طبق الفتوى للعامل بها عن اجتهاد أو تقليد حتى وإن انكشف خلافها بالفتوى اللاحقة، فهل يلتزم بإجزائها بالنسبة لغير العامل بها أيضاً اجتهاداً لجهة قيام الدليل عنده على خلافها وعدم مطابقتها للواقع؟ أو تقليداً لجهة اتباعه لفتوى مجتهد آخر تغايرها في الحكم؟

مثلاً: إذا كانت فتوى الإمام وجوب التيمم لصلاته بسبب الضرر من المسح، وفتوى المأموم وجوب الجبيرة، وكذا إذا كانت فتوى الإمام عدم وجوب البسملة في قراءة السورة، أو وجوب التسيحة الواحدة، وفتوى المأموم وجوب البسملة والتسيحات الثلاثة وهكذا، فهل يجوز للمأموم الاقتداء به في الصلاة وتكون صلاته مجزية بحجة أن صلاة الإمام إذا كانت مجزية فلا يجب عليه الإعادة والقضاء حتى وإن انكشف الخلاف، فصلاة المأموم كذلك؟

والجواب عن هذه المسألة يقع في فرعين:

الأول: في أجزاء الفتوى لغير العامل بها مع علمه بخطئها.

الثاني: في أجزاء لغير العامل بها مع عدم علمه بخطئها سواء ظن أو شك بالخطأ أو لا.

أما الفرع الأول: فالجواب فيه على مسلك القائلين بعدم الإجزاء واضح؛ لإمكان الالتزام بعدم الإجزاء للأولوية العقلية القاضية بأن

الأعمال السابقة إذا كانت غير مجزية بعد انكشاف الخلاف بالنسبة للعامل فعدم إجرائها لغير العامل بشكل أولى، وأما على مسلك القائلين بالإجزاء فالمسألة لها احتمالان، ولعل الصواب منهما عدم الإجزاء لدليلين:

الدليل الأول: الانصراف، فإن أدلة الإجزاء المتقدمة كالسيرة والعسر والخرج والعقل منصرفة إلى الأعمال الصادرة من العامل نفسه لا من غيره، وأما الأخبار فهي ظاهرة بل كالصريحة في اختصاص الإجزاء بالعامل، لاسيما موثقة الحسين بن المختار^(١) والمعلّى بن خنيس^(٢)؛ بداهة أن معنى الإجزاء هو إبقاء فتواه السابقة أو فتوى مجتهده السابق على اعتبارها بالنسبة إليه، بل لا إطلاق في أدلتها حتى يقال بشمولها لغير العامل بها اجتهاداً أو تقليداً.

الدليل الثاني: العقل، فإننا حتى إذا سلّمنا عدم الانصراف لدعوى إطلاقات الأدلة إلا أن الالتزام بإجرائها لغير العامل يستلزم الوقوع في محذورين:

أحدهما: التناقض، فإن من يرى بطلان الفتوى لا يمكنه العمل بها والحكم بالإجزاء فيها مع علمه بمخالفتها للواقع؛ لاستلزامه تصويب الخطأ والتشريع المحرم، ولذا قالوا بعدم الإجزاء في صورة انكشاف الخطأ بالعلم الوجداني ولزوم تدارك الفئات.

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ح ٣٣٣٤١.

ثانيهما: اختلال نظام الفقه؛ لأن تجويز الإجزاء حتى مع العلم بالخطأ يمكن أن يصحح الفاسد من العمل، ويفسد الصحيح، وذلك بالرجوع من مجتهد لآخر ومن فتوى لآخرى، وحيث إن هذا باطل فالمقدم مثله.

ولا فرق في عدم الإجزاء هنا بين المعاملات وأبواب الطهارات والنجاسات وأبواب العبادات، كما لا فرق بين الشبهات الحكمية كما لو أفتى أحدهم بطهارة العصير العنبي فلا يصح لمن لا يرى ذلك معاملته معاملة الطهارة، أو الموضوعية كما لو لم يكن يعتقد باجتهد المفتي فلا يصح أن يرتب على فتواه الآثار. نعم قد يقال باستثناء بعض الموارد من ذلك^(١)؛ لقيام الدليل على الإجزاء فيها حتى بالنسبة لغير العامل:

منها: النكاح، فإنه إذا عقد على المرأة بعقد صحيح عندهما بحسب الاجتهاد أو التقليد، كما لو عقد النكاح بغير إذن الولي لعدم وجوبه عندهما. فلا يجوز للغير الذي يرى بطلان هذا العقد أن يتزوجها بلا طلاق صحيح، بدعوى أن المرأة خلية من الزوج واقعاً؛ لبطلان عقدها على رأيه.

بل يجب ترتيب جميع آثار العقد الصحيح عليه كالحلية بينهما وثبوت النسب والميراث وغيرها.

ومنها: الطلاق، فإنه إذا طلق الرجل زوجته بطلاق يراه صحيحاً، كما إذا أنشأ بصيغة اسم المفعول ونحوها من الصيغ التي أفتى البعض

(١) انظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٨٢؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٠٢؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٣٦٥.

بصحة إيجاد الطلاق بها ويرى غيره عدم الصحة فإنه يجوز لمن يرى البطلان التزويج بالمرأة بعد انقضاء عدتها، وترتيب جميع آثار البينونة بينها وبين زوجها الأول.

ومنها: العدالة، فإنه إذا رأى المجتهد عدم وجوب السورة أو التسبيحة الواحدة في الصلاة ورأى غيره بطلانها بها لا يصح أن يرتب عليه آثار المعصية فيحكم عليه بالفسق وعدم جواز الرجوع إليه في التقليد، أو القضاء أو الائتمام في الصلاة، أو قبول الشهادة وغيرها من آثار تترتب على العدالة وهكذا.

دل على استثناء الأول والثاني السيرة المستمرة بين المسلمين على ترتيب آثار الصحة على النكاح والطلاق، وما يستفاد من إطلاق قولهم لِلرَّجُلِ بأن ﴿لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ﴾^(١) الظاهر في تنزيل النكاح العرفي بسائر كفياته منزلة الصحيح شرعاً؛ لكونه جملة خبرية في مقام الإنشاء.

وما ورد من قانون الإلزام الدال على لزوم معاملة كل من يلتزم بدين أو قانون بحسب ما يلتزم به بغض النظر عن المطابقة وعدم المطابقة للواقع^(٢).

ودل على استثناء الثالث إطلاقات أدلة العدالة والعقل القاضي بأن عدم ترتيب آثار العدالة يوجب العسر والحرج واختلال النظام.

(١) التهذيب: ج ٧، ص ٤٧٢، ح ١٨٩١؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ٢١، ص ١٦٤، ح ٥٥٦.

(٢) التهذيب: ج ٩، ص ٣٢٢، ح ١١٥٦؛ الوسائل: ج ٢٦، الباب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والاجداد، ص ١٥٨، ح ٣٢٧١٢.

والظاهر أن دليلي السيرة والعقل وجيهان في الموارد الثلاثة؛ لما عرفت، وأما ما ورد من أن لكل قوم نكاحاً وقانون الإلزام فقاصران عن شمولهما لما نحن فيه؛ لاختصاصهما بصورة الاختلاف في المذهب أو الدين لا الفتوى، فلا يصح التمسك بهما لإثبات الاستثناء.

وأما الفرع الثاني: فيمكن أن يقال بالإجزاء فيه من وجوه:

الأول: وجود المقتضي وانعدام المانع. أما الأول فلتساوي الفتويين من جهة حجيتها الشرعية وكاشفيتها عن الواقع، فكل واحدة منهما لها اقتضاء العمل، ولا مانع عقلي يحول دون الإجزاء في كل واحدة منهن لغرض تساويهما من كل الجهات مع عدم العلم ببطلانها أو مخالفتها للواقع، والقول بإجزاء أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتعين الأخذ بأي منهما تخييراً.

وأما الثاني فلعدم وجود مانع شرعي يحول دون ذلك، والمفروض صدورهما ممن له أهلية الفتوى والتقليد الذي جعله الشارع حاكماً، وأوجب على الناس الرجوع إليه، خصوصاً على مسلك جواز التبويض الاستمراري في التقليد.

الثاني: الإجماع الظاهر من كلمات جماعة، ففي المطارح: أننا لم نجد مصرحاً بالخلاف فيه، بل في تمهيد القواعد أن المسألة مفروغ عنها بعد القول بالتخطئة^(١)، ولعل الوجه فيه ما عرفته في الوجه الأول.

(١) مطارح الأنظار: ص ٣٦، ((بتصرف)).

الثالث: أصالة الصحة، فإن من لا يعلم بخطأ فتوى غيره يمكنه إجراء أصالة الصحة فيها، وفي الأعمال المستندة إليها وإن ظن أو شك بمخالفتها للواقع كما قرر في محله، وربما يشهد له دعوى عدم قيام الدليل على اشتراط الصحة الواقعية في ترتيب الآثار^(١) مثل الاقتداء في الصلاة مع تخالف الإمام والمأموم، وجواز الأكل من الخبز المشتري بالمعاطاة مع القول ببطانها إلا ما أخرجه الدليل.

لكنك عرفت من مسلك القائلين بعدم الإجزاء أنهم لا يلتزمون بذلك، بل صرّحوا بعدم الإجزاء فيما هو دون ذلك فضلاً عما نحن فيه. ولا يخفى أن إمكان المناقشة في الإجماع من حيث الصغرى أو الكبرى أو في غيره من الوجوه الثلاثة لا يمنع من قوة الظن والاطمئنان بإمكان القول بالإجزاء بعد عدم الدليل على العدم.

(١) انظر المصدر السابق.



المبحث الخامس في تقسيمات الأمر وآثارها

وفيه تمهيد ومطالب:

المطلب الأول: في تعلق الأمر بالطبيعة والفرد

المطلب الثاني: في الواجب التخييري حقيقته وأحكامه

المطلب الثالث: في الواجب المؤقت

المطلب الرابع: في الواجب غير المؤقت (المطلق والمشروط)

المطلب الخامس: في الواجب النفسي والغيري

المطلب السادس: الأمر المباشر وغير المباشر (التوسيط في الأمر)



تمهيد: في تقسيم الأمر^(١)

(١) يمكن تقسيم الأمر إلى أقسام عديدة ناشئة من اختلاف اللحاظ، فباعتبار المكلف ينقسم إلى العيني والكفائي، وباعتبار المكلف به إلى التعيني والتخييري، وباعتبار وقت العمل إلى الموسع والمضيق، وباعتبار المطلوبة الذاتية وعدمها إلى النفسي والغيري، وباعتبار تعلق الخطاب به وعدمه إلى أصلي وتبعي وهكذا. والوجه في هذا هو أن الأمر من مقولة التضاييف التي يتوقف تصور كل طرف فيها على تصور الأطراف الأخرى ويدل عليها بالدلالة التضمنية أو التلازمية، فإن تصور الأمر يستدعي وجود أمر ومأمور ومأمور به، وبكل طرف من هذه الأطراف يمكن تقسيم الأمر كما عرفت إلا أن تعدد التقسيم لا يدخل غالباً في المهم من غرض الأصولي والفقهي؛ لعدم ترتب أثر ظاهر يوجب مراعاته في مقام الامتثال، ولذا فإنه يمكن ملاحظة عنوان واحد يجمع الكثير من إقسامه ويدخل في المهم من الغرض، وهو تعيين التكليف وتشخيص الوظيفة الشرعية في مقام العمل ليقوم العبد بالامتثال والطاعة، وهذا العنوان هو تقسيم الأمر بحسب متعلقه أي المأمور به، فإن هذا العنوان يجمع الوجوه والاعتبارات الأخرى التي قسم الأمر بحسبها؛ لرجوع سائر التقسيمات إليه، فإنها جميعاً ناظرة إلى نحو تعلق الأمر بالمأمور به لغرض الإتيان به، فبملاحظة تعلقه بالمأمور مثلاً قسموه إلى العيني والكفائي.

وبملاحظة تعلقه بالمأمور به قسموه إلى التعيني والتخييري.

وبملاحظة تعلقه بالزمان قسموه إلى الموسع والمضيق.

وبملاحظة تعلقه بالمأمور به بالذات أو بالعرض قسموه إلى النفسي والغيري وهكذا.

وبهذا نكون قد اقتربنا من وظيفة الأصولي والفقهي وخلصنا من كثرة التقسيمات التي لها ثمار علمية لا عملية عادة.

اتفق الأصوليون على تقسيم الأمر إلى المطلق والمشروط والتعيني والتخييري والنفسي والغيري والمؤقت وغير المؤقت وغير ذلك من تقسيمات، لكنهم اختلفوا في أن هذا التقسيم يعود إلى الأمر أم إلى متعلق الأمر أي المأمور به، وإني وإن لم أعثر على من صرح بذلك منهم إلا أن الظاهر من كلمات جماعة الميل إلى الأول؛ إذ جعلوا الوجوب عنواناً جامعاً للقسمة، والمراد بالوجوب هو الأمر لكونه من لوازمه^(١).

وظاهر كلمات جماعة آخرين ولعلمهم الأكثر الميل إلى الثاني حيث جعلوا الواجب عنواناً جامعاً للقسمة وهو المأمور به^(٢)، وربما يمكن القول بعدم ترتب ثمرة عملية كبيرة على هذا الخلاف لوجوه:

أحدها: أن التقسيم سواء كان للوجوب أم للواجب فإن المكلف في مقام العمل والامثال يحمل الأمر على ظاهره العرفي، فإذا أطلق الأمر ولم يرد تقييد أو تعليق أو توقيت أو تخيير فإنه يحمله عرفاً على الإطلاق والتنجز والتعيين مع عدم التوقيت.

ومن هنا اتفقت كلمتهم على أن إطلاق الأمر يقتضي التعيين لا التخيير

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٠٩، ص ٣٢٢؛ وانظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٥١؛ المحاضرات: ج ٢، ص ١٤١؛ درر الفوائد: ج ١، ص ١٠٣؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٣٧؛ الأصول: ج ٢، ص ١٣٤.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٨٨؛ نضد القواعد الفقهية: ص ١٩؛ كشف الغطاء: ج ١، ص ١٦٢؛ الفصول: ص ٩٢؛ القوانين: ج ١، ص ٩٩؛ بدائع الأفكار: ص ٣٠٤؛ كفاية الأصول: ص ٩٤؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٨٦؛ منتهى الأصول: ج ٢، ص ١٣٣؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٨٧.

والنفسية لا الغيرية والعينية لا الكفائية إما للتبادر العرفي أو الانصراف أو لمقدمات الحكمة^(١).

ثانيها: أن الغرض الأصلي من التقسيم عند المكلف هو النظر في الأمر الوارد من المولى ومعرفة كيفية تعلقه في ذمته لكي يمثله ويخرج عن عهدة التكليف، فتقسيم الأمر في الحقيقة يهدف إلى تشخيص وظيفة العبد أولاً، وأنه على أي نحو يأتي بمطلوب المولى ليحقق عنوان الطاعة والامتثال، ولولا ذلك لم يكن للتقسيم فائدة في مقام العمل.

ثالثها: جعل الأكثر البحث في تقسيم الواجب إلى الواجب المطلق والمشروط والمعلق والمنجز والأصيل والتبعي من توابع البحث في مقدمات الواجب، والبحث في تقسيمه إلى العيني والكفائي والتعيني والتخييري والموسع والمضيق في سياق البحث عن مقدمة الواجب^(٢) ربما يقوي ميلهم إلى الثاني؛ لكون البحث في وجوب المقدمة من فروع البحث في المأمور به؛ لأن وجوب المقدمة من رواشح وجوب ذبيها، وهو من فروع المأمور به لا الأمر، وعلى هذا يحمل تعبير من أرجع القسمة إلى الوجوب على المسامحة من باب الملازمة أو السبب والمسبب.

ومن هنا سنكتفي نحن بما ذكرناه في أصل الخلاف في المسألة، وندخل فيما يهم، وهو تعيين كيفية تعلق الأمر المولوي؛ لأنها من مقدمات الامتثال والطاعة، وتتمام البحث في ذلك يقع في مطالب مترتبة طولياً:

(١) انظر بدائع الأفكار: ص ٢٧٦؛ القوانين: ج ١، ص ١٠٠؛ كفاية الأصول: ص ٧٦.
(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٨٦؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٤٢؛ كفاية الأصول: ص ٩٤.

المطلب الأول: في تعلق الأمر بالطبيعة والفرد

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تعيين محل البحث

تعددت كلمات الأعلام في بيان المسألة، وذهب كل مذهباً حتى إن بعضهم أعطى البحث لوناً فلسفياً دقيقاً ربما يبعده عن الغرض الأصولي المبني على الفهم العرفي والتفاهم العقلاني^(١)، ولعل الحق الذي يقتضيه الفهم العرفي ويتطابق مع غرض الأصولي والفقيه ويجمع بين الأقوال يتم ببيان مقدمات ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن ما يتعلق به الأمر من الموضوعات كقوله: (تطهر بالماء) له اعتبارات ثلاثة:

أولها: فرده، والمراد به الماء الموجود في حوض الكر الموجود في الدار مثلاً.

ثانيها: حصته، والمراد بها كل قدر من الماء يمكن أن يؤخذ من هذا الكر، فإن كل قدر مأخوذ ليس فرداً للكر ولكن حصة منه.

ثالثها: طبيعته، والمراد بها الجهة المشتركة بين تمام الأفراد والحصص التي تنطبق عليها بالتساوي (التواطي) والتي هي منشأ أثر الماء ومحط

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥.

الغرض من الأمر باستعماله، وهذه الطبيعة يمكن أن تلحظ باعتبارات^(١) متعددة إلا أن أهم ما يدخل في محل البحث منها لحاظان:

أحدهما: لحاظ الطبيعة بالقياس إلى ذاتها بما هي هي، فيقال مثلاً: (الماء جوهر بارد) أو: (الماء موجود) وهذا اللحاظ يتقوم بالوجود الذهني ويقىد الطبيعة بهذا الوجود، فلا يمكن بعده أن تتلبس بالوجود الخارجي.

ثانيهما: لحاظ الطبيعة بما هي حاكية عن أفرادها وحصصها الخارجية، فيقال: (الماء نظيف) أو: (الماء طاهر) ونحو ذلك، وهو المعبر عنها بالطبيعة السارية، وهذه الطبيعة وإن تقررت أولاً في عالم الذهن إلا أنها قابلة للإيجاد في الخارج بواسطة إيجاد فردها، وحيث إن الطبيعة تتحد بوجود أفرادها فإيجاد الفرد في الخارج هو إيجاد للطبيعة أيضاً، وبهذا اللحاظ تقع الطبيعة متعلقاً للأمر والنهي، ويكون إيجادها إيجاداً بسيطاً لا مركباً، فلا يرد عليه إشكال طلب الحاصل أو اللغوية. إذا عرفت ذلك نقول: ربما يشعر تعبيرهم في عنوان المسألة بأن الأمر يتعلق بالطبيعة أو بالفرد بأن المراد من الطبيعة في مقابل الفرد هو الطبيعة الملحوظة باللحاظ الأول، وهو الطبيعة بما هي هي إلا أن هذه الطبيعة ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، وليس لها تقرر إلا في عالم الذهن، فلا يصح أن تقع متعلقاً للطلب أو الأمر والنهي.

(١) إذ قد تلحظ بما هي حاكية عن صرف الوجود كما يقال: (النار محرقة) وقد تلحظ بما هي حاكية عن بعض أفرادها لا بعينه كما في النكرة فيقال: (تمرة خير من جرادة) أو حاكية عن بعض أفرادها المعين مثل المفرد المعرف فيقال: (التمرة خير من الجرادة).

ولعل هذا التوهم أطال البحث، وسبب اختلاف الأقوال والنقض والإبرام.

والحق أن الذي يقتضيه التحقيق هو القول بأن مرادهم من الطبيعة هو ما كان باللحاظ الثاني أي الطبيعة السارية والحاكية عن أفرادها وحصصها؛ لأنها هي التي تكون منشأ للأثر، وتقع محلاً للغرض، ويمكن إيجادها في الخارج، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: أن الملاكات الداعية إلى الأمر وتشريع الأحكام لا تقوم بالطبيعة الذهنية، بل بالطبائع الخارجية؛ لأن ما يحقق المصلحة ويدفع المفسدة هو الطبيعة الخارجية؛ لكون الخارج منشأ الآثار المقصودة بالأوامر والنواهي، وعليه فحيث إن الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات وهذه الأخرى تتقوم بالوجود الخارجي لا يمكن أن تقع الماهية المتقومة بالوجود الذهني متعلقاً للأمر والنهي.

الدليل الثاني: أن الطبيعة الذهنية مقيدة بالوجود الذهني، فلا يمكن أن تقرر في الوجود الخارجي إلا بارتكاب أحد محالين:

الأول: أن نلتزم برفع تقيّد الماهية بما هي هي عن الوجود الذهني، ونقول بإمكان وجودها في الخارج وهو خلف.

الثاني: أن نلتزم بتقيّدتها بالوجود الذهني كما نلتزم بصحة تعلق الأمر بها، وهذا يستلزم التكليف بغير المقدور، فإن تكليف العبد بالإتيان بما هو مقيد بالوجود الذهني في الخارج أمر غير مقدور، فلم يبق إلا القول بتعلق الأمر بالطبيعة السارية الحاكية عن أفرادها فيقدرها المولى أولاً ثم يأمر العبد

بإيجادها في الخارج، وكذا العبد يتصورها بحدودها أولاً ثم يأتي بها. كل ذلك بالإيجاد البسيط.

المقدمة الثانية: أن تعلق الأمر بالطبيعة يتم على أنحاء:

النحو الأول: يتعلق بالطبيعة وخصوصياتها الفردية، كما إذا قال: (اغتسل بماء الفرات) و: (صلّ أول الوقت) أو: (طف بالبيت) ولا إشكال في أنه خارج عن محل النزاع؛ لعدم الإشكال في مطلوية الخصوصيات الفردية - في الجملة - فلا يكفي في الامتثال الإتيان بالطبيعة في أي فرد كانت، بل لابد من الإتيان بها مع الخصوصية الخاصة.

النحو الثاني: أن يتعلق الأمر بالطبيعة مع التصريح بعدم مطلوية أي من الخصوصيات الفردية، كما إذا قال: (حج كيف اتفق) و: (توضأ بأي ماء تريد) ولا إشكال في أن هذا خارج عن محل النزاع أيضاً؛ لعدم الإشكال في أن المطلوب في مثل هذا الخطاب هو ذات الطبيعة بغض النظر عن الخصوصيات الفردية، فيصدق الامتثال بأي فرد تحقق.

