

الأصول

المنجزة في الفقه

تأليف

السيد حسين الحسيني الشاهرودي

المجلد الأول



مكتبة
الشيخ
المرتضى
العلي
الطباطبائي



الأصول

المنبجة في الفقه

تأليف

السيد حسين الحسيني الشاهرودي

المجلد الأول

حسينى شاهرودى، سيد حسين، ١٣٢٥ -
الاصول المنتجة في الفقه | تاليف السيد حسين الحسينى الشاهرودى.
قم: مؤسسه آل المرتضى للتحقيق والنشر، ١٣٩٢ -
ج.

دوره 192-5822-964-978: ISBN ١٥٠٠٠٠٠ ريال:
ج. 978-964-5822-23-9

فديا

عربى.

كتابنامه

اصول فقه شيعه -- قرن ١٤

BP ١٥٩/٨ ج ١٥ الف ٦ ١٣٩٢

٢٩٧/٣١٢

٣٣٣٩٨٥٠

هوية الكتاب

اسم الكتاب: الاصول المنتجة في الفقه
المؤلف: آية الله السيد حسين الحسينى الشاهرودى
الناشر: آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر
تاريخ النشر: ١٣٩٢
الطبعة: الاولى
العدد: ١٠٠٠
المطبعة: ياران

شابك: ٩٧٨-٩٦٤-٥٨٢٢-٢٣-٩



المقدّمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعن
على أعدائهم أجمعين

لا شك بأنّ علم الفقه من أهم العلوم؛ لأنّ العبد لأجل الوصول إلى السعادة
الدنيوية والآخروية لا بد أن يكسب رضا مولاه، بامتثال ما هو محبوب لمولاه
واجتناب ما هو مبغوض له، وعلم الفقه يتكفل بهذه المهمة ببيان ما هو محبوب أو
مبغوض للوليّ جلّ وعلا.

وعلم الفقه في المذهب الشيعي قائم على أسس وقواعد وأصول محكمة قوية إذا
علم بها الفقيه سيتمكن من تحصيل الأحكام من مصادر التشريع. وقد تعرّف فقهاء
الشيعية في زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً على بعض هذه القواعد والأصول وإن كان
الشعور بالحاجة إليها أكثر وأشدّ في عصر الغيبة، وكلما طالت المدة وبعد المستنبطون
للأحكام عن زمان مصادر التشريع اشتدّ الشعور بالحاجة إليها. ولذلك اكتسب علم
الأصول استقلاليته كعلم مستقلّ بناهجه وبجوته، بعد أن كان له وجود ضمني في

زمان المعصومين عليهم السلام ، وأخذ بالاتساع بدايات الغيبة ، وإن لم يكن بصورة مستقلة وإنما كان يذكر خلال البحوث الفقهية .

وفي العصور الأخيرة وبفضل وجود النوابع العظام من علمائنا المحققين بلغ علم الأصول إلى مستويات رفيعة وأضيفت له الكثير من المسائل والبحوث المهمة ، كما أنّ البحوث السابقة قد اتسعت وتشعبت .

ولكن مع توسع علم الأصول دخلت فيه بعض البحوث العلمية البحتة التي ليس لها أيّ تأثير في استنباط الأحكام وهو الرسالة الرئيسية لعلم الأصول ، بل أنّها كعلم المنطق والفلسفة لها تأثيرها فحسب في تحريك الذهن وتقوية الاستدلال مثل بعض البحوث التحليلية اللغوية والبحث عن نسخ الكتاب العزيز ، والمشتق ودلالة الفعل على الزمان وحقيقة المعنى الحرفي وبعض البحوث العقلية و... ، وكذلك بعض البحوث الجديدة التي من الأفضل أن تبحث ويحقّق في العلوم الأخرى . كما أنّ بعض البحوث أصلها مؤثر في الاستنباط لكن في النهاية ينحرف إلى مجموعة عقيمة تجاه الاستنباط فأيضاً إرتتى حذفها .

وربما كانت الدقة الزائدة والاهتمام البالغ بهذه البحوث تؤدي إلى تبديل الذهن العرفي للفقيه إلى ذهنية فلسفية وبذلك سوف يؤثر بصورة لا شعورية على فهمه لمصادر التشريع واستنباط الأحكام ، مع أنّ مصادر التشريع ناظرة للفهم العرفي .

ولهذا السبب فإنّ أستاذنا العلامة سماحة آية الله الحاج السيد حسين الشاهرودي دام ظله اتبع منهجاً جديداً في بحثه الأصولي ، فإنّ تلك المسائل والبحوث التي تبحث في علم الأصول ولكن ليست لها ثمرة فقهية إمّا لم يتعرض لها ولم يبحثها في دروسه ، أو أنّه اكتفى بالإشارة العابرة لها .

غاية الأمر قد يكون بحث ما من زاوية نظر شخص آخر منتجاً فقهياً لكنه يستطيع أن يتداركه بفضل ما يملكه من قوة الاستدلال بفضل ما يستفيده من هذه

البحوث .

وهذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ العزيز يشتمل على بحوث طرحها السيد الأستاذ في دورته الأولى وكتبه بيده الشريفة وحين حضرت دورته الثانية كتبت ما أضافه من البحوث في محاضراته أو أجرى تغييراً على بعض مطالبها فأدخلت هذه الإضافات والتغييرات في متن الكتاب وأصله ، وأخيراً كنت أعرضها على السيد الأستاذ وكان يصححها .

ويشتمل الجزء الأول لهذا الكتاب «الأصول المنتجة في الفقه» من بداية علم الأصول إلى بداية مبحث الضد من البحوث التي ذكرها السيد الاستاذ من ٨ رجب المرجب ١٤٢٢ إلى ١٠ ربيع الثاني ١٤٢٥ الهجرية . ونسأل الله تعالى أن يوفقنا في طبع باقي الأجزاء .

قم المقدسة عش آل محمد ﷺ

٢٠ جمادى الثانية ١٤٣٤ الهجرية الموافق

لولادة سيدة النساء فاطمة الزهراء ﷺ

السيد عباس الشاهرودي

الأصول المنتجة
في الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وأفضل الصلوات على أفضل المرسلين سيّدنا محمّد وآله الطاهرين ، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

ويعد: فإنّ أشرف العلوم بعد علم الكلام الفقه ، ولما كان الفقه هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها وهو يتوقف على قواعد ومسائل تسمى بعلم الأصول فلا بدّ من تحقيق مسائلها لكن بالمقدار المنتج في الفقه ، وذلك لأنّه وإن روي عن أمير المؤمنين - عليه أفضل صلوات المصلّين - أنّ علم كلّ شيء خير من جهله ، لكن روي عنه أيضاً في صفات المتّقين: «العلم النافع لهم» ولذا لا بدّ من الاختصار في علم الأصول على القدر النافع في الفقه وأمّا أزيد فيتزاحم مع بقية وظائف الإنسان في عمره القصير .

ولنبداً بتعريف هذا العلم فنقول: قد عرفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة .

ولكن لخروج الأحكام العقليّة والشرعيّة العمليّة من هذا التعريف أضاف المحقّق الخراساني رحمته: «أو ما ينتهي إليه في مقام العمل» كي يشمل الأصول العمليّة وحجيّة الظنّ الانسدادي على الحكومة .

وفي توضيح مسألة الظنّ الانسدادي على الحكومة ذكر السيد الروحاني رحمته:

سواء أريد من الظنّ على الحكومة حكم العقل بمجواز التبعض في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظنيّ الملازم للإتيان بالمظنونات والمشكوكات، أو أريد أنّ العقل يرى بمقدمات الانسداد حجّة الظنّ فيقتصر في مقام الامتثال على المظنونات. (١)

ويبدوا أنّ السبب في ضمّ المشكوكات إلى المظنونات في الشقّ الأوّل من كلامه تبرّه أنّ الاكتفاء بالمظنونات وترك الموهوم والمشكوك لا يوجب الظنّ بالامتثال، إذ يبقى الاحتمال المساوي بأنه لم يُمتثل بعدُ إلا إذا ضمّ إليه المشكوكات فيحصل الظنّ بالامتثال.

لكن يرد عليه: أنّ التبعض في الاحتياط تابع للعسر والخرج، فإذا كان الاحتياط في دائرة المظنونات والمشكوكات موجّباً للعسر والخرج لا يجب في المشكوكات ويكفي في المظنونات فقط وليس نتيجة دليل الانسداد هو الاكتفاء بالامتثال الظني حتى يكون المعيار صدق الامتثال الظني وتكون المسألة تابعة لصدق هذا العنوان، بل ان التبعض في الاحتياط تابع لمسألة العسر والخرج.

وهذان الشقّان وإن كانا داخلين في المقسم المعنون في كلام السيد الروحاني وهو: (مسألة الظنّ الانسادي)، لكن الظاهر أنّ الشقّ الأوّل خارج عن المقسم الذي ذكره المحقق الخراساني تبرّه وتلميذه الشيخ المشكيني تبرّه وهو حجّة الظنّ؛ لأنّ معنى حجّة الظنّ أنّ العمل به مجزٍ، ولا حاجة إلى العمل بالمشكوكات الأمر الذي يرجع إلى الاحتياط، فإنّ الاحتياط إنّما يجب أن يعمل به إذا لم يكن حجّة في البين، ومع وجود الحجّة وهو الظنّ لا موجب للاحتياط.

نعم، لو كان الواجب هو الامتثال الظنيّ وجب العمل بالمشكوكات أيضاً لكي يحصل الظنّ بالامتثال، وإلا فيبقى الامتثال مشكوكاً لا مظنوناً. غير أنّ الظاهر من

حجية الظنّ كون المعتر هو الظن لا الامتثال الظني .

وكيفما كان فقد أورد المحقق الإصفهاني على تعريف المحقق الخراساني (وهو العلم بالقواعد الممهّدة ...) بعدة مناقشات :

المناقشة الأولى: أنه ذكر لعلم الأصول غرضين أحدهما: استنباط الحكم الشرعي ، والآخر هو: المرجعية في مقام العمل . ولا جامع بينهما ، وبما أنّ تمايز العلوم على رأي المحقق الخراساني بتمايز الأغراض فهو يستلزم كون علم الأصول علمين . وقد دفع هذه المناقشة السيد الروحاني رحمته بتصوّر جامع بينهما وهو ارتفاع التردّد والتحيّر الحاصل للمكلّف من احتمال الحكم ^(١).

ولكن المحقق الخراساني في غنى عنه ؛ لأنّه كما كشف وحدة موضوع العلم من طريق قاعدة: (الواحد لا يصدر إلاّ من واحد) كذلك يمكنه العكس من عكس القاعدة وهو: (الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد) . فبما أنّ العلم واحد فلا يصدر منه إلاّ غرض واحد ، وهو جامع بين الغرضين وإنّ كنّا لا نعرفه باسمه الخاص كما ذكر في الموضوع طابق النعل بالنعل .

ولعلّه لما ذكرنا لم يتكلّف المحقق الخراساني رحمته لتصوير جامع بين الغرضين واكتفى بذكرهما فقط موكلاً الأمر إلى قاعدة: (الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد) .

ولا يرد عليه أنّه من أين أثبت وحدة العلم ، فإنّه يجيب بأنّ احتمال ذلك كافٍ ؛ لأنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، أي اعتراض الخصم عليه .

المناقشة الثانية: أنّه هل اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم قيد للتعريف أم لا؟ فإن كان قيداً لم تدخل الأمارات فيه ؛ لأنّها غير مقيدة بذلك ، وإن لم يقيد لزم دخول القواعد الفقهية في التعريف ؛ لأنّها ممّا ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل والتطبيق ^(٢).

(١) منتقى الأصول ١: ٢٧ .

(٢) نهاية الدراية ١: ٤٢ - ٤٣ .

ولكن هذه المناقشة غير واردة؛ لأنه يمكن اختصاص القيد بالشق الثاني من التعريف، وأما الأول فلا نقيده.

المناقشة الثالثة: أن الأمارات غير العلمية سنداً أو دلالة أو هما؛ إما أن يرجع حجيتها إلى جعل الحكم المماثل للمؤدى، وإما إلى مجرد المنجزية أو المعذرية. أما على الأول فليست من الأصول؛ لأن المسألة الأصولية ما تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي، وأما على الثاني فلا ينتهي إلى الحكم الشرعي أصلاً.

أقول: حتى لو كانت المنجزية والمعذرية بنفسها حكماً شرعياً فليست من الأصول، لأنهما بنفسها حكم شرعي، لا ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي. وتخلصاً من هذا الإشكال عدل المحقق الإصفهاني رحمته إلى: القواعد الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

ولكن يرد على تعريف المحقق الإصفهاني رحمته ما ذكره الشهيد الصدر رحمته أن الممهّدية إنما تعرف من أصولية القواعد، فلا يجوز أن نعرف الأصول بالممهّدية؛ لاستلزامه الدور. وأما إن قرأناه بالكسر فيدخل بعض المسائل المنطقية والنحوية والصرفية واللغوية. إذن فهذا التعريف كسابقه غير كافٍ.

وأما تعريف المحقق النائيني فهو: ما يقع كبرى في قياس الاستنباط للحكم، أي إذا ضمّ إليه الصغرى أنتج الحكم، كقولك: هذا أمر بالصلاة، وكلّ أمر يدلّ على الوجوب فينتج وجوب الصلاة.

وبما أنه رحمته رأى نقصاً في هذا التعريف حيث يدخل فيه أكثر المسائل الفقهيّة، إذ نتيجة الكبرى أعمّ من أن تكون كليّةً أو جزئيةً، مثلاً نقول: هذه صلاة، وكلّ صلاة واجبة، فهذه واجبة، فينطبق على مسألة وجوب الصلاة أنّها كبرى لاستنباط الحكم الشرعي في الموارد الجزئية، فتغلباً على هذا النقص أضاف على التعريف قيد: (أن

تكون النتيجة حكماً كلياً) فخرج أمثال مسألة وجوب الصلاة؛ لأنّ نتيجتها حكم جزئي.

وعلى رغم هذا الإصلاح بقي نقص آخر، وهو دخول بعض المسائل الفقهية، وهي القواعد الفقهية التي نتيجتها حكم كليّ كقاعدة: (العقد الذي لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده)، فإنّ نتيجتها عدم الضمان في الهبة الفاسدة لأجل عدم الضمان في صحيحها، وهذا حكم كليّ يرجع إليه عند الشك في الضمان بالهبة الفاسدة.

وتغلباً على هذا النقص الباقي أضاف تتويلاً قيداً ثانياً وهو: (أن لا تصلح لإلقائها إلى العامي)، إذ المسائل الفقهية صالحة الإلقاء إلى العامي، بحيث يقدم بنفسه بالتطبيق على الموارد، بخلاف المسألة الأصولية كحجية الخبر الواحد، أو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو بين المنطوق والمفهوم، فإنّ معرفة أمثال هذه المسائل لا تفيد العامي شيئاً، فلا يصلح لإلقائها إليه، بخلاف معرفة نفي الضمان في كلّ عقد فاسدٍ لا ضمان لصحيحه.

وهكذا أصبح تعريف المسألة الأصولية عند المحقق النائيني تتويلاً بالشكل التالي: (ما يقع كبرى في قياس الاستنباط للحكم، بشرط أن تكون النتيجة حكماً كلياً، ولا يصلح لإلقائها إلى العامي).

هذا ولكن السيد الروحاني تتويلاً استشكل عليه ببقاء بعض المسائل الفقهية تحت هذا التعريف وذلك:

١ - كمسألة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة، فإنّ العامي لا يستفيد من هذه المسألة حكم مواردها التي تنطبق عليها حتى لو عرف أنّ المراد بالمخالفة هو مخالفة النصّ أو الظاهر.

٢ - ومسألة التسامح في أدلة السنن بصيغتها الفقهية.

وبيان ذلك: أنّ هذه المسألة يمكن أن تصاغ بصيغة أصولية وبصيغة فقهية، أمّا

الصفة الأصولية فهي التسامح في أدلة السنن ؛ لأن مرجع هذا البحث هو دلالة أخبار البلوغ: «من بلغه ثواب على عمل...» على أنّ حجّة الخبر في أخبار المستحبات أوسع من الإلزاميات ، أي أنّ الخبر الضعيف الذي ليس بحجّة في الإلزاميات هل هو حجّة في المستحبات ، أو ليس حجّة في المستحبات كما ليس حجّة في الإلزاميات؟ ومعلوم أنّ البحث عن حجّة الخبر الضعيف بحث أصولي لافقهي .

وأما الصيغة الفقهيّة للمسألة ، فهو استحباب العمل الذي دلّ على رجحانه خبر ضعيف سواء دلّ على استحبابه أو وجوبه ، فيبحث عن أنّ أخبار البلوغ تدلّ على استحباب هذا العمل أم لا؟ وهذا بحث فقهي ، لأنّه يدور حول الحكم الفرعي ، وهو الاستحباب إثباتاً أو نفيّاً . وقد ذهب المحققان الخراساني والإصفهاني إلى الاستحباب ، كما ذهب الشيخ الأعظم والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمهم الله إلى عدمه وأنّ الثواب للانقياد .

وأما السيد الصدر رحمهم الله فقد أضاف - بعد انتهائه من البحث بعدة أيام - احتمالاً آخر وهو دلالة أخبار البلوغ على أصل حجية خبر الثقة ، ولا ربط لها بحجية الخبر الضعيف في المستحبات أو إثبات الاستحباب بعنوان البلوغ ، إلا أنّ الظاهر أنّ مادة البلوغ ظاهرة في الأعم من الخبر المعتبر وغيره إن لم نقل بإيمانه إلى ضعف الخبر .

فإذا بحثنا عن هذه المسألة بالصيغة الفقهيّة تصبح نقضاً على المحقق النائيني ، إذ لا يصح إلقاؤها إلى العامي ، فإنّه لا يستطيع أن يستفيد منها شيئاً ؛ وذلك لتوقفه على معرفة الخبر الضعيف وتميزه عن غيره الأمر الذي يتوقف على الاطلاع بأحوال رجال الحديث وشؤونهم .

ويمكن الانتصار للمحقق النائيني رحمهم الله بالملاحظة على ما ذكره السيد الروحاني رحمهم الله بأنّ العامي يمكنه أن ينتفع بهذه المسألة الفقهيّة فيما لو قام خبر على استحباب شيء

من دون أن يتكلّف الاطلاع على أحوال الرواة وشؤونهم، إذ يبيّن على استحباب ذلك العمل ولا يهّمه اعتبار الرواية أصلاً، فيقول: هذا مستحبّ قطعاً سواء كان الخبر حجّة أم لا، فإنّه على أسوأ التقديرين يكون الخبر ضعيفاً، وعلى الرغم من ضعفه يثبت الاستحباب حسب فتوى مقلّده، وعلى تقدير اعتبار الخبر فأيضاً يثبت الاستحباب، فهو في غنى عن الاطلاع بأحوال رجال الحديث وشؤونهم.

وأما النقض الأول فيناقش فيه:

أولاً: أنّ كثيراً ما يقطع العامي بكون شيء مخالفاً للدين كشرط شرب الخمر أو الربا، حيث يكون بديهياً غير محتاج إلى البحث عن الكتاب والسنة.

وعلى تقدير التغلّب على هذه المناقشة بتبديل صيغة النقض بقاعدة: (اشتراط صحّة الشرط بعدم مخالفة الكتاب ولا السنة)، فإنّه حينئذٍ لا يمكن للعامي الاستفادة إلا إذا أحرز عدم المخالفة، وهو أصعب من إحراز المخالفة، إذ لا يكفي العلم بجرمة شيء ما، بل يتوقّف على الفحص في كلّ الكتاب وكلّ السنة، وهذا ما يصعب حصوله للمجتهد فضلاً عن العامي.^(١)

وثانياً تتكلّم على مستوى أرفع، وهو أنّ ما ينتفع به العامي هو إثبات بطلان الشرط بعد الفراغ عن إحراز مخالفة الكتاب والسنة من طريق تقليده بعين ما ذكر في الهبة الفاسدة، فإنّ العامي يعرف عدم الضمان بها بعد الفراغ عن عدم الضمان في الهبة الصحيحة.

(١) كما جاء في الحديث أنّ الإمام عليه السلام خاطب من أنكر الله بضمون: هل ذهب إلى السماء وإلى الأرض فلم تجده كي يصحّ لك الإنكار. (الاحتجاج ٢: ٢٠٥).

وبيان ذلك: أنّ رؤية شخص في المدرسة كافٍ في إثبات الوجود، ولكن إثبات العدم يتوقّف على الفحص عن جميع غرف المدرسة ومرافقها، فالنفي أصعب من الإثبات. وما يقال من عكسه فيراد منه نفي العلم بالواقع، فإنّه أسهل من إثبات الواقع، ولا يراد نفي الواقع.

إذن مفاد قاعدة الشرط الفاسد هو حكم وضعي وهو البطلان أو الصحة ،
لا الحكم التكليفي وهو حرمة ذلك الشرط أو إباحته ، فتفيد أنّ كلّ شرط يكون
حراماً فهو فاسد أيضاً .

والحاصل : أنّ مفاد هذه القاعدة الفقهية قضية شرطية وهي الملازمة بين مخالفة
الكتاب والسنة وبطلان الشرط ، أو الملازمة بين العقد الصحيح والفاسد في الضمان ،
وأما إحرار أحد طرفي الملازمة فخارج عن مفاد القاعدة ، إذ لا يشترط في صدق
القضية الشرطية صدق طرفيها ، بل تصدق حتّى لو لم يصدق الطرفان ، بل حتّى لو
امتنعا كما في قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ .^(١)

ولذلك فمؤدى هذه القواعد سواء أكانت في الهبة أو الشرط الفاسد هو البطلان بعد
إحرار أنّه شرط مخالف للكتاب ، وأما إثبات أنّه مخالف للكتاب فيستفاد من دليل
آخر يتكفل هذا الحكم التكليفي أي المخالفة للكتاب .

والحاصل : أنّه بعد ثبوت الحكم التكليفي بجرمة شرط ما يأتي دور القاعدة لتحكم
ببطلانه وهو الحكم الوضعي ، والذي يصعب على العامي هو هذا الحكم التكليفي
لا الوضعي .

إذن فهذا غير وارد على تعريف المحقق النائيني ، لكن يرد عليه :
أنّه لا يمنع الأغيار ؛ لأنّ تعريفه يشمل بعض مسائل العلوم الأخرى التي تقع
كبرى في قياس الاستنباط وليست من المسائل الأصولية ، بل من علم اللغة والنحو
والصرف والمعقول (المنطق والفلسفة) ، فإنّ من يقوم بعملية الاستنباط لا يكفي
الاعتماد على المسائل الأصولية ، وهذا ما يللمسه المجتهد حين ممارسة الاجتهاد ، حيث
نجد أنّه يستعين بقواعد لغوية أو نحوية أو صرفية ، مثلاً حين الاستنباط من رواية :

«لا يدخل الجنب المسجد» فكما يستعين بظهور النهي في التحريم كذلك يستعين بأن القاعدة الصرفية الكلية تحكم بأن هيئة (يُفعل) تختلف عن (يفعل)، فإنَّ ضمَّ الياء يعطيها معنى التعدي، وعليه لا يجوز أن يضع شيئاً في المسجد؛ لأنه إدخال، ولكن يجوز له أن يدخل، بخلاف ما إذا كانت الياء مفتوحة، فإنَّ (يدخل) يدلُّ على حرمة دخوله. إذن فاستنباط الحكم يتوقف على المسألة الصرفية زائداً على المسألة الأصولية.

وقد عرّفه السيد الخوئي رحمته بـ (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية).

وبإضافة قيد (بنفسها) لم يحتج إلى جملة صغرى أو كبرى أصولية أخرى إليها. والمراد من جملة «بنفسها» أي بلا حاجة إلى صغرى أو كبرى أصولية أخرى، فتخرج مسائل النحو والصرف، لأنها وإن كانت واقعة في قياس الاستنباط إلا أنها تحتاج إلى مسألة أصولية أخرى كمسألة حجية الظهور - مثلاً.

فالسيد الخوئي تبع المحقق الإصفهاني باعتراضه على صاحب (الكفاية) بأن القواعد الأصولية قد لا توجب استنباط الحكم الشرعي؛ ولذلك بدّل المحقق الإصفهاني كلمة (استنباط الأحكام) إلى (تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي).

والسيد الخوئي وافق المحقق الإصفهاني في الإشكال على صاحب (الكفاية) لكنه جمد على كلمة (استنباط الأحكام) وقام بدفع الإشكال عن نفسه بأن مرادي من استنباط الأحكام هو نفس تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، فهو يتبع المحقق الإصفهاني في الإيراد على المحقق الخراساني.

ونحن لا نوافق السيد الخوئي على هذه الطريقة، إذ الأفضل أن يسلك طريق المحقق الإصفهاني في تبديل جملة (استنباط الحكم) إلى جملة (تحصيل الحجّة)، لأنَّ يبقيا على لفظها ثمَّ يأوها.

ويبقى مشكلة دخول بعض مسائل العلوم الأخرى في علم الأصول التي استعان المحقق الإصفهاني لرفعها بكلمة (المهّدة)، فأخرج مسائل باقي العلوم، وقد حلّها السيد الخوئي بكلمة (بنفسها)، إذ القاعدة اللغويّة - مثلاً - لا يكتفي بها لاستنباط الحكم إلّا بضمّ قاعدة أصوليّة كظهور النهي في الحرمة، بخلاف المسألة الأصوليّة فإنّها لا تحتاج إلى ضمّ مسألة أصوليّة أخرى كبرى كانت أم صغرى وإن كانت تحتاج إلى ضمّ قاعدة لغويّة أو نحويّة أو صرفيّة.

إلّا أنّ هذا الحلّ وإن ساعده في إخراج الأغيار لكن أوجب إخراج بعض المسائل الأصوليّة أيضاً، حيث إنّ بعض المسائل الأصوليّة كظهور النهي في الحرمة تحتاج إلى مسائل أصوليّة كحجيّة الظهور.

فأجاب عن هذا الإشكال بأنّ مسألة حجيّة الظهور ليست أصوليّة؛ لأنّه لا يختلف فيه اثنان.

كما أخرج كثيراً من مسائل الأصول عن هذا العلم كبحث المشتق والصحيح والأعم وبعض مباحث العامّ والخاصّ بقوله: إنّها بحوث لغويّة وأتمّ تعريفه. ولكن يمكن الملاحظة عليه:

أولاً: أنّ هذا التعريف يستلزم دوراً؛ لأنّ معرفة علم الأصول يتوقّف على هذا التعريف، وهو يتوقّف على معرفة علم الأصول بسبب اشتغاله على كلمة: «بنفسها» المستبطنة لمعنى أن لا تكون أصوليّة.

وثانياً: يرد عليه النقض بمسألة ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة، فإنّ نفس النكتة الموجودة في مسألة حجيّة الظهور توجد في هذه المسألة، فإنّ ظهورهما لا يختلف فيه بنفس درجة عدم الاختلاف في حجيّة الظهور، فإنّ بعض الخصوصيّات مختلف فيها في الكلّ، كما أنّه يوجد نادراً من ينكر كلتا المسألتين ولو بالنسبة إلى غير القرآن ومن قصد إفهامه.

وثالثاً: كون شيء مفروغاً عنه وواضحاً عندنا كحجّة الظهور لا يخرج عن علم الأصول؛ لأنّه إنّما صار هكذا بألعاب العلماء السابقين، كما أنّ بعض مسائل المنطق تذكر في هذا العلم على رغم عدم اختلاف شخصين فيها.

ورابعاً: أنّ قيد (بنفسها) التي بمعنى عدم الحاجة إلى مسألة أصولية أخرى وإن كان يخرج مسائل غير الأصول لكنّه ليس له موجب فيّ كي يكون التعريف فنياً.

وخامساً: بعد كلّ هذا فلماذا يذكر هذه المسائل التي قال: إنّها غير أصولية في الأصول، ولا وجه لاستطرادها ما دامت كثيرة العدد والبحث.

وقد قام الشهيد الصدر رحمته انتصاراً للسيد الخوئي رحمته بتغيير بعض كلمات التعريف وإسقاط لفظة (أصولية) كي ترتفع مشكلة الدور.

ومن الطبيعي ارتفاع الإشكال برفع منشأه، وأمّا مع الاحتفاظ على نفس ما ذكره السيد الخوئي رحمته فإنّ المشكلة باقية.

وقد يلاحظ عليه أيضاً بالنقض بالقطع، فإنّه أيضاً حجّة ومن أفضل أنواعها، حيث إنّ حجّيته ذاتية ومع ذلك فليست مسائل القطع من مباحث علم الأصول مع صدق التعريف عليه.

لكن هذا الإشكال يتوقّف على إرادة المعنى اللغوي والعرفي من الحجّة، وهو ما يحتاج المولى على العبد في موارد التنجيز، والعبد دفاعاً عن نفسه في موارد التعذير. وأمّا بناءً على الاصطلاح الأصولي وهو: (ما يكون واسطة لحصول القطع) الأمر الذي لا يشمل نفس القطع كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته ^(١)، فلا يرد هذا الإشكال.

وأما السيد الروحاني رحمته فقد ذكر أن المسألة الأصولية هي: (ما كان نظرها إلى رفع التردد في مقام العمل لا إلى الواقع المحتمل) ^(١) فتخرج المسألة الفقهية؛ لأنَّ نظرها إلى الواقع المحتمل وهو احتمال الوجوب مثلاً، فيكون مفادها وجوب الصوم مثلاً، فقد عيّنت الحكم الشرعي، بخلاف المسألة الأصولية كحجية الخبر الواحد فإنها لا تعين الحكم الشرعي ولا ترفع التردد بالنسبة إليه.

ويمكن الملاحظة عليه:

أولاً: أنه اعتمد على كلمة (النظر)، حيث قال: (بلا أن يكون لها نظر إلى تعيين الحكم المحتمل بأحد طرفيه) ^(٢) وقال: (بلا أن تكون بمفادها ناظرة إلى نفس الحكم المحتمل) ^(٣) ففرّق بين المسألة الأصولية والفقهية بأنَّ الأولى ليس لها نظر إلى تعيين الحكم المحتمل، بخلاف الثانية فإنَّ نظرها إلى المحتمل. ^(٤)

وعلى هذا نقول: إنَّ المسألة الأصولية أيضاً نظرها إلى تعيين الحكم المحتمل، أي أنّ نظر مسألة حجّية الخبر والهدف منها هو تعيين الحكم المحتمل ورفع تردد المكلف بالنسبة إليه؛ كي يستعين بها على تعيين الحكم ورفع ترده تجاهه.

لكن يمكن التغلّب على هذا الإشكال بحذف كلمة (النظر)، فبدلاً من جملة (لا يكون نظرها إلى رفع التردد) و (لا يكون نظرها إلى التعيين) نقول: (ما لا ترفع التردد) و (ما لا تعين) وعليه فحجية الخبر الواحد لا يرفع ترددنا في وجوب الصوم. لكن يبقى إشكال أنّ هذا التعريف وإن أخرج المسائل الفقهية لكن تبقى بعض المسائل اللغوية والنحوية والمنطقية التي ترفع التردد في مقام العمل إذا انضمت بعضها

(١) منتقى الأصول ١: ٣٢.

(٢) منتقى الأصول ١: ٣٠.

(٣) منتقى الأصول ١: ٢٩.

(٤) انظر: منتقى الأصول ١: ٣٠.

إلى بعض ، فإنّ الفقيه يستعين بها على رفع التردّد بنفس الشكل الذي يستعين بالمسائل الأصوليّة .

والسيد الروحاني وإن قام بمحاولة إخراج هذه المسائل في (المنتقى ج ١ ص ٣٥) من طريق اشتراط أن تكون هي الحلقة الأخيرة في الاستنباط ، وبالتالي خروج بعض هذه المسائل ، لكن مع ذلك يبقى البعض الآخر ، كما يأتي توضيحه بعد قليل . وقد عرّف الشهيد الصدر رحمته علم الأصول بـ (أنه العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي الخاصّ التي يستعمله الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي) . ويمكن الملاحظة عليه :

أولاً: نفس الإشكال الذي ذكره رحمته بالنسبة إلى كلمة (الممهّدة): (بأنّ ممهّدية هذه المسائل متوقّفة على جامع بينها جعلها بشكل تكون ممهّدة للاستنباط ، فتسائل ما هو ذلك الجامع؟ فإذا كان جامعها هو أصوليّتها استلزم الدور) . وهذا الإشكال يرد على كلمة (الخاصّ) بأن يقال: كونه خاصّاً مأخوذ من أصوليّته .

ويمكن دفعه بأنّ المراد: أنّ الاستدلال الفقهي وإن كان متوقّفاً على بعض مسائل علم المنطق ، لكن تلك لا تختصّ بالاستدلال الفقهي حيث يستدلّ بها في سائر العلوم ، بخلاف مسائل الأصول فإنّها تختصّ بالفقه ولا يستفاد منها غير الفقه .

ولكن فيه: أنّ روح الإشكال الوارد على كلمة (الممهّدة) تعود هنا بأنّ يقال: إنّ كونها مختصّة بالفقه دون مسائل المنطق إنّما هو لأجل نكتة مشتركة بينها تجعلها خاصّة بالفقه ، فتسائل ما هي تلك النكتة وذلك الجامع؟ فإذا كان ذلك هو أصوليّتها عاد محذور الدور .

ثانياً: الانتقاص بكليّات علم الرجال .

لكنّه رحمته تخلّص عنها بأنّها ليست الحلقة الأخيرة في الاستدلال ، وهذا التخلّص أيضاً قام به السيد الروحاني لإخراج بعض القواعد العربيّة والفلسفيّة حيث قال:

(وأما الدفع فهو بالالتزام باعتبار هذا الشرط، أعني ترتب الأثر المزعوم عليها مباشرة بلا واسطة).^(١)

وهذا القيد وإن كان يخرج بعض القواعد التي قبل الحلقة الأخيرة لكن يرد عليها - بعد الإغماض عن التساؤل عن نكتة الالتزام بهذا القيد؟ وما هو الموجب الفني الواقعي لذلك؟! غير إخراج بعض المسائل الفلسفية والعربية فقط من دون أن يكون نابعاً عن صميم تعريف علم الأصول، وخاضعاً لقدر مشترك جامع بين المسائل الأصولية - أنه قد تكون هذه المسألة الرجالية أو النحوية هي الحلقة الأخيرة للاستنباط، بأن تمت جميع مقدمات الاستنباط مسبقاً وبقيت هذه المسألة التي توقف الاستنباط عليها.

ثالثاً: النقض ببعض القواعد العربية العامة كمضمومية حرف المضارع التي تجعله من باب (الإفعال)، أو فتحتها^(٢)، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا يدخل الجنب» فإن قرئ بالضمّ معناه: لا يدخل شيئاً في المسجد، وإن قرئ بالفتح فبمعنى: لا يدخل هو، وهكذا هيئة (فاعل) و(مفعول)، فأَيّ فرق بينها وبين ظهور الأمر في الوجوب فكما أنّ ظهور هيئة (إفعل) في الوجوب، وهيئة (لا تفعل) في الحرمة يكون دخیلاً في استنباط الحكم الشرعي كذلك ظهور هيئة (لا تفعل) أي هيئة مضمومية التاء، في كون الفعل متعدياً، وهيئة (فاعل) في كون الشخص قد صدر منه الفعل ولم يقع عليه. وهكذا هيئة وقوع النكرة بعد النبي أو النهي الدالة على العموم حيث يبحث عنه في تقدّم النهي على الأمر في مبحث اجتماعهما؛ لغرض إثبات بقاء النهي وبالتالي بطلان الصلاة في صورة العمد وعدم النسيان.

هذه نماذج من قسم المباحث اللفظية الأصولية وإليك نماذج من المباحث العقلية

(١) منتقى الأصول ١: ٣٥.

(٢) فرقا بين اللازم والمتعدّي.

كمباحث العلم الإجمالي والبراءة، فإنّها أيضاً من المباحث الكلاميّة الباحثة عن المنعم وشكره، فبعد أن ثبت وجوب شكر المنعم بإطاعته فيأتي سؤال: إن إطاعته إذا أتت بشبهة بدوية أو مقرونة بالعلم الإجمالي فهل تجب عقلاً الإطاعة حينئذ أيضاً؟ فقد يجاب عنه بالوجوب في كليهما، كما عليه الشهيد الصدر حيث ينكر البراءة العقليّة، وقد يجاب بعدم الوجوب في كليهما كمن يشترط في التنجيز العقلي الوصول التفصيلي وعدم كفاية العلم الإجمالي، كما قد يجاب بالتفصيل بعدم الوجوب عقلاً في الشبهة البدوية، والوجوب في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما عليه المشهور.

ومن المعلوم أنّ هذه القواعد عناصر مشتركة وواقعة في الحلقة الأخيرة من الاستدلال الفقهي وبصورة مباشرة، فإنّ ظهور هيئة (إفعل) في الوجوب في عرض ظهور هيئة مضموميّة تاء (لا تفعل) أو فتحته في الظهور في كونه فعلاً لازماً أو متعدّياً، فإنّ المجموع من ظهور «لا يدخل الجنب» في النهي وفي كونه لازماً، يساهم في الاستدلال الفقهي في عرض واحد.

فما هي النكتة الفنيّة التي جعلت بعض هذه القواعد من الأصول دون الأخرى، ولماذا لم تعكس القضية بأن يجعل البحث عن هيئة مضموميّة التاء من الأصول وأصل هيئته خارجاً عن علم الأصول. وليست تلك النكتة كون هذه القواعد خاصّة بالفقه؛ لأنّ هذه القواعد بطبيعتها مشتركة في الاستدلال الفقهي، ولا نرى تفاوتاً فنياً بينها، بل النكتة في إفراز بعضها عن بعض هو ما ذكر السيد الشاهرودي رحمته الله كما يأتي في التعريف المختار.

رابعاً: يرد على تعريف السيد الصدر رحمته الله: عدم شموله للأحكام العقليّة كحجيّة الظن الانسدادي على الحكومة؛ لاختصاص التعريف بالمجعل الشرعي.

والظاهر أنّه رحمته الله أدخلها في عنوان (المجعل الشرعي)، ولم أجد وجه دخولها إلّا من طريق الملازمة بقانون كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

ويرد على قانون الملازمة:

أولاً: أنه يتوقف على إحراز عدم المعارض للمصلحة أو الحسن الذي أدركه العقل فحكم بلزومه، فقد لا يطلع العقل على مفسدة معارضة كما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله.

وثانياً: بعد الفراغ عن ذلك لا يبرز أن هذه المصلحة التي في نظر العقل بدرجة الإلزام هل هي في تقييم الشرع أيضاً بدرجة الإلزام، أو الاستحباب، مثلاً حكم العقل بوجوبه لوجود (٥٠) درجة من المصلحة، لكن هذه الدرجة عند الشرع حد الاستحباب وأما الوجوب فيتوقف على أكثر من خمسين درجة.

والحاصل: أنا إذا وجدنا العقل يحكم بحسن شيء لا يستلزم أن يكون ذلك عند الشارع واجباً، فقد يكون مستحباً. (١)

وثالثاً: بعد الفراغ عن عدم وجود مفسدة في الفعل مزاحمة لمصلحته قد يكون المانع من تشريعه، فإن التشريع عملية متأخرة عن مرحلة الملاك والمصلحة في الشيء، فقد تكون المصلحة في شيء ولا مصلحة في إيجابه، كما في أول البعثة النبوية حيث لم تشرع بعض الأحكام واقتنع النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «قولوا لا إله إلا الله

(١) لا يستغل هذا الوجه لجواز تقليد غير الأعملم مع تيسر الأعملم، بتقريب أن الدليل التام على الأعلمية منحصر بالعقل، والعقل وإن كان يحكم بذلك لكن ليس بدرجة الوجوب، كما لو كان مهندس أعملم في بلد بعيد فإن عقلك يحكم بجواز الاكتفاء بالمهندس غير الأعملم وإن تيسر الأعملم، وإن كان يأمر العقل بالمراجعة إلى الأعملم لكن بدرجة الاستحباب؛ ولذلك نرى العقلاء يراجعون هذا المهندس القريب، ولم يكلفوا أنفسهم مراجعة الأعملم البعيد.

والجواب: أن ذلك إما لعدم القدرة على المراجعة إلى الأعملم، أو عدم احتمال ضرر مهم. وأما إذا فرض أن المريض قد يموت إذا كان الطبيب غير أعملم، فهنا يراجعون الأعملم إلا إذا كان غير مقدور، وهكذا لو كان مراجعة المهندس القريب موجباً لاحتمال سقوط بناء الدار وتأديته إلى الموت، فإنه لا يعتمد على غير الأعملم. وبما أن الضرر في مسألة التقليد مهم، بل أهم؛ لأنه أخروي، فهو أولى بالمراعاة من الضرر الدنيوي.

تفعلوا»^(١)، كما ذكره .

فلو تَمَّت هذه المقدمات لَمَّت الملازمة بتقريب: أَنَّ حجية الظن الانسدادي على الحكومة إما معناها التبويض في الاحتياط أو حجية الظن لإثبات الأحكام الشرعية عقلاً وحكم العقل هنا بنحو الإلزام لأجل عدم وجود طريق آخر بسبب تمامية مقدمات الانسداد، فلا محالة يقطع العقل بوجود المقتضي وعدم المانع وأنه لو كان الشارع يتدخل في الأمر لكان حكمه وجوبياً على أساس هذه المقدمات .

وقد ذكر السيد الشاهرودي تَعَرُّفُ تعريفين:

الأول: ما يقرب من تعريف المحقق النائيني تَعَرُّفُ، وبما أننا ناقشنا في تعريفه تَعَرُّفُ فنحن نختار التعريف الثاني .

الثاني: وهو (العلم بالقواعد التي يستنبط بها الوظيفة سواء كانت واقعية أم ظاهرية وشرعية أم عقلية) لكن بضمّ قيد نذكره بعد مقدّمة .

فنعود شيئاً إلى ما تقدّم من البحث، وهو الدفاع عن تعريف السيد الروحاني تَعَرُّفُ، ثمّ الملاحظة عليه ببقاء بعض القواعد العربية والفلسفية فيه، كما ترد نفس الملاحظة على تعريف السيد الصدر تَعَرُّفُ، ولأجل التخلّص عن هذه الملاحظة قاما بإخراجها بإضافة قيد كون تلك المسألة هي الحلقة الأخيرة، فالسيد الروحاني ذكر هذا القيد صريحاً بقوله: (مباشرة بلا واسطة)^(٢)، فتخرج مسائل العربية؛ لكونها تحقّق الصغرى في الاستدلال الفقهي .

لكن بعد الإغماض عن أنه ما هو الموجب الفني لهذا القيد: (قيد المباشرة)؟ أو ليس ذلك إلا لإخراج بعض المسائل العربية والفلسفية، والحال يبقى السؤال عن النكتة الأصولية التي دفعتها إلى إخراج هذه المسائل؟

(١) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢ / ٣٢ .

(٢) منتقى الأصول ١: ٣٥ .

نقول: إنّ هناك مسائل غير أصولية لا تزال باقية تحت هذا التعريف كهيئة (لا تفعل) - بالضمّ والفتح - المؤثرة في استنباط الحكم الشرعي بجرمة دخول الجنب في المسجد، أو إدخاله شيئاً، فهي من العناصر المشتركة على رغم كونها مسألة صرفية وهكذا هيئة (فاعل) و(مفعول) الدالة على صدور الفعل وعدمه، كلّ ذلك من الحلقة الأخيرة.

والحاصل: أنّ نسبة الكبرى الكلية وهي (حجبة الظهور) إلى مسألة ظهور الأمر في الوجوب أو النهي في الحرمة نفس نسبتها إلى مسألة ظهور هيئة (يفعل) - بالضمّ أو بالفتح - في ظهورها في النهي عن الدخول أو الإدخال، في دليل: (لا يدخل الجنب المسجد) فالنسبة واحدة في كلّ من ظهور هيئة (لا تفعل) في الحرمة وهيئة ضمّه حرف المضارع وفتحته في حرمة الإدخال أو الدخول، فإنّ كليهما يشكّلان الصغرى لمسألة حجبة الظهور.

وهكذا ظهور الجملة الشرطية والوصفية في المفهوم، فإنّه مسألة لغوية، فما هو الموجب لجعل بعضها من الأصول دون الآخر؟!

وتصدى السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله لتقييد زائد وبيان نكته فذكر: لأجل تعريف علم الأصول لابدّ من أن نرجع خطوة إلى الوراء لنرى تاريخ نشوء علم الأصول، فنرى أنّ الفقيه كان محتاجاً إلى مجموعة قواعد نحوية وصرفية ولغوية وفلسفية بمقدار ما يساعده على استنباط الوظيفة الشرعية أو العقلية، وهذا شأن كلّ باحث عن مسألة من أيّ علم كان فيأخذ من أيّ قاعدة ما تساعده وتعينه على الوصول إلى النتيجة؛ ولذا نرى طالب الفقه يقوم أولاً بدراسة المقدمات وإتقانها، وبعد أن رأى الفقيه أنّ بعض المسائل المحتاج إليها قد دونت في علوم كعلم العربية والفلسفة أبقاها تحت عنوان تلك العلوم ولم يقيم بتأسيس علم جديد؛ من باب

﴿ وَكَفَىٰ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ ﴾ ^(١) **بِعليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ** ، ثم رأى احتياجه إلى مسائل إضافية غير المذكورة في تلك العلوم أو ذكرت ولم تنقح كمباحث ظهور الأمر ، فإن علم اللغة وإن ذكرها لكن لم ينقحها ، فجمع الفقيه هذه المسائل التي لم تذكر في سائر العلوم أو ذكرت بصورة غير منقحة وأسماها علم الأصول من دون وجود فرق فني بين المسائل الأصولية وتلك المسائل .

ومن هنا أضاف السيد الوالد عليه السلام على التعريف المذكور قيد: (بشرط عدم ذكرها أو تنقيحها في علوم أخرى) ، وكلمة (أخرى) هي إشارة إلى علوم العربية والمعقول ، لكن لأجل ألا يقول قائل: بأنه يستبطن الدور؛ لأن معرفة (علوم أخرى) تتوقف على معرفة الأصول كي نميز أنها غير علم الأصول فيتوقف معرفة الأصول على نفسه ، نبذل كلمة (علوم أخرى) بقولنا: (علم العربية والمعقول) .

ويبقى سؤال واحد وهو: أن الإخراج بهذا الشكل فاقده للمنهجية!

وجوابه: أن عدم المنهجية قد يكون لأجل نقص في التحديد ، وقد يكون لنقص في طبيعة العلم الناشئة من كيفية تكوّنها . والأول موجب للاعتراض على التحديد ، وأما الثاني فلا يوجب اعتراضاً .

دلالة اللفظ على معناه

كيفية دلالة الألفاظ على معانيها موضع الاختلاف بسبعة أقوال:

١ - إنها أمر واقعي تكويني ذاتي ، وهو مذهب عبّاد بن سليمان الصيمري وأصحاب التفسير. (١)

٢ - إنها أمر متوسط بين التكويني والجمعي ، أي يرزخ بينهما ، وهذا القول ظاهر من المحقق النائيني رحمته. (٢)

٣ - إنها أمر جمعي ، أي جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى واعتباره بينهما. (٣)

٤ - أيضاً جمعي لكن بمعنى جعل اللفظ علامة للمعنى. (٤)

٥ - جمعي بمعنى تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

٦ - جمعي أيضاً بمعنى التعهّد أي البناء على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى الخاص. (٥)

٧ - جمعي بأن يجعل القرن الأکید بين اللفظ والمعنى (٦) ، ولكن يمكن أن يكون بعض أفراد هذا القسم غير جمعي ، كما لو تقارن وجود معنى مع تكوّن صوت كلفظة الماء وكان في ظرف حساس موجب لتأكّد الاقتران ، كما لو كانوا عطاشى فوجدوا

(١) قوانين الأصول ١ : ١٩٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ١٠ ، ونتائج الأفكار ١ : ٣٥ .

(٣) بدائع الأفكار ١ : ٢٩ .

(٤) وهو المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ١ : ٤٦ .

(٥) وهو ملا علي النهاوندي في كتابه تشریح الأصول كما نقله عنه في مجمع الأفكار ومطرح

الأنظار ١ : ١٩٠ واختاره السيد الخوئي في المحاضرات ١ : ٤٨ .

(٦) وهو للسيد الصدر رحمته والسيد السيستاني دام ظلّه .

الماء وفي نفس الوقت تكوّن صوت بصورة الماء فتقارن الإحساس بالماء مع الإحساس بلفظه تقارناً أكيداً.

وتقسيم الدلالة على هذه الأقسام أسدّ من تقسيم الوضع إليها، كما صنعه بعض العلماء^(١) وذلك لأنّ الالتزام بالوضع إنّما هو بعد نفي الدلالة الذاتية، فلا يصحّ عدّ الدلالة الذاتية من أقسام الوضع.

وأما الوضع فقد ذكر السيد الصدر^{رحمته} أنّه هو القرن الأكيد، ولكن المحقق الخراساني عرّفه بأنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وبما أنّ المسألة لغويّة تكفي مراجعة الوجدان في ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الحقّ مع المحقق الخراساني كما أقرّه السيد الوالد الشاهرودي^{رحمته}، فيصبح القرن الأكيد من أسباب تكوّن الوضع، فيضاف على السببين المذكورين في (الكفاية) للوضع سبب ثالثاً وهو القرن الأكيد.

بل يمكن أن يقال: إنّ السبب الوحيد للوضع هو القرن الأكيد، غاية الأمر تأكّد القرن قد يكون كمياً كما في تكرار الاستعمال، أو كيفياً كما في الوضع التعييني بكلا قسميه، كقوله: (سميت هذا حسناً) أو (ناولني ولدي حسناً)، وغيرهما ممّا اقترن لفظ ما بزمان وجود معنى ما في وقت حساس، الأمر الذي أوجب تأكّد القرن. هذا ونترك بقيّة البحث لعدم الإنتاج العملي ونبحث عن علائم الحقيقة.

(١) منتقى الأصول ١: ٤٣.

طريقة تشخيص الوضع أو علائم الحقيقة

١ - التبادر .

٢ - صحة الحمل وعدم صحة السلب .

٣ - الاطراد .

٤ - تنصيب الواضع .

٥ - تنصيب أهل اللغة .

ثمرة علائم الحقيقة:

إن قلت: بما أن لألفاظ الكتاب والسنة قدراً متيقناً فهو كافٍ في معرفة المراد كما ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله ، فلا حاجة إلى معرفة علائم الحقيقة .

قلت: تبقى الفائدة أيضاً في إثبات الزائد على القدر المتيقن ، وأما ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله فهو جواب عمّن قال بأنه لا يمكن الاستفادة من ألفاظ الكتاب والسنة ؛ لأنها مجملة ، فأجاب بأنه على تقدير الإجمال أيضاً يمكن الاستفادة من طريق القدر المتيقن .

وعلى أية حال فقد ذكر للحقيقة علائم:

١ - التبادر

الأولى: تبادر المعنى من نفس اللفظ بدون مساعدة قرينة؛ وذلك لأنّ التبادر إمّا مسبب عن علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى، أو لأجل القرينة، أو الوضع والعلاقة الجعلية. أمّا الأول فمتنفّ حسب البرهان القائم على بطلان هذا المسلك في محله، والثاني منتفّ بالفرض؛ لأنّا فرضنا عدم وجود قرينة لا حالية ولا مقالية في المقام، فيتعيّن الثالث وهو العلاقة الجعلية^(١) فيكون التبادر كاشفاً عن الوضع بطريق البرهان الإيني، وهو كاشفية المعلول عن وجود علته.

واستشكل على علامية التبادر:

الأول: بالدور؛ لأنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع، فإذا توقّف العلم بالوضع على التبادر كما هو مقتضى هذه العلامة استلزم الدور.

وهناك محاولات للتغلب على مشكلة الدور:

المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من تغاير العلم الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالطبيعة، فنفرض علمين تفصيليين متماثلين شخصيين يتوقّف أحدهما على التبادر ويتوقّف التبادر على الآخر، كما لو توقّف زيد على شيء وتوقّف ذاك الشيء على عمرو، فلا يقال: إنّ طبيعة الإنسان تتوقّف على ذاك الشيء، وبالعكس.^(٢)

وفيه: أنّه وإن كان يرتفع الدور لكن روح الإشكال باقٍ؛ لأنّ من يتمتع بالعلم

(١) هذا ببيان السيد الروحاني رحمته، ولكنّي لا أضيف بالنسبة إلى الاحتمال الأول في مجال بحثنا وهو كون التبادر علامة الحقيقة، إذ حتّى على تقدير كون التبادر مسبباً عن العلاقة الذاتية أيضاً تتمّ العلامية وإن كان أصل التقدير باطلاً؛ لعدم علاقة ذاتية بين الألفاظ ومعانيها.

(٢) بدائع الأفكار ١: ٩٧.

التفصيلي بالمعنى فن اللغو أن يستعين بعملية التبادر؛ فإنه طلب الحاصل .
وقد أجاب السيد الصدر رحمته بمجواب آخر وهو استحالة حصول علمين تصديقيين تفصيليين بأمر واحد وإن تعددت الصور التفصيلية؛ لأن الصور التفصيلية التي يعرض عليها التصديق بصفاتها فانية في الخارج، فإذا لم يكن إلا خارج واحد مرئي بنحو واحد بكلتا صورتين فلا يعقل تعدد التصديق، كما لا يعقل تعدد الشك^(١).
ولكننا لانساعد عليه، لأنه يمكن التعدد في العلم التصديقي إذا كان في زمانين كما في المقام.

وأما التعدد في الصورة التصورية فهو وإن كان واضحاً جداً حتى لو كان اللاحظ واحداً كما إذا تصرت صورة الكتاب مثلاً في ذهنك مرة ثم كررتها، فإن الثانية تغاير الأولى، لكن الصورة التصورية لا تنفع في التبادر؛ لأنه متوقف على العلم التصديقي بالوضع وأما مجرد تصور وضع لفظ لمعنى لا يوجب التبادر، فنحن نعرف أن تعدد الصورة التصورية لا يكفي كما أن المحقق العراقي كان منتبهاً إلى ذلك فعبر بعلمين تفصيليين، لكن نقول يمكن تعدد حتى في العلم التصديقي إذا كانا في زمانين كما في المقام الأول.

المحاولة الثانية: ما نقله المحقق الإصفهاني رحمته، وهو أن التبادر يتوقف على نفس الوضع لا العلم بالوضع، وأما العلم بالوضع فهو شرط لتأثير ذلك .
وقد ردّها كل من المحقق الإصفهاني رحمته والسيد الصدر رحمته بردين مختلفين، لايهتنا ذكرهما بعد أن كان الإشكال عليهما واضحاً.

إذ فيه: أن هذه المحاولة لا ترفع الدور؛ لأن المشروط يتوقف على الشرط، فإذا توقّف التبادر على الوضع، ومؤثرية الوضع توقفت على العلم بالوضع فقد عاد

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٦٥.

الدور، غاية الأمر أصبح مضرراً بعد أن كان مصرحاً.

المحاولة الثالثة: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهو أن التبادر متوقّف على العلم الإجمالي بالوضع، بمعنى وجود صورة الشيء في الذهن ارتكازاً وغير ملتفت إليها، فإن كثيراً من صور الأشياء مخزونة في الذهن ومغفول عنها ولا ينتبه إليها إلا بمحصول بعض الأسباب.

والحاصل: أن ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم المنكدر المشوش الضعيف الذي يكون مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه ولو لأجل نسيان ما، بخلاف ما يحصل بالتبادر فإنه هو العلم الواضح الشفاف، ويتغاير العلمين يرتفع الدور.

وقد اورد عليه بإيرادين:

١- أن ما يكون مغفولاً وغير ملتفت إليه لا يكون علماً وكيف يوجب التبادر؟!

والجواب: أنه هكذا قبل مراجعة الإنسان إليه ولكن بعد إحساس الحاجة إلى فهم المعنى الحقيقي والمراجعة إلى خزانة الذهن يثار هذا العلم المدفون، نظير ما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليثير دفائن العقول».

٢- ما أورده السيد الصدر رحمته بأن هذا الجواب لا يتم بناءً على المشهور من أن الوضع جعل اعتباري قائم بالواقع؛ وذلك لأن المقصود من جعل التبادر برهاناً إتياناً وكاشفاً إن كان كاشفياً عن نفس الوضع فيرد عليه: أن الوضع يجعله الواقعي من دون العلم به ليس علّة للتبادر، إذ تمام العلة هو العلم بالجعل لا واقع الجعل.

وإن كان كاشفياً عن العلم بالجعل فيرد عليه: أن العالم بمجرد استعلامه عن علم نفسه يحصل له اليقين المباشر بعلمه إذا كان عالماً، ويستحيل أن يتوسط بينه وبين علمه الذي يستعلم عنه واسطة يبرهن بها على علمه؛ وذلك لأجل حضور العلم في أفق نفسه.

ويمكن رفع هذا الإيراد باختيار الشق الثاني والقول بأن المستحيل إنما هو صورة

ما إذا كان العلم المحاضر في أفق النفس هو العلم الواضح الشفاف ، لا ما إذا كان العلم منكدرًا مشوشاً وغير ملتفت إليه ، كما هو فرض المحقق الخراساني ، فإنه تتم عملية الاستعلام ، غاية الأمر قد تكون بصورة سريعة منطقية المقدمات تبعاً لسرعة انتقال الشخص ، كما قد تتأخر النتيجة لاحتياجها إلى التأمل في تصوّر المعنى من اللفظ . بالإضافة إلى أنه قد يكون للإنسان علم ولم يتوجه إليه لظروف سيكولوجية خاصة تمرّ به كالإنسان الوسواسي ، فإنه يعلم بتطهير بدنه ولكن لا يلتفت إلى أنه يعلم ، كما ذكره السيد الحكيم في الوسواسي .^(١)

وبعد أن بيّن السيد الصدر رحمته الإيراد على علامية التبادر بناءً على التصور المشهور للوضع - بما تقدم آنفاً مع الملاحظة عليه - ذكر أن إشكال الدور يرتفع بناءً على مسلك القرن الأكيد في الوضع ، وإليك بيان ذلك بعنوان : المحاولة الرابعة .

المحاولة الرابعة للتغلب على مشكلة الدور في التبادر : هو ما ذكره الشهيد الصدر رحمته من أن الوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن السامع ، بحيث يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ، وعلى هذا الأساس يكون التبادر متوقفاً على واقع الوضع لا على العلم بالوضع ، فيرتفع الدور ؛ لأنّ العلم بالوضع لو توقّف على التبادر فإنّ التبادر لا يتوقّف على العلم بالوضع ، بل على نفس الوضع .

ثمّ اعترض رحمته على نفسه قائلاً : (ودعوى أن الانتقال من اللفظ إلى المعنى بسبب الملازمة متوقّف على العلم بالملازمة ؛ لأنّ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر فرع العلم بالملازمة) .

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بأنه إنما يحتاج إلى العلم بالملازمة فيما لو كانت الملازمة

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٤٩ .

بين المدركين، كالملازمة بين النار والإحراق، وأمّا إذا كانت الملازمة بين نفس الإدراكين فإنّ نفس الملازمة كافية ولو لم يكن العلم بها موجوداً، ومقامنا من هذا القبيل ولهذا يحصل هذا الانسباق عند الطفل أيضاً نتيجة لذلك، والحال لا يوجد لديه أي علم تصديقي بالملازمة.

والظاهر أنّ هذه المحاولة لا ترفع المحذور المذكور في التبادر، وذلك لأنّه مع فرض وجود الملازمة بين الإدراكين وإن كان ينحلّ المحذور، لكن الشأن في وجود الملازمة؛ لأنّ الملازمة بين الإدراكين لا توجد إلاّ عند من شهد عمليّة القرن الأكيد ولو كان طفلاً، أو أخبر فإنّه أيضاً يعتبر قرناً، فلولا أنّه شهد القرن لما كان يتبادر في ذهنه المعنى من اللفظ ومع مشاهدته فإنّه يتمتّع بالعلم بالوضع، فمن اللغو أن يستفيد من التبادر كما ذكرناه في ردّ المحقق العراقي.

ولذلك فلو فرض شخص جاهلاً تماماً باللغة فإنّه لا يتبادر عنده، وإلاّ لكان أهل كلّ لغة يعرفون سائر اللغات، فالنتيجة أنّ الجاهل باللغة تماماً لا يتحقّق لديه الانسباق على رغم أنّ الوضع ولو بمعنى القرن الأكيد قد تمّ بالنسبة إلى الألفاظ^(١). إذاً فيحتاج في التبادر إلى حالة مسبقة من علم ارتكازي أو مشاهدة القرن، فبالنسبة إلى من لم يشهد القرن لا علم مسبق فيعود المحذور، ويعود حلّه بالعلم الارتكازي وبالعلم التفصيلي كما ذكر في المحاولة الثانية التي ذكرها المحقق الخراساني. المحاولة الخامسة: ما ذكره المحقق الخراساني في (الكفاية) حلاً ثانياً، وهو اختلاف العلمين بالمستعلم والعالم، فالجاهل باللغة يستفيد من التبادر الحاصل عند أهل اللغة العارف بها.

وهذا الحلّ لا يرد عليه الإشكالات السابقة، حتّى إنّ السيد الصدر الذي ناقش

(١) وهذا الإشكال مشترك على جميع المباني في الوضع إلاّ على مبنى العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى، والذي هو مرفوض جدّاً.

المحاولة الثالثة - التي هي الجواب الأول للمحقق الخراساني رحمته باختلاف العلمين بالتفصيلي والإجمالي - بالإشكال المتقدم ذكره، قال: إن هذه خالية من ذلك الإشكال.

هذا تمام الكلام في إشكال الدور باعتباره إشكالاً أولاً على علامية التبادر.

الإشكال الثاني على علامية التبادر: هو ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته بنحو الإشارة في تقريراته رحمته بعنوان إشكال عام على التبادر والعلامتين الآتيتين للموضع - صحة الحمل والاطراد - وذكره الشهيد الصدر أيضاً بصورة تفصيلية على التبادر، وهو أن التبادر مادام علاميتها متوقفة على عدم القرينة فمن أين نحرز عدمها، فقد تكون الظروف والحالات الشخصية تشكل قرينة من دون أن يشعر بها من حصل عنده التبادر، سواء كان هو المستعلم أو أهل اللغة، كما في اسم محمد مثلاً حيث يتبادر إلى ذهن كل شخص من هو الأقرب إليه، إلا إذا تكرر هذا التبادر عند الجميع وبالتالي لم نحتمل وجود قرينة حالية، والتبادر عند الجميع لا يمكن تحصيله، فما يمكن تحصيله - وهو التبادر عند البعض - لا يكون علامة عقلاً تياً لاحتفال وجود القرينة وإنما نظمتن بعدم القرينة بفضل الفحص والتأكد اللازم، وأما مع فرض وجود الاحتمال فلا يمكن الركون إلى هذه العلامة.

والجواب: أما ما ذكره السيد الشاهرودي فهو يستبطن حل هذا الإشكال، لأن نظره رحمته هو التأكد من عدم القرينة، وعليه فع الفحص الكامل من القرينة اللفظية والحالية من الظروف والملابسات يحصل للإنسان العادي الاطمئنان إن لم يحصل القطع وهو كافي.

وأما ما ذكره الشهيد الصدر فلانوافق عليه؛ لأنه حتى في صورة تعدد المسمى بمحمد يثبت تعدد الوضع فيكون تبادر كل جماعة علامة وضع هذا الاسم لصاحبهم،

فلا يوجد أيّ إشكال في علامية التبادر، نعم توجد مشكلة أخرى وهو أنّ هذا الاسم يصبح مشتركاً لفظياً فلا يعرف ماذا أراد المتكلم من هذا الاسم فيحتاج إلى قرينة معينة ككل مشترك لا أنه يحلّ بعلامية التبادر.

الإشكال الثالث على علامية التبادر: ما ذكره المحقق العراقي^(١) من أنّ التبادر إنّما يكشف عن الوضع في زمان التبادر ولا يكشف عن الوضع في الأزمنة المتقدمة، إذ من المحتمل تغيير معنى اللفظ إلى معنى آخر في العصور المتأخّرة، وعليه فتبادر المعنى في العصر الحاضر من لفظ استعمله الشارع في العصور المتقدمة لا ينفع في إثبات أنّه هو المعنى الحقيقي في زمن صدور النصّ الشرعي كي يؤخذ به ويثبت به مراد الشارع.

وأجاب عنه تبيّر بأنّنا نثبت مراد الشارع بالاستعانة بقانون الاستصحاب الفقهري. وبيان ذلك: أنّ الاستصحابات الثابتة من الشارع ملاكه اليقين السابق والشكّ اللاحق، على عكس هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ سابق واليقين لاحق، فنسحب الوضع الثابت في الزمان الحاضر إلى الأزمنة المتقدمة المعاصرة لصدور النصّ ونرجع قهقرياً وبهذا الاعتبار سمى استصحاباً قهقرياً، وهذا الاستصحاب وإن لم تشمله الأدلة الشرعية للاستصحاب لكنّه ثابت ببناء العقلاء، لكن في خصوص مجال الوضع والظهور، ويعبّر عنه بأصالة عدم النقل وأصالة تشابه الأزمان.

وأضاف على الجواب الأوّل: أنّه لولا هذا الاستصحاب لما بقي أساس لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص اللفظية وعليه تدور رحى الاستنباط، بل لولا هذا الاستصحاب لا يمكن فهم مراد المرادين سواء أكان في مورد الشعر أم النثر وسواء في الأحكام أم غيرها.

(١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٦٧، وتبعه السيد الخوئي كما في محاضرات في أصول الفقه ١:

وما ذكره المحقق العراقي وتبعه السيد الخوئي - قدس سرهما - كافٍ في رفع الإشكال، إلا أنّ من الجدير التنبيه على أمور:

١ - أنّ هذا الإشكال لا يختص بالتبادر ولا بسائر علائم الوضع، بل هي مشكلة عامة حتّى في حقّ العالم بالوضع ولو بغير هذه العلائم، بل هو عالم في نفسه بالمعنى الحقيقي، فإنّه يحتمل أيضاً أنّ الوضع الحاصل فعلاً يغيّر الوضع السابق كما نجده في «السيارة» فإنّها موضوعة في العصر الحاضر لعربة خاصة بينما كانت موضوعة في الزمان السابق للقافلة ﴿وجاءت سيارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه﴾^(١)، بل كلّ ظهور حتّى لو لم يكن بالوضع. وموضع حلّ هذا المشكل باب الاستصحاب ويذكرونه في موارد متعدّدة منها نهاية مبحث الحقيقة الشرعيّة.

٢ - أنّ هذا ليس شرطاً للتبادر كما يظهر من السيد الخوئي، بل التبادر يتمّ ويثبت المعنى الحقيقي، غاية الأمر أنّه شرط لاستنباط مراد الشارع - لا بمعنى أنّ استصحاب عدم النقل يثبت مراد الشارع مباشرة، بل بمعنى أنّ التبادر يثبت الظهور في العصر الحاضر وبضمّ استصحاب عدم النقل يثبت الظهور في العصر السابق وبالتالي مراد الشارع - وليس شرطاً وحيداً، بل نحتاج إلى مقدّمات أخرى كحجيّة الظهور أيضاً. وبعبارة أخرى: أنّ استنباط مراد الشارع يتوقّف على مقدّمات متعدّدة منها أصالة عدم النقل، ويذكر كلّ مقدّمة في محلّها الفني في علم الأصول ولا يذكر مجموع المقدّمات في مبحث واحد.

٣ - أنّ الجواب الثاني لا يساعد عليه؛ لأنّه لو لم يثبت العلم بمراد الشارع يدخل في مبحث الانسداد فيخضع لما اخترناه هناك، إمّا من حجية الظن بمراد الشارع كشفاً أو

حكومة ، وأما الاحتياط حسب تفصيلها .

٤ - أن الاصطلاح الذي ذكره المحقق العراقي ، وهو تشابه الأزمان وإن كان أولى من اصطلاح أصالة عدم النقل وأشباهه ؛ لأنه قد وضع إصبعه على نقطة العلة لعدم النقل ، وأنّ علته تشابه الأزمان ، لكن ليس دقيقاً ؛ إذ نجد الفرق بين الأزمنة فيختلف أوّل الزمان مع آخر الزمان ، ومن هنا فالأصح أنه أصل عقلائي بني عليه العقلاء لغرض معرفة كلام السابقين لا أنّ علته تشابه الأزمان .

٢ - صحة الحمل وعدم صحة السلب

العلامة الثانية للحقيقة صحة الحمل ، وهو على قسمين :

١ - الحمل الأوّلي الذاتي ، وملاكه الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا :

الإنسان حيوان ناطق .

٢ - الحمل الشائع الصناعي ، وملاكه الاتّحاد الوجودي بينها .

أمّا الأوّل ، فكما لو شكّ مثلاً في لفظة (الإنسان) هل هي موضوع للحيوان الناطق؟ فإذا حمل الإنسان بما له من المعنى على الحيوان الناطق ، أو بالعكس فقيل : (الإنسان حيوان ناطق) أو (الحيوان الناطق إنسان) ، وكان ذلك بالحمل الأوّلي الذاتي ، فإذا صحّ الحمل صار علامة على أنّ معنى الإنسان الارتكازي هو عين معنى الحيوان الناطق ، أي أنّه موضوع له .

وأمّا الثاني ، فهو لا يدلّ على الوضع ، وإنما يدلّ على مجرد الاتّحاد المصدقي أحياناً كالضاحك والحيوان ، ولكن ينفع في قبال احتمال التباين ويثبت أنّه ليس من قبيل الإنسان والحجر مثلاً .

ولكن العلماء بإضافة عملية أخرى جعلوه علامة أيضاً، وهو أنه بعد كشف الأتّحاد الوجودي بين (الضاحك) و(الناطق) نعرف أنّ مدلول (الضاحك) أحد المفاهيم المنطبقة على المصداق الذي انطبق عليه مفهوم (الناطق)، نضمّ إليه إحصاء تمام المفاهيم التي تنطبق على هذا المصداق وتعيّنه من بينها.

وقد اعترض على هذه العلامة ببعض المناقشات:

المناقشة الأولى: أنّ شرط الحمل هو الأتّحاد من جهة والاختلاف في أخرى، ولا يتوفر في الحمل الذاتي، وحتى لو اكتفينا بالفرق بالإجمال والتفصيل كما في (الإنسان حيوان ناطق) فإنه غير موجود في (الإنسان بشر).

ويمكن حلّه بما يلي:

١ - كفاية الفرق بالإجمال والتفصيل كما في (الإنسان حيوان ناطق)، وذكره السيد

الصدر عليه السلام وغيره.

ويمكن الملاحظة عليه بأنه لئن حلّ الإشكال في مثل (الإنسان حيوان ناطق) فإنه لا ينحلّ في مثل (الإنسان بشر) و(الغيث مطر)؛ لأنّه إذا كان المعيار تغاير المفهومين فإنّ مفهومهما ومعناها واحد.

٢ - ما ذكر الشهيد الصدر عليه السلام من التغاير في اللفظ.

ويمكن الملاحظة عليه أيضاً بأنّ المعيار التغاير في المعنى؛ لأنّه المحمول واقعاً دون اللفظ، فإنّ اللفظ إنّما يكون محمولاً في القضية اللفظية، وليس محمولاً واقعياً.

٣ - ألاّ نسلّم هذا الشرط وهو اعتبار تغاير الموضوع والمحمول كما أشار إليه السيد

الصدر بقوله: (لو سلّمنا).

إلاّ أنا لا نساعد على هذا الحل، لأنّ الحمل يقتضي الاثنينية فلا بد من تغاير ما ولو بالإجمال والتفصيل كما في الحل الأول.

ولكن لو فرغنا عن اعتبار هذا الشرط فلا بدّ من حلّه كالتالي:

٤ - أن أحد المفهومين صورته واضحة شفافة وصورة الآخر مشوشة منكدره ، فالفرق في درجة العلم ، أو يفرّق هكذا:

٥ - أن الموضوع هو المعنى من حيث إنه معلوم عند المتكلم والمحمول هو المعنى من حيث إرادة تحصيل العلم به ، كما ذكر نظيره المحقق الخراساني رحمته في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ، بفرق أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته هو أننا نوجد الموضوع بنفسه ونحمل عليه المحمول ، وبما أن الموضوع هو اللفظ فإيجاده يكون بنفس التلفظ ، وأما هنا فليس الموضوع هو اللفظ بل معناه ، والمحمول أيضاً هو معناه .
 إلا أن هذا الحل لا يمكن قبوله ؛ لأنّ المفروض هنا كون المحمول معلوماً ومع هذا الفرض لا موجب لتحصيل العلم به فلا يصح قوله: «من حيث إرادة تحصيل العلم به» .

المناقشة الثانية على علامية صحة الحمل: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهو الابتلاء بالدور المذكور في علامية التبادر ، وقد حلّه هو بنفس الحلّ الذي ذكره هناك وهو اختلاف العلمين بالإجمال والتفصيل أو عند الجاهل باللغة والعالم بها .
 ولكن كثير من العلماء استشكلوا فيها فلم يقبلوا هذه العلامة كالسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر رحمته ، ولكن قبلها السيد الروحاني رحمته ويمكن أن نسند القبول إلى المحقق الاصفهاني رحمته أيضاً لكونه لازم كلامه .
 وإليك تفصيل ذلك:

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الخوئي رحمته وهو: أن الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً وغايرتها اعتباراً ، ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنه حقيقي أو مجازي ، مثلاً حمل (الحيوان الناطق) على الإنسان ، لا يدلّ إلا على اتحاد معنيهما حقيقة ، ولا نظر فيه إلى أن استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقي أو مجازي ، ومن الظاهر أن مجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة .

ثم ذكر السيد الخوئي رحمته - بعنوان كلمة أخرى :- أن صحة الحمل وعدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول ، فع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل وإلا فلا ، وأما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ والدال ، وبين الأمرين مسافة بعيدة .^(١)
هذا إشكال السيد الخوئي رحمته على هذه العلامة .

ولكن السيد الروحاني تبعاً للمحقق الاصفهاني رحمته - حيث أشار إلى ذلك - أجاب عن إشكال السيد الخوئي رحمته : بأن المفروض أن المحمول هو اللفظ بما له من معنى ارتكازي وبلا قرينة ، ولا يخفى أن ذلك معناه فرض حمل اللفظ بمعناه الموضوع له المرتكز في النفس ، لا الأعم من الحقيقي والمجازي ، كما أشار إلى ذلك المحقق الاصفهاني: وبعد هذا الفرض في أصل الكلام في صحة الحمل لا وجه لما ذكره وقرره فإنه عجيب جداً كما لا يخفى فلاحظ .^(٢)

وتحقيق المطلب أن ما ذكره السيد الروحاني رحمته إذا كان تاماً فإن إشكال السيد الخوئي رحمته يرتفع حتى ما ذكره من «أن صحة الحمل وعدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول ، فع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل وإلا فلا ، وأما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ والدال ، وبين الأمرين مسافة بعيدة» ، فإن هذا الإشكال ينحل ببركة حل السيد الروحاني رحمته وبيانه لعالم المدلول حيث قال: بما له من المعنى لا الأعم من الحقيقي والمجازي ، فيرتفع به تلك المسافة البعيدة ونصل إلى عالم اللفظ أيضاً؛ لأن منشأ الشك والتردد في عالم اللفظ وأنه حقيقة أم مجاز هو الشك في عالم المعنى والمدلول ، فبفضل ارتفاع الشك في العالم الأول يرتفع الشك في العالم الثاني أيضاً .

إلا أن الشأن في صحة كلام السيد الروحاني رحمته وأنه هل هو صحيح في نفسه أم

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١١٧ .

(٢) منتقى الأصول ١: ١٧٩ .

حيث إنّه بملاحظة ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته في المقام لم يثبت صحة حل السيد الروحاني ، ونحن نذكر كلامه رحمته بعنوان الإشكال الثالث .

الإشكال الثاني (على حل المحقق الخراساني وبالتالي يثبت الدور): ما ذكره السيد الصدر وهو أنّ هناك فرقاً بين علامية التبادر وعلامية صحة الحمل ، فالتبادر يكفي فيه وجود العلم الارتكازي الضعيف ، فإذا كان ذلك يحصل التبادر بخلاف صحة الحمل فإنّه لا يمكن إحراز صحة الحمل إلا إذا كان لنا علم تصديقي ولا يكفي العلم التصوري بصحة حمل المحمول على الموضوع ، والعلم التصديقي لا يحصل إلا بعد أن نعرف المعنى الحقيقي ونميزه من المجازي ، فهذه العلامة تتوقف على أن نعرف مسبقاً المعنى الحقيقي وإذا علمناه فلا حاجة إلى هذه العلامة .

والحاصل أنّ الحل المذكور في التبادر لا يجري هنا ؛ لأنّ الحمل يحتاج إلى العلم التفصيلي بالمعنى بخلاف التبادر فإنّه يكفي فيه العلم التصوري .

وهذا الإشكال لا يمكن ردّه بالحل الذي ذكره السيد الروحاني رحمته .

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته وهو أنّه حتى إذا كان لنا علم تفصيلي بصحة الحمل إلا أنّ مستوى الإشكال أرفع مما ذكره وهو أنّه زائداً على وجود العلم التصديقي التفصيلي بصحة الحمل لا بد من إحراز عدم وجود قرينة بأيّ شكل من أشكاله لا مقالية ولا حالية في هذه القضية ، وإحراز عدم وجود القرينة في هذه القضية يتوقف على أن نعرف المعنى الحقيقي مسبقاً وأن أيّ المعنيين حقيقي وأيهما مجازي ، وإذا أحرزنا المعنى الحقيقي فلا حاجة إلى هذه العلامة ، وهذا الاحتمال (أي احتمال القرينة) لا يمكن دفعه .

ونخرج من هذا البحث بنتيجة أنّ علامية صحة الحمل ليست مقبولة عند السيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر رحمته ، ولكن قبلها المحقق الخراساني والسيد الروحاني رحمته ، وأما المحقق الاصفهاني رحمته فيحتمل قبوله لها بمقتضى عبارته حيث فرض المطلب في مورد يكون عدم القرينة فيه مفروغاً عنه .

٣- الاطراد

العلامة الثالثة للحقيقة الاطراد، وبما أن معناه الشيعوع في جميع الموارد وعدم الاختصاص ببعضها فلذلك يحتمل فيه أمور:

١- اطراد التبادر كما لو تبادر من لفظة (الأسد) الحيوان المفترس في كل موارد استعماله بلا قرينة .

وهذا المعنى من شؤون العلامة الأولى وهي التبادر، فإذا كان التبادر مطرداً كشف عن استناده إلى حاق اللفظ وأنه ليس للقارئ الحالية كالظروف والملابسات الخاصة، فيخرج الاطراد بهذا المعنى عن كونها علامة مستقلة في مقابل التبادر .

٢- اطراد التطبيق كما لو استعملنا (الأسد) في الحيوان المفترس، ثم رأينا أن هذا المعنى ينطبق دائماً على الحيوان المفترس، ولا ينطبق دائماً على الإنسان، بل ينطبق على بعض أفراد الإنسان، وهو الفرد الشجاع منه لا كل إنسان، فيعرف أنها حقيقة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع. (١)

وهذا المعنى لا يساعد على علاميته لما ذكره المحقق الخراساني، إذ الاطراد موجود أيضاً في المعنى المجازي الذي يتمتع بالعلاقة المصححة للمجاز، وهو الرجل الشجاع، ولئن لم تكن لفظة (الأسد) مطردة في كل إنسان لكنها مطردة في خصوص الإنسان الشجاع، فهذه العلامة تشمل المجازات الصحيحة أيضاً فتسقط عن كونها علامة الحقيقة .

ومحاولة إخراج المعاني المجازية من طريق إضافة قيد: (على نحو الحقيقة) أو (من)

(١) وهذا المعنى يظهر من تفسير المشكيني رحمته الله على أول هذا البحث، (الكفاية المحشى ١:

غير تأويل) تستلزم الدور؛ لأنّ هذه العلامة تتوقّف على معرفة الحقيقة، والحال أنّ معرفة الحقيقة متوقّفة على هذه العلامة.

ولا يمكن التخلّص من هذا الدور كما في التبادر؛ لأنّ هناك لم يتوقّف التبادر على العلم التفصيلي بالمعنى الحقيقي بخلافه هنا، إذ بعد أخذ معرفة المعنى الحقيقي في هذه العلامة، فلا بدّ من معرفة الحقيقة بنحو تفصيلي لكي يمكنه إحراز قيد (على نحو الحقيقة)، فيتوقّف إحراز هذه العلامة على معرفة الحقيقة بنحو تفصيلي في رتبة سابقة على تحصيل العلامة، فيصبح الاستفادة منها لغوياً في حقّ من يتمتّع بالعلم بالحقيقة تفصيلاً.

٣- أطراد الاستعمال، أي صحّة استعمال اللفظ في معنى معيّن في موارد مختلفة مع إلغاء كلّ ما يحتمل قرينته، أي من دون قرينة.

والفرق بين هذا القسم وما قبله بعد اشتراكهما في أصل الاستعمال أنّ مركز الأطراد هنا هو الاستعمال، فيكرر الاستعمال في موارد متعدّدة، ومركزه هناك هو تطبيق معنى (الأسد) على مصاديقه، وأمّا استعمال اللفظ فلم يتكرّر.^(١)

وهذا المعنى مقبول عند السيد الخوئي، قائلاً: إنّهُ هو الطريقة الوحيدة لمعرفة المعنى الحقيقي، فإنّ الأطفال يتعلّمون اللغات من الأطراد.

وقد يلاحظ على ما ذكره السيد الخوئي رحمته بالإشكال على علاميّة هذا الأطراد للمعنى الحقيقي، وذلك:

إمّا لنفس ما ذكره المحقق الخراساني رحمته على المعنى السابق، وهو أنّه لا يمكن إحراز عدم القرينة إلّا بعد إحراز أنّه معنى حقيقي، ومع إحرازه لا حاجة إلى استعلام حال اللفظ لا بهذه العلامة ولا بغيرها.

(١) وهذا المعنى يظهر من تعليقة الشيخ المشكيني أيضاً، فيبدو أنّ المراد من الأطراد أعمّ من هذا المعنى وسابقه (الكفاية المحشى ١: ٢٨).

وإما لما ذكره الشهيد الصدر رحمته من أن الاستعمال قد يكون مجازاً على رغم عدم وجود القرينة فيه؛ لأن شرط صحة المجاز هو وجود العلاقة المصححة للمجاز كوجود الشجاعة الكاملة في زيد، وأما القرينة ففائدتها فقط إفهام الآخرين لثلايقوا في الخطأ في مراد المتكلم، مثلاً يصح أن تقول: (رأيت أسداً) وتريد به رجلاً شجاعاً، غاية الأمر لا يفهم السامع أنك أردت الرجل إلا إذا قلت: (يرمي)، أو كانت قرينة أخرى لفظية أو حالية.

ولكن لا نوافق على هذا الاعتراض بكلا شقيه:

أما الأول، فلأن نفس الأطراد يمنع من احتمال وجود القرينة، حيث إن الاستعمالات المختلفة والكثيرة والتي تتطلب لكل مورد قرينة خاصة به، يُبعد احتمال غفلتنا عن وجود كل هذه القرائن المتعددة في موارد شتى.

وأما الثاني فهو خروج عن الفرض؛ لأن الاستعمال هو ذكر اللفظ وقصد إفهام المعنى - أو فقل إرادة تفهيم المعنى - لا مجرد إرادة المعنى من اللفظ، فلو قلنا: «زيد أسد» من غير قصد إفهام غيره، لا يقال: استعمل الأسد.

وملاحظتنا على كلامه: أن الأطراد ليس هو الطريقة الوحيدة لمعرفة المعنى الحقيقي، إذ يوجد التنصيص من أهل اللغة كثيراً، حيث يسأل الاطفال من والديهم ما هذه؟ وأحياناً تبتدئهم الامهات بتعليمهم اللغة.

٤- ما أضافه الشهيد الصدر رحمته وهو نفس المعنى السابق أي أطراد الاستعمال من دون قرينة، والفرق بينه وبين المعنى السابق أن في السابق استدل بصحة الاستعمال المطرد بدون القرينة على نفي المجازية، فابتلى بإشكال السيد الصدر عليه، من أن المجاز أيضاً يكون صحيحاً بدون القرينة؛ لأن القرينة نحتاج إليها لفهم المعنى المجازي لا لصحته.

وأما في المعنى الرابع، فيستدل على الحقيقة بصحة الإستعمال المطرد بدون قرينة،

ولكن ببركة إضافة أمر، وهو أن الاستعمال المجازي بدون قرينة وإن كان صحيحاً لكنه ليس مطرداً شائعاً وليس اتّجهاً عاماً، فيستدلّ بأطراد الاستعمال على كونه حقيقة.

ويلاحظ عليه: أنه لا يصحّ أن نجعله في مقابل المعنى السابق الذي ذكره المشهور، بل هو نفسه، غاية الأمر يختلف معه في الاستدلال؛ فليس لأطراد الاستعمال معنيان، بل معنى واحد غير أنه لا يساعد على تقريب الاستدلال الذي ذكره السيد الخوئي، ويذكر هو تقريباً آخر في مجال الاستدلال لا معنى آخر لأطراد الاستعمال. والتحقيق في المقام بنحو موجز أن البحث في مراحل ثلاثة:

١- ما يمكن أن يراد من الأطراد؟

وجوابه: أنه ثلاث أمور: أطراد التبادر، وأطراد الاستعمال، وأطراد التطبيق.

٢- ما هو المراد من معنى الأطراد في المقام؟

وجوابه: الأطراد في الاستعمال والأطراد في التطبيق، كما جاء في تعليقي للمشكيني رحمته على (الكفاية) في أول هذا البحث، وقد جاء كلا العنصرين في كتاب (منتقى الأصول).

٣- ما هو قيمة الأطراد في مقام العلامة للحقيقة؟

والجواب: أن الأطراد في الاستعمال بدون قرينة علامة الحقيقة^(١)؛ وذلك لأنّ

(١) لا لما ذكره السيد الخوئي من أن عدم القرينة يستلزم الحقيقة؛ وذلك لأنّ المجاز أيضاً يكون صحيحاً بدون القرينة؛ لأنّ المصحح هو العلاقة المصححة كالشبهة الكاملة بالأسد في أبرز صفاته، وأما القرينة فدورها هو إفادة المراد، حيث ذكر أهل البلاغة أنّ المصحح للاستعمال المجازي هو العلاقة الخاصة، فيصفون العلاقة بكونها مصححة بقولهم: (العلاقة المصححة)، ولم يقولوا: (القرينة المصححة)، فهنا شيان قرينة وعلاقة.

وبيان ذلك أنّ أغراض المتكلم متعدّدة:

أ- ألا يكذب فقط، ويكفي فيه أن يتكلم غلطاً ويقصد أمراً صحيحاً، كما لو قال: ←

الاستعمال المجازي بدون القرينة وإن كان صحيحاً لكنّه نادر، فإذا فرض أطراد الاستعمال وكثرته نظمناً بأنّه ليس مجازاً، وذلك بالاستعانة بقانون (حساب الاحتمالات)، فإنّه لا يحتمل أن يكون كلّ هذه الاستعمالات في هذه الموارد المختلفة مجازاً، لأنّ المجاز بدون القرينة نادر الوجود، والفرض عدم القرينة فيتم المطلوب .

لكن السيد الشاهرودي رحمته لم يوافق على ذلك، لتأمّله في المقدّمة الأخيرة، إذ لا يمكن إحراز عدم القرينة حتّى الحاليّة الشاملة للظروف والملابسات . نعم، لو أحرز عدم القرينة فهو مرضي عنده .

وأما الأطراد في التطبيق، فلا يكون علامة؛ لأنّه ما دام الاستعمال فيه ليس مطرداً فلادافع لاحتمال المجاز، فلعلّ هذا المورد كان مجازاً صدفة بخلاف الأطراد في الاستعمال، فإنّه بفضل كثرة الاستعمال لا يحتمل المجاز، إذن المجاز الفاقد للقرينة لا يشكّل كثرة في الاستعمال كما تقدّم .

فيتحصّل من مبحث الأطراد أنّ الأطراد يمكن أن يكون في موارد أربعة حسب ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمته، واختار أنّها ثلاثة، والذي يصحّ البحث عنه في مقابل التبادر اثنان، والذي يكون علامة واحد، وهو الأطراد في الاستعمال وفاقاً للسيد

→ (رأيت أسداً) ويريد الإناء الذي لا علاقة لها مع الأسد رأساً، فإنّه صادق سواء فسّر الصدق بمطابقة الواقع أو الاعتقاد .

ب - ألا يكذب ولا يلفظ، أي يريد صحّة الاستعمال فقط، وفي هذا المقام ولهذا الغرض يكفي وجود العلاقة المصحّحة، كما لو قال: (رأيت أسداً) وأراد الرجل الشجاع ولم ينصب قرينة، فإنّ استعماله للفظ (الأسد) صحيح ببركة العلاقة المصحّحة، وهي الشبابة التامة في أبرز صفات الأسد وهي الشجاعة لا بجز الفم، غاية الأمر لم يفهم السامع مراده، بل يحمله على المعنى المخصّص، وهو الحيوان المفترس .

ج - ألا يكذب ولا يلفظ ويفهم مراده أيضاً، ففي هذا المقام - أي تحقيق الغرض الثالث - يحتاج إلى نصب القرينة، فدور القرينة مجرد الافهام لا صحّة الاستعمال، فإنّها في المجاز تابعة للعلامة المصحّحة .

الخوئي والسيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، لكن بطريقتين مختلفتين ، وخلافاً للمحقق الخراساني والنائيني والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وأما السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فهو متوقّف في إحراز عدم القرينة الذي هو شرط علاميّة الاطراد .

٤ - تنصيب الواضع

ويقع البحث في نقطتين:

١ - ما هو الفرق بين الواضع والمستعمل؟

٢ - ما هو مورد تنصيب الواضع في العصر الحاضر بالنسبة إلى ألفاظ الكتاب

والسنّة ، فإنّ الواضع ليس بمتناول اليد؟

أما النقطة الأولى: فعلى رأي السيد الخوئي في الوضع وهو التعهد لا يبقى فرق ، لأنّ كلّ مستعمل يكون واضعاً ، لكن لانساعده على هذا المطلب ، إذ نجد فرقاً بين من يضع اسماً لولده وبين من يستعمله بعد ذلك ، فإنّ الأوّل مختار في التسمية بخلاف الآخرين حيث يجدون أنفسهم أمام عمل واقع لا يقبل منهم أن يطلقوا اسماً آخر على ذلك الولد .

اللهم إلا أن يقال: هذا الفرق غير فارق؛ لأنّ الجميع متعهدون بأنّه متى أرادوا هذا المعنى أن يذكروا لفظه الخاص ، وإن كان المستعمل تابعاً للوضع في هذا التعهد .
النقطة الثانية: أنّه يمكن معرفة تنصيب الواضع بتصريح أهل اللغة ، وبيان ذلك: أنّ إخبار أهل اللغة عن الوضع بشككين:

أحدهما: أن يخبر عباً يعلمه من اللغة وعن اجتهاده فيها ، وبهذا الاعتبار يكون إخباره داخلاً في تنصيب أهل اللغة .

والآخر: أن يخبر عمّن سمع عنه ، وهو بدوره عن الحلقة السابقة إلى أن يصل إلى الواضع ، مثلاً يقول: (قال الجوهري) أو (أبو علي) وهو بدوره أيضاً يخبر عمّن سبق وبهذا الاعتبار يدخل في تنصيب الواضع .

كما نجد هذين النحويين في أخبار الأئمة عليهم السلام ، فبالنسبة إلى من لا يؤمن بإمامتهم يروون الخبر عن آبائهم عن النبي صلّى الله عليه وآله .

وعلى كلا التقديرين فإن إخبارهم يحتاج إلى كونه حجة ، ومن هنا يفتح الحديث عن حجية قول اللغوي ، وهذا ما نتكلم عنه في البحث الآتي .

٥ - تنصيب أهل اللغة

ويقع الكلام في حجية قول اللغوي ، وقد استدل على حجيته بأمر:

١ - إجماع العلماء بل العقلاء عملاً على الرجوع إلى أهل اللغة .

وفيه: أنه إما في غير الحكم الشرعي كالأخلاق والتاريخ ، وإما مع توفر شروط الشهادة كالتعدّد والعدالة ، وإما لحصول الوثوق لهم وهذا هو القدر المتيقن من الإجماع .

٢ - إجماع العقلاء عملاً على الرجوع إلى أهل اللغة باعتبارهم من أهل الخبرة ، والفرق بينه وبين السابق أنه في خصوص أهل اللغة وهنا عام بالنسبة إلى كلّ من هو أهل الخبرة كالطبيب والمهندس فيرجعون إلى أهل اللغة باعتبارهم من أهل الخبرة ، فإنّ العقلاء يرجعون إلى كلّ خبير في خصوص ما يكون فيه خبيراً أي لا يرجع في أمور الدين إلى الطبيب على رغم أنه من أهل الخبرة ، إذ ليس خبرته في الدين . ويرد عليه ما ورد على الأمر الأوّل .

٣- الإجماع القولي المنقول ، وفرقه مع الأوّل أنّ الأوّل عملي ، أي عملاً يرجعون إلى أهل اللغة ، لكن هنا يقولون أيضاً بأنّ قول اللغوي حجة .

وفيه زائداً على ما ورد على سابقه أنه منقول فليس بمقبول .

٤ - خضوع هذا المبحث لأدلة حجية الخبر الواحد .

وفيه: أنّ إطلاق أدلتها قد قيد في الموضوعات بالعدلين ، بسبب أمثال^(١) موثقة مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البيئنة»^(٢) و«البيئنة» وإن كانت في اللغة مطلق ما يتبين به الأمر ، كما جاء في القرآن: ﴿ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾^(٣) ، لكن لقرينة المقابلة مع (ما يستبين) لا بدّ من حملها على البيئنة الاصطلاحية ، وهي شهادة العدلين فيشترط في اللغوي التعدّد والعدالة والإخبار عن حسّ .

٥ - انسداد باب العلم في خصوص اللغات .

وفيه: أنّ المعيار في مسألة الانسداد هو انسداد باب العلم بالأحكام لا في اللغات ، وبينها عموم من وجه ، إذ قد ينسد باب العلم باللغة . ولكن يحصل من غير الأدلة اللفظية مقدار يصحّ التمسك بالأصول العملية ، وبفضل المجموع لا ينسد باب العلمي ، وقد يكون بالعكس فينفتح باب اللغة لكن ينسد باب العلم بالأحكام ، لعدم كفاية العلم باللغة وحده في استنباط الأحكام ، إذ يحتاج إلى مقدمات أخرى كإثبات حجية أسناد الأخبار وغيرها .

نعم ، قد يجتمع مع انسداد باب العلم بالأحكام فيكفي بناءً على تامة دليل الانسداد .

(١) الدالّة على التعدّد في موارد خاصّة ، وأمّا ما يكون عاماً فلم أجد الآهذه الموثقة .

(٢) الوسائل ١٧ : ٨٩ ، أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ .

(٣) البيئنة : ١ .

والنتيجة من مبحث تنصيب الواضع وأهل اللغة أنه يثبت تشخيص الاوضاع أحياناً لحصول الاطمئنان بذلك سيما مع اجتماع كتب اللغة ، وهذا ما نراه واقعاً بالنسبة إلى العلماء ، حيث يطمئنون غالباً من اتفاق الكتب اللغوية وأحياناً يستشهدون في المباحث الفقهية بنصوص الكتب اللغوية .

وهناك فائدة أيضاً وهي حصول الاطمئنان بالظهور الأعم من الحقيقة والمجاز فيما لو بين اللغويون موارد الاستعمال فقط من دون بيان الحقيقة .

وإنما قلنا: «فائدة» لأنّ البحث إنما هو عن تشخيص المعنى الحقيقي لا مطلق الظهور الأعم من الحقيقة والمجاز ، فإنه خارج عن نطاق البحث .

هذا حال طرق تشخيص الوضع ، وبهذا نخرج عن هذا البحث بالنتيجة التالية:
صحة علامية التبادر وفاقاً للمحقق الخراساني والعراقي والسيد الروحاني^(١) والسيد الصدر^(٢) وخلافاً للمحقق النائيني^(٢) والسيد الخوئي^(٢) والسيد الشاهرودي^(٢) فإنه ينكر العلامية حيث لا يوجد لاحتمال المجاز دافع .

وأما صحة الحمل وبعبارة أخرى عدم صحة السلب فهي علامة الحقيقة عند المحقق الخراساني والسيد الروحاني^(٣) ، خلافاً للمحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر^(٢) والمختار .

(١) لأنه وإن لم يرَ فائدة في هذا البحث ، لأنّ المعيار هو الظهور لا خصوص المعنى الحقيقي (تبعاً للمحقق العراقي رحمه الله) فاكتمى بذكر ما قاله المحقق الخراساني^(٢) ، ولكن لم يناقش علامية التبادر فيظهر إمضاه . منتقى الأصول ١ : ١٧٣ و ١٧٤ .

(٢) حيث ذكر أنّ الاطراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة ، والتبادر ليس مقبولاً بعنوان التبادر ، بل مقبول عنده^(٢) بعنوان رجوعه إلى الاطراد . محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٢٤ .

(٣) فالأول يجعل الحمل الأولي الذاتي علامة ، والثاني يضيف عليه الحمل الشائع الصناعي الواقع بين الكلّي والفرد ، وأما العامين من وجه والمتساويين كـ (الضاحك ناطق) فلا . منتقى الأصول ١ : ١٧٧ .

وأما الاطراد فهو علامة وفاقاً للمحقق العراقي والسيد الخوئي والسيد الصدر عليهم السلام على اختلاف بينها؛ وذلك لتفصيل في الاطراد، حيث إن الاحتمالات الممكنة فيه حسب ما ذكره الشهيد الصدر عليه السلام أربعة والظاهر أنها ثلاثة، والتي هي علامة في مقابل التبادر اثنان والمقبول منها واحد وهو الاطراد في الاستعمال، وهو المختار وفاقاً للسيد الخوئي والسيد الصدر عليهم السلام على اختلاف بينها في الاستدلال.

وأما الاطراد في التطبيق ففروض وفاقاً للسيد الشهيد عليه السلام ومقبول عند المحقق العراقي عليه السلام وأما السيد الخوئي عليه السلام فقد ردّ المحقق العراقي عليه السلام وقال: لا يمكن أن يراد به التكرار في التطبيق أي تطبيق المعنى على مصاديقه وأفراده.

بيان ذلك أن انطباق الطبيعي على أفراده والكلي على مصاديقه أمر عقلي، وأجنبي عن الاستعمال بالكلية، فلا يعقل أن يكون المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام أفراده ومصاديقه ولا يصح إطلاقه عليها. (١)

وأما المحقق الخراساني والنائيني والسيد الشاهرودي والسيد الروحاني عليهم السلام (٢) فيرفضون علامية الاطراد مطلقاً بجميع صورها.

وأما تنصيب الواضع وأهل اللغة فإنما يعتمد عليه في إحدى صورتين:

- ١ - توفر شروط الشهادة من العدد والعدالة وحسنة الخبر أو قربه إلى الحس.
- ٢ - حصول الوثوق والاطمئنان من كلامهم كما يتفق كثيراً حين ممارسة الفقيه لعملية الاستنباط، سيما مع إجماع اللغويين.

(١) المحاضرات ١: ١٢٢.

(٢) منتقى الاصول ١: ١٨٠ - ١٨١.

تعارض الأحوال

افترض للفظ أحوال خمسة بل عشرة: المجاز والنقل والاشتراك والتخصيص والاضمار والنسخ والتقييد والكناية والاستخدام والتضمين ومحتوا عن المتقدم منها في حالة التعارض، وتتكلم حوله عن أمور:

١- في معاني هذه الأحوال وهي واضحة غالباً، فنذكر منها النقل وهو كما جاء في منطق المظفر باب بحث الألفاظ: الانتقال من معنى اللفظ إلى معنى آخر لمناسبته للمعنى الأول وبدونها مرتجل، ولم يشترط فيه هجر المعنى الأول، وأما المحقق المشكيني (والمنقول من كتاب التهذيب في المنطق) فقد اعتبر هجر المعنى الأول. فإن أمكن حلّه باختلاف اصطلاح المنطق والأصول - وإن كان بعيداً؛ لأنّ التهذيب ينقل اصطلاح المنطق - فهو، وإلا فترجح تفسير المشكيني رحمته وذلك لأنه: أولاً: يصبح اللفظ مجملاً لبقاء المعنى الأول، فلا يرجح الثاني إلا إذا هجر الأول. وثانياً: على تفسير الشيخ المظفر رحمته فالنقل يشترك مع الاشتراك في مشاكله التي انعكست على أفراد بحث مستقل في المشترك يبحث عن اتجاهين متطرفين في المشترك، هما استحالته ووجوبه أو التفصيل بين وقوعه في القرآن الكريم فيمتنع^(١)، وفي غيره فلا، فإنّ كل ذلك يجري في النقل أيضاً، فلهاذا حكموا على المشترك بالامتناع أو الوجوب ولم يحكموا على النقل مع اشتراكها في النكته؟! وفرق الكناية عن المجاز: أن المجاز يعتبر فيه عدم قصد المعنى الحقيقي والقرينة

(١) لأنه إن لم يذكر القرينة فيخلّ بالتفهم، وإن ذكرت لزم التطويل بلا طائل. ولا يقال: ليس بلا طائل؛ لأنّ فائدتها تعيين أحد المعنيين، لأنه يقال: المراد أنه لماذا وضع مرة ثانية ليحتاج إلى القرينة، بل كان الأفضل أن يضع لفظاً آخر لكي لا يحتاج إلى القرينة.

معاندة له بخلاف الكناية .

وأما النسخ ، فهو من عوارض الحكم لا من حالات اللفظ ، لكنّه ذكر من جهة أنّ هذا اللفظ الدالّ على استمرار الحكم هل نبقية على ظاهره أم نخرج الزمان المتأخّر فيكون تقييداً أو تخصيصاً زمانياً حسب اختلاف الدلالة على الأزمان بالوضع أو الإطلاق . فالنسخ يدخل في التقييد أو التخصيص ، كما أنّ الاضمار تجوّز في هيئة الاسناد ، والاستخدام تجوّز في هيئة ارجاع الضمير إلى مرجعه^(١) ، والتضمين تجوّز في مادة اللفظ بأن يضمّن معنى لفظ آخر.^(٢)

كما أنّ النقل والاشترك داخلان في المعنى الحقيقي فالمراد من المعنى الحقيقي هنا هو المعنى الحقيقي الأصلي الذي هو في مقابل النقل والاشترك .

(١) كما في قوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ .. وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ البقرة: ٢٢٨ ، فإنّ أحقيّة الرد محتصة في المطلقة الرجعية لا مطلق المطلقات ، فلا بدّ من ارجاع ضمير ﴿بُعُولَتُهُنَّ﴾ إلى بعض مرجعه ، وهو خصوص المطلقات الرجعية .
(٢) كقوله قلت اطبخوا لي جبة وقيصاً واما مثاله الأصولي هو قوله تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ النور: ٦٣ ، فإنّ مادة المخالفة تتعدّى بنفسها لا بكلمة «عَنْ» ، لكنّها ضمنت معنى «الإعراض» المتعدّى بكلمة «عَنْ» .

وأما مثاله الفقهي فهو ما ورد في موثقة الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل أن تنقصر ، فلما تحوّفت أن يغلبها أهوت إلى قرونها فقرضت منها (منه خ ل) بأسنانها وقرضت بأظافيرها ، هل عليها شيء؟ قال : لا ، ليس كلّ أحد يجد المقاريض . (الوسائل ١٣ : ٥٠٩ ب ٣ ابواب التقصير ح ٤) فإنّ التقريض هو القطع بخصوص الأسنان فيقال : (قرض أظافيره) بدون التعدية بالباء ، ولكن بقرينة التعدية بالباء نعرف أنّه ضمن معنى الجزّ ، أي قطعت شعرها بأظافيرها ، فتدلّ على كفاية قطع الشعر ، ولا يشترط تقليم الاظافر أيضاً ، بخلاف ما لو لم يضمّن ، فإنّها لا تدلّ على الكفاية ، إذ لعلّ الحكم بعدم شيء عليها لأجل أنّها جمعت بين تقريض الشعر والاظافر .

ولكن يمكن أن يقال : إنّها لا تدلّ على كفاية قطع الشعر على كلا التقديرين ، إذ يحتمل زيادة الباء والمراد مجموع جزّ الشعر وقرض الأظافر .

إذن فالسبب في جعل النقل والاشتراك والاضمار والاستخدام والتضمين والنسخ أحوالاً مستقلة في مقابل التقييد والتجوّز والمعنى الحقيقي، هو وجود بعض الخصوصيات فيها الموجبة لكونها عناوين مستقلة والموجبة للإغماض عن حالة التداخل الموجودة في البين، كما يجعل الإنسان أحياناً في مقابل الحيوان.

٢ - وإذا أغمضنا النظر عن تداخل هذه العناوين - كما عرفته في الأمر الأوّل - فنضيف حالة أخرى للفظ، وهو «المصطلح» كلفظة «فاعل» في اصطلاح النحاة و «الأصل المثبت» عند الأصوليين و «الصلاة» بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، بل المشرّعية أيضاً، ويعبر عن المصطلح بالحقيقة العرفية الخاصة، وهي وإن كانت داخلية في المعنى الحقيقي لكن بسبب خصوصية فيها يحقّ لنا أن نضيفها إلى أحوال اللفظ، والخصوصية هي كونها موضوعة على يد العرف الخاص كالنحاة لا العرف العام واللغة وهذه الخصوصية تنعكس على مرحلة استنباط مراد المتكلم، فإذا صدر اللفظ من أهل العرف الخاص (كما لو صدر لفظة «الفاعل» من نحوي أو «الأصل المثبت» من أصولي) فنحمله على المعنى الاصطلاحي.

فالمعنى الاصطلاحي مقدّم على المعنى اللغوي أو العرفي العام، كما أنّ المعنى اللغوي بدوره يتقدّم على المعنى المجازي.

وبعد إضافة «المصطلح» إلى الأحوال العشرة فيكون مجموع الأحوال مع ملاحظة المعنى الحقيقي الأصلي الذي هو في مقابل هذه الأحوال اثني عشر بعدد الأئمة الاثني عشر، صلى الله عليهم و فرج عنهم بظهور الإمام المنتظر عليه السلام.

٣ - المشهور بين الأصوليين سابقاً أنّ هذه الأحوال يتقدّم بعضها على بعض عند التعارض فيما بينها^(١)، وأما إذا تعارضت مع المعنى الحقيقي الأصلي فإنّه يتقدّم على كلّها.

(١) لوجوه استحسانية .

ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمته ثم السيد الصدر رحمته إلى تقدّم المعنى الحقيقي فقط على البقيّة، وأمّا التقدّم فيما بينها فلم يقبلوها؛ لكون تلك الوجوه استحسانية ومعارضة بالمثل ووجه تقدّم المعنى الحقيقي بقانون أصالة التطابق بين ما في ذهن الفرد وذهن المجتمع الذي يعيش فيه، فإذا وجد الظهور الفعلي الشخصي للفظ يكشف عن الظهور النوعي. (١)

واستثنى السيد الروحاني رحمته الاشتراك، فإذا احتمل الاشتراك فلا أصل ينفيه لا شرعاً ولا عقلاً وهو واضح ولا عقلايياً؛ لأنّ الأصل العقلائي إنّما يجري في احتمال النقل دون الاشتراك (٢)، ثمّ زاد التأمّل في جريانه في النقل أيضاً بقوله: «لو سلّم بجريانه». (٣)

والظاهر أنّه منافٍ لما تقدّم منه حيث نقل عن السيد الخوئي رحمته جريان أصالة عدم النقل الذي أخذه من المحقق العراقي رحمته ولم يعلّق عليه (٤)، فيظهر موافقته مع المحققين العراقي والخوئي رحمتهما.

ولكنّا لانساعد على تفصيل السيد الروحاني رحمته بين احتمال النقل والاشتراك، فلانرى فرقاً في جريان الأصل العقلائي بين احتمال النقل والاشتراك؛ وذلك: أولاً؛ لأنّ النكتة العقلائية مشتركة بينها، وهو احتمال حدوث وضع آخر، وأمّا مهجوريّة المعنى الأوّل وإن كان فارقاً بين النقل والاشتراك لكنّه بحث آخر لا يؤثّر في هذا الجانب من البحث.

وبعبارة أخرى: المهجوريّة من مقومات عنوان «النقل» وليست مقومه لحدوث

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٧٣.

(٢) منتقى الأصول ١: ١٨٢.

(٣) منتقى الأصول ١: ١٨٢.

(٤) منتقى الأصول ١: ١٧٥.

الوضع الثاني وعدم حدوثه ، ففي احتمال حدوث المعنى الثاني نرجع إلى أصالة عدم الحدوث ، غاية الأمر إذا انضم إليه^(١) عامل الهجر يعنون بعنوان النقل ، وإلا فيكون مشتركاً ، وهذا على أصعب التقديرين وأما على تفسير الشيخ المظفر رحمته للنقل وهو عدم اعتبار الهجر ، فإن الأمر أسهل .

اللهم إلا أن يقال : الأصل العقلاني بعدم حدوث المعنى الجديد نحتاج إليه في مورد احتمال النقل ، إذ لولاه لم يتم فهم كلام السابقين ، وأما في مورد الاشتراك فلا حاجة إلى ذلك ؛ لأنّ موارد نادرة ولا يتوقف التفهيم والتفاهم على أصالة عدم حدوث المعنى الجديد في مورد احتمال الاشتراك ، إذ غاية ذلك صيرورة اللفظ مجملاً في بعض الموارد .

نعم ، هذا الأصل مختصّ بما إذا دار الأمر بين الاشتراك والمعنى الحقيقي الأوّلي (الأصلي) ، وأما إذا دار بين المشترك وبقية الأحوال فليس بناء العقلاء على أصالة عدم النقل .

وثانياً: هذا بالإضافة إلى أنّ ما ذكر السيد الخوئي رحمته في أصالة عدم النقل من توقّف دوران رحي استنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلة اللفظيّة^(٢) يجري في أصالة عدم الاشتراك ، إذ كما أنّ احتمال النقل يمنع من الركون إلى المعنى الذي نفهمه الآن (حيث نحتمل أنّ ظاهر هذا اللفظ في زمن صدور النصّ كان غير هذا ، ثمّ نقل إليه وهجر الأوّل) كذلك إذا احتملنا وجود معنى آخر في صف هذا المعنى في زمن صدور لكن لم يصل إلينا ذاك لهجره ، ووصل إلينا هذا ، فعلى تقدير الاشتراك كان هذا اللفظ - حين صدوره - مجملاً بين المعنيين ، فلا يمكن الاستنباط إلا إذا نفينا الاشتراك بالأصل لكي يبقى هذا المعنى (الظاهر فعلاً) متعيّناً ، وبالتالي يتمّ الاستنباط ، فكلّ من

(١) أي إلى حدوث المعنى الثاني .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١ : ١١٥ .

احتمال النقل والاشترار - ما دمنا لم نغلب عليها - يوقفان رضى الاستنباط .

قد تقول: بما أن الاشتراك خلاف حكمة الوضع فاحتماله ضعيف ومع ضعفه لا حاجة إلى نفيه بالأصل .

والجواب: أنه قد حقق في محله أن الاشتراك ليس مخالفاً لحكمة الوضع بل ينفع في بعض الموارد كالخلص والتقوية من الأعداء .

وأما السيد الشاهرودى تبريزى فقد ذكر أنه ما دام المعيار هو حصول الظهور في تعارض الأحوال لو ترجح بعضها بشكل أوجب الظهور فهو حجة، وإلا فيبقى مجملاً كالإضلال في قوله تعالى: ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ ﴾ ^(١) وهذا صحيح .

٤ - أن مركز التعارض في هذه الأحوال مختلفة، فقد يكون مركز الظهور هو معنى ومدلول اللفظ، كما في تعارض النقل وعدمه، وقد يكون المركز هو مراد المتكلم كما في دوران الأمر بين التخصيص وعدمه كما ذكره السيد الصدر تبريزى، لكن لا يهمننا التفصيل في ذلك؛ لأن المهم إثبات الظهور ليخضع لقانون حجية الظهور، غاية الأمر يبحث في احتمال التخصيص والتقيد ضمن البحوث المستقلة الآتية بعنوان العام والخاص والمطلق والمقيد .

٥ - أن ما ذكره العلماء من عدم ترجيح الأحوال لو تعارضت فيما بينها إلا فيما إذا تعارضت مع المعنى الحقيقي الأصلي صحيح، لكننا نستثنى من ذلك صورة واحدة وهي تعارض التخصيص والنسخ، فيتقدم التخصيص لوجود القرينة العامة وهي ندرة النسخ وشيوع التخصيص . والظاهر أن ذلك إما يرجع إلى الاطمئنان بالتخصيص أو وجود السيرة المتشعبة وعلى أي فإن تقدم التخصيص على النسخ موضع قبول العلماء .

(١) إبراهيم: ٤ .

تطبيقات اختلافية

بعد أن انتهينا من طرق معرفة المعنى الحقيقي يقع البحث في موارد التطبيق التي اختلف فيها من جهات شتى ، فمن جهة وضعها الشرعي يبحث بعنوان «الحقيقة الشرعية» ومن جهة وضعها لخصوص الصحيح منها أو الأعم يبحث بعنوان «الصحيح والأعم» ، ومن جهة أنّ مادّته أو هيئته (كهيئة افعال) وضع للوجوب أو لا ، أو للفور أو التراخي أم لا ؟ وغير ذلك يبحث بعنوان «الأوامر»... وهكذا ، غاية الأمر بعد أن لم يثبت الوضع نبحت عن الظهور من طريق آخر وهو القرينة العامة .

الحقيقة الشرعية

والبحث يحتوي على أمور:

١ - تحرير محل البحث .

٢ - بيان موقع البحث .

٣ - إثبات الحقيقة الشرعية .

٤ - ثمرة البحث .

٥ - اقتراح للمحقق الخراساني برفع موضوع الحقيقة الشرعية .

الأمر الأول: ومحل النزاع والبحث هو أن بعض الألفاظ التي تمتلك معنىً شرعياً كالصلاة التي هي بمعنى الأركان المخصوصة هل وضع على يد الشارع المقدس أم لم يوضع؟

فعلى التقدير الأول فهي حقيقة شرعية ، أما كونها (حقيقة) فلأجل وضعها ، وأما أنها (شرعية) فلأن الواضع هو الشرع كما أن لفظة (الفاعل) تتمتع بعنوان (الحقيقة النحوية) ؛ لأنّ النحاة وضعوها لخصوص (الفاعل المتأخر عن الفعل في الاسناد) مثل: (ضرب زيد) ، وأما (زيد ضرب) فليس فاعلاً في اصطلاحهم ، بل هو مبتدأ ، ويعبر عن هذه الحقائق (التي وضعت على يد شخص أو هيئة كالنحاة) بالحقيقة الخاصة وبالمصطلح .

وأثر ذلك أن الحقيقة الخاصة - إذا صدرت من أهل ذلك الاصطلاح - تتقدم على المعنى اللغوي أو العرفي ، كما أن المعنى اللغوي أو العرفي يتقدم بدوره على المجاز .

الأمر الثاني: وقد وقع الأصوليون تجاه هذه المسألة في حرج من حيث مكان البحث، فمن ناحية رأوا أنها تبحث عن مفردات كالصلاة والصيام فلا تدخل في مباحث الأصول؛ لعدم كونها سيالة جارية في أبواب متعددة، وليست «قواعد» بتعبير المشهور، ولا «عناصر مشتركة» بتعبير السيد الصدر رحمته، ومن ناحية ليست بحثاً لغوياً بحثاً لكي تُحال إلى اللغة، فجعلوها في منطقة حرة بعنوان المدخل أو المقدمة لعلم الأصول.

ولكننا - بفضل تعريفنا لعلم الأصول - في غنى عن هذه المشكلة، إذ المعيار عندنا في المسألة الأصولية كل قاعدة^(١) تساعد على عملية الاستنباط شريطة أن لم تبحث في علم آخر، أو بحث عنها بصورة غير منقحة كما مرّ بيانه، فنبحث عنها في صلب علم الأصول، فهي على وزن بحث الأوامر، فلو ورد (صلّ) فكما يخضع لكبرى ظهور الأمر في الوجوب كذلك يخضع لقانون الحقيقة الشرعية، أي كل ما ورد من هذه الألفاظ على لسان الشارع فحمول على الأركان المخصوصة لا المعنى اللغوي، غاية الأمر أن بحث الأوامر في هيئة (صلّ) وبحث الحقيقة الشرعية في مادة (صلّ). ولئن كان البحث عن مفردات كالصلاة والصيام (كما ذكره الشهيد الصدر رحمته) فإنها لا تمنع من أن تكون نتيجته قاعدة كلية، وهو كون هذه الألفاظ موضوعة للمعنى الشرعي، وهي لا تختص بباب الصلاة فقط، بل تأتي في كل العبادات، بل حتى المعاملات بناء على القول بوجود النزاع فيه، بل حتى بعض ألفاظ الموضوعات كالخمر والحيض كما ذكره السيد الشاهرودي رحمته، فإن الخمر في اللغة - كما قيل - خصوص المتخذ من العنب، فهل وضع شرعاً للأعم كما أن الحيض وضع شرعاً للدم الذي لا يقل عن ثلاثة ولا يزيد على عشرة؟

(١) بما أن «القاعدة» مطّعمة معنى الاشتراك وعدم الاختصاص بمورد واحد؛ لأنها هي التي تتفرّع عليها فروع، فهي تغنيها عن إضافة قيد «المشتركة».

نعم ، ذكر السيد الشاهرودي أنه لا ينبغي النزاع في المعاملات ؛ لأنها إمضائية وليست تأسيسية كالعبادات ، فألفاظ الخمر والحيف وأمثالها كذلك وإن كان يحتمل أن تكون ذات اصطلاح شرعي كالكر .

الأمر الثالث: وقد ذكر إشكال على ثبوت الحقيقة الشرعية ، بأن هذا الحدث الهام لم يحدثنا به التاريخ بأن النبي ﷺ قد جمع الناس وقال قد وضعت هذا لهذا ، والتاريخ يسجل الاحداث العظيمة وغير العظيمة أيضاً من الرجل العظيم .

والجواب: أولاً: أن الوضع التعييني هو الذي يجلب النظر ، لكن الوضع التعييني الحاصل بكثرة استعمال النبي ﷺ وأصحابه بما أنه تدريجي لا يجلب النظر كي يسجل في التاريخ .

وثانياً: كما أن الوضع التعييني الاستعمالي كقوله: (ناولني ولدي أحمد) بقصد الوضع أيضاً يمكن حصوله ، وقد جاء في التاريخ صدور قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١) ، فإنه ينسجم مع كونه قد وضع لفظة الصلاة باستعماله هذا ، وكلمة (كما رأيتموني) قرينة على أنه أراد الوضع وإن كان يحتمل أنه قرينة المجاز وأن الاستعمال مجازي ، لكن مجرد الاحتمال الأول كافٍ في رفع الإشكال ؛ لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على إنكار الوضع ، أي قولكم: (لو وضعه النبي ﷺ لنقله التاريخ) صحيح ، لكن قد جاء في التاريخ قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ولعل التاريخ يسجل الوضع الشرعي بهذه العبارة .

وهذا الوضع التعييني الاستعمالي الذي اقترحه المحقق الخراساني رحمته الله مني باعتراض المحقق النائيني ، بأن النظر في الوضع استقلالي وفي الاستعمال آلي ، فإذا كان الوضع بنفس الاستعمال استلزم اجتماع النظيرين الآلي والاستقلالي في زمان واحد وهو محال .

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٨ / ٨ .

ولا يهتّمنا البحث أنّ مركز اللحاظين الآلي والاستقلالي هل هو اللفظ كما جاء في كلام المحقق النائيني رحمته أو أنّ المركز هو الدلالة كما جاء في كلام المحقق الاصفهاني رحمته والمهم هو حلّ هذا الإشكال وينحلّ بأمور:

أ - ما جاء في دفاع السيد الخوئي رحمته عن هذا النوع من الوضع ، وهو أنّ رتبة الوضع متقدّمة على رتبة الاستعمال فيرتفع المحذور .

ولا يستشكل عليه بأنّ التقدّم الرتبي لا يستلزم التقدّم الزمني ، كما في العلة والمعلول ، فإذا لم يثبت التقدّم زمنياً فالمحذور باق وهو التعاصر زمنياً بين النظرين الآلي والاستقلالي وإن كان أحدهما متقدّماً رتبة على الآخر .

ووجه عدم ورود الإشكال هو وجود التقدم الزمني أيضاً؛ لأنّ الوضع عنده هو التعهد وهو موجود قبل الاستعمال وإن أمكن كاشفية الاستعمال عن التعهد . فالإشكال على حل السيد الخوئي رحمته هو أنّا لا نوافق على مسلك التعهد .

ب - حلّ المحقق العراقي رحمته وهو أنّ ما يلاحظ آلياً هو شخص اللفظ ، أي هذا التلفظ للفظ الجزئي من كلمة (محمد) الذي يغير ما لو تلفّظت به مرّة ثانية ، وأمّا الملحوظ استقلالاً فهو جنس هذا اللفظ سواء يصدر منك أو من غيرك .

وقد ارتضى هذا الحلّ في (منتقى الأصول) بعد أن رفض حلّ السيد الخوئي ، كما رفضه السيد الصدر أيضاً .

ولكن قد يمكن الاعتراض عليه بأنّ الجنس ما دام موجوداً في ضمن الفرد والشخص فهو أيضاً ملحوظ بكلا اللحاظين ، فتعود مشكلة الجمع بين اللحاظين .

ج - الحلّ المصطاد من كلام السيد الروحاني في باب الوضع ، حيث فرض برزخاً بين اللحاظ الآلي والاستقلالي هناك ، وقربه بما يصنعه الخطيب مثلاً حين الخطابة ، فإنّه في حين ما يلاحظ المعاني يلاحظ أيضاً الألفاظ ليختار أفضلها تأثيراً وأجملها

تعبيراً، وكذا من يراعي قوانين الأدب العربي حينما يتكلم^(١). وفيه: أنّ الظاهر ليس في البين برزخ، بل المعنى ملحوظ استقلالياً والألفاظ ملحوظ آلياً، فقط يأتي إشكال أنه كيف يجمع بين اللحاظين؟ وهذا نحلّه في ردّ الحلّ الآتي.

د - أنّ الجمع بين اللحاظين ليس بمحال، كما احتمله أو ذهب إليه بعض أساتذتي ويقرب بالمثاليين المذكورين، وقربه هو بمن ينظر في المرآة ليرى نفسه (وهو الآلي) ويتوجّه في نفس الوقت إلى بعض الوساحات الموجودة فيها.

وفيه: أنّ الجمع بين اللحاظين محال وما نراه من الموارد التقضيّة في الخارج فإنّها ليست من الجمع في آن واحد، بل بسبب القوّة الانتقاليّة السريعة التي أودعها الله في ذهن الإنسان شديداً أو ضعيفاً (حسب اختلاف الإنسان) يتبدّل اللحاظ الآلي إلى الاستقلالي، أي في لحظة ضئيلة جداً يترك الإنسان النظر الآلي ويمركز نظره استقلالياً ثمّ يعود سريعاً بدون أن يؤثر ذلك في خطابه وتكلمه، كما نجد من الاذكياء يستمعون لكلام شخصين في وقت واحد ويفهمون، مع أنّ الله تعالى يقول: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾^(٢) فإنّ حلّه تبادل اللحاظ بصورة سريعة. ولانضايق من افتراض أن يلاحظ اللفظ آله وبعده بلا فصل يلاحظه استقلالاً أو بالعكس، فيكون الوضع صحيحاً.

هذه هي الحلول لمشكلة اجتماع اللحاظين في الوضع الاستعمالي، ولكننا في غنى عنها، ولا يهمننا أيها صحيحة أو لا، وأنها تحلّ أيّ التقديرين (كون المركز هو اللفظ أو الدلالة) وذلك بفضل اقتراح أقدمه بعنوان الحلّ الخامس.

هـ - اقتراح يمكن به الانتصار للمحقق الخراساني ورفع الإشكال عن هذا الوضع

(١) منتقى الأصول ١: ٧٠.

(٢) الاحزاب: ٤.

بأنه ليس استعمالاً حقيقياً، وإنما هو مجرد وضع بهذه الصيغة .

وبيان ذلك: أنّ الوضع التعييني لاسم (أحمد) مثلاً للولد يكون بنحوين: الأول بصيغة «سميته أحمد» والثاني: «ناولني ولدي أحمد»، فهو لم يستعمل وإنما وضعه فقط بهذه الصيغة، وإطلاق كلمة (الاستعمال) عليه لأجل التمييز عن النحو الأول، كما أنّ من يطلب شيئاً قد يأمر بصيغة الأمر، وقد يطلب بصيغة الخبر قائلاً: تسجد سجدي السهو، أي اسجد .

اللهم إلا أن يقال بأنّ هذا الاقتراح خروج عن الفرض وهو كون الوضع بالاستعمال؛ إذ لم يقصد أن يناوله ولده حقيقة وإنما قصد تسميته بأحمد فهو نوع من الوضع بدون أن يستعمل اللفظ في معناه .

الأمر الرابع: وأمّا ثمره هذا البحث فقد ذكر لزوم حمل الألفاظ الفارقة للقرينة على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى المعنى اللغوي بناء على عدم ثبوتها؛ وذلك بتفصيل يأتي في آخر البحث .

وقد أنكر هذه الثمرة كلّ من المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليهم السلام بالشكل التالي:

الأول: تقريب المحقق النائيني عليه السلام وتبعه السيد الخوئي، وهو أنّ المراد من هذه الألفاظ معلومة؛ لأنها وصلت إلينا عن طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام «ولا شبهة في ثبوت الوضع التعييني في زمن الأئمة الاطهار عليهم السلام من جهة كثرة استعمالات المشرعة تلك الألفاظ في المعاني الجديدة»^(١)، أي حتى لو لم تثبت الحقيقة الشرعية في زمن النبي صلى الله عليه وآله فإنه لا أقل من ثبوت الحقيقة المشرعية في عصر الأئمة عليهم السلام^(٢)، فلا بدّ

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٣ - ١٣٤ .

(٢) حكى أنّ المحقق النائيني قد عبّر عن الحقيقة المتكوّنة في عصر الأئمة عليهم السلام بالحقيقة الشرعية، لكنه بعيد، وعلى تقدير وجود التعبير بالشرعية فيبدو أنّه سهو من الناسخ؛ ←

من حمل هذه الألفاظ على المعنى الحقيقي المشرعي .

فالنصوص الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ظاهرة في المعنى الشرعي بلاريب ، فينحصر البحث في الاحاديث النبوية الشريفة ، وهي لم تثبت إلا ما روي من طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام وهي أيضاً تخضع للظهور الموجود في عصرهم كما عرفت .^(١) ولكن السيد الصدر قد ناقش ذلك :

١ - بعدم تسليمه لأصل المطلب مشيراً بكلمة «لو» قائلاً: «لو سلمنا صحتها في حق ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله » وبعد ذلك ذكر موردين للنقض هما :

٢ - النصوص القرآنية فإنما تتسلمها مباشرة لا بواسطة رواية الأئمة عليهم السلام لها .

٣ - جملة من الاحاديث النبوية الشريفة التي نقلها الأئمة عليهم السلام حرفياً (بدون تعليق) تحفظاً على النص الشريف لأجل التيمن والتبرك^(٢) ، أو لأجل عدم إيمان السامع بإمامتهم عليهم السلام ، فلا يقبلون إلا ما رواوا عن النبي صلى الله عليه وآله كحديث سلسلة

→ لأنّ الشرع قد تمّ في زمن النبي صلى الله عليه وآله فإنه قد أمر بكلّ ما يقربنا إلى الجنّة ويباعدنا من النار ، وبين حتّى الارش في الخدش ، وفي يوم الغدير قد أكمل الدين ، فانسدّ باب التشريع وانفتح باب التأويل والتفسير والتزويل والتبيين والتطبيق .

فالأئمة عليهم السلام يبيّنون ما أودعهم النبي صلى الله عليه وآله حتّى لو حكموا بنسخ حكم فهو قد صدر في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، لكنّه صلى الله عليه وآله أودع عندهم عليهم السلام هذا النسخ وأحال بأنّه بعد ١٠٠ سنة مثلاً أظهرها ونسخه ، لا أنّهم عليهم السلام يشرعون النسخ ؛ ولذا نرى أنّ عبارة السيد الخوئي عن زمن الأئمة عليهم السلام هو «المتشرعية» حيث قال : «لثبوت الحقيقة المتشرعية في زمنهم عليهم السلام» المحاضرات ١ : ١٣٣ .