النحو الثالث: أن يتعلق الأمر بالطبيعة بنحو مطلق ولم يرد تصريح بمطلوية الخصوصيات الفردية ولا عدمها، كما إذا قال: (صلّ) أو: (توضأ بالماء) فهل إطلاق الأمر يتعلق بالطبيعة بغض النظر عن خصوصياتها الفردية بحيث لو تمكن العبد من الإتيان بالطبيعة مجردة عن الخصوصيات عد ممتثلاً مطيعاً أم أن الخصوصيات الفردية مطلوبة أيضاً بالأمر فلا يتحقق الامتثال بالإتيان بالطبيعة دونها؟

وهذا النحو من تعلق الأمر هو الذي ينبغي أن يقع محلاً للبحث، ويؤيده العرف والوجدان، فإن كل طبيعة إذا وجدت تلازمها لوازم الوجود وهي لوازم قهرية لا تنفك عنها؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، فطبيعة الصلاة المأمور بها إذا وجدت في الخارج لازمتها عوارض الوجود ولوازمه، واللوازم بعضها زمانية مثل أول الوقت وآخره، وبعضها مكانية كالمسجد والبيت، وبعضها عوارض كمية كأربع ركعات أو ثلاث، وبعضها كيفية كقصد القربة وعدمه، فيقال هل هذه اللوازم الوجودية والخصوصيات الخارجية تقع متعلقة للأمر بالصلاة أيضاً أم لا؟

المقدمة الثالثة: أن اللوازم على قسمين: لوازم الماهية ولوازم الوجود، والمراد من الأولى لوازمها الذاتية مثل إدراك الكليات الملازم للناطقية في الإنسان، والعبادية الملازمة لماهية الصلاة، وميزانها أنها لا تنفك عن الذات بنحو من الأنحاء، وأن انفكاكها عن الذات يستلزم انعدام الذات، والمراد من لوازم الوجود لوازمها الوجودية التي لا تتوقف عليها الذات مثل الضحك والتعجب للإنسان، والطول والقصر لزيد وعمر، والقصر والتمام في الصلاة، ولا إشكال في أن النزاع ليس في اللوازم الماهوية؛ بدهة أن الطبيعة المأمور بها إنما تكون كذلك بلوازمها الذاتية، وإنما النزاع في لوازمها الوجودية، فيقال إن الأمر يتعلق بالطبيعة مجردة عن لوازمها الوجودية أم بالطبيعة مع لوازمها الوجودية، والأول يسمى طبيعة والثاني يسمى فرداً.

المقدمة الرابعة: أن الفرق بين الطبيعة والفرد فيما نحن فيه يظهر في المراد، فإن المراد بالطبيعة هو ذات الماهية بغض النظر عن العوارض

اللازمة لوجودها من الزمان والمكان ونحوهما، والمراد بالفرد هو الماهية المقيدة بهذه العوارض اللازمة، وعليه فإن من يدعي بأن الأمر يتعلق بالطبيعة يريد أن الأمر يتعلق بإيجاد الطبيعة بذاتها من دون نظر إلى العوارض والمشخصات اللازمة لها في الوجود، بحيث لو أمكن للعبد أن يأتي بها منفكة عن اللوازم لكان مطيعاً.

ومن يدعي بأن الأمر يتعلق بالفرد يريد أن الأمر يتعلق بإيجاد الطبيعة المقيدة بهذه العوارض، فتكون دخيلة في متعلق الأمر ومطلوبة للمولى، ومن هذا الفرق يظهر أن مرادهم من الفرد ليس الفرد الخارجي؛ لاستحالة تعلق الأمر به؛ لكونه من طلب الحاصل وحمل المباين على المباين فإن كل فرد في الخارج مباين لغيره من الأفراد، ولذا لا يصح حمل أحدهما على الآخر مع أنهما متحدان في الطبيعة - فلا يصح أن نحمل زيدا على عمر - وكذا لا يصح تعلق الأمر به بل المراد منه الطبيعة المنضمة إلى العوارض الوجودية في الذهن.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدمات: أن القدر المتيقن في المسألة هو تعلق الأمر بالطبيعة على ما هو ظاهر الأوامر كقوله: (أقم الصلاة) و: (تطهر) و: (أوفوا بالعقود) ونحوها إلا أن الكلام واقع بينهم في أن الأمر هل يسري إلى الخصوصيات الوجودية للطبيعة أيضاً كالصلاة في المسجد والتطهر بهاء الفرات والوفاء بالعقد الحاصل بالعربية مثلاً، وهو المسمى بالفرد أم لا؟ فمن قال بالأول منع من السريان ومن قال بالثاني قال بالسريان.

إن قلت: إن القول بالسريان إلى الخصوصيات الفردية يتنافى مع قولهم إن الأوامر والنواهي تابعة للملاكات الواقعية، وإن الملاكات الواقعية راجعة إلى الطبائع لا الأفراد.

قلت: يمكن توجيه ذلك بتوجيهين:

أحدهما: القول بالسريان في عالم الجعل والاعتبار، بأن نقول بأن حب المولى لطبيعة الصلاة مثلاً لا ينحصر بها، بل يسري إلى ضمائها وخصوصياتها الخارجية أيضاً؛ لأن هذه الخصوصيات هي المحققة للطبيعة أو الملازمة لها في الخارج -على الخلاف في كون الشخصيات الخارجية عللاً للتشخيص الخارجي أو ملازمات- ومن الواضح أن المولى الذي أحب الطبيعة وأمر بها يجب ملازمتها ومحققاتها أيضاً؛ إذ لولاها لكان أمره بالطبيعة لغواً؛ لعدم إمكان وجود الطبيعة من دون الشخصيات، فلا بد أن يسري أمره من الطبيعة إلى الأفراد.

ثانيهما: القول بالسريان في عالم المجعول والمأمور به، بأن نقول بأن الأمر يتبع الملاك الواقعي، وهذا الملاك من لوازم وجود الطبيعة في الخارج لا بما هي في الذهن؛ بداهة أن ما يحقق غرض المولى من الأمر بالصلاة هو فعل المكلف للصلاة في الخارج، كما أن ما يحقق غرضه من النهي عن شرب الخمر هو اجتنابها في الخارج، وحيث إن المصالح والمفاسد في الطبائع لا يحصلها المكلفون إلاّ عبر الخصوصيات الفردية فإن ملاك الأمر والنهي يسري إليها ويسري إليها الأمر أيضاً.

الأمر الثاني: أقوال الأصوليين في بيان النزاع ومناقشتها

قد ذكر الأصوليون بيانات أخرى لتصوير محل البحث لا تخلو من مناقشة:

البيان الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية حيث أدخل المسألة في صغريات البحث الفلسفي المعروف عن الكلي الطبيعي وأنه موجود في الخارج أم يوجد بوجود أفراده.

فإنه على القول بوجوده في الخارج يمكن القول بتعلق الأمر بالطبيعة، وعلى القول بعدم وجوده إلا بوجود أفراده لا يمكن القول بتعلقه بالطبيعة؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور، وعليه فلا مناص من القول بتعلقه بالفرد^(١) ويمكن توضيحه ببيانين:

الأول: أن المراد من القول بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن أفراده هو أن تتوزع من الكلي حصص على عدد أفراده، فيكون الوجود الواحد وجوداً للفرد والطبيعي معاً، فمثلاً الطبيعة الإنسانية توجد في الخارج في ضمن زيد وعمر وخالد، فوجود زيد هو وجود للإنسانية مضافاً إلى خصوصياته الخاصة، وهكذا بالنسبة إلى وجود عمر وخالد، ويشهد لوجود زيد الوجدان ولوجود الطبيعي في ضمنه صحة حمل الكلي على الفرد بالحمل الشائع، فيقال زيد إنسان وهو كاشف عن الاتحاد الوجودي بينهما؛ لأن ملاك الصحة في الحمل الشائع الاتحاد في

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥.

الوجود، وأما القول بأن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج فلا يراد به عدم انطباق الكلي على فرده، بحيث يكون لذات الفرد حقيقة مباينة لذات الطبيعة، بل المراد أن الموجود في الخارج هو الفرد، وأما الطبيعة فحقيقة انتزاعية يقرها الذهن بملاحظة جهة الاشتراك بين الأفراد، وعلى هذا فإن المراد من وجود الكلي الطبيعي هو وجوده في الخارج متحداً في أفراداه، فيكون له وجود حقيقي واقعي ولكن في ضمن وجود الفرد، كالإنسانية في زيد وعمر.

والمراد من عدم وجوده هو عدم وجوده في الخارج، وإنما يتقرر وجوده في الذهن لكونه حقيقة انتزاعية ذهنية، والذي يوجد في الخارج هو منشأ انتزاعه وهو الفرد، فيكون نظير الزوجية بالقياس إلى الرجل والمرأة، فإنهما موجودان في الخارج، وأما وصف الزوجية فعارض على الاثنين ومتقررة في عالم الذهن.

الثاني: أن القول بأن الأمر تعلق بالفرد ليس المراد به الفرد المتشخص بكل لوازم وجوده الخاص؛ بداهة أن الفرد الخارجي موجود ومتشخص فلا يقع متعلقاً للأمر؛ لاستلزامه اللغوية وحمل المباين على المباين، بل هو خلف؛ لاستلزامه انقلاب القضايا في الأحكام الشرعية من الحقيقية إلى الخارجية مع الاتفاق على أنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية.

وإنما المراد به أن الأمر يتعلق بالفرد الذي يقع منشأ لانتزاع الطبيعة مجرداً عن خصوصياته الفردية، فالملاحظ هو الفرد بما أنه منشأ لانتزاع الكلي الطبيعي لا بما أنه فرد متشخص بلوازم وجوده الخاص، فسواء قلنا

بأن الكلي الطبيعي يوجد في الخارج أو لا يوجد فإن متعلق الأمر في الاثنين هو الطبيعة، لكن الأمر يتعلق بالطبيعة مباشرة على القول الأول؛ لأنها توجد في الخارج متحدة في أفرادها، فتعلق الأمر بإيجادها في الخارج يكون ثانياً وبالعرض؛ لكونها حقيقة انتزاعية لا توجد في الخارج إلا بواسطة إيجاد منشأ انتزاعها، فالأمر يتعلق أولاً بإيجاد الفرد وإيجاده توجد الطبيعة لكن في عالم الذهن لا الخارج، فيكون وزانها وزان إيجاد الزوجية بين الرجل والمرأة بواسطة إيجاد العلاقة بينهما؛ بداهة أن الموجود في الخارج هو ذات الزوج وذات الزوجة، وأما الزوجية فتوجد تبعاً لهما في عالم الذهن.

وبذلك يتضح أن قولهم بأن الأمر يتعلق بالطبيعة يراد به الوجود المباشر لها، وأما القول بأن الأمر يتعلق بالفرد فيراد به الوجود غير المباشر للطبيعة، فيكون المراد من قولهم إن الأمر يتعلق بالطبيعة أو بالفرد هو أن الأمر يتعلق بالطبيعة أولاً وبالذات بناء على إمكان وجودها في الخارج، وثانياً وبالعرض بالفرد، ويتعلق بالفرد أولاً وبالذات، وثانياً وبالعرض بالطبيعة بناءً على عدم إمكان وجودها، وبهذا نجتمع بين الأقوال، ونوجه تعلق الأوامر بالطبائع على اختلاف المباني في وجود الكلي الطبيعي وعدمه.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الأول: وجداني؛ لأن ما أفاده بَيِّنُهُ يتنافى مع ظاهر الأوامر والنواهي الشرعية، فإنها بحسب ظاهرها متعلقة بالطبائع ومحمولة على الفهم العرفي العام لا التدقيق الفلسفي الخاص.

كما أنه يتنافى مع ظاهر كلمات الأصوليين حيث أطلقوا القول في عنوان المسألة: هل الأمر يتعلق بالطبائع أو بالأفراد؛ ولو كانت المسألة مبنية على إمكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه لقيدوا العنوان.

الثاني: عقلي، فإنه لا ملازمة بين القول بعدم إمكان وجود الطبيعي في الخارج وبين تعلق الأمر بالأفراد؛ لإمكان القول بتعلق الأمر بالطبيعة حتى على القول بعدم إمكان وجودها في الخارج؛ لأن مرادهم من عدم إمكان وجود الطبيعي في الخارج هو وجوده مباشرة، لكن هذا لا يمنع من إيجادها بالواسطة بإيجاد منشأ انتزاعه كما هو الحال في سائر الأمور الانتزاعية، فالقول بتعلق الأمر بالطبيعة لا يلزم منه التكليف بغير المقدور؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور.

بل لا يبقى وجهاً لما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله؛ لاتفاق كلمة أهل المعقول على أن الأمر الانتزاعي في نفسه لا يوجد في الخارج مستقلاً، وإنما يوجد بوجود منشأ انتزاعه، فوجود الأمر الانتزاعي في الخارج لا يتصور إلاّ متحدّاً بمنشأ الانتزاع، وحينئذ لا يبقى موضوع لما أفاده رضوان الله عليه؛ لأنه بنى المسألة على عدم إمكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج، والحال أن الكلمة متفقة على وجوده في الخارج لكنهم اختلفوا في رتبة الوجود.

الثالث: تحليلي يتني على توضيح المراد من قولهم إن الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج، فإن هذا القول يحتمل معنيين:

أولهما: ما عرفت من أنه حقيقة انتزاعية مقرها الذهن، فلا يوجد في الخارج إلاّ بوجود منشأ انتزاعها.

ثانيهما: أن المراد منه عدم وجوده في الخارج وجوداً مستقلاً عن وجود أفراده، وهو وجيه؛ بداهة أن الكلي بما هو كلي لا يمكن تقريره في الخارج؛ لأنه مدار التشخيص والجزئية، وعليه فإن الكلي الطبيعي إذا وجد في الخارج فلا يوجد إلاّ متشخصاً وجزئياً، أي يوجد في ضمن فرده، وبهذا البيان يرتفع النزاع بين أهل المعقول في أن الكلي الطبيعي يوجد في الخارج أم لا؛ لأن الاثنين يتفقان على وجوده سوى أن الأول نظر إلى اتحاده في أفراده فقال بالوجود، والثاني نظر إلى استقلاله في الوجود فأنكر الوجود، وإلاّ فإن الاثنين من حيث النتيجة متفقان على وجوده.

أقول: إذا صح هذا الجمع بين القولين فلا يبقى مجال لقول المحقق الأصفهاني رحمته الله من أن المسألة مبتنية على القول بإمكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه.

البيان الثاني: ما يفهم من كلام صاحب الكفاية^(١)، وصرح به المشكيني والمحقق الاصفهاني قدست أسرارهم حيث أدخلوا المسألة في صغريات البحث في أصالة الوجود أو الماهية، فإن من قال بأن الجعل يتعلق أولاً بالوجود قال بأن الأمر يتعلق بالفرد؛ لملازمة الوجود للتشخيص، بل الوجود هو عين التشخيص، ومن قال بأن الجعل يتعلق بالماهية أولاً قال بأن الأمر يتعلق بالطبيعة^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ١٣٩؛ وانظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢) انظر حاشية في الكفاية: ج ١، ص ٢٢٣؛ ونهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٥٥.

ووجه التطابق بين عالمي الجعل الحقيقي التكويني والاعتباري التشريعي هو وحدة الإرادة في الجاعل، وإنما الاختلاف في المجعول؛ بداهة أن الإرادة الإلهية واحدة، فإذا تعلق في التكوين بالماهية أولاً تعلق في التشريع بالماهية أيضاً، وإذا تعلق في التكوين بالوجود أولاً تعلق في التشريع بالفرد؛ لكونه عين الوجود، وعليه فإن وحدة الإرادة ووحدة السنن الإلهية تستدعيان ابتناء المسألة على ما ذكر.

ويمكن أن يناقش بمثل ما قلناه في مناقشة البيان الأول من جهة أنه بحث فلسفي بعيد عن الفهم العرفي الذي هو المعيار في الخطابات الشرعية أولاً.

وأن الفهم العرفي وإطلاق كلمات الأعلام في عنوان المسألة يشهدان بأن البحث مبني على كلا المسلكين بلا فرق بين القول بأصالة الوجود أو الماهية ثانياً.

وثالثاً: سلّمنا، إلا أنه لا مانع من الالتزام بأصالة الوجود مع الالتزام بتعلق الأمر بالماهية؛ لما عرفت من عدم الإشكال في تعلق الأمر بالأمر الانتزاعي بلحاظ القدرة على إيجاده بواسطة إيجاد منشأ الانتزاع، وكذا الحال في الماهية فإنها توجد بإيجاد فردها في الخارج.

البيان الثالث: ما عن الميرزا النائيني رحمته في تقريراته.

وخلاصته: أن النزاع مبتن على النزاع في أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج أم لا، ولكن لا بلحاظ أن الكلي حقيقة خارجية متحدة بوجود أفرادها كما يراه أصحاب القول الأول، أم هو حقيقة انتزاعية من وجود

أفرادها كما يراه أصحاب القول الثاني، وإنما بلحاظ نحو تعلق الجعل والإرادة به.

وتقريره: أن جعل الأشياء في عالم التكوين يتم عبر الإرادة، وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن الإرادة الموجودة للشيء في الخارج هل تتعلق بنفس الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته الوجودية فالمراد هو الطبيعة وإنما توجد المشخصات مع الشيء قهراً، وثانياً وبالعرض من باب استحالة وجود الشيء من دون تشخص، أم أنها تتعلق بالشيء مع مشخصاته بحيث تكون المشخصات مقومة للمراد، ويستحيل تعلق الإرادة بنفس الطبيعة من دون مشخصاته؛ لاستحالة وجود الطبيعي في نفسه في الخارج؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد؟

والذي يشهد به الوجدان أن متعلق الإرادة في النفس هو كلي دائماً، وهو الطبيعة حتى وإن تقيدت بألف قيد، والتشخيص إنما يكون بالوجود من باب الإلزام القهري، فما تتعلق به الإرادة لدى إيجاد الأشياء هو طبائعها أولاً وبالذات، وأما المشخصات فلا تتعلق بها الإرادة، وإنما توجد ملازمة للشيء، ونمثل له بما إذا تعلق إرادة الإنسان بإيجاد النار فأوجدتها، وبإيجادها يوجد نورها وحرارتها قهراً وإن كانت غير مرادة.

هذا ما يتعلق بالإرادة التكوينية، فكذلك ما يتعلق بالإرادة التشريعية؛ لاتحاد الإرادة في الموردين، واختلاف التسمية نشأ من اختلاف المتعلق لا اختلاف الإرادة، بل الإرادة التشريعية هي في حكم العلة المحركة للعبد نحو المطلوب الذي تعلق به.

وعليه فإن الأوامر تتعلق بنفس الطبائع في التشريعات، وأما المشخصات والعوارض فهي خارجة عن المأمور به وإن كانت الطبائع في الخارج لا توجد إلا ملازمة لمشخصاتها، فمن يلتزم بأن الإرادة تتعلق بالطبيعة أولاً دون مشخصاتها يلتزم بأن الأمر يتعلق بالطبيعة أيضاً، ومن يلتزم بأن الإرادة تتعلق بالإرادة مع مشخصاتها يلتزم بأن الأمر يتعلق بالفرد^(١).

ويمكن مناقشته بما ذكرناه في مناقشة البيانين السابقين من كونه تدقيقاً فلسفياً بعيداً عن الفهم العرفي الذي تقوم عليه عملية الاستنباط.

الأمر الثالث: في الجمع بين الأقوال

يلاحظ مما تقدم أن الجميع اتفقوا على أن الأمر يتعلق بالطبيعة لا الفرد، ولكن اختلفوا في وجه التعلق، فالأول بناء على إمكان وجود الطبيعي في الخارج، والثاني بناء على أصالة الماهية، والثالث على أن الطبيعي هو متعلق الإرادة التكوينية والتشريعية، والظاهر إمكان الجمع بين الأقوال بما ينحل به النزاع، ويرتفع الاختلاف، وتحقيق ذلك يتوقف على بيان ثلاثة تمهيدات: الأول: أن جميع الأقوال فرضت أمرين مفروغاً عنهما في تصوير محل النزاع: أولهما: أن متعلق غرض الأمر هو ذات الطبيعة بغض النظر عن عوارضها الوجودية اللازمة لاتفاق الكلمة على تبعية الأوامر للمصالح والمفاسد في المتعلقات.

(١) انظر بداية الوصول: ج ١، ص ٤٢٨، الهامش.

ثانيهما: إمكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج؛ لوضوح أن القول بإمكان وجوده في الخارج ينفي النزاع في إمكان تعلق الأمر به وعدمه؛ لعدم الإشكال في تعلق الأمر به من جهة وجود المقتضي وانعدام المانع.

والقول بعدم إمكان وجوده في الخارج ينفي النزاع أيضاً؛ لعدم الإشكال في تعلق الأمر بالفرد حينئذ، وهذا يستلزم حمل القضايا الشرعية التي يتعلق الأمر بالطبائع فيها على الفرد مثل: (أقم الصلاة) و: (كف عن الطعام في شهر الصيام) إذ لا مناص من حمل الظاهر الذي تعلق بالطبيعة على خلاف الظهور لوجود المانع العقلي.

الثاني: أن المراد من قولهم: (إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد) فيما نحن فيه يختلف بين العلل المختارة والأخرى المجبورة؛ لأن هذا القول يصدق في العلل المختارة؛ لصدور أفعالها عن قصد وإرادة.

والمراد من التشخص الملازم للوجود في العلل الإرادية هو التشخص في مرتبة العلة والإيجاد لا التشخص في مرتبة المعلول والوجود، بخلافه في العلل المجبورة؛ لأن المراد من التشخص فيها هو التشخص في مرتبة الوجود والصدور، وسبب هذا التفريق بينهما هو أن العلة الإرادية لا تصدر شيئاً ما لم يتشخص عنها في الذات والخصوصيات؛ بداهة أن الفاعل المرید لا يفعل إلاّ عن قصد وإرادة، وهما يسبقان وجود المعلول، وإلاّ لزم الخلف أو تحصيل الحاصل.

فكل ما يصدر عنه ما لم يتشخص في عالم الجعل والتقرير لا يصدر عنه في الخارج، وهذا الأمر ينطبق على العلة المجبورة؛ لأنها فاقدة للقصد

والاختيار، وإنما يلازمها معلولها وجوداً وعدمًا، فلا يعقل تصور حالة سابقة على الإيجاد يتشخص فيها المعلول حتى يوجد، ولذا فإن وجوده وتشخصه في آن واحد^(١). إذا عرفت هذا نقول إن ما نحن فيه يتعلق بالعلة الإرادية لا المجبورة؛ لكون البحث عن نحو تعلق الأوامر الشرعية بالمأمور به فلا بد وأن يلحظ المولى الطبيعة التي يريد أن يأمر بها غير مجردة عن كل الخصوصيات، بل يلحظها مع آثارها وخصوصياتها، لاسيما ملاكها ومصليحتها؛ لاستحالة أن يتعلق الأمر بها دون ملاحظة الملاك؛ لكون أفعال الشارع معللة بالأغراض، وعليه فما لم يلحظ الشارع مصلحة المأمور به لا يأمر به، ومن هنا قلنا إن الأمر يتعلق بالطبيعة الحاكية عن أفرادها لا الطبيعة بما هي هي المجردة عن كل الخصوصيات.

الثالث: أن محل النزاع في اللوازم الوجودية للطبيعة لا الماهوية؛ لاستحالة انفكاك الماهية عن لوازمها حتى في حيز الطلب؛ لأن سلب الماهية عن لوازمها سلب لذات الماهية؛ لأن الذاتي لا ينفك عن الذات، بخلاف لوازم الوجود فإن وجودها وعدمها لا يضر بالذات، ومن هنا

(١) نعم إلا أن يقال بإمكان القول بأن التشخص يسبق الوجود فيها أيضاً بلحاظ أن المسانخة بين العلة ومعلولها وحدود العلة من حيث الذات والأثر يحددان ذات المعلول قبل صدوره في عالم الذهن وإن كانا في الخارج لا ينفكان؛ بدهة أن النار القليلة لا تصدر نوراً وحرارة أكثر من قابليتها وحجمها وحدودها، وهذا بحسب التحليل العقلي تشخص قبل الصدور وإن كانا في الوجود الخارجي متلازمين، ولا تلحظ فاصلة وجودية بينهما.

يمكن أن نقول لعل مراد القائل بأن الأمر يتعلق بالفرد لا الطبيعة نظر إلى الطبيعة بما هي هي مجردة عن كل لوازمها حتى لوازمها الذاتية، فقال الأمر لا يتعلق بالماهية بل بالفرد. يشهد له استدلاله لعدم تعلق الأمر بالطبيعة باستلزامه التكليف بغير المقدور، وهذا الإشكال لا يرد إلا على القول بتعلق الأمر بالماهية المجردة، وبهذا يتفق مع غيره لاتفاق الكلمة على أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وهي ليست إلا مفهوماً ذهنياً لا تقع في حيز الأمر، ولا يمكن تقررهما في الخارج.

ومراد القائل بأن الأمر يتعلق بالطبيعة لا بالفرد نظر إلى الطبيعة مع لوازمها الذاتية لا لوازمها الوجودية، وبهذا يتفق مع غيره أيضاً؛ لاتفاق الكلمة على أن الماهية مع لوازمها الوجودية لا تقع في حيز الأمر، وأن الذي يقع في حيزه هي الماهية مع لوازمها الذاتية التي يستحيل أن تبقى ذاتاً إذا تجردت عن هذه اللوازم، ولكن في نفس الوقت قابلة للإيجاد في الخارج بواسطة إيجاد أفرادها.

والحاصل: أن الجميع يتفق على أن الماهية التي تقع في حيز الأمر ليست الماهية المجردة عن كل لوازمها، وهي ما يسمى بالماهية من حيث هي هي؛ لأنها من هذا الحيث ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة؛ لكونها مفهوماً ذهنياً لا يعقل أن يكون محققاً للغرض أو منشأً للأثر، كما أنها ليست الماهية المتقررة في الوجود الخارجي بالفعل؛ لاستحالة

تعقل الأمر بإيجاد ما هو موجود بالفعل؛ لكونه طلباً للحاصل، بل الماهية المتقررة في الوجود الذهني المأخوذ فيها لوازمها الذاتية والحاكية عن وجود أفرادها في الخارج، والقابلة للوجود بواسطة أفرادها، فإن هذه هي التي يتعلق بها الأمر لإيجادها في الخارج.

وهذه الماهية يمكن أن تكون محل وفاق الجميع؛ لأن من أنكر تعلق الأمر بالطبيعة أنكر تعلقه بالطبيعة المجردة لا الماهية المأخوذة مع لوازمها الذاتية، وهو وجيه؛ لاستحالة تعلق الأمر بالماهية المجردة؛ لأنه تكليف بغير المقدور. وعلى هذا فإن تعلق الأمر بالماهية مع لوازمها الذاتية أمر ممكن، بل واقع، وهو الذي يتفق عليه الجميع، فإن من قال بأن الأمر يتعلق بالطبيعة يريد به الطبيعة هذه، ومن قال بأن الأمر يتعلق بالفرد يريد به الطبيعة هذه أيضاً، لكنهم اختلفوا في التسمية، فالأول سماه طبيعة لدفع تعلق اللوازم الوجودية في حيز الطلب، والثاني سماه فرداً لدفع تعلق الماهية المجردة من كل لوازمها في حيز الطلب.

وعلى هذا يصبح النزاع لفظياً لا حقيقياً؛ لاتفاق الكلمة على أن الطبيعة هي التي تقع في حيز الطلب، ومرادهم من الطبيعة هي الماهية المتقومة بلوازمها الماهوية لا الماهية المجردة ولا المأخوذة بلوازمها الوجودية.

هذه محاولة لحل النزاع بين الأعلام وإن كان الظاهر من كلماتهم غير ذلك كما ستعرف.

الأمر الرابع: في الثمرة العملية للبحث

تظهر فوائد هذا البحث -بحسب بيان المشهور- في جملة من المسائل
الفقهية الفرعية نذكر بعضها:

الأولى: في الحكم ببطلان الصلاة بالأرض المغصوبة وعدمه.

فإنه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة تكون مسألة الصلاة في الأرض
المغصوبة من صغريات باب التزاحم، وعلى القول بتعلقه بالفرد تكون من
صغريات باب التعارض، ولا مناص من الحكم بصحة الصلاة على الأول
وبطلانها على الثاني.

بيان ذلك: إذا قلنا بأن الأمر يتعلق بالطبيعة ففي الصلاة في الأرض
المغصوبة هناك طبيعتان إحداهما تعلق بها الأمر وهي الصلاة والأخرى
تعلق بها النهي وهي الغصب، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد، ولكن
حيث إن الأمر لا يسري إلى الخصوصيات الفردية وينحصر بالطبيعة يكون
المصلي ممثلاً للأمر بالصلاة وصلاته صحيحة، وفاعلاً للحرام لكونه
غاصباً، ولا تداخل بين الحكمين؛ لكونهما تعلقا بطبيعتين مختلفتين
اجتمعتا في الفعل من باب التركيب الانضمامي لا الاتحادي، نظير النظر إلى
الأجنبية في أثناء الصلاة، وعلى هذا فإن علم المصلي بالغصبة أو جهلها أو
نسيها فإن وصلاته صحيحة.

وأما إذا قلنا بتعلق الأمر بالفرد فإن المسألة تكون من باب التعارض؛
لأن الأمر يسري من الطبيعة إلى الخصوصيات الفردية، وحينئذ فالصلاة في

المكان المغصوب يكون مورداً لأجتماع الأمر والنهي؛ لأن الأمر بالصلاة سرى إلى خصوصياتها الفردية، والنهي عن الغضب سرى إلى خصوصياتها الفردية، فإذا صلى المكلف في المكان المغصوب يكون ركوعه وسجوده مأموراً به من حيث إنه جزء الصلاة، ومنهياً عنه من حيث إنه تصرف في ملك الغير، وحينئذ تدخل المسألة في صغريات النهي عن العبادة، وهو يورث الفساد؛ لمانعية الغضب من التقرب والعبادة، ولازم ذلك بطلان الصلاة مطلقاً سواء كان المكلف عالماً بالغصبية أو جاهلاً أو ناسياً.

الثانية: الحكم ببطلان الصلاة إذا انضمت إليها بعض الضمائم المباحة من دون قصد القربة.

كما إذا توضأ أو اغتسل بالماء البارد صيفاً بقصد التبريد، أو صلى في المسجد بهذا القصد، أو صام بقصد الوقاية من المرض، أو حج بقصد الترفيه، مضافاً إلى قصد أصل العبادة فيها جميعاً، فإنه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة فلا إشكال في صحة طهارته وصلاته وصيامه وحجه؛ لأن ما تعلق به الأمر هو الطبيعة وقد أتى بها بقصد القربي، وأما الضمائم الوجودية فخارجة عن حيز الأمر فلا تقع متعلقاً للطلب حتى يقصد فيها الأمر؛ لتكون من ضمن العبادة.

وأما على القول بتعلق الأمر بالفرد فإنه يحكم على عبادته بالبطلان؛ لأن الخصوصيات الفردية وقعت متعلقة للأمر العبادي فلا بد من إتيانها بقصد القربي، وإلا انتفى الامتثال.

الثالثة: الحكم بإمكان التعبد بالخصوصيات الفردية وعدمه.

فإنه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة لا يصح عد الخصوصيات الفردية من أجزاء العبادة لاستلزامه التشريع، بخلاف القول بتعلقه بالفرد، فإنه يصح عدها من أجزاء العبادة ويصح التقرب بها منه عز وجل، وعلى هذا فالماء البارد في الصيف والحر في الشتاء يصلح أن يكون من أجزاء الوضوء والغسل، وكذا المسير بالسيارة أو الطائرة إلى الحج من أجزائه على القول الثاني، ولا يصح ذلك على القول الأول، بل عده منها محرم تكليفاً؛ لأنه تشريع ومبطل للعبادة؛ لأنه بدعة.

الرابعة: الحكم بوجود العمل بالاحتياط في الخصوصيات المشكوكة وعدمه.

كما إذا شككنا بوجود بعض اللوازم الوجودية والخصوصيات الفردية كخصوصية المسجد في الصلاة، أو اللون الأسود في حجاب المرأة، أو العربية في العقد، فإنه بناء على القول بتعلق الأمر بالفرد يمكن الحكم بعدم وجوبه من جهة التمسك بأصل البراءة؛ لأنه شك في أصل التكليف وهو مجرى البراءة.

وأما بناء على القول بتعلق الأمر بالطبيعة فلا مجال للحكم بعدم وجوب المشكوك؛ لأن المسألة تكون من صغريات الشك في المحصل، وهو مجرى الاحتياط؛ لأن الخصوصية الفردية مقدمة لتحصيل الطبيعة وإيجادها في الخارج؛ لاحتمال أن تكون لها مدخلية في الطبيعة عقلاً وإن لم يكن مأموراً بها في الواقع تحصيلاً لفراغ الذمة من التكليف.

الخامسة: الحكم بالفسق وعدمه.

فإنه بناء على تعلق الأمر بالفرد فإن عدم الإتيان بالواجب كترك الصلاة مرة واحدة يستلزم ترك عدة واجبات، وهو ملازم للفسق؛ لأن المفروض وجوب لوازم الوجود في ذمة المكلف، وهي عديدة، فإذا تركها يصدق في حقه أنه مصر على العصيان، والمصر على العصيان فاسق، بخلافه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة فإن ترك الواجب الواحد لا يوجب الإصرار على المعصية، ولا يصدق في حقه الفسق.

وعلى هذا يتفرع استحقاق الثواب والعقاب، فإنه على القول الأول يكون الممثل للواجب قد امتثل واجبات متعددة، فيمكن القول باستحقاقه لأكثر من ثواب، كما أن تركه يوجب استحقاقه لأكثر من عقاب، بخلافه على القول الثاني.

السادسة: في امتثال الواجب

فإن القول بتعلق الأمر بالطبيعة يستلزم القول بأن التخيير في امتثال الواجب عقلي؛ لأن المطلوب إيجاد طبيعة المأمور به فبأي فرد أوجدها المكلف في الخارج كفى، وأما على القول بأن الأمر يتعلق بالفرد فإن التخيير يكون شرعياً؛ لأن الخصوصيات الفردية مطلوبة للمولى أيضاً، وحيث إن المكلف لا يعرف الخصوصيات المطلوبة إلا بعد أمر المولى فيكون التخيير مأخوذاً من الشارع أيضاً، ومثله يقال في الواجب التخييري، فإن التخيير فيه على الأول عقلي، وعلى الثاني شرعي؛ للسبب ذاته. هذه بعض ثمار البحث، وعلى فرض المناقشة في بعضها كما قد يتصور فإن المجموع من حيث المجموع لا يخلو منها فلا نطيل الكلام فيها.

وبذلك يظهر وجه المناقشة فيما أفاده السيد الخوئي رحمته كما في تقريراته من إنكار الثمرة العملية، بدعوى أن على كلا القولين لا بد من الإتيان بالفرد والحصة في الخارج، سواء كان الأمر معلقاً بالطبيعة أم بالفرد، وذلك لاستحالة إيجاد الطبيعة في الخارج معرئاً عن جميع الخصوصيات والتشخيصات لتظهر الثمرة بين القولين^(١)؛ لما عرفته من أن الثمرة لا تظهر فقط في الإتيان بالطبيعة في الخارج، بل في الخصوصيات من حيث القصد والجزئية ولزوم الاحتياط.

الأمر الخامس: في الأقوال في المسألة ومناقشتها

اختلف الأصوليون في أن الأمر يتعلق بطبيعة المأمور به أم بفرده إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى تعلقه بالطبيعة وهو المشهور المعروف بين أصحابنا المتأخرين والمعاصرين كما في النهاية^(٢) ونضد القواعد^(٣) والهداية^(٤) والقوانين^(٥) والكفاية^(٦) وما بعدها إلى يومنا هذا^(٧)، واستدلوا بوجوه:

(١) المحاضرات: ج ٤٥، ص ١٩٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٩٢.

(٣) نضد القواعد الفقهية: ص ٢١-٢٢.

(٤) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٨٩.

(٥) القوانين: ج ١، ص ١٢١.

(٦) كفاية الأصول: ص ١٣٨.

(٧) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٠٧؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣٨١؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٢٦؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٩٣؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ١٩٦؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٤٦٩؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٠٥؛ الأصول: ج ٣، ص ٦٧.

أحدها: الإطلاق المقامي المستفاد من ظاهر الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة مثل: (أقم الصلاة) و: (لا تكذب) فإنه يدل على أن الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع؛ إذ لو كانت الخصوصيات الفردية دخيلة في الغرض أو المطلوب لبيّنها الشارع وهو في مقام البيان، فعدم البيان وهو في مقامه يكشف عن عدم مدخلية الخصوصيات الفردية في الطلب.

ثانيها: التبادر، فإن المتبادر من إطلاق الأوامر والنواهي لدى الأوامر الشرعية والعرفية هو تعلقها بالطبيعة، ويعضد التبادر شاهدان:

الأول: الوجدان، فإننا إذا لا حظنا وجداننا عندما نطلب شيئاً نرى أنه لا غرض لنا إلا في الطبيعة، ولا نريد غيرها من اللوازم الوجودية والمقارنات الخارجية التي تتشخص بها الطبيعة في الخارج، ولذا إذا أمكن للعبد أن يأتي بالطبيعة المطلوبة مجردة في الخارج ومنفكة من الخصوصيات لكان عندنا ممثلاً، ومتى ما كانت الخصوصيات الفردية داخلية في غرض الأمر وجب بيانها، ولو لم يبينها لا يجب على العبد الإتيان بها.

الثاني: العقل؛ لأنه يقضي بأن الأمر يتبع الملاك والمصلحة، والأصل في الملاكات أنها تقوم بالطبائع، وقيامها بالأفراد حالات خاصة تحتاج إلى بيان من الشارع، وعليه فإنه إذا كان الأمر بالطبيعة يحقق الغرض من الأمر لا حاجة بعد ذلك إلى القول بتعلقه بخصوصياتها الفردية؛ لأنه لغو.

ثالثها: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على تعلق الأوامر بالطبائع؛ لأن الملاك عندهم تحقيق الأغراض، والأغراض تحققها الطبائع؛ لأنها مشتركة

بين جميع العقلاء، كطبيعة الماء التي تروي العطشان وتزيل الأوساخ، فإنه غرض عام يشترك فيه جميع العقلاء، أما خصوصية الماء الكبرى مثلاً فهو يحقق غرضاً خاصاً للمريض، ولذا نقول إن أوامر العقلاء ناظرة إلى الأغراض النوعية، وأما الأغراض الشخصية فهي نادرة وتحتاج إلى بيان، لأن إطلاق الأمر في التفاهم العقلاني يحمل على الطبيعة، وأما الفرد فيحتاج إلى مزيد بيان.

هذا ما قامت عليه سيرة العقلاء وطريقتهم في المحاورة، والشارع المقدس لا يخالف هذه الطريقة، بل اتبعها وأمضاها؛ لأنه سيد العقلاء، ويكلمهم على قدر عقولهم.

القول الثاني: ذهب إلى تعلقه بالفرد، وهو اختيار جماعة من العامة منهم الآمدي^(١)، وحكي عن ابن الحاجب^(٢) والحاجبي^(٣)، بل ظاهر إطلاق كلام العلامة^(٤) في النهاية ربما يفيد ذهاب بعض أصحابنا إليه أيضاً^(٥)، ولعل كلام المحقق الأصفهاني^(٦) في النهاية يلوح إليه^(٥)، وقد استدلوا له بوجوه:

أحدها: عقلي ناظر إلى عدم وجود المقتضي في تعلق الأمر بالطبيعة؛ لدعوى أن التكليف إنما يتعلق بما يمكن إيجاده في الخارج لا المحال، وما يمكن إيجاده في الخارج هو الفرد لا الماهية المطلقة؛ لأنها ليست إلا مفهوماً

(١) الإحكام: ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢) فواتح الرحموت (الملحق بالمستصفى): ج ١، ص ٣٩٢.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٨٩.

(٤) نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٩٢.

(٥) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٥٦.

كلياً لا يعقل وجوده إلا في عالم الذهن، فالقول بتعلق الأمر به وإرادة وجوده في الخارج محال.

ثانيها: عقلي ناظر إلى وجود المانع من الوقوف عند تعلق الأمر بالطبيعة من جهة أن اللوازم الفردية ملازمة للطبيعة في الخارج لأن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، فلا مناص من القول بسراية الحكم من الطبيعة إلى ملازماتها حتى وإن قلنا بأن الأمر يتعلق بالطبيعة، إذ لا مانع من تعلق الأمر بالطبيعة ثم يسري منها إلى الأفراد لجهة الملازمة، لاسيما وأن الأفراد هي التي تحقق مصداق الطبيعة في الخارج، ولولاها لتعذر الامتثال؛ إذ لولا القول بهذه السراية للزم القول بتخالف أحكام المتلازمين في الحكم، فتكون الطبيعة واجبة وخصوصياتها مباحة مثلاً، وهذا خلاف الاتفاق على أن المتلازمين لا يختلفان في الحكم، بل يستلزم التناقض؛ لأن المكلف سيكون ملزماً بالفعل من جهة الأمر بالطبيعة، ومخيراً بينه وبين الترك لجهة أن مشخصات الطبيعة ولوازمها المحققة لها في الخارج مباحة.

ثالثها: عرفي مستند إلى ظاهر الأمر

وتقريره: أنا نسلّم بأن ظاهر الأوامر والنواهي الشرعية عرفاً تعلقها بطبيعة المأمور به والمنهي عنه، ولا مناص من حمل ما ظاهره متعلق بالطبيعة على الفرد؛ لوجود المانع من تعلقه بالطبيعة، والمانع هو العقل من جهتين:

الأولى: اتفاق العقلاء على أن الكلي لا يمكن إيجاده في الخارج.

الثانية: اتفاقهم على أن التكليف مشروط بالقدرة على امتثاله، فلا يصح التكليف بغير المقدور، وعليه فإننا إذا لاحظنا أن الأمر تعلق بالطبيعة

ولاحظنا أن الطبيعة أمر كلي لا يمكن وجوده في الخارج لا بد وأن نقول بتعلق الأمر بالفرد؛ لأن إيجاده واقع تحت قدرة العبد.

القول المختار

هذا والحق الذي يقتضيه التحقيق هو القول الأول؛ لعدم تمامية أدلة القول الثاني. أما دليلهم الأول فلأنه مستند إلى عدم إمكان وجود الكلي في الخارج، وقد عرفت بطلانه؛ لأن الكلي وإن تعذر وجوده في الخارج مستقلاً إلا أنه ممكن الوجود عبر أفراده، فالتكليف بإيجاده ليس تكليفاً بغير المقدور؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور، وأما دليلهم الثاني فلأنه مستند إلى عدم صحة اختلاف المتلازمين في الحكم، وهو وجيه، لكنه أخص من المدعى لسببين:

أحدهما: أن القول بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم لا يستلزم القول باتحادهما في الحكم.

ثانيهما: أن الصحيح من قولهم بعدم جواز اختلاف المتلازمين هو عدم اختلافهما على نحو التعارض، كأن يكون أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة؛ إذ لا إشكال في عدم إمكان الامتثال بهذه الصورة؛ إذ لا يطاع الله من حيث يعصى^(١)، ولذا حكموا ببطلان العبادة في المكان المغصوب بناءً على تعلق الأمر بالفرد^(٢).

(١) الشرائع: ج ٢، ص ٥٥٨؛ مصباح الفقيه: ٢ ق ١، ص ١٤٦.

(٢) انظر الفصول: ص ١٢٥؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٣٢.

وأما إذا اختلف المتلازمان في الحكم لا على نحو التعارض كما لو كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر بالإباحة أو الاستحباب أو الكراهة فلا مانع من القول بتعلق الأمر بالطبيعة مع أن مشخصاتها الخارجية مباحة أو مستحبة أو مكروهة، ولذا حكموا بصحة الوضوء بالماء الحار مع أنه مكروه^(١).

وأما دليلهم الثالث فيجيب عنه بنفس ما قلناه بجواب دليلهم الأول. هذا فضلاً عن أن أصل استدلالهم يشبه المصادرة؛ لأن قولهم بأن الأمر يتعلق بالفرد يستدعي السؤال عن مرادهم من الفرد، فإن قالوا المراد هو أن يتعلق الأمر بفرد واحد معيّن فهو باطل بالإجماع، بل ترجيح بلا مرجح؛ لتساوي جميع الأفراد بالقياس إلى الأمر، فحمله على أحدهم يحتاج إلى دليل، وإن قالوا المراد أن يتعلق الأمر بفرد لا بعينه فيرد عليه أن الفرد غير المعيّن غير موجود في الخارج، فلا بد وأن يكون كلياً، وحينئذ يرد عليهم ما أوردوه على القول الأول.