والحاصل : أنّ جبرئيل لم ينزل بعد النبي صلى الله عليه وآله للتشريع وإن كان ينزل لغير ذلك ، كما جاء في بعض الأخبار المعتبرة أنّه كان ينزل على فاطمة الزهراء عليها السلام بمطالب يُلجئها أمير المؤمنين عليه السلام ، أو ينزل لسلب البركة من الأرض والغيرة من الرجال والحياء من النساء كما في بعض الأخبار غير المؤكدة ولكن للتشريع فلم ينزل بعد الرسول صلى الله عليه وآله ، بل وجد في (أجود التقريرات) تصريح المحقق النائيني رحمته الله بأنّ اصطلاح «الحقيقة الشرعية» مختصّ بزمن النبي صلى الله عليه وآله .

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٣٣ .

(٢) بحوث في علم الأصول ١ : ١٨٥ .

الذهب الذي ألقاها الإمام الرضا عليه السلام بإسناده عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله على أهالي نيسابور الذين كانوا من العامة وقتئذٍ .

ويمكن الملاحظة على ما ذكره السيد الصدر ره بأن ما يرويه الإمام عليه السلام تيمناً بنصه: إما لا ربط له بالأحكام فلا يثمر ما يستهدفه الأصولي من استنباط الأحكام أو تحصيل الحجّة تجاهها، وإما يرتبط بالأحكام فلا بدّ من نصب قرينة كي لا يقع في خطأ تجاه الأحكام الشرعيّة فيما كان الظهور السائد في عصرهم مخالفاً لعصر النبي صلى الله عليه وآله ، إذ يكون ذكر نصّ من النبي صلى الله عليه وآله على مسمع من يفهم منه معنى مغايراً لمراد النبي صلى الله عليه وآله إغراءً بالجهل وإيقاعاً في الخلاف ، مثلاً لو قلنا لفظة (ريش) لإنسان فارسي ، فإنّه يفهم منه اللحية لا المعنى المراد للرجل العربي .^(١)

إذن فلا بدّ من صدور بيان مفهوم منهم عليه السلام بالنسبة إلى النصوص النبويّة على تقدير تبدلّ ظهورها ولا يصحّ تركها بلا تعليق .

هذا بالنسبة إلى الأخبار، وأمّا في ألفاظ القرآن فأيضاً لا يرد اعتراض السيد الصدر ره ، أمّا بناءً على ما تبنّاه بعض الأخباريين من القول بعدم حجّية ظواهر القرآن إلاّ إذا ورد فيها بيان من أهل بيت النبوة عليهم السلام فواضح ، وأمّا على المبني الصحيح وهو حجّية ظواهر القرآن فأيضاً لا يرد في مجال آيات الأحكام ؛ لأنّ كلّها قد فسّرت وشرحت من قبل الأئمة عليهم السلام ؛ لأنّ تلك الآيات ليست بصدد بيان خصوصيات الأحكام .

الثاني: تقريب السيد الشاهرودي ره وهو وجود القرينة على المراد من كلّ هذه الألفاظ الداخلة في مبحث الحقيقة الشرعيّة وإن لم تكن قرينة على استعمالها في المعنى اللغوي أو الشرعي ، مثلاً ندري أنّ المراد من الصلاة على الميت هو خمس تكبيرات

(١) وهكذا لو مدح عربي عرساً بأنّه (ميمون) ونحن نقلنا نصّ هذه الكلمة لرجل فارسي فإنّه لا بدّ من إرفاقه ببيان وتفسير وإلاّ لفهم منه معنى (القرّد) .

مع الأذكار الواجبة فيما بينها وبعد الاخيرة يستحب قوله: ﴿ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾^(١) ، وإن كنا لا ندرى أن لفظة (الصلاة) مستعملة في المعنى الشرعي أو أنها مستعملة في الدعاء ، كما ذهب بعض إلى أنه نوع دعاء وليست صلاة بالمعنى الشرعي إلا أن ذلك لا يؤثر في علمنا بمراد الشارع وتعيين وظيفتنا فعلاً .

وهذا التقريب سالم عما أورده السيد الصدر رحمته على تقريب السيد الخوئي رحمته ولا يرد عليه كون الصلاة بمعنى الدعاء عند رؤية الهلال مورد الشك ، بشكل جعله مثلاً للشبهة الحكمية ؛ وذلك لأن الشبهة هناك في هيئة (صل) وهو الوجوب أو الاستحباب لا في مادة (صل) التي هي محلّ البحث .

إن قلت: توجد الثمرة في صلاة الميت ، فإنه إن كان بمعنى الصلاة الشرعية اعتبر فيها أجزاء الصلاة كالقيام والركوع إلا ما خرج بالدليل ، وقد قام الدليل على خروج أمثال الركوع ولم يقم على خروج القيام ، فإذا صلى على الميت في أرض مغموصة دخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي بناء على اتحاد وجود الكون الصلّاتي مع الكون الغصبي كما يظهر من تعبير المحقق الخراساني رحمته : (الحركة والسكون الكليين المعنويين بعنوان الصلاتية والغصبية) .^(٢)

فيظهر أنه وإن كان موجوداً قبلاً في الأرض المغموصة لكن نفس بقائه الغصبي معنون بعنوان الكون الصلّاتي ، فتبطل بناء على الامتناع مع التقصير ، وهذا بخلاف ما لو كانت صلاة الميت بمعنى الدعاء ، فإنه لا يشمل القيام جزماً فتصح الصلاة وإن أتم بالغصب .

قلت: على الظاهر أن المقدار الذي يلتقي فيه الغصب مع أجزاء الصلاة إنما هو

(١) البقرة: ٢٠١ .

(٢) كفاية الأصول: ١٥٠ .

وضع الجبهة على الأرض وكذلك الحركات التي تكون تصرفاً في الفضاء الغصبي كالهوي إلى الركوع والسجود لا مجرد القيام ولكن بما أنها ليست جزءاً للصلاة بل مقدمة لها، فالنهي عنها ليس نهياً عن الصلاة، وأما حركة الفم للدعاء فمشارك على كلا التقديرين لو ساعده العرف.

الأمر الخامس: وأما المحقق الخراساني فقد اقترح مشروعاً ينسف موضوع مبحث الحقيقة الشرعية وهو أنّ هذه الألفاظ بمعانيها الشرعية كانت موجودة قبل الإسلام، فلا يبقى مجال لأن يبيح أن الشارع الإسلامي هل وضعها لهذه المعاني لكي تكون حقيقة شرعية أم لم يوضعها؟ إذن فهي حقائق لغوية.

وقد ابتلي هذا المشروع بإشكالين تنبّه إلى أحدهما نفس المحقق الخراساني رحمته وهو أنّ صلاتنا تختلف عن صلاة الأمم السابقة اختلافاً كبيراً، وأجاب عنه ^(١) بأنّ اختلاف صلاتنا - مثلاً - مع صلاة الأمم السالفة إنما هو في المصاديق كالاختلاف الموجود - في إطار الإسلام - بين صلاة الاعرابي التي هي ثمان ركعات ^(٢) وصلاة الوتر بل الغريق الذي هو قد يكون مجرد ذكر (سبحان الله) وما بينها متوسطات، فكما لا يضرّ هذا الفرق الشاسع بين المصاديق في وحدة المعنى كذلك لا يضرّ الفرق الموجود بين صلاتنا وصلاتهم، إذن فإشكال تغاير الصلاتين معني قد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته.

وأما الإشكال الثاني، فهو الإشكال بتغاير الصلاتين لفظاً، أي أنّ وجود حقيقة الصلاة - مثلاً - في الأمم السابقة لا يستلزم أن تكون بهذه الألفاظ العربية، فلعلها كانت بألفاظ أخرى، فيبقى مجال للشرع الإسلامي أن يكون هو الواضع الأوّل لهذه الألفاظ لهذه المعاني، فتخرج عن كونها حقائق لغوية سابقة على الإسلام.

(١) كفاية الأصول: ٢١ و ٢٢.

(٢) بسلامين.

وقد نبّه على هذا الإشكال المحقق الاصفهاني والسيد الخنوي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا كما جاء في تقريرات السيد الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (١)، وقد سبقها محمد بن المحقق الخراساني (٢).
 وقد ردّ المحقق العراقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هذا الإشكال بأنه يكفي في الشهادة على ذلك (أي كون الألفاظ بنفسها كانت موجودة) ما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٣)، فإنه لولا معهوديّة حقيقة الصوم بهذا اللفظ عند العرف لكان اللازم حينئذٍ إقامة البيان على المراد من الصوم، وبدونه يبقى المجال لسؤالهم من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن هذا اللفظ، قائلين: ماذا كان واجباً على الأمم السابقة فصار واجباً علينا؟.

وحيث لم يبيّن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يسألوه أيضاً، فإطلاق لفظ الصيام في الآية بضميمة عدم التعرّض لتفسيره بالإمساك المخصوص أقوى شاهد على معهوديّة الصيام الواجب على الأمم السابقة بنفس هذا اللفظ عند العرف (٤).
 وقد أيد السيد الصدر ردّ المحقق العراقي، بعد أن قال أولاً بعدم استلزام وجود هذه العبادات في الأمم السابقة أن تكون بهذه الأسماء الخاصة:

١ - بأنه مع هذا يمكن دعوى أن كثيراً من تلك المعاني الشرعية كانت بنفس هذه الأسماء قبل الإسلام، فكل من المعنى واللفظ قديم فالحجّ ومناسكه وآدابه كان معهوداً قبل الإسلام حتى سميت السنة في اللغة بالحجّ ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ﴾ (٥)، والصلاة والصيام وبعض العبادات الأخرى لم تكن غريبة عن ذهنيّة الناس قبل الإسلام.

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٨٢.

(٢) كفاية الأصول ١: ٣٣، الطبعة المحشاة بحاشية المشكيني على الهامش.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٧٠.

(٥) القصص: ٢٧.

وكان من يدعى أنّ هذه العبادات لم تكن بهذه الأسماء الخاصة يفترض أنّ الإسلام قد فاجأ الناس بهذه المعاني في مجتمع بعيد عن الحياة الدينية بشكل لم يسمع شيئاً عن العبادات الثابتة في الشرائع السابقة، وهذا الافتراض مخالف للتاريخ الجاهلي والقوانين والاعتبار اللغوي، فإنّ مجتمع شبه الجزيرة العربية كان يتضمّن جمماً غفيراً من اليهود والنصارى، وكانوا يتفاعلون مع العرب، بل كان من القبائل العربية الأصيلة أنفسهم يهوداً ونصارى، ولو كان اسم عبادتهم غير هذه الأسماء لانعكس على التاريخ والأدب العربيين لا محالة. (١)

٢- ومما يعزّز قدم هذه الأسماء أنّ الإسلام والقرآن الكريم ذكر هذه الأسماء لإفادة تلك المعاني، ولم يكن النبي ﷺ قوياً في مستوى إيجاد عرف لغوي جديد (٢)، وهذا يعني كون تلك الألفاظ كانت معهودة متعارفة، بل نرى أنّ القرآن يتعرّض لعبادة الجاهلية ويطلق عليها اسم (الصلاة) (٣)، فيظهر أنّهم أيضاً كانوا يطلقون هذا الاسم على عبادتهم كما أطلقه الشارع على الأركان المخصوصة.

(١) وفيه: أنّ العرب اليهود والنصارى كانوا يستعملون الألفاظ العبرية في ضمن كلامهم العربي ومن المحتمل أنّ النبي ﷺ اختار ما يشبه هذه الألفاظ من اللغة العربية ووضعها لأجل هذه العبادات، وإذا نرى أنّ بعض الألفاظ العربية تتشابه مع العبرية في نفس الحروف لا الترتيب، فالركوع يعبر عنه في العبرية (كريعا)، وأمّا عدم انعكاسها على الشعر والأدب فلاّتها كانت عبرية وغير متداولة فلعلهم كانوا يأتون بألفاظ عربية تدل على ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول.

(٢) وفيه: أولاً: لا يلزم أن يكون الواضع قوياً ومسلطاً على الناس بل يكفي أن يكون له مصطلحات خاصة ولو لاّتيانه بمسلك جديد.

وثانياً: من الممكن أنّ هذا الحدث حصل بعد مضي مدة من البعثة الشريفة أمّا بالوضع التعييني أو التعييني بالاستعمال.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ التَّيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ الأنعام: ٣٥، والمكاء: الصفير، والتصديّة فسّر بالتصفيق، ولعلّ مفهومه الصوت العالي المأخوذ من الصدى، ولكن مصداقه كان التصفيق.

٣ - ويعرّز هذا المعنى أيضاً ما يقال: من أنّ (صلوات وزكوات) لفظتان عبريتان بمعنى العبادة المعهودة، وبعد تعريب اللفظة احتفظت على كلمة الواو في الكتابة تأثراً بأصله. (١)

هذا انتصار من المحقق العراقي والسيد الصدر عليهما السلام لمشروع المحقق الخراساني عليه السلام، ولكن لم يرتضه كل من المحقق النائيني والسيد الخوئي والسيد الروحاني عليهم السلام :
 أما المحقق النائيني عليه السلام فقد أفاد بأنه لم يثبت كون هذه العبادات بهذه الأسماء في الأمم السابقة، حتى أنّ لفظه (الصلاة) الموجودة في إنجيل (برنابا) هي بمعنى الدعاء؛ لأنّ الصلاة عند المسيحيين مجموعة أدعية فقط. (٢)

وأما السيد الخوئي والسيد الروحاني عليهما السلام فقد أفادا: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد بين المراد من هذه الأسماء وعرف معانيها وحكمها قبل نزول الآيات، فما نرى من عدم مفاجئة الناس بهذه الألفاظ حين نزول الآيات لكونها معهودة عندهم على يد النبي صلى الله عليه وآله، وإمّا كانت قراءة الآيات للاستشهاد بها للتشريع السابق. (٣)

والاحتمال العقلائي لهذا المطلب كافٍ في عدم تمامية مشروع المحقق الخراساني؛ لأنّه يتم إشكال ابنه عليه عليهما السلام، حيث يبقى احتمال كون هذه العبادات بغير هذه الأسماء والألفاظ.

وأما السيد الشاهرودي عليه السلام فأولاً أيد ما ذكر الخراساني والعراقي عليهما السلام وزاد أنّ مقتضى جملة من الأخبار ذلك، فسلیمان عليه السلام كان يتكلّم بلغات مختلفة مع طوائف مختلفة إلّا في هذه العبادات، فإنّه كان يسمّيها بالأسماء العربيّة. (٤)

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) أجود التقريرات ١: ١٥٠ .

(٣) منتقى الأصول ١: ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) كما نجد أنّنا نتكلّم بالفارسيّة والعربيّة ولكن خصوص أسماء الأدوية نتلفظها ←

ولكن في النهاية لم يوافق كون هذه الألفاظ قديمة لعدم ثبوت ذلك في الأخبار وعدم انعكاس التاريخ لنا بشكل كامل .

ومن هنا يمكن أن يساعد المحقق العراقي والسيد الصدر عليهما السلام من أنه لو كانت هذه الألفاظ غريبة عن أذهان العرب لطلبوا الاستيضاح من النبي صلى الله عليه وآله ، وأنه لو كان بغير هذه الأسماء لحدّثنا التاريخ والادب العربي ؛ وذلك لأنه بسبب قلّة العلم والثقافة وقتئذٍ لم تسجّل كلّ الوقائع التاريخيّة بنحو كامل .

ولذلك حينما كنّا في النجف الاشراف وجّه إلى علماء الشيعة إشكال ، وهو أنكم تتكلّمون عن الخمس وتمارسونه أكثر من الزكاة حتّى يقدّم بحثه على الزكاة في رسالة توضيح المسائل ، والحال أنا لا نجد في التاريخ الإسلامي من اسم الخمس شيئاً إلا آية واحدة ، فلو كان متداولاً في زمن النبي صلى الله عليه وآله لانعكس في التاريخ؟ وتلك الآية مختصّة بالغنائم ، فلا دليل على الخمس في غيرها .

وأجيب بجوابين:

١- أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك ولم يأخذ الخمس تعففاً وإبائه ؛ لأنّ مستحقّيه وقتئذٍ كانوا من القريين له .

وهذا الجواب ليس كاملاً إذ لا حياء في الدين ، وكيف يضيّع النبي صلى الله عليه وآله حقّ أقربائه؟! بالإضافة إلى أنّ هذه النكته وهي التعفف والاباء عن أخذ الخمس للأقرباء مشتركة بين خمس الغنائم وغيرها ، فلو كان يتأبّى عن أخذ الخمس فلا بدّ أن يتأبّى بالنسبة إلى الغنائم أيضاً .

٢- والصحيح هو الجواب بأنّ كلّ التاريخ لم ينعكس لنا ؛ لانخفاض مستوى ثقافة

→ بالاسم الأجنبي فنقول : (استعملت بنسيلين وكبسولة) . ولعلّ ذلك لجامع وهو أنّ العبادات أيضاً دواء معنوي ، وكما حكى أنّ العارض من البرد المسمّى : (انقلوا نرا) عند الأجانب محتفظه على أصله العربي وهو (أنف العنز) لسيلان ماء الأنف في هذا الحال تشبيهاً بأنف العنز .

المجتمع ، الأمر الذي لم يدفعهم إلى تسجيل كل التاريخ .

فالتنتيجة: أنه لا يثبت ما ذكره المحقق العراقي والسيد الصدر عليهما السلام ، ولا يثبت أيضاً إنكار السيد الخوئي والروحاني عليهما السلام ؛ لأن كلا الطرفين يحتاج إلى إثبات والتاريخ قاصر عن ذلك ولا دليل آخر ، والصحيح هو التوقف وعدم ثبوت مشروع المحقق الخراساني توفيقه .

هذا كله بشأن المشروع الذي اقترحه المحقق الخراساني توفيقه والذي يرتفع به موضوع البحث عن الحقيقة الشرعية .

وأما مع الإغماض عن ذلك فإن الحقيقة الشرعية ثابتة عند المحقق الخراساني والسيد الخوئي عليهما السلام ^(١) ، واحتمله السيد الصدر توفيقه قوياً ، وهو المختار ، وذلك بسبب كثرة استعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني الشرعية في عصر النبي صلى الله عليه وآله على مجموع لسانه صلى الله عليه وآله ولسان الصحابة .

وقد استدلل المحقق الخراساني توفيقه على ذلك بالتبادر ، واعترض عليه السيد الوالد توفيقه بأن التبادر عندنا في هذا العصر لا يدل على الوضع آنذاك ، والتبادر آنذاك لم يثبت وجوده ، فالذي يثبت لم ينفع وما ينفع لم يثبت .

ولعلك تعترض على كلام السيد الشاهرودي توفيقه بأنه يكفيننا التبادر في زماننا للوضع في زمن الشارع ، وذلك بفضل الاستصحاب القهري القائم على أساس أصالة عدم النقل ، كما هو الحال في كل ما تثبته بالتبادر ، مثلاً تبادر الوجوب من الأمر إنما يثبت الوضع فعلاً ، وأما وضع زمان الشارع فيحتاج إلى ضم أصالة عدم النقل ، فنقول: إن المعنى الحقيقي الفعلي الذي اثبتناه بالتبادر الفعلي هو المعنى الحقيقي الموجود

(١) ويظهر من السيد الروحاني توفيقه اختياره حيث قال: (إن دعوى الوضع التعييني بالاستعمال غير بعيدة ، ولو تنزل عنه فدعوى الوضع التعييني لا تخلو من وجهة) . منتقى الأصول .

في زمن الشارع، ولم يكن شيئاً آخر ثمّ نقل إلى هذا المعنى .

والجواب: أنّ أصالة عدم النقل ليس أصلاً تعديداً، بل هو عقلائي، فالقدر المتيقن من بناء العقلاء هو الشكّ في أصل النقل، وبما أنّ العلم بالنقل حاصل قطعاً - حيث فرض وضعه للدعاء ثمّ نقله إلى الأركان المخصوصة، غاية الأمر لا يدرى تاريخه هل هو زمن الشارع أو بعد ذلك في زمن المشرّعة؟ - فلا يثبت أصالة عدم النقل .

نعم، لو كان أصالة تطابق الازمان الذي ذكره المحقق العراقي رحمته وهكذا استصحاب القهقري أصلاً تعديداً لورد الاعتراض، لكنه عقلائي وليس جارياً في المقام لعدم ثبوت بناء العقلاء .

وأما ثبوت الحقيقة المشرّعية في زمن الأئمة عليهم السلام فهو موضع قبول الجميع .

ثمّ إنّ ثمرة هذا البحث قد أنكرها كلّ من المحقق النائيني والسادة الشاهرودي والخوئي والروحاني رحمته، ويظهر من المحقق الخراساني والسيد الصدر رحمته خلاف ذلك .

والثمرة - على تقدير وجودها - فإنّما تظهر في فرض عدم قرينة على أحد المعنيين

بالتفصيل الآتي:

إنّ قلنا إنّ المعنى الأوّل قد هجر وأصبح منقولاً إلى المعنى الشرعي كما يقتضيه

الوضع التعييني الاستعمالي فيحمل على المعنى الشرعي .

وأما إنّ قلنا إنّ الحقيقة الشرعية قد تحققت من طريق الوضع التعييني بكثرة

الاستعمال فقد ذكر السيد الصدر رحمته أنّه موجب للاشتراك، فتكون لفظة (الصلاة)

مشتركة بين الدعاء والمعنى الشرعي، ولازم الاشتراك هو التوقّف لفرض عدم

القرينة . ونفس هذه النتيجة - أي الإجمال - موجودة في مشروع المحقق

الخراساني رحمته، وهو كون هذه المعاني الشرعية بألفاظها كانت موجودة قبل الإسلام،

فإنه يوجب التوقف أيضاً في لفظة الصلاة مثلاً إذا وردت بلا قرينة (١).

لكن يمكن أن يقال إن اللفظ الصادر من الشارع من حيث التشريع يحمل على المعنى الخاص الشرعي دون اللغوي وإن لم نقل بالحقيقة الشرعية .

أما لو أنكرنا الحقيقة الشرعية بمعنى أن لفظة (الصلاة) كانت تستعمل مجازاً في الأركان المخصوصة ، فله تقديران:

أ - افتراض وصول هذا المجاز إلى حد الشهرة ، فهو يخضع لقانون المجاز المشهور ، والصحيح المختار أن النتيجة هو التوقف أيضاً ؛ لأن عامل الوضع وإن كان يدفعنا إلى المعنى الحقيقي وهو الدعاء لكن عامل كثرة الاستعمال والشهرة في المعنى الشرعي يزاحم ذلك العامل ، فالثمة في البحث الأصولي هو التوقف ، وفي البحث الفقهي هو وجوب الجمع عملاً بقوانين العلم الإجمالي الموجبة للاحتياط .

ب - عدم وصوله إلى حد الشهرة ، وهو أيضاً على تقديرين :

١ - بدون القرينة يحمل على المعنى اللغوي .

٢ - مع القرينة يحمل على المعنى الشرعي .

وهناك رأي ثالث قد ينسب إلى القاضي الباقلاني ، وهو الجمع بين إنكار الحقيقة الشرعية من ناحية وعدم مجازية لفظ (الصلاة) المستعملة في المعنى الشرعي من ناحية أخرى ، وذلك بتعدد الدال والمدلول ، فلفظة (الصلاة) لم تستعمل إلا في الدعاء ، وبقية الأجزاء والشروط عرفناها من دال آخر كقوله ﷺ : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (٢).

وعلى هذا الرأي يكون الحل هكذا: هل يكون الدال الآخر الدال على سائر الأجزاء والشروط قرينة عامة ، أو خاصة في بعض الموارد؟ فعلى الأول يحمل على

(١) بحث في علم الأصول ١ : ١٨٥ .

(٢) عوالي اللئالي ١ : ١٩٨ / ٨ .

الشرعي ، وعلى الثاني يحمل على المعنى اللغوي إن لم تكن تلك القرينة الخاصة موجودة .

وكلّ ما قلناه من الحمل على المعنى الشرعي - بدون القرينة - فهو مشروط بتقدّم الحقيقة الشرعيّة على الاستعمال ، أو كونها متقارنين على الأقل ، وأما على تقدير العكس فلا موجب للحمل على المعنى الشرعي .

ولكن يمكن الملاحظة على ما ذكره السيد الصدر رحمته من أنّ الحقيقة الشرعيّة التي تحققت من طريق الوضع التعييني بما أنّه موجب للاشتراك فيجب التوقف خضوعاً لقانون الألفاظ المشتركة في حالة عدم القرينة ، وذلك أنّ هناك قانوناً في حقّ المصطلحات ، وهو تقدّمها على المعنى اللغوي ، كما أنّ المعنى اللغوي بدوره مقدّم على المجاز ، كما لو صدر كلمة (الأصل المثبت) من الأصولي ، أو كلمة (الفاعل) من النحوي ، فإنّه يحمل على الحقيقة الخاصّة ، أي مصطلحهم على رغم أنّها مشتركة بين المعنى المصطلح وهو خصوص ما تأخّر عن الفعل كضرب زيد ، وبين المعنى اللغوي للفاعل وهو كلّ ما صدر منه الفعل سواء كان مقدّماً على الفعل كزيد ضرب ، أو مؤخراً كضرب زيد . فما دام فرض ثبوت الحقيقة الشرعيّة من أي طريق كان فلا بدّ من أن تخضع لقانون تقدّم الحقيقة الخاصّة على الحقيقة اللغوية .

وإنما اشترط هذا الشرط ؛ لأنّه لو صدر من غير أهل الاصطلاح فإنّه لا يحمل على المعنى الاصطلاحي ، ويبدو أنّ هناك شرطاً ثانياً وهو أنّ يكون أهل الاصطلاح في مجال ذلك الاصطلاح ، فالنحوي إذا تكلم مع الشرطي في أنّه من هو فاعل السرقة ، فلا يحمل الفاعل على المعنى الاصطلاحي .

نعم ، لو كان في مجال النحو يقول : (هذا فاعل) فهو يحمل على الحقيقة الخاصّة . فإن قلت : فرض المسألة هو عدم وجود القرينة ، ونفس صدور لفظة (الصلاة) من الشارع يعتبر قرينة حالّيّة ، فتخرج عن الفرض .

قلت: المراد من القرينة المفروض عددها هو ما سوى هذه القرينة، إذ لو اعتبر صدور من الشارع أيضاً قرينة فدايماً تكون هذه القرينة موجودة، فلا يبقى مورد لبحثهم حيث يقولون: (الثمرة تظهر فيما لو صدرت لفظة (الصلاة) من الشارع من دون قرينة على أحد المعنيين). وعليه فلا بد من إلّا نعتبر صدورهما من الشارع قرينة، وإلّا لزم الخروج عن محل البحث.

ثمّ إنّه يبقى سؤال عن حالات الشك والتردد في التاريخ، كما لو لم نعلم هل كان نزول هذه الآية أو صدور تلك الرواية في أواخر عصر النبي ﷺ بأن تمت الحقيقة الشرعية أو قبل تحقّقها؟

وهناك محاولات للإجابة على ذلك من أصالة عدم النقل والاستصحاب، لكن الاستصحاب باعتباره دليلاً شرعياً مع الإغماض عن أنّه (أصل مثبت)، لا يجري لإثبات المعنى اللغوي أو العرفي فلا يكفي في المقام، بالإضافة إلى تعارضه من الطرفين. وباعتباره دليلاً عقلياً محلّ اختلاف، إذ الثابت من بنائهم هو الشك في أصل تحقّق الوضع الجديد لا في تاريخه بعد الفراغ عن أصل وجوده، فإذا ثبت أحد الطرفين^(١) فهو وأما إن لم يثبت عندنا أنّ الحقّ مع أي طرفي الاختلاف وبالتالي بقينا في الشك فالأصل العدم، وليس مقصودنا الأصل عدم بناء العقلاء، بل أنّ الأصل عدم الحجية، أي ليس لنا حجة على إثبات تأخر الاستعمال عن الوضع؛ لشكنا في تحقّق بناء العقلاء ما دام موضع اختلاف العلماء.

ويمكن تلخيص مباحث الحقيقة الشرعية في خمس نقاط تبرّكاً بالخمسة

الطيبّة ﷺ :

(١) أي ثبوت أنّ الحقّ مع أي طرفي الاختلاف هل الذين يرون بناء العقلاء مختصاً بالشك في أصل الوضع، أو الذين يرونه مطلقاً.

١ - إنَّ مركز البحث هو العبادات والمعاملات وبعض ألفاظ الموضوعات كالخمر والبول كما ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله ، ولكن قال: لا ينبغي البحث عن الآخرين . والكلمات التي يمكن أن تكون من الحقيقة الشرعية في الموضوعات هي أمثال الاستطاعة بمعنى الزاد والراحلة والسفر والإفطار والصعيد والحيض والاستحاضة والضرورة ، فإنها بمعنى (من لم يحجَّ قبلاً) ، لم يهد من اللغة .

٢ - موقع هذا البحث ، وبما أنَّ العلماء رأوا أنَّه ليس بحثاً لغوياً بحثاً لكي يبحث في اللغة ، ولا أصولياً لكي يبحث في صلب العلم ، جعلوا له منطقة حرَّة بعنوان المدخل أو المقدمات لعلم الأصول .

لكنَّا بفضل تعريفنا لعلم الأصول لانرى موجباً لإخراجه عن هذا العلم ما دام العلماء لا يزالون يذكرونه في كتب الأصول ولو في المقدمات .

٣ - ثبوت الحقيقة الشرعية مورد قبول كلِّ من المحقق الخراساني والسيد الخوئي رحمتهما الله ، ويظهر ميل السيد الروحاني رحمته الله إليه ، واحتمله قوياً السيد الصدر رحمته الله ، وهو المختار ^(١) ؛ إمَّا بسبب الوضع التعييني في لسان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه ، أو الوضع التعييني الاستعمالي . ولا يعترض على الثاني بأنَّه لو كان لسجله التاريخ ؛ وذلك لأنَّه يكفي في تسجيل التاريخ ما جاء من رواية: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، فإنَّه وإنَّ احتمل كونه مجازاً لكن يكفي احتمال كونه وضعاً بهذه الصيغة ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال به على إنكار حصول الوضع ، فلا موجب للإشكال على الاطمئنان الحاصل بتحقق الوضع في عصر الشارع المقدَّس .
وأما الحقيقة المتشرَّعة فثابته بلا كلام .

(١) بل احتمال المجاز بعيد جداً ؛ لعدم العلاقة المصحَّحة للمجاز بين الدعاء والأركان المخصوصة . ومجرد اشتغال الثاني على الأوَّل لا يوفِّر شروط علاقة الكلِّ والجزء ؛ لأنَّ الدعاء ليس جزءاً رئيسياً كالرقبة للإنسان ، كما ذكره المحقق الخراساني .

٤ - هناك مشروع للمحقق الخراساني رحمته الله ، وهو وجود هذه العبادات بأساميها الفعلية قبل الإسلام ، وهذا يرفع موضوع البحث عن الحقيقة الشرعية ؛ إذ تصبح هذه المعاني حقيقة لغوية ، وقيل هذا المشروع المحقق العراقي رحمته الله وأيده في كثير من العبادات السيد الصدر رحمته الله ، وأنكره كل من المحقق النائيني والسيد الخوئي والسيد الروحاني رحمته الله في (المنتقى).^(١)

والصحيح في المقام تبعاً للسيد الشاهرودي رحمته الله عدم القبول وعدم الإنكار ، بل عدم ثبوت ذلك حيث لم ينعكس التاريخ إلينا بصورة كاملة ؛ وذلك لعدم توفر العلم والثقافة اللازمين وقتئذٍ للذين يدفعان إلى تسجيل كل الأمور التاريخية .

هذا بالنسبة إلى المقام ، وأما فضائل أهل البيت فيضاف إلى هذا العامل وهو (قلّة المقتضى) عامل آخر وهو المانع من تسجيل فضائل أهل البيت عليهم السلام لأسباب سياسية موجودة في عصر الامويين والعباسيين ، فإذا وجدنا في التاريخ شيئاً من فضائلهم ومظلوميّتهم عليهم السلام فهو معتبر من وجهة التحليل العقلي للحوادث التاريخية ويساعده الاعتبار التاريخي ، كما نجد بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام - ونحن على أعتاب ابتسام جدار الكعبة لولادته المباركة - فالاعداء قد أخفوا فضائله حسداً ، والأولياء أخفوها خوفاً ، وقد ظهر ما بين هذين ما يملأ الخافقين .

٥- ثمة مبحث الحقيقة الشرعية هو حمل هذه الألفاظ إذا صدرت عن الشارع بلاقرينة على المعاني الشرعية بشرط كون الاستعمال متأخراً عن الوضع الشرعي ، لذلك لا بدّ من إحراز التأخر ، ولا يحرز بالاستصحاب ؛ لكونه مثبتاً ، ولا ببناء العقلاء ، لأنّه لم يثبت إلّا في صورة الشكّ في أصل الوضع لا في تقدّمه بعد الفراغ عن أصل وجوده .

(١) منتقى الأصول ١: ١٩٢ - ١٩٣ .

غاية الأمر أنكرت هذه الثمرة من قبل المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليه السلام ، أما السيد الشاهرودي عليه السلام فلوجود القرينة مع هذه الألفاظ دائماً فلا يبق تردد كي ينتهي إلى التمسك بالحقيقة الشرعية ، وأما الآخران فيظهر وجه إنكارهما من الاعتراض الذي وجهه إليهما السيد الصدر عليه السلام وإن لاحظنا على بعض اعتراضه أيضاً ، فيبقى بعض الاعتراض وارداً على كل من المحقق النائيني والسيد الخوئي عليه السلام من جهة وعلى السيد الصدر عليه السلام من جهة أخرى .

الصحيح والأعمّ

اختلف العلماء في تحديد مفهوم ألفاظ العبادات والمعاملات هل هي أسامٍ لخصوص الصحيح منها أو الأعم من الصحيح والفاسد؟
ويقع البحث في كل من العبادات والمعاملات على حدة، وقبل إفراز هذين الباحثين نتكلّم عن مقدمات مشتركة بينهما:

المقدّمة الأولى: مدى علاقة هذا البحث بالحقيقة الشرعية؟

لا إشكال في جريان هذا البحث بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة وهكذا الحقيقة اللغوية كما اقترحه المحقق الخراساني تجّ من كون هذه الألفاظ بهذه المعاني كانت قبل الشرع الإسلامي (وان كان وجود هذه الألفاظ والمعاني قبل الإسلام لا يدل على كونها حقيقة؛ إذ المتيقن أصل استعمالها وأما أنّه بنحو الحقيقة أو المجاز فلا يثبت)، وإنّما الإشكال بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة ولا اللغوية، إذ ما دام لم يكن وضع في البين وكان الاستعمال مجازاً لا يبقى مجال للبحث عن أنّ الموضوع له هو الصحيح فقط أو الأعم.

ولا يرفع هذا الإشكال حتّى لو بدّلنا عنوان البحث عن التعبير بـ (الاسم) أو (الوضع) إلى لفظة (المدلول)، كما جاء في عنوان السيد الصدر تجّ ^(١)؛ وذلك لأنّه حتّى إذا قلنا: إنّ مفهوم (المدلول) أوسع من الاسم فيعم المجاز أيضاً، فإنّ الإشكال يبقى، وهو أنّه كيف نتصوّر النزاع في الصحيح والأعم مع أنّ الحقيقة الشرعيّة أو اللغوية لم تثبت ومع الاحتفاظ على عنوان البحث بالتعبير بالاسم؟

ولكن يبدو أنّ هذا التبديل لم يكن لغرض إدخال المجاز، إذ جاء بعد ذلك التعبير بلفظة (الاسم) حيث قال: (نتكلّم في أولهما عن أسماء العبادات وفي ثانيهما عن أسماء المعاملات). وجعل العنوان بعد ذلك: (أسماء العبادات) و(أسماء المعاملات) (١)، فلئن كان التعبير بالمدلول أعمّ من المجاز، لكن ذكر لفظة (الاسم) وهو خاصّ بالمعنى الحقيقي يفسّر ذلك العموم ويجعله منحصرّاً في مدلول كلمة (الاسم) وهو المعنى الحقيقي.

فع الاحتفاظ على عنوان البحث وهو مادّة (الاسم) كما جاء في عنوان المحقق الخراساني (٢) والسيد الخوئي عليه السلام، أو (الوضع) كما جاء في عنوان السيد الروحاني عليه السلام (٣) يبيّن الإشكال على تقدير المجاز، وقد قام بعض العلماء بحلّ ذلك:

١ - ما نقله المحقق الخراساني عليه السلام (٤) واعترض عليه، ولكنته وجهه في (منتقى الأصول) (٥) وهو أنّه بعد أن قامت القرينة على عدم استعمال هذه الألفاظ في المعنى الحقيقي، وأنها استعملت في المعنى المجازي، فما هو أقرب المجازين اللذين يجب حمل اللفظ عليه - بعد المحروميّة عن المعنى الحقيقي - هل الصحيح أو الأعم؟

٢ - ما ذكره المحقق الاصفهاني مستعيناً بالحقيقة الادّعائية (٦)، وهذا أيضاً مبتلى بإشكال الحل الأوّل، وهو أنّه لا يمكن إثبات أنّ الأصل هو الصحيح أو الأعم بعد المحروميّة عن الحقيقة الواقعية. واعترض عليه السيد الصدر عليه السلام بأنّه خلاف الطرائق العرفيّة (٧).

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٨٦.

(٢) كفاية الأصول ١: ٢٣.

(٣) منتقى الأصول ١: ١٩٧.

(٤) راجع لمعرفة التفصيل كفاية الأصول ١: ٢٣ مبحث الحقيقة الشرعية.

(٥) منتقى الأصول ١: ١٩٨.

(٦) نهاية الدراية ١: ٩٥.

(٧) بحوث في علم الأصول ١: ١٨٨.

٣ - ما ذكر السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أنّ النزاع ليس في المستعمل فيه ، بل في القرينة العامة المعتمد عليها في الاستعمالات المجازية الشرعية ، فيبحث عن تحديد مفاد هذه القرينة وتحديد سبل من طريق التبادر ، فلا يرد إشكال (الكفاية) بأنه أتى يمكن إثبات ذلك .

غاية الأمر حلّ السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يستلزم ما نقله صاحب (الكفاية) أي أنّ تحديد مفاد القرينة هو تحديد أقرب المجازين .

٤ - ما ذكره المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، وهو إمكان إثبات لحاظ العلاقة ابتداءً بين المعنى اللغوي وأحد المعنيين المجازيين الصحيح أو الأعم .

بيان ذلك أنّه بعد ثبوت الحقيقة التشريعية نلحظ ما هو المتبادر عندنا ، هل هو الصحيح أو الأعم فننزل كلام الشارع عليه ؛ لأنّ الوضع التعيّن عندنا إنّما حصل بفضل استعمال الشارع ثمّ التشريعة بتبعه ، فالمتبادر عندنا يكشف عن الأصل في الاستعمالات الشرعية وإنّ كانت مجازية فيدعى الصحيح ، أنّ الأصل هو الاستعمال المجازي في الصحيح والأعم في الأعم .^(١)

وقد اعترض السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على هذا الحل :

أولاً: أنّه لا وجه لاستكشاف الأصل في استعمالات الشارع بالتبادر عندنا ، إذ من المحتمل أنّ الشارع قد استعمل هذه الألفاظ في الصحيح مثلاً ، لكن استعمال التشريعة كثر في الأعم لكثرة الحاجة إلى تفهيمه ، ولذلك تحقّق الوضع التعيّن في الأعم فصار هو المتبادر على رغم أنّ الأصل في الاستعمال عند الشارع هو خصوص الصحيح .

وثانياً: بعد تسليم إثبات الأصل بالتبادر عندنا فإنّه لا يثبت أنّ الأصل هو ذلك الاستعمال ، (أي في الأعم مثلاً) ، إذ يحتمل أنّ الشارع لاحظ العلاقة أولاً بين

(١) أجدد التقريرات ١ : ٥٠ .

الصحيح والمعنى اللغوي لكن لكثرة احتياجه أكثر الاستعمال في الأعم ، فيصح القول الأعمي ، لكثرة استعمال اللفظ فيه مع ملاحظة العلاقة بينه وبين الأعم ، وهو الموجب لحصول الوضع التعيني عندنا .

وثالثاً: أنه على تقدير تسليم كشف التبادر عن المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداءً فهو لا ينفع إلا إذا قام الدليل على كون المعنى الملحوظ فيه العلاقة ابتداءً هو الأصل في الاستعمال حتى يحمل اللفظ عليه بمجرد الفرصة الصادقة عن المعنى الحقيقي وعدم قرينة معينة للآخر ، ولا طريق عادة إلى إثبات ذلك (١).

ولكننا في غنى عن مناقشة هذه الحلول واعتراضاتها ؛ وذلك لوجود حل آخر

وهو:

٥ - أنا نحتفظ على عنوان البحث - وهو الوضع أو الاسم - حتى لو أنكرنا الحقيقة الشرعية واللغوية ، وذلك بفضل (الحقيقة التشريعية) ، فإنها مورد قبول الجميع ، فنقول: هل أن لفظة الصلاة مثلاً التي أنكرنا وضعها الشرعي ، ولكننا وضعت في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام للمعنى الشرعي فأصبحت ذات حقيقة متشرعية ، هل وضعت للصحيح أم الأعم؟

ولا يهمننا لفظة الصلاة الواردة في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفي القرآن الكريم ؛ لأنها لا تؤثر في استنباط الحكم الشرعي ، غاية الأمر أن حلنا هذا قد يقع موضع بعض المناقشات فلا بد من رفعها:

١ - أنه على مسلك من لا يرى الوضع التعيني وضاعاً كما ذهب إليه السيد الخميني رحمته الله قد يورد على حلنا بأن الحقيقة التشريعية بما أنها ثبتت من طريق الوضع التعيني فلا يصدق في عنوان البحث كلمة (الوضع) أو (الاسم) . والسيد الخميني رحمته الله

رأى أنّ عنوان بحث الصحيح والأعم لا ينسجم مع إنكار الحقيقة الشرعية ، فلذلك قال: إنّ عناوين القوم وهو التعبير بالوضع والاسم لا يخلو من تكلف ، والأولى فيه عنوان «البحث» في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة ، أو في تعيين المسمّى لها ، أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها. (١)

وكرر نفس هذه العبارة في الصحيفة الثانية معللاً بأنّ إبقاء العنوان السابق على حاله مستلزم لتكلفات باردة لتشيده. (٢)

ونحن لانساعد على ما ذكره تعالى لأمر:

أ - أنّ البحث عن تعيين الموضوع هو في الحقيقة بحث عن الوضع أو الاسم ، فلا فرق بين أن يقول: «ألفاظ العبادات وضعت للصحيح أو الأعم» وبين أن يقول: «الموضوع له هو الصحيح أو الأعم» .

ب - أنّ الوضع التعيني أيضاً من أقسام الوضع سواء فسّرنا الوضع بنحو اختصاص اللفظ بالمعنى كما قاله المحقق الخراساني تعالى أم فسّرناه بالقرن الأكيد كما ذهب إليه السيد الصدر تعالى ، أم أي مفهوم رأيناه في الألفاظ الموضوعية فإنه على جميع التقادير نرى أنّ لفظ (الصلاة) مثلاً اسم للأركان المخصوصة - مثلاً - بشكل لا يمكن إنكاره ولو أنكرنا الحقيقة الشرعية .

بالإضافة إلى أنّا في غنى عن هذا الكلام ، إذ لا يهتّمنا كون الوضع التعيني وضعاً أم لا بعد قبول الحقيقة التشريعية ، غاية ما هناك أنّ من ينكر الوضع التعيني لا بدّ له حينئذٍ من الالتزام بالوضع التعيني ، أو حلّ آخر نحن في غنى عنه ؛ لأنّ المهم ثبوت الحقيقة التشريعية وهو معترف به فلا يهتّمنا طريقة ثبوتها .

ج - لو تنازلنا عمّا سبق وأردنا إدخال المجاز في عنوان البحث فهناك عنوان جامع

(١) تهذيب الأصول ١: ٤٧ .

(٢) ولعله غلط مطبعي والصحيح: (لتشيده) .

مختصر للبحث وهو: (هل هذه الألفاظ ظاهرة في الصحيح أم الأعم)، فإنّ الظهور أعمّ من الحقيقة والمجاز كما لا نضايق أيضاً من التعبير بالمدلول إذا كان مفهومه أعمّ من الحقيقة والمجاز.

٢ - أنّ الحل بالحقيقة المتشرّعية لا يجري في ألفاظ القرآن، فإنّها قد وردت قبل تكون الحقيقة المتشرّعية، فإنّ لم تثبت الحقيقة الشرعيّة أو اللغوية فلا بدّ وأن يكون استعمالها مجازاً.

والجواب: أنّ ألفاظ العبادات الواردة في القرآن بما أنّها جملات وليست بصدد بيان التفاصيل، وإنّما وردت بصدد بيان أصل التشريع والحث عليها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته وإذا لم يمكن التمسك بإطلاقها فلا تبقى ثمرة لأنّها - كما سنذكرها - هي التمسك بالإطلاق ولا يمكن ذلك إذا لم يكن المتكلم في مقام البيان.

إن قلت: هناك ثمرة أخرى وهو التمسك بالبراءة بناءً على وعدم جواز التمسك بها بناءً على الصحيح.

قلنا: هذه الثمرة ليست ثابتة عندنا.

وأما ألفاظ المعاملات فالتمسك بإطلاقها أو عمومها صحيح، فيتمسكون بإطلاق قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) على صحّة البيع بل لزومه، وعموم قوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٢) على وجوب الوفاء وكون الأصل عدم الخيار، وقوله تعالى: ﴿ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ ^(٣) على اشتراط القبض في الرهن، وقوله تعالى: ﴿ عَبْدًا مَمْلُوكًا

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ٢٨٣.

لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ﴿١﴾ على عدم نفوذ معاملات العبد وغيرها .

ولكن الجواب: أَنَّ أَلْفَاظَ المعاملات تتمتع بالحقيقة اللغوية ولا ينبغي النزاع فيها وإنما أمضاها الشارع، بخلاف العبادات فبما أَنَّها تأسيسية فقد خضعت للبحث عن أَنَّ الشارع هل وضعها أو كان يستعملها مجازاً بالقرينة . وأما المعاملات فبما أَنَّ وجودها قبل الإسلام كانت موضع القبول، فألفاظها حقائق لغوية بلا كلام؛ ولذا يقال: إِنَّ المعاملات إمضائية لا تأسيسية .

٣ - أَنَّ الحل الذي قدّمتموه وهو الحقيقة التشريعية لا يأتي في أَلْفَاظَ العبادات الموجودة في الأخبار النبوية، فإنها استعملت قبل تكون الحقيقة التشريعية فعلى تقدير إنكار الحقيقة الشرعية واللغوية يكون اللفظ مجازاً لا حقيقة ولو متشعبة .

والجواب: أَنَّ الأخبار الواردة من النبي ﷺ ضعيفة السند وليست بمعتبرة كي تشكل ثمرة في البحث، وإنما المعتبر منها ما وصلتنا من طريق الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وفي عصرهم قد أصبحت هذه الألفاظ حقيقة متشعبة، (إن لم تكن قبلاً حقيقة شرعية)، فالمعيار هو عصر الأئمة عليهم السلام؛ لأننا نتلقى أخبار النبي ﷺ منهم، وفي زمانهم عليهم السلام قد تمّ وضع هذه الألفاظ لمعانيها الشرعية ولو من باب الحقيقة التشريعية .

إن قلت: إِنَّ هذا الحل لا يجري في جملة من الاحاديث النبوية المنقولة على لسان الأئمة عليهم السلام حرفياً تحفظاً على نصّه ﷺ تيمناً وتبركاً بكلامه الشريف، أو لأجل عدم إيمان السامع بمقام الإمام عليهم السلام فينقله عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ كحديث سلسلة الذهب .

قلت: إن كان النصّ النبويّ المذكور في لسان الإمام عليهم السلام متضمناً لحكم شرعي

فلا بدّ من أن يعلّق عليه الإمام عليه السلام ويبيّن المراد فيما لو اختلف الظهور الموجود في عصره عليه السلام عن ظهور عصره عليه السلام كي لا يوقع السامع في الاشتباه ولا يكون إغراءً بالجهل. فإن لم يعلّق عليه الإمام عليه السلام فيحمل على الظهور السائد في عصره عليه السلام، وإن لم يكن متضمناً لحكم شرعي فلا ثمره لذلك في البحث.

إذاً فالحل الخامس هو الصحيح، وإن لم يقبل فالأفضل تبديل عنوان البحث عن التعبير بالاسم والوضع إلى التعبير بالمدلول كما تقدّم، وأفضل منه التبديل بالظهور ويبحث عن تعيين الأصل في المجاز بأحد الإشكال المتقدّمة.

والعجب من السيد الخوئي رحمته الله أنه ذكر في تصوير المجاز ما نقله المحقق الخراساني رحمته الله ولم يتعرّض لردّ المحقق الخراساني لا قبولاً ولا رفضاً، بل تركه بلا تعليق، وهو غريب.

وبعد الانتهاء عن عنوان البحث وقبل الدخول فيه نبحت عن الثمرة، فإن لم توجد فلا نتوسّع في البحث، فنقول:

المقدّمة الثانية: ثمرات البحث:

الثمرّة الأولى: هي التمسك بالإطلاق بناءً على وضع الألفاظ للأعم، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان يمكن التمسك بلفظة (الصلاة) مثلاً لنفي مشكوك الجزئية أو الشرطية.

وأما على القول بالصحيح فلا يمكن التمسك، إذ عليه لم يجرز صدق الصلاة على الفاقدة للسورة مثلاً لأنّها وضعت لخصوص الصحيحة، وعلى تقدير الجزئية ليست الفاقدة للسورة صحيحة فلا يجرز صدق الصلاة عليها.

وهذا بخلاف الوضع للأعم، فإنّه يجرز صدق لفظة (الصلاة) على الفاقدة للسورة حتّى على تقدير جزئيتها، غاية الأمر لم تتّصف بالصحة، ولا بدّ من أن يفترض المشكوك غير دخيل في الصدق العرفي كالسورة. وأمّا لو كان مخلاً بالصدق العرفي كما

إذا شك في جزئية الركوع والسجود وفرض عدم صدق الصلاة عرفاً على الفاقدة لها، فلا يصح التمسك بالإطلاق حتى على الأعم؛ وذلك لعود المشكلة الموجودة بناءً على الصحيح، وهو أن من شروط التمسك بالإطلاق إحراز انطباق الاسم على المقام، وبما أنه يشك في صدق الصلاة على الفاقدة لها فحاله حال من يتمسك بإطلاق العالم بالنسبة إلى من يشك في صدق العالم عليه، فلا يجوز التمسك بإطلاق لفظة (الصلاة). وبعبارة أخرى: أن الأعمي إنما يتمسك بالإطلاق في ما لا يحتمل دخله في الصدق العرفي حتى يستطيع إحراز لفظ (الصلاة) على المورد، فإذا كان الجزء مقوماً للصدق العرفي يصبح الأعمي كالصحيح في عدم إمكان التمسك بالإطلاق.

فالثمرة إنما توجد في أمثال الشك في السورة مما لا يخجل بالصدق العرفي.

وهذا الكلام وهو اعتبار إحراز الصدق العرفي في التمسك بالإطلاق مشترك بين العبادات والمعاملات لكن تزيد المعاملات بنكته إضافية، وهو أنه قد يشك في اعتبار شيء زائد شرعاً في صحة المعاملات كالعربية مثلاً بعد الفراغ عن الصدق العرفي، فيمكن التمسك بالإطلاق لرفع ذلك المشكوك الشرعي حتى على تقدير الوضع للصحيح العرفي؛ لأننا نحرز صدق البيع مثلاً على البيع الفارسي فيتحقق شرط الإطلاق، وإنما نشك في دخل العربية شرعاً، وهو لا يوجب الشك في الصدق العرفي ولا يضر بإحراز عنوان البيع عرفاً الأمر الذي نحتاجه في التمسك بالإطلاق.

وقد نوقش في هذه الثمرة بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: إن الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة ليست في مقام البيان، بل كلها مجملة فلا يمكن التمسك بإطلاقها على كلا القولين، غاية الأمر أن الأعمي يواجه مشكلة واحدة هو عدم كونه في مقام البيان، وأما الصحيح فيواجه مشكلتين:

١ - عدم كونه في مقام البيان.

٢ - عدم إحراز صدق اللفظ كالصلاة على هذا الفرد.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن هذه المناقشة:

أ - بأن قولك: (ليس في مقام البيان) تخوِّص ورجم بالغيب .

ب - بل نحن ندرى وجود ما يكون في مقام البيان كقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ^(١) فَإِنَّ الصِّيَامَ مَعْلُومٌ أَنَّهُ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ فَقَطْ بِشَهَادَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ ^(٢) ، ولم يضاف إليهما شيئاً وإنما أضيف شرعاً أمور أخرى كقوله عليه السلام: « لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث - أربع - خصال: الطعام والشرب والنساء والارتقاس في الماء » ^(٣) ، ثم أضيف الكذب على الله تعالى والمعصومين عليهم السلام إلى سائر المفطرات وهذه الآية في مقام البيان ، فأبى شرط شككنا فيه نتمسك بإطلاقه لنفي شرطيته .

ويمكن الملاحظة على كلامه رحمته:

١ - أنا لا نساعد على قوله رحمته: (رجم بالغيب) ؛ لأنّ معناه أنّه تكلم بدون تفتيش وفحص كمن يرحم هدفاً غائباً عنه ، أو تخرض واعتمد على الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً ، والحال أنّ هذا المدّعي بصفته مجتهداً لا بد وأن قد راجع كلّ الآيات والأخبار الواردة ، وإلا لم يكن مجتهداً مطلقاً ، إذاً فهو لم يتكلم بلا فحص ، غاية الأمر اشتبه في استنباطه حيث ارتأى عدم البيان .

فليس الإشكال عليه أنّه تكلم تخرصاً ورجماً بالغيب من دون أن يفحص عن الأدلة ، وإنما الإشكال عليه هو اشتباهه في استنباطه - بعد الفحص - حيث استنبط عدم البيان في الأدلة مع أنّ بعضها في مقام البيان .

(١) البقرة: ١٨٣ .

(٢) البقرة: ١٨٧ .

(٣) الوسائل ١٠: ٣١ ، أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ب ١ ، ح ١ .

هذا بالإضافة إلى أن استنباطه أيضاً صحيح لكن في خصوص القرآن الكريم حيث إنه ليس في مقام البيان، وأما الأخبار فلا شك في أن بعضها في مقام البيان.

٢ - يظهر من صياغة هذه الآية المباركة كونها بصدد تخفيف صعوبة الصوم على المكلفين، حينما يقول تعالى: ﴿ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ حسب القاعدة العقلانية (البلية إذا عمّت هانت)، وليست في مقام بيان تفاصيل الصوم كي يمكن التمسك بإطلاقه.

فالصحيح أن نعترف بكلام الخصم القائل بالإجمال، لكن في خصوص آيات العبادات^(١) فتتبع الأخبار وآيات المعاملات، بمعنى أنه لئن كانت الآيات الواردة في العبادات مجملة، لكن الأخبار ليست هكذا بالإضافة إلى ألفاظ المعاملات الواردة في القرآن.

غاية الأمر نفس المشكل الموجود في آية الصيام يوجد في قوله: ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(٢) أي ليست في مقام البيان، وإنما هي في مقام التفرقة بين الربا والبيع، حيث يظهر من الآية المباركة أن الناس كانوا يرون الربا لا يختلف عن البيع بل هما مثلان على غلط واحد كما قال (تعالى): ﴿ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾^(٣)، فردّهم القرآن بقوله (تعالى): ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾^(٤)، فهو بصدد بيان التفرقة بينهما لا أكثر وقد بين ابن عباس وجه اعتقادهم بمثلية الربا للبيع بأنه كان يحلّ وقت الدين فيقول المدين للدائن زدني في الاجل أزيدك في المال، وكانت الجاهلية ترى أن هذه الزيادة في المال هي مثل ما لو كان قد زاد في الثمن في وقت البيع، فلا فرق بين أن يبيع

(١) كما قال به الشيخ الأعظم رحمته الله، فرائد الأصول ١: ١٥٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

بثمانين لمدة شهر ثم يضيف إليه عشرين في مقابل إضافة شهر آخر، وبين أن يبيع من أوّل الأمر بمائة لمدة شهرين . ولكن القرآن ردّهم بقوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(١) ، غير أنه يمكن استبدالها بأيات أخرى كقوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٢) لإثبات صحة البيع ولزومه .

المناقشة الثانية على الثمرة الأولى - أي التمسك بالإطلاق بناءً على الصحيح وعدمه بناءً على الأعم - أنه يجوز التمسك بالإطلاق على كلا القولين ، وهي للمحقق العراقي رحمته قائلاً: إن المتكلم إذا كان في مقام البيان وبين للصلاة - مثلاً - أجزاءً وشروطاً وسكت عن غيرها ، فإنه يكشف عن انحصار المأمور به في هذه المجموعة ، وأنه لا يريد غيرها . فلو شككنا في جزئية السورة - مثلاً - نحكم بعدم جزئيتها تمسكاً بالإطلاق ، ونقول إن المولى لا يريد السورة وإلا لما سكت عنها ؛ ولذا يتمسك المشهور بإطلاق صحيحة حماد رحمته الواردة في بيان أجزاء وشروط الصلاة على رغم ذهابهم إلى الوضع للصحيح .

والجواب عن هذه المناقشة: أنها ناتجة عن الخلط بين الإطلاقين اللفظي والمقامي ، فاللفظي نوع من الدلالة اللفظية بمعونة حكم العقل بمقدمات الحكمة ، ويعتبر من القرائن العامة لكشف المراد ، ولا يحتاج إلى قرينة خاصّة ، بخلاف الإطلاق المقامي فإنه ليس من الدلالة اللفظية ، بل هو من دلالة حال المتكلم وسكوته بضمّ إحراز كونه في مقام البيان بقرينة خاصة ، كما لو كان المولى بصدد بيان حاجياته المادية فذكر الخبز واللبن وسكت عن غيرها ، فسكوته دليل على أن مطلوبه هذه لا غيرها .

وإطلاق الصحيح من قسم الإطلاق المقامي ، وهو جائز التمسك به حتى على القول بالصحيح .

(١) مجمع البيان ٢: ٢٠٦ .

(٢) المائدة: ١ .

ومحلّ بحثنا هو الإطلاق اللفظي، فثمره اختلاف الصحيح والأعم تتعكس على الإطلاق اللفظي، وأما المقامي فيجري حتّى على الصحيح في صورة توفّر شروطه. المناقشة الثالثة: وهي على عكس المناقشة السابقة في الجملة، وهو عدم إمكان التمسك بالإطلاق حتّى على القول بالأعم، لأنّ لفظة الصلاة وإن صدقت على الفاسدة أيضاً - حسب الفرض - إلّا أنّ المأمور به بما أنّه مقتّد بالصحيح، إذ لا يأمر المولى بالفاسد جزءاً، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق مع الشك في هذا القيد.

وتقريب ذلك: أنّه كما لا يجوز التمسك بالإطلاق في صورة تقييد الدلالة الاستعمالية، كما لو قيّد اللفظ قائلاً: (انتِ بصلاة صحيحة) حتّى على القول بالأعم كذلك لا يجوز التمسك بالإطلاق في صورة تقييد المراد الجدّي بقيد الصحيحة كما هو المفروض فكيف نترك السورة تمسكاً بالإطلاق مع علمنا بأنّ المولى لا يطلب الفاسدة وأنّ مطلوبه مقتّد بالصحيح؟

وقد تصدّى العلماء من زمن الشيخ الأنصاري رحمته للتغلّب على هذه المناقشة، والصحيح في حلّها:

أولاً: أنا نعترف أنّ المطلوب منحصر بالفرد الصحيح ولا يطلب المولى غيره، لكن نقول: إنّ الصحيح هو الطبيعي الصلاة الأعم من الواجدة للسورة وفاقدها، وذلك بفضل مقدّمات الحكمة، حيث إنّ المولى في مقام البيان^(١) فنستكشف من لفظة (الصلاة) مثلاً أنّ الطبيعي هو مطلوب المولى، وبما أنّ مطلوب المولى هو الصحيح فينتج أنّ الطبيعي هو الصحيح.

والحاصل: أنا نقبل الكبرى، وهي: كون المولى لا يطلب إلّا الصحيح، ولكن نثبت الصغرى أيضاً وهي: أنّ هذه أيضاً صحيحة، أي أنّ الصحيح هو ما يصدق عليه

(١) ولو كان هناك شرط أو جزء زائد على أصل الصلاة لوجب عليه البيان.

لفظة (الصلاة) وذلك ببركة قانون الإطلاق .

ومقامنا نظير إجراء البراءة العقلية عن حرمة التتن مثلاً، فإننا نعرف بأنّ العقل يحكم بوجود دفع الضرر المحتمل، ومع ذلك يجوز التدخين ببركة حكم العقل أيضاً بقبح العقاب بلا بيان فلا نحتمل الضرر؛ لأنّ المولى لا يصدر منه التقييح قطعاً، فهذه القاعدة ترفع موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل .

ونفس هذه النكته موجودة في المقام فإننا نعرف بأنّ مطلوب المولى هو الصحيح لا غير، ولكن بفضل الإطلاق نستكشف أنّ الصحيح والمطلوب للمولى هو طبيعي الصلاة الأعم من واجدة السورة وفاقدتها، فيكون الإطلاق معيّناً، لصغرى حكم العقل بكون مطلوب المولى هو خصوص الصحيح .

إن قلت: شرط الإطلاق عدم وجود قرينة على التقييد، وبما أنّ العقل قد حكم بأنّ مطلوب المولى مقيد بالصحة فقد قام الدليل على التقييد، ومعه لا يتكوّن الإطلاق .

قلت: إنّ القرينة المانعة من انعقاد الإطلاق هي القرينة المنافية للإطلاق^(١) كما لو قامت القرينة على جزئية السورة أو قيديّة الطهور مثلاً، فإنّه لا يمكن الجمع بين صحة الصلاة مطلقاً ولو بدون الطهور وبين تقيدها بالطهور ولا يعقل أن يكون مطلوب المولى أعمّ من فاقدة الطهور والحال أنّه قيدها بالطهور، فالتقييد بالطهور وأمثاله يرفع الإطلاق . بخلاف التقييد بالصحة فإنّه لا منافاة بين مطلوبيّة الأعم من فاقدة الطهور - مثلاً - وبين مطلوبيّة الصحيح؛ لإمكان أن يكون الصحيح هو الأعم من فاقدة الطهور . فلو كان هناك إطلاق فبفضله نستكشف أنّ المطلوب والصحيح هو طبيعي الصلاة الأعم من فاقدة هذا الشرط المشكوك شرطيّته .

(١) أي لا يمكن جمعها مع الإطلاق .

والحاصل: أنه فرق بين التقييد بالصحة والتقييد بالطهور مثلاً، ففي الأوّل نحكم بأنّ الطبيعي الأعم من واجدة الطهور هو الصحيح بفضل حكم العقل بالإطلاق، أي أنّ حكمه بأنّ الصلاة المطلوبة أعمّ من الفاقدة للطهور يحقّق لنا موضوع قيد الصحة ويثبت أنّ طبيعي الصلاة ولو بدون الطهور هي الصحيحة، بخلاف الثاني فإنّه لا يعقل كون فاقدة الطهور واجدة له .

وثانياً: أنّ هذه المشكلة وهي أنّ المولى لا يطلب إلّا الصحيح مختصة بالموارد التي يبيح عن الصلاة مثلاً، باعتبارها واقعة تحت الطلب، ولا تأتي في الموارد التي لم يبيح عن مطلوبيّتها، وإنّما يبيح عن زاوية كونها شرطاً أو مانعاً أو منهيّاً عنها كصلاة الحائض، بناءً على حرمتها الذاتية وعدم كون النهي عنها إرشادياً، وصلاة المرأة أمام الرجل باعتبارها مانعة من صحّة صلاة الرجل خلفها، والصلاة الرباعية المجمولة شرطاً للبقاء على التمام لمن نوى العشرة أيام ثمّ بدا له عدم الإقامة، وهكذا صورة النذر وأخواتها، والشرط، وأمر الوالد والمولى بالاحسان لمن يصلي^(١). وهكذا المعاملات التي لم تقع تحت الطلب فإنّها سالمة عن هذه المشكلة .

هذا هو الصحيح في الجواب عن المناقشة الثالثة .

وقد أجب عن يوجوه لا تهمننا بعد امتلاكنا للجواب الصحيح، ونذكر منها واحدة وهي: أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدّقية بشرط كون المقيّد لبيّاً كما في المقام لا لفظياً، كقولك: (أنت بصلاة صحيحة) .

ويرد عليه: أنّ المعيار هو إحراز مطلوب المولى سواء بالدليل اللفظي أم العقلي، فإنّ العقل أيضاً حجّة كما جاء في بعض الأخبار بضمون: أنّ العقل رسول باطني .

(١) ويأتي البحث عنها بعنوان ثمرة مستقلة في عداد ثمرات البحث إن شاء الله تعالى .

المناقشة الرابعة: أنه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي حتى على الصحيح، وذلك ببركة كون المتكلم في مقام بيان الأجزاء والشروط وتسمية مجموعها باسم الصلاة مثلاً، فمن هذه العملية نستكشف أنّ لفظة (الصلاة) قد وضعت عنده لهذه الأجزاء والشروط فقط من دون اعتبار شيء زائد عليها.

والجواب عنها: أنه من أين يثبت كون المتكلم في مقام التسمية، وإذا لم يثبت التسمية لا يجوز التمسك بإطلاق لفظة (الصلاة) مثلاً - مع الشك في جزء أو شرط بناءً على الصحيح، لأنّ حالنا حال من يتمسك بإطلاق (العالم) في من يشك في علمه. وقد تحصل مما تقدّم أنّ الثمرة هي إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دون الصحيح.

وقد أنكر هذه الثمرة المحقق العراقي وتبعه السيد السبزواري رحمتهما، ونذكر كلامه إجابة لطلب بعض أصدقاء البحث، قال رحمته: (مخدوش - أي القول بالثمرة - بأنّ الإطلاق والعموم إن كان في مقام البيان يصحّ التمسك به لنفي مشكوك القيدية على كلا القولين بعد الفحص عن المقيدات والمخصصات وإن لم يكن كذلك - أي في مقام البيان - فلا يصحّ مطلقاً).^(١)

ولا يخفى المناقشة في قوله: (بالإطلاق والعموم إن كان في مقام البيان) بأنّ هذا قيد للإطلاق، وأمّا العموم فبما أنّه بالوضع فلا يحتاج إلى كونه في مقام البيان. ولو كان لفظة (العموم) مذكورة قبل لفظة (الإطلاق) أمكن رجوع القيد إلى الإطلاق فقط، كما نقوله في الجمل المتعقبة بالاستثناء وشبهه كالشرط، لكن بما أنّ الأمر بالعكس أي لفظة (العموم) هي الأخيرة؛ فإما أن يرجع الشرط إلى الجميع، وإما إلى الأخيرة؛ لأنّه القدر المتيقن.

(١) تهذيب الأصول للسيد السبزواري ١: ٣٢.

وبعد الإغماض عن ذلك نقول: لانساعد على ما ذكره السيد السبزواري رَضِيَ من صحة التمسك بالعموم أو الإطلاق على القول بالصحيح حتى لو كان في مقام البيان، وذلك لما عرفت من أن شرط التمسك بالإطلاق هو إحراز صدق هذا اللفظ على المورد، مثلاً لو قال: (أكرم كلَّ عالم أو العالم)، فإنما يجوز التمسك بالإطلاق أو العموم لوجوب إكرام زيد بعد الفراغ عن كونه عالماً، وبدون إحراز علمه يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأنَّ العام أو المطلق يتكفل الكبرى وهو (أكرم العالم)، وأمَّا الصغرى وهو (زيد عالم) فلا يثبت بالكبرى؛ لأنَّ الكبرى لا تثبت للصغرى.

ومقامنا هكذا، لأنَّه على الصحيح يكون معنى الصلاة هو: (الصلاة الصحيحة) وبدون السورة - مثلاً - لا نحرز صدق عنوان الصلاة على هذا الفرد لكي نتمسك بالعموم أو الإطلاق لرفع جزئية السورة. وهذا بخلاف الأعم فإننا نحرز صدق عنوان الصلاة على الفاقدة للسورة حيث افترضنا وضعها للأعم.

وبما أنَّ السيد السبزواري رَضِيَ أنكر الثمرة انعكس إنكاره على أن ينكر أصل النزاع بين الصحيح والأعم إلا لفظاً فقال: (بل يمكن أن يجعل أصل هذا النزاع لفظياً. والجمع بين القولين وإن بعد عن كلماتهم بأن يكون مراد من يقول بالوضع للصحيح أي الاقتضائي منه، وهو عبارة أخرى عن الأعم، ومع بطلان الثمرة العملية الآتية يكون هذا الجمع متيناً إذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح).^(١)

وقد أيد السيد السبزواري رَضِيَ نظره هذا بأنَّ الوضع للصحيح غير صحيح، وأنَّ مراد الصحيح هو الصحة الاقتضائية، وإليك عبارته: (والظاهر هو الوضع للأعم؛ لأنَّ الصحة إما قيد للموضوع له، أو يكون الوضع في حال الصحة مع عدم لحاظ

(١) تهذيب الأصول ١: ٣٦.

القيدية - أي أنّ الصّحة إمّا تكون قيداً أو لا تكون قيداً - وعلى كلّ منها إمّا أن يراد بها الصّحة الفعلية من كلّ حيثية وجهة، أو الصّحة الاقتضائية الشاملة للفعلية وغيرها. ولا وجه لاحتمال القيدية مطلقاً؛ لأنّه خلاف الأصل والوجدان، كما لا وجه لاحتمال الوضع في حال الصّحة الفعلية؛ لأنّ للصّحة مراتب متفاوتة جداً وبناء نظام التكوين على التغيّر والتبدل، فيكون الموضوع له أي مرتبة منها^(١) فيتعيّن أن تكون الألفاظ موضوعة للمعاني في حال الصّحة الاقتضائية الجامعة لجميع المراتب، وهي عبارة أخرى عن الأعم، فيكون النزاع لفظياً، إذ لا فرق بين الأعم والصّحة الاقتضائية^(٢).

لكن لا تساعد على ما ذكره رَبِّهِ؛ لأنّ إنكاره هو للثمرة لا يوجب إنكار وجود النزاع أو كونه لفظياً، لأنّ الطرفين بأنفسهم كانوا يرون الثمرة ولذلك قاموا بالبحث والنزاع الواقعي، وأما من لا يقبل الثمرة فلا يبحث لكن ليس من حقه إنكار وجود النزاع وإمّا حقه إنكار الثمرة.

وأما أنّ الصحيح وضع لأيّ مرتبة من مراتب الصّحة فهذا يتكفّله البحث عن الجامع، وأما بناء نظام التكوين على التبدل والتغيّر فهو ليس بنحو كليّ، وذلك لوجود أمور ثابتة كوضع الأربعة لمكرّر الإثنيين، ونفس هذا القانون (إن نظام التكوين هو التغيّر والتبدل) يلزم أن يكون خاضعاً للتغيّر أيضاً فكيف نعتمد على قانون معرض للتغيّر.

وإن كان مراده رَبِّهِ من بطلان الوضع للصحيح الفعلي هو أنّ الصّحة الفعلية منتزعة من مطابقة المأتي به للمأمور به فهي متأخرة عن الأمر، فما دام لم يوجد الأمر لم تتحقّق الصّحة الفعلية وما دامت لم تتحقّق الصّحة الفعلية، لا يمكن التسمية.

(١) على الظاهر أنّ هذه الجملة استفهامية إنكارية.

(٢) تهذيب الأصول ١: ٢٧.

فجوابه: أنه يمكن مع ذلك التسمية قبل صدور الأمر وقبل تحقق الصحة الفعلية، وذلك بأن يتصور الواضع ما سوف يصدر ويتحقق وهو الأمر، ويتصور أيضاً مطابقة العمل لذلك الأمر، وبعد تصوّره يضع الاسم للصحيح الفعلي.

وبعبارة أخرى: الصحة الفعلية في الخارج لا توجد إلا بعد الأمر، لكن أمر التسمية سهل؛ لأنه يمكن بتصور الشيء الذي لم يحدث بعد. بل حتى لو سلمنا استحالة الصحة الفعلية فإنه يمكن وضع الاسم للمستحيل كلفظة (المستحيل) أو شريك الباري، ولعل مراده من الصحة الاقتضائية هو ما ذكرناه، لكنه خلاف تعبيره.

قد تقول - انتصاراً للسيد السبزواري رحمته في نفي الثمرة -: إنه بعد الفحص عن المخصّص أو المقيد واليأس عن وجوده يحصل الاطمئنان بأن المولى لا يريد من الصلاة - مثلاً - إلا هذه الأجزاء والشروط المعلومة لا غيرها حتى على تقدير الوضع للصحيح، إذ لو كان يريد جزءاً أو قيداً آخر لبيّنه بطريقٍ ما مادام هو في مقام البيان، فلا ثمة إذاً بين الصحيح والأعم.

والجواب: أن كلامنا في الإطلاق اللفظي الذي هو متقوم بقريئة عامة باسم مقدمات الحكمة ولم نتكلم عن الإطلاق المقامي المتقوم بوجود قريئة خاصة، فأنا لا نكر حصول الإطلاق المقامي أحياناً لنفي المشكوك جزءاً أو قيداً. وأمّا الإطلاق اللفظي فلا يجري على الصحيح؛ لأنّ من المحتمل أن المتكلّم يريد ذلك الجزء أو القيد، ومع ذلك لم يبيّنه فنتحتاج في رفع هذا الاحتمال إلى مقدمة أخرى، هي كون ذلك نقض الغرض ولا يصدر من الحكيم.

وبتعبير آخر: لا يمكن التغلّب على احتمال إرادة المتكلم الجزء أو القيد المشكوك إلا بهذه المقدمة (كونه نقضاً للغرض ولا يصدر من الحكيم)، وهذه تشكل إحدى مقدمات الإطلاق، فبفضل هذه المقدمة يثبت المطلوب.

فنتحصل على النتيجة من طريق التمسك بالإطلاق، غاية الأمر يعتبر في التمسك بالإطلاق، بل العموم الفحص عن المقيد أو المخصّص واليأس عنه حسباً قرر في محله.

والحاصل: أننا لا نساعد على عدم الحاجة إلى الإطلاق اللفظي في المقام، بل نحن محتاجون ومعتمدون عليه لكن بشكل غير واضح، كما لا نساعد على التمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على القول بالصحيح لعدم إحراز صدق الاسم كالصلاة على الفاقدة للسورة، وإحراز الصدق شرط للإطلاق. كما لا يجوز التمسك بإطلاق لفظ العالم لإثبات وجوب إكرام زيد المشكوك العالمية. ^(١) هذا في العبادات.

وأما المعاملات فهي مشتركة مع العبادات في عدم إمكان التمسك بالإطلاق بناءً على الصحيح فيما لو شك في اعتبار شيء في صحتها عرفاً، وأما إذا شك في صحتها شرعاً بعد إحراز صحتها عرفاً، فإنه أيضاً يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات عدم اعتبارها شرعاً، كما لو شك في اعتبار العريية شرعاً في العقد بعد إحراز صدقه عرفاً. فظهر أن المعاملات تزيد على العبادات بنكتة إضافية، وهي أن الصحة فيها قد تكون شرعية وقد تكون عرفية، وهذه النكتة قد انعكست على مرحلة التمسك بالإطلاق فانتجت إمكان التمسك بالإطلاق حتى على القول بالصحيح بعد إحراز الصدق العرفي.

وقد انتبه إلى هذا المطلب صاحب الحاشية ^(٢) على (المعالم) ووقع موضع القبول عند مشهور العلماء كالمحقق النائيني والخراساني والسيد الشاهرودي والروحاني والشهيد الصدر عليهم السلام.

ولأجل تنسيق البحث نؤجل تفصيل الكلام إلى بحث المعاملات.

(١) نعم، لو قلنا بأن أسماء العبادات كانت قديمة قبل الشرع أمكن التمسك بالإطلاق حتى على الصحيح لأنه بعد إحراز صدق الصلاة عرفاً - قبل الإسلام - فلو شككنا في دخل شيء زائد أمكن نفيه بالإطلاق بنفس النكتة التي بها تجري الإطلاق في المعاملات حتى على الصحيح.

(٢) هو الشيخ محمد تقي الإصهاني رحمته الله، وقيل إن الشيخ الأعظم رحمته الله اقتنع بكتابه (فرائد الأصول) ولم يكتب القسم الأول من الأصول استغناءً بالحاشية، ويبدو أنه أول من انتبه إلى هذه النكتة.

الثرة الثانية^(١): ذكروا لهذا البحث ثمة أخرى وهي جريان البراءة بناء على الوضع للأعم، والاشتغال بناء على الصحيح فيما إذا شك جزء أو شرط في الواجب. وتقريب الثمرة: أنه بناء على الأعم قد أتى المكلف بالقدر المتيقن من الواجب؛ لأنّ المفروض صدق الصلاة - مثلاً - على عمله، غاية الأمر يشك في تكليف زائد بجزء أو شرط دخيل في الأمور به لا في صدق اسم الصلاة، فإذا أتى بالصلاة حقيقة يجري البراءة عن التكليف المشكوك بالسورة مثلاً، بخلاف القول بالصحيح، فإنه ما دام يشك في دخل السورة في صحة الصلاة فلا يحرز الإتيان بمسمى الصلاة أصلاً، فلا بد من الإتيان بالمشكوك من باب الاحتياط، لكي يحرز الإتيان بأصل الصلاة حسب الفرض (الوضع للصحيح)، فالمقام يخضع لأصالة الاشتغال، أو قل: إنّ الشك في المحصل للواجب، كما إذا طلب المولى تسخين الماء وشك في أنه يحصل برزومة من الحطب أو رزمتين، فإنه يجب الاحتياط، بخلاف ما لو أمر بالإتيان بنفس الرزومة من الحطب وشك في عددها، فإنه يخضع للبراءة لكونه شكاً في تكليف زائد. ولكن هذه الثمرة مرفوضة من قبل مشهور العلماء وذلك:

١ - لأنها مبتنية على كون الجامع لأفراد الصلاة - مثلاً - والذي تعلق به الأمر أمراً بسيطاً محصلاً من الأجزاء الخارجية والشروط، وأما بناء على كون الجامع مركباً فأيضاً تجري البراءة في الشك في الزائد على القدر المتيقن، وبما أنه يمكننا تصوير الجامع المركب بين الأفراد الصحيحة فيندم أساس هذه الثمرة. وبعد التنازل وقبول كون الجامع الواجب بسيطاً أيضاً تجري البراءة.

٢ - إما لما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن المحصل إن كان منطبقاً على المحصل

(١) هذه الثمرة جعلناها ثانية في الذكر خلافاً للمشهور، لوجهين: أولاً: أنها غير مقبولة بخلاف الإطلاق فإنه مقبول عند المشهور إلا المحقق العراقي والسيد السبزواري. وثانياً: أن رتبة البراءة والاشتغال متأخرة عن الإطلاق اللفظي أو المقامي، فذكرنا المتقدم أولاً ثم المتأخر.

وأتحدأ في الوجود جرت البراءة أيضاً .

٣ - وإما لما ذكره السيد الصدر رحمته من أن البسيط إذا كان ذا درجات من الشدة والضعف فأيضاً تجري البراءة .

٤ - وإما لما جاء في نظري فعلاً من أنه بما أن الشك في المحصل الشرعي مجرى للبراءة فالمقام من موارد؛ لأن على الشارع بيان ما يحصل ذلك الواجب البسيط، إذ العرف لا يعرف ذلك، فإذا لم يبين السورة مثلاً فتجري البراءة بخلاف المحصل غير الشرعي كتسخين الماء، إذ ليس بيان مقدار الوقود على المولى؛ لأن المكلف لا يحتاج إلى بيان المولى، فيجب عليه الاحتياط لكي يحقق المطلوب المولى وهو التسخين مثلاً.

وبعد رفض هذه الثمرة يبرز سؤال وهو أن الصحيح في المقام هل هو البراءة أو الاشتغال؟

والجواب: أن ذلك تابع لبحث الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن اخترنا هناك البراءة باعتبار الشك في التكليف الزائد نختارها هنا حتى على القول بالصحيح .
وقد يقال هناك بالاشتغال بتقريب أن كلاً من الأقل والأكثر طرف للعلم الإجمالي، ولا يمكن انحلاله إذا تمكنا من إثبات عنصر التباين بينهما، فتجري الاشتغال حتى على الأعم، لمنجزية العلم الإجمالي بالتكليف بالأقل والأكثر .
وإن كان في مقابل هذا الرأي رأيان آخران متطرفان:
أحدهما: عدم وجوب الاحتياط حتى في مورد العلم الإجمالي .

الثاني: وجوب الاحتياط عقلاً بمجرد الاحتمال وإن لم يقترن بالعلم الإجمالي بمعنى إنكار البراءة العقلية كما ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته حيث يقول بأصالة الحظر والسيد الروحاني والسيد الصدر رحمته وإن كانت البراءة الشرعية جارية . وتحقيق المطلب في محله .

جريان البراءة في العبادات والمعاملات:

بقي في المقام أمر يجدر بنا التنبيه عليه: وهو أننا فصلنا في الثمرة الأولى وهو الإطلاق بين العبادات والمعاملات بناء على الصحيح، فقلنا بجريان الإطلاق في المعاملات وعدمه في العبادات. وأما هنا فلا فرق في جريان البراءة بين العبادات والمعاملات، بل المعيار هو احتمال التكليف.

فإذا نظرنا في المسألة من زاوية التكليف كما لو أمر بالصلاة أو النكاح وشككنا في جزء أو شرط زائد تجري البراءة، وأما إذا لم يكن في البين تكليف ك﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، أو كان تكليف ولكن لم ننظر من زاوية التكليف، بل من زاوية الحكم الوضعي، كما إذا جعلت صلاة المرأة أمام الرجل موجبة لبطلان صلاة الرجل، أو جعلت الصلاة الرباعية شرطاً للبقاء على التمام لمن قصد عشرة أيام ثم تبدل رأيه بعد الإتيان بفريضة رباعية، فإن المقام ليس مورداً للبراءة وإن كان عبادة، بل مورد لأصالة عدم تحقق المؤثر، فيجري في البيع - مثلاً - أصالة عدم الانتقال المعبر عنها بأصالة الفساد، وفي العبادة أيضاً أصالة عدم تحقق المبطل لصلاة الرجل، (أي عدم مؤثرية عمل المرأة في بطلان صلاة الرجل)، وأصالة عدم مؤثرية هذا العمل - أي الصلاة الرباعية - في البقاء على التمام.

إذاً لا فرق في البراءة والاشتغال بين العبادات والمعاملات، غاية الأمر بما أن الغالب في المعاملات عدم تكليف في التبين فتكون خاضعة لأصالة الفساد عند الشك، كما لو شك في اعتبار العربية فيها، وبما أن الغالب في العبادات أنها ليست شرطاً أو مؤثرة في حكم ما كصلاة المرأة المؤثرة في بطلان صلاة الرجل خلفها، فغالباً يكون النظر فيها إلى أصالة البراءة كموارد الشك في اعتبار جزء أو شرط زائد في العبادة.

وبعبارة أخرى: أنّ ما نراه من الفرق بين العبادات والمعاملات ليست بنكتة العبادية والمعاملية كما كانت في الثمرة الأولى، فإنّ النكتة الموجودة في المعاملات هي الإيضائية وفي العبادات هي التأسيسية، فانعكست على الثمرة الأولى فاختلفت العبادات عن المعاملات في التمسك بالإطلاق، بخلاف المقام وهو الثمرة الثانية، فإنّ النكتة هو كون النظر فيه إلى التكليف وعدمه، فإنّ نظرنا من زاوية التكليف جرت البراءة في المشكوك عبادة كانت أم معاملة، وإنّ نظرنا من زاوية المؤثرية كصلاة المرأة المبطلّة لصلاة الرجل خلفها أو الصلاة الرباعية المؤثّرة في البقاء على التمام، فهنا لا مورد للبراءة، بل مورد أصالة العدم معاملة كانت أم عبادة، كأصالة عدم مؤثرية الصلاة الرباعية في البقاء على التمام.

الثمرّة الثالثة: ذُكرت ثمرة ثالثة وهي: نذر إعطاء درهم للمصليّ، فعلى الأعم يجزئ حتّى لو كانت صلاته باطلة، وعلى الصحيح لا يجزئ إلا إذا كانت صحيحة. وقد نوقش فيها بثلاث مناقشات:

فقد اعترض المحقق الخراساني تذوّك عليها بوجهين:

أولاً: أنّ النذر لا يتبع لفظ الناذر كي يبحث عن معنى لفظة الصلاة، وإنما يتبع نيّة الناذر، فحتى لو كان الحقّ مع الأعمي لكن كانت نيته الصلاة الصحيحة فلا يجزي، وبالعكس إذا كان القول بالصحيح هو الصحيح - ولكن كان قصده حين النذر هو أن يأتي بصورة الصلاة فإنّه يجزي.

ولا يعترض على كلمة «يجزي» بأنّ هذه الكلمة تستبطن أنّ النذر كان صحيحاً وعمله مجزياً، مع أنّ نذره باطل؛ لأنّ صورة الصلاة أو الصلاة الفاسدة ليست راجحة فلا ينعقد النذر، وذلك لأنّ هذه الصلاة وإن كانت غير راجحة لكن المعيار في صحة النذر هو رجحان المتعلق والمتعلق هو دفع الصدقة وهو راجح حتى لو دفعناها إلى من يصلي فاسدة.

وثانياً: حتى لو كانت هذه الثمرة موجودة فإنها ليست ثمرة أصولية؛ لأن الثمرة الأصولية هي التي تساعد الفقيه في استنباط الحكم الشرعي أو العقلي، وهذه مساعدة لتنقيح موضوع الحكم، وأمّا نفس الحكم وهو وجوب الوفاء بالنذر فقد استنبطه من أدلة وجوب الوفاء، وهذه الثمرة إنما نقحت أنّ هذا - أي إعطاء الدرهم لمن يصلي فاسدة - هل هو مصداق للوفاء أم ليس مصداقاً.

ويمكن التغلب على الإشكال الثاني بأنّ النادر أحياناً ينوي إعطاء الدرهم لمن يصدق عليه المصلي لغة أو شرعاً، فيترك المجال لبحث الصحيح والأعم، بشكل لوسالناه ما هي نيتك، هل هي الصحيحة أو الأعم؟ لأجاب بأنّي لم أنو هذه الأمور، بل نويت فقط عنوان المصلي، بل يرتفع الإشكال الأوّل أيضاً بفضل اقتراحنا هذا؛ لأنّ قصد النادر هو مطلق مسمى الصلاة والتي تكون هي الصحيحة على قول الصحيح والأعم على الأعمى، وإن كان هكذا فيخضع للبحث.

وثالثاً: اعتراض السيد الروحاني رحمته بأنّها ليست أصولية لا لأجل أنّها تنقح الموضوع ولا يستنبط منه الحكم، بل لكونها مختصة بباب النذر وليست مشتركة بين أبواب الفقه.

ويمكن التغلب على هذه المناقشة أيضاً بأنّ هذه الثمرة لا تختص بباب النذر فقط، بل تجري في العهد واليمين والشرط والإجارة وإطاعة الوالد والمولى والزوج - على تقدير وجوبها - وإيذاء الوالدين، كما لو باع شيئاً بشرط أن يتصدق على المصلي، أو استأجره شخص على أن يكتسب مكان المصلي أو يمنع الناس من التردد والزحام عند المصلي فقام الأجير بمنع زحام الناس عن مصلّ فاسداً، أو كان الوالدان يتأذيان من أن يجلس أمام المصلي، وهكذا كراهة مواجهة المصلي، ولا يعتبر اشتراك المسألة الأصولية في جميع أبواب الفقه، بل يكفي عدم الاختصاص بباب واحد بشكل يصدق عليه القاعدة، فإنّ بحث الأوامر مثلاً لا يجري في كلّ أبواب الفقه أيضاً.

الثمرة الرابعة: وعلى غرار ما تقدم يمكن جعل صلاة المرأة أمام الرجل المصلي أيضاً ثمرة، فإن قلنا بالأعم تبطل صلاة الرجل حتى لو كانت صلاة المرأة باطلة، وعلى الصحيح لا تبطل صلاة الرجل لعدم وجود المبطل، وهو الصلاة الصحيحة من المرأة المتقدمة على الرجل، إذ المفروض بطلان صلاتها.

وهكذا لو صلى الرجل وفي أثناء صلاته تقدّمته امرأة وصلت ثم انتهى الرجل من صلاته السابقة وشرع في الثانية والمرأة باقية على صلاتها الفاسدة فإن الصلاة الثانية للرجل أيضاً تفسد بناء على الأعم لصدق الصلاة على صلاة المرأة، وأما على الصحيح فصلاته صحيحة لعدم صدق الصلاة على صلاتها.

ولكن لا يساعد على هذه الثمرة أيضاً؛ لأنها كالسابقة لا تساعد الفقيه على استنباط الحكم وإنما تنقح موضوع الحكم.

الثمرة الخامسة: ما قد يقال: لو قصد الإقامة وصلى الظهر مثلاً أربعاً ثم بدا له عدم الإقامة وانكشف بطلان صلاته فيبقى على التمام لصدق الصلاة بناء على الأعم، ويبقى على القصر بناء على الصحيح، لأن الصلاة الرباعية شرط للبقاء على التمام في من بدا له عدم الإقامة.

وفيه: أن وظيفته القصر على كلا الرأيين.

ويمكن تخريج هذا الحكم بأحد أمور:

١ - العلم بأن المراد من الصلاة الرباعية التي جعلت شرطاً للتمام هي الصحيحة، لعدم تأثير للفساد.

٢ - وجود كلمة (الفريضة) في لسان الدليل لا تشمل الباطلة؛ لأن الفريضة لا تكون إلا الصحيحة.

٣ - الحكومة، حيث إن الصلاة حتى لو صدقت على الفاسدة، لكن أمثال «لا

صلاة إلا بطهور»^(١) حاكم تعبداً، بأنّ الفاقدة للظهور ليست بصلاة فلا يترتب عليها الآثار الشرعية كالبقاء على التمام كما في قوله تعالى: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك»^(٢) والذي يعبر عنه في الأصول بمجمله «لا شك لكثير الشك» الحاكم على أدلّة أحكام الشكوك.

والفرق بين هذه التخريجات أنّ الأوّل سالم عن المناقشة، وأمّا الثاني فقد يناقش فيه بأنّه لا يجري فيما كان يتمتع بأمر ظاهري كاستصحاب الطهارة فإنّ الفريضة أعمّ ممّا فرض بالأمر الواقعي أو الظاهري بناء على كون مفاد الأمر الظاهري جعل حكم مماثل للواقعي، فيصبح قوله تعالى: «لا تنقض اليقين»^(٣) أو «وإياك أن تحدث وضوءاً»^(٤) أمراً بالصلاة، وتكون الصلاة حينئذٍ فريضة؛ لأنّه فرض له الصلاة بالإستصحاب.

ولكن لا يساعد على هذه المناقشة؛ لأننا لا نقول بالحكم المماثل.

كما قد يناقش في التخريج الثالث بأنّه:

أولاً: ليس كلّ حكومة ناظرة إلى التنزيل في كلّ الآثار.

وثانياً: أنّ الحكومة في لسان الأدلّة لم ترد في كلّ أسباب البطلان، وإنما جاء في

بعضها كـ«لا صلاة إلا بطهور» و«لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»^(٥).

والجواب عن الأوّل: أنّه لو سلمنا أنّ مثل قاعدة: (الطواف في البيت صلاة) غير

ناظر إلى كلّ الآثار، لكن «لا صلاة إلا بطهور» ناظر إلى الكل، أي ينفي ترتب أيّ

(١) الوسائل ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢٢٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٤) الوسائل ١: ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٧.

(٥) الوسائل ٦: ٣٢١، أبواب الركوع، ب ١٦، ح ٢.

أثر صلاتي على الصلاة الفاقدة للظهور.

وأما الثاني فيمكن الجواب عنه بعدم الفصل بين أسباب البطلان والارتكاز العرفي بتعميم الحكم إلى الجميع.

وموجز البحث: أننا لانساعد على هذه الثمرات الخمس إلا على الأولى، وهي الإطلاق اللفظي. وهو في العبادات، وأما المعاملات فعلى كلا القولين يمكن التمسك بالإطلاق.

المقدمة الثالثة: معنى الصحة:

من المقدمات المشتركة بين العبادات والمعاملات هو تعيين معنى (الصحة)، وقد وقعت محلاً للخلاف، والمتكلمون فسروها بما يوافق أمر الشريعة فيما إذا كان مورداً للأمر، وفسرها الفقهاء سقوط الإعادة والقضاء، وإذا فسّرنا السقوط بعدم الحاجة إلى التكرار فهو يشمل المعاملات أيضاً، أي أنّ المعاملة الصحيحة ما لا تحتاج إلى الإعادة. وقد فسّر المحقق الخراساني رحمته الصحة بالتامة، وآخرون فسروها باجتماع الأجزاء والشروط.

أما دليل المحقق الخراساني رحمته فهو أنه مقتضى اللغة، وأما من قال باجتماع الأجزاء والشروط فيرد عليه أنه يجعلها مختصة بالمركب ولا يتصور في البسيط كالتفكّر؛ ولذلك عدل السيد الصدر رحمته إلى تفسيرها بترتب الأثر المرغوب فيقال: (فكرة صحيحة) أي يترتب عليها الأثر (باطلة) أي لا يترتب.

والذي يبدوا في النظر أنّ للصحيح معنيين:

١ - في مقابل الفاسد.

٢ - في مقابل الباطل.

والصحة بالمعنى الأول لا تأتي في البسيط؛ ولذا اعترفوا بأنّ المعاملة بمعنى المسبب لا يكون فيه صحة وفساد، بل أمره دائر بين العدم والوجود؛ لأنّه أمر بسيط.

وأما الصحة بالمعنى الثاني فتجري في البسيط أيضاً، فيقال فكرة صحيحة أو باطلة . وإن كنا لانساعد على ما ذكره السيد الصدر من كون «الفكرة» بسيطة، إذ يمكن كون الفكرة أيضاً مركبة من قضايا محلية وعلى الأقل قضية محلية واحدة .

ويمكننا أن نفسر الصحة بالمعنى الثاني: بالمطابقة للواقع والباطل عدم مطابقتها للواقع، ولا يهمننا تحقيق معنى الصحيح بعد أن كانت الثمرة - وهي عدم التمسك بالإطلاق في العبادات بناءً على الصحيح - تترتب على كلا المعنيين، وعلى تفصيل في المعاملات، فإننا قد تحصلنا على مفهوم الصحيح بشكل عرفنا كونه مانعاً من التمسك بالإطلاق في العبادات؛ وذلك لأنه لو لم نكن عارفين بمعنى الصحة فكيف توصلنا بصورة استدلالية تفصيلية على كيفية كونها مانعة من التمسك بالإطلاق .

نعم لو كانت الصحة مانعة تعبدًا لبقى المجال عن البحث عن ماهية هذا المانع، فيبحث عن معنى الصحة، لكن من حسن الحظ كان توصلنا إلى ذلك تفصيلاً واستدلالياً، فقد حصلنا على مفهوم الصحة، ولذلك رأيناها مانعة وحصل لنا الإذعان بمانعيتها ولولا معرفتنا لها لما أذعنا .

فترك هذا البحث لندخل في صلب البحث، وهو تعيين الموضوع له لألفاظ العبادات والمعاملات، وبما أن أفراد المعاملات متساوية في الخصوصيات مثلاً البيع مبادلة مال بمال والإجارة مبادلة خصوص المنفعة بمال فتصوير الجامع بينها لا يلاقي صعوبة، وأما العبادات فبما أن أفراد بعض أقسامها متفاوتة كحج التمتع والإفراد والقران والصلاة التي توجد فيها ذات ركعة واحدة وذات ثمان ركعات كصلاة الأعرابي، فلذلك نحتاج إلى تصوّر جامع بين الأفراد حتى لو افترض الموضوع له خاص، أي وضع تارة للصلاة الثنائية وأخرى للتلائية، وذلك لأنه ما دام افترض

الوضع عاماً^(١) فنحتاج إلى الجامع بين الأفراد كي يتصور ذلك الجامع حين الوضع ، ولا ينفعنا كون الموضوع له خاصاً .
فنبحث أولاً في العبادات ثم المعاملات:

أسماء العبادات

بما أننا نرى الفرق الشاسع في أفراد بعض العبادات كالصلاة فأتها بين ثنائية وثلاثية ورباعية ، بل واحدة ثمان ركعات ، فقد وقع البحث عن تصور الجامع بينها .
والتصميم الفني للبحث في الجامع يقع في ثلاث مراحل:

١- هل نحتاج إلى الجامع أم لا ؟ .

٢- بعد الفراغ عن الحاجة إلى الجامع ما هو الجامع بين الصحيح والفاسد؟ فإذا حصلنا على جامع للأعم فلا حاجة إلى جامع آخر يخص الصحيح لأنه موجود في ضمن الأعم ، فكل ما تصورناه جامعاً للأعم نقيده بقيد بحيث ينطبق على الأفراد الصحيحة ، مثلاً نقول: «معظم الأجزاء المؤثر للأثر» ونحو ذلك ، وأما إذا لم نتمكن من تصوير جامع للأعم فينتهي الدور إلى المرحلة الثالثة وهي:

٣- تصوير الجامع بين خصوص الأفراد الصحيحة إن لم نتمكن من الأعم .
ولكن ما دام العلماء رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ قدموا البحث عن جامع الصحيح فنتبعهم تيمناً وتبركاً ، وإلا فن الناحية الفنية فالعكس هو الصحيح كسائر الموارد التي إذا ثبت المرحلة السابقة لا حاجة إلى اللاحقة ، مثلاً نبحت عن إمكان شيء واستحالته ، فإذا ثبتت الاستحالة لا ينتهي الدور إلى البحث عن الوقوع لعدم الحاجة إلى البحث اللاحق ،

(١) والوضع العام في الاصطلاح هو أن يكون المعنى المتصور حين الوضع عاماً ، كما لو وضعنا الإشارة تارة لزيد وأخرى لعمرو لكن تصورنا الجامع بينها .

وفي المقام لو تمكنا من تحصيل جامع للأعم فإثنا في غنى عن البحث عن جامع لخصوص الصحيح، فالواضع يتصور الجامع الأعم ثم يضع اللفظ له بقيد الصحة. أما البحث في المرحلة الأولى:

فقد ذكر الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عدم الحاجة إلى الجامع إلا بين القصر والتمام، فإن الواضع أيأ كان الشرع الإسلامي كما هو المشهور أم قبله كما في اقتراح المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد وضع الصلاة للمرتبة الكاملة العليا للمكلف المختار، وأما الأفراد الاضطرارية كالتيتمي والجلوسي فكلاهما ملحقة. (١)

وقد نقل السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن المحقق النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يفترض أن المسمى بالصلاة هي المرتبة العليا الواجدة لجميع الأجزاء والشرايط، فلا حاجة إلى تصوير الجامع، فإن المراتب النازلة يكون استعمال الصلاة فيها من باب الادعاء والتنزيل أو الاشتراك في الأثر، نعم بالنسبة إلى القصر والتمام لا بد من تصوير جامع بينها، لأنها في عرض واحد. (٢)

ونقل السيد الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يرى الجامع بين القصر والتمام هو «الركعتان الأليان»، وأما المراتب الأخرى للقصر والتمام كصلاة الغرقى والمضطر فلا حاجة إلى تصوير جامع يشملها، بل هي صلاة ادعاء. (٣)

إلا أن العلماء الآخرين قد اعترضوا عليها بوجوه أهمها: أن نفس الصحيحة العليا أيضاً مبتلاة باختلاف أفرادها، فكما أن الظهر الرباعية للمختار كاملة بالمرتبة العليا كذلك صلاة المغرب من المختار فإنها أيضاً كاملة بالمرتبة العليا، فلا نستطيع القول

(١) وقد ذكر السيد الوالد الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تأييداً لها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن صلاة الفريق لم يعبر عنها بالصلاة في الروايات، وإنما هو تعبير الفقهاء.

(٢) المحاضرات ١: ١٤٠.

(٣) نتانج الأفكار ١: ٩٣.

بأنها ليست كاملة، بل لو أضفنا إليها لنقصت لبطلاتها وهكذا الصباح. إذاً فنحتاج إلى جامع بين نفس الصلوات الاختيارية.

ويمكن أن نضيف إلى إشكالهم إشكالا آخر، وهو أن المسألة على العكس أي أن المورد الذي رآه المحقق النائيني رحمته محتاجاً إلى الجامع وهو القصر والتمام أمره أسهل من المورد الذي لم ير حاجة إلى البحث عن الجامع؛ وذلك لأن الموضوع له في القصر والتمام - حسبما يؤشر إليه اسمها - هو أن الموضوع له الأول هو التمام، والقصر قد نقص منها ركعتان؛ ولذلك عبر بكلمة (قَصُرَتْ) أو (التقصير)، وعبر عن الأول بالتمام فلا حاجة إلى الجامع، بخلاف صلاة الصبح والمغرب والعشاء فإنها في مستوى واحد وليس أحدها الأصل للبقية، فهنا يُحتاج إلى أن يفرض الجامع هو الركعتان الأليان الموجودة في الجميع والأقل منها صلاة إدعائية لا حقيقية.

وعلى أي تقدير فلا بد من تصوير الجامع فننتقل إلى المرحلة الثانية.

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة:

وقد قام العلماء بتصوير الجامع على الصحيح، وما ذكروا أو يمكن أن يقال أمور: الجامع الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهو شيء لا يمكن تحديده بالضبط ولكن يمكن الإشارة إليه بآثاره كالنهى عن الفحشاء وقربان كلّ تقي ومعالجة المؤمن بالنسبة إلى الصلاة وإيجاد الجنة من النار بالنسبة إلى الصوم.

ودليله مؤلف من مقدمتين:

١ - ما دلّ على وجود أثر لكلّ أفراد الصلاة الصحيحة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ

تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) والحديث القائل: «الصلاة معراج المؤمن»^(٢).

٢ - أن الأثر الواحد بالسنخ كاشف عن وحدة المؤثر سنخاً، أي أن المعراجية أثر

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) مستدرک سفینة البحار ٦: ٣٤٣.

لكلّ الصلوات ، فلا بد أن يكون المؤثر لهذا الأثر الواحد واحداً أيضاً ، وهو القدر المشترك والجامع بين أنواع الصلاة على اختلافها من الثنائية والثلاثية والرباعية وغيرها كصلاة الوتر ذات الركعة الواحدة وصلاة الاعرابي ذات الثمان وطبعاً بسلامين .

وقد برهن المحقق الخراساني رحمته على المقدمة الثانية بقانون فلسفي قائل : (الواحد لا يصدر إلا من الواحد) وقد استخدمه رحمته في مجالات متعددة كموضوع العلم والواجب التخييري وتعدد الشروط .

وقد مني هذا القانون باعتراضات عدة تارة في سعته بشكل يطبّق على أفعال الباري جلّ وعلا ، وأخرى على أصله بعد التعديل ، وثالثة على تطبيقه على الصلاة . وما اعترض عليه أو يمكن أن يعترض أمور :

المناقشة الأولى : أنّ هذه القاعدة إنّما تجري في العلة اللاإرادية كالنار ، لا في الفاعل المختار ، فلا تقبله بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى فهو واحد ومع ذلك سبّب أسباباً مختلفة متباينة ، فهو مسبب الأسباب لا علة .

والجواب عنه : أنّه مع الإغماض عن أنّ الحكم العقلي لا يقبل التخصيص فكيف يخص بالعلة اللاإرادية ؟ فلا بد أن يقال إنّ العلة هو إرادة الفاعل المختار فهو أيضاً يخضع لقانون الواحد لا يصدر إلا من الواحد . نقول : إنّ هذا الاعتراض إنّما يرد على من يريد تطبيق هذا القانون على الباري تعالى فاضطر إلى افتراض عقل أوّل واحد صدر منه ، والأوّل بدوره أصدر الثاني ، احتفاظاً على هذا القانون .

ولا ترد على المحقق الخراساني رحمته الذي أيضاً يطبقه على العلة لا على الباري تعالى فهذه المناقشة مؤيدة للمحقق الخراساني رحمته حيث تعدل هذا القانون بتخصيصه بالعلة اللاإرادية وإخراج الفاعل المختار .

المناقشة الثانية: أن هذا القانون إنما هو في الواحد الشخصي لا النوعي، فهذه الحرارة الشخصية الموجودة هنا ليس لها أسباب متعددة، بل سببه واحد. وأما كلي الحرارة فيمكن أن توجد بأسباب متعددة؛ لأنّ الكلي قد يكون له أصناف فصنف توجد بالشمس وصنف بالنار، وهكذا يمكن أن تنهى قسم من الصلوات عن صنف من المنكر وقسم آخر عن صنف آخر.

ويمكن المناقشة في هذا الإشكال بأنّ البرهان الذي أقامه المحقق الحراساني توفي على صحة هذا القانون - وهو لزوم السخية بين العلم والمعلوم - مشترك بين الشخصي والنوعي.

فنقول في توضيحه: أولاً: إنّ السخية لا يمكن إنكارها، وإلاّ لكان كل شيء علة لكل شيء وبالعكس، وهذا باطل بالوجدان. وعليه فلا يكون الواحد النوعي من سنخ سببين مختلفين بما هما مختلفان، غاية الأمر لو فرض صنفان من الأثر الواحد بالنوع كالنهي عن صني المنكر، فإنّ المميزات الصنفية وإن كانت لا تكشف عن مؤثر واحد لكن الجامع بين الصنفين بما أنّه ليس له سنخية لكلّ من المؤثرين بما هما مختلفان فلا بد من أن يكون المؤثر هو الجامع بين المؤثرين.

ولنأخذ نفس المثال فنقول: لئن كانت كلّ صنف من الصلاة تؤثر النهي عن صنف من المنكر، فإنّ كلّ صنف من الصلاة بخصوصيتها الصنفية تكون مؤثرة لذلك الصنف من النهي عن المنكر، وأما كلي النهي عن المنكر وهو القدر المشترك الموجود في كلّ صنف فهو يكون أثراً للقدر المشترك بين أصناف الصلاة بحكم قانون السخية، إذ لا يمكن أن يكون هذا القدر المشترك مسانحاً لكلّ أصناف الصلاة بخصوصياته المتمايزة، فالقدر المشترك من النهي يصدر من القدر المشترك بين أصناف الصلاة، والخصوصيات تصدر من خصوصيات الاصناف.

وثانياً: لئن كان النهي عن المنكر ذا أصناف بعدد المنكرات المختلفة، وبالتالي

لم نستطع استفادة الجامع من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ، لكن هذا المشكل غير موجود في الاستفادة من حديث «الصلاة معراج المؤمن» ، حيث لم يقل: إنّ هناك أصنافاً متميزة من المعراج - كما كان في المنكرات - وإن كانت درجات المعراج مختلفة بالشدة والضعف ، فإذا كان المعراج - شديداً أو ضعيفاً - أثاراً لكلّ الصلوات فلا يمكن السنخية بين هذا الأثر وبين صلوات مختلفة بما هي مختلفة ، فلا بد من كشف جامع بقانون السنخية .

وثالثاً: حتى لو ثبت أنّ للمعراج أصنافاً متميزة وليس الفرق بالشدة والضعف فقط ، فإنّ هناك عنواناً يظهر منه وجود الجامع وهو قوله عليه السلام: «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر»^(١) ، وعنوان (خير موضوع) لا يخضع للإشكال المتقدم وهو تعدّد الصنف ؛ لأنّ الخيرية بمعنى (أفعل التفضيل) لا يتعدد ، أي لا يكون هذا الصنف أفضل من ذاك الصنف وبالعكس ، ولذا بالنسبة إلى صورة تعدد الافضل يعبر بكلمة (من أفضل) ، وأما بدون حرف (من) فلا يكون متعدداً ، فلا بد من أن يكون هناك قدر مشترك واحد في أفراد الصلاة يكون هو (خير موضوع) ، وأما إذا تعدد فلا يصدق على كلّ من المتعدد (الخير) بمعنى الافضل نسبياً ، وأما الافضل المطلق كما هو ظاهر الحديث فلا يكون في المتعدد ، وبما أنّ الحديث قال: «الصلاة خير موضوع» أي أفضل ما وضع فلا يكون المتعدد بما هو متعدد أفضل ؛ لأنّ هذا الصنف لا يكون أفضل من الصنف الآخر فلا تكون الافضلية إلاّ نسبية وهي خلاف ظاهر الحديث .

والحاصل: أنّ الأفضلية المطلقة لا تكون إلاّ في الواحد النوعي بإلغاء خصوصياته ، وبدونه يكون متعدداً ، والمتعدد تكون أفضليته نسبية والنسبية خلاف ظاهر الحديث ، فلا بد من كشف جامع واحد بين الصلوات المختلفة .

المناقشة الثالثة: إن هذا القانون الذي استخدمه المحقق الخراساني رحمته لإثبات جامع بين أقسام الصلاة مختص بالأمر التكوينية، فلا يصح استخدامه في الأمور الاعتبارية.

ويمكن الجواب عن ذلك بفضل عقيدة العدالة السائدة من أن الواجبات ذات ملاكات ومصالح في نفس الأمور به لا الأمر^(١)، فنفس الصوم يكون جنة من النار أو موجب الصحة لقوله عليه السلام: «صوموا تصحوا»، وكذا الصلاة فإنها لاشتمالها على مصلحة تكوينية أوجبها الشارع.

والحاصل: أن الواجبات ذات مصالح واقعية أو حسن ذاتي بالإغماض عن أمر الشارع بها، لا أنها بعد أمر الشارع أصبحت ذات مصلحة أو حسن كما يقوله غير العدالة، فالصلاة ذات ملاك تكويني.

المناقشة الرابعة: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته، وهو أن هذا القانون لا ينطبق على المؤثرات التي ليس بينها جامع كالصلاة، فإن أجزاءها مؤلفة من مقولات متباينة كالأين وغيرها؛ ولذا ترك هذا الجامع البسيط الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته إلى جامع مركب من هذه المقولات المتباينة بشكل مبهم كما يأتي ذكره إن شاء الله.

ويمكن الجواب عنه: أولاً: أنه بما أن التباين الذي كان يترأى في بعض الأشياء قد سقط عن قيمته العلمية فانكشف علمياً عدم التباين كما في الفلزات المتباينة، فإن العلم الحديث قد كشف أن مادتها واحدة، وما نراه من الفرق بين الذهب والفضة مثلاً فإنما هو لاختلاف نسبة العناصر المشكّلة لها، فلعلّ المقولات أيضاً تتمتع بجامع لم ينكشف بعد لدينا وفي المستقبل يكشفه العلم، ومن هنا فإن الحكمة الطبيعية اليونانية قد انهارت في ضوء اكتشافات الطب الحديث.

(١) نعم توجد عقيدة نادرة ومرفوضة بوجود الملاك في نفس الأمر دائماً.

وثانياً: لا ندعي أنّ كلاً من المقولات المتباينة في الصلاة تؤثر الأثر الواحد كما تؤثر الشمس والنار في الحرارة، بل نقول: إنّ اجتماع المقولات هو المؤثر، فالأثر للمجموع لا للجميع، كما أنّ اجتماع الماء والتراب وتجفيف الشمس يشكّل المدر فيؤلم الضرب به ولا يؤلم التراب أو الماء وحدهما^(١)، على رغم القول بأنّهما عنصران متباينان. غاية الأمر بهذا الجواب يخرج الجامع عن كونه بسيطاً ويكون مركباً، وهو اختيارنا كما يأتي إن شاء الله.

المناقشة الخامسة: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أنّ تطبيق هذا القانون على أفراد الصلاة يستلزم خروج المشخصات الفردية عن ماهية الصلاة؛ لأنّ المؤثر هو الجامع لا المشخصات الفردية ككونها ركعتين أو ثلاث، مع أنه لا إشكال في دخول المشخصات الفردية في العبادة.^(٢)

والجواب: أنّ المشخصات الفردية وإن كانت مؤثرة ودخيلة في تحقق الجامع لكنها ليست داخلية في المسمى بالصلاة، فالمسمى هو ذات الجامع بإلغاء الخصوصيات الفردية، ككلمة (الدار) الموضوعه لهذا البناء الخاص على الرغم من دخالة العمال في بنائها، إلا أنّ اللفظ لم يوضع لمجموع البناء وعماله وإنما وضع لخصوص البناء.

المناقشة السادسة: أنّ القيود على قسمين:

١- أوّلي كالطهارة.

٢- ثانوي كقصد الأمر حيث يتوقف على وجود الأمر في رتبة سابقة، بخلاف الطهارة والستر وأمثالهما لعدم توقفهما على وجود أمر.

(١) وبهذا أجاب بهلول أبا حنيفة الراد لتعذيب الشيطان بالنار محتجاً بأنّه خلق من النار، والجنس لا يتأذى بالجنس، فرماه بدر فتألم، فقال: أنت أيضاً من التراب فكيف تألمت به. فغزى كلامه أنّه قد لا يؤثر أمور وحدها ولكن تؤثر مجتمعاً، وأجزاء الصلاة هكذا، فكلّ جزء وحده لا يؤثر المعراجية لكن المجموع يؤثر.

والمناقشة هو النقص بالقيود الثانوية، حيث لا يمكن تعلق الخطاب بها، فلا بد من الغائها وإذا ألغيناها أصبحت العبادة باطلة لاعتبار قصد القربة. وهذه المناقشة من السيد الخوئي رحمته.

وقد أجاب السيد الشهيد رحمته بإمكان جعل الجامع تعليقياً بالنسبة إلى القيود الثانوية فتقول: إن الصلاة هو القدر المشترك بين الأفراد بإضافة قيد تعليقي وهو: لو انضم إليه قصد القربة لكان ناهياً، فالصلاة موضوعة لذلك الجامع الذي لو انضم إليه القيود الثانوية لكان ناهياً.

المناقشة السابعة: وهي أيضاً للسيد الخوئي رحمته ^(١) وهو أن العرف لا يفهم هذا الجامع، فكيف يوضع اسم لشيء محل ابتلاء العرف ولا يفهمه.

وأجاب عنها السيد الصدر رحمته بأنه لا يعتبر معرفة العرف إلا إجمالاً وإشارةً كما في الأدوية المؤثرة لرفع مرضٍ ما، فإن العرف لا يعرف العناصر المركبة لذلك الدواء إلا الطبيب أو صانعه.

المناقشة الثامنة: ما ذكره السيد البجنوردي رحمته وهو أن (هذه العبادات معدات ومهيئة للنفس إلى وصولها إلى مدارج الكمال بفضل الله تعالى وإفاضته، ومعلوم أنه يمكن أن يكون لشيء الواحد معدات متعددة، فتأمل). ^(٢)

وتوضيح هذه المناقشة: أنه لئن سلمنا هذا القانون في العلة والمعلول فإن الصلاة خارجة عن تطبيق هذا القانون؛ لأنها ليست علة للكلمات الواردة في النصوص كالصلاة معراج المؤمن وقربان كلّ تقي، بل الصلاة مجرد معدّ لا أكثر، وفي المعدّ يمكن التعدد لأثر واحد.

(١) لكنني وجدته في تقارير السيد الشاهرودي رحمته قد نقلها عن المحقق النائيني رحمته، فليس المؤسس السيد الخوئي رحمته.

(٢) منتهى الأصول ١: ٥٥.

والجواب عنها: بأن نكتة هذا القانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد) هو لزوم السنخية بين المؤثر والأثر، وهذه السنخية إذا اعترفنا بلزومها في العلة يجب الالتزام بها في المعد والمهتئ حتى لو لم تكن علة تامة؛ لأنَّ المعد - كما يظهر من اسمه أيضاً - هو ما يكون له دور في إيجاد المعلول ويجعله مستعداً للتحقق، ولا يمكن السنخية بين معدّين مختلفين بما هما مختلفان، ولعلّه تبيّن أمر بالتأمل إشارة إلى هذا الجواب.

المناقشة التاسعة: أنا نرى بالوجدان عدم وجود جامع بين أمور متباينة ذات أثر واحد، فلئن وجد جامع بين الشمس والنار فأين الجامع بين الشمس والحركة السريعة والحتمى المؤثرة للحرارة، وهكذا أنواع الصلاة المختلفة باختلاف شاسع جداً، فإننا نرى فيها التكثر والتباين ومعه لا يتحقّق الجامع الذاتي أصلاً، سواء أريد الذاتي في كتاب الكليات الخمس، وهو (الجنس والفصل والنوع)، أم الذاتي في كتاب البرهان بمعنى ما يكون لازماً للذات كالزوجية للأربعة.

والحاصل: أنّ الجامع الذاتي خلف تباين الأفراد، والجامع الانتزاعي كعنوان أحدها وإن كان موجوداً لكنه لا يكون مؤثراً للأثر الواحد، بالإضافة إلى أنّه خلف مقتضى الأدلة مثل قوله تعالى: ﴿الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ حيث لم يجعل الأثر للجامع الانتزاعي.

ويمكن الجواب: بأنّه بعد الفراغ عن قيام البرهان على هذا القانون لا بد من القول بوجود جامع في البين وإن كنّا لم ننتهـد إليه، ما دمنا نرى بالوجدان صدور الواحد من هذه الأمور المتباينة في الظاهر.

مثلاً لو تصدقنا ورأينا البلاء، فإذا كنّا مؤمنين بأنّ الصدقة تدفع البلاء فلا بد أن نقول: كان من المقرر بلاء أكثر ثمّ خفّف ببركة الصدقة، وهكذا إذا لم نجد أحداً في الدار ولكن وجدنا أثره فنقول: إنّه موجود جزماً وإن لم نجدّه بحواسنا، وأمثالها كثيرة.

المناقشة العاشرة: أن الموارد التي ذكرها المحقق الخراساني لهذه القاعدة كالحرارة الصادرة من الشمس والنار يكون الأثر فيها متعدداً بالدقة لا واحداً، فإن أشعة الشمس تحتوي على خواص مغايرة لخواص النار، كما جاء في بعض الأخبار من كراهة الوضوء والغسل بماء سخنته الشمس دون النار، ولو أصابه البرص لا يلومن إلا نفسه، وقد أثبت علم الطب الحديث بوجود بعض الفيتامينات لو تعرض البدن لحرارة الشمس دون النار، وهكذا نجد خواصاً لبعض الصلوات ذات الكيفية الخاصة كصلاة لأداء الدين وصلاة قضاء الحاجة أو سعة الرزق.

والجواب: أن الحرارة مثلاً ذات جزئين جزء مشترك بين حرارتي النار والشمس وآخر مختص بالشمس، كما أن السبب وهو الشمس أيضاً مركب من أجزاء، فبعضها مشترك مع النار وبعضها تمتاز، فتكون الشمس مؤثرة في أصل الحرارة بما به الاشتراك ومؤثرة في الخصوصيات الممتازة عن حرارة النار بما به الامتياز، وهكذا بعض الأمراض الجلدية كسرطان الجلد إن تعرض للشمس دون النار.

الجامع الثاني للصحيح: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته وهو مركب مبهم من جميع الجهات إلا جهة النهي عن الفحشاء وأمثاله، وشبهه بالخمير حيث إنه مبهم من جهة المادة المتخذة منها الخمر واللون ودرجة الاسكار. وقد اختاره السيد الروحاني رحمته.

وقد اعترض السيد الصدر رحمته على تشبيهه بالخمير بأنها ليست مبهمة؛ لعدم اعتبار هذه الخصوصيات فيها، فيكفي جامع الاسكار واتخاذها من أي مادة إذا كانت اللغة تساعد على عدم تقيدها بكونها من خصوص العنب.

ويمكن الملاحظة على كلام السيد الصدر رحمته بأننا مع ذلك نرى الابهام في الخمر، إذ لو كان جامع الاسكار من مقومات الخمر وكافياً في صدقه لما شك في شمولها للفقاع، بل كان داخلياً قطعاً، مع أن العرف لم يره خمراً حتى وردت الرواية: «الفقاع خمر استصغره الناس».

ويمكن الإشكال على جامع المحقق الاصفهاني رحمته بأنه لا يمكن الإشارة إلى هذا الجامع كما كان يمكن إلى جامع المحقق الخراساني رحمته، فإن الإشارة كان ممكناً من باب إثبات جامع من طريق قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد)، وبما أن المحقق الاصفهاني رحمته لم يرتضها فبأي شيء يؤشر؟! ومجرد أنها تنهى عن الفحشاء لا يجعل الجامع مضبوطاً في نفسه، بخلاف جامع المحقق الخراساني رحمته، فإنه مضبوط في نفسه وإن كنا لا نعرفه بالتفصيل. وفرق بين كونه غير مضبوط وبين كونه غير معلوم، فجامع المحقق الخراساني مضبوط في نفسه ولكنه غير معلوم تفصيلاً.

الجامع الثالث: عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر.

وفرقه مع جامع المحقق الخراساني رحمته أن جامع الخراساني رحمته ليس هو عنوان الناهي، بل شيء غير معلوم بالتفصيل لكن أثره النهي، وهذا الفرق ينعكس على إشكال يرد على هذا الجامع دون جامع المحقق الخراساني رحمته وهو استلزامه الترادف بين لفظة (الصلاة) و(الناهي عن الفحشاء)، وجامعه رحمته سالم عن هذا الإشكال. نعم عبر السيد الشاهرودي رحمته عن جامع المحقق الخراساني رحمته بعنوان «الناهي عن المنكر»^(١)، لكنه مسامحة في التعبير.

الجامع الرابع: أنه سنخ تعظيم خاص وهذا منسوب إلى الشيخ الحائري والسيد

البروجردي رحمته.

ويرد عليه: أولاً: أنه لم يؤشر إليه بشكل مضبوط يمتاز عن غيره، فإن هذا العنوان ينطبق على عملية السجود والركوع أيضاً، فلا يمكن الإشارة إليه بخصوصه إلا أن تقيده بقيد الصلاة فيلزم الدور، بخلاف جامع الآخوند رحمته فإن تلك الآثار كالنهي عن الفحشاء مؤشرة إلى جامعه من دون أن يشترك فيه غير الصلاة؛ لأن

(١) نتائج الأفكار ١: ٩٦.

النصوص قد جعلت هذه الآثار للصلاة فقط .

وثانياً: أنّ هذا التعظيم موجود في الصلاة الفاسدة، فهو جامع الأعمي، اللهم إلا أن يدفع ذلك بأنّ التعظيم الخاص لا يوجد في الصلاة الفاسدة .

الجامع الخامس: أنّه هو الصورة والهيئة الاتصالية وقد نقله السيد الشاهرودي رحمته وذكر رحمته عليه اعتراضات:

١ - أنّه جامع للأعمي أيضاً، فلا يعتبر جامعاً للصحيح في مقابل الأعم، إذ لو أغمضنا النظر عن هذه النكته فإنّ كلّ جامع أعمي في نفس الوقت يكون صحيحياً أيضاً؛ لأنّ كلمة (الأعم) تقتضي بمفهومها أن تشمل الصحيح أيضاً، فلا يصح إفراد الجامع الصحيح عن الجامع الأعم كما أفرزه .

٢ - استلزام ذلك عدم جريان البراءة؛ لأنّ الأجزاء محصّلة لتلك الهيئة التي هي الصلاة لا نفس الصلاة، ولا تجري البراءة في الشك في المحصّل غير الشرعي، وهنا ليس بشرعي إذ يعرف حصول الهيئة الاتصالية بالوجدان .

اللهم إلا أن يقال إذا كانت الصلاة هي الهيئة الاتصالية فهي أمر اعتباري تكون بحسب اعتبار الشرع وليست أمراً عرفياً ليعرف حصوله بالوجدان .

٣ - أنّه لو افترض محالاً تحقّق الهيئة الاتصالية بدون الأفعال الخارجية لتحقق الامتثال، والحال أنّ صاحب الجامع لا يقبله بلا بحث وجدال .

٤ - أنّ الهيئة الاتصالية قد تكون قصيرة وأخرى طويلة حسب اختلاف الصلوات، فتصبح الصلاة ذات فصول متعددة كثيرة بمقدار درجات الطول والقصر، ومع تعدد الفصول لا يوجد جامع واحد .

وقد أجاب السيد الوالد رحمته عن الأخير بأنّه إذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فلا يوجب تعدداً وتكثرأ كما في الخط الطويل والقصير والنور القوي والضعيف، فإنّ امتياز القوي عن الضعيف بزيادة النور، وهو عين ما به الاشتراك .

الجامع السادس: ما ذكره المحقق العراقي رحمته وبما أن كلامه مضطرب بحيث فهم منه السيد الخوئي رحمته شيئاً والسيد الصدر رحمته شيئاً آخر وقال السيد الروحاني رحمته بأنه مرتبك فترك البحث عنه .

الجامع السابع: ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمته وهو ينطبق على جامع المحقق الاصفهاني رحمته من أنه مجموعة مقولات، إلا أن المحقق قد أبقاه على شدة إبهامه، ولكن السيد أخرجه من ذلك الإبهام إلى حدٍ ما، فقال: إنه مركب من مجموعة أمور خمسة:

١ - الجامع بين القيود المعتبرة في صحة الفعل مطلقاً ولو في حال الاضطرار كالنية وقصد القرية، فإنّ النية معتبرة دائماً بخلاف البسملة، فإنّها تسقط في حالة الاضطرار. هذا جزء الجامع والجزء الآخر:

٢ - الجامع بين الأجزاء العرضية كالفاتحة والتسبيحات الأربعة في الركعة الثالثة والرابعة.

٣ - كالأمر السابق بفرق أنّ البدلية في السابق كانت تخييرية، أي كان مخيراً بين الفاتحة والتسبيحات، وهنا تكون البدلية تعيينية كالوضوء والغسل، فإنّ التبادل بينهما تعييني، فليس المكلف مخيراً بينهما، بل يجب تعييناً الوضوء على بعضهم والغسل على آخر.

٤ - كالأمرين السابقين بفرق أنّ البدلية فيها عرضية، فالوضوء في عرض الغسل، لكن البدلية هنا طولية كالتميم بالنسبة إلى كلّ من الغسل والوضوء، فإنّه لا يصح إلا بعد العجز عنها.

٥ - الجامع في القيود المعتبرة في حال الاختيار فقط كالبسملة فليست جزءاً في حالات الاضطرار كالتقية، والفرق بين الخامس والأول أنه كان قيداً حتى في حالات الاضطرار كالجهل والنسيان، بخلاف الخامس فتسقط قيديتها في حال الاضطرار.

هذه هي مجموعة العناصر الخمسة التي يتألف منها الجامع الصلّاتي عند السيد الصدر، وتصوير الجامع في الأجزاء الأربعة السابقة لا يعاني مشكلاً لكن تصويره في الجزء الخامس مشكل، فما هو الجامع بين الصلاة الفاقدة للبسملة والواجدة لها.

وقد حاول السيد الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حل الإشكال بتصوير أحد جامعين:

التصوير الأوّل: هو عنوان الصلاة التي لا تفقد البسملة في حالة الاختيار، ولهذا

الجامع فردان:

١ - الصلاة مع البسملة .

٢ - الصلاة الفاقدة لها حالة الاضطرار .

التصوير الثاني: هو الصلاة الجامعة بين الواجدة للبسملة وبين تقييد سائر الأجزاء

بجال الاضطرار .

وبأحد هذين الجامعين قد تغلب الشهيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على مشكلة فرض الجامع بين

وجود البسملة وعدمها، فأصبح الجامع عنده مؤلفاً من هذه الأمور الخمسة .

وجامع الشهيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أصبح في معرض المناقشة التي أوردها السيد

الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على جامع المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو بُعد عن المتفاهم العرفي فليس

موضوعاً لاسم الصلاة .

وقد قام السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بدفع هذا الإيراد عن جامعهم بأنّ عدم معرفة العرف

لا يضرّ بالتسمية، كما في المعاجين التي لا يعرف الناس عناصرها المركبة، إلا أنّ ما

يخطر في البال فعلاً ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أنّه وإن ذكر جامعاً لفظياً بين الصلاة مع البسملة وبدونها، لكن

مادام طبيعة الوجود والعدم لا يجمعهما جامع حقيقي فلا يزال المشكل باقياً حتى

لو قلنا: إنّ المدعى ليس هو الجامع بين البسملة وعدمها، بل بين الصلاة الواجدة

للبسملة والفاقدة لها؛ وذلك لأنّ الممكن المقيد بالمال يصبح محالاً، إذ المقيد بشيء

يكتسب لون ذاك الشيء ، فإذا كان وجود البسملة وعدمها متنافرين وفاقدين للجامع فما يقيد بأحدهما أيضاً يكون بلا جامع حقيقي وإن كان يوجد بالاعتبار كما صورهُ ﷺ وذلك لأنَّ روح الجامع يرجع إلى ما يشتمل على البسملة وما يشتمل على عدمها ، ولا جامع بينها في الحقيقة .