هذا ما يمكن أن يقال في استعراض أدلة الطرفين والمناقشة فيها، وعلى فرض الشك في مقام العمل بعد مراجعة كلا القولين فإن النوبة تصل إلى الأصل، وهو يعيّن الأخذ بتعلق الأمر بالطبيعة لا الفرد؛ لأنه القدر المتيقن المأخوذ من ظاهر الأمر، وأما أخذ الخصوصيات الفردية في متعلقه فمشكوك ينفيه الأصل.

(١) انظر الأحكام الشرعية: ص ١٢٤، مسألة ٦٧٩.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الأمر يتعلق بطبيعة المأمور به لا بفرده، ولكن لا الطبيعة بما هي هي؛ لأنها ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة، بل هي ليست إلا المفهوم، فلا يعقل تعلق الأمر بها، ولا الطبيعة المقيدة بالوجود أي الماهية بشرط شيء؛ لأنها طلب للحاصل، بل الطبيعة نفسها وهي المسماة بلا بشرط يتعلق الأمر بإيجادها في الخارج.

المطلب الثاني: في الواجب التخييري حقيقته وأحكامه

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في معنى الواجب التخييري وموارده

قد يوصف الواجب بأنه تعيني والمراد به ما كان مُعيناً على العبد، فلا يسقط عنه إلا بإتيانه؛ إذ لا بدل له يقوم مقامه في الامتثال والغرض مثل الصلاة والحج، كما قد يوصف بأنه تخييري والمراد به ما كان العبد فيه مخيراً بين أكثر من واجب؛ لأن كل واحد منه يقوم مقام غيره في الامتثال والغرض، فإذا جاء العبد بأحد الواجبات يسقط الأمر عن غيره مثل خصال الكفارة، فهي نظير الوجوب الكفائي سوى أن الوجوب الكفائي ناظر إلى المكلفين؛ فإذا تصدى للعمل بالواجب جماعة يفون بالامتثال سقط عن الباقي، والوجوب التخييري ناظر إلى المكلف به، فإذا امتثل العبد أحد الواجبات سقط الوجوب عن غيره^(١)، وهو مأخوذ من المعنى اللغوي. يقال: خيّرته بين الشيئين أي فوضت إليه الخيار، ومرجعه إلى الاختيار أي الانتقاء والاصطفاء^(٢)، وبهذا يظهر أن الواجب التخييري اصطلاح قرره

(١) والنسبة بينهما العموم من وجه؛ إذ قد يكون الواجب الكفائي تخييراً، وقد يكون الوجوب التخييري كفائياً، وقد يفترقان فيكون التخييري عينياً، وقد يكون الكفائي عينياً.

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٣١٨، (خير)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٢٦٦، (خير)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢٩٦، (خير).

الأصوليون والفقهاء بنحو العرفية الخاصة مستندين في أصله إلى المعنى اللغوي كما هو الشأن في المصطلحات، وقد وقع الكلام بينهم في أن التخيير وصف للواجب أي المأمور به أم الوجوب كما ستعرفه لدى استعراض الأقوال، والحق الذي يقتضيه التحقيق هو الأول؛ لأن المكلف مخير في مقام امتثال الواجب بين أكثر من مأمور به على سبيل البدل، ولا معنى لتخيير المكلف في الوجوب؛ لأنه من شؤون المولى، ولعل من نسب الوصف إلى الوجوب في عنوان المسألة أو التعبير عنها^(١) أراد اللزوم العقلي للوجوب وهو الواجب من باب المساحة.

ولا إشكال في وجود الواجب التخييري في الشريعة، وتعلق الأمر بأكثر من مأمور به في أدلة الأحكام.

منها: ما ورد في باب كفارة حنث اليمين قال تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيِّانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾^(٢).

ومنها: ما ورد في باب معاملة الأسرى في التمييز بين الاسترقاق والفداء والمن. قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنْخَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾^(٣).

(١) سورة المائدة: الآية ٨٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٨٩.

(٣) سورة محمد الآية ٤.

ومنها: ما ورد في باب كفارة الإفطار العمدي في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً﴾^(١).

ومنها: ما ورد في تخيير المصلي في الثلاثية والرابعة بين الحمد والتسيحات في الركعة الثالثة والرابعة^(٢).

ومنها: تخيير المحرم إذا هتك إحرامه بالصيد في الكفارة بين الذبح والإطعام والصيام. قال تعالى: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^(٣).

ومنها: تخيير الحاكم في معاقبة المفسد في الأرض بين القتل والصلب وقطع اليد والرجل من خلاف أو النفي قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ

(١) الكافي: ج ٤، ص ١٠١، ح ١؛ الاستبصار: ج ٢، ص ٩٦، ح ٣١٠؛ التهذيب: ج ٤، ص ٢٠٦، ح ٥٩٤؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٤٥، ح ١٢٧٨٩.

(٢) انظر الوسائل: ج ٦، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ١٢٦-١٢٧، ح ٧٥٢١، ص ٧٥٢٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ٩٥.

عَذَابٌ عَظِيمٌ^(١) بناءً على أن (أو) فيها للتخيير لا للتفصيل، وتحديد العقوبة على قدر الجناية^(٢).

كما لا اشكال في وقوع التخيير في الأوامر العقلائية نظير تخيير الجاني بين عقوبة الحبس أو الغرامة أو النفي، وتخيير المشتري بين فسخ المعاملة أو القبول بتعويض العيب الحاصل في البضاعة، وتخيير المتهم في الأحكام بين أكثر من قاض، وتخيير الشعب في اختيار الحاكم بين أكثر من مرشح، وهكذا لو كان لا اختيار من الواجبات بالعنوان الأولي أو الثانوي.

والحاصل: لا إشكال في أن الواجب التخييري أمر معهود وواقع في الأحكام الشرعية والقوانين العرفية والعقلائية، وبه نستغني عن البحث في إمكانه عقلاً؛ لأن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه؛ إذ لولا الإمكان لما وقع.

وعلى هذا فقول جماعة باستحالة التخيير في الواجب باعتبار أن الوجوب والتخيير متناقضان واضح البطلان، وستعرف وجهه.

الأمر الثاني: في تنقيح موضوع الواجب التخييري

التخيير في مقام العمل يقع على أنحاء عديدة:

أحدها: التخيير بين أمرين متباينين في الطبيعة مثل خصال الكفارة، وهذا هو الذي عني بالبحث هنا، والتخيير فيه شرعي لا عقلي.

(١) سورة المائدة: الآية ٣٣.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٣٢٥، ذيل الآية المزبورة؛ كنز العرفان: ص ٦٦٨.

ثانيها: التخيير بين فردين متباينين بالاستقلال مثل القصر والتمام في الصلاة، وهذا خارج عن محل البحث؛ لأنه ليس من التخيير موضوعاً، وإنما من باب تبدل الموضوع؛ إذ لا إشكال في أن الحضر إذا تبدل إلى السفر تبدل حكمه.

ثالثها: التخيير بين فردين أحدهما يدخل في ضمن الأمر مثل التخيير بين التسيحة الواحدة والثلاث، وهذا يعود إلى الأول في المآل، فيقال فيه ما يقال في الأول، أو يخرج عن محل البحث؛ لأن التخيير المذكور يتصور فيما إذا أخذ الأقل بشرط لا عن الأكثر، والأكثر أخذ بشرط لا عن الأقل، وحينئذ يكون من قبيل المتباينين، فيكون من قبيل الثاني وإن أخذ الغرض في الأقل وإن كان في ضمن الأكثر فحينئذ كان من الواجب التعييني؛ لوجوب الأقل ورجحان الزيادة.

رابعها: التخيير بين حالتين للمكلف مثل تخيير المكلف بين حالتي الاختيار والاضطرار، وهذا خارج عن محل البحث أيضاً؛ لكونه من قبيل تبدل الموضوع.

خامسها: التخيير في الإتيان بفرد الطبيعة المأمور بها في الخارج كاختيار المكلفين في مقام الامتثال بين الإتيان بالصلاة في المسجد أو في الدار، وهذا خارج عن محل البحث كذلك؛ لكونه ليس من التخيير الشرعي بل العقلي في مقام الإتيان بالطبيعة من خلال الإتيان بفردتها في الخارج.

وبذلك يظهر أن المراد من التخيير هنا هو الشرعي لا العقلي، وما كان بين فردين متباينين في الحقيقة متكافئين من حيث الأمر والمطلوبية بأن يكون كل فرد مأمور به في عرض الآخر، مثل خصال الكفارة ومعاملة أسرى الحرب وكفارة الإفطار العمدي.

كما يظهر أيضاً أن البدلية الطولية في المأمور به مثل بدلية التيمم عن الوضوء، والصيام عن الهدي، وخصال كفارة قتل الخطأ، وكفارة الظهار^(١)، والتصديق عن كفارة الإفطار كما في الأدلة^(٢) ليس من التخيير المعني؛ لكون البدل هنا طولياً؛ إذ بعد العجز عن الوضوء والهدي وكفارة الإفطار تصل النوبة إلى التيمم والصيام والتصديق.

فيتحصل: أن الواجب التخييري يتحقق موضوعاً بثلاثة شروط:

الأول: أن يتعلق الأمر بأكثر من مأمور به على سبيل البدلية العرضية لا الطولية.

الثاني: أن يختلف كل واحد من البدائل عن غيره بالطبيعة.

الثالث: أن يكون التخيير شرعياً لا عقلياً.

(١) وهي الترتيب بين العتق فإن عجز فصيام شهرين فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً.
(٢) انظر الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٤٥، ح ١٢٧٨٩؛ فإن خصال كفارة القتل خطأ هو الترتيب في الواجب؛ إذ يجب أولاً العتق فإن تعذر فالصيام فإن تعذر فالإطعام لستين مسكيناً.

الأمر الثالث: في تصوير الواجب التخييري والأقوال فيه

بعد الاتفاق على وقوع الواجب التخييري كثيراً في الأحكام الشرعية والأوامر العرفية إثباتاً وقع الكلام بين الأعلام في تصويره ثبوتاً بوجه يدفع إشكال التناقض المتصور فيه، وقد كثرت فيه الأقوال وربما تجاوزت العشرة، والتناقض المدعى ناشئ من توهمين:

أحدهما: تصور وقوع التناقض بين الوجوب والتخيير في الواجب من إحدى جهتين:

الأولى: جهة الوجوب، فإن الوجوب يتضمن الطلب الجدي وعدم جواز ترك المطلوب، والتخيير يتضمن الترخيص في الترك، وبين عدم جواز الترك وجوازه تناقض، ولا مخلص منه إلا بنفي التخيير في الواجب صوتاً للحكيم من التناقض في أحكامه، أو حل التناقض.

الثانية: جهة الإرادة، فإن الأمر بالشيء يكشف عن تعلق إرادة المولى به، والإرادة لا تتعلق إلا إذا كان متعلقها معيناً غير مبهم والواجب التخييري لا يخلو منها لكونه مردداً بين أمرين أو أكثر.

ثانيهما: تصور وقوع التناقض بين عالمي الإثبات والثبوت، فإنه بعد الاتفاق على وقوع الواجب التخييري في أحكام الشريعة إثباتاً استدعى الأمر تصويره في عالم الثبوت؛ لأن التردد بين أمرين أو أكثر في عالم الإثبات

والتصور أمر ممكن ومعقول، ولكنه في عالم الثبوت والواقع غير معقول^(١)، والتخيير ما لم يكن ممكناً ثبوتاً لا يعقل تعلق الأمر به إثباتاً؛ لأن عالم الإثبات فرع، بل معلول عن عالم الثبوت.

هذا، وقد تصدى الأعلام لدفع هذا الإشكال واختار كل قولاً:

القول الأول: ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله^(٢) وبعض تلامذته^(٣)، وقد بني على التفكيك بين الإرادتين التكوينية والتشريعية، وحصر استحالة تعلق الإرادة بالأمر المردد أو المبهم في التكوينية لا التشريعية.

وبيان ذلك (بتوضيح وإضافة): أن الإرادة التكوينية محركة لعضلات المرید نحو الفعل، ولا يعقل تحركها نحو المردد؛ لأنها علة لوجود المراد في الخارج، والخارج ملاك التشخيص والفردية، ولا يعقل التردد والإبهام فيه؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد.

فالقول بتعلق الإرادة التكوينية بالفرد المردد هو فرع عدم وجوده، ولازمه تحلف المراد عن الإرادة وهو محال، ولذا لا تتعلق الإرادة التكوينية بالكليات في الخارج، ولا في الفرد المردد، بل بخصوص الفرد المعين.

بخلاف الإرادة التشريعية فإنها لا تتعلق بإيجاد المراد في الخارج بل تتعلق بإيجاد الداعي في نفس المكلف، وتحركه نحو العمل، وهي ليست علة

(١) ويقرب ذلك إلى الذهن بالعلم الإجمالي، فإن المعلوم الإجمالي في الواقع ثابت وغير مردد، ولكنه في عالم الإثبات مردد.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) انظر منتهى الدراية: ج ٦، ص ٥٤١.

تامة للمراد، بل داع، وأما علة وجود المأمور به فهي إرادة المكلف، ولذا يصح تخلف المراد عن الإرادة الإلهية في التشريعات، ولا يلزم منه محذور، لأن الإرادة التشريعية ليست هي العلة وإنما إرادة المكلف.

وعلى هذا يصح تعلق الإرادة التشريعية بشيء معين كالصلاة، كما يصح تعلقها بأمر مردد بين أمرين أو أمور كخصال الكفارة؛ لأن غايتها إيجاد الداعي في نفس العبد لامثال الواجب بواحد من البدائل، وهو معنى الواجب التخييري.

وقياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية أوهم بالتناقض، والحال أن بينهما فارقاً كبيراً، ويقوم لهذا الفارق شاهدان:

الأول: العقل، فإن التشريع من الاعتباريات، والأمور الاعتبارية أمرها بيد المعبر، والمعتبر مختار في اعتباره التشريعي بين أن يشرع تكليفه على نحو التعيين فيعين التكليف والمكلف كما في الواجب التعيني، أو على نحو الكفاية فيعين التكليف ويبيهم المكلف كما في الواجب الكفائي، أو على نحو التخيير في الفعل فيعين المكلف ويبيهم المكلف به وهو الواجب التخييري، والمعيار في كل ذلك هو الاعتبار.

الثاني: الشرع، فقد وقع في الشرع ما يدل على تعلق الإرادة التشريعية بالمردد، وهو كاشف عن عدم المحذور.

منها: الطلاق، فإنه يصح للزوج أن يطلق إحدى نسائه الأربع مع عدم إرادة واحدة معينة منهن، كما لو قال: (إحدى نسائي طالق) فإن طلاقه صحيح ويرجع في تعيين المطلقة إلى القرعة؛ لأنها لكل أمر مشكل.

ومنها: العتق، كما لو قال: (أحد عبيدي حر).

ومنها: الزكاة، فإنه يصح اعتبار ملكيتها لمالك مبهم؛ لأنها ملك الفقراء نوعاً.

ومنها: الخمس بالنسبة للسادة.

ومنها: البيع للكلي في المعين، وغير ذلك من الشواهد. هذا وقد التزم السيد الروحاني عليه السلام بهذا القول لكنه خالفهم في طريقة إثباته كما يظهر من تقريراته ^(١).

فيتحصل: أن تعلق الحكم في الواجب المردد بين أمرين أو أكثر ممكن عقلاً وواقع تشريعاً، ولا يلزم منه تناقض أو تفكيك بين عالمي الإثبات والثبوت؛ لأنه أمر اعتباري يقع على حسب الاعتبار.

ويمكن مناقشته من جهة عدم تصور الفرق بين الإرادتين التكوينية والتشريعية وكيفية التعلق؛ بداهة أن الإرادة واحدة؛ لأنها العلم بما في الفعل من المصلحة على ما هو معروف بين بعض أهل المعقول ^(٢)، واختلاف التسمية ناشئ من اختلاف المتعلق، فإن الإرادة إذا تعلقت بالإيجاد والإعدام كانت تكوينية، وإذا تعلقت بالأحكام كانت تشريعية، ووزان الإرادة واحد سواء تعلقت بالتكوين أو بالتشريع، فإذا استحال تعلق الإرادة التكوينية بالمبهم والمردد استحال تعلق الإرادة التشريعية بها أيضاً.

(١) انظر منتقى الأصول: ج ٢، ص ٤٩٥.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ٤، ص ٢٦٤، الرابع؛ بداية الحكمة: ص ٢١٢، الهامش؛

شرح المقاصد: ج ٢، ص ٩٤.

وتوضيح ذلك: أن الأوامر التشريعية كاشفة عن تعلق إرادة الشارع لإيجاد المأمور به في الخارج، وهذه الأوامر لا تخلو من تفسيرين:

الأول: أن تكون مبرزة لما في نفس المولى من الحب لما تعلق به أمره، والبغض لما تعلق به نهيه، بناء على أن التكاليف ليست إنشاءات بل حب وبغض كما ذهب إليه جماعة^(١).

الثاني: أن تكون إنشاءات معلولة لوجود مصالح ومفاسد في متعلقاتها كما ذهب إليه العدلية، وعلى كلا الحالتين فإنه لا يعقل تعلق الأمر الشرعي المراد بين أمرين أو أكثر.

أما على التفسير الأول فلعدم تصور التردد في الحب والبغض لأنه لا يتعلق إلا بالمحبوب وهو يقتضي تعيينه لا ترده.

وأما على التفسير الثاني فلعدم تعقل التردد بين المصلحة والمفسدة إذ ما لم تتعين المصلحة لا يعقل تعلق الأمر وما لم تتعين المفسدة لا يعقل تعلق النهي. وعلى هذا فإنه لا يعقل تعلق الأمر الكاشف عن الإرادة التشريعية بالأمر المراد بأي من التفسيرين أخذنا.

إن قلت: إذن كيف تفسرون وقوع الواجب التخييري في الأحكام كمثال الطلاق والعق و الزكاة وخصال الكفارة؟

قلت: وقوع الواجب التخييري ليس من قبيل تعلق الإرادة بالأمر المبهم أو المراد وإنما هو من قبيل تعلق الأمر بالجامع أو تعلق الإرادتين

(١) منتهى الدراية: ج ٢، ص ٥٤٢، الهامش.

بالفردين إذ يجب أن نلاحظ التخيير فإن كان بين أمرين يرجعان إلى طبيعة واحدة كالطلاق والعتاق والبيع قلنا إن الإرادة تعلقت بالجامع وهو الطبيعة وتعيين الفرد يتم بالقرعة.

وإن كان بين أمرين يرجعان إلى طبيعتين مختلفتين كخصال الكفارة قلنا بتعلق إرادتين لكل طبيعة معينة إرادة.

القول الثاني: يظهر من كلمات العلامة رحمته في النهاية اختياره، وهو مبني على وجود جامع طبيعي بين أفراد الواجب التخييري هو الذي وقع متعلقاً للأمر؛ غاية الأمر يتخير المكلف في مقام الامتثال بالإتيان بأي فرد يتحد به الجامع ^(١)، وقد اختاره الآخوند الخراساني رحمته مستدلاً عليه بوجه عقلي فلسفي ^(٢).

وتقريره (بتوضيح وإضافة): أن تخيير المكلف بين أكثر من فعل ثبوتاً لا يخلو من وجهين:

أحدهما: أن يكون بملاك وجود غرض واحد يقوم به كل واحد من الفعلين، بحيث إذا أتى بأحدهما يسقط الأمر؛ لتحقق غرضه، نظير الأمر برفع العطش وهو يحصل بالإتيان بالماء وبالسكنجين مثلاً، فإن العبد بأي منها جاء يسقط الأمر لتحقق الغرض.

وفي مثله لا بد من القول بأن الأمر تعلق بجامع مشترك بين الماء والسكنجين؛ إذ لا يعقل أن يتحقق الغرض الواحد من أمرين متباينين؛

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٠٠-٥٠١.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٤٠-١٤١.

لقاعدة الواحد المتقررة في علم المعقول المانعة من صدور الواحد عن الكثير بقيد الكثرة، وذلك لسببين:

الأول: الاتفاق على وجوب وجود سنخية وارتباط بين العلة والمعلول، وإلا لصدر كل شيء عن كل شيء وهو باطل بالضرورة.

الثاني: الاتفاق على وجوب وحدة السنخية بين العلة والمعلول؛ إذ إن الشيء الواحد بما هو واحد لا يعقل أن يكون مسانخاً لأمرين متباينين بما هما متباينان؛ لاستلزامه جمع الضدين أو النقيضين، فالنار مثلاً إذا سانخت الحرارة والبرودة اجتماعاً فيها، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وهذا يستلزم التناقض، فإذا لوحظ أن أمرين يحققان غرضاً واحداً كشف ذلك بالكشف الإلزامي عن وجود علة واحدة مشتركة بين الاثنين كانت هي السبب وراء تحقيق الغرض، وهي المعبر عنها بالعلة النوعية، كما لو قلنا طبع البرودة أو الميوعة في الماء والسكنجيين هي علة رفع العطش مثلاً.

وكذا الخطاب الشرعي فإنه إذا تعلق بأمرين على سبيل التخيير إثباتاً كشف عن أن الخطاب لم يتعلق بالخصوصيات الفردية الخارجية، بل بلحاظ الجامع المشترك بينها ثبوتاً، وحينئذ يتطابق عالماً الإثبات والثبوت ولا تناقض، وقد مر في بحث تعلق الأمر بالطبيعة والفرد ما يزيد الأمر وضوحاً.

نعم إذا لاحظنا أن الشارع ذكر بعض الخصوصيات مثل خصال الكفارة فذلك من باب الإرشاد إلى حكم العقل؛ لأن العقل في كثير من الموارد لا يلتفت إلى أفراد الجامع ومصاديقه، فيلفته الشارع إليها، وعلى هذا يكون التخيير عقلياً لا شرعياً، والتخيير الشرعي يكون من باب الإرشاد.

ثانيهما: أن يكون بملاك أن لكل واحد من الأمور غرضاً مباحيناً ومستقلاً عن الآخر، بحيث لا يحصل كل واحد منها إلا بترك غيره، كما لو أمر المولى بالإتيان بالماء لأجل الوضوء، أو الإتيان بالسكنجيين لرفع عطشه، والمكلف لا يقدر إلا على إتيان واحد منهما، وحينئذ إذا لوحظ التخيير بين أكثر من أمر يستكشف منه عدم جواز ترك كل واحد من المأمور به إلا لأجل الإتيان ببدله.

ولا شك أن تعدد الغرض يكشف عن عدم وجود الجامع؛ لما عرفت من استحالة صدور الكثير عن واحد، فلا مناص من القول بأن الأمر يتعلق بكل واحد على سبيل الاستقلال، ولكن الإتيان بأحدهما مشروط بعدم الإتيان بغيره، فيكون الأمر من قبيل الواجب التعييني المشروط بعدم غيره.

إن قلت: هذا الفرض يبطل التخيير في الواجب؛ لأنه إذا كان الغرض في كل واحد منهما ملزماً فلم لم يعين المولى الإتيان بهما، وإن كان أحدهما ملزماً والآخر غير ملزم كان غير الملزم لغواً، فيبطل الواجب التخييري.

قلت: نلتزم بأن الغرض في كل منهما ملزم ولكن المولى لم يلزمنا بهما لأحد سببين:

الأول: امتناع تحققهما معاً؛ لامتناع حصول الغرض من كل منهما مع حصوله بالآخر، فكل واحد منهما لا ينفي وجود المقتضي للآخر، وإنما يكون من قبيل المانع.

الثاني: أن المولى لاحظ الإرفاق بالبعد ورفع المشقة عنه، فإنه لو ألزمه بتحقيق كلا الغرضين لأوقعه في العسر والحرج، فيأمر بأحدهما على سبيل التخيير للإرفاق، وعلى هذا يكون التخيير بينهما شرعياً لا عقلياً.

والحاصل من كل ما تقدم: إمكان رفع شبهة التناقض والانفكاك بين عالمي الإثبات والثبوت عبر طريقتين:

أحدهما: القول بوجود جامع مشترك بين أفراد الواجب التخييري به تعلق الأمر، وإنما المكلف يختار تحقيق هذا الجامع بأي فرد أراد.

ثانيهما: القول بأن ما تعلق به الأمر في الواجب التخييري هو كل فرد من أفراد الواجب بنحو مستقل، فكل واحد منهما تكليفه معين، ولكن المولى اكتفى بالإتيان بواحد منهما في مقام الامتثال، فتكون أفراد الواجب من قبيل الواجب المشروط، ولا يجوز الإتيان بواحد منها إلا في صورة ترك الآخر.

والفرق بين الطريقتين يظهر في:

- ١- أن التخيير في الطريق الأول عقلي بينما هو على الطريق الثاني شرعي.
- ٢- أن الوجوب في الأول واحد وهو متعلق بالجامع بينما في الثاني متعدد والمولى يكتفي بواحد منه في مقام الامتثال.

وبه يرتفع التناقض؛ لأن جواز ترك البدل إما ناشئ من عدم وجود المقتضي للوجوب لتحقق غرضه بفعل البدل الآخر كما هو الحال في الطريق الأول، أو من وجود المانع منه؛ لأن الإتيان بواحد من البدائل يمنع من الإتيان بالثاني؛ لما عرفت من أن غرض كل واحد من أفراد الواجب

التخييري لا يحصل إلا في صورة ترك الآخر. كما لا يلزم منه الانفكاك بين عالمي الإثبات والثبوت؛ لأنه واحد في الحالتين.

هذا حاصل ما أفاده رضوان الله عليه، وهو قابل للمناقشة؛ لأن الوجهين اللذين استند إليهما في الجواب لا يجديان في دفع المحذور: أما الوجه الأول - وهو دعوى وجود الجامع بين أفراد الواجب التخييري هو الذي وقع متعلقاً للأمر - ففيه:

أولاً: أنه أخص من المدعى؛ لأن ذلك يستند إلى قاعدة الواحد وقد تقدم غير مرة أن هذه القاعدة إن صحت فتجري في الواحد الشخصي من قبيل صدور الحرارة من النار؛ بداهة أن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، وعلى هذا لا يعقل أن يصدر معلول واحد شخصي من علتين مستقلتين؛ لأنه يستلزم أن يكون للشيء تشخيصان، ولا شك أن أحدهما لغو؛ لأن تشخصه من قبيل تحصيل الحاصل.

بل يستلزم إما لغوية العلة الثانية أو الخلف؛ لأنه إن قيل بإمكان تواردهما من علتين مستقلتين على معلول واحد فلقائل أن يقول: إذا كانت كلا العلتين تامتين جامعتين للشرائط فإن المعلول يصدر عن الأولى لا محالة؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، وتكون الثانية لغوياً، وإن قيل إن إحداها غير جامعة للشرائط لزم الخلف، وتكون العلة الجامعة هي العلة.

ولذا يستحيل صدور الواحد الشخصي عن الكثير الشخصي، كما يستحيل صدور الكثير الشخصي عن الواحد الشخصي؛ لوجوب وجود السنخية بين العلة والمعلول، فإذا قيل بإمكان صدور أكثر من معلول عن علة واحدة

لزم القول بوجود أكثر من سنخيتين في العلة، وحينئذ يلزم جمع الضدين أو النقيضين في ذات العلة، فإنه لو أمكن صدور الحرارة والبرودة من النار لكان للنار سنخيتان إحداهما مع الحرارة والأخرى مع البرودة، وهذا يستلزم أن تكون النار حارة وباردة معاً حتى أصدرت الحرارة والبرودة؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وهو جمع للضدين.

ولذا يقال بأن الواحد يتمتع صدوره عن الكثير، كما أن الكثير يتمتع صدوره عن الواحد، لكن هذا في الواحد الشخصي لا الواحد النوعي؛ لإمكان صدور الواحد عن الكثير في الواحد النوعي، ومثاله: القدرة على الاستنباط وهو غرض واحد نوعي يمكن تحصيله عبر مسائل علم الأصول، وهي كثيرة، والحرارة المستندة إلى الحركة والشمس والنار والغضب والحمى فتأمل^(١).

وثانياً: أنه خارج عن موضوع البحث لسببين:

الأول: أن القاعدة المذكورة إن صحت فتجري في العلل الطبيعية المجبورة لا الإرادية، والأوامر التي هي محل البحث اعتبارية، والاعتباريات ترجع إلى اعتبار المعبر واختياره من حيث الجعل وصدور الأمر، كما ترجع إلى إرادة العبد من حيث الطاعة وامتنال الأمر، فتخرج موضوعاً عن القاعدة.

(١) لأن في الواحد النوعي يمكن القول باستحالة صدور الكثير عن الواحد أيضاً؛ إذ لا بد من وجود جامع مشترك بين مسائل الأصول صار سبباً لحصول الملكة، كما أن هناك جامعاً مشتركاً بين النار والاحتكاك والغضب والشمس، وهو الحركة، وهي كانت سبباً للحرارة.

الثاني: أن التخيير في الواجب التخييري شرعي، وما أفاده عليه السلام ينتهي إلى التخيير العقلي، فيخرج عن محل البحث.

ثالثاً: سلّمنا صحة القاعدة إلاّ أنها تصح فيما أمكن وجود جامع حقيقي بين الأفراد يكون منشأ للغرض، كما لو كان التخيير بين فردين من طبيعة واحدة كالقصر والتمام في الصلاة، وأما إذا امتنع الجامع لدخول أفراد الواجب التخييري في مقولتين متباينتين أو طبيعتين مختلفتين كالطعام والصيام في الإفطار العمدي، والاسترقاق والتحرير للأسرى، والقتل والنفي للمفسد في الأرض فإنه يبقى الإشكال على حاله.

رابعاً: سلّمنا، إلاّ أن الجامع المذكور مما يثبت العقل عبر التحليل الدقي، وإعمال النظر الفلسفي، وهو مما لا يتعلق به الأمر الشرعي؛ لأنه بعيد عن فهم العرف، والخطاب الشرعي يتعلق بالجامع العرفي الذي يفهمه المكلفون لا الجامع العقلي الذي يثبت البرهان الفلسفي بمقدمات عقلية دقيقة لوجهين:

أحدهما: التزام الشرع بتكليم الناس على قدر عقولهم.

وثانيهما: استلزام الجامع العقلي التكليف بالمجهول الملازم للتكليف بغير المقدور؛ إذ لا يمكن للعبد أن يمثل التكليف إلاّ بمعرفته، وهي متعذرة للكثير من المكلفين.

خامساً: سلّمنا، إلاّ أن القول بوجود جامع عقلي مشترك هو متعلق الطلب يستلزم خروج الخصوصيات الفردية عن حيز الطلب، وهو خلاف ظاهر الأدلة؛ لأن مثل قوله: صم أو أطعم أو أعتق ظاهر في دخول الخصوصيات الفردية.

فيتحصل: أن القول بلزوم وجود جامع ملاكي مشترك بين أطراف الواجب التخييري لم يقيم عليه دليل، بل قام الدليل على عدم تماميته. وأما الوجه الثاني: وهو دعوى تعدد الغرض وحمل الواجب التخييري على الواجب المشروط ففيه:

أولاً: أنه خلف؛ لأن القول بتعدد الغرض يستلزم القول بتعدد الأمر؛ لأن الغرض علة للأمر فيستلزم انقلاب الواجب التخييري إلى التعيني وهو خلاف المفروض.

ثانياً: أنه مخالف للضرورة؛ لأن مقتضى كون كل من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كل من الفعلين، لكن حيث توجد مضادة بين الغرضين ولا يمكن الجمع بينهما في الخارج قيل بأن وجوب كل منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر من باب اللابدية العقلية، واللازم من تعدد الوجوب تعدد العقاب إذا تركها معاً، وتعدد الثواب إذا فعلها معاً، وهو مناف للمعروف كالضروري في أن الواجب التخييري ليس له أكثر من ثواب، ولا عليه أكثر من عقاب.

ثالثاً: سلمنا، إلا أنه مخالف لظواهر الأدلة في الواجب التخييري، فقد استفيد التخيير من العطف بـ (أو) لأنه يفيد وجوب البدلية بين الأفراد لا جميعها، وأن الغرض واحد لا متعدد كما يظهر ذلك من الأدلة المتقدمة.

هذا وقد أورد السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته إشكالاً آخر عليه فقال: إنه لا يمكن أن يكون الواجب في هذا الفرض أحدهما المعين لاستلزامه

الترجيح بلا مرجح، فإنه بعد فرض كون كل منهما مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه وأنها من هذه الناحية على نسبة واحدة فتخصيص الوجوب بأحدهما خاصة دون الآخر لا يمكن^(١)، لكنه قابل للتأمل؛ لإمكان القول بأن الترجيح يقع بالاختيار، فما يختاره المكلف يكون هو المعين عليه، ولا محذور في الترجيح بلا مرجح إذا كان المرجح مختاراً؛ لاندراجة موضوعاً في الترجيح مع المرجح. نعم الترجيح بلا مرجح محال، وأما الترجيح بالاختيار فمما لا محذور فيه فتدبر.

والحاصل من كل ما تقدم: أن ما أفاده الآخوند رضوان الله عليه بوجهيه قابل للمناقشة في المبني والبناء.

القول الثالث: يظهر من كلمات الشهيد والفاضل المقداد عليهما السلام في نضد القواعد^(٢) واختاره الشيخ محمد تقي الأصفهاني عليه السلام في الهداية^(٣)، وصرح به الميرزا علي الايرواني عليه السلام^(٤) والسيد الخوئي عليه السلام كما في تقريراته^(٥) وبعض الأعلام المعاصرين^(٦) ولعله مختار السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أيضاً كما

(١) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٢١.

(٢) القواعد والفوائد: ج ١، ص ١٩٠؛ نضد القواعد الفقهية: ص ٢٣.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٩٢، ص ٣١٧.

(٤) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٢١.

(٥) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٢٣.

(٦) دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ١٠٢؛ وانظر أنوار الأصول: ج ١،

يظهر من كلماته^(١)، وهو مستند إلى دعوى وجود جامع انتزاعي بين أفراد الواجب التخييري يتعلق الأمر به.

وتقريره: يتوقف على بيان مقدمات ثلاث:

الأولى: عرفية، وهي أن الأدلة في الواجبات التخييرية عطفت بين البدائل بـ(أو) لا بـ(الواو) وهي تفيد البدلية العرضية على سبيل التخيير عرفاً، بخلاف (الواو) التي تفيد الجمع.

الثانية: وجدانية، فإن الوجدان يشهد بأن البدائل التي قررها الشارع في الواجبات التخييرية لا تدخل في مقولة واحدة، أو ترجع إلى كلي طبيعي واحد، بل تدخل في مقولات متباينة لا تجمعها طبيعة واحدة، فمثلاً الإطعام والصيام والعتق في كفارة الإفطار العمدي والاسترقاق والتحرير في معاملة الأسرى والصلب والنفي في مجازاة المفسد وغيرها من الواجبات التخييرية بينها غاية المباينة من حيث الحقيقة؛ لتنافي طبيعة الإطعام والصيام والحرية والرق والصلب والإبعاد، فيكشف عن عدم وجود طبيعة واحدة تكون محققة لغرض المولى تقع متعلقاً لأمره.

الثالثة: عقلية؛ لأن الوجوب في الواجب التخييري واحد، والقول بتعدد الوجوب يستلزم الخلف، فلذا لا مجال للقول بأن الوجوب تعلق بكل واحد من أطراف الواجب في الكفارة بنحو مستقل عن غيره؛ لاستلزامه انقلاب الواجب إلى التعييني، وهو خلف، وتعدد العقاب

(١) الأصول: ج ٣، ص ٧٣.

حين الترك والثواب حين الفعل وهو خلاف الضرورة، فلا مناص من القول بوجود وحدة مشتركة بين الأطراف لاحتها المولى حين الأمر، وحيث لا يعقل أن تكون هذه الوحدة المشتركة وحدة طبيعية؛ لما عرفت من الإشكال عليها في القول السابق يتعين القول بالوحدة الاعتبارية، وهي الجامع الانتزاعي.

وهذا الجامع يمكن أن ينتزع من عنوان أحد الأطراف كما يمكن أن ينتزع من مجموع أطرافها، كالکفارة الذي هو عنوان منتزع من أطرافها أو أحد أطرافها؛ لانطباقها على كل واحد منها لا بعينه.

ولازم القول بتعلق الأمر بالجامع الانتزاعي هو القول بعدم دخل الخصوصيات الخاصة للأطراف في متعلق الواجب، ويمثل له بكفارة الإفطار العمدي، فإنه إذا أوجب المولى على العبد إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة فإنه يكشف عقلاً وعرفاً عن عدم مدخلية خصوصيات كل واحد من الواجبات في غرض المولى الداعي إلى الأمر بها، وإلا لما خير العبد بينها، فلا مناص من القول بتعلق الأمر بالجامع، وحيث إن الجامع الحقيقي غير موجود أو غير معقول لتباين أطراف الواجب بما يمتنع معه تصور جامع حقيقي يتعين القول بوجود الجامع الانتزاعي، وهو أمر ممكن ومعقول؛ لأن غرض المولى إذا تعلق بأحد الفاعلين أو الأفعال فلا محالة يأمر بالجامع بينهما مع عدم ملاحظة خصوصية أي واحد منها، وهذا ما يشهد له العرف والشرع والعقل.

أما العرف ففي مثل قول البائع للمشتري بعتك إحدى البضاعتين مع تساوي الخصوصيات والدواعي فيها فإن العرف لا يرى بذلك بأساً، ويقول بصحة ملكيته لأي منهما، ويرى أن الخصوصيات الخاصة غير داخلية في غرض البائع والمشتري، فلا محالة يتبادر إلى ذهنه الجامع المشترك بينهما ولو كان انتزاعياً.

وأما الشرع ففي مثل الوصية فإنه إذا أوصى الميت بملكية أحد دوره لشخص بعد موته فإنه يكون ملكاً له بعد موته، وتكون وصيته نافذة. والعتق كما إذا قال أحد عبيدي حر دبر وفاقي فإنه يكون أحدهم حراً بعد الوفاة وهكذا.

ومن الواضح أن عدم تعيين الدار والعبء يكشف عن أن الخصوصيات غير داخلية في الغرض، والمطلوب هو الجامع ولو الانتزاعي؛ لكونه وافياً بغرض الوصية والتدبير.

وأما العقل ففي مثل موارد العلم الإجمالي فإنه إذا تعلق العلم بنجاسة أحد الإناءين - كإناء الماء وإناء اللبن - فإن متعلق العلم هنا مردد بين الإناءين، وهو الجامع الانتزاعي الذي يقبل الانطباق على كل منهما لا الجامع الحقيقي؛ لفرض عدم وجوده أو معقوليته.

والحاصل: أن العرف والشرع والعقل شهود على أن الوجوب في الواجب التخيري لا يتعلق إلا بالجامع الانتزاعي بين أطرافه؛ لأن غرض المولى الداعي إلى الأمر ينبغي تحقيقه، ولا ينحصر تحقيقه بكل

واحد من أطراف الواجب بخصوصياته الخاصة، وإلا لكان كل واحد منها واجباً تعيينياً.

كما أن حصر ذلك بأحدها المعين غير معقول؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، بل خلف، فلا مناص من القول بأن الغرض يتحقق بالجامع الانتزاعي بين الأطراف بلا مدخلة للخصوصيات الفردية فيه.

ونستنتج مما تقدم نتائج ثلاث:

الأولى: أن متعلق الواجب التعيني هو الجامع الحقيقي، وهو الكلي الطبيعي كالصلاة والصوم والحج وما شاكلها، بينما متعلق الواجب التخييري الجامع العنواني والكلي الانتزاعي.

الثانية: أن التخيير في الواجبات العينية عقلي، وتطبيقه بيد المكلف، بينما التخيير في الواجبات التخييرية شرعي، ولا يقال: الجامع الانتزاعي مما يحكم به العقل، وإذا كان هو متعلق الأمر كان تطبيقه في أحد أفراده بيد المكلف فيرجع إلى التخيير العقلي؛ لأنه يقال: إن الجامع الانتزاعي ينتزعه العقل بعد ملاحظة تعلق الأمر بأطراف الواجب التخييري؛ إذ لولا ذلك لما أمكنه انتزاع الجامع، فالتخيير فيه مستفاد من الشرع، ثم العقل ينتزع الجامع استناداً إلى لزوم التطابق بين عالمي الإثبات والثبوت فتأمل.

الثالثة: أن القول بتعلق الأمر بالجامع الانتزاعي يدفع محذور التناقض؛ لأن الوجوب واحد ومتعلقه كذلك، وجواز الترك لم ينشأ من الجواز الشرعي حتى يلزم المحذور، بل من الجواز العقلي، واختار المكلف أحد الأطراف.

هذا وفضلاً عن الاضطراب الحاصل في تقرير هذا القول والخلط الظاهر فيه بين الكلي الانتزاعي والطبيعي كما يظهر من تقارير السيد الخوئي رحمته الله^(١) فإنه يمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن دعوى وجود الجامع الانتزاعي بين أطراف الواجب التخييري تتضمن التناقض؛ لأنهم قالوا بالجامع الانتزاعي لسببين:

الأول: تسليم عدم إمكان القول بوجود الجامع الحقيقي وهو الكلي الطبيعي الذي يصلح أن يكون متعلقاً للأمر في الواجب التخييري.

الثاني: أن الأمر لا يتعلق بأكثر من شيء واحد؛ لأن الأمر ناشئ من الإرادة، والإرادة لا تتعلق بمرادين في وقت واحد؛ لذا لا بد من ملاحظة جهة وحدة تشترك بين أطراف الواجب التخييري تقع متعلقاً للأمر والإرادة.

وبعد فرض امتناع الجامع الحقيقي لم يبق لديهم إلا الجامع الانتزاعي. ويرد عليه أنهم بعد تسليم التباين الحقيقي بين أطراف الواجب التخييري لا يبقى مجال للقول بوجود جامع انتزاعي مشترك بينها؛ لاستحالة انتزاع مفهوم واحد مشترك من أمور متباينة؛ بداهة أن الأمر الانتزاعي يرجع إلى منشأ انتزاعه، وحتى يصح الانتزاع لا بد من وجود مسانحة بين الأمر الانتزاعي ومنشأ الانتزاع، وإلا لصح انتزاع كل شيء عن كل شيء، فمثلاً بين الأربعة والزوجية هناك مسانحة تصح انتزاع

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٢٣-٢٢٤؛ دراسات في علم الأصول: ج ٢، ص ٧٤.

الزوجية من الأربعة، وبين الثلاثة والفردية هناك مسانحة أيضاً تصحح انتزاع الفردية من الثلاثة، ولولا هذه المسانحة لصح انتزاع الفردية من الأربعة والزوجية من الثلاثة، وعلى هذا فإذا قيل بانتزاع جامع انتزاعي بين أطراف متباينة في الحقيقة لا بد من افتراض وجود جهة مشتركة بين جميع الأطراف صححت هذا الانتزاع، وهذه الجهة لا تخلو إما أن تكون حقيقية أو انتزاعية.

فإذا كانت حقيقية كان خلفاً؛ لاستحالة انتزاع مفهوم حقيقي مشترك من الحقائق المتباينة، وإن كانت انتزاعية نقول من أين نشأت هذه الوحدة؟ فإن قيل من قاعدة الواحد التي تثبت استحالة صدور الكثير عن الواحد فيكون هذا القول تسليماً لقول الآخوند رَبِّهِ المتقدم، وهو غير تام، وإن قيل من غيرها نطالبهم ببيانها أولاً، والدليل عليها ثانياً؟

ثانيها: أنه يتنافى مع ما اتفقت عليه العدلية من تبعية الأوامر للمصالح والمفاسد في المتعلقات؛ بداهة أن الجامع الانتزاعي لا وجود حقيقي له في الخارج، وإنما هو مفهوم ذهني يتقرر في وعاء الذهن، والأمر الذهني لا يقوم به الملاك، ولا يحوي على المصلحة والمفسدة، ولذا لا يعقل أن يكون منشأ للأمر أو متعلقاً للإرادة.