الملاحظة الثانية: أنَّ المناقشة في هذا الجامع على مستوى مناقشة السيد الخوئي رحمته في جامع الآخوند رحمته وإنَّ كان مدفوعاً بما ذكره السيد الصدر رحمته من أنَّ بعض المعاجين لا يعرف عناصرها إلاَّ الطيب أو صانعها ، ونضيف نحن بأنَّ العرف لا يعرف بعض الأمور باصطلاحاته ولكنه يعرفه في قرارة نفسه ، كقاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فإنَّ العرف يعرفها ولكن لا يستطيع التعبير العلمي عنها ؛ ولذا يعترضون على من يؤخِّر البيان عن وقت الحاجة .

ولكن لو صغنا المناقشة بصياغة أخرى وعلى مستوى أرفع وهو أنَّ العرف فقط ليس هو الذي لا يعرف هذا الجامع ، بل حتَّى أهل الاصطلاح والفن لم يتوجَّهوا إلى هذا الجامع ؛ ولذلك اضطروا إلى تصوير جوامع أخرى ، فكيف يوضع لفظ الصلاة لشيء لم يتوجه إليه حتَّى أهل الفن ، فإنَّ رفع هذه المناقشة يكون مشكلاً .

ولعلَّ هذه المناقشة لا ترد على جامعي المحقق الخراساني والاصفهاني رحمتهما ؛ لأنَّهما يعترفان بأنَّ جامعها شيء غير معلوم بالتفصيل . إذن فلا بأس بوضع اللفظ لشيء هكذا كما في لفظة المبهم والمجمل ، فإنَّ مفهومه مبين ومصدقه مجمل ، فيقول: إنَّ لفظ الصلاة قد وضع لعمل مبهم جداً ، بخلاف السيد الصدر رحمته فإنَّه يدعي أنَّ الموضوع له أمر تفصيلي ، فيعترض عليه بأنَّه كيف لا يتوجهون إلى هذا الأمر التفصيلي؟!

الجامع الثامن: ما اقترحه وهو الركعتان للإنسان المختار بلا شرط عن الزيادة . وهذا الجامع غير جامع النائي؛ لأنَّه رحمته قد جعل الجامع هي الصلاة التامة للمختار ، فاعترض عليه بأنَّ نفس التامة الاختيارية متعددة فقد تكون رباعية وقد

تكون ثلاثية كما قد تكون ثنائية ، بخلاف جامعنا فإنه لا يرد عليه هذا الإشكال ؛ لأنه يضع إصبعه على الثنائية فقط ولا يكتبي بمجرد عنوان «التامة الاختيارية» الذي يختلف باختلاف الأوقات .

ثم إنّ دليلنا على هذا الجامع هو :

١ - ما يتبادر في ذهن المتشرعة حينما يأمر المولى بأنّه صلّ .
 ٢ - وما جاء في بعض الأخبار من «أن الصلاة مثنى مثنى»^(١) فإنه مع ملاحظة وجود الصلاة الثلاثية والرباعية تكون هذه الرواية ناظرة إلى مقام التسمية ، وأما المتخلف من هذا الجامع فهو لعامل خارجي من ضرورة وغيرها (كصلاة الوتر) وملحقة بها لشباهة في الصورة ومشاركة في الأثر ، فالزائد على الركعتين دخيل في المأمور به ، وليس مقوماً لصدق الاسم .

٣ - وأخبار أخرى بمضمون أنّ الركعتين الأولين فرض الله تعالى والأخيرتين فرض النبي ﷺ^(٢) ؛ ولذلك تقبل العلاج في حالات الشك ، بخلاف فرض الله حيث يبطل بالشك .

وهذا شاهد قوي على أنّ الصلاة وضعت للركعتين ؛ لأنه قبل إضافة فرض النبي ﷺ كان يصدق عليه اسم الصلاة^(٣) وهي اثنتان فقط ؛ فأضاف النبي ﷺ ركعتين على ما كان قبل إضافته صلاة حقيقة وهي ليست إلا ركعتين .

(١) بحار الأنوار ٨٦ : ٥٦ / ٢٠ .

(٢) كمتبر فضل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام : (إنّ الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات ، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة ، فصارت عدل الفريضة . . فأجاز الله له ذلك كلّهُ ، فصارت الفريضة سبع عشر ركعة) . وسائل الشيعة ٤ : ٤٥ ، أبواب أعداد الفرائض ، ب ١٣ ، ح ٢ .

(٣) حيث يظهر من قوله عليه السلام : «فرض الصلاة» أنّه هناك حين الفرض كان يصدق عليه الصلاة ، ولذلك عبّر بكلمة «الصلاة» .

ولابد من مراجعة هذه الأخبار هل مفادها مجرد أنّ الركعتين فرض الله، أو أنّها قد سمّيت باسم الصلاة أيضاً كي يصبح شاهداً لنا.

إن قلت: إذا كان الركعتان لا تقبل الشك فلماذا لا تبطل النافلة بالشك؟ قلت: إنما بطلت لكونها فرضاً فلا يسامح فيه، وأما النافلة فليست فرضاً، بل هي مورد السماح، وقد انعكس ذلك على صحة الإتيان بها ماشياً ومستديراً وعدم وجوب سجود السهو فيها.

إن قلت: إذا كان أصل الصلاة منى فلماذا عبّر عن صلاة المسافر بالقصر والحاضر بالتمام، فإنّ كلمتي القصر والتمام تؤشران إلى أنّ الصلاة الأصلية كانت أربعاً وقد نقص منها فأصبحت قصرأ ذات ركعتين؟

قلت: إنّ هذين التعبيرين ناظران إلى ما بعد إضافة النبي ﷺ على الأصل وهو الركعتان، فأصبحت أربعاً بعد ذلك، فالتعبير بالقصر بملاحظة ما بعد الزيادة لا بملاحظة أصل الوضع.

قد تقول: قد جاء في بعض الأخبار أنّ الصلاة لا تترك بحال، ومفاده أنّ ما يؤتى به حال الاضطرار أيضاً صلاة، كصلاة الغريق التي هي كلمة: (سبحان الله).

والجواب: أنّ ما يقل من الركعتين الاختياريتين يكون بالالحاق أو - بتعبير السيد الشاهرودي رحمته الله - صلاة ادعائية، فالصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشروط في حالات الاضطرار قد ألحقت مجازاً أو من باب الحقيقة الإدعائية؛ لأجل إسقاطها للتكليف تعبداً، ولا نضايق من وصولها إلى حدّ الحقيقة بكثرة الاستعمال، وأما صلاة الغريق فلم يطلق عليها اسم الصلاة في الأخبار، وإنّما هو في لسان الفقهاء.

ويؤيد أنّ الصلوات الاضطرارية ليست في الأصل صلاة حقيقة أنّ الأجير لو ابتلي بالمرض فلم يستطع الصلاة قائماً فإنّها صحيحة لصلاة نفسه لعدم تكليفه بغير المقدور، لكن لا تصح منه إجارة، بل لابد من تأخيرها إلى زمان رفع الاضطرار.

والذي يظهر من المرحوم السيد الوالد رحمته أن الموضوع له هو الأربع ركعات حسب بعض الأخبار التي جعلت أصل الصلاة أربعاً، ولا يهمننا أن الجامع هل هو الركعتان لا بشرط كما اخترنا، أو أربع ركعات، وأن الأقل من الأربع إما اختياراً كصلاة المغرب والصبح والنوافل، أو اضطراراً كصلاة العاجز فهي ملحقة بسبب المشاكلة في الصورة والأثر، فهي في بداية الأمر كانت مجازاً وبالتدرج بسبب كثرة الاستعمال احتلت مكاناً في دائرة الحقيقة؟

ولا يهمننا أن الجامع هو ما رجحناه من الاثنتين أو الأربع كما اختاره السيد الوالد رحمته فإنه على كلا التقديرين يصبح الجامع ممكناً، فلا تقع في الحرج الذي وقع فيه السيد الخوني رحمته وغيره ممن لا يرى إمكان الجامع الصحيح، الأمر الذي اضطره إلى اختيار القول بالأعم.

الجامع التاسع: هو ما استلهمه من جامع الخراساني رحمته حيث إن جامعهم قد منى باعتراض السيد الخوني رحمته تبعاً للمحقق الاصفهاني رحمته أنه لا جامع بين الأمور المتباينة والمقولات المختلفة المؤلفة للصلاة، فكيف يفترض جامع بسيط بين المقولات المتباينة؟!

فالذي اقترحه أن المؤثر في النهي عن الفحشاء مثلاً ليس هو الجامع بين أجزاء الصلاة كي يعترض عليه بعدم وجود الجامع بين المقولات المتباينة، بل المؤثر هو مجموعة المقولات، إذ من الممكن أن تؤثر المجموعة أثراً واحداً، وهذا الأثر للمجموع لا للجميع، كما نرى أن اجتماع التراب والماء وحرارة الشمس يشكّل حجراً يؤدي برميهِ شخصاً، وأما التراب وحده أو الماء وحده لو رمينا به أحداً لا يؤديه. وبه أجاب بهلول أبا حنيفة قائلاً: أنت من تراب فلماذا تأذيت من مدر مصنوع من تراب.

وهذا الجامع مثل جامع المحقق الخراساني رحمته في أن سنده قانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد) إلا بفرق أنه كان بسيطاً وهذا مركب.

هذا ما ذكر من الجوامع للأفراد الصحيحة من الصلاة مع ما أضفنا عليها وهو الثامن والتاسع .

تصوير الجامع الأعْمى:

وأما جوامع الأفراد على القول بالأعم فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته خمسة ، ولا حاجة إلى ذكر جميعها بل نذكر جملة منها خصوصاً ما اختاره السيد الخوئي رحمته تبعاً للمحقق القمي رحمته ^(١) ، وقد وقع موضع الإشكال من قبل المحقق الخراساني رحمته بأن أفراد الأعم متباينة ومختلفة فكيف يتصور جامع بينها؟! لكن أجاب عنه كل من السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما . والجامع هو:

الجامع الأعْمى الأوَّل: الأركان ، وعين السيد الخوئي رحمته الأركان في: تكبيرة الإحرام ، والركوع ، والسجود ، والتهنؤن . لأخبار دلت على ذلك ^(٢) . وركنية التهنؤن بمعنى إخلاله عمداً وسهواً وإن كان من الشروط لا الأجزاء .

وقد استشكل عليه بأن ما سوى الأركان من أجزاء الصلاة أيضاً من مقومات الصلاة فليست منحصرة بالأركان .

وأجاب السيد الخوئي رحمته بأنها بالنسبة إلى غير الأركان لا بشرط ، فهي كالدار بالنسبة إلى الحوض والسرّاداب تكون لا بشرط ، فإن وجد الحوض أصبح جزء الدار ، وإلا فلا .

وأذكر من المرحوم المظفر رحمته تمثيله بالكلمة (في اللغة العربية) حيث وضعت لذات حرفين بلا شرط الزيادة ، فلو كانت ذات خمسة فإن كلّها من أجزاء الكلمة وداخله في العنوان .

(١) القوانين ١ : ٤٤ .

(٢) الوسائل ٦ : ٣١٠ ب ٩ من أبواب الركوع .

الجامع الأعمي الثاني: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام مجازة لتفكير المحقق الخراساني عليه السلام مستمداً من القانون الفلسفي المتقدم ^(١)، وهو عنوان: (المقتضى للنهي عن الفحشاء)، وفرقه مع جامع المحقق الخراساني عليه السلام الذي اختص بالأفراد الصحيحة هو أنها تنهى بالفعل عن الفحشاء، فإذا أبدلنا الفعلية بالاعتناء شمل الصلوات الفاسدة أيضاً؛ لأنّ الفاسدة وإن لم تكن ناهية عن المنكر بالفعل لعدم توفر أجزائها أو شروطها لكنها لو توفرت لأثرت النهي عن المنكر.

ويمكن تأييد هذا الجامع بمثال النار، فإنها وإن لم تكن علة تامة للحرارة، بل هي مقتضية، لكن في المقتضى أيضاً يجري قانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد) حسب تفكير المحقق الخراساني عليه السلام من باب السنخية، فكما أنّ السنخية موجودة بين الحرارة والعلة التامة لها، كذلك موجودة بين الحرارة والمقتضى لها.

أضف إلى ذلك أنّ الصلوات الفاسدة تكون غالباً صحيحة بالنسبة إلى العاجز عن ذلك الجزء أو الشرط وإن كانت فاسدة بالنسبة إلى القادر. وإنما قلنا: (غالباً)؛ لأنّ صلاة فاقد الطهورين باطلة حسب المشهور حتى لو كان عاجزاً عن تحصيل الطهور. ويعتبر هذا الجامع السادس للأعمي حيث ذكر المحقق الخراساني عليه السلام خمس جوامع وردّها.

لكن يمكن الإيراد على ما ذكر السيد الصدر عليه السلام من تصوير الجامع الأعمي مجازة لتفكير المحقق الخراساني عليه السلام؛ وذلك لأنّ الصلاة الفاسدة وإن كانت مقتضية للنهي عن المنكر إلا أنّ ما يطلق عليه (المقتضى) على قسمين:

١- ما يكون كالنار لها سنخية مع المعلول، غاية الأمر يكون ضعيفاً في حالات عدم توفر سائر أجزاء العلة التامة. وفي هذا القسم يجري قانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد).

(١) الواحد لا يصدر إلا من واحد.

٢- ما لا يكون له سنخية أصلاً ولا يكون مؤثراً ولو ضعيفاً، وإنما يتحقق المعلول والأثر من اجتماع هذا الشيء مع بقية الأجزاء فتكون السنخية بين الأثر واجتماع هذه الأجزاء، لا خصوص هذا الجزء الناقص، مثلاً: اجتماع الصلاة الفاسدة بنقص الستر مع حالة اضطرار المصليّ هو المؤثر المساخ للنهي عن الفحشاء، وأما نفس هذه الصلاة الفاسدة من دون ضمّ اضطرار المصليّ ليست مساخة للأثر أصلاً (ولو ضعيفاً)، بل أحياناً تكون مبعداً كما في الصلاة بلا طهور حتى إذا كان عاجزاً عن تحصيل الطهور رأساً، فإنها لا تكون قربان كلّ تقي، ولا معراج المؤمن. حيث جاء في بعض الأخبار أنّ شخصاً عجز عن الطهور فهل يصليّ بلا طهور؟ فقال الإمام عليه السلام: «سبحان الله أفما يخاف من يصلي من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً؟!»،^(١) فإنّ المعرضة للخسف ينافي أن يكون في حالة المعراج، وكيف تكون صلاته قربان كلّ تقي وهي تجعله في معرض الخسف الذي هو من مظاهر الغضب؟! وكما نجد في العرف أيضاً أنّ المولى يأمر بضيافة عالمين لغرض تعرف أحدهما بالآخر، فالغرض يتحقق باجتماعهما، وأما إذا دعا أحدهما دون الآخر فليس أحد الجزئين مقتضياً للأثر المطلوب ولو ضعيفاً، بل قد يكون منافياً ومبغوضاً؛ لأنّه يستلزم المصارف والخدمات بدون جدوى، فيكون ذلك على ضد غرض المولى. وبتعبير أدق نمنع من كون أحد الأجزاء مقتضياً دائماً، بل أحياناً لا يصدق عليه المقتضي، وهذا فيما إذا كان كلّ من الجزئين وحده غير مؤثر ولو بصورة ضعيفة في تحقق الأثر، بل يكون مبعداً وإنما المؤثر هو اجتماعهما معاً.

فنحن نقبل الكبرى وهو أنّ المقتضي مساخ مع الأثر، ولكن نمنع الصغرى وهو أنّ كلّ جزء وحده يكون مقتضياً.

(١) الوسائل ١: ٣٦٨، أبواب الوضوء، ب ٢، ح ١.

وحاصل الملاحظة على هذا الجامع هو أنّ القانون الفلسفي إنما يجري في العلة التامة والمقتضي، ولكن من أين ثبت أنّ بعض أجزاء مجموعة الصلاة مقتضي، فلعلها بدون الطهور - مثلاً - لا يكون مقتضياً، بل مّبعد. وكيف يصح إطلاق «المقتضي للنهي عن الفحشاء» على الصلاة الفاسدة، مثلاً نقول للصلاة التي أحدث فيها: إنها مقتضية للنهي عن المنكر باعتبار أنّه لو لا حدثه لكانت تنهي.

وبعبارة أخرى: يحتمل كون السنخية بين الأثر ومجموع الأجزاء والشروط بما هي مجموعة لا بين الأثر وبعض الأجزاء.

ثمّ بعد إمكان تصوير الجامع على كلّ من الصحيح والأعم نستعرض أدلّة الطرفين:

أدلة القول بالأعم

الدليل الأوّل: ما ذكره السيد الخوئي رحمته من أنّ الأخبار دالة على وضع الصلاة للأركان، وهي أعمّ من الصحيحة والفاسدة، كالرواية القائلة: «الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود»^(١)، ويدخل التكبيرة أيضاً من طريق روايات أخرى بمضمون «الصلاة أوّلها التكبير» و«لا صلاة إلا بالتكبير»^(٢). ويبيح هنا إشكال أنّ التثليث لا يجتمع مع جعل الأركان أربعة.

ويجيب عنه السيد الخوئي بأننا نعترف بأنّ الظاهر من التثليث عدم مجال للجزء الرابع، لكن هذا بالعموم، وهو قابل للتخصيص فيخصّص بما دلّ على إضافة ركنية التكبير على تلك الثلاثة. وهذا نظير ما نصنعه في قوله عليه السلام: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال»^(٣)، وفي بعض النسخ: «ثلاث خصال»^(٤)، حيث تجعل

(١) الوسائل ١: ٣٦٦، أبواب الوضوء، ب ١، ح ٨.

(٢) الوسائل ٦: ٩، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ب ١، ح ٦ و ١٠ و ١٢ و ١٣.

(٣) الوسائل ١٠: ٣١، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ١، ح ١.

المفطرات منحصرة في الثلاثة كما جعل أركان الصلاة منحصرة في الثلاثة ، غير أنه بعد ورود المفطرات الأخرى في الشريعة الإسلامية تخصّص الحصر ، ببيان أنّ الحصر في الثلاثة يستلزم الحكم بعدم مفطرية ما عداها للصوم أو عدم ركنية ما عداها للصلاة ، وهذا الحكم عام قابل للتخصيص فيخصّص بما دلّ على مفطرية سائر المفطرات أو ركنية تكبيرة الإحرام .

هذا غاية ما نتصر به للسيد الخوئي رحمته .

ولكن ناقش في استدلال السيد الخوئي رحمته كلّ من السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما ، بأنّ مشكلة الحصر كما يمكن حلّه بالتخصيص - كما مرّ - كذلك يمكن حلّه بالحمل على التأكيد وإبراز أهمية هذه الثلاثة بشكل تبطل الصلاة بالاخلال بها ولو سهواً ، الأمر الذي دفع العلماء إلى اصطلاح الركن على هذه الأمور لا على سبيل الحصر فيها ، ويؤيد ذلك ما نرى من إضافة أمور أخرى في بعض الروايات كقوله عليه السلام : « لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب » ^(٥) ، و« من لم يقيم صلبه فلا صلاة له » ^(٦) و« آخر الصلاة التسليم » ^(٧) .

وما ذكره صحيح ونضيف عليه :

أولاً : أنّ أساس دليل السيد الخوئي رحمته على الوضع للأعم هو عدم وجود جامع للأفراد الصحيحة فيتعين الأعم ، وبما أنّنا تصوّرنا الجامع للصحيح فلا موجب لاختيار القول بالأعم والحال أنّ هذه الأخبار التي ذكرها السيد الخوئي رحمته إنّ لم تكن ظاهرة في الصلاة الصحيحة فلا دلالة فيها على الأعم .

(٤) الأكل والشرب والنساء والإرتماس ، والثلاثية باعتبار الأكل والشرب واحداً .

(٥) عوالي اللآلي ٢ : ٢١٨ / ١٣ .

(٦) الوسائل ٥ : ٤٨٨ ، أبواب القيام ، ب ٢ ، ح ١ .

(٧) الوسائل ٦ : ٤١٦ ، أبواب التسليم ، ب ١ ، ح ٤ .

وثانياً: لا وجه للاقتناع بالوضع للأركان الأربعة والحال أن نفس التعبير الوارد في تكبيرة الإحرام والذي دفع السيد الخوئي رحمته إلى إدخال التكبيرة في مسمى الصلاة بنفسه موجود في غير الأركان أيضاً، كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة لمن لم يقيم صلبه»، ونفس الرواية التي تقول: «الصلاة أولها التكبير» تقول: «وآخرها التسليم»، فإذا أخذنا بكل هذه الروايات يُصبح مسمى الصلاة قريباً من مختارنا وهو مجموع الركعة.

فنقول: ما دمنا لم نتوقف على الأركان الأربعة وعرفنا كون الأخبار ليست بصدد المحصر الحقيقي لأجزاء الصلاة فنتعدى من هذه المذكورات إلى مجموع الركعة، كما جاء في حديث: «الصلاة مثني».

هذا مضافاً إلى أن كلام السيد الخوئي رحمته مبتلى بإشكال آخر وهو أن تعبير الوارد في تلك الروايات إنما هو لبيان أجزاء المأموبه لا بيان المسمى كما أشرنا سابقاً. إذاً لا يمكن المساعدة على الدليل الأول.

الدليل الثاني: صحة التقسيم إلى الصحيح والفاقد دليل على دخول القسمين في المقسم، كقولك الاسم إما معرفة وإما نكرة.

الدليل الثالث: الروايات الواردة في وجوب إعادة الصلاة الفاسدة، كقوله عليه السلام فيمن توضأ بماء ثم انكشف وجود فأرة ميتة فيه بوجوب التطهير وإعادة الوضوء والصلاة، والتعبير بكلمة «الإعادة» يستلزم أن ما فعله من الصلاة الفاسدة كانت صلاة حقيقية؛ لأن الإعادة بمعنى عود ما سبق، فلا بد أن يكون كلاهما صلاة حقيقية.

ويرد على الدليل الثاني والثالث ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع؛ لأنه أعم من الحقيقة والمجاز، كما في تقسيم الماء إلى المطلق والمضاف، والحال أن المضاف ليس بماء حقيقة، فنلتزم بأن الماء في المقسم

أريد منه الأعم مجازاً، ونفس النكته موجودة في استعمال لفظة (الصلاة) في الحديث المتقدم والتقسيم إلى الصحيح والفاسد .

الدليل الرابع: تبادر الأعم من لفظة (الصلاة) وأمثالها .

ويرد عليه: أولاً: ما ذكر المحقق الخراساني رحمته من عدم تسليم التبادر، بل يتبادر الصحيح. وبما أنّ هذا الاختلاف غير قائم على أساس البرهان فكلّ أحد يقتنع حسب وجدانه .

وثانياً: لو سلّمنا تبادر الأعم فهو لا يثبت إلّا الوضع في زماننا ولا يثبت الوضع في زمن الشارع الذي هو المعيار في حمل الألفاظ على معانيها .

قد تقول: هذا الإشكال مشترك في جميع موارد التبادر، مثلاً تبادر الوجوب من الأمر لا يثبت إلّا الوضع الفعلي، إذ من المحتمل تبادر الاستحباب في زمن الشارع ثمّ تبدّل إلى الوجوب، وقد تغلّب على هذا الإشكال المحقق العراقي رحمته وتبعه سائر العلماء بقانون تشابه الازمان الذي هو أساس أصالة عدم النقل، والذي يعبر عنه أحياناً بالاستصحاب القهقري .

والجواب عن ذلك: أنّ أصالة عدم النقل وتشابه الازمان بما أنّها ليست من الأصول التعبدية، بل هو ببناء العقلاء، وهو غير موجود في موارد قوة احتمال النقل كأمثال الصلاة التي هي من المخترعات الشرعية ولا أقل من الشك وعدم إحراز بناء العقلاء، ومعه لم تثبت أصالة عدم النقل. كما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الصدر رحمتهما .

الدليل الخامس - وهو للمحقق الاصفهاني -: أنّ كلّ مخترع لشيء يضع الاسم للأعم من الصحيح والفاسد كالمعاجين الدوائية، فإنّها أعمّ من كونها مؤثرة ومبرئة للمرض أم لا، فقد يستعمله ولا يستفيد منه، ومع ذلك يصدق عليه الاسم .

ولا يمكن المساعدة عليه:

- ١ - لم يثبت كون طريقة العقلاء ذلك بل بالعكس يضعون للصحيح المؤثر.
 - ٢ - ولو سلّمنا فلم يثبت تبعية الشارع لهم في هذه الطريقة.
 - ٣ - أنّ عدم تأثير هذا المعجون إنّما هو لعدم مراعاة المريض لشروط الاستعمال أو عدم تفاعل جسم المريض له ، لا لكونه فاسداً . ففرق بين شروط الاستعمال وشروط صحة المعجون . وهذا الجواب للسيد الشهيد الصدر رحمته .
 - ٤ - أنّ هذا الكلام لو سلّمناه فإنّه إنّما يتم إذا كان الشارع هو الواضع ، وأما لو لم يكن الشارع هو الواضع كما افترضه المحقق الخراساني رحمته فلا يبقى موضوع لقوله: (الشارع أتبع طريقة العقلاء). (١)
- الدليل السادس: ما روي عن أمير المؤمنين - عليه أفضل صلوات المصلين -: «دعي الصلاة أيام أقرائك» (٢) ، ومن المعلوم فساد صلاة الحائض وقد أطلق عليها كلمة (الصلاة).
- وهذا الدليل قد وقع موضع الرد والقبول من زمان صاحب الحاشية (٣) إلى العصر الحاضر ، وأقصر طريق لردّه هو أنّ الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة ؛ لأنّه أعمّ فلا يكون دليلاً على الوضع للأعم .
- الدليل السابع: ما نقله في (الكفاية) وهو مركّب من مقدمتين مسلمتين فقهياً:
- ١ - صحّة نذر ترك الصلاة في المكان المكروه كالحمام كصحّة نذر ترك أي مكروه آخر.

(١) مرّ بيان كلام المحقق الخراساني في مبحث الحقيقة الشرعيّة بافتراض قدم أسماء العبادات قبل الشرع .

(٢) عوالي اللآلي ٢: ٢٠٧ / ١٢٤ .

(٣) وهو أخ صاحب الفصول .

٢- أن الناذر لو صَلَّى في الحمام فقد حنث نذره.

وهاتان المقدمتان لا تجعلان الأعمى في مشكلة، وأمّا الصحيح فيقع في حرج فقهي وهو: أنه بناءً على الوضع للصحيح لا يتحقق الحنث؛ لأنّ ما تعلق بتركه النذر هي الصلاة الصحيحة، وما صدر منه في الخارج هي الفاسدة بسبب تعلق النهي بها لكونها حنثاً، فالصحيح يواجه إحدى مشكلتين: إمّا أن ينكر تحقق الحنث، وإمّا أن ينكر انعقاد النذر. وكلاهما مسلّمان فقهيّاً.

وأما الأعمى فلا يرى مشكلاً، إذ يقول بانعقاد النذر وتحقيق الحنث بالإتيان بالفاسدة.

والعقل يحكم بأنّ كلّ قولين أحدهما صحيح أجمالاً، إذا استلزم أحدهما محذوراً فالصحيح هو القول الثاني. وقد يصاغ بصيغة منطقية هكذا: لو كان الحقّ مع الصحيح لاستلزم إنكار إحدى المقدمتين، وبما أنّه لا يصحّ الإنكار فلا يصحّ قول الصحيح، مثل ما نقول لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان.

ويضاف على هذه المشكلة الفقهية التي يواجهها الصحيح مشكلة أخرى عقلية بعد هاتين المقدمتين الفقهيتين - انعقاد النذر وحصول الحنث - وهي: أنّ انعقاد النذر يستلزم عدم إمكان الصلاة الصحيحة؛ لأنّ النهي عن الصلاة يفسدها، فيكون إيجاد الصلاة الصحيحة غير مقدور له، ومع عدم القدرة يبطل النذر، فصحة النذر تستلزم عدم صحة النذر، أو قل: انعقاد النذر يستلزم عدم انعقاده، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

فالقول بالصحيح يستلزم هذه المشكلة الفقهية والعقلية فيتعيّن القول بالأعم.

ويرد عليه:

١- ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنّ ما يستلزمه هذا الدليل هو امتناع تعلق النذر بالصحيحة، وهذا غير ما هو محلّ البحث من الوضع للصحيح أو الأعم، أي أنّ

من حق الصحيح أن يقول: وضعت الصلاة للصحيحة ومجازاً في الفاسد، إلا أن النذر الصحيح هو ما يتعلق بالمعنى المجازي، وأما إذا نذرت ترك الصلاة بالمعنى الحقيقي فلا ينعقد نذرك.

٢ - وهو أيضاً للمحقق الخراساني رحمته الله وهو - بعد تسليم تعلق النذر بالصحيح - أن المراد بالصحيح في هذه المسألة هو الصحيح لولا النذر، أي الصلاة الجامعة للأجزاء والشروط مع الإغماض عن تعلق النهي النذري بها.

٣ - ما ذكره السيد الروحاني رحمته الله من الالتزام فقهاً ببطان هذا النذر؛ وذلك لأدلة النذر التي تعتبر الرجحان في متعلق النذر ويبطل إن تعلق بترك شيء راجح، كما لو نذر أن يترك النوافل. والصلاة في الحمام وإن كانت يعبر عنها بالمكروهة ولكنها في الواقع راجحة وفعلها أفضل من تركها؛ لأنَّ العبادة لو كانت مرجوحة، بل حتى المباحة تبطل؛ لعدم إمكان قصد التقرب بها، ولذلك يعتبر في العبادة الأمر وعلى الأقل ملاكاً.

إذن فلانسلم المقدمة الأولى وهي صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام.

قد يقال: فلماذا يعترف الفقهاء بصحة هذا النذر؟!

والجواب: لا بد أن يكون المراد من صحة هذا النذر هو أن يكون النذر حقيقة متعلقاً بإتيان الصلاة في غير الحمام، أي حينما يقول: (لا أصلي في الحمام) هو أنني أصلي في غير الحمام، وروح نذره يرجع إلى إيجاد الصلاة في مكان خالٍ من الحزازة والكراهة.

فإن قلت: إنَّ عبادة الفقهاء هو تعلق النذر بالترك لا بفعل صلاة أخرى.

قلت: لا بد من رفع اليد عن ظاهر تعبيرهم بقريئة ما ذكروه في باب النذر من اعتبار الرجحان في متعلقه بضمّ بطان العبادة المرجوحة، وإلا فيناقض كلامهم هنا كلامهم هناك.

أدلة القول بالصحيح

الدليل الأوّل: الأخبار الدالة على وجود آثار للصلاة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، وقولهم عليهم السلام: «الصلاة معراج المؤمن»^(٢)، و«الصلاة قربان كلّ تقي»^(٣) إذ لا ريب في أنّ هذه الآثار والصفات مختصة بالصحيحة، وأمّا الفاسدة فلا تؤثر هذه الآثار.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من المجاز، فلا يدل على الوضع إلا على رأي السيد المرتضى قده حيث يرى الاستعمال دليلاً على الوضع في صورة الشك تمسكاً بأصالة الحقيقة. لكن الصحيح تبعاً للمشهور اختصاص أصالة الحقيقة بالشك في المراد لا في الوضع، وفي المقام نعلم أنّ المراد هي الصحيحة وإنما الشك في الوضع. وبيان ذلك: أنّ أصالة الحقيقة ليست تعبدية، بل عقلائية. والقدر المتيقن من بنائهم هو التمسك بها في الشك في المراد فقط.

الدليل الثاني: ما دلّ على نفي الصلواتية عن الفاسدة كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٤) و: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٥).

وفيه: أنّها ناظرة إلى أجزاء وقيود المأمور به لا المسمّى، وهذا أسلوب بليغ لشدة تأثيره أكثر مما يقول: (الطهارة شرط الصلاة).

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) مستدرک سفینة البحار ٦: ٣٤٣.

(٣) الوسائل ٤: ٤٤، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٢، ح ٢.

(٤) الوسائل ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

(٥) عوالي اللآلي ٢: ٢١٨ / ١٣.

الدليل الثالث: الاستشهاد بطريقة الواضعين ، فإنهم يضعون الاسم للمركب الصحيح لا الأعم .

وهذه دعوى في مقابل الدعوى المعاكسة الصادرة من المحقق الاصفهاني رحمته ومن موافقيه ، فعهدها على مدعيها .

ويبدوا صحة هذه الدعوى ؛ لأن من يتعب نفسه في سبيل صنع مجنون مركب من أجزاء كثيرة لأجل العلاج ، فن الطبيعي أن يضع الإسم لذلك المركب التام المفيد ؛ لأنه هو الذي يستحق هذا الاسم ولا يسمح لأن يتطرق الفاسد إلى دائرة التسمية فلا يضع للأعم .

الدليل الرابع: تبادر الصحيحة من قولك: (صلى فلان).

وفيه: ١ - أنّ علامة التبادر مشروطة بعدم استناده إلى القرينة ، وهي موجودة في المقام غالباً ، وهو أنّ المسلم لا يريد إلاّ الصحيحة لغرض إفراغ ذمّته وليس له داعٍ غالباً إلى الإتيان بالفاسدة .

٢ - لو سلّمنا الاستناد إلى حاق اللفظ لا القرينة ، فإنّ التبادر لا يثبت إلاّ الوضع في العصر الحاضر لا في زمان المعصوم عليه السلام .

فإن قلت: تتغلب على هذه المشكلة بأصالة عدم النقل كما في سائر الموارد .

قلت: أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقري ليس تعبيرياً ، بل قائم على أساس بناء العقلاء ، ولا يمكن إحراز بنائهم في مثل هذه الألفاظ التي يحتمل قوياً أنّها وضعت للأعم أولاً ثمّ نقلت إلى الصحيح ؛ إمّا لعدم جامع للصحيح كما ذكره السيد الخوئي رحمته (١) ، أو كانت الدواعي للموضع للأعم كما يدعيه الأعمي .

(١) قد يعترض على السيد الخوئي بأنّه إذا لم يكن جامع للصحيح فكيف نقلت بعد ذلك إلى

٣- أن الأعمى أيضاً يدعي التبادر للأعم، فهذا تابع لوجدان كل واحد ولا يمكن اقناع الآخرين؛ لأنه ليس برهانياً.

اختيار أحد القولين:

والتحقيق في المقام: أن بعد ذكر أدلة القولين في العبادات لا بد من الرجوع إلى المسألة السابقة (الحقيقة الشرعية)، فإن فيها احتمالين:

١- ما اقترحه المحقق الخراساني رحمته من كون هذه الألفاظ حقائق لغوية عرفية قبل بزوغ الإسلام.

٢- أنها حقائق شرعية وجدت في عصر الشارع؛ إما بالوضع التعيني، وإما بالوضع التعيني.

أما على الأول - وهو الوضع قبل الإسلام - فقد ذكر السيد الصدر رحمته أن الحق مع الأعمى؛ لأن لفظة (الصلاة) مثلاً كانت موضوعة لمجموعة أمور أعم مما كان قبل الإسلام ومما جاء به الإسلام، أي أنها كانت موضوعة لمجموعة أمور ثم قام الإسلام بتغيير بعض المصاديق كإضافة السورة في الصلاة، والحال أنها لم تكن جزءاً قبل الإسلام، فيستلزم الوضع للأعم، فلو لم نأت بالسورة فأيضاً يصدق اسم الصلاة لوجود هذه المجموعة - بدون السورة - قبل الإسلام باسم الصلاة كما قال تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(١).

وفيه: أن عدم وجود بعض الأجزاء والشرائط قبل الإسلام لا يستلزم الوضع للأعم بل يتحمل كونه موضوعاً للصحيح، لكن الصحيح قبل الإسلام يختلف مصداقاً

→ في الصحيح إلى أن حصل النقل إلى الأفراد الصحيحة بفضل الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال.

عن الصحيح بعده ، اللهم إلا أن يقال إن الصلاة كانت تستعمل قبل الإسلام في الصلاة الفاسدة حتى في ذلك العصر كالصفيق والصفير .

ويمكن الملاحظة عليه : بأن لفظة (الصلاة) في الشرائع السابقة وإن كانت قد وضعت للصلاة ولو بدون السورة مثلاً ، لكن من المحتمل أن وضعها لتلك الأمور الفاقدة للسورة كان باعتبارها صلاة صحيحة في ذلك الوقت . فالإطلاق السابق على الفاقدة للسورة ليس لوضع اللفظ للأعم ، بل لأن الصلاة بدون السورة في تلك الشريعة كانت صحيحة .

والحاصل : أنا نحتمل أن لفظة (الصلاة) كلفظة (الطهور) التي في حالة فقدان الماء يستعمل حقيقة في التيمم وإن كان فاسداً في حالة وجدان الماء ، فكانت تستعمل في الصلاة بدون السورة ؛ لأنها كانت صحيحة آنذاك لا أنها كانت تستعمل فيها مع كونها فاسدة .

ومن هنا نلاحظ على ما ذكره العلماء من عدم التمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على الصحيح ، وهو أنه على اقتراح كون هذه الاسامي كانت قبل الإسلام يصح التمسك بالإطلاق حتى على الوضع للصحيح ، لأنها تصبح كالمعاملات التي أثبتنا لها ذلك حتى على الصحيح .

وأما على الثاني أي ثبوت الحقيقة الشرعية ، فتارة نقول بها من باب الوضع التعيني وأخرى من باب الوضع التعيني :

أما على الأول ، فقد ذكر السيد الصدر رحمته أنه لا يترجح أحد القولين على الآخر ، بل كل من الصحيح والأعم محتمل ؛ لأن الوضع التعيني تابع لكثرة الاستعمال إلى أن يصل إلى حد الوضع ، فلو كان تكراره في الصحيح أصبح الوضع له ، ولو كان تكراره في الأعم كان الوضع له . وبما أنه رحمته يرى كلا الاحتمالين فينتج عدم ثبوت أحد القولين .

ويمكن الملاحظة عليه أيضاً: بأنّ التكرار في الصلاة الفاسدة ضعيف جداً؛ لأنّ المسلمين كانوا ملتزمين بالإتيان بالصحيحة لإبراء ذمتهم ولو في اعتقادهم، ولم يوجد لهم داع غالباً للفاسدة، والاستعمال يكثر في الأمور الموجودة في الخارج، ولذا نرى متى ما يقال: (صلّى فلان) أو (صلّى) يتبادر الصحيح، وهذا التبادر وإن لم يكن من حاق اللفظ، بل بقرينة أنّ المسلم العاقل لا داعي له إلى الفاسدة، لكن هذه القرينة إنّما تؤثر في إسقاط التبادر عن كونها علامة الحقيقة ولا تؤثر في تحقق الوضع للصحيح؛ لأنّ الوضع التعيّنّي إنّما هو بكثرة الاستعمال ولا يمه وجود القرينة، بل الواقع الخارجي أنّ الوضع التعيّنّي يتحقق بالاستعمال المجازي مع القرينة إلى أن يصل إلى حد الوضع فيستغني عنها.^(١)

إذن فالأظهر أنّها وضعت للصحيح على هذا التقدير.

وأما على تقدير الوضع التعيّنّي فأيضاً ذكر أنّه يشكل إحراز أحد القولين، إلا أنّ أصل المبني - أي الوضع التعيّنّي - باطل، وعلى تقدير صحة هذا المبني فالارجح الوضع للأعم؛ لأنّ الوضع للصحيح يكون بأحد أشكال ثلاثة وكلّها باطلة:

١ - الوضع لمفهوم الصحيح وهذا غير محتمل.

٢ - الوضع لواقع الصحيح الجامعة للأجزاء والشروط، وبما أنّ الأجزاء والشروط عندئذٍ كانت مبهمّة عند الناس ولم يعرفوها بعدد للتدرج في بيان الأحكام حسب ما تقتضيه بداية الرسالة النبويّة، فوضع الاسم لشيء مبهم عند الناس لا يناسب الغرض من الوضع.

٣ - وضعه للأعم ابتداءً ثمّ بعد بيان كلّ الأجزاء والشروط وضعت للصحيح، وهذا أيضاً باطل لاستلزامه لتبدّل الوضع.

فعلى جميع التقادير الثلاثة يترجح الوضع للأعم.

(١) والحاصل أنّ القرينة لا تمنع من تحقّق الوضع التعيّنّي وإن كانت مانعة من علاميّة التبادر.

ويمكن الملاحظة على ما ذكر الشهيد الصدر رحمته: وذلك لأننا قد رفعنا الإشكال عن أصل المبنى - وهو الوضع التعييني للصلاة - بأن يكون قوله صَلَّى الله: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) وضعاً تعيينياً بمعنى أنه يكون استعمالاً ويستفاد الوضع من القرن الأكيد الحاصل في المورد، لا كما يقوله المحقق الخراساني رحمته من أنه وضعٌ واستعمال معاً، فهو وضع في قالب الاستعمال، كما أن قوله صَلَّى الله: «تسجد سجدي السهو»^(٢) إنشاء في قالب الخبر.

ولا أقول: إنه صحيح قطعاً، بل أقول: من المحتمل أن يكون قوله صَلَّى الله هذا وضعاً تعيينياً، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لإثبات بطلان هذا المبنى.

وبعد إمكان هذا المبنى والتخلص من بطلانه نقول: التدرج في بيان الأجزاء والشروط لا ينع من الوضع للصحيح؛ لأن الصلاة التي صلاها النبي صَلَّى الله ورأوه وإن لم يستوعبوا كل الخصوصيات، لكن إذا قال: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» والمفروض أنه وضعٌ فقد وضع اللفظ للصلاة التي صلاها وهي كانت صحيحة.

فالتنتيجة: أن الأرجح هو اختيار القول بالوضع للصحيح على جميع المباني في المقام، كما ظهر أيضاً الملاحظة على الثمرة التي ذكرها العلماء للقولين من عدم جواز التمسك بالإطلاق اللفظي بناء على الوضع للصحيح في العبادات، وذلك لأنه يجب استثناء تقدير وجود هذه الألفاظ بمعانيها في الشرائع السابقة على الإسلام، إذ على هذا التقدير يصح التمسك بالإطلاق؛ لأن حالها تكون حال المعاملات التي بيننا جواز التمسك بالإطلاق في صورة الشك في اعتبار جزء أو قيد في الشريعة الإسلامية زائداً على ما كانت عليها قبل الإسلام. وهذه الثمرة وإن أنكرها بعض كالمحقق العراقي والسيد السبزواري رحمته لكن بوجوه مردودة لا بهذا الوجه الذي بيناه.

(١) عوالي الآلي: ١/ ١٩٨ / ٨.

(٢) الوسائل: ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٣.

بحث تفسيري:

بقي في المقام سؤالان يرتبطان بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ذكر أحدهما السيد الخوئي رحمته مع جوابه وحلّه ولم يذكر الثاني، ونحن نذكر ما ذكره رحمته ونقيمه هل هو صحيح أم لا؟ ثم نذكر الثاني وجوابه:

السؤال الأول: ما هي كيفية نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر؟

السؤال الثاني: كيف نرى أحياناً أنّ الصلاة لا تنهى عن المنكر؟

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن السؤال الأول بوجهين:

١- أنّ الصلاة تشتمل على أمور متعددة، ومراعاة كلّ واحد منها تمنع نوعاً من المنكر، فقراءة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١) تمنع من عبادة غير الله تعالى ومن الاستعانة بغيره تعالى، وهو أساس الامتناع عن عدّة منكرات؛ لأنّ أساسها الاستعانة بغير الله^(٢). كما أنّ قراءة ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٣) تدفع إلى التفتيش عن الطريق الحق وعدم البقاء على الصراط الباطل؛ لأنّ من يدعو شيئاً يسعى لتحصيله، وكذا الدعاء بقراءة ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٤) يمنع الداعي من اتّباع هاتين الطائفتين ويوجب الابتعاد عن الضلال وأسباب غضب الربّ المتعال.

ونفس النكته الموجودة في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ موجودة في الركوع والسجود، فالذي لا يركع ولا يسجد إلّا لله فإنّه لا يخضع لغيره تعالى سواء أكان طاغوتاً أو جاهلاً أو مالاً، بالإضافة إلى أنّه يمنع من التكبر والتبختر الذي كان أرسخ الصفات الذميمة في

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) مثلاً الرياء والسكوت عن الحقّ مراعاة لرضا الناس والمداهنة والغفلة عن ذكر الله ترجع إلى الاستعانة بغيره، وأمّا المستعين بالله تعالى فقط فلا تصدر منه أمثال هذه الأمور.

(٣) الفاتحة: ٦.

(٤) الفاتحة: ٧.

عصر الجاهلية ، حيث اقترح بعض الجاهليين للنبي ﷺ بأنه بدّل الركوع والسجود بأيّ عمل آخر فإنّا نمثل إلا هذين .

٢ - بما أنّ الصلاة يعتبر فيها طهارة وإباحة المكان واللباس فيتدرب المصلّي على الابتعاد من النجس والمغصوب والسرقه وأمثالها التي يعتبر تركها مقدمة للصلاة .
ويرد على الجواب الأوّل:

١ - أنّ ما ذكره بالنسبة إلى جملة ﴿ إهدنا الصراط المستقيم ﴾ ينافي ما جاء في تفسيرها بقوله ﷺ : « تبتنا على الصراط المستقيم » .

٢ - أنّه يستلزم بطلان صلاة من لم يحضر قلبه في الصلاة إلا حين نية تكبيرة الإحرام ، فلم يتوجه إلى معاني سورة الحمد أو كان لا يعرف اللغة العربية ، لأنّها لا تنهي عن المنكر ، والحال أنّ حضور القلب شرط الكمال لا الصحة .

٣ - بالإضافة إلى أنّه يستلزم أنّ من يأتي بأجزاء الصلاة بدون الترتيب فيسجد قبل الركوع ويقرأ الحمد في فراشه وهو قادر على القيام غير أنّه يأتي بهذه الأمور مع التوجه وحضور القلب أن يحصل على نفس نتيجة الصلاة ، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ، والحال أنّه جعل من خواص الصلاة لا من خواص مجرّد قراءة الحمد والركوع والسجود بشكل لا تكون الصلاة .

وأما الجواب الثاني للسيد الخوئي رحمته فهو أخص من المدعى ؛ لأنّ المنكرات غير منحصرة في النجاسة والغصب ، ولا منافاة بين أن يأتي بكلّ المنكرات حتّى الغصب وشرب النجس لكنه يطهر فمه عند الوضوء والصلاة ويصلي في مكان آخر مباح ، مثلاً يصلي في المسجد في ثوب مباح وتكون بقية ثيابه وداره مغصوبة .

نعم ، بعض العوام يرون تهافتاً بين الأمرين ، فإذا كان شارب الخمر ترك الصلاة أيضاً ولم يتوجه إلى أنّه يمكن مع ذلك الإتيان بصلاة صحيحة ، وأنّ ذلك أفضل ممّا لو شرب وترك الصلاة .

كيف نرى الصلاة أحياناً لا تنتهى عن المنكر؟ ١٤٩

ولذلك فالصحيح الشامل للجواب عن الإشكال الأول هو أننا وإن لم ننكر تأثيراً ما للتوجه إلى الأذكار والأعمال الصلواتية بصورة منفردة تقول: إن المجموع من حيث المجموع من أجزاء الصلاة مع شروطها تكون مؤثرة في النهي عن المنكر وإن كان الربط بين عملية الصلاة والانتها عن المنكر غير ملموس وواضح، كما في الربط بين صلة الرحم وزيادة العمر والرزق - كما جاء في بعض الأخبار - وبين الاستغفار ونزول المطر وسعة الرزق كما جاء في قوله تعالى: ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُزِيلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيُنِينَ... ﴾^(١)؛ وذلك لأن العلاقات بين المؤثرات والآثار لم تتكشف بعد إلا في بعضها كالنار والاحراق وأمثالها، وأما في غيرها فهنا علاقات كثيرة بين أمور في الكون لم ينكشف بعد نوعية العلل ومعلولاتها كقطع الرحم وقصر العمر سيماً قتل الأب.

السؤال الثاني: كيف نرى الصلاة أحياناً لا تنتهى عن المنكر؟

وجوابه بأحد أمور:

١ - أن المراد من الصلاة في هذه الآية هي الصلاة الكاملة بحضور القلب لا أي صلاة ولو كانت صحيحة.

٢ - أن الآية قالت: ﴿ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ ﴾^(٢) ولم تقل علة تامة للترك، والنهي قد يتحقق بدون تحقق الانتها، كما نجد الأب أو الصديق ينهى عن شيء بدون أن ينتهي المنهي، فالنهي هو مقتضى.

ويتضح ذلك بمقايسة شخصين أحدهما يصلّي والآخر لا يصلّي في نسبة صدور المنكرات، فإن نسبة صدور المنكرات تقل في المصلين عن غيرهم، مع الاحتفاظ على تساويهم في المغريات والعوامل المقتضية للمنكرات، كما وجدنا في غير الملتزمين

(١) نوح: ١٠ - ١٢.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

بالدين أن بعضهم القائلين بعزاء الإمام الحسين عليه السلام أقرب إلى الخيرات من البعض الآخر الذين لم يقيموا عزاء عليه السلام ، بل وجدنا بعضهم فاز بحسن العاقبة ، فقد كان شراباً للخمر ولكن ببركة زيارة الحسين عليه السلام تاب في عاقبة أمره واستشهد بعد زيارته ماشياً من النجف الاشراف إلى كربلاء المقدسة .
وهذا هو النهي بمعنى الاقتضاء لا العلة التامة .

٣- أن يتحقق الانتهاء في المستقبل بتوفيق الله بفضل صلاته ، ويؤيده ما ورد من أن شاباً مصلياً كان يزني فسألوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فأجاب: «إنَّ صلاته تنهاه يوماً ما» ثم تاب وانتهى من المنكر. (١)

ويكون تخريج ذلك أن مجموع الصلوات التي يصلحها مدّة توجب النهي ، فكل صلاة جزء للعلة ، والآية الشريفة تدل على أن جنس الصلاة ينهى عن المنكر لا كل فرد منها ، وبهذا التخريج لا يبقى مجال للاعتراض بأنه لماذا تمتّ الصلوات السابقة التي صلاها وإنما نهت الأخيرة؟!

وهذا الحل الثالث وإن كان من صغريات الحل الثاني لا في مقابله إذ هو داخل في تفسير النهي بوجود مقتضي لا العلة التامة ، وإلا لما تخلف تلك المدة ، ولكن أقرناه لاختلافه في النتيجة ؛ لأنّ الانتهاء عن المنكر في الحل الثالث يكون مضموناً ولو بعد مدة ، بخلاف الحل الثاني فإنه لا ضمان فيه ولو في المستقبل ؛ لأنّ مجرد وجود مقتضي لا يستلزم النتيجة إذ قد يبطل بالمانع .

موجز بحث العبادات :

وموجز ما تقدم أنه لا بد من وجود جامع بين أقسام العبادات وتصويره بالنسبة إلى غير الصلاة لا يواجه مشكلاً ، وأما الصلاة ففي تصوير جامعها إشكال للاختلاف

الشاسع بين أفرادها، والجوامع التي ذكرت للأعمى والتي ذكرها صاحب (الكفاية) رحمته خمسة، وقد استشكل عليها المحقق الخراساني رحمته، لكن السيد الخوئي رحمته ارتضى بالجامع الأوّل وهو الأركان الذي هو للمحقّق القمي رحمته ورفع عنه الإشكال، ولكن لم نوافق عليه، كما أنّ الشهيد الصدر رحمته أضاف جامعاً سادساً مجارة لتفكير المحقق الخراساني رحمته في تطبيق قاعدة الواحد لا يصدر إلا من واحد، وهو المقتضي للنهي عن الفحشاء، ونحن قد لاحظنا عليه بأنّ الكبرى وهي أنّ المقتضي أيضاً يخضع لهذا القانون الفلسفي كما تخضع العلة له وإن كانت صحيحة، إلا أنّنا لا نوافق على الصغرى وهي أنّ الصلاة الفاسدة مقتضية للنهي، إذ من المحتمل أنّ الفاسد لا تؤثر ولو بنحو الاقتضاء على رغم أنّ المجموع من الأجزاء والشروط يكون علة تامة أو مقتضياً للنهي عن الفحشاء.

فأصبح الجوامع التي ذكرناها للأعمى ستة، وأمّا الجوامع التي ذكرت للصحيح فهي تسعة وإن كان واحد منها جامع للأعمى واشتبه قائله في جعله للصحيح. والذي اخترناه من الجوامع هو أنّه تارة نتكلّم حسب القاعدة، وتارة حسب الأخبار. أمّا حسب القاعدة فهو ما ذكره المحقق الخراساني رحمته لكن بتعديل منا في تطبيق قانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد)، فهو قد جعل الجامع بسيطاً فوق موضع إيراد المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي وغيرهما، من عدم جامع بين أجزاء الصلاة لكونها من مقولات متباينة ومن الاجناس العالية؛ ولكن نحن جعلنا الجامع هو المركّب، أي المجموع من الأجزاء لا أنّ كلّ جزء يؤثر النهي عن الفحشاء، غاية الأمر لا نستطيع أن نؤشر بصورة تفصيلية إلى تلك المجموعة لتغيّرها حسب اختلاف أحوال المكلفين فنؤشر بصورة إجمالية بنفس الشكل الذي أشرّ المحقق الخراساني رحمته مع فرق أنّه أشرّ إلى جامع بسيط ونحن نؤشر إلى جامع مركّب. هذا حسب القاعدة الفلسفية.

وأما حسب بعض الأخبار فنؤشر إلى الجامع بالتفصيل ولا نحتاج إلى الإجمال، وهي الركعتان لا بشرط الزيادة عن الأجزاء ومع توفر الشروط للإنسان المختار، وأما الصلوات الاضطرارية فهي ملحقة لا أنها موضوعة لها في البداية، فلعل هذه الأخبار مبينة لما اقتضته القاعدة، أي أن الركعتين الصحيحتين بشرط لا عن الزيادة هي التي تؤثر هذه الآثار.

أسماء المعاملات

وأما المعاملات فيقع البحث عنها في نقاط:

النقطة الأولى: أن الصحة في المعاملات يمكن أن تكون بنظر الشارع كما يمكن كونه بنظر العقلاء، فالبحث عن أيهما؟

ذكر السيد الخوئي رحمته أن الصحيح هو الثاني لا الأول، مستدلاً بأن الصحة لو كانت بمعنى الصحة عند الشارع لكان معنى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ^(١) أن البيع الصحيح صحيح؛ لأن معنى البيع هو الصحيح عند الشارع، و (أَحَلَّ) معناه الحكم بالصحة، فتصبح قضية بشرط المحمول (كالإنسان الكاتب كاتب)، وهذا خلاف الوجدان.

وردّه السيد الصدر رحمته برفع هذا المشكل من طريق إرادة المجاز، أي الصحيح العقلائي فيصح معناها: البيع الصحيح عقلائياً صحيحاً شرعاً.

والظاهر أن الحق مع السيد الخوئي رحمته من كون الصحة في المعاملات عقلائية، لكن لا للدليل الذي أقامه رحمته من استلزامه القضية بشرط المحمول، إذ يرد عليه جواب السيد الصدر رحمته مضافاً إلى الجواب بأنه حتى لو سلمنا أن الصحة شرعية،

لكن من أين يثبت السيد الخوئي رحمته أنّ الحلية في الآية هي الحلية الوضعية لكون معنى الآية البيع الصحيح صحيح، بل الظاهر أنّ المراد الحلية التكليفية في مقابل حرمة الربا.

وعلى أيّة حال فلانوافق السيد الخوئي رحمته في استدلاله، وإنّما نلتقي معه في النتيجة، وهي أنّ الصحة هنا عقلائية لا شرعية؛ وذلك لأنّ المعاملات قد وضعت على يد العقلاء لا الشرع، وإنّما أمضاها الشارع لا أسسها، ولذا يقال: إنّ المعاملات إمضائية، فإذا كان العقلاء هم واضعوا أسامي المعاملات فعلى تقدير وضعهم للصحيح تكون الصحة عقلائية لا شرعية لعدم موضوع لوضع الشارع حينئذٍ.

النقطة الثانية: أنّ المعاملات قد تكون أسماء للأسباب وقد تكون أسماء للمسببات، أي قد يقال بأنّ البيع مثلاً موضوع لفة أو عرفاً للعقد الموجب للتملك فيكون اسماً للسبب وقد يقال إنّ موضوع لنفس النقل والانتقال فيكون اسماً للمسبب والنزاع في الصحيح والأعم يجري في المعاملات بمعنى الأسباب قطعاً لكن وقع الكلام في جريان النزاع في المعاملات بمعنى المسببات فهل يجري النزاع فيها أيضاً أم لا؟

ذهب مشهور العلماء إلى الثاني؛ لأنّ الملكية - مثلاً - المسببة عن الصيغة لا يتصور فيها الصحة والفساد، وإنّما تدور بين الوجود والعدم حيث لا يتصور ملكية فاسدة وأخرى صحيحة. نعم، يتصور في السبب (وهو الصيغة) الصحة والفساد باعتبار توفر أجزائها وشروطها أو اختلاها.

لكن السيد الشاهرودي رحمته ذكر وجهاً لتصوير النزاع وردّه وذكر السيد الخوئي رحمته وجهاً آخر، كما يمكن وجه ثالث.

وقبل بيان ذلك نذكر مقدمة وهي أنّ في المسببات ثلاث نظريات:

النظرية الأولى: أنّ نسبتها إلى الصيغة نسبة المعلول إلى العلة كالا حترق بالنسبة إلى العلة التامة، وهذه نظرية المشهور.

النظرية الثانية: أن نسبتها إلى الصيغة نسبة النتيجة إلى آلتها كصناعة الكرسي بآلات التجارة، فصيغة البيع آلة يستعين بها البائع والمشتري لإيجاد الملكية، وهذه نظرية المحقق النائيني والسيد الشاهرودي رحمهما.

النظرية الثالثة: أن نسبتها إلى الصيغة نسبة المكشوف إلى الكاشف بمعنى أن الملكية -مثلاً- في البيع أمر اعتباري قائم بنفس المتبايعين قبل التكلم بصيغة البيع، غاية الأمر أن الصيغة كاشفة عن وجود هذا الاعتبار، فالصيغة ليست سبباً كما يقوله المشهور ولا آلة كما ذهب إليه المحقق النائيني والسيد الشاهرودي رحمهما، وإنما هي مبرزة لهذا الاعتبار. فالمعاملات عبارة عن مجموع الكاشف والمكشوف، أو قل المبرز والمبرز، فالبيع مثلاً هو مجموع المبرز (وهو الصيغة) والمبرز (وهو اعتبار الملكية القائم بنفس المتبايعين)، وهذه نظرية السيد الخوئي رحمته.

والمحقق مع السيد الشاهرودي رحمته تبعاً للمحقق النائيني رحمته؛ لأن ما ذكره السيد الخوئي رحمته لا يمكن المساعدة عليه، لأن تحقيق المطلب ليس برهانياً، بل وجداني، أي نكرر في ذهننا معنى الملكية - مثلاً - التي هي موضع وفاق الجميع ومتصور عندهم لنرى أن الملكية هل وجدت قبلاً في نفس البائع ثم يبرزها بالصيغة، أو أنها توجد بالصيغة؟ ففرى الجواب أننا نجد من أنفسنا أننا نوجد وننشئ شيئاً في المعاملات بنفس الصيغة في عالم الاعتبار، كما أن البناء الخارجي نوجده في عالم الخارج، وبكلمة (بعت) يجعل المشتري مالاً للشيء مثلاً.

ويؤيده وجدان الفرق بين (بعت) الإنشائية و(بعت) الأخبارية، وأيضاً على مسلك السيد الخوئي رحمته يكون (بعت) الإنشائية محتملة للصدق والكذب ككل مبرز لشيء ما، والحال أن الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب.

اللهم إلا أن يقال: إن قوام (بعت) الإنشائية يكون بالإبراز فإذا لم يكن اعتبار يبرزه هذا اللفظ لا يكون (بعت) إنشائياً من باب السالبة بانتفاء الموضوع بل يكون إخبارياً وكذباً.

وبعد عدم المساعدة على كلام السيد الخوئي رحمته الله يبقى السؤال عن أن الصحيح هل هو السببية كما يقولها المشهور أم الآلية كما ذهب إليه المحقق النائيني والسيد الشاهرودي رحمته الله، وهذا أيضاً وجداني فزى أننا موجودون للملكية لكن بآلة الصيغة لا أن الصيغة هي التي توجد كما توجد النار الاحراق، فالملكية حقيقة فعل مباشري للبائع لا أنها حقيقة فعل الصيغة، كما في المسببات التوليدية. ^(١)

فالصحيح أن نسبة المعاملات إلى صيغها نسبة ذي الآلة إلى الآلة.

وبعد هذه المقدمة نذكر طرقتاً ثلاثة لإمكان جريان النزاع في المعاملات بناء على كونها أسامي للمسيبات:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن المسبب أمر اعتباري قائم بنفس المتبايعين، كما لو باع داره لطفل، فصحتها عبارة عن تعلق إمضاء العقلاء بهذا الاعتبار وبهذه الملكية، فإذا أمضى العقلاء كان اعتباره صحيحاً، وأما إذا لم يعتبر العقلاء كما لو باع داره لشخص أجنبي ^(٢) فهو باطل عند الدولة، ولذا نرى أن المشتري لأجل تحصيل إمضاء الدولة يسجل الدار باسم مواطن حتى يتمتع بهذا الاعتبار من الدولة، ونفس هذا الكلام يجري في الشارع فهو لا يعتبر ولا يُمضي هذه الملكية التي اعتبرها البائع في بيعه على الصبي أو البيع الربوي أو الفرري.

والحاصل: أن المسبب في نظر السيد الخوئي رحمته الله أمر اعتباري في نفس المتعاقدين ودور العقلاء والشارع هو إمضاء هذا الاعتبار، فكأن اعتبار المتبايعين موضوع لعروض اعتبار العقلاء أو الشارع عليه.

(١) أي إن الانتقال فعل مباشري للبائع لا أنه فعل الواسطة في الحقيقة ويسند إلى المسبب كارسال الماء للغرق المصطلح عليه بالمسببات التوليدية، مثلاً القتل على قسمين: قتل بالسكين وهو مباشري بالآلة وقتل بإرسال الماء غرقاً وهو مسبب توليدي، والمقام من الأول لا الثاني.

(٢) أي من لا يحمل جنسية البلد كإيراني في العراق.

وعلى هذا تكون المسببات قابلة للصحة والفساد، فالصحيح منها ما حظي بإمضاء العقلاء أو الشارع، وفاسدها ما لا يتمتع بالإمضاء وبين إمضاء الشارع والعقلاء عموم من وجه.

وقد انتبه السيد الخوئي رحمته إلى إشكال يرد عليه وهو أن المسبب ليس هو الأثر المنشأ من قبل نفس المتبايعين كي يتصور فيه الصحة والفساد، بل هو الملكية مثلاً، وهي لا تتحمل الصحة والفساد، بل إما توجد أو لا توجد، فأجاب بأن للمسبب معنيين:

أحدهما: الأثر الحاصل من المعاملة كملكية العوضين في البيع، وهذا لا يتصور فيه النزاع لأنه لا يتصف بالصحة والفساد.

والثاني: الأثر المنشأ من قبل نفس المتعاملين، وهذا اعتبار شخصي قائم بنفس المتعاملين، وهذا الأثر يمكن أن يقع موضع إمضاء العقلاء والشرع، فاعتبارهما يعرض على الاعتبار الشخصي.

وبما أن المعنى الأول باطل فيبقى الثاني وهو قابل للصحة والفساد، وذكر رحمته في وجه بطلان الأول أنه لو كان معنى البيع مثلاً هو الأثر العقلاني أو الشرعي الحاصل من المعاملة لأسند البيع إلى العقلاء أو الشرع ولم يسند إلى نفس البائع، وبما أن البيع يسند إلى البائع لا إلى الشارع فيقال: (باع فلان داره)، ولا يقال: (باع الشارع دار فلان) فيتعين المعنى الثاني وهو قابل للصحة والفساد بمعنى ترتب الأثر على هذا المنشأ وعدم ترتيبه. (١)

ولكن السيد الصدر رحمته قد اعترض على السيد الخوئي رحمته قائلاً: (الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور؛ لأنه يمكن أن يراد بالمسبب الأثر العقلاني أو الشرعي المترتب

(١) والسيد الخوئي ذكر هذا الحل تنازلاً، وإلا فإن مسلكه أن المعاملات مجموعة المبرز والمبرز وخارج عن باب السبب والمسبب.

خارجاً على السبب باعتباره النتيجة المطلوبة من قبل المتعاملين . والاعتبار الشخصي القائم بنفس المتعاملين لو فرض وجوده فهو إيجاد للنتيجة القانونية وبما أنّ هذه النتيجة فعل المتبايعين تسببياً صح الاسناد إليها ، فالمراد بالمسبب هو فعل المتعاملين تسببياً وهو فعلية المجمعول العقلاني أو الشرعي^(١).

والظاهر أنّ مراد السيد الشهيد عليه السلام هو كون فعل الشارع أو العقلاء هو جعل القانون والكبرى الكلية وإعطاء الفرصة للناس في إيجاد هذه المعاملات ، وفعل المتعاملين هو تطبيق ذلك القانون على مصداقه الخارجي ، وبما أنّ القانون لا يتحقق في الخارج إلا بإيجاد مصداقه ، ومصداقية القانون بيد المتعاملين فلذلك أُسند إلى المتعاملين .

ونحن إذ نتبع السيد الصدر عليه السلام في اعتراضه على السيد الخوئي عليه السلام يمكننا الملاحظة على كلام كلّ منهما عليه السلام :

أما الملاحظة على كلام الشهيد الصدر عليه السلام ، فأولاً: عبارته عليه السلام : (المجمعول العقلاني أو الشرعي)^(٢) فإن ظاهرها هو جعل الشارع إلى صف العقلاء في كونه مؤسساً للقوانين المعاملية ، والحال أنّ الجاعل للمعاملات هم العقلاء ، وأما الشارع فقد أمضى فقط ؛ لأنّ المعاملات إمضائية لا تأسيسية ، ففي المعاملات مراحل ثلاث :

- ١ - مرحلة الجعل والتأسيس ، وهو دور العقلاء .
 - ٢ - مرحلة التطبيق والمصدقية ، وهو دور شخص المتعاملين .
 - ٣ - مرحلة الإمضاء ، وهو دور الشارع والعقلاء أيضاً .
- وليس مراد السيد الشهيد عليه السلام هذا الظاهر قطعاً .
- وثانياً: أنّ إشكال السيد الخوئي عليه السلام باقٍ على حاله ، فإنّ المسبب لو كان هو الأثر

(١) منقول معني من بحوث في علم الأصول ١: ٢١٢ .

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ٢١٢ .

العقلائي أو الشرعي المترتب على السبب فلماذا لا يصح الإسناد إلى العقلاء والشارع فلا يقال باع العقلاء دار زيد .

وثالثاً: أنه يمكن تصوير النزاع في المسببات بما يلي وهو:

المحاولة الثانية: التي أشار لها السيد الشاهرودي رحمته وهي أن الملكية مثلاً وإن كانت قد توجد وقد لا توجد، ولكن بعد أن وجدت في نظر العقلاء قد يمضيها الشارع أيضاً كالملكية الموجودة بالعقد الجامع للشروط الشرعية، وقد لا يمضيها كالملكية التي يعتبرها العقلاء في العقد الربوي، فالصحيح منها هو الممضى شرعاً والفساد غير الممضى، غاية الأمر لا يعبر السيد الشاهرودي رحمته بالمسبب الصحيح أو الفاسد، بل يعبر بذوي الآلة تبعاً للميرزا النائيني رحمته.

والفرق بين حلّ السيد الخوئي والسيد الشاهرودي رحمته أن السيد الخوئي رحمته يقول: المسبب هو منشأ المتعاملين لا اعتبار وإمضاء الشارع ولا العقلاء، لكن السيد الشاهرودي رحمته يقول: المسبب هو اعتبار العقلاء، وإن كان هذا التعبير تنازلياً فإن السيد الشاهرودي رحمته يقول بذوي الآلة والسيد الخوئي رحمته يرى مبرزاً ومبرزاً.

لكن السيد الشاهرودي رحمته لم يوافق على هذه المحاولة بأن عدم إمضاءها هو في الواقع عدم وجودها، أي بما أن الشارع لم يرها موجودة فلم يمضيها.

المحاولة الثالثة: أن الصحة ليست عبارة عن اجتماع الأجزاء والشروط كي لا تتصور في المسبب البسيط الفاقد للأجزاء كالملكية مثلاً، بل هي عبارة عن ترتب الأثر المرغوب من الشيء كما هو الورد المطلوب منه رائحته وتقوية الدماغ مثلاً، والخل المطلوب منه الحموضة وتقوية القلب، والفساد عبارة عن عدم ترتب ذلك الأثر أو وجود ضده كما لو صار الخل مرّاً، إذن فقد يوجد الشيء ولكنه فاقد للأثر المطلوب فيسمى فاسداً، وهذا كما يتصور في الموجود الخارجي كالخل كذلك يمكن تحقّقه في الموجود الاعتباري، فكما للخل آثار كذلك للملكية آثار من نفوذ تصرف المالك بيعاً

وهبة ووقفاً وغيرها وممنوعة مزاحمته في ملكه ، فكما يتحقق الفساد في الخلل بانتفاء آثاره كذلك يمكن افتراض وجود ملكية فاقدة لهذه الآثار فهي فاسدة أي ليس لها آثار الملكية ، لا أنّها معدومة كما أنّ الخلل الفاسد ليس معدوماً .

غاية ما هناك أنّ في شرع الإسلام لا توجد ملكية فاقدة لآثارها ، ولا ينافي ذلك إمكانها ولعلها موجودة في بعض الأعراف أو الأديان ، فيدخل في محل ابتلائنا بقاعدة الإلزام .

والموجود في شرعنا هو انتفاء بعض^(١) آثار الملكية كملكية المحجور ، وفي انتفاء بعض الآثار لا يعبر عن الملكية بالفاسدة ، بل يقال ناقصة ويصطلح عليه الملك غير الطلق .

نعم يمكن أن يقال: بأنّ الملكية أمر اعتباري والاعتبار إنّما يتصور بلحاظ الأثر أو الآثار المطلوبة ، فلا يمكن تصور اعتبار ملكية ليس لها أيّ أثر مطلوب حتى في الأعراف والأديان الأخرى .

النقطة الثالثة (ثمرة النزاع في المعاملات): أنّه قد تقدم في العبادات ذكر خمس ثمرات ولم نساعد عليها أو على كونها ثمرة أصولية سوى الإطلاق اللفظي ، إلا أنّ المعاملات تختلف عن العبادات بنكيتين إضافيتين:

أ - أنّ لكلّ من الشرع والعقلاء المجال في الحكم بصحة المعاملة ، بخلاف العبادات فإنّها خارجة عن نطاق العقلاء والعرف .

لكن التعبير بالصحة الشرعية في المعاملات غير فني ، لا لما ذكره السيد الخوئي رحمته الله واعتراض عليه السيد الصدر رحمته الله ، بل لأنّ المعاملات لما كانت إمضائية وليست تأسيسية فالشارع المقدس لم يضع اسم البيع - مثلاً - للمعاملة المعهودة لكي يبحث

(١) وبما قلنا: (بعض)؛ لأنّه وإن كان المحجور ممنوعاً عن جلّ التصرفات ، لكن يبقى أثر ممنوعة تصرف الأجنبي في ماله باقياً .

عن وضعه للصحيح الشرعي أم للأعم ، ففي المعاملات يكون الموضوع له هو المعنى العرفي لا الشرعي ، فكل من الصحيح والأعم يكون عرفياً ، لا شرعياً .

ب - أن المعاملات وقعت محل البحث في أنها أسامٍ للأسباب أو الآلات كعقد البيع ، أم للمسببات كنفس الانتقال الحاصل بالعقد . وهذه النكتة غير موجودة في العبادات إلا في الطهور للاختلاف في أنه اسم لعملية الغسلات والمسحات ، أو للطهارة الحاصلة منها .

ولأجل هاتين النكتتين الإضافيتين خضعت المعاملات لبحوث إضافية سنبحث عنها في النقاط الآتية ، وأما المتعلق بهذه النقطة (الثمرة) فهي كما يلي:

التمسك بإطلاق المعاملات:

ذكر صاحب الحاشية رحمته إمكان التمسك بالإطلاق حتى على الوضع للصحيح بناء على أنها أسامٍ للأسباب ، بتقريب أن الشارع المقدس قد أمضى البيع مثلاً ، فإذا شككنا أن العربية - مثلاً - معتبرة عند الشارع أو لا؟ نتمسك بإطلاق البيع المفروغ عن صدقه على هذه المعاملة ، والمفروغ عنه أيضاً أن هذه المعاملة صحيحة عند العرف ؛ ذلك لأن الشارع لو كان قد اعتبر أمراً زائداً على ما اعتبره العرف لكان عليه البيان ، ولا يصح أن يمتضي مطلقاً ، فيصبح دليل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) مثلاً ذا دالتين:

أ - مطابقة ، وهي إمضاء العقد العرفي .

ب - التزامية على عدم زيادة الشرع على العرف .^(٢)

(١) المائة : ١ .

(٢) ولكن هل مراد صاحب الحاشية رحمته ما قلناه ، أم ما فسّره الاصفهاني رحمته ؛؟ لا يهمننا ذلك ؛ لأنّ موضوع بحثنا ليس هو كلام صاحب الحاشية ، وإنما المهم إقامة البرهان على المطلب وهو صحة التمسك بالإطلاق حتى على الصحيح في المعاملات .

وهذا المطلب صحيح غير أنّ فيه تفصيلاً، وهو أنّ الشك في ما يعتبر في المعاملة على أقسام:

١ - ما يكون دخيلاً في صدق أصل البيع بمعنى أنّ عنوان البيع ولو فاسداً ينتفي بانتفائه، كما لو قلنا بأنّ البيع لنفسه لا يصدق إذا كان بمال الغير.

٢ - ألا يكون دخيلاً في صدق البيع وإنما يكون دخيلاً في صحة البيع في نظر العرف، فبانتفائه لا يصدق عرفاً البيع الصحيح وإن صدق أصل البيع.

٣ - ألا يكون دخيلاً في أصل البيع ولا في صحته عرفاً، وإنما يتدخل في إمضاء الشارع له كالبيع الربوي والغرري وبيع الطفل، فإنّ العرف يراه بيعاً وصحيحاً أيضاً، لكن الشارع لم يميّز هذا الصنف منه.

والشك في القسم الأوّل يمنع من التمسك بالإطلاق سواء على الصحيح أو الأعم؛ لعدم إحراز عنوان البيع عرفاً. وفي القسم الثاني يمنع من التمسك بالإطلاق بناء على الصحيح دون الأعم، وفي القسم الثالث يمكن التمسك بالإطلاق مطلقاً حتى على الصحيح، وتقدّم عن صاحب الحاشية رحمته وتبعه المشهور بناءً على أنّها أسامٍ للأسباب فيحصل الفرق بين المعاملات والعبادات، إلا على اقتراح المحقق الخراساني رحمته من قدم ألفاظ العبادات قبل الإسلام، فإنّه يمكن التمسك بالإطلاق حتى في العبادات وحتى على الصحيح.

إذن لا يبقى فرق بين العبادات والمعاملات في صحة التمسك بالإطلاق حتى على الصحيح.

وأما بقية الثمرات وإن كنّا قد رفضناها أو رفضنا أصوليّتها فتجري في المعاملات أيضاً كثمرۃ النذر. نعم، ثمرۃ البقاء على التمام في القاصد للعشرة المصلّي تماماً ثمّ بدا له لا موضوع لها في المعاملات.

وموجز البحث عن الثمرات في المعاملات هو أن الثمرة الأولى وهو الإطلاق لا مورد لها، إذ يمكن التمسك بالإطلاق حتى على الوضع للصحيح في صورة إحراز الصدق العرفي، فإذا شككنا في جزء أو شرط شرعاً زائداً على ما يعتبر عرفاً أمكن التمسك بالإطلاق، بخلاف العبادات لكون الصحة فيها شرعية لا عرفية، فينعكس ذلك على الثمرة بين الصحيح والأعم.

وأما بناء على ما اقترحه المحقق الخراساني رحمته الله من كون ألفاظ العبادات موجودة قبل الإسلام وأنها حقائق لغوية، فلا يبقى فرق بينها من جهة إمكان التمسك بالإطلاق في كليهما، وبدون هذا الاقتراح فالإطلاق اللفظي لا يجري في العبادات على الصحيح، ويجري في المعاملات، كما تجري سائر الثمرات إلا ما ليس له موضوع.

النقطة الرابعة: أن إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب أيضاً أم لا؟ مثلاً بعد إمضاء الشارع للبيع بمعنى المسبب لو شككنا في اعتبار العربية في العقد، فهل إمضاء البيع إمضاء لكل الأسباب فتكفي الصيغة الفارسية أيضاً، أم ليس إمضاء لكل الأسباب، فلا تثبت كفاية الفارسية؟ فتخضع لأصالة عدم التأثير في النقل والانتقال، ويعبر عنها بأصالة الفساد.

ذكر المشهور كالمحقق النائيني والسيد الروحاني والسيد الصدر رحمته الله أن إمضاء المسبب ليس إمضاء لكل أسبابه، فلعل المولى أراد سبباً خاصاً، ومثّل في (منتقى الأصول) بما لو أمر بقتل شخص ولكن يمنعه من سبب خاص كالبنديقية مثلاً، وإنما يريد السكين أو قال المولى: إنني أحب السفر وأجيزه لكن لا بالسيارة، بل بالقطار، بل أحياناً يحرم بعضها كما يجب إنقاذ الغريق ويمنع من اجتياز الأرض المنصوبة ففتعين المباحة، ولكن السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمته الله ذهبوا إلى أنه إمضاء للأسباب كافة.

وتفصيل البحث: أن للمسألة ثلاث صور:

١ - أن يكون للمسبب سبب واحد، وهنا إمضاء المسبب إمضاء للسبب للبرهان العقلي على أن المعلول لا يوجد بلا علة، فإذا اعترف المولى بوجود المسبب؛ لأنه أمضاه فلا بد أن يمضي السبب أيضاً، إذ لولا صحّة هذا السبب الوحيد فليس في البين سبب آخر - حسب الفرض - فيستلزم تحقق المسبب بلا سبب وهذا باطل.

٢ - أن يكون للمسبب أسباب عديدة ونسبتها إليه واحدة، أي ليس أحدها قدراً متيقناً كالصيغة العربية. ويظهر أن المشهور يقولون بأنه إمضاء لكلّ الأسباب؛ لأنّ إمضاء بعض الأسباب فقط ترجيح بلا مرجح، وعدم الإمضاء رأساً خلف القانون، إذ لا يوجد المسبب بلا سبب، فيتعيّن إمضاء الأسباب كافة.

وإن كان فيه كلام، وهو أنه قد يكون في نظر المولى مرجّح لأحد الأمور المتساوية في نظرنا كتساوي البيع والربا في نظر الجاهلية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، بل قد يعكس، فيكون شيء أولى وأرجح في نظرنا وهو بالعكس في نظر الشارع، كما ترى الصلاة لكونها عمود الدين أولى بالقضاء من الصوم الذي هو أقل أهمية منها، لكن المولى قد عكسه بالنسبة إلى الحائض فتقضي الصوم دون الصلاة. والبول أنجس من المنى لاعتبار التعدد في غسله بالقليل، لكن يغسل عن المنى كلّ البدن دون البول، ودية قطع ثلاث أصابع دفعة من المرأة ثلاثون إبلاً وقطع الأربع عشرون.

وترى الوضوء من ماء افترض بمقدار الكر لا يزيد ولا أنقص شرب منه الكلب أولى ممّا لو بال فيه قطرات، لكن القانون الشرعي يحكم بنجاسة الأول لنقصانه عن الكرية وطهارة الثاني لعدم تغيّر أوصافه بالبول القليل. وكان مسح باطن القدم أولى من ظاهرها - كما جاء في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام لعله لكون الباطن يتسخ

فيتطلب المسح للتنظيف .

وجواب هذا الإشكال هو ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته في إمضاء الأسباب في الصورة الثالثة .

٣ - أن يكون في البين قدر متيقن كالعربية ، فهل يمكن التمسك بإطلاق إمضاء المسبب لإثبات سببية غير القدر المتيقن ، أو يجب الاقتصار على القدر المتيقن ؟
وهذه محل خلاف ، فقد ذهب المشهور كالمحقق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر رحمته إلى عدم الإمضاء وذهب السيد الشاهرودي والسيد الروحاني رحمتهما إلى الإمضاء في صورة توفر مقدمات الإطلاق ، كما أن السيد الخوئي رحمته أيضاً قال بالإمضاء لكن بإخراج المسألة عن كونها متعددة الأسباب .

أما على تقدير تنازله وقبوله تعدد الأسباب فهو كالمشهور يقول بعدم كون إمضاء المسبب إمضاء للأسباب كلها في صورة وجود القدر المتيقن .

فنذكر أولاً كلام السيد الخوئي رحمته ، ثم نقارنه بكلام السيد الشاهرودي رحمته :

فالسيد الخوئي رحمته يجعل البحث على ثلاث مستويات :

المستوى الأول : وهو مختاره في المعاملات من أنها ليست من قبيل الأسباب والمسببات^(١) ولا الآلة وذو الآلة^(٢) ، بل يقول : إن الملكية مثلاً في البيع قد اعتبرها المتبايعان في نفسها ، وعالم اعتبارهما قبل أن يبرز بكلمة (بعث) ، أو بالإشارة ، أو الكتابة ، أو أي مبرز آخر . وأما الصيغة فهي كاشفة ومبرزة لذلك الاعتبار ، والبيع مركب من المبرز وهو القول أو الفعل والمبرز وهو الملكية البيعية .

وعلى هذا الأساس ليس في البين مسبب كي نبحت عن أن إمضاء إمضاء للسبب أم لا؟ بل يكفي في إمضاء الشارع مجرد صدق عنوان المعاملة كالبيع والنكاح ، فقله

(١) كما يراه المشهور .

(٢) كما قال به المحقق النائيني والسيد الشاهرودي رحمتهما .

تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إمضاء لهذا الاعتبار الشخصي مع مبرزه وهكذا قوله ﷺ: «النكاح سنتي»^(١)، فيكون إمضاء لهذا العنوان المركب من المبرز والمبرز، فليس هنا سبب فضلاً عن تعدده كي يكون بعض الأسباب قدراً متيقناً، بل الموجود عنوان المعاملة المركبة من المبرز والمبرز.^(٢)

هذا ولكن يجدر الانتباه إلى أنه بناءً على ما قاله السيد الخوئي وإن كان لا يأتي النزاع في السبب لكن يأتي في المبرز والكاشف، أي أن الاعتبار النفساني هل يكون إبرازه بكل مبرز يبعاً أم يختص بمبرز خاص كاللفظ العربي مثلاً؟ ثم يتنازل السيد الخوئي رحمته عن هذا المستوى وهو المبرز والمبرز إلى:

المستوى الثاني: بناء على قول المشهور بالمسبب والسبب يكون إمضاء المسبب إمضاء للسبب، فإذا أمضى الملكية البيعية فقد أمضى كل سبب يراه العرف سبباً للملكية حتى العقد الفارسي والمعاطة وغيرها؛ وذلك لأن السيد الخوئي رحمته يدخل المقام في الصورة الأولى، وهي وحدة السبب، فيخضع لحكم تلك الصورة وهو الإمضاء.

وأما كيفية جعله داخلاً في تلك الصورة فهو أنه رحمته يجعل المعاملة كالبيع مثلاً عبارة عن نفس الاعتبار الشخصي القائم بهذا البائع، لا كلي النقل والانتقال. وهذا الاعتبار الجزئي ليس له إلا فرد واحد من السبب، وهو الصيغة الجزئية، فإذا قام المالك ببيع داره مثلاً فقد قام بإيجاد مسبب واحد ذي سبب واحد، ولو باع متاعه الآخر فهنا أيضاً مسبب ثانٍ وله سبب واحد أيضاً، فليس هنا مسبب واحد ذو أسباب عديدة كي يبحث عن المقدار الممضى من الأسباب، بل مسببات عديدة وأسباب عديدة أيضاً بعددها.

(١) عوالي الآلي ٢: ٢٦١ / ٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٩٣.

ولا يخفى أنّ هذه الطريقة تواجه مشكلة وهو أنّ ظاهره كون الشارع يصبر إلى أن يصدر من كل متعامل الاعتبار بسبب خاص فيقوم بإمضائه ، والحال أنّ الشارع قد أمضى أصل الاعتبار البيعي - مثلاً - .

ثمّ يتنازل السيد الخوئي رحمته عن هذا المستوى وهو وحدة السبب إلى :

المستوى الثالث: وهو تعدد السبب لمسبب واحد، فالملكية مثلاً مسبب ولها أسباب عديدة كالمعاطاة والعقد الفارسي وغيرها، فهل إمضاء الملكية إمضاء لكلّ أسبابها؟ فيجيب السيد الخوئي رحمته بأنّ إمضاءه ليس إمضاء لكلّ أسبابه ، إذ يمكن ألاّ يمضي المولى بعض الأسباب ، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو العقد بالصيغة العربية مثلاً ، وفي غيرها تجري أصالة الفساد. (١)

ولا يخفى أنّ ما ذكره السيد الخوئي من إمكان تقييد المسبب بسبب خاص وإن كان صحيحاً ، لكن في صورة ما إذا لم يتقيد بسبب خاص يصح التمسك بإطلاق إمضاء المسبب من أيّ سبب حصل ، ووجود القدر المتيقن لا يضر بالإطلاق ، ومع الإطلاق لا يجري أصالة الفساد .

وفكرة السيد الخوئي هذه تؤيد بأمثلة عرفية كمن يأمر عبد بقتل شخص بطريقة الخنق مثلاً لا إراقة الدم ، أو السفر بالواسطة الفلانية لا أي واسطة أراد .

وتحصل من كلام السيد الخوئي أنّه على مختاره لا يختلف مع السيد الشاهرودي رحمته في إمضاء السبب ، لكن بعد رفع يده عن مبناه وقبول تعدد السبب ، ويختلف عن السيد الشاهرودي رحمته فلا يقول بالإمضاء كالمشهور ، بخلاف السيد الشاهرودي رحمته القائل بالإمضاء ، فنذكر كلامه رحمته :

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٩٠ - ١٩١ .

ذكر السيد الشاهرودي رحمته أنه نُخرج من محل النزاع صورة تقول فيها بأنَّ إمضاء المسبب إمضاء للأسباب كافة ١٠٠٪ وهو ما إذا وقعت المعاملة تحت الطلب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾^(١)، فإنَّه ظاهر في اليجاد بالسبب والسبب هو المتداول عند العرف؛ لأنَّ الطلب قد تعلق بحيثية إيجاد المطلوب، وحيثية اليجاد هي اليجاد بالسبب أو الآلة، فيكون إمضاؤه إمضاء لما يوجده العرف بالأسباب أو الآلات المتداولة لديهم فتأمل جيداً.^(٢)

ولعلَّ وجه التأمل عدم الفرق بين صورة الطلب وغيرها؛ لأنَّه رحمته يختار فيه أيضاً الإمضاء كما يأتي إن شاء الله.

(١) النور: ٣٢.

(٢) وبيان ذلك: أنه إذا كان عند العرف أسباب أو آلات يوجد بها الملكية كالمعاطة، فأمرُ المولى بالمسبب يرجع إلى قبول تلك الأسباب، بخلاف ما لو لم يقع تحت الطلب، فإنَّ معناه أنه متى وجدت المسببات فأنا أمضيه، أي أنه بعد الفراغ عن وجوده يقع تحت إمضائه فلا ينظر إلى حيثية اليجاد وأسبابه. وهذا بعكس التفصيل الذي جاء في (منتقى الأصول) من أنه إذا وقع تحت الطلب كقوله: (عظّم زيداً) فإنَّه لا ينظر إلى أسباب التعظيم، بخلاف ما إذا قال: (أحبّ التعظيم) فإنَّه إمضاء لكلِّ أسبابه، وبما أنَّ المعاملات من القسم الثاني فيكون إمضاؤها إمضاء لكلِّ أسبابها.

ويبدو أنَّ الحق مع تفصيل السيد الشاهرودي رحمته وذلك لوجهين:

أولاً: للنكتة التي ذكرها السيد الوالد رحمته وهو كون الإمضاء بعد الفراغ عن وجود المسبب فلا ينظر إلى كيفية وجوده وأنه بأيِّ الأسباب.

وثانياً: أنَّ (عظّم زيداً) كما مثل به في (منتقى الأصول) يستلزم محبة التعظيم؛ لأنَّ الأمر الحقيقي ناشٍ من الحب والمصلحة فلولا حبُّه لما أمر به.

وهذا الإيراد لا يتوجه على السيد الشاهرودي رحمته؛ لأنَّ الأمر وإن استلزم الحب لكن لا عكس، إذ قد يكون الحب موجوداً وعلى رغم الحب لا يأمر المولى لوجود مانع من التشريع أو الأمر بالشئ سريعاً، فليس كلُّ حب وإمضاء يستلزم الطلب أيضاً، كما في بعض الواجبات في أوّل البعثة النبوية حيث وجد المانع من تشريعه فاقتنع النبي صلّى الله عليه وآله بكلمة التوحيد قائلاً: «قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا».

وفي هذه الصورة لا ينبغي الشك في التمسك بإطلاق إمضاء المسبب عند الشك في اعتبار شيء شرعاً في الأسباب التي تكون أسباباً عرفاً وإن كان في البين قدر متيقن .
وأما لو شك في ما له دخل في السبب العرفي فلا يجري التمسك بالإطلاق .

ثم قال السيد الوالد رحمته : وإنما يقع البحث في ما لم يقع تحت الطلب كقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) و ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٢) ^(٣) .

وتقول في هذه الصورة : إمضاء المسبب إمضاء لكل الأسباب إذا كان في مقام البيان من جميع الجهات لا بيان أصل التشريع ، فيمكن التمسك بالإطلاق حتى مع وجود القدر المتيقن في البين ، ولولاه لأخلّ بالبيان .

والصحيح هو ما اختاره السيد الوالد رحمته من أن إمضاء المسبب إمضاء للأسباب كلّها إذا كان في مقام البيان ، فإنّ ذلك هو الظاهر عرفاً .

لكن قد يناقش في مختار السيد الشاهرودي رحمته بمناقشات :

المناقشة الأولى : ما ذكره السيد الصدر رحمته : من أن إمضاء المسبب هو إعطاء الفرصة للناس لإيجاد المسبب لا أكثر ^(٤) ، وأما أنه أمضى جميع الأسباب المؤدية إلى ذاك المسبب فلا يدل عليه ، نظير الأمر بالواجب الذي له عدة مقدمات ، فإنّه لا يدل

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المائدة : ١ .

(٣) قد تقول : ﴿ أَوْفُوا ... ﴾ أيضاً شاملة للطلب . والجواب : أن مراده رحمته من الطلب طلب إيجاد المعاملة كـ ﴿ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى ﴾ لا طلب الوفاء بالمعاملة بعد الفراغ عن وجودها كما في ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ .

(٤) فإنّ الإمضاء للمسبب ساكت عن الإطلاق في كلّ الأسباب ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِنْ مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ ﴾ - المائدة : ٤ - فإنّ إطلاقه من ناحية التذكية لا يستلزم إطلاقه من ناحية التنجس ، فلا يجوز أكل موضع عض الكلب بلا تطهير ، ولا من ناحية مستثنيات الذبيحة كالغدد والنخاع .

على الترخيص في كلِّها، إذ قد يكون في البين مقدمة ممنوعة فيتعلق الإمضاء بسائر المقدمات .

ويمكن التغلب على هذه المناقشة بأنها واردة إن لم يكن المولى في مقام البيان أو في مقام بيان جميع الجهات، كما في قوله تعالى: ﴿ فَكُلُّوا يَمًّا أَسْكَنَ عَلَيْكُمْ ﴾، فإنه ليس في مقام البيان إلا من جهة التذكية، وأما إذا كان في مقام البيان - كما هو المفروض - وكان بعض الأسباب مرفوضاً لدى المولى فن اللازم عليه بيان أن هذا المسبب لا أمضيه على تقدير كون سببه هذا، وبما أنه أمضى المسبب على جميع تقاديره فيشمل الإمضاء كلَّ الأسباب لدخولها في أحد تقادير المسبب .

وأما التنظير بذى المقدمة فصحيح، وفي نفس ذى المقدمة يجري نفس الكلام، بتقريب أن المولى إذا أمر بإنقاذ الغريق وهو في مقام البيان فمقتضاه مطلوبة جميع مقدماته، وإنما تحرم المقدمة العصبية لأجل وجود المانع وهو الحرمة، فلولا معرفتنا من الخارج حرمة الغصب لاقتضى وجوب الإنقاذ وجوب سلوك جميع الطرق على البذل؛ ولذا يقول المحقق الخراساني توفي: إنَّ عدم وجوب بعض المقدمات وهي الحرمة مثلاً لأجل المانع من الوجوب لا لعدم المقتضي له .

ومورد بحثنا هكذا، وهو صورة عدم المنع شرعاً لا صورة المنع من خصوص بعض الأسباب كالربوي والغري، فإننا لاندعي إمكان التمسك بالإطلاق حينئذٍ .

المناقشة الثانية: أنه بعد ردَّ الإيراد الأوَّل وقبول أنَّ إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، نقول: إننا لا نحرز كون السبب الفلاني سبباً في الواقع، فلعلَّ العقد الفارسي ليس سبباً للتملك، فلا ينفعنا إمضاء الشارع لكلَّ الأسباب، فنقبل الكبرى وهو إمضاء كلَّ الأسباب لكن لا نحرز الصغرى وهو كون الفارسي مثلاً سبباً .

ويمكن التغلب على هذا الإشكال أيضاً بملاحظة أنَّ دور الشارع هو الإمضاء للمسبب الذي يراه العرف والعقلاء مسبباً، فلو كان المولى في مقام بيان إمضاء

المسبب على جميع تقاديره ومطلّع على ما يراه العرف والعقلاء من كون الفارسي أيضاً سبباً فلو كان الشارع لا يراه سبباً ويراه فاسداً لوجب عليه بيان ذلك .

والحاصل: أنه بعد أن العقلاء والعرف يرون هذا سبباً أيضاً فعلى الشارع أن يبدي رأيه لو كان مخالفاً لما يراه العقلاء .

المناقشة الثالثة: أن مفروض البحث هو وجود القدر المتيقن للأسباب، ومع وجود القدر المتيقن كيف تتمسكون بالإطلاق؟!

والجواب: أن ما يمكن فيه أن يمنع القدر المتيقن من التمسك بالإطلاق صورتان:

أ - أن يكون قدراً من السبب متيقناً عند العقلاء والعرف، مثلاً إذا كان العقد الفارسي أو المعاطاة مشكوك السببية عند العقلاء أنفسهم وكان القدر المتيقن عندهم هو العقد العربي فهنا لا يمكن التمسك بالإطلاق، لكن المفروض في مورد البحث هو أن سببية هذه الأمور متيقنة عند العقلاء ولا يختلفون في سببية المعاطاة مثلاً، وإنما نشك في المقدار المضى من قبل الشارع، أي أن القدر المتيقن من الإمضاء الشرعي هو غير المعاطاة، وأما هي فشكوك الإمضاء شرعاً لا مشكوك السببية عرفاً، وإذا كان هكذا نتمسك بإطلاق إمضاء المسبب إذا كان الشارع في مقام البيان وأمضى المسبب الذي يرى العرف له أسباباً عديدة وصحيحة، فلو كان للشارع قيد زائد على ما يراه العرف كافياً لكان عليه البيان .

ب - القدر المتيقن في مقام التخاطب فإنه مانع من الإطلاق على رأي المحقق الخراساني رحمته الله، وأما مشهور العلماء فلا يعتبرون في الإطلاق سوى الشروط الثلاثة:

١ - كون المتكلم في مقام البيان .

٢ - عدم صدور تقييد منه .

٣ - إجراء صدق العنوان - كالباع مثلاً - على المورد .

وهناك شرط رابع لم يذكره لوضوحه وهو:

٤ - أن يكون قادراً على التقييد ولم يتقيد .

ولو أضفنا شرط المحقق الخراساني رحمته وهو:

٥ - عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب يكون خمسة ، لكن لانساعد على شرط

المحقق الخراساني رحمته .

وموجز البحث عن النقطة الرابعة (إمضاء المسبب إمضاء للسبب) هو أن المشهور

لا يرويه إمضاءً، إذ قد يمتضي المولى ويقبل المسبب ولكن لا يوافق على خصوص

سبب ما من بين الأسباب .

لكن السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمتهما يرون الإمضاء وكل منهما بطريق ،

والسيد الروحاني يفصل .

أما طريق السيد الشاهرودي رحمته فهو أن المتكلم إذا كان في مقام البيان وأمضى

المسبب فهو إمضاء لكل الأسباب التي يراها العرف أسباباً حتى مع وجود القدر

المتيقن، كما إذا علمنا بإجزاء العربية وشككنا في العقد الفارسي؛ وذلك لأن على

الشارح البيان بقوله: (أمضى المسبب ولكن اعتبر العربية في السبب)، فإذا لم يبين قيداً

إضافياً فهو يدل عرفاً على قبوله لكل ما يراه العرف والعقلاء سبباً .

وأما السيد الخوئي رحمته فهو أيضاً يرى إمضاء المسبب إمضاء للسبب، لكن من

باب إدخال المعاملات في صورة (كون المعاملة لها سبب واحد) التي هي موضع وفاق

الكل في أن إمضاء المسبب إمضاء للسبب لكي لا يلزم وجود المسبب بلا سبب .

ولكن بعد التنزل عن وحدة السبب وقبول تعدد الأسباب ووجود القدر المتيقن

فيها كالعربية، فهو يوافق المشهور في عدم إمضاء الأسباب ويخالف السيد

الشاهرودي رحمته .

غاية الأمر قبول أصل السببية تنازل من السيد الخوئي رحمته، أي أنه لا يقبل

السببية، بل يقول: إن العقد مبرز لما أنشأه من الملكية أو الزوجية أو غيرها، فليس

العقد سبباً والملكية مسببة ، بل المعاملة مركبة من مجموع المبرز والمبرز .
وعلى تقدير التنازل وقبول السببية فإن كل معاملة - بما أنها جزئية - فليس لها إلا
سبب واحد ، وبعد التنازل عن وحدة السبب وقبول تعدد الأسباب فهو يوافق
المشهور في أن إمضاء المسبب ليس إمضاء لكل الأسباب حتى ما ليس قدراً متيقناً
كالفارسية .

ونختم البحث عن إمضاء المسبب بنتيجة أن إمضاء المسبب إمضاء للسبب إذا كان
في مقام البيان سواء أكان السبب واحداً أو متعدداً ، متساوياً أو غير متساوٍ أي كان
في البين قدر متيقن . لكن في الأخير لا يرى العلماء إمضاء المسبب إمضاء للسبب إلا
السيد الشاهرودي رحمته الله وهو المختار أيضاً - وإلا السيد الروحاني رحمته الله على تفصيل .
النقطة الخامسة : أن المعاملات أسام للأسباب أو المسببات .

ذكر الشهيد الصدر رحمته الله أنه اسم للاتنين ، بل التفريق بينهما ليس إلا بالدقة العقلية
كالاتحاد والوجود ، لكن الظاهر أن المعاملات أسام للمسببات ؛ وذلك لأن السبب
مركب من عناصر ثلاثة :

١ - الإنشاء اللفظي أو ما يقوم مقامه كإشارة الأخرس .

٢ - قصد الجدل أي الالتزام بهذا الإنشاء .

٣ - قصد التسيب بهذا الإنشاء إلى المسبب .

هذه مجموعة السبب ، وأما المسبب فهو الأثر والنتيجة المترتبة على هذه
المجموعة ، وهذا الأثر وهو مثلاً الانتقال في البيع قد يكون موضع قبول الجميع من
الشرع والعقلاء والمتعاقدين ، وقد يكون مورد قبول العقلاء فقط كالبيع الربوي
والغرري ، وقد يكون موضع قبول المتعاقدين فقط كالغاصب الذي يبيع لمن يعلم
الغصبية لكنها يتفقان على انتقال المال المغصوب .

ويمكن الملاحظة بأننا نرى العرف والعقلاء لا يهتمهم إيجاد السبب فقط ، وإنما

يهتمون بالمسبب، وإذا لم يرض ببيع داره لا يهجم بإيجاد السبب وإيجاد تلك المجموعة المركبة من العناصر الثلاثة ما دام يطمئن بأن المسبب لم يتحقق؛ ولذلك لو قلنا له بأن هذا مجرد وجود السبب، ولا يترتب عليه الأثر فإنه لا يكثرث بإيجاد السبب وحده. ومن هنا فالأظهر أن المعاملات أسامٍ للمسببات، أي أن المعنى الحقيقي للبيع مثلاً هو المسبب، ويؤيده تعريف البيع بأنه مبادلة مال بمال، فإن المبادلة هي النتيجة والأثر لا سبب الأثر.

النقطة السادسة: هل المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم؟

ذكر السيد الصدر رحمته أن الظاهر كونها أسامي للأعم؛ لأن الوضع للصحيح يستلزم أحد محذورين، لأنه إما أن يكون الوضع لمفهوم الصحيح وهو غير محتمل في المقام، وإما أن يكون لمصادقه، ومصادقه ليس واحداً، بل متعدد بمقتضى اختلاف العصور والامكنة، ففي كل زمان أو مكان له مصاديقه الخاصة به.

ولكن يمكن لانساعده على هذا الكلام؛ لأنه: أولاً: هذا الإشكال إنما يرد لو كانت المعاملات أسامي للأسباب حيث تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة، وأما المسبب فلم يختلف، مثلاً: البيع مبادلة مال بمال - كما جاء في تعريفه - والنكاح هو الزوجية، وهذه العملية شيء واحد طول الأزمنة وعبر الامكنة، وإنما تختلف أسبابها أو آلياتها^(١)، فإن مبادلة المالكين لا تزال محفوظة من زمن الجاهلية وقبلها وبعدها، وإنما الاختلاف في أن كل قوم أو في كل زمان يرون شيئاً سبباً للمبادلة، ففي الجاهلية كان منابذة الحصاة عندهم سبباً للبيع، وفي الإسلام ألغي ذلك.

إذاً فهذا المحذور إنما يلزم لو كانت المعاملات أسامي للأسباب، وأما إذا كانت أسامي للمسببات فلا يلزم أي المحذورين.

(١) حسب الخلاف بين المشهور القائلين بالسبب والمسبب والمحقق النائيني والسيد الشاهرودي رحمتهما القائلين بالآلة وذو الآلة.

وثانياً: أنه لا فرق بين الأسباب والمسببات في كون المصداق مختلفاً في كليهما حتى في المسببات، فقد يكون انتقال دار وقد يكون انتقال كتاب أو قلم أو غيرها، فلاختلاف المصداق موجود في كليهما. وحل هذه المشكلة هو أنّ الوضع في كلّ من الأسباب والمسببات عام والموضوع له خاص.

نعم، يبقى ما تقدم من الإشكال في كون المسبب لا يخضع للصحة والفساد، بل يدور بين الوجود والعدم. وهذا قد تغلبنا عليه في النقطة الثانية من مبحث المعاملات.

وبما أنّ المعاملات لا تجري فيها ثمرة التمسك بالإطلاق سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ فإنّه يمكن التمسك بالإطلاق مطلقاً، فلا يهمننا تحقيق وضعها وإن كان الظاهر وضعها للصحيح حسب البناء العقلائي من أنّ الواضع يضع الشيء لصحيحه، لأنّه محل الحاجة غالباً، وأمّا الفاسد فيلحق به مجازاً.

إذن فالظاهر هو الوضع للصحيح في العبادات والمعاملات.

وخلاصة مبحث الصحيح والأعم أنّ الوضع للصحيح في كلّ من العبادات والمعاملات، وإنّ الثمرة الأصولية منحصرة في التمسك بالإطلاق اللفظي في العبادات بناء على الأعم، وعدمه بناء على الصحيح، وأنّ كلّ محاولة من قبيل المنكرين للثمرة قد أجبنا عنها، إلاّ أننا ذكرنا وجهاً آخر لإنكار الثمرة، وهو أن نرجع إلى مبحث الحقيقة الشرعية، فإنّ اخترنا هناك وجود أسامي العبادات قبل الإسلام - كما ذكره للمحقق الخراساني رحمته - فإنّه ترتفع هذه الثمرة فيمكن التمسك بالإطلاق حتى على الصحيح، إذ تكون العبادات كالمعاملات تتمتع بنفس النكته التي جعلت التمسك بالإطلاق فيها ممكناً.

غير أنّنا لم يثبت عندنا قدم هذه الأسماء قبل الإسلام تبعاً للسيد الوالد الشاهرودي رحمته وهكذا السيد الروحاني رحمته فبتقي الثمرة موجودة. ولكن ليس من

حق من يرى قدمها أن يقول بالثمرة كالمحقق العراقي رحمته والسيد الصدر رحمته حيث رأى من القوي أن اسم الصلاة كانت قديمة .

وأما بقية الثمرات فبعضها ليست ثمرة كالرجوع إلى البراءة بناءً على الأعم، والاشتغال على الصحيح . وبعضها ليست ثمرة أصولية كالنذر وصلاة من قصد الإقامة وصلّى رباعية فاسدة ثم بدا له عدم الإقامة، وصلاة الرجل خلف المرأة المصلية صلاة فاسدة .

مبحث الاشتراك

ويبحث عنه بمناسبة البحث عن استعمال اللفظ الواحد في معنيين ، وقد يقال بأنه مقدمة لذلك البحث ، لكن لا يصحّ التعبير بالمقدّمية ؛ لأنّ المقدمة هو ما يتوقف عليه ذو المقدمة ، واستعمال اللفظ في معنيين لا يتوقف على وجود الاشتراك ، إذ يمكن الاستعمال في معنيين أحدهما أو كلاهما مجازي ، والمراد هنا الاشتراك اللفظي لا المعنوي .

وقد وقع موضع الكلام بين الأعلام ، فهم بين من يقول بامتناعه في مقابل القول بوجوده ، وبين من يقول بالإمكان ومن يقول بالتفصيل فلا يوجد في القرآن الكريم ، بل كلام كلّ متكلم حكيم بخلاف غير الحكيم . وقد يقال بعدم الثمرة لهذا البحث ، لكن ثمرته هو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وكفى به ثمرة .

وأدلة الامتناع وأجوبتها المذكورة في (الكفاية) ، إلّا أنّنا نذكر دليلاً آخر على الامتناع ذكره السيد الخوئي رحمته ، وهو أنّه بناء على مسلك التعهد في الوضع لا يمكن تعهدان متناقضان ، مثلاً لو وضع العين للباصرة فعناه: أنّي أتعهد بأن أريد من هذه اللفظة العين الباصرة إلّا إذا نصبت قرينة على المجاز . وهذا الواضع لا يمكنه أن يضع نفس اللفظة للجارية أيضاً ؛ لأنّ تعهده السابق يمنعه ، كمن باع كلّ داره لشخص فلا يصح له بيعه ثانياً لآخر .

فإن قلت: نجد خارجاً وجود الألفاظ المشتركة كاسم محمد لشخصين .

قلت: بما أنّ الوضع صدر من شخصين فليس في البين تعهدان من شخص واحد .

ويرد عليه مبنىً وبناءً:

أما المبنى؛ فلا نسلم أنّ الوضع هو التعهد^(١)، بل هو نوع اختصاص بسبب القرن الأكد الماحصل من تكراره كما في الوضع التعيني، أو جعله كما في الوضع التعيني.
وأما البناء، فلوجوه:

١ - أنّ التعهد بشيئين متنافيين يمكن بنحو التقييد، أي لا أخرج عن دائرة هذين المعنيين أو المعاني، فهو ينفي الثالث كالإجماع المركب.

لكن هذا الوجه إنّما يصحّ في ما إذا كان التعهد في زمان واحد، وأما إذا كانا في زمانين فلا يصح؛ لأنّه حين الوضع الأوّل يتعهد بأنّي متى ذكرت هذه الكلمة أريد هذا المعنى ولا ولن أريد غيره فكيف يتعهد بضده؟!

٢ - بالإضافة إلى أنّ وقوع الشيء دليل إمكانه، وقد وقع تعدد التعهد من شخص واحد كما نقل عن الإمام سيّد الشهداء عليه السلام بأنّ كلّ أبنائي أسميم علياً، وكلمة (الأكبر) في علي الأكبر عليه السلام للتمييز عن أخوته، لا أنّه جزء اسمه؛ ولذا تخيل ابن زياد - لعنه الله - أنّ الإمام السجاد عليه السلام هو المقتول بكر بلا، حيث سمع باستشهاد من يسمّى بعلي عليه السلام^(٢)، فلو كان اسمه علي الأكبر لما وقع في هذا الخطأ، فليس الاسم مركباً من الأكبر أو الأصغر.

٣ - كما يمكن القول بأنّ ما نراه من الاشتراك ناتج من الجمع بين لغات القبائل، فكانت قبيلة متعهدة باستعمال لفظة العين في الجارية فقط، وقبيلة عربية أخرى متعهدة في استعمال هذه اللفظة في معنى آخر... وهكذا، وبعد تجميع اللغات في كتاب واحد يقال: إنّ اللفظة العين معاني، فليست من واضع واحد.

٤ - مضافاً إلى أنّه قد يحصل الاشتراك بالوضع التعيني، فلئن كان في البداية لكلّ

(١) كما مرّ في مبحث الوضع.

(٢) مقتل الحسين عليه السلام (المقرم): ٢٦٠.

معنى واضح غير الآخر لكن بمرور الزمان تتحقق الوضع التعيبي فبرى وجداناً حصول الاشتراك ، بل على مسلك السيد الخوئي تقريباً بالتعهد المستلزم أن كل مستعمل واضح يكون الوضع متعددأ بعد اجتماع اللغات .

إذا فالنتيجة أن الاشتراك ليس محالاً بل ممكن وواقع . ونترك هذا البحث المقدمي وندخل في ذي المقدمة ، وهو استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى .

مبحث استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى

ويقع البحث في جهات خمس :

١ - تحرير محل النزاع .

٢ - الاقوال في المسألة .

٣ - ثمرة النزاع .

٤ - إمكان استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى ؟

٥ - بعد الفراغ عن الإمكان هل هو خلاف الظاهر أم لا ؟

الجهة الأولى : تحرير محل النزاع :

ليس المراد من استعمال لفظ في معنيين استعماله في مجموعها ، كما إذا أراد من العين مجموع الباصرة والجارية ، فإنه جائز بالاتفاق ، وإنما الكلام في كونه غلطاً أو صحيحاً بنحو المجاز مع العلاقة المصححة .

كما أنه ليس المراد أيضاً استعماله في أحد المعنيين لا بعينه ، فإنه ليس من الاستعمال في كلا المعنيين ، وإنما البحث في استعمال اللفظ في كل منها على سبيل الاستقلال والانفراد ، كما لو لم يكن مستعملاً في غيره ولا يتوقف هذا البحث على وجود المشترك ؛ إذ يمكن فرض معنى حقيقي ومجازي أو معنيين مجازيين .

الجهة الثانية: الأقوال في المسألة:

وفي المسألة أقوال:

١- الامتناع.

٢- الجواز بنحو المجاز فهو خلاف الظاهر.

٣- الجواز بنحو الحقيقة.

٤- أنه ليس بمحال ولا بمجاز لعدم العلاقة المصححة له، بل هو غلط.

٥- التفصيل بين المفرد فمجاز والتثنية والجمع فحقيقة؛ لأنها في قوة التكرار، ولكن بعد القول بأنها في قوة التكرار يخرج عن كونه لفظاً واحداً استعمل في أكثر من معنى، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله.

أضف عليه أنه بعد كونها في قوة التكرار فاستعمالها في معنيين يستلزم إرادة أربعة عيون مثلاً (جاريثان وباصرتان)، والأربعة جمع لا تثنية، فلا تصدق على التثنية أنها تثنية، بل تكون جمعاً ولا تكون في مقابل الجمع.

الجهة الثالثة، ثمرة النزاع:

ومثاره كثيرة يجدها الفقيه حين ممارسة الاستنباط، بل حتى الأصولي كما استدل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في باب قاعدة الطهارة على عدم إرادة الطهارة الواقعية والظاهرية معاً من قوله رحمته الله: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» بعدم جواز استعمال اللفظ في معنيين.

كما يستفيد من هذا البحث القاضي حين حكمه^(١)، مثلاً لو كان لشخص عبدان

(١) الفرق بين القضاء والحكم من جهة الفتوى من جهة أخرى هو أن الفتوى كلية والحكم جزئي، فالأول كوجوب الإنفاق على الزوجة والثاني كقوله: إن فلانة زوجة فلان؛ لأن الغرض منه رفع النزاع، والحكم الكلي لا يرفعه؛ ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس: «لاتخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجه تقول ويقولون، ولكن حاجبهم بالسنة فإيهم لن يجدوا عنها حيصاً». نهج البلاغة ٣: ١٣٦.

باسم (غانم) فقال: بعتك غانماً بدرهين، ثم تنازعا عند القاضي، فادعى المشتري أن المراد من (غانم) كلاهما، وقال البائع: أحدهما فقط. فعلى القول بامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أو كونه خلاف الظاهر فلا إشكال في أن الحق مع البائع. وأما بناء على جواز استعماله وعدم كونه خلاف الظاهر فالقاضي يقوم بفصل النزاع، فإذا قلنا ببطان البيع للجهل بالمبيع فهو^(١)، وعلى تقدير الصحة يصبح المشتري مدعياً لوقوع البيع على الاثنين والبائع منكر، والبينة على المدعي واليمين على المنكر.

فالقائل بعدم جواز الاستعمال يكون مستريحاً من هذه الاتعاب.

وقد ذكر في (منتقى الأصول) مورداً قهياً وهو ورود أمر واحد بالأذان والإقامة، وظاهر الأمر وجوبها، وورد دليل آخر على استحباب الأذان فيثبت استحبابه قطعاً^(٢). وأما الإقامة، فبناء على استعمال اللفظ في المعنيين يكون الأمر قد استعمل في الوجوب والاستحباب معاً فنبتقي الأمر بالإقامة على ظاهره من الوجوب، ونرفع اليد عن هذا الظهور بالنسبة إلى خصوص الأذان، ونحمله على الاستحباب ولا نتعدى إلى الإقامة؛ لأن الضرورات تتقدر بقدرها.

(١) فإنه بيع أحد شيئين وحكمه في ذمة الفقه، فقد جاء في زواج موسى بنت شعيب - على نبينا وآله وعليهما السلام -: «أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين» - القصص: ٢٧ - فإن ثبت أنه كان صيغة العقد لا مقدمته وجريانه في شريعتنا أيضاً وتعدينا إلى البيع صح البيع في المقام ويكون المشتري مالكا لأحد العبدین وتعيينه يحتاج إلى عملية أخرى، والظاهر هي القرعة؛ لأنه أمر مشكل والقرعة لكل أمر مشكل، والحديث المعتبر يقول: «ما تقارع اثنان وفوض أمرهما إلى الله تعالى) إلا وخرج سهم الحق».

(٢) لأن دليل الاستحباب لكونه أخص أو لكونه نصاً في الاستحباب كقوله: «لا بأس بتركه» يكون أقوى من دليل الوجوب فيتصرف في الدليل الأول ويصرف عن ظاهره إلى الاستحباب أو مطلق الطلب الأعم من الوجوب والاستحباب.

وأما بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين فلا يمكن التفصيل بين الأذان والإقامة؛ لأنّ المفروض وجود أمر واحد، وإذا ثبت عدم استعماله في الوجوب بقرينة الدليل الثاني فلا يمكن أن نحمله في الأذان على الاستحباب والإقامة على الوجوب؛ لأنّ اللفظ الواحد لا يستعمل في معنيين.

ويمكن المناقشة في هذا المثال بوجهين:

١ - أن نبيّ الإقامة على الوجوب بمقتضى ظهور الأمر ونرفع اليد عن ظهوره في خصوص الأذان حتى على تقدير عدم إمكان استعمال اللفظ في معنيين؛ وذلك لما يقتضيه قانون الادب اللغوي من أنّ العطف بحكم التكرار، فإذا قال: (اقرأ الأذان والإقامة) فهو في قوة تكرار الأمر، كما لو قال: (اقرأ الأذان اقرأ الإقامة)^(١)، وإذا كان كذلك خرج عن استعمال اللفظ الواحد في معنيين ودخل في استعمال لفظين في معنيين، كما ذكر نظيره المحقق الخراساني رحمته من أنّ تثنية العين وجمعها تخرج المقام عن كونه استعمالاً للفظ واحد في معنيين. نعم ظاهره أنّ كلا اللفظين بمعنى واحد وأما إذا كانا بمعنيين يجب تكرار اللفظ.

٢ - أنّ الأمر يدل على مطلق الطلب وقد تعلق بكليهما، غاية الأمر ثبت عدم وجوب الأذان من الترخيص في الترك وتبقى الإقامة على وجوبها لتعلق الطلب بها

(١) وهكذا: (جاء زيد وعمرو).

وقد يقال: إنّ هذا القانون ليس كلياً لانتقاضه بقولك (ضارب زيد وعمرو)، فإنّه لو كان في قوة تكرار المضاربة لزم أن يكون كل منهما قد تضارب مع شخص آخر فيكونا أربعة أشخاص. والجواب: أولاً: نحن نقول أيضاً بأنّ كلّاً منهما قد تضارب لكن المضارب الآخر هو صاحبه أي صدر المضاربة مع كليهما فزيد ضارب عمرواً وبالعكس.

وثانياً: لا بأس بتخلف القاعدة أحياناً لأجل قرينة على ذلك وأما بدون القرينة يجب اتباع القاعدة.

من دون ترخيص في الترك، الأمر الذي ينتزع منه العقل الوجوب حسب مسلك المحقق النائيني رحمته.

وعلى هذا فلا يكون ورود الدليل على جواز ترك الأذان مغيّراً لمعنى الطلب المستعمل فيه الأمر، بل الأمر مستعمل في معنى واحد وهو أصل الطلب، سواء حكمنا باستحباب الأذان أو وجوبه.

وأما على مسلك السيد الروحاني رحمته وهو انصراف الأمر إلى الوجوب فأيضاً نفس النتيجة حاصلة؛ لأنّ الأمر لا ينصرف إلى الوجوب في الأذان لوجود القرينة المانعة من الانصراف، بخلاف الإقامة؛ لأنه لا مانع من انصراف طلبه إلى الوجوب. غاية الأمر لا بد من ضمّ ما قلناه من كون العطف في قوة التكرار وبدون ذلك لا يتم، إذ الطلب الواحد - ما لم يتبدل إلى طلبين - لا يمكن أن ينصرف إلى الوجوب وفي نفس الوقت لا ينصرف.

الجهة الرابعة: إمكان استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى:

أدلة القائلين بالاستحالة:

الدليل الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنّ المعنيين ملحوظان استقلالاً في حالة الاستعمال، ولا يمكن لحاظان استقلالياً لمعنيين في آن واحد، إذ لا يمكن الجمع بينهما.

وأجاب السيد الخوئي رحمته:

أ - بالنقض بحال إسناد المحمول إلى الموضوع، فإنّ المتكلم لا بد له من أن يلاحظ كلاً من الموضوع والمحمول في آن واحد، وإلا لاستحال الاسناد لتوقفه على الطرفين.
ب - وبالنقض بمن يتكلم ويحرك يده اختيارياً متقصداً لا كمن يلعب بالمسبحة وبما أنّ تحريك اليد واللسان يكون إرادياً ومقصوداً فقد صدر منه لحاظان استقلالياً في آن واحد.

ج - وبمراجعة الوجدان حيث نجد أنفسنا قادرين على تصور أمور متعددة في لحظة واحدة ، سواء الأمور المتماثلة أم المتضادة ، فنتصوّرها بتصورات مستقلة في آن واحد .

ويمكن المناقشة في الأخيرين بأنّ عملية اللحاظ في الإنسان تكون متبادلة في آنات ضئيلة جداً ، فحينما يحرك يده يلاحظ تحريكها فينتقل إلى ملاحظة تحريك اللسان سريعاً فيترك الملاحظة الأولى ويرجع إليه سريعاً ، لا أنّ الملاحظتين مستمرتان ، وهذا كما نفهم كلام شخصين يتكلمان في آن واحد ، فإننا ننتقل من لحاظ أحد الكلامين سريعاً إلى الآخر ونعود ، ويتكرر هذا التبادل ويختلف باختلاف ما يتمتع به الإنسان من المواهب الإلهية في مجال سرعة الانتقال .

وهكذا تصورات الأمور المتماثلة أو المتضادة ، فإنّها ليست في آن واحد بالدقة الفلسفية ، بل واحد بالمساحة العرفية ، بالإضافة إلى أنّ تصورها قد يكون بنحو المجموع لا الاستقلال الذي ذكرنا في الجهة الأولى أنّه هو محل البحث .

الحاصل: أنّ تصورات الأمور المتعددة ؛ إمّا في آنات متعددة بالدقة الفلسفية وإن كانت واحدة بالمساحة العرفية ، وإمّا أنّ التصور يكون بنحو المجموع الذي ذكرنا في الجهة الأولى خروجه من محل البحث .

وأما الوجه الأوّل فيمكن الاعتراض عليه:

١ - بأنّ تصورها في حال الاسناد يكون بنحو المجموع ، نعم قبل الاسناد يتصورهما مستقلين ، ولكن في وقتين مختلفين .

٢ - كما يمكن أن يقال بأنّ المتكلم أولاً يتصور المحمول والموضوع في آنين مختلفين ، ثمّ في حالة الاسناد يتصور بصورة إجمالية إشاريّة إلي ما سبق ، أي أنّ ما تصوره بصورة تفصيلية وهو الطرفان أسند أحدهما إلى الآخر . وهذا نظير أن يتصور الإنسان حاجاته المتعددة المطلوبة كلّ منها دعاء ثمّ يدعو دعاء واحداً باستجابة جميع دعواته السابقة .

الدليل الثاني: ما ذكر المحقق الخراساني رحمته من أنّ الاستعمال لو كان عبارة عن جعل العلامة لأمكن جعل علامة لشيئين، كما نقول: إن كسر زيد لإناء عمرو عدواناً موضوع لشيئين: الحكم التكليفي وهو الإثم، والوضعي وهو الضمان.

لكن حقيقة الاستعمال ليست هي جعل العلامة، بل هي عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى؛ ولذلك فحينما يتلقى السامع المطلب يشعر بأنّه يتلقى المعنى وهكذا المتكلم. والإفناء إذا كان كاملاً فلا يمكن فناء شيء واحد (كاملاً) في شيئين. نعم، يمكن في الإفناء الناقص فيفنى نصف اللفظ في معنى ونصفه في معنى آخر، إلا أنه خلاف واقع الاستعمال.

واعترض عليه السيد الخوئي رحمته من حيث المبنى فلم يوافق على كون الاستعمال إفناءً.

وتحقيق هذا المطلب لا يتوقف على إقامة البرهان العقلي، بل يكفي فيه مراجعة الوجدان؛ لأننا نمارس عملية الاستعمال في كلّ يوم مرّات فنراجع حالتنا عند استعمال اللفظ.

ويبدو أنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته مطابق للوجدان؛ لأنّ المتكلم يفغل عن الألفاظ ويشعر كأنه يلقي المعاني، والمخاطب يشعر بأنّه يتلقى المعاني إلا إذا أشغله - أحياناً وفي فترات قصيرة - مظهر الألفاظ ويريقها.

إن قلت: القول بالامتناع ينافي الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين!

قلت: أجاب المحقق الخراساني رحمته عن هذا الإشكال بوجهين:

١ - أنه في حال الاستعمال في معنى واحد يراد هذه المعاني بنفسها لا من اللفظ كي يكون استعمالاً في المتعدد.

٢ - أنّ البطون ليست معاني اللفظ الواحد، بل لوازمه، مثلاً ليس الشتم معنى

«أفٍ»، لكن النهي عن الاف يستلزم النهي عن الشتم بالأولوية، غاية الأمر لا يهتدي ولا ينتقل إلى هذه اللوازم إلا المعصومون عليهم السلام، وقد بينوا بعضها الممكن تحملها من قبل الناس، كبيان أن أقل مدة الحمل ستة أشهر لازم لمجموع آيتي: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١) ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) فيبقى الستة بعد إخراج الحولين من الثلاثين شهراً، ولم يبينوا الكثير منها؛ لعدم تحمل أفكار الناس، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ها إن هاهنا لعلماً جماً لو أصبت له حملة».^(٣)

وقد رجّح السيد الخوئي رحمته الله الجواب الثاني ورفض الأول؛ لأنه يستلزم عدم علاقة هذه المعاني بألفاظ القرآن، وعليه فلا يصدق عليه البطن ما دامت أجنبية عن ألفاظ القرآن.

والسيد الروحاني رحمته الله رجّح المعنى الأول؛ لأن الثاني لا يوجب تعظيم القرآن عند الناس ماداموا لا يهتدون إلى هذه اللوازم ولا يدركونها، فهو كعالم عظيم في نفسه لكن الناس لم يدركوا علمه، فليس في البين دليل على عظمته، والحال أن هذه الروايات بصدد بيان عظمة القرآن.

ولكن يرد عليه: أنه صحيح كون مجرد وجود اللوازم والكنائيات التي لا يهتدي إليها الناس لا توجب عظمة الكلام، لكن بعد التنبيه على تلك الأمور تظهر العظمة عند الناس.

ونحن لا يهمننا أيهما الصحيح إذ يكفينا أحد الجوابين إجمالاً في التخلص عن الإشكال.

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف: ١٥.

(٣) نهج البلاغة ٤: ٣٦.

نعم ، قد نوافق كلاً من السيد الخوئي والروحاني عليهما السلام في أنّ كلام كلاً منها يكون رداً على الطرف الآخر فينتج بطلان كلا الجوابين ، وإذا انتهى الأمر إلى هنا فيدخل المقام في معارضة الدليل النقلي مع حكم العقل باستحالة استعمال اللفظ في معنيين فزفرع اليد من ظهور الدليل النقلي حتى لو كان سنده صحيحاً كالقرآن ، ولذا نوّول قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(١) أي جاء أمر ربك بعد ثبوت استحالة صدور المجيء من الله سبحانه وتعالى عن الاوصاف المستلزمة للنقص .

إلاّ أنّه لا ينتهي الدور إلى هنا لوجود جواب السيد الوالد عليه السلام من عدم الاستعمال في البطون المتعددة في آن واحد بالدقة الفلسفية ، فيمكن استعمالها في آنات متعددة طولية يحسبها العرف آنأً واحداً كما في الأسرجة المتباعدة بعضها عن بعض والمتصلة بمولد الكهرباء ، فإنّ الأبعد يتأخر عن الأقرب بأنّ ضئيل جداً بالدقة الفلسفية وإن كان العرف يرى إسراجها في آن واحد .

كما يمكن الاجابة بأنّ كون البطون معاني متعددة لا يستلزم استعمال اللفظ فيها أصلاً ، فإنّ لفظة العين ذات معاني متعددة بلا تحقق الاستعمال فيها من قبل من يستعمله في معنى واحد في آن واحد ، فلعلّ القرآن - لا كلّ المصحف - من معاجزه أنّ ألفاظه ذات معنى واحد ظاهر ومعاني غير ظاهرة قد يكشف الزمان عنها باعتباره قرينة حالية ، ولعلّه السبب في قوله عليه السلام أنّه غرض جديد دائماً .

وهناك جواب آخر وهو أنّ القرآن قد نزل أكثر من مرة ، وفي كل مرة أريد معنى من اللفظ ، غاية الأمر لا يعلم ذلك إلاّ المعصومون عليهم السلام .

ونخرج من هذا البحث بنتيجة استحالة استعمال لفظ في أكثر من معنى^(٢) ، إلاّ

(١) الفجر: ٢٢ .

(٢) تبعاً للمحقّق الخراساني والثانياني والاصفهاني والسيد الوالد والسيد الروحاني وخلافاً

للسيد الخوئي عليه السلام .

بالشكل الذي ذكرنا في الجهة الأولى، وهو الاستعمال في المجموع أو الجامع، وهما خارجان عن البحث كما قلنا في تلك الجهة، وأما الأخبار الدالة على بطون للقرآن فقد أجاب عنها الآخوند تبريزي بجوابين والسيد الوالد تبريزي بثالث وأضفنا رابعاً.

الجهة الخامسة: الاستعمال في معنيين خلاف الظاهر:

لو أمكن استعمال لفظ في معنيين فهل هو خلاف الظاهر أم لا؟ الظاهر أن ذلك خلاف الظاهر، حيث إن المتفاهم العرفي هو معنى واحد مردد بين المعاني المتعددة إلا بالقرينة. فالاستعمال في المعنيين مجاز وعلى الأقل خلاف الظاهر.

إن قلت: ما فائدة إثبات الاستحالة بعد أن كان الصحيح في الجهة الخامسة أنه خلاف الظاهر، فإنّ الفقيه في عملية الاستنباط لا يستطيع حمل اللفظ على المعنيين سواء أكان بنكتة الاستحالة أو خلاف الظهور العرفي فيلغي بحث الجهة الرابعة على كلا التقديرين.

قلت: قد يفترق هذان المسلكان ونذكر لذلك موردين:

أولاً: جاء في (منتقى الأصول) بعنوان ثمرة أصل البحث، وهو تعلق أمر واحد بكلّ من الأذان والإقامة وقيام دليل آخر على استحباب خصوص الأذان، فعلى القول باستحالة الاستعمال في معنيين يثبت استحبابها، وأما على القول بالجواز وكونه خلاف الظاهر فتعارض مخالفة الظهور في جانب استعمال اللفظ في معنيين مع مخالفة الظهور في جانب حمل الإقامة على الاستحباب، فإنّ حمله على الاستحباب يكون خلاف الظاهر أيضاً فيتعارض الظهور أنّ بناءً على إمكان استعمال لفظ في معنيين فلا بد من علاجه بأخذ الظهور الأقوى.

وأما بناءً على الاستحالة فلا دوران بين الظهورين، بل يتعين الاستحباب لكلّ من الأذان والإقامة.

إلا أننا أنكرنا أصل هذه الثمرة في بحث الجهة الثانية.

وثانياً: إذا علمنا بارتكاب خلاف الظاهر واستعمال اللفظ في معنيين وترددنا في استعماله بنحو المجموع أو بنحو الاستقلال، فالأول نظير العام المجموعي وهو جعل المركب من المعنيين شيئاً واحداً واستعماله فيه، والثاني نظير العام الاستغراقي، فنحتاج إلى ترجيح أحد الاحتمالين، وهذا بخلاف القول بالاستحالة فإنه يتعيّن الاستعمال بنحو المجموع.

ومثال ذلك: ما إذا كان للبائع عبدان اسمها غانم^(١) وقال: (بعتك غانماً بدرهمين)، فلو كان بنحو المجموع فعلى المشتري درهمان، وأمّا لو كان بنحو العام الاستغراقي فعليه أربعة دراهم؛ لأنّ كلمة (غانم) قد استعمله في معنيين مستقلين، فيكون كلّ (غانم) بدرهمين والمجموع أربعة، فاذا نصنع؟

حاول بعض العلماء أظهرية أحد الاحتمالين من الآخر، لكن الظاهر تبعاً للسيد الخوئي تبرّك عدم الرجحان، فليس في البين دليل لفظي يثبت الأربعة دراهم فينتهي الدور إلى الأصل العملي وهو البراءة عن الزائد على درهمين.

وهذا بخلاف القول بالاستحالة، فإنه يتعيّن الحمل على بيع المجموع، ولا يكون في البين ترديد كي يمكن ترجيح العام الاستغراقي على المجموعي وإن قلنا: إنّ الصحيح عدم الترجيح وبقاء الإجمال.

(١) ذكرنا هذا المثال مرّتين، لكن في المرّة الأولى حين ذكره في الجهة الأولى كان الفرض عدم العلم ببيع كلا العبدين، وكان التردد بين بيع أحدهما أو كلاهما، وكانت المشكلة هو الجهل بالمبيع على تقدير استحالة استعمال اللفظ في معنيين، لأنّه باع أحدهما وهو مردّد بين الغانم الأبيض والأسود فيبطل البيع، بخلاف من يراه جائزاً فإنه قد يبيع كلاهما. وأمّا مفروض البحث في الجهة الخامسة هو العلم ببيع كلا العبدين والتردد بين جعل الثمن درهمين أو أربعة دراهم.

ونتيجة البحث أنّ استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى بشكل الانفراد والاستقلال محال تبعاً للمحقق الخراساني والنائيني والاصفهاني والسيد الوالد والروحاني رحمهم الله ، وخلافاً للسيد الخوئي رحمهم الله . نعم ، يجوز بنحو الاستعمال في المجموع أو الجامع بين المعنيين ، لكنه خارج عن محل البحث .

وما ورد من الأخبار على وجود بطون للقرآن محمول على أحد جوابي المحقق الخراساني رحمهم الله ، وعلى تقدير بطلان كلا الجوابين - كما أبطل الجواب الأول السيد الخوئي رحمهم الله والثاني السيد الروحاني رحمهم الله - يدخل المقام في معارضة الدليل النقلية مع حكم العقل والوجدان ، فالجواب الإجمالي : أنّه نرفع اليد من ظهور الدليل النقلية كما في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ ^(١) حيث تقدر كلمة (أمر) فراراً من ظهور المجسي في لوازم الجسم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

والجواب التفصيلي ما ذكره السيد الوالد رحمهم الله من عدم دليل على الاستعمال من البطون المتعددة في آن واحد دقيّ فيمكن استعمالها في آنات متعددة طولية يحسبها العرف آنأ واحداً ، كما في إسراج أضوية متعددة كما يمكن الجواب بأنّ الأخبار إنّما قالت بوجود المعاني المتعددة لا استعماله فيها ، كما تقدّم . كما يمكن حله بتعدد نزول القرآن في كلّ مرة أريد معنى لكن لا يعرف ذلك إلا المعصومون .

وعلى تقدير التنازل عن الاستحالة فهو خلاف الظاهر وثمره القول بالاستحالة والقول بخلاف الظهور يظهر فيما لو كان للبائع عبدان باسم واحد كغانم مثلاً ، وقال : (بعتك غانماً بدرهمين) واتفقا على بيع العبدین واختلفنا في أنّ الدرهمين ثمن المجموع أو أنّ كلّاً منها بدرهمين فالثمن أربعة .

وأما ثمرة أصل البحث فتظهر عند ممارسة الفقيه أو الأصولي لمهمته ، فالأصولي كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في استفادة قاعدة الطهارة من حديث: (كَلَّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر) ، والفقيه في مثال بيع العبد المتقدم بفرق أن يكون مورد الاختلاف هو بيع عبد واحد أو كلا العبدین ، فعلى الجواز يحتمل كلا الأمرين ، وعلى الاستحالة يتعين بيع الواحد ، إذ لا يمكن الاستعمال في المعنيين . وأما الثمرة المذكورة في (منتقى الأصول) فلم تساعد عليها .

المشتق

والبحث فيه عن جهات:

١ - تحرير محل البحث .

٢ - ثمرة البحث .

٣ - اختيار أحد القولين .

٤ - عند الشك ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة الأصولية .

٥ - مقتضى الأصل العملي في المسألة الفقهية .

الجهة الأولى: محلّ البحث:

إنّ المشتق عبارة عن أمثال: الضارب، والمضروب، والعالم. ولا يهمننا كون اسم الزمان والآلة والواجب داخلاً أم لا، لعدم ثمرة عملية لذلك.

والنسبة بين المشتق النحوي والأصولي عموم من وجه، فإدانة الاجتماع أمثال الضارب والمضروب، ومادة افتراق النحوي هي الأفعال والمصادر، فليست من المشتق الأصولي. ومادة افتراق الأصولي مثل العبد والزوجة؛ لأنّ لفظ الزوجة ليس مشتقاً نحوياً لكونه جامداً لكنه مشتق أصولي بمعنى أنّه ذات تلبس بالمبدأ وهو صفة الزوجية، كما جاء في كتاب (الايضاح) في مسألة زوجتين كبيرتين أرضعتنا زوجة صغيرة، فحرمة المرضعة الثانية متوقفة على صدق الزوجة على الصغيرة بعد انقضاء مبدأ الزوجية عنها حيث أصبحت ربيبة بإرضاع الزوجة لها. فالزوجة وإن لم تكن مشتقة نحوياً لكنها خاضعة لبحث المشتق، والسؤال هو أنّ المشتق المنقضي عنه المبدأ حقيقة أم مجاز؟ بعد الاتفاق على أنّ التلبس حقيقة وما يتلبس في المستقبل مجاز.

الجهة الثانية: ثمرة البحث:

منها تحريم المرضعة الثانية كما تقدم في الجهة الاولى ، ومنها كراهة التخلي تحت الشجرة التي أثمرت سابقاً وانقضى عنها المبدأ ، فالشجرة المثمرة بالفعل مورد الكراهة قطعاً والمنقضية مورد الخلاف ، وأما التي لم تثمر بعد فحسب تصريحهم بأن المتلبس في المستقبل مجاز بالاتفاق فلا يصدق عليها كلمة (المثمرة) ، إلا أن من المحتمل وجود الكراهة أيضاً ؛ لاحتمال كون المبدأ في المثمرة هي القوة ، فالشجرة التي لها قابلية الأثمار يصدق عليها العنوان .

وكراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس إن لم يرد التعبير بقوله : (سختت الشمس) ، وإلا فكروه بلا توقف على هذا البحث .

الجهة الثالثة: الصحيح من القولين:

إن الظاهر هو الوضع لخصوص المتلبس كما اختاره المحقق الخراساني رحمته وفاقاً لمتقدمي الأصحاب والأشاعرة وخلافاً لمتأخريهم والمعتزلة ، واستدل عليه بأمر:

١ - ما ذكره المحقق الخراساني رحمته - وهو الصحيح - من التبادر ، فإذا قيل : (عالم) يتبادر من يعلم الآن ، ولا يشمل من كان عالماً ثم نسي . وهكذا (ضارب) .

إن قلت : ينتقض بالافتتاح وهو في جيبك والمجتهد النائم^(١) والتاجر في يوم عطلته . قلت : إن هذه الموارد أيضاً متلبسة بالمبدأ إلا أن المبدأ فيها ليست فعلية الاجتهاد والفتح والتجارة ، بل هو الملكة في المجتهد والمهنة في التاجر والقابلية في المفتاح ، وهي موجودة في الحال ، وإنما تنقضي لو زالت ملكة الاجتهاد وبدل التاجر مهنته وانعدمت أسنان المفتاح ، وحينئذ يأتي البحث في إطلاق هذه العناوين عليهم .

قد تقول : من المحتمل استناد التبادر إلى القرينة ولو كانت هي كثرة الاستعمال في المتلبس .

(١) ولو فرض أنه في المنام يرى ممارسة الاجتهاد فببديل المثال بمجتهد يتحدث بمطلب غير اجتهادي ، فإنه ليس بمتلبس ، إذ ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾ الأحزاب : ٤ .

والجواب: أننا نفرغ ذهنيتنا من كل الملابسات ومن أي قرينة، ومع ذلك نجد تبادر خصوص المتلبس.

٢ - ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من إقامة البرهان على عدم الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ إلا الزمان. (١)

وقد حاول السيد الخوئي رحمته الله بتصوير جامعين (٢) ردهما كل من السيد الروحاني (٣) والشهيد الصدر رحمته الله (٤)، فهذا الدليل موضع قبولها ولا يهمننا ذلك لكفاية الدليل السابق والآتي بعد تكميلة.

٣ - ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله من أن المشتق مركب من مادة وهيئة، والمادة تدل على الحدث فقط والهيئة تدل على نسبة الحدث إلى المتلبس به، وبما أن النسبة متقومة بوجود طرفيها فلا يتبقى النسبة مع انقضاء المبدأ، فلا بد من وجود المبدأ حينما يصدق المشتق، فلا يصدق بعد الانقضاء. (٥)

ولكن يمكن المناقشة فيه بعد قناعة الأعمى بالوضع للأعم بطريق ما كالتبادر أو غيره وتغلبه على مشكلة عدم الجامع بين المنقضي والمتلبس، فمن حقه أن يقول: إن المشتق وضع للنسبة الأعم مما وجدت قبلاً حال وجود الحدث ثم زالت النسبة تبعاً

(١) وهو ليس جزء الأفعال فضلاً عن الأسماء، وقد برهن على ذلك في الأصول بمثل قولك: (مر الزمان)، فإنه لا يعقل مرور الزمان في الزمان. واعترض النحويون عليهم بمطالبة الفرق بين الماضي والمستقبل، وأجابوا بأن الماضي يدل على التحقق وهو يلازم الماضي، والمستقبل يدل على الترقب ففرقهما في هذه النقطة لا الزمان. واعترض السيد الروحاني رحمته الله بأنه مجازة لهذا التفكير يكون قولك: (أترقب شيئاً) بمعنى: أترقب الترقب. وعلى أي حال، فإن الطرفين في نزاع المشتق متفقان في أن الزمان ليس جزءً للمشتق.

(٢) المحاضرات ١: ٢٥٠.

(٣) منتقى الأصول ١: ٣٤٩.

(٤) بحوث في علم الأصول ١: ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٥) بحوث في علم الأصول ١: ٣٧٤.

لزوال الحدث ومن النسبة الموجودة بالفعل .

وبعبارة أخرى: الأعمى يعترف بانعدام النسبة حين انعدام أحد طرفيها ، وأن النسبة ليست موجودة ، لانقضاء المبدأ ، لكن يقول بوضع المشتق لذاتٍ أعمّ مما كانت تتمتع بالنسبة سابقاً ، ولا يشترط وجودها بالفعل .

بل يمكن القول بأنّ الهيئته لم توضع للنسبة الحقيقية التكوينية ، وإنما وضعت للنسبة الكلامية التي تعرب عن الصورة الذهنية ، وعلى هذا فيكفي وجود الحدث في الذهن لكي تتحقق النسبة بينه وبين الذات من طريق هيئة المشتق على رغم ارتفاع ذلك الحدث .

وعلى هذا فلا يمكن رده بهذا الدليل ، بل يحتاج إلى مقدمة أخرى وهي عدم الجامع بين المنقضي والمتلبس ، وبهاتين المقدمتين معاً يتم هذا الدليل ، فلا يصحّ بدون ضمّ المقدمة الثانية إليه ، كما يظهر من تقريرات الشهيد الصدر رحمته حيث جعل كلّ منها دليلاً مستقلاً على المطلوب ^(١) . وهذه الملاحظة لا ترد على السيد الروحاني رحمته ؛ لأنّه ضمّهما وجعلها دليلاً واحداً ^(٢) .

غير أنّنا لا نوافق على هذا الدليل على رغم تكميله بيد السيد الروحاني ، وذلك : لأنّه وإن لم يكن جامع بين الحدث المنقضي والحدث الموجود لكن هناك جامع بين الذات المنقضي عنه المبدأ والمتلبس وهو أصل الذات ، وهيئة المشتق وضعت للنسبة بين هذا الذات الأعم وبين الحدث .

٤ - صحة السلب عن المنقضي ، وهذا أيضاً وقع موضع النقض الابرام ، ولا يهمننا بعد تمامية الدليل الأوّل والثالث بالشكل المحكّل .

(١) بحوث في علم الأصول ١ : ٣٧٤ .

(٢) منتق الأصول ١ : ٣٤٩ .

وموجز البحث عن الاستدلال على الوضع للأخص هو أنه يستدل على ذلك

بوجوه:

١ - صحة السلب عن المنقضي ، وهذا موضع الاختلاف .

٢ - ما ذكره النايني رحمته من عدم جامع بين المتلبس والمنقضي ، وهذا أيضاً وقع موضع الخلاف فردّه السيد الخوئي رحمته وقبّله السيد الروحاني والسيد الشهيد الصدر رحمتهما .

٣ - ما ذكره كلّ من السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما من أنّ الهيئة تدل على النسبة ، وهي تستلزم بقاء طرفيها اللذين أحدهما بقاء المبدأ وعدم انقضائه ، وهذا لم يتمّ ما لم ينضمّ إليه مقدمة أخرى وهي عدم الجامع بين المتلبس والمنقضي كما صنعه السيد الروحاني رحمته .

فالصحيح في الاستدلال هو:

٤ - مجموع مقدمتين:

أ - دلالة الهيئة على النسبة المستلزمة لبقاء المبدأ لكي لا تبقى النسبة بدون طرفيها .

ب - عدم الجامع بين المنقضي والمتلبس .

٥ - والتبادر كما اختاره المحقق الخراساني رحمته .

الجهة الرابعة: الأصل العملي في المسألة الأصولية:

إنّ من لم يقتنع بدليل أحد الطرفين يحتاج إلى تعيين الأصل في المسألة الأصولية ، وهو أنّ الأصل هل هو الوضع للأعم أو خصوص المتلبس؟ وإذا لم يثبت ينتهي الدور إلى الأصل في المسألة الفقهية وهو حرمة المرضة الثانية ، أو كراهة التخلّي تحت الشجرة المثمرة مثلاً .

وقد ذكر وجهان لكون الأصل هو الوضع للأعم:

١- أن الأصل حين وضع المشتق عدم ملاحظة خصوصية حال التلبس .

وقد نوقش فيه:

أ- أن كلاً من الملاحظتين (ملاحظة الخصوصية وملاحظة الأعم) متباينتان ، وليستا من الأقل والأكثر كي يجري الأصل عن الأكثر ، فالأصل في كلا الطرفين معارض بالمثل .

إلا أنا لانساعد على هذه المناقشة ، لعدم لزوم ملاحظة الأعم ، بل يكفي مجرد عدم ملاحظة حال التلبس فإنه يكفي في تحقق الأعم

ب- أن هذا الأصل إن أريد منه الاستصحاب فلا يعتبر إلا إذا كان حكماً شرعياً أو موضوعاً له حكم شرعي من دون واسطة غير شرعية في البين ، وإلا فيكون أصلاً مثبتاً ، واستصحاب عدم ملاحظة الخصوصية يستلزم عقلاً الوضع للأعم ، وهو يستلزم الحكم مثلاً بكراهة التخلي تحت الشجرة المثمرة . إذاً فما يعتبر عند الفقيه هو الظهور العرفي لكلمة (المثمرة) في الأعم من المنقضي ، وهذا الظهور لازم لعدم ملاحظة الخصوصية ، فتكون في البين واسطة أو أكثر غير شرعية .

وهذا الجواب ذكره كل من الشهيد الصدر^(١) والسيد الروحاني^{رحمتهما}^(٢) ، وزاد أن المراد من الأصل لو كان هو الأصل العقلاني فهو وإن كان سالماً من إشكال الإنبات لحجية مثبتات الأصول العقلانية ، لكن لم يثبت بناء العقلاء على هذا الأصل .

٢- ترجيح الاشتراك المعنوي - اللزوم لقول الأعمي - على اللفظي للغلبة .

وهذا أيضاً ممنوع صغرى وكبرى ، فالصغرى لعدم غلبة الاشتراك المعنوي ، وأما

كبرى فلعدم حجية الغلبة ، وهذا ذكره في (المنتقى) .

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٣٧٩ .

(٢) منتقى الأصول ١: ٣٤٣ .

ونضيف عليه أن من حقنا أن نردّ الأعم بأن الاستعمال في المنقضي مجاز وخارج عن الاشتراك اللفظي كي ينتهي الدور إلى ترجيح الاشتراك المعنوي عليه .

ولكن يمكننا الانتصار لهذا الوجه بأننا لانستدل بالغلبة حتى يرد عليه هذا الإشكال ، بل نستدل بأصل عدم الوضع الثاني وهذا أصل عقلائي قائم على أساس أن العقلاء بما أن غرضهم التفهيم والتفهم والاشتراك اللفظي يعرقل ذلك فيما لا يقبلونه أصلاً ولو قبلوه في حدّ قليل وليس اتجاهاً سائداً .

الجهة الخامسة: الأصل العملي في المسألة الفقهية:

إنه ما هو الأصل في الحكم الشرعي تجاه المنقضي عنه المبدأ؟ كما إذا أمر بإكرام العالم أو العلماء وانقضى مبدأ العلم ، فهل يجب الإكرام أم لا؟

ونحاول أولاً إجراء الأصل في الموضوع^(١) ، أي استصحاب بقاء صدق لفظة (العالم) عليه ، لكن الاستصحاب الموضوعي غير جارٍ في المقام ؛ لكون الشبهة هنا مفهومية ، وهي محل الإشكال كما يبحث في باب الاستصحاب . إذا فنتكلم ثانياً في الاستصحاب الحكمي .

وقد فصل المحقق الخراساني رحمته الله بين:

١ - ما إذا انقضى المبدأ ثم ورد التكليف فيجري أصالة البراءة عن وجوب إكرامه .

وبين:

٢ - ما إذا ورد التكليف وهو متلبس بالمبدأ ، ثم انقضى عنه المبدأ فيستصحب وجوب الإكرام الثابت قبل الانقضاء .

وقد وقع تفصيل المحقق الخراساني رحمته الله محل النقاش بكلا شقيه:

أما الشق الأول وهو جريان البراءة إذا ورد التكليف بعد الانقضاء ، فقد اعترض

(١) كي لا ينتهي الدور معه إلى الأصل الحكمي بالوجوب أو عدمه .

عليه الشهيد الصدر عليه السلام باستثناء صورة ما إذا جعل الحكم في زمان التلبس، لكنه علّق على شرط كنزول المطر ثم تحقّق هذا الشرط بعد الانقضاء، فإنّه يجري استصحاب الحكم بنحو القضية التعليقية؛ وذلك لأنّه على تقدير نزول المطر حال التلبس كان الحكم فعلياً، وبعد الانقضاء يشك في فعالية الحكم لأجل الشك في دخل التلبس في هذا الحكم، كما يقال ذلك في كلّ استصحاب تعلّقي كحرمة العصير الزبيبي المغلي فيستصحب حرمة المعلّقة على الغليان عند من يقول به. (١)

وأما الشق الثاني من كلامه وهو استصحاب الحكم بعد الانقضاء فقد اعترض عليه السيد الخوئي عليه السلام بأنّ الشبهة حكّمية ومفهومية، وكلّ واحد منها يكفي في منع الاستصحاب، فهو مبتلّى بإشكالين. (٢)

أما الاعتراض الأوّل (٣) فبنائي لا يجري على مسلك المحقق الخراساني عليه السلام القائل بالاستصحاب في الشبهة الحكّمية أيضاً، وهو الصحيح وفاقاً للسيد الوالد والشهيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام. نعم، يعتبر الأخير في الاستصحاب الحكّمي كون العنوان كعالمية زيد جهة تعليلية لا تقيديّة؛ حيث ذكر أنّ إحرار الموضوع وإن كان معتبراً في الاستصحاب لكن المراد من الموضوع هنا هو معروض الحكم (٤) وهو موجود لا كلّ ما يكون دخيلاً في الحكم (٥).

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٣٨٠.

(٢) المحاضرات ١: ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣) وهو كون الشبهة حكّمية.

(٤) لا الموضوع الواقعي. وبعبارة أخرى: المعيار هو الموضوع أو المعروض، فإن كان هو الموضوع فإنّه لم يحرز باتّفاق الكل، وأما المعروض فهو محرز بنظر العرف. والصحيح هو الثاني؛ لأنّ المهم صدق قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين » على المقام وهو صادق عرفاً.

(٥) منتقى الأصول ١: ٣٤٦.

إلا أننا لانساعد على كلام السيد الروحاني؛ لأنه نتساءل ما الفرق بين الموضوع والمعروض مع أن كليهما دخيل في الحكم وجوداً وهدماً؟! إلا أن يكون مراده نفس ما ذكره الشيخ الأنصاري وأتباعه من أن الموضوع في الاستصحاب هو الموضوع العرفي لا بالدقة العقلية.

والاعتراض الثاني للسيد الخوئي على ما ذكره المحقق الخراساني من إجراء الاستصحاب في المقام: هو أن الشبهة مفهومية والموضوع غير محرز والإحراز شرط. وهذا أيضاً لانساعد عليه تبعاً للسيد الوالد والشهيد الصدر والسيد الروحاني رحمهم الله؛ لأن عدم إحراز الموضوع في الشبهة المفهومية ليس دائماً كلياً، وإنما المعيار هو أن الجهة المفقودة كعلم زيد أو اجتهاد المقلد هل هو ركن عند العرف أم لا؟ فإذا لم يكن ركناً عرفاً جرى الاستصحاب على رغم كون الشبهة مفهومية^(١). هذا هو تفصيل المحقق الخراساني رحمهم الله في الأصل في المسألة الفقهية.

وقد أخرج السيد الصدر رحمهم الله من التفصيل صورة ما إذا كان التكليف متعلقاً بصرف الوجود كقوله: (أكرم عالماً)، وجعل تفصيل المحقق الخراساني رحمهم الله مختصاً بصورة الشمول كقوله: (أكرم كلَّ عالم)، وذكر في الصورة الأولى أن الصحيح هو البراءة حسب رأيه رحمهم الله في دوران الأمر بين التعيين والتخير، لأنه على تقدير صدق المشتق على المنقضي عنه المبدأ يجتزأ بإكرام هذا الفرد الجاهل فعلاً والعالم سابقاً، فهو مخير بينه وبين المتلبس فعلاً، وعلى تقدير عدم الصدق يتعين إكرام المتلبس بالعلم. إلا أن المشهور القائلين بالاحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخير لا يجتزئون بإكرام المنقضي عنه العلم، ولكن في صورة فرض انحصار العالم في هذا المنقضي يتفق الجميع في الاجتزاء بإكرامه.

(١) كما ذكره السيد الروحاني في المنتقى ١: ٣٤٦ والسيد الشهيد في البحوث ١: ٣٨٠ -

ولكن يبدو أنّ تفصيل المحقق الخراساني رحمته على رغم بعض الاعتراضات عليه أيضاً قابل التطبيق على صورة العام البدلي ولا يختص بالعام الاستغراقي.

بيان ذلك: أنّه لو تنجّز التكليف ثم انقضى عنه المبدأ يستصحب الوجوب المتعلق بإكرام هذا الفرد على نحو البدلية والذي كان ثابتاً قبل انقضاء المبدأ حين التلبس، فيكتفي بإكرام هذا الفرد.

قد تقول: لم يتعلق الوجوب بهذا الفرد كي يستصحب؛ لأنّ الواجب هو الجامع ولا وجوب يتعلق بخصوص هذا الفرد.

والجواب: لو سلّمناه فإنّه إشكال مبنائي لا يرد على المحقق الخراساني رحمته القائل بتعلق الوجوب به كالاستغراقي والمجموعي، فإنّه رحمته لا يرى فرقاً في أصل تعلق التكليف بالأفراد بين (أكرم كلّ عالم) و (أكرم عالماً) إلا في كيفية تعلق التكليف لا في أصله، كما قال في مبحث العام والخاص: (ما ذكر للعام من الاقسام بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لأطاع). فعلى مبناه يجري أيضاً استصحاب بقاء وجوب الإكرام الثابت حال التلبس.

وأما الشق الثاني من تفصيل الآخوند فيجري أيضاً، وهو البراءة عن التكليف في صورة انحصار العالم في هذا الفرد. نعم، في صورة التعدد لا تجري البراءة عن التكليف لوجود فرد آخر يقيني الصدق فيجب إكرامه، ولعلّ البراءة تجري عن التكليف المتعلق بخصوص الفرد المنقضي، إلا أنّه لا ثمة لها، إذ يجب إكرام الفرد اليقيني، إلا في أمثال النذر كما لو نذر أنّه لو وجب إكرام هذا الشخص أتصدق، فإجراء البراءة عن هذا الفرد ينتج عدم وجوب التصدق.

وعلى ما بيّنا فتفصيل المحقق الخراساني رحمته يجري إلى حدّ ما في الوجوب البدلي أيضاً كما في (أكرم عالماً).

الأوامر

وهو أيضاً من صغريات مبحث الوضع فنبحث عن معنى الأمر ، غاية الأمر بما أنّ
المعتبر به عند الفقيه ليس المعنى الحقيقي فقط ، بل المعيار عنده الظهور العرفي .
فنبحث أولاً عن المعنى الحقيقي للأمر ، وإن لم نستطع إثباته فعن الظهور العرفي لكي
يحمل الفقيه الأوامر الواردة في الشريعة عليه .
والبحث عن : ١ - مادة الأمر . ٢ - صيغته .

المبحث الأوّل: مادة الأمر

ويقع البحث في نقاط :

١ - معنى الأمر بنحو عام .

٢ - معنى الأمر الطلبي اصطلاحاً .

٣ - معنى الأمر الطلبي لغة وعرفاً .

أما الأولى - معنى الأمر لغة - فقد اختلف فيها ، فبعض ارتقى إلى سبعة عشر معنى
من الطلب والحادثة والشيء العجيب ... ولكن صاحبي (الفصول) و(الكفاية)
والمحقق العراقي تتبع أرجعوا إلى معنيين ، فصاحب (الفصول) تتبع جعله مشتركاً
لفظياً بين الطلب والشأن ، والمحقق الخراساني تتبع بين الطلب في الجملة ^(١) والشيء ،
والمحقق العراقي تتبع بين الطلب وشيء مبهم أضيق من الشيء ، حيث رأى أنّ تفسير

(١) أي المقيّد بعلو الطالب وكون الداعي هو الطلب لا الامتحان وأمثاله ، وكون الطلب
متعلقاً بالوجود ، وذلك لأنّ الطلب قد يتعلق بوجود الشيء وعدمه ، بخلاف الأمر فإنّه يتعلق
بالوجود فقط ، فإذا قال : (أمرتك بشيء) لا يحتاج إلى أن يقول : (أمرتك بإيجاده) . وأما الطلب
فلا بد من إضافة (إيجاده) لو أراد ذلك .

المحقق الخراساني يوجب الترادف بين الشيء والأمر، وهو مرفوض في اللغة العربية لبطلان قولك: (رأيت أمراً) وترديد به الفرس، ويصح أن تقول: (رأيت شيئاً).

وأرجع المحقق الاصفهاني والنايني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا المعنيين إلى معنى واحد، فقال الأول: (معناه ما من شأنه أن يطلب حتى الأمر بمعنى الحادثة كالمطلب فإنه سمي مطلباً؛ لأن من شأنه أن يطلب وإن لم يطلبه أحد بالفعل)، وقال الثاني: (إن معنى الأمر الحادثة لكن بقيد أن يكون مهماً).

واعترض عليه كل من الشهيد الصدر والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بأنه يصح أن تقول: (هذا أمر غير مهم)، فلو كان (الأمر) متقوماً بالاهمية لكان تناقضاً.

ويمكن الملاحظة على هذا الاعتراض بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فقد استعمل الأمر في غير المهم مجازاً والقرينة كلمة (غير مهم). غاية الأمر زاد السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في اعتراضه بأنه ليس في البين عناية المجاز لكنه عهدته على المستعمل، فخرج إلى الوجدان وليس هناك برهان.

وبما أن هذه النقطة ليست داخلية في مهمة الأصولي فنتركها.

النقطة الثانية: في المعنى الاصطلاحي للأمر الطلبي:

لا يخفى أن مادة الأمر وإن كانت بمعنى الشيء أو الطلب إلا أنه استعمل هذا اللفظ في هيئة افعال كثيرة عند الأصوليين، فلو قيل أمر الشارع بالصلاة يفهم منه أنه قال: صل، لأنه قال أمر بالصلاة وهذا معنى اصطلاحى لا ربط له بالمعنى اللغوي.

وقد وقعت هذه النقطة محل البحث، لكن لا يهمننا ذلك - كما قال صاحب (الكفاية) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - لأن الأصولي إنما يهتم بالمعنى اللغوي والعرفي للأمر، لكي يحمل عليه الأوامر الواردة في الشرع كتاباً وسنة بلا قرينة، وأما المعنى الاصطلاحي فهو مصنوع لنفس الأصوليين فلا يمكنهم التمسك باصطلاحهم في تحصيل الحجة.

النقطة الثالثة: المعنى اللغوي والعرفي للأمر الطلبي:

ومعناه الطلب، لكن هل هو مطلق الطلب أو الطلب في الجملة؟ وعلى الثاني فإذا يعتبر فيه زائداً على أصل الطلب؟

ذكر المشهور أنّ الأمر ليس مساوياً مع الطلب، بل أخص منه، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أنّ الأمر الطلبي يساوي الطلب في الجملة^(١)، فيقع البحث عن مقومات الأمر التي تفرزه عن أصل الطلب^(٢) كلّها تحقق، كما يقع البحث عن معنى الطلب هل هو متحد مع الإرادة أم لا باعتباره جنساً للأمر؟ وذلك في ضمن جهات سبعة:

الجهة الأولى: في اعتبار العلو والاستعلاء:

وفيه أقوال:

- ١ - اعتبار العلو، فطلب العبد من المولى ليس أمراً، بل هو استدعاء، كما أنّ طلب المساوي من المساوي التماس.
- ٢ - اعتبار الاستعلاء، فلو صدر الطلب من السافل مستعلياً كان أمراً، ولو طلب العالي مستخفصاً جناحه لم يكن أمراً.
- ٣ - اعتبار أحدهما فيكفي إمّا العلو وإمّا الاستعلاء.
- ٤ - اجتماع الاثنين فطلب السافل والمولى المتواضع ليس بأمر.
- ٥ - عدم اعتبارهما أصلاً، فيساوي الطلب من هذه الجهة.
- ٦ - يعتبر - زائداً على العلو - صدور الطلب من العالي باعتباره علوه ومولويته لا مجرد علوه ولا استعلائه، كما في طلب الملوك من زملائهم الملوك كما اختاره السيد الروحاني رحمته. إلا أنّ هذا القول عين القول الرابع؛ لأنّ هذا القيد وهو صدور الطلب

(١) وقد فسرنا مراده من جملة (في الجملة) في أول المبحث تحت الخط .

(٢) أي البحث عمّا يصدق عليه الأمر وما يستفاد منه .

باعتبار علوه ومولويته هو نفس معنى الاستعلاء، فاعتبر اجتماع العلو والاستعلاء الذي هو القول الرابع.

هذه هي الأقوال والمشهور يعتبرون العلو فقط، واحتمل قريباً عدم اعتبار العلو ولا الاستعلاء. نعم، يعتبر عدم رضا الطالب بالترك، وهو عبارة أخرى عن المعنى الوجوبي.

ويمكن الاستدلال عليه باستعمالات الأمر بالمعروف، فإنّ المؤمن العادل المتواضع يأمر بالمعروف وليس له علو على أخيه وليس له استعلاء أيضاً كالعبد المستعلي على مولاه.

يبقى في البين اشكالات:

١ - أنّ كلاً من العلو والاستعلاء موجود في المقام، وذلك باعتبار أنّ الشارع قد أمره بهذا العمل أو أعطاه العلو والاستعلاء فهو يستمد هذين العنصرين من الشارع الواجد لهما كما جاء في دعاء عرفة: «فهم بعزه يعتزون».

والجواب: أنه ما دام لم يتمتع بقوة خارجية تسنده فإنه لا يحصل له العلو التكويني وإن كان المؤمن عالياً معنىً عنده (تعالى) لكنه غير العلو الظاهر فقد وردت أخبار تقول إنّ المؤمن في آخر الزمان لا يهتم به فإذا حضر لا يُعَدّ وإذا غاب لا يفتقد.

٢ - أنّ إطلاقات الأمر بالمعروف لا تعدو كونها استعمالاً للفظ الأمر، وهو أعمّ من الحقيقة والمجاز.

والجواب: أنا نرى بالوجدان عدم العناية والمجاز في قولنا: مر بالمعروف، أو أمرت بالمعروف وأمثالها، بل هي مستعملة في نفس المعنى المرتكز العرفي.

٣ - أنّ الأمر بالمعروف قد اعتبر فيه الاستعلاء حيث قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ

أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴿١﴾ ، ومن المعلوم أن تشكّل هيئة للأمر بالمعروف يعطى للهيئة علواً باعتبار جعل الشارع أو الدولة لهم هذا المنصب ، فالهيئة إما عالية أو مستعلية ؛ لأنها تتمتع بهذا المنصب .

والجواب : بما أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شامل للجميع بمقتضى قوله تعالى : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (٢) وإطلاقات إيجاب الأمر بالمعروف فلا تخلصه بهيئة خاصة ، فتصير قرينة على أن الآية الأولى أيضاً ليست ناظرة إلى تشكّل هيئة خاصة للأمر بالمعروف ، وأن كلمة (من) ليست تبعية بل شمولية ، أي لتكون كلّمكم أمة تأمر بالمعروف كما في قوله تعالى : ﴿ هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ ﴾ (٣) فليس المراد من كلمة (من) جعل بعض الأزواج والذريات فقط قرة أعين لا كلهم ، والقرآن يفسر بعضه بعضاً .

الجهة الثانية : الأوامر الامتحانية وشبهها أمر أم لا؟

إنه لا يعتبر في الأمر الطلب الحقيقي ، بل هو موضوع للطلب الإنشائي سواء أكان الداعي له الامتحان وشبهه أم الطلب الحقيقي ، والدليل على ذلك صدق الأمر بدون عناية المجاز في الأوامر الامتحانية . (٤)

وثمره بحث هذه الجهة : يمكن أن يقال : إن المخالف للأوامر الامتحانية وأمثالها إذا لم يعلم بذلك يكون عاصياً ؛ لأنه خالف أمر المولى على كل تقدير ، بخلاف ما إذا

(١) آل عمران : ١٠٤ .

(٢) آل عمران : ١١٠ .

(٣) الفرقان : ٧٤ .

(٤) واختار هذا القول كل من المحقق الخراساني رحمته الله في كفاية الأصول : ٦٤ والسيد

الروحاني رحمته الله في منتقى الأصول : ١ : ٣٧٧ .

لم نقل بكونه أمراً حقيقة، فإنّ المخالف لا يكون عاصياً، غاية الأمر إذا لم يدرِ المكلف بأنه أمر امتحاني أو تهديدي أو أمثالهما يكون متجربياً فقط .

إلاّ أنّه يرد عليه أنّ هذا الشخص ليس عاصياً ولا مستحقاً للعقاب؛ لأنّ هذا الطلب الإنشائي يكون بداعي التعجيز أو التهديد لا بداعي الطلب الحقيقي، وما دام ليس بداعي الطلب الحقيقي لا يكون مخالفته عاصياناً .

الجهة الثالثة: هل يعتبر في الأمر الإبراز؟

إنّه يعتبر في الأمر إظهار الطلب وإبرازه بطريق ما كلفظ أو كتابة أو إشارة، بخلاف الطلب فإنّه قد يكون في نفس المولى بدون الإبراز فإذا لم يبرزه لا يصدق على طلبه الأمر .

اللهم إلاّ أن يقال: الطلب هو التصدي نحو المطلوب، فلا يصدق على مجرد ما في النفس من الإرادة والميل ونحوهما، بل لا بدّ من إبراز ذلك ليصدق الطلب كالأمر .

وثمره هذه الجهة تظهر في أمثال وجوب إطاعة أوامر الوالد والزوج والمولى العرفي، فلو لم يبرز طلبه لا يجب امتثاله .

الجهة الرابعة: هل الأمر مختص بالوجود بخلاف الطلب؟

إنّ الأمر يتعلق بوجود الشيء لا بعدمه وإلاّ كان نهياً، بخلاف الطلب فإنّه يتعلق بكلّ من الوجود والعدم، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أنّ المولى إذا قال: (أطلب شيئاً) احتاج إلى إضافة قيد وجود ذلك الشيء أو عدمه، بخلاف ما إذا أمر بشيء فإنّه يستبطن الوجود؛ ولذلك يرى رحمته فرقاً بين طلب الماهية والأمر بالماهية، فيصح الثاني دون الأوّل لإفهام الطلب إيجاد الشيء. (١)

إلاّ أنّنا لا نساعد على هذا الفرق؛ لأنّ الطلب المطلق ظاهر في التعلق بالوجود لا بالعدم إلاّ بالقرينة، كقولك: (طلبت عدم شيء أو الاجتناب عنه).

(١) كفاية الأصول: ١٣٩ .

الجهة الخامسة: الطلب لا يحتاج إلى المأمور بخلاف الأمر:

يعتبر في الأمر وجود المأمور زائداً على المأمور به ، وأما الطلب فأحياناً لا يوجد فيه مأمور ومطلوب منه ، كمن يطلب صديقه ويفحص عنه بنفسه بلا أن يطلب من شخص آخر .

إذن فمن المحتمل أن عدم الحاجة إلى المطلوب منه جهة أخرى تفرز الطلب عن الأمر ، حيث إن الأمر يحتاج إلى المطلوب منه .

وإنما قلنا: (من المحتمل) ولم نقل بشكل قطعي ؛ لأن من الممكن أن الطلب الذي لا يحتاج إلى المطلوب منه ليس بمعنى الطلب الأمري ، بل بمعنى الفحص والبحث والتفتيش . فللطلب معنيان: أحدهما الفحص والتفتيش عن شيء ، وهذا لا يحتاج إلى المطلوب منه . والآخر المعنى الأمري ، أو قل بمعنى الإرادة ، وهذا يحتاج إلى المطلوب منه زائداً على المطلوب .

إلا أن الإرادة أيضاً على قسمين: فقد يريد عمل نفسه وقد يريد عمل غيره ، والأول لا يحتاج إلى المراد منه دون الثاني .

والظاهر أن الطلب هو التصدي نحو المطلوب إما مباشرة وإما تسببياً والأول لا يحتاج إلى المطلوب منه بخلاف الثاني .

إلا أننا نترك هذا البحث لعدم أثر أصولي أو فقهي عليه .

الجهة السادسة: دلالة الأمر على الوجوب:

إن الأمر يدل على الوجوب فيجب حمل الأوامر الواردة في الشريعة على الوجوب لا الاستحباب إلا مع القرينة ، ولا إشكال في ذلك . وإنما البحث في أمرين:

أ - ما هو الدليل على ذلك ؟ ب - ما هو السبب في ذلك؟^(١)

(١) أي بيان كيفية دلالة مادة الأمر على الوجوب ، وهذا البحث بنفسه واقع في صيغة الأمر أيضاً .

أما الأمر الأوّل فقد أقيم عليه الأدلة التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾^(١) ، فتدل على الوجوب ؛ لأنّ الندب لا حذر في مخالفته .

٢ - قوله ﷺ: « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك »^(٢) ، فلو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لما كان فيه مشقة ؛ لجواز ترك المستحب .

٣ - قوله ﷺ لبريرة حينما أرادت أن تستفيد من حقها وهو الافتراق من زوجها بسبب عتقها، بعد أن قالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك؟ قال ﷺ: « لا ، إنما أنا شافع »^(٣) ، فإنّه يدل على ظهور الأمر في الوجوب ، إذ لولاه لم يكن وجه لني النبي ﷺ فإن أصل الطلب والاستحباب معلوم الوجود .

وقد ناقش المحقق الخراساني رحمته في هذه الأدلة الثلاثة بأنّها مع القرينة على الوجوب والاستعمال أعمّ من الوضع .

ويرد على الدليل الثالث إشكالان آخران:

أولاً: أنّه من أين ثبت وجود أصل المطلب؟ فلعل زوجية الحرّة للعبد كانت محرمة .

وثانياً: يمكن الشفاعة في ترك المستحب أي أنّ بقاءك على الزوجية وإن لم يكن مستحباً لكنني أتشفع في أن تفعليه .

٤ - ذم العقلاء من لم يمتثل أمر مولاه ، ويحتمل من عبارة (الكفاية) ارتضاء المحقق الخراساني رحمته لهذا الدليل .

(١) النور: ٦٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٧ أبواب السواك ب ٣ ح ٤ .

(٣) سنن أبي داوود ١: ٤٩٧ .

٥ - تبادر الوجوب من الأمر ، وقد ارتضاه المحقق الخراساني رحمته الله ، وقد وافقه المحققون في هذه الجهة^(١) . إذن فلا إشكال في المقام^(٢) .

وأما الأمر الثاني : لماذا يدل الأمر على الوجوب؟

وأما سبب دلالة الأمر على الوجوب فقد ذكر له وجوه^(٣) :

١ - أكثرية الوجوب في الوجود .

٢ - أكثرية الوجوب في الاستعمال .

٣ - أكملية الوجوب والمطلق ينصرف إلى الأكمل .

وقد ردّ هذه الوجوه الثلاثة المحقق الخراساني رحمته الله فلا حاجة إلى ذكره .

وأما ما ورد البحث عنه في كلمات المتأخرين عنه رحمته الله فهي :

٤ - وضع الأمر للوجوب ، ونسب إلى مشهور العلماء قديماً وحديثاً .

٥ - إطلاق الأمر فإنه يقتضي الوجوب ، وهو مختار جماعة منهم المحقق العراقي

والسيد الصدر رحمتهما الله .^(٤)

(١) إما لأنه موضوع للوجوب ، أو أنه ليس موضوعاً لكنه ظاهر فيه ؛ إما لإطلاق الأمر ، أو لحكم العقل ، أو انصراف الأمر إلى الوجوب إما لأكملية الوجوب كما هو رأي بعض القدماء ، أو لغير الأكملية كما هو رأي السيد الروحاني رحمته الله ، ويأتي بحثه في الجهة الثانية .

(٢) طبعاً كان هذا البحث سابقاً مورد الإشكال ، بل كان البعض يرى وضعه للاستحباب ؛ لأكثريته في الشرع .

(٣) أكثر هذه الوجوه مذكورة في صيغة الأمر ولكنها تجري في المادة أيضاً .

(٤) ويحتمل أن يكون مختار السيد الروحاني رحمته الله أيضاً ، فإنه يقول بوضع الأمر للأعم من الوجوب والاستحباب لكنه ينصرف إلى الوجوب ، إلا أن الظاهر أن رأيه غير هذه الوجوه الثلاثة المذكورة في كلمات المتأخرين ، بل رأيه الانصراف ولكن لا لأكمليته كما هو أحد الآراء السابقة . وأما دليله على الوضع للأعم فهو صحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب بماله من المعنى العرفي بدون عناية المجاز كي لا يرد عليه اعتراض المحقق الخراساني رحمته الله بأن التقسيم أعم من المجاز .

٦- حكم العقل ، وهو رأي المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليهم السلام وجماعة من المحققين .

أما دليل القائل بالوضع فهو التبادر ، وطبعاً يشترط استناده إلى حاق اللفظ ، ولذلك فلا بد لأهل هذا المسلك إبطال احتمالات وجود القرينة .

وأما القول بالإطلاق فقد استدل له المحقق العراقي عليه السلام بأن الوجوب والاستحباب مشتركان في أصل الطلب ، إلا أن فصل الوجوب هو شدة الطلب وفصل الاستحباب ضعف الطلب ، فإذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب ، فالاستحباب هو الذي يحتاج إلى القرينة لا الوجوب ؛ لأن فصله من سنخ الطلب وهو شدة الطلب ، بخلاف فصل الاستحباب .

وأما القول الثالث فقد استدل له المحقق النائيني عليه السلام بأن مدلول الأمر ليس هو الوجوب لكي يكفي في إثباته الدلالة الوضعية ، بل مدلوله هو مجرد الطلب الأعم من الوجوب والاستحباب ، فنحتاج إلى إثبات خصوص الوجوب إلى شيء آخر وهو حكم العقل بلزوم الطاعة ما لم يصدر ترخيص من المولى ، فينتزع الوجوب من حكم العقل بلزوم الطاعة بضمّ عدم الترخيص .

تقييم المسالك الثلاثة في دلالة الأمر على الوجوب:

أما المسلك الأول ، فعهده على مدعيه ولا أراه بعيداً .

وأما المسلك الثاني ، فقد يناقش فيه بأنه كما أن فصل الوجوب من سنخ الطلب فإن فصل الاستحباب أيضاً كذلك وهو ضعف الطلب ، وهذا العنوان على رغم تضاده مع شدة الطلب وكونه رفع يد عن الطلب الشديد لكنه ليس في الواقع إلا الطلب ؛ لأن الطلب الضعيف أيضاً طلب وليس شيئاً غير مسانح للطلب .

لكن لا تساعد عليه ؛ لأن الطلب الموجود في الاستحباب هو الجنس والتقدير المشترك بين الوجوب والاستحباب ، وأما فصله فهو أمر عدمي أي عدم الطلب

الشديد أو عدم الطلب الزائد، فراد المحقق العراقي رحمته هو أن الوجوب لا يحتاج إلى قرينة؛ لأن فصله من جنس الطلب ولا يحتاج إلى أمر زائد، بخلاف الاستحباب فإن فصله عدم الطلب الزائد، فهو ليس من جنس الطلب فيحتاج إلى قرينة.

ونترك تحملة البحث لعدم الحاجة إليه ما دمنا نتمتع بالمسلك الثالث.

وأما المسلك الثالث، فقد اعترض عليه السيد الصدر رحمته باعتراضين:

الأول: النقص بما إذا عرف العبد أن ملاك الطلب غير إلزامي.

بيان ذلك: أن هذا المسلك أحياناً لا يؤدي إلى الوجوب كما لو أمره المولى بشيء ولم ينصب قرينة على الاستحباب، ولكن عرف العبد بأن ترك الامتثال لا يؤدي^(١) المولى، فإنه حينئذٍ لا يجب الامتثال.

والحال أن مقتضى هذا المسلك هو وجوب الامتثال بحكم العقل إذ لم يرد ترخيص

في الترك.

ونحن ننتصر لهذا المسلك بأن المسألة ما دامت عقلية فلا يصح الجمود على حرفية هذا القانون، فإن العقل لا ينتزع الوجوب، وذلك بفضل كون الملاك غير إلزامي؛ لأن نكتة المسألة عدم أهمية المولى لهذا الأمر.

بل حتى لو جمدنا على حرفية القانون وهو ترخيص المولى (فالنتيجة كذلك أيضاً)؛ وذلك لأن عدم تأذي المولى من الترك دليل على ترخيص المولى وأنه لا يهمله هذا الأمر، ولا يتفاوت في نظر العقل أن عدم الأهمية ينكشف من الترخيص اللفظي أم من إطلاع العبد رأساً على عدم الأهمية.

ولنفس النكتة لا يحكم العقل بوجوب الطاعة في المستحبات على رغم طلب

(١) لا وجه للمناقشة في التعبير بالأيذاء بأن المولى الحقيقي لا يتأذى من المعصية؛ لأنه غني عن العالمين، لأنه مجاز على حد سائر المجازات كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ الاحزاب: ٥٧.

المولى لها ، وذلك لعدم الاهمية في نظر المولى سواء صرّح المولى بعدم الأهمية أم نحن اكتشفنا ذلك ، فيثبت عدم إلزامية الملاك وبالتالي كون الأمر للاستحباب .

ويؤيد هذا الانتصار ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته من أنّ تقريب المحقق النائيني رحمته لهذا المسلك ليس بعنوان صدور الترخيص من المولى ، بل بعنوان عدم الجدية للمولى ، أي لا يضمّ الميرزا رحمته الطلب مع الترخيص كما جاء في تقارير مجتهه ، بل ضمّ الطلب مع عدم جديته .^(١)

وتقرير السيد الشاهرودي رحمته لكلام الميرزا رحمته هو عدم الجدد ، وهو أعمّ من أن يكون الطلب استحبابياً أو امتحانياً أو مزاحاً أو سائر الدواعي التي لا طلب جدي أصلاً ، فكلّ طلب فاقده للإصرار والمطالبة فهو داخل في عنوان عدم الجدد .
وبفضل تقرير السيد الوالد رحمته يسلم كلام المحقق النائيني رحمته من مناقشة السيد الصدر رحمته .

الاعتراض الثاني: النقض بأمر لا يلتزم به فقيه حتى أنصار هذا المسلك^(٢) الأمر الذي يخلق منهجاً جديداً في الفقه:

الأمر الأوّل: مثلاً لو قال المولى: (أكرم الفقيه ولا بأس بترك إكرام العالم) ، فإن الارتكاز العرفي وطريقة الفقهاء هو الحكم بوجود إكرام الفقيه تخصيصاً لعموم (لا بأس بترك إكرام العالم) ، فينتج استحباب إكرام سائر العلماء إلا الفقيه ، فإنه يجب إكرامه .

ولكن على أساس المسلك الثالث لا بد من القول باستحباب العالم الفقيه أيضاً ؛ لورود الترخيص من المولى بقوله: (لا بأس بترك إكرام العالم) الشامل للفقيه .

(١) وكان السيد الوالد رحمته يقول حينما يعرض عليه تقارير المحقق النائيني رحمته : إنه لم ينعكس كلّ مطالب المحقق النائيني رحمته في التقارير الموجودة . وكان يقول رحمته : (الذي فهمته من الميرزا رحمته في الدرس مغاير للتقارير) .

(٢) أي المسلك الثالث وهو حكم العقل بانتزاع الوجوب ، وهو رأي المحقق النائيني رحمته .

ويمكن الانتصار لمسلك المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بالملاحظة على ما ذكره السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

أولاً: أنه في صورة اتصال الجملتين - كما هو فرض كلام السيد الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تكون كلمة (لا بأس) الشاملة للعالم الفقيه أيضاً قرينة متصلة مانعة من تكون ظهور الأمر في الوجوب، فيكون إكرام الفقيه مستحباً، غاية الأمر استحبابه أشد من استحباب إكرام سائر العلماء حسب ما يوحى إليه كلمة (لا بأس)، وهذا على أكثر تقدير وإلا فقد لا يظهر من كلمة (لا بأس) الاستحباب فينتج إباحة إكرام سائر العلماء واستحباب إكرام الفقهاء فقط.

والحاصل: أننا لا نسلّم أنّ الارتكاز العرفي والطريق الفقهي هو إيجاب إكرام الفقيه، بل استحبابه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الجمع الموضوعي مقدم على الجمع العرفي الحكمي، فأكرم الفقيه خاص ولا بأس بترك إكرام العلماء عام فيجمع بينهما بوجوب إكرام الفقيه واستحباب أو إباحة غيره كما سنشير إليه في الهامش.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الفقهاء يقولون بإيجاب إكرام الفقيه فيمكن أيضاً تخريج الوجوب بشكل لا ينافي مسلك المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ وذلك بأن يقال: إنّ العام والخاص (العالم والفقيه) إذا اجتمعا في كلام واحد - كما هو المفروض - يصبح العام ظاهراً في ما عدا الخاص، كما لو جمع بين لفظي الحيوان والإنسان، فتكون كلمة (العالم) ظاهرة في غير الفقيه^(١)، فإذا لم يكن ظاهراً في الفقيه فليس جملة (لا بأس بترك إكرام العالم) ترخيصاً بالنسبة إلى الفقيه، لأنّه لا يشملها فيجب إكرامهم من دون أن يكون نقضاً على المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(١) وهذا من خواص الاجتماع، فإنّه يجعل المجتمعين متباينين بعد أن لم يكونا كذلك عند الافتراق، ولذا يقال: لفظنا الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

وثالثاً: أن من حق أصحاب هذا المسلك أن يشترطوا كون مركز الطلب والترخيص واحداً لا يختلف ولو بالعموم والخصوص، كما إذا قال: (أكرم الفقيه ولا بأس بترك إكرام الفقيه)، وأما لو كان مختلفاً بالعموم والخصوص فلا. (١)

وحاصل الجواب: أن اعتراض السيد الصدر رحمته الله على المسلك الثالث الذي هو للمحقق النائيني رحمته الله بمسألة (أكرم الفقهاء ولا بأس بترك إكرام العلماء) غير وارد ولا يستلزم فقهيّاً إبطال هذا المسلك؛ لأنه سواء التزمناً فقهيّاً وجوب إكرام الفقهاء أو استحبابه، فإنه يمكن تخريجه بشكل لا يتنافى مع هذا المسلك، كما يتبين خلال عرض ملاحظتنا الفقهية لتخريج هذه المسألة. (٢)

الأمر الثاني: ما إذا ورد أمر في سياق أوامر استحبابية، بل أمر واحد، كما إذا قال: (صل للجمعة والعيدين)، فإن العلم بالترخيص في الفقرات المستحبة ليس تصرفاً في مدلول لفظي كي يؤثر على الظهور في الوجوب. (٣)

(١) وذلك لأنه لو كان الترخيص بعنوان الأخص كما لو قال: (أكرم العلماء ولا بأس بترك إكرام الفقهاء) فإنه لا يوجب استحباب إكرام كل العلماء، بل يبقى ما عدا الفقهاء واجب الإكرام. كما أنه لو كان الترخيص بعنوان الأعم كما لو قال: (أكرم الفقهاء ولا بأس بترك إكرام العلماء) فإنه يبقى مجال للقول بالوجوب بالنسبة إلى الفقهاء بتخريج أن صدور الترخيص وإن كان مقتضياً للاستحباب لكن في مقابله مانع وهو أخصية الفقيه من العالم، الأمر الذي يمنع من الاستحباب بالنسبة إلى الفقهاء. وطبعاً مرّ أن هذا التخريج بعد التنازل عمّا تقدم في الملاحظة على كلام السيد الشهيد رحمته الله.

(٢) هذا بالنسبة إلى فرض صدور الترخيص المتصل بقوله: (لا بأس بترك إكرام العالم)، وأما فرض صدور صورة منفصلة فيأتي فيه بعض ما ذكرنا في صورة الاتصال، ولا يجري قولنا: إن القرينة المتصلة تمنع من تكون الظهور، إلا أنا في غنى عن البحث فيه، لأن فرض كلام السيد الشهيد رحمته الله صورة الاتصال فقط.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ١٩ - ٢٠.

ونلاحظ عليه:

أولاً: ليس في المقام أمر واحد، بل هو متعدد؛ لأنّ (واو) العطف في اللغة بحكم التكرار، غاية الأمر يكون التكرار بمعنى واحد.

وثانياً: أنّ كلّ أمر ثبت فيه الترخيص كالعيدين نرفع اليد عن ظهوره في الوجوب، وما لم يثبت نبيه على الوجوب، لعدم كون السياق قرينة عامة مطردة. نعم، بعض العلماء يرون السياق قرينة على كون الأمر في الجميع للاستحباب، فإذا فرض قرينيتها فعناها صدور الترخيص في الجميع، وعلى تقدير عدم القرينية تبقى صلاة الجمعة على وجوبها.

وثالثاً: حتى بعد تسليم كل ما تقدم فإنّ إشكال الشهيد إنّما يتم على مسلكه وهو وضع الأمر للوجوب لا على مسلك المحقق النائيني القائل بعدم وضع الأمر للوجوب وإنما هو مجرد طلب، والمفروض أنّ الترخيص قد ورد في العيدين ومن المحتمل وروده في الجمعة أيضاً. هذا على تقرير «بحوث في علم الأصول».

وأما في تقرير «مباحث الأصول» فقد ورد الإشكال على المحقق النائيني بتقريب أفضل حيث قال: لو صدر طلب ولم يقترن بترخيص متصل ولكن احتملنا ورود ترخيص منفصل، فن الواضح أنّ الفقهاء عادة يفتون بالوجوب وهذا تفسيره على مسلكنا واضح؛ إذ الأمر دال على الوجوب، والظهور حجة، فيؤخذ به ما لم يصل المعارض، وأما على هذا المسلك فلا يثبت الوجوب؛ لأنّ الوجوب حكم عقلي موضوعه هو أن يصدر الطلب ولا يصدر الترخيص، وهذا غير معلوم، بل يمكن الرجوع إلى الأصول المؤمّنة كحديث الرفع حيث شككنا في تحقق ما هو موضوع لوجوب الطاعة وهو الطلب مع عدم الترخيص.^(١)

(١) مباحث الأصول ٢: ٢٠.

وعلى رغم أفضلية هذا التقريب لم يسلم من المناقشة، إذ يمكن الإيراد عليه: بأنَّ من المحتمل كون موضوع الوجوب عند المحقق النائيني تقريباً هو الطلب مع عدم وصول الترخيص في الترك لا عدم صدوره واقعاً، ومع هذا الاحتمال لا يتم الإشكال على كلام المحقق النائيني.

إلا أنَّ المختار عدم قرينية السياق؛ لأنَّ معنى السياق هو أنَّ يساق أمور متعددة بآلة واحدة كما يساق الابل في قطار، وهذا لا ينافي أنَّ يساق في ضمنه فرس أيضاً، أي ليس له ظهور في أنَّ كلَّ ما يساق في هذا القطار هو من الابل.

نعم، أحياناً وفي الموارد الخاصة يتحصل للفقيه لظهور لا بمعنى كون السياق دليلاً عاماً مطرداً. وعلى كلا التقديرين - سواء أ جعلنا السياق قرينة على الاستحباب أم لا - فلا نقض في البين.

الأمر الثالث: صورة نسخ الوجوب، فإنَّه اختلف في بقاء الاستحباب أو الجواز، وذهب مشهور المحققين إلى عدم الاستحباب بعد نسخ الوجوب، والحال أنَّ لازم هذا المسلك هو تعيين الاستحباب؛ لأنَّ النسخ إنما يرفع حكم العقل بالوجوب ولا ينيق مدلول الأمر وهو أصل الطلب، فيثبت الاستحباب حسب انتزاع حكم العقل في رأي أصحاب هذا المسلك.

ويلاحظ عليه بأنَّ نظر المشهور أنَّ النسخ رفع لكلِّ الطلب من أصله باعتبار عدم بقاء الجنس وهو أصل الطلب من دون وجود فصل له، وإذا كان كذلك فلا موجب للاستحباب لعدم بقاء الطلب أصلاً لكي ينتزع العقل الاستحباب من مجموع الطلب والترخيص في الترك.

نعم، بعض العلماء حكموا بالاستحباب لكون الوجوب في نظرهم مركباً من الطلب والمنع من الترك، والنسخ يرفع الجزء الثاني فيبقى أصل الطلب.

الأمر الرابع: صورة ورود الأمر بعد الحظر أو مع توهمه كما لو منع المولى عبده من الخروج من البلد، ثم قال المولى: (أخرج)، حيث لا إشكال في عدم استفادة الوجوب من الأمر، مع أنه على مسلك المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يتعين استفادة الوجوب، لوجود الطلب مع عدم الترخيص في الترك. ويمكن الملاحظة عليه:

١- بأن قول المولى: (أخرج) هيئة الأمر ومحل بحثنا هو مادة الأمر كقوله: (أمرك بالخروج) ولعل المادة تفيد الوجوب حتى بعد الحظر، فلو قال المولى - بعد الحظر -: (أمرك بالخروج) فلعلهم يقولون بوجوبه، وإنما يستفاد عدم الوجوب في ما إذا قال: (أخرج).

٢- وبعد تسليم عدم الفرق بين المادة والهيئة لانساعد على قوله: (لا إشكال في عدم استفادة الوجوب)، إذ المسألة محل الإشكال والكلام، فقد ذهب بعض إلى استفادة الوجوب، وبعض إلى حكم ما قبل الحظر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) فيكون حكم الصيد هو حكمه قبل الإحرام، فقد يكون واجباً للإنفاق على العائلة.

٣- وبعد الاعتراف بعدم استفادة الوجوب فن حق أصحاب هذا المسلك أن يقولوا: إن الحظر أو توهمه بنفسه قرينة على عدم استعمال الأمر في الطلب أصلاً حتى الاستحبابي، وإنما هو إعلام لرفع الحظر. وقد انتبه بعض إلى الجواب الثالث. موجز البحث عن هذه المسالك:

١- قيمتها العلمية:

ونخرج من تقييم المسلك الثالث للمحقق النائيني - وهو انتزاع العقل للوجوب -

بأنه يمكن التغلّب على الاشكالات الواردة عليه ، كما لا نضايق من المسلك الثاني للمحقّق العراقي رحمته - وهو أنّ الوجوب مقتضى الإطلاق -، وأمّا المسلك الأوّل المشهور ومختار المحقّق الخراساني رحمته وهو الوضع فأيضاً لا يخالفه لأجل التبادر بلا قرينة ، بمعنى أنه لو لم يثبت الوضع لكان الآخراّن صحيحين .

٢ - قيمتها العمليّة:

إنّ أدلة أصحاب هذه المسالك في منشأ ظهور الأمر في الوجوب لا توجب الظهور العرفي الذي هو الميزان في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة اللفظية ؛ وذلك لأنّ الظهور لا يحصل بالبرهان ، وإنما هي منبهات لفهم الفقيه إلى وجود الظهور العرفي كما في مقدمات الحكمة بالنسبة إلى الظهور الإطلاقي ، فقد يخفى الظهور العرفي لأجل بعض الشبهات فإقامة البرهان ترفع ذلك الإيهام والخفاء .

وعليه في موارد الاختلاف في وجود الظهور لا عبرة بهذه المسالك ، وإنما العبرة بما يمتلكه الفقيه من الاستظهار بفهمه العرفي ، فإذا استظهر الفقيه شيئاً في موارد الامثلة المتقدمة والتي استخدمت كمنقّض من بعض أصحاب هذه المسالك على المسلك المقابل ، فلا حاجة إلى هذه المنبهات ، إذ الغاية من هذه المسالك هو التنبيه إلى وجود الظهور ، فلا يهمننا ما هو الصحيح من هذه المسالك الثلاثة ، كما قيل : (خذ الغايات واترك المبادئ) فلا يكون البحث منتجاً عملياً .

ثمرّة الاختلاف بين المسالك الثلاثة:

ذكر بعض الثمرات لاختلاف هذه المسالك ، إلّا أنّ الميزان في استنباط الحكم الشرعي من الدليل اللفظي لما كان هو الظهور العرفي فلا يهمن الفقيه هذا الاختلاف ما دام يحصل له الظهور العرفي ، كما تقدم في بحثنا عن القيمة العلمية لهذه المسالك .

ونذكر منها ثمرة واحدة ممّا ذكره السيد الصدر رحمته :

إذا قال المولى : (اغتسل للجمعة والجنابة) فبعد قيام القرينة على عدم وجوب

غسل الجمعة نفصل بين الغسلين بالوجوب والاستحباب، وأما على مسلك الوضع فلا يمكن إثبات وجوب الجنابة؛ لأنَّ استحباب غسل الجمعة يستلزم ما يشبه استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو الوجوب للجنابة والاستحباب للجمعة. (١)
ونلاحظ عليه:

أنَّ (واو) العاطفة في اللغة في قوة تكرير لفظة (اغتسل)، فهما لفظان متعددان استعمل كلَّ منهما في معنى من دون الوقوع في مشكلة شبه استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنَّه لا يلزم محال ولا خلاف ظهور أصلاً لكي يكون شهماً لذلك.

الجهة السابعة:

«الطلب والإرادة»

هل الطلب والإرادة متحدان أم لا؟

جعل بعض العلماء هذا البحث استطرادياً، بل عبّر عنه السيد الروحاني تبريزي بأنَّ صاحب (الكفاية) قد أقحم هذا البحث في المقام، لكن يبدو أنه من صميم البحث؛ لأنَّه بعد ما كان البحث عن معنى الأمر ومقوماته التي منها الطلب حيث إنَّه جنس للأمر باعتبار أنَّ فصل العلو أو الاستعلاء وسائر ما تقدم في الجهات السابقة إذا انضمَّ إلى الطلب يكون عنوان الأمر، وبدونه لا يكون أمراً. فالبحث عن الطلب ولو عن اتِّحاده مع الإرادة أم تغايره بحث عن العناصر المشكَّلة للأمر، فلذلك جعلناه جهة سابعة لبحثنا عن مقومات الأمر.

وهذه المسألة يمكن صياغتها بثلاثة أشكال:

١ - أنه حينما يريد شخص شيئاً ويأمر به هل هناك في نفسه صفة أخرى غير الإرادة تسمّى باسم الطلب، أم أنَّ الصفة النفسانية واحدة مسماة باسمين؟ وعليه فهل

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٥.

المخالق (سبحانه) له صفتان: طلب وإرادة أو له الإرادة فقط؟ والمسألة بهذه الصيغة كلامية.

٢ - أن الطلب الذي هو مدلول الأمر هل هو متحد مع الإرادة حتى نحرز إرادة المولى حين الأمر فيترتب عليه آثار إرادته كما في مبحث حجية الظهور، حيث نحرز أن مراده هو المعنى الظاهر، أم أن الإرادة غير متحدة مع الطلب فلم نحرز إرادة المولى؟ والمسألة بهذه الصيغة أصولية.

٣ - هل هاتان اللفظتان (الطلب والإرادة) مترادفتان؟ وهذه لغوية.

ونبحث عن المسألة بشكلها الأول، وقد وقع محل الخلاف بين الأشاعرة القائلين بتغاير الطلب والإرادة والإمامية والمعتزلة القائلين بوحدهما، والذي دفع الأشاعرة إلى القول بالتغاير هو أن الله سبحانه وتعالى قديم، وبما أن صفاته عين ذاته فهي أيضاً قديمة، والحال أن الكلام الصادر من الله كطلبه لشيء حادث فكيف يجتمع الحدوث والقدم؟! فاضطروا إلى الالتزام بأن الطلب الصادر من الله تعالى حادث ولكن كلامه النفسي قديم مغاير للطلب، وذلك الكلام النفسي في موارد الأمر يسمّى إرادة، ولذلك قال شاعرهم:

إنّ الكلام لي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فاحتفظوا على قدم صفة الكلام لله تعالى وهو الكلام النفسي، وبين حدوث الطلب وهو الكلام اللفظي.

لكن الإمامية - رضوان الله عليهم - قد ردّوا عليهم:

١ - بأنّ صفات الله تعالى على قسمين: صفة ذات كالعلم والحياة، وصفة فعل

كالرازقية والمخالقية والتكلم. والتي تتحد مع الذات هي القسم الأول، وأمّا الثاني فينفك عنه تعالى، كقولك: خلق الله زيدا الآن ولم يخلقه قبلاً، وتكلم الآن ولم يتكلم

قبله . فلا يبقى إشكال حينئذٍ .^(١)

٢ - ونضيف عليه إشكالا نقضياً وهو أن مشكلتكم لا تختص بصفة التكلم ، بل تجري في الخالقية والرازقية أيضاً ، فلئن حللت المشكلة في التكلم فماذا تصنعون في صفة الخالقية وأمثالها ، إلا أن يلتزموا بقدم الخالقية أيضاً ، وهو يستلزم تعدد القدمات .

وبعد حلَّ إشكال الأشاعرة وقع الإمامية القائلين باتِّحاد الطلب والإرادة في حرج كلامي من جهة الجبر والاختيار ، حيث يريد الله تعالى من العباد الإيمان والإطاعة ولا نجد ذلك في العصاة الكفرة ، فإن قلنا: إنَّ الله تعالى لا يريد ذلك فلا ذنب عليهم ، وإن قلنا: يريد فكيف يتخلف المراد من إرادته تعالى ، وهو يقول: ﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(٢) .

ولذلك ذهب المحقق الخراساني رحمته الله بأنَّ صدور الكفر والمعصية من أهلها يكون

(١) نعم ، ذهب بعض إلى قدم الخالقية ؛ إما لعدم تخلف المعلول عن العلة ، وإما لكونه بخلاً من المبدأ الفياض بالدوام كما قاله بعض الفلاسفة الإمامية كالشيخ مرتضى المطهري . لكن لا يمكن المساعدة عليها :

أما الأوَّل فلأنَّ الله تعالى ليس علة ، بل هو مسبب الأسباب ، لأنَّ العلة تفعل بلا اختيار .
وأما الثاني أي لزوم البخل فيرد عليه نقضاً بأنَّه لماذا لم يخلقنا قبل هذا الزمان؟! وحلاً بأنَّ أفعاله تعالى تكون على طبق المصالح وأكثرها مستورة عنَّا فلعل هناك موانع مثلاً قدم مخلوقه معه تعالى ينافي مقام الكبرياء الذي يظهر من أخبار كقوله: « كان الله ولا شيء معه » (التوحيد: ٦٥) و« كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » (البحار ٨٤: ١٩٩) و« ابتدئته لا من شيء ولا على شيء ولا في شيء ولا لوحشة دخلت عليك إذ لا غيرك » . (البحار ٩٩: ١٦٧)

فقد اتَّضح عدم وجود القدمات ثبوتاً بالاحتمال العقلي ، وإثباتاً بالأخبار المتواترة وإجماع الاديان على حدوث العالم زماناً كما نقله الشيخ رحمته الله في (الرسائل) .

(٢) يس: ٨٢ .

نتيجة بُعد عن الله تعالى الذي هو مقتضى خبث ذاته وطيبته ، وهذا الكلام فيه شبهة القول بالجبر .

وبيان شبهته: أنه بعد صدور الإرادة التشريعية من الله تعالى للإيمان وإطاعة التكليف الشرعية ، فإما أن تطابقها الإرادة التكوينية أيضاً فيصبح العبد مجبوراً بالإطاعة والايان ، وإما أن تخالفها - أي تخالف الإرادة التكوينية للتشريعية - فيكون العبد مجبوراً على الكفر والعصيان ؛ لعدم تخلف مراد الله تعالى عن إرادته .

هل شبهة الجبر بقيت عند المحقق الخراساني رحمته ؟

وقد نقل السيد الوالد رحمته أن المحقق الخراساني رحمته قد رجع عن هذا الكلام أخيراً ، إلا أن (كفاية الأصول) قد طبعت ونشرت ولم يمهله الاجل لتغييره .^(١)

ونحن نتكلم في مقامين :

١ - حل شبهة المحقق الخراساني رحمته .

٢ - البحث عن أصل مسألة الجبر من الناحية الفلسفية والكلامية .

المقام الأول: أما شبهة المحقق الخراساني رحمته فقد ذكروا لها حلولاً ليست كافية ولا

دقيقة إلا حل واحد ، وهو :

الحل الأول: أن التقسيم الثنائي وهو توافق الإرادتين أو تخالف الإرادتين ليس

صحيحاً ، بل الصحيح هو التقسيم الثلاثي ، والقسم الثالث أن لا يكون في البين إرادة

تكوينية أصلاً ، أي لا يكون لله تعالى تجاه الأفعال التكليفية إرادة تكوينية حتى

(١) إن قلت : كيف اندفع المحقق الخراساني رحمته إلى القول بالجبر وهو يرى الآيات والأخبار

القائلة : ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ البلد : ١٠ و ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ الإنسان : ٣

و «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين» عوالي اللثالي ٤ : ١٠٩ / ٥ : ١ ؟

قلت : إنّه يقبل الكبرى (عدم الجبر) لكن يمنع الصغرى ، بأن صدور المعصية بلا اختيار ليس

جبراً بالشقاوة الذاتية ، ويجعل الجبر منحصراً في قهر العبد بأن يكتف يده ورجلاه ويلقى في

البحر ، إلا أن الآخرين يرون الجبر أعم منها ، وهو الصحيح .

توافق مع الإرادة التشريعية أو تخالفها، بل يترك المجال للعبد ﴿لِيَتَّبِعُوا كَمَا أَمَرْتُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(١) وإنما له إرادة تشريعية .

والحاصل: أن الله إما أن يكون له إرادة تكوينية تجاه عمل ما، وإما لا يكون له . وعلى تقدير وجود الإرادة التكوينية فإما أن تتوافقا وإما أن تتخالفا . فالأقسام ثلاثة لا اثنين .

وبهذا تنحل شبهة الآخوند رحمه الله المبتنية على التقسيم الثنائي، وإنما قلنا: (عدم الإرادة التكوينية في الأفعال التكليفية)؛ لأن كثيراً من الأفعال غير التكليفية يسودها الجبر كحركة الجهاز الهضمي والدورة الدموية، فالإرادة التكوينية في الأفعال التكليفية غير موجودة، بمعنى أن الله تعالى لا يريد صدور المعصية ولا يريد عدمها، بل هو حيادي تكويناً بالنسبة إلى الأفعال التكليفية لمصلحة الاختيار^(٢) فإذا كانت غير خاضعة للإرادة التكوينية فهو تحت إرادة العبد .

رفع بعض الإشكالات عن حلنا:

١ - أن لازمه إعطاء الاختيار المحض والتفويض إلى العبد فيعمل كيف شاء؛ لأنه (تعالى) لا يتدخل بالإرادة التكوينية، مع أن التفويض باطل «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين» .

والجواب: أنه (تعالى) في نفس الوقت الذي أعطى الاختيار للعبد قادر على سلبه عنه في أي لحظة شاء (تعالى)، فيفترق عن التفويض الذي بمعنى سلب القدرة عنه تعالى بعد أن أعطاهم الاختيار، كما تصوره اليهود وحكاه الله تعالى بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ

(١) الملك: ٢ .

(٢) الموجب للاختبار والتكامل ﴿لِيَتَّبِعُوا كَمَا أَمَرْتُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ .

كَيْفَ يَشَاءُ ﴿١﴾ .

٢ - إن قلت: إذا كان بعض الأفعال تحت إرادة العبد وغير مشمولة للإرادة التكوينية الإلهية فلما نسبت كل الأفعال إلى الله في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (٢) و﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (٣)، فإن ظاهره: لا تشاؤون المعصية إلا أن يشاءها الله تعالى.

قلت: بعد حكم العقل بقبح العقاب على الفعل الجبري يكون المراد من جملة ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ هو إعطاء القدرة للمكلف وعدم المنع التكويني، فلا تشاؤون إلا أن يشاء الله، أي إذا لم يمنعكم، وأما إذا منعكم فلا يمكنكم الفعل. وحينئذ يخرج الفعل عن دائرة التكليف بسبب عدم القدرة عليه، ومن المحتمل أن تتحقق الإرادة التكوينية لكن في طول إرادة العبد كما نذكره في الجواب الثالث.

٣ - إن قلت: هذا تقييد للآية المباركة؛ لأن الظاهر من قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (٤) هو أن يشاء ذلك العمل الذي تشاؤون، لا مجرد عدم المنع عنه.

قلت: نعم، ولكن نرفع اليد عن الإطلاق بالأدلة العقلية والنقلية كقبح العقاب على الفعل الجبري، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٥)، وغيرها مما سنذكرها في بيان المسألة.

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (٦) فهو مقابل كلام من قسم الأمور، فأسندوا بعضها إلى النبي ﷺ وبعضها إلى الله تعالى كما جاء في صدر الآية.

(١) المائة: ٦٤ .

(٢) النساء: ٧٨ .

(٣) الانسان: ٣٠ .

(٤) الإنسان: ٣٠ .

(٥) الإنسان: ٣ .

(٦) الإنسان: ٧٨ .

٤ - قد يبدو سؤال في الذهن وهو أنه لماذا أسند بعض الأفعال التكليفية إلى الله وبعضها إلى العبد في قوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ (١) ؟

والجواب: أولاً: لا علاقة لهذه الآية الشريفة بالأفعال التكليفية وذلك لكلمة «أصابك» الدالة على أنه لم يقيم هو به وإنما جاءه قهراً، والمراد من الحسنة النعمة ومن السيئة البلاء وأنّ الأول منه (تعالى) والثاني بسبب أعمال نفسه وإن كانت السببية مجعولة من قبله (تعالى) كما في قوله تعالى: ﴿ ما أصابكم من مصيبة فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ﴾ (٢).

وثانياً: أنه بعد تساوي الصورتين في كون الاختيار فيهما بيد العبد ودور الله تعالى هو التفضل بإعطاء القدرة والإمكانات وعدم منعه مع قدرته على منعه دائماً وفوراً، يكون سبب الاختلاف هو أنّ التوفيق والإرادة التشريعية من الله تعالى موجودة بالنسبة إلى الحسنات وغير موجودة بالنسبة إلى السيئات، فأصبحت نسبة الحسنات إلى الله تعالى أكثر من نسبة السيئات، فأسندت إليه تعالى دونها.

الحل الثاني لشبهة الآخوند رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنّ الإرادة التكوينية الالهية قد تعلق بصدور الفعل اختياراً، أي أنّ الله تعالى أراد أن يصدر الطاعة أو المعصية من العبد باختياره. إلا أنّ هذا الجواب لا يحلّ شبهة الآخوند؛ وذلك لأننا نعتزف بأنّ الله تعالى أراد لنا الاختيار، فلا يمكننا أن نتخلى عنه، أي نحن مجبورون على أن نكون مختارين.

وهذا لا كلام لنا فيه إلا أنّ سؤالنا هو عن مركز تعلق الإرادة التكوينية، فهذا الجواب يقول: إنّ مركزه هو المعصية الاختيارية، أي تعلق الإرادة باختيار المعصية، ونحن سؤالنا عن أصل المعصية لا عن اختياريتها.

(١) النساء: ٧٩.

(٢) الشورى: ٣٠.

فهذا الجواب لم يعالج نكتة أن أصل المعصية لا اختيار المعصية هل تعلق الإرادة الالهية بوجودها أم بعدمها؟ والتي ركّز عليها المحقق الخراساني رحمته فوق في الشبهة المذكورة المستلزمة للجبر على أحد الطرفين .

والحاصل: أن هذا الجواب لا يجعل مركز الإرادة التكوينية هو ذات الفعل ، بل اختياريته الفعل ، فهو ليس حلاً للنقطة التي ركّز عليها الآخوند رحمته وهو ذات الفعل لا اختياريته .

نعم ، إلا أن يكتفى في رفع مشكلة الجبر بأن الله (تعالى) قد أراد فعل المعصية التي تحصل باختيار العبد ، وهذا هو عين الاختيار ؛ لأن إرادته نفس علمه أو قل إنه تعالى قد سبب الأسباب ، والسبب هو اختيار العبد ، إلا أن القول بأنه (تعالى) قد أراد صدور المعصية الاختيارية من العبد لا نستطيعه .

الحلّ الثالث لشبهة الآخوند رحمته: أن إرادة الله تعالى في طول إرادة ، فقبل إرادة العبد لم يوجد إرادة منه (تعالى) حتى يضطرّ العبد على موافقتها .

وهذا نلاحظ عليه بأننا نتساءل هل إن إرادته (تعالى) كانت موجودة حال إرادة العبد أم لا؟ فإن أجاب بأنها كانت موجودة عادت شبهة الآخوند رحمته بأنها إما موافقة لإرادة العبد وإما مخالفة ، وعلى كلا التقديرين يتحقق الجبر على أحد الطرفين ، وإن أجاب بأنها غير موجودة فهي ترجع إلى جوابنا وهو التقسيم الثلاثي بمعنى عدم وجود الإرادة التكوينية عند إرادة العبد للإطاعة أو المعصية .

هذا تمام النقطة الأولى ، وهو البحث عن حلّ شبهة الآخوند . وأما البحث عن أصل مسألة الجبر من الناحية الفلسفية والكلامية فنجعله في النقطة الثانية .

المقام الثاني: البحث عن أصل مسألة الجبر، وهي مسألة فلسفية وكلامية^(١) وصيغتها: أنّ الأفعال الصادرة من العباد سواء أكانت حسنة كالإحسان أم قبيحة كالظلم والعصيان هل العبد مجبور ومضطر إليها أو مختار؟

وقد ذهب الجبرية إلى عدم اختيار العبد في أفعاله تبريراً لمواقف حكام الجور في عصر العباسيين لما يمارسونه من أنواع الظلم بالنسبة إلى الخلق كالقتل والسجن والتشريد وبالنسبة إلى الخالق وإلى أنفسهم كالقمار والخمر والملاهي.

وهناك مسألة كلامية أخرى ليست في عرض المسألة الأولى، بل هي من صغرياتهما وهي: أنّ الأفعال الصادرة من العبد هل هي أفعال له حقيقة أم الله تعالى؟ فذهب بعض إلى أنّها فعل لله محضاً وهو الجبر، وبعض إلى أنّه فعل العبد محضاً وهو التفويض^(٢)، وبعض إلى أنّ لكلّ منها نصيباً وهو قول الإمامية، ولكن ليس بمعنى كون العبد في عرض الله تعالى كي يكون شركاً، بل بمعنى إعطاء القدرة والإمكانات من الله تعالى إلى العبد.

في المسألة الثانية لو ثبت أنّ الأفعال ليست فعل العبد، بل هي فعل الله سبحانه تحققت صغرى المسألة الأولى وهو الجبر، وأمّا لو ثبت أنّ الفعل فعل العبد نفسه فأيضاً له صورتان:

١- وهو ما إذا قلنا: كون الفعل فعل العبد محضاً، لكن صدوره بلا اختياره كالإحراق الذي هو فعل النار^(٣) ومع ذلك يصدر منها بلا اختيار، فيتحقق الجبر

(١) ذهب السيد الصدر رحمته إلى أنّها فلسفية فقط، حيث جعل في قبالتها المسألة الكلامية، لكن الظاهر أنّها كلامية أيضاً لبحثها عن صحّة العقاب أو قبحه بالنسبة إلى الله تعالى. (البحوث ٢: ٢٨)

(٢) بشرط أن يدعي عدم قدرة الله تعالى على منعه كما ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ المائدة: ٦٤.

(٣) طبعاً هناك من يقول: إنّ الإحراق فعل الله لكنه لا يقوم به إلا إذا اجتمعت أجزاء العلة.

الذي هو أحد احتمالي المسألة الأولى .

٢ - وأما إذا اخترنا أنه فعل العبد ويصدر باختياره تحقق الاحتمال الثاني لمسألة الجبر والاختيار وهو الاختيار .

إذا فالمسألة الثانية لاتنافي الجبر ولو انتجت أن الفعل فعل العبد؛ إذ لعله كالنار فاقد للاختيار .

المسألة الأولى: تحقيق أصل مسألة الجبر:

وأما المسألة الكلامية الكبرى وهي أن أعمال الإنسان هل تصدر اختياراً أم جبراً؟ فمشهور الإمامية اختاروا الاختيار الذي هو الأمر بين الأمرين الجبر والتفويض بمعنى تفويض الاختيار إلى العبد بشكل لا يستطيع الخالق أن يمنعه ويسلب عنه الاختيار، وخالفهم المخالفون فذهب الأشاعرة إلى الجبر والمعتزلة إلى التفويض .

واستدل على الجبر بالأدلة العقلية والنقلية وهي كما يلي:

أما الآيات فمنها: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) و﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) و﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٣) وأمثالها الواردة كثيراً في الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٤) .

والجواب: أنه لا يصح أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعضه، بل يجب عرض المشابهات على المحكمات، فنعرض ما يقبل الاحتمال على الآيات الصريحة وهي أم الكتاب لنرى في مقابل هذه الآيات آيات أخرى تصرح بالاختيار كقوله تعالى:

(١) القصص: ٥٦ .

(٢) فاطر: ٨ .

(٣) النحل: ١٠٨ .

(٤) الإنسان: ٣٠ .

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١) و﴿هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٢)، بل إن بعض الآيات الظاهرة في الجبر والمشملة على مضمون ﴿يُضِلُّ اللَّهُ﴾^(٣) بنفسها تكون مفسرة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّبِعُونَ﴾^(٤)، أي أن الاضلال مسبوق بسوء اختيار العبد وعصيانه، فبعد أن عصى اختياراً يُضِلَّهُ الله جزاءً لأعماله السيئة الاختيارية.

وهكذا آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ﴾^(٥)، كما أن قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٦) يحتمل كون مشيئة الله في طول مشيئة العبد، إلا أن مشيئة العبد لا تكفي ما دام الله لم يشأ ذلك، أي لا تحصلون على النتيجة إلا أن يشاء الله، وإرادته تعالى شرط ولكن العبد قادر على الترك.

وقد يتخلص بعض من ظهور آيات الاضلال بتفسير الاضلال بمنع الفيض لا الإدخال في الضلال.

غير أنني لأحبذ هذا الجواب؛ إذ يمكن أن نتساءل: لماذا هدى الله بعضاً ومنع الفيض والفضل عن آخر؟ حتى لو كان الاضلال بمعنى منع الفضل من العبد وتركه وشأنه لكي يقع في الضلالة هذا ويهدى ذلك من دون اختيارهما، فلا بد من الاستعانة بجلنا، وهو أن ذلك مسبوق بسوء اختيار العبد نفسه.

إلا أن أصحاب هذا الجواب يوجهونه بتقريب: أن نظام الاجتماع الموجب للتكامل البشري يتطلب أن يقع البعض تحت الفيض الإلهي دون البعض الآخر، ولو كان

(١) الإنسان: ٣.

(٢) البلد: ١٠.

(٣) المدثر: ٣١.

(٤) التوبة: ١١٥.

(٥) التوبة: ١٢٧.

(٦) الإنسان: ٣٠.

يعكس الأمر لكان يعود المشكل أيضاً، ولا بأس بالترجيح بلا مرجح في اختيار الفرد بعد وجود المرجح للنوع.

والحاصل: أن هناك آيات - وتكفي آية واحدة - تدل على الاختيار تفسر تلك الإطلاقات وتخرجها عن ظهورها في الجبر، فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) وأمثاله على الجبر، بل يرفع اليد عن ظهوره بالآيات الصريحة في الاختيار. وقد مر الاستدلال بها من المحقق الخراساني تبريزي في المقام الأول فلانعيده.

كما استدلل بأخبار منها: «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه»^(٢) و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»^(٣) وأخبار الطينة^(٤) وعالم الذر^(٥).

والجواب: أن هذه الأخبار - ولو بضم الأدلة الدالة على الاختيار - لا تدل على أكثر من المقتضي، أي أن مقتضى السعادة والشقاء يرجع تاريخ وجوده إلى زمن الحمل، فمن يريد إسعاد ولده يبدأ بالمقدمات قبل زمن الحمل كأكل الحلال ثم العمل الجنسي في الأزمنة والأمكنة المناسبة، لكي يتحقق مقتضى السعادة في بطن الام زمن الحمل، فإنه أسهل وأقوى وأدوم مما يبدأ من زمن الحمل أو ما بعد الولادة. وهكذا المعدنية والطينة فإنها لا تعدوا كونها مقتضيين، فلا ينافي كونه مختاراً في إيجاد المانع عن مقتضى الشقاء.

نعم يختلف سهولة وصعوبة في الناس، كولد الزنا، فإن الفلاح أصعب عليه من

(١) يس: ٨٢.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٣٥ / ١٩.

(٣) بحار الأنوار ٦٤: ١٢١ / ٢٤.

(٤) المحاسن ١: ١٣٧ / ٢٠.

(٥) المحاسن ١: ١٣٥ / ١٦.

ولد الحلال ، لكنّه لو اختار الشقاء - والعياذ بالله تعالى - فهو باختياره .

ونذكر من أخبار الاختيار رواية واحدة تبركاً:

روى الصدوق رحمته الله في (التوحيد) عن علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق عن محمد بن الحسن الطائي عن أبو سعيد سهل بن زياد الآدمي الرازي عن سهل عن علي بن جعفر الكوفي عن إمامنا علي النقي عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن الإمام الحسن المجتبي عليه السلام : (كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه عن صفين ، إذ أقبل شيخ فجننا بين يديه عليه السلام ثم قال : يا أمير المؤمنين عليه السلام أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أبقضاء من الله وقدره . فقال أمير المؤمنين عليه السلام : أجل يا شيخ ، ما علوتم تلعه ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدره . فقال له الشيخ : عند الله أحسب عنائي ^(١) يا أمير المؤمنين ، فقال له : مه يا شيخ ، فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وأنتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين .

فقال له الشيخ : وكيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال له : وتظن أنه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً ، إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله ، وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمداً للمحسن ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ^(٢) تلك مقالة إخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن

(١) فهم الشيخ الجبر وأن نتيجة الجبر عدم الثواب ، فقال : أحسب عنائي . فإنّ العناء الذي لانواب له يكون مصيبة عظيمة ، فأظهر الصبر على المصيبة .

(٢) هذا استدلال عقلي من أمير المؤمنين عليه السلام رداً على مسلك الجبر ، بأنّ هذا المسلك يستلزم لغوية الأمر والنهي والوعيد والوعيد ؛ لأنّ العبد لو كان مجبوراً على عمل ما فإنه يفعلهُ ←

وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها، إن الله تبارك وتعالى كلف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يطع مكرهاً ولم يملك مفوضاً^(١)، ولم يخلق السماوات والأرض باطلاً، ولم يعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٢).

فأنشأ الشيخ قائلاً:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالإحسان إحساناً^(٣)
وقد استدلل للجبر بدليل عقلي مؤلف من مقدمتين:

أ - أن الاختيار والضرورة ضدان لا يجتمعان، فالاختيار في مقابل الضرورة.
ب - أن أفعال الإنسان ضرورية؛ لأن أفعاله من قسم الممكن فتحضع للقانون السائد على الممكنات، وهو أن الشيء ما لم يجب لم يوجد فتصبح أفعال الإنسان واجبة ضرورية، فلا تكون اختيارية.

وهذا الدليل وقع موضع الرد من قبل العلماء بطرق مختلفة:

١- فشهور الفلاسفة رده بإنكار المقدمة الأولى.

٢- وبعض الفلاسفة المتأخرين غير المسلمين أنكروا المقدمة الثانية.

→ سواء أمر به أو نهى عنه وبما أنه مجبور فالعقل يحكم بعدم استحقاقه الثواب أو العقاب. ثم يضيف عليه السلام بأنه يستلزم كون المذنب أولى بالإحسان من المحسن؛ لأنه بعد تساويهما في صدور العمل منها جبراً يلام المسيء فيتأذى فيجب جبر أذاه بالإحسان، بخلاف المحسن فإنه لا يلاقي لوماً من الناس.

(١) التفويض بمعنى سلب القدرة عن المفوض، فالله يملك من دون أن تغل يده، كما: ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.

(٢) ص: ٢٧.

(٣) التوحيد: ٣٦٩ / ٢٨.

ولا يهمننا البحث عنها ومناقشتها ما دام لنا طرق أخرى لرد الشبهة كما يأتي .
 ٣- والمحقق النائيني رحمته أنكر عموم المقدمة الثانية في الأفعال التكليفية ، ففصل بين فعل الفاعل المختار وبين العلة والمعلولات اللا إرادية وذكر أن قانون «الشيء ما لم يجب لم يوجد» مختص بباب العلة والمعلولات اللا إرادية كالنار للإحراق ، ففي الكون بابان: باب العلة اللا إرادية ، وباب الفاعل بالاختيار كالله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس علة ، بل فاعل مختار وهكذا الإنسان فإنه يتمتع - بعد تمامية مقدمات الفعل - بحالة نفسية بها يستطيع أن يفعل وأن يتمتع وأسمائها: «حملة النفس» .
 إذن فالإنسان ليس كالنار يصدر منه الاحراق جبراً ، بل هناك حلقة فاصلة بين وجود الفعل في الخارج وبين المقتضيات وميول الإنسان في التكليفيات لا كنبض القلب والدورة الدموية ، وهذه الحلقة هي إمكانية أن يفعل وأن يترك ، وهو حالة الاختيار وحملة النفس .

وقد وقع هذا الكلام مورد قبول كثير من العلماء كالسيد الشاهرودي رحمته وهكذا السيد الصدر رحمته لكن في أصل مطلبه لا خصوصياته ^(١) . وهذا صحيح ويصح تأييده بما نراه من الفرق الوجداني بين الحجر والإنسان فيما لو حركناها ، فإن الحجر ليس له اختيار الامتناع ، بخلاف الإنسان فإنه قد يتوقف أو يرجع . وهذا المؤيد قد استدلل به بعض الفلاسفة المحدثين وجعله السيد الصدر رحمته جواباً مستقلاً فنذكره بعنوان الجواب الرابع وهو:

٤- أنا لو رمينا حجراً إلى السماء فإن مسيره محدد مائة بالمائة من حيث الصعود إلى أن تنتهي قوة الدفع ، ثم الرجوع خاضعاً لقانون الجاذبية الأرضية فيمكن التنبأ عن مسير صعوده وسقوطه بالضبط .
 وأمّا لو نفرنا حيواناً فيصعب التنبأ عن مستقبل سيره إذ قد يتخلف يميناً أو شمالاً

(١) وهو وجود عملين للنفس .

فلا يمكن التنبأ الدقيق عن مسيره .

وأما في الإنسان فإنّ التنبأ عن مسيره أصعب من الحيوان لو دفعناه إلى جهة خاصة ، إذ قد يختار التوقف أو الهجوم بدل الفرار ، كما في المجاهد . وسبب ذلك أمران : أحدهما : أنّ الغرائز والأمور الداخلية الإنسانية أكثر تعقيداً من الحيوان . والثاني : أنّ له عقلاً يحكمه في تصرفاته ، وهذه الفرصة الموجودة في الإنسان أكثر من الحيوان وهو الاختيار . والدليل عليه أنّه لولا وجود حالة الاختيار له لكان كالحجر يستسلم للحادث .

وقد اعترض على هذا الجواب :

١- بأنّ إمكان التنبأ بمسير الحجر دون الإنسان راجع إلى عدم اطلاع المتنبئ على جميع الخصوصيات الداخلية في الإنسان ، لشدة تعقيدها . وهذه الفرصة - أي فرصة الاختيار - في الإنسان انتزعت وهماً من هذه الخصوصيات المجهولة لدى المتنبئ ، ولوقدر أننا اطلعنا على كلّ تلك الخصوصيات بشكل دقيق لتنبأنا مستقبله كما تنبأ مستقبل الحجر .

٢- وأنّ هذا عين القول بالجبر ، فلم يحل شبهة الجبر .^(١)

إلاّ أنا لانساعد على مناقشة السيد الصدر رحمته لهذا الجواب ، ولا جعله جواباً في مقابل جواب المحقق النائيني رحمته ، بل هو مؤيد صحيح لجوابه ؛ وذلك لأنّه حتى لو اطلعنا بشكل كامل ودقيق على كلّ الخصوصيات الداخلية لإنسان ما ، لكن مع ذلك يختلف الإنسان عن الجهاد لوجود حالة نفسية له يمكنه أن يستسلم لما يجري عليه وأن لا يستسلم ، بل يقوم برد فعل حسب إرادته من التوقف أو الهجوم . فنحن نسلّم أنّ الأمر الأوّل وهو ميوله وغرائزه لو اطلعنا عليها لكننا نتنبأ مستقبله

(١) بحوث في علم الأصول ٢ : ٣٣ .

كتبنا في الحجر ، لكن الأمر الثاني وهو وجود عقل له يحكمه وحالة قدرة له على الفعل والترك يمنعنا من التنبأ حتى لو عرفنا كل ميوله ورغباته وغرائزه ، بل نفس الإنسان العارف بخصوصيات نفسه بشكل دقيق لا يمكنه بصورة قطعية أن يتنبأ بما سيفعل تجاه قضية مدروسة معلومة ، إذ لا يأمن من تبدل رأيه واختياره ، لا لكشف نكتة جديدة لم تكن معلومة قبلاً ، بل لوجود حالة قدرة له على مخالفة ما يتطلبه ميوله وغرائزه وعلمه بمنافعه ومضاره دنيوياً واخروياً ، وكون المصلحة هو ترجيح الآخرة بعد توازن المصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية . ولذلك كان الصالحاء يدعون بجعل عواقبهم خيراً .

ويوجد من كان مسيره حسب غرائزه ورغباته وميوله ، إلى جهة خاصة كالحجر بن يزيد الرياحي - رضوان الله عليه - وفجأة اختار العكس وسلك طريق السعادة ، وعكسه بلعم بن باعوراء الذي اتبع هواه فأخلده إلى الأرض .

وهذا التوضيح لكلام هذا المحدث لا يكون كلامه عين الجبر ، بل مراده أنه حتى لو اطلعنا على كل خصوصيات هذا الإنسان مع ذلك لا يمكن التنبؤ بما يعمله في المستقبل ؛ لأنه ليس مجبوراً على سلوك أي طريقة رسمت أمامه .

وكيف يكون عين الجبر مع أن ردود الفعل الصادرة من الإنسان ليست دائمة بشكل واحد؟! فاختلافها تدل على وجود حالة الاختيار له ، نعم لو كان رد فعله دائماً بشكل واحد كما في الحجر لدل على الجبر .

ونتيجة البحث قبولنا لأصل الجواب الثالث^(١) ، ونؤيده ونوضحه بالجواب الرابع الذي هو صحيح في نفسه . وأما ما صنعه السيد الصدر رحمته من جعله جواباً مستقلاً ثم رده والحكم عليه بأنه عين القول بالجبر^(٢) فلانساعده عليه . ويظهر لي جواب

(١) وهو للمحقق النائيني رحمته .

(٢) بحث في علم الأصول ٢: ٣٣ .

آخر عن شبهة الجبر وهو:

٥ - أن لانتني المقدمة الأولى كما في الجواب الأول، ولا الثانية كما في الجواب الثاني، ولا إطلاق المقدمة الثانية كما في الجواب الثالث المؤيد بالجواب الرابع، بل على رغم قبول كلتا المقدمتين نقول: إن وجوب وضرورة هذا العمل بما أنه كان باختيار المكلف، أي باختياره جعل العمل واجب الوجود بالغير وكان بإمكانه ألا يجعله واجباً وضرورياً، فلا ينافي الاختيار.

ولتقريبه نشبهه بالمسببات التوليدية كإرسال الماء لفرق قرية مثلاً، فإنه بعد إرسال الماء ورفع الموانع على يد هذا المسبب يصبح الفرق واجباً وضرورياً بسوء اختيار الفاعل غير أن مقامنا يختلف عن المسببات التوليدية بأن فيها واسطة كالماء وهنا مباشري بلا واسطة، وينعكس هذا الفرق في أن المسبب لا يمكنه المنع بعد إيجاد السبب التام للفرق، وأما في المقام فيمكنه الامتناع عن العمل متى شاء ما دام لم يتحقق في الخارج.

هذا هو البحث عن المسألة الأولى الفلسفية الكلامية وهي مسألة الجبر والاختيار، وموجز البحث هو أنه استدل على الجبر بالكتاب والسنة والعقل، أما بالكتاب فأجبنا عنه بفضل آيات أخرى من نفس الكتاب وبالقرينة العقلية وهو عدالة الله تعالى وكون العقاب مع الجبر قبيحاً، وأما الأخبار فأجبنا عنها بكونها دالة على مجرد الاقتضاء لا العلة التامة، وأما الدليل العقلي فكل ما أجيب عنه خمسة وجوه ولم نقبل الأول والثاني، كما لم نجعل جواب بعض المحدثين الفلاسفة جواباً مستقلاً، بل جعلناه موضحاً ومؤيداً لجواب المحقق النائيني رحمته، فأصبح الجواب المقبول واحداً وأضفنا عليه جواباً آخر بعنوان الجواب الخامس وصلى الله على الخمسة الطيبة الطاهرة.

المسألة الثانية: هي تعيين فاعل ما يصدر عن العباد، وقد كانت موضع البحث

من زمن الأئمة عليهم السلام كالمسألة السابقة (الجبر والاختيار)، وقد عاجوا عليهم السلام كلتا المسألتين بمثل قولهم عليهم السلام: « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين »^(١).
والاحتمالات البدوية في المسألة ستة، وإنما نقول: (بدواً) لكون بعضها مرفوضة عقلاً، وهي:

- ١ - أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان، وهو قول المفضضة.
- ٢ - أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى أو الملائكة أو أي شخص غير العبد، وهو قول الجبرية.
- ٣ - أن يكون الإنسان في طول الله تعالى فالمباشر هو الإنسان والله هو الفاعل غير المباشر باعتباره معطي الإمكانيات والسلطان للإنسان.
- ٤ - عكس السابق تقريباً بمعنى أن المباشر هو الله تعالى ودور الإنسان كون إرادته للفعل معدداً لصدوره مباشرة من الله تعالى.
- ٥ - أن الفاعل هو الله تعالى إن نظرنا من زاوية اندك العبد وعدم استقلاله، وإن نظرنا من زاوية استقلال العبد فهو الفاعل. وهذا مذهب عرفاء ومتصوفي الفلاسفة.
- ٦ - الاشتراك بنحو العرضية كالتعاون على رفع حجر ثقيل، إلا أن هذا الاحتمال نوع شرك.

أما الاحتمال الأول فهو مذهب التفويض الذي اعتنقه المعتزلة، وهو ساقط عقلاً لرجوعه إلى استغناء الإنسان من الإمداد الإلهي وعدم حاجته بقاء إلى الله تعالى، فيساوي استغناء المعلول عن العلة وهو خلف مبدأ العلية.
وأما الاحتمال الثاني فهو الجبر وذهب إليه الأشاعرة حيث يرى الإنسان مجرد محل قابل للأفعال ككرسي يصنعه النجار من دون دخل لإرادة الإنسان في صدور الفعل،

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٠٩ / ١٦٥.

وما نراه من وجود الإرادة الإنسانية حين صدور الأفعال فهو صدفة مكررة . وهذا الاحتمال باطل عقلاً ووجداناً ، أمّا عقلاً فللقانون القائل : (الصدفة لا تكون أكثرية) ، وهو الأساس للعلوم التجريبية ، وأمّا وجداناً فنحن نجد بالضرورة فرقاً بين حركة المريض المرتعش وحركة السالم .

وأما الاحتمال الثالث فهو مذهب مشهور الإمامية - رضوان الله عليهم - من باب أن الله تعالى يتفضل على الإنسان - بصورة مستمرة - القوة والقدرة والسلطة فيستطيع بها أن يقوم بالأفعال مباشرة . وهذا أحد تفاسير : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » .

والرابع أيضاً أحد تفاسير : « أمر بين أمرين » ، لكننا لانساعد عليه لكونه خلاف الوجدان ، إذ الوجدان يحكم بأن الفعل الاختياري يصدر من نفس العبد . وقد ردّه الشهيد الصدر رحمته بأنه يستلزم الجبر وجعل إرادة الله والإنسان عرضيين بينما جعل الوجه الثالث طوليين ^(١) .

ونحن لانساعد على كلّ منها ، أمّا استلزامه الجبر فلا وجه له ما دامت المقدمات الاعدادية تحت إرادة الإنسان ، فتى أراد شيئاً واختاره صدر ذلك من الله تعالى كصديق يجيب صديقه فوراً في كلّ ما يطلب منه اختياراً . إذن فلا إشكال من جهة الجبر وإن كنا لانساعد عليه لمخالفته الوجدان .

وأما الفرق بين الثالث والرابع بأنّ الثالث طولي والرابع عرضي فأيضاً لانرى وجهاً لذلك ؛ لأنه إن أريد العرضية في الزمان فإنّ الثالث أيضاً يكون عرضياً لوجود التعاصر الزمني والتقارن بين عمل العبد والفيض الالهي ، إذ لولا الافاضة المستمرة لعجز الإنسان من إيجاد الفعل . وإن أريد من ناحية الرتبة فكلاهما طوليان ، إذ كما أنّ

(١) بحوث في علم الأصول ٢ : ٢٩ .

رتبة الفيض متقدمة كذلك رتبة المعدّ، غاية الأمر هما متعاكسان في الطولية، فإنّ الفيض وهو فعل الله متقدم على فعل العبد لكن المعدّ وهو فعل العبد متقدم على النتيجة؛ لأنّ رتبة المعدّ متقدمة على النتيجة؛ لأنّ المعدّ من متمات العلة^(١)، وهي متقدمة على المعلول، فرتبة المعدّ متقدمة على الفعل، فعلى الوجه الرابع فعل الإنسان وإرادته باعتباره معدّاً متقدماً رتبة على فعل الله.

والحاصل: أنّه من ناحية الرتبة كلاهما طوليان، ومن ناحية الزمن كلاهما عرضيان. وأما الوجه الخامس فقد ترك بحمته السيد الصدر عليه السلام قائلاً: إنه مبني على تصور صوفي لا نفهمه. والتحقيق أنّ هذا الوجه يرجع إلى أحد الوجوه السابقة؛ إذ لا بد أن نعطي للإنسان نصيباً من الفاعلية وإلا لكان جبراً وقبح عقابه.

ونتيجة البحث في تعيين الفاعل للأفعال الصادرة من الإنسان هو وجود احتمالات ستة بدوّاً، وصحيحها هو الاحتمال الثالث، وهو لمشهور الإمامية، أنّ المباشر للفعل هو الإنسان ويكون الله هو معطي القدرة له، ولكن في نفس الوقت يمكنه منعه، فليس تفويضاً بمعنى سلب القدرة من الله كما قال اليهود ﴿يَدَّأُ اللَّهُ مَغْلُولَةً﴾^(٢) ولا جبراً بشكل يكون العبد فاقداً للاختيار، وهو معنى الأمر بين الأمرين الوارد في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الجبار وعجل فرجهم ولعن أعدائهم.

(١) كما جاء في شرح المنظومة قسم المنطق ص ٩٣: (متمّات العلل الأربع من الشروط والآلات والأدوات والمعدّ ورفع المانع).

(٢) المائدة: ٦٤.

المبحث الثاني : صيغة الأمر

ويقع البحث عنها في جهات:

- ١- دلالتها على الطلب .
- ٢- كيفية دلالتها .
- ٣- الجملة الخبرية في مقام الإنشاء .
- ٤- التعبدية والتوصلية .
- ٥- النفسي والعيني والتعيني وأضدادها .
- ٦- ورود الصيغة بعد الحظر أو توهمه .
- ٧- المرة والتكرار والفور والتراخي .

الجهة الأولى: دلالة الصيغة على الطلب:

الصيغة تدل على الطلب الإنشائي إذا كان بداعي الطلب الحقيقي فيصير مصداقاً للطلب الحقيقي وتدلّ عليه ، وأما إذا كان بداع آخر كالتهديد والتعجيز فليس طلباً أصلاً .

وقد فسّر المحقق النائيني رحمته صيغة الأمر بالنسبة الايقاعية أي إيقاع المادة على المكلف . والسيد الخوئي رحمته فسّر الإنشاءات بنحو عام بإبراز اعتبار نفسياني ، وفي خصوص الطلب فسّره باعتبار جعل العمل في عهدة المكلف وإبرازه فيكون مصداقاً للطلب . والسيد الروحاني رحمته فسّر الصيغة بالنسبة الطلبية .

التحقيق في معنى صيغة الأمر:

وبما أنّ صيغة الأمر أمر نمارسه كلّنا في حياتنا الاجتماعية مكرراً فيكفي في تحقيق معناها مراجعة وجداننا حين الإنشاء بقولنا للولد: (صلّ)، والظاهر أنّ معناها هو البعث والتحريك .

الإنشاءات المستعملة في غير معانيها الأصلية:

ومن البحث عن الصيغة ينفتح الحديث عن إنشاءات لم تستعمل في معناها الأصلي كالأمر الوارد في التهديد والتعجيز وأمثالها وصيغة الترجي والتمني غير الحقيقيين كقوله تعالى: ﴿وَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١)، فما هو تفسير هذه الظواهر؟

فيه ثلاثة مسالك:

١- ما ذكره القدماء واختاره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته وهو انسلاخها عن المعنى الحقيقي فهي مجاز؛ لأن الترجي الحقيقي متقوم بالجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

٢- ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته وهو مسلك مشهور المحققين المتأخرين^(٢) من أنها باقية على المعنى الحقيقي، إلا أن الموضوع له هو الترجي الإنشائي لا الحقيقي، فكما قد يكون الترجي الحقيقي من دوافع استعمال الصيغة في معناه الموضوع له، كذلك قد يكون الداعي هو إبراز الحب كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، وهكذا في الطلب التهديدي وأمثاله فإن الموضوع له هو الطلب الإنشائي، إلا أن التهديد كأخواته قد يكون هو الدافع لاستعمال الصيغة في الطلب الإنشائي كما يكون الدافع غالباً هو الطلب الحقيقي. فالاختلاف بين الأمر الحقيقي وغيره إنما هو باختلاف الدواعي^(٣).

(١) طه: ٤٤.

(٢) ويظهر من السيد الصدر قبوله أيضاً حيث ذكره بلا تعليق.

(٣) وقد استعملت في معنى واحد وهو الطلب الإنشائي على تعبير المحقق الخراساني رحمته، أو النسبة الإيقاعية كما في تعبير المحقق النائيني رحمته، أو النسبة الإرسالية كما في تعبير السيد الصدر رحمته.

٣ - ما ذهب إليه السيد الروحاني عليه السلام مستمداً روحه من المحقق الآغا رضا الهمداني عليه السلام وهو أنّ هذه الصيغ مستعملة في المعنى الحقيقي، مثلاً صيغة الأمر التعجيزي مستعملة في المعنى الحقيقي وبداعي البعث والتحرك، لكن مقتداً بقدرة المخاطب، فالأمر التعجيزي في قوة أن يقول المعجز: (افعل إن كنت قادراً) ^(١) أو: (إن كنت لا تخاف مني) في الأمر التهديدي ^(٢).

ثم ذكر السيد الروحاني عليه السلام أنّ هذه النكتة قد ذكرها المحقق الهمداني عليه السلام في مبحث الصلاة عند قول المشهور: (بأنّ أوامر أجزاء الصلاة وشروطها إرشادية إلى الجزئية والشرطية وليست مولوية، فإنّ الأمر بشيء في شيء كالسورة في الصلاة، أو لشيء كالطهارة لها، والنهي عن شيء في شيء كالاستدبار في الصلاة إرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعية).

فقال عليه السلام: إنّ هذا الأمر مولوي وحقيقي، إلا أنّ مورده مختص بمن يريد الإتيان بالصلاة، فالصيغة استعملت في نفس التكليف المولوي لكن مختصاً بمن يريد. هذا ما نقله السيد الروحاني عليه السلام عن المحقق الهمداني عليه السلام وارتضاه. إلا أنّنا لا نساعد عليه:

أولاً: أنّ التكليف بالسورة في الصلاة لا يختص بمن يريد الصلاة، بل يعم الجميع حتى لو كان عاصياً ولا يريدّها فيجب على الجميع الإتيان بالسورة لكن مع سائر الأجزاء والشروط ^(٣).

(١) كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ البقرة: ٢٣.

(٢) كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ فصلت: ٤٠.

(٣) إلا أنّ يريد من كلمة (يريد)، يقدر، لكن التقييد بالقدرة لا يحتاج إلى البيان مضافاً إلى

تكرار هذه اللفظة في كلامه عليه السلام.

وثانياً: أنّ الصلاة لا تبطل بترك بعض الأجزاء والشروط بناء على هذا الرأي، إذ ليس الأوامر حينئذٍ إرشاداً إلى الجزئية والشرطية لكي تنقيد الصلاة بها، بل تصبح واجباً نفسياً مستقلاً وتركها حرام لكن لا يوجب البطلان، اللهم إلا إذا كان المراد من البطلان عدم إتيان الواجب بجميع أجزائه.

وثالثاً: أنّ قوله: (ائتِ بالسورة إن كنت تريد الصلاة) يرجع إلى قوله: (إن أردت السورة فائت بالسورة حيث تتضمن الصلاة السورة، فإرادة الصلاة إرادة السورة أيضاً، ويستلزم ذلك تعليق الحكم والوجوب على إرادة الواجب).

تقييم المسالك الثلاثة:

وأما تحقيق هذه المسالك في تفسير الصيغ الإنشائية المراد منها غير معناها الحقيقي، فهو:

أنا لا نساعد على المسلك الثالث الذي تبناه السيد الروحاني رحمته:

أولاً: لأنّ الطلب الحقيقي والذي هو بداعي البعث والتحرك لا بد من أن يتواجد فيه مبادئ التكليف من المصلحة والحب^(١)، وإلا فلا يكون بعثاً وتحريكاً بل هو مجرد إنشاء، فيرجع إلى مسلك المحقق الخراساني رحمته، وكيف يكون في الأمر التهديدي كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٢) حبّ من المولى للفعل أو مصلحة في العمل، بل المفسدة، موجودة حينما يهدد الأمر بمثل قوله: (اهدم داري).

وبتعبير آخر: لو قدر أنّ المخاطب كان قادراً على العمل أو لا يخاف منه كهدم الدار أو قتله، أفهل كان مطلوباً عنده حقيقة؟! وهل كان له داعي البعث والتحرك نحو قتله؟ وهل كان ذا مصلحة في هذا الحال؟! أو أنّ الواقع هو عكسه وهو وجود المفسدة

(١) وحتى لو قلنا بعدم اعتبار الحب كما يقوله الحق الاصفهاني رحمته لكن الملاك لا بد منه، كما لا بد من الحب في المولى غير الحقيقي.

(٢) فصلت: ٤٠.

في القتل، وإِنَّمَا يقول له: (اقتل) لمجرد التعجيز أو التهديد لا لوجود الملاك في هذا العمل؟ إذن فليس في البين تكليف حقيقي؛ لأنَّ الأمر التعجيزي معناه: «أنت لا تقدر» لا «إفعل في صورة القدرة عليه»، كما يقال: أقتل عدوي القوي إن قدرت عليه. وثانياً: في الأمر التعجيزي المفروض فيه عدم القدرة يكون تكليفاً بالمحال، وهو قبيح للغويته.

وثالثاً: مع علم الأمر بعدم تحقق الشرط كما هو المفروض في التعجيز لا يتحقق بعث وتحريك واقعاً.

فالمسلك الثالث لانساعد عليه فيبقى المسلكان الأولان، وبما أنَّ تعيين أحدهما لا ينتج فلا يهمننا تحقيقهما وإن كان الأرجح المسلك الأول وهو تعدد المعاني لأنَّ:
 ١ - القدماء أعرف باللغة والمتأخرون أخذوا عنهم، وهم قد نصّوا على ذلك.
 ٢ - بالإضافة إلى إمكان أن يقال بتأييده بالفرق الوجداني حينما نقارن الأمر الطلبي بالأمر التهديدي - مثلاً - حين الاستعمال، فإننا نجد الفرق بالتباين بين الأمر في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، فإنَّ الأول محبوب والثاني مبعوض. وإِنَّمَا أُيدنا ذلك لأنَّ من المحتمل أيضاً أن يكون التنافي في الداعي لا المستعمل فيه.

وأما مناقشة السيد الصدر رَبِّهِ لمبنى السيد الخوئي رَبِّهِ الملتزم بتعدد المعاني بأنه يستلزم أموراً غريبة في بابها، فلانساعد عليه؛ لأنَّ اللغة - أي لغة كانت - يوجد فيها الغرائب لعدم خضوع اللغة للقوانين العقلانية سيما إذا كان الوضع بسبب القرن الاكيد، فإنه أحياناً ينتج أموراً غير مناسبة كما في لفظة (البعوضة) التي لاتناسب معناها وهي البقة الصغيرة بعكس لفظة الفيل بمعناه الكبير.
 وبما أنَّ هذا البحث لا ينتج فقهيّاً فنتركه إلى هنا.

الجهة الثانية: كَيْفِيَّةٌ دلالة الصيغة على الوجوب:

ذكر العلماء المتأخرون ثلاث طرق لدلالة صيغة الأمر على الطلب الوجوبي:

١ - حكم العقل بانتزاع الوجوب من طلب المولى ما لم يرخص في الترك، وهذا مسلك المحقق النائيني ره وأتباعه كالسيد الوالد الشاهرودي ره، وقد اخترناه في مبحث مادة الأمر ورفعنا عنه المناقشات التي ذكرها السيد الصدر ره.

٢ - مقدمات الحكمة فإنها تقتضي الإطلاق، وهو الطلب الشديد المساوي للوجوب، وأما الخفيف فمحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة مرفوعة بالإطلاق. وهذا مسلك المحقق العراقي والسيد الصدر ره على اختلاف بينهما في تقريبه.

وهذان الطريقتان يؤديان إلى تحقق الإطلاق، فإن الطريق الأول أيضاً إطلاق باعتبار أن العقل لا ينتزع الوجوب إلا إذا كان المولى في مقام البيان ولم يرخص في الترك.

٣ - الوضع لخصوص الوجوب، وهو مسلك مشهور القدماء.

وقد تقدمت هذه المسالك في مادة الأمر ولا حاجة إلى تكرارها.

وقد ذكر صاحب (الكفاية) ره من المتقدمين أيضاً طرقاً ثلاثة، وهي كون الوجوب أكثر وجوداً، وأكثر استعمالاً، وأكمل. ورد كلها.

والمسلك الأول - وهو للنائيني ره - صحيح إن لم يثبت المسلك الثالث وهو الوضع، وعهده على مدعيه، ولا ننكر عليه وإنما يحتاج إثباته إلى التبادر وكونه من حاق اللفظ، فإن تم هذان الأمران صح هذا المسلك وإلا فلا يصح.

الجهة الثالثة: الجملة الخبرية في مقام الطلب:

الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء كقوله عليه السلام: «يعيد الصلاة»^(١) أو «يسجد سجدي السهو»^(٢)، لا إشكال في دلالتها على الطلب فيما لو قامت قرينة مقالية أو

(١) الوسائل ٨: ١٨٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١، ح ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٢٢٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٣، ح ٢.

مقامية على ذلك . ويقع البحث في مقامين :

١ - دلالتها على أصل الطلب .

٢ - دلالتها على الوجوب .

تفسير دلالة الخبر على الإنشاء :

أما المقام الأول ، فلا إشكال في دلالة الجملة الخبرية إذا قامت قرينة على كونها في مقام الإنشاء على أصل الطلب ، وإنما البحث في تفسير وكيفية دلالتها على الطلب ، وفيه مسالك :

الأول : للسيد الخوئي رحمته وهو : أن الجملة الخبرية لم تستعمل في المعنى الخبري ، وإنما استعملت في المعنى الإنشائي ، وهو إبراز الاعتبار النفساني وجعل العمل في عهدة المكلف فيصبح مصداقاً للطلب .

الثاني : مسلك المحقق الخراساني رحمته وهو : أنه ليس مجازاً ، بل استعمل في المعنى الحقيقي وهو النسبة الخبرية ، إلا أن الداعي لهذا الاستعمال ليس هو الاعلام كما في سائر الجمل الخبرية ، بل بداعي البعث والتحريك . وهذا المقدار يثبت أصل الطلب ويبقى إثبات الوجوب زائداً على أصل الطلب ، ويثبته رحمته أيضاً ، لكن نؤجله إلى المقام الثاني .

كما يبقى إشكال على مسلك المحقق الخراساني رحمته وهو أن الجملة إذا كانت مستعملة في الخبر لا الإنشاء فهو يستلزم الكذب غالباً ، إذ ليس الجميع يمثل بإعادة الصلاة وسجود السهو وغيرهما . وهذا الإشكال لا يرد على مسلك المشهور وهو استعماله في الإنشاء ؛ لأنه لا يحمّل الصدق والكذب .

وقد أجاب عن هذا الإشكال السيد الصدر رحمته بأن هذا الخبر ليس لكل إنسان مطلقاً ، بل لخصوص الإنسان الذي يكون في مقام الامتثال وتطبيق عمله على الشريعة .

إلا أنه يمكن الملاحظة عليه:

- ١ - أن الخبر بداعي الأمر موجود بالنسبة إلى كلّ مكلف ؛ لأنّ كلّهم حتى الذي ليس في مقام الامتثال أيضاً مأمور ومكلف ولو كان عاصياً .
- ٢ - أنّ الذي في مقام الامتثال مع ذلك قد لا يمتثل نسياناً أو عصياناً لو بدا له العصيان بعد كونه في مقام الامتثال وشمول هذا الخبر له .
والصحيح في الجواب هو ما ذكره المحقق الخراساني من أنّه لما كان كناية عن الطلب فلا يصير كذباً بعدم امتثاله ، كما في: (زيد مهزول الفصيل) فإنّه لا يكون كذباً لو كان فصيله سميئاً أو لم يكن له فصيل أصلاً ، وعليه فليست كل نسبة خبرية مورداً للصدق والكذب بل خصوص ما يكون بداعي الإخبار ، وأما التي بداعي البعث فهو مصداق حقيقي للطلب فلا يخضع للصدق والكذب .

الثالث: ما جاء في (منتقى الأصول) في مقابل مسلك المحقق الخراساني تبرّك وهو الاستعانة بقانون: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) ، بمعنى احتياج وجود الشيء إلى علته التامة ، فإذا أخبر عن وجوده فقد أخبر عن وجود علته التامة فيكون كناية عن طلب المتكلم له .

ويرد عليه: أنّه لو لا رجوعه إلى النكتة المذكورة في كلام المحقق الخراساني تبرّك لم ينتج مطلوبية الشيء ، إذ مجرد وجود العلة التامة للشيء وبالتالي وجود معلولها لا يدل على مطلوبية المعلول ؛ لأنّ كلّ ما وجد علته التامة يوجد ، سواء كان محبوباً بدرجة الوجوب أو الاستحباب أو لم يكن محبوباً أصلاً ، بل حتى لو كان مبغوضاً .
إذن فلا بد من إضافة هذه النكتة ، وهي: أنّ وجود المعلول يكشف عن وجود علته ونعلم أنّه لا علة له إلا الطلب ، فإذا كانت العلة هو الطلب يثبت مطلوبية المعلول أيضاً . وبدون هذه النكتة لا يثبت مطلوبية الصلاة - مثلاً - ، إذ ليس في البين إلا جملة «بعيد صلاته» التي هي مجرد إخبار عن إعادة الصلاة فكيف يثبت مطلوبيتها لو لا النكتة المذكورة؟!

وهناك تفاصيل لا تمهنا لعدم فائدة للفقير والأصولي فيها فننتقل إلى :

المقام الثاني: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب:

إن الجملة الخبرية في مقام الإنشاء هل تدل على الوجوب أو لا يثبت بها إلا أصل الطلب؟

يختلف باختلاف المسالك في المقام الأول، فعلى مسلك السيد الخوئي والمحقق الخراساني عليهما السلام يثبت الوجوب بلا كلام وأما على بعض التفاسير ففيه كلام من السيد الصدر عليه السلام يأتي بيانه وعدم مساعدتنا لتفصيله، بل نقول بتفصيلين آخرين .
وبيان ذلك: أنه على مسلك السيد الخوئي عليه السلام يثبت الوجوب، لأن الجملة الخبرية تدل على جعل المادة في عهدة المكلف وجعل الضمان عليه، وهذا يقتضي الوجوب ما لم تقم قرينة خاصة على عدمه .

إن قلت: إن لم يستعمل في الخبر فهو مجاز، فمن أين يثبت خصوص الوجوب من بين الاحتمالات؟

قلت: إنه عليه السلام يرى كلاً من الخبر والإنشاء مستعملاً في إبراز أمر اعتباري، غاية الأمر قد يكون ذلك الأمر الاعتباري هو قصد الحكاية والإخبار وقد يكون جعل العمل على عهدة المكلف، إذن فليس مجازاً، وحتى لو سلم المجازية فإن الوجوب أقرب المجازات بقرينة العهدة والضمان .

وعلى مسلك المحقق الخراساني عليه السلام أيضاً يثبت الوجوب كما ذكر عليه السلام أن عدول المتكلم عن الجملة الإنشائية إلى الخبرية دليل على رغبته الشديدة بوقوع العمل، وكأنه لا يرضى إلا بوقوعه حسب القانون العقلائي السائد من أن من يحب شيئاً بصورة شديدة يتفاعل مع وجوده وينتظر وقوعه، وإذا كانت رغبته بهذه الدرجة فهو دليل الوجوب وبنحو أكد مما لو استخدم الجملة الإنشائية .

وقد يعترض على مسلك المحقق الخراساني عليه السلام بأن الأمر لو كانت رغبته شديدة،

الأمر الذي دفعه إلى العدول من الإنشاء إلى الإخبار، فلماذا لم يعدل إلى الجملة الاسمية كقوله: (أنت معيد) أو (تعيد الصلاة)، وهي أقوى من الجملة الفعلية كما جاء في علم البلاغة، أو إلى الجملة الخبرية الماضية قائلًا: (أعدت الصلاة) بدل (تعيد)؟ فإنّ المضارع قد يستبدل بالماضي - كما جاء في البلاغة - إذا رآه المتكلم متحقق الوقوع كقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾^(١).

وقد أجاب السيد الصدر^{عليه السلام} عن هذا الإشكال بأنّ الماضي لا يناسب التكليف الحقيقي؛ لأنّ الماضي يدل على الفراغ عن تحقق الفعل ومضيّه^(٢).

ويمكن الملاحظة على كلامه^{عليه السلام} بأنّ النكتة المذكورة في كلام المحقق الخراساني^{عليه السلام} تتغلب على مشكلة عدم التناسب ويرفعها؛ لأنّ عدم مناسبة الماضي للتكليف وإن كان صحيحاً في نفسه لعدم بقاء فاعلية التكليف بعد الوقوع في الخارج وإنما تبقى المحبوبة، لكن بعد ملاحظة تلك النكتة، أي إبراز عدم الرضا إلاّ بوقوعه وإظهار وقوعه في الخارج يجعل الفعل الماضي مناسباً؛ لأنّه أقرب إلى غرض المتكلم وأنسب لهذه النكتة بشكل يتغلب على تلك المشكلة. نعم، لولا ملاحظة هذه النكتة لم يناسب الماضي للتكليف.

إلاّ أن يقال: إنّ الماضي لا يناسب التكليف حتى مع هذه النكتة؛ لأنّ المراد إيقاع المكلف له والإتيان به، وهذا لا يناسب مع الإخبار بوقوعه سابقاً حتى لو كان بداعي بيان الاهتمام الشديد بوقوعه، بخلاف الفعل المضارع فإنّه يمكن أن يهتم به ويخبر عن وقوعه لشدة اهتمامه ولا ينافي أن يوقعه المكلف في المستقبل.

إذاً يبقى الإشكال على حاله بأنّه لماذا لم يعبر بالماضي إلاّ قليلاً كما جاء في بعض

(١) يس: ٥١.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٥٧.

الأخبار: إذا قهقهه... أعاد الصلاة^(١)، بل حتى هنا يكون بمعنى المستقبل لأجل أداة الشرط، كقولك: إذا قمتَ قمت.

الجواب الثاني عن الإشكال:

والأفضل في الجواب أن نعترف بأنّ الماضي أكثر انسجاماً مع نكتة المحقق الخراساني رحمته، لكن على الحكيم أن يعمل بمقدار غرضه لا أكثر^(٢)، فلعلّ غرض المتكلم إبراز المحبوبة بمقدار العدول عن الإنشاء إلى الخبر المستقبل لا إلى الماضي وإن كان أكثر دلالة على المحبوبة، لكن غرضه يحصل بهذا المقدار، فلم يرَ موجِباً للعدول إلى المقدار الأكثر ما دامت الدرجة السابقة كافية في نظره، ولعلّ في البين نكات لغوية غير مؤثرة في بحثنا.

خلاصة المطلب:

فتحصل أنّه على مسلك المشهور من استعمال الجملة الخبرية في الإنشاء يثبت الوجوب، وكذلك على مسلك المحقق الخراساني رحمته من استعمالها في الخبر بنكتة رغبته الشديدة في الفعل، فإنّه أيضاً يثبت الوجوب.