ثالثها: لو سلمنا القول بوجود الجامع الانتزاعي فهو لا ينتهي إلى محصل؛ لأن لسائل أن يسأل: ما هو الجامع؟ إن كان المعنى المشترك المنتزع من مجموع الأطراف فيرد عليه ما ذكرناه في الإشكال الأول، وإن كان

المعنى المنتزع من مفهوم أحد الأطراف كما صرح به في تقارير السيد الخوئي رحمته الله ^(١) فيرد عليه:

أولاً: أن المفهوم المنتزع من أحد الأطراف لا يتطابق مع غيره من الأطراف العرضية بعد فرض المباينة بينها، فكيف يكون جامعاً لها؟

ثانياً: أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن كل واحد من الأطراف يصلح أن يكون مفهومه جامعاً، فبأي منها نأخذ وقد التزم رحمته الله سابقاً بأن الترجيح بلا مرجح باطل ^(٢)؟

ثالثاً: سلمنا، إلا أنه يلزم أن يكون لهذا المفهوم مصداق واحد في الخارج، وهو مصداق الفرد الذي ينطبق عليه المفهوم المنتزع منه؛ لكونه منشأ انتزاعي، وأما غيره من الأفراد فلا ينطبق عليها؛ لكونها ليست منشأ له، فالجامع بهذا المعنى يستلزم الخلف من جهتين:

الأولى: جهة المصداق؛ لأن القول بتعلق الطلب بالمفهوم الذي له مصداق واحد في الخارج يستلزم انقلاب الواجب التخييري إلى التعيني وهو خلف.

الثانية: جهة المفهوم المنتزع؛ لأن القول بتعلق الأمر بالجامع الانتزاعي يستلزم القول بتعلق الأمر بما لا وجود له في الخارج، لعدم وجود المفهوم الانتزاعي إلا في الذهن، وأما الموجود في الخارج فهو منشأ انتزاعه لا غير،

(١) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٢٣؛ دراسات في علم الأصول: ج ٢، ص ٧٥.

(٢) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٢١.

وحيث أن القول بتعلق الأمر به يستلزم القول بعدم تعلقه به؛ لأن الأمر لا يتعلق بالموجود الذهني وهو خلف، بل وتكليف بغير المقدور.

والحاصل: أن القول بوقوع الجامع الانتزاعي متعلقاً للأمر غير وجيه؛ لأن الجامع الانتزاعي مجرد مفهوم لا مطابق له في الخارج فلا يتعلق به الأمر.

رابعها: أن هذا القول يتنافى مع ظواهر الأدلة في الواجب التخييري؛ لأن ظاهرها تعلق الطلب بكل واحد من أفراد الواجب على سبيل البدل، كما يفيد العطف بـ (أو)، لا أن متعلق الأمر شيء واحد هو الجامع الانتزاعي منها جميعاً، ولا المفهوم المنتزع من أحد أطرافها.

القول الرابع: أن الواجب هو مجموع الأطراف من حيث المجموع، ولكن يسقط وجوب بعض الأطراف لدى الإتيان ببعضها الآخر. نسب هذا القول إلى المشهور من أصحابنا، منهم السيد والشيخ والمحقق قدس أسرارهم، وظاهر القوانين اتفاق أصحابنا عليه^(١)، كما نسب إلى جمهور المعتزلة والأشاعرة^(٢)، وقد عبروا عنه بأنه لا يجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع، وأرادوا بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين، وبعدم جواز الإخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي^(٣)، وهذا القول ينطبق على العموم البدلي لا العموم

(١) القوانين: ج ١، ص ١١٦.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٤٨٨-٤٨٩.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٨٩.

الاستغراقي، ولا المجموعي؛ لأن العموم الاستغراقي مثل أكرم العلماء يستلزم القول بالوجوب التعيني وانحلال الوجوب على كل واحد من أفراد العام، فيكون لكل فرد من أفراد الواجب طاعة مستقلة وعصيان مستقل، وهذا غير الواجب التخييري.

كما أن العموم المجموعي يستلزم القول بوجوب جميع الأطراف بشرط الانضمام وعدم جواز ترك أي طرف منها، فيكون كل طرف من الأطراف جزءاً للواجب، نظير وجوب الإيمان بالأئمة عليهم السلام، وكفارة الجمع في الإفطار العمدي على المعصية، وحينئذ يكون من مصاديق الواجب التعيني لا التخييري.

فيتعين القول بالعموم البدلي الذي يصلح كل فرد فيه ان يكون موضوعاً للحكم ومصدقاً للواجب، فإذا امتثل المكلف أحد الأفراد سقط الحكم عن غيره نحو: (أعتق أي رقبة شئت) و: (وكفر بأي من الاطعام أو الصيام أو العتق) ويندفع محذور التناقض بهذا القول من جهة أن الوجوب واحد ومتعلق بالمجموع، وحيث إن المجموع البدلي منحصر في عدة أفراد لا غير، والمجموع من حيث المجموع واجب الفعل ولا يجوز تركه.

كما يندفع محذور التفكيك بين عالمي الإثبات والثبوت من جهة أن الغرض المولوي واحد وهو الذي تعلق به الإرادة وانحصار محققات الغرض بمجموع أطراف الواجب ينفي التردد والإبهام ويرتفع المحذور.

هذا وبغض النظر عن مناقشة ما قيل من توجيهه في دفع المحذورين المذكورين فإنه يمكن مناقشة هذا القول من وجوه:

الأول: الإجمال؛ لأن المراد من العموم البدلي هنا غير واضح، فلو أريد منه أن الأمر تعلق بالجهة المشتركة بين أفراد الواجب التخييري والمكلف يتخير لدى الامتثال بالإتيان بأي فرد من محققات هذه الجهة كان باطلاً؛ لأن هذه الجهة المشتركة إن كانت من قبيل الجامع الحقيقي والكلي الطبيعي ورد عليه ما أُورد على القول الثاني المتقدم، وإن كانت من قبيل الجامع الانتزاعي ورد عليه ما أُورد على القول الثالث، والأمر لا يعدو هاتين الجهتين.

وإن أريد منه أن الأمر لا يتعلق بالجهة المشتركة بل يتعلق بكل فرد من أفراد العام البدلي على نحو الاستقلال لزم منه الخلف؛ لأن تعلق الأمر بكل واحد من أفراد الواجب يوجب تعيينه على المكلف، فيكون من قبيل الواجب التعييني لا التخييري، وهو خلف، بل مخالف لظواهر أدلة الواجب التخييري.

الثاني: الخروج عن الاتفاق؛ لأن القول بأن التكليف في الواجب التخييري على نحو العموم البدلي يستلزم القول بتعدد العقاب عند ترك الجميع؛ لأن معنى وجوب المجموع أن كل واحد منها واجب في نفسه، غاية الأمر أن المكلف إذ امتثل أحد الأطراف يسقط الوجوب عن الباقيين، وعليه فإنه إذا ترك الامتثال ولم يأت بأي واحد من الأطراف وجب القول باستحقاقه لأكثر من عقاب، وهذا ما لا يلتزم به.

الثالث: الخلف؛ لأن لازم القول بأن الإتيان بكل واحد من البدائل يوجب سقوط الوجوب عن الباقيين هو القول بأن وجوب كل واحد

من الأطراف مشروط بعدم الإتيان بالآخر؛ إذ لا معنى للسقوط بفعل أحد الأطراف إلاّ تقييد إرادة كل منها بعدم الآخر، وهو خلاف المفروض من جهتين:

الأولى: إدخال الواجب التخيري في الواجب المشروط مع أنها نحوان متغايران من الواجب.

الثانية: انقلاب الواجب التخيري إلى التعيني؛ لأن معنى تقييد وجوب كل واحد منهما بعدم الإتيان بالآخر هو أن كل فرد من أفراد الواجب يصبح واجباً عينياً في صورة ترك غيره، وهذا يتنافى مع ظواهر أدلة الواجب التخيري.

القول الخامس: هو أن يكون كل من أطراف الواجب التخيري واجباً تعينياً ومتعلقاً للإرادة بنحو مستقل، ولكن إذا فعل المكلف أحد الأطراف سقط عن الباقي. حكى هذا القول عن جماعة^(١)، وقد وجه المحقق الأصفهاني^{رحمته} تعيين الوجوب في الأطراف مع الترخيص بالترك بتوجيهين:

أحدهما: أن يفرض لكل واحد منها غرضاً مستقلاً ومصصلحة ملزمة تباين المصلحة القائمة في غيره، ولهذا المصلحة الملزمة أوجب الشارع كل واحد من الأطراف وجوباً تعينياً؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولكن الشارع لاحظ جهة الإرقاف ومصصلحة التسهيل على العبد فأجاز له ترك الباقي إذا أتى بأحدها، وعلى هذا فإن الشارع وإن أوجب عليه الجميع لما

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٩٥.

في كل واحد منها من الغرض الملزم إلا أنه رخص في ترك كل منها إذا جاء العبد ببذله من باب الإرفاق والمنة، ولازم هذا أن العبد إذا ترك الكل كان معاقباً على ما لا يجوز تركه إلا إلى بدل، وليس هو إلا الواحد منها لا كلها، كما أنه إذا فعل الكل دفعة واحدة كان ممثلاً للجميع^(١)، ويترتب على هذا التوجيه نتائج ثلاث:

الأولى: أن يكون التخيير هنا شرعياً محضاً لا عقلياً فيتطابق مع ظواهر الأدلة في الواجب التخييري.

الثانية: أن نستغني عن لزوم وجود جامع حقيقي أو انتزاعي يتعلق به الأمر؛ لأن الوجوب متعدد ويتعلق كل وجوب بواحد من أطراف الواجب.

الثالثة: اندفاع محذور التناقض؛ لأن كل طرف من الأطراف يجب فعله ولا يجوز تركه، ولكن الشارع رفع يده عن المنع من ترك الباقي لدى إتيان العبد بأحد الأطراف امتناناً عليه.

ثانيتها: أن نفرض لأطراف الواجب غرضاً واحداً نوعياً إلا أن الواجب منه هو وجود واحد يحققه أحد أفراد الواجب التخييري على سبيل البدل، وهذا يفرض القول بإيجاب الجميع تعييناً بلحاظ أن كل واحد من الأطراف محقق للغرض النوعي، ونسبته إلى الغرض واحدة، وجواز ترك الباقي إذا أتى العبد بأحد الأطراف؛ لكون بقاء الإلزام في الباقي يكون بلا موجب لتحقيق الغرض بالطرف الذي جاء به العبد.

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٠.

وتوضيح ذلك: لو فرضنا مثلاً أن الغرض في خصال الكفارة واحد فكل واحد من أطرافها أعني الصيام والاطعام والعتق محقق لهذا الغرض، وهو غرض نوعي يمكن أن يتحقق بكل واحد من الأطراف، فيكون الغرض الملزم الذي يجب تحقيقه في الخارج من الغرض النوعي وجود واحد منه يتحقق بواسطة الإتيان بأحد الأطراف، وحينئذ تشكل عندنا معادلة عقلية توجب القول بإيجاب جميع الأطراف تعيناً مع جواز ترك كل واحد منها إلى البدل باعتبار أن نسبة كل الأطراف إلى تحقيق الغرض الملزم نسبة واحدة، وهذا يقتضي إيجاب الجميع؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، مع جواز ترك كل واحد منها إلى بدله، ولولا هذا لوجب.

أما القول بإيجاب أحد الأطراف المردد دون غيره فهو محال؛ لعدم معقولية إيجاب الفرد المردد؛ لما عرفته من التنافي بين إيجاب التكليف والتردد في المكلف به، بل لعدم وجود الفرد المردد في الخارج، فلا يقع متعلقاً للأمر.

والقول بإيجاد أحد الأطراف المعين باطل؛ لأنه بعد ملاحظة تساوي جميع الأطراف إلى الغرض فإن تحقيق أحد الأطراف به دون غيره يكون بلا مخصص^(١).

فلم يبق إلا القول بعدم جواز ترك الجميع؛ لأنه تفويت للغرض مع جواز ترك كل واحد منها إذا أتى العبد ببدله؛ لكفاية الفعل الواحد في تحقيق ذلك الغرض.

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٠.

فيتحصل: أن كل واحد من أطراف الواجب التخييري هو واجب تعييني في نفسه؛ لأنه محقق للغرض الملزم، ولكن إذا حقق العبد هذا الغرض بالإتيان بأحد أطراف الواجب سقط الوجوب عن الباقي؛ لعدم بقاء المقتضي للإتيان.

وبذلك يندفع محذور التناقض بين عدم جواز الترك والترخيص فيه؛ لأن جواز الترك نشأ من ارتفاع الوجوب بسبب عدم بقاء المقتضي له. هذا ويمكن مناقشة هذا القول بتوجيهين:
أما التوجيه الأول فمن وجوه:

الوجه الأول: أن دعوى تعدد الغرض والمصلحة الملزمة في الواجب التخييري بلا دليل، بل الدليل على خلافها؛ لأن ظاهر العطف بـ (أو) بين أطراف الواجب التخييري هو وجوب أحدها لا وجوب الجميع، والوجوب الواحد لا يتبع إلا غرضاً واحداً.

والنتيجة أن تعلق الأمر الواحد بأطراف الواجب التخييري يكشف بالكشف الإني عن وجود ملاك واحد له؛ إذ لا طريق لنا إلى كشف الملاك إلا عبر تعلق الأمر؛ لما اتفقت عليه كلمة الأصوليين من أن العبد عاجز عن الإحاطة بالملاكات الواقعية للشارع، ويتوصل إلى وجود الملاك عبر الأمر ومثله يقال في النهي من جهة المفسدة.

والمستفاد من أدلة الواجب التخييري هو تعلق أمر واحد بأطراف الواجب، وهذا يكشف عن وجود مصلحة واحدة لا متعددة، وتتحقق

هذه المصلحة بعدة أفراد كالإطعام والصيام والعتق، فالقول بتعدد الغرض وتعدد الأمر يتنافى مع ظاهر الأدلة في الواجب التخييري.

الوجه الثاني: سلّمنا، إلا أن القول بتعدد الغرض وتعدد الوجوب وكون كل واحد من أطراف الواجب واجباً تعيينياً يستلزم القول بتعدد العقاب على ترك الواجب التخييري، وهو خلاف الضرورة والإجماع.

الوجه الثالث: أن القول بأن مصلحة التسهيل أوجبت الترخيص في ترك بعض أطراف الواجب التخييري يتنافى مع حكمة الشارع؛ لاستلزامه لغوية إيجاب كل الأطراف.

وتوضيح ذلك: أن الشارع إذا لاحظ الإرفاق بالعبد والامتنان عليه برفع يده عن إيجاب باقي الأطراف بامثال أحد الأطراف يكون قد لاحظ التراحم بين مصلحتين: مصلحة أصل الفعل ومصلحة التسهيل، وحينئذ لسائل أن يسأل: هل الشارع لاحظ مصلحة التسهيل المزاحمة لمصلحة ذات الفعل عند جعل الوجوب - أي حين الجعل وإنشاء الأمر - أم حين امتثال العبد والإتيان بالفعل؟

فإن قيل بالأول كانت ملاحظة المزاحمة والتكافؤ بين المصلحتين مانعة من إيجاب الفعل الذي سيرفع الشارع يده عنه بسبب المزاحمة؛ لعدم وجود المقتضي للجعل، فلا بد وأن يكتفي الشارع الحكيم بجعل وجوب واحد لا يتصادم مع مصلحة التسهيل، وبه ينتفي القول بتعدد المصلحة والغرض.

وإن قيل بالثاني فإنه وإن أمكن القول بتعدد الجعل والإيجاب لفرض حصول المزاحمة في مقام الامتثال لا الجعل والإنشاء، إلا أن القول به

يستلزم لغوية الجعل؛ لأن المفروض أن الشارع يرفع يده عن وجوب باقي الأطراف إذا امتثل العبد أحدها، فإيجابها يكون بلا مقتض.

الوجه الرابع: أن هذا القول يستلزم الخلف؛ لأنه بعد فرض أن الأمر لا يريد الإتيان بجميع الأطراف، بل أحدها، فإن تعلق إرادته بإيجاب كل واحد منها يكون مشروطاً بترك الباقي، ومعناه أن يكون الوجوب فيه على نحو الواجب المشروط، فيتنافى مع القول بكون الوجوب فيه تعيينياً، وأن لكل طرف غرضاً مستقلاً، وقد عرفت سابقاً ما يرد عليه.

وأما التوجيه الثاني فعلى فرض تمامية الاستدلال به فإنه يمكن مناقشته من وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أن القول بالوجوب التعييني في جميع الأطراف يستوجب القول بتعدد العقاب إذا ترك العبد جميع الأطراف، وقد عرفت بطلانه.

الوجه الثاني: أن يستلزم الخروج الموضوعي عن محل البحث؛ إذ لو كان كل واحد من الأطراف محققاً للغرض فلا وجه لوجوب كل واحد منها تعيينياً؛ لأن المفروض أن الأمر لا يريد سائر الأطراف في الوقت الذي جاء العبد بأحدها، فلا محالة تنقيد إرادة كل واحد منها بعدم وجود الآخر، ويندرج الواجب التخيري في الواجب المشروط، وهو خروج عن الموضوع.

الوجه الثالث: أنه خلاف ظاهر أدلة الواجب التخيري، فإن الاستفادة منها أن الوجوب واحد والعبد مخير في امتثاله بين أكثر من طرف لا أن كل واحد من الأطراف واجب تعييني، ويسقط الوجوب عن سائر الأطراف بامتنال أحدها.

القول السادس: أن الواجب في المقام هو مفهوم أحد الأطراف والمنع من الترك حاصل بالنسبة لهذا المفهوم، وبه يندفع المحذور؛ لأن الواجب هو المفهوم وهو الذي لا يجوز تركه. حكى هذا القول عن جماعة من الخاصة والعامة منهم السيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخونساري قدست أسرارهم، وكذا عن الحاجبي والبيضاوي، وعن القاضي إجماع سلف الأمة عليه، كما نسب إلى العلامة عليه السلام في النهاية ونهج الحق ^(١).

وكيف كان، فإن وجه المناقشة فيه ظاهر؛ بداهية أن المراد من مفهوم أحد الأطراف مجمل، فإن أريد منه أن الجامع المنتزع من مفهوم أحد الأطراف والمنطبق على سائر الأطراف هو الذي وقع متعلقاً للأمر ففيه ما عرفت في مناقشة القول الثالث.

وإن أريد منه أن مفهوم أحد الأطراف المنطبق على فرده فقط ولا ينطبق على غيره من الأطراف هو متعلق الأمر كما هو ظاهر العبارة فهو يستلزم الخلف؛ لأن تعلق التكليف بمفهوم أحد الأطراف بعينه يستوجب وجوبه تعييناً لا تخيراً.

وإن تعلق بمفهوم أحد الأطراف لا بعينه امتنع تعلق التكليف به؛ لاستحالة تعلق التكليف المعين بغير المعين.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٩٣.

القول السابع: أن يكون وجوب كل واحد من الأطراف مشروطاً بعدم وجود الآخر. اختاره السيدان الحكيم والجنوردي قدهما ^(١)، وهو أحد أقوال السيد الصدر قده ^(٢)، ويمكن أن يوجه بأحد توجيهات:

الأول: أن يقال بأن لكل واحد من أطراف الواجب كالصيام والاطعام والعق ملاًكاً يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات؛ لأن استيفاء كل واحد منها مانع عن استيفاء الباقي للمضادة بينها، كما إذا كان للمريض دواءً كل واحد منها يكفي لمعالجة المرض، ولكن إذا استعملها معاً فكل واحد منها يمنع من تأثير الآخر.

الثاني: أن يقال بتقييد الإرادة المولوية حين الجعل بنحو الواجب المشروط للإرفاق والمنة، كما إذا لاحظ المولى أن إتيان العبد لجميع الأطراف فيه عسر وحرَج عليه، فلا يوجب عليه طرفاً إلا في صورة ترك الآخر.

الثالث: أن يقال بالمزاحمة بين الملاكين وعجز العبد عن الجمع بينهما في مقام العمل، وحيث لا مناص من القول بأن إرادة المولى تتعلق بكل واحد من الأطراف على نحو الواجب المشروط.

ونتيجة هذا القول عصيان المكلف إذا ترك الجميع، وأما لو أتى بواحد من الأطراف كان مطيعاً، وحيث يسقط وجوب باقي الأطراف؛ لارتفاع وجوبها بسبب عدم تحقق الشرط؛ لما عرفت من أن شرط وجوب كل واحد منها متوقف على عدم الإتيان بالآخر.

(١) حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٣٣؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٢١.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٤١٦؛ الحلقة الثالثة: ج ١، ص ٣٦٧-٣٦٨.

ويناقش من وجوه:

أحدها: أنه يستلزم الخلف؛ لأن لازم القول بوجود ملاك لكل واحد من الأطراف هو وجوبه تعييناً؛ لأن الحكم يتبع الملاك، فيخرج عن الوجوب التخييري.

ثانيها: أنه مخالف للضرورة والإجماع؛ لاستلزامه القول بتعدد العقاب في صورة ترك المكلف جميع الأطراف؛ لفعلية الوجوب في جميع الأطراف من حيث المقتضي، ولأن شرط وجوب كل واحد منها يتحقق فعلاً في صورة ترك الكل، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

ثالثها: أنه مخالف لظاهر أدلة الواجب التخييري، فإن المستفاد من العطف بـ (أو) هو تعلق الوجوب بالأطراف على نحو سواء لا على نحو الواجب المشروط.

رابعها: أن القول بتعلق الإرادة المولوية بكل طرف على نحو الواجب المشروط لا يرجع إلى محصل؛ لأنه إذا لاحظ المولى تراحم الملاكات وعدم قدرة العبد على استيفائها جميعاً في مقام الجعل لم يبق مقتضى لإيجاب الجميع، وإذا لاحظها في مقام الامتثال استلزم اللغوية.

ومثل ذلك يقال فيما أفاده المحقق العراقي رحمته الله في دفع التناقض من أن إرادة كل طرف من أطراف الواجب التخييري مقيدة بعدم الإتيان بالآخر، فإنه في ظرف وجود أي طرف لا إرادة من المولى بالنسبة إلى غيره ^(١)؛ لأنه

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٢؛ وانظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٥٤٣-٥٤٤.

يستلزم تعدد الإرادة التامة عند ترك الجميع، ولازمه إيجاب الجميع تعييناً، وهو ملازم لتعدد العقاب.

القول الثامن: أن الواجب في مثل خصال الكفارة معيّن عند الله سبحانه غير معيّن عندنا، إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه^(١)، وفي النهاية: أن هذا المذهب تبرأ كل من المعتزلة والأشاعرة منه، ونسبه كل منهم إلى صاحبه، واتفقا على فساده^(٢).

القول التاسع: أن الواجب واحد لا بعينه لكنه يتعين بفعل المكلف. حكى العلامة رحمته هذا القول عن الأشاعرة والفقهاء، وظاهره اتفاقهم عليه^(٣)، ويرد عليها مضافاً إلى ما ورد على الأقوال السابقة من الخلف؛ لانقلاب الواجب التخييري إلى التعيني، وخروج الواجب عن الوجوب لو ترك المكلف جميع الأطراف، وامتناع تعلق التكليف بالواحد لا بعينه، لكونه ملازماً للتردد في المكلف به، فضلاً عن مخالفتها لظهور الأدلة الدالة على وجوب كل منها لا أحدها المعين عند الله، أو عند فعل العبد.

أن الأول منها يستلزم الخروج الموضوعي عن البحث؛ لوجود علم إجمالي لدى العبد بانحصار الواجب في أطراف الواجب التخييري،

(١) انظر المعتمد: ج ١، ص ٧٩؛ معالم الدين: ص ٧٢؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٨٧.

(٢) نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٨٩؛ وانظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٢٨٧؛ معالم الدين: ص ٧٢.

(٣) نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٨٨.

ولكن حيث إنه لا يعلم بالواجب المعين فإن العقل يقضي بلزوم الإتيان بجميع الأطراف تحصيلاً للعلم بادراك الواقع المعين عند الله سبحانه، وهذا يستوجب القول بتعيين الوجوب في كل الأطراف لا التخيير، بل يستلزم تناقض الواقع؛ لأن المكلفين إذا اختلفوا فاختر بعضهم الصيام وبعضهم الإطعام وبعضهم العتق كان بالنسبة لكل واحد واجب يغير الآخر، وهذا ما لا يقوله أحد، ويوجب تناقض الواقع؛ لأن حكم كل واحد منهم واقعي.

بل يستلزم تناقض الشارع؛ لأن ما كان معيّنًا عند الله سبحانه يستحيل تخيير العبد فيه؛ لأنه ينافي الحكمة من جهتين: جهة كف الفيض عن مستحقه والتفكيك بين العلة والمعلول؛ بداهة أن الشيء إذا كان له ملاك الحكم تبعه الحكم لا محالة؛ لتبعية الأحكام للملاكات وجهة اللغوية؛ إذ لو كان أحد الأطراف معيّنًا عند الله سبحانه فإيجاب غيره على العبد وتخييره بين المعين عنده وغيره لغو.

وقريب من ذلك يرد على القول الثاني فضلاً عن أنه يستلزم إلغاء الحكم الواقعي، ويلتزم بالتصويب.

القول العاشر: أن الواجب هو الجامع العنواني الناشئ من الاعتبار والتنزيل الشرعي؛ إذ ليس الجامع حقيقياً كالكلي الطبيعي الذي يتحد بأفراده حتى يرد عليه ما ورد على القول الثاني المتقدم، ولا جامعاً انتزاعياً مأخوذاً من منشأ الانتزاع حتى يرد عليه ما ورد على القول الثالث، بل هو جامع اعتباري لاحظته المعبر جامعاً بين الأفراد المتباينة؛ لكونه محققاً

لغرض الأمر، وتخيير العبد في محققات هذا الجامع، فيندفع التناقض من جهة أن متعلق الأمر واحد وهو الجامع العنواني، وهو الذي لا يجوز تركه. وأما التخيير ففي محققات هذا الجامع يستفاد من استقراء الأدلة، فإن الذي يستقرئ الآيات والروايات يجد أن الشارع عبر عن الواجب التخييري بأنحاء متعددة، وفي كل نحو أخذ الجامع العنواني الذي تنضوي تحته أفراد الواجب في منطوق الدليل.

النحو الأول: الكفارة، وقد لاحظها الشارع عنواناً للواجب التخييري في عدة موارد منها: مورد حنث اليمين قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١) ويستفاد من منطوق الآية عدة دلالات:

الأولى: وجود جزاء عقابي يترتب على الحنث باليمين، وقد سماه القرآن بالكفارة.

الثانية: أن ما يحقق هذه الكفارة أحد ثلاثة على سبيل البدل.

(١) سورة المائدة: الآية ٨٩؛ والمراد من اللغو في الإيذان هو ما يبدو من المرء بلا قصد كقول الرجل لا والله وبلى والله على ما هو المروي. انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٤٠٧؛ كنز الدقائق: ج ٤، ص ١٩٢، ذيل الآية المزبورة. والمراد من عقد الأيذان بالقصد والنية، والمراد يؤاخذكم بما عقدتم الأيذان ثم حثتم.

الثالثة: أن الكفارة عرضية وهي الإطعام والكساء والعتق، وطولية وهي الصيام في صورة العجز عن العرضية.

هذا ما يستفاد من ظاهر الآية، فإذا ضمنا إليه ما يستفاده العقل منها نتوصل إلى حقيقة الواجب التخييري فيها، فإن العقل إذا لاحظ أن هناك جامعاً مشتركاً بين خصال الكفارة والتفت إلى المنع من أن يكون هذا الجامع حقيقياً لما عرفت من دخول الخصال في حقائق متباينة لا تجمعها طبيعة واحدة والمنع من أن يكون جامعاً انتزاعياً لما عرفت من بطلانه يتوصل إلى أنه جامع عنواني اعتباري لعدم الضد الرابع لها. هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا الجامع يكشف عن وجود غرض للمولى يحققه هذا الجامع. وثالثاً: أن كل واحد من البدائل التي أخذ عنوان الكفارة جامعاً لها يحقق هذا الغرض، وبعد هذه المقدمات العقلية نتوصل إلى أن ما تعلق به الأمر في الواجب التخييري هو الجامع العنواني الاعتباري، وهو الذي يجب تحقيقه، ولا يجوز تركه بحال من الأحوال، أما أطراف الواجب فهي محققات للغرض من الجامع، وهذا ما يتطابق مع الفهم العرفي.

فمثلاً: إذا عطش المولى وأمر برفع عطشه ويتحقق رفع العطش بعدة أسباب منها: شرب الماء. ومنها: شرب العصير. ومنها: تناول الفاكهة، فإنه يكفي المولى أن يأمر برفع العطش، وعلى العبد أن يمثل ذلك بأي مصداق يحقق الغرض إذا علم بأن رفع العطش يتحقق بكل واحد من الثلاثة، وأما إذا جهل ذلك فإن على المولى أن يبين لعبده محققات رفع العطش فيخيره بين الثلاثة، وفي كلا الحالين فإن العبد يتوصل إلى أن ملاك

الأمر واحد، وأن التخيير نشأ من جهة التساوي في محققات هذا الملاك. هذا في العرفيات، فكذلك في الشرعيات، فإن العبد لا يحيط علماً بالملاكات الشرعية، ولذا لا بد من تصدي الشارع لبيان محققات أغراضه، ومن هنا يرسم له طريق التكفير عن الحنث ويخيره بين أفعال ثلاثة، وإلا كان مخللاً بغرضه مخالفاً لحكمته.

ويتحصل من ذلك عدة نتائج:

الأولى: أن الجامع الذي تعلق به الأمر في الواجب التخييري هو العنوان الذي ينطبق على كل الأفراد وهو الكفارة مثلاً.

الثانية: أن هذا العنوان يحقق غرض المولى من الأمر.

الثالثة: أن التخيير بين الأفراد من جهة أن هذه الأفراد محققات هذا الغرض والعنوان.

الرابعة: أن التخيير بين الأفراد شرعي لا عقلي؛ لأن العبد لا يتوصل إلى محققات الغرض دون بيان من الشارع.

النحو الثاني: الفدية، وقد لاحظها الشارع عنواناً لموارد منها: اضطرار المحصور في الحج والعمرة للإحلال من الإحرام قبل الهدى. قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(١) ويستفاد من منطوق الآية عدة دلالات:

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

الأولى: أن من منعه الخوف أو العدو من إتمام مناسك الحج بعد الإحرام يجوز له الإحلال من إحرامه بعد أن يهدي ويحلق، ووقت الإحلال هو بلوغ الهدي محله فينحر أو يذبح، ومحل الهدي بالنسبة لإحرام الحج هو منى في يوم النحر، وبالنسبة لإحرام العمرة فمحله مكة^(١).

الثانية: أن من اضطر إلى الحلق قبل بلوغ الهدي محله يجوز له الحلق بشرط الفدية.

الثالثة: أنه مخير في الفدية بين الصيام والصدقة والنسك، والمروي عن الأئمة عليهم السلام أن الصيام ثلاثة أيام، والصدقة على ستة مساكين، والنسك شاة^(٢).

وفي الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة والقمل يتناثر من رأسه وهو محرم، فقال له: أتؤذيك هوامك؟ فقال: نعم. فأنزلت هذه الآية: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يحلق، وجعل الصيام ثلاثة أيام، والصدقة على ستة مساكين ... والنسك شاة ﴿ قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿ وكل شيء من القرآن (أو) فصاحبه بالخيار يختار ما شاء، وكل شيء من القرآن (فمن لم يجد كذا فعليه كذا) فالأولى الخيار ﴾^(٣).

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٨، ذيل الآية المزبورة.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩.

(٣) الكافي: ج ٤، ص ٣٥٨، ح ٢؛ وانظر كنز الدقائق: ج ٢، ص ٢٨٦، ذيل الآية المزبورة؛ كنز العرفان: ص ٢٥٩-٢٦٠.

الرابعة: أن (من) في قوله تعالى: ﴿مَنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ لبيان جنس الفدية.

الخامسة: أن (من) الجنسية و (أو) تشيران إلى تمام المباينة بين أجناس الفدية. هذا ويلاحظ على ما ذكر عدم وجود جامع حقيقي يجمع بين الصيام والصدقة والنسك للمباينة الذاتية بينها، لاسيما بين الصيام وبدائله، كما لا جامع انتزاعي بينها؛ لعدم وجود وحدة مشتركة بينها تصلح أن تكون منشأ للانتزاع، فيتعين أن تكون الفدية جامعاً عنوانياً لعدم وجود الضد الرابع.

كما يلاحظ أن أطراف الفدية محققات لهذا العنوان ولذا كان المكلف فيها خيراً؛ لأن الملاك هو صدق العنوان ويتحقق بكل واحد منها.

النحو الثالث: العقوبة الجزائية، وقد لا حظها الشارع عنواناً لموارد:

منها: حد المحاربة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١).

ومنها: كفارة الصيد في حالة الإحرام، حيث عللها الكتاب بذلك. قال تعالى: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^(٢) ويستفاد من منطوق الآية الأولى عدة دلالات:

(١) سورة المائدة: الآية ٣٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٩٥.

الأولى: أن الحاكم الشرعي مخير في معاقبة المحارب الذي يجرد السلاح لإخافة الناس بين عقوبات أربع هي: القتل والصلب والقطع والنفي.

الثانية: أن لهذه العقوبات جامعاً واحداً هو الجزاء، وهذا الجامع عنواني لا حقيقي ولا انتزاعي؛ لوجود المباينة الحقيقية بين أقسامها بما يمنع من اندراجها تحت طبيعة واحدة، كما يتنفي معها وجود وحدة مشتركة تصلح أن تكون منشأ لانتزاعها.

الثالثة: أن أقسام العقوبة المذكورة هي محققات لعنوان الجزاء، وتخيير الإمام فيها من جهة أن كل واحد منها محقق لهذا العنوان، وهذا لا يصح إلا إذا كان العنوان متعلقاً للغرض ومأموراً به، وسراية الحكم إلى الأفراد من جهة أنها أسباب للوصول إلى الغرض.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الآيات الشريفة أخذت الجامع العنواني متعلقاً للخطاب الشرعي، وهذا يكشف عن تعلق الأمر به فيجب فعله ولا يجوز تركه، وأما تخيير المكلف بين الأفراد فمن باب أنها أسباب لإيجاد هذا العنوان في الخارج، وحيث إن المكلف يجهل بسببية هذه الأفراد لإيجاد العنوان بينها الشارع في لسان الدليل، وهذه النتيجة تتطابق مع مفهوم الواجب التخييري، وهو أن يكون العبد مخيراً في مقام الامتثال، وأن يكون التخيير شرعياً لا عقلياً، وحيث إن التكليف تعلق بالعنوان وهو الذي يجب تحقيقه عبر الإتيان بأحد أسبابه في الخارج ولا يجوز تركه يندفع محذور التناقض، كما يندفع محذور التفكيك بين عالمي الإثبات والشبوت.

كما أن الثواب والعقاب يتبعان العنوان، فإذا ترك جميع الأطراف استحق عقاباً واحداً؛ لأنه ترك العنوان، وإذا فعل أحد الأطراف استحق الثواب؛ لأنه امتثل العنوان.

هذا وعلى فرض المناقشة في هذا القول فإنه يكفينا دليلاً على تمامية وقوعه في الشرعيات والعرفيات كما عرفت، وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه، والوقوع يكشف عن عدم تمامية شبهة التناقض المدعاة في المقام، سواء أمكن دفعها نظرياً أو لا؛ لأن عدم تعقل حقيقة الواجب التخييري بالوجه الذي يسلم من كل محذور لا يضر بوقوعه المسلم؛ لرجوعه إلى إشكال علمي لا تترتب عليه ثمرة في العمل، سواء أمكن دفعه أو لا، فتأمل.

الأمر الرابع: في أقسام التخيير وآثاره

التخيير على أقسام بعضه طولي كالصيام بدل الهدي مثل كفارة الإحلال من الإحرام وكفارة القتل خطأ، وقد عرفت خروجه عن محل البحث، وبعضه عرضي وهو مدار البحث في الواجب التخييري، وهذا التخيير على قسمين:

الأول: التخيير بين المتباينين.

والثاني: التخيير بين الأقل والأكثر.

والقسم الأول منه متفق على وقوعه في الشرعيات والعرفيات، وقد تقدم الكلام فيه.

وأما القسم الثاني وهو التخيير بين الأقل والأكثر مثل التخيير في تسيحات الصلاة في الركعة الثالثة والرابعة بين الواحدة والثلاثة، والتخيير في تسيحات الركوع والسجود بين الصغرى والكبرى، فقد وقع الكلام فيه بينهم من حيث إمكانه واستحالته، وله صورتان:

الأولى: أن يقع الأقل في ضمن الأكثر، وحصولها تدريجي مثل التسيحة والتسيحات على القول به، والأوراد والأذكار ونحوها إذ أوجبت^(١).

والثانية: أن يقع في ضمنه ولكن حصولها دفعي مثل المسح على الرأس والقدمين في الوضوء، فإنه يصح بالإصبع الواحد وبالأكثر، فإذا مسح بثلاثة أصابع حصل الأقل والأكثر معاً، ومثل دفن من مات في السفينة في قاع البحر فإنه يمكن إيصاله إلى القاع بإنزاله بواسطة جسم ثقيل وزنه خمسون كيلو، وآخر وزنه مائة، فإن بإنزاله بالمائة يحصل الأقل دفعة.

وربما يصح أن نمثل له في الاستعمالات العرفية بمسائل التصويت والانتخاب في المجالس الوطنية أو النيابية ونحو ذلك، فإنه إذا كان المعيار هو رأي الأكثرية أمكن التخيير بين الأكثرية المطلقة وهي ما زاد عن النصف ولو بواحد، وبين الأكثرية النسبية وهي ما زاد عن النصف بمقدار معتبر، فإنه لو جيء بالثانية جيء بالأولى دفعة، وبمثل ما إذا أمر المولى بإطعام ستة مساكين أو ستين مسكيناً فأطعم الستين دفعة.

(١) مثل اللعن في زيارة عاشوراء المتخير بين الواحد مع ذكر المائة أو المائة تفصيلاً.

ولا إشكال في أن التخيير بين الأقل والأكثر الدفعي ممكن عقلاً، بل واقع شرعاً و عرفاً؛ لرجوعه إلى التخيير بين المتباينين؛ لأن الأقل أخذ بحده والأكثر أخذ بحده وخير العبد بينهما.

وإنما الإشكال في التدريجي، فقد قال جماعة باستحالة التخيير فيه ^(١)، وذكروا للاستحالة وجوهاً عديدة:

منها: أن المكلف إذا جاء بالأقل كالتسيحة الواحدة فإن بقي الوجوب بعدها لزم الخلف؛ لأن بقاء الوجوب بعدها يكشف عن عدم مصداقية الأقل للواجب، وإن لم يبق لزم الخلف أيضاً؛ لأن ارتفاع الوجوب بالإتيان بالأقل يكشف عن عدم وجوب الأكثر، فلا يبقى مورد للتخيير بينهما.

ومنها: أن وجوب الأكثر مع وجوب الأقل يستوجب معادلة المصلحتين بينهما، ومصلحة الأكثر لا تخلو من حالات ثلاث:
الأولى: أن يقال بعدم وجود المصلحة فيه.

الثانية: أن يقال بأن مصلحته تساوي مصلحة الأقل وعينها.

الثالثة: أن يقال بأن مصلحته تباين مصلحة الأقل.

وفي الحالة الأولى والثانية لا يمكن القول بوجوب الأكثر لأنه لغو، وفي الحالة الثالثة يخرج البحث عن الأقل والأكثر موضوعاً؛ لأن تباين

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣١١-٣١٢؛ كفاية الأصول: ص ١٤٢؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٧٠؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٣؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٣-٣٩٤؛ الأصول: ج ٣، ص ٧٦.

المصلحتين يدخله في التخيير بين المتباينين، وحينئذ يقال فيه ما قيل في البحث المتقدم.

ومنها: أن مقتضى وجوب التخيير بين الأقل والأكثر هو اتصاف الأكثر بالوجوب ولكن مع اشتغال الأكثر على الأقل، فإن الوجوب ينطبق على الأقل لا محالة، فإذا أتى العبد بالأقل يكون قد سقط الأمر لتحقيق الغرض وصدق الامتثال، ومعه لا يبقى وجوب للأكثر حتى يكون العبد فيه مخيراً. والخلاصة: أن القول بالتخيير بين الأقل والأكثر يستلزم الخلف وخروج الأكثر عن الوجوب.

ونتوصل من ذلك كله إلى إحدى نتيجتين:

الأولى: إبقاء المسألة في دائرة الأقل والأكثر وتخصيص الوجوب بالأقل وحمل الأكثر على الاستحباب، وحينئذ يخرج موضوعاً عن التخيير، ويتعين الوجوب في الأقل فيكون الوجوب فيه تعييناً.

الثانية: إبقاء المسألة في دائرة التخيير وإخراجها عن الأقل والأكثر بحمل التخيير بينهما على التخيير بين المتباينين، وفي كلا الحالين يبطل التخيير بين الأقل والأكثر.

والأمر في النتيجة الأولى واضح، وأما في الثانية فيمكن توضيحه بالقول: إن أخذ الأقل في مقابل الأكثر والتخيير بينهما في مقام الامتثال مع انضمام الأقل تحت الأكثر يقتضي أخذ كل واحد منهما بنحو يصلح أن يكون مباحين للآخر، وليس إلا أخذ ماهية الأقل بشرط لا عن الزائد، وماهية الأكثر بشرط شيء إلى الزائد، أو بشرط لا عن الناقص.

وحينئذ يدخلان في المتباينين؛ لأن الماهية بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء أو بشرط لا، وعلى هذا يمكن للشارع أن يخير بينهما، لكنه يخرج عن التخيير بين الأقل والأكثر موضوعاً.

والحاصل: أن التخيير بين الأقل والأكثر في الموارد التي يحصل الأكثر والأقل فيها دفعة واحدة فلا إشكال في إمكانه عقلاً، بل ووقوعه شرعاً وعرفاً. وأما التخيير بين الأقل والأكثر في الموارد التي يحصل الأكثر والأقل فيها تدريجاً فهو غير ممكن عقلاً فضلاً عن وقوعه شرعاً؛ للخروج الموضوعي، والنتيجة هي التفصيل بين الأمرين.

وبذلك يظهر أن ما يستفاد من كلمات جماعة من الأعلام من سوق المسألتين مساقاً واحداً والقول بإمكان التخيير فيهما، وجماعة أخرى حيث قالوا باستحالته فيهما^(١) محل تأمل.

الأمر الخامس: في ضوابط فهم التخيير في الواجب

لمعرفة التخيير في الواجب طرق ثلاثة:

أحدها: عقلي محض.

ثانيها: عقلي مبتن على مقدمة شرعية.

ثالثها: شرعي محض.

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٤٢؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٧٠؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٣؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٣؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٢٩؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٣٤؛ الأصول: ج ٣، ص ٧٨.

أما الأول فباعتبار أن العقل يقضي بلزوم التخيير بين شيئين إذا لاحظ وجود مصلحة واحدة تقوم بأمرين مختلفين، وكل واحد منهما يحقق هذه المصلحة، فلا مناص من حكمه بالتخيير بينهما في مقام العمل، وأمثله في الشرعيات كثيرة:

منها: وجوب رد الوديعة، فإنه يمكن أن يكون عبر إعطائها للمالك ويمكن إعطاؤها لوكيله المفوض.

ومنها: وجوب معالجة المرض، فإنه يمكن أن يكون بمراجعة طبيب البدن واستعمال الدواء، ويمكن أن يكون بمراجعة طبيب الروح واستعمال الدعاء إذا كان كلاهما يحققان النتيجة ذاتها. قال تعالى: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾^(١) وفي هذه الصورة فإنه لا مناص من القول بالتخيير بينهما سواء أمر الشارع به أو لا.

ومثل ذلك يقال فيما إذا لاحظ أن أحدهما يحقق مصلحة أكبر بيسير بحيث لا تبلغ مرتبة الإلزام.

وأما الثاني فباعتبار أن العقل يقضي بلزوم التخيير بين الشيئين بعد أمر الشارع بهما وعدم قدرة العبد على الجمع بينهما معاً. وعدم القدرة على الجمع تنشأ من إحدى جهتين:

الأولى: القدرة الذاتية؛ لجهة عجز العبد عن الجمع بين الفعلين في وقت واحد كإنقاذ غريقين في وقت واحد، أو الذهاب للحج ولزيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة.

(١) سورة الإسراء: الآية ٨٢.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٣٠٣

الثانية: القدرة الموضوعية؛ لجهة أن موضوع كل واحد منهما لا يجتمع مع موضوع الآخر للتنافي بينهما، كاستعمال دواءين مختلفين معاً إذا كان كل واحد منهما يبطل مفعول الآخر.

ففي مثل هاتين الحالتين يحكم العقل بالتخير بينهما، ويحمل التكليف الشرعي بهما على ذلك أيضاً؛ لأن العجز عنها معاً يكشف إنَّ عن أن الشارع أرادهما على سبيل التخير تنزيهاً للشارع الحكيم عن مخالفة الحكمة. وأما الثالث فإنه يفهم عرفاً من لسان الدليل بطريقتين:

أحدهما: إذا صرح الشارع بتساوي عدة أشياء في الوجوب كصلاتي الظهر والجمعة في يومها.

ثانيهما: إذا صرح الشارع بالتخير بين عدة أشياء كالحمد والتسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة من كل فريضة، أو فهم ذلك عرفاً كخصال الكفارة، حيث أمر الشارع بالجميع مع العطف بـ (أو) الذي يفيد عرفاً التخير.

الأمر السادس: في نتائج البحث وأحكامه

تترتب على ما تقدم من البحث جملة من النتائج العلمية والعملية يظهر أثرها في مقام العمل نذكر المهم منها على التوالي:

النتيجة الأولى: في امثال الواجب التخييري

قد عرفت أن مقتضى التخير في امثال الواجب هو حصول الامتثال بفعل واحد من أطراف الواجب التخييري، فإذا أتى المكلف بأحد الأطراف سقط الوجوب عن ذمته بالنسبة للباقي، كما يسقط التكليف عن

ذمته بالنسبة للفعل الذي أتى به؛ لسقوط الأمر بالطاعة، وبعده لا يبقى موضوع للامتنال، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في جواز إتيان العبد بالباقي بداعي وجود الملاك وعدمه، وفيه احتمالان:

الأول: الجواز؛ لجهة أن ارتفاع الأمر بإتيان أحد الأطراف كالصيام للمفطر لا يرفع الملاك الذي كان سبباً لتعلق الأمر بالباقي كالإطعام والعتق وجعله من أطراف الواجب، فيجوز للعبد أن يأتي بالباقي بداعي وجود الملاك فيه، وتخيير الشارع بين أحد الثلاثة من باب الإرفاق والمنة لا من باب عدم وجود المقتضي والملاك.

ويمكن تقريره بوجه آخر خلاصته: أن تعلق الأمر بأطراف الواجب التخييري يكشف عن وجود الملاك في كل واحد من الأطراف؛ لتبعية الأمر للمصلحة في متعلقه، وعليه فإن كل واحد من أطراف الواجب فيه اقتضاء الامتنال.

فإذا تصدى العبد للامتنال وأتى بأحد الأطراف يسقط الأمر عن باقي الأطراف، وسقوط الأمر عنه ليس من جهة عدم المقتضي وإنما من جهة وجود المانع، وهو وقوع العبد في العسر والحرج؛ إذ لولا ذلك لأوجب الشارع عليه الجميع.

ومن الواضح أن هذا المانع إرفاقى امتناني لا يمنع العبد من إيقاع نفسه فيه اختياراً، فإذا تصدى للإتيان بالباقي بداعي الوجوب والامتنال من جهة وجود المقتضي وإدراك المصلحة الموجودة في الباقي صح منه ووقع امتثالاً.

الثاني: عدم الجواز؛ لجهة أن الوجوب في الواجب التخييري واحد، وهو لا يقتضي أكثر من امثال واحد، فإذا أتى العبد بأحد الأطراف سقط عن الباقي، فإتيانه للباقي لا يخلو من أحد داعيين:

أحدهما: أن يأتي به بداعي الأمر وهو لغو؛ لما عرفت من سقوط الأمر بالإتيان الأول.

ثانيهما: أن يأتي به بداعي الامثال وهو باطل، بل حرام؛ لكونه تشريعاً، وعليه فإن القول ببقاء المقتضي غير وجيه؛ لأن ارتفاع الأمر يكشف عن عدم وجود المقتضي في الباقي، كما أن التخيير بين الأطراف كشف عن وجود مصلحة واحدة للمولى يحققها الإتيان بأحد الأطراف، فمع تحققها لا يبقى ملاك حتى يقال بصحة الإتيان بالباقي بداعي الملاك.

الثالث: التفصيل بين الإتيان بالباقي بداعي الوجوب فلا يصح؛ لكونه لغواً وتشريعاً محرماً، وبين الإتيان به بداعي الاستحباب؛ لأن الامثال يرفع الوجوب ولا يرفع أصل المحبوبة عند المولى الذي جعلته متعلقاً للوجوب التخييري.

والحق هو الثاني؛ لسقوط الأمر بإتيان أحد الأطراف، وسقوط الأمر يكشف عن عدم بقاء الملاك في الثاني حتى يصح الإتيان به بداعي الامثال؛ بداهة أن الوجوب واحد وله ملاك واحد وقد ارتفع بالامثال الأول، ومعه لا يبقى موضوع للامثال حتى يقال بصحة الإتيان بالباقي، وتعلق الوجوب بأكثر من طرف ليس من باب وجود الملاك في كل طرف منها، بل

من باب أن كل واحد من الأطراف محقق للملاك ومحصل للغرض، ولذا يتعلق الأمر بها على سبيل البدل لا على سبيل المجموع.

وعليه فإن المكلف إذا أتى بأحد أطراف الواجب التخييري لا يصح له الإتيان بالباقي بداعي الامتثال، ولا بداعي الندب؛ لعدم وجود المقتضي لذلك. نعم يصح منه ذلك إذا دل دليل خاص عليه لكنه خارج عن موضوع البحث.

النتيجة الثانية: في صحة الإتيان بجميع أطراف الواجب دفعة

قد عرفت أن الإتيان بأطراف الواجب التخييري يقع على نحوين:

أحدهما: أن يكون تدريجياً كما لو صام وأراد الإطعام بعد ذلك، وكذا التسيحة والتسيحات الثلاث، فإنه إذا أتى العبد بالتسيحة حصل الأجزاء وسقط الأمر، ولا يبقى بعدها أمر حتى يقال بالإتيان بالأكثر، فإتيانه بداعي الوجوب والامتثال بدعة محرمة بالأدلة الأربعة.

ثانيهما: أن يكون دفعياً، كما إذا صام وأطعم في وقت واحد، أو أطعم وأعتق، وفي حصول الامتثال بواحد منها ووقوع الباقي لغو أو حصول الامتثال بجميعها احتمالان بل قولان^(١) :

ووجه الأول ظاهر؛ لأن المطلوب تحقق العنوان وقد صدق بالإتيان بالجميع، وتعين الامتثال بأحد الأطراف يكفي فيه نية العبد أو اختيار الله

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٠٥-٣٠٦؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٩١.

سبحانه، فإنه ربما يختار أحبها إليه عز وجل، وأما وجه الثاني فمن جهة وجود المقتضي لصدق الامتثال في كل واحد منها مع عدم المانع.

وربما يقال بعدم وقوع الامتثال على بعض التقادير، ووقوعه على بعضها الآخر، وذلك لأن العبد بعد التفاته إلى أن الواجب تخيري وأن المولى لا يريد منه أكثر من طرف واحد فأقدمه على الإتيان بالجميع لا يخلو من حالين:

الأول: أن يأتي بها بداعي الامتثال والقربة، وهذا حرام؛ لأنه تشريع واجتهاد في مقابل النص^(١)، وهو مبطل لما أتى به؛ لأنه لا يطاع الله من حيث يعصى^(٢).

الثاني: أن يأتي بها ويقصد الامتثال بأحدها، وحينئذ إما أن يكون قد عيّن ما قصد به الامتثال كالصيام مثلاً وأما الباقي فلا، وإما لم يعيّن أيّاً منها، وفي كلا الحالين لا يبعد صدق التلاعب بأمر المولى وهو قبيح فاعلاً؛ لجهة تلاعب العبد وهوه في امتثال أمر المولى، وحينئذ إن قلنا بأن القبح الفاعلي يسري إلى الفعلي نقول بحرمة الفعل وبطلانه كما قال جماعة في حرمة التجري، وإن قلنا بعدم السراية نقول بصحة الأول منها سوى أن الإتيان بالباقي لغو. هذا على الاحتمال الأول، وأما على الاحتمال الثاني فلا يبعد القول ببطلان الجميع لعدم تحقق النية إن كان الجميع أو بعضها تعبدياً، والقول بوجود النية الإجمالية لانحصار العمل بين طرفين أو ثلاثة مثلاً لا

(١) لكونه جعل الواجب التخييري تعينياً.

(٢) الشرائع: ج ٢، ص ٥٥٨؛ مصباح الفقيه: ٢ ق ١، ص ١٤٦

يجدي نفعاً في صدق الامتثال في العبادة؛ لأن الإجمال في النية بهذا النحو من الإجمال أي أن يأتي بمجموعة أفعال بعضها عبادي ولا يقصد فيه الامتثال والقربة غير صحيح، وهذا غير الإتيان بالعمل بقصد ما في الذمة؛ لأن ذلك يأتي بالعمل بقصد القربة ولكنه لا يعلم بان الذمة مشغولة به يقيناً. نعم يصح منه ذلك إذا كان الواجب توصلياً كالمن والفداء للأسير فتأمل.

هذا من حيث الحكم والإتيان بالعمل، وأما من حيث استحقاق الثواب والعقاب فقد عرفت أن الواجب التخييري ليس له الأثواب واحد وعقاب واحد استحقاقاً، فإذا جاء المكلف بجميع الأفراد أو بعضها ولم نقل بحرمتها فإنه لا يستحق إلا ثواباً واحداً، ولا مانع من أن يثبته المولى على الأكثر تفضلاً.

النتيجة الثالثة: في ارتفاع التخيير بعد الشروع في العمل وعدمه

إذا أقدم العبد على اختيار أحد أطراف الواجب التخييري كما لو شرع في الصيام للتكفير عن الإفطار فهل يتعين عليه إتمام الصيام أم يجوز له العدول إلى الإطعام أو العتق؟ احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال بعدم التعيين، ولازمه بقاؤه مخيراً فيجوز له العدول إلى الإطعام إن أراد ذلك لوجهين:

أحدهما: اطلاقات الواجب التخييري فإنها ظاهرة في أن العبد مكلف بالتخيير، وهذا التكليف لا يسقط ما لم يأت بالواجب؛ لأن الأمر يسقط بالطاعة وما دام لم يتم العبد أداء الواجب فالتخيير باق.

ثانيهما: الاستصحاب، فإننا إذا شككنا في بقاء التخيير وعدمه فإن الاستصحاب يثبت بقاءه ما لم يرتفع بالأداء.

الاحتمال الثاني: أن يقال بالتعيين، ولازمه أن العبد إذا شرع في أحد أطراف الواجب لا يجوز له العدول إلى غيره، وذلك لوجهين أيضاً: أحدهما: الظهور، فإن ظاهر الواجب التخييري عرفاً أن التخيير فيه ابتدائي لا استمراري والعبد فيه مخير ما لم يقدم على اختيار أحد الأطراف، فإذا اختار يتعين عليه ما اختاره.

ثانيهما: أن جواز العدول يحتاج إلى دليل ولا دليل.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين ما إذا كان التكليف يسقط بمقدار الأداء كالإطعام، فإن التكليف بالسنتين يسقط منه بمقدار ما يطعم العبد من المساكين، فلا يجوز العدول، لأن ما سقط من التكليف لا يمكن عوده إلى الذمة، وبين ما إذا كان لا يسقط إلا بعد أداء تمام الفعل كالصيام في الشهر الأول والعتق فيجوز؛ لعدم سقوط التكليف عن ذمته.

الاحتمال الرابع: التفصيل بين العبادة وغيرها، فإنه إذا كان الفعل عبادياً فلا يجوز العدول منه بعد أن شرع فيه؛ لحرمة إبطال العبادة، كما لو شرع في الجمعة وأراد العدول إلى الظهر فيتعين عليه الإكمال، وإذا لم يكن عبادياً كالتخيير بين المن والفداء جاز؛ لوجود المقتضي مع عدم المانع.

والحق هو الأول، فإن مقتضى إطلاق دليل التخيير جواز العدول، ودعوى عدم الدليل على العدول ضعيفة؛ لأن إطلاق دليل التخيير واستصحابه بعد الشك دليل.

ودعوى ظهور الواجب في التخيير الابتدائي أول الكلام، بل ظهور الإطلاق يفيد الاستمرار، وفي صورة الشك فالاستصحاب مثبت للاستمرار. نعم يستثنى من ذلك موردان:

الأول: العبادة؛ فإنه قد يستثنى من جواز العدول لقيام الدليل على حرمة قطع العبادة بعد الشروع فيها في غير الموارد التي دل الدليل على جواز العدول فيها أيضاً، كالدليل على جواز العدول من الظهر إلى الجمعة.

الثاني: انتفاء موضوع التخيير، كما لو اختار العبد العتق فأعتق رقبة فإنه إذا أراد العدول بعد ذلك لم يبق موضوع للتخيير لتحقق الامتثال بالفعل الأول، فالعدول إلى غيره بلا موجب.

النتيجة الرابعة: في انقلاب التخيير إلى التعيين

إذا كان الواجب تحييراً ثم تعذر اختيار أحد الأطراف لعدم القدرة على الإتيان به انقلب التخيير إلى التعيين، وعدم القدرة على الإتيان يرجع إلى أسباب ثلاثة:

أولها: تعذر ذات الموضوع.

ثانيها: تعذر قدرة العبد على الإتيان بالموضوع.

ثالثها: تعذر المصلحة الراجحة في الإتيان به، لما يترتب عليه من مفسدة، ومثاله الظاهر العتق، فإنه جعل طرفاً في الواجب التخييري في مقابل الصيام أو الإطعام، وفي مثل زماننا يتعذر اختياره؛ لعدم وجود الرق حتى يختار العبد تحريره، وتارة يتعذر لجهة عدم وجود مال كاف

لشرائه وتحريره، وتاره يوجد مال ولكن شراؤه يسبب عسراً وحرماً على المكلف، فإن أي واحد من هذه الأسباب تحقق ينقلب التخيير بين العتق والصيام أو العتق والإطعام إلى التعيين في المتيسر بينهما؛ لأن غير المقدور يمنع تعلق التكليف به فينحصر التكليف بالمقدور، ومثله يقال إذا انحصر التخيير بين الصيام والإطعام وتعذر الصيام للمرض أو العسر والخرج فإنه يتعين عليه الإطعام وهكذا.

النتيجة الخامسة: في معالجة الشك في الواجب التخييري

إذا شككنا في واجب أنه تخييري أم تعيني كصلاة الجمعة يومها أو وجوب إرسال الحاكم الشرعي حكماً للإصلاح بين الزوجين المستفاد من قوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾^(١) ونحو ذلك يحمل على التعيني؛ للأصل المعروف في كون الأصل في الأمر هو الوجوب النفسي لا الغيري، والعيني لا الكفائي، والتعيني لا التخييري. هذا أولاً.

ولأن التخيير قيد زائد على أصل التكليف فيحتاج إلى مزيد بيان، وعليه فما لم يبينه المولى لا يمكن حمل التكليف عليه، وعلى فرض الشك ينفي بالأصل.

وربما يحتل أن من مصاديق هذه النتيجة مسألة التقليد، فإنه بعد إحراز وجوب رجوع الجاهل للفقهاء في اخذ الأحكام الشرعية قد نشك في أن الفقيه الواجب تقليده هو الأعلم تعييناً أم تخيراً بينه وبين غير الأعلم؟

(١) سورة النساء: الآية ٣٥

لكنك عرفت أن التخيير من هذا القبيل يرجع إلى تعلق التكليف في طبيعة واحدة، وهو خارج عن محل البحث، إلا أنه يمكن أن يوجه دخول المسألة في الواجب التخييري بأخذ القول بوجوب تقليد الأعم على نحو بشرط شيء؛ لأنه ينفي جواز الرجوع إلى مطلق المجتهد، بل المجتهد بشرط الأعلمية، وبأخذ القول بوجوب تقليد المجتهد سواء كان أعلم أو لم يكن على نحو اللابشرط القسمي وبين اللابشرط القسمي والبشرط شيء مباينة فيصح وقوع التخيير بينهما.

هذا وقد اختلفوا في المسألة إلى قولين:

الأول: ذهب إلى التخيير من جهة أن وجوب تقليد الأعم تكليف زائد ينفي بدليل البراءة.

الثاني: ذهب إلى التعيين من جهة وجوب العمل بالاشتغال؛ لأن القدر المتيقن الذي يحصل فيه العبد على الفراغ اليقيني هو تقليد الأعم، وأما غيره فلا، فلذا يتعين عليه الرجوع إليه.

والحق هو الأول لورود دليل البراءة الشرعية على الاشتغال العقلي كما قرر غير مرة؛ بدهاءة أن الوجه في حكومة العقل بلزوم تحصيل الفراغ هو احتمال وجوب التكليف بالزائد واحتمال الضرر من تركه؛ إذ لولا ذلك لما حكم العقل بلزوم الاحتياط، ودليل البراءة ينفي وجود التكليف الزائد واحتمال الضرر، فلا يبقى موضوع للاشتغال، وربما يمكن جعل المسألة سيالة في موارد متعددة:

منها: في الرجوع إلى القاضي.

ومنها: في الصلاة خلف الإمام.

ومنها: قبول الشهادة.

ومنها: تولي منصب الحكومة والرئاسة والوزارة ونحوها من المناصب

الحكومية إذا صارت في حيز الوجوب وهكذا.

فإنه يمكن وقوع الدوران بين التعيين والتخيير بين العادل والأعدل

والعالم والأعلم، والكلام فيها كالكلام في المسألة المتقدمة.

الفهرست

- المبحث الرابع: في دلالة الأمر بعد الامتثال (الإجزاء) ١١
- تمهيد: ١٣
- المطلب الأول: في أهمية البحث وحقيقته وعنوانه ١٤
- الأمر الأول: في أهمية البحث ١٤
- الأمر الثاني: في معنى الإجزاء لغة واصطلاحاً ١٥
- الأمر الثالث: في عنوان المسألة وبيان الدلالة فيها ١٩
- الأمر الرابع: في معنى الإتيان بالمأمور به على وجهه ٢٨
- المطلب الثاني: في تنقيح موضوع البحث وتحرير النزاع ٣٥
- الأمر الأول: في تنقيح الموضوع ٣٥
- الإجزاء والمرة والتكرار ٣٥
- الأول: في الصغرى والكبرى ٣٦
- الثاني: في الكم والكيف في الامتثال ٣٧
- الثالث: في سعة ثبوت التكليف وسقوطه ٣٧
- الإجزاء وتبعية القضاء للأداء ٤١
- الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع ٤٣
- المذهب الأول: للمتقدمين ٤٣
- المذهب الثاني: للمتأخرين والمعاصرين ٥١

- الأمر الثالث: في بيان حقيقة النزاع ٥٤
- المطلب الثالث: الأقوال في مسائل الإجزاء ومناقشتها ٥٧
- المسألة الأولى: في إجزاء المأمور به عن أمر نفسه ٥٧
- أدلة عدم الإجزاء ٥٩
- المسألة الثانية: في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقعي ٦٦
- الفرع الأول: فيما تقتضيه القواعد الأولية في الإجزاء ٨٠
- القول الأول: الإجزاء ٨٠
- الدليل الأول: الإطلاق اللفظي ٨١
- الدليل الثاني: الإطلاق المقامي ٨٣
- الدليل الثالث: العقل ٨٨
- القول الثاني: عدم الإجزاء ٩٢
- الدليل الأول: الأصل اللفظي ٩٢
- الدليل الثاني: العقل من جهة المقتضي وانعدام المانع ٩٥
- الدليل الثالث: استقراء الأدلة ٩٩
- في حكم البدار إلى العمل ١٠٢
- الفرع الثاني: فيما تقتضيه القواعد الثانوية والأصول العملية ١٠٨
- الفرع الثالث: في إجزاء الحكم الواقعي عن الاضطراري ١٢٠

- المسألة الثالثة: في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي . ١٣١
- الفرع الأول: في وجوب الإعادة ١٤٢
- الفرع الثاني: في وجوب القضاء إذا انكشف الخلاف
خارج الوقت ١٤٤
- القول الفصل ١٥٠
- المسألة الرابعة: في أجزاء المأمور به الاعتقادي عن الواقعي ١٥٧
- الأصل العملي في المسألة ١٧٩
- الفرع الثاني: في أجزاء الفتوى إذا انكشف خطؤها بالعلم
الوجداني ١٩٥
- المطلب الرابع: في فروع الأجزاء وأحكامه ٢٠٢
- الأمر الأول: في عموم البحث للأحكام التكاليفية والوضعية
..... ٢٠٢
- الأمر الثاني: في الحكم عند تبدل الفتوى ٢٠٤
- الأمر الثالث: في أجزاء الفتوى لغير العامل بها ٢١١
- المبحث الخامس: في تقسيمات الأمر وآثارها ٢١٧
- تمهيد: في تقسيم الأمر ٢١٩
- المطلب الأول: في تعلق الأمر بالطبيعة والفرد ٢٢٣
- الأمر الأول: في تعيين محل البحث ٢٢٣
- الأمر الثاني: أقوال الأصوليين في بيان النزاع ومناقشتها .. ٢٣٠

- الأمر الثالث: في الجمع بين الأقوال ٢٣٧
- الأمر الرابع: في الثمرة العملية للبحث ٢٤٢
- الأمر الخامس: في الأقوال في المسألة ومناقشتها ٢٤٦
- القول المختار ٢٥٠
- المطلب الثاني: في الواجب التخيري حقيقته وأحكامه ٢٥٣
- الأمر الأول: في معنى الواجب التخيري وموارده ٢٥٣
- الأمر الثاني: في تنقيح موضوع الواجب التخيري ٢٥٦
- الأمر الثالث: في تصوير الواجب التخيري والأقوال فيه ٢٥٩
- الأمر الرابع: في أقسام التخير وآثاره ٣٠٠
- الأمر الخامس: في ضوابط فهم التخير في الواجب ٣٠٥
- الأمر السادس: في نتائج البحث وأحكامه ٣٠٦
- النتيجة الأولى: في امثال الواجب التخيري ٣٠٧
- النتيجة الثانية: في صحة الإتيان بجميع أطراف الواجب
دفعه ٣٠٩
- النتيجة الثالثة: في ارتفاع التخير بعد الشروع في العمل
وعدمه ٣١١
- النتيجة الرابعة: في انقلاب التخير إلى التعيين ٣١٣
- النتيجة الخامسة: في معالجة الشك في الواجب التخيري
..... ٣١٤

الفهرست ٣١٩

الفهرست ٣١٧