وأما بناء على كون النكتة في استعمال الجملة الخبرية هو أنّ النسبة الصدورية - أي صدور الفعل من الفاعل - كما يمكن أن يكون من طريق الإخبار الواقعي وبداعي الإخبار كذلك يمكن أن يكون بداعي الطلب، إلّا أنّ هذين الاحتمالين ليسا في عرض واحد لكي يصبح مجملاً ويحتاج كلّ منهما إلى قرينة على التعيين، بل المحتاج إلى القرينة إنّما هو الطلب في الجملة الخبرية، وبدون القرينة فهي ظاهرة في الإخبار.

(١) سنن الدارقطني ١: ١٧٢.

(٢) أي لا موجب لأن يعمل أكثر من غرضه وإن كان أحياناً لا بأس بأن يعمل أكثر من غرضه كما ذكره المحقق الاصفهاني، ومثاله: أن ينصب حب ماء لغرض أرواء العدول، لكن يرتوي منه الفساق أيضاً، وكما يسقى مائة شوكة لأجل وردة، إلّا أنّه لا موجب لذلك غالباً.

فقد ذكر السيد الصدر رحمته أنه على هذا المبني لا يثبت الوجوب؛ لأنها إنما تدل على أصل الطلب في مقابل الإخبار. وأما أن هذا الطلب هل هو بدرجة الوجوب أو الاستحباب فهو ساكت بخلاف بقية المباني، فإنها تثبت الوجوب. ولم يعلق رحمته بأن هذا المبني هو المختار أو غيره.

الإشكال على التفصيل:

ويمكن الملاحظة على هذا المطلب:

أولاً: أن هذا الطريق الأخير خلاف الفهم العربي؛ لأن المتفاهم من الجملة الخبرية في مقام الإنشاء هو الوجوب.

وثانياً: حتى لو قبلنا هذا الطريق وهو ثبوت أصل الطلب فأيضاً يثبت الوجوب ولا يبقى تردد؛ لأنه بعد ثبوت أصل الطلب نحمله على الوجوب؛ إما من طريق انتزاع العقل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته في وجه دلالة الأمر على الوجوب، وإما من باب الإطلاق الذي اختاره المحقق العراقي ونفس السيد الصدر رحمته لكن بتقريبين مختلفين، أو من طريق الاكتمالية وأخواتها على رأي من يقبلها وإن كنا رفضناها تبعاً للمحقق الخراساني رحمته.

والحاصل: أنه بعد ثبوت أصل الطلب فإن طلب المولى يقتضي الوجوب - ما لم تقم قرينة على الاستحباب - لقانون حق الطاعة على العبد، فيكفي في الدلالة على الطلب الوجوبي حكم العقل بأنه لو طلب المولى ولم يرخص في الترك فهو واجب. نعم، لو كان المبني في إثبات الوجوب هو الوضع فهو لا يجري؛ لعدم الوضع في الجملة الخبرية، لكننا في غنى عن هذا المبني بفضل وجود سائر المباني في المقام، كما أنه على مبني مشهور القدماء من كون الجملة الخبرية في مقام الإنشاء مجاز، وأن الوجوب ليس هو أقرب المجازات، فتصبح الجملة الخبرية جملة مرددة بين الوجوب والاستحباب.

عدم التفصيل حتى على مبنى القانون الفلسفي:

وأما على مبنى الاستعانة بقانون: (إنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) فقد يقال أيضاً بأنه لا يثبت الوجوب؛ لأنَّ غاية ما يثبت هذا القانون أنَّ علة العمل موجودة، فهي كناية عن أصل مطلوبيته، ولكن بأيِّ درجة؟ فهو ساكت عنه.

ولكن يرد عليه: أنه بعد ثبوت أصل مطلوبيته فنتممها بالاستعانة بالطرق المذكورة في دلالة الأمر على الوجوب من الانتزاع العقلي أو الإطلاق، كما تقدم في مناقشة كلام السيد الصدر رحمته، بل يمكن الاستغناء من سائر الطرق وإثبات الوجوب من نفس قانون «ما لم يجب الشيء لم يوجد» بتقريب أنَّ الطلب الاستحبابي ليس علة لوجود الشيء، بخلاف الوجوبي فإنه - عرفاً - علة له أي أنَّ العرف يرى الملازمة بين الطلب الأكيد الوجوبي وبين وقوع الفعل دون الطلب الاستحبابي ووقوعه، وهكذا إذا كان الإخبار عن النسبة كناية عن الطلب، فإنَّ الوقوع يلازم عرفاً الطلب الوجوبي دون الاستحبابي. نعم، من يكون طريقه منحصرأ في الوضع فلا يمكنه إثبات الوجوب، إلا أنَّ العلماء يتمتعون بطرق أخرى كما تقدم في مادة الأمر.

وموجز البحث عن الجهة الثالثة هو أنَّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء تدل على أصل الطلب بلا كلام، وأما دلالتها على الوجوب فعلى مسلك السيد الخوئي رحمته من استعماله في إبراز الأمر الاعتباري (وهو جعل العمل في عهدة المكلف) ومسلك المحقق الخراساني رحمته من استعماله في الخبر بنكتة رغبة المولى الشديدة بوقوع الفعل فيثبت الوجوب، أما على مبنى السيد الخوئي رحمته فلدلالة العهدة والضمان على الوجوب، وعلى مبنى المحقق الخراساني رحمته فلاقتضاء الرغبة الشديدة للوجوب. وأما على مبنى مشهور القدماء من كونها مجازاً فيفصل بين كون الوجوب أقرب المجازات أو أنها مجملة بين الوجوب وغيره.

وأما على طريقة الاستعانة بقانون: (الشيء ما لم يجب لا يوجد) فقد يقال بأنه

لا يدل إلا على أصل الطلب، لكن لم يساعد عليه لوجود الملازمة العرفية بين الوقوع والطلب الوجوبي دون الاستحبابي، ولو فرض عدم تماميتها فإنه أيضاً يتم إثبات الوجوب بالاستعانة بالمباني المذكورة في دلالة الأمر على الوجوب، وهو مبنى الانتزاع العقلي الذي تبناه المحقق النائيني رحمته وواقفه السيد الوالد الشاهرودي رحمته وتبعناه ورفعنا عنه المناقشات، ومبنى الإطلاق الذي اختاره المحقق العراقي والسيد الصدر رحمته بتقريبين مختلفين، أو الانصراف إلى الوجوب الذي اختاره السيد الروحاني رحمته، أو الاكلمية وأخواتها التي ذكرها في (الكفاية) وردّها.

وما ذكرناه في هذا القانون يجري بناء على النكته التي ذكرها السيد الصدر رحمته واستنتج منها الدلالة على أصل الطلب لا أكثر، لكننا لم نساعد على ما ذكره رحمته وقلنا بثبوت الوجوب حتى على هذه النكته.

نعم، لو كان المبنى في دلالة الأمر هو الوضع ورفضنا سائر المباني فإنه يصح التفصيل المتقدم، إلا أن العلماء كلّ منهم يقبل أحد هذه المباني المنتجة للوجوب في المقام.

فالتنتيجة أنّ الجملة الخبرية في مقام الإنشاء تدل على الوجوب بلا تفصيل، ولكن لو أردنا التفصيل فلا نوافق على تفصيل السيد الصدر رحمته بالفرق بين النكات الأربعة المذكورة، بل نفضّل على أساس كون المبنى في دلالة الأمر على الوجوب هل هو الوضع أم غيره من الانتزاع العقلي والإطلاق والانصراف؟ فنحصر الطريق بالأوّل لم يثبت عنده الوجوب؛ لعدم جريانه في الجملة الخبرية لعدم وضع لها في الوجوب، إذ يظهر منه أنّ الاستفادة الوجوب منحصر بالوضع ولا يوافق على الطرق الأخرى لإثبات الوجوب، ولكن من يتمتع بسائر الطرق فإنه يثبت الوجوب.

كما نفضّل أيضاً بعدم الوجوب على تقدير مسلك المشهور وأنه مجاز، وليس الوجوب أقرب المجازات.

الجهة الرابعة: من دلالات صيغة الأمر أنها هل تدل على تعبدية المأمور به، أو أنه أعمّ من التعبدي والتوصلي، فالأمر الخالي عن القرينة تعبدي أم توصلي؟ وقبل الدخول في البحث نمرّ بالتعاريف المذكورة للتعبدي والتوصلي:

١- أن الأمر التعبدي ما لا يحصل الغرض منه إلاّ بالإتيان بمتعلقه بقصد القرية إلى الله تعالى.

٢- التعبدي ما اعتبر فيه قصد القرية^(١).

٣- التعبدي ما شرع الإتيان به بنحو التعبدية^(٢)، والظاهر أن المراد من التعبدية هو قصد القرية حذراً من لزوم الدور.

٤- التعبدي ما لا يسقط الأمر به إلاّ بإتيان المكلف به طوعاً واختياراً، بخلاف التوصلي فيكفي صدوره ولو اضطراراً وإلجاء كتطهير الثوب للصلاة.

٥- التعبدي ما لا يسقط الأمر به إلاّ بالإتيان في ضمن فرد سائق، ويقابله التوصلي فيسقط ولو بالفرد المحرم كتطهير الثوب بالماء المغصوب فيصح الصلاة فيه بعد الجفاف^(٣)، وهكذا تطهير الكفن. فعلى التعاريف السابقة يكون توصلياً لعدم

(١) المحاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣٩.

والفرق بين الأوّل والثاني أن الأوّل يجعل التعبدية معتبرة في الغرض فيجري فيه ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته في التنبيه الرابع من مبحث القطع (فرائد الأصول ١: ٧٥) بقوله: (مع إمكان أن يقال: فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلاّ بالثاني، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه). بخلاف الثاني فإنه يجعل التعبدية معتبرة في المأمور به لا الغرض. وهكذا يجري كلام المحقق الخراساني رحمته بالتفصيل بين المأمور به والغرض، كما لو أمر المولى بالماء ليشرب فبمجرد حضور الماء يسقط المأمور به ولكن الغرض لم يسقط إلاّ بشربه. وهذا التعبير ينسجم مع كلّ من التعريفين السابقين؛ لأنّ تشريعه قد يكون لدخول التعبدية في المأمور به، أو في الغرض بنحو مانعة الخلو.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٤٦.

(٣) بل ذكر السيد الشاهرودي رحمته صحة الصلاة قبل الجفاف إذا كان الماء الموجود بحكم

اعتبار قصد القربة، وعلى هذا التعريف تعبدي لاعتبار كونه مباحاً.

٦- التعبدي ما لا يسقط الأمر به إلا بفعل الإنسان مباشرة ولا يقبل التسبيب والتوكيل كردّ السلام، ويقابله التوصل فيسقط ولو بفعل غيره تسيباً أو توكيلاً. وهذه التعاريف متداخلة وأحياناً متعاكسة كرد السلام وإيتاء الزكاة، فإنّ السلام يعتبر فيه المباشرة ولا يكتفي بالتوكيل، وأما قصد القربة فلا يعتبر، على عكس الزكاة فتكفي صدورهما من الوكيل لكن بشرط القربة. والصحيح أنّ قصد القربة هو الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى (تعالى).

ولأجل شمول البحث لكلّ هذه التعاريف نتكلم في مسائل أربع وهي السؤال عن:

١- أنّ مقتضى إطلاق الأمر هل يقتضي المباشرة أم لا؟

٢- والاختيار أم لا؟

٣- والإباحة أم لا؟

٤- وقصد القربة أم لا؟

المسألة الأولى: هل تعتبر المباشرة بالفعل؟

ولها في الفقه مجال واسع كمن استأجر للواجبات عن الميت أو المستحبات عن الحي والميت؛ فهل يجوز للأجير أن يعطي العمل لغيره؟ فيما لو لم تكن قرينة في البين فإنّها في عهدة الفقه^(١).

ذهب المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمهم الله إلى العدم، وذهب السيد الروحاني رحمهم الله إلى الجواز.

(١) فإنّ القرائن الخاصة موكولة إلى البحث الفقهي، وإنما نبحت هنا عن الإطلاق والأصل باعتبارهما دليلين عامين وبالتالي أصوليين.

والكلام في مقامين:

١ - مستوى الإطلاق والأصل اللفظي .

٢ - مستوى الأصل العملي .

أمّا المقام الأول، فتارة عن مقتضى القاعدة مع الإغماض عن الأخبار الخاصة، وأخرى عن الأخبار .

مقتضى الإطلاق هو المباشرة:

أمّا الأول، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته أن ظاهر الأمر هو المباشرة ولا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ فعل الغير غير مقدور للأجير، والإطلاق لا يشمل غير المقدور. (١).

وقد ناقشه السيد الصدر رحمته بإيرادين:

١ - أنّ فعل الغير أيضاً قد يكون مقدوراً للمكلف فيما إذا أمكنه التسبب إلى صدره من الغير كأمر ولده أو استيجاره لتنظيف المسجد أو إيجائه إليه، ففي موارد الاجراء وإيجاد الداعي يمكن أمر الغير بالعمل أو إطلاق الأمر له .

٢ - بعد التنازل وتسليم كون فعل الغير غير مقدور، نقول: الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور كما يعترف به السيد الخوئي رحمته في المسألة الثانية، حيث يقول بإمكان تعلق التكليف بالجامع بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية. (٢).

تحقيق المطلب:

أما الإشكال الأول فلا يرد على السيد الخوئي لآنه:

أولاً: يمكن الملاحظة عليه بما نقله الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته عن العلامة رحمته

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٤٢ - ١٤٤ .

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٤ .

من أن فعل الغير ليس مقدوراً عرفاً؛ لأنه قد لا يطاوع الغير للإنسان^(١)، ولم يعلّق عليه الشيخ الأعظم، ومعنى ذلك أن مجرد كون الغير قد يطاوع وقد لا يطاوع يجعل العمل غير مقدور في نظر العرف، وبما أن الإطلاق من الدلالات العرفية فلعل المعبر فيه القدرة العرفية لا الفلسفية.

وثانياً: أن فعل الغير غير مقدور عقلاً أيضاً؛ لأنّ المقدور إنما هو إرضاء الغير لا فعله، لأنّ فعله ينحصر علته في إرادته واختياره فحتى لو قلنا إنّ فعل الغير مقدور عرفاً لاستطيع أن نقول بمقدوريته عقلاً؛ لأنّ إرادته واختياره يحصل بالأسباب الطبيعية لا بفعل الغير. إلا لو فرض أنه مهيم على الغير نفسياً بشكل يؤثر في تحقق إرادته وهكذا المكره فإنّ إكراهه يُحدث الإرادة في المكره.

وأما الإشكال الثاني فهو وإن كان وارداً عليه؛ لاعترافه بمقدورية الجامع بين المقدور وغيره، لكن مع ذلك يمكننا منع الإطلاق بالنسبة إلى الفرد غير المقدور؛ لأنّ الجامع بين فعله وفعله غيره وإن كان مقدوراً لكن بما أنّ أحد فرديه غير مقدور فالإطلاق لا يجري بالنسبة إلى ذلك الفرد، أي غير المقدور.

دليل المحقق النائيني:

وأما وجه عدم كفاية استنابة الغير للعمل فهو أمران:

أ - أن الدليل على صحة النيابة وجوازها هو الإجماع، وبما أنه دليل لبي فبختص بالعمل المباشري، ومعناه أنّ العمل واجب على الإجير، فينافي تخيير الأجير بأنّه يجب عليك أو على غيرك.

ب - أنّ الأجير لو تخيّر بين الفعل والاستنابة لزم من ذلك سقوط التكليف بمجرد الاستنابة ولو لم يصدر الفعل بعد من النائب أو تركه رأساً.

وقد أجاب السيد الروحاني رحمته عن كلا الوجهين:

أما الأول، فلعدم المانع من سقوط الواجب بغير الواجب وهو فعل الغير، كما لو وجب تطهير الثوب على المصلي ولكن غسله شخص آخر لا يجب عليه أو سقط في النهر فطهر، إذا ففعل النائب وإن لم يكن واجباً لا عليه ولا على المنوب عنه لكنه يسقط الواجب عن الأجير كما في تطهير الثوب ويمكن أن يقال بالفرق بينهما فإن سقط وجوب تطهير الثوب إنما هو لأجل انتفاء الموضوع بغسل الآخر أو سقوطه في النهر بخلاف مقام النيابة فإن كفاية غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل والمفروض عدم وجود دليل على صحة الاستنابة بالنسبة للأجير.

وأما الثاني، فبأن التخيير ليس بين فعل الأجير ومجرد الاستنابة، بل العدل الآخر هو الاستنابة بقيد فعل النائب، فلو لم يفعل لم يكف مجرد الاستنابة. والتحقيق أن هذه المسألة صيغتين:

أ - هل يجب المباشرة أو يكفي فعل الغير؟ وجوابه: أنه لا يكفي فعل الغير إلا إذا أسند بصورة من الصور إلى المكلف الأجير، فلو أمر ببناء مسجد مثلاً، فيما أن يباشر، وإما أن يطلب من البناء. وأما صدور البناء من شخص آخر مستقلاً من دون استناده إلى هذا المكلف فلا يكون مجزياً، والدليل عليه أن صيغة الأمر يظهر منها لزوم إسناد العمل وإضافته إلى المأمور ولو من طريق الاستنابة أو التسبب.

ب - هل يجب المباشرة أو تكفي الاستنابة؟

قد يقال: أن مقتضى الإطلاق هو عدم كفاية الاستنابة، أي أن الإيجاب قد تعلق بالأجير مطلقاً حتى لو استناب غيره وقام النائب بالعمل، فإن مقتضى الإطلاق أن الوجوب لا يزال متعلقاً به ولا يكفيه الاستنابة إلا أن يكون هناك قرينة خاصة كالترخيص في العقد أو عامة كعادة أهل البلد ورسومها، أو كان المطلوب مجرد الاسناد إلى الأجير، فإنه حينئذٍ يكفي الاستنابة.

لكن الظاهر أنه لا يوجد ضابط كلي لإثبات تعين المباشرة أو كفاية الاستنابة، لأنّ ظاهر الأمر لا يرجح أحد الطرفين، إذ كلاهما مستندان إلى المكلف فنحتاج إلى قرينة على أحدهما وهي موجودة غالباً، فإذا أمر بالأكل فالقرينة تحكم بالمباشرة، لأنّ أكل الآخر لا يشيع المأمور، وإذا أمر ببناء المسجد أو إزالة النجاسة عنه فالقرينة على الأعم، لأنّ الغرض تحقق هذا العمل في الخارج بضمّ اضافته المأمور، وهذا يحصل بالاستنابة أيضاً.

تفصيل السيد الصدر في المسألة:

وقد جعل السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ معياراً وضابطاً، ففصّل بين ما إذا كانت النسبة صدورية فقط (كأزل النجاسة وابن مسجداً)، وبين ما إذا كانت حلولية أيضاً، بمعنى قيام العرض بحلّه كالمرض والأكل كقوله: (كل)، وفي الأوّل إطلاقه يشمل الأعم من التسبيب والمباشرة، والثاني ظاهر في المباشرة. (١)

ويمكن الملاحظة على كلام السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

أولاً: بالنقض بمثل (صلّ عن الميت) فإنّه وإن كان حلولياً أيضاً لكنه أعمّ من المباشرة والتسبيب.

وثانياً: أنّ نفس الحلولية في القسم الثاني والصدورية فقط كما في القسم الأوّل تعتبر قرينة عامة على المطلب، ومورد البحث هو ما لم توجد قرينة في المقام أصلاً. هذا مقتضى الإطلاق مع الإغماض عن مقتضى الأخبار.

مقتضى الأخبار في المقام:

وأما الأخبار، فقد ورد في بعض الأخبار أنّه يجوز أن يستأجر الاجير شخصاً آخر بنفس مقدار مال الإجارة لا بأقل منه إلا إذا كان قد أتى ببعض العمل مباشرة

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٥.

فإنه يجوز الاستيجار في البقية بأرخص ، وهكذا صورة العكس ، فلو استأجر داراً بمال يجوز إيجارها على غيره بنفس المال لا أكثر منه إلا إذا أحدث شيئاً في الدار كما لو صبغها ، فإنه يجوز إيجارها بأكثر مما استأجرها به .

لكن هذه الأخبار يحتمل فيها وجود قرينة حالية على الأعم من المباشرة والاستنابة ، فلا يمكن التمسك بها بصورة قطعية في المقام المفروض فيه عدم القرينة .

المقام الثاني : مقتضى الأصل العملي :

ولم يتعرض إلى هذه النقطة من البحث القدماء ، وأما المتأخرون فقد ذهب المحقق العراقي والسيد المروج^(١) والسيد الصدر^{رضي} إلى البراءة ، وذهب السيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني^{رضي} إلى الاشتغال ، فلا بد من المباشرة ما لم تقم قرينة على الأعم .

دليل الاشتغال :

واستدل على ذلك :

أ - أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

ب - استصحاب بقاء التكليف عليه .

دليل عدم جريان الاشتغال :

ولكن الصحيح عدم جريان الاشتغال قطعاً كما سيجيء ، ولكن تجري البراءة أم

لا؟ فيه كلام .

وإليك تفصيل المسألة ، فإن فيها خمس صور :

١ - أن يشك في تقيّد الواجب بالمباشرة ، وهنا لا يجري الاشتغال ؛ لأنه شك في

تكليف زائد وهو قيد المباشرة ، فما أن المباشرة خصوصية زائدة فهي مورد البراءة ،

(١) جاء في حاشية نتائج الافكار ١ : ٢٠١ .

إلا على رأي من لا يجريها في الأقل والأكثر الارتباطيين .

إذن فالاشتغال لا يجري ، وأما جريان البراءة ، فهو تابع لقبولنا لجريان الاستصحاب ، فلو أجريناه في الأحكام الكلية - كما هو المختار - جرى استصحاب عدم تقييد الواجب بالمباشرة ولم ينته الدور إلى البراءة ، وأما لو منعناه كما هو مختار بعض منهم السيد الخوئي رحمته جرى أصل البراءة .

٢ - أن لا يشك في أصل تقييد الواجب بالمباشرة ، بل يقطع بتعلق التكليف به ، وإنما يشك في مرحلة السقوط ، فيحتمل أن فعل غيره يسقط التكليف عنه في مقام الامتثال .

وهذه الصورة ملحقة بالأولى ، أي لا تجري أصالة الاشتغال حيث يرجع إلى الشك في أصل التكليف ، إذ على أحد التقديرين لم يكلف بالمباشرة أصلاً وإن كان على التقدير الآخر مكلفاً .

٣ - نفس الصورة السابقة بفرق أن يكون بنحو الشرط المقارن ، وهو راجع إلى الشك في سقوط التكليف بعد ثبوته ؛ لأن المولى قد كلفه بالمباشرة وثبت على رقبته ، إلا أنه بفضل عمل الغير يشك في سقوط التكليف عنه من تاريخ صدور الفعل من غيره .

وهذه الصورة وإن كانت مقتضية للاشتغال إلا أننا نفرض كون فعل الغير رافعاً ومفوتاً لملاك المباشرة ، كما لو أمره بسقي الأرض بماء حلو ، فإن سقيه بالمالح يرفع ملك السقي بالحلو بشكل يكون سقيه حينئذٍ بلا ملك ما دامت الأرض رطبة ، ومع هذا الفرض لا يجري الاشتغال .

٤ - نفس الصورة السابقة بفرق أن فعل الغير في الصورة السابقة كان مفوتاً لملاك المباشرة ، وهنا يكون مفوتاً لمحبوبية المباشرة ، أي بسبب فعل الغير لا تكون المباشرة محبوبة .

وفي كلتا صورتين يكون الشك في بقاء الملاك والمحبوبة ، فيرجع إلى الشك في ثبوت التكليف بعد ذلك ، فإن أجرينا استصحاب بقاء التكليف فلا بد من المباشرة ، وأما لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فتجري البراءة ، وعلى كل حال لا مجال لقاعدة لقاعدة الاشتغال .

نعم ، قد يكون آثماً في تأخيره وعدم إصراره حتى أتى به الآخر ، غير أنه غير موجود في الموارد الشرعية المتعارفة ، فلو أمر المولى بعمل فلانجد الأمر بالاسراع والفورية ولا منع الآخرين عن الاقدام بذلك العمل .

٥ - أن لاندري أن المقام من أي تلك الصور ، وهنا أيضاً لا يجري الاشتغال ؛ لأنه على بعض التقادير يكون شكاً في أصل التكليف .

هذه خمس صور لا يجري فيها الاشتغال ، ولكن هل تجري البراءة؟

ذهب السيد الصدر رحمته إلى البراءة^(١) ، إلا أن التحقيق عدم جريانها أيضاً في الصورة الثالثة والرابعة ؛ وذلك لتامة أركان الاستصحاب ، حيث نعلم بحدوث أصل التكليف ونشك في سقوط الملاك والمحبوبة ، وبالتالي نشك في أن التكليف سقط أم لا فيستصحب بقاؤه ، إلا على رأي من لا يجريه في الأحكام الكلية كالسيد الخوئي رحمته ، فإنه على مبناه لا بد من اختياره للبراءة ، ولكنه قال بالاشتغال . وأما الصورة الخامسة فلم يذكرها السيد الصدر رحمته لكنها خاضعة للبراءة كالصورة الأولى والثانية .

موجز البحث عن المسألة:

أما على مستوى الإطلاق اللفظي فلا يكفي قيام الغير بالعمل ؛ لأن إطلاق الأمر يقتضي لزوم إسناد العمل إلى المأمور ، وأما لو استند العمل إلى المأمور فهل تجب

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٧ .

المباشرة أم يكفي التسبيب؟ فهذا يحتاج إلى قرينة، وقد جعلها السيد الصدر رحمته كون العمل صدورياً كبناء المسجد فيكفي التسبيب، وبين كونه حلولياً كالصلاة فلا يكفي. ونحن نقضنا بأن الصلاة عن الميت ^(١) على رغم كونه حلولياً يكفي فيه التسبيب.

هذا بمقتضى القاعدة ولم نستظهر من الأخبار أمراً زائداً.

وأما على مستوى الأصل العملي، فقد ذهب السيد الخوئي والسيد الروحاني رحمتهما إلى أصالة الاشتغال، ولكن لا تساعد على ذلك؛ لأنه ليس المقام مورداً لهذا الأصل، بل مورد للبراءة كما عليه المحقق العراقي والسيد الشاهرودي والسيد الصدر رحمته، إلا أن استصحاب بقاء التكليف حاكم على البراءة.

إذن فليس من حق السيد الخوئي رحمته أن يقول بالاحتياط؛ لأنه لا وجه له إلا الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال، وهي لا تجري لكون الشك - على بعض تقاديره - شكاً في التكليف، فإذا لم ندر أن المقام من أي التقادير تجري البراءة. وأما الاستصحاب فلا يقول به؛ لأنه في الحكم الكلي.

كما أنه ليس من حق السيد الصدر رحمته أن يقول بالبراءة؛ لأن قاعدة الاشتغال وإن كانت غير جارية لكن استصحاب التكليف المعترف بجريانه في المقام حاكم على البراءة، فعلى مناهه لا بد من القول بالاحتياط. كما أن على مبنى السيد الخوئي رحمته تجري البراءة، فأصبح رأي هذين العلمين مع مبناها متعاكساً، فالسيد الخوئي رحمته يرى الاحتياط ولكن يلزمه البراءة على مناهه، والسيد الصدر رحمته يقول بالبراءة ولكن يلزمه الاحتياط حسب مناهه.

وقد ذكر السيد الصدر رحمته أربع صور للشك، ونحن أضفنا خامسة، وهي صورة التردد بين الاقسام الأربعة، أي ما إذا لم نعرف أن هذه المسألة من أي الاقسام فهل

(١) لا الصلاة على الميت التي هي كفاية، فإذا صلى غيره فليس لأجل التسبيب.

أَنَّ قيد المباشرة قيد للوجوب أو الواجب، وأنَّ فعل الآخرين شرط متأخر أو مقارن؟

وفي هذه الصورة أيضاً تجري البراءة، إذ على بعض التقادير لم يثبت أصل التكليف، فليس لنا يقين بالتكليف كي يجري الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال.

المسألة الثانية: هل يعتبر الاختيار في الفعل؟

هل يعتبر الاختيار في سقوط التكليف، أم يكفي صدوره بغير اختيار؟ وبعبارة أخرى: الفرد غير الاختياري يسقط الوجوب أم لا؟ وطبعاً في ما لم يكن هناك قرينة، وإلا فقد تدل القرينة على أنَّ وجوب تطهير الثوب يسقط بسقوطه في النهر.

والبحث في مقامين:

أ - على مستوى الإطلاق، وب - الأصل اللفظي

ومقتضى الإطلاق عدم السقوط بالعمل غير الاختياري تبعاً للمحقق النائيني والسيد الروحاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ^(١)، وخلافاً للسيد الخوئي ^(٢) والسيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ^(٣).

أدلة القول بعدم السقوط:

ذكروا لعدم السقوط دليلين:

١ - أنه بناء على كون النسبة بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكية كما تبناه المحقق النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق لا يتحقق إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية، فلا يسقط التكليف بالفرد غير الاختياري. لكن بما أنَّ السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بما أنه لا يقبل هذا المبنى، بل يقول بكون النسبة هي التضاد ذهب

(١) منتقى الأصول ١: ٥٠٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٥٠.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٧.

إلى سقوط التكليف بالفرد غير الاختياري .

٢- المنع عن إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية من طريق اللغوية إذ لا يمكن الانبعاث نحوها .

دليل القول بسقوط التكليف بالعمل غير الاختياري:

وأما القائلون بالسقوط ، فقد قاموا برّد هذين الدليلين ، وقد ناقش السيد الصدر رحمته دليل اللغوية بوجود فائدة فيه ، وذلك أنه لو وقع في الخارج - اتفاقاً - الحصة غير الاختيارية أمكن للمكلف أن يجتزئ بها .^(١)

تحقيق المقام:

والتحقيق هو عدم الاجتزاء بالحصة غير الاختيارية وذلك:

١ - لأنّ الأمر ليس له إطلاق للحصة غير الاختيارية ؛ للغوية . وأما ما ذكره السيد الصدر رحمته من وجود الفائدة فيه وهو إمكان الاجتزاء بها لو وقعت في الخارج صدفة ، فلانساعده عليه ؛ لأنّ اللغوية وعدم شمول الإطلاق للحصة غير الاختيارية لا تزال ثابتة ؛ وذلك لأنّ شمول الإطلاق لهذه الحصة يستلزم الدور ، لأنّ إطلاقه لهذه الحصة غير المقدورة يتوقف على عدم لغوية الإطلاق ، وعدم لغويته يتوقف على الاجتزاء بالحصة غير الاختيارية ، والاجتزاء يتوقف على الإطلاق ، إذ لو لا الإطلاق لما أمكن للبعد الاجتزاء .

فإن قلت : إنّ الاجتزاء لا يتوقف على الإطلاق ، إذ أحياناً يجزي غير الواجب عن الواجب ، كما لو وجب غسل الثوب على المكلف وغسله غيره ، أو وقع في النهر . فظهر .

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٨ - ٦٩ .

قلت: هذا وإن كان ممكناً ويقع أحياناً، إلا أن اجتزاء المكلف بهذا الفرد يحتاج إلى الدليل، وبدونه لا يجرز معذورية المكلف، فيحكم عقله بالإتيان بفرد آخر، وإذا افترض الدليل على الاجتزاء هو الإطلاق فقد عاد الدور المذكور.

٢ - أضف على ذلك ظهور هيئة الأمر في كون صدور المادة اختيارية؛ لأن الهيئة تدل على الربط والنسبة، وظاهر نسبة مادة ما إلى الشخص المختار صدورها اختياراً، إلا مع القرينة كـ (استيقظ من النوم)، نعم عند الإسناد إلى غير المختار لا تدل النسبة على صدور اختياراً كالأحراق إلى النار، بل يمكن أن يقال: في صورة صدور الاستيقاظ من النائم والنوم من المستيقظ غالباً يكون الفاعل غير مختار.

ب - مقتضى الأصل العملي:

وأما على مستوى الأصل فيجري في المقام نفس ما تقدم في المسألة الأولى، وهو

التفصيل بالشكل الآتي:

١ - إذا شك في تقييد العمل بالعمل الاختياري فتجري البراءة عن هذا القيد؛ لأنه شك في أصل التكليف، إلا على القول بالاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين.

٢ - أن يعلم بتقييد العمل بالاختيار لكن يشك في مسقطية الفعل غير الاختياري بنحو الشرط المتأخر، فإنه يخضع للبراءة أيضاً لرجوعه إلى الشك في التكليف.

٣ - نفس الصورة السابقة لكنه بنحو الشرط المقارن، فهنا يثبت العلم بالتكليف ويشك في سقوطه بالفرد اللا إرادي فيستصحب، إلا على رأي من لا يرى الاستصحاب في الأحكام الكلية.

٤ - وأضفنا صورة أخرى وهي عدم إحراز كون المورد من أي هذه الثلاثة، فإنه أيضاً تجري البراءة.

ويعود أيضاً ملاحظتنا على كلام كل من السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام حيث

تعاكس كلامهما مع مبناهما.

الفرق بين المسألتين:

والفرق بين المسألة السابقة وهي اعتبار المباشرة وهذه المسألة وهي اعتبار الاختيار والإرادة لا ينعكس على مستوى الأصل العملي؛ لأنّه يرفع احتمال التقييد الزائد بالأصل فيما إذا رجع إلى الشك في التكليف، وأمّا إذا كان الشك في السقوط مع العلم بالتكليف فيجري استصحاب بقاء التكليف في كلتا المسألتين.

وأما على مستوى الإطلاق فلا يمكن رفع احتمال التقييد بالاختيار من طريق الإطلاق؛ لأنّه ذكرنا لغوية شمول الإطلاق له، وأجبنا عن اعتراض السيد الصدر رحمته وأمّا بالنسبة إلى رفع احتمال التقييد بالمباشرة فهو تابع لاختيارنا كون عمل الغير مقدوراً أو غير مقدور، فإن جعلناه داخلياً في غير المقدور أصبح بحكم المسألة الثانية، وإلا فيجربى الإطلاق.

المسألة الثالثة: هل يسقط التكليف بالفرد المحرّم؟

التكليف المتوجّه إلى المكلف هل يسقط بالفرد المحرم، فيما لم تقم قرينة خاصة على أحد الطرفين كتطهير الثوب بالماء المغصوب؟ والكلام تارة في مقتضى الأصل اللفظي، وأخرى في الأصل العملي. مقتضى الأصل اللفظي:

أما المقام الأول، فلا شك في أنّ الحرمة لو تعلّقت بنفس عنوان الواجب كما إذا وجب الغسل بعنوانه وحرّم الغسل بعنوانه المقيّد بماء دجلة مثلاً، فإنّ إطلاق المادة لا يشمل الفرد المحرم حتى بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، إذ القول بالجواز إنّما هو في العنوانين كالصلاة والغصب، وفي الفرض قد تعلّق كلّ من الأمر والنهي بعنوان واحد وهو أصل الغسل والغسل بماء خاص، وليس بينهما عموم من وجه.

وأما لو فرضنا تعدد العنوان كالأمر بالغسل والنهي عن الغسل بماء مغصوب، فهذا يفضّل لبحث اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بالامتناع لا شك في

عدم الاجتزاء تبعاً للمحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والروحاني عليه السلام؛ لأن إطلاق المادة لا يشمل الفرد المحرم فيتمسك بإطلاق الهيئة وهو الوجوب.

وأما بناء على جواز الاجتماع فاختلف العلماء، فذهب السيد الصدر عليه السلام إلى الاجتزاء، والسيد الروحاني عليه السلام إلى عدمه، ونقل التفصيل عن المحقق النائيني عليه السلام بناء المسألة على اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب زائداً على الحسن الفعلي، فبناء على اعتباره لا يجتزأ بالفرد المحرم وإلا فيجتزأ. (١)

ويظهر من السيد الخوئي عليه السلام عدم اعتبار الحسن الفاعلي، إذ لا دليل عليه مضافاً الى لزوم المحذور وهو اعتبار قصد القرابة في جميع الواجبات إذ بها يحصل الحسن الفاعلي، ومع ذلك اعتبر السيد الخوئي عليه السلام أن لا يكون مصداق الواجب قبيحاً كما إذا أتى به في ضمن فرد محرم وذلك لأن الحرام لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب. (٢)

ويمكن أن يقال: على تقدير عدم اعتبار الحسن الفاعلي يكون الاجتزاء بالفرد المحرم واضحاً وأما على اعتبار الحسن الفاعلي فيمكن القول بالاجتزاء - بناء على الاجتماع - لأن الفرد المحرم وإن كان في الظاهر عملاً واحداً لكنه بالدقة عملان، أحدهما غضب وحرام وفاقد للحسن الفاعلي، والآخر تطهير واجب واجد للحسن الفاعلي. وحرمة أحد الفردين المتلازمين لا يبطل الفرد الآخر الواجد لشروط الامتثال والتي منها الحسن الفاعلي.

وهذا الكلام واضح على رأي من يقول بالاجتماع من جهة التزامه بأن التركيب انضمامي لا اتحادي، والظاهر أن المحقق النائيني يقول بذلك وعليه فهما عملان منضمان، أما بناء على رأي القائلين بأن العمل واحد ذا جهتين فأيضاً يصح كلامنا؛ لأنه قد أتى

(١) جاء في بحوث في علم الأصول ٢: ٧٢، نقلاً عن أجود التقريرات .

(٢) المحاضرات ٢: ١٥١ .

بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، سواءً أ سمينا المأمور به فرداً أم جهةً.

ولكن الذي رأيتُه في (المحاضرات) أنَّ الابتداء على الحسن الفاعلي إنما ذكره المحقق النائيني في المسألة الثانية، وهي الاجتزاء بالفرد غير الاختياري، وأمَّا في المسألة الثالثة وهي الاجتزاء بالفرد المحرم فلم ينسب السيد الخوئي إلى النائيني ابتنائه على اعتبار الحسن الفاعلي.

نعم في أجود التقريرات نسب إلى النائيني ابتنائه على اعتبار الحسن الفاعلي في الموضوعين، الاجتزاء بالفرد غير الاختياري و الاجتزاء بالفرد المحرم، واختار السيد الخوئي بالنسبة للاجتزاء بالفرد المحرم التفصيل بين ما إذا كان المأتي به مصداقاً حقيقياً للمحرم فلا يجزي إلا إذا ارتفع الموضوع وبين ما إذا كان المأتي به ملازماً للحرام وجوداً كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على جواز الاجتماع فيجزي حتى لو اعتبرنا الحسن الفاعلي.

إذاً الظاهر - بناءً على ما نقله السيد الصدر عن السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وجود تهافت بين (أجود التقريرات) و(المحاضرات).

والتحقيق أنَّ ما ذكره السيد الروحاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو الصحيح بضمّ بعض ما ذكره السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبيانه: أنَّ الفرد المحرم لا يجزي بلا تفصيل وبلا ابتداء على مبحث الاجتماع إذ غاية ما هناك هو أنَّ القول بالاجتماع، يقتضي أنَّ في البين فردين، أحدهما واجب والآخر حرام، فع الاحتفاظ على كون المأتي به هو الفرد المحرم فقط من دون أن يأتي بالفرد السائق - كما هو مفروض البحث - فالأصل عدم الاجتزاء.

نعم، نضمّ إليه استثناء السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو أنه على رغم ترك الفرد السائق والإتيان بالحرام فقط قد يجتزأ به أحياناً لسقوط التكليف به، لانتفاء الموضوع.

ولكن السيد الروحاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يجيب بأنَّ هذا الاستثناء يحتاج إلى دليل، بمعنى أنَّ

إسقاط غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل يثبت أن الملاك قد سقط ، وإلا فإذا لم نحرز ، بل احتملنا أن غسل الثوب بالماء المغصوب لا يسقط الملاك ، فلا بد من التمسك بإطلاق الهيئته لإثبات عدم الاجتزاء .

ونخرج عن مبحث المسألة الثالثة أن مقتضى الأصل اللفظي هو عدم الاجتزاء بالفرد المحرم ؛ وذلك لإطلاق هيئة الأمر ، إلا إذا قام دليل على سقوط الملاك به تبعاً للسيد الروحاني عليه السلام ، وإن أمكن التوفيق بين كلام الجميع بأنهم ملتزمون بعدم الاجتزاء أيضاً مع الاحتفاظ على فرض كون المأتى به هو الفرد المحرم وليس بجانبه فرد سائق ملازم معه قد أتى به أيضاً ، فما نرى من الاجتزاء - بناء على الاجتماع - فليس من باب أجزاء المحرم ، بل من باب أنه أتى بالفرد السائق أيضاً ضمناً . فهو خارج عن البحث وهو ترك الفرد السائق والاكتفاء بالفرد المحرم .

المقام الثاني : مقتضى الأصل العملي :

إن السيد الخوئي والروحاني عليهما السلام ذهبا إلى الاشتغال تبعاً للمشهور ، لكن الصحيح - تبعاً للسيد الشاهرودي والسيد الصدر عليهما السلام - هو التفصيل بين كون الشك في أصل التقييد فتجري البراءة ؛ لكونه شكاً في أصل التكليف - وهكذا لو كان في سقوط التكليف بنحو الشرط المتأخر ^(١) - وبين الشك في سقوط التكليف بنحو الشرط المقارن فيجري الاستصحاب ، ولو لم نقل به ؛ لعدم جريانه في الأحكام الكلية كما عليه السيد الخوئي عليه السلام ، جرى الاشتغال . وعلى كلا التقديرين لا تجري البراءة ، وإذا لم نميز أنه من أي الصور فأيضاً تجري البراءة ؛ لعدم إحراز التكليف بخصوص الإتيان بالفرد السائق .

لكن حصول الشك في التقييد في محل البحث مشكل ؛ إذ لا شك في تقييد الواجب

(١) لرجوعه في الواقع إلى الشك في التكليف .

بكونه فرداً مباحاً لا حراماً، وإنما الشك في الاجتزاء بالفرد المحرم واكتفائه عن الواجب، كما يشكل أيضاً تصور السقوط بنحو الشرط المتأخر والفرق بينه وبين تقييد التكليف بعدم فرد آخر.

وقد أضاف السيد الصدر رحمته في المقام التفصيل بين القول باجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فعلى الاجتماع يجتزأ، وعلى الامتناع يفضل أيضاً بين كون الامتناع لمانع إثباتي فيجتزأ أيضاً وبين المانع الثبوتي فلا يجتزأ.

إلا أنا نرى أن افتراض اجتماع الأمر والنهي خارج عن البحث؛ لأنه على هذا المسلك فقد صدر منه فردان سائغ وحرام، ويكون الاجتزاء بالفرد السائغ، ولا يضر بالامتثال إيجاد فرد حرام أيضاً وإن كان آنماً.

إذا فبناء على الاجتماع يخرج البحث عن الاجتزاء بالفرد الحرام؛ لأنه امتثل بفرد سائغ وإن كان قد أتى - في نفس الوقت - بمحرم أيضاً، ومورد البحث هو ما لو لم يصدر منه إلا الفرد المحرم.

كما أن المانع لو كان فهو ثبوتي حسب أطروحة المحقق الخراساني رحمته لمشكلة اجتماع الأمر والنهي، حيث ذكر أن البحث هو عن وحدة مركز الأمر والنهي فيلزم اجتماع الضدين أو تعدد مركزهما كي لا يلزم.

المسألة الرابعة: في التعبدية والتوصلي بالمعنى المشهور وهو ما يعتبر فيه قصد القربة، والبحث إنما هو في دلالة صيغة الأمر على كون المأمور به تعبدياً لا يسقط إلا بقصد القربة، أم توصلياً في صورة عدم قرينة على أحد الطرفين كما في الصلاة وغسل الثوب.

وفيه اتجاهان متطرفان:

الأول: أن الأصل هو التعبدية تمسكاً بالكتاب والسنة والعقل، فما لم تقم قرينة على التوصلية يعتبر قصد القربة.

الثاني: أن الأصل هو التوصلية تمسكاً بالإطلاق اللفظي للأمر وإن لم يتم
فبالإطلاق المقامي، وإن لم يتم فأصل البراءة.

وقبل الدخول في البحث عن مقتضى الأصل يجدر التنبيه على أمرين:

١ - ما يتعلق بتعريف التعبدية والتوصلي بالمعنى المشهور.

٢ - معنى قصد القرية المقومة للعبادة.

أما الأول، فقد ذكرت عدة تعاريف يجمعها اعتبار قصد القرية في العمل إجمالاً، وهذا المعنى الإجمالي محفوظ في جميع التعاريف وإن اختلفت قليلاً، حيث يعتبر بعضها قصد القرية في المأمور به، وآخر في الغرض. وهذا ينعكس على مرحلة إجراء البراءة والاشتغال حسب ما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته من جريان البراءة على الأول بلا إشكال، وعلى الثاني فيه إشكال^(١).

وأما الأمر الثاني، فإنه ذكر لقصد القرية المقومة للعبادة معان خمسة:

١ - قصد العمل لله (تعالى) أو مضافاً إليه (تعالى).

٢ - قصد الأمر.

٣ - قصد المحبوبة والإرادة.

٤ - قصد الملاك والمصلحة.

٥ - قصد كونه حسناً ذاتاً.

٦ - قصد كونه سبحانه أهلاً للعبادة.

لا كلام في أن الثلاثة الأولى قصود قريبة، كما أن الأخير ليس من أفراد قصد القرية؛ وإن كونه تعالى أهلاً للعبادة لا علاقة له بمقربة هذا العمل إليه تعالى وعدمها، فإذا كان في العمل صفة مقربة كمحبوبيته أو صدوره بداعي الأمر كان

(١) فرائد الأصول ١: ٧٥.

مقرباً وإلا فلا؛ لأنّ مجرد أهليته تعالى لا يجعل هذا العمل - المفروض كون نسبة وجوده إلى المولى (تعالى) كعدمه - مقرباً، بل قد يكون شيئاً حراماً، فلا بد من إرجاعه إلى أحد المعاني السابقة، وبدونه لا يدخل في القربة، ولعله هناك سقطاً، أي إتيان العمل له (تعالى)، لكونه (سبحانه) أهلاً للعبادة.

وأما المعنى الرابع وهو قصد الملاك والمصلحة، فلا يجعله قريباً، بل أحياناً يخرجّه عن القربة، مثلاً من ملاكات الحج ومصلحه صحة البدن كما جاء في حديث حجوا واعتمروا تصح أبدانكم فإذا حج بنية صحة بدنه لم يكن قريباً.

وأما المعنى الخامس وهو قصد كون الفعل حسناً ذاتاً فقد ذكر السيد الصدر رحمته بأنّه أيضاً خارج عن قصد القربة، إلا إذا أرجعناه إلى قصد المحبوبة أو قصد الملاك والمصلحة.

ولكن يمكن الملاحظة عليه: بأنّ قصد الملاك والمصلحة إن لم نقل بأنّه مقرب فلا ينفع إرجاع المعنى الرابع إليه، وإن اكتفينا بمقربة الملاك والمصلحة فإنّ الحسن الذاتي أيضاً مثله في المقربة، حيث لا فرق في التقرب إلى الله تعالى بين قصد مصلحة العمل أو حسنه الذاتي.

ولنرجع إلى صلب الموضوع وهو تحقيق مقتضى الأصل في التعبدي والتوصلي، والكلام في مقامين:

الأول: مقتضى الدليل اللفظي.

الثاني: مقتضى الأصل العملي.

المقام الأول: في البحث عن الأصل اللفظي، والمراد منه هنا إطلاق الأمر، وهو قد يكون لفظياً وقد يكون مقامياً، فنتكلم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: هل للأمر إطلاق لفظي يقتضي التوصليّة؟

قد ذكر وجوه - أنهاها بعض إلى عشرة - لإثبات عدم إمكان أخذ قصد الأمر في

الأمر، وبنوا عليه أنه لا يمكن الإطلاق، لأنّ التقابل بين اللفظي والتقييد هو تقابل العدم والملكية، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق للأمر من ناحية قصد الأمر كي ينفي به اعتبار قصد القرية وبالتالي يثبت التوصلية.

لكن السيد الصدر رحمته - ذكر إمكان التمسك بإطلاق الأمر حتى مع عدم إمكان تقييد الأمر بقصد الأمر وتسليم استحالة الإطلاق إذا استحال التقييد، وذلك بتصوير ان الأمر الصلاحي - مثلاً - قد تعلق بذات الصلاة، فإذا أتى المكلف بالصلاة من دون قصد الأمر سقط هذا الأمر، لكن لما كان الغرض متعلقاً بالصلاة مع قصد الأمر واقعاً يتجدد أمر آخر بذات الصلاة، فإذا امتثله سقط أيضاً لكن يتجدد مرة ثانية أمر آخر بذات الصلاة أيضاً وهكذا يتكرر السقوط والتجدد إلى أن يأتي المكلف بالصلاة مع قصد الأمر فيتحقق التعبدية، وعلى هذا التصور يمكن التمسك بإطلاق الأمر الأول وإثبات التوصلية.

والحاصل: أن السيد الصدر رحمته لم يجعل قصد الأمر مأخوذاً في نفس الأمر كي لا يمكن التمسك بإطلاق الأمر، بل يقول: إن الأمر تعلق بذات العمل، فإطلاقه يقتضي الاكتفاء بدون قصد القرية ما لم توجد قرينة ولو عامة على اعتبار قصد القرية. (١)

والذي دعاه رحمته لتفسير التعبدية بما يتجدد أمره هو اجتماع أمور ثلاثة:

١ - أن غرض المولى لا يحصل بدون قصد القرية كما هو المفروض في التعبدية.

٢ - أن قصد الأمر لا يمكن أخذه في الأمر.

٣ - ما دام لم يحصل الغرض لا بد من وجود أمر.

ومن مجموع هذه الأمور يستنتج أن المكلف مهما أتى بالمأمور به بدون التقرب فإن شخص الأمر الأوّل وإن سقط؛ لأنّه تعلق بذات العمل وقد وافقه المكلف، لكن الغرض ما دام باقياً على حاله فلا بد من حدوث أمر جديد.

وخلاصة المطلب: أن الإطلاق اللفظي يقول به كل من يجوز أخذ قصد الأمر في الأمر، وأما من لا يجوز ذلك فيمكن أن يقول به لو كان تصويره للتعبدي بنحو الأمر المتجدد.

وقد يعترض على هذا التصوير بأن لازمه أن من كرر العمل بدون قصد القربة إلى أن انقضى الوقت لا يكون عاصياً.

وجوابه: أن من يعلم بعدم حصول غرض المولى بدون قصد القربة لا ينفعه تكرير العمل لإخلاله بالفرض المعلوم. نعم، لو لم يعلم بغرض المولى لا يكون عاصياً إلا أنه خلاف الفرض.

يبقى استعراض أدلة عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الأمر، ونحن نكتفي بخمسة منها بعدد الخمسة الطيبة، إذ لا ينعف التدخل في جميعها مع مناقشاتنا ما دمنا نتمتع بالمرحلة الثانية وهي الإطلاق المقامي:

البرهان الأوّل - للمحقّق النائيني رحمته - ^(١): أن قصد الأمر هو متعلق الأمر، والأمر متعلق المتعلق؛ لأنّ القصد تعلق بالأمر، نظير (أكرم العالم)، ف (العالم) متعلق المتعلق، ولا بد أن يكون مفروض الوجود - أي من فرض - عالماً فأكرمه، ويستحيل تعلق التكليف بإيجاد متعلق المتعلق المعبر عنه بالموضوع، سواء أكان اختيارياً كـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(٢) أم غير اختياري كـ (إذا زالت الشمس فصل). ^(٣)

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته بأن متعلق المتعلق لا يخرج عن التكليف إلا في صورتين:

(١) المحاضرات ٢: ١٥٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) وأما (أكرم العالم) فقد يكون من النوع الأوّل إن أمكن المكلف إيجاده بتعليم الجاهل، وقد يكون من الثاني إن لم يمكنه.

١- أن يكون غير مقدور عقلاً كدلوك الشمس .

٢- أخذه بحسب الظهور العرفي مفروض الوجود كـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فَإِنَّ العرف لا يرى وجوب إيجاد العقد، وإنما يرى وجوب الوفاء به بعد فرض وجوده .
وقصد الأمر ليس من هذين النوعين، فلا يراه العرف مفروض الوجود ولا أنه غير مقدور إلا قبل صدور الأمر، وأما حين صدور الأمر فهو مقدور، ولا تعتبر القدرة إلا حين الامتثال. (١)

البرهان الثاني - للمحقق النائيني رحمته :- أن أخذ قصد الأمر يستلزم محذور الدور؛ لأنَّ قصد الأمر متأخر عن الإتيان بتمام الأجزاء والقيود؛ لأنَّ قصد الأمر يكون بها، وبما أنا فرضناه من جملة القيود يلزم كون المكلف قاصداً للأمر قبل قصد الأمر، وهو تقدم الشيء على نفسه .

البرهان الثالث - للمحقق الخراساني رحمته :- وهو أيضاً محذور الدور، ببيان آخر وهو أنَّ قصد الأمر بما أنه فرع الأمر فهو متأخر عنه رتبة، فلا يعقل أخذه في متعلق الأمر؛ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه .

البرهان الرابع: أنَّ أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يلزم من وجوده عدمه؛ لأنه يقتضي اختصاص ما عدا قصد الأمر بالأمر، مثلاً: الستر واستقبال القبلة يتعلق بهما الأمر، ولكن نفس قصد الأمر لا يتعلق به الأمر؛ لأنَّ الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به الأمر، وهو مساوٍ لعدم أخذ قصد الأمر في الأمر .

وبعبارة أخرى: لا يؤخذ قصد الأمر في الأمر إلا إذا تعلق الأمر بمجموع الأجزاء والشروط، ومنها الإتيان بقصد الأمر، وبما أنَّ الأمر لا يدعو إلى قصد الأمر إذ لا يعلق بأن يدعو إلى نفسه فيلزم من أخذه عدم أخذه .

البرهان الخامس - وهو محتمل كلام المحقق الاصفهاني رحمته الله :- أن أخذ قصد الأمر في الأمر يستلزم محركة الشيء لمحركة نفسه ؛ لأنّ الأمر محرك ، وقصد الأمر محرك لأن يكون محركاً .

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله عن كلّ هذه الوجوه - غير الأوّل - بجواب واحد وهو : أنّ هذه المحذورات مبتنية على كون المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالي المتوجه إلى كلّ الصلاة بأجزائها وشروطها ، أمّا إذا بدلنا الاساس وقلنا : إنّ المأخوذ هو قصد الأمر الضمني الموجود لكلّ جزء ، فترتفع المحذورات ؛ لأنّ الأمر الضمني لكلّ جزء إنّما هو متأخر عن نفس ذلك الجزء ، لا عن جميع الأجزاء والشروط .

ولكن يمكن المناقشة فيه بالنكته المذكورة في كلام المحقق الخراساني رحمته الله ، وهو الفرق بين الكلّ والأجزاء بأنّها واحد حقيقة وإنّما يختلفان بالاعتبار ، فالأجزاء بشرط شيء هو الكل ، ولا بشرط جزء .

ويعد وقوع هذه المسألة بين الرد والقبول إلى حدّ الآن فكلاً حلّ يورد عليه إشكال وبالعكس ارتأينا - ما دمنا نتمتع بالإطلاق المقامي - أن نترك البحث عن الإطلاق اللفظي . وقبل البحث عن الإطلاق المقامي نشير إلى المعاني الأخرى لقصد القرية غير قصد الأمر كقصد المحبوبة والمصلحة وأمثالها التي مرّ ذكرها ، وقصد القرية بهذه المعاني وإن سلمت عن بعض إشكالات قصد الأمر لكنها ابتليت ببعضها الأخرى ، ووقعت موضع الاختلاف ، إلّا أنّنا نتركها ؛ لأنّه من الناحية الفقهية لا شك في أنّ ما سوى قصد الأمر من معاني قصد القرية ليس مأخوذاً في الأمر بنحو التعيين ، وإلّا لما كان قصد الأمر كافياً فقهياً .

إذاً فإنّما أن يتعيّن قصد الأمر أو يتخيّر بينه وبين سائر القصدود القرية ويكفي الجامع بين الكل .

المرحلة الثانية من البحث: هو أنه هل للأمر إطلاق مقامي لكي نتمسك به لعدم اعتبار قصد القرية وبالتالي يثبت كون المأمور به توصلياً؟
للإطلاق المقامي تقريبان:

١ - أن المولى القادر على تكميل أمره بأيّ طريق؛ اما بأمر ثانٍ بقصد القرية كما يقوله المحقق النائيني رحمته وأسماء متمم الجعل، أو كما يقول السيد الشاهرودي رحمته بخطاب أو بيان عملي كما لو صلّى مع قصد الأمر أمام المكلف بشكل يعرف قصده وأنه في مقام بيان الواجب وكيفيته، فإذا كان المولى قادراً ومع ذلك لم يقم بالتميم فهو نقض للغرض، وبما أنه قبيح لا يصدر من الحكيم نستكشف أن غرضه لا يتوقف على قصد القرية.

وهذا التقريب ابتلي بإشكال من قبل المحقق العراقي رحمته وإشكالين من قبل السيد الصدر رحمته، ولا يهمننا ذلك ما دمنا نتمتع بالتقريب الثاني للإطلاق المقامي، وهو:
٢ - أن العرف يظهر عنده من حال المولى أن غرضه لا يتوقف على قصد القرية، وإذا جئنا من الطريق العرفي فالاشكالات السابقة بما أنها عقلية فلا تؤثر في الظهور العرفي؛ لأنه مبني على المسامحة العرفية^(١).

وبيان هذا الظهور العرفي: أن ظاهر حال المولى عند الأمر بشيء أنه بصدد بيان تمام غرضه بشكل لو لم يمكنه بيان تمامه بالأمر الأوّل لاستعان في تكميل غرضه ولو بجملة خبرية، فإن لم يفعل ذلك انعقد لكلامه إطلاق مقامي ببركة ظهور حاله. وهذا البيان لم أجد من يعترض عليه، والظاهر صحته لمساعدة العرف عليه إثباتاً وعدم محذور عقلي ثبوتاً.

هذا حال أدلة القائلين بأن الأصل هو التوصلية:

(١) فالفرق بين التقريبيين أن الأوّل من طريق البرهان العقلي فيتأثر بأيّ مشكلة عقلية، بخلاف الثاني فإنه من طريق ظهور حال المولى عرفاً، فهو لا يتأثر لابتنائه على المسامحة.

وموجز ذلك أن الأصل هو التوصلية للإطلاق المقامي ، وأما الإطلاق اللفظي فقد وقع محل البحث نفيًا وإثباتًا ، فلا يهمننا ذلك ما دمنا نتمتع بالإطلاق المقامي .
ثم نذكر أدلة الاتجاه المقابل القائل بأن الأصل هو التعبدية إلا إذا قامت قرينة على التوصلية .

فأولاً نبحث عن مدى صحة أدلتهم ، ثم بعد الفراغ عن صحتها في نفسها نبحث عن مقايسة الدليلين أيهما يتقدم على الآخر .
أدلة أصالة التعبدية :

بعد أن انتهينا عن أدلة القائلين بأن الإطلاق يقتضي التوصلية بنتيجة أن الإطلاق المقامي يقتضي التوصلية وعدم اعتبار قصد القرية ، وإلا لكان سكوت المولى عن بيان تمام غرضه - ولو بجملة خبرية أو عمل ما - نقض الغرض ، نستعرض أدلة القائلين بأن الأصل هو التعبدية وعدم الامتثال إلا بقصد القرية ما لم تقم قرينة على كفاية أصل العمل ولو بدون القرية :

الدليل الأوّل : قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ (١)
بتقريب حصر الأوامر في العبادة والاخلاص ، فكلّ ما لم يعتبر فيه قصد القرية يحتاج إلى دليل على الإخراج .
ولكن لا يساعد عليه :

١ - أن العبادية ليست هي المأمور به في هذه الآية المباركة ، إذ لم تقل : (وما أمروا إلا بأن يعبدوا...) و فرّق بين (اللام) و(الباء) حسب اللغة العربية ، فإذا كانت العبادية والاخلاص مأموراً به لكان يستعين بالباء قائلًا : (وما أمروا إلا بأن يعبدوا...) كما تقول : أمرت بالصلاة . فالمأمور به يدخل عليه (الباء) ، وأما (اللام) فلا تدل على أنّ مدخولها مأمور به ، بل هو غاية وغرض .

إذا فحسب قواعد اللغة يكون ظاهر الآية هو أنّ الغرض من توجيه الأوامر هنا هو الحصول على صفة العبادة والاخلاص فيهم، كما يقال: إنّ الغرض من أوامر الجنود بالتمارين وعدم تركهم نائمين هو التحصل على حالة الاستعداد والتهيأ للحرب والدفاع. وأما كون ما أمروا به هل هو تعبدي أم توصلي؟ فالآية ساكتة عنه. فينتج أنّ مجرد موافقتهم لهذه الأوامر يجعلهم في طريق العبادة والاخلاص، أي يصنع منهم عبادة هكذا.

فإن قلت: إنّما تدل الآية على أنّ الغرض هو العبادة، فيكفي في كلّ عمل أن يكون مساعداً لتحقيق العبادة، ولا يشترط أن يكون عبادياً، كما إذا كان الغرض زيارة الإمام الرضا عليه السلام، فإنّ أعماله من الركوب في واسطة النقل وغيره لا بد أن تكون باتجاه المشهد ومساعداً له حتى لو لم تكن بنفسها زيارة.

قلت: يمكن اختلاف الاستظهار العرفي تبعاً لاختلاف نوعية الغرض، مثلاً إذا كان الغرض هو الزيارة فلا يكون الركوب في السيارة مساعداً لتحقيق الزيارة إلا إذا كانت باتجاه المشهد، وأما إذا كان الغرض هو قصد العبادة والتقرب فالظاهر العرفي من صدور الأمر بمنّ غرضه حصول التقرب هو أن يأتي المأمور بقصد القربة، ولذلك فهذا تابع لاستظهار المجتهد، لكن بما أنّ ظاهر الآية هو أنّ الغرض من الأوامر هو حصول حالة الاخلاص يلزم من ذلك أنّ موافقة الأوامر ولو بدون القربة، كلّ ذلك مساعداً لحصول هذه الحالة.

٢ - بالإضافة إلى أنه قيل: إنّ المراد من (يَعْبُدُونَ): يعرفون في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ...﴾ فيلزم أنّ العبادة هنا كذلك.

لكن قد يرد عليه: أنّ الغرض من الخلقة يمكن أن يكون معرفته (تعالى)، لكن الغرض من الأمر وامتناله لا يمكن أن يكون معرفته (سبحانه)؛ لأنّ امتثال الأمر فرع المعرفة فلا يقاس قوله: «إلا ليعبدوا» على قوله: «إلا ليعبدون». نعم يمكن الجواب بأنّ المراد زيادة المعرفة.

٣- كما أَنَّ (لِيُعْبُدُوا) منزل على المعنى اللغوي ، وهو مجرد الموافقة والإطاعة لا التعبد الاصطلاحي ، وعليه فأيضاً لا تدل هذه الآية على أصالة التعبدية . والظاهر أَنَّ العبادة المذكورة في الآية بمعنى مجرد الموافقة لا الامتثال المتقوم بقصد القرية ، والموافقة أعم .

لكن يرد عليه: أَنَّ الآية الشريفة تضيف على ذلك الإخلاص ، فيظهر أَنَّ المراد هو الموافقة بنحو التقرب إليه (تعالى) .

٤- أضف على ما تقدم أنه بحسب الآية السابقة الواردة في المشركين أَنَّهُم زادوا في دينهم أموراً زائدة على عبادة الله تعالى ، فتقول الآية: إِنَّ المشركين غير مأمورين إلا بعبادة الله لا أزيد من ذلك ، وما زادوه ليس من الدين ، فالحصر اضافي وليس المراد أَنَّ كل ما أمروا به يجب أن يكون عبادياً .

ولا نقول باختصاص هذه الآية بالكفار^(١) ، بل مرادنا أَنَّ الآية المباركة بصدد تنفيذ الزوائد التي ادعى المشركون أَنَّهُم من الدين ، وبيان أَنَّهُم غير مأمورين بهذه الزوائد ، وإنما أمروا بعبادة الله فقط ، وكلمة ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾^(٢) إشارة إلى نفس عبادة الله .

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبُدُونِ﴾^(٣) ، فإن الغاية من الخلق إذا كانت هي عبادة الله تعالى كان الأصل في كلِّ عمل ولو لم يؤمر به هو العبادية ، فكيف بما أمر به؟

(١) كما يظهر من (منتقى الأصول ١: ٤٦٦) أَنَّهُم مختصة بالكفار ولا تشمل غيرهم حيث نقل ذلك من غير تعليق ، إلا أَنَّا لا نساعد على ذلك نظراً إلى ذيل الآية: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ ، حيث إِنَّ الدين القيم يجب على الجميع اتباعه ولا يختص بالكفار فقط .

(٢) البينة: ٥ .

(٣) الذاريات: ٥٦ .

إن قلت: إذا لم يؤمر بعمل فكيف يكون عبادة مع توقف العبادية على الأمر؟! قلت: ليس كلّ عبادة كذلك، فإنّ العبادة الذاتية كالسجود والخضوع لا يتوقف عباديته على الأمر، وإنما المتوقف هو العبادة العرضية كالصوم. نعم، قد خرج عن هذا الأصل أكثر الأمور كالأكل والشرب وسائر مقدمات الحياة، فالظاهر لزوم قيام الإنسان بالمأمور به تعبداً لتحقيق هذا الغرض. ويمكن المناقشة:

أ - بما ورد في بعض الأخبار من تفسير (لِيُعْبُدُونَ) بـ (يعرفون). ولكن يحتمل أنه كلام بعض العرفاء لا رواية معتبرة.
ب - أنّ العبادة ليس بالمعنى الاصطلاحي، بل هو بالمعنى اللغوي وهو مجرد الموافقة.

وقد يقال بأنّ العبادة بمعنى التبعية عن القوانين التي وضعها الله تعالى في الكون - بعنوان السنّة التي لا تبدل لها - وهذه أعمّ من القوانين الطبيعيّة كنمو النبات، والتشريعية كالواجبات والمحرمات.
إلا أنّنا لا نساعد على هذا المقدار، إذ لو كانت العبادة بهذا المعنى العام لما اختصّت بالجن والإنس، فلا بد من كونه خصوص القوانين الشرعية لكي يختص بالجن والإنس.

الدليل الثالث: الروايات كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(١) و«لا عمل إلاّ بنية»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أنّ حصر العمل بالنية يعتبر الفاقد لها باطلاً فتعتبر النية في

(١) الوسائل ١: ٤٨، أبواب مقدمات العبادات، ب ٥، ح ١٠.

(٢) الوسائل ١: ٤٨، أبواب مقدمات العبادات، ب ٥، ح ٩.

صحة العمل . وهكذا قوله : «لكل امرئ ما نوى»^(١) فإنه وإن كان يشمل الثواب لكن يشمل سقوط الأمر أيضاً ، أي لا ينفع المرء إلا إذا كان مع النية ، فهو كناية عن أصالة التعبدية في الأعمال .

لكن يمكن المناقشة في هذه الأخبار بأمور:

الأول: أن النية أعم من قصد القرية ، فالقيام إذا كان بنية الاحترام يكون احتراماً ، وإلا فلا كما لو قام بنية أخرى فقد ينوي الاحترام بقيام لكن رياء لا تقرباً إليه تعالى ؛ ولذلك يعتبر في بعض الأعمال أمران النية والتقرب .

لكن هذا الجواب ليس كلياً ؛ لأنّ التوصل كثيراً ما لا يحتاج إلى النية أصلاً .

الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أن الاحتمالات ثلاثة:

١ - توقف تحقق العمل في الخارج على النية ، وهذا ساقط لكونه كذباً حيث يصدر بعض الأعمال تكويناً في الخارج بلا توقف على النية .

٢ - توقف صحة العمل في الخارج على النية ، وهذا يستلزم تخصيص الأكثر ، إذ أكثر الواجبات توصلية . فيتعين الاحتمال الثالث وهو:

٣ - تحقق الثواب على النية ، وهو الصحيح ؛ لأنّ التوصل لا يوجب الثواب إلا إذا صدر عن نية القرية .

الثالث: بعد أن ثبت عدم اعتبار القرية في التوصليات تصبح هذه الأخبار مختصة بالتعبديات ، فهي كقولك: (أكرم العلماء) فيما إذا خصصته بالعدول ، فالتمسك بهذه الأخبار لإثبات تعبدية العمل تمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، إذ المفروض عدم إحراز كون العمل تعبدياً أو توصلياً .

(١) الوسائل ١: ٤٨ ، أبواب مقدمات العبادات ، ب ٥ ، ح ١٠ .

لكن لا تساعد على هذا الوجه:

أ - لأنَّ المسلم من ذلك هو في المخصص المتصل كـ (أكرم العلماء إلا الفساق)، فإنَّه لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة إلى مشكوك العدالة، وأمَّا المخصص المنفصل فهو محل الكلام لذهاب كثير إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، بنكتة أنَّ التخصيص لم يعطَ عنواناً للعام، أي لم يصبح العام هو (أكرم العلماء العدول)، بل العام مجرد (أكرم العلماء).

ب - وبعد قبول عدم جواز التمسك في المقام نقول: إنَّ ذلك فيما كان المخصص بعنوان واحد كعنوان (لا يعتبر التقرب في التوصليات)، لكن التخصيص في المقام انتزع من التخصيص بالموارد المتفرقة كقوله: (لا يعتبر التقرب في الإنفاق على الأهل) و(لا تعتبر القربة في الأمر بالمعروف) فيخضع المقام لقاعدة: (أنَّ العام لو خصص بأفراد متعددة وعثرنا على فرد جديد لم نعرف بتخصيصه وجب التمسك بالعام ما لم يثبت تخصيصه أيضاً)، فالمقام نظير ما لو أخرج زيداً وعمراً من تحت (أكرم العلماء) وشككنا في بكر هل خرج أيضاً أم لا؟ فإنَّه يجب التمسك بالعام.

نعم، هناك مشكلة أنَّ التخصيص بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو قبيح، فإذا كان هكذا أصبح مشمولاً لنفس ردِّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ولا يكون رداً في مقابلة. هذا حال الأدلة اللفظية.

الدليل الرابع - على اعتبار قصد القربة - هو: أنَّ الأمر من الأفعال الاختيارية للمولى فلا بد من صدوره عن غرض مصحِّح لصدور الأمر، والغرض ليس إلا جعل الداعي والمحرك للعبد نحو المأمور به، فلا بد من الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر تحصيلاً لغرض المولى.

وجوابه:

أولاً: بالنقض بالأوامر التوصلية، فإنَّه كيف يخصص هذا الحكم العقلي الذي يدعيه الخصم؟

وثانياً: أنّ العقل يحكم بأنّ غرض المولى من الأمر هو مجرد صدور العمل، وأما قولك: (إنّ الغرض هو جعل الداعي والمحرك) فأيضاً يرجع إلى أنّ غرضه هو صدور العمل، فأوجد المحرك والداعي حتى يتحقق غرضه وهو صدور العمل، أمّا صدوره بداعي الأمر فهو يحتاج إلى دليل آخر. بعبارة أخرى: قد وقع الخلط بين الجهة التعليلية والتقييدية، فالغرض هو صدور العمل من المكلف، وأمّا جعل الداعي والمحركية فهو علة لتحقق هذا الغرض.

غاية الأمر أنّ هذا الغرض إنّما هو في الموارد التي لا يتحرك العبد من دون الأمر، وأمّا في المورد الذي يتحرك من دون أمر كمورد التخيير العقلي، فإنّه سواء أمره بتخييراً أم لم يأمره فإنّه يختار أحد الطرفين لا محالة. فهنا يكون غرض المولى من الأمر هو غرض آخر أسمى وهو تكميل نفسية العبد وسموه الروحي، فيأمره لكي يستطيع العبد من التقرب إلى المولى، لكن وجود هذا الغرض الثاني الاسمي بالنسبة إلى أمرٍ ما يحتاج إلى قرينة، وبدونها لم يثبت وجود الغرض الثاني فلم تثبت التعبدية.

مقايسة أدلة الطرفين:

قد قدّمنا أنّ الأصل التوصلية تمسكاً بالإطلاق المقامي، إلّا أنّه يأتي سؤال وهو أنّ الأصل إذا كان هو التوصلية سواء بالإطلاق المقامي أو اللفظي أيضاً كما اختاره المحقق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر عليه السلام، وفي مقابله إذا تم بعض أدلة القائلين بأنّ الأصل هو التعبدية أيضاً فاذا نصنع؟ فهل يتعارض الأدلة اللفظية من الطرفين أو يوجد حل؟

الجواب: أنّ أدلة اعتبار قصد القرية - على تقدير تماميتها - متقدمة على أدلة عدم الاعتبار؛ لأنّ دليل عدم الاعتبار هو الإطلاق لفظياً أو مقامياً، ودليل الطرف المقابل

- غالباً - هو العموم كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (١)، وقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» (٢) و«لا عمل إلا بنية» (٣) والعموم يعتبر قرينة مانعة من الإطلاق انعقاداً أو حجية.

الأصل العملي في المسألة:

وأما بعد فرض عدم وجود دليل على أحد الطرفين فمقتضى الأصل العملي هل هو البراءة أم الاشتغال؟

الجواب مبني على المسالك المختلفة في الإطلاق اللفظي لقصد القرية والأمر، فن يرى إمكان التقييد بقصد الأمر فيمكنه البراءة على مسلكه كالمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما وكذا السيد الصدر رحمته فإنه وإن ذهب إلى الاستحالة لكن يرى الأمر القربي أمراً متجدداً ما دام لم يأت العبد بقصد القرية، فإنه أيضاً تجري البراءة عن الأمر المتجدد؛ لأنه على تقدير التقييد بقصد الأمر يتجدد الأمر، وعلى تقدير كونه توصلياً غير مقيد بقصد الأمر يسقط ولا يتجدد، فالأصل البراءة عن توجه تكليف جديد.

وأما من يرى استحالة التقييد بقصد القرية كالمحقق الخراساني رحمته ويرى دخالة قصد القرية في الغرض من دون إمكان التقييد به في اللفظ فالأصل الاشتغال للشك في سقوط الغرض بعد العلم بوجوده.

ولكن السيد الخوئي رحمته خالف المحقق الخراساني رحمته قائلاً بجريان البراءة حتى على مسلك المحقق الخراساني رحمته من عدم إمكان التقييد والشك في حصول

(١) البينة: ٥.

(٢) الوسائل ١: ٤٨، أبواب مقدمة العبادات، ب ٥، ح ٧.

(٣) الوسائل ١: ٤٦، أبواب مقدمة العبادات، ب ٥، ح ١.

الغرض^(١)، مستدلاً بأن البراءة الشرعية وإن كانت غير جارية كما ذكره المحقق الحراساني توفي لكون التقييد غير مقدور فليس أمره بيد الشرع فلا يمكنه رفعه شرعاً، لكن البراءة العقلية جارية؛ لأنَّ الموجب لقاعدة الاشتغال هو الغرض الواصل، وأما غير الواصل فهو خاضع للبراءة، فكما أنَّ الاشتغال يجري في التكليف الواصل كالأجزاء المعلومة من الصلاة وتجري البراءة في السورة لو لم يصل التكليف بها، كذلك الكلام في الغرض، وبما أنَّ المكلف لا يدري أنَّ غرض المولى ذات الصلاة فقط أم هي بقيد قصد القرية؟ فوجود الغرض في الذات قد وصل فيجب تحصيله، وأما أزيد من ذلك فما أنه لم يصل لم ينتج فيخضع للبراءة وتجري في الجزء والتقييد المشكوكين.

ونحن لانساعد على كلام السيد الخوئي توفي:

أولاً: أنَّ المفروض أنَّ الغرض قد تعلق بنفس الصلاة مع الإغماض عن القيد، كما يؤشر إليه تعريف التبدي بأنه ما لا يسقط الغرض منه - أي من الأمور به - إلاَّ بالإتيان بقصد الأمر.

وتوضيحه: أننا نعرف بأنَّ الغرض من السورة مثلاً لا يجب تحصيله؛ لعدم وصوله إلينا فلم ينتج علينا، إلاَّ أنَّ كلامنا في الغرض من سائر الأجزاء المعلومة كالحمد مثلاً، فنقول: إنَّ الغرض من الحمد - وهو قد وصل إلينا ومعلوم عندنا - هل يحصل بالإتيان به وحده أم لا إلاَّ بضمَّ السورة إليه؟ إذ على تقدير التقييد بالسورة فإنَّ الذي لم يحصل ليس غرض السورة فحسب، بل غرض الحمد أيضاً لم يحصل، لأجل تقييده وعدم حصول قيده، فلا بد من القطع بمحصوله؛ أما وجداناً أو تعبداً ولو بحجة شرعية من طريق البراءة عن نفس التقييد.

وما قلناه بالنسبة إلى الحمد نقوله في ذات الصلاة، وأنَّ الغرض من ذات الصلاة لم يحرز حصوله ما دام يحتمل تقييدها بالقربة، فإذا اعترفتم بأنَّ غرض ذات الصلاة قد وصلكم يلزمكم إحراز تحصيل هذا الغرض، والإحراز يتوقف على إيجاد القيد المشكوك.

قد تقول: على هذا لا يجوز إجراء البراءة في التكليف أيضاً إذا دار بين الأقل والأكثر الارتباطيين لأجل الشك في حصول الغرض أيضاً.

قلت: يفترق مقامنا عن ذلك بقدرة المولى على الأمر والجعل الشرعي للتقييد بالسورة مثلاً وعدم قدرته على الأمر بقصد القرية حسب فرض المحقق الخراساني رحمته الله.

وثانياً: أنَّ البراءة العقلية وإن كان موضوعها عدم البيان وهو متحقق في المقام، لكن لا نحمد على حرفية هذه القاعدة ما دامت عقلية، فلا بد من مراجعة عقلنا العملي في تحديد هذه القاعدة، والعقل يستثني صورة عدم قدرة المولى على البيان مع كون العبد يحتمل التقييد ويدري عدم قدرته على بيانه، فإنَّ العقل في هذه الصورة لا يحكم بقبح العقاب، ولا نريد القول بمنجزية الاحتمال التي ذهب إليها السيد الصدر رحمته الله، بل نقول بالمنجزية في خصوص هذه الصورة (عدم قدرة المولى على التقييد واحتمال العبد لذلك).

والحاصل: أنَّ البراءة العقلية قائمة على أساس قبح العقاب، فلا بد من مراجعة العقل في قبحه وعدم قبحه، وعقلنا العملي يفصل - ومن أول الأمر ^(١) - بين عدم البيان في صورة القدرة على البيان فيقبح العقاب؛ لأنَّ المولى على رغم إمكانه البيان

(١) وعلى هذا لا يرد إشكال أنَّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص؛ وذلك لأنه مخصَّص من الأول بمعنى أنَّ العقل يفصل بين صور المسألة، كما يفصل بين صور الكذب فيحكم بقبح بعضه دون بعض.

إن لم يبيّن فلا يلزم على العبد، بخلاف صورة عدم القدرة، فإنّ العقل يلزم العبد بالاحتياط إذا احتمل التكليف .

اللهم إلا أن يقال: إن بيان تعلق الغرض بقصد القرية ممكن وليس مستحيلاً حتى على مسلك المحقق الخراساني، وإنما المستحيل تعلق الأمر والجعل بقصد القرية، وعليه فتجري البراءة العقلية عن الغرض .

ومن هنا نتحصل على المختار من التفصيل بين إنكار البراءة العقلية رأساً وبين قبوله مطلقاً .

الجهة الخامسة: دلالة الأمر على النفسية والتعينية والتعينية:

هل الأمر - من دون قرينة خاصة - تدلّ على كون الواجب نفسياً وأخويه، أو تدل على أضداده وهو المقدمي والكفائي والتخييري؟

وقع البحث في المسائل الثلاث:

المسألة الأولى: الشك في المقدمية والنفسية:

ونتكلّم عن الثمرة، ثمّ عن أصل البحث:

وثمرّة البحث أنّه لو أمر بشيء كالسير إلى الحجاز وشك في أنّه واجب نفسي أو مقدّمة للحج؟ فلو عجز عن أداء الحج لا يجب عليه السير على تقدير كونه مقدّمة للحج؛ لأنّ وجوب المقدّمة مستمد من وجوب ذمها، وأمّا على تقدير النفسية فالوجوب باقي. وهنا وإن كان استصحاب الوجوب جارياً لعدم قبول المشهور لإشكال الاستصحاب في الأحكام الكلية، لكن لا بد قبل ذلك من البحث عن دلالة الصيغة على أحد الطرفين، ومعها لا ينتهي الدور إلى الاستصحاب .

مقتضى إطلاق الأمر هو النفسية:

قد ذكرت عدة طرق لكون الإطلاق يقتضي النفسية، ونحن نذكر بعضها:

أ - ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهو أنّ المقدمية (الغيرية) تحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي وجوبه للغير بخلاف النفسي .

ولا ندعي أنّ الصيغة وضعت لخصوص النفسي كي يناقش بأنّ الصيغة تدل على طبيعي الوجوب الأعم من النفسي والغيري ، بل نقول - كما تقدم :- إنّ للغيري مؤنة زائدة مرفوعة بالإطلاق .

ب - ما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا من التمسك بإطلاق مادة الواجب النفسي ، أي كما يمكن التمسك بإطلاق دليل مشكوك المقدمة كالوضوء مثلاً كذلك يمكن التمسك بإطلاق ذلك الواجب النفسي - المحتمل كونه ذي المقدمة حسب الفرض - كالصلاة التي نشك في مقدمية الوضوء لها حسب الفرض ، فنتمسك بإطلاق مادة الصلاة بأنّها تتحقّق ولو بدون الوضوء ، ولازمه العقلي أنّ المشكوك (الوضوء) ليس مقدمة ، بل هو واجب نفسي .

ج - التمسك بإطلاق وجوب الصلاة لصورة عدم إمكان الوضوء مثلاً ، فينتج أيضاً نفسية وجوب الوضوء ، إذ لو كان غيرياً لسقط وجوب الصلاة للعجز عنها .

د - التمسك بالإطلاق الأحوالي لوجوب المشكوك في كلّ الحالات حتى حالة عدم وجوب الصلاة ، أي أنّ الوضوء واجب حتى لو لم تجب الصلاة لسبب ما كالعجز .

هذه طرق أربعة لإثبات النفسية عند الشك ، وهناك بعض المناقشات :

١ - أنّ هذه الطرق ليست كافية دائمة ، إذ قد يكون ذلك بدليل غير لفظي فلا يكون له إطلاق ليمسك به لإثبات النفسية .

والجواب : أنّ المشكلة إذا كانت منحصرة في كون الدليل لبياً غير لفظي فهي قابلة الحل ، بأنّ المولى إذا كان في مقام البيان أمكن التمسك بالإطلاق المقامي ، ولئن لم يوجد إطلاق لفظي كفي المقامي . نعم ، لا بد من توفر سائر شروط الإطلاق .

إذاً فجرد كون الدليل غير لفظي لا يوجب إشكالاً ، إذ يتبدل الإطلاق اللفظي بالمقامي وهو كافٍ . فلانساعد على ما ذكره السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من اعتبار كون الدليل لفظياً . كما لانساعد على :

٢ - مناقشة الشهيد الصدر رحمته أيضاً على التمسك بالطريق الرابع، وهو الإطلاق الأحوالي لإثبات نفسية الوجوب للوضوء مثلاً، حيث اعترض رحمته على الإطلاق الأحوالي بأن من المحتمل أن يكون كلاً منها (الوضوء والصلاة مثلاً) واجبين نفسيين ومشروطين بالزوال مثلاً، فإنه على هذا التقدير يسقط وجوب الوضوء متى سقط وجوب الصلاة بسبب عدم الشرط، ومع ذلك كلاهما نفسيان، فجرد أن نرى سقوط أحدهما في حال سقوط الآخر لعدم تحقق شرطه كالزوال لا يدل على أن الوضوء مقدمة، إذ لعله نفسي ولكنه مشروط بنفس شرط الصلاة.

وذكر أن تمييز ذلك مهم - أي أن الوضوء نفسي أو غيري حتى لو سقط وجوبه حين سقوط الصلاة - لاستحقاق عقابين على تقدير النفسية، وعقاباً واحداً على تقدير الغيرية.

ولكن يمكن الملاحظة عليه:

١ - بعد الإغماض عن أن المهم هو سقوط الوجوب وعدمه كي لا يكون آثماً، وأما أنه بأي مقدار يعاقب فليس من همّ الأصولي، إذ همّه تحصيل الحجة على الترك وكونه معذوراً أو غير معذور، بالإضافة أن بعض العلماء يقول بالعقاب على الواجب الغيري أيضاً.

٢ - أن الطريق الرابع ليس عبارة عن الاستدلال على النفسية من طريق سقوط وجوب الوضوء عند سقوط وجوب الصلاة حتى يخضع لمناقشة السيد الصدر بأنه يمكن أن يكون الوضوء مع ذلك نفسياً لاشتراط كليهما بالوقت - مثلاً -، بل أن صيغة الطريق الرابع هو: أن الإطلاق الأحوالي لوجوب الوضوء معناه أن الوضوء واجب في جميع الحالات حتى في صورة سقوط وجوب الصلاة بالعجز مثلاً، فينكشف بذلك أن وجوبه نفسي إذ لو كان غيرياً لكان يسقط بسقوط وجوب الصلاة.

المسألة الثانية والثالثة: الكفائي والتخييري:

وأما مسألة الشك في الكفائية والتخييرية وضديهما فلا تفردهما بالبحث؛ لكفاية ما تقدم لإثبات النفسية، فإنَّ الطريق الأوَّل يرفع المؤنَّة الزائدة الموجودة في الكفائية والتخييرية، كما في الشك في الغيرية بنكتة واحدة. والطريق الرابع جارٍ أيضاً فنتمسك بالإطلاق الأحوالي، فنقول: إنَّ الصوم مثلاً واجب ويحصل الإثم بتركه حتى في حالة ما إذا قمت بالأطعام أو العتق، فيثبت كون الصوم واجباً تعيينياً ويرتفع احتمال التخييرية. وكذا يثبت الواجب ويبقى في ذمتنا حتى في حالة قيام شخص آخر بهذا الواجب، فيرتفع احتمال الكفائية بفضل الإطلاق الأحوالي.

ويكفيها هذان الطريقتان وإن أمكن الطريق الثالث أيضاً، وهو التمسك بإطلاق وجوب الواجب النفسي كالصلاة مثلاً لو اخترنا أنَّ حقيقة الوجوب التخييري والكفائي هو الوجوب المشروط بعدم إتيان شخص آخر أو عدم الإتيان بعدل آخر، فالإطلاق يقتضي وجوبه حتى لو أتى بآخر أو أتى به آخر.

الجهة السادسة: وقوع الأمر عقيب الحظر:

الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه هل يدل على الوجوب أيضاً أم على الجواز، أو على الحكم السابق على الحظر^(١)، أو أنه مجمل لا يدل على أحد هذه الأمور؟ فيه أقوال، وقد ذكر السيد الخوئي والسيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عدم وجود قائل بالوجوب، لكن ذكر السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وجود القائل به وهو الصحيح كما جاء في بعض الكتب الأصولية.

ذهب المشهور إلى الإجمال وعدم ظهوره في الوجوب، منهم المحقق الخراساني

(١) كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ - المائدة: ٢ - فإنَّ الصيد محكوم بحكم قبل الإحرام من الاستحباب إذا كان للتوسعة على العيال، أو الوجوب للإتفاق الواجب، أو الحرمة حسبما فصل في الفقه.

والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر عليه السلام ، وذهب السيد الروحاني عليه السلام إلى ظهوره في الجواز والنتيجة واحدة ؛ لأنه على القول بالإجمال لا يثبت الوجوب ولا الحكم السابق ، فبالتالي ينتج الإباحة لعدم دليل على الالتزام . والفرق أن السيد الروحاني عليه السلام يدعي الظهور في الإباحة وهم يقولون بعدم الظهور .
القول بالإباحة:

وقد استدل السيد الروحاني على الإباحة بأن مراجعة الاستعمالات العرفية تشهد بظهورها في الإباحة ولا يرد على بيانه كون الاستعمال أعم من المجاز . وهذا عهدته عليه عليه السلام سيما وعدم فائدة لإثبات ذلك ما دام القول بالإجمال أيضاً ينتج نفس النتيجة .

القول بالإجمال وعدم الظهور:

وقد استدل على ذلك بأن نكتة وروده بعد الحظر أو في مورد توهمه يشكل احتمال كون الحظر السابق قرينة على أن المراد من الأمر ليس هو الوجوب ، بل رفع الحظر والحرج الذي كان يشعر به العبد كما يحتمل إرادة ظهور الأمر في الوجوب ، وبما أن هذين الاحتمالين متساويان ولو في مرحلة الدلالة التصديقية ، يتحقق الإجمال ولا يمكن إثبات ظهور هذا الأمر في الوجوب كما كنا نفعله في سائر الموارد من طريق حكم العقل بانتزاع الوجوب أو الإطلاق أو الانصراف ، وهذا الاحتمال وإن كان موجوداً في سائر الموارد إلا أنه ضعيف لا يصل إلى درجة الإجمال ، بخلافه في مورد الحظر السابق أو توهمه فإن الاحتمالين متساويان .

لكن السيد الصدر عليه السلام اعترض عليهم بأن مجرد احتمال عدم الوجوب لا يجعل الأمر مجملاً ، إذ يمكننا إثبات الوجوب من طريق حكم العقل بأن المولى إذا طلب شيئاً ولم يرخص في تركه يحمل على الوجوب ، على رغم أن احتمال عدم الوجوب موجود أيضاً ، وهكذا من طريق الإطلاق الذي استخدمه المحقق العراقي عليه السلام لإثبات

ظهور الصيغة في الوجوب^(١).

إلا أنا لانساعد على ما ذكر الشهيد الصدر رحمته؛ لأننا وإن كنا نعرف بأن الظهور متقوم بوجود احتمال في مقابله، وإلا لكان نصاً^(٢)، لكن وجود الاحتمال على قسمين: الأول: أن يكون ضعيفاً ومغلوباً في نظر العقلاء، وهذا من مقومات الظهور، فإنه بمعنى الغلبة، كما في قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٣).

والثاني: ما يكون عقلاً مساوياً ومساوياً، وهو ينافي الظهور ويوجب الإجمال.

فلاحتمال الضعيف يجتمع مع الظهور، والقوي من مقومات الإجمال، ومراد القائلين بالإجمال هو الاحتمال غير الضعيف، الأمر الذي يوجب الإجمال.

وبعد أن ناقش السيد الصدر رحمته استدلال المشهور على الإجمال ذكر هو طريقين لإثبات ذلك:

١ - أن خصوصية ورود الأمر بعد الحظر وإن لم يجعل الإجمال في الأمر في مدلوله التصوري كما يصير في إرادة الرجل الشجاع من الاسد، لكنه يوجب الإجمال في المدلول التصديقي والإرادة الجديدة.

ولكن الذي يظهر أن هذا المطلب هو مراد المستدلين، فإن مرادهم هو تحقق الإجمال في المدلول التصديقي الجدي. إذاً فكلامه توضيح لكلامهم. نعم، يختلف رحمته مع السيد الخوئي رحمته في التنظير بكلمة (الاسد)، فإنه يظهر منه القول بالمجازية في مرحلة المدلول التصوري، لكن الشهيد رحمته لا يقول بالمجازية في هذه المرحلة. إلا أن هذا لا يؤثر في مقصودنا ما دام الإجمال في المدلول التصديقي مورد الاتفاق، وهو المطلوب.

(١) بحوث في علم الأصول ج ٢: ١١٧.

(٢) فالنص فاقد لاحتمال الخلاف، وأما الجمل والظاهر فيشتركان في وجود احتمال الخلاف،

لكنه في الجمل مساوٍ وفي الظهور ضعيف.

(٣) التوبة: ٣٣.

٢- وجود نكتة نوعية - أي ارتكاز متشرعي - أخرى موجبة لإجمال الأوامر في كثير من الابواب الفقهية وعدم انعقاد ظهور لها ، كالأمر بصلاة الليل وصلاة الجمعة^(١) ، وهي احتمال ارتكاز نوعي متشرعي على عدم الوجوب في ذهن السامع ، فإنه من احتمال وجود القرينة المتصلة^(٢) ، ولا يمكن نفيه بسكوت الراوي ، كما في احتمال القرائن اللفظية المتصلة ؛ لأنّ الأمور الارتكازية لا تخضع لشهادة الراوي ؛ لكونها معاشة غير ملتفت إليها^(٣) .

ويمكن الملاحظة على ما ذكره السيد الصدر رحمته :

١ - بأنّ احتمال وجود القرينة الذي جعله موجباً للإجمال بما أنه ليس أمراً برهانياً ، بل هو تابع للفهم العرفي ، فلا بد من مراجعة الارتكاز العرفي في الاستظهار ، فكلّ حسب ما يستظهره عرفاً ، أي نفرض صدور أمر من المولى ونحتمل وجود قرينة - ولو عقلية - فإننا نجد فرقاً عرفياً بين الشك في أصل وجود القرينة وبين الشك في قرينية الموجود .

٢ - كما أنه لا شك في أنّ الارتكاز العرفي المذكور في كلام السيد الصدر رحمته موجب للإجمال في المقام ، إلا أنّ السؤال هو أنه من أين جاء هذا الارتكاز بأنّ (أكل الملح مثلاً ليس بواجب) لمن يريد معرفة حكمه لأوّل مرّة فيسمع الإمام عليه السلام يأمره بأكله . نعم ، من تمّ له معرفة سابقة بأنّ (أكل الملح ليس واجباً) فإذا سمع الأمر بالملح لا يحمله على الوجوب . إذا فالسؤال عن وجود هذا الارتكاز سابقاً؟

(١) لعلّ مراده عليه السلام غسل الجمعة ؛ لأنّ صلاتها - حسب المشهور - واجبة ولو تخييراً .
(٢) والفرق بين الوجه الأوّل والثاني : أنّ الأوّل من باب احتمال قرينية الموجود ؛ لأنّ الحظر موجود ونحتمل قرينته . وأمّا الثاني فهو من احتمال وجود القرينة المتصلة ، وهو موجب للإجمال على رأي السيد الصدر رحمته ، خلافاً للمشهور بعد المحقق الخراساني رحمته .

فقد يقال: إن سبب هذا الارتكاز هو إمضاء المعصومين السابقين عليهم السلام لترك هذه الأمور، مثلاً كان النبي صلى الله عليه وآله ساكتاً عن ترك أكل الملح، فإذا ورد أمر من الإمام عليه السلام بأكله لا يدل على الوجوب لوجود الارتكاز بسبب سكوت النبي صلى الله عليه وآله سابقاً.

لكن لا تساعد على ذلك؛ لأن كل الأحكام قد تم بيانها على يد النبي صلى الله عليه وآله وقد تم التشريع في عصره، إلا أن المقدار الكامل قد بينه لأمر المؤمنين عليهم السلام لا لجميع الناس^(١)، وبالتالي إذا سمع الراوي أمراً بشيء يحتمل أن الإمام قام بتبليغه الآن وأنه واجب، وجب أن يرفع يده عن الارتكاز السابق على عدم الوجوب.

٣- بالإضافة إلى وجود قرائن على الاستحباب في كثير من الأوامر، فمثلاً بالنسبة إلى صلاة الليل قرينتها وجود ما دل على عدم وجوب الصلاة في اليوم إلا الصلوات الخمس، وقد جاء عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عدّ الواجبات ونفي الوجوب عن غيرها من أن الصيام طول الدهر ممكن لكن الله تعالى أوجبه شهراً فقط، وهكذا الحج فإنه لم يوجبه في العمر أكثر من مرة. فوجود هذه الروايات تعتبر قرينة على الاستحباب بلا حاجة إلى افتراض الارتكاز المتشعري الموجب للإجمال في تخريج المسألة.

٤- كما يمكن تخريج المسألة بطريق آخر، وهو أن تحصيل الإجماع وإن كان صعباً، لكن يكفي في رفع اليد عن الوجوب مجرد عدم الخلاف في المسألة، ففي هذه الأوامر المحمولة على الاستحباب لا نرى فتوى واحدة على وجوبها كأكل الملح وصلاة الليل وأمثالهما، فيكون الحمل على الاستحباب من طريق عدم الخلاف، أو

(١) حيث لم يحضر جميع الصحابة جميع مجالس النبي صلى الله عليه وآله إلا أمير المؤمنين عليه السلام، فقد كان معه صلى الله عليه وآله من صغر سنه وقد علمه النبي صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم يفتح من كل باب ألف باب، مضافاً إلى عدم المصلحة في بيان بعض الأمور، فبينها لعلي عليه السلام لكي تبين في الوقت المناسب على يد خلفائه عليهم السلام.

من طريق الأدلة اللفظية كما تقدم ، لا من طريق الارتكاز المتشرعى المذكور .
 هذا في الأمر الواقع عقيب الحظر الواقعي ، لكن العلماء عطفوا عليه توهم الحظر ،
 فمن يقول بالإجمال يقول في الموردين ، ومن يقول بالإباحة كالسيد الروحاني عليه السلام
 يقول في الاثنين أيضاً .

لكن هنا إشكالاً وهو أنه كيف نحمل الأمر على عدم الوجوب والحال أنه ليس
 قبله حظر أصلاً ، وإنما هو حظر خيالي وهمي؟!

والجواب: أن المؤثر في فهم العبد هو الوجود التصوري للأمر لا الوجود
 الواقعي ، فالحظر بوجوده التصوري يؤثر في كيفية فهم العبد ، فيرى الأمر مجملأً أو
 ظاهراً في الإباحة . ولذا لو كان العبد ممنوعاً واقعاً ولكنه لا يعلم ولا يحتمل فإنه
 لا يحصل له الإجمال إذا أمره المولى ، فإذا كان المعيار ليس هو الحظر بوجوده
 الواقعي ، بل بوجوده الذهني التصوري فإن الإجمال متحقق في صورة التوهم أيضاً .
 بل يقرب في النظر حسب هذا التحقيق هو أن صورة المسألة هو ورود الأمر بعد
 العلم بالحظر وعلى الأقل احتمالاً سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا ، لا مجرد الحظر
 الواقعي وإن لم يحتمله العبد .

موجز البحث عن الأمر بعد الحظر:

وموجز البحث هو أن الصحيح ما ذهب إليه المشهور من كونه موجباً لإجمال
 الأمر في مدلوله التصديقي والإرادة الجديدة ، ولا نوافق على ما ذهب إليه السيد
 الروحاني عليه السلام من دلالاته على الإباحة بالخصوص ؛ لأنّ عهدة ذلك على مدعيه ، غير
 أن النتيجة واحدة عملياً ، فلا أهمية في البحث عن إثبات خصوص الإباحة .

والنقطة التي نخالف كلاً من المشهور والسيد الروحاني عليه السلام فيها هو أنهم ساقوا
 البحث عن وقوع الأمر بعد الحظر وبعد توهمه بسياق واحد ، ولكن مقتضى تحقيقنا
 أن ما يوجب الإجمال هو وقوع الأمر بعد العلم بالحظر أو احتمالاً ، ونعبر عنه بتوهم

الحظر، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا. وأما وقوعه بعد الحظر الواقعي فلا يؤثر؛ لأنّ المؤثر في تحقق الإجمال في نظر العبد والموجب لعدم إحراز العبد الإرادة الجدية للمولى إنّما هو علم العبد أو احتمالته بالحظر السابق، فالمعيار هو الحظر بوجوده الذهني علماً أو احتمالاً لا الواقعي. نعم لو كان مراد المشهور من الحظر هو العلم بالحظر ومن التوهم هو احتمالته يرتفع الإشكال عن مقصودهم ويبقى على تعبيرهم.

الجهة السابعة: دلالة الأمر على المرة والتكرار وعدمهما:

هل الأمر يدل على المرة أو التكرار، أم لا يدل على أيهما فنحتاج إلى قرينة لإثبات أحدهما؟ غاية الأمر إذا لم تثبت الدلالة على أيهما ففي النتيجة العملية يؤتى بالمرّة لا لدلالة الأمر على المرّة، بل لتحقيق الامتثال بها.

والبحت تارة على مستوى المدلول الوضعي، وأخرى فيما يقتضيه الإطلاق ولو لم يوضع.

أما على مستوى المدلول الوضعي فلم يوضع الأمر لا للمرّة ولا للتكرار؛ لأنّ الأمر مؤلّف من هيئة ومادة، والمادة موضوعة لنفس الحدث فقط، فلا تدل على أكثر من نفس العمل، كما أنّ الهيئة تدل على أصل الطلب لا شيء زائد، فلا موجب للدلالة على المرّة أو التكرار.

البحث على مستوى الدلالة الإطلاقيه:

وأما على مستوى الظهور الإطلاقي فقد ذهب مشهور العلماء إلى عدم وجود قانون كلي يثبت الظهور في المرّة أو التكرار، فيخضع للقرائن الخاصة. غاية الأمر أنّ الأصل الكلي في المأمور به عدم لزوم التكرار، والأصل الكلي في متعلق المأمور به - كالعالم الذي هو متعلق الإكرام، ويسمى: الموضوع ومتعلق المتعلق أيضاً هو التعدد، فلو قال: (أكرم العلماء) فبعدد العلماء يتكرر الإكرام، لكن كلّ عالم لا يجب إكرامه أكثر من مرّة، وهذا هو الأصل الأوّلي ما لم تقم قرينة - في الموارد الخاصة - على خلافه.

فإن قلت: فلماذا لا يجب إكرام جميع العلماء في جملة: (أكرم عالماً) أو (أكرم أي عالم)؟.

قلت: مقتضى القاعدة الأولى لا ينافي رفع اليد عنها بسبب عامل خارجي هو التنوين في (عالماً) أو كلمة (أي) الدالتان على الوحدة، فبها نرفع اليد عن مقتضى القاعدة كما نرفعها عن القاعدة الأولى في متعلق التكليف في موارد النهي، كما إذا قال: (لا تهن عالماً)، فإن مقتضى القاعدة المذكورة الاكتفاء بالمرّة في ترك الاهانة، لكن نرفع اليد عنها ونقول بالانحلال والتكثر، فلا بد من ترك كلّ أفراد الاهانة وفي كلّ الأزمان، وذلك لقرينية طبيعة النهي كما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أنّ انعدام الطبيعة يتوقف على انعدام جميع أفرادها العرضية والطولية، فالاهانة المنهية لا تنعدم إلا بترك جميع أفرادها، وهذا بخلاف الأمر فإن المطلوب فيه إيجاد الطبيعة وهي توجد بفرد واحد.

وهذه النكتة من المحقق الخراساني رحمته مرود القبول بهذا المقدار، وهو إيجاد الطبيعة بفرد واحد وإنعدام الطبيعة بانعدام جميع الأفراد. وأمّا الزائد عليه وهو أنّ كلّاً من الأمر والنهي يتعلق بالطبيعة لكن الأمر طلب لوجودها والنهي طلب لعدمها، فإنّ هذا المطلب لم يوافق عليه السيد الشاهرودي رحمته في مبحث ماهية النهي.

والحاصل أنّ الأصل الأولي في المتعلق يقتضي الاكتفاء بالمرّة وفي الموضوع يقتضي التعدد، وقد ذكر السيد الصدر رحمته أنّ هذا الأمر الواضح عرفاً ولغة يبتني على أساس فني، ولا يكفي فيه أن يقال: إنّ الإطلاق في المتعلق بدلي فيكتفي بالمرّة وفي الموضوع شمولي فيتكرر بعدد أفرادها كالعالم مثلاً، إذ يبقى تساؤل أنّ الإطلاق ما دام بمقدمات الحكمة فهي تثبت أصل الطبيعة من دون قيد زائد، فمن أين جاء الفرق بالبدلية والشمولية؟! إذن فالنكتة الصحيحة هي أنّ الموضوع قد لوحظ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، أي من كان عالماً أو جئتُ إكرامه ولا أطلب منك إيجاد

العالم، بخلاف المتعلق فإنه ليس مفروض الوجود، بل يطلب إيجاداه، فلا معنى للانحلال في المتعلق، بخلاف الموضوع فإنه مفروض الوجود، وبما أن له تطبيقات متعددة فيتعدد الموضوع بعدد تلك التطبيقات^(١).

ونلاحظ عليه بأن مثل (أكرم العالم) نقض لهذه القاعدة العرفية، فلئن كان التنوين في (أكرم عالماً) قرينة على الوحدة فإن (أكرم العالم) خالٍ عن تلك القرينة، والحال أن مشهور العلماء لا يرون فيه تعدداً، ولذا يقوى كلام السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمهما من عدم وجود قاعدة عامة للمرة والتكرار، بل تحتاج إلى قرينة من الخارج.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته تم مبحث المرة والتكرار بأنه بناء على دلالة الأمر على المرة فلا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال، وأما على مختاره من دلالة الأمر على طلب الطبيعة فقد فصل بين الأفراد العرضية - كما إذا أكرم عالمين في آن واحد - يكون الامتثال بكلها؛ لأن المأمور به هو الطبيعة من دون تقييد بالوحدة أو التعدد، فهو مخير عقلاً بين الامتثال بإكرام فرد واحد والامتثال بإكرام أكثر من واحد في آن واحد، فيكون الجميع امتثالاً.

وبين الأفراد الطولية فلا يتحقق الامتثال إلا بالفرد المتقدم زماناً، إذ به يسقط الأمر، فلا يعقل الامتثال بالفرد الثاني بالمعنى الحقيقي وهو مطابقة المأتي به مع المأمور به. ولكن ذكر رحمته بعضهم أنه يمكن فرض الامتثال بعد الامتثال ومثل لذلك بالتسبيحة الواحدة وثلاث تسبيحات بشرط أن يكون الثلاثة بمجموعها هي الواجب لأن الزائد على التسبيحة الأولى مستحب.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٢٢.

وفيه: أنه بعد حصول الامتثال بالتسيحة الأولى يسقط الأمر ولا يعقل امتثاله مرة أخرى، اللهم إلا إذا كانت التسيحة الأولى مأموراً بها بشرط عدم انضمام التسيحتين إليها فيكون الامتثال بالتسيحات الثلاث، لكنه خروج من الفرض أيضاً إذ ليس الأول امتثالاً أصلاً.

ومن الناحية الفقهية ذكروا وجود الامتثال الثاني في الفقه وهو إعادة الصلاة جماعة بعد الفرادى، فذكروا أنه من باب تعدد الامتثال أو تبديل الامتثال الأول بالثاني، وقد ورد بعض الأخبار في هذا الصدد، ونذكر واحدة منها لئلا نرى مقدار دلالتها:

وهي: معتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: «يُصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»^(١).
ويحتمل فيها أمران:

١ - أن يكون من باب تبديل الامتثال بالامتثال بأن يكون الفرادى قد حقق الامتثال ثم يبده بالجماعة فيجعل امتثال الفريضة بصلاة الجماعة.

٢ - عدم تحقق الامتثال الأول أصلاً، لا أنه يبده بعد تحققه وتكونه، وذلك بأن يكون شرط تحقق الامتثال بالفرادى عدم إعادتها جماعة، فمن يعيدها جماعة ينكشف أنه لم يمتثل أصلاً الأمر الصلّاتي، لا أنه ينهدم الامتثال الأول بإتيانه بالجماعة.

إن قلت: إن احتمال الشرط المتأخر نفيه بإطلاق المادة في قوله: «صلّ»، أي أنّ المأمور به مادة الصلاة من دون اعتبار عدم إعادتها.

قلت: شرط الإطلاق كون المتكلم في مقام البيان، والآيات القرآنية ليست في

(١) الوسائل ٨: ٤٠١، أبواب صلاة الجماعة، ب ٥٤، ح ١.

مقام البيان، والروايات البيانية وإن كانت في مقام البيان لكن لا من هذه الجهة، بل هي بصدد بيان سائر الجهات كالطهارة وغيرها من الشروط والأجزاء. وفي هذه الرواية قد جعل الاختيار بيد المكلف حيث قال: «ويجعلها الفريضة إن شاء»، فالشارع يريد الفريضة ولكن أيهما الفريضة؟ فهو بيد المكلف.

ولكن في رواية أخرى: «يختار الله أحبها إليه»^(١) فتعين الفريضة الواقعية والامتنال يكون بيد الله تعالى واختياره ليس جزافاً، بل يختار الأفضل والأحب، لكنها ضعيفة السند ولا يجري فيها الاحتمالان السابقان، إذ لو كان عدم الجماعة شرطاً متأخراً للامتنال الأول فع عدم الشرط (بأن أتى بالجماعة) تكون الفرادى باطلة، فلا يحتمل أن يختار الله تعالى الباطل، بالإضافة إلى التعبير بكلمة «أحبها» الدالة على صحتها معاً.

إن قلت: لا يجري حتى في قوله عَلَيْهِ: «ويجعلها الفريضة إن شاء»، لأن الثانية - بناء على الشرط المتأخر - هي الفريضة متعيناً؛ لأن الفرادى كان مشروعاً بعدم الإتيان بالجماعة.

قلت: لعل الشرط المتأخر ليس هو الإتيان جماعة ليبطل الفرادى بسبب الجماعة، بل الشرط هو اختيار المكلف ذلك.

ثم إن كلمة «أحبها» توجب إشكالاً وهو أن الجماعة دائماً تكون هي الفضلى، فلماذا لم يقل: (يختار الجماعة)، بل قال: «يختار أحبها» المؤشر بأنه قد يكون الفرادى هي الفضلى؟.

والحل: ١ - إما بعدم حضور القلب - اتفاقاً - في الجماعة ولو قليلاً، وبما أن روح العبادة بحضور القلب فتصبح الفرادى فضلى. وإنما قلنا: (ولو قليلاً)؛ لأنه لو فرض

(١) الوسائل ٨: ٤٠٣، أبواب صلاة الجماعة، ب ٥٤، ح ١٠.

حضور قلب القليل في الجماعة فهو أفضل من الحضور الكثير في الفرادى ؛ لأنّ القليل يضرب في عدد فضيلة الجماعة ، فحضور القلب بمدة ثانية واحدة إذا ضرب في آلاف يكون أكثر من طول صلاة الفرادى حتى لو كانت بتامها مع حضور القلب .

٢ - وإما بأن تكون الجماعة في المسجد الحرام على ما أتذكر من بعض الأخبار بأنها أقل ثواباً ، أو الجماعة في الحمام مثلاً ، بشرط أن يكون أقلية الثواب بالقياس إلى الفرادى لا بالنسبة إلى الجماعة في غيرها بشكل تكون أفضل من الفرادى على رغم أقليتها من جماعة غيرها .

٣ - كما يمكن إرادة الصلاة جماعة من كلمة «أحبها» ؛ لأنّ الجماعة هي الأحب والأفضل وقد عبّر عليه السلام بالأحب إشارة إلى فضل الجماعة والتأكيد عليها كمن يحب أصغر أولاده فيقول: يتوني بأحب أولادي بدلاً من «أصغر أولادي» .

الجهة الثامنة: الفور والتراخي:

هل الأمر يدل على الفور أم لا يدل فيجوز التراخي أيضاً؟
وليس صيغة البحث هو أنّ الأمر يدل على الفور أم التراخي ؛ لأنّ وجوب التراخي غير محتمل في المقام .

ذكر المشهور من متأخري المحققين عدم دلالة الأمر على ذلك ، ومنهم المحقق الخراساني عليه السلام ، إلا أنه عليه السلام قال بعد ذلك: إنّ مقتضى إطلاق الصيغة جواز التراخي .
وعليه فقد يعترض عليه بالتهافت حيث يقول أولاً بعدم دلالة الصيغة على جواز التراخي كما لا تدل على الفور أيضاً ، ثمّ يقول بدلالة الصيغة بإطلاقها على جواز التراخي .

ويمكن علاج هذا التهافت بأنّ الأوّل - أي نفي الدلالة - هو بالوضع ، فينكر الدلالة الوضعية ويثبت الدلالة الإطلاقيه .

أدلة القائلين بالفور:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْجَنَازَاتِ﴾^(٢).

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله:

أولاً: بأنَّ الأمر في الآيتين المباركتين إرشادي، وليس مولوياً لكي يدل على الوجوب.

وثانياً: بعد قبول كونه مولوياً فهو أمر استحبابي، إذ لو كان واجباً لكان المناسب ذكر لازم الوجوب وهو العقاب على الترك لا الثواب، فإنه لا يخص الوجوب، لوروده في الاستحباب أيضاً.

وقد أصبح كلام المحقق الخراساني رحمته الله مثاراً للإشكال، فقد اعترض عليه بأنَّ هذا المطلب جارٍ في جميع الأوامر الوجوبية، أي بناء على كلام المحقق الخراساني رحمته الله يلزم ذكر لازم الوجوب عند بيان أي أمر وجوبي، ولم يلتزم به أحد، فكما أنَّ كثيراً من الأوامر الوجوبية فاقدة للزم الوجوب، بل يكتفى بالأمر فقط، فليكن هنا مثلها.

وقد قام السيد الروحاني رحمته الله بدفع هذا الاعتراض بأنَّ المسارعة والاستباق يختلف عن بقية الأمور المطلوبة، حيث إنَّ حسن المسارعة في نظر العرف استحبابي حسب ارتكازهم العرفي عند الأمر به إلا في صورة قرينة على خلافه، وليس هنا المسارعة قرينة على الوجوب إلا ببيان لازم الوجوب، وبما أنَّه منتفٍ في هذه الآية المباركة فينتفي وجه الحمل على الوجوب^(٣).

وكيفما كان فإذا لم يثبت وجوب الفور فلا محالة يجوز التراخي.

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨.

(٣) منتقى الأصول ١: ٥١٨.

والتحقيق: أن اعتراضهم ناشئ من عدم إعطاء كلام المحقق الخراساني رحمته تمام حقه، إذ يقول: بما أن الآية الشريفة قد أمرت بالمسارعة إلى الثواب فيكشف ذلك عن أن المسارعة إنما هي في المستحبات فتصبح المسارعة أيضاً مستحبة، وذلك لأن المراد لو كانت المسارعة في الواجبات لما كانت تذكر الثواب بل كانت تقول: وسارعوا إلى دفع العقاب؛ إذ الثواب أعم من الواجب والمستحب، وبهذا التوضيح لا يرد على المحقق الخراساني أنه متى أريد الوجوب لا بد من ذكر لازم الوجوب وهو دفع العقاب؛ إذ هو لا يقول بذلك وإنما يقول في خصوص الآية الكريمة بما أنها ذكرت لازم الاستحباب نستكشف عدم الوجوب، فلا يرد إشكال على كلام المحقق الخراساني حتى نحتاج إلى جواب السيد الروحاني.

عصيان الفورية:

ثم إن هنا فرعاً فقهياً، وهو أنه لو عصى الأمر الفوري - بناء على القول بالفور أو وجود قرينة خاصة على الفور - فأخر، فهل يجب فوراً ففوراً، أم يجوز التأخير؟ ذكر المحقق الخراساني رحمته أنه متفرع على كون المطلوب متعدداً أو واحداً، فعلى التعدد - أي كون أصل العمل واجباً وفوريته واجب آخر - فلو عصى أحد الواجبين وهو الفورية يبقى الآخر فيجب فوراً ففوراً، وأما لو اتحد المطلوب وهو العمل مقيداً بالفور سقط الوجوب رأساً لو عصى الفور وقد اعترض عليه السيد الروحاني رحمته بأنه بناء على تعدد المطلوب أيضاً لا تجب الفورية الثانية، أي لا يجب فوراً ففوراً؛ لأن مقتضى تعدد المطلوب هو وجوب أصل العمل وعدم سقوطه بالتأخير، وأما الإتيان به بقيد فوراً ففوراً فهو أمر زائد على أصل العمل فيحتاج إلى دليل آخر ^(١).

(١) منتقى الأصول ١: ٥١٩.

ويمكن توضيح ما ذكره تعالى بأن الاحتمالات في المسألة ثلاثة:

١ - السقوط رأساً فلا يجب الإتيان أصلاً.

٢ - عدم السقوط مع جواز التراخي .

٣ - عدم السقوط مع الفورية أيضاً.

وتعدد المطلوب ينفي الاحتمال الأول ولا يعين أحد الآخرين ، بل يحتمل كلا الأمرين فلا يبقى دليل على الفور الثاني^(١) .

ولكن يمكن التغلب على هذا الإشكال والانتصار للمحقق الخراساني تعالى ؛ وذلك بأنه كما استفيدت الفورية من الأمر - حسب الفرض - فبنفس النكته التي استفيدت الفورية الأولى يستفاد منها وجوب الفورية الثانية .

(١) أي فوراً ففوراً .

المبحث الثالث: الأجزاء

ولأهمية هذا البحث جعلناه فصلاً مستقلاً وإلا ففي الواقع هو داخل في بحوث دلالات الأمر، فكما يبحث عن دلالة الأمر على الوجوب وعلى الفور أم لا، كذلك يبحث عن دلالاته على الأجزاء وعدمه. غير أننا تبعنا العلماء رضي الله عنهم في فصلهم لهذا البحث عما سبق.

ويقع البحث في ثلاث نقاط:

١ - تعريف الأجزاء.

٢ - أجزاء الأمر الاضطراري.

٣ - أجزاء الأمر الظاهري.

النقطة الأولى: تعريفه:

والمراد بالأجزاء هو الاكتفاء بالإتيان بالمأمور به مع كل ما يعتبر فيه^(١)، وعدم لزوم الإعادة أو القضاء كل بحسب مورده. والأجزاء متوقف على صغرى وكبرى: فالكبرى: هو أن العقل يحكم بأنّ تحصيل غرض المولى كافٍ في الخروج عن عهدة الأمر.

وبتقريب آخر: يحكم العقل بأنّ الإتيان بمتعلق الأمر كافٍ في الخروج عن عهدة شخص ذلك الأمر، إذ بعد مطابقة المأتي به للمأمور به لا تبقى فاعلية وتحريك للأمر، والتحريك نحو فرد آخر يكون أمراً جديداً.

والصغرى: أنّ المستظهر من دليل الأمر الاضطراري كالتييمم والتقية والأمر الظاهري كصلاة الظهر مع وجوب الجمعة واقعاً من دون قرينة خاصة هو اندراج

(١) كالاتيان بالطهارة فيما تعتبر فيه.

العمل تحت تلك الكبرى ، ولذا يدخل بحثنا في دلالة الأمر .

وأما الفرق بين بحثنا ويبحث دلالة الأمر على المرة والتكرار فلا يهمنا ؛ لأنّ الدرس حرف والتكرار ألف وإن كان الصحيح هو الفرق بين المسألتين .

النقطة الثانية: أجزاء الأمر الاضطراري:

لو أتى بالمأمور به الاضطراري كما لو تيمم وصلّى ثمّ وجد الماء ، فهل يجب الإعادة أو القضاء أم لا؟^(١) .

ويقع البحث في مقامي الثبوت والإثبات:

أما ثبوتاً فنذكر الاحتمالات الثبوتية بالنسبة إلى كون الأمر الاضطراري محصلاً للغرض وعدمه ، وبالمناسبة نبحت عن النتائج المترتبة على ذلك كجواز البدار وعدمه وتعجيز نفسه كإهراق الماء الموجود فيضطر إلى التيمم .

والاحتمالات على ما ذكرها المحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) أربعة^(٣):

١ - وفاء العمل الاضطراري بتمام الغرض ، فنسبة التيمم إلى فاقد الماء كنسبة الطهارة المائية إلى واجد الماء^(٤) .

٢ - وفاء العمل الاضطراري بمعظم الغرض بشكل لا يلزم استيفاء الباقي .

٣ - نفس الثاني لكن المقدار المتبقي بمقدار الوجوب ، كما لو تحصل على أربعين من

(١) يجدر الانتباه إلى أنّ الاضطرار بالمعنى الدقيق لا يصدق على صورة وجدان الماء في الوقت ؛ لأنّ الاضطرار كما يتوقف على عدم المندوحة في الأفراد العرضية كذلك يتوقف على عدم الأفراد الطولية ، فلا يصدق الاضطرار إلى التيمم على من سوف يجد الماء في أثناء الوقت ، ومن هنا فالتعبير بالاضطرار بالنسبة إلى هذه الصورة تسامح .

(٢) كفاية الأصول: ٨٤ .

(٣) وإن أضاف الشيخ المشكيني رحمته الله احتمالاً آخر ، لكن يعرف حكمه من الباقي ولا يؤثر في مصير البحث . الكفاية المحشى ١: ١٢٨ .

(٤) فلو فرضت المصلحة الموجودة في الوضوء مثلاً خمسين درجة فالتيمم الصحيح أيضاً يحتوي على نفس الدرجة .

خمسين درجة والعشرة الباقية أول درجات الوجوب. غير أن هذا المقدار الباقي لا يمكن تحصيله حتى لو صلّى مع الوضوء بعد ذلك، كما لو وجب سقي الزرع بماء حلو ولم يوجد فسقاه بالماء المالح، فإنه لا يتحصل على ملاك الحلو حتى لو أعاد السقي به. ٤ - نفس الثالثة بفرق أنه يمكن تحصيل المقدار المتبقي^(١).

ونتكلم عن نتائج هذه الصور الأربع بلحاظ آثار أربعة هي: الأجزاء عن الواقع، وجواز البدار وضعاً، أو تكليفاً، وجواز تعجيز المكلف نفسه، أي إيقافها في الاضطرار. فهذه آثار أربعة ونضربها في الصور الأربعة التي ذكرها المحقق الخراساني رحمته الله نتحصل على ستة عشر بحثاً نذكرها إن شاء الله فيما يلي:

الأثر الأول: وهو تحقق الأجزاء:

ولا إشكال في أجزاء الصور الثلاثة الأولى، فلا يجب عليه تكرار الصلاة بالوضوء مثلاً؛ لأنّ التيمم سواءً أحصل كلّ الغرض، أو معظم الغرض مع استحباب الباقي، أو لزمه ولكنه غير ممكن التحصيل، فلا وجه للتكليف لكونه غير مقدور على الاحتمال الثالث، وغير لازم على الاحتمال الثاني، وطلب للحاصل على الأول^(٢) وأمّا الصورة

(١) ولكن حسب الدقة تكون الاحتمالات خمسة:

١- الوفاء بتمام الغرض.

٢- الوفاء بمعظم الغرض، لكن الباقي ليس لازم الاستيفاء.

٣- الوفاء بمعظم الغرض والباقي لازم الاستيفاء، لكن لا يمكن استيفائه.

٤- الوفاء ببعض الغرض لا بمعظمه، لكن لا يمكن استيفاء الباقي.

٥- الوفاء بمعظم الغرض والباقي لازم الاستيفاء ويمكن استيفائه.

لكن بما أنّ المحقق الخراساني جعلها أربعة وتبعه غيره فلأجل عدم تشويش البحث ولسهولة معرفة نقاط اختلاف العلماء وتحقيقه تتبعهم في تصميم البحث، وبتكلم عن نفس الاحتمالات الأربعة.

(٢) نعم، على الصورة الثانية يمكن الأمر الاستحبابي بالإعادة أو القضاء، إلا أنّ البحث في

الوجوب.

الرابعة فلا تجزي ؛ لفرض إمكان استيفاء الباقي والذي هو بمقدار الوجوب .

الأثر الثاني : صحة البدار :

والصحيح هو التفصيل بين صورة الأولى والثانية والثالثة فيجوز البدار وفي الرابعة لا يجوز .

وهي متوقفة على معرفة أنّ البدار مانع من وفاء العمل بالمصلحة ، أو غير مانع ، أو يفصل بين صورة اليأس من رفع الاضطرار فلا يمنع من المصلحة ، وبين عدم اليأس فيمنع .

وقد انعكست هذه الاحتمالات الثلاثة على الحكم الفقهي فأنتجت ثلاثة آراء فقهية :

١ - جواز البدار إلى التيمم بلا حاجة إلى الصبر إلى آخر الوقت وإن احتمل ارتفاع الاضطرار .

٢ - عدم جواز البدار ، بل يصبر إلى آخر الوقت ، فإن لم يجد الماء فحينئذ يتيمم حتى إذا كان آيساً من ارتفاع الاضطرار .

٣ - هو التفصيل بين اليأس فيجوز البدار وعدمه فلا يجوز ..

وعلى أيّ تقدير لا تختلف النتيجة باختلاف الصور الثلاثة الأولى . هذا بالنسبة إلى ما سوى الصورة الرابعة ، وأمّا هي - وهو بقاء مقدار من المصلحة واجبة وممكنة الاستيفاء - فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته بأنّها مثل الصور السابقة يجوز فيها البدار ، ويتخير المكلف بين البدار فيتحصل على بعض المصلحة ثمّ يتممها بالوضوء فتكمل المصلحة في وجبتين ، وبين ترك البدار والإتيان بالوضوء فقط ، فيستوفي كامل المصلحة بوجبة واحدة ، وهذا كمن وجب عليه أداء دين موسع فقد يؤديه أقساطاً أو دفعة .

هذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمته ، ولكن لم يوافق عليه كلّ من السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما .

أما السيد الخوئي رحمته الله فقد اعترض عليه بعدم معقولية ذلك؛ لعدم إمكان التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنّ الوضوء واجب عليه قطعاً؛ إمّا زائداً عليه التيمم، وإمّا وحده.

وقد ينتصر للمحقق الخراساني رحمته الله بالتغلب على إيراد السيد الخوئي رحمته الله بأحد الوجهين:

١ - أنّ التخيير بين الأقل والأكثر وإن لم يمكن بالدقة - كما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله لكن يمكن تصويره بالشكل الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته الله بإرجاعه إلى المتباينين، أي التخيير بين الأقل بشرط لا والأكثر.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره المحقق الخراساني في التسيحة الواحدة والثلاث لا ينطبق على المقام؛ لأنّ التيمم الذي يأتي به أولاً ليس هو الأقل حتى يؤثر كونه بشرط لا، وحينئذ يأتي بالوضوء يتحقق الواجب، فلا معنى لتخييره بين الوضوء وحده وبين الوضوء بشرط التيمم السابق؛ لأنّ التيمم السابق لغو.

٢ - أنّ العمل الخارجي وإن كان أقل وأكثر لكنهما من جهة المصلحة المستوفاة متباينان، لفرض أنّ التيمم يأتي ببعض المصلحة والوضوء يأتي ببعض الآخر منه. وإمّا قلنا: (بالبعض الآخر) مع أنّ الوضوء مقتضى لحصول جميع المصلحة لا البعض الثاني فقط، لأنّه بالنسبة إلى البعض الأوّل المفروض حصوله قبلاً يكون تحصيلاً للحاصل. فهو كتخيير المسافر بين أن يركب سيارة من المبدأ إلى المقصد، أو يركب سيارتين الأولى من المبدأ إلى نصف الطريق فينزل منها ويركب الثانية التي قد جاءت من المبدأ أيضاً وتوصله إلى المقصد، فهذا يمكن عقلاً.

وقد يناقش في هذا الجواب أيضاً بأنّ العمل المأمور به أقل وأكثر ولا ينفع التباين من جهة المصلحة.

ولعلّ السيد الصدر رحمته الله ترك ذكر إشكال السيد الخوئي رحمته الله بعدم الإمكان وعدل إلى

الاعتراض باللغوية ؛ لأنه رآه ممكناً، غاية الأمر قد يدعي لغويته كما ذكره السيد الصدر عليه السلام وسنجيب عنه .

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نفرض عدم الارتباط بين أجزاء المصلحة ، أي يحصل بعض المصلحة بالتيمم وإن توضع في المستقبل ، أو نفرض الارتباطية فلا يحصل البعض الأول الموجود في التيمم في وقته إلا إذا أتى بالوضوء بعداً بنحو الشرط المتأخر ، فإنه على كلا التقديرين يجري اعتراض كل من السيد الخوئي والسيد الصدر عليه السلام وجوابنا عنها .

وأما السيد الصدر عليه السلام فقد ذكر عدم الحاجة إلى البدار في الصورة الرابعة ، وإنما يحتاج إليه في الصور الثلاث الأول (١) .

والظاهر أن سبب ذهابه إلى هذا القول هو أن المفروض في الصورة الرابعة عدم الإجزاء مطلقاً سواء تيمم أم لا ، إذ يجب عليه إعادة الصلاة بالوضوء ولا يجتزئ بالتيمم فلا حاجة إليه .

ويمكن التغلب على اعتراض الشهيد الصدر عليه السلام ورفع عن المحقق الخراساني عليه السلام وذلك بنفي اللغوية وإبراز بعض الفوائد في البدار بالصلاة مع التيمم ، فإنه حتى لو قلنا بعدم زيادة المصلحة والملاك في تقديم التيمم لكن مع ذلك لا تحصل اللغوية ؛ لوجود بعض الدواعي العقلائية والعقلية والشرعية ، كالموارد التالية :

١ - أن لا ينزل المسافر من الرحلة في أواخر الوقت لو لم يجد الماء . نعم ، على تقدير وجدان الماء يكون تيممه لغواً ، إلا أنه يكفي في عدم اللغوية وتحقق الداعي العقلائي مجرد احتمال الفائدة .

٢ - المحسن العقلي والشرعي للإسراع في الشروع في الامتثال ، فإن هذه الصلاة

(١) بحوث في علم الأصول ٢ : ١٣٨ .

وإن كانت معراجيتها ضعيفة لعدم وجود كلِّ المصلحة فيها، لكنها أفضل من العدم. ومن هنا يمكننا القول بأنَّ الفرد الأوَّل من التخيير - وهو التيمم ثمَّ الوضوء - أفضل، أي فيها درجة زائدة على الوضوء وحده، وأفضليته لا ينافي التخيير.

٣- إذا احتمل الموت، فإنَّه وإن كان معذوراً شرعاً لكن إذا كان قد صلَّى بالتيمم فمات يسجل له صلاة إضافية على صورة ما لو تركها.

إن قلت: هذا صحيح بناء على عدم الارتباطية بين البعض الحاصل من التيمم والحاصل من الوضوء، وأمَّا بناء على الارتباطية فلا يحصل البعض الأوَّل لفرض عدم حصول الوضوء بعده.

قلت: أولاً: يكفي في ارتفاع اللغوية احتمال عدم الارتباطية. وثانياً: تقدير الارتباطية، فإنَّما هي في صورة إمكان الوضوء، وأمَّا الذي يموت قبل تحصيل الماء فالظاهر أنَّ مصلحة تيممه غير مشروطة بالوضوء.

ولكن قد يستشكل في هذه الفائدة بأنَّ ذلك خروج عن الفرض؛ إذ لو مات قبل أن يتوضأ انكشف عدم وجوب المقدار المتبقي من الفرض وإن كان لازم الاستيفاء. الأثر الثالث: جواز البدار تكليفاً:

ويجوز ذلك على الفرض الأوَّل والثاني؛ لأنَّه على تقدير صحة الصلاة بالتيمم فبداره سائغ، وعلى تقدير البطلان يكون عملاً لغوياً لا حراماً فلا يكون للبدار حرمة تكليفية، وهكذا على الفرض الرابع، إذ لا يوجب البدار فوت شيء من المصلحة مادام يمكنه التدارك.

وأما على الفرض الثالث وهو فوت نسبة إلزامية من المصلحة غير ممكن التدارك، فالجواز التكليفي مترتب على الجواز الوضعي، فإن التزمنا بصحة العمل حرم البدار لاستلزامه فوت ملاك إلزامي، وأمَّا لو قلنا ببطلان العمل فلا يحرم البدار؛ لأنَّ غاية ما هناك لغويته وليس مجرام.

والحاصل: متى جاز البدار وضماً حرم تكليفاً ومتى بطل لم يحرم، فالجواز الوضعي والتكليفي متعاكسان.

وقد أورد على إطلاق هذه المعاكسة بأنه إن لم يجز البدار تكليفاً وكان حراماً، فإن الحرمة تبطل العبادة، فالمعاكسة إنما هي في غير العبادة. وتحقق هذا الإشكال أنه مبني على أمرين:

١ - اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص؛ وذلك لأن المفروض عدم إمكان تحصيل كل مصلحة الوضوء لو أتى بالتيمم؛ لأن فرض هذه الصورة هو فوت نسبة إلزامية من الوضوء فيما إذا بادر بالتيمم.

فيتحقق التضاد - من جهة حصول المصلحة - بين التيمم والوضوء، فيكون الأمر بالوضوء نهياً عن التيمم، إلا أن الصحيح عدم الاقتضاء.

٢ - أن النهي الغيري مبطل للعبادة كالنهي النفسي، وبدون هاتين المقدمتين لا موجب لبطلان العبادة إلا أن يلتزم بأن النهي وإن لم يكن موجوداً لكن مجرد المبغوضية حتى المقدمة كافية في بطلان العبادة.

الأثر الرابع: تعجيز المكلف نفسه:

مثلاً يهريق الماء الموجود وبالتالي يضطر إلى التيمم، والظاهر جواز ذلك لعدم دليل على حرمة إلا في صورتين:

١ - ما إذا بنينا على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثبوتية الأربعة؛ لأنه على الفرض الثالث قد حرم نفسه من المصلحة اللازمة؛ إما كلياً، أو بعضاً، والمفروض عدم إمكان التدارك مع بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت.

وأما على الاحتمالين الأولين والرابع فيجوز التعجيز؛ لأن المفروض على الأول حصول المصلحة كاملة بلا فوت أصلاً، وعلى الثاني فلا يبقى عليه مصلحة ملزمة، إذ لم يفت عنه إلا المقدار المستحب، غاية الأمر استحباب عدم تعجيزه لكي يحتفظ على

المقدار المستحب إن فرض عدم إمكان تداركه، وإلا فلا استحباب لعدم التعجيز. وعلى الرابع يمكنه استيفاء المصلحة فلا يصبح محروماً؛ لأنّ المفروض في الاحتمال الرابع هو إمكان استيفاء المصلحة، فإهراق الماء لا يفوتها عليه.

٢- ما لو فرض أنّ ملاك التيمم مشروط بعدم حصول الاضرار بالاختيار، فلو عبّز نفسه باختياره فلا ملاك في التيمم؛ إمّا أصلاً، أو المقدار اللازم. وعلى هذا التقدير لا يجوز التعجيز الاختياري على جميع الاحتمالات الأربعة المتقدمة.

وقد ذكر السيد الروحاني رحمته أنّ التعجيز وإن كان جائزاً لكنه غالباً ليس بعقلاني، إذ المكلف يعلم بعدم الاجتزاء بالتيمم، ولا بد من أن يتوضأ والماء حاضر ومع ذلك يسكب الماء ويتيمم ثم يتوضأ بعد ذلك عند تحصيل الماء الثاني، وهذا عمل لغو. ولكن لا تساعد على كلامه، لأنّه:

أولاً: لا يمكن تحديد المسألة بأنها لغو غالباً، إذ كثيراً ما توجد غاية عقلانية، مثلاً يصرف الماء لغسل يده ورفع الغبار أو للتبريد أو إعطاء فرسه إن لم يكن واجباً وأمثال ذلك. إلا أنّ المطلب ليس بهم؛ لأنّ كلّ عاقل حينما يروم الاقدام على عملٍ ما يوازن بين فعله وتركه، فقد يرجح الاهراق وقد يرجح التوضؤ به.

وثانياً: أنّ العلم بعدم الاجتزاء إمّا هو في الصورة الثالثة والرابعة، وأمّا في الأولى والثانية فإنّ التيمم مجزٍ ولا يجب أن يتوضأ بعد ذلك، إلا أن يلتزم بأنّ ملاك التيمم مختص بصورة العجز غير الاختياري، ولا يصح الالتزام به؛ إذ الآية المباركة وهو قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾ مطلقة كفتوى المشهور بأنّه إن أهرق الماء أو تكاسل عن الغسل إلى أن ضاق الوقت يصح منه التيمم.

هذه هي الاحتمالات الثبوتية الأربعة في الواجب الاضطراري ونتائج كلّ منها بلحاظ الآثار الأربعة.

مرحلة الإثبات:

وأما مرحلة الإثبات وأن مقتضى دليل الأمر الاضطراري أي هذه الاحتمالات ،
فلأجل تسهيل البحث عنه نتكلم عن الأجزاء في صورة ارتفاع العذر .

ويقع البحث في مسألتين :

١ - ارتفاع العذر في أثناء الوقت يوجب الإعادة أم لا؟

٢ - ارتفاعه بعد الوقت موجب للقضاء أم لا؟

المسألة الأولى: هل تجب الإعادة إذا ارتفع العذر في الوقت؟

هناك بعض المحاولات لإثبات الأجزاء وعدم الإعادة:

المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق الخراساني والاصفهاني والسيد الشاهرودي
والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليهم السلام من أن إطلاق دليل التيمم يثبت
الأجزاء؛ وذلك لأن الاحتمال الرابع من الاحتمالات الثبوتية في التيمم مبتلى بمؤنتين
زائدتين على سائر الاحتمالات، أحدهما: زيادة التيمم على الوضوء، والآخر: التخيير
بين الوضوء وبين ضمّ الوضوء بالتيمم. وكلاهما خلاف الإطلاق.

ويمكن إضافة وجه آخر لإبطال الاحتمال الرابع، وهو أنه يستلزم التخيير بين
الأقل والأكثر، وهو محال فيتعين سائر الاحتمالات. إلا أنني لا أوافق على ذلك؛ لأن
التخيير بينها وإن كان محالاً بالمعنى الدقيق لكنه ممكن بالمعنى المسامحي، وهو إبراز
عنصر التباين بينها يجعل الأقل بشرط لا عن الأكثر كما صورّه المحقق الخراساني عليه السلام
في التخيير بينها.

وإذا رفعنا الاحتمال الرابع فيثبت الأجزاء بلا حاجة إلى تعيين أحد الاحتمالات
الثلاثة الأخرى؛ لأنّ كلّها مشتركة في تحقق الأجزاء. إذ أفضّل الإطلاق نثبت
الأجزاء.

وهناك طرق متعددة تثبت الإطلاق لغرض إثبات الإجزاء، اكتفينا بهذا الطريق وتركنا البقية؛ لأنَّ كلَّها مبتلاة بإشكال صغروي، وهو عدم صدق الاضطراب على صورة العذر في بعض الوقت. وقد نبه عليه السيد الشاهرودي رحمته ثمَّ السيد الخوئي رحمته، لكن بعون الله تعالى سوف تتغلب على الإشكال إن شاء الله.

المحاولة الثانية: التمسك بدليل: «التيمم أحد الطهورين»^(١)، فإنَّه حاكم على أدلة اشتراط الصلاة بالطهور، ومفسر له، أي أنَّ الطهور الذي اعتبرته في الصلاة بقولي: «لا صلاة إلاَّ بطهور»^(٢) لا ينحصر بالماء، بل التراب أيضاً فرد له.

وقال المحقق الاصفهاني رحمته: إنَّ دلالة على الإجزاء تامة جداً. وخلافاً للمحقق العراقي رحمته حيث اعترض على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: بأنَّها معارضة لأدلة اعتبار الشروط المقتضية لعدم الإجزاء كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾^(٣) الدال على عدم كفاية التراب.

وثانياً: بأنَّ أدلة العمل الاختياري حاکمة على دليل العمل الاضطراري. وقد يناقش في هذين الإشكالين، أمَّا المعارضة فتنتفي بفضل الحكومة، وأمَّا دليل العمل الاضطراري فهو الحاكم لا المحكوم؛ لأنَّ قوله: «التراب أحد الطهورين» ناظر إلى قوله: «لا صلاة إلاَّ بطهور» أي أنَّ الشرط الذي اعتبرته في الصلاة وهو الطهور أفسره بأنَّ التراب أيضاً فرد له كما في جملة «الطواف بالبيت صلاة»^(٤).

إلاَّ أنَّ الصحيح هو تمامية كلام المحقق العراقي؛ لأنَّ المفروض هو الإعادة في الوقت وما دام كان عاجزاً كان قوله: «التراب أحد الطهورين» حاكماً، وأمَّا بعد ارتفاع

(١) الوسائل ٣: ٣٨١، أبواب التيمم، ب ٢١، ح ١.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) عوالي اللآلي ٢: ٣/١٦٧.

العجز وتحقق القدرة على الوضوء في الوقت ، فإنَّ حكومته أوَّل الكلام لكونه مقيداً بعدم وجدان الماء وحتى إذا فرض إطلاقه فهو يعارض دليل الوضوء تحقق الحكومة . والذي تحصَّل إلى هنا تمامية الكبرى ، وهي إجزاء العمل الاضطراري ، إلاَّ أنَّ الإشكال في الصغرى كما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وتبعهما السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، وهو عدم صدق الاضطرار في صورة زوال العذر في أثناء الوقت . وبيانه: أنَّ الاضطرار إنما يصدق مع انتفاء أفراد الماء عرضية وطولية ، فلو قدَّر أنه سوف يجد الماء فلا يصدق عليه الاضطرار واقعاً حتى لو تخيل ذلك فهو اضطرار خيالي لا واقعي .

فلئن سلَّمنا الكبرى وهو إجزاء العمل الاضطراري لا نسلم الصغرى ، وهو أنَّ هذا الإنسان ليس بمضطر على تقدير وجدانه الماء في المستقبل قبل مضي الوقت ، حتى لو يأس عن حصول الماء فتيمم ، غاية ما هناك يدخل في الأمر الظاهري ، بل الخيالي فيتخيل وجود أمر بالتيمم ثمَّ ينكشف الخلاف فيخرج عن الأمر الاضطراري . فالمقدار الذي يوافق عليه من الإجزاء السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا هو في صورة التقية على تأمل من السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيها وفي صورة الإتيان بصلاحي الظهر والعصر بالتيمم واستمر العذر إلى المغرب ، فتصح المغرب بهذا التيمم وإن وجد الماء بعدها .

وزاد السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ جواز البدار في صورة اليأس ، كما قال السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : متى جاز البدار ثبت الإجزاء . إلاَّ أنه لم يثبت جواز البدار عنده إلاَّ في هذين الموردين ، أي التقية وصلاة المغرب لمن تيمم للظهرين واستمر العذر إلى المغرب .

هذا ما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا من عدم صدق الاضطرار في ما لو قدَّر وجدان الماء في أثناء الوقت وبالتالي عدم الإجزاء .

وقد يناقش في ذلك: بأننا لانجمد على عنوان الاضطراب؛ لأنه قد انتزعناه من عدم وجدان الماء في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾^(١) فالموضوع الواقعي ليس هو الاضطراب، بل عدم الوجدان، والعرف يرى صدق عدم الوجدان^(٢) في مورد انتفاء الأفراد العرضية، وتشهد بذلك الرواية المعتبرة الدالة على عدم وجوب الإعادة على المتيمم الواجد للماء بعد الركوع، وبها نقيّد الأخبار المطلقة الدالة على وجوب الإعادة.

ولكن لا تتم هذه المناقشة بل الصحيح هو ما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليهما السلام وذلك لأنه:

١ - قد فهم الفقهاء بذهنتهم العرفية الاضطراب حيث استفادوا من هذه الآية الكريمة في موارد أخرى كالتضرر باستعمال الماء.

٢ - أن في بعض الأخبار قد أمر بالتيمم على رغم وجود الماء وذلك لأجل الاضطراب كما في قوله عليه السلام: «الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته، قال عليه السلام: يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء».

٣ - كما يمكن أن يكون الاضطراب في أول الصلاة كافياً للاستمرار فيها وعليه فلا يصح الاستشهاد بتلك الرواية.

وبعد المحرومية عن الإطلاق ينتهي الدور إلى البحث عن المرحلة الثانية وهي: مقتضى الأصل العملي في المقام:

ذكر صاحب (الكفاية) عليه السلام أن الصحيح هو البراءة عن وجوب الإعادة في الوقت وهو الأجزاء.

(١) المائدة: ٦.

(٢) ليس المراد مسامحة العرف في تطبيق مفهوم عدم الوجدان على المقام، بل أن العرف يرى المفهوم هكذا.

وقد وقع موضع اعتراضين:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من أنّ الإجزاء غير محتمل في المقام؛ لأنّه إمّا من جهة وفاء العمل الاضطراري بتمام الملاك، وإمّا من باب عدم إمكان التدارك وإن لم يكن وافياً.

وعلى الأوّل يصبح المقام من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير، إذ على تقدير الوفاء مخيّر بين العمل الاضطراري والاختياري، وعلى تقدير عدم الوفاء يتعين عليه الاختياري، والأصل فيه هو الاحتياط بالأخذ بالطرف المعين كما هو المشهور، وعليه المحقق الخراساني والعراقي رحمتهما.

وأما على الثاني - أي عدم إمكان التدارك - فيرجع الشك إلى الشك في قدرة المكلف على تحصيل الملاك الكامل، والشك في القدرة مجرى الاحتياط، فالأصل الاشتغال على كلا التقديرين ^(١).

وقد يتغلب على هذا الإشكال بما ذكره السيد الصدر رحمته، وهو أنّ من حق المحقق الخراساني رحمته أن يختار الشق الثاني، وعليه يأتي احتمالات منها احتمال أنّ الملاك المتبقي - حتى لو كان بدرجة الإلزام - متدارك بمصلحة الترخيص في الفعل الاضطراري، وبه يتحصل المكلف على مهلحة ينجر بها الملاك الفائت.

ولكن لا تساعد على هذا الحل، لأنّ مجرد الاحتمال لا يكفي، إذ لا بد من إحراز تحصيل الملاك الملزم.

الاعتراض الثاني: أنّ أصل البراءة - على تقدير جريانها في نفسها - محكومة باستصحاب وجوب الفعل الاختياري لو زال العذر قبل الإتيان بالفعل الاضطراري، وهذا الاستصحاب وإن كان تعليقياً لكنه موضع قبول جماعة من المحققين كالشيخ الأعظم الأنصاري والمحقق الخراساني رحمتهما.

(١) مقالات الأصول للمحقق العراقي ١: ٢٦٠.

وقد أجاب الشهيد الصدر رحمته بعدم تمامية أركان الاستصحاب ؛ لعدم يقين سابق بوجود الفعل الاختياري معلقاً. نعم ، لنا يقين سابق بلزوم تطبيق الجامع بين الفعلين الاختياري والاضطراري على الفعل الاختياري على تقدير ارتفاع العذر ، ولزوم هذا التطبيق ^(١) وإن كان متيقناً سابقاً لكنه ليس حكماً شرعياً لكي يخضع للاستصحاب ، بل هو حكم عقلي - في حالة تعذر أحد الفردين - بلزوم الفرد الآخر .

ويمكن الملاحظة على جواب السيد الصدر رحمته بأن مشكلة الاستصحاب التعليقي هي: أنه ليس له حالة سابقة حتى يستصحب ، كما استشكل بذلك صاحب المناهل رحمته ، فمن يتغلب على هذه المشكلة ويجري الاستصحاب قد يمكنه التغلب على هذه المشكلة أيضاً بأن تحقق كل شيء بحسبه ، فإذا قلنا: العنب يحرم عصيره إذا غلى ، فهنا لازم وملزوم وملازمة ، أما اللازم وهو الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير وجود الملزوم ، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه ، وأما الملازمة (وهو سببية الغليان لحرمة العصير) فهي متحققة بالفعل من دون تعليق كما ذكره الشيخ الأعظم في كتاب (الرسائل) وإن كان رحمته ذكر إشكالاً آخر على الاستصحاب التعليقي وهو تبدل الموضوع ، كتبدل العنب بالزبيب .

والذي يسهل المطلب أن المحقق الخراساني رحمته لا يقول - على الظاهر - بالبراءة في صورة زوال العذر قبل الإتيان بالفعل الاضطراري كما هو فرض ورود الاعتراض ، فلا موضوع للإشكال عليه .

المسألة الثانية: أن ارتفاع العذر بعد الوقت موجب للقضاء أم لا ؟

ويقع بحثها في جهات ثلاث:

١ - هل أن دليل القضاء بإطلاقه يشمل صورة الإتيان بالفعل الاضطراري في

الوقت ، أم ليس له إطلاق ؟

(١) بشكل تعييني .

٢ - على تقدير وجود الإطلاق هل يتقيد بدليل الأمر الاضطراري؟

٣ - مقتضى الأصل العملي في المقام .

أما الجهة الأولى فتفصيلها في ذمة علم الفقه ، والمقدار الذي نذكره في الأصول هو أنّ النتيجة تختلف باختلاف المباني الفقهية في تعيين موضوع دليل القضاء ، فإنّ فيه ثلاثة احتمالات :

أ - أنّ الموضوع فوت الفريضة الفعلية ، وعلى هذا المبني لا يجب القضاء ؛ لأنّه قد أتى بوظيفته الفعلية ، وهي الصلاة بالتيمم .

ب - أنّ الموضوع فوت الملاك وخسارته ، وعليه أيضاً لا يجب القضاء ؛ لعدم إحراز الفوت ما دام يحتمل استيفاء الملاك الذي هو أحد التقادير الثبوتية المذكورة في (الكفاية) .

إن قلت : نحرز الموضوع بالاستصحاب .

قلت : قد أجاب المحقق الخراساني رحمته بأنّه مثبت . نعم ، لو قلنا بالأصل المثبت أو فسّرنا الفوت بأمر عديم محض جرى الاستصحاب .

ج - أنّ الموضوع فوت الفريضة الشأنية وهي الصلاة بالوضوء ؛ لأنّها من شأنها أن تكون واجبة وإن لم تجب فعلاً لعدم وجدان الماء . وعليه يجب القضاء ، وتحقيقها في الفقه .

الجهة الثانية : البحث عمّا يدل على سقوط القضاء .

ونستعرض عدة محاولات لإثبات عدم وجوب القضاء ببركة الأمر الاضطراري .

المحاولة الأولى : ما ذكره المحقق النائيني رحمته من الملازمة العقلية بين الأمر

الاضطراري والإجزاء ، ببيان أنّ القيد المتعذر كالطهارة المائية ليس دخيلاً في الملاك في حالة التعذر والاضطرار ، إذ لو كان دخيلاً لما صدر الأمر الاضطراري ؛ لأنّه فاقد

للملاك، وعليه فقد حصل الملاك بالعمل الاضطراري فلا يبقى موجب للقضاء^(١).

والتحقيق أنّ دليل المحقق النائيني رحمته لو كان بهذا المستوى لورد عليه ما تبّه عليه المحقق الخراساني رحمته من احتمال كون هذا القيد المتعذر دخیلاً في حصول مقدار إلزامي من الملاك لا بد من تداركه ولو خارج الوقت ومع ذلك يبقى أيضاً مقدار إلزامي من الملاك، وهو الاحتمال الرابع الثبوتي المذكور في (الكفاية).

غير أنّ دليل المحقق النائيني - على الظاهر - هو أنّ العمل الاضطراري لو لم يكن واجداً لتتام الملاك لما كان المولى يأمر بالأمر الاضطراري؛ لأنّ أمره هذا فاقده للملاك، إذأ فلا بد من الالتزام بعدم فوت أيّ جزء من الملاك لا المقدار الملزوم ولا غير الملزوم، فلا موجب للقضاء.

وجوابه: أنّ الذي ثبت هو لزوم وجود الملاك في الأمر الاضطراري، وأما كونه واجداً لكلّ ملاك الأمر الاختياري فلا دليل عليه، فنحن في نفس الوقت الذي نعترف بوجود الملاك في في الأمر الاضطراري نحتمل بقاء مقدار ملزم من ملاك الأمر الاختياري وعليه فيجب القضاء كما هو الاحتمال الرابع المذكور في الكفاية.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من الملازمة العرفية بين ظهور الأمر الاضطراري في التعيين وبين الإجزاء فلا يجب القضاء.

وقد ردّه السيد الصدر رحمته بأنّ هذا لو تم بالنسبة إلى الإعادة لم تتم في القضاء؛ لأنّ الأمر الاضطراري لا بدّ وأن يكون تعيينياً في المقام ولا يمكن التخيير أصلاً؛ لأنّ المفروض استيعاب العذر لتتام الوقت، فإذا لا يمكن إلّا التعيين فلا يلزم الإجزاء.

إلّا أنّ الظاهر كون كلام الشهيد الصدر مؤيد لكلام المحقق العراقي، إذ لا فرق بين ظهور الأمر في التعيين (الذي فرضه المحقق العراقي) وبين قول الشهيد بأنّه «لا بد وأن

(١) أجدد التقريرات ١: ٢٨٣.

يكون تعييناً في المقام»، إذ لا فرق بين التعبيرين وإنما يختلف الشهيد الصدر عن المحقق العراقي في أنه استظهر الملازمة العرفية بين الأمر الاضطراري التعييني وبين الإجزاء والسيد الشهيد لا يستظهره وإذا وصل الأمر إلى الفهم العرفي فقد انتهى البحث عن البرهان ودخل في حكم العرف فكل مع استظهاره العرفي.

المحاولة الثالثة: التمسك بالإطلاق المقامي حيث يكون المولى في مقام بيان تمام الوظيفة ولو وجب القضاء لنبّه عليه.

وقد أورد عليها السيد الصدر عليه السلام بأن هذا لو تم بالنسبة إلى الإعادة فلا يتم في القضاء إلا بمؤونة زائدة، وهو كونه بصدد بيان تمام الوظيفة حتى بلحاظ القضاء.

لكن يبدو تمامية هذه المحاولة وعدم ورود اعتراض السيد الشهيد عليه السلام عليها؛ لأنه لا فرق بين الإعادة والقضاء ما دام كلاهما من وظيفة العبد، فلا يفرق عند المولى إذا كان بصدد بيان وظيفة العبد، فإنه يقبح عليه السكوت عن بعض الوظيفة.

المحاولة الرابعة: إثبات بديلة التيمم عن الوضوء - مثلاً - وتنزيله منزلة في جميع المراتب.

وهذا قد وقع موضع الخلاف فاستشكل السيد الصدر عليه السلام في أصل ثبوت ذلك، لكن قبله السيد الروحاني عليه السلام واعتمد على هذا الوجه، ويبدو أنه الصحيح؛ لأن مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» وارد على دليل اعتبار الطهور في الصلاة ويعتبره واجداً للطهارة، فكما لا يجب عليه الإعادة لوقوع عمله مع الطهارة كذلك لا يجب القضاء بنفس النكته. وهكذا قوله عليه السلام: «يكفيك الصعيد عشر سنين»^(١)، فإن طول المدة يشمل زمان القضاء، ولعلّ تطويل المدة لسنين لأجل الإشارة إلى عدم القضاء، فلم يكتفِ بقوله: (يكفيك) بل أضاف قيد (عشر سنين) لكي لا يحتمل السامع كفايته عن الإعادة.

(١) الوسائل ٣: ٣٦٩، أبواب التيمم، ب ١٤، ح ١٢.

وبهذا البيان لا يرد الإشكال بأنّ البدلية صحيحة لكنها ما دام العذر موجوداً. ووجه عدم الورد هو أنّ فرض «عشر سنين» يلازم ارتفاع العذر، إذ كيف لا يجد الماء طيلة عشر سنين؟! فيكون معنى الرواية: حتى مع ارتفاع العذر تبقى البدلية ثابتة.

وما دمنا قد رفعنا الإشكال عن المحاولة الرابعة وثبت الإجزاء فلا نحتاج إلى: المحاولة الخامسة: التي تصطاد من مجموعة كليات المحقق الاصفهاني رحمته.

هذه خمس محاولات لم تكن مقيدة وهناك محاولة مقيدة وهي:

المحاولة السادسة: وهي مختصة بصورة ما إذا كان الأمر الاضطراري بلسان جواز البدار وقلنا بعدم الإعادة، فإنّه حينئذٍ لا يجب القضاء أيضاً بلا حاجة إلى مزيد بحث، وهذا يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته في باب التقية ونصّ عليه السيد الصدر رحمته (١). ونقول في توضيحه: أنّ مجرد جواز البدار لا يدل على استيفاء تمام الملاك بشكل لا تبقى نسبة إلزامية قابلة للتدارك بالتفصيل الذي قدمناه، لكن بضمّ افتراض عدم وجوب الإعادة يثبت عدم القضاء أيضاً؛ لأنّه لو كان واجباً لكان يأمر بالاداء أيضاً فعدم أمره بالاداء يكشف عن عدم وجوب القضاء ولكن في نفس الوقت لا يكشف عن استيفاء تمام الملاك إذ يبقى احتمال عدم استيفاء الباقي.

خلاصة البحث:

ونخرج من بحث قضاء العمل الاضطراري على مستوى الدليل اللفظي بنتيجة أنّ القضاء ليس بواجب تبعاً للمحقق الخراساني والثائبي والعراقي والسيد الروحاني رحمته مطلقاً والسيد الصدر رحمته بالشرط المذكور في المحاولة السادسة.

الجهة الثالثة: الأصل العملي .

ذكر المحقق الخراساني رحمته الله بأن الأصل العملي هو البراءة عن قضاء العمل الاختياري ، فإنها بالبراءة أولى من الإعادة .

واعترض عليه السيد الصدر رحمته الله بقوله : (والتحقيق: أن أولوية جريان البراءة عن وجوب القضاء إنما يكون بناء على أن يكون القضاء بأمر جديد ، حيث يكون الشك في تكليف جديد ، ولا يتوهم فيه مورد للاحتياط أو الاستصحاب التعليقي ، لأنّ عنوان الفوت لا يمكن إثباته حتى بالاستصحاب التعليقي .

وأما إذا كان القضاء بالأمر الأوّل بأن كان هناك أمران أحدهما بالجامع^(١) والآخر بإيجاد الجامع في الوقت ، فع الشك في الإجزاء يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخيير الذي يرى فيه صاحب الكفاية جريان الاحتياط لا البراءة ؛ لأنّه سوف يعلم بوجوب الصلاة من جلوس - مثلاً - عليه داخل الوقت على كلّ حال^(٢) ، وهذا هو الأمر الثاني المختص بالوقت ، ويعلم أيضاً بوجود أمر آخر عليه مردد بين أن يكون أمراً بالصلاة من قيام على تقدير عدم الإجزاء ، أو بالجامع بينها والصلاة الجلوسية في الوقت على تقدير الإجزاء ، وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير^(٣) .

لكنّا ننتصر المحقق الخراساني رحمته الله :

١ - بأنّ المقام ليس من دوران الأمر بين التعيين والتخيير لكي يخضع لأصالة الاحتياط على رأيه رحمته الله ، بل من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الخاضع للبراءة ؛ وذلك لأنّ الصلاة من جلوس - مثلاً - في الوقت هو القدر المتيقن بأنّه واجب مادام

(١) كالصلاة الأعم من وقوعها في الوقت وخارجه .

(٢) سواء قلنا بالإجزاء أم لم نقل .

(٣) بحوث في علم الأصول ٢ : ١٥٦ .

المفروض بقاء العذر طول الوقت ، وأما زائداً عليها فشكوك للشك في وجوب الصلاة القيامية خارج الوقت^(١) ، فهو كما لو علمنا بوجوب أداء خمسة دراهم وشككنا في إضافة درهمن فيدور الأمر بين الخمسة والسبعة ، فهو خارج عن دوران الأمر بين التعيين والتخير .

وببيان آخر: العلم الإجمالي المانع من جريان البراءة هو الذي يكون علماً بالتكليف على كل تقدير لا على بعض التقادير ، والعلم بالتكليف في المقام ليس على كل التقادير ، إذ العلم بالتكليف بالصلاة القيامية قضاء إنما هو على تقدير بعض الاحتمالات الثبوتية التي ذكرها المحقق الخراساني رحمته . وأما على تقدير الاحتمالات الأخرى المقتضية للإجزاء فلا علم بالتكليف بالصلاة قياماً ، فليس علماً على جميع التقادير ، فليس بمنجز كي يمنع من البراءة .

ومن هنا يتضح أنّ وجود العلم الإجمالي بوجوب الجامع بين القضاء والصلاة الجلوسية - مثلاً - لا يمنع من جريان البراءة عن القضاء ، وذلك لوجود القدر المتيقن في البين وهو الصلاة الجلوسية ، الموجب لكون العلم الإجمالي واقعاً بين الأقل والأكثر وراجعاً في الحقيقة إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي في الزائد وهو القضاء .

٢ - بالإضافة إلى أنه قد يدعى عدم صحة الأمر بالجامع في المقام^(٢) لعدم معقولية أن يأمر بالجامع بين الفردين بشرط إلا يأتي بأحد الفردين وهو الصلاة في الوقت ؛ لأنّ ذلك يستلزم انحصار الأمر بالفرد الثاني لا توجهه إلى الجامع ، وهذا كقولك (إئت بالجامع بين زيد وعمرو إن لم تأتَ يزيد) فإنّ أمرك على تقدير عدم الإتيان بزيد هو الإتيان بخصوص عمرو ولا الجامع .

(١) لأنّ الأمر بالجامع يكفي في امتثاله أحد فرديه وهي الصلاة الجلوسية في الوقت ، وبها يمثل الأمر الآخر المتعلق بإيجاد الجامع في الوقت .

(٢) وهو علمنا بأنّ الأمر بالجامع إنما يتوجه على تقدير الترك في الوقت .

٣ - أضف على ذلك: أن أصل المبنى وهو كون القضاء بالأمر الأوّل ليس بمقبول ونفس كلمة (القضاء) تؤشر إلى أنه إنما يجب القضاء لو لم يأتِ بوظيفته في الوقت؛ لأنّ ظاهر كون شيء قضاءً هو أنه عملية تدارك وجبر لما فاتته، فإذا أتى بوظيفته في الوقت لا يبقى موضوع للأمر القضائي.

فلا فائدة لهذا البحث بعد عدم مقبولية هذا المبنى وإن ذكره المحقق الخراساني رحمته بعنوان الاحتمال.

خلاصة البحث:

نخرج من بحث الأصل العملي لقضاء العمل الاضطراري بنتيجة جريان البراءة عن القضاء؛ لأنّها أولى بالبراءة من الإعادة، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته، وهذا لا إشكال فيه بناء على كون القضاء بالأمر الجديد، وأمّا بناء على كونه بالأوّل فقد استشكل عليه السيد الصدر رحمته بأنّه يجب القضاء؛ لأنّه مقتضى العلم الإجمالي لو فرض وجود أمرين أحدهما بالجامع وهو الأعم من القضاء والاداء والآخر بإيجاد الجامع في الوقت، فإنّه حينئذٍ يدور الأمر بين التعمين والتخير، وهو مورد الاحتياط عند صاحب (الكفاية) رحمته وإن كان مورد البراءة عنده رحمته ^(١).

ولكن أجبنا عن هذا الإشكال بأنّه ما دام بعض الاحتمالات الثبوتية المذكورة في (الكفاية) يقتضي الإجزاء فلا يحصل علم بوجود القضاء؛ لأنّه على هذا التقدير لا يجب القضاء، فليس العلم الإجمالي علماً بالتكليف على جميع التقادير فتجري البراءة.

وبيانه: أنّه على رغم وجود الأمرين لا علم بوجود أزيد من الصلاة الجلوسية - مثلاً - في الوقت ما دام الفرض استيعاب العذر لتمام الوقت؛ لأنّ الإتيان بها يحقق

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٥٦.

الامتثال لكلا الأمرين: الأمر المتوجه بإيجاد المعذور في الوقت، والأمر المتوجه بأصل الصلاة الجامع بين الوقت وخارجه. فقط يبقى صورة واحدة وهي احتمال وجوب الصلاة القيامية قضاء خارج الوقت على تقدير عدم إجزاء الجلوسية الواقعة في الوقت، وهذا مشكوك بدو؛ لأنه لا يجب إلا على تقدير عدم الإجزاء، وهذا التقدير لم يحرز بفضل الاحتمالات الثبوتية الموجبة للإجزاء المذكورة في (الكفاية).
والذي يسهل الخطب أنّ أصل المبنى وهو كون القضاء بأمر جديد غير مقبول لدى المحققين.

النقطة الثالثة: إجزاء الأمر الظاهري.

ومورد هذا البحث هو وجود أمر ظاهري لا صورة ما إذا تخيل وجود أمر ظاهري ولم يكن في البين حتى الأمر الظاهري، فإنه لا وجه للإجزاء كما ذكره المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في آخر المبحث.
والكلام يقع في مقامين:

١ - انكشاف مخالفة الحكم الظاهري بنحو القطع، كما لو علم بأن الراوي للحكم الشرعي قد اشتبه في النقل.

٢ - عدم القطع بمخالفة الحكم الظاهري، وإنما تبدل بحكم ظاهري آخر، كما لو عثر على رواية أقوى من السابقة معارضة لها، ومثل السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لانكشاف الخلاف بما لو كان له أمر ظاهري بالجمعة بركة الاستصحاب ثم عثر على رواية معتبرة على وجوب الظهر.

ولا بد من التنبيه على اشتراط أن يكون قد فحص بالمقدار الكافي لتحقيق موضوع جريان الاستصحاب، وأما بدون ذلك فإن تمسكه بالاستصحاب خارج عن الحكم الظاهري ويدخل في الأمر التخيلي، لاشتراط حجية الأصول العملية بالفحص واليأس عن الأدلة اللفظية.

انكشاف خطأ الحكم الظاهري بنحو القطع:

أما المقام الأول وهو ثبوت مخالفة الحكم الظاهري للواقع بنحو قطعي، فمقتضى القاعدة الأولى عدم الإجزاء؛ لأنَّ الحكم الظاهري لا يبذل الواقع إلا على القول بالتصويب المرفوض عندنا، وعليه فمتى انكشف الحكم الواقعي الفعلي ينكشف عدم امتثاله فيحكم العقل بوجوب امتثاله إعادة أو قضاء.

إلا أنَّ هنا محاولتين لإثبات الإجزاء خروجاً عن القاعدة الأولى:

المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لإثبات الإجزاء في بعض الموارد، فقد فصل رحمته الله بين صورتين:

١- ما إذا كان الحكم الظاهري بلسان إحراز الواقع والطريقة، كما إذا قامت أمانة على طهارة الماء فتوضأ به، فإنه لا يجزئ بعد انكشاف نجاسته.

٢- ما إذا كان بلسان جعل الحكم المماثل للواقع والطهارة على رأيه رحمته الله، فإنه يجزئ لتوسيعه موضوع شرطية الطهارة، وهذا يختص بالشروط لا أصل العمل، كما لو انكشف أنَّ الواجب هو الظاهر لا الجمعة المأتي بها.

وبيانه: أنَّ لنا كبرى تقول: «لا صلاة إلا بطهور»^(١). ومن ناحية أخرى القاعدة القائلة «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(٢) تحقق الشرط لأنها تفسر أنَّ الطهارة المعتبرة في الصلاة ليست منحصرة في الواقعية، فإذا كان نفس الشارع الأمر بتحصيل الطهارة يحكم بأنَّ هذه (الطهارة الظاهرية) فرد للطهارة أيضاً، كان ذلك اقتناعاً منه بتحقق الشرط فيجزئ.

وقد وافقه السيد الروحاني رحمته الله خلافاً للمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله، ونذكر بعض مناقشاتهم:

(١) الوسائل ١: ٣٦٥، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) الوسائل ١: ١٤٣، أبواب الماء المطلق، ب ٤، ح ٢.

منها: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله تبعاً للمحقق النائيني رحمته الله من منع التوسعة إلا في مقام الوظيفة العملية، وهي ترتفع بانكشاف الخلاف. واستدلا على ذلك بأن حكومة مثل قوله: «الماء كله طاهر» على مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» حكومة ظاهرية؛ لأن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي رتبة، فلا يعقل توسعته للحكم الواقعي ^(١).

وقد أجاب السيد الصدر رحمته الله عن هذه المناقشة بأنه وإن كانت الطولية موجودة بين أصالة الطهارة والنجاسة الواقعية لكنها ليست موجودة بالنسبة إلى شرطية الطهور في الصلاة، فالحكومة واقعية لعدم تعدد الرتبة.

ولكن لا نوافق على جوابه؛ لأن المراد من مثل «لا صلاة إلا بطهور» الدالة على الشرطية هو الطهارة الواقعية، وبما أن «كل شيء طاهر حتى تعلم» تنفيذ الطهارة الظاهرية، فإذا كانت حاکمة فحکومتها ظاهرية؛ لأن الطهارة الظاهرية في طول الواقعية ورتبتها متأخرة عنها ولو باعتبار المشروط التي هي طهارة واقعية.

ومنها: ما ذكره أيضاً من عدم صدق الحكومة على المقام في نظر نفس المحقق الخراساني رحمته الله حيث يجعلها - في مبحث التعارض - منحصرة في التفسير اللفظي بمثل (أي) و (أعني) ولسان دليل أصالة اطهارة ليس كذلك ^(٢).

وقد أجاب السيد الصدر رحمته الله أيضاً بأن صاحب (الكفاية) وإن عبّر بلفظ الحكومة لكن من الجائز كون مراده هو الورد، فكأنه يريد أن يقول بتحقق موضوع جديد للطهارة بأصالة الطهارة، فتفسيره للحكومة بهذا المعنى قرينة على أن مراده هنا الورد لا الحكومة.

هذا والذي نراه هو أن الطهارة الظاهرية بالنسبة إلى الواقعية حاکمة؛ لإيجادها

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٩، محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢٥٧.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

فرداً تعديداً لا حقيقياً، وأما بالنسبة إلى أدلة الشروط كاشتراط الصلاة بالطهارة تكون النسبة وروداً؛ لأنه قد وجد الشرط حقيقة، فهو ليس قيداً للشرط، بل هو نفس الشرط، أي أنّ الشرط قد وجد تكويناً وواقعاً، فبالنسبة إلى أدلة الشروط ورود.

والحاصل: أنّ الصحيح ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله وتبعه السيد الروحاني رحمته الله، وهو كون مقتضى القاعدة هو الإجزاء، ولكن استشكل السيد الصدر رحمته الله على تفصيل المحقق الخراساني رحمته الله بإشكال آخر لا يهمننا التعرض إليه وتحقيقه؛ لأنّ في المقام أخباراً واردة على هذه القاعدة بالنسبة إلى الطهور وغيره في الصلاة، كصحيحة «لا تعاد»^(١) الدالة على الإعادة مع الإخلال بالطهارة عن الحدث وعدم الإجزاء بالطهارة الظاهرية، وأما الطهارة عن الخبث فالمستفاد من الروايات التفصيل بين الجهل فتصح الصلاة وبين النسيان فتجب الإعادة عقوبة على تأخيره للتطهير.

إن قلت: إنّ الأمر بالعكس، أي أنّ أدلة أصالة الطهارة واردة على صحيحة «لا تعاد» بعد الفراغ عن أنّ أصالة الطهارة توسع من أفراد الطهارة بإضافة فرد آخر عليها، فلا يبقى موضوع لصحيحة «لا تعاد» في المقام؛ لأنها إنّما تحكم بالإعادة في صورة عدم الطهور، وحديث «الماء كله طاهر» يحقق لنا موضوع الطهارة، فإذا توضع بماء مشكوك الطهارة وكان نجساً واقعاً لكنه حكم بطهارته لحديث «الماء كله طاهر حتى تعلم» تكون الصلاة مع الطهور، ولا يشملها حديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة»^(٢). وإنما قلنا: (لا يبقى مورد لصحيحة «لا تعاد» في المقام) لأنه لا يبقى بلا مورد كي تصبح لغواً، بل موردها بالنسبة إلى الطهارة هو ما لو لم يتوضأ أصلاً لا ما إذا توضع بماء نجس.

(١) الوسائل ١: ٣٧١، أبواب الوضوء، ب ٣، ح ٨.

(٢) الوسائل ١: ٣٧١، أبواب الوضوء، ب ٣، ح ٨.

قلت: لئن اعترض على دلالة الصحيحة تكفيها موثقة ابن أبي يعفور أو سماعاً الأمرة بإعادة الوضوء والصلاة وتطهير الملاقي للماء الذي انكشف موت الفأرة فيه، فما دام ثبت فقهيّاً وجوب الإعادة والقضاء وعدم الإجزاء فيما إذا انكشف نجاسة ماء الوضوء والغسل فلا يهمننا إثبات أن مقتضى القاعدة هو الإجزاء، اللهم إلا أن يستفاد منها في غير الصلاة من العبادات وهي مستبعدة؛ لأنّ الصيام غير مشروط بالطهارة إلاّ الطهارة عن الحدث الأكبر، ومع الحكم الظاهري بالطهارة لا يصدق التعمد على الجنابة وأخواتها فلا تبطل. وأما الحج والعمرة فلا يشترط فيها الطهارة إلاّ في غسل الإحرام والطواف وصلاته وحكمها حكم اشتراط الطهارة في الصلاة.

المحاولة الثانية لإثبات الإجزاء هي: التمسك بمسلك السببية، فيكون قيام الحجة على وجوب الجمعة أو الطهارة موجباً لتحقق الملاك، فإذا تحقق الملاك فقد سقط التكليف وأجزأ. ولكن الإشكال في صحة هذا المسلك، حيث لا يقبلها المشهور في نفسها، بالإضافة إلى ملازمتها للتصويب فيما لو فرضت المصلحة والملاك في نفس العمل لا في اتّباع الطريق.

وقد قام السيد الشهيد رحمته الله بمحاولة التفكيك بين مسلك السببية والتصويب، لكن بما أنّ الصحيح - كما عليه المشهور - هو الطريقة لا السببية فلا نتيجة لهذا البحث. بالإضافة إلى أنه يمكن أن يقال بأننا لا نساعد على ما يظهر من السيد الصدر رحمته الله من كون السببية موجبة للإجزاء؛ وذلك لأنّ المعنى الحقيقي للإجزاء لا موضوع له بناء على السببية، وأمّا المعنى المجازي وهو عدم وجوب متابعة الرأي الثاني وهو وجوب الظهر، بل تكفي الجمعة التي أتى بها، فأيضاً لا يوجب الإجزاء إلاّ في الأجزاء كأجزاء صلاة الظهر أو الجمعة؛ وذلك لأنّ وجود المصلحة الكاملة في عمل ما كالجمعة لا ينافي وجوب الإتيان بعمل آخر قام الدليل على وجوبه، كما أنّ الإتيان بالصوم حتى لو فرض اشتتاله على المصلحة التامة لا يسقط الصلاة الواجبة، فإذا

فرض انكشاف وجوب الظهر عليه لا بد من الإتيان بها حتى لو كانت الجمعة التي أتى بها مشتملة على الملاك؛ لأنه بانكشاف وجوب الظهر ينكشف وجود ملاك وجوبي آخر في الجمعة لا بد من استيفائه، إلا إذا فرض كفاية أحد الملاكين أو عدم إمكان اجتماعها، وهذا يحتاج إلى دليل، ومجرد وجود الملاك في الجمعة لا يكفي لإثبات ذلك.

وموجز البحث عن السببية:

١ - أن هذا المسلك غير مقبول عند مشهور العلماء لذهابهم إلى الطريقية.

٢ - وعلى تقدير صحة القول بالسببية لانساعده على ما يظهر من الشهيد الصدر رحمته من أنه يتم الإجزاء فلا تجب الظهر مثلاً بعد أن صلى الجمعة ثم انكشف وجوب الظهر؛ لأنّ تحصيل الملاك من الجمعة لا ينافي وجوب الإتيان بالظهر أيضاً ما دام انكشف أنّها واجبة ذات مصلحة ملزمة، كما أنّ الإتيان بواجب ما كالصوم لا ينافي وجوب الصلاة أيضاً إلا إذا فرض كفاية أحد الملاكين أو عدم إمكان الجمع بينها، وهذا يحتاج إلى دليل، ومجرد وجود الملاك في الجمعة لا يكفي لإثبات عدم وجوب الظهر.

اللهم إلا أن يقال بأنّ قياس الظهر والجمعة بناء على السببية بالصلاة والصوم قياس مع الفارق إذ يكون في كل من فعل الصلاة والصوم مصلحة مستقلة لا يكون استيفاء إحداهما موجباً للاستغناء عن الأخرى، لكن الملاك بالنسبة لصلاة الظهر أو الجمعة بناء على السببية ليس في نفس العمل بل في أتباع الطريق لتدارك مصلحة الواقع الفائتة فإذا أتى بالجمعة مثلاً فقد تحقق الملاك قطعاً إما لأجل تحقق الملاك الواقعي أو لتحقيق الملاك الذي هو بدل عن الواقع فلا بد من الإجزاء حتى لو قام الدليل على وجوب الظهر بعد ذلك.

انكشاف خطأ الحكم الظاهري تعبداً:

المقام الثاني: ما لو انكشف خطأ الحكم الظاهري من طريق التعبد بشكل لم يحصل العلم ببطلان العمل السابق، ولم يفصل السيد الروحاني عليه السلام بين هذين المقامين، فحكم عليهما بحكم واحد، وهو قبوله لما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام والذي تقدم في المقام الأول من التفصيل في الإجزاء بين الامارات والأصول، وأما السيد الصدر عليه السلام فقد أفرز المقامين.

وفي هذا المقام يوجه الإجزاء بأنّ الحجّة السابقة - فكتوى المجتهد السابق - أيضاً كانت حجة في وقتها ولا نعلم بطلانها؛ لأنّ الفتوى الجديدة أيضاً ليست قطعية، فإذا لاحظنا من زاوية نظر المقلد كان كلا الفتوايين محتمل المطابقة والمخالفة من دون ترجيح لأحدهما.

ولكن لا نساعد على هذا التوجيه، إذ ما دامت الفتوى الأولى سقطت عن الحجية وأصبحت الثانية هي الحجّة فليس من حقه شرعاً وعقلاً الاعتماد على الأولى على رغم احتمال إصابتها وخطأ الثانية، فالاعتماد على الأولى يكون بلا حجة وتنحصر فعلاً الحجية في الثانية.

وقد قرّب ذلك الشيخ الأنصاري عليه السلام بما إذا أمرك المولى بتسخين الماء وكنت اعتمدت على قول من ادعى بأنّ هذا المقدار من الوقود كافٍ لتسخينه، فقمت بالعملية معتمداً على الحجّة القائمة على حرارة الماء، ثم سقط قول ذلك المدعي عن الحجية، فإنّ العقل يحكم بوجود القيام بعملية وضع الوقود تحت الماء مرة أخرى لتحرز الحرارة إمّا وجداناً أو تعبداً. بالإضافة إلى أنّ الحجّة الثانية إذا كانت أمارة مثبتة للازمها، فإنّها تنتج بطلان العمل السابق المأتي بطبق الحجّة الأولى وإن كان ذلك لا يكفي فيما إذا كان أصلاً عملياً، فإنّه لا يثبت لازماً عقلياً.

ونهي البحث إلى هنا عن مقتضى القاعدة لوجود أخبار في الفقه تثبت الوظيفة في الموارد الخاصة كحديث «لا تعاد» التي تدل على عدم وجوب الإعادة والقضاء إلا في الأركان كما تقدم.

نتيجة البحث: ونخرج عن بحث أجزاء الحكم الظاهري بنتيجة أنّ الموجب للإجزاء أحد طريقتين:

١ - ما ذكره الآخوند تبريزي من التفصيل بين الأمارات والأصول التنزيلية التي تعم شروط العمل لا العمل نفسه، كما لو صلى الجمعة وانكشف وجوب الظهر مثلاً وقد وافقناه تبعاً للسيد الروحاني تبريزي وإن خالفه المحقق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر تبريزي.

٢ - مسلك السببية لكنها مرفوضة مبنى من قبل المحققين وبناء أيضاً من قبلنا وإن ذهب السيد الصدر تبريزي إلى أنّ هذا المبنى لو تم فإنه يثبت الإجزاء، وتركنا تفصيل البحث لوجود النص في المقام، وهو صحيحة «لا تعاد» المفصلة للمطلب وموثقة سماع الدالة على وجوب إعادة الصلاة والوضوء المأتي بماه نجس لو نوقش في دلالة صحيحة «لا تعاد» بأنها تحكم ببطان الصلاة بدون الطهور، ودليل الأصل القائم على وجود الطهور حاكم أو وارد عليها، فإنّ الصحيحة تحكم بالبطان لو لم يوجد طهور، وقوله: «كلّ شيء لك طاهر» يثبت وجود الطهور تعبداً بالتقريب الذي ذكره المحقق الخراساني تبريزي. ونحمل الصحيحة على صورة عدم التوضؤ رأساً حذراً من بقائها بلا مورد.

مقدمة الواجب

والبحث في جهات:

١ - تحديد البحث: وهو أنه هل هناك ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته؟ وبهذا يكون البحث أصولياً، وأما لو جعلنا صيغة البحث هي وجوب المقدمة وعدمه فهو بحث فقهي كالبحث عن وجوب أي شيء آخر. إذاً فما نجده أحياناً من التعبير بأنه هل تجب المقدمة أم لا مسامحة.

٢ - تعريف مقدمة الواجب: والتعريف السالم هو: (ما توقف عليه واجب شرعي، وبهذا نتخلص عن إشكال النقض بالواجبات النفسية كالصلاة، فإنها أيضاً مقدمة لتحصيل ملاكها من المعراجية أو غيرها حسب رأى العدلية من وجود الملاك في الواجبات، فإذا اعترض بأن الصلاة أيضاً مقدمة الواجب وهو ملاكها ومقدور أيضاً بفضل القدرة على الصلاة، نجيب عن ذلك بأن الملاك وإن كان واجب التحصيل عقلاً لكنه لم يرد عليه الوجوب شرعاً؛ لأنّ جعل الوجوب وتشريعه أمرٌ اختياري للمولى، فلئن كان حبه لشيء أمراً قهرياً لكن عملية الإيجاب أمر اختياري.

وبهذه النكتة ردّ السيد الشاهرودي رحمته الله المحققين الخراساني والنائيني رحمتهما الله القائلين بوجوب المقدمة شرعاً لأجل ترشح الحبّ والإرادة قهراً من ذي المقدمة إليها، فإنّ المقدمة وإن كانت مورد الحب والشوق قهراً ويطرّش الشوق منه إليها لكن لا يستلزم أن يترشح الوجوب أيضاً إليها؛ لأنّ عملية الجعل والتشريع اختيارية، فقد لا يشرع وجوب شيء على رغم حبه له كبعض الواجبات قبل تشريعها في أول البعثة النبوية.

٣ - ثمرة البحث: وهي متعددة:

الثمرة الأولى: قد ذكر المحقق الخراساني رحمته أن ثمرة إثبات الوجوب للمقدمة ككل بحث أصولي ينتج حكماً فقهيّاً، مثل دلالة الأمر على الوجوب حيث ينتج وجوب ما ورد الأمر به في الفقه .

إلا أن هذه الثمرة لا تنفع ما دام العقل يحكم بوجود المقدمة فلا فائدة في إثبات وجوبها الشرعي ما دمنا ملزمين بالإتيان به ، وليس كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي لو لم يثبت وجوبها شرعاً لكننا في سعة منه عقلاً .

نعم ، قد يقال بأنه ينفعنا في أخذ الأجرة على مقدمة الواجب بناء على حرمة أخذ الأجرة على الواجب ، إلا أن نفس المحقق الخراساني رحمته قد صحّح أخذ الأجرة فترفع هذه الفائدة .

الثمرة الثانية: تظهر فيما لو كان هناك مقدمة محرمة وكان ذو المقدمة واجباً (كالغصب لإتقاد غريق) ، فبناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي يكون من موارد التعارض ، أي تعارض حرمة المقدمة مع وجوبها لو قلنا بوجود المقدمة ، وأما إذا قلنا بعدم وجوبها فلا تعارض بين الحرمة والوجوب ، بل يدخل في باب التزام ، أي التزام بين الإتيان بالواجب وهو ذو المقدمة وترك الحرام وهو المقدمة ، فلو فرض أهمية حرمة المقدمة تركها وإن أدى إلى ترك الواجب ، وإذا كان وجوب ذمها أهم فعلها هادفاً للإتيان بذم المقدمة وإن صدر منه الحرام أيضاً كاجتياز الأرض المنصوبة لإتقاد غريق محترم .

ويبقى كلام في صغرى المسألة: وهو أن ما قلناه إنما يتم في صورة انحصار المقدمة في الفرد المحرم ، وأما إذا كان في البين فرد مباح فهل أيضاً يصير التعارض أو التزام في الفرد الحرام؟

يظهر من السيد الخوئي رحمته عدم الفرق بين وجود مقدمة مباحة وبين صورة

الانحصار في المقدمة المحرمة ، حيث ذكر تعالى أن الوجدان يحكم بوجوب الجامع بين تمام أفراد المقدمة حتى المحرمة ؛ لأن ملاك الوجوب إنما هو التوقف - أي توقف ذي المقدمة عليها - أو التوصل ؛ وكلّ أفراد المقدمة مشتركة في هذه النكتة ^(١) .

لكن لا يمكن المساعدة على هذا الكلام ؛ لأنّ الصحيح هو أنه في صورة عدم انحصار المقدمة في الفرد الحرام حيث يوجد فرد حلال أيضاً فالواجب هو الحلال ولا يتصف الفرد الحرام بالوجوب أصلاً ، وذلك لنكتة ذكرها المحقق الخراساني تعالى وهي أنّ المقتضي لا يجاب المقدمة المحرمة وإن كان موجوداً لكن حرمتها مانعة من وجوبها ما دام يوجد فرد مباح .

إذن فنحن نعترف بصحة ما ذكره السيد الخوئي تعالى وهو اشتراك الجميع في ملاك التوقف أو التوصل ، لكن تأثير هذا الملاك إنما هو بنحو المقتضي لا العلة التامة ، وإذا كان مقتضياً فلا يؤثر في تحقق الوجوب في صورة وجود المانع وهو حرمتها .

إلا أن يقال على مسلك السيد الخوئي تعالى من وجوب المقدمة الموصلة يكون المقدمة المحرمة التي توصل بها إلى الواجب واجباً واقعاً دون المقدمة المحللة التي لم يتوصل بها ولا تكون حرمة المقدمة مانعة من وجوبها لتوقف الواجب عليها دون غيرها .

الثمرة الثالثة: أنّ الشرط المتأخر - وهو قسم من المقدمات ويحتل مساحة واسعة من مبحث المقدمة - إذا كان معقولاً فيترتب عليه جريان أصل البراءة في مسألة الشك في سقوط الواجب عن المكلف إذا أتى به غيره ، كما ذكره السيد الشاهرودي تعالى ثم السيد الصدر تعالى إذ يحتمل تقيد التكليف - من أول الأمر - بالشرط المتأخر وهو عدم قيام غيره بذلك العمل ، فإذا فعله غيره نشك في أصل

(١) هكذا جاء في بحث في علم الأصول ٢: ٢٦٦ ، نقلاً عن السيد الخوئي .

توجه التكليف إليه فيخضع للبراءة، بخلاف ما لو لم يكن معقولاً، فإنه يرجع إلى الشك في سقوط التكليف بفعل الغير بعد العلم بمحدوث التكليف فيجري الاشتغال .
 وفيه أن ترتب ثمرة على الشرط المتأخر لا يكون ثمرة للبحث عن وجوب المقدمة وكان اللازم أن يبحث عن نفس المقدمات وأقسامها لكي يتصور الشرط المتأخر .
 الثمرة الرابعة: أن بعض الموارد الفقهية التي اشترطت بالشرط المتأخر حسب ظاهر الأدلة كصوم المستحاضة المشروطة بالغسل المتأخر، بل وحتى الغسل المتقدم نحكم فيها باعتبار ذلك الشرط ببركة القول بمعقولية الشرط المتأخر والمتقدم، وأما لو لم يكن معقولاً يضطر الفقيه إلى التصرف في ظاهر الأدلة اللفظية القائمة على اعتبار هذا الشرط، كما في كل دليل نقلي لو كان ظاهراً في خلاف حكم العقل .
 وذكر السيد الصدر رحمته ثمرة أخرى لكن ظاهرها أنها مقدمة الحرام، فهي خارجة عن مبحث مقدمة الواجب . ولا يهمننا ذلك، لكفاية ثمرة واحدة في دخولنا في البحث .

الشرط المتأخر

قد وقع الشرط المتأخر موضع إشكال عقلي، باعتبار أنّ الشرط من أجزاء العلة ويعتبر التعاصر الزمني بين المعلول وعلته بجميع أجزائها، فلا يعقل تأخر بعض الأجزاء عن المعلول. ومن هنا ألحق المحقق الخراساني رحمته في هذا الإشكال الشرط المتقدم؛ لأنّ التعاصر كما ينافي تأخر الشرط كذلك ينافي الشرط المتقدم.

وهناك إشكال ثانٍ في الشرط المتأخر للواجب بما هو واجب بصرف النظر عن تأثيره في ملاك الواجب والذي يرجع إلى تأثير المتأخر في المتقدم، كما يأتي بيانه. والإشكال الأوّل هو في الواقع أحد إشكاليين؛ إمّا تأثير المعدوم في الموجود، وإمّا تبدل الواقع عما وقع عليه، كما أشار إلى الأوّل المحقق الخراساني رحمته، وإلى الثاني الشيخ الأنصاري رحمته في كاشفية الاجازة كما يأتي بعداً.

فالببحث يقع في جهات ثلاث:

- ١ - معقولية الشرط المتقدم.
 - ٢ - معقولية الشرط المتأخر للوجوب.
 - ٣ - معقولية الشرط المتأخر للواجب.
- الجهة الأولى: هل يعقل الشرط المتقدم؟

وهناك بعض المحاولات لإثبات معقوليته وحل إشكاله:

- ١ - قد حلّ المحقق الخراساني رحمته هذا الإشكال بإرجاع الشرط المتقدم - كالتأخر - إلى المقارن محتفظاً على سعة القانون بشكل يشمل الشرط المتقدم أيضاً، وذلك بأن يكون الشرط في واقع في الواقع هو لحاظ ذلك الأمر المتأخر أو المتقدم واللحاظ أمر مقارن لا متأخر ولا متقدم أو أنّ الشرط هو عنوان التعقّب بالأمر المتأخر والتعقّب أمر مقارن فلا يخضع لمشكلة تأثير المتأخر في المتقدم.

لكن السيد الشاهرودي رحمته الله قد اعترض بأن هذا اعتراف بعدم معقولية الشرط المتأخر والمتقدم ، وقبول لانحصار الشرط في المقارن .

٢ - قام به المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما الله حيث أنكرا أصل الإشكال وحلًا المشكلة بتقليص القانون ، أي لا يعتبر العناصر في كل شرط ؛ لأنه قد يكون مقدمة إعدادية ، وهي التي تقرب إلى المعلول كالخطوات التي يخطوها الإنسان نحو الكرسي ليجلس عليه ، وهي لا يستحيل تقدمها على المعلول زماناً كما في المثال . وأما القسم الآخر من الشرط والذي ليس مقدمة إعدادية ، بل جزء للعلة فقد ذكر المحقق الاصفهاني بأنه يلتزم فيها بعدم جواز التقدم ، بل يشترط التقارن ^(١) .

وقد مثل السيد الخوئي رحمته الله - انتصاراً لمسلكه من عدم استحالة بعض أقسام الشرط المتقدم - لصحة تقدم بعض أجزاء العلة بأمثلة :

منها: غليان الماء بالنار ، فإنه يحتاج إلى تقدم زمني لوجود النار إلى أن يتحقق الغليان ، فإن الغليان وهو المعلول معاصر لآخر جزء من النار ، وأما الأجزاء السابقة فهي متقدمة زماناً .

ومنها: عملية التذكية وفري الاوداج الموجبة لزهاق الروح ، فإن فري الاوداج متقدم زمنياً على زهاق الروح .

(١) يظهر من الشهيد الصدر رحمته الله (بحوث في علم الأصول ٢ : ١٨٤) - حيث نقل عن السيد الخوئي رحمته الله العبارة التالية : «ان الشرط قد يكون مقدمة إعدادية ، وهي لا يستحيل تقدمها على المعلول زماناً» - أن السيد الخوئي موافق مع المحقق الاصفهاني في التفصيل بين المقدمة الاعدادية وغيرها بلزوم التقارن في الثاني وعدم لزومه في الأول ، وأن عدم استحالة التقدم يختص بالمعد ولا يشمل جزء العلة . إلا أن الذي يظهر من المحاضرات - ج ٢ : ٣٠٥ - أن السيد الخوئي يزيد على المحقق الاصفهاني بأنه لا يستحيل التقدم حتى في أجزاء العلة ما عدا الجزء الاخير ، فهو لا يرى استحالة في التقدم سواء أكان معداً أم جزءاً . ففعل للسيد الخوئي رأيين نقل أحدهما السيد الصدر والآخر المحاضرات .

لكن من حق المحقق الخراساني رحمته أن يقول بعدم انخراط قاعدة «التعاصر بين المعلول والعللة بجميع أجزائها» حتى في مثال الغليان، وذلك بتحليل أنّ النار بوجودها الأوّل علة لحرارة ضعيفة في الماء وقد تقارنا، والنار الموجودة في الزمان الثاني موجبة للحرارة بدرجة أكبر إلى أن تنتهي إلى النار في الزمان المتأخر الموجبة لمائة درجة من الحرارة والمساوية للغليان، فكلّ علة تقارن مع معلولها في الزمان من دون سبق زمني أصلاً.

وعلى أيّ تقدير فإنّنا مستريحون من مشكلة الشرط المتقدم؛ لعدم مخالفته لقاعدة عقلية؛ إمّا بافتراض أنّ الشرط المتقدم مقارن واقعاً كما قاله المحقق الخراساني رحمته، أو بأن لا يحكم بامتناع تقدم الشرط كما ذكره المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما، فهنا حلان: تقليص القاعدة، وقبول عمومها لكن مع التصرف في الشرط المتقدم.

الجهة الثانية: معقولية الشرط المتأخر الذي هو مقدمة للوجوب.

والمشكل في المقام أحد محذورين: إمّا تأثير المعدوم في الموجود كما ذكره المحقق الخراساني رحمته، وإمّا تبدل الواقع عمّا وقع عليه - إن لم نقل بتأثير المعدوم في الموجود - كما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في كون الاجازة ناقلة أو كاشفة. وكلاهما محذور. ومثاله أن يأمر المولى عبده بعمل ما لكن وجوبه مشروط بأن لا يقوم غيره في المستقبل بنفس العمل، فلو قدر قيام الغير به لم يتوجه وجوب إلى هذا الإنسان.

ومن أنكر من العلماء استحالة الشرط المتقدم فإنّه يعترف باستحالة الشرط المتأخر، أي لئن جوّزنا تقدم بعض أجزاء العلة على المعلول لا نجوز تأخرها. ومن هنا فقد قام العلماء بحل مشكلة الشرط المتأخر بأحد الطرق التالية:

الحلّ الأوّل: ما قدمه المحقق الخراساني رحمته من أنّ الشرط الواقعي هو لحاظ ذلك الأمر المتأخر، وهو أمر ذهني موجود حال الوجوب فيرجع إلى الشرط المقارن واقعاً. وبنفس هذا الحل تغلب على إشكال الشرط المتقدم أيضاً.

ولم يرتض هذا الحل كلَّ من المحقق النائيني والسيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، فقد ذكر السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنَّ هذا في الواقع إنكار للشرط المتأخر واستسلام للإشكال حيث يراه مقارناً ، فلم يصحح الشرط المتأخر مع الاحتفاظ على كونه متأخراً ، إلا أن يكون مراده أن ما جاء في الشريعة الإسلامية مما ظاهره تأخر الشرط فإنه مؤوَّل إلى المقارن .

وأما المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقد اعترض بأنَّ كون اللحاظ شرطاً إنما يصح في القضايا الشخصية الخارجية لا في القضايا الحقيقية التي تشكل أكثرية الأحكام الإسلامية ، وذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن في البين أمرين : عالم الجعل ، وهو جعل الوجوب وتشريعه ، وعالم المجمعول ، وهو نفس الوجوب . والمؤتر في عالم الجعل لا المجمعول .

وقد يعترض عليه بأنَّ عالم الجعل والمجمعول في الأحكام شيء واحد ؛ لأنَّ الجعل هو بمعنى الإيجاب ، والمجمعول هو الوجوب ، ولا فرق بين الإيجاب والوجوب إلا اعتباراً ، بمعنى أنه إذا لوحظ جهة صدوره كان إيجاباً ، وإن لم يلاحظ كان وجوباً ، وبهذا يفرّق المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بين المصدر واسمه .

والجواب : أنَّ الجعل يغيّر المجمعول ؛ لأنَّ عالم الجعل هو عالم إنشاء الحكم وعالم المجمعول هو فعلية الحكم بفعلية موضوعه .

الحل الثاني : ما ذكره السيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا من أنَّ الشرط المتأخر وإن كان ممتنعاً في التكوينيات إلا أنه ممكن في التشريعات ؛ لأنها أمور اعتبارية واعتبارها بيد الشارع ، فبإمكانه أن يعتبر الحكم حتى إذا لم يوجد الشرط بعد .

وبهذا يتخلصون عن مشكلة الشرط المتأخر خلافاً للسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، فإنه لا يصحح التأخر ؛ ولذلك يضطر إلى تأويل ما جاء في الفقه مما ظاهره الشرط المتأخر ككاشفية الاجازة .

ويبقى وجه الحكمة في جعل الشرط المتأخر، وقد يكون وجهه أنّ بعض الواجبات لا يمكن تحقق ملاكه إلا إذا حصل شيء في الزمان المتأخر كما هو الحال في الشرط المتقدم حيث إنه بدون تحقق الشرط في الزمان السابق لا يمكن امتثاله في ظرفه، أي لو توفى المكلف فإنه يمكنه الامتثال في وقت الحاجة، فلا بد من أن يمتثله قبل وقته كمن يشترى تذكرة الطائرة قبل موسم الحج لعدم قدرته في وقت السفر وهذا أمر عقلي عقلائي^(١).

نتيجة البحث:

ونخرج من بحث الشرط المتأخر للوجوب أنّه أمر معقول كما اختاره المحقق الخراساني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وخلافاً للمحقق النائيني والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا. نعم، طريقة المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هو تبديل الشرط إلى اللحاظ أو العلم، وهو في الواقع تأويل للشروط المتأخرة الواردة في الشريعة المقدسة كما أنّ السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أيضاً قام بتأويل.

الجهة الثالثة: معقولية الشرط المتأخر للواجب.

ومثاله غسل المستحاضة إن كان صحت صومها مشروطة بالغسل في الليلة المتأخرة، ونفس هذا الغسل يمكن جعله مثلاً لشرط الوجوب لو فرض أنّ الغسل شرط وجوب الصوم. لكنه مجرد مثال لا قائل به، وقد ذكر السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ الشرط هو الغسل في الليلة السابقة على الصوم، وأما في الليلة اللاحقة فليس صحيحاً فقهيّاً؛ لعدم اعتباره فهو من باب الفرض فقط.

(١) وقد جاء في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾ التوبة: ٤٦ - وفي الحديث قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اغتمم خمساً قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك» بحار الأنوار ٧٨: ١٧٣.

والمشكل في معقوليته أمران:

١ - كون الشرط المتأخر شرطاً للواجب بما هو واجب بصرف النظر عن تأثيره في ملاك الواجب .

٢ - بملاحظة تأثيره في ملاك الواجب .

أما المشكل الأول فحلّه سهل كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد، من أنّ المولى يخصص الطبيعة باعتبار القيود المطلوبة حسب رغبته، فيطلب الطبيعة المقيدة بذلك القيد، فثلاً يوجب تلك الحصة من طبيعة الصوم المقيدة بالغسل بعدها، ولا يطلب الحصة الأخرى الفاقدة لذلك الشرط، وهذا حسب اختيار المولى، وإتّما المعضل هو الثاني الراجع إلى تصوير تأثير الأمر المتأخر في الملاك .

لا يقال: المؤثر في الملاك هو شرط الوجوب وأما شرط الواجب - الذي هو محل البحث - فليس مؤثراً في الملاك .

لأنّه يقال: إنّ معنى تأثير الأمر المتأخر في تحقق الملاك خارجاً هو صيرورة العمل ذا ملاك حين صدوره .

والسيد الخوئي رحمته الله لم يفرز المشكلتين وأجاب بمجوابين أحدهما يرجع إلى حل المشكل الأول والآخر إلى الآخر .

ويمكن حلّ المشكلة الثانية بأمر:

الحل الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنّ العقل ينتزع عنوان التعقب من مقايسة الصوم السابق بالغسل اللاحق، وهذا العنوان هو الشرط في الحقيقة وموجود مقارناً للصوم من دون انخراط القاعدة العقلية القائلة بعدم جواز تأثير المتأخر في المتقدم .

الحل الثاني: ما ذكره السيد الخوئي رحمته من أنّ للشرط معنيين: أحدهما: ما يتدخل في تأثير المقتضى، والآخر: ما يكون التقيّد به دخيلاً في ملاك الواجب. والقاعدة العقلية إنّما هي في الشرط بالمعنى الأوّل، وأمّا الثاني فلا بأس فيه؛ لأنّ الشرط وإن كان متأخراً إلا أنّ المؤثر في الملاك هو التقيّد بالقيّد لا نفس القيد، وإذا كان القيد متأخراً فإنّ التقيّد مقارن.

ولكن يمكن المناقشة في كلا الحلين بما ذكره السيد الشاهرودي ثمّ السيد الروحاني رحمته من أنّ عنوان التعقب - في كلام المحقق الخراساني رحمته - منتزَع من وجود الغسل اللاحق في ظرفه، وهكذا التقيّد - في حلّ السيد الخوئي رحمته - متوقف على القيد، فما دام لم يوجد الغسل اللاحق - أي ما دام لم يوجد ذلك القيد في المستقبل - لا يتحقق فعلاً لا التقيّد ولا التعقب.

نعم، إنّما يصحّ الحل بالتقيّد في رفع الإشكال الأوّل، وهو مرحلة الطلب من جهة ملاحظة المولى القيود المتأخّرة المطلوبة فيحصص الطبيعة ويطلب الحصة التي سوف تتقيّد بالقيد الاستقبالي، فهذا الحل راجع إلى المشكلة الأولى وهو الطلب والإيجاب بما هو إيجاب - كما تقدم عن المحقق الخراساني رحمته - ولا يحلّ المشكلة الثانية وهي تحقّق الملاك في عمل لم يتقيّد بعدُ بالقيد المؤثر في الملاك. إلاّ أن يقال: إنّ حصول الشرط في المستقبل يكشف عن تحقّق اللامك بتحقيق شرطه وهو التعقب مقارناً للعمل وإن كنّا - قبل ذلك - لانعلم بتحقيق الملاك.

الحل الثالث: ما ذكره السيد الخوئي والسيد الروحاني رحمته من الالتزام بترتب الأثر، أي الملاك عند حصول الشرط، كالإغتسال من دون أن يكون المشروط (وهو الصوم) دخيلاً في التأثير، بل هو من قبيل المعد للأثر، بمعنى أنّه يقرب المعلول من العلة، ولا بأس بتقدم المعد؛ لعدم كونه من الأجزاء المؤثرة، فلا يستلزم تأثير المعدوم في الموجود.

ويرد عليه: أنه خلاف ظاهر دليل وجوب المشروط كالصوم، فإنّ ظاهره هو أنّ نفس الصوم ذو أثر وجّهته من النار وأنّ الثقل الأكبر هو في جانب عملية الصوم لا شرطه، وأمّا الشرط فهو دخيل في مؤثرية الصوم. نعم يمكننا تغيير صيغة الجواب بأن يقال: الصوم جزء المؤثر والشرط المتأخر جزئه الآخر.

الحل الرابع: ما نقله السيد الشاهرودي رحمته الله عن بعض، وهو أنّ المتفرقات الزمنية كالصوم السابق والغسل اللاحق مجتمعات في وعاء الدهر، فإننا بسبب قصورنا نعطي صفة التقدم والتأخر للأشياء كشخص جالس في غرفة ليس لها إلا نافذة واحدة إلى الشارع فيقسّم المارة إلى الماضي والمستقبل والحال وهو الذي وصل أمام النافذة، لكن الذي على السطح وينظر إلى المارة بحرية يرى جميع المارة في الحركة بشكل واحد.

وهذا مردود جداً؛ لأنّ لازمه كون النار - مثلاً - التي سوف تأجج مؤثرة في حرارة الماء الآن.

الحل الخامس: أنّ الله المتعال العالم بأنّ هذا المكلف سوف يحقق الشرط المتأخر في ظرفه، فيخلق المصلحة والملاك قبل ذلك كالجنة من النار والمعراجية أو حالة المناعة الغالبية عن الفحشاء للمصلي وحالة التقوى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١) للصائم.

وفيه: أنّ هذا متوقف على مسلك أنّ الله تعالى يخلق الآثار عند تحقق عللها، مثلاً يحرق إذا وجدت العلة التامة للاحتراق، ولا يصح على مسلك أنّ الأثر لتلك العلة، أي أنّ نفس النار هي المؤثرة للاحتراق بسبب إيداع الله تعالى تلك الخاصية فيها وهذا المسلك هو الصحيح.^(٢)

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) ذكر لنا السيد الصدر رحمته الله في طريقه من النجف الأشرف إلى الكوفة مشياً: أنّه لا يمكن إنكار وجود الأثر في هذه الأمور، وبالتالي اختار المسلك الثاني ورفض الأوّل.

الحل السادس: نفس الحل السابق بفرق أنّ الله تعالى يجعل صومه جنة من النار، أي مقتضياً أو علة للتخلص منها، أو مقتضياً لحصول حالة التقوى والمناعة في نفس الصائم، ويجعل صلاته معراجاً.

وبهذا البيان لا يرد عليه إشكال الوجه السابق؛ لأنّه خاضع لمسلك وجود الأثر في نفس الأشياء ببركة إيداع الله تعالى تلك الخواص فيها، ولا يتوقف على مسلك أنّ الله تعالى هو يخلق الأثر عند تحقق علته. إلاّ أنّه لا يحل الإشكال؛ لأنّه يتسائل: بأن ما ليس مقتضياً بالفعل كيف يجعله الله تعالى مقتضياً؟

الحل السابع: الاستعانة بالنكته التي ناقشنا بها أمثلة السيد الخوئي رحمته في الشرط المتأخر للوجوب، حيث مثل بتأخر زهاق الروح عن فري الاوداج وتأخر الغليان عن تأجيج النار، فقد ذكرنا أنّ أثر النار - مثلاً - ليس متأخراً، بل مقارن إلاّ أنّ النار بوجودها الأوّل تؤثر مقداراً من الحرارة بصورة مقارنته، ثمّ يتحقق الوجود الثاني للنار فيوجب زيادة في تلك الحرارة الموجودة سابقاً، فالنار بوجودها السابق تؤثر درجة خفيفة من الحرارة وتبقى محفوظة؛ إمّا لكون العلة المحدثة مبقية، أو لتكون فرد آخر من النار، أو فرد آخر من العلة بحيث توجب بقاءها وحفظها ويستمر هذا المعلول - وهي الحرارة - إلى زمان تكون النار الاخيرة المقارنة لغليانه.

هذا ما قلناه سابقاً، ونفس هذه النكته نستفيد منها في المقام فنقول: الصوم - مثلاً - يوجب ويؤثر شيئاً ما ويبقى هذا الأثر بعد انتهاء الصوم ولو بعلّة مبقية أخرى إلى زمان الاغتسال، فإذا وجد الاغتسال يتم شرط هذا الشيء لكي يشكّل الملاك والمصلحة.

وبعبارة أخرى: أنّ الصوم - مثلاً - يحقق شيئاً يكون مصلحة بالقوة لا بالفعل، وإمّا يجعلها بالفعل عملية الغسل، فتتم المصلحة والملاك الفعلي من تاريخ صدور الغسل.

ومثاله في الأمور المحسوسة كما إذا بني حيطاناً في الزمان السابق وتبقى هذه الحيطان بفضل العلة المبقية وهي حالة تماسك أجزائها، وهي علة مقارنة إلى أن يأتي الزمان المتأخر ويتحقق الشرط وهو وضع السقف عليها، وهو أيضاً مقارن بالنسبة إلى علته فتمت المصلحة المطلوبة وهي حصول المسكن بهذا الشرط المتأخر وهو وضع السقف. فإذا لاحظنا كل حادث كان ذلك مقارناً كما ذكرنا في غليان الماء بالنار.

وقد شبهه المقام السيد الصدر رحمته بافتراض أن شرب دواء بالنهار يوجب حرارة تبقى إلى الليل، فإذا أتى المريض بالشرط المتأخر ليلاً صار موجباً لسلامة بدنه، والداعي إلى الإتيان بالشرط المتأخر هو احتياج تلك الحرارة إلى ذلك الشرط.

لكن تمثيل السيد الصدر رحمته مبتلى بمشكلة، وهي أنه لماذا يؤخر المريض الإتيان بذلك الشرط إلى الليل؟! فإذا كان تحصيل سلامته مشروطاً بذلك الشرط فلما لم يسرع إلى إيجادها نهائياً؟ فلا بد من تسميمه بأن هذا الشرط لا يمكن تحقيقه أو تأثيره إلا إذا وجد ليلاً، كما في مثالنا حيث لا يمكن وضع السقف فوراً، بل يجب الصبر إلى جفاف الحيطان، وكما في مثال الغليان فإنه لا يمكن إيجاد النار الأخيرة مقارنة مع الأولى، بل يحتاج إلى مرور الزمان.

هذا ومع ذلك تبقى مشكلتان:

١- أنه يخرج عن كونه شرطاً؛ إذ يصبح جزءاً للعللة المركبة.

٢- أنه استسلام للإشكال لكونه اعترافاً بعدم إمكان الشرط المتأخر للواجب.

الحل الثامن: ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته وهو يشابه حل المحقق الخراساني رحمته من دون أن يرد عليه إيراداته، وهو أن الشرط في الواقع هو اعتبار التعقب، وهو ليس أمراً انتزاعياً كي لا يوجد قبل وجود المتأخر؛ لأن الانتزاعي عبارة عن تصور ولحاظ ويرتفع بارتفاع اللحاظ ولا يوجد قبل تحقق منشأ انتزاعه، بخلاف الأمر الاعتباري، فإنه متحقق فعلاً وإن لم يتحقق الأمر المتأخر بعد، غاية

الأمر ينكشف عند الجاهل في المستقبل، فمثلاً بعد اغتسالها ليلاً ينكشف أن عنوان التعقب كان موجوداً حين الصوم.

وعليه فلا يتوجه هنا الإشكال الأول الوارد على بيان المحقق الخراساني رحمته من أن الانتزاعي لا يتحقق قبل تحقق منشأ انتزاعه؛ وذلك لأن هذا العنوان اعتباري لا انتزاعي.

يبقى إشكال آخر على هذا الحل ذكره السيد الصدر رحمته وهو أنه إنما يحل المشكلة لو كان الملاك هو الحسن لا المصلحة، فإن عنوان التعقب موجب لحسن الشيء ولا يوجد فيه المصلحة، والحال أنه قد يكون ملاك الواجب هو المصلحة لا الحسن فقط.

ونتخلص من هذا الإشكال أيضاً بأن هذا المقدار يكفي في عدم الحكم باستحالة الشرط المتأخر؛ لأنه ما دام يحتل كون ملاك هذا الواجب المشروط بالتأخر هو الحسن من دون مصلحة فلا يتم الاستدلال على إنكار الشرط المتأخر، حيث يبطل الاستدلال إذا جاء الاحتمال.

إلا أن أصل كلام الشهيد الصدر وهو: «أنه قد يكون ملاك الواجب هو المصلحة لا الحسن فقط» محل إشكال؛ لأنه كيف لا يكون الشيء الذي ليس فيه مصلحة متصفاً بالحسن؟! مع أن الحسن هو فعل ما ينبغي فعله لوجود المصلحة المحضة أو الغالبة على المفسدة.

والحاصل: أنه بعد تبديل تقريب المحقق الخراساني بتقريب السيد الشاهرودي رحمته يبطل الاستدلال الذي قام به منكر الشرط المتأخر؛ لأنه على بعض التقادير لا يتم الإشكال العقلي، وهو تقدير رجوع الشرط المتأخر إلى المقارن وكون الملاك هو الحسن لا المصلحة، فلا يتم البرهان على أن هذه الموارد المبتلاة بالشرط المتأخر ملاكها غير الحسن.

موجز البحث:

إنَّ الشرط المتأخر للواجب قد ابتلي بإشكال عقلي هو تأثير المعدوم في الموجود، وهذا هو الإشكال المهم، وهناك إشكال آخر في كيفية إيجاب الواجب المشروط بالتأخر بما هو إيجاب مع صرف النظر عن تأثير المعدوم في الموجود، وهذا سهل الجواب وإنما المهم هو الإشكال السابق وقد ذكرنا في حلّه ثمانية حلول - ممّا ذكر أو يمكن أن يذكر - والحل الذي هو سالم عن مخالفة الظهور هو حل السيد الشاهرودي رحمته الله يجعل الشرط واقعاً عنواناً اعتبارياً لا انتزاعياً هو (التعقب)؛ لأنّ الحلول التي كانت ترجع إلى تكوّن الملاك وحصوله بالغسل في الليل خلاف ظاهر دليل الواجب، فإنّ ظاهره أنّ الواجب هو سبب الملاك وجنة من النار مثلاً، لا أنّه حينئذٍ يأتي بالغسل يتم الملاك.

وأما جعل الشرط الواقعي هو العنوان الانتزاعي الذي قال به المحقق الخراساني رحمته الله أو التقيّد بالشرط كما قاله السيد الخوئي رحمته الله فيرد عليه إيراد السيد الشاهرودي رحمته الله من أنّ التقيّد لا يتحقق قبل تحقق القيد في مرحلة التأخير في الملاك، لا في مرحلة الإنشاء التي يكفي فيها مجرد اللحاظ والتصور. والأمر الانتزاعي أيضاً لا يتحقق قبل وجود منشأ انتزاعه، فإذا أردنا الاحتفاظ على ظهور دليل الواجب نأخذ بحل السيد الشاهرودي رحمته الله وإن كان إرجاعاً للشرط المتأخر إلى المقارن، ثمّ الحل السادس، وأما إن لم نحصر على الاحتفاظ بهذا الظهور فالحل السابع هو أفضل الحلول، وعجّل الله تعالى فرج صاحبنا عليه السلام وهو المأمول.

تقسيمات الواجب

التقسيم الأول: تقسيمه إلى المطلق والمشروط .

ذكر المحقق الخراساني رحمته الله وتبعه علماء كالسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني رحمته الله : أنّ الواجب المطلق أمر نسبي ؛ لأنه لا يوجد واجب مطلق من جميع الجهات ، إذ ما من واجب إلا ووجوبه مشروط بشرط ما ، لا أقل من الشروط العامة كالعقل ، فاللازم ملاحظة كلّ شرط مع أي واجب ، فقد يتعكس الواجب المطلق والمشروط كالحج والصلاة ، فإنّها مشروطة بالزوال ومطلقة من حيث الاستطاعة والحج على العكس .

ولا بحث في الواجب المطلق وإنما نبحت عن المشروط ، ويقع في مرحلتين :

المرحلة الأولى : عالم الثبوت ، أي إمكان تعليق وجوب الواجب على شرط .

المرحلة الثانية : عالم الإثبات ، أي إمكان تشريع وإبراز الوجوب بالصيغة

وإرجاع الشرط إليه .

أمّا المرحلة الأولى فتمر بأدوار ثلاثة :

١ - دور الملاك ، وهذا لا بحث فيه عند العدلية ويشترك الواجب المطلق

والمشروط في لزوم وجود الملاك .

٢ - دور الإرادة والشوق من المولى لهذا الواجب المشروط .

٣ - جعل الوجوب واعتباره .

أمّا الأوّل (الملاك) فلا إشكال في كون ملاك عمل ما مشروطاً بشرط كملك إيجاد

النار ، فإنّه مشروط بحالة البرد أو إرادة الطبخ وشبهه ، وبدون ذلك لا ملاك فيها .

وأما الدور الثاني (دور الإرادة) فلا كلام في أصلها، أي وجود إرادة وشوق مشروطاً بشيء آخر كالمثال السابق، وإنما وقع الكلام في تحليل هذه الإرادة وتخريجها بثلاث نظريات:

النظرية الأولى: ما يظهر من السيد الخوئي رحمته تبعاً للمحقق الخراساني والشيخ الأعظم رحمته - كما في (التقريرات) المنسوبة إليه - من أن الإرادة المشروطة كغير المشروطة، فكلاهما موجودتان بالفعل في نفس المرید، وإنما الفرق في متعلق الإرادة - كالنار التي يريد المولى مثلاً - فالشرط وهو البرد راجع إلى متعلق الإرادة لا الإرادة نفسها^(١).

النظرية الثانية: ما يظهر من المحقق العراقي رحمته، وهي أن الإرادة في المطلق والمشروط كلاهما فعليان كما في النظرية الأولى بفرق أن الشرط في النظرية الأولى راجع إلى المراد، وأما الإرادة فليست مشروطة، وهذه النظرية ترى الإرادة مشروطة ومع ذلك موجودة بالفعل، لوجود شرطه في الخارج؛ وذلك لأن الشرط لإرادة النار - مثلاً - ليس هو البرد بوجوده الواقعي، بل بوجوده العلمي للحاظمي، وهو موجود. فكلتا النظريتين تحكم بوجود الإرادة بالفعل، إلا أن الأولى تقول بوجودها لعدم تقيدها بشرط والثانية تحكم بوجودها لوجود شرطها.

النظرية الثالثة - للمحقق النائيني رحمته - أن كلتا الإرادتين في المشروط والمطلق فعليتان، وإلى هنا تشترك مع الأوليين، لكن أضاف رحمته أن الموجود في الإرادة المشروطة معلق وفي المطلقة فعلي، ونظيرهما في الأمور الاعتبارية هو الحرمة الفعلية للخمر والحرمة التعليقية للعصير العنبي المعلقة على الغليان.

والفرق بين نظريته رحمته مع ما سبق هو أنه في الواجب المشروط يرى وجود

(١) فالمراد هو النار المقيدة بزمان البرد والماء المقيد بزمان العطش.

الإرادة فعلياً والموجود معلقاً، وهذا المطلب سبب الاعتراض عليه بأننا لئن تعقلنا التفكيك بين الوجود والموجود في الأمور الاعتبارية كحرمة العصير العنبي وفككنا بين الجعل والمجمل لا تتعلل ذلك في الإرادة والشوق، بل حتى في الجعل كالتحريم والحرمة والإيجاب والوجوب. إذا لا فرق بينها إلا في الاعتبار.

النظرية الرابعة: ما ذكره السيد الصدر رحمته من وجود إرادتين في الواجب المشروط:

الأولى: إرادة النار في المثال وهذه ليست فعلية قبل تحقق البرد وجداناً.

والثانية: إرادة فعلية غير متعلقة بخصوص النار، بل بالجامع بين النار وعدم البرد. وبعبارة أخرى: أن هذا الشخص يبغض في الواقع اجتماع هذين (البرد وعدم النار)، فهو حيناً يريد النار مشروطاً بالبرد، وإرادته هو أن لا يستبرد؛ إما بأن لا يكون برد، أو إذا كان برد كانت نار أيضاً.

ويمكن الملاحظة عليه بأن القول بأنه يبغض في الواقع اجتماع هذين ينسجم مع مسلك عدم وجود لذة، وإنما هي رفع الألم. بالإضافة إلى أنه: كيف يطبقه على وجوب الصلاة المقيد بالوقت وما هو إرادة الجامع في مثل ذلك؟! هذا، وما دام وجود أصل الإرادة مسلم عند الجميع فلا يهملنا تحقيق هذه الخصوصيات، فنترك هذا البحث ونتكلم عن:

الدور الثالث: دور جعل الحكم واعتباره.

ومن يكتفي في تشريع الحكم بالدورين الأولين (الملاك والإرادة) فلا يحتاج إلى البحث عن هذه الدور، لكن بما أن الصحيح عدم الاكتفاء في الحكم بالمرحلتين الأوليين، بل هو محتاج إلى عملية الجعل والاعتبار، فنبحث عن هذا الدور أيضاً.

قد حكم بعض العلماء باستحالة جعل الواجب المشروط من جهة عدم إمكان أن يجعل الآن حكماً والحال أنه مشروط بأمر متأخر، فإذا كان كذلك فكيف ينشئه من الآن؟!!

والصحيح عدم استحالته، أما وجداناً: فنرى عدم مانع من أن يجعل حكماً الآن عند رجوع المسافر مثلاً في المستقبل، وأما عقلاً فلأن هذه العملية - أي جعل الحكم - بما أنه أمر اعتباري فهو سهل المؤنة، وليس كالأمر التكويني، فإنَّ الجعل التكويني في الحال المحاضر لبناء دار مشروطاً بمجي المسافر بشكل يوجد البناء حال وجود المسافر محال، لكن الجعل الاعتباري أمره سهل، فيجعل الآن وجوباً مشروطاً بـ رجوع المسافر.

وبهذا انتهينا عن الأدوار الثلاثة للمرحلة الأولى، وهي مرحلة الثبوت، وبقي الكلام في المرحلة الثانية وهي مرحلة الإثبات.

المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات والإبراز بالنسبة إلى الواجب المشروط، وقد وقع موضع الإشكال، لأجل أنَّ الإنشاء بما أنه يصدر من الهيئة معنى حرفي وهو جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد، مثلاً: كلي الإنسان يمكن تقييده بكونه زيداً أو عمراً، أما نفس الجزئي كزيد لا يمكن تقييده بأن يكون زيداً ولا عمراً.

وهذا الإشكال منسوب إلى الشيخ الأعظم رحمته، وقد ذكر له حلول:

الحل الأول: ما ذكره السيد الحكيم رحمته ^(١) من أنَّ هذا الإشكال لا يجري فيما إذا كان الإيجاب بجملة خبرية لا إنشائية، وبما أنَّ الجملة الخبرية معنى اسمي فيمكن تقييده، مثل (إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة) لا قوله: (صلِّ) أو (تصلي) بمعنى الإنشاء، وتبعه الشهيد الصدر رحمته.

ويمكن المناقشة فيه بأنَّ الإخبار بالوجوب إن كان حقيقة إيجاب وإنشاء فتجري المشكلة المذكورة، وهو أنَّ الإنشاء معنى حرفي وهو جزئي لا يمكن تقييده، وإن كان إخباراً عن إنشاء سابق نقلنا الكلام إلى مرحلة الإنشاء السابق بأنه كيف تم تقييده وهو معنى حرفي؟!.

(١) حقائق الأصول ١: ٢٣٥.

الحل الثاني - وهو للسيّد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: وهو أنّ الإنشاء معناه قصد تحقق النسبة، وأمّا تحققها فهو خارج عن مدلول الهيئة، وتحقق النسبة معنى اسمي قابل للتقييد، فالتقييد في الواجب المشروط مثلاً يتعلق بالثبوت والتحقق والذي هو معنى اسمي ولا يتعلق بنفس النسبة التي هي معنى حرفي.

وقد ذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لهذا الكلام مقدمة هي: أنّ الإخبار والإنشاء خارجان عن مدلول الجملة؛ لأنّ الجملة لا تدل إلا على النسبة بين الموضوع والمحمول، وأمّا الإخبار والإنشاء فهما أمران نفسيان قصديان، والنسبة تارة تكون متعلقة للإخبار كما إذا قصد الحكاية عن ثبوتها وتحقيقها، وأخرى متعلقة للإنشاء كما إذا قصد تحقيقها.

واستشهد على ذلك بأنّ من الجمل الخبرية ما لا يسمّى إخباراً قطعاً كما في قولك: (علمت أنّ زيداً قائم)، فإنّ (زيداً قائم) جملة خبرية ذات موضوع ومحمول ومع ذلك لا يسمّى خبراً؛ لأنّ قصد المتكلم ليس هو الإخبار عن كون زيد قائماً، وإنما قصده الإخبار عن علمه بذلك^(١).

ولكن لا يساعد عليه لأنّ (زيداً قائم) حسب قوانين الأدب العربي مؤوّل بالمصدر في قوة قولك: (قيام زيد)، والمعبر عنه بالنسبة الناقصة التي لا يصح السكوت عليها، وهي فضلة حسب اصطلاحهم؛ لأنّه مفعول (علمت)، وهذا شأن كلّ نسبة ناقصة فإنّها ليست جملة كقولك: (قائم) فقط، وإنما الجملة هي النسبة التامة التي تتركب من المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل، فهذا خلط بين النسبة التامة والنسبة الناقصة.

وبعبارة أخرى: جملة (أنّ زيداً قائم) تختلف عن (إنّ...) بالكسر، فإنّ الثانية جملة تامة بخلاف الأولى فإنّها ناقصة ومؤوّل بالمصدر بمعنى (قيام زيد).

ولا يهمننا هذا البحث ما دمنا نتمتع بالحل الآتي:

(١) منتهى الأصول ٢: ١٤١.

الحل الثالث - ما ذكره المحقق الخراساني رحمته :- وهو بعد التنازل وقبول جزئية المعنى الحرفي أنّ تقييد الجزئي بعد إيجاده غير ممكن ، لكن من الممكن أن نوجد الجزئي بالموصفات والقيود المطلوبة ، مثلاً بعد وجود زيد لا يمكن أن نقيده بكونه ابن عمرو أو غيره ، ولكن يمكننا أن نوجد ذلك الإنسان المطلوب في ضمن زيد ، أي إيجاده مع قيوده ، فليس المراد أنّ الواجب المشروط بعد إيجاده قد قيدناه بالشرط ، بل نوجده مشروطاً كما لو بنينا داراً مقيدة بقيود ، وبهذا الطريق ينحل إشكال جعل الواجب المشروط حتى بناء على جزئية المعنى الحرفي .

التقسيم الثاني للواجب: تقسيمه إلى المعلق والمنجز .

وتتكلم عن ثلاثة أمور:

١ - معنى الواجب المعلق .

٢ - ثمره هذا البحث .

٣ - إمكان الواجب المعلق .

الأمر الأوّل: معنى الواجب المنجز والمعلق .

أمّا الأوّل فهو أنّ الواجب المنجز هو ما كان زمان الواجب فعلياً ، كصلاة الظهر عند الزوال . والمعلق ما كان زمان الواجب استقبالياً لكن وجوبه فعلي ، كما إذا وجب الحج على المستطيع في شهر شوال ، فإنّ الوجوب متوجه إليه فعلاً ، لكن تاريخ وقوع الواجب استقبالي سوف يأتي في ذي الحجة . فليس المعلق في مقابل المشروط ، وإنما المقابل للمشروط هو المطلق ، وأمّا المعلق والمنجز فقد يكونان فردين للواجب المطلق ، وقد يكونان فردين للواجب المشروط كما يقتضيه تحديدهم ؛ وذلك لأنّ كلّ واجب يقسم إلى المعلق والمنجز حتى المشروط ؛ لآنه - كما ذكر المحقق الخراساني رحمته - لا يخرج عن الاشتراط بوجود شرطه ، فبعد أن وجد الشرط وتحقق الوجوب فإذا

كان تاريخ الواجب في المستقبل كالحج المشروط بالاستطاعة كان معلقاً، وإذا كان تاريخ الواجب فعلياً كالظهر في وقت الزوال كان منجزاً.

الأمر الثاني: ثمرة البحث.

وهو التغلب على مشكلة ما نجده في الشريعة المقدسة من وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذي المقدمة كوجوب الغسل على الجنب والحائض في ليلة شهر رمضان والحال أنّ الغسل مقدمة للصوم الواجب في النهار وهو لم يأتِ بعد، فكيف تجب المقدمة قبل ذمها مع أنّ وجوبها مستمد من وجوبه.

وأول من أثار هذا الإشكال ابن إدريس عليه السلام ثم اقترح صاحب (الفصول) عليه السلام (الواجب المعلق) تغلباً على هذا الإشكال.

وهذه المشكلة تصاغ بصياغتين:

١- ما هو الدليل على وجوب أمثال الغسل التي هي مقدمة للصوم مثلاً والحال أنّ وجوبها مترشح من وجوبه وهو لم يجب بعد.

وهذه الصيغة قد أجاب عنها السيد الشاهرودي عليه السلام بوجود النص الخاص على وجوب غسل الجنابة والحيض وحفظ المال قبل الحج إذا استطاع قبلاً، وأمّا النفساء فلحقة بالحائض، فلا حاجة إلى إثبات وجوب المقدمة المفوتة في المقام من طريق حكم العقل.

والظاهر أنّ مراده عليه السلام كون الوجوب نفسياً تهيؤياً فلا ينافي المقدمة ولا يرد عليه أنّ الوجوب يصير نفسياً لا مقديماً، والمهم أنّه مع التحفظ على المقدمة لا حاجة إلى إثبات حكم العقل بوجوب المقدمة.

٢- الصياغة الثانية هي أنّ وجود هذه الأحكام كوجوب الغسل قبل الصوم وأمثاله في الشريعة الإسلامية كيف يوافق حكم العقل بأنّ المقدمة المستمدة وجوبها من ذي المقدمة لا يمكن أن تجب قبل وجوب ذمها، علماً بأنّ الأحكام الشرعية لا تنافي العقلية؟!

وقد قام الشيخ صاحب (الفصول) تَهَيُّؤًا بحلها من طريق (الواجب المعلق) قائلاً: لأن كان زمان الصوم - مثلاً - متأخراً لكن زمان وجوبه متقدم وموجود من الليل فيترشح إلى الغسل .

إلا أن المحقق الخراساني تَهَيُّؤًا لم يساعد على هذه الفائدة للواجب المعلق ، فقال: إن حل هذا المشكل غير متوقف على الواجب المعلق ، إذ يمكن من طريق حكم العقل رأساً بوجوب المقدمة ، (لا من طريق الترشح من وجوب ذبيها) ، أو لكون الغسل - مثلاً - واجباً نفسياً لكن تهيوياً .

كما أن السيد الشاهرودي تَهَيُّؤًا أيضاً أنكر هذه الثمرة للواجب المعلق ، وحل الإشكال بصياغته الثانية أيضاً ببيان: أن العقل إنما يحكم بعدم إمكان وجوب المقدمة قبل ذبيها من باب استمداد وجوبها من وجوبه ، ولا ينكر العقل أن تكون المقدمة واجبة من طريق آخر .

وبعبارة أخرى: العقل إنما يمنع خصوص الوجوب المترشح من ذي المقدمة عليها ، ولا ينكر أصل تعلق الوجوب بها من طريق آخر ، بل هو ساكت عنه ، وإذا كان كذلك - أي لا ينفى وجوب المقدمة من طريق آخر - فإنّ الدليل الشرعي القائم على وجوبها - من دون أن يقول بأنّ وجوبها مستمد من وجوبه - لا يكون منافياً لحكم العقل ، فكانّ المنافاة المدعاة مبتنية على انحصار وجوب المقدمة في ذي المقدمة ، لكن العقل لا يحكم بعدم الوجوب بنحو مطلق .

ويبدو هنا سؤال واحد ، وهو أنه ما هو ملاك هذا الوجوب الذي دلّ عليه النص؟ وملاكه قد يكون أحد أمور:

١ - أنه واجب نفسي تهيوئي .

٢ - كما يحتمل أن يكون من الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، وهو درك

المكلف زمان الصوم ، فإنّه أيضاً ينتج فائدة الواجب المعلق .

٣- وإما حكم العقل من باب المقدمات المفوتة .

إذاً فلو لم يكن نص في المقام لما كنا نقول بوجوب الغسل وأمثاله، ولكن بعد وجوده فيما أنه لا مانع عقلاً من القول بالوجوب نقول به، وهذا بخلاف الموارد التي يخالف ظاهر الشرع فيها العقل القطعي، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(١) فإنه حينئذٍ نضطر إلى تأويل الظاهر وصرفه عن ظهوره .

الأمر الثالث: إمكان الواجب المعلق .

إنه ذكر وجوه لاستحالة الواجب المعلق نذكر أهمها^(٢):

الإشكال الأول: ما أثاره المحقق النهاوندي رحمته من أن الواجب المعلق يستلزم تخلف الإرادة عن المراد؛ لأنّ الوجوب المستلزم لوجود الإرادة موجود الآن، مع أن المراد وهو الواجب غير موجود إلا في المستقبل، ويستحيل تخلف الإرادة من المراد . وقد أجاب المحقق الخراساني رحمته بأجوبة ثلاثة وابتليت بالنقض والابرام، ونحن نكتفي بذكر الجواب الذي ذكره السيد الخوئي والسيد الروحاني رحمتهما وأراه راجعاً إلى الجواب الثالث للمحقق الخراساني رحمته .

وبيانه بشكل بسيط هو: أنّ الإرادة التشريعية تختلف عن التكوينية وتتخلف كثيراً عن المراد، كما نرى في الخارج عدم قيام المكلفين بما أراد المولى منهم أمراً أو نهياً، بل التخلف هو الغالب كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(٣) من دون أن يضرّ بقاعدة عدم التخلف؛ لأنّها ناظرة إلى الإرادة التكوينية الواردة في قوله

(١) الفجر: ٢٢ .

(٢) وهذه الاشكالات ناظرة إلى مرحلة التشريع، وأما مرحلة الملاك والإرادة فهي بلا

إشكال .

(٣) سبأ: ١٣ .

تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

بالإضافة إلى أن التخلف لم يتحقق أصلاً في الواجب المعلق الذي سوف يمثله في ظرفه؛ لأنّ المراد هو «إتيان الواجب في ظرفه»، وهذا متحقق في زمان الإرادة وإمّا التخلف هو تقديمه على ظرفه أو تأخيره، غاية ما هناك تنفك الإرادة عن المراد، وفرق بين التخلف بمعنى عدم وقوع العمل بالشكل المطلوب وبين الانفكاك وهو أن يقع بالشكل المطلوب، إلا أنّ مطلوب المولى ليس هو الحج الآن، بل في ظرفه، ولو تقدم لكان تخلفاً.

الإشكال الثاني على المعلق: أنّ القيد في الواجب المعلق - وهو الزمان - إن أرجعناه إلى الوجوب فقد دخل في الواجب المشروط وخرج عن كونه معلقاً، وإن أرجعناه إلى الواجب كما هو المفروض لزم أن يترشح إليه الوجوب أيضاً، أي يكون مطلوباً للمولى كأصل العمل، والحال أنه لا يمكن تعلق الطلب بقيد الزمان لعدم القدرة عليه.

والجواب: أنّ العمل المقدور بعد أن تقيّد بأمر غير مقدور كالزمان أو غيره فهو وإن كان يصبح غير مقدور أيضاً لكن المعيار في القدرة المعتمدة عقلاً في الأمور به هو القدرة حين الامتثال لا حين الإيجاب، وبما أنّ المكلف سوف يصبح قادراً في شهر ذي الحجة - مثلاً - على الحج كفي هذا المقدار من القدرة، ولا يضر عقلاً عدم القدرة حين الإيجاب؛ ولذا يعتبر في النذر القدرة حين العمل لا حين النذر، ولا تنفع القدرة حين النذر لو زالت حين العمل.

والحاصل: بما أنّ المسألة عقلية فإنّ عقلنا العملي لا يحكم باعتبار القدرة على العمل أزيد من هذا المقدار، إلاّ أنّه سوف نستشكل على الواجب المعلق بإشكال

لا يمكن رفعه بعنوان الإشكال السادس ، ونذكره في ملاحظتنا على ما ذكره السيد الصدر رحمته في حلّ الإشكال الخامس فانتظر .

الإشكال الثالث: أنّ الغرض من الإيجاب هو إحداث الداعي للمكلف نحو العمل ، وبما أنّ الزمان لم يأت بعد في الواجب المعلق فلا يتحقق هذا الغرض .

وقد أجيب عنه بأنّ الغرض ليس فعلية الداعي وحدثه ، بل هو إمكان حدوث الداعي ، ولذلك نرى كثيراً من المكلفين لا يمتثلون ؛ لعدم وجود الداعي من دون أن يكون لهم مانع ، فالعاصي لا يمتثل لعدم اهتمامه بأمر المولى .

وهذا الجواب صحيح ونضيف عليه بأنه يمكن ادعاء وجود الداعي الفعلي أيضاً ؛ لأننا نجد المكلف بسبب هذا الإيجاب قد وجد في نفسه الداعي إلى العمل ، وإنما لم يتحرك نحوه لعدم مجي وقته ، فهذا السكون راجع إلى نقص في ناحية الوقت لا لنقص في وجود الداعي في نفس المكلف ، وينعكس وجود هذا الداعي على دفع المكلف بالفعل إلى المقدمات التي يعلم أو يحتمل عدم توفرها في المستقبل ، فيذهب سريعاً إلى تحصيل التذكرة - مثلاً - وهيئة واسطة النقل ، وهكذا نرى المسافر يحمل معه الماء قبل السفر ليستطيع أن يسقي مولاه في السفر الذي لا ماء فيه .

الإشكال الرابع: وهو للمحقق النائيني رحمته من أنّ كلّ قيد من قيود الواجب لو كان غير مقدور لزم أن يكون مفروض الوجود ، وإذا كان كذلك فهو راجع إلى شرط الوجوب لا الواجب ، كالأستطاعة فإنّها حيث كانت مفروض الوجود كانت شرط الوجوب لا الواجب ، وبما أنّ الزمان غير مقدور فلا يمكن أن يكون قيداً للواجب المعلق ، بل لا بد أن يكون مفروض الوجود ، أي متى فرض وجود ذلك الزمان أوجبت عليك الواجب ، فيرجع المعلق إلى المشروط . ولهذا أنكر الواجب المعلق .

وقد أجاب السيد الروحاني رحمته عن هذا الإشكال بأنّ هذه الكبرى ليست كلية - وهي أنّ كلّ ما لا يكون مقدوراً لا بد أن يكون مفروض الوجود - حتى تنتج أنّ

الزمان شرط الوجوب، بل قد يكون غير المقدور شرطاً للواجب فيما إذا كان الواجب في ظرفه مقدوراً، فلا مانع من تعلق التكليف بالحج - مثلاً - المقيد بزمان ذي الحجة؛ لأنّ الزمان وإن كان غير مقدور للمكلف لكن الحج في ذي الحجة مقدور، وهذا كافٍ.

لكن الصحيح في الجواب هو أنّ العمل مقدور في ظرفه لا ما ذكره تعالى من أنّ الكبرى المذكورة ليست كلية.

الإشكال الخامس: ما ذكره السيد الصدر تعالى من أنّ إيجاب عمل مقيد بقيد ما إيجاب لقيده أيضاً.

ويبدو أنّ هذا الإشكال قد تقدم في ضمن إشكال المحقق النائيني تعالى؛ لأنّ هذا الإشكال خلاصته أنّ الزمان بما أنّه غير مقدور فلا يمكن أن يكون شرط الواجب فيتعين كونه شرط الوجوب فيرجع إلى الواجب المشروط.

وقد أجاب السيد الصدر تعالى عن هذا الإشكال بأنّ الإيجاب لم يتعلق بالقيّد، بل بالعمل المقيد بالقيّد، والمقيد في وقته مقدور وإن لم يكن مقدوراً فعلاً. نعم، القدرة على العمل الاستقبالي من حياة وسلامة وأمّثالها في ظرفه - أي ذي الحجة مثلاً - لا بد أن تؤخذ شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخر؛ لأنّ القدرة والحياة غير مضمونة فلا بد من تقييد الوجوب بها^(١)، وأمّا القدرة من ناحية الزمان فهي مضمونة؛ لأنّ الزمان كشهري ذي الحجة يتكرر بمجرّة الفلك إلى آخر عمر الدنيا، ففرق بين الزمان المضمون مجيئه وبين الحياة والسلامة غير المضمونتين.

وهذا الجواب صحيح ويرفع مشكلة اعتبار القدرة.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٩٨ - ١٩٩.

الإشكال السادس: أنّ القدرة شرط الوجوب بلا إشكال، وبما أنّ القدرة متوقفة على أمور منها الحياة والسلامة ومجي شهر ذي الحجة بالنسبة إلى الحج - فليس الواجب هذه النسك في أي زمان ولو في شعبان - فالوجوب أيضاً متوقف على هذا الزمان، لأنّ الوجوب متوقف على القدرة، والقدرة متوقفة على مجي ذي الحجة، وبالتالي كما أنّ القدرة شرط الوجوب فإنّ مجي ذي الحجة أيضاً شرط الوجوب لتوقف القدرة على مجي هذا الزمان، فينتج أنّ الحج المقيّد بذي الحجة مشروط بهذا الزمان، فيكون الحج من نوع الواجب المشروط، غاية الأمر بالشرط المتأخر، فمن الآن - مثلاً - الوجوب موجود على تقدير وجود القدرة ومجي وقته وظرفه كوجوب صلاة الظهر المشروط بالزوال.

نعم، الفرق بين وجوب الظهر ووجوب الحج أنّ الزمان بالنسبة إلى صلاة الظهر شرط مقارن فلا وجوب قبل الزوال، وأمّا بالنسبة إلى الحج فتأخر فيتحقق وجوبه قبل زمانه.

ومن هنا يلاحظ على كلام السيد الصدر رحمته المتقدم من الفرق بين الحياة والسلامة من ناحية والزمان من ناحية أخرى، بأنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً في نفسه، لأنّ الزمان مضمون والحياة والسلامة غير مضمونتين، إلا أنّ ذلك لا يرفع الإشكال عن الواجب المعلق ولا يخرج عن الواجب المشروط بالشرط المتأخر؛ وذلك لأنّ هذا الفرق الذي ذكر بين الزمان وبين الحياة والسلامة غير مؤثر في كون الواجب مشروطاً أو معلقاً حسب تعريف الواجب المشروط بأنّه ما كان الوجوب فيه متوقفاً على أمر ما، سواء كان ذلك مضمون التحقق أم لا، وسواء تحقق أم لا، فلا يخرج عن كونه مشروطاً حتى بعد تحقق شرطه، كما قال المحقق الخراساني رحمته ^(١)؛ لأنّ المعيار هو

(١) حيث ذكر في الواجب المشروط أنّه لا يخرج عن المشروطة بعد حصول شرطه.

التوقف على الشرط والتوقف متحقق لا يزول حتى بعد حصول الشرط .
 والجواب عن هذا الإشكال هو أنّ القدرة وإن كانت شرطاً للوجوب بلا إشكال ،
 لكن الشرط هو القدرة حين العمل لا حين تحقق الوجوب .
 نتيجة البحث :

فتحصّل أنّ الواجب المعلق هو نوع من الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، غاية
 الأمر بزيادة كون الزمان قيداً للواجب زائداً على كونه قيداً للوجوب ، وليس نوعاً
 مستقلاً .

ودليلنا على ذلك - أي إنكار الواجب المعلق - ليس هو الوجوه الخمسة التي
 ذكرها العلماء^(١) ، بل هو الوجه السادس الذي ذكرناه ، وهو أنّ الوجوب متوقف
 على القدرة والقدرة متوقفة على مجيء الزمان ، فالوجوب أيضاً متوقف على الزمان
 ومشروط به بنحو الشرط المتأخر .

وعلى رغم إنكارنا للواجب المعلق فإنّ هدف صاحب (الفصول) رحمته المؤسس
 للواجب المعلق مضمون حتى مع هذا الإشكال ؛ لأنّ هدفه تخريج وجوب المقدمة
 كالغسل قبل طلوع الفجر في شهر رمضان للمكلف بالصوم ، ورفع المناقاة بينه وبين
 استمداد وجوب المقدمة من وجوب ذمها ، وهذا الهدف كما يتحقق بالواجب المعلق
 - كما يقول - يتحقق أيضاً بالواجب المشروط بالشرط المتأخر كما نقول . ولعلّه لو كنّا
 نقول له رحمته : إنّ الواجب المعلق قسم من المشروط لما كان يهيمه ؛ لتحقق غرضه
 وإن كان السيد الوالد والمحقق الخراساني رحمته لا يرون حاجة إلى الواجب المعلق
 لإمكان رفع تلك المشكلة والتي أثارها ابن إدريس رحمته من طريق آخر أيضاً .

(١) كتخلف الإرادة أو اللغوية أو عدم مقدورية الزمان

فقط يبقى سؤال أنه كيف جعل هذا التقسيم مع كون المعلق قسماً من المشروط؟!
 وجوابه: أهمية هذا القسم ، كما نجد كثيراً المقابلة بين الكلي وبين فرده المهم
 كالإنسان والحيوان ، فيفرزُ بحث مستقل لفرد من الكلي بالخصوص لأهميته .
 أمور تكمل البحث:

الأول: تحقيق المقدمات المفوتة كغسل الجنابة قبل طلوع الفجر .
 وإنما سميت مفوتة لفوات الواجب بتركها^(١) ، لكن التعبير الدقيق هو: المقدمات
 التي لا يمكن إيجادها بعد وجوب الواجب لفوات وقتها ، فلا بد من تقديمها في وقتها
 اللازم .

وفيه مشكلة قد تقدمت وهي أن المقدمة إذا كانت تستمد وجوبها من ذيها فكيف
 تجب قبلها؟! ومما تقدم في بحث الواجب المعلق ترتفع هذه المشكلة ، ولكن نذكر
 مختصراً حلها هنا أيضاً ، وقد ذكر لحل هذا المشكل وجوه ستة نذكر بعضها:
 ١ - حلّه من طريق تصوير الواجب المعلق كما فعله صاحب (الفصول) ^{تتبرّر} ، ولكن
 بما أننا ناقشنا فيه فيمكن حلّه من طريق:

٢ - الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، ولو فرض المناقشة فيه واستحالته فيأتي
 الحل التالي:

٣ - أن الزمان ما دام من قيود الترتب لا الاتصاف^(٢) فلاك الصوم - مثلاً -

(١) كما عبّر به السيد الروحاني رحمته في منتقى الأصول ٢: ١٨٠ ، لكن لعلنا بأن كلّ مقدمة
 تكون هكذا وإلا فليست بمقدمة غيرنا التعريف لكي يختص بالمقدمة المفوتة ولا يشمل جميع
 المقدمات .

(٢) وتوضيحه: أن قيد الترتب لو أمكن إيجادها لكان يوجد ويحققه في الخارج كزمان ذي
 الحجة الذي هو قيد لترتب الملاك على الحج ، فلو كان المكلف يستطيع إيجاد ذلك الزمان الآن
 لكان يحققه ويحج فيه ، بخلاف قيد الاتصاف ، فإنه حتى لو أمكنه إيجاد ذلك الظرف الاستقبالي في
 الوقت الحاضر لما كان يحققه لعدم ملاك وفائدة فيه ، ومثاله هو المسافر الذي يحمل الماء معه ←

وإرادته فعليان قبل إيجاب الصوم، إلا أن المولى لا يمكنه إيجاب الصوم من الليل لفرض استحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، ولأجل أن يصل المولى إلى غرضه وهو قيام العبد بالصوم يستعين على ذلك من طريق الإخبار عن فعلية الملاك وإرادته، وذلك عن طريق الأمر بالمقدمات المفوتة كما ذكر السيد الشاهرودي رحمته، فيورد النص بوجود غسل الجنابة والحيض وحفظ الاستطاعة، فإذا أمر المولى بهذه المقدمات فيحكم العقل بوجوبها.

وبعبارة أخرى: أن الملاك والإرادة مقتضيتان لإيجاب كل من الصوم والغسل، إلا أن إيجاب الصوم من الليل صودم بالمانع، وهو استحالته حسب فرض استحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر. وأما الغسل أو أي مقدمة فحيث لا مانع من إيجابه أصبح وجوبها فعلياً ببركة النص الوارد فيه.

ولا يهمننا استعراض هذه الأجوبة ومناقشتها ما دام يمكننا الجواب بتقريب آخر: ٤ - وهو أن العقل لا يحكم باستحالة وجوب المقدمة قبل ذمها إلا من باب امتناع وجود المعلول قبل علته، نظراً إلى أن وجوب المقدمة منحصر في استمداده من وجوب ذمها، ولا يأبى العقل من إمكان وجوبها من غير طريق ذي المقدمة وترشح وجوبه عليها، وإذا كان العقل لا يمنع أصل الوجوب ولو من طريق آخر فبفضل النصوص الشرعية^(١) الواردة في وجوب بعض المقدمات المفوتة وتسالم الفقهاء في

→ لعدم توفره في السفر، فإنه لو أمكنه إيجاد ذلك الطرف - أي إيجاد العطش - فعلاً لما كان يصنع لعدم فائدة في هذا العمل.

وهذا اصطلاح وإلا فبالمعنى اللغوي لا فرق بينها؛ لأنه إذا أريد ترتب الملاك فإنه يصدق «الاتصاف» بالملاك أيضاً، وإذا كان المراد ترتب الوجوب فإنه يصدق «الاتصاف بالوجوب» أيضاً.

(١) كما ذكرها السيد الوالد الشاهرودي رحمته في حفظ المال على المستطيع وغسل الجنابة والحيض والنص قام على إلحاق النفاس به.

البعض الآخر^(١) نكشف عن إيجاب المولى لها من جهة إرادته للمقدمة ووجود الملاك فيها بنفس النكتة التي سوف يوجب ذا المقدمة، غاية الأمر أنه على القول باستحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر تكون هذه الاستحالة مانعة من فعلية وجوب ذي المقدمة، وبما أنه لا يوجد هذا المانع بالنسبة إلى المقدمة يتم وجوبها الفعلي.

وبهذا الحل يرتفع المشكل الذي أثاره ابن إدريس رحمته، كما أنه على القول بإمكان الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر يكون الأمر أسهل؛ لأنّ كلاً من المقدمة وذيها يكونان واجبين فعليين ويكون تخريج وجوب المقدمة حينئذٍ أوضح.

ونذكر الموارد التي يجب فيها المقدمة المفوتة:

ذكر السيد الروحاني تسالم الاصحاب على وجوب المقدمة في الموارد التالية:

١ - غسل الجنابة ليلاً على من يريد الصوم غداً.

٢ - حفظ الاستطاعة قبل مجي ذي الحجة.

٣ - حفظ الماء قبل الوقت على من يعلم بعدم وجدانه في الوقت.

وقد أضاف السيد الوالد الشاهرودي رحمته بأنّ مورد الاستطاعة وغسل الجنابة قد ورد فيها النص أيضاً، والنفاس ملحق بالحيض.

هذا بعض الأجوبة عن الإشكال العقلي الذي أثاره ابن إدريس وهو: كيف تجب المقدمة قبل زمان ذي المقدمة مع أنّ وجوبها مستمد من وجوبه؟! وقد أحبيب بأجوبة أخرى يبلغ المجموع ستة، وقد رفض رابعها السيد الصدر رحمته وارضى الخمسة الأخرى.

هذا بعض الحلول التي تصحح وجوب المقدمات المفوتة، لكن ناقشها السيد الصدر رحمته بقوله: إنّ هذه الأجوبة إنّما تحمل المشكلة على صعيد الأوامر والأغراض

(١) كما ذكر السيد الروحاني رحمته في غسل الجنابة وحفظ المال على المستطيع والماء على من يعلم بعدم الوجدان في الوقت.

التشريعية ولا تحل على صعيد الاغراض التكوينية، والحال أنّ التشريعية فرع الأغراض التكوينية، أي لزوم اهتمام العبد بالأغراض التشريعية للمولى فرع اهتمام المولى نفسه بالمقدمات المفوتة في غرضه التكويني، فإذا لم يهتم المولى بغرضه التكويني فلا موجب لاهتمام العبد بذلك حينما يأمره تشريعاً.

وهذه الأجوبة إنما تحل المشكل على الصعيد التشريعي القائم على أنّ الزمان الاستقبالي قيد للترتب لا الاتصاف، ففي الأحكام التشريعية يكون قيداً للترتب، بمعنى أنه لو كان يمكن إيجاد ذلك الزمان كذي الحجة الآن لكان يحققه ويصح في ذي الحجة. وأما على الصعيد التكويني فهو قيد للاتصاف، أي حتى لو كان يمكنه إيجاد ذلك الظرف المستقبل الآن لما كان يحققه، لعدم فائدة ومصلحة فيه.

ومثاله هو: أنّ من يريد السفر إذا عرف أنه يعطش فيه ولا يجد الماء هناك فإنه يأخذ معه الماء قبل السفر، وفي هذا المثال لو كان يمكنه إيجاد ذلك الظرف - أي أن يعطش نفسه الآن - لما كان يُعَطِّشُ، بخلاف الحج في ذي الحجة، فإنه لو كان يمكنه إيجاد ذي الحجة الآن لكان يوجده؛ لوجود المصلحة فيه. فبالنسبة إلى قيود الاتصاف كمثال العطش لا تأتي هذه الحلول^(١).

ولأجل هذا الإشكال قام السيد الصدر رحمته الله بحل آخر وهو وجود إرادتين في المقام كما ذكره في الواجب المشروط.

ولكن يمكن الملاحظة على مناقشة الشهيد الصدر رحمته الله ورفع النقص الذي ذكره في الأجوبة السابقة.

وبيانه: أنّ إشكاله عليها قائم على ركيزتين:

إحديهما: أنّ المولى بنفسه لو لم يهتم بغرض ما فلا يجب على العبد الاهتمام بذلك^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٠٧.

(٢) كما يقال في المثل الفارسي: (كاسه داغ تر از آس)، أي أنّ الكأس أحمى من مطروفة

الذي يستمد منه الحرارة.

والأخرى: أن قيد الاتصاف كالعطش لو أمكنه إيجاد ذلك الظرف وتقديمه إلى الزمان الحاضر لما كان يفعل، بخلاف قيد الترتب كذي الحجة فإنه لو كان يمكنه إيجادها الآن لكان يحج فيه .

وملاحظتنا على كلام الشهيد الصدر رحمته هي:

الملاحظة الأولى: أنه قد يكون الغرض بشكل لا يهتم المولى بصدوره عن نفسه، لكن يجب عقلاً أن يتحرك العبد نحوه بعد إيجاد المولى، بمعنى أنه حتى لو كان المولى في مكان العبد لم يتحرك نحو هذا العمل . بل الأمر هكذا في جميع الأوامر التشريعية؛ لأنّ المولى لا يريد أن يتصدى نحو المطلوب بنفسه بل بعبده .

مثلاً: يرى المولى درهماً على الأرض فلم يتحرك نحوه، بل يأمر العبد بأخذه حتى لو فرض كون المولى فقيراً كالعبد ومع ذلك لا يهتم بالدرهم لنفسه، إلا أنه بعد أن أوجب على العبد يجب عليه عقلاً أن يتحرك . ونكتة ذلك أن هناك فرقاً دائماً بينهما، فالعبد خاضع لحق الطاعة الأمر الذي يوجب حكم العقل بالامتنال، والمولى متخلص من هذا الحق .

وبعبارة أخرى: لا يحق للعبد أن ينظر إلى قلة اهتمام المولى بغرض ما وضعف الملاك عنده وأنه لو كان يريده لنفسه لما تحرك نحوه، بل لا بد أن ينظر إلى العمل من زاوية وجوب إطاعة المولى عليه حتى لو فرض عدم ملاك أصلاً في أمره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد أشار إلى هذه النكتة الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «إِنَّكَ لَمْ تَسْتَخَفْ بِالْفَأْرَةِ وَإِنَّمَا اسْتَخَفْتَ بِدِينِكَ»^(١) رداً على من ماتت فأرة في سمنه المائع وقال: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي .

(١) الوسائل ١: ٢٠٦، أبواب الماء المضاف والمستعمل، ب ٥، ح ٢ .

وحاصل الكلام: أنه أولاً: قد يكون المولى لا يهتم بشيء لنفسه، أي لا يهتم صدوره منه، ولكن يهتم بصدوره عن عبده، كما إذا رأى مريضاً لا يهتم به بدرجة أن يقوم بمعالجته شخصياً ولكنه يهتم بأن يقوم عبده بذلك، وكما لا يهتم بالدرهم الساقط على الأرض بأن ينحني فيأخذه ولكن يهتم بصدوره من عبده، فيأمره بأخذ ذلك الدرهم بمقتضى توازن الملاكات المتزامحة حسب تقديراته.

وثانياً: لو فرض عدم اهتمام المولى بصدور العمل حتى من العبد أيضاً لفرض ضعف الملاك بشكل لا يهتم بصدوره حتى من عبده، لكن بعد الفراغ عن أنه أوجب ذلك على العبد^(١) فإنه يتلى بحق الطاعة، فلئن لم يندفع العبد نحو العمل بملاك اهتمام المولى (حيث لا يهتم المولى بذلك) لكنه يندفع بملاك حق الطاعة، فالمولى لا يهتم؛ لأنه لا يواجه إلا مشكلة واحدة هي خسارة ملاك العمل، وهو قد لا يكتفي للاندفاع نحو العمل، لكن العبد لا بد أن يهتم؛ لأنه مبتلى بمشكلة ثانية زائدة على الأولى وهي قبح المخالفة عقلاً وعقائياً لخضوعه لحق الطاعة، وإذا كان المولى هو المولى الحقيقي فإن العبد لا بد له من الاهتمام الأكثر؛ لأنه زائداً على ابتلائه بالضرر الدنيوي (خسارة ملاك العمل) مبتلى بالضرر الأخروي، ولئن صبر على الضرر الدنيوي لا يمكن الصبر على الأخروي الأعظم كما وكيفاً «وهو بلاء تطول مدته ويدوم مقامه ولا يخف عن

(١) إن قلت: إذا كان المولى لا يهتم بالعمل فكيف يوجهه على العبد ما دام درجة الملاك ضعيفاً أو صفراً؟!

قلت: يمكن أن تكون درجة الملاك ضعيفة أقل من حد الإلزام، لكنه يلزمه على العبد لا بملاك في نفس العمل، بل بملاك في الإلزام، ولنفرض ذلك تثبيت حق مولويته وإبعاد العبد عن التردد أو امتحانه أو تقويته وتدريبه، كما في أمر القائد جنوده بتارين وأعمال شاقة لا ملاك فيها لعدم الحرب إلا تقويتهم. وحتى لو قلت: إن هذا أيضاً ملاك ملزم فقد يأمر المولى بلا ملاك أصلاً، بل مع مفسدة كما في رأي الأشاعرة، فإن البحث الأصولي لا يتوقف على المستوى الشيعي والعدلية، بل هو على المستوى العام للعلوم الإسلامية.

أهله»^(١) كما قال أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين .

فإن قلت: ما ذكرته صحيح بناء على افتراض الأمر الإيجابي ؛ لأنَّ العبد يبتلى بحق الطاعة ، لكن لو فرض عدم أمر إلزامي في البين فلا يوجد دافع للعبد إلاَّ اهتمام المولى ، وبما أنَّه لا يهتم نفس المولى بذلك فلا يندفع العبد بطريق أولى .

قلت: المفروض وجود أمر إيجابي بذى المقدمة ، إمَّا من باب الواجب المعلق ، أو المشروط بالشرط المتأخر ، كما بيَّنا في التخريج الفقهي^(٢) .

إن قلت: على تقدير إنكار الواجب المعلق والمشروط بالتأخر لا يبقى إلاَّ الملاك ، والمفروض عدم اهتمام المولى به فلا موجب لاندفاع العبد .

قلت: نحن نتكلم بعد الفراغ عن وجود الأمر الإيجابي بذى المقدمة قبل مجي وقته ؛ إمَّا من باب الواجب المعلق ، أو المشروط بالتأخر . فلا يرد عليه اعتراض السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنَّه كيف يجب اهتمام العبد بما لا يهتم به المولى نفسه؟!

ووجه عدم الورد هو أنَّ اهتمامه من باب حق الطاعة حتى لو فرض عدم ملاك في البين أصلاً ، وبما أنَّ الواجب المعلق والمشروط بالتأخر مقبول عنده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فلا يرد منه هذا الإيراد .

نعم ، على مسلك المنكر للواجب المعلق والمشروط لا بد من التمسك بالجواب السابق ، وهو أنَّ المولى قد لا يهتم بشيء لنفسه لكنه يهتم بصدوره عن عبده الذي تقدم تفصيله .

الملاحظة الثانية: بالإضافة إلى ملاحظتنا على ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قيود الانصاف - من أنه لو كان يمكن للإنسان إيجاد الظرف المستقبل - أي يعطش نفسه الآن قبل السفر - لما كان يحمل الماء ، بخلاف قيد الترتب كالحجج في ذى الحجة ، فإنه لو كان يمكنه تقديم

(١) إقبال الأعمال ٣: ٣٣٤ .

(٢) في مبحث الواجب المعلق والمقدمات المفوتة .

الظرف لكان يحج - فإننا لانساعد على هذا، بل نقول بنفس الكلام في قيود الاتصاف أيضاً، بمعنى أنه لو قدر إمكان سحب وإيجاد ذلك الظرف حتى في قيود الاتصاف في مثال العطش لكان يوجد، أي يجعل ذلك العطش الذي سوف يوجد في السفر موجوداً الآن، وإنما نقول: (ذلك العطش) حذراً من أن يعطش نفسه الآن مع بقاء العطش الاستقبالي في ظرفه، بل لا بد أن نأخذ بالمعنى الدقيق لإيجاد ذلك الظرف، وهو عبارة عن فرض تقديم نفس ذلك العطش الاستقبالي إلى الزمان الحالي بشكل لا يعطش في السفر أصلاً، فإنه في هذا الفرض لا يحمل الماء. وإنما نرى لا يريد تعطيش نفسه الآن؛ لأنه لا يستطيع إيجاد ذلك الظرف حقيقة وسحبه إلى الزمان الحاضر.

وبعبارة أخرى: في جميع الموارد حتى مثال العطش الذي ذكره السيد الخوئي والسيد الصدر عليه السلام يأتي ما تقدم من الحل العقلي الذي أشار إليه السيد الوالد الشاهرودي عليه السلام، وهو أن من يهتم بشيء يهتم بمقدماته، فن يريد الجنة يقوم بمقدماتها، ومن يريد التخلص من النار يجتنب المحرمات، فإن عقله يدفعه إلى الأمور التي تحقق المطلوب وتمنع المبعوض، ومثال العطش مثل النار فن يريد التخلص منها يقوم بعملية تمنعه منها، فالتخلص من النار هو أن يجتنب عما يوقعه فيها، والتخلص من العطش هو بأن يحمل معه الماء قبل السفر حيث لا يستطيع من منع تحققه رأساً كما أمكنه في النار.

فالعقل يحكم أولاً بأن يمنع من تكونه أصلاً، ثم بتقليله كما أو كيفاً، ثم بتقديم نفس عطشه بأن يعطش قبل السفر بدل العطش الذي سوف يوجد في السفر لكي يشرب الماء في الحضر فلا يتكلف بحمله، ثم إذا لم يمكنه الدرجات السابقة يحمل معه الماء بنفس نكته التخلص من النار والدخول في الجنة، غاية الأمر في أمثال العطش لا يستطيع من دفع شره ومعالجته بالمراحل السابقة فيتعين عليه عقلاً معالجة مشكلته بالطريق الأخير وهو حمل الماء.

والحاصل: أن العقل يحكم بمواجهة ومعالجة كلِّ مكروه بالمراحل الآتية تدريجاً:
أ - أن يمنع من تكون العطش في السفر أصلاً.

ب - أن يخفف منه كماً وكيفاً أو أحدهما.

ج - أن يقدمه في حضره حيث يوجد الماء بسهولة فلا يضطر إلى حمله في السفر^(١).

د - أن يحمل الماء معه ما دام لا يستطيع تقديم نفس العطش المستقبل.

ولا يخفى أن ما قلناه هو حسب ما فرضوه من أن هدفه التخلص من العطش^(٢) وأما لو فرض أن نفس شرب الماء محبوب فقد يعطش نفسه لتحصيل الشعور بلذة الشرب، وحينئذٍ يخرج من قيود الاتصاف ويدخل في قيود الترتب بمجازاة لتفكيرهم، كما جاء في بعض الأخبار أن الإمام عليه السلام أكل التمر وشرب عليه الماء، فنعاه بعض الأطباء من الشرب فأجاب عليه السلام بأنِّي آكل التمر لاستلذ من الماء^(٣).

الملاحظة الثالثة: كما لا تتغافل عن أن الارتواء وارتفاع العطش في المثال المذكور ليس هو ذو المقدمة، وإنما هو مثل الريح الناتج من سفره التجاري، أو التخلص من عدوه في السفر الهروي. وعليه فلو أمكنه أن يحصل تلك الغاية التي يتحصّل عليها بعد شهر - مثلاً - الآن لكان يحصله، فيكون هذا المثال كمثل الحج في أنه لو كان يمكنه أن يحصل الحج مع قيوده الآن لكان يفعل.

(١) بمعنى أن يقدم نفس العطش الذي سوف يبتلى به في السفر، لا أنه يعطش نفسه في الحضر مع الاحتفاظ على العطش في السفر أيضاً.

(٢) أي لا يجب شرب الماء، بل يبغضه أحياناً؛ لنافرة طبعه، إلا أنه مضطر إلى شربه تخلصاً من العطش المفروض أنه محذور أشد.

(٣) حلية المتقين: ١٠٤.

وما ذكرناه لا يعني عدم الفرق بين قيود الاتصاف وقيود الترتب ، وإنما نفينا الفرق الفارق في حل مشكلة المقدمات المفوتة على الصعيد التكويني ، وإلا فهناك فروق بينها:

منها: أن قيد الاتصاف كالعطش ليس محبوباً أصلاً؛ لعدم ملاك فيه ، لكن يوجب اتصاف شرب الماء بالملاك ، بخلاف قيد الترتب كزمان ذي الحجة فإنه لو أمكنه ولطلبه وسعى إلى تحقيقه إذا أراد تحصيل الملاك والإتيان بالحج .

نعم ، إلا على تلك الرواية التي فرض فيها طلب العطش ليحصل على لذة الماء . ومنها: أن الإنسان لا يعطش نفسه قبل السفر في المثال المذكور ، إذ لا فائدة فيها مادام سوف يعطش ، بخلاف قيد وزمان ذي الحجة فإن فيه فائدة في تقديم هذا الزمان لو أمكنه ، حتى لو فرض أنه يأتي ذلك الزمان في المستقبل أيضاً وبالتالي يحج حجين في سنة واحدة؛ لأن كل حج يحتوي على ملاك ومصلحة ، غاية الأمر بما أنه لا يجب الحج أكثر من مرة فالملاك الثاني استحبابي ، وأما مثال الملاكين الوجوبيين فهو تبديل ذي الحجة بزوال الشمس ، بأن يركب سفينة فضائية على عكس حركة الأرض ، فيحصل على زوالين أو فجرين وبالتالي على صلاتين واجبتين . ويمكن التمثيل بتحقق زوالين إلا أنه يرد عليه أنه لا يجب صلاتا ظهر في يوم واحد ولو تكرر الزوال .

وخلاصة مبحث المقدمة المفوتة هو: أن هناك وجوهاً سبعة لتخريج وجوبها قبل

وقت ذي المقدمة:

منها: الالتزام بأن ذا المقدمة واجب معلق .

ومنها: الالتزام بأنه واجب مشروط بالمتأخر .

وقد أشار السيد الشاهرودي رحمته إلى وجه آخر لمن لا يقبل هذين التخريجين ،

وهو أن العقل لا يحكم باستحالة وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها إلا من باب امتناع

وجود المعلول قبل العلة ، فلو تخلصنا عن هذا المشكل لا يبقى مانع ثبوتي . والتخلص هو بافتراض أنّ ملاك ذي المقدمة (كالصوم) وإرادته فعليان قبل الفجر ، إلا أنّ المولى لا يمكنه إيجاب الصوم من الليل لفرض إنكار الواجب المعلق والمشروط بالمتأخر فيستعين المولى على حصول غرضه (وهو قيام العبد بالصوم غداً) بالإخبار عن فعلية الملاك وإرادته ، وذلك من طريق الأمر بالمقدمات المفوتة ، فيرتفع المانع الثبوتي وتبقى مرحلة الإثبات ، ويكفي فيها ورود النص على وجوب غسل الجنابة والحيض وحفظ الاستطاعة ، والنص الذي يجعل النفاس بحكم الحيض ، وهناك مورد آخر تسالم عليه الاصحاب ، وهو حفظ الماء لمن يعلم أنّه لا يجد الماء في الوقت .

إلا أنّ السيد الصدر رحمته قد اعترض على أجوبة العلماء بأنّها إنّما تجري في قيود الترتب لا الاتصاف ، قائلاً: إنّ اهتمام العبد بالعمل فرع اهتمام المولى به ، فإن لم يكن هو مهتماً به فلا موجب لاهتمام العبد به .

وقد لاحظنا على كلامه بأنّه:

١ - قد لا يهتم المولى بعمل لنفسه ولكن يهتم به لعبده كدرهم ساقط على الأرض ، فإنّه لا يهتم بأخذه بنفسه لكن يهتم بأخذه عبده .

٢ - ولو فرض أنّه لا يهتم بالعمل حتى بصدوره عن عبده ، لكن بعد أن أوجبه كما في موارد النص وتسالم الاصحاب التي تقدمت فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان به ، إذ لا يحق للعبد أن ينظر إلى قلة اهتمام المولى بالعمل ، بل يجب أن ينظر إلى العمل من زاوية حق الطاعة حتى لو فرض عدم ملاك في العمل أصلاً ، كما لو فرض المولى بأمر بلا ملاك - لأننا نتكلم على المستوى العام من دون اختصاصه بالعدلية - أو بلا ملاك في العمل ، بل الملاك في الإلزام كتثبيت حق مولويته .

وأما حديث الفرق بين قيد الترتب والاتصاف بأنّه لو كان يمكنه إيجاد الظرف وتقديمه الآن لكان يفعله في قيد الترتب بخلاف قيد الاتصاف كالعطش فإنّه حتى لو

استطاع أن يوجدّه قبل السفر لما كان يوجدّه، فلانساعده عليه إن أخذنا بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو إيجاد نفس ذلك العطش الآن بشكل لا يعطش بعداً، لا إيجاد فرد آخر من العطش مع بقاء العطش الاستقبالي على حاله، فإنّه لو أمكنه ذلك لفعل أيضاً.

الأمر الثاني: في وجوب التعلّم، وما هو الدليل عليه.

وهي مسألة فقهية إذا صيغت بهذه الصياغة، ولا نضايق أن تكون قاعدة فقهية. والمشهور أنّ وجوبها طريقي ولم يقل أحد بالنفسية إلا المحقق الاردبيلي رحمته، ويظهر من الشيخ الأعظم رحمته أيضاً حيث قال بحرمة ترك التعلّم حتى لو لم يؤدّ إلى ترك الواجب، فإنّ الظاهر منه الوجوب النفسي، إلا أنّ المحقق النائيني رحمته قال: (إنّ الشيخ الأنصاري لم يذهب إلى النفسية، وأنّ هذا سهو من الناسخ؛ وذلك لأنّ الحرمة؛ أمّا من جهة التجري، أو من جهة كون وجوبه نفسياً. أمّا التجري فلا يقول الشيخ رحمته بحرّمته، وأمّا النفسية فلا وجه له أصلاً، فهذا سهو).

لكن يظهر من (الرسائل) أنّ التجري حرام، بل في بعض الموارد ليس بمغفور أيضاً، وهو ما لو اشتغل ببعض المقدمات ولم يتب حتى عجز تلقائياً. ومن هذا يظهر عدم غفرانه زائداً على الحرمة، وأمّا إذا تاب فيغفر له كلّ حرام، وذلك لا ينافي الحرمة؛ لأنّ العمل وقع حراماً لكن يحى بالتوبة.

وقد استدل على وجوب التعلّم بأربعة أمور:

١ - الروايات الدالة على وجوب التعلّم لأجل العمل كقوله عليه السلام: «أفلا تعلمت»

بعد قوله: «أفلا عملت»^(١).

٢ - والروايات الدالة على كون «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(١)، وفي بعض زيادة «ومسلمة»^(٢).

والفرق بين الطائفتين أنّ الثانية مطلقة لا تقيد بالعمل، بخلاف الأولى فإنّها تدل على وجوبها المقدمي، إلاّ أنّه كما ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّ العلم في فروع الدين إنّما هو للعمل لا في نفسه^(٣)، فيظهر وجود الإجماع على تقييد الروايات المطلقة التي مرت الإشارة إليها ونذكر منها واحدة وهي: أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال لشخص: «لم يبق من عمرك إلاّ ساعة»، فسأله: أي الأعمال أفضل؟ فأجاب عليه السلام: «تحصيل العلم». وهذه الروايات كسائر المطلقات لا بد من أن نعملها على العلم بأصول الدين أو للعمل بسبب التسالم الذي ذكره الشهيد رحمته الله وإن كان يستبعد العمل في مدة ساعة باقية من عمره.

٣ - حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، إذ لو لم يتعلم فلا ضمان لامتناله للتكاليف بصورة قطعية وإن كان يحتمل مطابقتها عمله للواقع صدفة.

٤ - وجوبه من طريق المقدمات المفوتة بحسب الطريقة المختارة هناك، فبعضهم يختار وجوبه من باب حكم العقل، وآخر من باب الشرع، إمّا ترشحاً من الواجب المعلق، أو من المشروط بالشرط المتأخر، أو بحكم العقل رأساً من دون ترشح بنحو الوجوب الغيري، أو النفسي التهيأى كما ذكرهما صاحب الكفاية رحمته الله وهذا هو السبب للبحث عن وجوب التعلم بعد البحث عن المقدمات المفوتة؛ لأنّه قد يكون وجوبه من باب المقدمات المفوتة.

(١) الوسائل ٢٧: ٢٧، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٢٠.

(٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤٩، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ١٧.

(٣) فرائد الأصول ١: ٨٥ و ٨٧.

فنقول: وبالله التوفيق: للمسألة فروض:

الفرض الأوّل: أن يعلم بالتكليف الفعلي الثابت المتوجه إليه كما لو وجب عليه الحج أو دخل وقت الصلاة ولكن لم يعلم كيفية الواجب. وله ثلاث صور:

١ - أن يتوقف أداء الواجب على تعلم أحكامه كتصحيح القراءة في الصلاة، وقد زاد السيد الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ التمثيل بالركوع والسجود، لكننا تركناه لدخوله في بعض الصور الآتية وهي الصورة الثانية أو الثالثة.

٢ - أن يتوقف العلم بأداء الواجب وإمثاله على التعلم وبدونه لا يحصل له الامتثال القطعي وإن كان قد يقع الواجب صحيحاً صدقة، كما لو كثر عنده احتمالات صورة الصلاة أو الحج بشكل لا يمكنه الجمع بينها لضيق الوقت أو دوران الأمر بين الشرط والمانع، فإنه يحتمل تحقق الامتثال صدقة من دون العلم بذلك.

٣ - ألا يتوقف العلم بأداء الواجب على التعلم؛ لتمكنه من الاحتياط بالإتيان بكلّ المحتملات؛ إما بالجمع بينها، أو العمل بأحوط المحتملات. ^(١)

وهذه الصورة مشروطة بأمرين:

أ - كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي، وهذا مقبول عند العلماء المتأخرين وإن استشكل فيه المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ب - معرفة كيفية الاحتياط فلا يكون كمن ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ ^(٢). ويمكن إضافة صورة رابعة وهي:

٤ - أن يتعلم تدريجياً لا قبل العمل، بل حين العمل، فيأتي بجزء من العمل وهو لا يعلم الجزء اللاحق إلا حين العمل به، كمن له مرشد في أعمال الحج فهو يتبعه في الأعمال من دون أن يتعلم منه قبل أداء الحج.

(١) أحوطها كما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فإنّ الأحوط هو الأخذ بالأكثر، والجمع

بينها كما لو دار بين المتباينين.

(٢) الكهف: ١٠٤.

الفرض الثاني: ألا يكون التكليف فعلياً، بل يعلم أنه سوف يصير فعلياً، كما إذا لم يدخل وقت الصلاة بعد .

وهذا الفرض كالفرض الأول بفرق فعلية التكليف وعدمه، وكلّ الصور المذكورة هناك تجري هنا، وإنما الإشكال في أنّ المحقق النائيني رحمته ذهب إلى أنّ الوجوب في الفرض الثاني من باب (قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل) لا من باب (المقدمات المفوتة)، والفرض الأول لا كلام في أنه غير داخل في المقدمات المفوتة؛ لأنّ زمان الواجب فعلي، بخلاف الفرض الثاني فإنّ زمان العمل لما كان مستقبلاً حكموا بأنه داخل في المقدمات المفوتة .

ونحن نتكلم أولاً عن موضوع البحث في الفرض الثاني ثمّ نبين حكمه .

أمّا الأول فيظهر من السيد الخوئي والسيد الروحاني رحمتهما أنّ المحقق النائيني رحمته قائل بأنّ الفرض الثاني بجميع صورته خارج عن المقدمة المفوتة، فاستشكل السيد الخوئي رحمته على بعض الصور. ويظهر من السيد الصدر رحمته أنّ الصورة الثانية فقط هي محل كلام المحقق النائيني رحمته .

ولا يهمننا تحقيق هذا المطلب - أي أنّ محلّ كلامه رحمته هي جميع الصور أو خصوص الثانية - وإنما المهم هو بيان وجه حكمه بخروج الفرض الثاني عن المقدمات المفوتة، فنقول: إنّ المحقق النائيني رحمته ذكر وجهين لخروج المقام عن المقدمة المفوتة:

١ - أنه في المقدمة المفوتة يستحق العقاب بمجرد تركها؛ لأنّه يكون عاصياً من هذا التاريخ، وأمّا التعلم فليس هكذا، إذ قد يمكنه الإتيان بالعمل الصحيح في المستقبل صدفة من دون التعلم .

وبعبارة أخرى: أنّ من مقومات المقدمات المفوتة هو أن يكون تركها تعجزاً عن الامتثال، وترك التعلم ليس تعجزاً لإمكان تحقق الامتثال صدفة .

٢ - أن من مقومات المقدمة المفوتة هو أن يعلم المكلف بوجوب الواجب الاستقبالي في وقته، والتعلم ليس هكذا، فإنه يجب على الإنسان التعلم حتى لو لم يعلم ابتلاءه بالواجب في المستقبل، إلا أنه يحتمل عقلياً أنه سوف يجب عليه. ومن هنا أدخل المحقق النائيني رحمته هذا الفرض في باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لا من باب المقدمة المفوتة.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي رحمته بأن إطلاقه ليس بصحيح، أي بعض صور هذا الفرض داخل في المقدمة المفوتة، وهي الصورة الأولى التي فرض فيها عدم التمكن من التلفظ والقراءة الصحيحة في الصلاة إلا بالتعلم قبل الوقت، كما في العجمي الذي لا يعرف النطق بالعربية^(١).

ودافع السيد الروحاني عن المحقق النائيني رحمته بأنه ليس من المفوتة حتى هذه الصورة؛ لأنّ المفوتة متقومة بحفظ القدرة الموجودة، أي يجب على المكلف أن يحتفظ على قدرته، وفي هذه الصورة إيجاد للقدرة^(٢). ولا يهمننا ذلك كثيراً؛ لأنه يجب عليه التعلم على كلا التقديرين.

غير أن هناك ثمرة بين القولين تظهر في:

أ - صورة ما إذا لم يحرز وجوب العمل عليه في المستقبل فلا يدري هل هناك تكليف بالعمل الاستقبالي أم لا؟ فعلى تقدير كون التعلم من باب المقدمة المفوتة لا يجب عليه؛ لأنّ وجوبها فرع وجوب العمل الاستقبالي، وبما أنه لم يحرز وجوبها ولو في المستقبل فتجري البراءة.

وأما على تقدير كونه من باب دفع الضرر المحتمل فيجب عليه التعلم؛ لأنه على

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٦٩.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٢٠٠.

تقدير وجوب العمل الاستقبالي وعدم الإتيان به بالشكل الصحيح (العدم معرفته وترك تعلمه) يقع في الضرر الأخرى، فيحكم العقل بوجوب التعلم دفعا للضرر المحتمل.

كما تظهر الثمرة أيضاً في (١):

ب - صورة ما إذا كان ترك التعلم موجبا للغفلة عن وجوب بعض أجزاء أو شروط الواجب، فإن الإتيان بالعمل الواجد للأجزاء والشروط غير مقدور مع فرض الغفلة عنها.

إذن فترك التعلم يستلزم عدم التمكن من أداء الواجب، وبالتالي عدم توجه خطابه إلى المكلف (٢).

ولم يوافق السيد الروحاني على كلام السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأجاب بتقديم مقدمة وهي أن رفع المؤاخذة على النسيان الوارد في حديث الرفع قد وقع موضع الإشكال، بأن المؤاخذة على النسيان كيف ترفع شرعاً والحال أنه مرفوع عقلاً؛ لاستحالة تكليف الناسي لكونه غافلاً.

وقد حلّ هذا الإشكال الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأن المراد من الرفع هو رفع المؤاخذة على ترك المقدمات المانعة عن النسيان، أي ترك التحفظ عن النسيان، فإن النسيان قد ينشأ عن أمر اختياري وهو ترك التحفظ، فتصح المؤاخذة على هذا الأمر الاختياري لا على مخالفة الحكم المنسي (٣).

(١) وهنا بحث في أنه هل يمكن التغلب على مشكلة وجوب التعلم دفعا للضرر المحتمل من طريق الاستصحاب، فإنه في الآن الحاضر غير مكلف قطعاً فيستصحب عدم التكليف إلى الزمان المستقبل؟

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٦٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٤.

ويعد هذا نقول: إنَّ ترك التعلم الموجب للغفلة وإن استلزم عدم القدرة على أداء الواجب وامتناعه بالاختيار، إلا أنَّ حديث الرفع قد دل على عدم المؤاخذة عليه، فلا يكون التعلم واجباً في هذه الصورة؛ لأنَّ رفع المؤاخذة على تركه كاشف عن عدم وجوب تحصيله شرعاً، أي أنَّ القدرة على الواجب من طريق التعلم لا يجب تحصيلها ولا المحافظة عليها، فلا يجب سد باب العدم من جهة ترك التعلم بالخصوص.

وعلى هذا فالتعلم وإن كان داخلياً في المقدمات المفوتة أحياناً لكنه خارج عنها حكماً، لقيام الدليل الخاص على عدم وجوب تحصيله، فلا يشترك مع سائر المقدمات المفوتة في الحكم رغم دخوله موضوعاً.

ومما ذكرنا يظهر متانة كلام المحقق النائيني رحمته القائل بخروج التعلم الواجب عن المقدمات المفوتة؛ لأنَّ تركه لا يوجب امتناع الواجب وإنما يوجب امتناع إحراز الواجب.

وبهذا قد أجاب السيد الروحاني رحمته عن الاعتراض الذي وجهه السيد الخوئي على المحقق النائيني رحمته. (١)

لكننا لانساعد على جواب السيد الروحاني؛ لأنَّ حديث الرفع قد حكم برفع النسيان ولم يحكم برفع الغفلة أي أنه إذا تعلم ثم نسي فلا يؤاخذ، وأما لو غفل ولم يتعلم أصلاً وغفل عن التكليف بسبب ترك التعلم فإنَّ الحديث لا يشمل.

وقد اعترض السيد الصدر رحمته بوجه آخر على كلام المحقق النائيني رحمته، بأنَّ ما يوجب امتناع الواجب العقلي أيضاً داخل في المقدمة المفوتة، حيث قال: (وهنا - أي في الفرض الثاني - ترد الصور الثلاث المتقدمة أيضاً، غاية الأمر يكون وجوب التعلم في صورتين الأولى والثانية من باب وجوب المقدمات المفوتة للواجب الشرعي - في

(١) منتقى الأصول ٢: ٢٠٠-٢٠١.

الصورة الأولى - أو الواجب العقلي، أعني: إحراز الامتثال اليقيني - في الصورة الثانية - وبهذا ظهر اندفاع ما ذكره المحقق النائيني رحمته في المقام من أن الحكم بوجود التعلم في الصورة الثانية هنا لا يرتبط بوجود المقدمات المفوتة ^(١).

إلا أنه يمكن الملاحظة على كلامه رحمته وانتصار المحقق النائيني رحمته بأن الظاهر من موارد المقدمات المفوتة وتعريفهم لها هو ما يتوقف الواجب الشرعي عليها، ولا يمكن إيجادها في زمان ذي المقدمة، فقد ذكر نفس الشهيد رحمته: (حيث قالوا: كيف يترشح الوجوب إلى المقدمة قبل زمان وجوب ذمها، فثلاً كيف يجب الغسل قبل فجر شهر رمضان مع أن الصوم يجب منذ الفجر؟ وقد بحثوا في المقام بحثاً ثبوتياً عن كيفية تخريج هذه الموارد بعد فرض ثبوت الدليل عليها إثباتاً من الناحية الفقهية) ^(٢).

والظاهر من هذه الكلمات أن المقدمة المفوتة في اصطلاحهم إنما تكون بالنسبة إلى الواجب الشرعي، فلا يشمل مقدمة الواجب العقلي وهو العلم بالامتثال، فيظهر أن الصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني رحمته من إخراجها من المقدمة المفوتة وإدخالها في قاعدة دفع الضرر المحتمل.

ويمكن فرض ثمرة ثالثة:

ج - وهي أن تاريخ استحقاق ^(٣) العقاب يكون متقدماً بناء على كون وجوب التعلم من باب المقدمات المفوتة فن حين ترك التعلم تسقط عدالته، لمخالفة هذا التكليف؛ لأن المفروض أن المولى بسبب طلبه للواجب طلب منه التعلم أيضاً من

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٢١٢.

(٢) بحث في علم الأصول ٢: ٢٠٢.

(٣) ولم نقل: (العقاب)؛ لأنه قد لا يعاقب بغفو من الله تعالى وببركة شفاعة المعصومين عليهم السلام، بل حتى مجرد «ولايتهم» كما جاء في زيارة الجامعة الكبيرة «وما خصنا به من ولايتكم طيباً لخلقنا وكفارة لذنوبنا»، فالمقدار القطعي هو استحقاق العقاب لا تحققه.

الآن، فإذا كان هذا الطلب وجوباً نفسياً لغرض التهيأ فهو مستحق للعقاب من هذا التاريخ، وأما بناء على كونه من باب دفع الضرر المحتمل فتاريخ المخالفة يكون متأخراً حين تركه للواجب.

إلا أن يقال بأنه يستحق العقاب من حين تعجيز نفسه وهو ترك التعلم إذا فرض عدم إمكان أداء الواجب. وعلى أية حال هذه ليست ثمرة شرعية؛ إذ ليس لها أثر شرعي.

الفرض الثالث: أن يشك في كبرى التكليف بعد إحراز صفراه، كمن رأى الهلال وشك في وجوب الدعاء عند رؤيته الهلال، والمفروض أنه لم يتعلم كيفية الدعاء، فالصغرى وهي الرؤية يقينية، والكبرى وهي وجوب القراءة مشكوكة.

وفي هذا الفرض لا يمكن إجراء البراءة عن التكليف؛ لأنه شبهة حكائية قبل الفحص، فيجب عليه إما الفحص عن الحكم فينتهي إلى الوجوب أو عدمه، وإما تعلم الدعاء وقراءته. ولكن هذا الفرض أحد أفراد الفرض الأول وليس في مقابله. الفرض الرابع: عكس الثالث بأن يعلم^(١) الكبرى ويشك في الصغرى، كمن يعلم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ويشك في رؤيته ولم يتعلم بعد الدعاء، وهنا لا يجب عليه التعلم؛ لاستصحاب عدم تحقق الموضوع وهو الرؤية، فيرتفع موضوع وجوب التعلم.

الفرض الخامس: أن يعلم - مثلاً - أنه ليس بمستطيع الآن، لكن يحتمل ابتلاءه في المستقبل بالتكليف المنجز عليه، أي يحتمل أنه سوف يستطيع ويعلم بوجوب الحج على المستطيع، أو يحتمله احتمالاً منجزاً عليه عقلاً، فهو لو لم يتعلم أحكامه لا يمكنه الامتثال في المستقبل.

(١) إنما قلنا: (يعلم) ولم نقل: (يتنجز) كما جاء في البحوث ٢: ٢١٢؛ لأن التكليف وإن كان معلوماً كبروياً، إلا أنه ما دام لم يحرز صفراه لا يكون منجزاً.

وقد يوجه عدم وجوب التعلم في هذا الفرض ببركة استصحاب عدم ابتلائه، فيستصحب عدم تحقق الاستطاعة في المستقبل، فيرتفع به موضوع وجوب الحج بطريق أولى من الفرض الرابع الذي فرض فعلية التكليف فيه.

ووجه الأولوية: أن الابتلاء بالصغرى في المستقبل احتمالي في الفرض الخامس، وقطعي حاصل بالفعل في الفرض الرابع، فالمستقبل أولى مؤمناً من الحال. وإن كان في الواقع الابتلاء في الفرض الرابع أيضاً مشكوكاً؛ لأن القطعي هو تحقق الهلال وأما رؤيته فشكوك التحقق.

ولكن وقع جريان الأصل المؤمن في الفرض الخامس موضع بعض الإيرادات: الإيراد الأول: ما ذكره السيد الخوئي رحمته من أن العلم الإجمالي بتحقيق صغريات لتكاليف متعددة - كالابتلاء بالاستطاعة للحج والكسوف والخسوف لصلاة الآيات وغير ذلك - يمنع من جريان الأصل المؤمن لاستلزامه المخالفة القطعية إجمالاً. وقد أجاب عنه السيد الصدر رحمته:

١ - بأن هذا العلم الإجمالي في كثير من الاحيان منحل بعلم تفصيلي أو إجمالي في دائرة صغرى هي دائرة الوقائع القريبة من حياته وشؤونه، ومعلوم هذا العلم الإجمالي يساوي معلوم العلم الإجمالي الأكبر، فيجري الاستصحاب في الكبير دون الصغير لعدم جريان الأصل المؤمن فيه.

لكن هذا الجواب قد يتغلب عليه السيد الخوئي رحمته بأنه متوقف على افتراض أن الابتلاء بالحج من الوقائع البعيدة من حياته، أي لا يتحقق في الازمنة القريبة، لكن إذا فرض أنها داخلية في دائرة العلم الإجمالي الاصغر فالإشكال يبقى.

فالنتيجة أن يفصل بين ما إذا أحرز أن الاستطاعة لم تتحقق في دائرة الوقائع القريبة ولنفرضا سنتين وإنما تتحقق بعدها، فهنا يجري استصحاب عدم الاستطاعة ويكون إشكال الشهيد رحمته وارداً، وأما لو فرض موقع الحج في ضمن الدائرة القريبة

كما لو احتمل أنه يستطيع بعد سنة مثلاً، فإنّ الحج يخضع لمشكلة العلم الإجمالي بالمخالفة القطعية، فيكون الحق مع السيد الخوئي عليه السلام، وبما أنّ المؤمن لا ييأس من رحمة الله فلا موجب لإخراج الاستطاعة من الدائرة القريبة وتبعيدها^(١).

٢ - بالإضافة إلى أنّ كلّ تلك الاطراف ليست موجبة لتفويت الواجب لو ترك التعلم فيها، إذ كثير منها يمكن تعلمها بعد العلم بالتكليف أو كان قد تعلمه سابقاً، فلا تتعارض الأصول المؤمنة بلحاظ هذا الأثر، أي نفي وجوب التعلم الآن^(٢).

هذا، ويمكننا ملاحظة ثالثة على كلام السيد الخوئي عليه السلام بالاستعانة من كلام المحقق الخراساني عليه السلام، وهو وجود الغفلة وعدم الالتفات إلى بعض الموارد، الأمر الذي يمنع من فعلية الشك والعلم، فلا يعد شاكاً ولا عالماً ولا ظاناً؛ لأنّ شرط هذه الصفات هو الالتفات كما نبّه إليه الشيخ الأعظم عليه السلام في أوّل (الرسائل) بقوله: (المكلف إذا التفّت إلى حكم شرعي...)، وبما أنّ شرط جريان الأصول المؤمنة كالاستصحاب والبراءة هو الشك الفعلي وهو متقوم بالالتفات، فلا تجري في الوقائع المغفول عنها، وإذا لم تجر في تلك الوقائع فلا يوجد معارض بالنسبة إلى سائر الوقائع لكي يستلزم المخالفة القطعية، فيجري الأصل المؤمن بلا معارض على رغم وجود العلم الإجمالي وعدم انحلاله بعلم تفصيلي أو بعلم إجمالي أصغر.

الإيراد الثاني: وهو للسيد الخوئي عليه السلام أيضاً من أنّ أدلة وجوب التعلم وارد مورد استصحاب عدم تحقق الموضوع كالاستطاعة، فلو قدّمنا الاستصحاب على أدلة

(١) لو كان الكلام في الخسوف أو الكسوف أو الزلزلة الموجبة لصلاة الآيات لصح للمؤمن أن يقطع بعدمه؛ لأنّه لا يستلزم اليأس من رحمة الله تعالى، بخلاف الاستطاعة فإنّ اليأس عن كونها من الوقائع القريبة نوع يأس، أي أنّه ميؤوس خلال سنتين عن رحمته تعالى في قالب تفضله عليه بالاستطاعة للحج.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٢١٣.

وجوب التعلم لزم إلغاؤها، إذ لا يبقى لها مورد إلا نادراً كمورد العلم بأصل الوجوب والجهل بخصوصيات الواجب.

ولا تساعد على هذا الإيراد أيضاً؛ لأن موارد العلم بأصل الوجوب والجهل بالخصوصيات ليست نادرة سيما إذا ضمنا إليها موارد العلم الإجمالي بوجود بعض التكاليف المنجزة والتي لا تجري فيها الأصول المؤمنة لتعارضها.

نعم، لو ثبت ندرة هذه الموارد لمنعنا من الأصول المؤمنة وحكمنا بوجوب التعلم حذراً من حمل الأدلة الكثيرة (القائمة على وجوب التعلم) على الفرد النادر.

الإيراد الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن استصحاب عدم الاستطاعة وأمثاله من الأصول المؤمنة لا يستطيع أن يمنع من وجوب التعلم؛ لأن وجوبه من باب دفع الضرر المحتمل، وموضوع هذه القاعدة هو مجرد الشك والاحتمال الوجداني، لا ثبوت التكليف واقعاً كي ينفعنا نفي الضرر تبعداً ببركة الاستصحاب في ارتفاع موضوع هذه القاعدة.

وبعبارة أخرى: استصحاب عدم الاستطاعة ينفي الاستطاعة تبعداً، وأما احتمال الوجداني فلا يرتفع حتى لو فرض الاستصحاب دليلاً لفظياً وطريقاً وقائماً مقام القطع الموضوعي فضلاً من اعتباره أصلاً عملياً، فإنه ليس أقوى من رواية ظنية معتبرة، فإن وجود الحججة على نفي شيء لا ينافي احتمال الوجداني مادامت لم توجب القطع الوجداني، فإذا كان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل هو الاحتمال الوجداني فإن هذه الحججة لا ترفع الاحتمال وجداناً، فلو استصحب عدم الاستطاعة فلم يتعلم أحكام الحجج ثم استطاع في المستقبل فجأةً وأدى ذلك إلى نقص في عملية حجه لأجل جهله، فإن العقل يحكم عليه قبل ذلك بلزوم التعلم دفعاً لهذا الاحتمال، أي احتمال اختلال حجه الموجب للضرر.

نعم، لو قلنا: إن استصحابه يوجب العذر في بطلان حجه لكان كافياً في ترك

التعلم، إلا أن المسألة عقلية، والعقل يحكم بتقصيره في هذه الصورة.

لكن الشهيد الصدر رحمته اعترض على ظاهر كلام المحقق الثاني رحمته بعدم تسليم كون موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل هو نفس الشك والاحتمال، وبعد تسليمه يكون الاستصحاب قائماً مقام القطع بعدم الاستطاعة، فيكون حاكماً عليها بناءً على جعل الطريقة للاستصحاب وقيامه مقام القطع الطريقي كما هو مبنى القوم ^(١)، فبفضل الاستصحاب يرتفع هذا الشك تبعداً.

ويمكن الملاحظة عليه: أمّا في أن موضوع القاعدة أي شيء، فهذا يتضح بمراجعة العقل الحاكم بهذه القاعدة، فإن العقل يحكم بأن موضوع وجوب الدفع هو احتمال الضرر فيما إذا كان مهماً كالهلاك الأخرى، فإن العاقل بمجرد احتمال الضرر الأخرى يندفع إلى دفعه وعلاجه، وبعد أن كان موضوع القاعدة هو الاحتمال الوجداني فإن الاستصحاب حتى لو كان طريقاً فإنه ليس بأكثر من الامارات، وما دام الاحتمال الوجداني موجوداً يجري حكم العقل بوجوب الدفع.

نعم، لو فرض انتفاء الاحتمال حتى وجداناً فلم يحتمل تكويناً كان موضوع القاعدة منتفياً كما في موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة التجاوز والفراغ وجواز التقليد، لأنه في هذه الموارد لا يحتمل الضرر حتى وجداناً؛ لأن المولى الحكيم لا يصدر منه العقاب مائة بالمائة، فلا يحتمل العقاب أصلاً، ولكن ما دام احتمال الضرر موجوداً وجداناً وإن ارتفع تبعداً فإن موضوع قاعدة دفع الضرر موجود، كما في حكم العقل بحسن الاحتياط في مورد قيام الامارة على عدم وجوب الاحتياط، إلا أنه مادام يحتمل الواقع وجداناً وإن ارتفع تبعداً فإن حسن الاحتياط لا يزال موجوداً، ولذلك يحكمون بحسنه على رغم قيام الأصول بل حتى الامارات المؤمنة.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢١٣. والظاهر أن هذا مبنى السيد الخوئي لا كل القوم.

وإنما الفرق بين قاعدة الاحتياط ودفع الضرر المحتمل أنّ حكم العقل هناك بحسن الاحتياط وهنا بوجوب الدفع .

إذن فلا بد في ردّ ظاهر كلام المحقق النائيني رحمته من إثبات أنّ احتمال الضرر في هذا المورد مرتفع تعبدأ ووجداناً، فإذا ثبت ذلك فهو، إلا أنّ من حق المحقق النائيني رحمته أن يدعي بأنّ من يستصحب عدم الاستطاعة يحتمل الضرر وجداناً، ببيان أنه لو استطاع بعد سنين يتوجه إليه تكليف الحج بنحو التنجيز، ولكن لا يأتي بأعماله بصورة صحيحة؛ لعدم تعلّمه فيما سبق كالطواف بلا طهارة جهلاً، فإذا احتتمل المستصحب أنه سوف يبتلى بهذه المشكلة فعقله يدفعه إلى التعلّم دفعاً لهذه المشكلة، وهذا بخلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ العبد لا يحتمل مشكلة أصلاً ولا يحتمل عقاباً؛ لاعتماده على أنّ الحكيم لا يصدر منه القبيح .

وأما التقليد وقاعدة الفراغ أيضاً لو انكشف في المستقبل بطلان العمل فأيضاً يجب عليه القضاء وإن كان عن تقليد صحيح إلا إذا قام دليل على الارفاق واقتناع الشارع كماجماع أو صحيحة «لا تعاد»^(١)؛ ولذلك لو قلد من يفتي بصحة الغسل بكيفية معينة ثمّ انكشف خلافه وجب عليه قضاء الصلوات التي وقعت بلا طهارة، ومقامنا هكذا حيث يحتمل انكشاف مخالفة استصحاب عدم الاستطاعة إذا استطاع في المستقبل وتنجز الحج عليه وعدم قيامه بالعمل الصحيح، ولذلك أيضاً يحكم العقل بحسن الاحتياط في تحصيل الطهارة عن الحدث لكي لا يقع في مشكلة القضاء، بفرق أنّ العقاب في مسألة قضاء الصلاة مرتفع؛ لاستناده إلى مؤمّن، بخلاف ترك أعمال الحج لعدم تعلّمه، فإنّه لا يتمتع بالمؤمّن إلا إذا حكم عقله بأنّ الاستصحاب لما كان هو الذي سمح له بترك التعلّم المترتب عليه بطلان حجه فليس بآثم - وهذا هو

(١) الوسائل ١: ٣٧٢، أبواب الوضوء، ب ٣، ح ٨.

مقتضى دليل حجية الاستصحاب ولو لكونه أصلاً عملياً - فإذا حكم العقل بعدم الإثم حينئذٍ فالإشكال وارد على ظاهر كلام المحقق النائيني رحمته .

الإيراد الرابع^(١): أنه استصحاب استقبالي؛ لأنّ اليقين بعدم الاستطاعة حاصل في الزمان الحاضر، والشك في انتقاض هذا اليقين - أي ارتفاع هذا العدم - يتعلق بالزمان المستقبل، فهو ليس كسائر الاستصحابات العادية، حيث إنّ اليقين فيها سابق والشك فعلي.

لكن هذا الإشكال غير وارد؛ لشمول إطلاق أدلة الاستصحاب للمقام، فإنّ إطلاقها يشمل كلّ شك حصل لينقض اليقين السابق عليه، فلا موجب لإخراج هذا الاستصحاب عن تحت الإطلاق.

إن قلت: يعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي.

قلت: هو الآن شك بالفعل في استطاعته في المستقبل، فشكه فعلي وإن كان المشكوك استقبالياً، والمنوع هو صورة الغفلة عن القضية، وبالتالي لم يحصل شك فعلي، كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في مسألة من كان متطهراً ثم غفل وصلى، فإنّ استصحاب الطهارة لم يجر حين الدخول في الصلاة لغفلته عن الطهارة، وبالتالي لم يكن له شك فعلي لكسي يخضع لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^{(٢) (٣)}.

والحاصل: أنّ المراد بالفعالية هو الالتفات في مقابل الغفلة، وفي المقام الشك فعلي وملفت إليه وإن كان تاريخ المشكوك استقبالياً.

(١) من الإيرادات الواردة على استصحاب عدم الاستطاعة في محل الفرض الخامس من فروض مسألة التعلم.

(٢) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٥.

الإيراد الخامس: ما ذكره السيد الصدر رحمته باعتباره أن يكون هو مقصود المحقق الثائبي من الإيراد السابق، وهو أن دليل وجوب التعلم يدل على أن كل مخالفة نشأت من ترك التعلم يعاقب عليها، وأن الأصول المؤمنة لم تجعل لتكون ذريعة إلى ترك التعلم، فالاستصحاب وسائر الأصول المؤمنة لا تشمل المقام^(١).

إلا أن هناك نكتة ذكرت في كلام الشهيد الصدر رحمته، وهي أن الأصول المؤمنة لم تجعل لتكون ذريعة إلى ترك التعلم، وهذا لا بد من التأمل فيه من جهة أن الأصول المؤمنة لا يهمنها أن توجب مخالفة التكاليف الواقعية؛ لأنها ناشئة من تراحم الملاكات في عالم الحفظ كتراحم مفسدة الحرام - كالتن فرضاً - ومصلحة التسهيل وشعور العبد بالحرية، وبملاحظة تراحم هذه الملاكات جعلت الأصول المؤمنة، فأصالة البراءة في التن - مثلاً - القائمة على أساس ملاحظة التراحم بين الملاكات تستلزم أن ملاك جعل المؤمن مقدم على ملاك الحرمة الواقعية، وإذا كان كذلك فلا يهمنها مخالفة الحكم الواقعي إذا كانت مستندة إلى الأصل المؤمن، إلا إذا كان دليل وجوب التعلم مخصصاً لدليل الأصول المؤمنة فلا بد من ملاحظة هذه النقطة، وهي أن أدلة وجوب التعلم هل هي مخصصة للأصول المؤمنة أم لا؟

فنقول: إن دليل وجوب التعلم إذا كان هو دفع الضرر المحتمل فهو محكوم، بل مورود بالأصول المؤمنة؛ لارتفاع موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل ببركة الأصل المؤمن الموجب لعدم احتمال ضرر أصلاً بفضل تأمين المولى.

وبعبارة أخرى: بما أن الأصول المؤمنة ناشئة من تراحم الملاكات نعرف أن المولى لا يهمنه الواقع وإلا لحكم بالاحتياط بدلاً عن الأصول المؤمنة، فإذا آمن المولى عبده فلا يحتمل العقاب أصلاً، فيرتفع موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢١٤.

وأما إذا كان دليل وجوب التعلم هو الأخبار الآمرة بالتعلم ، فقد يقال : إنها إرشادية إلى نفس حكم العقل بدفع الضرر المحتمل ، ولا تزيد على هذه القاعدة كي تخصص (أو تقيد) الأصول المؤمنة .

والخلاصة أن دليل وجوب التعلم إن كان هو الأخبار كقوله : «أفلا تعلمت»^(١) وأمثاله ، بناءً على أنها غير إرشادية إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فقد يقال بعدم تجريان الأصول المؤمنة ؛ لأنها واردة في موارد احتمال التكليف فيتعارض^(٢) مع أدلة الأصول المؤمنة فلا يبقى للمكلف مؤتمن .

ولكن يرد عليه أن الأصل الموضوعي النافي للتكليف مقدم ؛ لأن الأمر بالتعلم إن كان غير إرشادي فإما وجوب نفسي أو مقدمي ، فعلى الأول فبما أنه وجوب تهبيتي فهو محكوم بالاستصحاب ، وعلى الثاني فحكوميته بالاستصحاب أو أي أصل موضوعي آخر تكون أوضح .

وأما إذا كان دليل وجوب التعلم هو العقل الحاكم بدفع الضرر المحتمل فإن موضوعه يرتفع بحكم الشرع الذي أرفق بنا من طريق جعل الأصول المؤمنة ، فحكم العقل بامتنال التكليف لا يبقى مع تنازل المولى في بعض الحالات ، كمورد قاعدة الفراغ التي ترفع موضوع حكم العقل القائل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

بقي بيان الفرق بين الصورة الرابعة والخامسة في جريان الاستصحاب وعدمه ، والصورة الرابعة هي ما إذا احتمل المكلف أنه مستطيع مثلاً ولم يعلم بها ، وفي هذه

(١) بحار الانوار ٢ : ٢٩ / ١٠ .

(٢) إن لم نقل بأنها تخصص الأصول المؤمنة أو تفسرها بأنها لا يصح استخدامها كذريعة إلى ترك التعلم ، وأن المكلف يعاقب على المخالفات الناشئة من ترك التعلم وإن كانت النتيجة واحدة وهو لزوم الاحتياط .

الصورة حكم مشهور العلماء بإجراء استصحاب عدم الاستطاعة وبالتالي عدم وجوب تعلم مسائل الحج عليه .

وأما الصورة الخامسة ، فهي ما إذا علم بأنه غير مستطيع فعلاً بنحو قطعي ، إلا أنه يحتمل تحقق الاستطاعة في المستقبل ، وفي هذه الصورة حكم المشهور بوجوب تعلم مسائل الحج ولم يجرؤوا الاستصحاب . وهذا ما ذهب إليه كل من المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ فانفقوا على وجوب التعلم .

فيبدو السؤال عن الفرق بين الصورتين ، بل يستشكل بأن الصورة الخامسة أحسن حالاً من الرابعة ؛ لأنه فيها يحتمل الاستطاعة فعلاً ، وأن تركه للحج مخالفة ، بخلاف الصورة الخامسة ، فإنه يقطع بعدم الاستطاعة فعلاً .

وقد أجاب عن هذا الإشكال السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأن الفرق هو أن التعلم وعدمه لا يؤثر في مخالفة التكليف في الصورة الرابعة ؛ لأنه حتى لو تعلم مسائل الحج فإنه تارك له اعتماداً على استصحاب عدم الاستطاعة ، بخلافه في الصورة الخامسة ، فإنه قد يؤثر ويوجب ترك الحج بنحو احتمالي ؛ وذلك لأنه على تقدير استطاعته في المستقبل لا فرصة له للتعلم - حسب الفرض - فيقع في المخالفة ، وأما الصورة الرابعة فسواء تعلم أم لا فإنه لا يؤثر في تركه للحج .

ويمكن الملاحظة عليه بأن التعلم وإن كان يختلف في الصورة الخامسة عن الصورة الرابعة ، إلا أن ذلك معلول وأساسه هو الاستصحاب ، أي أن الاستصحاب هو الذي يوقع المكلف في مخالفة الواقع بترك الحج ، فلئن أوقعه الاستصحاب في الصورة الخامسة في المخالفة بكيفية الإتيان بالحج فإن الاستصحاب قد أوقعه في المخالفة بترك الحج رأساً في الصورة الرابعة ، فقولته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : (إن الأصول المؤمنة لم تجعل ذريعة للوقوع في المخالفة) مشترك بين الاستصحاب في كلتا الصورتين ، إذ الاستصحاب لو سبب

بطلان حجه لعدم استجماعه للأجزاء والشروط في الصورة الخامسة فقد أوجب ترك الحج رأساً في الصورة الرابعة .

إذن فلا بد من أن نفتش عن فرق آخر ونكتة أخرى موجبة لجريان الاستصحاب في الصورة الرابعة وعدم جريانه في الصورة الخامسة .
ونحن نقترح للفرق بينها أمرين :

١ - وجود إشكالات في استصحاب عدم الاستطاعة في الصورة الخامسة أمثال العلم الإجمالي الذي ذكره السيد الخوئي رحمته يسلم عنها الاستصحاب في الصورة الرابعة ، فالفرق هو سلامة الاستصحاب في الصورة الرابعة عن الإيرادات المذكورة في الصورة الخامسة . وعلى تقدير التغلب على تلك الإيرادات كما صنعه السيد الصدر رحمته نستفيد من الفرق الثاني وهو :

٢ - أن المولى قد يطلب شيئاً ويريد سدّ جميع أبواب عدمه ، كما إذا طلب كتاباً من العبد فإنه يجب عليه الذهاب إلى كلّ المكتبات لتحصيله ، وتارة يطلب سدّ بعض أبواب العدم كما إذا قال لعبده : (إيتني بالكتاب من مكتبة الجار) لا بأيّ طريق كان ، فهو يريد سدّ خصوص هذا الباب من العدم لا جميع أبوابه .

والمقام من القسم الثاني حيث يظهر من الأدلة الشرعية لوجوب التعلم أنه يريد سدّ باب المخالفة من ناحية ترك التعلم فقط ، ولا يريد سدّ جميع أبواب العدم ولو من جهة الاشتباه في الاستطاعة ، فيتّضح الفرق بين الصورتين في الاستصحاب ، إذ في الرابعة يكون وقوعه في المخالفة من جهة استصحاب عدم الاستطاعة ، وهذا لا يهيم المولى ، وإنما يهيمه أن يقع في المخالفة من باب عدم التعلم كما في مثال طلب الكتاب من خصوص مكتبة الجار .

ويمكن الإيراد على الفرق الثاني بأنه بعد الفراغ عن ثبوت الفرق بين الصورة الرابعة والخامسة يصح ادعاء أنّ الشارع قد سدّ باب العدم من طريق عدم التعلم لا من جهة الاستصحاب ، وأما بدون ذلك فإنه لا دليل على هذه الدعوى .

الأمر الثالث: لو دار أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة فإذا نصنع؟

وهذا البحث من تنمة البحث عن الواجب المعلق .

وثرمة البحث أنه إذا قال المولى - مثلاً -: (أكرم زيداً إن ذهبت إليه) ، فعلى تقدير تعلق القيد بالهيئة - أي هيئة (أكرم) وهو الوجوب - فإنه لا يجب على العبد تحصيل المجيء ، كما لا يجب تحصيل الاستطاعة للحج . وأما على تقدير أن المجيء قيد للمادة وهو الإكرام وجب تحصيل هذا القيد كما في تقيد الصلاة بالظهور ، فيجب عليه الذهاب إلى زيد والقيام بإكرامه .

والكلام يقع في مقامين: (١).

١ - ما إذا كان القيد منفصلاً .

٢ - صورة اتصال القيد .

أما المقام الأول وهو صورة الانفصال فقد اختلف العلماء في تقييد الهيئة أو المادة ، وهناك محاولات لتقييد المادة وإطلاق الهيئة قام بها جماعة منهم الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته فرجّح تقييد المادة على تقييد الهيئة .

وقبل ذكر تلك الأدلة نواجه سؤالاً وهو أن الشيخ الأعظم رحمته يرى من المحال عقلاً تقييد الهيئة وأن الموجود في الخارج هو تقييد المادة فقط على رغم مقتضى قوانين الادب العربي ، وعليه فلا ينتهي الدور إلى التردد بينها حتى يحتاج إلى بيان ترجيح تقييد المادة على الهيئة ، بل يتعين دائماً تقييد المادة لكونه المتعين عقلاً ، ولا حاجة إلى الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته .

وجواب هذا السؤال :

١ - أنه فرق بين المحقق والمعلم ، فالمحقق يبحث عن المطلب ويأتي بالحق فيه فقط ، وأما المعلم فهدفه أن يتعلم المخاطب ، والشيخ الأعظم رحمته لم يقتنع بكونه محققاً ،

(١) إنما أفرزنا البحث لتسهيل الأمر ، وإلا فبعض الأدلة - كما سيأتي - يشمل المقامين .

بل يريد تعليمنا أيضاً فيفكر في فرض ما لم يقتنع تلميذه برأيه ومبناه من امتناع تقييد الهيئة ، بل تتبني إمكان كلا الأمرين ، فلا يتركه متحيراً ، بل يعلمه الطريق على مبناه وإن كان يخطئ مبناه .

٢ - وقد أجاب المحقق النائيني رحمته بوجه آخر ، وهو أن الشيخ الأعظم رحمته لم ينكر الواجب المشروط ببعض معانيه ، مثل رجوع القيد إلى المادة المنتسبة كالإكرام المنسوب إلى الوجوب ، وعلى هذا يصح التردد بين رجوع القيد إلى ذات المادة فيجب تحصيل القيد ، أو إلى المادة المنتسبة فلا يجب تحصيله .

٣ - كما أجب بأن نظره رحمته إلى مختار المحقق العراقي رحمته في الواجب المشروط من أن نوعية الإرادة في الواجب المشروط تختلف جوهرياً عن الإرادة في الواجب المطلق حتى بعد تقييده .

لكن هذا الجواب لا ينسجم مع نظر الشيخ رحمته حيث لا يرى الوجوب مقيداً .

لكننا في غنى عن تحقيق هذين الجوابين ما دمنا عرفنا الجواب الأول .

هذا ، ولنعد إلى أصل البحث لنذكر المحاولات التي قاموا بها لترجيح تقييد المادة

وإبقاء الهيئة على إطلاقها ، وهي :

المحاولة الأولى : ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته من أن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي ، وبما أن البدلي أضعف من الشمولي ، فلا بد من أن يؤثر التقييد - الذي هو نوع من التصرف - في البدلي ؛ لأنه الأضعف دون الأقوى وهي الهيئة ، فتبقى على إطلاقها ، وتخضع المادة للتقييد ^(١) .

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته - بعد قبول البدلية والشمولية - بأن الميزان في القوة والضعف ليس هو مجرد البدلية والشمولية ، بل القوي هو ما كان بالوضع ولو

كان بديلاً كـ (أكرم أي عالم)^(١)، وأما إذا كان الإطلاق بمقدمات الحكمة فهو ضعيف؛ لأنه متوقف على عدم القرينة، والوضع يعتبر قرينة. وبما أن كلاً من إطلاق الهيئـة والمادة بمقدمات الحكمة فهما متساويان في الضعف بلا ترجيح فلا ظهور لأحدهما، وتصبح الجملة مجملة، فنكون محرومين من الأصل اللفظي فينتهي الدور إلى الأصل العملي.

وقد اعترض عليه كل من السيد الصدر والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فقد ذكر الشهيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن كلام المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إنما يصح على المبني المشهور من أن الشمولية والبديلية بمقتضى الإطلاق، وعليه يتم اعتراض المحقق الخراساني على الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، لكن كما ذكرنا في مبحث المرة والتكرار ليست البديلية والشمولية مدلولين للإطلاق ومقدمات الحكمة، بل الإطلاق في الاثنين بمعنى واحد، وإنما الفرق بينهما في نقطة أخرى وهو الموضوع والمتعلق. وبين وجه الفرق بين الموضوع والمتعلق - وأنه كيف صار الموضوع متعددًا ومنحلًا بتعدد الحكم، بخلاف المتعلق وهو الحكم فإنه ليس متعددًا ومنحلًا - بأن الشمولية في الموضوع والبديلية في المتعلق ناتجة من تعدد مركز كل منهما في القضية الذهنية، أي كل ما كان خمرًا فلا تشربه، فالموضوع مقدر الوجود في المرحلة السابقة على الحكم، بخلاف المتعلق وهو شرب الخمر فإنه لا يلحظ مقدر الوجود في المرتبة السابقة على الحكم.

وحاصل ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بعد الإغماض عن المناقشة في قوله: «بخلاف المتعلق وهو الحكم»، إذ المتعلق ليس هو الحكم بل هو شرب الخمر - مثلاً - الذي تعلق به الحرمة كما أن الخمر هو الموضوع - أن مقدمات الحكمة في كل من الموضوع والحكم تدل على معنى واحد وهو صرف الوجود، وأما البديلية والشمولية فليستا ناتجتين عن مقدمات

(١) فإن كلمة (أي) موضوعة للعموم البديلي.

الحكمة ، فيختلف هذا عن المبني المشهور .

ولكن يمكن أن نوفق بين ما ذكره السيد الصدر رحمته والمبني المشهور ، فلا يكون بينها اختلاف ؛ وذلك لأن ما ذكره رحمته في الواقع تخريج وتحليل لهذا السؤال وهو : لماذا أصبح الإطلاق في الهيئة شمولياً وفي المادة بديلياً؟ فبين رحمته أن الإطلاق في كليهما بمعنى واحد وهو صرف الوجود ، ولكن بما أن صرف الوجود في امتثال النهي يستلزم الشمولية أي لزوم ترك جميع أفراد الخمر مثلاً ، وأما في الأمر فيقتضي الإتيان بفرد واحد ؛ لوجود الطبيعة بفرد واحد ، وفي المقام أيضاً بما أن مركز أحدهما الموضوع والآخر الحكم فصرف الوجود في كل منهما يقتضي شيئاً ، فيصح أن يقال : إن كلاً من الشمولية والبديلية يرجع أساسهما إلى الإطلاق . وعليه فيتم إيراد المحقق الخراساني رحمته .

ويمكن أن يكون رأي الشهيد الصدر رحمته من خلال ما ذكره موافقاً مع المحقق الخراساني رحمته في عدم ترجيح أحد التقييدين ، إلا أنه يخالفه في الطريقة .
وأما قوله رحمته : (وهذا الاعتراض وارد) ، فلعل مراده الاعتراض على طريقته لا أصل مطلبه .

الاعتراض الثاني على المحقق الخراساني رحمته : هو ما أورده السيد الروحاني رحمته وهو : أنه حتى لو سلمنا الكبرى وهي أقوائية الشمولية من البديلية ، والتي اعترف المحقق الخراساني رحمته بأن الشمولية لو كانت أقوى لتقدمت على البديلية ، فإن هنا إشكالاً في الصغرى .

وبيانه : أن الشمولية لا تتقدم على البديلية ولا توجب تقييد الإطلاق البديلي ؛ وذلك لأن القيد إن كان متصلاً فهو موجب للإجمال وعدم تكون الظهور لأيٍّ منهما ، إلا أن هذا خارج عن البحث فعلاً ، لأن البحث عن المنفصل ، وأما إذا كان القيد منفصلاً

فقد ذكر السيد الروحاني رحمته كلاماً ذكره السيد الخوئي رحمته ^(١) وهو الفرق بين التعارض الذاتي ك (يجب) و (لا يجب) والعرضي كما إذا قام الدليل على وجوب شيئين نعلم إجمالاً بعدم وجوب أحدهما، فإنه لولا العلم الإجمالي من الخارج لما كان تعارض بين الدليلين، وبما أن التعارض في المقام بين إطلاقي الهيئة والمادة عرضي لأجل العلم الإجمالي بتقييد أحدهما فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

فإن قلت: إن أقوائية الشمولية - حسب الفرض - كافٍ في أن يتبلى البدلي بهدم إطلاقه بالتقييد بهذا القيد، فينهدم الإطلاق الاضعف؛ لأنه في معرض الهدم.

قلت: إنما يصح هذا الكلام فيما إذا كانت قدرة التقييد ضعيفة بشكل لا يمكن تقييدها معاً، لكن بما أن القيد المنفصل قادر على تقييد كلا الإطلاقين فلا ترجيح لأحدهما في هذه الجهة. نعم، لو كان ضعيفاً غير قادر على تقييدها معاً لتعين هدم الإطلاق الضعيف.

لكن السيد الروحاني رحمته لم يوافق على كلام السيد الخوئي رحمته، والظاهر أن الحق مع السيد الخوئي تبعاً للمحقق الخراساني رحمته؛ لأن المعيار في هذه الأمور - أي الظهورات - هو المتفاهم العرفي، والعرف يتحير في أمثال المقام ولم يتشكّل عندهم ظهور لكي يمكن الاخذ به ^(٢)، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي كما اختاره المحقق الخراساني رحمته ^(٣).

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) ومهما دققنا النظر في المقام من الناحية العقلية فإنه لا يشكّل ظهوراً عرفياً حتى الظهور المغفول عنه الذي ينبّه عليه حكم العقل، كما في الظهور الإطلاقي الذي ينبّه عليه العقل بمقدمات الحكمة.

(٣) وتفصيل كلام السيد الروحاني رحمته جاء في مبحث تعارض الأدلة.

وموجز البحث عن المحاولة الأولى لترجيح تقييد الهيئته على المادة أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقق النائيني رحمهما يقولان بتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي خلافاً للمحقق الخراساني رحمته، حيث لا يقول بالترجيح ويراها مجملًا، وبالتالي ينتهي الدور إلى الأصل العملي. وأمّا السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما فيقولان كلاماً واحداً وهو إنّ الشمولية والبدلية ليستا بمقدمات الحكمة، لكن زاد السيد الروحاني رحمته أنّ الشمولية أقوى من البدلية لأنّها بدليل عقلي.

المحاولة الثانية: وهي أيضاً للشيخ الأعظم رحمته وبياناها: أنّ تقييد الهيئته يستلزم تقييد المادة أيضاً، إذ لا يمكن تحقق الواجب وهو الإكرام الواجب مثلاً من دون تحقق الوجوب، إذ لو أكرم يتحقق الإكرام ولا يتحقق الإكرام بصفته واجباً، ولا عكس، إذ يمكن تحقق الوجوب بدون الواجب كمن وجب عليه الإكرام ولم يكرم بعد ^(١).

والحاصل: أنّ تحقق الواجب بما هو واجب لا يمكن بدون تحقق الوجوب، وأمّا الوجوب فيمكن تحققه بدون الواجب، وعلى هذا فإذا قيدنا الوجوب فقد تقييد الواجب أيضاً وبالتالي يتحقق تقييدان، بخلاف ما إذا قيدنا الواجب، فإنه تقييد واحد؛ لأنه لا يستلزم تقييد الوجوب، وبما أنّ التقييد مخالفة للأصل فلا بد من إرجاع القيد إلى الواجب لكي لا يتحقق إلا مخالفة واحدة، وأمّا لو أرجعناه إلى الوجوب لاستلزم مخالفتين، ومن الواضح أنّ المخالفة ضرورة لا بد من تقليلها بقدر الإمكان، فإنّ الضرورات تنقدر بقدرها.

وقد وافقه المحقق الخراساني رحمته، لكن بما أنّ كلام الشيخ رحمته مطلق شامل لصورة اتصال القيد أيضاً فقد خالفه في صورة اتصال القيد، واعترض عليه بأنّ تقييد المادة بعد تقييد الهيئته ليس مخالفة للظاهر، إذ في هذه الصورة لم يتكون للهيئته ظهور في الإطلاق حتى يصدق التقييد، بل وجدت متقيّدة، فهو تقييد لا تقييد، ومخالفة الظاهر

(١) إمّا لكونه واجباً موسعاً أو معلقاً، أو تركه نسياناً أو عسياناً.

هو التقييد بعد انعقاد الإطلاق لا مجرد ضيق الدائرة من أوّل الأمر والحاصل: أنّ مجرد تقيّد شيء ليس محذوراً، وإنّما المحذور مخالفة الظاهر، والظهور لم ينعقد بعد. نعم، في صورة انفصال القيد يوافق الشيخ في كون التقييد في الهيئة مخالفة زائدة للظاهر. فهو تقيّد يفصل بين صورة الاتصال والانفصال.

وأما المحقق النائيني والسيد الروحاني عليهما السلام فقد وافقا الشيخ الأعظم عليه السلام مطلقاً بإرجاع القيد إلى المادة في صورتي الاتصال والانفصال، كما أنّ السيد الصدر عليه السلام خالف الشيخ الأعظم عليه السلام مطلقاً، أي في كلتا الصورتين، نظراً إلى أنّه ليس مخالفة الظاهر؛ لأنّه تقيّد لا تقييد. وقد ذكر المحقق النائيني عليه السلام أنّه وإن لم يكن التقيّد مخالفة للظاهر، لكن ما دام الأمر - في الواقع - يدور بين زيادة ضيق ولو بنحو التقيّد لا التقييد فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو تقييد المادة أو تقيدها، فيبقى التقيّد في جانب الهيئة مشكوكاً بدوّاً فينتفي بأصالة الإطلاق^(١).

والمهم في المقام تحقيق الظهور العرفي فإن تمّ ظهوره في إطلاق الهيئة فهو المعيار، وإن شككنا في وجود الظهور تحقق الإجمال وينتهي الدور إلى الأصل العملي كما اختاره المحقق الخراساني عليه السلام.

ومن الناحية الصناعية يمكن تقريب كلام الآخوند عليه السلام ببيان أنّه بعد الاعتراف بانعقاد الإطلاق في جانب الهيئة فالشك في تقييده مرتفع بأصالة الإطلاق، وهذا لا يجري في جانب المادة لعلنا بتضيقه؛ إما تقييداً، أو تقييداً. فالصحيح التفصيل في المقام بين القيد المتصل والمنفصل، فنتمسك بأصالة الإطلاق في صورة انفصال القيد ويثبت بقاء الهيئة على إطلاقها، ونرفع اليد عن إطلاق المادة كما اختاره المحقق الخراساني عليه السلام.

(١) واختلافه مع مختار الآخوند عليه السلام أنّه يرى تقيده من باب الأصل العملي ومختار المحقق النائيني عليه السلام هو الأصل اللفظي.

المحاولة الثالثة: ما قام بها المحقق النائي تَهْرُكُ من أن رجوع القيد إلى المادة متيقن؛ إما مباشرة وإما بسبب تقييد الهيئة، وإنما الشك في رجوعه إلى الهيئة، وبما أنه يحتاج إلى مؤنة زائدة فهو مرتفع بالإطلاق.

ونكتة هذا الوجه هو وجود القدر المتيقن في البين، فبالنسبة إلى المشكوك تجري أصالة الإطلاق.

واعترض عليه السيد الخوئي تَهْرُكُ بعدم وجود قدر متيقن في البين؛ لأنّ التقييد بهذا القيد مردد بين الاثنين.

ويمكن انتصار المحقق النائي تَهْرُكُ بأنه وإن لم يكن قدر متيقن بالنسبة إلى التقييد، لكن بالنسبة إلى الأعم من التقييد والتقيّد والذي ينتج نفس نتيجة التقييد يوجد القدر المتيقن، إذ نعلم يقيناً بأنّ المادة؛ إما مقيدة أو متقيّدة بنتيجة التقييد.

ومع ذلك - أي انتصارنا للمحقق النائي تَهْرُكُ بالمناقشة في اعتراض السيد الخوئي تَهْرُكُ - لا نساعد على كلام المحقق النائي تَهْرُكُ لا من الطريق الذي سلكه السيد الخوئي تَهْرُكُ في رده، بل بطريق آخر، وهو:

١ - أنّ أصالة الإطلاق ليست تعبدية، وإنما تحتفظ على الإطلاق وتأبى عن التقييد حذراً من مخالفة الظهور، فإذا كان العرف لا يساعد على أحد الطرفين فلا يمكننا التمسك بأصالة الإطلاق. نعم، لو كانت تعبدية كما ذهب إليه بعض في أصالة الحقيقة لصح كلامه، لكن الصحيح هو عدم التعبدية؛ لأنّ المعيار هو الفهم العرفي، وليس للعرف والعقلاء تعبد وتنزيل.

٢ - زائداً على أنه يمكن القول بأنّ كلامه هو نفس كلام الشيخ الأعظم؛ لأنّ وجه رجوع القيد إلى المادة - على أيّ حال - هو بنكتة أنّ الهيئة (أي الوجوب) إذا قيد فإنّ الواجب أيضاً يصبح مقيداً.

نعم، يمكن تقريب هذه المحاولة بشكل مقبول لكنه يرجع إلى المحاولة السابقة للمحقق الخراساني تَهْرُكُ التي قويناها، فلا يكون وجهاً مستقلاً.

المحاولة الرابعة: وهي أيضاً للمحقق النائيبي رَبِّهِ من أنّ القيد لو رجع إلى الهيئة -باصطلاحه المادة بعد الانتساب- فلا بد أن يؤخذ مفروض الوجود كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجج، وبما أنّ أخذه مفروض الوجود يستلزم عناية زائدة على أصل التقييد فهي مرتفعة بالإطلاق.

ويمكن الإيراد على هذا الوجه بأنّه من جهة فهم العرف يبقى السامع متردداً في كلا الأمرين، أي أصل رجوع القيد إلى أيهما، وفي العناية الزائدة في عرض واحد، وليس في نظر العرف شك زائد لكي يرفع بالإطلاق.

والحاصل: أنّ العرف لا يرى ظهوراً في رجوع القيد إلى المادة.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ أخذ القيد مفروض الوجود يستلزم عناية زائدة وعليه فعلى المتكلم بيانها، فإن لم يبين يكشف ذلك عن أنّ القيد يرجع إلى ما لا يحتاج إلى هذه العناية وهو المادة، فيثبت تقييد المادة.

المحاولة الخامسة: وهي للسيد الروحاني رَبِّهِ من أنّ البدلية التي في جانب المادة بالإطلاق، بخلاف الشمولية التي هي في جانب الهيئة فإنّها ليست بالإطلاق، وبما أنّ القيد إنّما يرفع الإطلاق، والإطلاق إنّما هو في البدلية التي هي في جانب المادة فهو راجع إلى المادة، فتبقى الهيئة سالمة عن التقييد باقية على إطلاقها. ويمكن الملاحظة عليه:

١ - بأنّ الشمولية وإن كانت بدال آخر غير الإطلاق، لكن ما دام يتوقف على الإطلاق أيضاً، فإذا ارتفع الإطلاق في جانب الشمولية فبالتالي ترتفع نفس الشمولية أيضاً.

٢ - أنّ قوله «باقية على إطلاقها» يناهض مع قوله: «الشمولية... ليست بالإطلاق» ولذلك فلا بد أن يبدل كلمة «على إطلاقها» بكلمة «على الشمولية».

المحاولة السادسة: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام من أن الإطلاق قد تم في كل من الهيئة والمادة، إلا أن صدور القيد المنفصل يوجب العلم الإجمالي بسقوط أحد الإطلاقين عن الحجية، وإذا أمكننا التغلب على هذا العلم الإجمالي فإن حجيتها تبقى على حالها.

ثم حاول عليه السلام أن يتغلب على العلم الإجمالي بتقريب: أن المادة (الإكرام) مثلاً لا تشمل الحصّة الفاقدة للقيد (الإكرام في حالة عدم الذهاب) إمّا تخصيصاً، أو تخصصاً؛ لأنّ الذهاب إن كان قيداً للإكرام فالإكرام في حالة عدم المجي لا يكون هو الفرد الواجب كالصلاة، وعلى تقدير كون الذهاب قيداً للوجوب (الهيئة) فأيضاً لا يكون الإكرام واجباً قبل الذهاب، فنعلم إجمالاً بكون الإكرام حالة عدم الذهاب ليس واجباً، ومع العلم التفصيلي بتقيد المادة ينحل العلم الإجمالي فيبقى الشك في تقيد الهيئة شكاً بدوياً فيخضع لأصالة الإطلاق.

غاية الأمر لا يقول عليه السلام بهذا الكلام في جميع موارد القيد المنفصل، بل القدر المتيقن منه ما إذا كانت نسبة القيد إلى المادة والهيئة متساوية بمعنى أن القيد قد يكون قيداً حدوثاً لبقاء، كما في الاستطاعة، فإنّ الوجوب يبقى بعد زوالها فيحجج متمسكاً، وقد يكون الشرط حدوثاً وبقاءً كالسفر بالنسبة إلى القصر والطهارة إلى الصلاة، ومعنى التساوي أن يكون القيد لكل من المادة والهيئة حدوثاً وبقاءً، وأمّا إذا كان بالنسبة إلى أحدهما حدوثاً وبقاءً وإلى الآخر حدوثاً فقط ففي بعض الصور أيضاً يقول بإرجاع القيد إلى المادة فقط.

وقد ذكر عليه السلام مناقشتين على هذا الاستدلال نكتفي بواحدة وهي: أن نوعية تقيد الهيئة تختلف عن تقيد المادة إلى حد التناقض؛ لأنّ معنى تقيد المادة بقيد هو إيجاب تحصيل ذلك القيد كتقيد الصلاة بالطهور، وأمّا تقيد الهيئة فعناه عدم وجوب إيجاد ذلك القيد، بل متى وجد القيد يجب العمل، لا أنّه يجب تحصيل القيد، فهو

دوران الأمر بين رجوع القيد المتصل إلى المادة أو إلى الهيئة ٤٠٧

كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجج ، ووجوب تحصيل القيد وعدم وجوبه متناقضان ليس بينها قدر متيقن ، فلا ينحل العلم الإجمالي .

ثم قام بردّ هذه المناقشة قائلاً: إنّ وجوب تحصيل القيد في جانب المادة ليس هو معنى تقييد المادة ، بل هو لازم للتقييد ؛ لأنّ تقييد المادة عبارة عن تخصيصها بالقيد وضرورة القيد تحت الأمر .

ولا يخفى أنّه يمكن ردها بوجه آخر وهو أنّ العلم الإجمالي حتى إذا كان بين متباينين فإنّه أيضاً ينحل إلى العلم التفصيلي فلا يتوقف على وجود القدر المتيقن . هذا ، والذي نلاحظه :

أولاً: أنّ هذا الحل هو كلام الشيخ الأعظم ببيان آخر .

وثانياً: أنّه لا نرى فرقاً بين إيجاب تحصيل القيد وبين قوله تَقْيِيدُ : (صيورة القيد تحت الأمر) ، فنحن نتبعه في أنّ معنى تقييد المادة صيورة القيد تحت الأمر ، لكن معنى صيورته تحت الأمر هو تعلق الأمر والطلب بالقيد ، فليس هذا لازماً للتقييد ، بل هو نفسه .

نعم ، يمكن الانتصار له تَقْيِيدُ بأنّ التقييد عبارة عن مجرد تعليقه على شيء وتوقفه عليه من دون صيورته تحت الأمر ، وأمّا الصيورة تحت الأمر فهي من لوازمه .

وخلاصة البحث أنّ القيد المنفصل إذا تردد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة فقد ذهب الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني والنائيني والسيد الروحاني تَقْيِيدُ إلى رجوعها إلى المادة وبقاء الهيئة على إطلاقها ، وقد فصل السيد الصدر تَقْيِيدُ ، ونحن قد ذكرنا أدلتهم وكانت ستة ، ولكن استظهرنا أنّ بعضها متداخلة .

المقام الثاني: صورة اتصال القيد ، كما لو قال: (أكرم زيداً إن ذهبت إليه) ، فتردد الأمر بين كون الذهاب قيداً للهيئة فلا يجب تحصيله ، أو أنّه قيد للمادة فيجب عليه الذهاب فالإكرام .

وقد ذهب الشيخ الأعظم^(١) والمحقق النائيني والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بتقييد المادة وبقاء الهيئة على إطلاقها خلافاً للمحقق الخراساني وتبعه السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا حيث ذهب إلى الإجمال وعدم بقاء إطلاق في البين، فليس حينئذٍ دليل لفظي يعين أحد الطرفين فينتهي الدور إلى الأصل العملي.

أما دليل القائلين بالإجمال فواضح، وهو أنّ القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الإطلاق، فتتكون الجملة من أول الأمر بصورة مجملة.

وأما دليل القول ببقاء الهيئة على إطلاقها - على رغم أنّ القيد المتصل يمنع من تكون الإطلاق - فهو ما ذكره المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - من أننا نعترف بأنّ الإطلاق في كلّ من الهيئة والمادة لم ينعقد لابتلائه بما يصلح للقرينية كما في الاستثناء المتعقب للجمل، لكن مرادنا من الإطلاق هو إطلاق القيد، فإنّ إرجاعه إلى الهيئة يستلزم عناية زائدة وهي كونه مفروض الوجود، وهذه عناية زائدة على أصل القيد فنرفعها بالإطلاق، أي إطلاق القيد. وهذا بخلاف ما إذا رجع إلى المادة فإنّه لا يستلزم هذه العناية الزائدة.

نتيجة البحث

ونخرج من مبحث تردد القيد بين رجوعه الهيئة أو المادة بنتيجة أنّ الشيخ الأعظم والمحقق النائيني والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ذهبوا إلى رجوعه إلى المادة وبقاء الهيئة على إطلاقها مطلقاً، أي سواء في القيد المتصل والمنفصل، وفصل المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بين المتصل والمنفصل فوافق الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المنفصل وخالفه في المتصل، فذهب إلى الإجمال وبالتالي الرجوع إلى الأصول العملية وتبعه السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المتصل وفصل في المنفصل.

(١) غاية الأمر أنّ دليله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يختص بالقيد المتصل، بل شامل لمطلق القيد.

التقسيم الثالث للواجب: النفسي والغيري .

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى النفسي والغيري ، وتكلم في جهات :
الجهة الأولى : في تعريف النفسي والغيري ، وقد عرّف المشهور النفسي بأنه ما
وجب لنفسه ، والغيري ما وجب لواجب آخر . وهذا أحسن التعريفات ، وقد عرّف
أيضاً بما وجب لغيره .

ويرد عليه أنّ هذا التعريف يشمل أكثر الواجبات النفسية ، أي ما سوى المعرفة ،
فالصلاة مثلاً - على رأي العدلية - قد وجبت لملاكها ، فتدخل في الواجب الغيري .
وقد اعترض بنفس هذا الإيراد على التعريف المختار بتقريب : أنّ الغرض من
الصلاة أيّما ما كانت - سواء المعراجية أو غيرها - لا بد من أن يكون واجباً ولازم
التحصيل ، وإلّا لم يدفع المولى إلى الأمر بالصلاة ، وإذا كانت الغاية من الصلاة الواجبة
واجبة أيضاً صدق على الصلاة أنّها واجبة لواجب آخر .

وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأجوبة أحسنها وأسلمها جوابان :

١ - ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنّ تلك الغايات ليست دائمية ، بل قد تتخلف
كاستعمال الدواء لرفع المرض وتحصيل السلامة ، وإذا لم تكن دائمية فليست بمقدورة
للعبد فليست بواجبة ، فالصلاة وجبت لغاية لا لواجب آخر ، بخلاف الوضوء فإنّه
وجب لواجب آخر وهو الصلاة .

٢ - ما يظهر من كلام السيد الوالد الشاهرودي رحمته عند مناقشته لدليل المحقق
الخراساني والمحقق النائيني رحمتهما .

وبيان ذلك : أنّهما رحمتهما استدلا على وجوب المقدمة شرعاً بأنّ الحب والإرادة لذي
المقدمة يستلزم عقلاً سرايتها إلى المقدمة ، فن يجب شراء الكتاب يجب أيضاً من
باب المقدمة دخول السوق لاشرائه ، وعلى هذا الاساس حكم المحقق الخراساني رحمته
بوجوب المقدمة شرعاً .

ولكن ناقشها السيد الشاهرودي رحمته بأننا نعترف بأن المقدمة تصبح محبوبة ومرادة قهراً، إلا أن الإيجاب شرعاً عملية إضافية اختيارية زائدة على مجرد حبّ المولى وإرادته، ومجرد الحب والإرادة لا يستلزم أن يقوم المولى باعتبار الوجوب عليها. ونفس كلام السيد الشاهرودي رحمته يجري هنا أيضاً، فنعترف أن الغاية وهي المعراجية مثلاً محبوبة جداً عند المولى، إلا أن حبّه لا يستلزم أن يجعل الإيجاب عليها؛ لأنّ تشريع الوجوب عمل اختياري للمولى تابع للموازن التي في نظر المولى، فقد لا يوجب الشيء على رغم حبّه له، ومثل رحمته لذلك بالأحكام في أوائل البعثة النبوية حيث لم يوجب ولم يحرم شيئاً على رغم المحبوبة والمبغوضية، بل اكتفى بقوله: «قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا»^(١).

وبهذا يرتفع الإيراد؛ لأنه مبني على كون الغاية واجبة، وقد عرفت أنها محبوبة فقط ولم يثبت وجوبها، فلا يصح النقص بأن الصلاة - مثلاً - وجبت لواجب آخر، وإنما يصدق أنها وجبت لغاية أو وجبت لمحسوب آخر.

الجهة الثانية: مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في النفسية والغيرية. وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته: أن إطلاق الأمر يقتضي النفسية؛ لأنّ الغيرية متوقفة على مؤونة زائدة، وهي كونها لأجل واجب آخر، وهي مرتفعة بالإطلاق. كما استدل بعض العلماء أيضاً بالتمسك بإطلاق مادة الواجب المحتمل كونه ذا المقدمة لهذا الواجب المشكوك كونه مقدمة، وقد تقدمت مع تحقيقها في مبحث دلالة الأمر فلانعيد.

الجهة الثالثة: في أن مقتضى الأصل العملي هل هو البراءة أو الاشتغال؟ والظاهر أنه يختلف باختلاف صور المسألة وبعضها محل الاختلاف بين العلماء، وإليك تفصيلها:

الصورة الأولى^(١): أن يعلم إجمالاً إما بوجود الوضوء نفسياً أو وجوب الزيارة -مثلاً- المقيدة به، فعلى تقدير وجوب الوضوء لا تجب الزيارة، وهذا العلم الإجمالي وإن لم ينحل حقيقة، لكنه منحل حكماً لعدم جريان البراءة في الوضوء على كلا التقديرين سواء أكان واجباً نفسياً أو مقدمة للزيارة الواجبة، فيعلم المكلف بالعقاب بترك الوضوء^(٢) وإذا لم تجر البراءة في الوضوء جرت في الزيارة بلا معارض.

الصورة الثانية: نفس الصورة الأولى بفرق أنه على تقدير المقدمة فهو مقدمة لواجب مردد بين أمور غير محصورة، وبما أن الشبهة غير محصورة فهي غير منجزة فتجري البراءة في الوضوء أيضاً؛ لعدم العلم بوجوده، لأنه على تقدير الغيرية لا يجب لعدم وجوب ذي المقدمة بفضل كون الشبهة غير محصورة.

الصورة الثالثة: أن يعلم أن الوضوء؛ إما واجب نفسي، أو غيري (مقدمة) لواجب آخر غير فعلي كالصلاة بالنسبة إلى الحائض والحج لغير المستطيع. وهنا تجري البراءة عن الوضوء للشك في وجوبه.

الصورة الرابعة^(٣): نفس الصورة السابقة بفرق أن الواجب الآخر - أي الصلاة أو الحج - وجوبه فعلي وثابت على كل تقدير، أي سواء أكان الوضوء واجباً نفسياً أم غيرياً، فإن الصلاة واجبة فعلاً.

وفي هذه الصورة تجب كل من الصلاة والوضوء بلا كلام وإشكال، وإثنا الكلام في وجوب الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة أو عدم وجوبه، أي هل يجب عليه تقييد

(١) وهذا الترتيم إنما هو لتسهيل البحث، وإلا فقد رقت بترقيم آخر في بعض الكتب.

(٢) فكما ذكره المحقق الخراساني رحمته يكون بترك المقدمة عاصياً لتكليف ذي المقدمة، وعليه فهو يعلم بوجود الوضوء إما نفسياً أو غيرياً، ومع العلم الإجمالي لا تجري البراءة في الوضوء فتجري في الطرف الآخر بلا معارض وهو الانحلال الحكمي.

(٣) وإثنا جعلناها رابعة لتسهيل البحث وإلا فقد رقت برقم آخر.

الصلاة بالوضوء أو يمكنه أن يأتي بها بدون الوضوء؟ فورد الشك هو التقييد لا أصل وجوب العملين، فمثلاً: أولاً يصلي ثم يأتي بالوضوء ما دام لم يثبت تقييد الصلاة به^(١). وهذه الصورة قد وقعت محل البحث والكلام، فقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى البراءة عن التقييد، فلا يجب الإتيان بالوضوء قبل الصلاة، بل يمكنه الإتيان به متى شاء؛ وذلك لأنَّ وجوب كليهما معلوم، وإنما الشك في التقييد، وهو مشكوك فيخضع للبراءة.

وقد ناقشه السيد الخوئي رحمته الله بأنَّ تقييد الصلاة بالوضوء مبتلى بالعلم الإجمالي، حيث نعلم إجمالاً، إمَّا بوجود الوضوء نفسياً، أو وجوب تقييد الصلاة بالوضوء نفسياً. ومع العلم الإجمالي لا تجري البراءة^(٢). ووجه التعبير عن تقييد الصلاة بكونه واجباً نفسياً أنَّ القيد وإن كان خارجاً لكن التقييد داخل. وبعبارة أخرى: الشروط والأجزاء لها وجوب نفسي ضمني، فالشرط يرجع إلى الوجوب النفسي الضمني لتقييد الصلاة بالوضوء.

ولكن كلام السيد الخوئي رحمته الله وقع موضع المخالفة من قبل كلِّ من السيد الصدر والسيد الروحاني رحمتهما الله.

فقد ذكر السيد الروحاني رحمته الله أنَّ المحقق النائيني رحمته الله كان منتبهاً إلى وجود هذا العلم الإجمالي، فإنه لا يغرب عن طالب علم فكيف بالمحقق النائيني رحمته الله؟! غير أنه رحمته الله كان

(١) ويجدر التنبيه على أنَّ هذا المقدار الذي ذكره العلماء في المقام ليس كافياً لكون ثمرة البحث هو الإتيان بالوضوء - مثلاً - بعد الصلاة أو لزوم الإتيان به قبلها؛ لأنه لو احتمالنا كون التقييد بالوضوء من باب الشرط المتأخر فلا بأس بتأخير هذه المقدمة على كلا التقديرين، ولذلك فلا بد من إضافة عنصر آخر في المقام، وهو العلم بكون الوضوء شرطاً مقارناً أو متقدماً على الصلاة. وحينئذٍ فعلى تقدير المقدمية يجب الإتيان به قبل الصلاة، وعلى تقدير النفسية يأتي به متى شاء ولو متأخراً، فتتحقق الثمرة.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٤٨.

يراه منحللاً حكماً من جهة أنّ وجوب الوضوء معلوم على كلّ تقدير، إمّا نفسياً وإمّا غيرياً، وإذا كان معلوماً فلا يخضع للبراءة، وإذا لم تجر البراءة بالنسبة إليه تبقى البراءة عن وجوب تقيّد الصلاة - مثلاً - بالوضوء بلا معارض، وبما أنّه مشكوك فتجري البراءة عنه (١).

ولكن يمكن انتصار السيد الخوئي بأنّه لا يقول: «الوضوء إما واجب نفسي أو غيري» وإنما يقول: (إمّا أنّ الوضوء واجب نفسي وإمّا أنّ الصلاة متقيّدة بالوضوء والذي هو أيضاً واجب نفسي)، فالأمر دائر بين المتباينين وليس في البين قدر متيقن إذ يمكننا أن نقول: العلم الإجمالي الدائر بين الوجوبين النفسيين لا ينحل بإجراء البراءة عن الوجوب الغيري للوضوء.

كما أنّ السيد الصدر أيضاً اعترض على السيد الخوئي رحمتهما ووافق المحقق النائيني رحمتهما في جريان البراءة بفضل الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي لكن في خصوص وحدة الواقعة، كما لو نذر الإتيان مرة واحدة بالعملين وشك في تقيّد أحدهما بالآخر، وذكر في وجه الانحلال - كما ذكره السيد الروحاني رحمتهما أيضاً - أنّ في ترك الوضوء عقوبة واحدة على كلا التقديرين، إمّا من جهة وجوبه نفسياً، أو من جهة تقيّد الصلاة به، وإذا كان كذلك فلا تجري البراءة عن وجوب الوضوء، فتبقى البراءة عن تقيّد الصلاة بالوضوء بلا معارض.

وأما إذا تكررت الواقعة فلا تجري البراءة لتشكّل علم إجمالي تدريجي منجز (٢). بيان العلم الإجمالي: أنّ أصل البراءة عن وجوب التقيّد اليوم يعارض أصل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء غداً. ونكتة ذلك أنّ في الواقعة الواحدة ليس إلّا وجوب واحد، وبما أنّ له قدراً متيقناً وهو وجوب الوضوء الجامع بين النفسي

(١) منتقى الأصول ٢: ٢٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٢٧.

والغيري ينحل العلم الإجمالي بالبراءة عن التقيد. وأما في صورة تكرار الواقعة فيتعدد الوجوب بعدد الوقائع، فوجوب في اليوم وآخر في الغد وهكذا، فيتشكل علم إجمالي بوجوب التقيد اليوم أو الوجوب النفسي للوضوء غداً. وبما أن العلم الإجمالي في التدرجيات أيضاً منجز فلا تجري البراءة. والوضوء على تقدير الغيرية وإن لم تكن عقوبة (على تركه) لكن يصدق كون العقوبة (في تركه)، كما يصح التعبير (بتركه) أيضاً؛ لأنه ألسبب لمخالفة الواجب النفسي، ولا يصح أن نقول: (على تركه)؛ لأن الواجب الغيري لا عقوبة عليه على المشهور.

والذي يجدر التنبيه عليه هو: أن إيراد السيدين^(١) على السيد الخوئي^{رحمته} وانتصارهما للمحقق النائيني^{رحمته} إنما هو على التقريب المذكور في (أجود التقريرات)^(٢) من (أن وجوب الوضوء معلوم على كل حال للعلم بالجامع بين الوجوب النفسي والغيري، فلا تجري البراءة عنه فتبقى البراءة عن وجوب التقيد بلا معارض).

وأما على تقريب (المحاضرات) فدفعه مشكل حيث يقول: إن أصالة البراءة عن تقيد الصلاة بالوضوء معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً، والقدر المتيقن وإن كان موجوداً وهو الجامع بين النفسي والغيري لكن الإشكال هو أن خصوصية النفسية والغيرية مشكوكة، وليس بينهما جامع وقدر متيقن.

وبعبارة أخرى: أن غيرية الوضوء وإن كانت مشكوكة ولا مانع من جريان البراءة عنها في نفسها، إلا أن وجوبه نفسياً أيضاً كذلك، ولا قدر متيقن بين هاتين

(١) السيد الصدر والسيد الروحاني^{رحمتهما}.

(٢) السيد الروحاني^{رحمته} ذكر تقريب أجود التقريرات، وجمع السيد الصدر^{رحمته} بين تقريبي

أجود التقريرات والمحاضرات.

الخصوصيتين. نعم، القدر المتيقن هو الجامع ولا قدر متيقن بين الخصوصيتين^(١).
ومن المحتمل أنّ نظر السيد الخوئي في قوله: «تقيد الصلاة بالوضوء» هو الوجوب النفسي لتقيد الصلاة بالوضوء فيكون مباحياً مع الوجوب النفسي للوضوء.
والتحقيق في المقام: أنّ السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يعترف بما يقوله المحقق النائيني والسيد الصدر والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو وجود القدر المتيقن، أي العلم بالجامع، وأنّ الوضوء واجب بوجوب جامع بين الغيري والنفسي، ولكنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نقل الكلام من الوجوبين إلى خصوصية الوجوب الغيري والنفسي، وهذا يختلف عن التقريب السابق، إذ هنا ليس في البين قدر متيقن؛ لأنّ خصوصيته النفسية متباينة مع الغيرية، وليس أحدهما قدراً متيقناً.

قد تقول: إنّ الجامع بينهما موجود، وبفضل الجامع ينحل العلم الإجمالي.
والجواب: أنّ الموجب لانحلال العلم الإجمالي هو كون النسبة بين طرفيه هو الأقل والأكثر، وأما التباين فلا يوجب الانحلال حتى مع وجود الجامع، كما تجردونه بوضوح في العلم الإجمالي بوجوب الظهر والجمعة، فإنه على رغم وجود الجامع بينهما وهو الصلاة لكن بنكته تباين النسبة بين الظهر والجمعة لا ينحل العلم الإجمالي فيجب الاحتياط.

والحاصل: أنّ السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يجعل البحث في الوجوب والمؤاخذة كما صنعه في (أجود التقريرات)، بل يجعل مركز المعارضة في خصوصية النفسية والغيرية.
هذا انتصارنا للسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وقد ينتصر للمحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ويقال بالبراءة، بتقريب: أنا نعترف بأنّ الخصوصيتين متباينتان إلا أنّ البراءة تجري في كلّ كلفة زائدة مشكوكة، ونقول في المقام: على تقدير الخصوصية الغيرية يجب الإتيان بالوضوء قبل

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٩٢.

الصلاة^(١)، وعلى تقدير النفسية يكفي الإتيان به متى شاء ولو بعد الصلاة، فالوجوب الغيري كلفة زائدة وهو الإتيان في الوقت المحدود، وبما أنّها مشكوكة تجري البراءة فيها، إلّا على إشكال ذكره المحقق الخراساني رحمته في جريان البراءة في القيود. ولكن مادام العلماء حتى السيد الخوئي رحمته قد تغلبوا على هذا الإشكال فذهبوا إلى جريان البراءة في القيود لأنّها توجب كلفة زائدة فهنا كذلك.

لكن الصحيح عدم جريان البراءة هنا؛ لأنّ مجرد وجود كلفة زائدة لا يكفي لجريان البراءة إلّا إذا كان جامع بين الخصوصيتين ولذا لا تجري البراءة عن أحد المتباينين المشتمل على كلفة زائدة، كما لو علم اجمالاً إنّما بإكرام زيد أو عمرو، لكن كان في إكرام عمرو كلفة زائدة لبعد المسافة أو غيره فإنّه لا تجري البراءة عن وجوب إكرامه وهكذا في العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة فإنّه لا تجري البراءة عن الجمعة لأجل كلفتها الزائدة من جهة الفورية واعتبار العدد مثلاً.

هذا، وهنا إشكال آخر ليس من باب العلم الإجمالي حتى يأتي الحل السابق، ذكره السيد الروحاني رحمته على رغم كونه من المنتصرين للمحقق النائيني رحمته في انحلال العلم الإجمالي والمستشكلين على السيد الخوئي رحمته القائل بعدم انحلال العلم الإجمالي، وهو: أنّه يعتبر في جريان البراءة كون الشك في المؤاخذة على نفس الشيء المشكوك لا على غيره ولو بواسطته كما في المقام، فإنّ المؤاخذة بسبب ترك الوضوء، ولكن ليس على ترك الوضوء، إذ الواجب الغيري لا يؤاخذ عليه، وإنّما المؤاخذة على ترك الواجب النفسي وهو الصلاة في المثال.

ونخرج عن هذا البحث بنتيجة: أنّ هذه الصورة - وقد جعلناها الرابعة لتسهيل البحث - قد ذهب فيها المحقق النائيني إلى البراءة وكذا السيد الصدر رحمته إلّا في صورة

(١) بناء على كونه شرطاً متقدماً أو مقارناً، وأما لو كان شرطاً متأخراً فيجب تأخيرها ولا يصح التقديم.

تعدد الواقعة، وذهب السيد الخوئي والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا إلى الاحتياط لعدم جريان البراءة؛ إمّا لقصور دليلها كما قال السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ وإمّا لوجود المانع وهو المعارض بسبب العلم الإجمالي كما قال السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

والصحيح هو عدم جريان البراءة تبعاً للسيد الخوئي والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وذلك للعلم الإجمالي لا لما ذكره السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من اعتبار شرط زائد في جريان البراءة؛ لأنّ ظاهر أدلة البراءة رفع أيّ كلفة زائدة ومؤاخذه مشكوكة حسب المتفاهم العرفي من حديث الرفع.

الجهة الرابعة: تتمّة تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري:

وبعد تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري يفتح الحديث عن البحث في مقامات ثلاثة:

١- الثواب والعقاب على الواجب النفسي والغيري.

٢- التقرب بالواجب الغيري لو لم يقصد التوصل به إلى النفسي.

٣- كيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث؟

المقام الأوّل: الثواب والعقاب على الواجب النفسي والغيري:

أمّا الواجب النفسي فالعقاب عليه بالاستحقاق إجماعاً، وأمّا الثواب عليه فالمشهور أنّه ليس بالاستحقاق، بل بالفضل؛ لأنّ جميع الإمكانيات كالحياة والقدرة والتوفيق قد أوتي العبد من المولى، فليس هناك شيء من نفسه لكي يستحق عليه الأجر والثواب، كما قال الإمام موسى بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَام في القنوت الثاني من صلاة الوتر: «هذا مقامٌ من حسناتِهِ نِعْمَةٌ مِنْكَ، وشُكْرُهُ ضَعِيفٌ...»^(١) فالعبد يشكر ربه على نعمة منها القيام بالحسنات لا أنّه يستحق منه.

(١) الكافي ٣: ١٦/٣٢٥، البحار ٨٤: ٢٨١/٧٣.

لكن ذكر السيد الشهيد عليه السلام أَنَّ السيد الخوئي عليه السلام يخالف المشهور في هذا المطلب ، غير أَنِّي رأيت في (المحاضرات) أَنَّهُ يقول: إِنَّ النزاع لفظي .

وأما الواجب الغيري ، ففيه قولان ، وقد ذهب كلٌّ من المحقق الخراساني والنائيني والسيد الشهيد والسيد الروحاني عليه السلام إلى عدم الثواب عليه ؛ لأنَّ امتثال الواجب الغيري بما هو غيري - أي لا بما هو شروع في امتثال الواجب النفسي - لا واقع موضوعي له فلا يوجب ثواباً . نعم ، يثاب بما هو آخذ في امتثال الأمر النفسي بشرط أن يقصد التوصل إليه ، فقد يكون الواجب الغيري مؤثراً في تكثير حجم الثواب على النفسي إذا كانت المقدمات صعبة من باب قانون «أفضل الأعمال أحزمها»^(١) ، فهو يشبه الشرط ، كما ذكر الشيخ الأنصاري عليه السلام أَنَّهُ يوجب زيادة قيمة المشروط من دون أن يقسّط عليه الثمن .

وقد ذكر السيد الروحاني عليه السلام بهذا الصدد: أَنَّ الثواب يترتب على إتيان العمل بداعي الأمر الذي يصلح للداعوية والتحريك ولا يصدق ذلك على الإتيان بالمقدمة بداعي الأمر الغيري ، إذ لا يصلح للداعوية والتحريك أصلاً ، فإنَّ المكلف عند الإتيان بالمقدمة إما أن يكون مصمماً وعازماً على الإتيان بذِي المقدمة أو يكون عازماً على عدم الإتيان به ، فإن كان عازماً على الإتيان به فإتيانه المقدمة قهري مع الالتفات إلى مقدميتها لتوقف ذِي المقدمة عليها سواء تعلق بها الأمر الغيري أم لا ، وإن كان عازماً على عدم الإتيان بذِي المقدمة فلا يمكنه قصد الأمر الغيري بالمقدمة .^(٢)

(١) لا فيما إذا كان غير الأحزم موجوداً وباختياره أتى بالمقدمة الصعبة ، كما إذا كان أمامه طريق معبد ومع ذلك يختار المشي على الأشواك ، إلا إذا كان الطريق الأصعب مورداً للأمر بالخصوص كما في زيارة سيّد الشهداء عليه السلام مشياً على الاقدام ، أو انطبق عليه عنوان آخر كتعظيم الشعائر .

(٢) منتقى الأصول ٢: ٢٣٧ - ٢٣٨ .

وفيه: ١ - أن الأمر الغيري يكون لغواً إذ لا يصلح للداعوية فهو إنكار في الحقيقة للوجوب الشرعي للمقدمة .

٢ - بالإضافة إلى أنه قد لا يكفي التوجه إلى المقدمة لإتيان المقدمة فيؤكد الشارع على ذلك بالأمر الغيري الصالح للداعوية .

لكن السيد الخوئي رحمته ذهب إلى القول بالثواب على الواجب الغيري زائداً على النفسي ، مستدلاً بأن امتثال الواجب الغيري هو بنفسه مصداق للانقياد والتعظيم ، فهذا الملاك يترتب عليه الثواب مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسي ، ولذا لوجاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الإتيان بذمها لمانع استحق الثواب عليها بلا إشكال ، وهذا دليل على أن الإتيان بالمقدمة بنفسه منشأ للثواب .^(١) ويمكن المناقشة فيه :

١ - أن الظاهر من استدلاله أنه بصدد بيان مورد للواجب الغيري ، وفي المورد الذي ذكره ليست المقدمة واجبة ؛ لأنها غير موصلة ، وهو لا يقول بوجوب غير الموصلة ، فالثواب ليس على الغيري . نعم ، لاشك في الثواب هنا إلا أنه للانقياد والتعظيم كما ذكره ، وإذا كان كذلك فهو موجود في جميع موارد الانقياد ولا يختص بالمقدمة ، والثواب على الانقياد ليس مورداً للبحث ، فمن حقنا أن نقول : إن الثواب هنا لأجل نية الشروع في الإتيان بالواجب النفسي من طريق الإتيان بالمقدمة ، فلا يكون دليلاً على الثواب للغيري بما هو غيري حتى على رأي من يرى وجوب المقدمة مطلقاً .

٢ - أن دليله أخص من المدعى ؛ لأنه يثبت الثواب على الواجب الغيري بقصد التوصل ، ومدعاه الثواب على المقدمة الموصلة^(٢) ولو لم يكن بقصد التوصل ، والنسبة

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٩٧ .

(٢) إنما قلنا: (الموصلة) مع عدم ورود هذا التقييد في كلامه رحمته ؛ لأنه لا يرى وجوباً لغير

بين الموصلة وبقصد التوصل عموم من وجه .

ولا يهتَمُّنا البحث أكثر من هذا ، لعدم حد لفضل الله سبحانه ، وإنَّ مهمة الأصولي تعيين الوظيفة شرعاً أو عقلاً .

المقام الثاني: هل يمكن التقرب بالواجب الغيري لو لم يقصد به التوصل إلى النفسي؟

أما لو قصد به التوصل إلى امتثال الواجب النفسي فلا شك في إمكان التقرب به .
ذهب المشهور إلى عدم إمكان التقرب .

ووجهه: أنَّ مقربة العمل إنما هي لأجل محركته ، وهي لأجل ما يترتب عليه من الثواب أو التخلص من العقاب على أقل تقدير ، وبما أنه لا يترتب على الغيري ثواب ولا عقاب - كما تقدم - فلا مقربة فيه .

وقد اعترض عليهم المحقق العراقي رحمته بالنقض بالواجب النفسي ، فإنَّ محركته أيضاً لأجل مصالح ورائها ، فيصبح كالغيري في المحركة .

لكن ننتصر للمشهور ونناقش كلام المحقق العراقي رحمته بما ذكره المحقق الخراساني رحمته في تعريف الواجب النفسي من أنَّ وجود تلك المصالح قد أعطت عنواناً حسناً في نفسه ، وعلى هذا الجواب لا تكون المحركة لغيره كما في الواجب الغيري .

المقام الثالث: في الطهارات الثلاث:

بعد أن فرغنا عن كون الأمر الغيري توصلياً وغير موجب للثواب أو العقاب يفتح الحديث عن استثناء الطهارات الثلاث ، حيث إنَّ فيها ثواباً ، ويشترط فيها قصد القرية .

فتكلم في تقطين:

١ - القرية .

٢ - الثواب .

ونقدم البحث عن القرية على الثواب ؛ لأنه بعد ثبوت القرية يترتب الثواب عليه قهراً وإن عكس البحث بعض العلماء ، ثم نبحت عن الوضوء والغسل ثم عن التيمم ؛ لأنّ قرية التيمم وقعت موضع الإشكال ، فاستشكلوا في استحباب التيمم دائماً ، ولكن قبلوا استحباب الوضوء بقصد الطهارة دائماً .

النقطة الأولى : في قرية الطهارات :

وقد وقعت مورد المناقشة ، ونحن نذكر ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنّها زائدة على الأمر الغيري متعلق للأمر النفسي الاستحبابي أيضاً .

فيقع الكلام في دليل هذا الاستحباب ، وقد استدل بروايات جعلوا عمدتها قوله عليه السلام : «الوضوء على الوضوء نور على نور»^(١) ، وقد ذكروا أنّها هي العمدة .

وتقريب الاستدلال : أنّ التعبير عن الوضوء بالنور ظاهر في محبوبيته الذاتية كالنور الذي إنارته ذاتية ، ولو لم يكن للصلاة أو غاية أخرى .

ولكن ناقش فيه السيد الروحاني رحمته الله بأنّ هذا النص لم يرد في مقام تشريع الأمر بالوضوء كما هو مطلوب الخصم ، وإنما هو وارد لدفع توهم وهو : أنّه بعد الفراغ عن مشروعية الوضوء ليس تجديده مشروعاً ، فهو بصدد دفع هذا التوهم وإثبات أنّ التجديد مشروع أيضاً .

وأضاف رحمته الله أنّ هذه الرواية تدل على أنّ المأمور به هو الطهارة المسببة عن الوضوء ، وبما أنّ الطهارة كالنظافة لاتقبل الجديد تحقق المجال لهذا التوهم . وأمّا لو

(١) الوسائل ١ : ٣٧٧ ، أبواب الوضوء ، ب ٨ ، ح ٨ .

كان ذات الوضوء مأموراً به لما كان مجال لهذا التوهم؛ إذ عملية الوضوء قابلة للتكرار.

ولكن نجيب عن هذه المناقشة:

١ - بأنّ مشروعية الوضوء يلازم الأمر الوجوبي أو الاستحبابي به وإلا كيف علمنا أنه من الأول مشروع.

٢ - بالإضافة إلى أنّ هذه الرواية قد وردت لدفع توهم عدم الفائدة في الوضوء الثاني، بتقريب أنّ الوضوء بعد أن تحقق فلا يمكن تكراره؛ لأنّه تحصيل للحاصل فهو محال، فوردت الرواية لرفع هذا التوهم. وأما أنّ المأمور به هل هو الظهور المسبب عن الوضوء؟ أم نفس الوضوء فالرواية ساكتة عن إثباته.

ويمكن إثبات الأمر النفسي بالوضوء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(١) وإذا ثبت محبوبة الطهارة تثبت محبوبة الوضوء أيضاً، سواء أقلنا بأنّ الطهارة عينه أو مسببة عنه، أما على العينية فواضح، وأما على القول بالمسببية فإدام لا تتحقق الطهارة إلا بذات الأفعال الخارجية من عملية الوضوء أو الغسل أو التيمم مع قصد القرية - كما هو المفروض - فهو يتوقف على استحبابها النفسي، فاستحباب الطهارة يلازم استحباب الوضوء والغسل والتيمم ذاتاً^(٢).

إلا أنّ المحتمل كون المراد من المتطهرين هو من يطهّر نفسه بالتوبة حيث وردت هذه الآية في ضمن آيات لزوم التوبة.

وبعد ثبوت الأمر الاستحبابي بالطهارات الثلاث يبقى إثبات كونه قريباً لاتوصلياً، ودليله منحصر في الإجماع، ولا يمكن إثباته من طريق أمره النفسي الاستحبابي؛ لأنّه أعمّ من التوصلي والتعبدية، ولا من طريق الأمر بذوي المقدمة كالصلاة؛ لأنّ الأمر المقدمي - كما مرّ - توصلي.

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) وهذا الطريق أشمل من التمسك بالرواية؛ لأنّه لا يختص بالوضوء.

ويبقى الكلام في إشكالات حول الطهارات الثلاث تارة في كيفية قربيتها وأخرى في كيفية ترتب الثواب عليها .

وبيان ذلك : أنه قد أورد على المحقق الخراساني تجرت إشكالات بالنسبة إلى كيفية قربية الطهارات ، وأهمها اثنان :

١ - كيف يتحقق التقرب بالطهارات والحال أنه يحتاج إلى وجود أمر؟

والجواب هو ما ذكره المحقق الخراساني تجرت من تعلق أمر نفسي استحبابي بالطهارات فيتقرب بهذا الأمر النفسي .

٢ - ما ذكره الآخوند اعتراضاً على نفسه وهو أنه في صورة الجهل أو الغفلة عن الأمر النفسي بالوضوء لا يمكن قصد هذا الأمر .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بطريقتين :

الطريق الأول : ما ذكره المحقق الخراساني تجرت ، وهو الداعي على الداعي ، أي يقصد الأمر الصلاتي ، ويستتبع ذلك - من دون التفات منه - الأمر النفسي بالوضوء ؛ لأنّ الأمر الصلاتي لا يدعو إلّا إلى ما هو مقدمة واقعاً للصلاة ، والذي هو مقدمة واقعاً هو الوضوء عن قصد الأمر النفسي به .

لكن هذا الطريق وقع موضع عدّة مناقشات :

المناقشة الأولى : أنّ القصد والداعي لا يتحقق إلّا مع الالتفات إلى الداعي الأخير . وهذا ما ذكره السيد الخوئي وتبعه الشهيد الصدر تجرت .

المناقشة الثانية : النقض الذي أورد عليه السيد الخوئي تجرت ببيان أنه على غرار حل المحقق الخراساني تجرت يلزم صحة الإتيان بصلاة الظهر لا بنية الظهر بل بنية العصر ويستتبع ذلك الأمر النفسي بصلاة الظهر ؛ لأنّ الأمر بالعصر لا يدعوا إلّا بما هو مقدمة واقعاً له ، والذي هو مقدمة واقعاً هو صلاة الظهر عن قصد الأمر النفسي به ، والحال أنّها باطلة .

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام من أنه قد يرتفع الاستحباب النفسي من الوضوء في بعض الموارد كمورد مزاحمته مع استحباب آخر أهم منه، كما إذا لزم من استعمال الماء للوضوء تأذي المؤمن، بل قد يفرض وجوب الترك لولا المقدمة، كما لو أمر الوالد بترك استعمال ذلك الماء فيرتفع الاستحباب النفسي دون الوجوب الغيري، وفي مثل ذلك كيف تفسر القرية ولا أمر نفسي^(١).

ويمكن انتصار المحقق الخراساني عليه السلام بالجواب عن هذه المناقشات الثلاث:

أما المناقشة الأخيرة فنجيب عنها بأن الأمر النفسي الاستحبابي بالوضوء على رغم مزاحمته بالأهم موجود من باب الترتب، فمثلاً لو كان أحد الغريقين أهم لا يبقى أمر بإتقاد المهم لكن على تقدير عصيان المهم، أو البناء على عصيانه يبقى الأمر الترتبي بالمهم.

والترتب وإن كان مرفوضاً من قبل المحقق الخراساني عليه السلام لكن ليس من حق القائلين به أن يرفضوا حل المحقق الخراساني عليه السلام^(٢)، هذا لو كان المورد من موارد التزاحم، وأما إذا كان من باب النهي عن العبادة كما في المثالين اللذين ذكرهما، فإنه وإن مثل بهما للمزاحمة مع استحباب آخر أهم، لكنه مثال للنهي عن العبادة الموجب للبطلان، فيعترف المحقق الخراساني عليه السلام بسقوط الأمر في هذين المثالين - كما يقول الآخرون أيضاً بسقوط الأمر حتى الترتبي - لكنه يقول ببطلان الوضوء أيضاً؛ لأن النهي عن العبادة يوجب بطلانه.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

(٢) ولا يخفى أن إنكار المحقق الخراساني للترتب لا يستلزم قوله ببطلان الوضوء في المقام؛ لأنه عليه السلام وإن لم يقل بالترتب لكنه يصحح الوضوء بلاك الأمر فيكفيه في التقرب الملاك بل أحياناً يوجد الأمر أيضاً، وهو الأمر المتعلق بسائر أفراد هذه الطبيعة فيما إذا كانت طولية خارجة عن التزاحم، من باب عدم نقص في ناحية المهم حتى يكون فرق بينه وبين الأفراد الأخرى المتعلقة للأمر، فيشملة الأمر المتعلق بسائر الأفراد كما ذكره المحقق الخراساني في باب الترتب.

في صورة وجوب الصلاة لو فرض حرمة الوضوء على الولد لنهي والده يكون باطلاً، لأجل النهي^(١)، فلا يكون نقضاً على المحقق الخراساني عليه السلام؛ لأنَّ النقض إنما يرد عليه لو التزم بصحة الوضوء في مورد لا يوجد استحباب نفسي له، وفي هذين المثالين لا يصح الوضوء حتى ينتقض على المحقق الخراساني عليه السلام.

إذن فلا يرد هذا الاعتراض على حل المحقق الخراساني عليه السلام، وهذا مع الإغماض عن الجهل أو الغفلة عن المزاحمة أو نهي الوالد اللذين يعرضان أحياناً على المتوضئ كما ذكره عليه السلام بالنسبة إلى الأمر الاستحبابي.

وأما المناقشة الثانية - وهي النقض الذي أورده السيد الخوئي عليه السلام - فيمكن رده بأنَّ هذا النقض كأصل المطلب، أي من يقول بتحقيق القصد الضمني وكفايته في محل البحث لا يهيمه الالتزام بهذا النقض أيضاً، فما دام يمكن - في نظر المحقق الخراساني عليه السلام - القصد الضمني في صلاة الظهر أيضاً يكفيه وتصح الصلاة؛ لعدم دليل خاص على البطلان.

والحاصل: أنَّ المحقق الخراساني عليه السلام يعترف باعتبار القصد في كلِّ من الصلاة والوضوء، لكن من حقه أن يرى قصد المقدمة قصداً ضمناً وكافياً وإن كان غير ملتفت إليه.

وأما المناقشة الأولى - التي أوردها السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام - فيمكن الجواب عنها بتقريب: أنَّ القصد الضمني الذي يدعيه المحقق الخراساني عليه السلام في المقام معناه هو أنَّ العمل مقصود واقعاً على رغم عدم انتباه المكلف والتفاتة، أي لا يشترط الالتفات؛ لأنَّه ليس قصداً مستقلاً، بل هو مستبطن، ولذلك يغفل عنه. ويشهد لذلك - في الفقه - أنه لو قصد المسافر مدينة معينة ولا يعلم أصلاً بأنَّ طريقه مسافة

(١) وعليه فلا يبيح للوضوء وجوب غيري خلافاً لما ذكره الشهيد الصدر عليه السلام، إذ الوجوب الغيري لا يعرض المقدمة الباطلة.

شرعية ، وبعد الوصول إليها علم بأنه مسافة ، فإنه يقصر في صلاته ؛ لأنه وإن لم يعلم بأن هذا المكان مسافة شرعية ، فلم يقصد المسافة مستقلاً ، لكن بما أنه كان مسافة في الواقع وقصد ذلك المكان فهو قد قصد المسافة واقعاً بشكل ضمني .

وأما وجود بعض الفروق بين هذه المسألة والمقام بأن فيها قصد الموضوع وفي المقام قصد الأمر ، وأن فيها ليس المقصودان طوليين كما في المقام حيث إن قصد الأمر الوضوئي في طول قصد الأمر الصلاتي ، فليس بفارق ؛ لوحدة النكته في المقامين ، وهو جهله أو غفلته عن مقصوده ، فالمسألان مشتركتان في النكته .

الطريق الثاني - لكيفية التقرب وقصد الأمر بالطهارات الثلاث - هو ما ذكره السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام وهو : أن يقصد بهذا الوضوء - مثلاً - التوصل إلى الصلاة فيتقرب بالوضوء ببركة أنه قاصد للتوصل إلى الصلاة .

وبهذا الطريق تخلص السيد الخوئي عليه السلام عن الموارد التي لا يكفي فيها الأمر الاستحبابي الذي ذكره المحقق الخراساني عليه السلام كمورد الجهل أو الغفلة عنه .

ولكن يمكننا الملاحظة أيضاً على هذا الطريق بأنه لا ينفعنا في صورة ما إذا كان ذو المقدمه غير قربي ، كما إذا أراد أن يقرأ جريدة أو يعمر مصحفاً أو كتاباً فيه اسم الجلالة ، فهو لأجل إلا يميس خط المصحف أو اسم الجلالة يتوضأ للمس ، والمفروض أن مسه ليس بقربي ، بل إنما يميس لأجل الأجرة أو المطالعة .

نعم أحياناً يقصد التقرب بالمس لو فرض رجحان في مس المصحف ، لكن كلامنا في مورد ليس له قصد التقرب ، فإن السيد الخوئي يقول بلزوم قصد المقدمية لمستحب أو واجب وإلا فوضوئه باطل .

وموجز البحث أن المحقق الخراساني عليه السلام وجه كيفية التقرب بالطهارات بقصد الأمر النفسي الاستحبابي ، ولكن ناقشه السيد الخوئي وتبعه الشهيد الصدر عليهما السلام بعدم وجود القصد في موارد الجهل والغفلة ، وزاد السيد الخوئي عليه السلام النقض بأنه يستلزم صحة

الإتيان بصلاة الظهر، لا بقصد الظهر، بل بقصد مقدميتها للعصر، كما زاد الشهيد الصدر رحمته إشكالاً آخر وهو ارتفاع الأمر الاستحبابي في صورة المزاحمة بالأهم ^(١).
ولكن انتصرنا للمحقق الخراساني بحل الإشكال الأول بوجود القصد الإجمالي المغفول عنه، كمن يقصد مدينة لا يعلم أنه مسافة فإنه قاصد للمسافة واقعاً، لكن بالشكل المغفول عنه. وبحل الإشكال الثاني بأن من يقول بكفاية القصد المغفول عنه يلتزم بصحة صلاة الظهر في المقام أيضاً، وبحل الإشكال الثالث بأن الموارد التي ذكرها الشهيد الصدر رحمته أولاً: ليست من باب المزاحمة، بل داخله في باب النهي عن العبادة التي يعترف الجميع ببطلانها في المقام، ولا يدعي الآخوند الصحة لكي يعترض عليه بعد وجود الأمر.

وثانياً: حتى لو فرضنا خروجها من باب النهي عن العبادة ودخولها في باب التراحم فإن الأمر الترتبي بالمهم موجود فيصح الوضوء لوجود الأمر الترتبي.
فليس من حق القائلين بالترتب الاعتراض على الآخوند، وحتى لو اعترضوا عليه جداً لالتزامه ببطلان الترتب فأيضاً من حق الآخوند أن يصحح الوضوء؛ إتماً بالملك، وإتماً بالأمر فيما لو كان للمهم أفراد طولية خارجة عن المزاحمة مع الأهم، كما ذكره رحمته في باب الضد في مسألة الترتب من إمكان الإتيان بالصلاة المزاحمة للإزالة بقصد الأمر المتوجه إلى سائر الأفراد الطولية التي ليست مبتلاة بالمزاحمة مع الإزالة؛ وذلك لعدم فرق بين هذا الفرد وسائر الأفراد؛ لأن عدم توجه الأمر إليه إنما هو لعدم إمكان الأمر بالضدين لا لأجل نقص أو قصور في هذا الفرد.

وقد وجه السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما قصد الأمر من طريق التوصل إلى الصلاة مثلاً، وقد لاحظنا عليه بأن هذا الطريق لا يشمل الموارد التي ليست الغاية

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

عبادة، كما إذا كانت الغاية من الوضوء مس المصحف أو الجريدة لأجل المطالعة أو التعمير والأجرة فقط .

ونخرج عن بحث كيفية قصد التقرب في الوضوء والغسل بنتيجة أنه في الموارد الغالبة نستفيد من طريق الآخوند رحمته الله وهو الأمر النفسي الاستحبابي، ومن طريق السيد الخوئي والذي تبعه الشهيد الصدر رحمته الله وهو قصد التوصل إلى الغاية كالصلاة فأماناً طريقان، وأما في الموارد غير الغالبة وهو ما إذا كانت الغاية من الوضوء مس المصحف لأخذ الأجرة على تعمير أوراقه أو مس الجريدة المشتملة على اسم الجلالة أو آية قرآنية بناء على حرمة مسها في غير المصحف لغرض مطالعتها من دون وجود غاية عبادية في البين إلا التوصل إلى أخذ الأجرة أو الاحاطة بالإنباء، فهنا لا ينفعنا طريق السيد الخوئي رحمته الله؛ لعدم مصدر للتعبدية، فينحصر حله في طريق الآخوند الذي رفعنا مناقشة السيد الخوئي والسيد الصدر رحمته الله عنه ^(١).

هذا بالنسبة إلى كيفية التقرب بالوضوء والغسل، ويبقى الكلام في التيمم:

قد ذكروا أن التيمم ليس بأمور به نفسياً كالوضوء، وإنما يكون الأمر به مقديماً، فتعود مشكلة أن الأمر الغيري توصلي فكيف أصبح التيمم عبادة؟! .

وفي هذه المرحلة من البحث لا ينفعنا طريق المحقق الخراساني رحمته الله؛ لأن المفروض عدم وجود الأمر النفسي بالتيمم، كما لا ينفعنا طريق السيد الخوئي رحمته الله فيما إذا كانت الغاية غير توصلي كمس المصحف للتجارة ومس الجريدة للاطلاع على الإنباء - كما تقدم - أو لأجل النوم .

(١) كما يمكننا طريق ثالث مستمد من كلام المحقق العراقي رحمته الله في التيمم الذي اعترض عليه السيد الروحاني رحمته الله ورفعنا اعتراضه وسوف نذكره، وذاك الطريق هو أن قوله رحمته الله: «التيمم أحد الطهورين» قد فرض فيه طهورية الماء بطريق أولى، فإذا ضمنناه إلى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» ينتج محبوبة الطهارة المائية، فيمكننا التقرب بالعمل المحبوب إلى الله، وذلك بضمّ مقدمة ثالثة، وهي أن محبوبة المتطهر إنما هي لمحبووية طهارته لا في نفسه .

إذن فلا بد من طريق ثالث للتغلب على هذه المشكلة، وقد قام بذلك المحقق العراقي رحمته وتبعه السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما وهو مؤلف من مقدمتين:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (١).

٢ - قوله صلوات الله عليه وآله: «التيمم أحد الطهورين» (٢).

فينتج أن التراب الذي هو كناية عن التيمم أحد أفراد الطهور المحبوب عنده تعالى، وكلّ محبوب قربي إذا حصل بقصد القرية.

ولكن اعترض السيد الروحاني رحمته على هذا الاستدلال بأنّ في البين أمرين، أمر بالطهارة وأمر بالتيمم، وهما متغايران، واستشهد على تغايرهما بأمر منها تعبير العلماء والروايات اشتراط الصلاة بالطهور، فالطهور شيء مغاير لأسبابه الثلاثة.

وذكر رحمته أنّ الأمر بالطهارة ليس قريباً، بل هو توصلي وإن كان الأمر بالتيمم تعديداً، بمعنى أنّ عملية التيمم لا بد فيها من قصد القرية لكي يتحقق الطهور، وأمّا الطهور فليس تعديداً، بل هو توصلي محبوب ولو بدون قصد القرية.

وذكر رحمته أنّ هذا المطلب قد جاء في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في كتاب الطهارة، واستغرب من المحقق العراقي رحمته كيف يقول بهذه المقالة مع مزاولته لهذا الكتاب؟ وكأنّه قد عذر السيد الخوئي رحمته عن ذلك.

ولكن لا تساعد على ما ذكره السيد الروحاني رحمته حتى مع الإغراض عن انطباق الطهور على العمليات الثلاث؛ وذلك لأنّه:

أولاً: بعد ما كان معيار التعبدي هو عدم حصوله بدون قصد القرية، وميزة التوصلي حصولها بأيّ شكل ولو بدون قصد القرية، وهذه الميزة لا تنطبق على

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨١، أبواب التيمم، ب ٢١، ح ١.

الطهور، إذ لا يمكن إيجاد الطهور من دون قصد القربة لانحصار حصولها في هذه العمليات الثلاث، وفي كلِّها يعتبر قصد القربة، فكيف يمكن إيجاد الطهور بلا قربة مع أنه يتوقف على ما يتوقف على القربة؟!.

إلاَّ أنه قد يرَدُّ ذلك بأننا نريد أن نثبت قربة التيمم من طريق الأمر بالطهارة ولا يمكن أن نقول إنَّ الأمر بالطهارة قربي لكون سببها (وهو الوضوء والغسل والتيمم) قربي.

وثانياً: لو فرضنا أنَّ الأمر بالطهارة توصلي محقق لشرط الصلاة لكنه محبوب على كل حال فيمكن أن نقصد القربة بمحبوبته عند الإتيان بسببه وهو التيمم أي نتيمم لأنَّه سبب لواجب أو شرط محبوب شرعاً.

وأما نظر الشيخ الأعظم رحمته فلعلَّه إلى الطهارة الأعم من التنظيف الظاهري، فإنَّ النظافة محبوبة ولو وجدت رياء، فقد ورد في الأخبار «النظافة من الإيمان»^(١) و«ان من اخلاق الأنبياء التنظيف»^(٢).

هذا بالإضافة إلى أنه بعد الاعتراف بكون الطهور محبوباً فيستطيع العبد أن يأتي به بقصد القربة، لكفاية محبوبته في ذلك.

النقطة الثانية: في الثواب على الطهارات:

وبعد أن ثبت اعتبار التقرب في الطهارات الثلاث فترتب الثواب عليها واضح؛ لكون التقرب إلى المولى موجباً للثواب حتى إذا تحقق في عمل توصلي أو مباح كالأكل بقصد التقرب إليه تعالى، ومن هنا جاء في وصية النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي ذر: «إن استطعت أن تجعل أكلك وشربك ومنامك لله تعالى فافعل».

(١) بحار الأنوار ٥٩: ٢٩١.

(٢) انظر: الوسائل ٢٠: ٢٤٣، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ١٤٠، ح ٩.

الجهة الخامسة: في شروط الواجب الغيري:

والأقوال في وجوب المقدمة - أي الملازمة بين وجوبها ووجوب - خمسة:

١ - وجوب المقدمة مطلقاً، أي بمجرد وجوب ذي المقدمة، وهو رأي المشهور ومنهم المحقق الخراساني والنائيني عليه السلام.

٢ - إنَّ وجوب المقدمة مقيد بقصد وإرادة إيجاد ذي المقدمة وهو لصاحب (المعلم) ^(١).

٣ - إنَّ وجوب المقدمة مقيد بقصد التوصل بها إلى ذي المقدمة، فإذا أراد إيجاد ذي المقدمة لكن من طريق فرد آخر لا هذا الفرد فإنَّ هذا الفرد لا يقع على صفة الوجوب على رغم أنه يريد إيجاد ذي المقدمة. وبهذا يختلف هذا القول عن القول السابق، وهذا القول منسوب إلى الشيخ الأعظم عليه السلام، لكن بما أنه ليس بقلمه الشريف بل بقلم المقرر فلم تثبت النسبة مضافاً إلى وجود بعض الابهامات في نفس التقريرات أيضاً.

٤ - تبديل قصد التوصل إلى واقع التوصل، فليست المقدمة الواجبة إلا الموصلة، وأما غيرها فلا تقع على صفة الوجوب، وهذا لصاحب الفصول والمحقق العراقي ^(٢) والسيد الخوئي ^(٣) والسيد الصدر عليه السلام.

٥ - وجوب خصوص العلة التامة من المقدمات، وهو رأي السيد الروحاني عليه السلام

(١) ويبدو أنَّ هذا التقييد تنازل منه حيث قال: (فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها) فهو لم يسلم الوجوب.

(٢) لكن لم يجعل الايصال بنحو التقييد، بل من باب الحين والزمان كـ (الانسان نوع) فإنه لا يصح إلا حين اللحاظ من دون أن يكون اللحاظ قيدياً، إذ الموضوع ليس الانسان المقيد باللحاظ.

(٣) إلا أنَّ السيد الخوئي عليه السلام لم يقل بأصل الوجوب شرعاً، لكن على تقدير الوجوب فهو مقيد بالايصال.

على تقدير قبول الوجوب الشرعي ، لكنه لا يقول به تبعاً للسيد الشاهرودي والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا (١) .

والفرق بين الرأي الرابع والخامس أنّ الواجب إذا كان له مقدمات فالأمر يتعلق بمجموعها ، وأما كلّ مقدمة وحدها فهي جزء الواجب على القول الخامس ، بخلاف الرابع فإنّ كلّ مقدمة هي الواجب الكامل لا جزء الواجب نظير الفرق بين السجود الصلّاتي والسجود القرآني ، لكن لا ثمرة بين القولين .

هذه خمسة أقوال في وجوب المقدمة شرعاً ، وإذا أضفنا إليها القول بعدم الوجوب مطلقاً كما اختاره السيد الشاهرودي والخوئي والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أصبحت الاقوال ستة .

ثمرة الاختلاف بين الاقوال :

وقد ذكرت ثمرات للاختلاف المذكور :

الثمرة الأولى : أنّه بناء على القول الثاني وهو اعتبار قصد إيجاد ذي المقدمة لو اشتبهت عليه القبلة بشكل وظيفته الصلاة إلى أربع جهات ، فإذا كان حين الصلاة إلى الجهة الأولى نوايماً للصلاة إلى الأربع جهات توصلاً إلى الواقع فصلاته تقع واجبة لأنّه قاصد إلى التوصل إلى الواقع . وأما إن كانت نيته إلاّ يصلي أربعاً ، بل يكتفي بصلاة واحدة وبعد إتمام الصلاة بدا له الإتيان بصلاة ثانية مكثفياً بها ... وهكذا ، فإنّ صلاته لا تقع على صفة الوجوب إلاّ الصلاة الرابعة ، فإنّها فقط هي التي يقصد بها التوصل إلى الواقع ، بخلاف ما إذا نوى من أوّل الأمر التوصل إلى الصلاة الواقعية وصلّاها

(١) فإنّ السيد الروحاني رحمه الله يذهب :

أولاً : إلى عدم وجوب المقدمة رأساً .

وثانياً : على تقدير الوجوب فتجب كلّها ، لا خصوص الموصلة .

وثالثاً : على تقدير وجوب خصوص الموصلة فالواجب هو العلة التامة فقط لا أي جزء منها .

راجع منتقى الأصول ٢ : ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٣٣ .

بهذا القصد، فإنّ جميعها تقع على صفة الوجوب الغيري إلا الصلاة الواقعية فإنّها واجبة نفساً.

لكن هذه الثمرة وقعت موضع الاعتراض من قبل السيد الروحاني تبرّك بأنّ المقام مقدمة للعلم لا الوجود، وفرق بين مقدمة الوجود كنصب السلم ومقدمة العلم كغسل مقدار زائد على المرفق في الوضوء.

والظاهر عدم ورود هذا الاعتراض؛ لأنّ النكتة المذكورة لترشح الوجوب من ذي المقدمة إليها هي حب وإرادة المولى للمقدمة لكي يتحقق ذو المقدمة، وفي هذه النكتة تشترك مقدمة الوجود مع مقدمة العلم.

نعم، في صورة وقوع الصلاة الرابعة بغير اتجاه القبلة^(١) فإنّ المولى العالم بذلك لا يجبا لعدم مقدّميتها في الواقع. وأمّا الصلوات الواقعة قبل الصلاة الواقعية فإنّها محبوبة عند المولى، إذ بدونها لم يقدر للعبد صدور الصلاة الواقعية. ويؤيد ذلك وجوب الاحتياط عقلاً في المقام، وهو منطبق على الصلوات الأربع.

والحاصل: أنّ من ينكر وجوب المقدمة رأساً كالسيد الوالد الشاهرودي تبرّك فلا يقول بالوجوب هنا، وأمّا من يقول بوجوب المقدمة الوجودية بنكتة ترشح إرادة المولى إليها يلزمه القول بالوجوب هنا لوجود نفس النكتة في المقام.

وعلى رغم عدم مساعدتنا لاعتراض السيد الروحاني تبرّك على هذه الثمرة يمكننا الاعتراض عليها من طريق آخر، وهو أنّ المصلّي قاصد للتوصل بصلاته إلى الواقع حتى لو كان ناوياً لصلاة واحدة، غاية الأمر يكون قصده واهتمامه بالتوصل ضعيفاً بدرجة سدّ باب عدمه بهذا المقدار، كمن يريد كتاباً لكن بسبب ضعف اهتمامه يكتبني بالسؤال عنه من مكتبة قريبة ولا يتعني الفحص الكامل.

إذن فالقصد والإرادة موجودة ولو بدرجة ضعيفة.

(١) بل الصلاة الثالثة أيضاً لو كانت الثانية إلى القبلة والثانية أيضاً لو كانت الأولى إلى القبلة.

فإن قلت: إن الصلاة الواقعة بعد الصلاة الواقعية لا تكون مقدمة لغرض المولى (١) لتتحقق الواقع قبله، فنكتة ترشح الوجوب إليها ليست موجودة فلا تجب غيراً. قلت: أما الصلوات الواقعة قبل الصلاة الواقعية فهي محبوبة ومرادة للمولى؛ لأنه كما يجب ذا المقدمة ويريدها كذلك يريد كل ما يؤدي إليه (٢)، وأما الصلاة التي وقعت بعد الصلاة الواقعية فهي أيضاً محبوبة ومرادة للمولى لو فرض جهله بالواقع، فإنه يجب الرابعة أيضاً بنفس نكتة حبه للمقدمات الوجودية، وأما في صورة علم المولى فإننا نعترف بأن الرابعة ليست محبوبة ومرادة للمولى من حيث (٣) إرادته للصلاة الواقعية، وأما العبد فهو متجّر في ترك الرابعة.

الثمرة الثانية: في المقدمة المحرمة كاجتياز الأرض المغصوبة لإتقاد نفس محترمة، فعلى القول الثالث وهو اعتبار قصد التوصل لو اجتاز الأرض المغصوبة لا بقصد الإتيان فإنها تبقى على حرمتها، وأما إذا قصد التوصل فتصبح المقدمة واجبة لكون وجوب الإتيان أهم من حرمة الغصب.

الثمرة الثالثة: أنه لو اجتاز الأرض المغصوبة - مثلاً - حتى لغرض إتقاد النفس المحترمة فإنها تبقى حرمتها لو لم يوفق للإتيان، بناء على وجوب خصوص الموصلة، وأما إذا أتقذ الغريق فإنها تقع على صفة الوجوب، لارتفاع حرمتها بسبب أهمية الإتيان.

(١) مثلاً لو كانت الصلاة الثالثة هي الواقعة إلى القبلة فالصلاة الرابعة ليست مقدمة لحصول غرض المولى.

(٢) لأنه يعلم بأن العبد لو لم يصل هذه الصلوات لم يتحصل على الواقع فيترشح من إرادته للواقع إرادة للمقدمة العلمية - على القول بوجوب المقدمة الوجودية - لاشتراكها في النكتة، وهي الحب.

(٣) وإنما قلنا: (من حيث إرادته للصلاة الواقعية) إذ أن المولى يحب الرابعة من جهة ألا يقع العبد في التجري.

الثمرة الرابعة: لو صَلَّى مع وجوب الازالة المفروضة أهميتها لفوريته فقد يقال ببطلان الصلاة بناء على وجوب مطلق المقدمة، وصحتها بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

لكن هذه الثمرة مورد الإشكال لتوقفها على أن يكون الأمر بالشئ مقتضياً للنهي عن ضده، وعلى إنكار الأمر الترتيبي وإنكار إحراز الملاك أو إنكار كفايته. كما ذكر في محله.

دليل القول الأول: استدلل المحقق الخراساني رحمته على وجوب مطلق المقدمة بأمرين:

١- أنه بعد الفراغ عن الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها لا بد من القول بوجوب مطلق المقدمة ما دام ذو المقدمة واجباً، وإلا يكون خلف الملازمة. (١)

نعم، بما أن ترشح الوجوب يكون بنحو المقتضي لوجوب المقدمة فيستثنى المقدمة المحرمة غير المنحصرة، لأجل المانع من الوجوب فيترشح إلى الأفراد المباحة فقط.

٢- أن وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات تدلنا على إيجاب المقدمة، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (٢)،

(١) ذهب المحققان الخراساني والنائيني رحمتهما إلى وجوب المقدمة، بدليل أنه من البديهي وجداناً أن إرادة المولى وحبه لشيء يسري ويترشح إلى مقدماته مع علمه بالمقدمية، فلا يمكن أن يحب شيئاً ولا يحب مقدماته، إلا إذا كان هناك مانع من الوجوب، كما في الفرد المحرم فيسري الوجوب إلى سائر الأفراد غير المحرمة، ومع انحصارها في الحرام يوازن المولى بين حرمتها ووجوب ذمها، فيختار الأهم، فقد يرفع اليد من ذي المقدمة لأهمية حرمة المقدمة، كما قد ينعكس فيترشح حبه من ذي المقدمة إلى المقدمة المحرمة فيطلبها كما لو انحصر إنقاذ نفس محترمة على اجتياز أرض منصوبة، ومع التساوي يتخير.

وقوله ﷺ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١).

وتقريبه بمقدمتين:

الأولى: أنه لا بد من ملاك لهذه الأوامر، إذ لا يمكن أمر من الحكيم بلا ملاك، والملاك هنا لا بد من أن يكون غيرياً لا نفسياً، وإلا لأصبحت تلك الأوامر أيضاً نفسية تبعاً لملاكها، وهو خلف الفرض.

الثانية: أننا نتعدى من المقدمات ذات الأمر الشرعي صريحاً إلى كل مقدمة، فنقول بوجوب جميعها شرعاً، والدليل على التعدي هو عدم خصوصية هذه المقدمات من بين الكل، فلا بد من التعدي إلى جميعها والقول بوجوبها شرعاً.

لكن لانساعد على الدليلين المذكورين:

أما الدليل الأوّل، فيرد عليه: أننا لانسلم أصل الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها لما ذكره السيد الشاهرودي رحمته بأنّ ترشح الحب والإرادة من المولى إلى المقدمة وإن كان قهرياً وجدانياً لكن مجرد الحب والإرادة لا يستلزم جعل الوجوب عليها؛ لأنّ عملية تشريع الوجوب على المقدمة أمر اختياري للمولى، فقد يشرع الوجوب وقد لا يشرع وجوبها على رغم محبوبيتها وكونها مورد الشوق والإرادة من المولى، فالإيجاب أمر اختياري قد يحصل وقد لا يحصل حسب اختيار المولى، أيّاً ما فسرنا الإيجاب سواء بالجعل والاعتبار كما هو المشهور، أو بشيء آخر كالأمر النفساني وإبرازه كما ذكر بعض منهم السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما في بحث المقدمة.

وقد مثل السيد الوالد رحمته بأنّ مجرد محبوبة عمل وإرادته من المولى لا يستلزم تشريع الوجوب عليه بالأحكام في أوّل البعثة، حيث لم يشرع الوجوب على بعض

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥، أبواب النجاسات، ب ٨، ح ٢.

الأمر على رغم محبوبيته وملاكه ، فاكتفى بقوله ﷺ : «قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا»^(١) . بالإضافة إلى احتمال أن تلك الأحكام آنذاك لم تكن ذات ملاك أو كان مانع من الجعل بخلاف ما نحن فيه فإنه بلا مانع .

وأما الدليل الثاني ، فيرده أن هذه الأوامر إرشادية بدليل :

١ - أن الأمر بالشيء في شيء أو مع شيء ظاهر في الجزئية أو الشرطية .

٢ - وقد يضاف على ذلك أن هذه الأوامر بما أنها واردة في مورد حكم العقل

بالوجوب وواقعة في سلسلة معلول الحكم الشرعي فهو إرشادي .

لكن يمكن رده بأنها بالنسبة إلى الطهارات الثلاث ليست في سلسلة المعلول لأنها

بصدد بيان أصل الحكم .

وعلى أي حال إذا كان إرشادياً فهو خارج عن المقسم الذي ذكره المحقق

الخراساني رحمته وهو تقسيم الأمر إلى الغيري والنفسي^(٢) ، فإن ذلك إنما هو في القسم

المولوي ، وهذه الموارد أمرها إرشادي .

دليل القول الثاني - المنسوب إلى صاحب (المعالم) رحمته - هو : أنه براجعة الوجدان

والعقل يتضح لغوية الإتيان بالمقدمة لمن لا يريد الإتيان بذمها ، مثلاً : لو لم يرد العبد

الصعود على السطح فلا فائدة في نصب السلم .

ولكن يرد عليه :

أولاً : مضافاً إلى النقض بأنه على غرار تفكيره لا بد من اعتبار قصد التوصل بهذا

الفرد وهو الرأي المنسوب إلى الشيخ الأعظم رحمته واعتبار الايصال الذي قال به

صاحب (الفصول) رحمته ، إذ كما يكون الإتيان بالمقدمة لمن لا يريد الإتيان بذمها لغواً

كذلك الإتيان بهذا الفرد من المقدمة التي لا يزيد التوصل بها ، بل يريد التوصل بفرد

(١) بحار الأنوار ١٨ : ٢٠٢ / ٣٢ .

(٢) فالأمر يقسم إلى المولوي والإرشادي ، والمولوي يقسم إلى النفسي والغيري .

آخر يكون لغواً، وهكذا المقدمة التي قدر أنها سوف لا توصله إلى ذي المقدمة، فإنّ الإتيان بكلّ ذلك - على مستوى المقدمة - يكون لغواً، فلا بد له من أن يقول برأي آخر وهو اعتبار اجتماع كلّ هذه الشروط في وجوب المقدمة.

ثانياً: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أنه ما دامت الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها ثابتة فالتفكيك بالاشتراط بهذا الشرط محال؛ لأنه خلف. نعم، من لا يقول بالملازمة كالسيد الشاهرودي رحمته فلا يكون محالاً عنده، لكن بعد الفراغ عن الملازمة يكون عدم التبعية محالاً، لاستلزامه عدم تحقق المعلول وهو وجوب المقدمة على رغم وجود علته وهو وجوب ذي المقدمة، إلا أن يفرض أنّ عدم إرادة ذي المقدمة موجب لارتفاع وجوبه وبالتالي ارتفاع وجوبها، وهذا معناه أنّ وجوب الواجب تابع لإرادة المكلف، وهو واضح البطلان^(١).

ووافقه السيد الخوئي^(٢) والسيد الصدر^(٣) رحمتهما، إلا أنّ السيد الخوئي رحمته لم يُشير إلى أنّ هذا الرد أصله من المحقق الخراساني رحمته؛ بل يظهر منه أنه من غير صاحب (الكفاية) رحمته؛ إمّا من نفسه أو من المحقق النائيني رحمته، ولأجل هذا - على الظاهر - نسب الشهيد الصدر رحمته هذا الرد إلى مدرسة المحقق النائيني رحمته، والحال أنه مذكور في (الكفاية) غير أنه ترك هذا الاستثناء - أي بطلان سقوط الوجوب بسبب عدم إرادة المكلف - لأجل وضوحه.

ثالثاً: وقد ردّ المحقق العراقي رحمته دليل صاحب المعالم باستلزامه للمحال ووقع ذلك موضع المناقشة، ونحن بفضل الردين السابقين في غني عن ذكر رد المحقق العراقي رحمته ومناقشاته.

(١) ولهذا أشار صاحب الكفاية رحمته بقوله: (وأنت خير بأنّ نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة). كفاية الأصول: ١١٣.

(٢) المحاضرات ٢: ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٤١.

دليل القول الثالث: وهو اعتبار قصد التوصل بالمقدمة في وجوبها.

وقد انتصر المحقق الاصفهاني رحمته لذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن قصد التوصل علة لوجوب المقدمة، والعلة في الأحكام العقلية راجعة إلى القيد، فيكون قصد التوصل قيداً للمقدمة.

المقدمة الثانية: أن الحصة الواجبة من الشيء هي الحصة الاختيارية التي تؤتى بقصد وإرادة، لا غير المقصودة.

واستنتج من هاتين المقدمتين أن المقدمة الفاقدة لقصد التوصل بها ليست واجبة؛ لاعتبار القصد والإرادة في الوجوب، بل في كل تكليف.

ويبدو أن هاتين المقدمتين دليلان مستقلان لا مقدمتان لدليل واحد، إذ تكفي المقدمة الثانية لإثبات المطلوب وهو اعتبار قصد التوصل حيث يقول إن الحصة الاختيارية توجد مع قصد التوصل، ولذلك سوف نرده بأنه يمكن تحقق الاختيار حتى بدون قصد التوصل.

وقد ناقش في هذا الاستدلال كل من السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما، فقبل السيد الخوئي رحمته الكبرى وهي أن العلة في الأحكام العقلية راجعة إلى القيود، لكنه ناقش في الصغرى. وأما الشهيد الصدر رحمته فقد ناقش في الكبرى مستشكلاً في كليتها، من باب أن العقل ليس له حكم وإنما هو مجرد كاشف عن الأمور، بخلاف الشرع فإن له حكماً أيضاً^(١).

(١) وتوضيحه: أن السيد الخوئي رحمته أورد على المحقق الاصفهاني رحمته بأن العقل إنما يحكم بوجوب المقدمة المفيدة بقصد التوصل ولا ينفى الوجوب عما سواها؛ لأنه فرق بين ما يحكم به العقل رأساً، فإنه ليس فيه تردد وقدر متيقن، بينما إذا كشف العقل عن الحكم الشرعي كما في المقام فإنه إنما يكشف عن هذا المقدار - أي وجوب المقدمة - مع هذا القيد ويسكت عما سواه. وقد اعترض عليه السيد الصدر رحمته بأن حكم العقل دائماً هو الكشف، إذ ليس له حكم كالحكم الشرعي يستبطن بعثاً أو زجراً.

ونحن نناقش المحقق الاصفهاني رحمته من طريق آخر فنقبل قوله: (إن الاختيار والقصد معتبران في التكليف، فلا بد من قصد هذا العنوان وإلا لم يكن هو فرداً للواجب، كما لو وجب الغسل ثم وقع الإنسان في النهر بلا قصد وتحقق الغسل، فإن هذا الغسل لا يقع واجباً)، لكن نرده بأن ذلك الفرد من المقدمة الذي وجد بدون قصد التوصل به، أيضاً حصة اختيارية مقصودة بالإتيان به، وإنما المنتفي هو قصد التوصل، لا قصد الإتيان به، أي أن اعتبار الاختيار معترف به إلا أن الاختيار والقصد موجودان في المقدمة التي لا يقصد بها التوصل، فالقصد إلى العمل (وهو المقدمة) موجود، ولكن قصد التوصل به وقصد مقدميته ليس بموجود.

مثلاً: من يسير إلى الحجاز لا بقصد التوصل إلى الحج، يكون سيره اختيارياً ومقصوداً في مقابل من يسير إكراهاً أو يسير بلا قصد للسير كالنائم. ودليل المحقق الاصفهاني رحمته يثبت وجوب المقدمة المقيدة بقصد التوصل، ولكنه لا ينيي الوجوب عن غيره.

فإن قلت: حسب المقدمة الأولى من كلام المحقق الاصفهاني رحمته ليس الواجب ذات المقدمة، بل هو بقيد التوصل، أي بعنوان المقدمة، وعليه فالمعتبر في المقام أن يتعلق القصد بالمقدمة بعنوان مقدميتها، ولا يكفي القصد إلى ذات المقدمة.

قلت: إن الواجب هو ذات المقدمة لا عنوان مقدميتها؛ لأن علة ترشح الوجوب - بناء على وجوب المقدمة - هو توقف ذي المقدمة عليها، والذي يتوقف عليه ذو المقدمة إنما هو ذاتها لا عنوانها، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته.

→ لكن من حق المحقق الاصفهاني أن يقول:

١- لئن أجبتم عن الحكم العقلي وقلتم إنه كاشف فاذا تصنعون بحكم العقلاء؟ أهله تقولون إنه أيضاً كاشف؟ وعن أي شيء كاشف؟!

٢- بالإضافة إلى أن العقل يكشف عن حسن المقدمة في صورة قصد التوصل.

دليل القول الرابع : وهو أنّ الواجب هو المقدمة بقيد الايصال لا بقصد الايصال ، فيجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ، وأوّل قائل به وجدناه هو صاحب (الفصول) تَهَيُّؤُهُ واستدل عليه :

١ - بأنّ الحاكم بوجوب المقدمة هو العقل ، وهو إنّما يحكم بوجوب المقدمة التي توصل إلى ذي المقدمة ، وأمّا المفارقة - أي غير الموصلة - فلا يحكم العقل بوجوبها ، بل يحكم بعدمه ، إذ لا تكون محبوبة ومرغوبة للمولى .

٢ - ثمّ ما دام العقل هو الحاكم فإذا راجعناه يؤيد تصريح المولى بعدم إرادة المقدمة غير الموصلة .

وهذان الوجهان لصاحب (الفصول) تَهَيُّؤُهُ ، لكن هذين الوجهين مجرد دعوى في مقابل دعوى الخصم ، وفرقهما أنّ الأوّل مركزه عالم الثبوت ، والثاني عالم الإثبات ، وإذا كانا دعوى الوجدان فلا يفيدان المنكر لهذا الوجدان .

٣ - وقد نسب إلى صاحب (العروة) تَهَيُّؤُهُ الاستدلال على ذلك بمثل الدليل السابق بفرق أنّ المولى هناك صرح بعدم إرادة غير الموصلة ، وهنا يصرح بالنهي عن غير الموصلة .

ويرد عليه :

أولاً : ما ورد على الوجهين السابقين .

وثانياً : ما ذكره المحقق الخراساني تَهَيُّؤُهُ من أنّه بعد نهى المولى عن فرد من أفراد المقدمة يسقط عن الوجوب ؛ لأنّ المقدمة ليست أكثر من المقتضى للوجوب ولا يؤثر المقتضى عند وجود المانع وهو تحريم المولى لذلك الفرد ، وحتى لو صدر التحريم في زمن متأخر فإنّه يرفع موضوع حكم العقل بوجوب المقدمة ، فتسقط عن الوجوب من تاريخ صدور التحريم مع وجود الفرد المباح .

وبعبارة أخرى : أنّ القول بوجوب مطلق المقدمة إنّما هو ما دام لم يمنع منه مانع ،

ونهى المولى من الموانع كما في غير المقدور، أي أن المنوع الشرعي هنا كالممتنع العقلي.

وقد ارتضى هذا الجواب كل من السيد الخوئي والسيد الصدر عليه السلام (١).

والتحقيق: أن استدلال صاحب العروة لو بقي على هذا الحد فإنه يبتلى بهذا الإشكال، ولكن لو أضفنا على استدلاله قولنا: «ولا يصح أن يصرح المولى بالنهي عن المقدمة الموصلة» فإنه يتخلص عنه؛ إذ يتبين الفرق بين الموصلة وغير الموصلة والفرق هو أن الموصلة واجبة فلا يستطيع أن ينهى المولى عنها وأما غير الموصلة بما أتتها ليست واجبة فقد استطاع النهي عنها.

٤ - وقد استدل صاحب (الفصول) عليه السلام أيضاً بدليل آخر شيده الشهيد الصدر عليه السلام

بالبیان التالي: وهو أن الملاك في باب المقدمة منحصر في الايصال إلى ذي المقدمة، إذ أي ملاك غيره إما أن يفرض ملاكاً نفسياً ولو كان هو التهيؤ والقدرة، أو غيرياً، لأجل غرض آخر. والأول خلف وحدة الغرض ووحدة المطلوب النفسي، والثاني يوجب التسلسل.

نعم، قد يفرض التوقف على غرض نفسي، وهو وإن أوجب ارتفاع التسلسل لكنه يرجع إلى الخلف؛ لأن المفروض وحدة الغرض، وبعد ثبوت أن الملاك منحصر في حصول الواجب النفسي فهو لا يثبت أكثر من إيجاب الحصة الموصلة (٢).

ويمكن الملاحظة عليه بالاستعانة بما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام وذلك باختيار

(١) إلا أن السيد الخوئي عليه السلام قد صدر منه اعتراض يتوجه على هذا الجواب، وحاصله: أن الوجوب ما دام بحكم العقل فلا يمكن التفصيل بين أنواع المقدمة؛ لعدم خضوع الحكم العقلي للتخصيص، وسيأتي إن شاء الله هذا الاعتراض في الثمرة الرابعة للقول بوجوب المقدمة مع جوابنا عنه.

الشق الأول وأن الملاك هو التهيؤ، كما عبّر عنه المحقق الخراساني رحمته بالتمكن والتسهيل، وعبّر عنه المحقق الاصفهاني رحمته بالمعنى السلبي التعليقي تارة وبالاستلزام العدمي تارة أخرى، المراد أنه لولاها لما تمكّن.

فنقول: إن في البين غرضين، غاية الأمر أن أحدهما هو الغرض الأقصى وهو حصول ذي المقدمة، والآخر الغرض الأدنى وهو التهيؤ وتسهيل الوصول إلى ذي المقدمة، والمعبر عنه في لسان المحقق الخراساني رحمته بالحالة اللوائية^(١).

ويتضح ذلك بملاحظة حال من يريد الحج فيركب السيارة إلى طهران - مثلاً - ليركب الطائرة منها إلى الحج، فإن الغرض الأقصى من ركوبه السيارة هو الحج، وفي نفس الوقت له غرض أدنى بشكل لو سأله: لماذا ركبت السيارة؟ يجيب لغرض الوصول إلى طهران. ولكن بما أن الغرض الأدنى - غالباً - يكون مغفولاً عنه^(٢) عند المولى لالتفاته الكامل إلى الغرض الأقصى، فيعبر أحياناً بعدم حصول أي غرض من أغراضه في صورة عدم حصول ذي المقدمة، وذلك لغفلته أو تغافله عن الغرض الأدنى، وهذا الأمر يوجب أن يقال بأن الغرض واحد.

فإن قلت: نرى بالوجدان غرضاً واحداً، وهو ذو المقدمة لا غير.

قلت: قد أجاب المحقق الخراساني رحمته بأن التوصل إلى ذي المقدمة لا يمكن أن يكون غرضاً من خصوص السير إلى طهران مثلاً؛ لأن الغرض من الشيء هو ما يترقب حصوله من ذلك الشيء، وما يترقب حصوله من السير إنما هو مجرد التهيؤ والاقتراب إلى الحج لا نفس الحج؛ لأن حصول الحج ليس أثراً لمجموع المقدمات فكيف يكون أثراً لمقدمة واحدة؟ ويستحيل عقلاً أن يكون الغرض من الشيء أكثر من أثر ذلك الشيء.

(١) كفاية الأصول: ١٢٠ (حصول ما لولاه لما تمكّن ...).

(٢) أو عبّر بكلمة (غير مهمّ عنده) بدل (المغفول عنه) لكي يصح في حق المنزّه عن الغفلة.

وفي الواقع يكون هذا القائل كمن يترقب حصول السكنجيين من الخلل فقط ، مع أنه أثر لوجود مجموعة أجزاء وشروط كالنار بالإضافة إلى إرادة الفاعل بخلطها وطبخها .

وقد اعترض السيد الخوئي على كلام المحقق الخراساني عليه السلام بأن الغرض من إيجاب المقدمة ليس هو القدرة على ذي المقدمة ؛ لأنَّ القدرة والتمكن على ذي المقدمة موجودة حتى قبل الإتيان بالمقدمة ، لأنَّه مقدور بالواسطة فلا تتغير قدرة المكلف قبل الإتيان عمَّا بعد الإتيان ، إذ لا يزال قادراً على ذي المقدمة بفضل قدرته على المقدمة . إذن فكلام الآخوند من أنَّ الغرض من إيجاب المقدمة هو التمكن والقدرة على ذي المقدمة وهذا مشترك في جميع المقدمات حتى غير الموصلة ، لا يوافق عليه السيد الخوئي ؛ لأنَّ ملاك الوجوب ليس هو القدرة ، لوجودها قبل وجود المقدمة أيضاً .

ونحن ننتصر للمحقق الخراساني بدفع اعتراض السيد الخوئي عنه عليه السلام ، وذلك بأنَّ مراده عليه السلام من التمكن هو التهيؤ والتسهيل للذات يوجدان بالمقدمة لا قبلها ، بدليل تعبيره بـ (ما لولاه لما تمكن) ، فراه أنَّ ملاك وجوب المقدمة هو تلك الحالة الحاصلة للمكلف بعد وجود المقدمة ، ولذلك نحن تخرجنا من التعبير بالقدرة والتمكن وعدلنا عنها بالتعبير بالتهيؤ والتسهيل ^(١) .

دليل القول الخامس : وهو لصاحب (المعالم) ^(٢) والسيد الروحاني عليه السلام ، على تقدير اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة وبعد الفراغ عن وجوب المقدمة ، فذهب إلى أنَّ الواجب منها هو العلة التامة لذي المقدمة ، وقال السيد الروحاني عليه السلام أنَّ ذلك مقتضى القاعدة إلاَّ أنَّ مشكلته مخالفة الاصحاب .

(١) عدلنا عن التعبير بالقدرة الوارد في كلام السيد الصدر (بحوث في علم الأصول ٢ :

(٢) على تقدير وجوب المقدمة ، كما قال : (على تقدير نهوضها) .

وقد بحث عنه السيد الروحاني عليه السلام طويلاً وتكلم في نقطتين :

١- إمكان وجوب خصوص الموصلة أو مطلق المقدمة ، وبعد أن أثبت إمكان كلا

الشكلين انتقل إلى :

٢- أن الواقع في الخارج أيها؟ فاختار أن الواقع في الخارج هو مجموع المقدمات

الموصلة إلى ذي المقدمة أي العلة التامة .

والظاهر أن وجه هذا القول مؤلف من مقدمتين :

١- ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام اعتراضاً على المقدمة الموصلة ، من أن الغرض

من المقدمة ليس هو الوصول إلى ذي المقدمة ؛ لأن ذلك ليس أثراً لمجموع المقدمات

فضلاً عن بعضها ، إذ حتى بعد الإتيان بمجموعها قد لا يحصل ذو المقدمة ، لعدم تكون

إرادة المكلف له ، مثلاً: يأتي بمقدمات الحج كلها فيصل إلى المنطقة ولكن لا يحج لعدم

إرادته له ، فإذا كان حصول ذي المقدمة ليس أثراً لمجموع المقدمات فكيف نترقب أن

يكون أثراً لمقدمة واحدة إذن فحصول ذي المقدمة أثر للعلّة التامة لذي المقدمة ،

والعلّة التامة مبتلاة بمانع يمنع من وجوبها ؛ لأن من أجزائها الإرادة ، وهي ليست

اختيارية وإرادية ، إذ لو كانت إرادية لاحتاجت إلى إرادة أخرى وتسلسلت ، وإذا

لم تكن إرادية فلا يتعلق بها الوجوب . فالعلّة التامة وإن كانت ذات أثر وهو حصول

ذي المقدمة لكنها ليس واجبة لهذه المشكلة .

٢- أن السيد الروحاني عليه السلام يتغلب على هذه المشكلة - أي مشكلة عدم اختيارية

الإرادة التي ذكرها المحقق الخراساني عليه السلام - قائلاً بأن الإرادة اختيارية وإن كان بعض

مبادئها غير اختيارية أحياناً^(١) .

وقد تغلب المحقق الخراساني عليه السلام أيضاً على هذه المشكلة بأن الإرادة قد تكون

(١) منتقى الأصول ٢ : ٢٩٨ . وما بعد ، ونقرب كلامه بأن اختيارية كل شيء بالإرادة لكن

اختياريتها بنفسها ، كما تقول : دسومة كل شيء بالدهن ودسومته بنفسه .

اختيارية كما لو فكر المكلف في تبعات العصيان فترتفع إرادته له بعد أن وجدت^(١). ومن مجموع هاتين المقدمتين اختار السيد الروحاني عليه السلام أن المقدمة على تقدير وجوبها هي العلة التامة، إذ هي التي تحصل الغرض، والمفروض أن الملاك والغرض لايجاب المقدمة هو حصول ذي المقدمة، إلا أنه عليه السلام - كما قلنا - لا يقول بأصل وجوب المقدمة شرعاً، وإنما يقول بذلك على تقدير وجوبها.

ثم إن السيد الروحاني عليه السلام بعد أن استحسّن وجوب خصوص العلة التامة أورد عليه ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام تقريباً، وهو أن جميع المقدمات ما سوى الإرادة ليست إلا معدات ومقربات، والمحصّل لذي المقدمة إنما هو الإرادة، وذلك كمن يضع السلم ويتخطى ويصعد إلى أن يصل إلى السطح، فإن كلّ ذلك معدات سوى الإرادة الواقعة أخيراً، وهي إعمال القدرة في الكون على السطح، فلا بد أن تجب هي - أي الإرادة - فقط.

وقد أجاب عن إشكال المحقق الخراساني عليه السلام عن تعلق الوجوب بالإرادة، لكنه استشكل بنحو آخر، وهو أنه لا أثر لوجوب الإرادة؛ لأن الآثار العملية التي جاءت في ثمره وجوب المقدمة إنما تجري على المقدمات الخارجية، وهي خارجة عن دائرة الوجوب الغيري، لكونها مجرد معدات ومقربات^(٢).

ولكن يمكننا رفع استشكله عليه السلام بأنه ما دام يعترف عليه السلام بعدم أثر لوجوب الإرادة من بين أجزاء العلة التامة فلا محالة ينتقل الوجوب إلى سائر المقدمات، كما ذكر هذا الكلام هو بنفسه رداً على المحقق الخراساني عليه السلام.^(٣) لكن لا وجه لانتقال الوجوب إلى سائر المقدمات على مسلكه؛ لأنّها معدّات ومقربات لا يتعلق بها الغرض، لأنّ

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٣١٥-٣١٦.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٢٩٨.

الغرض عنده هو الوصول إلى ذي المقدمة وهو يتحقق بالإرادة التي لا أثر عملي لوجوبها وسائر المقدمات لا يترتب عليها الغرض كي ينتقل إليها الوجوب الغيري . نعم بناء على مسلك المحقق الخراساني رحمته يمكن الالتزام بوجوب سائر المقدمات ؛ لأن الغرض عنده التهيؤ لا الوصول .

ويظهر من ذلك أنه لا وجه لما ذكره من اختيار قول المحقق الخراساني رحمته ، وهو أنه بعد قبول الملازمة ووجوب المقدمة فلا بد من قبول وجوب مطلق المقدمات الأعم من الموصلة وغيرها والمسبب التوليدي وغيره ^(١) .

وخلاصة ما ذهب إليه السيد الروحاني رحمته :

١ - عدم وجوب المقدمة أصلاً .

٢ - وعلى تقدير الوجوب فتجب كل المقدمات لا خصوص الموصلة .

٣ - وعلى تقدير اختيار خصوص الموصلة فالواجب هو العلة التامة فقط لا كل فرد من المقدمة .

دليل القول السادس : وهو عدم وجوب المقدمة رأساً الذي ذهب إليه السيد

الشاهرودي والخوئي والروحاني رحمته : فقد استدلل له بوجوه :

الدليل الأوّل : ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته ، وهو أننا نعترف بما قاله

المحقق الخراساني والنائيني رحمته من أنّ الحب والإرادة والشوق تترشح وتنتقل من ذي المقدمة إليها ؛ لأنّها أمور غير اختيارية ، فكلّ من يحب شيئاً يجب ما يؤدي إليه مع علمه بالمقدمية ، إلا أننا لا نوافق على انتقال الوجوب إلى المقدمة ؛ لأنّ تشريع الوجوب عملية اختيارية قد يقوم بها المولى وقد لا يقوم حسب الملاكات التي في نظره ، فقد لا يشترع الوجوب لشيء على رغم حبه لذلك الشيء ، كما تحقق ذلك في

(١) منتقى الأصول ٢ : ٣٣٣ .

وأوائل البعثة النبوية حيث لم يشرع بعض الأحكام على رغم وجود الملاك في تلك الأفعال إيجاباً وتحريماً، لكن لم تكن مصلحة في تشريع الوجوب أو الحرمة، فاكتفى ﷺ بقوله: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»^(١).

وعليه فلا يكون مجرد شوقه وحبه للمقدمة موجباً لوجوبها؛ لأنّ الشارع قد لا يجد ملاكاً ملزماً لإيجاب المقدمة ما دام يرى أنّ غرضه وجعل الداعي لعبده واندفاعه نحو ذي المقدمة محفوظ بفضل حكم العقل بوجوب المقدمة.

والفرق بين المقام وأوّل البعثة هو وجود المزاحم لتشريع الوجوب في عالم الملاك هناك وعدم وجود المقتضي للإيجاب هنا؛ لعدم الفائدة فيه ما دام عقله يحكم بوجوبها، فالنكتة مشتركة في المقامين وهي عدم الملاك في تشريع الوجوب، سواء أكان لوجود المانع كما هناك أو لعدم المقتضي كما هنا.

والحاصل: أنّ مجرد محبوبة الشيء لا يستلزم جعل الوجوب عليه؛ لأنّ الإيجاب عملية اختيارية للمولى سواء فسرنا الوجوب بالجعل والاعتبار كما هو المشهور أو بشيء آخر كالأمر النفساني وإبرازه كما ذكره بعض منهم السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام في بحث المقدمة.

ومراد السيد الشاهرودي عليه السلام ليس هو عدم الفائدة أصلاً في إيجاب المقدمة وأنه لا يمكن أن تجب، بل ينفي الملازمة بين الوجوبين، فلا مانع عنده من وجوبها أحياناً إذا قام على ذلك دليل خاص كقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الظهور والصلاة»^(٢) إن لم نحمله على الإرشاد.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام وهو نفس ما ذكره السيد الشاهرودي عليه السلام من عدم الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها؛ لأنّ الإيجاب عمل

(١) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢ / ٣٢.

(٢) انظر: الوسائل ١: ٣٧٣، أبواب الوضوء، ب ٤ ح ١.

اختياري فقد يفكك بينهما ، ولكنه عَلَيْهِ السَّلَامُ زاد مطلبين :

أ - أن الملازمة بين المقدمة وذيها وإن كانت موجودة في الحب والإرادة لكنها لا تجري في الملاك ، أي أن المقدمة لا تصبح ذات ملاك بسبب أن ذيها ذو ملاك .
 ب - أن الإرادة والشوق المنتقل إلى المقدمة وإن كان لا يستلزم تشريع الإيجاب عليها ، لكنه ينتج نفس النتيجة المتوخاة من وجوب المقدمة ، أي تتحقق الثمرة بمجرد وجود الشوق وإن لم يتحقق وجوب ، فإن البحث ليس لفظياً ولا لغاية لفظية ، وإنما البحث لغاية الثمرة وهي ارتفاع الحرمة عن مقدمة الواجب ، فكما ترتفع الحرمة عنها لو قلنا بوجودها ، كذلك ترتفع حرمتها بفضل شوق المولى إليها المنتقل من الشوق إلى ذيها .

أما المطلب الأول فلانساعده عليه ؛ لأن الملازمة ثابتة حتى في تحقق الملاك ، فتصبح المقدمة ذات ملاك بمجرد وجود الملاك في ذيها ، غير أن الملاك في ذيها نفسي وفيها غيري ، ولو لا وجود الملاك النفسي في ذيها لما كانت المقدمة ذات ملاك غيري . نعم ، ليس الملاك الموجود في المقدمة نفسياً وإلا لصارت واجبة نفسياً .

وأما المطلب الثاني فنتكلم عنه في محله إن شاء الله تعالى عند البحث عن الثمرة .
 الدليل الثالث : ما ذكره السيد الروحاني تبعاً للسيد الخوئي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، وهو أن المقدمة لما كانت واجبة عقلاً فيخضع المقام للقانون القائل : أن الشارع لا يحكم بنفس ما حكم به العقل إلا إرشاداً ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ ^(١) ، فإنه إرشادي ، غاية الأمر بشرط كون حكم العقل في سلسلة معلولات الحكم الشرعي كما في المقام ، فإن حكم العقل بوجوب المقدمة في مجال امتثال الحكم الشرعي ، فإن حكم العقل بوجوب المقدمة معلول لحكم الشرع بوجوب ذيها .

وقد يستمد من هذا الدليل إيراد على كلام السيد الشاهرودي رحمته القائل بوجوب الطهور، وهو أنه كيف تحكمون بالوجوب الشرعي على بعض المقدمات التي ورد الأمر به شرعاً مع لزوم حملها على الإرشاد؟!

والجواب: أن ما يحمل على الإرشاد هو ما يطابق الحكم العقلي تماماً، وأما لو تغير ولو بقليل فلا يكون إرشادياً. وما ذكر السيد الشاهرودي رحمته وهو وجوب الطهور يختلف عن حكم العقل قليلاً، حيث يحكم العقل بالمقدمة بلا تقييد بزمان، وأما الشرع فقد حكم مقيداً بالزمان الخاص قائلًا: (إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور)، والتقييد بالزوال ودخول الوقت أمر زائد على أصل الحكم العقلي بوجوب المقدمة مطلقاً، أي سواء في الوقت أو قبله.

الجهة السادسة: ثمرة وجوب المقدمة:

ذكرت عدّة ثمرات لوجوب المقدمة:

الثمرة الأولى: برّ النذر أو برأه (بمعنى امتثاله) بالإتيان بمقدمة واجب عند نذر الإتيان بالواجب.

وقد اعترض عليه المحقق الخراساني:

١ - بأنها ليست ثمرة أصلاً؛ لأنّ النذر تابع لنية الناذر لا للفظه، فقد ينوي نذر واجب نفسي فلا يبرّ نذره وإن كان لفظه مطلقاً وقلنا بوجوب المقدمة، كما يبرأ نذره إذا نوى الأعم من المقدمة وذمها معتقداً بوجوب المقدمة ولو كانت غير واجبة في الواقع.

٢ - وعلى تقدير كونها ثمرة فإنها ليست أصولية؛ لأنّ الميزان في أصولية الثمرة هو وقوعها في طريق إثبات حكم شرعي لا تطبيق حكم - قد ثبت سابقاً - على صفراه، وفي المقام قد فرغنا عن وجوب الوفاء بالنذر، وإنما نريد تطبيق الوفاء على هذه الصغرى وهو الإتيان بالمقدمة، فليست مسألة أصولية، وإنما الأصولية هي مسألة

دلالة الأمر على الوجوب الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُقُوا نُذُورَهُمْ﴾^(١)، أو مسألة دلالة الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على الوجوب كقوله تعالى: ﴿يُؤْفِقُونَ بِالنُّذُرِ﴾^(٢)، على تقدير كونه في مقام الإنشاء لا الإخبار عن وفاء أهل البيت عليهم السلام بنذرهم.

أما الإشكال الأوّل فيمكن رفعه بأنّ في المقام فرضاً ثالثاً، وهو أن ينوي الناذر ما يكون واجباً في الواقع ولم يزد على هذا المفهوم شيئاً، بشكل لو سئل: ماذا تقول في مقدمة الواجب؟ يجيب: أنّي لا أدري وإنما جعلت مركز نذري هو ما يكون واجباً من دون تقييد بالنفسية، فهنا تظهر الثمرة.

وأما الإشكال الثاني من المحقق الخراساني رحمته الله فهو مقبول عند مشهور العلماء.

٣- كما اعترض السيد الخوئي رحمته الله بإشكال آخر غير إشكالي المحقق الخراساني رحمته الله، وهو أنّ هذه الثمرة لا تتم بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ لأنّه لغو.

وبيانه: أنّ من يسير إلى الحج - مثلاً - لا يمكنه الاكتفاء بالسير للوفاء بالنذر الواقع على إتيان واجب ما؛ لأنّه لا يحرز الامتثال والوفاء بالنذر إلا بعد تمامية الإتيان بالحج، وحينئذٍ لا فائدة ولا أثر لكون السير واجباً أم لا؛ لأنّه قد تحقق البرء بالحج وهو واجب سواء كان السير أيضاً واجباً أم لا.

ويمكننا التغلب على هذا الإشكال أيضاً؛ لأنّ القائل بالمقدمة الموصلة يرى أنّه بعد الإتيان بالحج ينكشف وقوع السير على صفة الوجوب، غير أنّه لا يحرز إلا بعد الإتيان بالحج، ولا يقول: إنّ السير لا يتصف بالوجوب إذلاً في تاريخ تحقق الحج. فقيد الموصلة ليس بنحو الفعلية، أي أنّ زمان تحقق الحج تاريخ كشف وجوب

(١) الحج: ٢٩.

(٢) الإنسان: ٧.

المقدمة لا تاريخ نفس الوجوب، وعليه فيمكن فرض نذر غير لغو، مثلاً: لو نذر الإيتان بواجب في ضحى اليوم الأول من الشهر، ثم سار وقت الضحى إلى الحج وأتمه، فعلى تقدير وجوب المقدمة الموصلة ينكشف له برأ نذره في ذلك اليوم، وعلى تقدير عدم الوجوب فلا يزال مشغول الذمة إلى زمان الحج. وهكذا إذا نذر إعطاء درهم للمشتغل بالواجب وأعطى لمسافر إلى الحج فيبرأ نذره الآن لكن ينكشف ذلك في المستقبل حينما يتم حجه، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب المقدمة أصلاً، فإنه لم يبرأ نذره؛ لأن الدرهم قد أعطى لغير المشتغل بالواجب، وأما حين اشتغاله بالواجب - أي حين الحج - فلم يدفع إليه شيئاً.

الثمرة الثانية: جواز أخذ الأجرة على مقدمة الواجب بناء على عدم وجوبها، وعدم جواز الاخذ على تقدير الوجوب؛ لأنه من أخذ الأجرة على الواجبات. وفيه:

١ - ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله بأننا قد حققنا في محله جواز أخذ الاجر على الواجب، إلا إذا كان إيجابه بقيد المجانية.

وقد سبقه المحقق الخراساني رحمته الله في هذا الكلام وأضاف: أنه قد يجب أخذ الأجرة بنفس النكته التي بها وجب ذلك الواجب، فقال رحمته الله: (كما تجب معالجة المريض على الطبيب لحفظ نظام المجتمع، يجب عليه أخذ الأجرة، وإلا يختل النظام، إذ كيف يعيش؟!).

٢ - وعلى تقدير كونها ثمرة فليست أصولية كما مرّ في الثمرة الأولى.

٣ - ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن حرمة أخذ الأجرة على الواجبات - على تقدير تسليمها - لا تجري في التوصليات.

ولكن يمكن التغلب على هذا الإشكال بتغيير صيغة الثمرة بجملة (أخذ الأجرة على المقدمات العبادية) وهذا المقدار كاف في الثمرة.

٤ - ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنّ المقدمة تابعة لذي المقدمة حتى في حرمتها وجوازها، فجواز أخذ الأجرة وعدمه ليس تابعاً لوجوب المقدمة وعدمه، بل تابع لذي المقدمة، بمعنى أنه لو جاز أخذ الأجرة على ذي المقدمة جاز على المقدمة أيضاً وإلا فلا.

وناقش فيه السيد الخوئي رحمته بأنّ التبعية إنما هي في ترشح الوجوب منه إليها لا أكثر^(١).

لكن يمكن انتصار المحقق النائيني رحمته بأنّ الاستظهار الفقهي من دليل حرمة أخذ الأجرة على الواجبات - على تقدير وجود هذا الدليل - هو أنّ كلّ ما حرم أخذ الأجرة عليه حرم الاخذ على مقدماته، فالمحقق النائيني رحمته يمكن أن يدعي أنّ منع أخذ الأجرة على الشيء ظاهر في حرمة أخذ الأجرة على مقدماته.

الثمرة الثالثة^(٢): حصول الفسق بترك بعض مقدمات الواجب على تقدير وجوبها.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته أنه:

١ - لا بد من فرضها من الصغائر حتى يصدق الاصرار.

٢ - ومتوقف على الفرق بين الصغيرة والكبيرة، وأمّا على القول بأنّ كلّ معصية كبيرة فلا فرق، بل يتحقق الفسق بترك مقدمة واحدة.

إلاّ أنّه لا موضوع لما ذكره السيد الخوئي رحمته بفضل جواب المحقق الخراساني رحمته، وهو أنّ العصيان ليس متعدداً حتى يتحقق الاصرار؛ وذلك لأنّ التكليف يسقط بسبب العجز المحاصل بترك مقدمة واحدة من المقدمات، سواء أكانت المقدمات

(١) لأنّ المعلول وإن كان تابعاً للعلّة لكن علة وجوب المقدمة هو وجوب ذي المقدمة، فالجوبان متلازمان، وأمّا جواز أخذ الأجرة فهو خارج عن نقطة العلية.

(٢) وهي السادسة بترقيم السيد الخوئي رحمته.

طولية أم عرضية، أي لم تتوقف بعضها على بعض، فإذا كانت طولية لا يمكن الإتيان بالمقدمة الثانية بعد ترك الأولى، وإذا كانت عرضية فالإتيان بالمقدمة الثانية وإن أمكن لكنه لا ينفع لتوقف ذي المقدمة على مجموع المقدمات فلا يكفي بعضها، فيصبح عاجزاً بسبب عدم حصول واحدة منها.

قد تقول: الفرض هو وجوب مطلق المقدمات لا مجموعها بما هو مجموع، فهذا الكلام خروج عن الفرض.

والجواب: أنا نلتزم بوجوب مطلق المقدمات ولا نخرج من الفرض، لكن أليست المقدمات تستمد الوجوب من ذي المقدمة؟ إذاً فإذا لم يجب ذي المقدمة بأي سبب ولو بالعجز فإنه لا يبقى موضوع لوجوب المقدمة؛ لأنّ المقدمة الواجبة هي مقدمة الواجب لا غير الواجب وهذه المقدمة أصبحت مقدمة لغير الواجب فلا تجب.

الثمرة الرابعة: أنه على تقدير وجوب المقدمة تجتمع الحرمة والوجوب في المقدمة المحرمة، ويبتني على جواز اجتماع الأمر والنهي، أي يحقق صغرى من صغريات مسألة الاجتماع والامتناع، وأما على تقدير عدم الوجوب فيخرج عن مبحث اجتماع الأمر والنهي.

ولأجل تسهيل وتنسيق البحث تقسم المسألة إلى فرعين:

الفرع الأول: ما إذا كانت المقدمة غير منحصرة، كما لو وجد طريقاً مباحاً ولكن تركه واجتاز الأرض المنصوبة لإنقاذ نفس محترمة.

الفرع الثاني: صورة انحصار المقدمة في المحرمة، كما لو لم يوجد إلا الطريق المحرم. أما الفرع الأول، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته بأن الفرد المحرم من المقدمة لا يتصف بالوجوب لكي يدخل في مبحث الاجتماع؛ لأنّ وجوب المقدمة مختص بغير الفرد المحرم.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي رحمته بأنه بناء على وجوب المقدمة لا يمكن

التفصيل بين أفرادها ما دامت كلها مشتركة في نكتة الوجوب، وهي توقف ذي المقدمة عليها.

ولكن لانساعد على ذلك؛ لأنّ التوقف إنما هو مقتضى لترشح الوجوب إلى المقدمة، والمقتضي إنما ينتج في صورة عدم المانع، وهو كون المقدمة محرمة، فإذا كانت مباحة في نفسها تصبح واجبة، وأما لو كانت محرمة فلا تصير واجبة لابتلاء المقتضي بالمانع، فلا ينتج المقتضي، فيجب ما سوى الحرام من المقدمات. يبقى في المقام إشكالان:

الإشكال الأول: أنّ الكاشف عن الوجوب الشرعي هو حكم العقل باللازمة، والحكم العقلي لا يقبل التخصيص.

وجوابه: أنّ ما يحكم به العقل بنحو منجز هو تأثير المقدمة في حصول ذي المقدمة، وهذا المقدار يشترك فيه المحرمة والمباحة، فيمكن الحجج ولو على دابة مفصولة، وأما حكمه بوجوب المقدمة فن أول الأمر ليس بمنجز، بل معلق على عدم المانع، أي أنّ المقدمة تقتضي الوجوب لولا وجود المانع كالمحرمة، أو نهي المولى عنها الموجب للمحرمة أيضاً، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته في رد بعض أدلة المقدمة الموصلة^(١).

الإشكال الثاني: أنّ المقدمة المحرمة لو لم تقع واجبة فكيف تجزي فيما لو سلك الطريق المحرم إلى ذي المقدمة، فإنها تحصل الغرض الغيري من المقدمة. وجوابه: أنّ حصول الغرض لا يدل على وقوعها واجبة، لاحتمال كونها من باب أجزاء غير الواجب عن الواجب، فالوجوب لم يتعلق بها بسبب حرمتها، لكن الملاك لا يزال موجوداً، ولذلك يجزي عن الفرد الواجب.

(١) وعلى الظاهر تبعه السيد الصدر رحمته.

وبعبارة أخرى: الحرمة مانعة عن وجوب المقدمة لا عن ملاكها، كما لو وجب تطهير الثوب وطهره بماء مغصوب، فإنّ الحرام قد أجزأ من الواجب كما ذكره السيد الخوئي رحمته في (المحاضرات) وكما لو وقع في النهر فطهر، فإنّه لا شك في عدم وجوب الوقوع في النهر لكونه غير اختياري.

الفرع الثاني: ما إذا كانت المقدمة منحصرة في الحرمة، وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أنّه لا يجتمع الوجوب مع الحرمة، بل تتحقق المزاخمة بينهما، فإن كان الوجوب أهمّ كإنقاذ الغريق المتوقف على اجتياز الأرض المغصوبة ترتفع الحرمة عن الغصب، وإن كان بالعكس لا يعرض الوجوب على المقدمة، بل تبقى على حرمتها، وإذا تساوى أصبح مباحة بالمعنى الأخص، وإن ترجح أحدهما قليلاً كان مستحباً أو مكروهاً.

ثمّ ذكر المحقق الخراساني رحمته اعتراضاً على نفسه، وذلك بمحاولة اجتماع الوجوب والحرمة من طريق إدخال المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي، بتقريب: أنّ اجتياز الأرض بعنوان الغصب حرام وبمعنوا المقدمة واجب، فعلى القول بالاجتماع هناك يجتمع الوجوب والحرمة في المقدمة.

وأجاب المحقق الخراساني رحمته عن هذه المحاولة وردّها بأنّ شرط مبحث الاجتماع هو وجود عنوانين تعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر، وفي المقام لم يتعلّق الوجوب بعنوان المقدمة وإنما تعلق بذاتها؛ لأنّ نكته وجوبها إنّما توجد في ذات المقدمة لا في عنوان المقدمة، وتلك النكته هي توقف ذي المقدمة عليها، وهو متوقف على ذاتها لا على عنوان مقدميتها، فليس هنا عنوانان لكي يتم موضوع بحث الاجتماع.

ولكن السيد الخوئي ناقش المحقق الخراساني رحمته بأنّ نعترف بأنّ عنوان المقدمة تعليلي وليس تقيدياً وليس متعلق الأمر - كما قلتم - لكن المتعلق هو الطبيعي من

المقدمة الجامع بين الفرد الغصبي والمباح ، ومتعلق النهي حصة خاصة من الطبيعي بعنوان الغضب .

ويبدو أنّ الحق مع السيد الخوئي عليه السلام ؛ لأنّ روح بحث اجتماع الأمر والنهي - في نظر المحقق الخراساني والنايني والسيد الخوئي عليه السلام - هو أنّ العمل الخارجي هل هو واحد أو متعدد يشمل المقام (١).

وقد ذكر المحقق الخراساني عليه السلام أنّ الوجوب والحرمة لا يجتمعان في صورة انحصار المقدمة ؛ لأنّ الحكم تابع لأقوى الملاكين ؛ فإمّا حرام فقط ، أو واجب فحسب ، أو مخير .

فانتهى إلى أنّ الثمرة في المقدمة المنحصرة المحرمة في نفسها كالغضب هو وجوب المقدمة بفضل وجوب ذمها المفروض أهميته كالإتقاد ، فعلى القول بوجوب المقدمة ترتفع الحرمة عن الغضب ، وعلى تقدير عدمه يبقى الغضب محرماً .

وهكذا ينتهي المحقق الخراساني عليه السلام إلى أنّ الثمرة هو ارتفاع الحرمة عن دخول الأرض المغصوبة بناء على الملازمة ، وبقاؤه على الحرمة بناء على عدم الملازمة .

لكن يمكن الإشكال عليه بوجهين :

١ - ما سنح بيالي وهو : أنّ كلامه هذا إنّما يصح لو لم نقل بالاجتماع ، وإلا فيكون الدخول في الأرض المغصوبة محرمة وواجبة ؛ إمّا لكون التركيب انضمامياً ، أو لكفاية تعدد الجهة على رغم وحدة الفعل ، فتتبدل الثمرة إلى ثمرة أخرى وهي وقوع المقدمة محرمة فقط بناء على عدم الملازمة ، ووقوعها محرمة وواجبة بناء على الملازمة .

(١) وإن كان المحقق العراقي عليه السلام ذكر أنّه حتى على تقدير كون العمل واحداً لا يستلزم الامتناع ، إذ يبقى البحث عن مرحلة أخرى ، وهو أنّ العمل المفروغ عن وحدته إذا كان ذا جهتين وحيثيتين فهل يجوز الاجتماع أيضاً بتعلق الأمر بجهة والنهي بأخرى أم لا؟ فإذا ثبت ذلك يجوز الاجتماع على رغم وحدة العمل ، وتبعه السيد الشهيد والسيد الروحاني عليه السلام .

٢- ما ذكره السيد الصدر عليه السلام وهو: أن الشوق والحب ينتقل قهراً من ذي المقدمة إليها، فيصبح هذا الغضب موضع شوق وحب المولى، وببركة هذا الشوق ترتفع الحرمة، فعلى كلا التقديرين (وجوب المقدمة وعدمه) لا يبقى الغضب على حرمة ولا يحتاج في ارتفاع حرمة الغضب إلى ترشح الوجوب إلى المقدمة.

والتحقيق: أنه من الناحية العقلية يجب عقلاً الإتيان بالمقدمة لفرض أهمية الإلتقاد، ولكن هل ترتفع حرمتها أم لا؟ الظاهر أن مجرد الشوق إلى ذمها فإليها لا يرفع حرمة الغضب، بل يجتمع فيه البغض النفسي والحب الأكيد الغيري أيضاً، كمن يحترم بديئاً مخافة لسانه كما جاء في بعض الأخبار: «أن من شرار الناس من اتقى لسانه»^(١)، فإن المكرم يبغض احترامه في نفسه ولكن يشق إلى احترامه غيرياً للتخلص من شره فيقوم باحترامه اختياراً وإكراهاً؛ لأن الملاك الغيري هنا أقوى من ملاكه النفسي.

والحاصل: أن كثيراً ما يكون شيء مكروهاً عند المولى في نفسه ولكن يحبه لملاك غيري نعم، لا يمكن أن يجعله واجباً وحراماً في وقت واحد إلا إذا أدخلناه في باب اجتماع الأمر والنهي وقلنا بجوازه كما أشرنا إليه، فإذا لم نقل بوجوب المقدمة شرعاً لا ترتفع حرمة المقدمة بمجرد الحب والشوق الغيري إليه؛ لاختلافهما، فالكراهة نفسية والشوق غيري ولا منافاة بينهما.

هذا ولكن لانضايق من أن يقال إن الكراهة والشوق حتى الغيري لا يجتمعان في شيء واحد بل يتحقق الكسر والانكسار بين الشوق الغيري والكراهة النفسية، فإذا كان الشوق الغيري أقوى بسبب الشوق النفسي القوي بذى المقدمة فإن البغض والكراهة ترتفع من المقدمة ولو مؤقتاً.

وقد ذكر السيد الروحاني رحمته أَنَّ الثمرة هنا هو صيرورة المورد من باب تعارض دليل حرمة المقدمة مع دليل وجوب ذمها بناء على الملازمة؛ لأنَّ وجوب ذمها يستلزم ذاتاً وجوب المقدمة ووجوبها ينافي حرمتها^(١).
والتحقيق أن نقول:

١- إنَّ طرف التعارض ليس هو وجوب ذي المقدمة فقط، بل الطرف كلا الوجوبين، بل المركز الحقيقي للتعارض هو المقدمة حرمة ووجوباً. وبعد تحديد مركز التنافي نقول:

٢- إنَّ المقام ليس من باب التعارض، لعدم التكاذب في عالم الجعل، ما دام التعارض هو التكاذب في مقام الجعل، فكلٌّ من وجوب الإنقاذ وحرمة الغصب مجعول، وإِنَّمَا الإشكال في خصوص المورد وهو عجز المكلف عن امتثال كليهما، فيكون من باب التزاحم في مرحلة الامتثال.

إن قلت: إنَّ المقدمية لو كانت جهة تعليلية فإنَّ الوجوب يتعلق بذات المقدمة، وهو الغصب في المثال فيتحقق التعارض.

قلت: ما دام الميزان في التعارض هو التكاذب في عالم الجعل فإنَّ ذلك غير موجود في المقام؛ لأنَّ المشكلة إِنَّمَا هي في مرحلة الامتثال وعجز المكلف عنه.

إن قلت: التعارض موجود؛ لأنَّ إطلاق وجوب ذي المقدمة بحيث يشمل صورة توقفه على المقدمة المحرمة يتعارض مع إطلاق حرمة هذه المقدمة بحيث تشمل صورة توقف الواجب عليها.

قلت: الأمر كذلك لكن لا أثر لهذا التعارض في مقام الثمرة؛ لأنَّ هذا التعارض متحقق حتى إذا لم نقل بوجوب المقدمة.

(١) منتقى الأصول ٢: ٣٢٧.

ويمكن أن نجيب عن ذلك أيضاً بما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن الوجوب تعلق بالجامع لا بذات المقدمة ، فليس المركز واحداً .

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله هذا الكلام بعنوان الرد على صاحب (الكفاية) رحمته الله في المقدمة المحرمة غير المنحصرة ، قائلاً: إن الواجب هو الكلي الطبيعي للمقدمة ، وبهذا العنوان قد تعلق به الوجوب لا بعنوان المقدمة . إلا أن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر أن الوجوب لم يتعلق إلا بذات المقدمة ؛ لأن نكته الوجوب هو التوقف ، وما يتوقف عليه هو الذات ، والطبيعي وإن كان موجوداً في ضمن الفرد إلا أن المؤثر في تسهيل الإتيان بذات المقدمة - الذي هو ملاك وجوب المقدمة - هو ذات الفرد الواقع في الخارج المتحد مع الطبيعي لا عنوان الطبيعي .

الثمرة الخامسة: أنه على تقدير وجوب المقدمة تصح العبادة باطلّة لو زاحمت واجباً أهم كإزالة النجاسة عن المسجد ، فإنها أهم من الصلاة المستحبة أو الموسعة بناء على أن ترك الصلاة مقدمة للإزالة فهو مأمور به غيرياً ، وبما أن الأمر الغيري كالنفسى أصبح نفس الصلاة منهيّاً عنها والنهي عن العبادة يبطلها ، إلا أن الشيخ الأعظم وكثيرون من العلماء رحمهم الله لم يقولوا بهذه الثمرة . وقال السيد الخوئي رحمته الله بأنها ليست أصولية ؛ لاشتراطه في المسألة الأصولية إلا محتاج إلى مسألة أخرى أصولية . ونحن نرى عدم وجود هذا الشرط لأنها محتاجة إلى مسألتين أخريين هما: مبطلية النهي عن العبادة ، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ، لكن السيد الخوئي رحمته الله يرى بعض المسائل الأصولية غير أصولية لوضوحها .

والصحيح عدم ثبوت الثمرة أصلاً ؛ لأن الصلاة صحيحة حتى على تقدير وجوب المقدمة وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وذلك من طريق الملاك أو الأمر بالطبيعي - كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله - زائداً على الأمر الترتيبي المقبول عند المشهور .

الثمرة السادسة: أن المقدمة إذا كانت عبادة - أي اعتبر فيها قصد القرية - أمكن الإتيان بها بقصد التقرب بناء على وجوب المقدمة، وأمّا بناء على عدمه فلا يمكن الإتيان بها بقصد التقرب، فتصبح باطلة، فالثمره هي الصحة والبطلان.

وفيه: أن هذه المقدمة صحيحة وإن لم نقل بوجوب المقدمة، وذلك بتحقيق القرية؛ إمّا من طريق الأمر النفسي المتعلق به كما في الطهارات الثلاث الذي قال به المحقق الخراساني رحمته، أو من طريق قصد التوصل إلى ذمها كما قاله السيد الخوئي رحمته، كما مرّ ذكره وتعليقنا عليه.

الثمرة السابعة: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهو ثبوت الوجوب للمقدمة؛ لأنّ الصيغة الصحيحة للبحث هو وجود الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها وعدمها، فثمره وجود الملازمة هو وجوب المقدمة، فهذا كبحث حجية الظهور التي ينتج وجوب ما أمر به الشارع.

ولكن السيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما ذهبا إلى لغوية هذه الثمرة، إذ لا يترتب على وجوبها ثواب ولا عقاب لكونه وجوباً غيرياً، فليس موضع اهتمام الفقيه. نعم، يؤثر في إثبات صغرى حرمة أخذ الأجرة على الواجب، فلو ثبت وجوب المقدمة حرم أخذ الأجر عليه، وإلا فلا.

أقول: أولاً: تقدم الكلام في أخذ الأجرة على الواجب وأنّه جائز، إلا إذا كان إيجابه مجاناً كما ذكره المحقق الخراساني رحمته.

وثانياً: على تقدير التنازل وقبول أنّها ثمرة فإنّها ليست أصولية؛ لأنّه يعتبر في المسألة الأصولية أن تساعد على إثبات الحكم الشرعي، وهذا تطبيق للحكم الثابت قبلاً على المقام، فلانساعد على هذه الثمرة أيضاً.

وإلى هنا يتم البحث عن الجهة السادسة، ونبدأ إن شاء الله تعالى في الجهة السابعة وهي: تأسيس الأصل في صورة الشك وعدم ثبوت وجوب المقدمة ولا عدم وجوبها.

الجهة السابعة: أنه لو شككنا في حكم المقدمة فلم تثبت الملازمة وبالتالي وجوبها الشرعي فما هو مقتضى الأصل في المقام؟
نتكلم أولاً في الأصل في المسألة الأصولية وهي الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها، ثم في المسألة الفقهية وهو أصل عدم الوجوب استصحاباً أو براءة، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: الأصل في المسألة الأصولية.

وقبل البحث عن الأصل نتكلم عن الأدلة والبراهين التي اقيمت على ثبوت الملازمة، فإذا تمت فلا ينتهي الدور إلى الأصل العملي لارتفاع الشك بفضل قيام البرهان ثم نتكلم عن الأصل.
أما البراهين المذكورة لإثبات الملازمة فنثلاثة:

البرهان الأول: ما نقله صاحب (الكفاية) تَبَيَّنَ بعنوان أحسن الأدلة وأكملها عن الاشعري وهو أن المقدمة لو لم تجب لجاز تركها، وحينئذٍ لو بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإن سقط عن الوجوب كان سقوط الواجب باختيار المكلف، أي متى لا يريد الإتيان بالواجب ترك مقدمته، فيسقط الواجب عن وجوبه وقد أجاب صاحب (الكفاية) تَبَيَّنَ بأنه:

أولاً: لا يلزم التكليف بما لا يطاق من مجرد جواز ترك المقدمة، وإنما يلزم ذلك من نفس الترك (لا جواز الترك).

وثانياً: يكفي في الوجوب مجرد حكم العقل وإن كان جائز الترك شرعاً، فقد يكون شيء جائز الترك شرعاً وواجباً عقلاً.

البرهان الثاني: ما ذكره صاحب (الكفاية) تَبَيَّنَ من ورود الأوامر الغيرية - في العرفيات والشرعيات - ببعض المقدمات كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وَجُوهَكُمْ... ﴿^(١)﴾ و«اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٢)، ولا بد من ملك هذه الأوامر إما نفسياً أو غيرياً، وليست نفسية؛ لاستلزام كونها أوامر نفسية وهو خلاف الفرض فيتعين كونها غيرية، وتنعدي من هذه المقدمات إلى سائر المقدمات التي لم يرد فيها أمر بنكته عدم خصوصية في هذه المقدمات من بين الكل فيثبت أن جميع المقدمات هكذا.

والجواب: أنه بعد أن حكم العقل بوجوب المقدمة وهو في سلسلة معلول الحكم الشرعي فما ورد من الشرع يكون إرشاداً لحكم العقل بنفس النكته الموجودة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ...﴾^(٣) وإيجاب المقدمة من صغريات الأمر بالإطاعة.

البرهان الثالث: ما تقدم من صاحب (الكفاية) والمحقق النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من حكم الوجدان بأن من يوجب شيئاً يوجب مقدماته أيضاً في صورة العلم بالمقدمة.

وقد تقدم جواب بعض العلماء كالسيد الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: إنَّ الشوق والحب وإن كان يترشح إلى المقدمة قهراً، لكن الإيجاب ليس قهرياً بل اختياري؛ لأنَّ عملية تشريع الوجوب على أي شيء أمر اختياري فقد يفعله المولى وقد يتركه استغناءً بحكم العقل بوجوبه أو لمانع عن ذلك كما في الواجبات أول البعثة.

وقد أعطى السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عنوان الأصل اللفظي لهذه البراهين الثلاثة^(٤)، لكننا لانساعد عليه؛ لأنها غير لفظية سيما الاحالة إلى الوجدان.

وأما الأصل العملي بالنسبة إلى المقدمة فقد ذكر المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه لا أصل عملي في المسألة الأصولية وهي الملازمة بين الوجوبين، إذ لم يمر زمان أحرزنا فيه

(١) المائة: ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٤٠٥ أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

(٣) آل عمران: ٣٢.

(٤) المحاضرات ٢: ٤٣٤-٤٣٦.

عدم الملازمة لكي يُستصحب ذلك العدم، بل الملازمة إن كانت فهي أزلية وإلا فعدمها أزلي .

وقال السيد الخوئي رحمته : (إنه متين جداً) لكن ناقش فيه السيد الصدر رحمته بأن الملازمة على قسمين: فعلية وشأنية، أما الشأنية فليس لها حالة سابقة والحق مع المحقق الخراساني رحمته في هذا القسم، وأما الفعلية فهي تخضع لأصل عدم تحقق فعلية الملازمة^(١) .

ولكن نلاحظ على كلام الشهيد الصدر منتصرين للمحقق الخراساني رحمته بأنه ليس هناك ملازمة غير فعلية بل الملازمة - لو كانت بين شيئين - فهي من الازل فعلية متحققة، وإن لم تتحقق طرفاها، فالشمس والنهار - مثلاً - مسبوقان بالعدم لكن في نفس الوقت الذي لا توجد شمس ولا نهار، فإن الملازمة موجودة بالفعل وصادقة، ولذلك يقال: صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها أي حتى لو لم يوجد بالفعل وجوب للمقدمة ولا لذيها، فإنه على القول بالملازمة تكون الملازمة صادقة أي موجودة بالفعل، بل حتى مع استحالة طرفيها كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢) .

فالتيجة أنّ الملازمة الصادقة التي نبحت عنها أزلية الوجود أو العدم فلا يمكن استصحابها، فإنّ الملازمة في الواقع عبارة عن شيء تعليلي وهو موجود بهذا الوجود ولذلك يصدق بالفعل حتى مع كذب طرفيها بل مع استحالتها .

ويتحصّل أنه لا أصل في المسألة الأصولية لكي يثبت الملازمة أو عدمها .

المقام الثاني: الأصل في المسألة الفقهية .

وأما الأصل في المسألة الفقهية، فهل تجري البراءة أو الاستصحاب بالنسبة إلى

وجوب المقدمة أم لا؟

(١) بحوث في علم الأصول ٢ : ٢٧٤ .

(٢) الأنبياء : ٢٢ .

أما البراءة فلا تجري في المقام بكلا قسميها :

أما العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان فلا تجري ؛ لأنّ موضوعها الشك في العقاب ونحن لا نشك في ذلك ؛ للقطع بعدم العقاب على ترك الواجب الغيري ، فلا موجب لجريان البراءة العقلية في المقام .

وأما الشرعية فأيضاً لا تجري لأنّه إذا كان المرفوع هو المؤاخذة والعقاب - كما يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - فلا فائدة في جريانها ، إذ مع القطع بعدم المؤاخذة على الواجب الغيري لا أثر لأصالة البراءة .

وإذا كان المرفوع هو الحكم الشرعي ظاهراً ، فأيضاً لا تجري البراءة ، لعدم توفر شرط في البراءة الشرعية وهو الامتنان ، إذ لا امتنان في رفع وجوب المقدمة ، ما دام العبد ملزم بالإتيان بها عقلاً بشكل لا ينفع في حقه رفع الوجوب شرعاً ، وإذا لم تكن منّة في رفعه فلا تجري البراءة الشرعية أيضاً .

أما الاستصحاب :

فيجري في موارد نادرة جداً ، وذلك لأنّ الأصل التعبدي كالاستصحاب يُعتبر فيه وجود أثر شرعي وبدونه لا يجري ^(١) ، ولذلك فلا بد من البحث عن وجود أثر وثمره في جريانه ، ويكفي في الأثر إحدى الثمرات السبعة المتقدمة ، إلا أنّ الشأن في صحتها حيث وقعت موضع الإشكال من قبل أكثر العلماء - كما تقدم تفصيله - فقد ذكر السيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ تلك الثمرات لو تمت لكان الأثر موجوداً ، لكنه استشكل في ثمرتها . وقال السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : (كفي بتلك الثمرات المذكورة لأن تجعل فائدة للاستصحاب) .

(١) نعم إذا قلنا بكفاية كون المستصحب حكماً شرعياً فإنّه يجري الاستصحاب ؛ لأنّ وجوب المقدمة (على تقدير وجوبها شرعاً) حكم شرعي ، ويكفي في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي .

إذا فنقوم بالبحث والتفتيش عن وجود أثر لهذا الاستصحاب، فنذكر محاولات لإثبات الأثر الشرعي لغرض جريان الاستصحاب في المقام:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الروحاني تذره وهو كفاية الثمرات المذكورة لوجوب المقدمة لأن تجعل أثراً لاستصحاب عدم وجوبها.

لكن قد تقدم الإشكال في ثمرتها من قبل أكثر العلماء فتصبح المسألة مبنائية.

المحاولة الثانية: ما نسب إلى السيد الخوئي تذره - وإن لم نجده في المحاضرات ولا في الدراسات - أنه لم يرَ للاستصحاب أثراً عملياً حيث لم يقبل الثمرات السبع إلا في مورد واحد وهو ما إذا كان الحرام مقدمة لواجب أهم، كاجتياز الطريق المغصوب لإتقاذ نفس محترمة، فبناءً على وجوب المقدمة تجري البراءة عن حرمة الغصب، وعلى تقدير عدم وجوبها لاتجري البراءة عن الحرمة، وهنا يتضح دور الاستصحاب، فإن استصحاب عدم وجوب المقدمة يحقق لنا موضوع جريان البراءة ويحدد لنا أحد الطرفين وهو عدم الحرمة.

وبيان ذلك: أنه لو قام دليل على حرمة فعل كالغصب من دون أن يكون له إطلاق، وأصبح الغصب مقدمة لإتقاذ النفس المحترمة، وقلنا بعدم اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة، فإنه على تقدير وجوب المقدمة ترتفع الحرمة عن المقدمة (غير الموصلة)؛ لأهمية ذيها، وعلى تقدير عدم وجوب المقدمة تبقى الحرمة للمقدمة؛ لعدم رافع لها. وإذا شككنا في بقاء الحرمة جرت البراءة عنها.

وبعبارة أخرى: لا شك في أصل حرمة الغصب، وإنما الشك في كون مقدميته للإتقاذ مانعة شرعاً من حرمة (بمعنى منعه عن المقتضي)؛ وبالتالي نشك في حرمة فتجري البراءة عنها، وهنا يظهر دور الاستصحاب باعتباره محققاً لأحد الشقين (الوجوب وعدمه)، ففائدة الاستصحاب أنه يثبت عدم وجوب المقدمة وبالتالي يثبت حرمتها، بخلاف ما لو لم نجر الاستصحاب فإنه لا يثبت عدم الوجوب بل نبقى

محاولات لإثبات الأثر الشرعي لفرض جريان الاستصحاب في المقام ٤٦٧

في حالة الشك في أنها واجبة أم لا، وبما أن الموجب لحرمة الغصب موجود، فإذا جرى الاستصحاب (استصحاب عدم الوجوب) ثبت عدم وجوب المقدمة وتم إحراز حرمة الغصب، لوجود المقتضي وعدم المانع، ومع إحراز الحرمة لا تجري البراءة عنها.

وقد أضاف السيد الخوئي رحمته قوله: (هذا على القول بوجوب مطلق المقدمة، وأما على القول بوجوب خصوص الموصلة أو خصوص ما قصد به التوصل، فالساقط إنما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره)^(١).
ونحن نلاحظ:

١ - بأن في كلامه رحمته (على القول بوجوب مطلق المقدمة) مسامحة؛ لأن هذا البحث وهو جريان البراءة واستصحاب عدم الوجوب ليس بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة، بل هو بناءً على الشك في وجوبها، فإن البحث عن تأسيس الأصل إنما هو في فرض الشك في الملازمة والوجوب.

٢ - أن هذا الأصل براءة كان أو استصحاباً لا يجري؛ لعدم أثره حسب فرض السيد الخوئي رحمته لأنه فرض عدم إطلاق لدليل حرمة الغصب، فلم يتم دليل على حرمة الغصب الذي أصبح مقدمة للإيقاظ، فتجري البراءة عن حرمة سواء أقلنا بوجوب المقدمة أو عدم وجوبها.

٣ - عدم المساعدة على نهاية كلامه رحمته، وهو قوله: (هذا على القول بوجوب مطلق المقدمة، وأما على القول بوجوب خصوص الموصلة أو خصوص ما قصد به التوصل فالساقط إنما هو الحرمة عنه فحسب دون مطلق المقدمة)^(٢).

والملاحظ هو: أن غير الموصلة وإن فرض عدم وجوبها لكن مع ذلك لا يضر

(١) المحاضرات ٢: ٤٣٦.

(٢) المحاضرات ٢: ٤٣٦.

بجريان أصالة عدم حرمة المقدمة (التي هي الغصب)، ما دمنا لا نقطع بحرمتها بفضل إجمال الدليل حسب فرضه تَدْبِيرٌ.

إن قلت: نحن نقطع بحرمة هذا الغصب (وإن كان مقدمة للواجب الأهم)؛ لأنّ القدر المتيقن مما خرج عن حرمة الغصب هو المقدمة الموصلة فغيرها يبقى تحت الحرمة. قلت: على رغم ذلك يبقى الشك في حرمة غير الموصلة؛ لأنّ للغصب ثلاثة أفراد:

الفرد الأول: الموصلة.

الثاني: غير الموصلة لكنها مقدمة.

الثالث: ما لا يكون مقدمة أصلاً.

والفرد الثاني هو مورد الشك في حرمتها؛ إمّا لأنّ القدر المتيقن من الواجب هو المقدمة الموصلة من دون نفي غيرها، كما ذهب إليه السيد الروحاني تَدْبِيرٌ على تقدير وجوب المقدمة، وإمّا لأنّ سبب الشك في ارتفاع الحرمة هو مجرد التوقف والملازمة، وإن كنا نقطع بعدم وجوبها شرعاً، فمجرد وقوع الغصب مقدمة للواجب وأهمية ذلك الواجب يمنع من حصول القطع بحرمتها فيجري أصل عدم الحرمة، وهذا بخلاف ما لو قطعنا بوجوب المقدمة أو بعدم وجوبه، فإنّه لا مجال للأصل؛ لعدم شك في البين. فاتضح أنّه لا فرق في سقوط الحرمة عن المقدمة في المقام بين القول بوجوب مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة.

فلنرجع إلى صلب البحث وهو التفتيش عن وجود أثر لاستصحاب عدم وجوب المقدمة فقد ذكر السيد الخوئي تَدْبِيرٌ أثراً في صورة وقوع الحرام مقدمة لواجب أهم وقد ناقشنا فيه.

المحاولة الثالثة: ما ذكرها السيد الصدر تَدْبِيرٌ وهو أنّ الاستصحاب يجري على تقدير واحد من تقديرين وذلك فيما نذر الإتيان بواجب ثمّ أتى بمقدمة الواجب، فإنّ

أثر استصحاب عدم وجوب المقدمة هو كون الإتيان بالمقدمة ليس برأ لنذره . غير أن هذا الأثر مبني على كون الوفاء بالنذر مشيراً إلى واقع ما شرطه الناذر على نفسه لا أن يكون الوفاء منتزِعاً - عقلاً - من الإتيان بما نذر الناذر ، لأنه على التقدير الثاني لا يكون الوفاء عبارة عن نفس الإتيان بالعمل بل يكون لازماً عقلياً للإتيان بالعمل ، فبإثبات الإتيان لم يثبت تحقق عنوان الوفاء إلا بالأصل المثبت (١) .

وهذا نظير موضوع القضاء وهو الفوت المنتزع من عدم الإتيان بالواجب فجعل السيد الصدر رحمته جريان الاستصحاب وعدمه متوقفاً على كون الوفاء بالنذر هل هو نفس ما التزمه الناذر ، أم أمر انتزاعي من عمل الناذر؟

فعلى التقدير الأول يجري الاستصحاب وعلى التقدير الثاني لا يجري إلا بناءً على صحة الأصل المثبت .

وهذه المحاولة أيضاً لا تساعد عليها ، وذلك بما ناقشنا به محاولة السيد الخوئي رحمته حيث أثبتنا أنه سواء أجرى استصحاب عدم الوجوب أو لم يجر فإنه لا يمكنه الاجتزاء بالإتيان بالمقدمة ، إذ لا يحرز الإتيان بما شرطه على نفسه حتى على تقدير عدم جريان الاستصحاب ، لأنه لو جرى استصحاب عدم وجوب المقدمة ، فإن عمله ليس إتياناً بالواجب وإذا لم يجر استصحاب عدم الوجوب وبالتالي بقي في الشك ، فأيضاً لا يحرز أن عمله إتيان بالواجب ، فلم يحرز الإتيان بالواجب وبالتالي الوفاء بالنذر على كلا التقديرين .

ولا يؤثر في هذه المسألة اختلاف المبنيين في كون الوفاء انتزاعياً أم غير انتزاعي لا يؤثر في هذه المسألة أصلاً ، لأنه على مبنى الانتزاعية تكون النتيجة عدم تحقق الوفاء ، وعلى مبنى عدم الانتزاعية أيضاً لا يحرز الوفاء سواء استصحاب عدم

الوجوب أو لم يستصحب، لأنه على تقدير جريان الاستصحاب يحرز عدم الوفاء وبدون الاستصحاب يشك في الوفاء، فكلّ التقادير مشتركة في عدم إحراز الوفاء سواء أقلنا بأنّ الوفاء انتزاعي أم لا، فإنّ اختلاف هذين المسلكين لا يؤثر في هذه المسألة^(١).

نعم، اختلاف هذين المسلكين يؤثر في عكس المسألة التي طرحها السيد الصدر عليه السلام أي مسأله ما لو فرض جريان الاستصحاب في وجوب فعل ما - لا في عدم وجوبه فهنا يظهر الفرق بين المسلكين، فعلى مبنى كون الوفاء هو نفس الإتيان بالمنذور يثبت الوفاء بالندز ببركة الاستصحاب، وأما على مبنى انتزاعية الوفاء فلا يثبت إلا على القول بالأصل المثبت، وأما في مسألتنا فعلى كلا المسلكين لم يحرز برأ الندز والوفاء به ما دام مورد الاستصحاب هو عدم الوجوب لا الوجوب.

المحاولة الرابعة: (لإثبات وجود الأثر لاستصحاب عدم وجوب المقدمة) هو أنّ الأثر يظهر في ما إذا نذر إعطاء درهم - مثلاً - لمن يأتي بواجب شرعي، من دون أن يكون من نيته الواجب الغيري أو النفسي^(٢)، بل نوى ما يكون عند الشرع واجباً وعلى إجماله، ثم أعطى الدرهم لمن أتى بمقدمة واجب، فاستصحاب عدم وجوب المقدمة أثره عدم إبراء نذره بهذا الإعطاء؛ لأنّ الاستصحاب قد حكم بأنّ من يأتي

(١) والإشكال الأول مرّكز على عدم الفرق بين إجراء الاستصحاب وعدمه، والإشكال الثاني مرّكز على أنّ اختلاف المبنى في كون الوفاء انتزاعياً أم لا لا يؤثر في هذه المسألة، فلم يحرز الوفاء على كلا المسلكين.

(٢) وإمّا قيدنا هذا القيد لكي لا يرد عليه إشكال المحقّق الخراساني عليه السلام من أنّ الندز تابع لنية الناذر، فلو نوى خصوص النفسي لم يبرأ نذره حتى على القول بوجوب المقدمة، فإذا نوى الأعم من الغيري والنفسي برأ نذره حتى على تقدير عدم وجوبها إلا أنّه يشكل من باب أنّه مع فرض عدم وجوب المقدمة شرعاً وكون وجوبها عقلاً فقط فكيف يتصور برأ نذره، إذ حينئذٍ لم يأت بواجب شرعي أصلاً لا نفسي ولا غيري فكيف يبرأ نذره مع عدم الإتيان بالمنذور.

بالمقدمة لم يأتِ بالواجب فإعطاؤه ليس وفاءً بالندر.

وفيه: أنّ هذا المطلب إنما ينفعنا لإثبات وجود ثمرة - ولو غير أصولية - للبحث عن وجوب المقدمة في مقابل من أنكر هذه الثمرة كالمحقق الخراساني وتبعه السيد الخوئي وبعض العلماء تتبعهم.

ولا ينفعنا بالنسبة إلى جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة؛ إذ لا أثر ولا فائدة في جريان هذا الاستصحاب، وذلك لأنّ النادر لا يمكنه أن يجتزأ بإعطاء الدرهم لهذا الشخص سواء استصحب عدم وجوب المقدمة أم لم يستصحب، فعلى تقدير جريان الاستصحاب يثبت أن مَنْ أتى بمقدمة الواجب لم يأتِ بالواجب، فليس مورداً لإعطاء الدرهم النذري.

وعلى تقدير عدم جريان الاستصحاب يبقى الشك في وجوب المقدمة وبالتالي في استحقاق هذا الشخص، فلا يكفي ذلك بل يجب عليه - بحكم قاعدة الاشتغال - إعطاء درهم آخر لمن يحرز أنه مشتغل بالواجب فعلى كلا التقديرين يجب عليه - إما شرعاً (على التقدير الأول) وإما عقلاً (على التقدير الثاني) - تكرار الإعطاء و لا يمكنه الاجتزاء بالإعطاء الأول.

المحاولة الخامسة: أنّ استصحاب عدم وجوب المقدمة يظهر أثره في صورة نذر^(١) الإتيان بواجب في خصوص هذه الساعة مثلاً ولم يكن عليه أيّ واجب في هذه الساعة - لفرض أنه قد أدى صلواته الواجبة وسائر واجباته - غير أنه يجب عليه الحج في المستقبل وله مقدمات كتحصيل تذكرة الطائرة وغيرها ويمكنه الإتيان

(١) ولا يهمننا أنّ النذر ليس ثمرة أصولية؛ لأنّ الكلام ليس في إثبات الثمرة لبحث وجوب المقدمة، وإنما الكلام في أنّ أصالة عدم وجوب المقدمة (وهي مسألة فقهية) تجري أم لا؟ فقد منعوا جريانه لعدم أثر له وقد ذكر السيد الخوئي رحمته أثراً وناقشناه، ولذا حاولنا إثبات أثر آخر لكي يبرر جريان الأصل في المسألة الفقهية.

بها في هذه الساعة وفي المستقبل أيضاً، وهنا يظهر أثر الاستصحاب، فإذا استصحاب عدم وجوب المقدمة يثبت أنه في هذه الساعة ليس عليه واجب أصلاً حتى مقدمات الحجج، فلا يمكنه الإتيان بالواجب في هذا الوقت، لأنّ كل عمل يأتي به لا يصدق عليه عنوان الواجب، وإذا لا يمكنه الإتيان بالواجب وهو متعلّق نذره انكشف بطلان نذره؛ لعدم القدرة على المتعلّق وعجزه عنه فعلاً. وأما إذا لم يجر الاستصحاب كان الإتيان بمقدمات الحجج (كتحصيل التذكرة) محتمل الوجوب؛ لكونه مقدمة الواجب، فيجب عليه تحصيل التذكرة، فأصبح الاستصحاب ذا أثر وهو بطلان نذره.

لكن يرد عليه: أنا نتساءل عن وجوب تحصيل التذكرة هل هو شرعي أم عقلي؟ فإن كان عقلياً فلا يبر نذره؛ لأنّه تعلق بواجب شرعي وهذا ليس واجباً شرعياً، وإن كان شرعياً فإنّه أول الكلام؛ لأنّه إن لم يجر استصحاب عدم الوجوب فإنّه يبقى الشك في الوجوب، وإذا كان قد نذر أن يأتي بواجب ولو عقلي فإنّ استصحاب عدم وجوب المقدمة لا يني الوجوب العقلي حتى يبطل النذر.

ولعل هناك أثراً آخر له وهو وجوب تحصيل التذكرة الآن على تقدير عدم جريان الاستصحاب، وأما على تقدير الاستصحاب فلا يجب عليه تحصيل التذكرة الآن بل يمكنه أن يستريح فعلاً ويؤجل تحصيل التذكرة إلى وقت آخر ما دام لا يضر بالحجج.

وقد تعترض على الأثر الثاني لهذا الاستصحاب بدعوى عدم وجوب تحصيل التذكرة في هذه الساعة بالخصوص سواء جرى الاستصحاب أم لا، وذلك: لأنّه حتى إذا لم يستصحب عدم وجوب المقدمة وبالتالي بقي في الشك فأيضاً لا يجب عليه تحصيل التذكرة، لأنّه يشك في كونه قادراً على برء النذر أم أنّه عاجز، فعلى تقدير وجوب المقدمة واقعاً فهو قادر على برء النذر، وعلى تقدير عدم الوجوب فهو عاجز

عن برئه وعلى تقدير العجز يسقط عنه^(١) وجوب الإتيان بالمقدمة في هذه الساعة، وإذا شك في وجوب تحصيل التذكرة جرت البراءة عن وجوب تحصيل التذكرة، إذاً فلا يجب عليه تحصيل التذكرة في هذه الساعة على كلا التقديرين .

ويمكن الجواب بأنّ الشك في القدرة وإن كان مستلزماً للشك في التكليف لكن يجب عليه الاحتياط بحكم العقل بأن يُقدم على الواجب المشكوك كونه مقدوراً، أي يُقدم على العمل فإن استطاع أن يحققه فهو يكشف عن وجوبه وإلا فهو ساقط عنه، وبما أنّ الشك في المقام شك في القدرة على أداء الواجب - أي ما هو واجب من جميع الجهات إلا من جهة القدرة - لا يجوز له عقلاً ترك الإتيان بالعمل، بل يجب عليه - عقلاً - الإتيان به .

فهنا تظهر الفائدة الثانية للاستصحاب، حيث يخلصه عن لزوم الإتيان بالمقدمة في هذه الساعة بالخصوص، فيستريح فعلاً وإن كان يجب عليه عقلاً الإتيان بها في المستقبل بشكل لا يضر بحجه .

نعم، لو خصصنا قاعدة الاحتياط في مورد (الشك في القدرة) بصورة احتمال النقص في قوّة المكلف (كما لو شك في قدرته على رفع حجر ثقيل قد أمر به المولى) ولم نعممه لمورد البحث، فإنّ هذا الاعتراض وارد وتحقيق ذلك تابع لمدى حكم العقل العملي بوجوب الاحتياط في مورد الشك في القدرة وهو على عهده شعوره لمدى حكم عقله اجتهاداً أو تقليداً .

موجز البحث عن الأصل في المسألة الفقهية :

وخلاصة ما ذكرنا في جريان أصل عدم وجوب المقدمة هو أنّ الأصل بمعنى البراءة غير جارية؛ لعدم توفر شروطها بكلا قسميها العقلية والنقلية، وأما بمعنى

(١) وبعبارة أدقّ لا يتوجه إليه الوجوب لأنّه كان واجباً ويشك في السقوط لكي يستصحب بقاء الوجوب .

استصحاب عدم الوجوب فيها أنه يعتبر وجود الأثر للاستصحاب أقيمت عدة محاولات لإثبات الأثر لهذا الاستصحاب .

المحاولة الأولى: للسيد الروحاني رحمته حيث قال بكفاية تلك الثمرات السبعة أن تكون فائدة للاستصحاب، لكن تقدم الإشكال على تلك الثمرات من قبل أكثر العلماء فالمسألة مبنائية .

المحاولة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي رحمته من وجود الأثر في واحدة من تلك الثمرات وهو وقوع الحرام مقدمة لواجب أهم . وقد ناقشناها .

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر رحمته من وجود الأثر في صورة نذر الإتيان بواجب بشرط أن لا يكون مبنانا هو انتزاعية الوفاء بالنذر . وهذه المحاولة أيضاً ناقشنا فيها .

المحاولة الرابعة: أيضاً في النذر وناقشناها أيضاً .

ثم قلنا إن الصحيح هو: أنه إن قلنا بكفاية كون المستصحب حكماً شرعياً فلا حاجة إلى هذه المحاولات لإثبات الأثر والفائدة للاستصحاب، وأما إن لم نقل بذلك واحتجنا إلى وجود أثر شرعي للاستصحاب فإنّ هذه المحاولات الأربع لا تكفيها بل اقترحنا أثراً آخر بعنوان:

المحاولة الخامسة: وهو أن ينذر الإتيان بواجب ما في خصوص هذه الساعة المفروض فيها عدم واجب عليه أصلاً، غير أنه يمكنه الإتيان بمقدمة واجب استقبالي كالحج، فإنه على تقدير استصحاب عدم وجوب المقدمة يثبت شرعاً عدم وجوب أيّ واجب عليه في هذه الساعة حتى الواجب المقدمي، فينتج بطلان نذره بسبب عجزه عن الوفاء به وهو الإتيان بواجب ما في خصوص هذه الساعة .

وعلى تقدير عدم الاستصحاب فلا يثبت بطلان نذره بالإضافة إلى أنه يمكن أن يقال بأنه على تقدير جريان الاستصحاب لا يجب عليه الإتيان بالمقدمة فعلاً فله أن

يستريح ويؤجلها إلى المستقبل بشكل لا يفوت عليه الحج وعلى تقدير عدم جريان الاستصحاب يجب عليه عقلاً الإقدام الآن؛ لأنّ من حق المدعي أن يدعي أنّ عقله العملي يحكم بوجود الاحتياط بالإتيان لأجل شكه في قدرته على الإتيان بعمل بعنوان أنّه الواجب، كما يحكم العقل بوجود الإقدام لو أمره المولى برفع حجر ثقيل مشكوك في القدرة على رفعه أو العجز عنه.

ولم نوافق على هذه الثمرة أيضاً؛ لأنّ وجوب المقدمة إنّما هو عقلي فليس هناك أثر شرعي.

مقدمة المستحب:

هذا تمام ما أردنا بيانه في مقدمة الواجب واما مقدمة المستحب فوزانها وزان مقدمة الواجب، وبما أنّ الصحيح عدم وجوبها شرعاً تبعاً للسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني والسيد الصدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ على كلام له في ثمرة الوجوب، فمقدمة المستحب أيضاً لا تكون مستحبة شرعاً وإنّما تكون محبوبة عقلاً.

قد يقال: إذا كان محبوباً فلا بد أن يكون واجباً أو مستحباً، وبما أنّه يمكن وجود مانع من وجوبه فلا ملازمة بينها وبينه، وأما المستحب فلا يوجد مانع من تشريعه فإذا كان محبوباً تم وجود المقتضي وعدم المانع فلا بد من استحبابه.

والجواب: أنّ عملية تشريع الاستحباب بما أنّها أمر اختياري فلا تكون ملازمة بين المحبوبة وتشريع الاستحباب وإن كانت الملازمة موجودة بين محبوبة ذي المقدمة والمقدمة لكن لا ملازمة بين تشريع استحباب ذي المقدمة واستحبابها.

وأما بناءً على وجوب مقدمة الواجب كما عليه المحقق الخراساني والنائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فمقدمة المستحب مستحبة شرعاً لنفس النكته الموجودة في مقدمة الواجب وهو الملازمة فكما تترشح الإرادة من ذي المقدمة إليها في الواجب تترشح الإرادة الاستحبابية في مقدمة المستحب.

مقدمة الحرام:

وأما مقدمة الحرام فقد فصل المحقق الخراساني رحمته فيها بين العلة التامة فهي محرمة أيضاً، وبين غير التامة فلا تحرم؛ لأنّ نكتة الترشح المذكورة في مقدمة الواجب لا تجري في مقدمة الحرام، حيث لا يمكن الامتثال في الواجب إلا بمقدمة فتصبح واجبة، بخلاف التكليف بالنهي فإنّه يمكن امتثاله - وهو الانتهاء عن الحرام - حتى لو أتى بمقدمته كالمشي إلى دكان الخمار^(١) فإنّه قد أتى بمقدمة الحرام ومع ذلك قادر على ترك الشرب، بخلاف من يريد الحج فإنّ امتثاله متوقف على السير إلى مكة المكرمة. قد تقول: إنّ رأى المحقق الخراساني رحمته هو عدم الحرمة لمقدمة الحرام حتّى العلة التامة؛ لأنّه رحمته يرى أنّ من أجزاء العلة التامة هو الإرادة وبما أنّ الإرادة غير إرادية - وإلا لتسلسلت - فلا تقع مورد التكليف فلا تكون حراماً.

والجواب: أنا إنّما أسندنا هذا التفصيل إليه رحمته بملاحظة رجوعه عن كون الإرادة غير اختيارية في أوائل الجزء الثاني من (كفاية الأصول)، حيث ذهب رحمته إلى أنّ الإرادة قد تكون اختيارية للإنسان بفضل التفكير والتدبّر في تبعاتها، كما إذا تدبّر في العقاب على عمل معين فإنّ تدبّره يوجب ارتفاع إرادته وعدوله عن إرادة الحرام. وهناك تفصيل آخر هو للمحقق النائيني رحمته من أنّ مقدمة الحرام على ثلاثة أقسام:

١ - ما لا يتوسط بين الحرام ومقدمته اختيار وإرادة المكلف بشكل لو أتى بالمقدمة وقع في الخارج ذو المقدمة أيضاً من دون اختياره، كما لو علم بأنّه لو دخل الدار لاضطر إلى شرب الخمر قهراً من دون أن يمكنه الامتناع، وفي هذا القسم ذهب إلى الحرمة لكنها نفسية، ودليله:

(١) حتى لو توقف عليه الشرب.

أَنَّ النهي النفسي عن شرب الخمر - مثلاً - قد تعلق بنفس المقدمة واقعاً وإن تعلق بشرب الخمر ظاهراً، لأنَّ القدرة شرط التكليف، والمقدور هو المقدمة لاذوها، لفرض كون ذي المقدمة غير اختيارية.

٢ - ما يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار المكلف وإرادته ويقصد بالمقدمة التوصل إلى الحرام فيمشي إلى مكان خاص لفرض ارتكاب الحرام.

وفي هذا القسم ذهب إلى الحرمة أيضاً مع التردد في أنَّ حرمتها من باب الترشح من ذي المقدمة لكي تكون الحرمة غيرية أو من باب التجري فتكون نفسية بناءً على حرمة التجري.

٣ - نفس الثاني إلاَّ أنَّ المكلف لم يقصد بالمقدمة ارتكاب الحرام، كمن يذهب إلى دكان الخمار لا لفرض الشرب، بل لأجل النهي عن المنكر مثلاً.

وفي هذا القسم ذهب تتوكل إلى عدم الحرمة؛ لعدم موجب لها، إذ الموجب منحصر في أمرين: أحدهما كون المقدمة علة تامة للحرام، والثاني أن يقصد بها ارتكاب الحرام، وكلاهما مفقود في المقام.

أما كلام المحقق النائيني تتوكل في القسم الأوَّل فلانساعده عليه، وذلك لما ذكره المحقق الخراساني تتوكل من أنَّ القدرة على السبب قدرة على المسبب^(١) إذأ يصبح ذو المقدمة مقدوراً بفضل قدرته على مقدمته، وهذا المطلب قد ذكره نفس المحقق النائيني تتوكل أيضاً في موارد متعددة وأسماها (المقدور بالواسطة).

وقد علّق السيد الخوئي على كلام المحقق النائيني تتوكل بأمرين: الأوَّل - نفس ما نقلناه آنفاً عن المحقق الخراساني تتوكل وهو أنَّ المعلول مقدور للإنسان بفضل قدرته على علته وهذا المطلب صحيح بل وافق عليه نفس المحقق

(١) ذكره في موارد منها في تعريف النفسي والغيري في الردُّ على من جعل غاية الواجب

النفسي غير مقدوره .

النائبني ﷺ كما مرّ بك قريباً^(١).

الثاني - أنّ تحريم المقدمة مبنيّ على القول بوجود مقدمة الواجب، لوحدة الملاك فيها، وهو توقف امتثال التكليف - أمراً ونهياً - على المقدمة في المقام، وبما أنّنا لم نقبل وجود المقدمة هناك فلا نقول بتحريمها في المقام.

ولكن لا نساعد عليه؛ لأنّ تحريم المقدمة في القسم الأول ليس لأجل ذي المقدمة لكي تكون كمقدمة الواجب، بل تحريمها نفسي وقد تعلق بنفس المقدمة لا بذوي المقدمة الذي ليس بمقدور.

وأما كلام المحقّق النائيني ﷺ في القسم الثاني من المقدمات فقد علّق عليه السيد الخوئي ﷺ بأنّه لا وجه لاتصاف المقدمة بالحرمة الغيرية حتى لو قلنا بوجود مقدمة الواجب؛ وذلك لأنّ الحرام ليس متوقفاً على ترك المقدمة، إذ المكلف بعد الإتيان بها قادر على ترك الحرام، بخلاف مقدمة الواجب، فإنّ المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته.

وأما الحرمة النفسية فهي على تقديرها مبتنية على حرمة التجري، ولكن قد حقّقنا في محله عدم حرمة وأنّ الروايات الواردة في حرمة نية الحرام معارضة بروايات على خلافها^(٢). إلا أن يجمع بينها بأنّ نية الحرام مع الشروع في مقدماتها محرمة وبدونه لا تحرم.

أقول: أما تعليقه السيد الخوئي ﷺ بالفرق بين مقدمة الحرام والواجب وعدم الموجب لحرمة مقدمته الحرام في هذا القسم فهو صحيح وقد سبقه في ذلك المحقّق الخراساني ﷺ في مبحث مقدمة الحرام وقد نقلنا ذلك عنه.

(١) فأصل التعليق هو من المحقّق الخراساني ﷺ والذي هو جواب حلّي والتعليق بالنقض

يكون من السيد الخوئي ﷺ.

(٢) المحاضرات ٢: ٤٤٠.

وأما تعليقه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على كلام المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بالنسبة إلى التجري فلانساعدها، إذ لم يظهر من المحقق النائيني القول بحرمة التجري حيث قال: (إنَّ حرمة المقدمة في القسم الثاني تبني على حرمة التجري فالظاهر منه أنه بناءً على حرمة التجري تكون المقدمة محرمة، لا أنه يرى التجري حراماً).

وأما القسم الثالث من المقدمة فقد وافق السيد الخوئي المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
نتيجة البحث عن مقدمة الحرام:

ونخرج عن البحث عن مقدمة الحرام بأنها ليست محرمة شرعاً بجميع أقسامها، وأما الحرمة العقلية فهي ثابتة فيما إذا كانت علة تامة للحرام، وأما غير التامة فليست بمحرمة لا عقلاً ولا شرعاً. أمّا عقلاً؛ فلعدم توقف الانتفاء عن الحرام على تركها. وأما شرعاً؛ فلنفس النكته أيضاً مضافاً إلى عدم قبول الملازمة^(١).
مقدمة المكروه:

وأما مقدمة المكروه فهي كمقدمة الحرام فيما تقدم البحث عنه، بفرق تبديل الحرمة إلى الكراهة فنَّ يقول بالحرمة هناك يلزمه القول بالكراهة هنا، وبما أننا لم نقل بالحرمة الشرعية هناك فلا نقول بالكراهة هنا شرعاً، نعم الكراهة العقلية بمعنى قبحة العقلي موجودة في العلة التامة، بل في غير العلة التامة لكونها مساعدة على المكروه ومقرّبة إليه.

(١) نعم هي مكروه عقلاً - أي يحكم العقل بقبحها بدرجة غير إلزامية - وذلك لكونها مساعدة لفعل الحرام وموجبة للاقتراب إليه، وقد ورد الإرشاد إلى هذا الحكم العقلي في جملة من الأخبار كقولهم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إنَّ لكل ملك حمى، وحمى الله محارمه، فمن رتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه». الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٤.

«الفهرس»

٣	المقدمة
٩	تعريف علم الأصول
٩	تعريف المحقق الخراساني
١٢	تعريف المحقق الإصفهاني
١٢	تعريف المحقق النائيني
١٧	تعريف السيد الخوئي
٢٠	تعريف السيد الروحاني
٢١	تعريف الشهيد الصدر
٢٥	تعريف السيد الشاهرودي
٢٨	دلالة اللفظ على معناه
٣٠	طريقة تشخيص الوضع أو علائم الحقيقة
٣١	١- التبادر
٣١	الإشكال الأول على علامية التبادر: الدور
٣١	المحاولات الخمسة للتغلب على مشكلة الدور
٣٦	الإشكال الثاني على علامية التبادر: ما ذكره السيد الشاهرودي
٣٧	الإشكال الثالث على علامية التبادر: ما ذكره المحقق العراقي
٣٩	٢- صحّة الحمل وعدم صحّة السلب
٤٠	مناقشتان على هذه العلامة
٤٤	٣- الاطراد
٤٩	٤- تنصيص الواضع
٥٠	٥- تنصيص أهل اللغة

٥٤	تعارض الأحوال
٦٠	تطبيقات اختلافية
٦١	الحقيقة الشرعية
٦١	الأمر الأول : تحرير محل البحث
٦٢	الأمر الثاني : بيان موقع البحث
٦٣	الأمر الثالث : إثبات الحقيقة الشرعية
٦٦	الأمر الرابع : ثمرة هذا البحث والرد عليها
٧٠	الأمر الخامس : اقتراح للمحقق الخراساني برفع موضوع الحقيقة الشرعية.
٧٥	الاستدلال على ثبوت الحقيقة الشرعية بالتبادر
٧٦	تتمة البحث عن الثمرة
٧٧	الرأي المنسوب إلى القاضي الباقلاني
٧٩	السؤال عن حالات الشك والتردد في التاريخ
٨٣	الصحيح والأعم
٨٣	المقدمة الأولى : مدى علاقة هذا البحث بالحقيقة الشرعية؟
٩٠	المقدمة الثانية : ثمرات البحث :
٩٠	الثمرة الأولى : التمسك بالإطلاق بناءً على وضع الألفاظ للأعم
٩١	المناقشات الأربعة على هذه الثمرة
١٠٣	الثمرة الثانية : جريان البراءة بناءً على الأعم والاشتغال بناءً على الصحيح ...
١٠٦	الثمرة الثالثة : نذر إعطاء درهم للمصلّي فيما إذا كانت صلاته باطلة
١٠٦	المناقشة الثلاثة على هذه الثمرة
١٠٨	الثمرة الرابعة : صلاة المرأة أمام الرجل المصلّي
١٠٨	الثمرة الخامسة : لو قصد وصلى ثمّ بدا له عدم الإقامة مع بطلان صلاته
١١٠	المقدمة الثالثة : معنى الصحّة

- ١١٢ **اسماء العبادات:**
- ١١٣ هل نحتاج إلى الجامع؟
- ١١٤ **تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة:**
- ١١٤ الجامع الأول: شيء يمكن الإشارة إليه بآثاره كالنهي عن الفحشاء.....
- ١١٥ المناقشات العشرة على هذا الجامع.....
- ١٢٢ الجامع الثاني: مبهم مركب من جميع الجهات الأوجه النهي عن الفحشاء....
- ١٢٣ الجامع الثالث: عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر.....
- ١٢٣ الجامع الرابع: أنه سنخ تعظيم خاص.....
- ١٢٤ الجامع الخامس: أنه هو الصورة والهيئة الاتصالية.....
- ١٢٥ الجامع السادس: ما ذكره المحقق العراقي.....
- ١٢٥ الجامع السابع: ما ذكره السيد الشهيد الصدر.....
- ١٢٧ الجامع الثامن: ما أقترحه وهو الركعتان للمختار بلا شرط عن الزيادة.....
- ١٣٠ الجامع التاسع: هو ما استلهمه من جامع الخراساني.....
- ١٣١ **تصوير الجامع الأعمى:**
- ١٣١ الجامع الأعمى الأول: الأركان.....
- ١٣١ الجامع الأعمى الثاني: المقتضي للنهي عن الفحشاء.....
- ١٣٤ **أدلة القول بالأعم**.....
- ١٣٤ الدليل الأول: الأخبار الدالة على وضع الصلاة للأركان.....
- ١٣٦ الدليل الثاني: صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد.....
- ١٣٦ الدليل الثالث: الروايات الواردة في وجوب إعادة الصلاة الفاسدة.....
- ١٣٧ الدليل الرابع: تبادر الأعم من لفظة (الصلاة) وأمثالها.....
- ١٣٧ الدليل الخامس: كل مخترع لشيء يضع الاسم للأعم من الصحيح والفاسد..
- ١٣٨ الدليل السادس: رواية «دعي الصلاة أيام أقرئك».....
- ١٣٨ الدليل السابع: ما نقله في (الكفاية) وهو ترك نذر الصلاة في الحمام.....

- أدلة القول بالصحیح ١٤١
- الدليل الأول: الأخبار الدالة على وجود آثار للصلاة ١٤١
- الدليل الثاني: ما دلّ على نفي الصلواتية عن الفاسدة ١٤١
- الدليل الثالث: الاستشهاد بطريقة الواضعين ١٤٢
- الدليل الرابع: تبادل الصحیحة من قولك: (صلّى فلان) ١٤٢
- التحقیق في المقام ١٤٣
- بحث تفسيري: ١٤٧
- السؤال الأول: ما هي كيفية نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر؟ ١٤٧
- السؤال الثاني: كيف نرى الصلاة أحياناً لاتنهي عن المنكر؟ ١٤٩
- موجز بحث العبادات: ١٥٠
- أسماء المعاملات** ١٥٢
- النقطة الأولى: الصحة في المعاملات بنظر الشارع أم بنظر العقلاء؟ ١٥٢
- النقطة الثانية: أنّ المعاملات أسماء للأسباب أو للمسببات؟ ١٥٣
- محاولات لجريان النزاع في المعاملات بناءً على كونها أسامي للمسببات ١٥٥
- النقطة الثالثة: ثمرة النزاع في المعاملات ١٥٩
- النقطة الرابعة: أنّ إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب أيضاً أم لا؟ ١٦٢
- كلام السيد الخوئي في المسألة ١٦٤
- كلام السيد الشاهرودي في المسألة ١٦٧
- الصحیح أنّ إمضاء المسبب إمضاء للأسباب ١٦٨
- مناقشات ثلاثة على مختار السيد الشاهرودي والجواب عنها ١٦٨
- النقطة الخامسة: أنّ المعاملات أسامٍ للأسباب أو للمسببات؟ ١٧٢
- النقطة السادسة: هل المعاملات موضوعة للصحیح أو الأعم؟ ١٧٣

- ١٧٦ **مبحث الاشتراك**
- ١٧٨ **مبحث استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى**
- ١٧٨ الجهة الأولى : تحرير محلّ النزاع :
- ١٧٩ الجهة الثانية : الاقوال في المسألة :
- ١٧٩ الجهة الثالثة : ثمرة النزاع :
- ١٨٢ الجهة الرابعة : إمكان استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى :
- ١٨٢ أدلة القائلين بالاستحالة :
- ١٨٢ الدليل الأول : لا يمكن لحاظان استقلاليان لمعنيين في آن واحد
- ١٨٤ الدليل الثاني : حقيقة الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ في المعنى
- ١٨٧ الجهة الخامسة : الاستعمال في معنيين خلاف الظاهر :
- ١٩١ **المشتق**
- ١٩١ الجهة الأولى : محلّ البحث :
- ١٩٢ الجهة الثانية : ثمرة البحث :
- ١٩٢ الجهة الثالثة : الصحيح من القولين :
- ١٩٥ الجهة الرابعة : الأصل العملي في المسألة الأصولية :
- ١٩٧ الجهة الخامسة : الأصل العملي في المسألة الفقهية :
- ٢٠١ **الأوامر**
- ٢٠١ **المبحث الأول : في مادة الأمر** :
- ٢٠١ النقطة الأولى : معنى الأمر لغة
- ٢٠٢ النقطة الثانية : في المعنى الاصطلاحي للأمر الطلبي
- ٢٠٣ النقطة الثالثة : المعنى اللغوي والعرفي للأمر الطلبي
- ٢٠٣ الجهة الأولى : في اعتبار العلو والاستعلاء :
- ٢٠٥ الجهة الثانية : الأوامر الامتحانية وشبهها أمر أم لا؟
- ٢٠٦ الجهة الثالثة : هل يعتبر في الأمر الإبراز؟

- ٢٠٦ الجهة الرابعة : هل الأمر مختص بالوجود بخلاف الطلب؟
- ٢٠٧ الجهة الخامسة : الطلب لاحتاج إلى المأمور بخلاف الأمر :
- ٢٠٧ الجهة السادسة : دلالة الأمر على الوجوب :
- ٢٠٨ الأمر الأوّل : ما هو الدليل على ذلك؟
- ٢٠٩ الأمر الثاني : ما هو السبب في ذلك؟
- ٢١٠ تقييم المسالك الثلاثة في دلالة الأمر على الوجوب.
- ٢١٩ ثمرة الاختلاف بين المسالك الثلاثة
- ٢١٩ الجهة السابعة : الطلب والإرادة :
- ٢١٩ هل الطلب والإرادة متحدان أم لا؟
- ٢٢٢ المقام الأول : حلول لشبهة المحقق الخراساني حول شبهة الجبر
- ٢٢٧ المقام الثاني : البحث عن أصل مسألة الجبر :
- ٢٢٨ المسألة الأولى : تحقيق أصل مسألة الجبر
- ٢٣٦ المسألة الثانية : تعيين فاعل ما يصدر عن العباد
- ٢٤٠ المبحث الثاني : صيغة الأمر :
- ٢٤٠ الجهة الأولى : دلالة الصيغة على الطلب :
- ٢٤١ الإنشاءات المستعملة في غير معانيها الأصلية.
- ٢٤٥ الجهة الثانية : كيفية دلالة الصيغة على الوجوب :
- ٢٤٥ الجهة الثالثة : الجملة الخبرية في مقام الطلب :
- ٢٤٦ المقام الأوّل : تفسير دلالة الخبر على الإنشاء
- ٢٤٨ المقام الثاني : دلالة الجملة الخبرية على الوجوب :
- ٢٥٤ الجهة الرابعة : هل تدل صيغة الأمر على تعبدية المأمور به؟
- ٢٥٥ المسألة الأولى : هل تعتبر المباشريّة بالفعل؟
- ٢٥٦ المقام الأوّل : مقتضى الإطلاق والأصل اللفظي.
- ٢٦٠ المقام الثاني : مقتضى الأصل العملي

- ٢٦٤ المسألة الثانية : هل يعتبر الاختيار في الفعل؟
- ٢٦٧ المسألة الثالثة : هل يسقط التكليف بالفرد المحرّم؟
- ٢٧١ المسألة الرابعة : في التعبدّي والتوصلي بالمعنى المشهور.
- ٢٧٣ المقام الأوّل : في البحث عن الأصل اللفظي
- ٢٧٣ المرحلة الأولى : هل للأمر إطلاق لفظي يقتضي التوصلية؟
- ٢٧٥ أدلة عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الأمر
- ٢٧٨ المرحلة الثانية : هل للأمر إطلاق مقامي لكي نتمسك به؟
- ٢٧٩ أدلة أصالة التعبدية :
- ٢٧٩ الأوّل : قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ ...
- ٢٨١ الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
- ٢٨٢ الثالث : الروايات.....
- ٢٨٤ الرابع : أنّ الأمر من الأفعال الاختيارية.....
- ٢٨٥ مقايضة أدلة الطرفين
- ٢٨٦ الأصل العملي في المسألة.....
- ٢٨٩ الجهة الخامسة : دلالة الأمر على النفسيّة والتعينية والتعينية
- ٢٩٢ الجهة السادسة : وقوع الأمر عقيب الحظر :
- ٢٩٨ الجهة السابعة : دلالة الأمر على المرّة والتكرار وعدمهما :
- ٣٠٣ الجهة الثامنة : الفور والتراخي :
- ٣٠٧ **المبحث الثالث : الأجزاء**
- ٣٠٧ النقطة الأولى : تعريفه :
- ٣٠٨ النقطة الثانية : أجزاء الأمر الاضطراري :
- ٣٠٨ مرحلة الثبوت :
- ٣٠٩ نتائج الصور الأربع بلحاظ الآثار :
- ٣٠٩ الأثر الأوّل : وهو تحقّق الأجزاء

- ٣١٠ الأثر الثاني : صحة البدار
- ٣١٢ الأثر الثالث : جواز البدار تكليفاً
- ٣١٤ الأثر الرابع : تعجيز المكلف نفسه
- ٣١٦ مرحلة الإثبات
- ٣١٦ المسألة الأولى : هل تجب الإعادة إذا ارتفع العذر في الوقت؟
- ٣٢١ المسألة الثانية : أن ارتفاع العذر بعد الوقت موجب للقضاء أم لا؟
- ٣٢٢ الجهة الأولى : شمول إطلاق دليل القضاء الفعل الاضطراري في الوقت
- ٣٢٢ الجهة الثانية : تقييد إطلاق دليل القضاء بدليل الأمر الاضطراري
- ٣٢٦ الجهة الثالثة : مقتضى الأصل العملي في المقام
- ٣٢٩ النقطة الثالثة : أجزاء الأمر الظاهري
- ٣٣٠ المقام الأول : ثبوت مخالفة الحكم الظاهري للواقع بنحو قطعي
- ٣٣٥ المقام الثاني : ما لو انكشف خطأ الحكم الظاهري من طريق التعبد
- ٣٣٧ **مقدمة الواجب**
- ٣٣٧ الجهة الأولى : تحديد البحث
- ٣٣٧ الجهة الثانية : تعريف مقدمة الواجب
- ٣٣٨ الجهة الثالثة : ثمره البحث
- ٣٤١ **الشرط المتأخر**
- ٣٤١ الجهة الأولى : معقولية الشرط المتقدم
- ٣٤٣ الجهة الثانية : معقولية الشرط المتأخر للوجوب
- ٣٤٥ الجهة الثالثة : معقولية الشرط المتأخر للواجب
- ٣٥٣ **تقسيمات الواجب**
- ٣٥٣ **التقسيم الأول : تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط**
- ٣٥٣ المرحلة الأولى : عالم الثبوت (إمكان تعليق وجوب الواجب على شرط)
- ٣٥٣ الدور الأول (دور الملاك)
- ٣٥٤ الدور الثاني (دور الإرادة)

- ٣٥٥ الدور الثالث (دور جعل الحكم واعتباره)
- ٣٥٦ المرحلة الثانية : مرحلة الإثبات بالنسبة إلى الواجب المشروط.
- ٣٥٦ الإشكال المنسوب إلى الشيخ الأعظم وحلوله الثلاثة
- ٣٥٨ **التقسيم الثاني للواجب : تقسيمه إلى المعلق والمنجز**
- ٣٥٨ الأمر الأول : معنى الواجب المعلق
- ٣٥٩ الأمر الثاني : ثمرة البحث
- ٣٦١ الأمر الثالث : إمكان الواجب المعلق
- ٣٦١ الإشكالات الستة على الواجب المعلق
- ٣٦٧ أمور تكمل البحث :
- ٣٦٧ الأمر الأول : تحقيق المقدمات المفوتة
- ٣٦٩ مناقشة السيد الصدر في الحلول التي تصحّ وجوب المقدمة.
- ٣٧١ ملاحظتنا على كلام الشهيد الصدر
- ٣٧٨ الأمر الثاني : في وجوب التعلّم والدليل عليه :
- ٣٨٠ الفرض الأول : أن يعلم بالتكليف الفعلي الثابت المتوجه إليه
- ٣٨١ الفرض الثاني : أن لا يكون التكليف فعلياً بل يعلم أنه سوف يصير فعلياً
- ٣٨٦ الفرض الثالث : أن يشك في كبرى التكليف بعد إحراز صغراه
- ٣٨٦ الفرض الرابع : أن يعلم الكبرى ويشك في الصغرى
- ٣٨٦ الفرض الخامس : يحتمل ابتلائه في المستقبل بالتكليف المنجز عليه
- ٣٨٧ الإيرادات الخمسة على جريان الأصل المؤمن في الفرض الخامس
- ٣٩٤ الفرق بين الصورة الرابعة والخامسة في جريان الاستصحاب وعدمه
- ٣٩٧ الأمر الثالث : لو دار أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة
- ٣٩٧ المقام الأول : صورة انفصال القيد
- ٣٩٨ محاولات ستة لتقييد المادة وإطلاق الهيئة
- ٤٠٧ المقام الثاني : صورة اتصال القيد

- ٤٠٩ التقسيم الثالث للواجب : النفسي والغيري
- ٤٠٩ الجهة الأولى : تعريف النفسي والغيري
- ٤١٠ الجهة الثانية : مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في النفسية والغيرية
- ٤١٠ الجهة الثالثة : مقتضى الأصل العملى
- ٤١٧ الجهة الرابعة : تنمة تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري :
- ٤١٧ المقام الأوّل : الثواب والعقاب على الواجب النفسي والغيري
- ٤٢٠ المقام الثاني : التقرب بالواجب الغيري لو لم يقصد به التوصل
- ٤٢٠ المقام الثالث : كيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث؟
- ٤٢١ النقطة الأولى : قربية الطهارات
- ٤٣٠ النقطة الثانية : الثواب على الطهارات
- ٤٣١ الجهة الخامسة : شروط الواجب الغيري
- ٤٣١ الأقوال في وجوب المقدمة
- ٤٣٢ ثمرة الاختلاف بين الأقوال
- ٤٣٥ دليل القول الأوّل (وجوب مطلق المقدمة)
- ٤٣٧ دليل القول الثاني(وجوب المقدمة مقيد بقصد ايجاد ذي المقدمة)
- ٤٣٩ دليل القول الثالث (اعتبار قصد التوصل بالمقدمة في وجوبها)
- ٤٤١ دليل القول الرابع (الواجب هو المقدمة بقيد الايصال لا بقصد الايصال) ...
- ٤٤٤ دليل القول الخامس (الواجب من المقدمة هو العلة التامة لذى المقدمة) ...
- ٤٤٧ دليل القول السادس (عدم وجوب المقدمة رأساً)
- ٤٥٠ الجهة السادسة : ثمرة وجوب المقدمة
- ٤٥٠ الثمرة الأولى : بزّ النذر وامتناله
- ٤٥٢ الثمرة الثانية : جواز أخذ الأجرة عليها وعدمه
- ٤٥٣ الثمرة الثالثة : حصول الفسق بتركها على تقدير وجوبها
- ٤٥٤ الثمرة الرابعة : اجتماع الحرمة مع الوجوب في المقدمة المحرمة

٤٩١	الفهرس
٤٥٤	الفرع الأول : إذا كانت المقدمة غير منحصرة.....
٤٥٦	الفرع الثاني : صورة انحصار المقدمة في المحرمة.....
٤٦٠	الثمرة الخامسة : بطلان العبادة لو زاحمت مع واجب أهم.....
٤٦١	الثمرة السادسة : إمكان الإتيان بالمقدمة بقصد التقرب.....
٤٦١	الثمرة السابعة : ثبوت الوجوب للمقدمة.....
٤٦٢	الجهة السابعة : لو شككنا في حكم المقدمة فما هو مقتضي الأصل في المقام؟ ...
٤٦٢	المقام الأول : الأصل في المسألة الأصولية.....
٤٦٢	البراهين الثلاثة لإثبات الملازمة.....
٤٦٤	المقام الثاني : الأصل في المسألة الفقهية.....
٤٦٦	محاولات خمسة لجريان الاستصحاب في المقام.....
٤٧٥	مقدمة المستحب.....
٤٧٥	مقدمة الحرام.....
٤٧٩	مقدمة المكروه.....
٤٨١	الفهرس.....
٤٩٢	المصادر.....

«المصادر»

القرآن الكريم

أجود التقارير: السيد الخوئي تقارير المحقق النائيني / مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

إقبال الأعمال: السيد ابن طاووس / مكتب الاعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

الاحتجاج: الشيخ الطبرسي / دار الأسوة، قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٢ هـ.

التوحيد: الشيخ الصدوق / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السابعة ١٤٢٢ هـ.

الكافي: الشيخ الكليني / دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة ١٣٧٥ هـ ش.

المحاسن: احمد بن محمد بن خالد البرقي / دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ هـ.

المكاسب: الشيخ الأنصاري / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة عشر ١٤٣٠ هـ.

بحار الأنوار: العلامة المجلسي / دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ.

بحوث في علم الأصول: السيد الهاشمي تقارير الشهيد الصدر / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٦ هـ.

بدائع الأفكار: الميرزا هاشم الآمي تقارير المحقق العراقي / المطبعة العلمية

تهذيب الأصول: الشيخ السبحاني تقريرات السيد الخميني / دار الفكر، قم، ١٣٥٧ هـ ش.

تهذيب الأصول: السيد السبزواري / مطبعة الآداب، النجف الاشرف ١٤٠٠.
جامع أحاديث الشيعة: الشيخ المعزى الملايري / المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ.

حقائق الأصول: السيد الحكيم / مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة ١٤٠٨ هـ.
حلية المتقين: العلامة المجلسي / نشر صفحه نكار، قم، الطبعة الرابعة ١٣٨٨ هـ ش.

سنن أبي داود: ابن الأشعث السجستاني / دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.
سنن الدار قطني: الدار قطني / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

شرح المنظومة: الملا هادي السبزواري / الطبعة الحجرية
عوالي اللآلي: ابن أبي جمهور الاحسائي / مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

فرائد الأصول: الشيخ الأنصاري / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

فوائد الأصول: الشيخ الكاظمي الخراساني تقريرات المحقق النائيني / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

قوانين الأصول: الميرزا القمي / المكتبة العلمية الإسلامية، الطبعة الحجرية ١٣٧٨ هـ.

كفاية الأصول: المحقق الخراساني (مع حاشية المشكيني) / المطبعة العلمية الإسلامية.

كفاية الأصول: المحقق الخراساني / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ.

مباحث الأصول: السيد الحائري تقريرات السيد الصدر / دار البشير، قم، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

مجمع الأفكار ومطرح الأنظار: محمد علي اسماعيلي بور تقريرات الميرزا هاشم الآملي / المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٢ هـ.

مجمع البيان في تفسير القرآن: الشيخ الطبرسي / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

محاضرات في أصول الفقه: الشيخ الفياض تقريرات السيد الخوئي / دار الأنصاريان، قم، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ.

مستدرک الوسائل: الميرزا النوري / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

مستدرک سفينة البحار: النمازي الشاهرودي / مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

مستمسك العروة الوثقى: السيد الحكيم / منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

مطرح الأنظار: الشيخ أبو القاسم كلانتري تقريرات الشيخ الأنصاري / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة ١٣٨٥ هـ ش.

مقالات الأصول: المحقق العراقي / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

مقتل الحسين عليه السلام: الشيخ المقرم / المكتبة الحيدرية.

منتهى الأصول: السيد عبدالصاحب الحكيم تقريرات السيد محمد الروحاني / المطبعة الهادي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

منتهى الأصول: السيد البجنوردي / مكتبة البصري، قم .

نتائج الأفكار: السيد المروج الجزائري تقريرات السيد الشاهرودي / مؤسسة آل المرتضى عليه السلام ، قم ، الطبعة الأولى .

نهاية الأفكار: المحقق العراقي / مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤٠٥ هـ .

نهاية الدراية: المحقق الاصفهاني / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم .

نهج البلاغة (مع شرح الشيخ محمد عبده): دار الذخائر ، قم ، الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ .

وسائل الشيعة: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي / مؤسسة آل البيت عليه السلام

لإحياء التراث ، قم ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ .