

الأصول

المنتجة في الفقه

تأليف

السيد حسين الحسيني الشاهرودي

المجلد الثاني



مكتبة دار الحديث



الأصول

المنبجّة في الفقه

تأليف

السيد حسين الحسيني الشاهرودي

المجلد الثاني

حسيني شاهرودي، سيد حسين، ١٣٢٥ -
الأصول المنتجة في الفقه / تاليف السيد حسين الحسيني الشاهرودي.
قم: آل المرتضى (ع)، ١٣٩٢ -

ج.
9-X-19-5822-964: دوره ١٢٠٠٠٥ ريال 9-23-5822-964-978-ج.١؛
0-26-5822-964-978-ج.٢ :

فاپا عربي.
ج. ٢ (چاپ اول: ١٣٩٥) (فيپا).
کتابنامه.
اصول فقه شيعه -- قرن ١٤
BP ١٥٩/٨/٦١٣٩٢ الف ٥٢ ح
٢٩٧/٣١٢
٣٣٣٩٨٥٠

هوية الكتاب

اسم الكتاب: الأصول المنتجة في الفقه الجزء الثاني
المؤلف: آية الله السيد حسين الحسيني الشاهرودي
الناشر: آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر
تاريخ النشر: ١٣٩٦
الطبعة: الأولى
العدد: ١٠٠٠
المطبعة: ياران

دوره ISBN 978-964-5822-192

978-964-5822-26-0

الحمد لله رب العالمين
وأفضل الصلوات على أفضل المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين



مبحث الضد

وفيه فصول :

- ١ - إقتضاء الأمر للنهي عن الضد العام .
- ٢ - إقتضائه للنهي عن الضد الخاص .
- ٣ - ثمرة مبحث الضد .
- ٤ - بحث الترتب .
- ٥ - تطبيقات الترتب .

قسّم المحقق الخراساني رحمته الله (١) مبحث الضد إلى ثلاثة فصول :

- ١ - إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد الخاص .
- ٢ - إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام .
- ٣ - ثمرة المبحث .

ونحن تيمناً بالخمسة الطيبة عليهم السلام نضيف فصلين آخرين وذلك بإفراز مبحث الترتب - الذي ذكره في (الكفاية) في ذيل الثمرة (٢) حيث إنّ بعضاً أنكر الثمرة بفضل

(١) كفاية الأصول : ١٢٩ .

(٢) كفاية الأصول : ١٣٤ .

الترتب - وبما أنّ الترتب مبحث موسع في تطبيقاته في المجالات الفقهية المختلفة^(١) فنجعل فصلاً مستقلاً في تطبيقاته.

ونقدم البحث عن الضد العام وإنّ أخره المحقق الخراساني وسائر العلماء عن الضد الخاص، وذلك لأمرين: لأنّه أخصر، ولتوقف بعض مباحث الضد الخاص عليه^(٢) ونؤخر مبحث الثمرة؛ لأنّه مرتبط بالترتب وهو مبحث واسع بنفسه وبتطبيقاته في مجالات متعددة فقهية فيطول البحث.

الفصل الأول: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أم لا؟
ونتكلّم في أمرين:

الأمر الأول: أنّ المراد من الضد العام هو الترك، فالضد العام لإزالة النجاسة من المسجد - مثلاً - هو ترك الإزالة كما أنّ الضد الخاص لها هو الأمور الوجودية المضادة للإزالة كالنوم والصلاة، وقد ذكر السيد الروحاني رحمته وجود اصطلاح آخر، وهو كون الضد العام عبارة عن الجامع بين الأضداد الوجودية^(٣)، إلا أنّ مرادنا في هذا البحث من الضد العام هو مجرد الترك.

(١) حيث هناك ثمرات فقهية محل الابتلاء كما في صلاة الظهر في يوم الجمعة، فإنّ الاحتياط في تأخير الظهر عن وقت الجمعة لكي لا تبطل بناءً على كون الواجب هو الجمعة تعييناً. وقد تغلب السيد الخوئي رحمته على مشكلة بطلان الظهر بقاعدة الترتب، فالواجب عليه صلاة الجمعة لكن ولو عصى صح منه الظهر، كما في صورة تراحم إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة. إلا أنّ السيد الشاهرودي رحمته على رغم قبوله للترتب لا يراه منطبقاً على المقام؛ لأنّ مورده وجود أمرين في وقت واحد بكلّ الضدين كالإزالة والصلاة، وإنما المانع من الأمر بالصلاة هو أهمية الإزالة، فاذا تغلبنا على مشكلة الأمر بالضدين كما هو مقتضى صحة الترتب صحت الصلاة لوجود الأمر بها من الأصل، وهذا بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّه على تقدير وجوب الجمعة لا يوجد أمر أصلاً بالظهر، إذ لا أمر وجوبي بأكثر من خمس صلوات في يوم واحد، ففي يوم الجمعة لا أمر بالظهر أصلاً لأنّ الأمر موجود في نفسه لكن قد ارتفع بسبب التضاد مع الجمعة لكي تثبته بالترتب.

(٢) وهو إثبات حرمة الضد الخاص من طريق المقدمة الذي ذكره بعنوان المسلك الثاني، المؤلف من مقدمات ثلاث وثالثتها حرمة الضد العام للواجب.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٣٤٠.

هل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام؟..... ٧

الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء وهو يحتمل ثلاثة معاني ولكل منها قائل ولكل منهم دليل:

المعنى الأول: أن الاقتضاء بمعنى العينية، أي أن الأمر بالإزالة - مثلاً - عين النهي عن ترك الإزالة معني وإن كان مفرداتها مختلفة، فحينما يطلب المولى الإزالة يمكنه تعبيران: أحدهما أزل النجاسة، والثاني لا تترك الإزالة كما تقول لصديقك: (لا تنس الوعد) أي اذكر.

المعنى الثاني: أن الاقتضاء بمعنى الدلالة التضمنية، ودليل قائله هو أن الأمر مركب من طلب الشئ والمنع عن تركه فيصبح النهي عن الترك جزء للأمر بالشئ.

المعنى الثالث: أن الاقتضاء بمعنى الدلالة الالتزامية فطوبوية الإزالة - مثلاً - تستلزم أن تمتعه من تركها.

والبحث يقع تارةً بلحاظ عالم الإثبات والدلالة، وأخرى بلحاظ عالم الثبوت والواقع:

أما عالم الدلالة فلا شك في أن الأمر بشئ والنهي عن تركه متحدان معني^(١)، وإن كانا مختلفين في المفردات وتركيب الجملة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢) مطابق مفهوماً مع قوله ﷺ: «لا تتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولي الله أمركم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم عليهم»^(٣) فالمفهوم من كليهما شئ واحد وهو طلب هذه الفريضة والنهي عن تركها.

وأما بلحاظ عالم الثبوت فيقع البحث تارةً في التلازم بين وجوب الشئ وحرمة ضده، وأخرى في الملازمة بين الحب والبغض والإرادة والكرهية لا في نفس الحكيم.

(١) مع بعض الفروق.

(٢) آل عمران: ١٠٤.

(٣) بحار الأنوار ٤٢: ٢٤٩ ح ٥١.

أما النقطة الأولى وهي الملازمة بين الوجوب وحرمة الضد: فيمكن أن تكون بالعينية أو التضمن أو الالتزام، ولكل من هذه الثلاثة قائل وله دليل وعليه مناقشة، فثلاً المحقق الخراساني عليه السلام يظهر منه القول بالعينية؛ لأنه يرى النهي طلباً كالأمر إلا أن الأمر طلب للفعل والنهي طلب للترك. (١)

لكن السيد الوالد الشاهرودي عليه السلام يرى النهي زجراً لا طلباً للترك وطبيعة الزجر تختلف عن طبيعة الطلب (٢)، ولذلك لم يوافق على نظرية المحقق الخراساني عليه السلام، إلا أنا نترك هذا البحث أي كون الأمر مقتضياً للنهي في مرحلة الحكم ونبحث عن النقطة الثانية وهي الملازمة بين حبّ الشيء وبغض تركه، كما يأتي توضيحه.

النقطة الثانية: في الملازمة بين حبّ الشيء وبغض تركه، وإرادة الشيء وكراهة تركه، لأنّ العنصر المؤثر في ثمره هذا البحث هو البغض والكراهة الموجبة لبطلان العبادة، وتوضيحه أنّ الثمرة هي أنّ العبادة التي هي ضد لواجب أهمّ تصيح باطلة بسبب النهي عنها.

أما إثبات النهي عن العبادة فقد يكون رأساً، وهو على تقدير كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضد الخاص، وقد يكون مع الواسطة وهو على تقدير كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضد العام، فإنه يحتاج إلى إضافة - كون النهي ينتقل من الضد العام إلى الضد الخاص - كما هو بعض طرق إثبات الثمرة.

وأما بطلان العبادة المنهية فهو بأحد سببين: إما عدم تمشي قصد القرية، وإما بسبب عدم مقربيتها في نفسها (لكشف البغض والكراهة عن عدم الملاك وما شاكل ذلك) (٣) وكلا المنشأين متقومان بالكراهة والبغض، فالعنصر المؤثر في بطلان العبادة هو كراهة

(١) كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ٤٥.

(٣) حيث ذكرنا في مبحث مبطلية النهي للعبادة سبعة براهين يرجع روحها إلى هذين

المولى وبغضه لها، فنبحث عن الملازمة بين حب المولى للشيء والبغض عن تركه فنقول:

إنّ في الحب والبغض توجد نظريات لا بد من ذكرها، لكي نرى أنّ حبّ الأمور به كإزالة النجاسة - مثلاً - هل يقتضي كراهة وبغض تركها أم لا؟ فنذكر المسالك والنظريات الموجودة أو الممكنة في المقام وهي خمسة:

المسلك الأول: عدم وجود حبّ أصلاً، وأنّ كلما في النفس البشرية هو البغض وهذا المسلك لا يساعد عليه لمخالفته للوجدان.

المسلك الثاني: وجود كل من الحبّ والبغض لكن بصورة نسبيّة، أي إنّ في النفس البشرية حالة هي عاطفة النفس، فإذا لوحظت مع ما يلائم طبيعتها سميت حبّاً، وإن لوحظت مع ما ينافر طبيعتها سميت بغضاً، فالموجود عاطفة واحدة.

وهذا أيضاً خلاف الوجدان، إذ نجد في أنفسنا تعدد عاطفتي الحب والبغض.

المسلك الثالث: أنّ الحب والبغض عاطفتان مستقلتان لكنهما طويلتان، ينشأ البغض من الحب، باعتبار أنّ الإنسان يتألم لفوات محبوه وعدم وجود ما يلائم طبيعته، وإذا تألم لفوات محبوه أبغض الفوت، فأصبح بغضه في طول الحبّ. وهذا ليس مخالفاً للوجدان.

المسلك الرابع: عين المسلك الثالث لكنها في عرض واحد ناشئان من المصلحة، فإنّ ما فيه المصلحة قد يفعل وقد يترك، والحبّ يتعلّق بالفعل والبغض يتعلّق بالترك من دون أن يكون البغض في طول الحبّ.

ولأجل اكتمال العدد بالخمسة الطيبة ﷺ نضيف احتمالاً خامساً بعنوان:

المسلك الخامس: وهو عكس الأول، أنّ كل ما في النفس البشريّة هو الحبّ، وأمّا البغض فهو منتزع من فوت المحبوب أو عداوة شخص له - ولعلها عين البغض - كما في بغضنا لأعداء أهل البيت ﷺ.

ولا يهمننا أنّ أيّ هذه الاحتمالات هو الصحيح ما دام غير مخالف للوجدان كالثالث والرابع، وإن كان يرد على الرابع احتمال أنّ البغض ناشٍ من المفسدة، فالمسلك الأول والثاني والخامس يفيد الاقتضاء بمعنى العينية، إذ حسب الفرض ليس في النفس شيئاً، بل شيء واحد فيصبح حب الشيء عين بغض تركه، وأما المسلك الثالث فيفيد الاقتضاء بمعنى الاستلزام فالأمر بالشيء وحبه يستلزم بغض تركه؛ لأنّ البغض مسبب عن الحب، كما أنّ المسلك الرابع يفيد الدلالة التضمنية، لأنّ حب الشيء متضمن لبغض ضده العام (الترك)، إذ كلّ من حبّ الشيء وبغض تركه - في عرض واحد - معلولان لعلّة ثالثة هي المصلحة والملاك.

فالنتيجة - على جميع المسالك - هو أنّ الأمر يقتضي النهي عن ضده العام إمّا بالدلالة التضمنية أو الالتزامية أو لآثته عينه.

الفصل الثاني: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص؟ فني الاستدلال عليه يوجد مسلكان:

الأول: مسلك التلازم.

والثاني: مسلك المقدمة.

أمّا المسلك الأوّل فاستدلّاه مؤلف من مقدمات ثلاث:

١ - ملازمة كل ضد مع عدم ضده.

٢ - أنّ المتلازمين في الوجود متلازمان في الحكم أيضاً.

٣ - أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

ومن هذه المقدمات الثلاث يستنتج حرمة الصلاة - مثلاً - إذا كانت ضدّاً للإزالة الواجبة، ببيان أنّ الإزالة ملازمة مع عدم الصلاة بمقتضى المقدمة الأولى وعدم الصلاة واجب بحكم المقدمة الثانية، لأنّ الإزالة واجبة حسب الفرض، وإذا وجب عدم الصلاة حرم نقيضه أي نفس الصلاة بحكم المقدمة الثالثة فيثبت حرمة الصلاة المفروضة ضدّاً لواجب أهم.

وهذه المقدمات الثلاث وقعت موضع البحث، والثالثة وإن تمت في المبحث السابق - الضد العام - لكن المقدمتين الأولى والثانية محل نقض وإبرام، إلا أننا في غنى عن ذلك ببركة ما تقدّم من السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله (١) حيث اعترض على المحققين الخراساني والنائيني رحمتهما الله القائلين: (إن حبّ ذي المقدمة يستلزم قهراً حبّ المقدمة فتجب شرعاً) (٢) بأنّ الملازمة في الحبّ وإن كانت موجودة إلا أنّ الملازمة في الحكم الشرعي غير موجودة، لأنّ تشريع الحكم - إيجاباً أو تحريماً - أمر اختياري للشارع المقدّس، فقد يشرّع الوجوب وقد لا يشرّعه على رغم حبّه له، فلا تلازم في الحكم الشرعي. (٣)

نعم لا يصح تعلق الوجوب والحرمة بالمتلازمين كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (٤)، لإحراج المكلف (٥)، وأما الوجوب وعدمه فلا إشكال في تعلّقهما بالمتلازمين، فمجرد وجوب أحد المتلازمين لا يستلزم وجوب ملازمه، وإذا لم تتم هذه المقدمة لم يتم هذا الاستدلال، إذاً فسلك التلازم ساقط بسقوط مقدمته الثانية على الأقل.

وأما المسلك الثاني - وهو مسلك المقدمة فهو أيضاً مؤلف من ثلاث مقدمات:

١ - توقف الضد على عدم ضده توقف الشيء على عدم المانع، فالإزالة - مثلاً - متوقفة على عدم الصلاة.

٢ - مقدمة الواجب واجبة.

٣ - حرمة الضد العام للواجب.

(١) في مبحث وجوب المقدمة ردّاً على المستدل بترشح الوجوب إليها قهراً من ذمها.

(٢) كفاية الأصول: ١٢٦.

(٣) نتائج الأفكار ٢: ٢٩ - ٣٠.

(٤) كفاية الأصول: ١٣٢.

(٥) في صورة تنجّر كلا الحكّمين.

وطريق الاستنتاج أنّ (عدم الصلاة) مقدمة للإزالة بحكم المقدمة الأولى، فيصبح (عدم الصلاة) واجباً بحكم المقدمة الثانية، وإذا وجب (عدم الصلاة) حرمت الصلاة بحكم المقدمة الثالثة.

وقد وقعت المناقشات الطويلة في هذا المسلك إلا أننا في غنى عنها ما دمنا عرفنا عدم وجوب المقدمة شرعاً تبعاً للسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني والسيد الصدر رَبِّهِمْ (إلا في نكتة الثمرة)، فيسقط هذا المسلك بسقوط مقدمته الثانية فلا موجب للبحث عن المقدمتين الآخرين.

نعم، المحققان الخراساني والنائبي رَبِّهِمَا - لاعترافهما بوجوب المقدمة شرعاً - يحتاجان إلى تحقيق المقدمتين الآخرين، وإن كان المحقق الخراساني رَبِّهِمْ قد توصل في النهاية أيضاً إلى عدم دلالة الأمر بشيء على النهي عن ضده الخاص ^(١) رغم قبوله لوجوب المقدمة شرعاً. ^(٢)

الفصل الثالث: في ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وما يمكن أن تكون ثمرة لهذا البحث هو بطلان العبادة المضادة لواجب أهم، كما لو اشتغل بالصلاة تاركاً للإزالة الواجبة (المفروضة هي الأهم)، فعلى تقدير الاقتضاء تبطل الصلاة لأجل النهي المُفسد للعبادة، وعلى تقدير عدم الاقتضاء لا نهى ليفسد الصلاة. ومورد هذه الثمرة فردان:

الأول: أن يفترض كون العبادة موسعة الوقت.

الثاني: أن تكون مُضيقية.

(١) كفاية الأصول: ١٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ١٢٦.

ولا فرق بين هذين الفردين في نكتة الثمرة المذكورة، نعم هذا الفرق ينعكس في نقطة أخرى وهو أنّ الموسع يمكن أن يتمتع^(١) بالأمر المتوجه إلى سائر الأفراد الطولية الخارجة عن دائرة التزامهم مع الإزالة.

وهذه النكتة غير موجودة في الفرد المضيق؛ لعدم وجود أفراد طولية موجبة لتعلق الأمر بالطبيعة الصلاتية كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله^(٢) ولذلك فنحن لا نجعل ثمرتين للمسألة كما صنعه الشهيد الصدر رحمته الله^(٣) بل نقول: الثمرة واحدة؛ لأنّ الصلاة في الواجب الموسع صحيحة حتى لو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، غاية الأمر أنّ الموسع يوجد فيه مجال البحث عن أنّ قصد الأمر المتعلق بالطبيعة هل يكفي لصحة الفرد المزامح أم لا؟، بخلاف المضيق، فإنّه محروم عن هذا البحث^(٤) وإنما يمكن تصحيحه إما بالملاك - كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله^(٥) أو بالأمر الترتبي المرفوض من قبله رحمته الله والمقبول عند المشهور.

وقد اعترض على هذه الثمرة باعتراضين رئيسيين:

الاعتراض الأول: ما ذكره المحقق النائيني^(٦) وتبعه السيد الخوئي رحمته الله^(٧) وهو صحة العبادة على كلا التقديرين، أي حتى على تقدير اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الصلاة، وذلك لأنّ النهي عن الصلاة بما أنّه ليس نفسياً بل غيري (لغرض تحصيل الإزالة) لا لبغض لذات الصلاة، فلا تفسد الصلاة، لأنّ النهي الغيري لا يفسد العبادة فتصح الصلاة على كلا التقديرين، فلا تبقى ثمرة في البين.

(١) فقد ذكر المحقق النائيني تبعاً للمحقق الخراساني رحمته الله أنّ هذا الفرد المزامح يمكن الإتيان به بداعي الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة، لأجل أنّ سائر الأفراد الطولية غير مزاحمة للإزالة.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣١٩.

(٤) لعدم وجود أمر يتعلق بالطبيعة، فينحصر تصحيحه بأحد طريقتين آخرين هما الترتب والملاك، بخلاف الموسع فإنّه يتمتع بالطرق الثلاثة.

(٥) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٦) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣١٦.

(٧) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٧.

وقد أجاب السيد الصدر عليه السلام عن هذا الاعتراض بأن النهي الغيري أيضاً يوجب بطلان العبادة؛ لعدم موجب لصحتها، إذ الموجب إما محبوبيتها أو مصلحتها، أما المحبوبة فهو خلف فرض كونها مبعوضة كما تقدم، وأما وجود المصلحة فيها فهو صحيح لكن مجرد قصد مصلحة الشيء لا يكفي في صحة العبادة إلا إذا كان مضافاً إلى المولى بأن يقصد المصلحة لأجل المولى وتقرباً إليه، والتقرب لا يمكن في المقام ما دام المولى ينهى عنه كما هو المفروض. (١)

إذا فالثمرة ثابتة، أي بناءً على الاقتضاء تبطل العبادة للنهي عنها، وبناءً على عدم الاقتضاء تصح العبادة. هذا جواب الشهيد الصدر عليه السلام عن إشكال المحقق النائيني والسيد الخوئي عليهما السلام وبه يتم الثمرة لمبحث الضد.

ولكن لا نساعده على جواب السيد الصدر عليه السلام؛ إذ يمكن رده بما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام ويظهر من كلام السيد الصدر عليه السلام نفسه أيضاً في رده للبرهان الذي أقيم على مفسدية النهي للعبادة، فقد ذكر المحقق الخراساني عليه السلام في رد القول بالترتب: إن الإتيان بالمهم يحقق بعض أغراض المولى فيتدارك به بعض تبعات معصية الأهم (٢) فإن تدارك بعض السيئات وتقليل نسبة بغض المولى كافٍ في قصد التقرب، فهو يتقرب بتقليل بغض المولى في مقابل ما لو ترك كلاً من الصلاة والإزالة فإن بغضه حينئذ يكون أكثر.

وقد ذكر السيد الصدر عليه السلام نفسه أيضاً أن الإتيان بالعبادة تقليل لبغض المولى بالنسبة إلى صورة ترك العبادة، فإن البغض يكون أكثر، فيمكن التقرب بهذه العبادة بقصد تخفيض درجة البغض. (٣)

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٥.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١١١-١١٢.

ويمكن حلّ آخر وهو أنّه كما لا يضّرّ النهي الغيري بقصد التقرب كذلك لا يضّرّ البغض الغيري أيضاً مادام نفس العمل محبوب ذاتاً فيمكن قصد التقرب به .
ولأجل توضيح كلام المحقّق الخراساني والسيد الصدر عليهما السلام نفترض المولى شخصاً معروضاً للخسارة فلو ترك العبد كلاً من الصلاة والإزالة فقد خسر المولى خسارتين، وأمّا إذا صلّى وهو تارك الإزالة فقد خسر المولى خسارة واحدة، فيمكن للعبد أن يتقرّب إلى المولى بتقليل خسارته وتحقيق بعض أغراضه، فإنّ ذلك كافٍ في قصد التقرب إليه .

فإذا كان السيد الصدر عليه السلام يكتفي في إمكان قصد التقرب بتقليل بغض المولى في باب النهي عن العبادة مع أنّ نهيه نفسي - حسب إطلاقه - ففي مورد الترتب لا بدّ أن يكتفي أيضاً وبطريق أولى، لأنّ النهي الغيري أولى بأن لا ينافي قصد التقرب، وهذا الكلام الذي ذكره السيد الصدر عليه السلام في باب النهي عن العبادة قد ذكر بعنوان تعليقة على كلامه هنا في تقريراته (١) .

ونحن وإن لم نساعد على كلام السيد الصدر عليه السلام هناك، ونقول بعدم إمكان قصد التقرب في بعض الصور (٢) كما يأتي البحث عنه في باب النهي عن العبادة، لكن نقول هنا بصحة الصلاة لإمكان قصد التقرب بتخفيض درجة البغض كما ذكره المحقّق الخراساني عليه السلام (٣) وتقدّم توضيحه آنفاً .

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٧ .

(٢) وهو ما إذا كان النهي وارداً على عنوان العبادة، وأمّا إذا كان النهي عن عنوان آخر واتحداً كالنهي عن عنوان الغضب، ثم اتحداً فيمكن القول بأنّه ما دام غاصباً فقيامه بالصلاة أحسن من عدمه .

(٣) كفاية الأصول: ١٣٤ . حيث ذكر إنّ الإتيان بالمهم يوجب استحقات المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم .

الاعتراض الثاني: ما ذكره الشيخ البهائي عليه السلام (١) من أنّ العبادة باطلّة حتى على تقدير عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده؛ وذلك بسبب عدم الأمر بها، إذ لا يمكن الأمر بها مع الأمر بضدها، فما دام الأمر متوجه إلى الإزالة - مثلاً - فلا أمر بالصلاة، لعدم الأمر بالضدين في وقت واحد، وإذا لم يكن أمر بالصلاة فهي باطلّة لاحتياج العبادة إلى الأمر، فإذا كانت العبادة باطلّة على كلا التقديرين - حتى على تقدير عدم الاقتضاء - فلا تبقى ثمرة لهذا البحث.

وقد قام جماعة من العلماء برد إشكال الشيخ البهائي عليه السلام وبالتالي تشبث الثمرة، وذلك بتصحيح العبادة بعدّة تصحيحات:

التصحيح الأوّل: أنّ وجود الملاك في العبادة كافٍ في صحتها فلانحتاج إلى الأمر بها، إلّا أنّ هذا يتوقف على إحراز الملاك في هذه العبادة على رغم ارتفاع الأمر بها، ولإحراز الملاك طرق:

الطريق الأوّل: أنّ الأمر وإن كان مرتفعاً عن الصلاة - مثلاً - إلّا أنّ ارتفاعه إنّما هو حذراً من التكليف بغير المقدور، فارتفاع الأمر أنّما هو لأجل وجود المانع لا لعدم وجود المقتضي والملاك فيها.

وبعبارة أخرى: بعد أن كان العمل مشتملاً على كلّ من الأمر والملاك لا نرفع اليد عنها إلّا بمقدار الضرورة وهو أن نرفع اليد عن الأمر فقط؛ لأنّه هو الذي يستلزم التكليف بغير المقدور، وأمّا الملاك فلا رافع له.

وهذا الطريق قد وقع مورد المناقشة من قبل جماعة منهم السيد الخوئي (٢) والسيد الصدر عليه السلام (٣) بتقريب أنّ الكاشف عن الملاك ليس إلّا الأمر، وإذا لا يوجد أمر فمن أين يستكشف الملاك؟!

(١) زبدة الأصول: ١١٧ - ١١٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٧٤ - ٧٧.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٤.

ولكن لا نوافق على هذه المناقشة استلهاماً من كلام المحقق الخراساني عليه السلام (١) وهو حكم العقل بعدم الفرق أصلاً بين هذا الفرد من الصلاة وغيره، أي لا فرق بين صورة وجوب الإزالة وعدمه، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً في الصلاة في هذه الحالة وغيرها إلاّ في نقطة واحدة وهي عدم إمكان الأمر بها في هذه الحالة، والحكم العقلي هنا هو الكاشف عن المقام، فيختلف المقام عن عمل لم يقم عليه أمر أصلاً، فإنّ ذلك العمل لا نحز وجود الملاك فيه، بخلاف المقام فإنّه لولا المزاحمة بالإزالة كان الأمر متوجّهاً إلى الصلاة فالكاشف عن الملاك موجود حتى في حال عدم الأمر.

والحاصل: أنّ عدم الأمر ليس لنقص في الصلاة بل لقصور في توجه الأمر وهذه النكته موجبة لحكم العقل بعدم فرق في الملاك بين الفرد المزاحم وغيره، وحكمه هذا يعتبر كاشفاً عن الملاك فلا يتم قولهم بعدم وجود محرز للملاك. نعم من يحتمل أنّ المزاحمة بالأهم كما يرفع الأمر يرفع الملاك أيضاً، فإنّه لا يمكنه إحراز الملاك إلاّ أنّ الشأن في تحقق هذا الاحتمال، فمن لا يحتمل هذا الاحتمال يتم له المطلوب.

الطريق الثاني: التمسك بالدلالة الالتزامية للأمر الصلاحي، فإنّ الأمر يدل على وجوب الصلاة بالدلالة المطابقة وعلى ثبوت الملاك فيها بالدلالة الالتزامية، فلئن ارتفع الأول لاستلزامه التكليف بغير المقدور لا يرتفع الثاني لعدم محذور فيه.

وهذا الطريق لا يصح سواء أقلنا بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية والتكوّن، كما ذهب إليه جماعة منهم السيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليهم السلام أم لم تقل بالتبعية بين الدالتين إلاّ في التكوّن، وأما في الحجية فلا، أي إذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية لا تسقط الالتزامية عنها.

أمّا على التبعية فمن الواضح عدم بقاء دليل على وجود الملاك.

وأما على القول بعدم التبعية في الحجية فأيضاً لا يُحرز الملاك، وذلك لأنَّ اشتراط التكليف بالقدرة أمر بديهي جداً عند العقل، وإذا كان بديهيّاً فهو بحكم المقيّد المتصل أو القرينة المتصلة بالكلام كما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في أنه مانع من تكوّن الظهور، فلا ينعقد ظهور للأمر بالصلاة لا في وجوبها ولا في ملاكها بالنسبة إلى حالة عدم القدرة المفروض في المقام.

الطريق الثالث: نفس الثاني بفرق أنّ الدال على الملاك في الطريق الثاني كان في طول الدال على الوجوب وفعراً له، ولذلك كان يسقط بسقوط أصله، وأما هنا فالدال على الوجوب والملاك في عرض واحد، بمعنى أنّ الأمر بالصلاة - مثلاً - يتضمن الدلالة على شيئين في عرض واحد: أحدهما طلب المادة، والآخر ثبوت الملاك فيها، فيدل على مطلبين بفرق أنّ المطلب الأوّل مدلول لفظي لصيغة الأمر، والثاني مدلول سياقي، وإذا كانا في عرض واحد فلا تسقط الدلالة على الملاك بسبب سقوط الوجوب، فتمسك بإطلاق المادة - مادة الصلاة - لإثبات وجود الملاك فيها حتى عند التراحم بالأهم.

وقد ناقش فيه السيد الصدر رحمته ^(١) بأنّ العرضية غير مقبولة وإنما هي طولية فتخضع لإشكال الطريق الثاني، أي تسقط الدلالة على الملاك بسبب سقوط الدلالة على الوجوب.

ونحن إذ لانوافق على مناقشة الشهيد الصدر بأنّه لانرى وجهاً لعدم المقبولية لانوافق على هذا الطريق أيضاً من جهة أخرى وهي أنّ الدلالات اللفظية قد قسّمت

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٦. وقد أسند هذا الطريق إلى المحقق النائيني إلا أنّ الموجود في فوائد الأصول (٢٠١: ٣١٦) أنّه من جهة تمامية الملاك، حيث قال: فإنّه (أي النهي الغيري) لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان مجرد المزاحمة لواجب آخر أهم والوصلة إليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التام المقتضي لصحتها.

- في المنطق - على ثلاثة أقسام، وعليه فتسائل هل أنّ هذا المدلول السياقي من الدلالة الالتزامية أم لا؟ وعلى الثاني فليست دلالة لفظية، وعلى الأول فهو نفس الطريق الثاني وهو الدلالة الالتزامية وليس طريقاً جديداً.

هذه طرق ثلاثة لإثبات الملاك، والظاهر أنّ الطريق الأوّل الذي سلكه المحقّق الخراساني رحمته الله كافٍ في إثبات الملاك. (١)

التصحيح الثاني: وهو للمحقّق الثاني رحمته الله وهو وإن كان متقدماً على الشيخ البهائي رحمته الله لكن كلامه يردّ إشكال البهائي وتصحّح العبادة، إلّا أنّ هذا التصحيح مختص بصورة ما إذا كانت العبادة موسعة ولا تجري في المضيق (٢)، وقد تبع المحقّق الخراساني (٣) المحقّق الثاني رحمته الله في هذا التصحيح وبيانه:

أنّ الفرد المزاحم من الصلاة للإزالة وإن سقط أمره بسبب التزاحم، لكن الأفراد الطولية المستقبلية التي لا تزاحم الإزالة تتمتع بالأمر الصلّاتي، فتصبح طبيعة الصلاة مأموراً بها ببركة هذه الأفراد، وإذا كانت الطبيعة مأموراً بها أمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتوجه إلى الطبيعة، وهذا الفرد المزاحم وإن لم يكن مشمولاً للطبيعة المأمور بها لكنه مشمول للطبيعة الأعم من المأمور بها وغيرها.

وقد ارتضى هذا التصحيح - الذي ذكره المحقّق الثاني رحمته الله - كلّ من المحقّق الخراساني والسيد الخوئي (٤) والسيد الصدر (٥) رحمته الله والمحقّق النائيني رحمته الله (٦) على تفصيل سوف نذكره.

(١) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٢) جامع المقاصد في شرح القواعد ٥: ١٣.

(٣) كفاية الأصول: ١٣٦.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٢ - ٥٣.

(٥) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢١ - ٣٢٣.

(٦) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣١٤.

وقد يعترض على هذا التصحيح بأنه حتى إذا لم نقل بتعلق الأمر بالأفراد وقلنا بتعلقه بالطبيعة فإنّ الأمر بالطبيعة إنّما يدعو إلى الأفراد غير المزاحمة للأهم ولا يشمل الفرد المزاحم؛ لأنّه ليس من أفراد الطبيعة المأمور بها.

والجواب: أنّ هذا صحيح لكن بما أنّ الفرد المزاحم لا يتفاوت أصلاً عن سائر الأفراد ولا نقص فيها أبداً، فيمكن للمصلي أن يقصد به الأمر المتوجه إلى الطبيعة فلا يقاس بالفرد الذي لا يشملها الأمر؛ لوجود تفاوت ونقص فيه، فإنّ الثاني لا يمكن قصد الأمر فيه بخلاف الأول.

التصحيح الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته حيث وافق المحقق الثاني رحمته في تصحيحه لكن لا مطلقاً^(١)، بل على تقدير كون اعتبار القدرة في التكليف من باب حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور؛ لأنّه إخراج للمكلف - مثلاً - وأما إذا كان اعتبارها من جهة أنّ نفس التكليف يقتضي وجود القدرة فلا يصح هذا الوجه، إذ التكليف لما كان لأجل جعل الداعي للمكلف نحو الفعل انحصر التكليف بصورة معقولة جعل الداعي بالنسبة إليه وهو الفعل المقدور، وعليه فلا يوجد أمر بطبيعة الفعل الجامع بين الفرد المزاحم وغيره من الواجب الموسع؛ لعدم القدرة شرعاً على الفرد المزاحم - حسب الفرض - لأنّ الإزالة أهم، وإذا لم يكن أمر بالطبيعة فكيف يمكن الإتيان بالفرد بقصد الأمر!؟

وقد ناقش السيد الخوئي كلام المحقق النائيني انتصاراً للمحقق الثاني رحمته بمناقشات ثلاث^(٢) ودفعها السيد الصدر رحمته وناقش كلام المحقق النائيني رحمته بمناقشة رابعة، وهو

(١) فوائد الأصول ١ و٢: ٣١٤. وذكره في المحاضرات أيضاً ٣: ٥٤.

(٢) المحاضرات ٣: ٥٨. وقد ذكر السيد الروحاني رحمته (منتقى الأصول ٢: ٣٧٠) أنّ أصل الإشكال الذي ذكره السيد الخوئي رحمته هو من المحقق الإصفهاني رحمته في (نهاية الدراية ٢: ٢٥١).

أنّ لازم نظرية اعتبار القدرة من أجل جعل الداعي ليس هو تخصيص الواجب بالفرد المقدور بل لازمها هو اعتبار كون الواجب مقدوراً، وبما أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور - حتى في الأفراد الطولية كما في المقام - مقدور، كان تعلق الأمر بالطبيعة الجامعة بين الفرد المزاحم وغيره معقولاً، وبالتالي يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، نعم لو فرض كون التخيير بين الأفراد شرعياً - لا عقلياً - فإنّه لا يتعلّق الأمر بالفرد المزاحم، لكنه خلاف الفرض، لأنّ التخيير في المقام عقلي (١).

ووجه أنّ التخيير في المقام عقلي هو عدم خصوصية وتفاوت في الأفراد، بخلاف التخيير الشرعي فإنّ أفرادها متفاوتة كخصال الكفارة.

وتلخّص إلى هنا أنّ التصحيح الثاني للعبادة - وهو الإتيان بها بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة - الذي ذكره المحقّق الثاني عليه السلام قد وافق عليه السيد الخوئي والسيد الصدر عليهما السلام وأجابا عن الإشكال الذي أثاره المحقّق النائيني عليه السلام على أحد التقديرين، وإن كان قد قَبِلَ التصحيح على التقدير الآخر.

ولكن السيد الروحاني عليه السلام قد اعترض على المحقّق الثاني عليه السلام وعلى المحقّق النائيني عليه السلام أيضاً بأنّه على كلا التقديرين الذين فضّل بينهما المحقّق النائيني عليه السلام لا يمكن تعلق الأمر بالفرد المزاحم؛ لأنّ تعلق الأمر بالطبيعة وإن كان صحيحاً لكن شموله للفرد المزاحم أنّما هو بالإطلاق، وبما أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً فلا يشملته إطلاق الأمر؛ لأنّ الفرد المزاحم غير مشمول للطبيعة المأمور بها وإن كان مشمولاً للطبيعة المطلقة. (٢)

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٣.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٣٦٩ - ٣٧٠.

ونحن في غنى عن هذا البحث بفضل النكتة الواردة في (كفاية الأصول) والتي تشكل جواباً آخر^(١) عن اعتراض المحقق النائيني على المحقق الثاني عليه السلام وتثبت إمكان الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر، وهو أنه حتى لو لم نقل بإمكان قصد القرية في الفرد المزاحم من طريق الأمر المتعلق بالطبيعة - لأجل الإشكال الذي ذكره السيد الروحاني عليه السلام - إلا أنّ المكلف يمكنه أن يأتي بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بسائر الأفراد الطولية^(٢)، إذ ليس المقام خاضعاً لمشكلة الإتيان بواجب بداعي واجب آخر وأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، وذلك لأنّ الإشكال إنما يكون في صورة تباينهما، فإنّ الأمر بالصلاة لا يدعو إلى الصوم وبالعكس^(٣) لوجود الفرق بين العملين.

وأما في المقام فالداعوية ممكنة، لعدم تفاوت بين الفردين - المأمور به وغير المأمور به - عقلاً، وبما أنّ هذه النقطة من المسألة عقلية فالمرجع هو العقل وهو يحكم بإمكان الإتيان بالفرد المزاحم (المفروض عدم تفاوته مع سائر الأفراد) بداعي أمر سائر الأفراد.

لا يقال: التفاوت - زائداً على الاختلاف في الخصوصيات الفردية - هو أنّ هذا الفرد ليس مأموراً به بخلاف سائر الأفراد.

لأنّه يقال: أما الخصوصيات الفردية فهي بسبب عدم تأثيرها في نظر المولى ساقطة عن الحساب، وأما الفرق بتعلق الأمر وعدمه فهو إنما يكون فارقاً لو كان لأجل نقص ذاتي في الفرد المزاحم لا بسبب عدم إمكان الأمر به لوجود المانع وهو محذور الأمر بالضدين.

(١) وهذا يعدّ جواباً خامساً حيث إنّ السيد الخوئي ناقش مناقشات ثلاث والسيد الصدر ذكر مناقشة رابعة.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٦.

(٣) أو أمر بالصلاة المقتيدة بالوضوء، فإنّ الأمر لا يدعو إلى الفاقدة لها.

وحاصل حلّنا هو أنّه حتى لو لم يمكن تصحيح قصد القربة في الفرد المزاحم بالأمر المتوجه إلى الطبيعة^(١) لأنّه لا يشمل الفرد المزاحم، لكن يمكن الإتيان به بداعي الأمر المتعلق بالأفراد غير المزاحمة، ما دام لا تفاوت بينهما عقلاً، وما دامت المسألة عقلية فهي خاضعة لحكم العقل.

ومع ذلك لانهتم بهذا البحث ما دمنا نتمتع بالتصحيح الثالث للعبادة المزاحمة للأهم وهو (الترتب) الذي سنتحدث عنه إن شاء الله تعالى.

(١) كما قال بهذا التصحيح المحقّق الثاني والمحقّق الخراساني والسيد الخوئي والسيد الصدر حيث ذهبوا إلى إمكان الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة، لكونه أحد أفرادها بما هي طبيعة وإن لم يكن من أفراد الطبيعة المأمور بها، وخالفهم السيد الروحاني رحمته وفصل المحقّق النائيني رحمته كما تقدم.

الفصل الرابع: في الترتب

ونتكلم في نقاط:

١ - في تفسيره وتحرير محل النزاع.

٢ - أدلة القائلين بإمكانه.

٣ - أدلة القائلين بامتناعه.

٤ - في بعض تطبيقات الترتب.

النقطة الأولى: الترتب هو كون الأمر بأحد الضدين في رتبة متأخرة عن الأمر بالضد الآخر، مثلاً يأمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وعلى تقدير عصيان ذلك يأمر بالصلاة المفروض تضادها مع الإزالة، وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أن مورد الترتب هو بقاء الأمر بالأهم وعدم سقوطه، وأما بعد سقوط الأمر بالإزالة فلا وجه للاستحالة إذ لا يبقى أمر إلا بالصلاة^(١)، وهذا مقبول حتى عند القائلين باستحالة الترتب، ومن هنا فلا بد أن يكون الترتب في أحد فرضين:

الأول: أن يجعل شرط الأمر بالصلاة هو البناء والعزم على معصية الأمر بالإزالة لا نفس معصيته؛ لأنّ أمر الإزالة يسقط بالعصيان فلا يبقى أمران كي يبحث عن الترتب بينهما، بل الباقي أمر واحد متعلّق بالصلاة وهذا صحيح حتى عند القائلين بامتناع الترتب.

والفرض الثاني: أن يجعل الشرط نفس عصيان الأمر بالإزالة بشكل لا يبقى أمر بها ولكن بنحو الشرط المتأخر، فيكون الأمر بالإزالة موجوداً حين الأمر بالصلاة فإنّه أيضاً يتحقّق موضوع الترتب الذي هو محل الخلاف.

والأمر الترتبي قد وقع محل الخلاف، فأنكره الشيخ الأعظم (١) والمحقق الخراساني عليه السلام (٢) ولكن جوزه المجدد الشيرازي رحمته الله (٣) وأكثر تلامذته ومشهور من تأخر عنه.

النقطة الثانية: أدلة المجوزين، وهي ثمانية:

الدليل الأول: الوجدان، فإننا إذا راجعناه نراه لا ينكر الأمر الترتبي، وأنه يختلف عن اجتماع الضدين وعن الأمر بالضدين في عرض واحد، ولو كان الترتب مثل الأمر بالضدين في عرض واحد لما كان يصدقه الوجدان. (٤)

ولكن يمكن المناقشة فيه بأنه لو كان وجدانياً لما وقع فيه الاختلاف، وبمجرد دعوى الوجدان ليس ردّاً على المنكرين، لأنهم أيضاً يدعون الوجدان على مسلكهم كما في مبحث المشتق حيث ادعى الطرفان أن مسلكهم مطابق للوجدان.

الدليل الثاني: وقوع الترتب في الأوامر العرفية والشرعية، فهو دليل إيجابي على إمكانه، وتكلم عن كل من الأوامر العرفية والشرعية فيما يلي:

وقوعه في العرفيات:

أما وقوعه في العرفيات فكأمر الوالد ولده بالذهاب إلى المدرسة وإلا فبالبقاء في الدار وأمثال ذلك، مما استند إليه صاحب (العروة الوثقى) رحمته الله لإثبات الترتب في المجلس الذي جمعه مع صاحب (كفاية الأصول) رحمته الله فردّه بهذه الامثلة، ثم أشار إلى الجواب عنها صاحب (الكفاية) رحمته الله بقوله: (فما الحيلة فيما وقع كذلك في العرفيات). (٥)

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٣) تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٢٧٣.

(٤) المحاضرات ٣: ١٠٢.

(٥) كفاية الأصول: ١٣٥.

وقد أُجيب عن هذه الأمثلة بأجوبة ثلاثة نقلها السيد الروحاني عليه السلام (١) :

١ - ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من أنّ الأمر بالبقاء في الدار - مثلاً - إنما صدر بعد سقوط الأمر بالأهم، أي بعد رفع يد الأب عن الأمر السابق وحصول البدء له، فليس عصياناً للأمر - الأمر السابق - فلم يوجد أمران في آن واحد. (٢)

٢ - أنّ الأمر بالبقاء في الدار إنما حصل بعد سقوط الأمر بالذهاب إلى المدرسة بالعصيان، وغرض الأب إرشاده إلى مصلحة الجلوس في الدار لكي ينجبر به بعض مفسدة عصيان الأمر السابق، ويخفف من الخسارة والبغض، وهذا أيضاً في (الكفاية) (٣) والفرق بين الجوابين وجود المعصية في الثاني دون الأول.

٣ - ما ذكره السيد الروحاني عليه السلام من أنّ (الأمر بالبقاء في الدار) يرجع إلى النهي عن الكون خارج الدار والمدرسة. (٤)

ولكن لا تساعد على هذا الجواب؛ لأنه يرجع إلى التخيير بين الذهاب إلى المدرسة والبقاء في الدار، فإذا اختار البقاء في الدار لا يكون عاصياً، والحال أنّ المصلي التارك للإزالة - في مسألة الترتب - عاصٍ للأمر بها؛ لكونها أهم، وهو ينافي التخيير.

ونحن وإن لم ننكر وجود التخيير في كثير من الأمثلة العرفية لكن نقول: إنّ المستدل بهذه الأوامر العرفية يضع إصبعه على خصوص المورد الذي لا تخيير فيه، لكون الذهاب إلى المدرسة - مثلاً - أهم، فيطالب الأب بذلك بشكل يكون تركه عصياناً، حتى لو بقي في الدار، كما نجد هذا الفرض في كلام السيد الخوئي عليه السلام حيث قرّر الدليل هكذا: إنّ الأب يأمر ولده بالذهاب إلى المدرسة وعلى تقدير عصيانه يأمر بالبقاء في الدار، فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الأمر بالذهاب. (٥)

(١) منتقى الأصول ٢: ٣٩٠.

(٢) و (٣) كفاية الأصول: ١٣٥.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٣٩٠.

(٥) المحاضرات ٣: ١٠٣.

فلئن كان الأب يخيّر ولده بين عمليين في كثير من الأحيان، فإنّ المستدل على إمكان الترتب لا يستشهد بذلك وإنما يضع اصبعه على مورد آخر موجود في العرف أيضاً، وهو كون الذهاب إلى المدرسة عصيانياً حتى لو بقي في الدار بشكل لا يحتمل التخيير. غاية الأمر أنّ البقاء في الدار يجبر بعض تلك المفسدة ويقلل من الخسارة والبغض كما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله.

وأما الجواب الثاني الذي ذكره السيد الروحاني نقلاً عن المحقّق الخراساني رحمته الله وهو الحمل على الإرشاد فلانساعد على ظاهره؛ لأنّ الأمر الإرشادي لا يحتوي على الطلب فهو خارج عن فرض المستدل، لأنّه فرض صورة وجود طلب من المولى العرفي، إذاً فلا بد من أن يكون مراد المحقّق الخراساني رحمته الله من الإرشاد هو أنّ المولى يرشده إلى إطاعة الأمر المولوي بالمهم لكي يخفف من خسارته وبغضه، وبالتالي ينجبر بعض مفسدة عصيان الأهم، لا أنّ نفس الأمر بالمهم إرشادي.

كما لا نساعد على قوله بسقوط الأمر بالعصيان؛ إذ ما دام الموضوع باقياً فإنّ مجرد العصيان لا يسقط الأمر.

وأما الجواب الأول: فيرد عليه: إنّنا لانشك في أنّ الوالد يريد الذهاب إلى المدرسة مطلقاً ولم يرفع يده عنه.

وقوعه في الشرعيات:

وقد ذكر له موارد في الفقه:

١ - ما لو نذر السفر ثم عصى ولم يسافر، فإنّه يجب عليه الصلاة الرباعية وهذا هو الترتب، إذ المولى يأمر أولاً بالسفر والقصر، وعلى تقدير عصيانه يأمر بالتمام.

٢ - عكس الأول، وهو ما إذا وجب عليه البقاء والإقامة لنذر أو غيره ووجب عليه التمام، وأمّا لو عصى وسافر فإنّه يحرم عليه الصوم كما مثل به

السيد الخوئي رحمته (١) لكن تمثيل السيد الصدر رحمته أفضل لأنه مثل بوجوب صلاة القصر عليه (٢) وهو أمر بخلاف مثال السيد الخوئي رحمته فإنه نهى، ومورد البحث هو الأمر الترتيبي لا النهي وإن كانت النكته العملية واحدة، لأن نكته الاستحالة في كل من الأمر والنهي هو التكليف بالضدين.

وقد ذكر السيد الصدر رحمته أنه لا إشكال فقهيًا في وجوب القصر على من سافر على تقدير عدم الإقامة وهو من الترتيب (٣).

ولكن يمكن الإشكال فقهيًا بأن سفره حينئذٍ حرام فيجب عليه التمام، وذلك لأن السفر هو عبارة عن البروز والخروج عن الكون في الحضر كما في قولك: (امرأة سافرة) إذا برز شعرها (والصبح إذا أسفر)، فيبدو أن حقيقة السفر هو ترك الكون في الحضر والمصطلح عليه بالضد العام، وقد تقدّم أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام، فيكون السفر منهيًا فيجب فيه التمام إلا إذا قلنا بأنه نهى غيري فلا يصدق عليه سفر المعصية.

٣ - وقد أضاف السيد الصدر رحمته موردًا ثالثًا فيه التقييد بشهر رمضان (٤)، لكنه ليس فرعًا ثالثًا بل هو من صغريات الفرع الثاني.

وقد أُجيب عن الاستدلال بهذه الموارد الشرعية بأربعة وجوه:
الوجه الأول: ما ذكره السيد الروحاني رحمته من أن هذه الموارد خارجة عن مبحث الترتيب؛ لأن مورد التضاؤ الذي بين الأهم والمهم كإنقاذ غريقين أو الإزالة والصلاة بشكل لا يمكن الجمع بينهما، وأما في هذه الموارد فلا تضاد ذاتًا بينهما حيث يمكن الجمع بين السفر وصلاة التمام، وهكذا الإقامة والقصر فالتضاد عرضي (٥).

(١) المحاضرات ٣: ١٠٣.

(٢) و (٣) و (٤) بحث في علم الأصول ٢: ٣٣٦.

(٥) منتقى الأصول ٢: ٣٩١.

ولكن لا تساعد على هذا الوجه؛ لأنّ نكتة الترتب هو عدم إمكان الجمع ولو شرعاً ولا يختلف فيه نوع التضاد، فكما يقبح على المولى أن يأمر بكل من الإزالة والصلاة لعدم القدرة عليهما في وقت واحد، كذلك يقبح أن يأمر بالسفر والصلاة الرباعية الصحيحة، لعدم قدرة العبد على الجمع بينهما بصورة صحيحة، فمن يرى ذلك قبيحاً في التضاد الذاتي، كذلك يراه قبيحاً أيضاً في التضاد العرضي.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الصدر^(١) من تخريج المقام على غير الترتب، وهو الالتزام بوجود أمرين في صورة نذر السفر مثلاً: أمر بالسفر، وأمر بالجامع بين السفر والصلاة الرباعية في الحضر، وليس أحد الأمرين في طول الآخر حتى يدخل في الترتب، بل الأمران عرضيان، فكما يمكن تخريج المسألة بالترتب، يمكن تخريجها بالأمرين العرضيين، فلا يمكن للقائل بالترتب الاستشهاد بهذا الفرض الفقهي^(١).

ونحن لا تساعد على هذا الوجه أيضاً؛ لأنّ ظاهر الأمر بالجامع أنّ للسفر عدلاً، وظاهر الأمر الأول بالسفر - الذي هو أمر تعيني - عدم العدل فيكون تناقضاً بين الأمرين. ولا يصح رفع التناقض بجعل الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأول أو جعله مفسراً للأمر الأول وأنه ليس تعينياً، وذلك لأنّ هاتين الفرضيتين يستلزمان خروج الفرض عن كونه أمرين، إذ يصبح في الحقيقة طلب واحد وهو خلاف الفرع الفقهي.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الصدر^(٢) أيضاً وهو تخريج مسألة نذر السفر من باب حرمة الجمع بين التركيبين - ترك السفر وترك الصلاة الرباعية - فإنّ هذا يؤدي نفس نتيجة الترتب، فلعل وجوب الصلاة الرباعية على تقدير ترك السفر الواجب من باب حرمة الجمع بين التركيبين لا من باب الترتب، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٣٨.

وهذا الوجه فيه اضطراب قد يكون ناشئاً من عدم التقرير الصحيح لكلامه ﷺ لأنه في بداية المطلب يقول بجرمة الجمع بين التركين، ومقتضاه أن كل ترك وحده ليس بحرام وإنما الحرام هو الجمع بين التركين كالجمع بين الأختين، فيكون العقاب واحداً لو فعل هذا الحرام وهو الجمع، ولكن في نهاية المطلب يظهر حرمة كل ترك مستقلاً، لا حرمة الجمع، لأنه حكم بمعاقبته بعقابين، ونحن لانساعد على هذا الوجه على كلا التقديرين:

التقدير الأول: إن كان المراد حرمة الجمع بين التركين لا حرمة كل منهما فنلاحظ عليه:

أولاً: أن مخالفته يوجب عقاباً واحداً لا عقابين.

وثانياً: في هذه المسألة - وهو وجوب السفر عليه بسبب من الأسباب الشرعية - ترك السفر حرام مطلقاً سواء أصلى الرباعية أم لا، وليس الحرام هو مجرد الجمع بين التركين (ترك السفر وترك الرباعية)، فلو كان الجمع بين التركين حراماً لجاز له ترك السفر إذا لم يترك الصلاة - كما في الجمع بين الأختين - والحال أن ترك السفر حرام عليه حتى لو لم يجمع بين التركين.

والحاصل: أن ترك السفر حرام مطلقاً سواء جمع بينه وبين ترك الصلاة أم لم يجمع، غاية الأمر لو ترك السفر والصلاة معاً فقد ارتكب حرامين.

التقدير الثاني: وإن كان المراد حرمة كلا التركين لا حرمة الجمع بينهما - وذلك بقرينة وجود عقابين - فأيضاً يلاحظ عليه بأنه خلاف الفرض الفقهي، لأن الفرض الفقهي هو أنه إذا سافر وترك الصلاة الرباعية لم يصدر منه أي حرام أصلاً، وهذا ينافي التخريج المذكور من حرمة كلا التركين؛ لأنه إن خرجنا المسألة بجرمة كلا التركين - لا حرمة الجمع بين التركين - يكون المسافر التارك للرباعية آثماً مع أنه ليس بآثم حسب الفرض.

الوجه الأربعة في رد الاستدلال بالأمثلة الشرعية على إمكان الترتب ٣١

وبتعبير آخر: أنّ افتراض كون التركين حرامين مستقلين - لا حرمة الجمع بين التركين كما هو الفرض السابق - مغاير للواقع الفقهي للمسألة، إذ ليس ترك الصلاة الرباعية حراماً في عرض ترك السفر كما في حرمة الخمر والخنزير، إذ يمكنه التخلّص من حرمة ترك الصلاة الرباعية بفضل السفر ولكن لا يمكنه التخلّص من حرمة الخمر بفضل ترك لحم الخنزير، فهذا دليل على أنّ التركين ليسا حرامين مستقلين، وأما وجود العقابين فلا وجه له، إذ لم يصدر منه حرامان وإنما صدر منه حرام واحد؛ لأنّ ترك الصلاة الرباعية إنّما تحرم على تقدير ترك السفر - وهذا يرجع إلى الترتب - فلم يصدر منه حرامان حتى يستحق عقابين.

وأما كيفية تحقّق التقرب بالرباعية فهي إمّا بقصد التخلّص من الحرام أو بقصد حصول الثواب أو بهما معاً. (١)

الوجه الرابع: أنّ هذه الفروع الفقهية لا يمكن جعلها دليلاً في مقابل من ينظر إلى الترتب نظرة الاستحالة، لأنّه إن لاحظنا هذه الفروع من زاوية فكر من يرى الترتب مستحيلاً، فإنّه يؤوّل الأدلة النقلية التي ليست بقطعية حتى تقاوم الحكم العقلي القطعي باستحالة الترتب - حسب تفكيره - فإنّ هذه الفروع ليست بأقوى من نفس القرآن الكريم، فإنّه إن كان ظاهره مصادماً للحكم العقلي ومستلزماً للمستحيل وجب تأويله، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (٢) فما أنّ الحركة مستحيلة بالنسبة إلى الله تعالى يؤوّل المجيء بتأويلٍ ما - كحذف المضاف أي جاء أمر ربك -.

(١) كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار. (نهج البلاغة ٤: ٥٣) فالعبادة الشكرية أسمى من دينك بل قد يكون أسمى من ذلك بأن لا يكون لأجل الشكر على النعمة بل لمجرد الأهلية كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعاً في ثوابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك. (بحار الأنوار ٤١: ١٤)

(٢) الفجر: ٢٢.

غاية الأمر لا يهيم القائل باستحالة الترتب أن يضع إصبعه على تأويل بالخصوص بل يقول: إن هذه الفروع غير القطعية في مقابل البرهان العقلي على الاستحالة مؤولة، كما فعل المحقق الخراساني رحمته الله ذلك قائلاً: إن الإشارة الإجمالية إلى الجامع بين موضوعات المسائل كافٍ ما دام البرهان قائماً على لزوم ذلك، ولا يجب معرفته بالخصوص ^(١).

ولا يقال: إن أدل دليل على امكان الشيء وقوعه. إذ الشأن في وقوعه و لم يثبت، نعم بعد ثبوت وقوعه يدل على الامكان.

ونحن نجيب بهذا الجواب في المقام ما دام أجوبة السيد الصدر والسيد الروحاني رحمتهما الله لم تساعد عليها.

موجز البحث:

ونخرج من البحث عن الدليل الثاني للقائلين بالترتب (وهو وقوعه في الشرعيات) أن هذه الفروع الفقهية قد ارتضاها السيد الخوئي رحمته الله باعتبارها دليلاً على إمكان الترتب، ولكن لم يرتضاها كل من السيد الصدر ^(٢) والسيد الروحاني ^(٣) رحمتهما الله والصحيح عدم كفاية هذه الفروع للاستدلال على إمكان الترتب من زاوية تفكير من يراه مستحيلاً، إلا أننا لم نوافق مع الطريقة التي سلكها كل من السيد الصدر والسيد الروحاني رحمتهما الله في إبطال الاستدلال بهذه الفروع، وإن التقينا معها في نتيجة البحث وهو عدم صحة الاستدلال بهذه الفروع في المقام.

(١) كفاية الأصول: ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٣٩١.

الدليل الثالث: أنّ الأمر بالمهم - كالصلاة مثلاً - في رتبة متأخرة عن الأمر بالأهم نظير تأخر الحكم الظاهري عن رتبة الحكم الواقعي وهذا استدلال بالطولية، وقد ذكر السيد الصدر عليه السلام أنّ الطولية قد فسّرت بثلاث تفسيرات وبُرهن عليها^(١) وقد نقل بعضها المحقق الإصفهاني عليه السلام^(٢) عن بعض القائلين بالترتيب.

وبما أنّ كل هذه التفاسير تشترك في نقطة واحدة - وهي أنّ الأمر بالمهم في مرتبة متأخرة عن الأمر بالأهم، فإذا أقي بالإزالة مثلاً لا يوجد أمر بالصلاة، وبهذا يحاولون التخلص عن مشكلة الأمر بالضدين في عرض واحد - يرد على جميع هذه التفاسير ببراهينها:

ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من أننا نتكلّم من زاوية حال المكلف حينما يأتي بالمهم، فإنّه في هذه الحالة هل يطلب منه الإزالة أيضاً أم لا؟ فإن لم يطلب كان خارجاً عن البحث ولا كلام لمنكري الترتيب في جواز ذلك (أي لا يأمره بالإزالة بسبب من الأسباب في حال الصلاة)، وأما إذا كان الطلب موجوداً دخل في طلب الضدين؛ لأنّ الأمر بالصلاة وإن لم يوجد في حال الاشتغال بالإزالة إلا أنّ الأمر بالإزالة موجود في حال الاشتغال بالصلاة، فيستلزم طلب الضدين في آن واحد.^(٣)

وقد ذكر نفس هذه النكتة المحقق الخراساني عليه السلام في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، بأنّ الحكم الظاهري وإن كان منتفياً في رتبة الحكم الواقعي؛ لأنّه في طوله، لكن العكس موجود أي يتنزل الحكم الواقعي ويوجد في رتبة الحكم الظاهري فلا يرتفع التناقض بمجرد ذلك.^(٤)

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٣٩.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢١٨.

(٣) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٤) كفاية الأصول: ٢٧٧ - ٢٧٩.

الدليل الرابع: وهو للسيد الوالد الشاهرودي عليه السلام من أننا نعتزف بتوجه كلا الأمرين إلى المكلف في وقت واحد وهو حال الإتيان بالمهم، إلا أننا لا نوافق على كلية القانون العقلي القائل بقبح الأمر بالضدين، إذ لا بد من مراجعة العقل العملي في تحديد هذا القانون، فجنده يفصل بين الأمر بالجمع بين الضدين، كقوله اجمع بين الصلاة والإزالة في آن واحد، فيحكم بقبحه، وبين جمع المولى في طلب الضدين - كما في المقام فإنه جمع في الطلب لا طلب للجمع - فلا يحكم بقبحه. ^(١)

وتوضيحه: أنه إذا سألنا العقل العملي: هل تجوز أن نأمر العبد بالجمع بين العملين؟ فإنه يجيب بالقبح، وأما إذا قلنا للعبد: إني أمرك بكلا الأمرين وأجمع بين الطالبين، لكن بشكل لو أتيت بالأهم فإني لا أطالبك بالمهم، فإن العقل لا يرى فيه قبحاً، ولعل سر ذلك هو إحراج العبد في الصورة الأولى، لعدم إمكان الامتثال بخلاف الصورة الثانية - وهو الجمع في الطلب لا طلب للجمع - فإنها لا تخرج العبد.

قد تقول: إن المولى يقول للعبد أيضاً: «لو أتيت بالمهم فإني أطالبك بالأهم أيضاً» وهذا مخرج للعبد.

والجواب: إنما يكون مخرجاً لو لم يكن له مخرج والحال أنه يستطيع الامتثال بلا أي حرج، إذ بإمكانه الامتثال حيث يمكنه دائماً أن يترك الصلاة ويكب على الإزالة فيكون ممتثلاً، فنعتزف بأنه في مرتبة الأمر بالمهم واشتغاله بالصلاة يتوجه إليه الأمران معاً، لكنه لا يزال قادراً على امتثال أمر المولى والتخلص من معصيته بلا إحراج. وبما أن الحاكم بالقبح في المقام هو العقل العملي فإننا عند مراجعته نراه لا يحكم بالقبح في هذه الصورة.

ولانقول: إن الجمع في الطلب قبيح فحال على الحكيم لكنه متحقق بسبب سوء اختيار العبد، حتى يرد علينا إشكال المحقق الخراساني عليه السلام بأن سوء اختيار العبد لا يسمح للمولى بأن يأمره بالمحال ^(٢)، كأن يقول: إئتني بالماء وإن عصيت فطر

(١) نتائج الأفكار ٢: ٩٢ و ٩٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٤.

إلى السماء. (١)

بل كما قال السيد الشاهرودي عليه السلام: إنّ هذه الصورة - أي الترتب - من الأمر بالضدين ليس بمحال إذ ليس فيه أيّ إحراج ما دام الباب مفتوحاً على العبد دائماً للامتثال والتخلّص عن المعصية؛ لأنّه ليس طلباً للجمع. (٢)

غاية ما هناك قد يسقط الأمر بالأهم سريعاً، وقد يسقط الأمر الفوري ويبقى الأمر الثاني الذي نسميه فوراً ففوراً، فيبقى موضوع الترتب مستمراً إلى أن ينتفي الأمر بالأهم، ومع دقة النظر لا فرق بين الغريق المضيّق حكمه والإزالة المستمر الأمر بها فوراً ففوراً في أصل العصيان، حيث يأثم إذا اشتغل بالصلاة حتى لو أزال النجاسة بعد ذلك، لأنّه قد عصى الأمر الفوري بالإزالة واشتغل بالمهم.

تنبيهات:

وحذراً من بقاء إبهام في بعض نقاط دليل السيد الشاهرودي عليه السلام تنبّه على أمور:
التنبيه الأول: أنّ في هذا الدليل اعتراف وإدعاء:

فنعترف بتوجه كلا الأمرين في مرتبة ترك الأهم والاشتغال بالمهم بل حتى قبل الإتيان بالمهم، ولا نقول بمقالة بعض العلماء كالسيد الروحاني عليه السلام بأنّ إطلاق الأمر بالأهم لا يوجد في حالة عصيان الأهم، بل نعترف بوجود كلا الأمرين كما يقوله المحقّق الخراساني عليه السلام في مرتبة ترك الأهم إلا أننا ندعي إمكان ذلك.

ونبرهن على هذا الادعاء بأنّ الأمر بالضدين ليس محالاً في نفسه كاجتماع الضدين بل استحال لقبحه، وقبحه لإحراج المكلف، وبما أنّ المكلف لا يقع في الحرج أصلاً مادام بإمكانه أن يترك المهم ويأتي بالأهم فيكون ممتثلًا من دون أيّ إحراج.

(١) وهذا المثال لأجل توضيح الفرق بين المقام وبين فرض المحقّق الخراساني عليه السلام فقط وإلا فإنّ حلّ السيد الشاهرودي عليه السلام جارٍ قبل الشروع بالصلاة أيضاً، فإنّه لا يقبح عقلاً كونه مأموراً بالضدين، لكن بهذا القيد وهو أنّه إذا لم يشرع في الصلاة واختار الإزالة يرتفع الأمر بالصلاة. نعم، الفرق بين الشروع فيها وعدم الشروع أنّه لا يأثم إذا لم يشرع وأتى بالإزالة فوراً بخلاف صورة الشروع فيها فإنّه أثم لعصيانه فورية الأمر، ولو ترك الصلاة في الأثناء وأزال فأيضاً أثم لكنه أقلّ لتخلّصه من معصية الأمر الثاني بالإزالة، إلا إذا فرض أنّ قطع الصلاة حرام مجرمة أكثر مما لو بقي في الصلاة وترك الإزالة، وهذا على ذمة علم الفقه ونشير إليه في تنبيهات دليل السيد الشاهرودي عليه السلام.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ٩٢ و٩٤.

قد تقول: على تقدير الاشتغال بالمهم يقع في الحرج؛ لأنّه في هذا التقدير يتوجه إليه الأمر بالضدين، وإذا قلنا للعبد لا تأت بالمهم فإنّه خروج عن الفرض؛ لأنّ الأمر بالمهم موجود.

والجواب: أنّه لا حرج عليه؛ لأنّه وإن توجه إليه الأمر بالضدين لكن ما يخرجه إنّما هو طلب الجمع بين الضدين لا الجمع في الطلب، وفي المقام لم يطالب بالجمع بين الضدين فليس بقبیح مادام الحاكم هو العقل العملي وهو يفرق بين صورتين بقبح الأول دون الثاني، وسبب تفرقه هو أنّ العبد ليس له مخرج في الأولى ولكن يتمتع بالمخرج في الثانية، والمعيار ما يحكم به العقل العملي في المقام فهو يحكم على العبد بأنّه لا تشتغل بالمهم وإيت بالأهم كما أنّ المولى أيضاً يقول له اترك المهم وهو ليس خروجاً عن الفرض وهو وجود الأمر بالمهم، إذ أمره بالمهم إنّما هو على تقدير ترك الأهم وأما على تقدير فعل الأهم فإنّه لا أمر بالمهم، فالأمر بالمهم ليس على كل تقدير.

قد تقول: إذا حكم العقل بأنّه لا تشتغل بالمهم فكيف يأمره بالمهم بحيث إذا أتى به كان ممثلاً؟!

والجواب: ان قوله (لا تشتغل بالمهم) إنّما هو على تقدير الاشتغال بالأهم، وأمّا على تقدير عدم الاشتغال بالأهم فانه يأمره بالمهم، فهو أولاً يأمر بالأهم لكن على تقدير عدم الاشتغال به يأمره بالمهم.

والوجدان أيضاً يشهد لهذا البرهان فيرى اختلاف هذه الصورة عن صورة الأمر بالجمع بين الضدين، فإنّها قبيحة فيستحيل صدورها عن الحكيم، وبما أنّ ذلك ليس بحال في نفسه وإنّما استحالته لأجل قبحه فلا يراه محالاً من لا يؤمن بالقبح العقلي كالأشعري، بل يجوز حتى بدون الترتب، أي: يجوز الأمر بالضدين في عرض واحد. التنبيه الثاني: أنّ جواب السيد الشاهرودي رحمته الله يحلّ المشكل في جميع صور الترتب، سواء أكان المهم مضيئاً كإنقاذ غريقين، أو موسعاً كالصلاة في سعة الوقت،

وسواء أكان الأهم فوراً ففوراً كالإزالة، أم مُضيقاً يرتفع موضوعه سريعاً كإتقاد الغريق العالم، فإنَّ كلَّ هذه الصور خاضعة لهذا الحلِّ، بفرق أنَّه في مثال إتقاد الغريق لو اشتغل بالمهم يفوته الإتقاد رأساً، بخلاف الصلاة والإزالة، فإنَّه يمكنه أن يرجع إلى الإزالة ولو في أثناء الصلاة، لكنه آثم بمعصية فورية الأمر وبقاء النجاسة في مدة أطول.

وأما في مسألة إتقاد الغريق لا يبقى الأمر بالأهم بسبب الفورية الموجبة لموت الغريق الأهم بخلاف مسألة الإزالة، فإنَّ الأمر بالأهم لا يزال موجوداً، وهذا الفرق لا يؤثر في الحلِّ، إذ غاية ما هناك ارتفاع الأمر بالإتقاد بسبب موت العالم سريعاً، فتخرج المسألة عن بحث الترتب؛ لعدم بقاء الأمرين لكي نقوم بمعالجة اجتماعهما، وأما في الإزالة فإنَّ الأمر بها لا يزال موجوداً فيبقى موضوع الترتب مستمراً مادام موضوع الأمر بالإزالة موجوداً.

التنبيه الثالث: أنَّه لا فرق في هذا الحلِّ بين حالة ترك الإزالة قبل الشروع في الصلاة أم في أثناءها، فإنَّ الأمر بهما ليس محالاً، إذا كان بقيد الترتب بمعنى أنَّه إذا قطع الصلاة ورجع إلى الإزالة فإنَّ المولى يرفع يده من الأمر بالصلاة.

نعم، قد يفتح الحديث عن فرع فقهي وهو حرمة قطع الصلاة، فمنَّ يقول بعدم الحرمة فحلَّ المطلب هو أنَّ المكلف في أيِّ وقت يمكنه الرجوع إلى الإزالة، فيرفع المولى يده عن الأمر بالصلاة، وأما بناءً على حرمة قطع الصلاة فلا يمكن التخلُّص من الأمر الصلاتي لحرمة قطعها فإذا يصنع؟

وجوابه: أنَّه تابع للرأي الفقهي في المقام، فإنَّ كانا متساويين في الأهمية حينئذٍ (وإنَّ كانت الإزالة أهم قبل الشروع في الصلاة) فإنَّ أمامه محذوران متساويان وحكمه التخيير ويرتفع إطلاق كلا الأمرين.

وأما إنَّ كان الجواب الفقهي أهمية أحدهما، فعقله يحكم بالأخذ بأقل المحذورين وعلى أيِّ تقدير فالظاهر أنَّ عليه إثمين أحدهما لمعصية فورية الأمر بالإزالة، والأخر لحرمة قطع الصلاة بناءً على حرمة في المقام.

وقد يقال بعدم إثمين؛ لأنَّ الإزالة إن كانت هي الأهم فلا بدَّ له من قطع الصلاة فقطعها ليس مجرام، وإن كان حرمة القطع أهم فإِنَّه حينئذ لا يؤمر بالإزالة، وعلى كلا التقديرين ليس عليه إثمَان.

والجواب: أنَّ وجه استحقاق العقابين هو أنَّه عصى فورية الإزالة بالإضافة إلى أنَّه أوقع نفسه في محذور قطع الصلاة بسوء اختياره؛ إذ كان بإمكانه أن لا يقع في قطع الصلاة المشتتمل على المفسدة لكي لا يضطر إلى قطعه بسبب أهمية الإزالة، فإنَّ أهميتها لم ترفع مفسدة القطع وإنما جعلها مغلوبة. والنهي عن قطع الصلاة وإن ارتفع لأجل اضطراره لكن استحقاق العقاب باقٍ؛ لأنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، فهو كالغصب الخروجي فإِنَّه على رغم اضطراره بالخروج يستحق العقاب لكونه بسوء الاختيار.

التنبيه الرابع: أنَّه لا يتوهم كون حلِّ السيد الشاهرودي رحمته الله بعدم القبح في الجمع بين الطلبين من باب تخصيص الحكم العقلي، وذلك لأنَّ العقل من أوَّل الأمر يفصل بين طلب الجمع فيحكم بقبحه، والجمع في الطلب فيحكم بعدم قبحه، كما يقال في الكذب لإصلاح ذات البين.

التنبيه الخامس: أنَّه لا يضترَّ بهذا الحلِّ تبادل نسبة الأهم والمهم، فالصلاة بما أنَّها موسعة فالإزالة أهم منها لكن ما دام لم يشرع فيها، واما بعد الشروع فتصبح هي الأهم؛ لحرمة قطع الصلاة، ففسدة قطعها أكثر من مفسدة بقاء النجاسة، كما جاء في بعض الأخبار بمضمون أنَّ عدم الاعتناء بمنَّ قمت بين يديه يوجب عدم اعتنائه أيضاً وصرح وجهه عنك، فقد يقال: بأنَّ قطع الصلاة لأنَّه بعد القيام بين يدي الربِّ أشد من حرمة ترك الإزالة.

وعلى تقدير هذا القول تتقلب النسبة بين الأهم والمهم، فيصبح الاستمرار في الصلاة أهم من الإزالة، ويخضع أيضاً للحلِّ المذكور للترتب بين الأمر بالاستمرار وعلى تقدير تركه وقطع الصلاة يأمر بالإزالة.

كما أنه لو انقلبت النسبة إلى التساوي لخرج عن الترتب الاصطلاحي^(١) ويصبح إطلاق كل من الأمرين مقيداً بترك الآخر كما في كل واجبين متزاممين متساويين .
 الدليل الخامس: ما جاء في تقارير السيد الخوئي رحمته وهو أن أحد الأمرين مشروط بعدم الإتيان بمتعلق الآخر وعصيانه كما في المقام، فيستحيل أن يكون نتيجة اجتماع الأمرين وفعليتها في زمن واحد طلب الجمع، بدهة أن فعلية الأمر بالمهم مشروط بعدم الإتيان بالأهم وفي ظرف تركه، وهذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً ومعاند رأساً.^(٢)

لكن، تقرير الدليل بهذا المقدار مبتلى باعتراض المحقق الخراساني رحمته بأن الأمر بالمهم وإن كان مشروطاً بعدم الإتيان بالأهم، إلا أنه في حالة ترك الأهم - بما أن أمره غير مشروط بترك المهم - يتوجه الأمر بالضدين إلى المكلف، فيتحقق المحذور في هذه الحالة.^(٣)

إذن، فلا بد من تميم المطلب بأن هذا الفرض غير قبيح عقلاً للنكته التي بينها السيد الشاهرودي رحمته وهو عدم إحراج العبد في مقام الامتثال، وبدون هذا التميم لا يكفي مجرد أنه نقيض لطلب الجمع ومعاند له، إذ يقول المحقق الخراساني رحمته: إن الأمر بالضدين قبيح مطلقاً فمحال على الحكيم .

ومن هنا فإن التقرير الآخر عن دليل السيد الخوئي رحمته المذكور في تقريراته بعنوان الخلاصة أدق وأفضل من هذا التقرير، حيث ذكر دليله بهذه العبارة: «إن المانع من طلب الضدين معاً ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومن الواضح أن ذلك المانع إنما هو فيما إذا كان طلبها في عرض واحد وعلى وجه الإطلاق،

(١) الذي يعتبر فيه بقاء أحد الأمرين مطلقاً من دون التقييد .

(٢) المحاضرات ٣: ١١٦ .

(٣) كفاية الأصول: ١٣٤ .

وأما إذا كان طلب أحدهما مقيّداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه أصلاً - كما هو المفروض - فلا مانع عندئذٍ أصلاً؛ لفرض أنّ المكلف قادر على الإتيان بالأهم وعلى الإتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، والجمع بينهما غير مطلوب على الفرض. إذن، لا مانع من تعلّق الطلبين بهما على هذا النحو والتقدير، ولا يلزم منه طلب المحال. والغفلة عن هذه النقطة الأساسية أوجبت تحيّل أنّ تعلّق الأمرين بالضدين في زمن واحد مستحيل ولو كان على نحو الترتب»^(١).

أقول:

أولاً: أنّ هذا الكلام إن لم يرجع إلى حلّ السيد الشاهرودي رحمته فإنّ من حق المحقّق الخراساني رحمته أن يقول: إنّي لأقبل ادعاءك من أنّه لا مانع من تعلّق الطلبين بهما على هذا النحو، ما دام العقل يحكم باستحالة طلب الضدين في آن واحد على الحكيم، فلا بد من أن يرجع إلى كلام السيد الشاهرودي رحمته من أنّ المانع في نظر العقل ليس مجرد طلب الضدين بل هو إحراج العبد في الامتثال، والإحراج إنّما يوجد في طلب الجمع ولا يوجد في الجمع في الطلب الذي لا يزال المكلف فيه قادراً على الامتثال.

وثانياً: بالإضافة إلى أنّ ما جاء في (المحاضرات) من عدم مطلوبة الجمع بين الأهم والمهم بل المطلوب هو التفريق في مقام الامتثال^(٢) لا يساعد عليه؛ إذ مطلوبة التفرقة وعدم الجمع إنّما هي فيما إذا كانت مصلحة كلّ من الفعلين تتفي بسبب اجتماعه مع الفعل الآخر، كما ذكر المحقّق الخراساني رحمته في التخيير الشرعي من عدم إمكان الجمع بين الملاكين^(٣) وهذا بخلاف المقام، فإنّ المصلحة في كل من الصلاة والإزالة أو إنقاذ الغريقين لا ترتفع بسبب ضم الأخرى، وإنّما المشكل هو النقص في قدرة العبد.

(١) و (٢) المحاضرات ٣: ١٢٣.

(٣) كفاية الأصول: ١٤١.

وأما لو فرض - ولو محالاً - أن العبد قد جمع بين الإتيانين أو الصلاة والإزالة فإن ذلك محبوب للمولى وجامع لكلتا المصلحتين، وليس من حق المولى الحكيم أن يطلب التفرقة إلا إذا كان اجتماع الفعلين موجباً للفساد أو انتفاء الملاك، لا فيما إذا كان المشكل هو نقص قدرة المكلف وعجزه عن الجمع، فإنه في هذه الصورة وإن كان لا يطلب الجمع لكن لا يطلب الفرقة أيضاً.

وقد ذكر السيد الروحاني رحمته ملاحظتين أخريين على دليل السيد الخوئي رحمته واستغرب صدوره عنه، وهما:

وثالثاً: أن السيد الخوئي رحمته يكرّر أن طلب الجمع يرتفع بالترتب، والحال أن المحذور ليس ذلك بل هو الجمع بين التأثيرين الفعليين مع أن طلب الجمع لا يرتفع بالترتب، إذ الأمران مجتمعان في زمن واحد.

ورابعاً: بالإضافة إلى أن السيد الخوئي رحمته ذكر نفي مزاحمة المهم للأهم ولم يذكر عكسه، وهو نفي مزاحمة الأهم للمهم، وليس لذلك في كلامه عين ولا أثر، مع أن عمدة إشكال (الكفاية) على الترتب هو مزاحمة الأهم للمهم^(١).

ولكن، إذا كان كلام السيد الخوئي رحمته راجعاً إلى حلّ السيد الشاهرودي رحمته فلا يبقى موضوع لهذين الإشكاليين، لأن السيد الشاهرودي رحمته يعترف باجتماع الأمرين في زمن واحد، وهكذا مزاحمة الأهم للمهم أيضاً إلا أنه يُبرهن على أن ذلك ليس محذوراً عقلاً في حالة الترتب؛ لأن محذور الاستحالة ناتج عن قبح اجتماع الطلبين في زمن واحد والقبح - بدوره - ناتج عن إحراج المكلف في مرحلة الامتثال والإحراج مرتفع بفضل الترتب؛ لأن المكلف يمكنه الامتثال بالإتيان بالأهم والتخلّص من

الإحراج، نعم يتحقق الإحراج والقبح والاستحالة في خصوص طلب الجمع بأن لا يترتب أحد الطلبين على ترك الآخر، بل يبقى الطلبان مطلقين في عرض واحد. (١) ويبدو أنّ هذا هو أيضاً مراد السيد الخوئي حيث يقول: «إذ لا شبهة حينئذ في وفاء القدرة بهما على هذا النحو». (٢)

الدليل السادس: ما ذكره السيد الروحاني رحمته الله قائلاً: إنّه غير مبتكر، بل هو تعديل لدليلين آخرين لم يكونا كافيين لكلّ صور المسألة، أي: صورة ما إذا كان شرط الأمر بالمهم هو ترك الأهم، نعم لو كان التعليق على عصيان الأهم لتم الدليلان. والدليل المعدّل المقبول عند السيد الروحاني رحمته الله هو: أنّ التراحم بين الأمرين إنّما هو في مقام التأثير الفعلي، والترتب يرفع التأثير الفعلي.

وبيان ذلك: أنّ الأمر بالصلاة - مثلاً - يرتفع مع فعلية الأمر بالأهم وإيجاد الإزالة، وهذه مشكلة فيه، وأما مع فعلية تأثير الأمر بالصلاة - وهي في ظرف ترك الإزالة - فإنّ الأمر بالإزالة لا يكون مؤثراً تأثيراً فعلياً، فلا يصل الأمر بالأهم إلى مرحلة الفعلية في التأثير، إذ لو أثر الأمر بالأهم فعلاً لتحققت الإزالة، إذ فالأمر بالإزالة حين تركها لم تصل إلى مرحلة الفعلية في التأثير، وإذا كان كذلك فلا تراحم بينها، وبهذا البيان يصح الترتب سواء أعلّق الأمر بالصلاة على ترك الإزالة أم على عصيان الأمر بالإزالة. (٣)

ولكن لا يساعد أيضاً على دليل السيد الروحاني رحمته الله، لأننا نعترف بأنّ داعوية وفعلية التأثير غير موجودة للأمر بالإزالة في حالة ترك الإزالة، والأمر بالإزالة غير واصل إلى مرحلة التأثير الفعلي.

(١) نتائج الأفكار ٢: ٩٢ و ٩٤.

(٢) المحاضرات ٣: ١٢١.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٤١٩ - ٤٢٠.

غير أن المحقق الخراساني رحمته يتساءل: هل الأمر بالإزالة فعلي أم رفع المولى يده عنها - بسبب من الأسباب -؟ فإن كانت الفعلية مرتفعة فلا محذور في الأمر بالصلاة، لعدم بقاء المزاحم وأوافق على وجود الأمر الصلّاتي، لخروجه عن صورة الترتب، وأما إذا فرض فعلية الأمر بالإزالة كما هو فرض الترتب، فإنّ عدم التأثير الفعلي للأمر بالإزالة لا يرفع محذور طلب الضدين ما دام المولى يطالب هذا المكلف بالإزالة، غاية الأمر لا يؤثر بالفعل هذا الأمر ككل أمر يعصيه المكلف، فإنّه بمجرد ترك الإزالة لا يرتفع الطلب الجدّي من المولى وصلاحيته للداعوية لكن العاصي لا يعتني بداعويته. يبقى قول السيد الروحاني رحمته: من أن الأمر بالإزالة ليس له إطلاق بالنسبة إلى حالة عصيانه؛ لأنّ الإطلاق متوقف على إمكان التقييد، وبما أنّ التقييد بالعصيان محال فلا إطلاق كذلك. (١)

وجوابه: أنّه حتى لو سلّم المحقق الخراساني رحمته بعدم بقاء إطلاق الأمر بالإزالة في حالة عصيانه فإنّه يعود ليتساءل: هل أنّ المولى يطالب بالإزالة في هذه الحالة أم لا؟ فإنّ أجيب بعدم بقاء المطالبة فقد خرج عن موضوع البحث وهو الترتب، وإنّ أجب بالبقاء، أي أنّه لا يزال يطالب العبد بالإزالة عاد محذور طلب الضدين، وإنّ لم يُسمّ إطلاقاً اصطلاحياً فإنّ ذلك غير مهمّ وليسمّ بالإطلاق الذاتي.

والحاصل: أنّه لا يهمننا انتفاء فعلية الأمر وتأثيره وداعويته ما دام الأمر بالإزالة يدعو العبد إليها غير أنّ العاصي لا يعتني بداعويته ولا يلبيّ دعوته، لا أنّ المولى رفع يده عن الأمر.

فالذي يهمننا هو فعلية الأمر لا فعلية تأثيره في المكلف وانفعاله بالإطاعة، فإنّ ما يوجب المحذور هو فعلية الأمر، وأما فعلية التأثير فليس شرطاً لفعلية الأمر، إذ من الواضح فعلية الأمر بالنسبة إلى كلّ من المطيع والعاصي، إلّا أنّه بالنسبة إلى العاصي لا يكون الأمر مؤثراً بالفعل وبالنسبة إلى المطيع مؤثراً فعلاً.

الدليل السابع: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام من أنّ محذور الأمر بالضدين ليس لأجل التمانع الذاتي بين الأمرين، كالتمانع الموجود في اجتماع الضدين والنقيضين، وإنما التمانع بلحاظ مقام الامتثال فقط، وإذا كان كذلك فإنه يرتفع فيما إذا كان الأمر بالمهم مترتباً على ترك الأهم، فإنه حينئذٍ يستحيل مانعية كل من الأمرين عن تأثير الآخر. أما استحالة مانعية أمر الأهم عن تأثير أمر المهم فهو واضح، لأنه إذا أتى بالإزالة - مثلاً - فلا يؤثر أمر الصلاة ولا يطالبها المولى، وأمّا استحالة العكس فلائنه من المعلوم أنّ الأمر بالأهم ليس مانعاً في فرض عدم وجود الأمر بالمهم، وأمّا في فرض وجود الأمر بالمهم فبما أنّ موضوعه عدم فعل الأهم فعناه أنّ الأمر بالأهم لا يقتضي إيجاد متعلّقه فلا يبقى تمنع في البين. ^(١)

ونحن لانساعد على هذا الدليل (الذي يبدو أنّ روحه راجع إلى الدليل السابق) أيضاً، وذلك لأنّ من حق المحقق الخراساني عليه السلام أن يعترض بأنّه في مرتبة وجود الأمر بالمهم هل يرتفع مطالبة المولى للأهم أم لا؟ فإن كانت مرتفعة وساقطة خرج عن فرض الترتب ولا كلام في تعلّق الأمر بالمهم حتى من قبل المحقق الخراساني عليه السلام وإما إذا كان طلب الأهم باقياً حتى في ظرف الإتيان بالمهم، (لفرض أهمية الإزالة) فإنّ داعوية الأمر بالأهم لا تزال موجودة.

نعم، لا تلّبي هذه الداعوية من قبل العبد لكونه متمرداً على مولاه، فلانساعد على قول السيد الصدر عليه السلام: «عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلّقه في نفسه» ^(٢) و«محروميّة الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه» ^(٣)، وذلك لأنّ الأمر في نفسه مقتضٍ ومؤثر ككلّ أمر صادر من المولى، وإنما لا يؤثر بالفعل ولا ينتج اقتضائه لأجل نقص في طرف العبد، حيث لا يمتثله لتمرده.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٥٩.

(٢) و (٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٥.

قد تقول: إنَّ داعوية الأمر بالأهم ليست فعلية بل شأنية.

والجواب: أنَّ كلَّ أمر لم يمتثله العبد تماًزاً وعصياناً (كالأمر بالصوم مثلاً بالنسبة إلى العصاي) يكون داعويته غير فعلية بل هي شأنية، ولو كان ارتفاع فعلية الداعوية وتبدلها بالشأنية رافعاً لمحدور الطلب القبيح لكان يصح أن يأمر المولى بالضدين في زمن واحد من دون الترتب أيضاً، ولكن يصح الأمر بالمحال أيضاً؛ لأنَّ المأمور به بما أنَّه محال لم يوجد في الخارج، فتصبح داعوية الأمر به غير فعلية، فلو كان عدم فعلية الداعوية مجوّزاً ومُبرراً للأمر في المقام لصحَّ الأمر بالمحال.

إذن، فالدليل الكامل لصحة الترتب هو ما تقدم من السيد الشاهرودي رحمته ولعل دليل السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما يرجع إليه، وموجزه هو أنَّ الداعوية والاقتضاء وإن كانت موجودة على حد سائر الأوامر ما دام المولى لم يرفع يده عن الأهم، إلاَّ أنَّ ذلك ليس بقبيح عقلاً لأنَّ منشأ القبح هو إحراج العبد في مرحلة الامتثال، لعدم قدرته على الجمع بين الضدين، وهذا المحدور مرتفع بفضل الترتب؛ لأنَّ المكلف قادر على الامتثال من دون إحراج وذلك بالإتيان بالأهم تاركاً للمهم، وإذا ارتفع الإحراج ارتفع القبح فالاستحالة.

الدليل الثامن: ما ذكره السيد الصدر رحمته أيضاً، وخلاصته أنَّ في مورد الترتب طلبين وأمرين: أمرٌ بالجامع بين الصلاة والإزالة، وأمرٌ بخصوص الإزالة كمن يريد أولاً أن لا يعطش ويريد ثانياً على تقدير العطش أن يُحصّل الماء، فله طلبان بهذا النحو^(١)، وقد تقدّم توضيحه.^(٢)

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٠.

(٢) تقدّم توضيح المثال وأصل الفكرة وملاحظتنا عليها في مقدمة الواجب عند تصويره رحمته للواجب المشروط.

والمقدار الذي نتكلم هنا هو أنّ هذا الوجه لا يكفي لردّ مشكلة المحقّق الخراساني رحمته الله فإنّ من حقه أن يتساءل بأنّه في مرتبة ترك الإزالة وتحقّق الأمر بالصلاة هل يطلب المولى الإزالة أيضاً أم لا؟ فإنّ أجاب بالنفي خرج عن مسألة الترتب، وإنّ أجاب بالإيجاب كان طلباً للضدين من دون أن يشترط كل منهما بترك الآخر، فإنّ صورة الاشتراط من الطرفين وإن كان يرفع الإشكال لكن في نفس الوقت يخرجها عن مورد الترتب؛ لأنّ مورد الترتب هو أنّ الأمر بالأهم ليس مشروطاً بترك المهم فيجمع الأمر بالضدين في ظرف الإتيان بالمهم.

فلا يمكن حلّه إلاّ بفضل ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله من الاعتراف باجتماع الأمرين الفعلين واجتماع داعويتها واقتضائها، لكن بنكتة رفع يد المولى عن المهم عند الإتيان بالأهم يرتفع الحرج والعجز في مقام الامتثال، وبما أنّ علّة قبح طلب الضدين هو العجز في مقام الامتثال فلا يبقى موجب للقبح لكي يستحيل على الحكيم. وملخص ما مرّ من أدلة القائلين بالترتب أنّه ذهب كلّ من الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمته الله إلى استحالة الترتب، وذهب السيد الشيرازي رحمته الله أستاذ المحقّق الخراساني ومن تأخر عنه كالمحقّق النائيني، والمحقّق العراقي، والسيد الشاهرودي، والسيد الخوئي، والسيد الصدر، والسيد الروحاني رحمته الله إلى إمكان الترتب.

وموجز أدلتهم هو أنّ الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم فلا مزاحمة بينهما، وأنّ الأمر بالأهم قد فقد تأثيره وداعويته الفعلية في فرض عصيانه، وأنّه لا إطلاق له لصورة عصيانه كما ذكره المحقّق الإصفهاني والسيد الصدر والسيد الروحاني رحمته الله.

إلاّ أنّ ذلك - ما لم يرجع إلى دليل السيد الشاهرودي رحمته الله - يمكن مناقشته استعانةً من كلام المحقّق الخراساني رحمته الله ^(١) ببيان:

أنّ الأمر بالمهم وإن كان في طول الأمر بالأهم فلا يكون فعلياً في ظرف الاشتغال بالأهم، إلاّ أنّه في ظرف ترك الأهم تتسائل هل ارتفع الأمر بالأهم أم لا؟

فإن كان قد ارتفع فهو خارج عن الترتب مع أنهم يريدون الجواب بادخال المقام في موضوع الترتب ولا إشكال في الأمر بالمهم حتى عند منكري الترتب، وإن بقى الأمر بالأهم فإنه يستلزم تكليف العبد بعملين مضادين في وقت واحد (وهو ظرف ترك الأهم)، ولا ينعف كون داعوية التكليف وتأثيره واقتضائه شيئاً لا فعلياً، لأنّ كون الداعوية شأنية متحقّق في كل تكليف يقع موضع العصيان، فإنّ داعويته موجودة غاية الأمر أنّ المكلف لتمرّده لا يلبيّ دعوته.

كما أنّ عدم إطلاق الأمر بالأهم - الإزالة - لصورة معصيته، فلئن سلّمنا عدم الإطلاق بالمعنى الاصطلاحي، - لتوقفه على إمكان التقييد ولا يمكن التقييد - لكن نتيجة الإطلاق وليسّم بالإطلاق الذاتي موجودة، إذ لا شك في أنّ المولى لا يرفع يده عن طلب الأهم بمجرد معصية العبد وإسرافه على نفسه ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذُّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُشْرَفِينَ﴾^(١)، فالمولى لا يرفع يده عن طلب الأهم حتى في ظرف سقوط الأمر بالأهم عن التأثير والاقتضاء والداعوية الفعلية بسبب معصية العبد وتركه للأهم ما دام لم يرتفع الموضوع.

ولو كان سقوط الأمر عن الداعوية الفعلية مبرراً لصدوره عن الحكيم لجاز الأمر بالمحال؛ لأنّ المحال بما أنّه لا يوجد في الخارج فأمره فاقده للداعوية الفعلية، فلا مانع من صدوره على غرار هذا التفكير.

ولذلك فالدليل الكامل الذي يرفع إشكال المحقّق الخراساني رحمته الله هو ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله من الاعتراف ببقاء الأمر على تأثيره وداعويته الشأنية^(٢)، إلّا أنّنا نرجع إلى رأس الخيط وهو حكم العقل بالقبح فلاستحالة، فإنّه إنّما يحكم بالقبح فيما إذا طلب الجمع بين الضدين بنحو الإطلاق؛ لأنّه إحراج على المكلف وعجزه في

(١) الزخرف: ٥.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ٩٥ - ٩٦.

مرحلة الامتثال، وأما إذا كان بنحو التقييد ولو من طرف واحد كما في مسألة الترتب، فإنّ العقل العملي لا يحكم بقبحه ولا باستحالته، لأنّ استحالته لأجل قبحه وقبحه لأجل إحراج العبد وعدم قدرته على الامتثال، وفي صورة الترتب لا إحراج على العبد، لقدرته على الامتثال بالإتيان بالأهم، وإذا لم يكن إحراج فلا موجب للقبیح، وإذا لم يكن قبيحاً فلا موجب لاستحالته على الحكيم.

والحاصل أنّ العقل العملي يفرّق بين طلب الجمع بين الضدين أو طلب غير المقدور - كالطيران إلى الهواء - حتى لو علّقه على عصيانه لطلب سابق، كما تبّه عليه المحقّق الخراساني رحمته (١) وبين الجمع في الطلب - أي طلب الضدين - بنحو الترتب، لأنّه بهذا القيد يخرج عن طلب غير المقدور بخلاف الصورة الأولى فإنّه طلب لغير المقدور فيكون قبيحاً فحالاً على الحكيم.

وكلام السيد الخوئي مشابه لكلام السيد الشاهرودي رحمته فإن رجع إليه تماماً فهو، وإلا فلا يقاوم إشكال المحقّق الخراساني رحمته ويعجز عن رفعه فلا ينحلّ إلاّ بكلام السيد الوالد الشاهرودي رحمته.

النقطة الثالثة: ذكر أدلة القائلين بامتناع الترتب:

الدليل الأول: وهو الأساس وقد ذكره المحقّق الخراساني رحمته من أنّ المولى وإن لم يطلب المهم في ظرف الإتيان بالأهم، لكن الإشكال في مرتبة الأمر بالمهم والذي هو ظرف ترك الأهم، فإنّ الأمر بالمهم موجود حسب فرض الترتب، والأمر بالأهم أيضاً باقٍ لفرض أنّ المولى لم يرفع يده عنه بعد لنكتة أهميته فيجتمع طلب الضدين في وقتٍ واحدٍ وهو ظرف ترك الأهم، وطلب الضدين قبيح، فيستحيل صدوره على الحكيم. (٢)

(١) فلا نقول: إنّ سوء اختيار العبد يبرر الأمر بالمحال.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٤.

وفيه ما تقدّم من السيد الشاهرودي عليه السلام بعنوان الدليل الرابع للمجوّزين .

الدليل الثاني: وهو أيضاً للمحقّق الخراساني عليه السلام وكان يورده على أستاذه وكان هو بصدد الجواب ولم يمكنه إقناع المحقّق الخراساني عليه السلام، وهو أنّ لازم الترتب هو استحقاق العبد العاصي لعقابين، إذ المفروض وجود الأمرين فلو عصاهما فقد صدر منه معصيتان والمعصية تستلزم العقاب. (١)

ويظهر من محاولة أستاذ المحقّق الخراساني عليه السلام أنّ الالتزام بالعقابين كان مرفوضاً ومفروضاً عن بطلانه، إلّا أنّ كلاً من المحقّق النائيني والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليهم السلام التزموا بالعقابين، وإن كان ورد في عبارة السيد الصدر عليه السلام ورود كلمة التفصيل في المسألة (٢) لكن بعد الدقة يظهر أنّه غير مُفصّل في المقام وهو الترتب. ودليلهم على تعدّد العقاب وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام من النقض بعصيان جماعة للواجب الكفائي، مثلاً لم يدفنوا الميت مع أنّهم لا يستطيعون الدفن إلاّ مرة واحدة ومع ذلك كل واحد منهم يستحق العقاب. (٣) بل هذا برهان على تعدد العقاب بتقريب أنّ الواجب وإن كان واحداً لكن من المسلم تعدد العقاب.

وأجاب السيد الصدر عليه السلام عن هذا النقض بأنّ كلّ واحد من العصاة كان يتمتع بقدرة كاملة مستقلة على الواجب، فمن الطبيعي استحقاقه لعقاب مستقل، بخلاف مورد الترتب فإنّ العبد لا يقدر على كلا الواجبين وإنما له قدرة واحدة إن صرفها على أحدهما عجز عن الآخر.

(١) كفاية الأصول: ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٢.

(٣) وإن نوقش في المثال بإمكان دفن الميت مرات بعد إخراجه من القبر فتمثّل بقتل الكافر الحربي.

وبتقريب آخر حتى في الواجب الكفائي لا يستحق المكلف الواحد إلا عقاباً واحداً لا عقابين.

ولعل نظر المحقق النائيني رحمته في هذا النقض ليس إلى وحدة القدرة، بل إلى وحدة الملاك، فلا يرد عليه مناقشة الشهيد الصدر رحمته.

الوجه الثاني على تعدد العقاب: أنّ المعيار في تعدده هو تعدد العصيان وبما أنه صدر منه عصيانان فيستحق عقابين.

هذا ما ذكره المثبتين لتعدد العقاب، ويبدوا أنّ القائل بوحدة العقاب والقائلين بتعدده مستندين إلى بناء العقلاء والعرف، وتحقيقنا في هذه المسألة يتطلب الكلام في مقامين:

أولاً: ما هو بناء العقلاء والعرف في المقام.

وثانياً: أنه حتى لو كان بناء العقلاء والعرف على تعدد العقاب فإنه لا عبرة ببنائهم ما دام مرحلة الامتثال والثواب أو العصيان والعقاب هو مورد حكم العقل - لا العقلاء والعرف - فإنه الحاكم على الإطلاق في باب العصيان والاستحقاق فنقول: أما من جهة بناء العقلاء فالظاهر أنّ الحق مع المحقق الخراساني رحمته القائل بوحدة العقاب، بملاحظة ما لو ترك إنقاذ كلا الغريقين فاتا، فإنّ العرف والعقلاء البعيدون عن عوامل خارجية كالعاطفة على الغريق لا يرونه إلا مستحقاً لعقاب واحد ما داموا يعترفون بأنه لم يكن بإمكانه إنقاذ كليهما وأنّ أحدهما يموت حتى لو بذل كل جهوده. فالعبد يعترف بفوت الملاكين، لكن لا يعترف بتفويته للملاكين وإسناده إليه وإنما فوّت ملاكاً واحداً، وأما الآخر فكان فائتاً على كل تقدير.

غاية الأمر بما أنّ مقام استحقاق العقاب - كسائر معلولات الحكم الشرعي - مقام حكم العقل فنترك البحث عن العرف وبناء العقلاء ونتكلم في حكم العقل، فنقول: إنّ العقل أيضاً يحكم بوحدة العقاب؛ لأنّ المكلف لم يفوّت ملاكين، ولئن فات كلا الملاكين فإنّ أحدهما فائت لا محالة فلا يجعله العقل على حساب العبد.

وإنما تبقى بعض الإشكالات التي قد يوردها القائل بتعدد العقاب رداً على القائل بوحدته وهي:

الإشكال الأول: بما أنّ المعصية تستلزم استحقاق العقاب فتعدد المعصية يستلزم تعدد العقاب.

وجوابه: أنّ مجرد تعدد المعصية لا يستلزم تعدد العقاب ما لم يفوت أكثر من ملاك نفسي، كما اعترفوا بعدم تعدد العقاب في معصية الواجب الغيري حتى على القول بالوجوب الشرعي، فإذا عصى واجباً بمقدماته الكثيرة لم يفوت من الملاكات النفسية إلا واحداً، فنفس العقل الحاكم بأنّ المعصية توجب استحقاق العقاب يحكم بأنّ تعدد المعصية لا يوجب تعدد العقاب إلا إذا فوت العبد ملاكات متعددة. وفي المقام وإن فات الملاكان لكن العبد لم يفوت إلا ملاكاً واحداً لكون الآخر فائتاً على كلّ تقدير فلا يجعله العقل على حساب العبد ولا يستند إليه. نعم إلا أن يقال بتعدد العقاب من جهة حرمة التجري، فبالنسبة إلى أحد الملاكين قد فوت الملاك وعصى وبالنسبة إلى الآخر تمرّد وتجري على المولى.

الإشكال الثاني: النقض بمن سرق مالاً وأبطأ في رده، فإنّه يستحق عقاباً متعددة في كلّ لحظة، فقد يوجب تشديد العقاب وقد يوجب زيادته، وهكذا من يخالف قوانين المرور فإنّه يعاقب بمقدار، ولو أصرّ الدفع عن الوقت المقرر يعاقب بضعفه، فهناك زيادة كماً أو كيفاً.

والجواب: أنّ ذلك داخل في تفويت ملاكات متعددة، فنفس سرقة تفويت ملاك وتأخيرها للرد تفويت ملاك ثانٍ، فلا يقاس بموت الغريقين المفروض أنّه لم يفوت إلا ملاكاً واحداً، إذ لم يسند إليه إلا موت أحدهما على البدل، وأمّا الآخر فهو يموت على كلّ تقدير لعجزه عن إنقاذها معاً كما هو فرض الترتب.

الإشكال الثالث: النقص بمخالفة الواجب الكفائي لا من باب وحدة القدرة حتى
يجاب بما أجبنا به المحقق النائيني عليه السلام، بل النقص من جهة أخرى، وهي أن هؤلاء
العاصين لم يفوتوا إلا ملاكاً واحداً لا متعدداً ومع ذلك يتعدد العقاب.

وجوابه: أنه في الواجب الكفائي كل واحد من العصاة قد فوت الملاك مع قدرته
على حفظه، فما أنه فوت ملاكاً واحداً يعاقب عقاباً واحداً، وفي الترتب أيضاً نقول
بنفس هذه المقالة، أي أن العبد قد فوت ملاكاً واحداً، إذ لم يكن قادراً على حفظ
الملاكين بانقاذ كلا الغريقين، فهو أيضاً يستحق عقاباً واحداً لا أكثر ككل فرد من
عصاة الواجب الكفائي.

وبتعبير آخر: أن كل واحد من العصاة في الواجب الكفائي وفي الترتب أيضاً
قد فوت ملاكاً واحداً مع قدرته على حفظه، فعقابه أيضاً واحد في كلا البابين.
ويجدر التنبيه على أننا لا نقول: (إن العلة التامة لاستحقاق العقاب هو مجرد تفويت
الملاك)، فلا يعترض علينا بصورة ما إذا لم يطالب المولى ولم يأمر العبد بحفظ الملاك
وعلم العبد بأن ذلك موضع رغبة مولاه، فإن مجرد علم العبد بشبوت الملاك مع فرض
عدم إيجاب المولى حفظه لا يوجب استحقاق العقاب، بل مرادنا أن تفويت الملاك من
شروط استحقاق العقاب على المعصية.

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام أيضاً ويظهر أن قائله كاشف
الغطاء عليه السلام وهو أن الأمر بالمهم إذا كان معلقاً على عصيان الأمر بالأهم فلا يوجد
الأمر بالمهم إلا بعد المعصية، وهي موجبة لسقوط الأمر بالأهم، وبه يخرج المقام عن
الترتب. (١)

ويرد عليه :

أولاً: أن مجرد المعصية لا يسقط التكليف إلا إذا كان بنحو ارتفاع الموضوع، كما إذا لم يدفن الميت إلى أن حُرِقَ وذُرَّ في الهواء، وأما مع الاحتفاظ على الموضوع فلا، كما إذا عصى بتأخير إزالة النجاسة، فهو عاصٍ لفوريته فيصدر منه العصيان أناً فأناً بتأخير الإزالة.

وثانياً: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في صورة ما إذا كان العصيان مسقطاً للتكليف، وهو تبديل الشرط من المعصية إلى الترك، فيقال: أمر المهم معلق على ترك الأهم، لا على معصيته، ومن المعلوم أن ترك الأهم لا يوجب سقوط أمره فيدخل في موضوع الترتب. كما يمكن حل المطلب من طريق:

وثالثاً: جعل المعصية شرطاً متأخراً، ففي حالة وجود الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم باقياً لعدم عصيانه بعد إلا متأخراً.

الدليل الرابع: ما نسب إلى المحقق الشيرازي رحمته الله وهو أن الصلاة - مثلاً - إذا كانت واجبة كان تركها محرماً، والترك على قسمين:

١ - أن يكون الحرام هو مطلق الترك حتى الموصل إلى فعل الإزالة.

٢ - أن يكون الحرام هو خصوص الترك (ترك الصلاة) المقارن لترك الإزالة، كما لو ترك الواجبين ونام.

فإذا اخترتم الأول كان ذلك منافياً لأهمية الإزالة، وأن الصلاة لا يطلبها المولى في حالة الإزالة.

وإذا اخترتم الثاني وهو حرمة الترك غير الموصل للإزالة لزم أحد محذورين: إما إنكار وجوب الإزالة، أو كون الوجوب المتعلق بالإزالة تخييراً، وهو خلاف فرض الترتب. (١)

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٤٤.

وقد أجاب السيد الروحاني عليه السلام عن ذلك بأنَّ قانون (استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده) حتى لو قبلناه لا ينطبق على المقام؛ وذلك لاستلزامه المحال، فإنَّ حرمة الضد في المقام يلزم من وجودها عدمها.

وهذا ليس من باب التخصيص في الحكم العقلي لكي يكون مرفوضاً، بل من باب أن هذا القانون ^(١) إنما يحكم به العقل ما لم يوجد عنه مانع واستلزام المحال مانع. ^(٢) ولأجل تقريب الجواب نقول: إنَّ هذا القانون العقلي هو كحكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه، فإنَّه من أوَّل الأمر مقيد بعدم وجود ضرورة كحفظ النفس، لا أنَّ القبح موجود، لكنه يزاحم بمصلحة أهم.

لكن يرد عليه: أنَّ في وجوب الشيء وحرمة ضده أقوالاً:

١ - أنَّ وجوب الشيء عين حرمة ضده.

٢ - أنه يدل عليها بالدلالة التضمنية؛ لأنَّ الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من تركه.

وعلى هذين القولين إذا ارتفعت حرمة الترك فإنَّ الوجوب أيضاً يرتفع من أصله.

٣ - الملازمة بينهما. وعلى هذا القول يرتفع الوجوب لعدم انفكاك اللازم عن

الملزوم مثلاً هل يعقل انفكاك الزوجية عن الأربعة بحجة وجود مانع من الملازمة؟!

ولذا فالجواب الصحيح عن هذا الدليل هو أنَّ تقسيمه لا ينحصر في الشقين

المذكورين بل هناك شق ثالث وهو أن يكون وجوب الإزالة تعيينياً ابتداءً ووجوب

الصلاة أيضاً تعيينياً لكن بنحو الترتب بشكل يحرم تركها معاً ويحرم ترك الصلاة

المقارن لترك الإزالة دون تركها المقارن لفعل الإزالة.

(١) وهو استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٤٢٤.

هذه أدلة أربعة للقائلين بامتناع الترتب، ونذكر دليلاً آخر لا على امتناعه، بل على عدم ثبوت وقوعه بعد الفراغ عن عدم استحالته بعنوان:

الدليل الخامس: وهو ما ذكره في (الكفاية) من أن غاية ما استدل به المجوزون هو إمكانه، مع أننا نحتاج إلى إثبات وقوعه ولا تكفي أدلتهم لذلك. (١)
وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته ثم المحقق النائيني رحمته بزيادة توضيح، وروح الجواب هو أن إطلاق الأمر بالمهم في نفسه موجود، وإنما نرفع يدنا عنه في فرض استحالة الترتب، فإذا تغلبنا على الاستحالة وأثبتنا إمكانه كفي في وقوعه إطلاق الأمر بالمهم.

وتحصّل من مجموع سرد أدلة المنكرين والمجوزين للترتب أنه ممكن وواقع، وبعد ثبوت صحة الترتب بحث العلماء عن الترتب من الجانبين، ولا بد أن يكون ذلك في المتساويين أهمية، وإلا لكان الترتب من جانب واحد الذي فرغنا عن بحثه آنفاً، وبما أن الأمر بالمتساويين المتضادين راجع إلى الوجوب التخييري فنختم بحثنا هنا محيلين إلى ذلك البحث. وخلاصته: أنه في الواجب التخييري يتوجه الأمر الصادر من المولى والداعي الحاصل من العبد إلى الجامع بين الطرفين التخييريين، لا أن كلاً من الطرفين التخييريين مورد لداعي العبد بشرط عدم الآخر، وتفصيله مرّ في بحث الواجب التخييري.

النقطة الرابعة: في بعض تطبيقات الترتب:

التطبيق الأول: أنه على القول بالوجوب التعيني لصلاة الجمعة ولو بعد إقامتها قد ذكر السيد الخوئي رحمته صحة صلاة الظهر في وقت صلاة الجمعة لمن تجب عليه الجمعة تعييناً بعد النداء (٢) وذلك تطبيقاً للترتب على المقام.

(١) كفاية الأصول: ١٣٧.

(٢) نعم قبل النداء يتخير بينها وبين الظهر، وأما بعد النداء بشروطها تصح تعيينية حسب هذا القول.

بيان: أنه يجب عليه الجمعة أولاً كما يجب عليه إزالة النجاسة عن المسجد؛ لأنّ المفروض كون الجمعة بعد النداء إليها من قبل إمام جامع للشرائط أصبحت واجبة تعييناً، فلو ترك هذا الواجب صح منه الظهر بالأمر الترتبي.

لكن السيد الشاهرودي الأخ (دام ظله) لا يرى المقام من موارد الترتب؛ لأنّ مورده هو ما إذا كان كلّ من الأهم والمهم في نفسها يتمتعان بالأمر، وفي يوم الجمعة لا أمر بالظهر في ابتداء الزوال أصلاً على القول بوجود الجمعة تعييناً، إذ الصلوات الواجبة اليومية خمسة لا أكثر. (١)

وعليه ففي يوم الجمعة يتوجه الأمر الصلّاتي بالجمعة فقط ولم يؤمر بالظهر في خصوص يوم الجمعة في رأي الوجوب التعييني، ولا ينفع المصلّي وجود الأمر التخيري بين الظهر والجمعة، إذ المفروض أنّ ذلك قبل إقامة الجمعة من قبل الإمام، وأمّا بعد إقامتها فقد تبدل التخير بتعيين الجمعة فأصبحت الظهر فاقدة للأمر، والمعيار في الترتب هو وجود الأمر في ظرف الإتيان بالمهم، ولا ينفع الأمر الموجود سابقاً والساقط فعلاً ولا الأمر اللاحق الذي يوجد لاحقاً. وبذلك تصبح الظهر بلا أمر في نفسه، لا لتضادها مع الجمعة حتى يتغلب على مشكلتها بفضل الترتب. فينحصر الحل في الصبر إلى انقضاء وقت صلاة الجمعة لكي يتوجه إليه الأمر بالظهر. (٢)

إن قلت: بعد أن كان من المسلّم فقهيّاً وجوب الظهر على من ترك الجمعة - ولو عسائناً - ينكشف أنّ صلاة الظهر كانت مأموراً بها أيضاً من أوّل الزوال، وعليه فيدخل في باب الترتب.

(١) فقد جاء في الأخبار: أنّ الحج مقدور أكثر من مرّة، والصوم مقدور طوال السنة، والصلوة مقدورة أكثر من خمس في اليوم، لكن الشارع اكتفى بالخمسة وبشهر رمضان وحجة واحدة.
(٢) إلا إذا قيل بأنّ تعيينية الجمعة تقتضي عدم وجوب الظهر حتى لو ترك الجمعة، وهذا على ذمة الفقه.

قلت: لا ينكشف ذلك لوجود احتمال آخر في المقابل، وهو الاستظهار من أدلة الظهر والجمعة هو أنّ وجوب الظهر والأمر بها إنّما هو بعد انقضاء وقت الجمعة بالنسبة إلى من لم يصلّ الجمعة، وأمّا في وقت الجمعة فلا أمر أصلاً بالظهر، لا أنّها كانت تتمتع بالأمر ولكن رفع اليد عنه لأهمية الجمعة كما في تضاد الصلاة مع الإزالة، وحتى مع هذا الاحتمال أيضاً لا يصح الظهر لعدم إحراز الأمر بها.

ويؤيد عدم وجود الترتب في المسألة أنّه لو كان من باب الترتب لوجب الظهر على من انتهى من صلاة الجمعة سريعاً^(١)، بل يجب أن يأتي بالظهر إذا أمكنه الإتيان بالجمعة بعد ذلك.^(٢)

التطبيق الثاني: مورد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز وأهمية حرمة الغضب، فيطالبه المولى بترك الغضب؛ لأنّه أهم، وأمّا لو عصى وقام بالغضب فالأمر الصلّاتي يتحقق من باب الترتب.

التطبيق الثالث: مورد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع، فإنّ المشهور لا يقولون بتطبيق الترتب عليه؛ لأنّه داخل في مسألة النهي عن العبادة، لفرض اتحاد الغضب مع الصلاة، فيصح مركز الأمر والنهي واحداً، وبالتالي يكون النهي عن الغضب نهياً عن الصلاة أيضاً، فتخضع الصلاة لقانون بطلان العبادة بسبب النهي عنها إلّا في صور الاستثناء وهو الجهل أو النسيان مع عدم التقصير.

ولكن يمكن تطبيق الترتب عليه وتصحيح العبادة حتى على الامتناع^(٣)، فيما إذا كان فساد العبادة بسبب النهي عنها بنكته عدم تمكن المكلف من قصد القرية، لا بسبب آخر كفقدان العمل للملاك.

(١) كما لو اكتفى الإمام في الخطبة بقوله: (اتقوا الله).

(٢) إلّا إذا يقال بأنّ وجوب الظهر مقيد بأن لم يكن قد صلى الجمعة قبلاً.

(٣) ومنجزية حرمة الغضب من دون أن يكون جاهلاً أو ناسياً لا للحكم ولا للموضوع.

وتقريبه: أنّ النهي على ثلاثة أقسام:

١- أن يكون إرشاداً إلى البطلان، وهذا لا شك في بطلان العبادة به .
 ٢- أن يكون النهي لمبغوضيته ومتعلقاً بعنوانه، كما إذا نُهي عن حصة خاصة من العبادة. وهذا أيضاً يوجب البطلان لعدم مقربيته في نفسه، وعدم إمكان قصد القرية عند الالتفات .

٣- أن يكون النهي لا بعنوانه، بل بعنوان آخر منطبق عليه كالصلاة والغضب بناءً على الاتحاد، فهنا محل كلامنا، حيث إنه تارة يكون منشأ البطلان فقدان العبادة للملاك فهنا أيضاً نقول بالبطلان .

وأما إذا كان منشأ البطلان عدم تمشي قصد القرية منه، فهنا يمكننا القول بصحة الصلاة من باب الترتب، بتقريب أنّ العقل يحكم أولاً بترك الغضب ومغادرة المكان المغضوب، ولكن على تقدير البقاء في المكان المغضوب يكون الإتيان بالصلاة موجباً لتقليل بغض المولى بالنسبة إلى ما إذا بقي هناك ولم يصل، فإنه حينئذٍ يخسر العبد لكلا الملاكين، أي توجد مفسدة الغضب وفوت مصلحة الصلاة، بخلاف ما إذا صلى وهو في المغضوب، فلئن خسر أحد الملاكين وهو الأهم - أي الغضب - فقد تحصل على الملاك الأقل ما دامت صلاته ليست كصلاة الحائض باطلة أو مبغوضة في نفسها، وإنما مبغوضيتها لأجل انطباق الغضب عليها، وبالتالي لا يتمتع تمشي قصد القرية، فإنه يمكنه أن يقصد القرية بتقليل خسارة العبد وتقليل بغض المولى .

ونتيجة ما حققناه: هو أنّ المولى كما يطلب الإزالة أولاً ولكن في فرض معصية الإزالة فإنه يطالب بالصلاة؛ لأنها أفضل من معصية كلا التكيليفين، وفي المقام أيضاً أولاً يطلب المولى مغادرة المكان المغضوب ولكن في فرض معصيته يطلب الصلاة؛ لأنها أفضل من معصية كلا التكيليفين، فيمكن للعبد أن يتقرب إلى المولى بصلاته

باعتبارها تقيلاً لبغض المولى ولخسارته، وإذا كان المفروض أنّ سبب البطلان منحصراً في عدم تمشي قصد القرية لا عدم الملاك فلا يبقى موجب للبطلان. وبتعبير آخر: بعدما اختار المكلف العصيان بالبقاء في المكان المغضوب فإنّ أمامه فردان من البقاء: أحدهما: البقاء المتحد مع الصلاة، والآخر: البقاء المتحد مع حالات أخرى غير الصلاة. وبما أنّ الفرد الأوّل أقلّ خسارة وبغضاً من الفرد الثاني صح منه التقرب باختيار الفرد الأقلّ بغضاً وخسارة لكي يخسر خسارة واحدة لا خسارتين. إن قلت: نوافق على أنّ اختيار الفرد الأقلّ بغضاً وخسارة يميّز العبد من قصد القرية، لكن لا نوافق على أنّ الإتيان بالصلاة لتقليل لبغض المولى وخسارة العبد؛ لكونه موجباً للاحتفاظ على أحد الملاكين، فهو أفضل من خسارة كليهما؛ وذلك لأنّ تقليل الخسارة والبغض متوقف على وقوع الصلاة صحيحة، وأمّا الباطلة فلا تحقق ملاكاً حتى يتقلل الخسارة والبغض.

قلت: قد تقدم منّا في تقسيم النهي في أوّل البحث عن التطبيق الثالث أنّ عدم الغصبية في الصلاة ليس على حد سائر الموانع، إذ المفروض - كما تقدم - أنّ مانعيته لأجل عدم إمكان قصد القرية مع العلم بجرمة الغضب وموضوعه، بالإضافة إلى اعتبار كون العمل في نفسه مقرّباً، فلو تغلبنا على هاتين المشكلتين عقلاً - إذ لا دليل شرعي على المانعية كما في الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه - فيرتفع المانع، وكلتا المشكلتان ترتفع بفضل تقليل البغض، فإنّه مقرّب في نفسه ويسمح للعبد أن يتقرّب بذلك.

ولا يبقى إلّا كلام المحقق الخراساني رحمته الله من اشتراط صدور الصلاة بنحو حسن ^(١)، وهذا يمكن التغلّب عليه بأنّ تقليل البغض والخسارة كافٍ في تحقق الحسن النسبي،

(١) كفاية الأصول: ١٥٧.

فإنَّ العقل يحكم بأنَّ فعل هذه الصلاة أفضل عند المولى من تركه وإن كان مفضولاً بالنسبة إلى فرد أفضل، وهو الفرد غير المتحد مع الغضب.

التطبيق الرابع: مسألة الإتمام مكان القصر والإخفات بدل الجهر وعكسها في صورة الجهل بالحكم في المسألة الأولى والجهل والنسيان في المسألة الثانية، فإنَّ تبادل محل الإتمام والقصر مع الجهل لا يوجب بطلان الصلاة فقهيّاً، وصورة الإتمام مكان القصر مورد الإجماع أيضاً وعكسه وإن كان صحيحاً على الأقوى، لكن الإجماع إنما قام على الصورة الأولى دون عكسها.

ولأجل تخريج هذه المسألة فنياً ذكرت وجوه:

منها: ما ذكره كاشف الغطاء رحمته الله وهو تطبيق الترتب عليه أي يطلب المولى أولاً الإخفات في الظهر ولكن إن لم تخفت فصلّ جهراً. (١)
وابتلي هذا التخريج بإشكالات:

الإشكال الأول: أنه يستلزم صحة صلاة من جهر عمداً في موضع الإخفات وبالعكس.

ويبدو أن هذا الإشكال وارد.

الإشكال الثاني: أنه يعتبر في الترتب وجود ضد ثالث كمن يترك كلاً من الإزالة والصلاة وينام، وأما الجهر والإخفات فضدان لا ثالث لهما فلا يجري في مثلها الترتب، لأنَّ صدور الضد الآخر في صورة ترك الأوّل ضروري فلا يتعلق به التكليف. (٢)

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله عن الإشكال الثاني الذي للمحقق النائيني رحمته الله بمنع الصغرى، أي أنّ هذين الضدين لهما ثالث وهو ترك القراءة وترك الصلاة رأساً، كما علّق الشهيد الصدر رحمته الله بأنّه لا تضاد أصلاً بين الصلاتين الجهريّة والإخفاتيّة، لإمكان الجمع بينهما بالإتيان بصلاتين.

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ١: ٢٧ السطر ١١ المبحث الثامن عشر.

(٢) أجدد التقريرات ٢: ٩٢.

ونحن نلاحظ على كلام السيد الصدر عليه السلام بأنّ المراد من عدم التضاد بين الصلاتين، لو كان هو إمكان إيقاعها في وقتين فإنّ هذا موجود في كل متضادين كالصلاة والإزالة وحتى الجهر والإخفات، إلّا أنّ معنى التضاد بين أمرين هو عدم إمكان اجتماعها في زمن واحد.

وإن كان المراد إمكان إيقاعها في وقت واحد فهذا خلاف الوجدان، فإنّه كما لا يمكن الجمع بين الجهر والإخفات في زمن واحد كذلك لا يمكن الجمع بين الصلاتين الجهرية والإخفائية في وقت واحد.

لعلك تقول: يمكن ذلك بأن يُصلى واحدة ويجهر في قرائتها، ثم يخفت أيضاً فهي صلاة واحدة مشتملة على كلتا القرائتين.
والجواب:

أولاً: هذا خلاف الظاهر من الصلاة الجهرية فإنّ معناها بشرط لا عن الإخفات، وهكذا الإخفائية.

وثانياً: يخرج عن أصل المسألة التي فرض فيها صلاتان.

وقد صالح السيد الصدر عليه السلام بين المحقق النائيني والسيد الخوئي عليه السلام بأنّ شرط الترتب لو كان هو عدم الجهر الأعم من السالبة بانتفاء المحمول (وهو أن يقرأ ولا يجهر) والسالبة بانتفاء الموضوع (بأن لا يقرأ أصلاً) فالأمر بالقراءة الإخفائية معقول، لوجود الضد الثالث وهو ترك القراءة أو الصلاة رأساً، فيصح كلام السيد الخوئي عليه السلام وإن كان الشرط بنحو السالبة بانتفاء المحمول فقط فالأمر بالإخفات لا يعقل فيكون الحق مع المحقق النائيني عليه السلام.

فكلام كل منهما صحيح على أحد الفرضين.

والذي نحن نضيف عليه: إنّ الظاهر من السالبة هو السالبة بانتفاء المحمول فإذا قلنا: (ثوب زيد ليس بوسخ) فإنّ ظاهره وجود الثوب له من دون وساخة ولا يشمل

صورة عدم وجود ثوب له أصلاً المعبر بالسالبة بانتفاء الموضوع، وحيث إن السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر يظهر أن الحق مع المحقق النائيني رحمته.

وقد نوقش في تطبيق الترتب على المقام بمناقشات أخرى وقعت موضع النقض والإبرام، ولكننا في غنى عن هذا البحث رأساً؛ لأنّ صحة الصلاة عند تبادل الجهر والإخفات جهلاً أو نسياناً مورد الإجماع والنص وهكذا التمام في موضع القصر، وإن كان العكس محل الخلاف، وإذا ثبت ذلك فقهاً يبقى تحليله الأصولي، ولا ينحصر في الترتب كي نحتاج إلى تحقيق انطباق الترتب عليه وعدمه، إذ يمكن الأخذ بجل المحقق الخراساني رحمته، فإنه على رغم إنكاره للترتب رأساً، خرّج هاتين المسألتين بتخريج آخر وهو أن الواجب عليه الجهر - مثلاً - لو أخفت فقد عصى لتفويت مصلحته بترك التعلم تقصيراً لا قصوراً ولكن تصح صلاته أيضاً، وبيان ذلك:

أنّ المحقق الخراساني رحمته لم يبحث عن هذه المسألة من زاوية تطبيقات الترتب، بل من باب وجوب الفحص في الشبهات الحكمية، فأثار هذه المسألة وهو أنّ المقصر في ترك التعلم لو بدّل الجهر والإخفات أو القصر والإتمام فهو آثم وفي نفس الوقت لا يجب عليه تكرار الصلاة قضاء بل إعادة في بعض الصور^(١)، فيتحقق إشكال وهو أنّ عدم إعادة دليل صحة العمل فلماذا يأثم؟! وإن التزمتم بالإثم فلماذا لا توجبون عليه إعادة؟!!

وأجاب بأننا نخرّج المسألة بأنّ الإثم لتفويت مصلحة الجهر أو القصر على نفسه تقصيراً، وأما عدم وجوب إعادة فلكون الإخفات - في حالة الجهل - ذو مصلحة مانعة من إمكان استيفاء مصلحة الجهر^(٢) ولا يخفى ان روح الترتب موجود هنا.

(١) كفاية الأصول: ٣٧٧.

(٢) وقد كان السيد الشاهرودي رحمته يقرب المطلب بسقي الزرع بماء مالح، فإنه يمنع من استيفاء مصلحة السقي بالماء الحلو المأمور به لعدم فائدة في السقي الثاني ما دامت الأرض رطبة.

ويبقى إشكال آخر: وهو أنّ الإخفات إذا كان ذو مصلحة أيضاً، فلماذا لم يخيّر ابتداءً بين الجهر والاخفات؟! وحلّه أنّ شرط مصلحة الإخفات هو الجهل أو النسيان وبدونها لا مصلحة فيه.

وقال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إِنَّا لَنَقْبَلُ تَخْرِيجَ كَاشِفِ الْغَطَاءِ ^(١) بتطبيق الترتب على المقام لأنّنا أنكرناه وأثبتنا استحالته.

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء ١: ٢٧ السطر ١١ المبحث الثامن عشر.

حالات خاصة للأمر

وفيها مباحث:

- ١ - صحة الأمر مع علم الآمر بعدم شرطه .
- ٢ - الأمر بالأمر بشيء هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟
- ٣ - الأمر بعد الأمر يوجب التكرار أم لا؟
- ٤ - إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا؟

وبعد الانتهاء عن مبحث الضد، نبحت عن حالات خاصة للأمر كما جاء في تصميم البحث للسيد الشهيد عليه السلام وإن كان في نظرنا أنّ بحوث هذا الفصل إمّا راجعة إلى البحث العقلي كالبحث عن صحة الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، أو ترجع إلى بحث دلالات الأمر المتقدمة كالبحث عن أنّ الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟ وكالبحث عن الأمر بعد الأمر، فإنّ هذين البحثين داخلان في البحث عن دلالة الأمر ومشتركان في نكتة البحث عن دلالة الأمر الواقع عقيب المحظر، وهكذا الأمر بعد نسخه، فأنه أيضاً بحث عن دلالة الأمر وأنه هل يدل على الاستحباب أو مطلق الجواز أم لا؟

ومن هنا كان من الأفضل أن يجعل مباحث هذا الفصل خمسة، لا أربعة بزيادة البحث عن وقوع الأمر بعد المحظر ويبحث عنها في باب الأمر. وعلى أي تقدير فنذكر هذه المباحث:

المبحث الأول: جواز الأمر مع علم الأمر بعدم شرطه، كما إذا أمر عبده بالاعتسال يوم الجمعة مع علمه بأن العبد يموت قبله.

وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أن هذا البحث لا مجال له، لأنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه فلا يبقى شك في عدم صحة الأمر مادامنا نفترض عدم توفر شرطه، ومن هنا يظهر أنّ علم الأمر لا دخل له؛ لأنّ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه مطلق سواء أعلّمنا أم لا، مثلاً لو كان الماء بعيداً عن النار وبالتالي لم يتوفر شرط السخونة، فإنّ الماء يبقى بارداً بلافرق بين علمنا بعدم توفر الشرط أو قطعنا بتوفره (مع خطأنا في ذلك).

نعم علم المولى دخيل في الحسن والقبح فع علمه بانتفاء الشرط يكون صدور الأمر منه قبيحاً ومع جهله لا يقبح.

فلنرجع إلى أصل البحث وهو أنّ هنا مشكلة وهو أنه بعد أن كان المشروط ينتفي بانتفاء شرطه فلا يبقى شك في عدم صحة الأمر مع العلم بعدم توفر شرطه، وبالتالي لا مجال لهذا البحث الواضح. ولأجل التخلص من هذا المشكل حمل المحقق الخراساني رحمته مرادهم على وجود مرحلتين للأمر أي صحة الأمر الإنشائي مع عدم توفر شرط الأمر الفعلي. (١)

ويبدو عدم ثمره لهذا البحث، إذ سواء أقلنا بصحة الأمر أم بعدمه فإنّ العبد لا يجب عليه الإتيان بالمأمور به فإنّه على تقدير صحة الأمر يكون العمل غير مقدور، وعلى تقدير عدم صدور الأمر - لعدم جوازه - فأيضاً لا يجب عليه شيء.

المبحث الثاني: الأمر بالأمر بشيء هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟

ونتكلم عن نقطتين:

١- الثمرة.

٢- تحقيق المطلب.

أما النقطة الأولى: فيمكن جعل الثمرة في قوله **عَلَيْهِ**: «فروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»^(١)، فإنَّ أمر الشارع للأب إن كان راجعاً إلى الصبي^(٢) تصبح صلاة الصبي متعلقاً للأمر فتكون صحيحة بلا إشكال، بخلاف ما إذا لم يكن الأمر بالأمر أمراً بالشيء، فإنَّ صلاة الصبي ليست مأموراً بها من قبل الشارع.

ويمكن المناقشة في هذه الثمرة بعدم الحاجة في مشروعية صلاة الصبي إلى هذه الأخبار، إذ يكفينا إطلاقات الأوامر الواردة في العبادات - لا خصوص الصلاة - بعنوان (الناس)، لا بعنوان المكلفين، ولكن بسبب رفع القلم عن الصبي لا يتحقق الوجوب بالنسبة إليه، فتكون عباداته مشروعة وصحيحة بنفس إطلاق أوامر العبادات.

فإن قلت: الرواية القائلة: «عمد الصبي وخطأه واحد»^(٣) تُخصص ما دل على محبوبية العبادات فتجعل عمل الصبي كالعدم فلا مشروعية له:

قلت: الظاهر أنَّ الخطأ والعمد هنا مختص بالجنايات ولا يشمل العبادات سيما بملاحظة الرواية الثانية القائلة: «عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة»^(٤) فهي قرينة على الاختصاص بمورد الجناية.

ومع ذلك يمكن إثبات الثمرة بأن يقال:

أولاً: رفع القلم يشمل جميع الأحكام أي رفع قلم التشريع عن الطفل سواء كان حكماً وضعياً أم تكليفياً، واجباً أم مستحباً.^(٥)

(١) الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض ب ٣ ح ٥.

(٢) وطبعاً لا يجب عليه، لارتفاع قلم التكليف عنه.

(٣) الوسائل ٢٩: ٤٠٠، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٢.

(٤) الوسائل ٢٩: ٤٠٠، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٣.

(٥) إلا أن يقال: اذن حتى لو كان الأمر بالأمر بذلك الشيء، في قوله (مروا صبيانكم

بالصلاة لا يقتضي ذلك؛ لرفع القلم عنه فلا يثبت الثمرة.

ثانياً: الإطلاقات منصرفة إلى البالغين وأكثرها فيها قرائن على ذلك خصوصاً مثل «يا أيها الناس» أو «يا أيها الذين آمنوا» أو «كتب عليكم» أو «ولله على الناس» أو «كتاباً موقوتاً».

النقطة الثانية: في تحقيق المطلب فنقول: إنَّ الأمر بالأمر يحتمل فيه سبعة احتمالات: الاحتمال الأوَّل: أنَّ المَجْعول من المولى إيجابان إيجاب على المأمور الأوَّل بتبليغ الأمر، وإيجاب على المأمور الثاني بالإتيان بالعمل، فإذا قال: (مر عبيدي بالسفر) يجب على الأوَّل إخبار العبيد بوجوب السفر عليهم كما يجب عليهم السفر أيضاً. الاحتمال الثاني: أن يكون المَجْعول من المولى إيجاب صدور الأمر من المأمور الأوَّل من دون إيجاب صدور الفعل من المأمور الثاني.

ولكن إذا فرض أنَّ الأمر الأوَّل ليس نفسياً بل طريقياً إلى صدور الفعل من الثاني (العبيد الآخرين) فيجب صدور العمل من المأمور الثاني حتى لو لم يأمره الأوَّل، فعلى كلا الاحتمالين تكون النتيجة واحدة بفرق أنَّ الوجوب في الاحتمال الأوَّل مدلول مطابق للأمر وفي الثاني مدلول التزامي.

الاحتمال الثالث: نفس الثاني لكنَّ بفرق أنَّ مطلوبة صدور الفعل من المأمور الثاني مشروطة بصدور الأمر من المأمور الأوَّل، وبدونه ليس بمطلوب.

الاحتمال الرابع: أن يكون للأمر غرض واحد متقوم بمجموع كلا الأمرين، صدور الأمر من الأوَّل وصدور الفعل من الثاني، فكل منهما وحده ليس مطلوباً.

والفرق بين الثالث والرابع هو أنَّ الوسيط إذا أحرز عدم صدور الفعل من المأمور الثاني لا يجب عليه إصدار الأمر بناءً على الاحتمال الرابع، إذ لا يتحقق أصلاً غرض الأمر بمجرد صدور الأمر من الوسيط، بخلاف الثالث فإنه يجب على الوسيط إصدار الأمر، لكونه مطلوباً مستقلاً غير مشروط بصدور الفعل من الثاني وإن كانت مطلوبة صدور الفعل من الثاني مشروطة بصدور الأمر من الأوَّل. إلا أن يقال: إصدار الأمر ليس مطلوباً مستقلاً لأنه طريقياً على كل تقدير وليس نفسياً.

الاحتمال الخامس: أن يكون غرض الأمر منحصرًا في صدور الأمر من المأمور الأوّل، ولا غرض له في صدور الفعل من الثاني، وهذا الاحتمال معقول إذا كان عنوان البحث هو (الأمر بالأمر) كما جاء في كثير من الكتب كتقارير الشهيد الصدر عليه السلام (١)، فيكون غرض المولى تثبيت أمريّة هذا العبد ليكون نائباً له في سلطانه وحكومته، فهياً العبيد الآخرين لأن يطيعوه، فيتعود هو على إصدار الأوامر، ويتعود بقية الرعية على إطاعته.

وأما بناءً على جعل العنوان هو (الأمر بالأمر بشي) كما جاء في تقارير المحقق العراقي عليه السلام (٢) فقد يقال: إنّ زيادة كلمة الشيء تؤشّر إلى مطلوبة ذلك الشيء أيضاً، وعليه فلا ينحصر الغرض في صدور الأمر من العبد الأوّل ولكن مع ذلك يحتمل عقلياً أنّ المولى عين المأمور به أي ذلك الشيء وهو السفر مثلاً لكي لا يفسح المجال للعبد الأمر بأن يُصدّر أيّ أمر شاء، فقد يكون فيه مفسدة، فيحدده ببعض الأشياء خاصة فيقول: (مرهم بالسفر) لا لأنّ السفر مطلوب للمولى، بل لعدم ضرر فيه وغرضه تمرين عبيده.

الاحتمال السادس: أن يكون الغرض منحصرًا في صدور الفعل من المأمور الثاني، كصدور الصلاة من الصبي في قوله عليه السلام: «فروا صبيانكم بالصلاة» (٣) فلو صلّى بإرشاد جاره أو معلمه حصل الغرض.

وعلى هذا الاحتمال يبدو إشكال، وهو وجوب تحصيل غرض المولى على الجميع لا على الأب فقط.

وحله: أنّ مجرد غرض المولى من دون أن يتعلق به الأمر لا يجب تحقيقه إلا في صورة واحدة، وهو عدم قدرة المولى على الأمر بغرضه. ومن الممكن رجوع هذا الاحتمال إلى الاحتمال الثاني.

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٣٨١.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٣٩٩.

(٣) الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض ب ٣ ح ٥.

الاحتمال السابع: كون الأمر الأوّل نفسياً فصدور الأمر من الأب ذو مصلحة حتى لو صلّى الولد بتعليم وأمر معلّمه، فع ذلك يجب على الوالد إصدار الأمر لتثبيت ولايته وأمريته على الولد وتعوّده على إطاعة الوالد، فيؤثر أوامره في غير هذا المورد أيضاً. لكن الظاهر ان هذا هو نفس الاحتمال الخامس. ويمكن أن يفرق بينهما بأنّ الاحتمال الخامس ناظر إلى النفسية المحضة ولكن الاحتمال السابع ناظر إلى النفسية والطريقة، بمعنى أنّ هذا الأمر النفسي لا يسقط إلّا مع تحقق المأمور به ولو بتعليم الغير وأمره. هذه هي الاحتمالات الموجودة في الأمر بالأمر بشيء.

تعيين الاحتمالات في الأمر بالأمر:

وأما ما هو المختار من هذه الاحتمالات فيتوقف على مقدمة وهي: أنّه فضّل السيد الروحاني عليه السلام (١) تبعاً للمحقق الخراساني عليه السلام (٢) بين صورة ما إذا كان الغرض من الأمر بالأمر بشيء هو حصول ذلك الشيء في الخارج، ولم يكن غرض في توسيط هذا الوسيط سوى تبليغ أمره، كما هو المتعارف في أمر الرسل بتبليغ أوامر الله سبحانه، وبين صورة ما إذا كان الغرض يحصل بنفس الأمر من دون تعلق غرض بحصول ذلك الشيء. أو كان له غرض في حصول ذلك الشيء لكن مقيداً بصدور الأمر من الوسيط، فيكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء في الصورة الأولى دون الثانية، وأمّا الصورة الثالثة فيكون الأمر بالأمر أمراً بذلك الشيء بعد صدور الأمر من الوسيط.

ولكن هذا التفصيل لا يكفي في المقام، إذ يعود السؤال بأنّه لو لم تكن قرينة خارجية في البين فما هو الظاهر من الأمر بالأمر؟ وبعبارة أخرى: السؤال هو أنّ الأمر بالأمر هل هو من باب تبليغ الرسالة فقط أو من باب أنّ صدور الأمر من الأول دخيل في الغرض كلاً أو بعضاً؟

(١) منتقى الأصول ٢: ٥١٥.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٤.

مقارنة الاحتمالات السبعة:

إذن فالجواب الحاسم هو أنّ الظاهر من الأمر بالأمر هو أحد الاحتمالين الأولين ونتيجتهما وجوب صدور الفعل من المأمور الثاني، ودليلنا على ذلك هو أنّ ما سواهما مبتلى بمؤونة زائدة مدفوعة بالأصل فإنّ الاحتمال الثالث خلاف الظاهر، لأنّ الأصل عدم التقييد الزائد، وهو كون شرط مطلوية الفعل هو صدور الأمر من الأوّل (الوسيط).

كما أنّ الاحتمال الرابع أيضاً خلاف الأصل من جهة أنّ تقييد كل من الشئيين بالآخر فيه مؤونة زائدة، فمدفوعة بالأصل.

وأما الاحتمال الخامس فأيضاً يخالف الأصل من جهة أنّ الظاهر من الأمر هو إيجاب العمل المأمور به فهو ينافي فرض عدم مطلوية العمل كما هو مقتضى الاحتمال الخامس.

فيبقى الاحتمال السادس والأولان، أمّا الاحتمال السادس فيحتمل رجوعه إلى الاحتمال الثاني، وأمّا مقارنة الاحتمال الأوّل والثاني فقد يقال: بتقدم الأوّل؛ لأنّ دلالاته على إيجاب الفعل بالدلالة المطابقية والثاني بالدلالة الالتزامية، ومن الطبيعي أن يتوصل العاقل إلى غرضه بأقوى وسيلة ممكنة، فإدام يمكنه الدلالة المطابقية لا يتوصل بالدلالة الالتزامية.

ولكن لا تساعد على هذا المطلب؛ لأنّه:

أولاً: ليست الدلالة في المقام مطابقية أصلاً، إذ ليس من دلالة اللفظ؛ لأنّ اللفظ لا يدل على إيجاب الفعل بل استفيد ذلك عقلاً، وإرادة المولى إيجاب الأمر وإيجاب الفعل لا يوجد الدلالة المطابقية بل هي تابعة لظهور اللفظ.

وثانياً: قد يُرَجَّح سلوك طريق الدلالة الالتزامية على المطابقية لكونها داخلة في الكناية وهي أبلغ من التصريح كما صرّح به علماء البلاغة فلا يوجب ذلك الظن.

وثالثاً: لو حصل الظن بتقديم الدلالة المطابقية على الالتزامية، فإنّ هذا الظن ليس بحجة؛ لأنّه ليس داخلياً في ظهور الكلام حتى يكون حجة، بل هو ظن بكيفية عمل المتكلم فإنّ الظن في هذه المرحلة ليس بحجة.

والحاصل أنّه ما دام كلا الاحتمالين (الأول والثاني) فرض فيها إيجاب الفعل وأنّ الأمر ظاهر في ذلك فليس المقام من دوران الأمر بين الظاهر وعدمه حتى يرجح الظاهر ويؤخذ به لكونه حجة. ومن هنا حكم السيد الصدر عليه السلام بأنّ كليهما (الاحتمالين) هو الظاهر إن لم يكن الترجيح مع الأول.

وقد دلّل على ذلك بقوله: «والمستظهر من هذه الاحتمالات عرفاً إنّما هو أحد الأولين إن لم ندع ظهوره في الأول منها ولو باعتبار كون الأمر فعلاً طريقياً عادةً وليس لمصلحة فيه بالخصوص ممّا يجعل ظهور الأمر بالأمر ابتداءً في إيجاب الفعل على المأمور الثاني»^(١) وفي توضيحه نقول: إنّ الطريقة الواردة في كلام السيد الشهيد عليه السلام هنا قد يتخيل أنّه راجع إلى الاحتمال الثاني، لكن الصحيح أنّ مراده الاستدلال لكلا الاحتمالين لا الثاني فقط، لأنّ الطريقة موجودة على كلا الاحتمالين.

المقارنة بين الاحتمال السابع والأولين:

وعلى رغم استدلال السيد الصدر عليه السلام لترجيح الاحتمالين الأولين، يمكن المناقشة في ذلك بأنّها أيضاً خلاف الأصل، كما قال المحقق الخراساني عليه السلام في الكفاية من أنّ الأصل في الأمر هو النفسية، لأنّ الطريقة والغيرية تحتاج إلى مؤونة زائدة مدفوعة بالإطلاق.^(٢)

وهذا بخلاف الاحتمال السابع فإنه مطابق لمقتضى القاعدة الأولية، وهو أنّ كلامنا من الأمرين يجب إطاعتها مطلقاً، فيجب على الوالد إصدار الأمر حتى لو صلّى الصبي

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ٧٦.

بإرشاد معلمه أو جاره، وذلك لأنّ الأمر - بمقتضى القاعدة الأولية - ظاهر في كونه نفسياً لا طريقياً، فيكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء، وفي نفس الوقت يجب على الوسيط إصدار الأمر حتى على تقدير صدور الفعل من المأمور الثاني.

ومع ذلك فإنّنا نرفع اليد عن مقتضى القاعدة الأولية^(١) ونحمل الأمر الأول (المتوجه إلى الوسيط) على الطريقية أو المقدمة، لأنّ نفس عملية (الأمر بالأمر) يعتبر قرينة عامة على خلاف القاعدة الأولية، فينتج أنّ الصلاة لو فرض صدورها من الصبي من دون أمر الوالد يسقط وجوب صدور الأمر عن الوالد ويتضح ذلك أكثر في صورة ما إذا لم يكن المأمور الثاني بمتناول للمولى بالطريق المتعارف، فإنّ العرف يساعد أكثر على طريقية الأمر الأول ويرى كون الغرض منه هو مجرد الإبلاغ إلى الثاني.

مناقشة في تفصيل المحقق الخراساني والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا واقترح تفصيل آخر: ومن هنا نحن لانوافق على تفصيل السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٢) الذي ذكره تبعاً للمحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٣)؛ لأنّ ذلك التفصيل إنما هو في صورة العلم بأنّ كيفية الأمر بأي شكل والحال أنّ سؤالنا هو في فرض ما إذا لم يُعرف، فنحن نفصّل تفصيلاً آخر هو:

أنّ المأمور الثاني إذا كان في متناوله (كما إذا كان كل من العبدین جالسين أمامه)، بحيث لم يكن مؤونة زائدة في أن يأمره مباشرة، فهنا نحمل الأمر الأول على أنّه ليس طريقياً لأجل مجرد صدور الفعل من الثاني، بل هناك غرض آخر للمولى في صدور الأمر من العبد الأوّل إمّا تعويد العبد على الأمرية، أو تثبيت رئاسته وبيان مقامه وإكرامه.

(١) وهو كون الأمر ظاهراً في النفسية لا الغيرية.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٥١٥.

(٣) كفاية الأصول: ١٤٤.

وأما إذا لم يكن العبد الثاني في متناول يد المولى - حسب الأسباب العادية - كما في أمر الأب بأن يأمر الصبي بالصلاة، فإنّ المولى وإن كان يمكنه عقلاً أن يأمر الأطفال بالصلاة مباشرة لكن حسب الشكل المتعارف يكون أمر الآباء أسهل، فهنا يحمل صدور الأمر من الوالد على الطريقية .

ومن هنا يتضح عدم موافقتنا على إطلاق مختار السيد الشهيد عليه السلام وهو حمل الأمر الأوّل على الطريقية مطلقاً .

وخلاصة ما ذكرنا هو أنّ الاحتمالات في مسألة (الأمر بالأمر) سبعة، وكلها مبتلاة بمؤونة زائدة إلاّ الاحتمال الذي يفرض فيه عدم الطريقية لكل من الأمرين، فإنّ ذلك هو مقتضى القاعدة الأولية القائلة بأنّ الأصل في الأوامر هو النفسية كما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام، كما أنّ الأصل أيضاً عدم القيود الزائدة كتقييد أحد الأمرين بالآخر من الطرفين كما في الاحتمال الرابع أو من طرف واحد كما في الاحتمال الثاني .

وعلى رغم أنّ مقتضى القاعدة الأولية عدم الطريقية نرفع اليد عنه؛ لأنّ عملية الأمر بالأمر قرينة عامة على خلاف هذه القاعدة، فنحمل الأمر الأوّل على الطريقية أي أنّه طريق لحصول الفعل من المأمور الثاني، ولكن هذه القرينة العامة لا تتحقق فيما فرض أنّ نسبة المولى إلى المأمورين نسبة واحدة - حسب الأسباب العادية - فهنا نعمل بمقتضى القاعدة الأولية، وهو كون الأمر الأوّل نفسياً وأنّ للمولى غرضاً في صدور الأمر من الوسيط (المأمور الأوّل).

ومن هنا لانوافق على إطلاق مختار السيد الشهيد عليه السلام وهو حمل الأمر الأوّل على الطريقية مطلقاً، كما لانوافق على تفصيل السيد الروحاني عليه السلام تبعاً للمحقق الخراساني عليه السلام ^(١) بين ما كان الغرض هو تبليغ أمره كما في رسالة الأنبياء عليهم السلام وبين ما كان الغرض في مجرد صدور الأمر من الوسيط وذلك لأنّ هذا وإن كان صحيحاً،

لكنه بالقرينة الخاصة والبحث إنما هو في صورة انعدام القرائن الخاصة كسائر القرائن الخاصة في الموارد المتفرقة المتواجدة في الفقه، فإنّ ذلك خارج عن مهمتنا وعلى ذمة الفقه لا الأصول.

ويبقى سؤال يفرض نفسه بعد البناء على أنّ الأمر الأوّل طريقي - مطلقاً كما اختار السيد الصدر رحمته أو على تفصيل كما اخترناه - أي مقدمة لصدور الفعل من الثاني كصدور الصلاة من الصبيان، فلماذا لم يأمر المولى المسلمين بنحو عام وإنما اختار بعضهم وهم خصوص الآباء في قوله عليه السلام: «فرو صبيانكم» ^(١) أو عبداً خاصاً من بين سائر العبيد؟!

وجوابه: وجود خصوصية في هذا البعض، إمّا لأنّه أضبط في أداء الرسالة، أو تثبيت أمريته ورئاسته ضمناً، أو كونه أقرب إلى المأمور الثاني كما في أمر كل والد ولده، فإنّ الأب أقرب غالباً من الأجنبي.

المبحث الثالث: في الأمر بعد الأمر:

كما إذا أمر بشيء كإعطاء الكفارة ثم ورد أمر ثانٍ بنفس الشيء، فهل يجب التكرار باعتباره إيجاباً لواجب آخر أو لا يجب، لأنّه تأكيد للأمر الأوّل؟ ولا نبحث عن صورة وجود قرائن خاصة على أحد الطرفين، أو كان الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل، فإنّه قرينة عامة على وجوب تكرار العمل، وهكذا إذا كان المأمور به في أحد الأمرين مغايراً للأمر الآخر كقولك: (اعتق رقبة مؤمنة، اعتق رقبة كافرة) حتى التقييد بكلمة: (مرة أخرى) كما لو قال: (اعتق) ثم قال: (اعتق مرة أخرى) فإنّ هذه الأمور تعتبر قرينة على وجوب التكرار فيخرج عن البحث.

وإنما البحث في صورة عدم وجود أي قرينة خارجية، وإنما كرّر الأمر بشيء واحد قبل امتثاله، وللمسألة صورتان:

(١) الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض ب ٣ ح ٥.

الصورة الأولى: ذكر سببين مختلفين.

الصورة الثانية: ذكر سبب واحد أو عدم ذكر السبب رأساً.

أما الصورة الأولى: فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله (١) أنه لو ذكر السبب وكان متعدداً كما في قوله: إن ظهرت فكفر وإن أظرت فكفر وجب التكرار، لاختلاف السبب، لأنه بعد ما كان ظاهر الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء (وهو وجوب الكفارة) عند حدوث السبب فعدم التكرار يستلزم مخالفة أحد ظهورات والوقوع في أحد محذورات:

المحذور الأول: عدم دلالة الجملة الشرطية الثانية على الحدوث فتدل على مجرد الثبوت المحقق سابقاً، فالجملة الشرطية الثانية تدل على أن الوجوب ثابت ولو من قبل، وهذا خلاف ظهور الجملة في أن وجوب الكفارة قد حدث بالسبب الثاني. المحذور الثاني: أو يخالف القاعدة القائلة بعدم جواز اجتماع المثليين، فإن حدث الوجوب الثاني على نفس العمل الواحد المعروض للوجوب الأول يستلزم اجتماع وجوبين على كفارة واحدة.

المحذور الثالث: أو يخالف ظهور كون العمل الواحد واحداً، فنضطر إلى الالتزام بأن الكفارة وإن كانت واحدة في الظاهر لكنها متعددة في الواقع.

فلئن تخلصنا من مشكلة اجتماع المثليين ومشكلة خلاف الظهور في مقتضى الجملة الشرطية الظاهرة في الحدوث عند الحدوث - أي قلنا بحدوث وجوب ثانٍ عند حدوث السبب الثاني وقلنا إن الوجوبين لم يعرضاً على عمل واحد فلم يستلزم اجتماع المثليين - فقد وقعنا في محذور ثالث وهو الالتزام بكون العمل وإن كان واحداً في الظاهر لكنه في الواقع عمليتان.

وهذا المطلب وإن كان مورد قبول القائلين باجتماع الأمر والنهي، لكن ذلك في مورد ما إذا كان الحكمان طارئان على شيء واحد بعنوانين كالصلاة والغضب، لا بعنوان واحد كما في المقام، فإنّ الوجوبين طارئان على الكفارة بعنوان الكفارة ولا يلتزم أحد في مثل ذلك بتعدد العمل الواحد.

فتلخص أنه تخلصاً من المحاذير الثلاثة نلتزم بوجود تكرار العمل في الصورة الأولى وهو ذكر سببين كقوله: إن ظاهرت فكفر وإن أفطرت فكفر.

لكن يمكن حل المحاذير الثلاثة بأن المطلوب صرف الوجود وهو يتحقق بفعل واحد، فإذا كان المطلوب في السبب الأول صرف الوجود وفي السبب الثاني صرف الوجود فهذا العنوان ينطبق على كفارة واحدة ويرتفع المحاذير الثلاث، نظير أكرم العالم، أكرم الهاشمي فيكرم عالماً هاشمياً.

الصورة الثانية: - إذا ذكر سبب واحد أو لم يذكر السبب - كقولك: إن أفطرت فكفر وإن أفطرت فكفر، وقولك: كفر، كفر - وهنا يدور الأمر بين التأكيد فلا يجب عليه التكرير وبين التأسيس فيجب عليه التكرار رأساً.

وقد ذهب المحقق الخراساني^(١) والسيد الصدر^(٢) والسيد الروحاني^(٣) إلى أنّ الأمر الثاني تأكيد للأمر الأوّل فلا يجب التكرار.

وعلى رغم إتفاق هؤلاء على عدم التكرار ووصولهم إلى هذه النتيجة الواحدة يختلفون في تحليل هذه النتيجة:

فقد ذهب المحقق الخراساني^(١) إلى أنّ وجه كون الأمر الثاني تأكيداً هو أنّ مقتضى إطلاق المادة هو التأكيد، ومقتضى إطلاق الهيئة وإن كان هو التأسيس لكن يتقدم التأكيد وذكره^(٢) في وجهه انسباق التأكيد.^(٤)

(١) كفاية الأصول: ١٤٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٤.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٥١٨.

(٤) كفاية الأصول: ١٤٥.

وهناك وجه آخر لتقدّم التأكيد وهو أنّها يتعارضان ويتساقتان، فلم يثبت موجب لتكرار العمل.

وقد ذكر السيد الروحاني عليه السلام إشكالاً على تحليل المحقق الخراساني عليه السلام ثمّ أجاب عنه أمّا الإشكال فهو: أنّ انصراف الهيئة إلى التأسيس وظهورها في الطلب التأسيسي تنجزى وليس معلّقاً على شرط، بخلاف المادة، فإنّ ظهوره في التأكيد معلّق على عدم قرينة على الإيجاب الثاني أو على عدم طلب تأسيسي.

وأما الجواب فهو: أنّ هذا الإشكال إنما هو على أساس القاعدة الأولية وهي: (إنّته إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى)، لكن هذه القاعدة تجري في مورد لا يكون فيه ظهور انصرافي في التأكيد، والحال أنّ مقامنا - بنكتة تكرار الأمر - ينصرف إلى التأكيد ويفقد ظهوره في التأسيس. (١)

وأما تحليل السيد الصدر عليه السلام (٢) فهو أنّ عدم وجوب التكرار ليس لتعارض إطلاقي المادة والهيئة كما يقوله المحقق الخراساني، بل لأجل أنّ التأسيسية والتأكيدية ليستا من دلالات الأمر، لأنّه دال على الوجوب فقط بلا دلالة على التأسيس زائداً على أصل الوجوب، فلذلك لم يثبت أكثر من الوجوب، وأمّا تكراره فإنما تثبت إذا كان الوجوب الثاني تأسيسياً، وبما أنّ التأسيس ليس داخلياً في مدلول الأمر فلا يثبت الوجوب الثاني وبالتالي لم يثبت وجوب التكرار.

واستشهد على كون التأسيسية ليس داخلياً في مدلول الأمر بما إذا أمر عبده بما كان قد أمره به سابقاً، فإنّ الأمر الثاني ليس تأسيسياً يقيناً ومع ذلك ليس مجازاً، فلو كان التأسيسية داخلية في مدلول الأمر لأصبح هذا الأمر التأكيدي مجازاً مع أنّه ليس بمجاز.

(١) منتقى الأصول ٢: ٥١٧ - ٥١٨.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٣.

ولكن لانساعد على هذا التحليل، لأنه حتى مع الإغماض عن كون التأسيسية عبارة أخرى عن إنشاء الوجوب الذي هو مدلول الأمر أو منتزع منه ومن عدم الترخيص، مع الإغماض عن ذلك نقول حتى لو كانت التأسيسية خارجة عن نطاق مدلول الأمر، لكنها منصرف إليها بشكل يكون الأمر ظاهراً في الإحداث لا مجرد ثبوته ولو سابقاً.

والشاهد على كون الأمر ظاهراً في الإحداث الذي يلازم التأسيسية، هو أنه من المسلم فقهيّاً أنّ الساجد سجدة الشكر لو استمع إلى آية السجدة لا يكفي أن ينوي بقاءه على حالة السجدة امتثالاً للسجدة القرآنية، بل يجب عليه رفع الرأس من السجدة الشكرية ووضع جبهته من جديد ليتحقق به إحداث سجدة ثانية لأجل آية السجدة، ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى عدم كفاية تحريك البدن تحت الماء لأجل الغسل الترتيبي فذهب إلى لزوم إخراج البدن ليصدق إحداث الغسل لكي يتحقق امتثال الأمر بالاغتسال.^(١)

المبحث الرابع: أنّ الوجوب إذا نسخ فهل يبقى الجواز أم لا؟ ويقع الكلام في

مقامين:

١ - مقتضى الدليل اللفظي.

٢ - مقتضى الأصل العملي.

أمّا المقام الأول: فقد ذهب المشهور إلى عدم إمكان إثبات الجواز لا بالدليل الناسخ ولا المنسوخ إلاّ بقريئة خاصة، وهذا رأي المحقق الخراساني^(٢) والمحقق

(١) بل نفس السيد الصدر^{رحمته} أيضاً ذهب إلى ظهور الأمر بالغسل في الإحداث، ولذلك كان ينصح تلاميذه بالاحتياط في الغسل لكي لا يقعوا في الحرج الذي وقع هو فيه، حيث قلّد مدة من كان يكتفي بالتحريك تحت الماء، وبعد أن وصل إلى درجة الاجتهاد ذهب إلى عدم كفاية ذلك وعدم دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء، فاضطرّ إلى قضاء تلك الصلوات.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٩ - ١٤٠.

النائبي^(١) والسيد الشاهرودي^(٢) والسيد الخنوي^(٣) والسيد الصدر^(٤) والسيد الروحاني^(٥) ويوجه ذلك عدم وجود دلالة على الجواز لا من الناسخ ولا المنسوخ؛ لأنّ الدليل الناسخ لا يدل على أكثر من رفع الوجوب الثابت سابقاً فليس له تعرّض لحال الجواز لا بالمعنى الأخص - وهو تساوى الطرفين - ولا الأعم من المكروه والمستحب.

وأما الدليل المنسوخ فهو وإن كان دالاً على الوجوب وهو يلزم الجواز، لكن المفروض أنّه قد نسخ بكل مدلوله فلا تبقى دلالة على الجواز.

نعم ذكر بعض العلماء كالمحقق الخراساني والسيد الصدر والسيد الروحاني^{رحمهم} إمكان إثبات الجواز على بعض المسالك والمباني في الوجوب وهي:

المبنى الأوّل: القول بأنّ الوجوب مركب من جزئين: جواز الفعل والمنع من تركه، وبما أنّ الناسخ إنّما رفع المنع من الترك فقط، فقد بقي الجزء الآخر وهو جواز الفعل. لكن لم يقبلوا هذا الوجه: مبنيّ وبناءً.

أما مبنيّ فلأنّ الوجوب ليس مركباً، بل هو بسيط عبارة عن درجة شديدة من الطلب.

وسيجيء أنه حتى لو كان بمعنى الشدة فإنه أيضاً ينتج نفس النتيجة؛ لأنّ الدليل الناسخ يرفع شدة الطلب ويبقى أصل الطلب الضعيف.

وأما بناءً فلأنّ الدلالة التضمينية في الأجزاء التحليلية ترتفع بارتفاع الدلالة المطابقة، وبما أنّ الجواز جزء تحليلي بالنسبة إلى الوجوب فهو يرتفع بارتفاعه؛ لأنّها

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٣.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٨٠ - ٣٨١.

(٣) المحاضرات ٤: ٢٢.

(٤) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٧.

(٥) منتقى الأصول ٢: ٤٧٩.

تابعة لها في التكون والحجية كما ذهب إليه السيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام وإن كان محل الخلاف. نعم، الجزء الحقيقي كوجود درهم في ضمن درهمين لا يخضع لهذا القانون.

المبنى الثاني: أن لا نقول بتركب الوجوب من جزئين، بل هو درجة شديدة من الطلب في مقابل الجواز لكن نقول: بعد ارتفاع الدرجة الشديدة تبقى الدرجة الضعيفة، كما لو غسلنا ثوباً أسود قائماً وأزلنا عنه شدة السواد، فإنَّ الدرجة الخفيفة تبقى فيه. وبعبارة أخرى: الدليل المنسوخ دلٌّ بالدلالة المطابقية على الطلب الشديد أي الوجوب، وبالدلالة الالتزامية على الجواز الذي هو مرتبة ضعيفة من الطلب الشديد، والدليل الناسخ إنما يرفع الطلب الشديد ولا يتعرض للجواز الذي دلٌّ عليه الدليل المنسوخ بالدلالة الالتزامية.

وهذا أيضاً لا يكون موضع القبول من قبل من يرى الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حتى في الحجية، بل حتى لو لم نقل بذلك فإنه إذا فرض الوجوب بسيطاً لا مركباً من جزئين فإنَّ بقاء الدرجة الخفيفة خلف البساطة، وإنما يبقى السواد الخفيف في الثوب لأجل كون السواد ليس بسيطاً، بل هو مركب من درجات من السواد متراكمة بعضها على بعض فيرتفع بعض أجزاء السواد بالغسل ويبقى بعض الأجزاء الضعيفة. ولذلك فإن من يقول بأن الوجوب درجة شديدة للطلب يمثل بالسواد الشديد فهو يقبل الترك بهذا المعنى.

المبنى الثالث: وهو مسلك المحقق النائيني عليه السلام في الوجوب من أنَّ الوجوب ليس مدلولاً للفظ، وإنما هو أمر انتزاعي انتزعه العقل من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك، فإذا جاء الترخيص في الترك اصطدم مع المنع من الترك فقط فلا يرفع أصل الوجوب، لأنَّ المفروض كون الوجوب حكماً عقلياً انتزاعياً، فالناسخ إنما يبدل عدم الترخيص الشرعي في الترك بالترخيص في الترك، ولا يرفع الوجوب الذي هو منتزع عقلاً مباشرةً.

ولكن هذا المبنى لم يوافق عليه السيد الصدر عليه السلام، إلا أنه وافق على البناء وقال: إنه على هذا المبنى يثبت الجواز بعد النسخ، لأنّ الدليل الناسخ إنما يدل على الترخيص في الترك لا أكثر، ولا ينيى الطلب فلم ينسخ مدلول الأمر. (١)

والمحصل أنّ السيد الصدر عليه السلام لم يوافق على النتيجة لمناقشته في أصل المبنى وإن ارتضى بالبناء.

لكن ما يبدو في نظرنا هو عكس ما ذكره السيد الصدر عليه السلام، فنحن نرتضى المبنى ولكن نقاش في البناء. أمّا أصل المبنى فقد قويناه ودفعنا عنه مناقشات السيد الصدر عليه السلام وإنما لا يثبت الجواز بعد النسخ لأنّ الدليل الناسخ يقوم بنسخ كل ما جاء به الدليل المنسوخ؛ لأنّ هذا هو الظاهر من النسخ بنحو مطلق فليس هو نسخ البعض، فإذا كان ينسخ كل ما جاء به الدليل المنسوخ فقد نسخ وارتفعت الإباحة أيضاً.

إن قلت: لا يمكن للناسخ نسخ الوجوب، لأنّه أمر عقلي فليس رفعه بيد الشارع فوضعه لم يكن بيده.

قلت: إذن يكون مركز النسخ الشرعي هو منشأ انتزاع هذا الحكم العقلي، فهو ينسخ الطلب وعدم الترخيص في الترك، بمعنى أنه يرفعه بالملازمة أي يرفع الوجوب العقلي برفع سببه وهو عدم الترخيص في الترك.

فن لا يرتضى مسلك المحقق النائيني عليه السلام في الوجوب لا يقول ببقاء الجواز بعد نسخه كالسيد الصدر عليه السلام وأمّا من يوافق على هذا المسلك فهل يلزمه القول بالجواز أم لا؟

والجواب: أنّ هذا تابع للدليل الناسخ وكيفية دلالاته على النسخ أي لسان الدليل، فإن كان ظاهره هو نسخ الأمر السابق، فلازم ذلك أنّ الأمر قد ارتفع بجميع شؤونه فلا موجب لإثبات الجواز، وأما إذا كان ظاهره نسخ الوجوب فقط، فمعناه أنّه نسخ المنع من الترك، وأما أصل الجواز فلم يكن قد اصطدم بدليل الناسخ لعدم المنافاة بينهما، فلا موجب لارتفاعه.

المبنى الرابع: بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية، فإنّه يبقى الجواز، لأنّ دليل المنسوخ دلّ على الوجوب بالدلالة المطابقية وعلى نفي الحرمة بالالتزام، وبعد النسخ يسقط خصوص الدلالة المطابقية عن الحجية وتبقى الدلالة الالتزامية على نفي الحرمة.

وهذا المبنى قد وقع موضع الاعتراض من القائلين بتبعية الدلالة الالتزامية في الثبوت والسقوط حتى في الحجية كالسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام وهناك إشكال آخر قد أجاب عنه السيد الصدر عليه السلام (١)، إلا أنّ المهم في المسألة هو هذه النكته وهي سقوط الدلالة الالتزامية وعدمه وتحقيقه في مبحث تعارض الأدلة. والذي يقوى في النظر هو إثبات الجواز في هذا البحث؛ لأنّ الدلالة الالتزامية لا وجه لسقوطها عن الحجية بسبب سقوط الدلالة المطابقية وإن كانت تابعة لها في أصل التكوّن، لأنّ الدلالة مورد حكم العرف والعرف يساعد على بقاء الدلالة الالتزامية، فهي تابعة للمطابقية في الحدوث لا في الحجية.

موجز البحث :

ونخرج عن البحث في المقام الأوّل وهو دلالة الدليل اللفظي على الجواز بعد نسخ الوجوب بنتيجة بقاء الجواز، وذلك لدلالة مجموع الدليل الناسخ والمنسوخ على الجواز لا بسبب تركيب الوجوب من جزئين، ولا لكونه درجة شديدة فيبقى الدرجة

الضعيفة لأننا لم نساعد على هذين المسلكين، بل لأنّ مقام الدلالة مقام حكم العرف، والعرف يرى بقاء الدلالة الالتزامية على الجواز على رغم سقوط الدلالة المطابقة، فهي تابعة في الحدوث لا في الحجّية.

بالإضافة إلى أنّ مبنى المحقق النائيني في كون الوجوب بحكم العقل ينتج بقاء الجواز على رأي السيد الصدر عليه السلام إلاّ أنّه لم يرتضِ أصل المبنى ونحن بالعكس قد دافعنا عن هذا المبنى ورفعنا إشكال الشهيد الصدر عليه السلام عنه، لكن لم نوافق على البناء إلاّ إذا كانت صيغة البحث هو (نسخ الوجوب) لا (نسخ الأمر) وبهذا ينتهي البحث عن المقام الأوّل.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي عند نسخ الوجوب على تقدير عدم وجود الدليل اللفظي على بقاء الجواز، كما ذهب إليه السيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام.

وقد ذكرت ثلاث تقارير لإثبات الجواز بالاستصحاب:

التقرير الأوّل: أنّ مقتضى الاستصحاب هو بقاء الجواز الثابت قبل النسخ فيستصحب، وهذا يثبت الجواز بالمعنى الأعم.

وقد نوقش هذا التقرير بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: وهي للسيد الخوئي عليه السلام من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

وقد ردّها السيد الصدر عليه السلام بأنّ مبنى السيد الخوئي عليه السلام هو التفصيل بين الأحكام

الكلية الإلزامية فلا يجري وغير الإلزامية فيجري الاستصحاب والمقام هكذا. ^(١)

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٣٩١، وإليك عبارته: فتطبيقه في المقام خلاف ما اعترف به الأستاذ عليه السلام من التفصيل بين استصحاب الحكم الإلزامي واستصحاب الحكم الترخيصي، فالذي يراه غير جارٍ - للمعارضة مع استصحاب عدم الجعل - إنما هو استصحاب بقاء الحكم الإلزامي في الشبهات الحكمية لا استصحاب عدم الحكم والترخيص كما في المقام.

والذي يظهر لنا هو أنّ دليل السيد الخوئي عليه السلام على منع الاستصحاب هو لمعارضته باستصحاب عدم الجعل، وهذه النكته - بهذا المقدار - مشتركة بين كون المجمعول الكلي حكماً إلزامياً أو حكماً ترخيصياً، فإنه ما دام يكون حكماً مجموعلاً فهو يصطدم مع استصحاب عدم الجعل، سواء أكان ذلك الحكم المجمعول هو الالتزام أم الترخيص.

وتحقيق جريان استصحاب الحكم - سواء مطلقاً أو مع التفصيل المذكور - موكول الى باب الاستصحاب، والمقدار الذي ناقش السيد الخوئي عليه السلام في هذا الباب هو أنّ دليله عليه السلام على عدم الجريان إنما هو المعارضة مع استصحاب عدم الجعل، وهي إنما تأتي في استصحاب الحكم وهو الأمر الوجودي سواء أكان إلزامياً أو ترخيصياً، وأما استصحاب عدم الحكم فلا موجب للمعارضة بينهما لأنه أمر عدمي، فإذا كان المراد من الجواز هو عدم الحرمة فإنّ مشكلة التعارض التي يراها السيد الخوئي عليه السلام مرتفعة، وبه يرتفع استغرابنا من التفصيل بين الحكم الإلزامي والحكم والترخيصي، وأما إذا كان المراد من الجواز هو الترخيص فإنّ المشكلة باقية في نظر السيد الخوئي عليه السلام.

المناقشة الثانية: ما نقله السيد الخوئي عليه السلام أيضاً من أنّ الوجوب والجواز ليسا مجموعلين شرعيين بل هما انتزاعيان، والمجمعول الشرعي إنما هو اعتبار المولى ^(١) ويمكن رفع هذه المناقشة:

أولاً: أنّ اعتبار المولى هو الوجوب أو الجواز فإنه قد اعتبرهما، والوجوب أمر اعتباري شرعي. لكن هذا الإشكال مبنائي.

وثانياً: بعد تسليم أنّهما منتزعان من اعتبار المولى فقد يقال: بأننا نستصحب اعتبار المولى وإن لم نستطع استصحاب نفس الوجوب والجواز وبعد أن ثبت اعتبار المولى ببركة الاستصحاب انتزع من الاعتبار - لوجوده الاستصحابي - الجواز بفضل الدليل الناسخ.

اللهم إلا أن يقال: لم يكن للمولى اعتباران أحدهما ينتزع منه الوجوب والآخر الجواز حتى يبيق الجواز بفضل الاستصحاب بعد نسخ الوجوب، بل كان اعتبار واحد وهو جعل العمل على ذمة المكلف، فإذا اتفق ذلك بالنسخ اتفق أصل الاعتبار، مضافاً الى أن إثبات الجواز باستصحاب اعتبار المولى مثبت.

المناقشة الثالثة: على استصحاب الجواز (بتقريره الأول) ما ذكره المحقق الخراساني^(١) وتبعه السيد الخوئي^(٢) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه من استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأنّ ذلك الفرد من الجواز الذي كان في ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً، والفرد الآخر مشكوك الحدوث رأساً.

وقد أجاب عنها السيد الصدر^(٣) بأنّ هذا من استصحاب الشخصي لا الكلي، لأنّه يستصحب عدم الحرمة التي كانت قبلاً موجودة، وليس عدم الحرمة بعد النسخ مغايراً لعدم الحرمة قبل النسخ، إذ العدم لم يكن متعدداً كي يتوهم أنّ ما علمنا به سابقاً هو فرد غير الفرد المشكوك.^(٣)

ولكننا نلاحظ على كلام الشهيد الصدر^(٣):

أولاً: أنّ الاستصحاب هنا ليس من استصحاب الحكم الشخصي؛ لأنّ الحرمة وعدمها من الأحكام، أو الأمور الكلية؛ لكون الشبهة حكمية، وليست موضوعية حتى يكون حكماً جزئياً شخصياً، غاية ما هناك أنّه من الكلي القسم الأوّل المقبول. وثانياً: أنّ مراد المشهور من الجواز المستصحب حتى إذا كان هو الجواز بالمعنى الأعم بين الاستحباب والكرهية هو أمر وجودي، فكيف يكون الأمر العدمي وهو عدم الحرمة جامعاً بين الأمور الوجودية كالاستحباب وغيره؟!

(١) كفاية الأصول: ١٤٥.

(٢) المحاضرات ٤: ٢٥.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٩.

إذاً فلا بد من أن يكون الجواز بالمعنى الأعم أمراً وجودياً حقيقةً، وإنما نعبّر عنه بعدم الحرمة لأجل التسهيل وضيق التعبير، لا أنه عدم واقعاً فكلمة (عدم الحرمة) ترمز إلى الجامع الواقعي الذي هو لازم لعدم الحرمة فيصبح الاستصحاب مثبتاً.

المناقشة الرابعة: وهو إشكال على استصحاب الجواز - إذا كان بصيغة عدم الحرمة - وقد ذكره السيد الصدر رحمته الله من أن استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاستحباب وعدم الكراهة وهكذا، وذلك للعلم الإجمالي بتبدل أحد تلك الأعدام إلى الوجود.

وقد أجاب عنه السيد الصدر رحمته الله: بأنه لا أثر لاستصحاب عدم الاستحباب وغيره - لأن إثبات الحرمة بها مثبت، فلا تجري هذه الاستصحابات بنكته عدم الأثر لها ولا تعارض استصحاب عدم الحرمة. (١)

ويمكن الملاحظة على إجابة السيد الصدر رحمته الله:

أولاً: بأن وجود الأثر شرط لجريان الاستصحاب في الموضوعات، وأما في الأحكام نفيًا أو إثباتاً فلا يشترط؛ لأن الاستصحاب يكفي في جريانه أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

وقد يلاحظ ثانياً: بأن استصحاب عدم الحرمة مثبت؛ لأن اللازم العقلي لعدم الحرمة هو الجواز.

ولكن فيه أن استصحاب عدم الاستحباب والكراهة والإباحة لإثبات الحرمة لكي يعارض استصحاب الحرمة أيضاً مثبت، مضافاً إلى أن الجواز هنا بالمعنى الأعم وهو عين عدم الحرمة وليس المقصود الإباحة ليكون مثبتاً.

خلاصة ما سبق:

كان الكلام في مقتضى الأصل إذا نسخ الوجوب، والأصل قد يكون بمعنى البراءة، وقد يكون بمعنى الاستصحاب، وللإستصحاب تقريرات ثلاثة.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٩ - ٣٩٠.

التقرير الأول: استصحاب الجواز بالمعنى الأعم، وقد أورد عليه إشكالات أربعة:

١- ما ذكره السيد الخوئي، وقد تغلبنا عليه.

٢- ما ذكره السيد الخوئي أيضاً، وقد تغلبنا عليه أيضاً.

٣- ما ذكره المحقق الخراساني وتبعه السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من كونه من الكلي القسم

الثالث وأجاب عنه السيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لكن لم نوافق على جوابه، بل أجبنا بجواب آخر

وهو أنه وإن كان كلياً لكنه من القسم الأول، ومع ذلك لا يجري الاستصحاب لآته

مثبت، فلم نوافق مع السيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في جريان الاستصحاب، كما لا نوافق مع المحقق

الخراساني والسيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في عدم جريان الاستصحاب بالنكته التي ذكراها، وإنما

لا يجري بنكته الإثبات.

٤- ما ذكر السيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو المعارضة، وقد أجاب هو عنه بعدم المعارضة،

ولكننا لم نقبل الجواب وقلنا: بأنه لا يجري أولاً للمعارضة، وثانياً للإثبات.

التقرير الثاني: هو استصحاب الجواز بالمعنى الأخص. وهذا الشكل قد إتفق

العلماء على عدم جريانه، إلا بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من

الكلي.

التقرير الثالث وهو للحقق الإصفهاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: استصحاب الإرادة وروح الحكم أي

الإرادة التشريعية وحب المولى للمنسوخ، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في

إثبات المرتبة الضعيفة من الحب والإرادة حيث لا نعلم بارتفاعها، لأنّ الحب ذو

درجات شديدة وضعيفة، والمعلوم ارتفاع مجموعها لا جميعها، كغسل ثوب شديد

السواد إذا شككنا في بقاء سواده الضعيف. (١)

وقد وافق عليه الشهيد الصدر عليه السلام لا إسناد إلى أحد وردّ عنه إشكال المحقق الخراساني عليه السلام القائل بأنّ العرف يرى التباين بين الوجوب والاستحباب ^(١)، فردّه بأنّ العرف وإن كان يرى التباين بين الحكمين لكن لا يرى تبايناً في الإرادة التشريعية بين الشديدة والضعيفة. ^(٢)

إلاّ أنّنا لا نوافق على كلام المحقق الإصفهاني عليه السلام، ولا على دفاع السيد الشهيد عليه السلام عنه وذلك:

أولاً: أنّ الحكم ليس لازماً دائماً للمبادئ، فقد يجب الشيء ولا يحكم بطبقه، كما ذكره السيد الشاهرودي عليه السلام في ردّ المحقق الخراساني ^(٣) والنائبي ^(٤) عليه السلام المستدلين على وجوب المقدمة شرعاً بشوق المولى قهراً للمقدمة إذا عُرف توقف الواجب عليها، وذلك لأنّ تشريع الحكم عملية اختيارية للمولى فقد لا يشرع الحكم وجوباً أو استحباباً على رغم حبه وشوقه لفعل ما، كما في أول البعثة النبوية قبل تشريع بعض الأحكام. ^(٥)

وثانياً: على تقدير التنازل وقبول أنّ الحكم لازم للحب يكون الاستصحاب مثبتاً، نعم إشكال المحقق الخراساني عليه السلام غير وارد على المحقق الإصفهاني عليه السلام، كما ذكر الشهيد الصدر عليه السلام. هذا تحقيق جريان الاستصحاب بتقاريره الثلاثة.

ولكن يمكن إثبات الجواز من طريق أصالة الاباحة والبراءة عن الحرمة إن لم يجز الاستصحاب فإنّها خالية من الإشكال. وأمّا احتمال الاستحباب والكرهية فهل يمكن

(١) كفاية الأصول: ١٤٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٩٠.

(٣) كفاية الأصول: ١٢٦.

(٤) فوائد الأصول ١ و٢: ٢٨٤.

(٥) نتائج الأفكار ٢: ٢٩ - ٣٠.

رفعها أيضاً بالبراءة؟ فهو محل الخلاف، والظاهر جريان البراءة عنهما أيضاً؛ وذلك لأنّ في ترك المستحب منقصة للإنسان كما أنّ في فعل المكروه حزاة، فتجري البراءة باعتبار رفع الحزاة والمنقصة، وإن كانت المؤاخذة غير موجودة، إذ لا يختص دليل البراءة برفع المؤاخذة والالزام بل يشمل كل ما فيه منة^(١)، ورفع الاستحباب والكرهية باعتبار رفع المنقصة والحزاة يكون منة.

موجز البحث:

ونخرج عن البحث في مسألة نسخ الوجوب بنتيجة أنّ الجواز يبقى بمقتضى الدليل اللفظي والأصل العملي أيضاً.

أما الدليل اللفظي: فلأنّ الدلالة المطابقية على الوجوب وإن كانت ساقطة لكن الدلالة الإلزامية باقية؛ لعدم تبعيتها في البقاء، وإن كانت تابعة في الحدوث؛ لأنّ مقام الدلالة اللفظية مقام حكم العرف وهو يحكم بالبقاء. نعم، من يقول بسقوطها بسبب سقوط الدلالة المطابقية كالسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليهم السلام فلا يثبت الجواز إلاّ على مسلك المحقق النائيني عليه السلام من كون الوجوب منتزعاً عقلاً من الطلب وعدم الترخيص في الترك، وهذا المسلك وإن ناقشه السيد الصدر عليه السلام وبالتالي لم يقل بإثبات الجواز أصلاً لأجل رفضه لهذا المبنى، لكنّا في محله قد انتصرنا لهذا المبنى ودفعنا عنه مناقشات السيد الشهيد عليه السلام.

وأما إذا كانت صيغة البحث هو نسخ الوجوب بمعنى نسخ الأمر بجميع دلالاته، فلا يثبت الجواز؛ لأنّ النسخ إذا رفع الأمر بجميع دلالاته - ومنها دلالاته الإلزامية - على الجواز فلا يبقى حتى الجواز، بخلاف ما إذا كان المنسوخ خصوص الوجوب فقط فإنّ الظاهر العرفي يساعد على بقاء الجواز.

(١) نعم لا يرفع الأمور التكوينية كالمرض والسقم وإن كان في رفعه منة.

وأما الأصل العملي: بمعنى الاستصحاب فهو مبتلى بالإشكال على جميع تقاريره الثلاثة، لكن يمكن إثبات الجواز من طريق أصالة البراءة عن المحرمة وحتى الكراهة والاستحباب؛ لأنه وإن لم يكن مؤاخذاً فيها لكن في ترك المستحب منقصة وفي فعل المكروه حرازة، فتجري البراءة باعتبارهما فلا يكون جريانها لغواً.

فصل : في كيفيات تعلق الأمر

وفيه مباحث :

١ - تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد .

٢ - حقيقة الواجب التخييري .

٣ - حقيقة الواجب الكفائي .

المبحث الأوّل : في أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة أو الأفراد؟ ويقع البحث في مقامين :

١ - ثمرة البحث .

٢ - ترجيح أحد القولين .

أمّا المقام الأوّل : فالثمرة المقصودة للعلماء من عقد هذا البحث يحتمل أن تكون في

أُمور :

الأمر الأوّل : أنّ ثمرة هذا البحث هو أنّ التخيير في الواجبات الشرعية هل هو

عقلي أو شرعي؟

فإذا كان الأمر قد تعلق بالطبيعة كان وجوب الأفراد بحكم العقل، وأمّا الشرع فقد

أوجب الطبيعة فقط فيصبح وجوب الأفراد عقلياً. وأمّا على القول بتعلق الأمر

بالأفراد فوجوبها التخييري شرعي .

وقد استبعد المحقق النائيني رحمته (١) أن يكون دافع العلماء السابقين لعقد هذا البحث

هو هذا المعنى، إذ لم يكن عندهم إشكال في الوجوب العقلي، وأفاد رحمته وجهاً آخر :

الأمر الثاني: وهو أنّ هذا البحث مرتبط بالمسألة الفلسفية في البحث عن معروض الوجوب، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطبيعة يكون الوجوب عارضاً على ذات الماهية، وبناءً على القول بالأفراد يُعرض على الماهية الشخصية. لكنها ليست ثمرة شرعية.

الأمر الثالث: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته من أنّ الثمرة هو أنّ الموجود في الخارج هل هو الفرد فقط ولا يوجد الطبيعي في الخارج، أم أنّ الطبيعي يوجد في الخارج، وهذا اختلاف موجود في المعقول من أنّ وجود الكلي في الخارج ممكن أم لا؟، فبعض يقول: لا يوجد إلاّ الفرد، وبعض يذهب إلى أنّ الكلي يوجد في ضمن الفرد.^(١) لكن هذه ليست ثمرة بل هو علة القول بتعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد.

وهذان الأمران الأخيران^(٢) لم يرتضهما السيد الصدر رحمته، بل استقرب^(٣) أنّ تكون صيغة البحث هو ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أنّ المشخصات الفردية كوقوع الصلاة في هذا المكان الخاص، هل هي داخلة تحت الأمر أم خارجة وليست بمطلوبة؟^(٤)، وإنما يؤتى بها لعدم إمكان تحقق الطبيعة المأمور بها في الخارج إلاّ مع المشخصات الفردية، لكون الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وهذه الصيغة للبحث لعلها كانت موجودة قبل المحقق الخراساني رحمته أيضاً.

وعلى هذه الصيغة من البحث تكون الثمرة الأصولية هو أنّه بناءً على تعلّق الأمر بالطبيعة يصح اجتماع الأمر والنهي في فرد كالصلاة في المكان المغضوب، فإنّ مركز الأمر يغيّر مركز النهي، لتغاير طبيعتي الصلاة والغضب ويكون عمله واجباً وحرماً

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٥٣-٢٥٥.

(٢) ما ذكره المحقق النائيني وما ذكره المحقق الإصفهاني رحمتهما.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٠٤-٤٠٥.

(٤) كفاية الأصول: ١٣٨.

ثمرة البحث عن تعلّق الأمر بالطبيعة أو الأفراد ٩٣
معاً، بخلاف القول بتعلّق الأمر بالفرد (وكذا النهي)، فإنّ الفرد الخارجي يجتمع فيه
الأمر والنهي فينتج الامتناع لو لم نستطع حلّه بكفاية تعدد الجهة أو غير ذلك (كعدم
محدور في تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد لكونهما اعتباريين).

ونتيجة هذا البحث تنعكس على مبحث اجتماع الأمر والنهي كما ذكرناه وارتضاه
السيد الصدر رحمته^(١)، لكن السيد الخوئي رحمته لم يوافق على ذلك من جهة أنّ الحكم حتى
لو تعلّق بالفرد فإنّه لم يتعلّق بشخص هذا الفرد، وإنما تعلّق بأحد الأفراد المتعددة،
فأيضاً يبقى مجال لاجتماع النهي مع الأمر بالفرد. ^(٢)
ولكن يمكن الملاحظة على كلام السيد الخوئي رحمته:

أولاً: أنّ فرض تعلّق الأمر بأحد الأفراد ينافي تعلّق الأمر بالخصوصية الفردية -
أي المشخصات - فإنّ لكل فرد مشخصات تختص به، فافتراض تعلّق الأمر بأحد
الأفراد يستلزم أنّ الأمر تعلّق بطبيعي الخصوصيات الفردية لا بشخص تلك
المشخصات الموجودة في هذا الفرد بالخصوص، وبذلك يخرج عن تعلّق الأمر
بالمشخصات الفردية.

وثانياً: أنّ ما يجعل المجال لبحث اجتماع الأمر والنهي ليس فقط هو تعلّق الأمر
بأحد الأفراد المتعددة، بل حتى لو تعلّق بفرد واحد فإنّه أيضاً يبقى المجال للبحث من
طريق آخر، وهو كفاية تعدد الجهة في إمكان تعلّق الأمر والنهي بفرد واحد، أو من
طريق عدم المحدور من جهة كون التكليف أمراً اعتبارياً، فاجتماع نوعين منه ليس
كاجتماع السواد والبياض أمراً محالاً.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٥٥.

(٢) المحاضرات ٢: ٢٢ و١٩١.

إذاً فالذي يسمح المجال للبحث الاجتماع ليس منحصرأ في تعلّق الأمر بأحد الأفراد. وثالثاً: حتى مع وجود المجال للبحث عن الاجتماع والامتناع أيضاً تثبت الثمرة بملاحظة أن يقال: إنّه على تقدير القول بتعلّق الأمر بالطبيعة لا مجال ولا داعي للبحث عن اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ من الواضح تغاير مركز النهي والأمر بخلاف القول بتعلّق الأمر بالفرد، فإنّه يفتح المجال للبحث عن اجتماع الأمر والنهي، فإنّه على هذا القول لا بد من الدخول في هذا البحث وملاحظة براهين الامتناعيين والاجتماعيين لكي نعرف أنّ الحق هو الامتناع أم الاجتماع، وهذا بخلاف القول الأوّل فإنّه لا حاجة له في الدخول في مبحث الاجتماع لوضوح تعدد مركز الأمر والنهي في المقام.

ويمكن أن يقال بأنّه على تقدير تعلّق الأمر بالفرد فالامتناع واضح لا حاجة إلى البحث عنه. ولا يمكن رده بأنّ تعدد الجهة يكفي في الاجتماع، وذلك لأنّ هذا خروج عن الفرض، لأنّه يستلزم تعلّق الأمر بالجهة وهي الطبيعة.

المقام الثاني: في ترجيح أحد القولين، والصحيح كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة لا الخصوصيات الفردية، واستدل على ذلك بالوجدان ^(١)، فإنّ مطلوب المولى مجرد إيجاد الصلاة - مثلاً -، وأمّا أنّها في هذه النقطة أو تلك أو هذه الغرفة أو تلك فلا يهيمه أصلاً، ولم يطلب ذلك بشكل لو كان بإمكان العبد أن يوجد الطبيعة من دون إيجاد شخصاته الفردية لكان ممثلاً. نعم، قد يقع بعض القيود تحت الأمر كالطهارة وأمّاها الواقعة تحت الوجوب، والمسجدية وأمّاها الواقعة تحت الاستحباب.

(١) كفاية الأصول: ١٣٨.

الواجب التخييري

المبحث الثاني: في حقيقة الواجب التخييري، وقد وقع موضع الإشكال بأن عدل إن كان واجباً فكيف يجوز تركه إلى البدل، وإن كان غير واجب فكيف أتصف بالوجوب التخييري؟!
والمبحث في نقاط ثلاثة:

١ - تصوير الواجب التخييري وتحقيق النظريات المطروحة تجاهه .

٢ - ثمرة اختلاف النظريات .

النقطة الأولى: أنّ هناك عدة طرق لتصوير الواجب التخييري نذكر منها ست نظريات:

النظرية الأولى: ما اقترحه المحقق الخراساني رحمته الله وهو أنّ الواجب التخييري يمكن أن يكون لوجود ملاكين إلزاميين في العدلين، وإنما لم يأمر الشارع بهما تعييناً، لعدم إمكان استيفائهما معاً، كمن يدعى في زمان واحد لمجلسين في كل منهما ملاك ومصلحة، فإنّه لا يمكن اجتماعهما.

وقد أفرز المحقق الخراساني التخيير الشرعي عن التخيير العقلي، بأنّ الملاك في العقلي واحد قائم بالطبيعة، فالعقل يخيّر المكلف بين الأفراد المحققة لتلك الطبيعة، كالصلاة التي يُخيّر عقلاً بين الإتيان بها في هذه النقطة أو تلك عرضاً وهذا الزمان أو ذاك طولاً. بخلاف التخيير الشرعي فإنّ لكل عدل ملاك لا يمكن جمعه مع ملاك العدل الآخر. (١)

(١) كفاية الأصول: ١٤٠ - ١٤١.

ولم يصرّح المحقق الخراساني رحمته بأنّ نظريته في الوجوب التخيري هو وجوبان مشروطان، كما نسب إليه بعض العلماء كالشهيد الصدر رحمته (١) وإنما قال: إنّه نوع وجوب له هذه الخصوصيات (٢)، وذكر السيد الروحاني رحمته: إنّا قوينا قبلاً نظرية المحقق الخراساني رحمته لكن رأينا أخيراً أنّه ليس بياناً لحقيقة الوجوب التخيري، إذ لا يبين ما هو هذا الوجوب وإنما يهيمه. (٣)

وأما وجه أنّه كيف نسبوا إلى المحقق الخراساني رحمته أنّ نظره هو الوجوب المشروط، فهو أنّ تلك الميزات الواردة في كلامه لا ينطبق إلاّ على الواجب المشروط، حيث نسأل من المحقق الخراساني رحمته أنّه إذا أتى بالعدل فهل يبقى وجوب للعدل الآخر أم لا؟ فإنّ بقى الوجوب فليس هذا واجباً تخييرياً بل تعيينياً، وإن سقط الوجوب فهذا هو الواجب المشروط. وأما إذا أجاب المحقق الخراساني رحمته (بأنّ الوجوب واحد متعلّق بالجامع والبدائل افراد الطبيعة فيسقط الوجوب بالإتيان بأي فرد لآئنه يحقق الجامع)، فهذا رجوع إلى الوجوب التخيري العقلي وليس فيه مشكلة، وخرج عن التخير الشرعي.

وعلى أيّ تقدير فقد مُني تصوير المحقق الخراساني رحمته للوجوب التخيري بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره المحقق الإصفهاني وتبعه السيد الخوئي رحمتهما، أنّه لو أتى المكلف بالعدلين معاً في آن واحد كما لو أعتق بلسانه وأطعم بيده تتسائل هل يكون تضاد بين الملاكين أم لا؟ فإنّ لم يكن تضاد كان اللازم الإيجاب التعييني لكلا العدلين احتفاظاً على كلا الملاكين الملزمين.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ١٤١.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٤٨٤.

وإن فرض التضاد بين الملاكين استلزم ذلك عدم وقوع أي منهما، فلا يقع الإتيان بالعدلين في آن واحد امتثالاً أصلاً، وهذا خلاف الفرض في الواجب التخيري إذ لا شك في تحقق الامتثال بالإتيان بكلا العدلين. (١)

ولكننا لا نساعد على هذه المناقشة، لأنّ عدم اجتماع الملاكين معاً كما يحتمل أن يكون بارتفاع كليهما معاً (بأن لا يبقى منها شيء أصلاً)، كذلك يحتمل أن يكون بارتفاع نصف من كل منهما أو ارتفاع أحدهما رأساً وبقاء الآخر كلاً لعوامل ترجيحية معينة.

ولأجل توضيحه نذكر مسألة من علم الكيمياء الحديثة، وهو أنّه إذا جمعنا بين حجين من مواد خاصة متضادة يتبخر بعضها بسبب التفاعلات الكيماوية، وبالتالي لا يبقى الحجمان السابقان على حالهما، بل يبقى حجم واحد وهكذا إذا جمعنا حجماً من الكحول مع حجم من الماء فإننا لا نتحصّل على حجين، بل نتحصّل على أقل منه، وذلك لأنّ السائلين تختلف جزئيات أحدهما في شدة تماسكها عن الآخر عند المزج. وهذه الظاهرة الكيماوية تساعد على فهم كلام المحقق الخراساني عليه السلام من أنّ عدم اجتماع الملاكين قد يكون بارتفاع جميعها (فلا يبقى شيء أصلاً)، وقد يكون بارتفاع مجموعها فيبقى بمقدار ملاك واحد، وكل من الأمرين محتمل ثبوتاً، لكن بفضل الضرورة الفقهية الحاكمة بتحقيق الامتثال بالجمع بين العدلين نستكشف أنّ عدم اجتماع الملاكين ليس من القسم الأوّل الذي لا يبقى منها شيء أصلاً، بل إما أن يبقى نصف من كل منهما أو يبقى أحدهما بالخصوص فقط، فلا إشكال على نظرية المحقق الخراساني عليه السلام ثبوتاً ولا إثباتاً.

هذا استنتاجنا من هذه الظاهرة الكيماوية انتصاراً لنظرية المحقق الخراساني عليه السلام وإن كان مؤلف ذلك الكتاب^(١) قد استنتج منها تفنيد البديهيات العقلية من رياضية ومنطقية، واعترض على القوانين الثابتة انتصاراً لنظرية الديالكتيك، وانتهى إلى أن جميع القوانين العملية قوانين نسبية تعمل في مجالات معينة لا يتعدها استشهاداً بأن جمع حجمين من مادة مع حجمين آخرين من مادة أخرى لا ينتج أربعة حجوم، فليس جمع الاثنين مع الاثنين دائماً أربعة، فإذا كان هذا القانون البديهي معرضاً للتغير فبقية الأمور بطريق أولى تخضع للتغير ولا تبقى ثابتة.

غير أنا لا نساعد على استنتاجه؛ لأنّ عملية إضافة الحجمين إلى الحجمين ليست عملية إضافة $٢ + ٢$ لكي ينتج $= ٤$ ، وإنما هو عملية تبخير وانعدام بعض من كل منها، فهذا خارج عن موضوع قانون $(٤=٢+٢)$ لا أنّه مخصّص للقانون ومغيّر له. المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي عليه السلام من أن المكلف لو ترك كلا العدلين يلزم القول باستحقاق عقابين، لعصيانه لكلا الأمرين، وذلك لتحقيق وجوب كلا العدلين وهو ترك الآخر.^(٢)

ونحن لا نساعد على هذه المناقشة أيضاً، لأنها متوقفة على كون الميزان في العقاب هو مجرد العصيان كما ذهب إليه السيد الخوئي عليه السلام، لكن التحقيق كما تقدم أنّ الميزان تفويت الملاك زائداً على العصيان وعليه ففي المقام لا يستحق إلاّ عقاباً واحداً، لأنّه لو قدر أنّه كان يطيع ويأتي بكلا العدلين فأنه لا يتحقق إلاّ ملاك واحد حسب الفرض، فلئن فاته كلا الملاكين فإنّه لم يفت إلاّ ملاكاً واحداً، وأما الآخر فهو فائت لا محالة حتى لو بذل كل جهوده وأتى بكلا العدلين.

(١) فلسفة التربية للدكتور نوري جعفر: ٦٦، وقد نقل نصه في كتاب «فلسفتنا» الصفحة

٢١٩ تحت الخط .

(٢) المحاضرات ٤: ٣٨.

والحاصل: أنه لو كان المعيار في العقاب هو اعتبار الملاك أيضاً كما ذهب إليه السيد الصدر عليه السلام (١) لا يرد هذا الإشكال على المحقق الخراساني عليه السلام، وأما لو كان المعيار هو مجرد المعصية كما ذهب إليه السيد الخوئي عليه السلام كان هذا الإشكال وارداً، فلا يصح أن نضع على رقبة المحقق الخراساني مبنى السيد الخوئي عليه السلام، فلعله يعتبر في استحقاق العقابين تفويت الملاكين كما هو التحقيق.

المناقشة الثالثة: ما ذكره المحقق النائيني (٢) وتبعه السيد الخوئي عليه السلام (٣)، من أنا لانتقل وجود ملاكين لا يمكن جمعها على رغم إمكان الجمع بين الواجبين التخيريين نفسها، فهو كأياب أغوال.

ويمكن دفع هذه المناقشة استعانةً بتمثيل السيد الوالد الشاهرودي عليه السلام فإنه ممكن ومعقول إذا لاحظنا المثال التالي، وهو أنه لو كان ملاك السقي بالماء الحلو حلاوة الثمرة، وملاك السقي بالماء المالح كبر الثمرة، فالمولى يأمره تخييراً بالسقي بأحد المائتين، لعدم إمكان اجتماع هذين الملاكين حتى لو جمع بين المائتين، إذ لا ينفع إجراء الماء على الأرض ثانياً في ساعة واحدة ما دام لم تجف الأرض. وهكذا يأمر المولى بالإتيان بأحد شرابين لكل منهما خاصة، لكن بما أن المولى لا يستطيع أن يشرب كليهما لا يتحصل على كلا الملاكين فلذلك يأمر بالإتيان بهما تخييراً.

المناقشة الرابعة: أن تعدد الوجوب للعدين خلاف ظاهر الأمر التخيري بحسب عالم الإنبات، فإنّ ظاهر قوله: (صم أو أطمع) هو وحدة الأمر في مقابل ما لو قال: (صم وأطمع)، فإنه أمران.

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٤١١ - ٤١٢.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٦٨.

(٣) المحاضرات ٤: ٣٧.

وهذا الإشكال على مستوى عالم الإثبات يمكن دفعه بجواب الشهيد الصدر عليه السلام أنه ليس دائماً صيغة الوجوب التخييري هو ذكر العدلين في كلام واحد كصم أو أطمع، بل يمكن أن يثبت بطرق أخرى ظاهرها تعدد الأمر كما إذا كان الدليلان الدالان على العدلين بصورة منفصلة^(١)، أو كان الدليل لئبياً فليس له ظهور في وحدة الأمر وتعددده، أو ليس في مقام البيان من هذه الجهة أو كان العلم الإجمالي بعدم الوجوب التعييني فلا يرد الإشكال في هذه الموارد على نظرية المحقق الخراساني عليه السلام وهو لم يدع أكثر من ذلك^(٢).

لكن السيد الروحاني ناقش المحقق الخراساني عليه السلام على مستوى أرفع لا يمكن رفعه بهذا الجواب، وهو مستوى عالم الثبوت والوجدان حيث يقول عليه السلام: «إن تعدد الأمر في الواجب التخييري لا نجد في أنفسنا وإنما نجد أمراً واحداً»^(٣). وهذه المناقشة أيضاً يمكن ردّها بأنّه من حق المحقق الخراساني عليه السلام أن يقول: الوجدان لا يخالف الوجوبين إذا افتراضاً بشكل لا يطالب المولى بكليهما، وإنما يخالف الوجوبين في صورة عدم الترخيص في الترك أصلاً. ان قلت: كيف يجتمع الوجوب مع الترخيص في الترك. قلنا: لو كان الترخيص في الترك مطلقاً فلا يجتمع معه الوجوب، أما الترخيص في الترك مع الاتيان بالبدل فلا مانع منه.

(١) كمعتبرة يزيد بن عبد الملك الدالة على الوجوب التعييني لرجم الملوط، قال عليه السلام: «إذا كان الرجل كلامه كلام النساء ومشيته مشية النساء ويمكن من نفسه أن يُنكح كما تُنكح المرأة فارجمه ولا تستحيوه» (الوسائل ٢٨: ١٥٩، أبواب حد اللواط ب ٣ ح ٥) وقد ورد أيضاً كمعتبرة عبد الله بن ميمون (... فاستشار فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: «أحرقه بالنار...» (الوسائل ٢٨: ١٦٠، أبواب حد اللواط ب ٣ ح ٩)، فإنّ ظاهرها أيضاً الوجوب التعييني للإحراق. فإنّ نفس السيد الخوئي عليه السلام قد رفع يده عن ظهور كل منهما في الوجوب التعييني وحملها على التخيير في مباني تكلمة المنهاج ١: ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٠.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٤٨٤.

وعليه فلو وجدنا في وجداننا هذا المطلب نجعل الوجوب التخيري تخيراً عقلياً، حيث إنه لا يوجد فيه إلا أمر واحد بالطبيعة، فيضطر المحقق الخراساني عليه السلام إلى إرجاع التخير الشرعي إلى العقلي، وهو إحدى النظريات في المسألة التي سوف نذكرها.

النظرية الثانية: أن يكون الواجب في الواجب التخيري هو الجامع بين العدلين، إمّا جامعاً حقيقياً كما ذهب إليه السيد الشاهرودي عليه السلام (١) في صورة عدم تصديق الجامع الانتزاعي ومثّل له بمخالف الكفارات فقال عليه السلام: إنّ الواجب فيها هو التكفير وهذه أفراد لها فالوجوب واحد متعلّق بالجامع.

ان قلت: ليس الجامع الحقيقي بين الصوم والعتق، التكفير بل هو جامع انتزاعي أيضاً.

قلنا: التكفير هو عمل يستر به المكلف معصيته أو يجازي به نفسه على المعصية وهو جامع حقيقي بين عملية الصوم والاعتاق، فإنّ كلّاً منها مصداق حقيقي لستر الذنب من قبل المكلف.

وإمّا جامعاً انتزاعياً إذا فرض عدم الجامع الأصيل، ولا يضر الانتزاعية بكونه متعلّقاً للوجوب، لأنّه أيضاً أمر اعتباري سهل المؤونة فقد (وافق شن طبقة).

غاية الأمر أنّ من يؤمن بقاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) حتى النوعي منه يكشف عقلاً من وجود جامع حقيقي بين العدلين في جميع موارد التخير (٢).

النظرية الثالثة: للمحقق الإصفهاني عليه السلام وهو نفس نظرية المحقق الخراساني عليه السلام بفرق إمكان اجتماع الملاكين، فغير نظرية المحقق الخراساني عليه السلام بهذا التغيير تخلصاً من الإشكال الذي أورده على نظريته، وتبعه السيد الخوئي عليه السلام في الإشكال.

(١) نتائج الأفكار ١: ٣١٦.

(٢) قد مرّ برهان المحقق الخراساني على هذا القانون ومناقشاته وردّها في مبحث الصحيح والأعم.

فقد ذكر المحقق الإصفهاني رحمته: إن المولى على رغم وجود ملاكين غير متضادين، ووجوبين قد رخص في ترك أحد العدلين لمصلحة التسهيل، فإنّ هذه المصلحة تتحكم في كيفية تحقق الأحكام فقد يوجد مقتضى للحرمة ولكن لا يحكم بها لمصلحة التسهيل. (١)

ونحن نلاحظ على هذه النظرية بأنّ صدور الترخيص من المولى في ترك أحد العدلين يستلزم أن يكون أحدهما مستحباً، لأنّ الأمر بشيء مع الترخيص في تركه كاشف عن استحبابه، وهو خلف الوجوب التخييري، نعم كلّ من الخصال في نفسها مستحبة بعنوانها الأوّلي، فإنّ الله تعالى يحب العتق والصيام وإطعام الطعام. (٢)

وقد استشكل السيد الخوئي رحمته (٣) على نظرية المحقق الإصفهاني رحمته بإشكالات خمسة (٤)، أربعة منها ترجع إلى مخالفة الظاهر والتي تكون إشكالاً إثباتياً، وقد أجاب عنها السيد الصدر رحمته بجواب واحد (٥)، وهو نفس الجواب الذي أجاب به عن الإشكالات الإثباتية الذي أورده السيد الخوئي على المحقق الخراساني (٦) وقد تقدم ذكره. وأما الإشكالات الخماس فهو يختلف عن الأربعة الأولى، وهو أنّ لازم نظرية المحقق الإصفهاني رحمته وهو تعدد الوجوب، هو أنّه لو ترك كلا العدلين معاً استحق عقابين، لأنّ المفروض معصية الوجوبين وخسارة الملاكين مع أنّه لا يلتزم بالعقابين، ولا يمكن الدفاع عنه كما في نظرية المحقق الخراساني رحمته، لأنّه فيها لم يخسر إلا ملاكاً واحداً لعدم إمكان اجتماعها حسب تلك النظرية بخلاف هذه النظرية، فأنه لم يفرض فيها عدم

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) ويأتي دفاعاً عنه في الوجوب الكفائي.

(٣) المحاضرات ٤: ٢٩.

(٤) حسب نقل تقرير الشهيد الصدر عنه وإن كان الموجود في المحاضرات أربعة بإدغام

الثالث والرابع.

(٥) بحث في علم الأصول ٢: ٤١٣.

(٦) بحث في علم الأصول ٢: ٤١٠.

اجتماع الملاكين، إذاً فبما أنه خسر الملاكين وعصى الأمرين يستحق العقابين حتى لو قلنا: إنه يعتبر في العقاب خسارة الملاك أيضاً.^(١)

ويمكننا الانتصار للمحقق الإصفهاني رحمته بالتغلب على الإشكال الخامس أيضاً، وذلك لأن من حقه أن يلتزم بعقاب واحد حيث يدافع العبد عن نفسه ويقول لمولاه: (أنت رخصتني في ترك أحد الملاكين وأنا تركت الآخر، والملاك الذي لم ترخصني في فوته إنما هو ملاك واحد، فلم أفوت ملاكين ملزمين حتى استحق عقابين).

والحاصل: أن العقاب لا يتعدد فيما إذا لم يفوت إلا ملاكاً واحداً - كما في نظرية المحقق الخراساني رحمته - أو فوت ملاكين قد رخص في ترك أحدهما - كما في نظرية المحقق الإصفهاني رحمته - فإنه أيضاً لا يستحق عقابين، بفضل ترخيص المولى نفسه.

قد تقول: إن المولى إنما رخص في ترك أحد الواجبين، وفوت أحد الملاكين في صورة إتيان العبد بالعدل الآخر، وأما على تقدير تفويت العبد لكليهما فلم يصدر ترخيص من المولى، مثلاً إن كان لك على أحد درهما ترخصه في أحدهما إذا أدى الآخر، وأما إذا ترك الاثنين ولم يوف شيئاً فأنت ترفع يدك عن الترخيص وتطالب منه الاثنين وتعاقب عليهما.

والجواب: أن تصميم هذه النظرية وكيفية طرحها بيد المحقق الإصفهاني رحمته، فهو يفترض أن إرفاق المولى مطلق لا مقيد بالإتيان بالآخر وبعبارة أخرى: إن للإرفاق والتسهيل صورتين، إرفاق مقيد كما افترضه السيد الخوئي رحمته وهو يستلزم استحقاق عقابين، وإرفاق مطلق لا يستلزم إلا عقاباً واحداً، وبما أن كلتا الصورتين ممكنة ثبوتاً يبدو أن المحقق الإصفهاني رحمته اختار الإرفاق المطلق في تصميم نظريته، ولذلك فرع على اطروحة بقوله: (وعليه فلا يستحق عقابين)^(٢)

(١) المحاضرات ٤: ٣٥.

(٢) وليعلم أنه ليس مرادنا من الإرفاق المطلق الترخيص في تركها، بل المراد الترخيص في ترك أحدها لكنه ليس هذا الإرفاق مقيداً بفعل الآخر بل الترخيص في ترك أحدهما إرفاق مطلق حتى لو لم يأت بالآخر عصياناً.

النظرية الرابعة: أن الواجب هو الذي سوف يختاره المكلف في الخارج، فالواجب الواقعي على بعض هو العتق وعلى آخر الصوم مثلاً وهكذا.

وهذه النظرية مبتلاة بإشكال مخالفة الظاهر، حيث إن ظاهر الدليل القائم على الوجوب التخيري - سواء أكان بكلمة (أو) كما في جملة صم أو اعتق، أم بالجمع بين أمرين مستقلين، أم كان دليلاً لبيياً - ظاهر ذلك أن نسبة العدلين إلى جميع المكلفين نسبة واحدة، فلا يمكن اختيار هذه النظرية إلا إذا حررنا من سائر النظريات وباقي الحلول الأمر الذي يضطرنا إلى مخالفة الظاهر.

وأما المناقشة في هذه النظرية بأنها خلاف قاعدة الاشتراك فليست بواردة؛ إذ ليس لهذه القاعدة إطلاق يشمل المقام.

النظرية الخامسة: أن يكون الواجب هو الفرد المردد مصداقاً^(١) ويظهر من المحقق النائيني^(٢) والسيد الروحاني^(٣) اختياره بفرق في طريق الإثبات.

وقد اعترض عليها كل من المحقق الخراساني والإصفهاني^(٤) بأن المردد لا ينطبق على الخارج، لأن الموجود في الخارج هو هو، لا أنه هو هو أو غيره كما قال صاحب الكفاية^(٤)، أو أنه يوجب الخلف والتناقض كما قال المحقق الإصفهاني^(٥). وكلا الوجهان أفضل من الوجه الثالث المذكور لبطلان وجود الفرد المردد في الخارج من قولهم: (إن الوجود مساوق للتشخص).

ووجه الأفضلية أن هذا الوجه متوقف على معرفة الوجود ولوازمه وأنه هل من لوازمه التشخص أم لا؟ بخلاف وجه المحقق الإصفهاني، فإنه غير متوقف على هذه

(١) وأما المردد بمعنى (أحدهما) فهو راجع إلى الجامع الانتزاعي والمذكور سابقاً.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٦٥ - ٢٦٧.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٤٩٥.

(٤) كفاية الأصول: ٢٤٦.

(٥) نهاية الدراية ٢: ٢٧١ - ٢٧٣.

المقدمة كما ذكره السيد الصدر رحمته (١).

وأقول: إن وجه المحقق الخراساني رحمته أيضاً أفضل، لعدم حاجته إلى هذه المقدمة أيضاً، وليس مصادرة بالمطلوب و عين الدعوى؛ لأنه استشهد بالأمر الوجداني. كما أنه يمكن تقريب بطلان وجود الفرد المردد في الخارج بوجه آخر، وهو أن التردد صفة محلها الذهن فلا يمكن أن يعرض ما في الخارج للزوم اتحاد المحل بين العارض والمعروض، كما لا يمكن عروض قيام زيد على عمرو. النظرية السادسة: أن يكون وجوب كل منها مشروطاً بترك الآخر. وهذه النظرية مبتلاة بمشكلة أنه إذا تركها معاً يستحق عقابين لتحقيق شرط كلا الوجوبين وقد خالفها، والحال أن العاصي للواجب التخييري لا يستحق عقابين. ويمكن افتراض:

نظرية سابعة: وهو فرض وجوبين من دون أن يشترط أحدهما بترك متعلق الآخر حتى يرد عليه إشكال تعدد العقاب في حالة تركها معاً المتقدم ذكره، وإنما يجوز ترك أحدهما لترخيص من المولى لا لاشتراط الوجوب، بمعنى أن الإتيان بأحد العدلين مسقط للواجب الآخر لا أن تركه شرط لأصل وجوبه ولو بنحو الشرط المتأخر.

ويبقى عليه اشكالات:

الإشكال الأول: أنه إذا كان في البين وجوبان فلماذا رخص في الترك؟! والجواب: إما لعدم اجتماع الملاكين - كما ذكره المحقق الخراساني رحمته (٢) وقرّبه السيد الوالد الشاهرودي رحمته أو لمصلحة التسهيل كما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته (٣).

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٤١٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٠ - ١٤١.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٢٧٠ - ٢٧١.

لكن مصلحة التسهيل تكون هي علة عدم الوجوبين لا علة الوجوبين مع الترخيص في الترك، فإنّ الكسر والإنكسار يكون في الواقع.

الإشكال الثاني: أنّ تعدد الوجوب خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييري.

وقد أجاب عنه الشهيد الصدر رحمته (١) على المستوى الذي طرحه السيد الخوئي رحمته (٢)، غير أنّه يمكن طرحه بمستوى آخر ذكره السيد الروحاني رحمته (٣) من أنه خلاف الوجدان. (٤)

وهذا أيضاً يمكن التغلب عليه: بأنّ من حق صاحب النظرية أن يقول: الوجدان لا يخالف الوجوبين إذا كانا بشكل لا يطالب المولى بكليهما، نعم الوجدان يخالف وجود وجوبين من دون ترخيص في ترك أحدهما.

الإشكال الثالث: أنّه إذا لم يحصل غرض المولى فلماذا حكم بسقوط التكليف؟! وإذا كان الغرض يحصل بالإتيان بالعدل الآخر فلماذا حكم بالوجوب المطلق؟ بل كان اللازم هو الإيجاب المشروط بترك الآخر.

ويمكن تصحيح هذه النظرية على رأي الأشاعرة حيث لم يلتزموا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وإن كانت باطلة جدّاً.

موجز البحث عن النظريات:

وننتهي عن تحقيق النظريات في الواجب التخييري بنتيجة أنّ نظرية المحقق الخراساني رحمته (٥) ونظرية الجامع الحقيقي التي قال بها السيد الشاهرودي رحمته في

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٤١٣.

(٢) المحاضرات ٤: ٢٩.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٤٨٤.

(٤) فإنّ السيد الخوئي رحمته قد طرح الإشكال على مستوى عالم الإثبات وهو مخالفة الظاهر، وأما إشكال السيد الروحاني رحمته فهو إشكال ثبوتي لا يمكن رفعه بما ارتفع به إشكال السيد الخوئي رحمته.

(٥) كفاية الأصول: ١٤٠-١٤١.

صورة عدم تصديق الجامع الانتزاعي^(١) صحيحتان رافعتان للإشكال، كما أنّ نظرية الجامع الانتزاعي أيضاً صحيحة، وهي التي اختارها السيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليهما السلام.^(٢)

وأما نظرية الفرد المردد فليست بمقبولة أصلاً، لعدم وجوده في الخارج، ولذلك لا تساعد على مختار المحقق النائيني من وجوب أحدهما لا بعينه مصداقاً^(٣)، وهكذا لا نوافق على مختار السيد الروحاني عليه السلام؛ لأنّ مختاره هو مختار المحقق النائيني عليه السلام بفرق في طريق الإثبات حسب ما يظهر من تقريراته^(٤).

وأما النظرية السابعة فهي أيضاً جيدة إن لم ترجع إلى الواجب المشروط، غاية الأمر ترجع إلى إحدى نظريتي المحقق الخراساني والمحقق الإصفهاني اللتين انتصرنا لهما وتغلبنا على إشكالاتهما.

النقطة الثانية: ثمرة هذه الأقوال:

ثمرة اختلاف هذه النظريات تظهر في بعض صغريات جريان البراءة أو الاشتغال - ولو بمعنى استصحاب الوجوب - كما إذا شككنا في أنّ الصيام - مثلاً - هل هو واجب تعيني، أو تخييري بينه وبين الإطعام، ففي صورة الإتيان بالإطعام يشك في وجوب الصوم عليه، لأنّه على تقدير الوجوب التعيني يكون الصوم واجباً عليه وعلى تقدير الوجوب التخييري لا يجب عليه الصوم فهل هنا مورد البراءة عن وجوب الصوم أو الاشتغال واستصحاب وجوب الصوم عليه؟!

وجواب هذا السؤال يختلف باختلاف النظريات المذكورة في حقيقة الواجب التخييري وتظهر الثمرة هناك وبيانه:

(١) نتائج الأفكار ١: ٣١٦.

(٢) المحاضرات ٤: ٤٠.

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٦٥ - ٢٦٧.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٤٩٥.

أنه بناءً على القول بكون الإتيان بالعدل مسقط للوجوب المتعلق بالعدل الآخر - سواء أفرضنا وجوبين يتعلق كل منهما بعدل، أم افترضنا وجوباً واحداً متعلقاً بكلما العدلين - فهنا يجري استصحاب وجوب الصيام؛ لأنه كان معلوماً سابقاً وإنما نشك في سقوطه بفضل الإتيان بالإطعام فتستصحب بقاء الوجوب.

وبناءً على القول بأن الوجوب تعلق بالجامع المتأصل الذاتي (أي الماهوي الحقيقي)، تجري البراءة، بناءً على جريانها في الشك بين الأقل والأكثر لأن المفروض أن الجامع بين الصوم والإطعام - مثلاً - معلوم الوجوب، ونشك في زيادة تعلق التكليف بخصوص الفرد الصومي، فتجري البراءة عن هذا التكليف الزائد.

غاية الأمر أن أصل البراءة هنا محل كلام يأتي في محله، من باب أن الزيادة ليس لها هنا وجود مستقل في الخارج كالسورة بالنسبة إلى الصلاة مثلاً.

وبناءً على القول بأن الوجوب تعلق بالجامع الانتزاعي تدخل المسألة في صغرى دوران الأمر بين التعيين والتخير وحكمه الاشتغال والاحتياط عند المشهور، والبراءة على رأي الشهيد الصدر رحمته.

وتوضيحه: أن الجامع بما أنه ليس بحقيقي فلم يتعلق الوجوب به، بل نتردد في الحقيقة بين وجوب عنوان الصوم وعنوان أحدهما، وهما متباينان فيكون الشك بين تعيين الصيام والتخير بينه وبين الإطعام، وهذا هو دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد ذهب المشهور إلى الاشتغال. لأجل الشك في فراغ الذمة بعد العلم الإجمالي باشتغالها. وذهب السيد الصدر رحمته ^(١) إلى البراءة، لأن التعيينية كلفة زائدة مشكوكة بالشك البدوي وفي رفعها منة تجري البراءة عنها.

وبناءً على القول بأن التخير عبارة عن الوجوب المشروط تجري البراءة عن وجوب الصيام إذا قام بالإطعام، وذلك لأنه على تقدير الوجوب التعييني وإن كان الصيام واجباً لكن على تقدير الوجوب التخييري ليس بواجب لاشتراط وجوبه

بترك الإطعام، فإذا صدر الإطعام فلا وجوب للصيام، فعلى هذا القول يصبح الصيام واجباً على تقدير وغير واجب على تقدير آخر فهو داخل في الشك في التكليف من دون علم إجمالي به، فيخضع لأصالة البراءة وهذا رأي السيد الشهيد وهو الصحيح. وقد يناقش في جريان البراءة على هذا القول بتقريب وجود أصل حاكم بالوجوب، وهو استصحاب بقاء كلي الوجوب المردد بين الفرد الطويل - وهو الوجوب التبييني - والفرد القصير - وهو الوجوب التخيري - باعتبار ارتفاعه مع وجود العدل الآخر فهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي، كما إذا علمنا بوجود كلي الحيوان وترددنا في أنه الفرد الطويل أم القصير، فإن المشهور يجرون الاستصحاب فنطبقه على المقام ببيان: أن المكلف علم - قبل الإطعام - بأن الصوم واجب عليه بأحد وجوبين إما تعييناً أو تخييراً، فعلى تقدير التخير قد ارتفع وجوب الصيام ببركة صدور الإطعام، وعلى تقدير التعيين فإن الوجوب باقٍ لا يزال، فيشك في بقاء الوجوب بعد العلم بمحدثه.

ولا يقال: إن وجوب الصوم بعد الإطعام مشكوك الحدوث من أول الأمر كالصلاة مع السورة (لوشك في وجوب السورة)، والقدر المتيقن من الوجوب هو الصيام على تقدير عدم الإطعام، فلم يقطع بوجوب الصيام قبلاً أصلاً.

فإنه يقال: إن الموضوع في الاستصحاب عرفي وهو الصوم وقد ثبت وجوبه قبل الإطعام فيستصحب، وإلا لجرى الإشكال في استصحاب قيام زيد - مثلاً - أيضاً بأن المقطوع هو قيام زيد أمس، وأما قيامه المقيد باليوم الحاضر فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر. والجواب هو الجواب بأن الموضوع هنا أمر عرفي.

نعم، على مبنى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما ذهب إليه البعض كالسيد الخوئي رحمته لا يجري الاستصحاب، فينتهي الدور إلى البراءة لكن على مسلك المشهور ومنهم الشهيد الصدر رحمته يجري الاستصحاب فلا يجري البراءة.

ولكن الصحيح عدم ورود هذه المناقشة على جريان البراءة، وذلك لعدم جريان الاستصحاب في المقام (حتى الكلي المردد بين التخييري والتعيني)، إذ بناءً على الوجوب المشروط لم يتحقق شرط الوجوب أصلاً، لأنه على تقدير الإتيان بالعدل الآخر في المستقبل - أي صدور الإطعام منه - لم يتحقق شرط وجوب الصيام؛ لأن شرطه عدم الإتيان بالإطعام في المستقبل والمفروض أنه يطعم في المستقبل، فعلى تقدير تحقق الإطعام في المستقبل لم يتوفر شرط وجوب الصيام من أول الأمر.

ولا يقاس بقيام زيد أمس؛ لأنّ المفروض أنّه كان مقطوع الحدوث ولو عرفاً، لكن في المقام لا قطع بوجوب الصيام حتى عرفاً، إذ على تقدير عدم الشرط - وهو الإتيان بالإطعام في المستقبل - لم يحدث وجوب أصلاً، لا أنّه حدث ونشك في ارتفاعه حتى يتحقق موضوع الاستصحاب.

هذه ثمرة هذه الأقوال، وأمّا لو فرض عدم اقتناع المجتهد بأحد هذه الأقوال وبقي متردداً لا يهتدي إلى الصحيح منها، فإنه أيضاً يجري البراءة من زاوية اجتهاده، وذلك لأنّ أمامه عدّة تقادير مختلفة، وما دام بعضها يلزم الشك في التكليف من دون علم إجمالي به (كالقول بأنّ التخيير وجوب مشروط)، فلا يحصل عنده العلم بالتكليف بالصيام في صورة صدور الإطعام، فيخضع لأصالة البراءة ما دام متردداً في اختيار هذه النظريات، وبالتالي لم يحرز التكليف مع فحصه في الشبهة الحكمية.

النقطة الثالثة: التخيير بين الأقلّ والأكثر:

بقي تنمة وهي البحث عن إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر، فإنّ فيه إشكالاً وهو أن الأقلّ إذا أتى به سقط بذلك التكليف، فلا يقع الأكثر على صفة الوجوب غاية ما هناك استحبابه بعنوان آخر، كما إذا أتى بالتسيحة الثانية فإنّها مستحبة في نفسها وأمّا الوجوب فقد سقط بالامتثال.

مناقشات على حل المحقق الخراساني لإمكان التخيير بين الأقل والأكثر ١١١

وتظهر الثمرة في ما جاء في الفقه مما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر كتسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات، فإنه على تقدير عدم إمكان التخيير عقلاً، لا بد من رفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الثلاث وحمله على الاستحباب لمصادمته؛ لحكم العقل بعدم إمكان التخيير بين الثلاث والواحدة.

وأما إن قلنا بإمكان التخيير بين الواحدة والثلاث فله ثمرتان:

١ - أنه يؤتى بالثلاث بقصد الوجوب.

٢ - أن الامتثال لا يتحقق بالتسبيحتين إن كان التخيير بين الثلاث والواحدة بقيد

الوحدة؛ لأنه لم يأت بأبي العدلين.

وقد قام المحقق الخراساني رحمته الله برفع الإشكال عن التخيير بين الأقل والأكثر،

وإثبات إمكان ذلك من طريق جعل الأقل بشرط لا عن الزائد، فإذا أتى بالتسبيحات

الثلاث لم يتحقق الامتثال بالواحدة الموجودة في ضمنها، لأنها ليست هي المأمور بها -

لفقد الشرط - فتقع الثلاث على صفة الوجوب. (١)

وقد وقع حل المحقق الخراساني رحمته الله موضع الإشكال بثلاث مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي (٢) والسيد الخوئي رحمته الله (٣) بأن

افتراض المحقق الخراساني رحمته الله خروج عن حل البحث؛ إذ يخرج المقام عن الأقل

والأكثر ويدخله في المتباينين، لأن التسبيحة بقيد الوحدة ليست داخلية في ضمن

الأكثر، بل هي تباينه تباين الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء.

ويمكن رفع الإشكال عن المحقق الخراساني بأن غرضه رحمته الله ليس هو إثبات إمكان

التخيير بين الأقل والأكثر بمعناه الحقيقي حتى يرد عليه هذه المناقشة، وإنما هو بصد

(١) كفاية الأصول: ١٤٢.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣١٨.

(٣) المحاضرات ٤: ٤٦.

حلّ ما ورد في الشريعة مما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر كالتهيئة الواحدة والثلاث وبعبارة أخرى: أنّ موضوع بحثه هو أنّه هل يمكن التخيير بين التسيبحة والثلاث أو لا يمكن؟ فأثبت إمكان ذلك، ولا يهجم أنّ التخيير الممكن في المسألة بنحو يجعل المقام داخلاً في المتباينين، وقد خرج عن هذا البحث بسلام بلا إشكال وكلام. المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الشاهرودي رحمته أيضاً، وهو أنّ افتراض كون الغرض حاصلًا من التسيبحة الواحدة ومن الثلاث أيضاً يستلزم أن يكون وجود التسيبحة وعدمها مؤثراً أثراً واحداً مع عدم إمكان أن يؤثر النقيضان في إيجاد غرض واحد.

وبصدد الإجابة عن هذه المناقشة نذكر جوابين:

الجواب الأول: ما ذكره السيد الصدر رحمته في رفع هذا الإشكال، وهو إبراز فرضية أن يكون المؤثر للغرض هو ذات التسيبحة الجامعة بين الأقل والأكثر، غير أنّ عدد الاثنين - مثلاً - مانع عن حصول ذلك الغرض، فلا محالة يؤمر بالواحدة أو الثلاث. (١)

ونحن لانساعد على هذا الجواب؛ لأنّ نفس افتراض كون عدد الاثنين مانعاً عن حصول الغرض يعيد الإشكال المتقدم، لأنّ الاثنينية عبارة عن وجود تسيبحة ثانية فكيف تكون التسيبحة مانعة من حصول الغرض ومحصلة له أيضاً.

ان قلت: التسيبحة وإن كانت مؤثرة في الغرض لكن يمكن أن تكون منافية للغرض بقيد كونها ثانية، فإنّ عدد الاثنين يمنع من تأثير التسيبحة في تحقق الغرض. قلنا: المفروض أنّ المؤثر للغرض هو ذات التسيبحة الجامعة بين الأقل والأكثر وهي صادقة على الثانية فلا يمتثل كون العدد مانعاً في مفروض المقام.

مناقشات على حل المحقق الخراساني لإمكان التخيير بين الأقل والأكثر ١١٣

هذا بالإضافة إلى أنّ ظاهر دليل التخيير - بناءً على كون صيغة التخيير هو التسيحة الواحدة أو الأكثر - هو أنّ التسيحتين إحدى أفراد الواجب التخييري فكيف يقع باطلاً باعتبار مانعية عدد الاثنين - مثلاً؟!؛

وأما بناءً على كون التخيير بين الواحدة والثلاث، فبما أنّ المفروض وقوع الثلاث على صفة الوجوب ومتعلّقاً للأمر، يكون الأمر بالثلاث أمراً ضمّنياً بأجزائها ومنها التسيحتان، وهو ينافي افتراض ابتلاء التسيحتين بالمانع من الملاك وعدم توجه الأمر الضمني إليه. اللهم إلّا أن يقال بأنّ الأمر الضمني متوجه إلى التسيحتين بشرط الثالثة لا التسيحتين بشرط لا عن الثالثة.

ولأجل التخلص من هذه الملاحظات نقترح حلاً آخر لرفع المناقشة بعنوان:
الجواب الثاني: أنّ النقيضين لم يؤثرا أثراً واحداً، بل لكل منهما أثر مغاير لأثر الآخر، فلكل من الفعل والترك مصلحة مغايرة للمصلحة الأخرى، كما في صيام يوم عاشوراء، حيث إنّ فعله يحتوي على مصلحة «صوموا تصحوا»^(١) وما شاكلها وتركه يحتوي على مصلحة المخالفة مع بني أمية (لعنهم الله تعالى) حيث كانوا يتبركون بيوم عاشوراء بالصيام فيه، فهناك مصلحتان إحداهما قائمة بالصيام والأخرى بتركه.

وليس من المحال عقلاً وجود هذه النكته الموجودة في الصوم وتركه، في التسيحة وعدمها وهو وإن كان بعيداً لكنه ممكن ثبوتاً^(٢) ولا نقول بأنّ هذه النكته موجودة في جميع أجزاء الصلاة، بل نقول إنّه يمكن في خصوص بعض الأجزاء والذي ليس بركن، فبإنضمام أي من الفعل والترك إلى الصلاة تصبح مرضية عند المولى.

(١) عوالم الثنائي ١: ٢٦٨، بحار الأنوار ٦٢: ٢٦٧.

(٢) ويقرب ذلك ما ورد في بعض الأخبار أنّه غفر لشخصين لقيامهما بعملين متناقضين في الظاهر حيث وضع أحدهما حجراً في طريق المسلمين لوجود الماء هناك فيضعوا أرجلهم عليه، ورفع الآخر بعد الجفاف لكي لا يعثروا به.

المناقشة الثالثة: أن تقريب المحقق الخراساني رحمته الله لإمكان التخيير بين الأقل والأكثر - إن تمّ في نفسه - فإنما يتمّ فيما إذا كان الأقل والأكثر بنحو يمكن انتفاؤهما معاً مع وجود ذات الفعل كالتهيئة الواحدة والثلاث، حيث يمكن الاحتفاظ على ذات التهيئة من دون وجود الواحدة ولا الثلاث (بأن يأتي بتسبيحتين).

وأما إذا كانا بنحو لا يمكن انتفاؤهما مع وجود ذات الفعل كما إذا كان صيغة التخيير هو (التخيير بين التهيئة الواحدة والأكثر)، فإنها تشمل التسبيحتين أيضاً فمثل هذا الأقل والأكثر لا يعقل التخيير بينهما، حتى إذا افترضنا الأقل هو التهيئة بشرط لا، وذلك لأنّ الأمر بالأكثر ينحل إلى أمرين ضمنيين، أمر بذات الأقل (المحفوظة في ضمن الأكثر أيضاً) وأمر بالجامع بين بشرط لا عن الزيادة وبشرط الزيادة، وبما أنّ هذا الجامع حاصل قهراً فأمره الاستقلالي يكون طلباً للحاصل فلا يكون صحيحاً.

وقد تغلب السيد الصدر رحمته الله على هذه المناقشة بأنّه يكفي في عقلانية التكليف عرفاً أن يكون متعلّق التكليف الاستقلالي غير حاصل، وإن كان متعلّق التكليف الضمني حاصلًا وهذا يكفي في صحة الأمر. (١)

ويمكننا رد المناقشة الثالثة بجواب غير ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله وهو أنّ الجامع بما أنّه - في المقام - قيد فإنّ الأمر إنما ينحل إلى أجزاء الأمور به لا إلى قيوده كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في مبحث التعدي والتوصلي عند الكلام في التقيد بقصد القرية (٢)، فلانحتاج إلى القول بكون هذا التكليف عقلياً، بل هو صحيح عقلياً أيضاً لأنّ الأمر لم يتعلّق بالتقيد حتى يكون طلباً للحاصل. هذا كلام العلماء وملاحظتنا على بعضه.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢١.

(٢) كفاية الأصول: ٧٣.

والتحقيق أنه يمكن التخيير بين الأقل والأكثر بأحد وجهين:

الوجه الأول: رفع الاعتراضات التي ذكرها السيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليه السلام على اقتراح المحقق الخراساني عليه السلام كما تقدم تفصيله.

الوجه الثاني: أن لا نحتاج إلى اقتراح المحقق الخراساني عليه السلام المستلزم لإبداء عنصر التباين في الأقل والأكثر من طريق بشرط لا وبشرط شيء كما مرّ تفصيله، بل نقول: إنّ التسيبحة الواحدة لا بشرط وبدون أيّ قيد تقع واجبة، وبعبارة أخرى: الواجب هو الجامع بين التسيبحات، ونعترف بأنّ الامتثال يتحقق بمجرد الإتيان بالتسيبحة الأولى، ولكن يحتمل عقلاً أنّ الإتيان بالمأمور به لم يحصل الغرض إلاّ بعد مدّة.

وليس مرادنا أنّ المأمور به لا يحصل الغرض حتى يقال: إنّ الأمر لغو، بل نقول: إنّ يحصل الغرض جزماً لكن لا سريعاً بل بعد مدة، وتمثّل لذلك بمثالين عرفي وشرعي، أما المثال العرفي فهو ما إذا أمره بإحضار الماء ولكن غرض المولى الإرتواء ولم يشرب بعد فيقدّم للمولى ماء أفضل، وهذا المطلب ممكن ثبوتاً وإذا أمكن ذلك فيكفي في إثباته ظهور دليل التخيير بين الأقل والأكثر، ومعنى ذلك أنّ الشارع المقدس يختار الأكثر ويجعله هو المأمور به، وليس هذا بعيداً كما ورد في صلاة الفردى المعادة جماعة - وهو المثال الشرعي - حيث ورد أنّ الله تعالى يختار أحبها إليه.

ولا تقل: إنّ الفردى هي الواجبة والجماعة الواقعة بعدها وقعت مستحبة.

لأنّنا نقول: قد جاء في نص الرواية «ويجعلها الفريضة»^(١) أي الجماعة فريضة مع

أنه قد صلّى الفردى قبلها.

(١) الوسائل ٨: ٤٠١، أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١.

نعم يستشكل عليه بأنه إذا لم يحصل الغرض إلا بعد مدة فلا يكتفى به إلا بعد مضي تلك المدة، فلو أتى بالتسيبحة الواحدة ولم يصبر بل ركع فوراً لا يكفي.

وحاصل المطلب: أنه إذا جاء الدليل على التخيير بين التسيبحة والثلاث (أو بين التسيبحة والأكثر)، نعمل بظاهره ونقول: إن الأكثر يقع واجباً بلا حاجة إلى قصد الرجاء، لأن التخيير ممكن عقلاً على بعض الحلول التي قدمناها وإذا أمكن ثبوتاً تم إثباتاً.

وحتى لو لم نقطع بصحة هذه الحلول وإنما احتملناها، فأيضاً يكفي في العمل بظاهر دليل التخيير بين الأقل والأكثر، ما دام لم يثبت مخالفتها لحكم العقل بصورة قطعية، فنعمل بظاهره الدال على الوجوب التخييري للأكثر.

الواجب الكفائي

المبحث الثالث: في حقيقة الواجب الكفائي وهو معروف بخصائصه الثلاث:

١ - لو تركه الجميع يعاقبون^(١) كلهم، كما لو لم يصل أحد على الميت.

٢ - إذا قام البعض بالعمل سقط عن الآخرين.

٣ - إذا امتثلوا جميعاً يثابون.

والخصيستان الأوليان ثابتتان قطعاً، وأمّا الثالثة فهي (على الظاهر)، كما نص على

ذلك المحقق الخراساني. (٢)(٣)

إذا فالواجب الكفائي هو ما يحمل هذه الخصائص وهو معروف بهذا المقدار إلا أنّ

الكلام في معرفة حقيقته، وكيفية تعلّق الوجوب بالمكلف مع الاحتفاظ على هذه

الخصائص ونتكلم في نقاط ثلاث:

١ - سرد النظريات الموجودة في الوجوب الكفائي.

٢ - ثمره هذا البحث ونتيجة اختلاف الأقوال من الناحية الفقهية.

٣ - تحقيق ما هو الصحيح من النظريات المطروحة في المقام.

(١) وبالتعبير الدقيق (يستحقون العقاب) كما أنّ ما هو خصيصة الواجب الكفائي بالدقة هو الثاني فقط وأمّا الأوّل والثالث فهما من خصائص مطلق الواجب، فالتعبير بخصائص الواجب الكفائي مسامحة.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٣.

(٣) وتحقق الامتثال من الجميع يتوقف على أن يكون انتهاؤهم من العمل دفعة في زمان واحد، وأمّا لو تقدّم بعضهم في الامتثال فلا يصدق على المتأخر، لسقوط الأمر بالعمل المتقدّم فلا يكون المتأخر امتثالاً، إلا على الحل المتقدم في الواجب التخيري الذي ذكره المحقق الخراساني من إمكان الامتثال بعد الامتثال، باعتبار بقاء الغرض وعدم سقوطه بعد وإن سقط الأمر، وإذا تم هذا من الناحية الثبوتية كفي في ناحية الإثبات إطلاق الأمر بصلاة الميت جماعة بناءً على لزوم تأخر المأموم عن الإمام في التكبيرة الخامسة فإنّ شمول الإطلاق لصورة تأخر المأموم يكفي لإثبات امتثال الجميع.

النقطة الأولى: في ذكر النظريات المطروحة في الواجب الكفائي لبيان كيفية تعلّق الوجوب بالمكلف التي وقعت موضع السؤال، وقد طرحت للإجابة على هذا السؤال خمسة نظريات:

النظرية الأولى: أنّ الوجوب الكفائي ليس له موضوع أي لم يتعلّق بمكلف أصلاً وليس كسائر الوجوبات، وإنما له طرف واحد فقط وهو المكلف به، بخلاف سائر الوجوبات الشاملة على طرفين المكلف والمكلف به وهو العمل. وبهذا تخيل التخلص من مشكلة تعيين المكلف في الوجوب الكفائي.

النظرية الثانية: أنّ المكلف واحد معين عند الله غير معلوم عندنا إلا بعد أن يقوم بالواجب ويتركه الآخرون.

النظرية الثالثة: أنّ الوجوب متعلّق بعنوان أحد المكلفين بنحو العموم البدلي، كما في (أكرم عالماً)، بفرق أنّ الواجب هناك بدلي، وفي المقام يكون المكلف بديلاً، فالبديّة هناك في متعلّق متعلّق التكليف وهو (العالم)، وفي الوجوب الكفائي في المكلف.

النظرية الرابعة: أنّ الوجوب متعلّق بمجموع المكلفين بنحو العام المجموعي، لا بجمعهم بنحو العام الاستغراقي.

النظرية الخامسة: أنّ متعلق الوجوب هو جميع المكلفين بنحو العموم الاستغراقي. والفرق بين الخامسة والرابعة هو أنّ الوجوب في العام المجموعي وجوب واحد، وفي الاستغراقي متعدد بعدد أفراد العام.

وهذه النظرية (الخامسة) بدورها قد انشعبت إلى اتجاهات متعددة:

الاتجاه الأول: فبعض أرجعه إلى الوجوب المشروط بترك الآخرين، فإذا فعله الآخر ينكشف عدم وجوبه على الأوّل، لعدم توفر شرطه.

الاتجاه الثاني: وبعض أرجعه إلى الوجوب المطلق فليس مشروطاً بترك الآخر إلا أن الغرض يسقط ببركة فعل الآخر.

الاتجاه الثالث: كما يمكن الذهاب إلى أنّ الواجب متعلق بجميع المكلفين، وفي نفس الوقت جاء الترخيص في الترك لمصلحة التسهيل في صورة قيام أحدهم بالواجب وهذا الاتجاه ملهم من مسلك المحقق الإصفهاني رحمته الله في الواجب التخييري^(١) حيث يشترك مع الواجب الكفائي في هذه النكته.

الاتجاه الرابع: كما ذهب بعض آخر إلى أنّ هذا الواجب لا يحرم تركه مطلقاً، وإنما يحرم الترك على المكلف إذا انضم إلى ترك الآخرين.

لكن هذا الوجه في الحقيقة هو نفس الوجه الأول وهو الواجب المشروط حيث التزم بالوجوب على الجميع ولو تركه الكل فقد أثنوا جميعاً.

وقبل تحقيق هذه النظريات التي ربت إلى ثمان (لأنّ الخامسة انشعبت إلى أربعة) نبحت عن ثمرة ولو فقهية لهذا البحث حتى يكون بحثاً منتجاً.

النقطة الثانية: أنّ ثمرة اختلاف النظريات في الواجب الكفائي تظهر في جريان البراءة وعدمه في دوران الأمر بين الواجب الكفائي والعيني.

مثلاً: إذا دخل شخص في مجلس وسلّم، وكان أحد أهل المجلس أكبر سنّاً أو أكثر صداقة مع هذا الوارد، فتردد هذا الشخص بين أن يكون السلام موجهاً إليه بالخصوص فالجواب واجب عليه عيناً، أو أنّه سلّم على كل أهل المجلس فوجوبه كفائي، وقد سبقه بعض أهل المجلس برّد السلام، فهل يجب على هذا الشخص الصديق أن يجيب السلام أيضاً أم لا؟ فعلى تقدير كونه واجباً كفائياً لا يجب عليه الرد، وعلى تقدير الواجب العيني يجب عليه ردّ السلام، لكون ردّ الآخرين لغواً، والمفروض عدم قرينة خاصة أو عامة على تعيين أحد الوجوبين^(٢)، فهل يجب عليه رد السلام أم تجري البراءة عن وجوبه؟

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٧٥ - ٢٧١.

(٢) ونحن لأجل أن يكون المثال ذا مصداقية أكثر مثلنا بالشبهة المصداقية مع أنّه يمكن فرض الشبهة حكمية وبالتالي الثمرة أصولية.

والإجابة على هذا السؤال متوقفة على معرفة حقيقة الوجوب الكفائي وتختلف باختلاف النظريات والاتجاهات الثمانية المذكورة في النقطة الأولى من البحث: فعلى النظرية الأولى قد يبدو لأوّل وهلة جريان البراءة عن الإتيان بالعمل (فلا يجب عليه رد السلام) بطريق أولى من سائر النظريات، إذ ليس للوجوب طرف مكلف، وإنما تعلق الوجوب بالعمل، ولم يتعلّق بأي شخص فيعلم بعدم الوجوب من دون حاجة إلى أصالة البراءة.

ولكن بما أنّ صاحب هذه النظرية في النهاية قائل بوجوب العمل بنحو الواجب الكفائي فلا بد له من تخرّيج كيفية ووجه كون العمل واجباً على الأفراد ولو وجوباً عقلياً، فيضطر إلى الإستعانة بإحدى النظريات الأخرى، لتفسير كيفية توجه الوجوب إلى المكلفين فيخضع لحكم تلك النظريات، فليست هذه النظرية صاحبة نكتة مستقلة تقابل تلك النظريات في البراءة والاشتغال.

وأما بناءً على النظرية الثانية فتجري البراءة، لأنّ المفروض كون المكلف شخص واحد مجهول عندنا، فكل شخص يحتمل في نفسه أنّه ليس ذلك المكلف فيشك في أصل توجه التكليف إليه، كما في صورة العلم الإجمالي بأنّ المولى قد أمر أحد عبيده بعمل ما، فإنّ كلّاً منهم يتمتع بأصالة البراءة، وكواجدي المنّي في ثوب مشترك ما دام لم يؤدّ إلى العلم بالتكليف.

وأما بناءً على النظرية الثالثة - وهو العموم البدلي - أيضاً تجري البراءة، إذ لا يُقطع بأنّه هو المكلف بهذا التكليف ما دام قام بديله برّد السلام.

وأما بناءً على النظرية الرابعة - وهو التعلّق بالمجموع بما هو مجموع - فيقول: إنّ الوجوب لم يتوجه إليّ باعتباري مكلفاً مستقلاً، وإنما توجه إليّ عنوان المجموع ما دام لم يسرّ الوجوب إلى أفراد هذه المجموعة بدلاً، وإذا سرى فقد دخل في النظرية الثالثة فتخضع للبراءة.

وأما بناءً على النظرية الخامسة: فعلى الاتجاه الأول منها وهو الوجوب المشروط، تجري البراءة أيضاً، لأنه على تقدير كون الوجوب كفايياً فإنَّ شرط الوجوب على هذا الشخص هو ترك الآخرين، ولم يتحقق هذا الشرط، لفرض قيام أحد الجماعة برّد السلام، فلم يعلم بتوجه التكليف إليه من أوّل الأمر وإنما يحتمل ذلك، إلا على تفصيل ذكره السيد الشاهرودي رحمته الله لهذا الاتجاه فإنه يجري استصحاب الوجوب أو أصالة الاشتغال ولا يجري البراءة، ويأتي ذلك في الأبحاث المقبلة.

نعم على تقدير كونه واجباً عينياً يجب عليه ردّ السلام، وبما أنه لم يجرز الوجوب العيني فتجري البراءة عن وجوب الردّ.

وعلى الاتجاه الثاني للنظرية الخامسة - وهو أنّ الوجوب مطلق غير مشروط لكن يسقط الغرض بفعل الآخر - لا تجري البراءة؛ لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه، غير أنه يشكّ في سقوطه بسبب حصول الغرض، فعلى تقدير كون الوجوب كفايياً فقد سقط، وعلى تقدير كونه عينياً فلا يزال باقٍ، فالأصل بقاء الوجوب، إما من جهة استصحاب الوجوب السابق - إذا كانت الشبهة موضوعية، أو حكمية وقلنا بجران الاستصحاب في الأحكام الكلية - كما هو المشهور والصحيح - وإما من باب قاعدة الاشتغال لو أنكرنا استصحاب الحكم الكلي، كما هو رأي بعض منهم السيد الخوئي رحمته الله، فعلى كلا التقديرين يجب عليه ردّ السلام.

غاية الأمر يكون الاستصحاب من باب الكلي القسم الثاني، إذا فرض اختلاف نوعية الوجوب العيني والكفائي وأما على فرض اتحادهما فهو من القسم الأوّل الكلي في الشبهة الحكمية، ومن استصحاب الحكم الجزئي في الشبهة الموضوعية. إلا أنه إذا كان الغرض يسقط بفعل الآخرين يكون من الواجب المشروط بترك الآخرين ويرجع إلى الاتجاه الأوّل.

وعلى الأتجاه الثالث (من النظرية الخامسة) المستقى من كلام المحقق الإصفهاني رحمته في الواجب التخييري^(١) (وهو أنّ الوجوب على رغم تعلقه بجميع المكلفين قد صدر الترخيص في تركه في صورة قيام أحدهم بالواجب) تجري البراءة، لأنّ المولى ما دام رخص في الترك فلم يحرز تعلق الوجوب بهذا الشخص في فرض قيام غيره بالعمل، وليس الفرض أنّه أولاً أوجب المولى ثم صدر منه الترخيص حتى يستصحب بقاء الوجوب أو تجري قاعدة الاشتغال، بل أنّ ترخيص المولى كان مقارناً مع إيجابه، وحتى لو فرض الشك في أنّه من أيّ الفرضين فأيضاً تجري البراءة، لأنّه لم يحرز تعلق التكليف، وذلك لأنّ أمام هذا المكلف تقادير متعددة، وبما أنّ بعض تقاديره هو صدور الترخيص في ترك هذا العمل فلا يقطع بالتكليف وإذا لم يقطع بالتكليف جرى البراءة. وعلى الأتجاه الرابع أيضاً تجري البراءة؛ لأنّ الوجوب المتوجه إليه على تقدير كونه كفاًئياً ليس الترك حراماً، وإنما الحرام هو الترك المنضم بترك الآخرين ولم يتحقق هذه الصورة.

هذه ثمانية تقادير حاصلة من جمع النظريات الخمسة مع الأتجاهات الأربعة المتفرعة على النظرية الخامسة، فالمجموع ثمانية قد عرفت جريان البراءة في بعضها وعدمها في البعض الآخر.

ونضيف نحن تقديراً تاسعاً، وهو ما إذا تردد المجتهد بين هذه النظريات والأتجاهات فلم يختر شيئاً منها بالخصوص، بل بقي شاكاً في أنّ الصحيح أي منها، لعدم قناعته بإحديهما، فهل يجري البراءة أم لا؟

الجواب: أنّه على هذا التقدير أيضاً تجري البراءة؛ لأنّه يحتتمل صحة النظريات المؤدية إلى البراءة فله حق إجراء البراءة لشكه في التكليف، ما دام لم يقتنع بصحة النظريات والاتجاهات المؤدية إلى عدم جريان البراءة.

وهكذا تجري البراءة على قول المحقق الخراساني عليه السلام بأنه سنخ وجوب يشتمل على هذه الخصائص الثلاث^(١)، فإنَّ معناه أنه عليه السلام لم يحرز أن حقيقة الوجوب الكفائي هو بشكل يثبت الوجوب ويشك في السقوط في المقام، فلا يأتى من الانطباق على النظريات والاتجاهات القائلة بالشك في أصل الوجوب والمؤدية إلى البراءة.

ونخرج عن بحث الثمرة بأنها تظهر في دوران الأمر بين الوجوب الكفائي والعيني، سواء أكان بنحو الشبهة الحكمية فتكون الثمرة أصولية، أم بنحو الشبهة الموضوعية كما لو تردد أن من سلّم عليه هل كان عليه فقط أو على أهل المجلس وأجاب بعضهم فهل يجب عليه ردّ السلام أيضاً أم لا؟

والجواب أنه يجب عليه ردّ السلام بناءً على الاتجاه الثاني من النظرية الخامسة، وهو سقوط الغرض بفعل الآخرين فإنّه في المقام يشك في سقوط الغرض وعدمه، وبالتالي يشك في سقوط التكليف وعدمه، فالأصل عدم السقوط، إما من باب استصحاب بقاء التكليف إن قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، أو كانت الشبهة موضوعية، وإما من باب الاشتغال لو كان الشبهة حكمية وأنكرنا الاستصحاب فيها كما هو رأي بعض منهم السيد الخوئي عليه السلام فعلى كلا التقديرين يجب عليه ردّ السلام.

غاية الأمر يكون استصحاب الوجوب من باب استصحاب الكلي القسم الثاني وهو المردد بين الفرد الطويل والقصير، كما مثل الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام (٢) بما إذا علم بدخول حيوان في الدار وتردد بين الفيل الطويل العمر والبقة القصيرة العمر، فإنّه يستصحب بقاء كلي الحيوان بعد انتهاء المدة القصيرة، لو قلنا باختلاف نوعية الوجوب الكفائي عن العيني، وإلا فهو من الكلي القسم الأوّل في الشبهة الحكمية ومن الجزئي في الشبهة الموضوعية.

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٩٢.

إذاً فعلى الاتجاه الثاني من النظرية الخامسة لتجري البراءة، وأما على سائر الاتجاهات (الأولى والثالثة والرابعة) وهكذا بناءً على النظرية الرابعة والثالثة والثانية فتجري البراءة.

وأما النظرية الأولى فليست مستقلة في مقابل سائر النظريات (كما أشرنا إليه في النقطة الثالثة من البحث) بل لابد من رجوعها إلى إحدى النظريات الأخرى، فتخضع لحكمها من البراءة أو الاشتغال، أما بقاعتها أو باستصحاب الوجوب كما تجري البراءة أيضاً لمن لم يقتنع بإحدى هذه النظريات بالخصوص فبقى شاكاً ولم يميز النظرية الصحيحة منها، لأنه بعد فحصه لم يتوصل إلى إحراز التكليف بصورة قطعية، وإنما يحتمله فقط ما دام لم يحرز صحة النظرية المؤدية إلى الاشتغال.

وهكذا على تعريف المحقق الخراساني عليه السلام من أنه سنخ وجوب يحمل هذه الخصائص الثلاث ^(١) فإنه مبهم من ناحية كيفية تعلق التكليف، ولا يأبى الانطباق على كل من النظرية المؤدية إلى البراءة والنظرية المؤدية إلى الاشتغال، فلا يتحقق العلم بالتكليف فتجري البراءة.

إذن فعلى جميع التقادير العشرة ^(٢) تجري البراءة إلا الأتجاه الثاني من النظرية الخامسة. (لأجل اقتراحنا تقادير زائدة على العشرة فليراجع موجز الثمرة).

النقطة الثالثة: في تحقيق النظريات المطروحة في الواجب الكفائي:

أما النظرية الأولى: وهو عدم وجود المكلف في الواجب الكفائي، وإنما له طرف واحد وهو المكلف به، والتي أراد التخلص بها عن مشكلة تعيين المكلف، فقد عبّر

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

(٢) ثمانية منها هي النظريات الخمسة بضم الاتجاهات الأربعة للنظرية الخامسة، والتاسع تقدير الشك وعدم تمييز الصحيح منها، والعاشر نظرية المحقق الخراساني عليه السلام وإن كانت في الحقيقة راجعة إلى إحدى تلك النظريات.

عنه السيد الروحاني عليه السلام بكلمة (يمكن) بناء على كون التكليف عبارة عن ارادة الفعل وابرازها. (١)

لكن الظاهر أنها باطله مبنيّ وبناءً:

أما مبنيّ فلعدم معقولية التكليف من غير مكلف إلا إذا اريد أنّ الشرع لم يذكر مكلفاً لا أنه لا يوجد مكلف أصلاً.

وأما بناءً فحتى لو افترضنا عدم وجود طرف من المكلفين لهذا الوجوب فإنّ صاحب هذه النظرية يقع في مشكلة أنه كيف يجب على المكلف الإتيان بالواجب الكفائي ما دام لم يتوجه هذا التكليف إلى مكلف أصلاً؟!

وقد حلّ السيد الروحاني عليه السلام هذا الإشكال بأنّه وإن لم يكلف الإنسان شرعاً لكنه مكلف عقلاً^(٢)، وينحل به الإشكال الأول المبناي أيضاً.

وهذا الجواب لا ينفع؛ لأنّه بعد الاعتراف بالوجوب على المكلف ولو عقلاً يعود السؤال الأصلي في هذا البحث عن الطرف الذي يتعلق به هذا الوجوب العقلي من المكلفين، فهل هو الواحد المعين كما هو النظرية الثانية أم الواحد غير المعين بنحو العام البدلي كما هو النظرية الثالثة أم مجموع المكلفين كما هو النظرية الثالثة أم مجموع المكلفين كما هو النظرية الرابعة أم الجميع كما هو النظرية الخامسة باتجاهاتها الأربعة. إذاً لا تكفي النظرية الأولى لحلّ المشكل إلا بالاستعانة بإحدى النظريات الباقية. وأما النظرية الثانية: وهو كون المكلف هو المعين عند الله والمجهول فعلاً عندنا فقد أورد عليها السيد الخوئي عليه السلام:

أولاً: بأنّه خلاف ظاهر الأدلة، لأنّ ظاهر دليل الواجب الكفائي أنّ نسبته إلى الجميع نسبة واحدة ولا خصوصية لأحدهم في هذا المقام.

وثانياً: أنّ سقوط الواجب بفعل أحدهم يحتاج إلى الدليل، ما دام المكلف المعين عند الله هو غيره.

وثالثاً: أنّه يستلزم أن لا يقوم أحد بهذا الواجب، اعتماداً على أصالة البراءة عن تكليف نفسه، إذ يحتمل أن المعين عنده (تعالى) غيره. (١)

ولكن الأولى أن نترك هذه الإشكالات الثلاثة، لأنّه يمكنه التخلّص منها:

أما الإشكال الأول فإنّ مخالفة ظاهر الأدلة العقلية لاتضر بعد الفراغ عن صحة النظرية عقلاً وانحصارها، كما في كل ظهور لو خالف التحقيق العقلي، حتى لو كان ظاهر القرآن الكريم كقوله (تعالى): ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (٢)، فإنّا نرفع اليد عن ظهوره في تليسه تعالى بالمجيء لوجود القرينة العقلية على عدم إمكانه بالنسبة إليه (تعالى) فنأوله بمجملته وجاء أمر ربك.

وأما الإشكال الثاني فيمكن الجواب عنه بأنّ سقوط الواجب بفعل أحدهم وإن كان محتاجاً إلى الدليل، لكن قد تم الدليل على ذلك حسب الفرض، وهو قيام دليل الواجب الكفائي على عدم بقاء الوجوب لو أتى به بعضهم، كالدليل الدال على أنّه يكفيك إذا ردّ السلام - أو دفن الميت - غيرك.

وقد يقال إنّ هذا الجواب بنفسه يبطل النظرية الثانية (وهو أنّ المكلف هو المعين عند الله) لأنّ سقوط الواجب بفعل الغير ينافي هذه النظرية، إذ مقتضاها عدم السقوط بفعل الغير ما دام يحتمل أنّ المكلف المعلوم عند الله نفسه لا غيره.

لكن فيه أنّ المعين عند الله هو من يفعل واقعاً فالسقوط قهري.

فالجواب الصحيح أنّه بالإتيان بالواجب ينكشف أنّ الآتي هو المعين عند الله تعالى فإتيانه بالعمل يكشف عن كونه هو المكلف الواقعي الذي كان معيناً عند الله تعالى فأصبح معيناً عندنا أيضاً.

(١) المحاضرات ٤: ٥٢ - ٥٣.

(٢) الفجر: ٢٢.

إذا فنبدل صيغة هذه النظرية بجملة «إنّ المكلف هو الوجود الأول لمن يقوم بالامتثال».

وأما الإشكال الثالث فقد يجاب عنه بأنّ عقله العملي يحكم بمنجزية الاحتمال في هذا المورد عملاً بمراسم العبودية.

فالأولى أن نترك هذه الإشكالات ونذكر اشكالاً:

رابعاً: وهو أنّ هذه النظرية من الناحية المنهجية قاصرة عن تقديم صورة عن الوجود الكفائي تحتفظ على خصائصه الثلاث، فإنّ كلها غير موجودة على هذه النظرية:

أمّا إثم الجميع لو تركوا فلم يحصل، لأنّ المفروض كون المكلف واحداً فقط فهو الآثم فحسب دون الآخرين، إلا أن يكون إثمهم من باب التجري. وهكذا سقوط الواجب بفعل بعضهم، فإنّ المكلف هو هذا الفاعل لأنّه بفعله انكشف أنّه هو المعين عنده تعالى، فلم يتحقق سقوط بالنسبة إلى الآخرين، لعدم ثبوته عليهم من أوّل الأمر ولو فعلوا جميعاً دفعة لم يكن الممثل إلا ذلك المعين لا الجميع.

نعم يمكن رفع هذا الإشكال بتغيير التعبير فبدلاً عن التعبير بالسقوط نعبر بجملة «امتثال الواجب بفعل أحدهم».

وأما النظرية الثالثة - وهو تعلّق الوجود بجميع المكلفين بنحو العموم البدلي - فعنناه أنّ هناك وجوباً واحداً على أحد المكلفين، فالمكلف هو عنوان (أحدهم) أو (صرف الوجود) حسب تعبير المحقق النائيني^(١) والسيد الشاهرودي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) وهذا يعني أنّ نظرية هؤلاء هو نفس النظرية الثالثة والتي لا تساعد عليها قريباً.

(١) أجود التقريرات ١: ٢٧١.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٢٠.

(٣) المحاضرات ٤: ٥٥.

ونحن نتساءل لنرى ما هو المراد من (صرف الوجود) أو (أحد المكلفين)؟ فإن فيه احتمالات متعددة:

الأول: أن يكون المراد من (صرف الوجود) أو (أحد المكلفين) هو المكلف بقيد الأولية، أي أول مكلف يقوم بهذا العمل. وهذا الاحتمال أورد عليه إشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام من أنه لا ينسجم مع خصائص الوجوب الكفائي، وهو أن يكون ترك الجميع موجباً للإثم وسقوطه بفعل بعضهم وإثابة جميعهم إذا امتثلوا. ^(١)

ولكن يمكن رفع هذا الإشكال بأن هذه الخصائص حصيلة فهم الفقهاء وتدقيقهم في الواجب الكفائي لا لوجود دليل على ذلك، فلعل معنى الواجب الكفائي في الواقع معنى لا يستلزم هذه الخصائص.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الروحاني ^(٢) تبعاً للمحقق الإصفهاني عليه السلام وهو أنه لا يمكن أن يجب على المكلف الأول القائم بهذا العمل، لأن موضوع التكليف لا بد أن يكون مفروض الوجود قبل تعلّق الحكم، وعنوان (أول من قام بالعمل) لا يتحقق قبل القيام بالعمل ^(٣) ومراده عليه السلام أن المكلف لا يتوجه إليه التكليف إلا بعد أن يكون موضوعاً للتكليف وموضوعيته - في المقام - تتوقف على قيامه بالعمل الواجب لكي يصدق عليه أنه أول وجود للمكلف.

وهذا الإشكال أيضاً لا يساعد عليه، لأن الموضوع الذي لا بد أن يكون مفروض الوجود هو مثل الخمر الذي هو متعلق المتعلق لا المكلف فإنه لا يلزم أن يكون

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٨.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٤٩٩.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٢٧٨ في الهامش.

ما هو المراد من (صرف الوجود) أو (أحد المكلفين)؟ ١٢٩

مفروض الوجود، لأنّه ليس متعلّق المتعلّق فيا ترى هل أنّ المكلف في «أقيموا الصلاة» قد اخذ مفروض الوجود.

فالصحيح في الإشكال هو:

الإشكال الثالث: أنّ من حق كل مكلف أن يترك الواجب الكفائي، ولا يتقدم إلى العمل حتى لا يجعل نفسه أول الوجود وبالتالي لا يجب عليه، كفقير لا يكتسب المال فلا يدخل في عنوان المستطيع فيستريح من تعلّق الوجوب به. إذن فعلى هذا التقدير لا يتحقق الامتثال أصلاً بترخيص من الشارع. وأمّا إذا تقدم إلى العمل فعندئذٍ يتوجه إليه التكليف وحينئذٍ يكون لغواً لكونه طلباً للحاصل.

والحاصل أنّه ما دام لم يأت بالعمل لا يصدق عليه عنوان (أول الوجود) لكي يتوجه إليه التكليف فهو مستريح، وأمّا بعد إتيانه بالعمل فأنّ العنوان وإن صدق عليه لكن تكليفه طلب للحاصل.

نعم إذا كان الموضوع صرف وجود المكلف فهو ينطبق على كل واحد واحد وهذا هو المراد من أول الوجود لا أول من يتقدم للعمل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من صرف الوجود الفرد المردد. وهذا أيضاً باطل؛ لعدم وجوده في الخارج، لأنّ ما في الخارج معين لا مردد كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١).

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من صرف الوجود كل فرد وهذا خروج عن العموم البدلي وداخل في النظرية الخامسة الآتية وهو الوجوب الاستغراقي.

الاحتمال الرابع: أن يراد أنّ الوجوب الكفائي تشغيل ذمة هذا العنوان (الفرد المردد أو أحد المكلفين أو صرف وجودهم). وهذا:

أولاً: لغو لعدم ذمة لهذا العنوان حتى تشتغل.

وثانياً: نحتاج إلى تشخيص من يشتغل ذمته هل هو أحدهم المعين أو الجميع أو المجموع فترجع إلى إحدى النظريات الأخرى.

الاحتمال الخامس: أن يراد من صرف الوجود وأحد المكلفين أحدهم المعين وقد أورد عليه السيد الخوئي^(١) والسيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا^(٢) بأنه ترجيح بلا مرجح.

ولكن هذا الإيراد لا يرد على من لا يقول بالقبح العقلي كالأشاعرة، وبما أن بحث الأصول يكون على المستوى العام بفرق المسلمين فالأولى أن نردّه:

١ - بما ذكره السيد الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من عدم دخل خصوصيات الأفراد. ولوازمها من الزيدية والباكيرية وغيرهما في موضوع الحكم^(٣) وهذا أمر وجداني لا ينكره الأشعري أيضاً.

٢ - بالإضافة إلى أن هذا الاحتمال يرجعها إلى النظرية الثانية القائلة بأن المكلف فرد معين عند الله تعالى.

٣ - كما أنه لا ينسجم مع حقيقة الوجوب الكفائي، لعدم احتفاظه على الخصائص الثلاث المذكورة.

الاحتمال السادس: أن يراد أن الوجوب الكفائي تشغيل للذمة المضافة إلى عنوان أحدهم، فالوجوب الشرعي وجوب واحد، لكن يستلزم عقلاً وجوب قيام كلهم بالعمل بشكل لا يجوز لهم الترك المطلق.

ويرد عليه أن هذا الاحتمال يحتاج إلى تشخيص من يشتغل ذمته بالتكليف هل هو الفرد المعين أو الجميع أو المجموع؟ فترجع إلى إحدى النظريات الأخرى.

(١) المحاضرات ٤: ٥٦.

(٢) بحث في علم الأصول ٢: ٤٢٨.

(٣) نتائج الأفكار ١: ٣٢٠.

مراد السيد الروحاني من اختياره الفرد المردد في الواجب الكفائي ١٣١

فَتَحَصَّلَ أَنَّ النظرية الثالثة على جميع تقاديرها مبتلاة بالإشكال، ولذا استغرب السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (١) أَنَّهُ كيف وافق السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أستاذه المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في القول بأنَّ المكلف في الواجب الكفائي هو صرف الوجود وأحد المكلفين؟! وإن كان استغراب السيد الروحاني بدور غريب في نظرنا لأنَّ مختاره أيضاً هو صرف الوجود (٢) فكيف يستغرب منها!؟

ومع ذلك نجد إصرار المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على أَنَّ الوجوب الكفائي قد تعلَّق بصرف الوجود من المكلفين وبعنوان (أحدهم) فنتكلم في:

النقطة الأولى: مراد السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ودليله فَإِنَّهُ على رغم رفضه احتمال الفرد المبهم اختار الفرد المردد وفسره قائلاً: (بمعنى أَنَّ الوجوب تعلَّق بكل منهم على سبيل البديل) (٣) فهو قد رفض تعلَّق التكليف بالفرد أو لوجود المبهم وقبل تعلُّقه بالفرد المردد.

أما رفضه للفرد المبهم فقد ذكر في وجهه أَنَّ المشرِّع لا يمكن أن يشرِّع مع الإهمال في تشريعه فلا يمكن تشريع المبهم. ومراده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ متعلَّق التكليف لا بد من أن يكون معيناً ولو بمفهومه، وإلَّا لكان طالب مجهول.

وأما قبوله للفرد المردد فقد نص على أَنَّ تعلَّق التكليف به معقول ولانساعد على الاعتراضات الأربعة - والتي هي في الحقيقة ثلاثة - على تعلَّق التكليف بالفرد المردد الذي رفضه المحقق الإصفهاني. (٤)

(١) منتقى الأصول ٢: ٤٩٩.

(٢) و (٣) منتقى الأصول ٢: ٥٠١.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٤٩٨.

وما يتحصّل من مجموع كلمات السيد الروحاني عليه السلام أنّ التردد لو كان في مفهوم ما يتعلق به التكليف بشكل يكون المشرّع مهملًا ومتعلّق التكليف عنده مهملًا كطالب المجهول فهذا غير ممكن. وأمّا إذا كان مفهوم ما تعلّق به التكليف معلومًا معينًا كما إذا كلف الفرد المردد من المكلفين في الواجب الكفائي فهو ممكن، فإنّ المصداق وإن كان غير معلوم إلاّ إجمالاً لكن معلومية المفهوم تكفي في تشريع التكليف. (١)

لكن نحن لا نساعد على كلام السيد الروحاني عليه السلام، لأنّ كلا من (المبهم) و(المردد) ليس بمردد ولا مبهم مفهوماً، ففهوم المبهم ليس بمبهم وإنّ المبهم هو مصداقه كما أنّ مفهوم الجزئي ليس بجزئي وإنما الجزئي مصداقه. ففي كلٍّ من المبهم والمردد إذا كان الشرع مردداً في مفهوم ما يطلبه فهذا ليس بصحيح، وما إذا كان غير مردد في المفهوم بل يعلم بأنّ الطلب قد تعلّق بمفهوم معين (سواء كان هو الفرد المردد أو المبهم) فتكليفه معقول كمن يطلب فرداً مردداً من زيد أو عمرو فإنّ المصداق مبهم لا مفهوم متعلّق التكليف.

ولا يهمننا أنّ مختار السيد الروحاني عليه السلام أيّ شيء؟ لأنّه حتى لو اختار تعلّق التكليف بالفرد المردد فإنّ التكليف لا يسرى إلى الأفراد الخارجية، لأنّها غير مرددة، فلا بد له إما القول بعدم تعلّق التكليف بالأفراد والمكلفين وهذا لا يختاره جزمًا؛ لأنّه قائل بالوجوب الكفائي في الخارج مكلف أو مكلفون، مع أنّ هذا القول يستلزم القطع بعدم وجود المكلف أصلًا.

إلاّ إذا كان السيد الروحاني يقول بوجود الفرد المردد لكنه ينطبق على كل من الافراد المعينة، فعنوان أحد الرجلين موجود في الخارج لأنّه ينطبق على زيد فهو أحد الرجلين وينطبق على عمرو.

(١) منتقى الأصول ٢: ٤٩٨ - ٥٠١.

كلام السيد الشاهرودي من تعلق الوجوب بصرف الوجود من المكلف ١٣٣

وإما يقول بأنّ التكليف الشرعي إذا تعلّق بالفرد المردد يستلزم عقلاً تعلّق التكليف العقلي بالفرد الخارجي، وإذا وصل الأمر إلى هذه المرحلة لا بد له من أن يسلك إحدى النظريات المطروحة في حقيقة الوجوب الكفائي لتعيين المكلف بهذا التكليف العقلي، هل هو الجميع أو المجموع أو بنحو العموم البدلي فيخضع لمباحث تلك النظريات ولعل نظره عليه السلام هو ما اختاره المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليه السلام فنتكلم فيما ذكره:

النقطة الثانية: أمّا ما ذكره السيد الشاهرودي عليه السلام هو أنّ الوجوب تعلّق بصرف الوجود من المكلف، بمعنى كون المكلف عبارة عن وجود ما من وجودات طبيعة المكلف من دون دخل لخصوصيات الأفراد ولوازمها من الزيدية والبكرية وغيرها في موضوع الحكم، فصرف الوجود من طبيعة البالغ العاقل القادر الصادق على كل فرد بنحو المطلق البدلي هو المكلف في الوجوب الكفائي. (١)

ولو لا تفسيره عليه السلام بأنّه صادق على الجميع ولذلك يستحقون العقاب لو تركه الجميع، لكان يرد عليه الإشكال، لكن ما دام عليه السلام فسره بأنّ الوجوب قد تعلّق بالجميع فلا تبقى مشكلة من جهة الاحتفاظ على الخصائص الثلاث.

أما استحقاق الإثم وحصول الامتثال فهو مقتضى تعلّق الوجوب بالجميع، تبقى الخصيصة الثالثة وهو سقوط الوجوب بفعل بعض، وهي ثابتة أيضاً بسبب أنّ الغرض يحصل بفعل أي منهم فلا يبقى موضوع (بعد حصول الغرض) للتكليف.

وأيضاً لا يرد إشكال تشغيل ذمة العنوان والترجيح بلا مرجح وغيرها، لأنّ الوجوب تعلّق بالأفراد كلهم.

فقط تبقى مشكلة وهو أنّ فرض تعلّق الوجوب بالجميع يخرج عن هذه النظرية ويدخله في النظرية الخامسة وهي العام الاستغراقي، وهذه المشكلة تترأى في كلام

(١) نتائج الأفكار ١: ٣٢٠.

المحقق النائيني والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ولذلك اعترض عليهما السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنَّ نظرية (صرف الوجود) و(أحد المكلفين) إما مبتلاة بالإشكال وإما راجعة إلى نظرية العام الاستغراقي.

وقد تغلب على هذه المشكلة كلٌّ من هؤلاء من طريق البدلية الدالة على أنَّ الوجوب وإن تعلّق بجميعهم، لكن ليس بنحو الاستغراق، بل بنحو البدل. (١)

فإن استطعنا تصوّر ذلك من دون أن نرجعه إلى العموم الاستغراقي ولو باعتبار أنَّ الوجوب أمر اعتباري فأمره سهل فيمكن تصويره، كانت نظرية السيد الشاهرودي والمحقق النائيني والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا نظرية مستقلة، غير ما ذكرناها فهي تجمع بين وحدة الوجوب وبين تعلّقه بكل الأفراد بنحو المطلق البدلي، وإن لم نستطع تصويره وقلنا بأنّه غير معقول كانت نظريتهم راجعة إلى النظرية الخامسة بالاتجاه الثاني القائل بسقوط الوجوب بسبب حصول الغرض.

وبما أنّه من حيث الثمرة لا فرق بين هذين الاحتمالين (٢)، أي سواء كان بنحو العموم الاستغراقي أو بنحو المطلق البدلي فإنَّ استصحاب الوجوب أو أصالة الاشتغال جارٍ في مسألة تردد الأمر بين الوجوب العيني والكفائي، فلذلك لايهمنا مواصلة البحث في هذه النقطة، ما دام كلاهما ينتجان ثمرة واحدة.

وكل ما يبيّن بالنسبة إلى نظرية السيد الوالد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يجري بالنسبة إلى نظرية المحقق النائيني والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فأنهما مثلها تقريباً، وكلها متحدة في أنَّ الثمرة هو استصحاب الوجوب أو أصالة اشتغال الذمة في المسألة المذكورة.

وأما النظرية الرابعة - وهي تعلّق التكليف بمجموع المكلفين من حيث المجموع -

ففيها احتمالان:

(١) فوائد الأصول ١/٢٠١: ٢٣٦. نتائج الأفكار ١: ٣٢٥ و ٣٢١. المحاضرات ٤: ٥٦.

(٢) احتمال كون نظرية السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نفس النظرية الخامسة أو أنّها نظرية مستقلة.

الاحتمال الأول: تكليف المجموع بالعمل لتوقفه على اجتماعهم كرفع حجر ثقيل لا يمكنهم ذلك إلا بالتكاتف والتعاون.

الاحتمال الثاني: أن يجعل مجموع المكلفين - بالاعتبار - مكلفاً واحداً. أمّا الاحتمال الأول، فيرد عليه:

الإشكال الأول: قد أورد عليه السيد الخوئي^(١) والشهيد الصدر^(٢) قائلين بأنه لا ينطبق على جميع موارد الواجب الكفائي كالصلاة على الميت، فإنهم لا يشتركون في إيجاد صلاة واحدة كرفع حجر واحد.

وقد يلاحظ عليه بأن ذلك وإن لم يثبت شرعاً لكنه ممكن عقلاً، بأن يأمر كل واحد بالإتيان بجزء من الصلاة على تقدير أنه دعاء والغرض منه غفران للميت، فلا يتحقق الغرض إلا بدعاء أربعين مؤمناً كما جاء في بعض الأخبار: أنه إذا اجتمع أربعون وقالوا: «اللهم إنا لا نعلم منه إلا خيراً وأنت أعلم به منا» غفر الله له وقال: «غفرت له ما أعلم وما لا تعلمون»^(٣) والتركيز على اجتماع الأربعين يؤيد هذا المعنى.

الإشكال الثاني: كما أورد المحقق الإصفهاني^(٤) اشكالاً ثانياً^(٤)، وتبعه السيد الخوئي^(٥) والسيد الصدر^(٦) قائلين من أن هذا التكليف راجع إلى الأمر بالاشتراك وإعمال القوة في رفع الحجر - في المثال - وهذا لا ينسجم مع الخصيصة الثانية للوجوب الكفائي وهو سقوطه بعمل أحد المكلفين؛ لأن عمله هو الاشتراك في عملية لرفع الحجر فيكون الامتثال أو العصيان بعدد أفراد المكلفين.

(١) المحاضرات ٤: ٥٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

(٣) الوسائل ٣: ٢٨٥، أبواب الدفن ب ٩٠ ح ١.

(٤) نهاية الدراية ٢: ٢٧٩ في الهامش.

(٥) المحاضرات ٤: ٥٣.

(٦) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

وأما الاحتمال الثاني فيرد عليه :

الإشكال الأول: أنه لا يصدق الامتثال - غالباً - إذا قام به أحد الأفراد ما دام لم يقم المجموع إلا مسامحة، كما يقال لمن جرح إصبعه: إنه مجروح، لكن في الحقيقة بعضه مجروح ولكن الشهيد الصدر عليه السلام لم يوافق على هذا الإشكال قائلاً بإمكانه كما إذا قام المكلف ببعض أعضائه بعملٍ ما، مثلاً إذا رفع شيئاً برجله فإنه يُسند إليه - حقيقةً - ذلك العمل. (١)

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني عليه السلام (٢) وتبعه السيد الصدر عليه السلام (٣) من أن الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي للمكلف نحو العمل، ولا يتحقق هذا الغرض أصلاً، إذ لا يمكن تشغيل ذمة عنوان المجموع من حيث المجموع، وإنما الممكن تشغيل ذمة فرد أو كل فرد.

فهذه النظرية ساقطة إلا على رأي الأشاعرة الذين لا يعتبرون الملاك في التكليف. ولو سُئلنا أنه على فرض صحة هذه النظرية، فما هي النتيجة الفقهية هل هي الاشتغال أم البراءة؟

فالجواب: أنها البراءة إذا شككنا في كيفية تعلق التكليف بذمم هؤلاء، فإنه على بعض التقادير - كما تقدم - يكون شكاً في التكليف، وأما إذا علمنا بأن ذممهم لم تشتغل أصلاً فلا حاجة إلى البراءة بل تقطع بعدم الوجوب.

أما النظرية الخامسة - وهو العام الاستغراقي - فهي على هذا الحد تحتفظ على خصيشتين من خصائص الوجوب الكفائي، ولا تفي بخصيصة سقوط الوجوب بفعل البعض.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٧٩ في الهامش.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

ولأجل الاحتفاظ على هذه الخصيصة أيضاً، لابدّ من إضافة عنصر زائد عليها لتحقيق هذا الغرض. وهناك اتجاهات لعرض هذا العنصر الإضافي:
الاتجاه الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني^(١) والسادة الشاهرودي^(٢) والخوئي^(٣) والصدر^(٤) عليه السلام وهو أنّ الغرض واحد، وإذا كان كذلك ففعل بعضهم يسقط الغرض، فلا يبقى موضوع للإيجاب على الآخرين.

وبيان ذلك: أنّ الغرض إذا كان واحداً، فليس الواجب تعدد الأعمال على المكلفين كما في صلاة الظهر، بل الواجب صرف الوجود من العمل الأعم من عمل نفسه وعمل غيره، والمراد من صرف الوجود هو المعنى الأصولي وهو الجامع ك (أحدهم) والشامل لكل فرد عمل نفسه وعمل غيره، وليس على اصطلاح الفلسفة، فإنّ (صرف الوجود) في اصطلاح الفلاسفة هو الوجود الخالص عن أي نوع من العدم، فينحصر مصداقه في سبحانه وتعالى عن كل نقص.

ولا يتوهم أحد أنّ صرف الوجود بمعنى الأعم من عمل نفسه وعمل غيره لا يتعلق به التكليف لعدم مقدوريته. فإنّ من الواضح مقدوريته، ومع ذلك قد نسبّه عليه كل من السيد الخوئي^(٥) والشهيد الصدر^(٦) عليه السلام بأنّ الجامع بين عمله وعمل غيره مقدور، إذ يكفي في مقدوريّة الطبيعي مقدوريّة بعض أفراده.

هذا إلاّ أنّه يرد على هذا الإتجاه: أنّ الغرض إذا كان واحداً فلا يصح جعل الحكم على شكل العام الاستغراقي، بل لابدّ من جعله بعنوان البديلية.

(١) أجود التقريرات ١: ٢٧١.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٢١.

(٣) المحاضرات ٤: ٥٤.

(٤) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٤.

(٥) المحاضرات ٤: ٥٦.

(٦) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٤.

الاتجاه الثاني: كون الوجوب المستغرق للجميع مشروطاً بترك الآخرين، فلو ترك الآخرون ردّ السلام وجب على هذا الإنسان، وأما إذا قام أحدهم بالعمل، فلم يتحقق شرط الوجوب.

وقد قسم السيد الوالد الشاهرودي رحمته هذا الاتجاه بشكليين: (١)

١ - كون الشرط نفس الترك.

٢ - كون الشرط هو البناء على الترك.

كما يمكن أن يراد من الترك معناه الحقيقي وهو الترك إلى الأخير، أو معناه المجازي وهو الترك مدة قصيرة.

وثمره تقسيم السيد الشاهرودي رحمته هو أنّ الشرط إذا كان هو الترك في تمام الوقت كان ذلك من باب الشرط المتأخر، وأما إذا كان الشرط هو الترك ولو مدة قصيرة أو كان الشرط هو البناء على الترك فهو داخل في الشرط المقارن، وتنعكس الثمرة في موردين:

المورد الأول: أنّ من يقول بأنّ الشرط هو البناء على الترك فهو متخلص من مشكلة تصوير الشرط المتأخر؛ لأنّ البناء أمر مقارن، بخلاف من يقول بنفس الترك ويريد الترك بالمعنى الحقيقي وهو الترك بالمرّة إلى آخر الوقت، فإنّ هذا الترك لا يتحقق إلاّ في نهاية الوقت، فيخضع لمشاكل الشرط المتأخر وتصويره عقلاً، أي أنّ هذا الشرط الذي يتحقق في آخر الوقت كيف أثر في تحقق الوجوب من أول الوقت. المورد الثاني: أنّ الآخرين لو بنوا على الترك^(٢) فقد تمّ الشرط ووجب الفعل على هذا المكلف حتى إذا تبدل رأيهم في المستقبل وقاموا بالعمل، بخلاف ما لو جعل الشرط هو الترك الواقعي (أي إلى آخر الوقت)، فإنّهم إذا قاموا بالعمل في أثناء الوقت ينكشف عن عدم الوجوب رأساً.

(١) نتائج الأفكار ١: ٣٢١-٣٢٢.

(٢) كما لو علمنا من حالهم أو مقالهم ذلك.

هذا هو الإتجاه الثاني بأشكاله المتعددة التي ذكرها السيد الشاهرودي رحمته الله لكنه وقع موضع الرفض من قبل السيد الشاهرودي رحمته الله (١) والسادة الخوئي (٢) والروحاني (٣) والشهيد الصدر (٤)؛ لأنّ هذا الإتجاه بجميع أشكاله لا يفي بالخصائص المطلوبة في الواجب الكفائي، وذلك لأنّه لو فعلوه جميعاً حتى في زمان واحد (ولم يبنوا على الترك) لا يكون هذا الفعل واقعاً على صفة الوجوب ولم يكن امتثالاً، إذ لم يتحقق شرط الوجوب وهو الترك لكي يصير واجباً وبالتالي يتحقق الامتثال.

ويمكننا الانتصار لهذا الإتجاه على ضوء تعبير المحقق الخراساني رحمته الله بكلمة (الظاهر) في خصوص هذه الخصيصة دون الخصيصتين الآخرين (٥)، وبما أنّ كلمة «الظاهر» توحى إلى أنّ وجود هذه الخصيصة ليست قطعية، فبإمكان صاحب هذا الإتجاه أن لا يلتزم بها، وعليه فيصح هذا الإتجاه.

الإتجاه الثالث: أن يستمد من نظرية المحقق الإصفهاني في الواجب التخييري (٦) فيقال: إنّ الوجوب وإن كان على الجميع بنحو الاستغراق، لكن صدر الترخيص في ترك البعض لغرض التسهيل، وإنما لم يسند إلى المحقق الإصفهاني رحمته الله لأنّ كلامه هذا قد قاله هناك لا هنا.

وقد وقع هذا الإتجاه موضع مناقشتين:

-
- (١) نتائج الأفكار ١: ٣٢٢.
 - (٢) المحاضرات ٤: ٥٤.
 - (٣) منتقى الأصول ٢: ٥٠٠.
 - (٤) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٥.
 - (٥) كفاية الأصول: ١٤٣.
 - (٦) نهاية الدراية ٢: ٢٧١ - ٢٧٣.

المناقشة الأولى: أوردها الشهيد الصدر رحمته من أنه على المسلك المشهور كيف يمكنكم القول بوجوبه على كل فرد، وفي نفس الوقت ترخيص بعضهم في الترك، فإن ذلك تناقض، حيث لا يجتمع الوجوب مع الترخيص، فلا بد من أن يكون هذا الترخيص مضيّقاً لدائرة الوجوب، فيرجع إلى الاتجاه الثاني الذي ضيق الوجوب بصورة تحقق شرطه. (١)

ويمكن الملاحظة عليها بأن الترخيص وإن كان يناقض الوجوب، لكن إذا كان بالعنوان الثانوي كالحرج والضرر والتسهيل فهو لا ينافي تشريع الوجوب بعنوانه الأولي. لكن على مستوى هذا الكلام يتقيد كل واجب وحرام بلا حرج ولا ضرر وسائر العناوين الثانوية، فالوجوب الكفائي على جميع النظريات مشروط بعدم انطباق العناوين الثانوية.

المناقشة الثانية: أن نستلهم من كلام المحقق الخراساني رحمته في الواجب التخييري حيث قسمه إلى الشرعي والعقلي، وأن الشرعي ما إذا تعدد الملاك واحتوى كل من الطرفين العدلين على ملاك مغاير لملاك العدل الآخر، ولكن المولى لا يطلب الجمع بينهما - لعدم إمكان ذلك - وأما التخيير العقلي فهو في صورة وحدة الملاك المتساوي في تحصيله كل من العدلين. (٢)

وعلى ضوء نظرية المحقق الخراساني رحمته هناك يكون الاتجاه الثالث مختصاً بصورة تعدد الملاك والغرض، ولا يجري في صورة وحدة الغرض. إذ على تقدير وحدة الغرض لا موجب للتسهيل أصلاً لحصول غرض المولى بفعل أحدهم، ولا يبقى له غرض لكي يتسنى له القول بأني رخصتكم لأجل التسهيل عليكم. (٣)

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٠ - ١٤١.

(٣) فالمولى كمن يأمر عبده بأن يوصله إلى نصف الطريق، لأن غرضه هو النصف لا أكثر،

فليس من حقه أن يقول: رخصتكم في ترك النصف الآخر من الطريق.

وبما أنّ الغرض في الواجب الكفائي واحد، ويتحقق الملاك والمصلحة بفعل أي من المكلفين فلا موضوع لهذا الاتجاه.

وحتى لو فرض - عقلاً - تعدد الغرض والملاك بصورة لا يمكن الجمع بينها وإن قام المكلفون جميعاً بالعمل، لتضاد الأغراض في التحقق وإن لم يكن تضاد في أعمال المكلفين، حتى لو فرض ذلك فأيضاً لا وجه للتسهيل على المكلفين، لأنّ المفروض - على أسوء التقديرين - هو التضاد بين الغرضين، فعلى أية حال لا يوجد في الخارج إلا غرض واحد فقط، فلا فائدة في فعل الآخرين للمولى لكي يرضيهم في الترك تسهياً عليهم فلا يبقى موضوع للتسهيل.

وقد نقلنا كلام السيد الخوئي تبعاً للمحقّق الإصفهاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إبطال تعدد الغرض في الواجب التخييري، مستدلاً بأنّه لا طريق لنا لإحراز تعدد الغرض وتضادها في مرحلة الوجود (أي عدم إمكان الجمع بين الغرضين في الخارج).

وقد يستعين أحد بما ذكره المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على ردّ هذا الاتجاه.

ولكننا لا نساعد على هذا الرد، لأنّه يكفي في وجود الطريق لهذه الفرضية وجود الواجب الكفائي مع هذه الخصائص، وعدم صحة نظرية أخرى تستطيع التخيير الصحيح للواجب الكفائي، إذاً فهذا الاتجاه إنما يتم إذا حرمانا من سائر التخييرات للواجب الكفائي.

الاتجاه الرابع: أنّ حقيقة الوجوب الكفائي هو حرمة الترك المطلق لا مطلق الترك، أي الحرام هو ترك الجميع، وأمّا ترك البعض مع فعل الآخر فلا يحرم.

وقد اعترض عليه الشهيد الصدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأنّ هذا التفسير للوجوب الكفائي لا ينسجم مع كون الوجوب مستلزماً لوجود الحبّ والإرادة، فإنّ في المقام بغضاً لا حبّاً. (١)

ونحن إذ نضيف على هذا الإشكال أنّ الواجب يستلزم - عندنا - المصلحة والملاك، وأمّا الحرام فملاكه المفسدة غالباً^(١) وهذا لا ينطبق على تفسير الاتجاه الرابع.

فإنّه مع ذلك يمكننا الانتصار لهذا الاتجاه بأنّ هذا الإشكال مثبت على كون الوجوب الكفائي وجوباً حقيقياً، فيصح الاعتراض عليه بأنّ هذا - أي الوجوب - ليس فيه مظاهر الوجوب من الحب والإرادة - والمصلحة أو الحسن على مسلك العدالة -؟! ولكن صاحب هذا الاتجاه ينكر رأساً كونه وجوباً في الواقع، وإنما يدعى أنه حرمة حقيقة، فمن الطبيعي عدم اشتاله على الحب والإرادة وغيرهما. فقط يبقى سؤال أنّ الواجب الكفائي إذا كان حراماً واقعاً فلما عبّر عنه بالواجب!؟

وجوابه: أنّه لأجل التسهيل على الأفهام العرفية عبّر بعكس المطلب فبدل أن يقول: (الترك المطلق حرام دون مطلق الترك) قال: إنّه واجب كفائي فإنّه قد يعكس الأمر لأجل تسهيل الأمر، كما نراه في باب حد الترخّص للمسافر إذا كان اختفاء الجدران، وبيان ذلك:

إنّ حد الترخّص - بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم رضي الله عنه^(٢) - هو أن يتواري المسافر من البيوت، ولكن بما أنّ تشخيص كون المسافر متواريّاً وغائباً كان صعباً على نفس المسافر، لعدم وجود من يراقبه من أهل البلد ثم يخبره بأنّه قد تواري من البيوت، فقد عكسه العلماء رضي الله عنهم قائلين: إنّ حد الترخّص هو تواري واختفاء البيوت، وذلك لأجل الملازمة بينها.

وبعد أن كانت النظريات خمسة، والخامسة ذات اتجاهات أربعة نضيف اتجاههاً خامساً تبركاً بالخمسة الطيبة عليهم السلام فنقول:

(١) وإنما قلنا: (غالباً) لأنّ المحقق الخراساني رضي الله عنه يقول: قد يكون الملاك الحسن أو القبح لا المصلحة والمفسدة.

(٢) الوسائل ٨: ٤٧٠ - ٤٧١، أبواب صلاة المسافر ب ٦ ح ١.

الاتجاه الخامس: أنّ الوجوب الكفائي هو إيجاب سد أبواب عدم هذا العمل، أي إيجاب المنع من الترك المطلق، فكل مكلف موظف بأن يمنع من الترك المطلق، إما بأن يفعل هو أو يقوم غيره، فإذا قام غيره، ارتفع الموضوع^(١) وسقط التكليف وبدون ذلك يجب عليه تبديل العدم بالوجود إما بفعل نفسه أو تسيب حصوله من غيره. واقتراحنا هذا ليس مجرد تفنّن عباري أريد من إيجاب المنع من الترك هو تحريم الفعل، بل هو إيجاب واقعاً كما في إيجاب النهي عن المنكر، حيث شرّع الإيجاب لا التحريم وهذا الاتجاه سالم عن:

١ - مخالفة الظاهر بتبديل الإيجاب إلى التحريم، وعن:

٢ - مشكلة عدم الحب والإرادة والمصلحة أو الحسن، بل كلها موجودة كوجودها في إيجاب النهي عن المنكر.

هذه تحقيق النظريات الخمسة في الوجوب الكفائي والاتجاهات الخمسة للنظرية الخامسة.

ويمكن إضافة نظرية سادسة قد تظهر من المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي عليهم السلام قد أشرنا إليها سابقاً، ونقوم هنا بشيء من التفصيل لنرى هل هي نظرية مستقلة سادسة أم راجعة إلى النظرية الرابعة فنقول:

نجد السيد الشاهرودي عليه السلام قد ركّز على أنّ الوجوب ليس على الأفراد بنحو الاستغراق كما هو الاتجاه الخامس، بل بنحو العموم البدلي أو المطلق البدلي (وهذا تعبير السيد الشاهرودي عليه السلام)^(٢) وكونه متعلقاً بالجميع، وهذا يظهر من المحقق النائيني^(٣) والسيد الخوئي^(٤) أيضاً، فمن ناحية يقولون بتعلقه بالجميع ومن ناحية أخرى يقولون إنّه ليس استغراقياً كصلاة الصبح، بل بنحو المطلق البدلي كصلاة الميت.

(١) ومرادنا من ارتفاع الموضوع هو تحقق الامتثال بسد أبواب عدمه، وليس مرادنا حصول الغرض لكي يرجع إلى الاتجاه الأول.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٢١.

(٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٣٦.

(٤) المحاضرات ٤: ٥٦.

فقد ذكر السيد الشاهرودي رحمته أن سبب كونه بديلاً هو أن الغرض شيء واحد، فهو يسقط بفعل البعض ^(١) كما يظهر ذلك من السيد الخوئي أيضاً حيث قال: لا مانع من أن يأمر المكلفين بإيجاد فعل في الخارج من دون أن يتعلق غرضه بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده في الخارج من أي واحد منهم كان، لتساوي نسبة ذلك الغرض الواحد إلى كلهم ^(٢). فإن هذا يظهر منه كونه بنحو البديل. وفي نفس الوقت يرون الوجوب متعلقاً بالجميع حيث جاء في كلام السيد الخوئي: الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمة واحد من المكلفين، لا بعينه الصادق على هذا وذاك ^(٣) وكلمة الصادق على هذا وذاك بمضمونه ورد في كلام السيد الشاهرودي رحمته قائلاً: فصرف الوجود من طبيعة البالغ العاقل القادر والصادق على كل فرد بنحو المطلق البديلي هو المكلف في الوجوب الكفائي ^(٤).

والحاصل أن نظرية المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي رحمته هو تعلق الوجوب بصرف الوجود من المكلف، وتعلقه بصرف الوجود أثار بعض الإشكالات وهي أنه:

١- إن أريد من صرف الوجود هو أول الوجودات فن حق كل مكلف أن لا يجعل نفسه أول، كفقير لا يجعل نفسه مستطيعاً حتى يتعلق به وجوب الحج.

٢- وإن أريد الواحد المعين فهو ترجيح بلا مرجح.

٣- وإن أريد الفرد المررد فهو غير موجود في الخارج.

ويمكن التغلب على هذه الإشكالات بأن نختار في تفسير صرف الوجود احتمالاً جديداً وهو عنوان أحد المكلفين، وهذا لا ترد عليه تلك الإشكالات؛ لأنه ليس

(١) نتائج الأفكار ١: ٣٢٠.

(٢) المحاضرات ٤: ٥٦.

(٣) المحاضرات ٤: ٥٧.

(٤) نتائج الافكار ١: ٣٢٠.

ترجيحاً بلا مرجح وليس بإمكان المكلف أن يتخلص من الوجوب كما يتخلص الفقير من الحج، إذ ينطبق عليه هذا العنوان وإن لم ينطبق عليه عنوان أول الوجودات، وأيضاً صادق على الخارج كما ذكر السيد الشاهرودي رحمته: أنه ينطبق على كل بالغ عاقل قادر بنحو المطلق البدلي بإلغاء خصوصياته الفردية من الزيدية والبكرية. (١)

ويبقى عليه إشكال السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما، حيث استغرب السيد الروحاني رحمته كيف وافق السيد الخوئي أستاذه المحقق النائيني رحمتهما في القول بأن المكلف صرف الوجود وأحد المكلفين؛ لأنه إن أريد الفرد المردد فلا وجود له في الخارج، وإن أريد جميع المكلفين فهو داخل في النظرية الخامسة وهو العام الاستغراقي المشتمل على وجوبات متعددة (٢) وكأنه رحمته لا يقول بمعقولية أن يكون وجوب واحد متعلق بجميع المكلفين، وقد صرح بذلك السيد الصدر رحمته بأن هذه النظرية تستلزم تعدد الوجوب، إذ من المستحيل أن يكون الوجوب واحداً والمكلف متعدداً. (٣)

وتحقيق المطلب: أن منشأ الإشكال إن كان هو عدم الموجب للالتزام بهذه النظرية فحله أن ذلك نتيجة اجتماع أمور:

فمن ناحية لا يمكن تعلق الوجوب بجميع المكلفين بنحو الاستغراق لأن الغرض واحد وليس الغرض تعدد الفعل كما في صلاة الظهر، ومن ناحية أخرى يكون تعلق الوجوب بالواحد المعين ترجيحاً بلا مرجح، ومخالفاً للوجدان الحاكم بأن نسبة ذلك الغرض إلى جميعهم نسبة واحدة، ولا يهيم المولى صدوره من أي واحد منهم، والمردد لا وجود له في الخارج، فيتعين تعلقه بالجميع لكن بنحو المطلق البدلي لا الاستغراقي،

(١) نتائج الأفكار ١: ٣٢٠.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٤٩٩.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٨.

إذ فرق بين صلاة الظهر مثلاً وصلاة الميت، فإنَّ الغرض في الأوَّل متعدد لا يغني صلاة أحدهم عن الآخرين، بخلاف الثاني، فإنَّ الغرض فيه واحد فلا وجه للاستغراق.

وأما إن كان منشأ الإشكال هو عدم إمكان تعلق وجوب واحدٍ بمكلف متعدد فقد يقال بمعقوليته؛ لأنَّ الوجوب بما أنَّه أمر اعتباري فأمره سهل فلا يستحيل عروض وجوب واحد على المتعدد إذا كان بنحو البدلية كصلاة الميت لا الاستغراقية كصلاة الظهر.

لكن لانوافق على ذلك، إذ الأمر الاعتباري لا يمكن تعلقه بالمحال وفي المقام يستلزم المحال؛ لأنَّ صرف الوجود الذي بمعنى «أحد المكلفين» لا يوجد في الخارج إلا بشكل الفرد المعين أو جميع الأفراد، إذ الفرد المردد لا يوجد في الخارج، والمفروض ان الفرد المعين أو جميع الأفراد ليس هو موضوع الواجب الكفائي، إذن فهذا يتعلق بالوجوب؟! وإن شئت فقل: إنَّ الوجوب وإن كان أمراً اعتبارياً لكن متعلق الوجوب لا بد أن يكون أمراً تكوينياً، فكون الوجوب اعتبارياً والاعتبار سهل المؤونة لا يحل المشكل في المقام.

ومع ذلك نقول: إن أمكن فرض وجوب واحد متعلق بأشخاص متعددين على البديل ولم يكن هذا خلفاً - بأن يقال: إنَّ عنوان أحد المكلفين يوجد في الخارج؛ لأنَّه ينطبق على كل واحد منهم على البديل فيكون نظير تعلق التكليف بالطبيعة وكون الفرد مصداقاً لها - كانت نظرية هؤلاء العلماء^(١) داخلة في النظرية الرابعة، وبهذا البيان تكون تلك النظرية صحيحة.

وأما إذا لم يمكن فرض وجوب واحد مع تعدد المكلفين بذاك الوجوب، فلا بد من جعل نظرية المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي^{عليهم السلام} نظرية سادسة وهو

(١) المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي .

تعدد الوجوب، من دون أن يكون بنحو العموم الاستغراقي بل بنحو العموم البدلي (أو المطلق البدلي كما جاء في عبارة السيد الشاهرودي رحمته الله)^(١).

ولا يهمننا أن نظهرهم هذا أو ذلك، لأن الثمرة واحدة على كلا التقديرين وهو عدم جريان البراءة في الشك بين الكفائي والعيني، وذلك للعلم بمحدوث التكليف وتعلقه به - سواء أعدد الوجوب أو كان واحداً - والشك في سقوطه بسبب حصول الغرض.

موجز البحث:

ونخرج عن تحقيق النظريات بنتيجة أن النظريات الموجودة قطعاً^(٢) خمس:

النظرية الأولى: أن لا يكون للوجوب طرف من المكلفين، وهذه لا بد من رجوعها إلى سائر النظريات.

النظرية الثانية: أن المكلف واحد معين عند الله وهذه مرفوضة.

النظرية الثالثة: العام المجموعي وهذه أيضاً مرفوضة.

النظرية الرابعة: وجوب واحد على صرف الوجود من المكلفين، وهذا أيضاً مرفوض لو قلنا باستحالة وجوب واحد على متعدد ولو على نحو البدل؛ لأن كون الوجوب على الجميع خلف وحدة الوجوب. وكونه واحد معيناً ترجيح بلا مرجح، ولا يحتفظ على الخصائص الثلاث للواجب الكفائي وراجع إلى النظرية الثانية. والواحد المردد لا وجود له في الخارج فلا يجب على أحد وهذا خلف كونه واجباً. وأول وجود للمكلف يستلزم أن لا يجب القيام بهذا الواجب على أحد؛ لأن من حقه أن يمتنع من تطبيق هذا العنوان على نفسه كفقير لا يكتسب المال لكي لا يجب عليه الحج.

(١) نتائج الأفكار ١: ٣٢١.

(٢) أي القدر المتيقن.

وأما إن قلنا بعدم استحالة الوجوب الواحد على مكلفين متعددين، فتكون هذه النظرية تامة باختيار عنوان (أحد المكلفين).

النظرية الخامسة: تعدد الوجوب بنحو العام الاستغراقي، وهو مختار السيد الصدر قائلاً: «اتضح أنّ هناك أكثر من اتجاه واحد معقول في هذه النظرية»^(١).
 إلا أنّ هذه النظرية مرفوضة بما ذكر السيد الشاهرودي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) من أنّ الغرض إذا كان واحداً فلا ينسجم مع الاستغراق، فإذا كان غرض المولى ليس صدور العمل من جميعهم بصورة الاستغراق، بل المطلوب وجوده من واحد منهم فهو أقرب إلى البدلية من الاستغراقية.

ومن هنا يمكن إضافة:

نظرية سادسة: وإسنادها إلى المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي^{عليهم السلام} وهو وجوبات متعددة بعدد المكلفين لكن لا بنحو العموم الاستغراقي - كما هو النظرية الخامسة - بل بنحو العموم - أو المطلق - البدلي، وذلك لأجل نكتة وحدة الغرض وافتراق الواجب هنا - كصلاة الميت - عن مثل صلاة الظهر.

ويمكن إسناد هذه النظرية إلى السيد الروحاني^{عليه السلام} حيث قال بعد تعلق الوجوب بالفرد المردد: بمعنى أنّ الوجوب تعلق بكل منهم على سبيل البدل.^(٤)

والمختار: هو نظرية السيد الشاهرودي والسيد الخوئي تبعاً للمحقق النائيني^{عليه السلام} لنكتة وحدة الغرض، (ومع الإغماض عن هذه النكتة فمختار الشهيد الصدر^{عليه السلام} أيضاً صحيح وهو النظرية الخامسة ببعض اتجاهاتها الستة وهو الاتجاه الثاني من أنّ الواجب هو الأعم من عمل نفسه وعمل غيره).

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٤٢٧.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٢١.

(٣) المحاضرات ٤: ٥٤.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٥٠١.

فأصبح خلاصة مختارنا هو أنّ الوجوب على الجميع، لكن لا بمعنى الاستغراق بمعنى وجوبه على كل مكلف مستقلاً بشكل لا يبغي عن الآخرين كصلاة الظهر - مثلاً - بل هو بدلي بمعنى أنّ الغرض واحد ولا يهم المولى صدوره من مكلف خاص والوجوب قد تعلق بعنوان (أحد المكلفين) ولا مشاحة في الاصطلاح لو أصّر واحد على أنّه استغراقي، ولكن أراد هذا المعنى الذي قلنا. والعرف أيضاً يفرّقون بين دفن الميت مثلاً أو أيّ عمل يراد صدوره من أيّ واحد من المكلفين، وبين صلاة الظهر - مثلاً - التي يريد المولى صدوره من الجميع.

ونذكر الثمرة لاختلاف النظريات وهو أنّ البراءة تجري في موارد:

المورد الأول: النظرية الأولى وهو ما ليس للوجوب طرف من المكلفين، لأنّ هذه النظرية بما أنّها راجعة إلى إحدى النظريات الأخرى، ولا تأتي من رجوعها إلى القسم الذي يشك في التكليف فيه والذي سوف نذكره. إلا أنّ شرط إجراء البراءة على هذه النظرية هو الفراغ عن إمكان النظريات التي هي مورد البراءة، وعدم برهان على امتناعها.

المورد الثاني: وتجري البراءة أيضاً على النظرية الثانية، وهو كون المكلف هو المعين عند الله تعالى لأنّه يمتثل أنّ ذلك المعين هو غيره، فيجري البراءة عن تكليف نفسه.

المورد الثالث: وكذلك تجري البراءة على النظرية الرابعة إن رجعناها إلى الثالثة، وأما إن احتفظنا على استقلالها فلا يشك في عدم توجه التكليف إليه، لأنّه تعلق بالمجموع من حيث المجموع، وهو غيره فلا حاجة إلى البراءة.

المورد الرابع: وتجري البراءة أيضاً على النظرية الخامسة على اتجاهاها الأول وهو الوجوب المشروط، لكن على تفصيل ذكره السيد الشاهرودي رحمته في هذا الاتجاه. (١)

المورد الخامس: كما تجري البرائة أيضاً على الاتجاه الثالث للنظرية الخامسة وهو معنى الترخيص إذا فرض حدوثه من أول الأمر، وذلك بأن يكون فعل الآخرين في المستقبل يكشف عن وجود الترخيص من أول الأمر بنحو الشرط المتأخر، وأما لو فرض حدوث الترخيص مقارناً لفعل الآخرين فيكون فعل الآخرين شرطاً مقارناً للترخيص، فلاتجري البراءة للشك في سقوط التكليف بعد العلم بحدوثه، إذ قبل فعل الآخرين تحقق الوجوب من دون ترخيص فيجري استصحاب الوجوب أو قاعدة الاشتغال.

قد تقول: كيف يرتفع التكليف بعد حدوثه فهل هو إلاّ النسخ المرفوض في المقام؟! والجواب: أن ارتفاع التكليف ليس بالنسخ، بل لأجل حصول الغرض. المورد السادس: والاتجاه الرابع للنظرية الخامسة فإنّه تجري البراءة عليه إذ لم يحرم مطلق الترك وإنما حرم الترك المطلق، وبما أن المكلف لم يحرز تحقق الترك المطلق فيشك في توجه التكليف إليه، إذ على تقدير فعل الآخرين لم يتوجه إليه نهي. ومن موارد البراءة إذا ترددنا ولم نعلم أي هذه النظريات هي الصحيحة. أما موارد عدم جريان البراءة حسب اختلاف النظريات في الواجب الكفائي فهي: المورد الأول: النظرية الثالثة وهو افتراض وجوب واحد على صرف الوجود وأحد المكلفين، فإنّه يقال بالبراءة لعدم إحراز المكلف أنّه هو ذلك الواحد الذي تعلق به الوجوب، إذ الوجوب لم يتعلق بجميعهم، لكونه وجوباً واحداً فلا يتعلق بالجميع إلاّ إذا تعدد الوجوب.

ولكن الصحيح عدم جريان البرائة وذلك لأنّ المفروض أنّ الوجوب قد تعلق بعنوان «أحد المكلفين» ولا شك في أنّ هذا العنوان يصدق عليه ما دام هو أحد المكلفين فلاتجري البرائة إلاّ إذا أتى به غيره.

المورد الثاني: النظرية الحامسة باتجاهها الأوّل^(١) الذي هو مختار السيد الصدر عليه السلام ومحتمل مختار المحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني عليه السلام وهو أنّ الوجوب قد توجه إلى الجميع ويسقط بفعل البعض لحصول الغرض، فإنه يقطع المكلف بالتكليف ويشك في سقوطه فلا تجري البراءة.

المورد الثالث: بناءً على الاتجاه الثالث للنظرية الحامسة وهو صدور الترخيص بفعل البعض، لكن على تقدير كون فعل البعض الموجب للترخيص بنحو الشرط المقارن، فإنّ تأريخ حدوث الترخيص يتأخر عن تحقق الوجوب، فيكون الشك في سقوط الوجوب بعد العلم بحدوثه بخلاف ما إذا فرض بنحو الشرط المتأخر، فإنّ الترخيص قد حدث سابقاً بسبب فعل البعض الحاصل في الزمن المتأخر، فلم يُحرز حدوث الوجوب سابقاً قبل صدور الترخيص فيكون الشك في حصول تكليف لم يُرخص فيه، بل يُحتمل أنّ تكليفه مقارن بالترخيص فيجري البراءة.

وهذان الموردان التي لا تجري البراءة فيها، إما تجري فيها قاعدة الاشتغال إن كان الحكم كلياً - وأنكرنا الاستصحاب في الأحكام الكلية كما أنكره بعض منهم السيد الخوئي عليه السلام - وإلا فيجري الاستصحاب.

وهل هو من نوع القسم الأوّل أو الثاني من الكلي؟ فهذا تابع لنوعية الوجوب الكفائي فإن كان مغايراً لنوع العيني - كما يوحي إليه قول المحقق الخراساني عليه السلام: (سنخ من الوجوب)^(٢) - فهو من القسم الثاني، وأما إن كانا من نوع واحد فهو من القسم الأوّل.

إن قلت: إنّنا نتغلب على قاعدة الاشتغال وعلى استصحاب الوجوب فتجري البراءة على جميع المباني في الواجب الكفائي، وذلك بفضل إجراء البراءة في الشك في عينية الوجوب؛ لأنّ العينية كلفة زائدة فتخضع للبراءة، والبراءة في هذه المرحلة

(١) مع الإغاض عن التفصيل الذي ذكره السيد الشاهرودي في هذا الاتجاه.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٣.

حاكمة على استصحاب الوجوب؛ لأنه مسببي وسبب الشك في بقاء الوجوب هو الشك في كون الوجوب عينياً، والسببي مقدم على المسببي وإن كان في نفسه أقوى. مثلاً لو غسلنا متنجساً بماء محكوم بالطهارة بقاعدة الطهارة، فإنه يحكم بطهارة المغسول على رغم استصحاب نجاسته وكونه أقوى من قاعدة الطهارة، وذلك لأن أصالة الطهارة في الماء سببي فهو حاكم على استصحاب النجاسة؛ لأن منشأ الشك في طهارة ونجاسة ذلك المغسول مسبب عن الشك في طهارة الماء، ولا عكس فعلى رغم أقوائية الاستصحاب من قاعدة الطهارة تتقدم عليه بنكته السببية والمسببية.

ولا نريد أن نثبت الكفائية في المقام حتى يعترض علينا بأن أصالة البراءة عن كون الوجوب عينياً لا تثبت الكفائية؛ لأن اللازم العقلي لا يُثبت بالأصل العملي، وإنما نريد - فقط - نفي العينية تعبداً لترتفع به الكلفة الزائدة ويستريح من رد السلام مثلاً. قلت: أولاً: يجري هذا الإشكال على تقدير كون الوجوب الكفائي سنخ مغاير للوجوب العيني كما يظهر من قول المحقق الخراساني عليه السلام: (سنخ من الوجوب) ^(١)؛ لأنه لا تجري البراءة في العلم الإجمالي بين المتباينين حتى لو كان كلفة أحد الطرفين أكثر، كما لو علم إجمالاً إما بوجوب إعطاء دينار أو دار، فإنها وإن كانت ذات كلفة أكثر لكن لأجل تباينها مع الدينار لا تخضع للبراءة كما في الدينار والدينارين، فإن البراءة تجري عن الدينار الثاني.

نعم، من تردد في أصل كون الوجوبين من سنخ واحد أو سنخين فإنه يجري البراءة.

وثانياً: حتى بناءً على اتحاد سنخ الوجوبين، فإننا لا نلاحظ المسألة بعد قيام أحد بذلك العمل - كرد السلام - وإنما الملحوظ قبل رد السلام، فإنه بمجرد أن سلم الوارد وقبل أن يجيبه أحد نعلم بتوجه التكليف إليه قطعاً، غاية الأمر نتردد بين سقوطه

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

سريعاً أو بطيئاً، فعلى تقدير الكفائية فقط سقط سريعاً بفضل ردّ السلام من قبل الآخرين، وعلى تقدير العينية فهو باقٍ، فيجري الاستصحاب وبدونه قاعدة الاشتغال.

هذان قسمان من النظريات والاتجاهات قد عرفت جريان البراءة في بعضها وعدمها في الآخر.

وهناك قسم ثالث من النظريات أيضاً تجري البراءة فيه لكن تختلف في نكتة، وهي أنّه لو لا احتمال الوجوب العيني لكنا نقطع بالبراءة لا من باب أصالة البراءة. وذلك القسم هو:

١ - نظرية تعلق التكليف بمجموع المكلفين من حيث المجموع فإنّ كل فرد منهم يقطع بعدم توجه التكليف إليه، إذ المركب ينتفي بانتفاء الجزء، فلا يصدق على الفرد الواحد.

ولكن - كما قلنا - تجري أصالة البراءة لاحتمال العينية فهذا الاعتبار تجري البراءة، بخلاف نظرية اشتراط الوجوب بنحو الشرط المتأخر أو الواحد المعين عنده تعالى أو عدم وجود طرف من المكلفين، فأنه فيها يشك في تعلق التكليف الكفائي لا أننا نقطع بعدمه.

٢ - وقد يضاف نظرية تعلق الحكم بالفرد المردد لا بتفسير السيد الشاهرودي رحمته الله بل بما له من المعنى الظاهري، بتقريب أنّ الانسان يقطع بعدم توجه التكليف إليه، لأنّه ليس هو الفرد المردد قطعاً، لعدم وجوده في الخارج.

لكن الصحيح عدم جريان البرائة على هذه النظرية؛ لأنّ عدم وجود الفرد المردد في الخارج وإن كان أمراً صحيحاً لكنه إنما يكون دليلاً على بطلان هذه النظرية، لكن مع الإغضاض عن بطلان هذه النظرية وافترض صحتها فمن زاوية نظر من يرى صحة هذه النظرية لا يجوز له إجراء البرائة، إذ ينطبق عليه الفرد المردد ويكون مصداقاً للفرد المردد، إذ ليس للفرد المردد مصداق غير الأفراد الموجودين.

إذاً فأصل هذه النظرية باطله لعدم وجود الفرد المررد في الخارج، لكن بعد افتراض صحتها فإنّ الفرد المررد ينطبق على هذا المكلف فلا يجوز له اجراء البرائة. ونخرج عن هذا البحث بأنه لو كان يُبحث من قبل العلماء في ثمة البحث عن الوجوب الكفائي (لأنيّ لم أجد - على رغم مراجعة كتب تقارير العلماء المشهورين - من تعرّض لهذا البحث) لكان مقتضى القاعدة أن يقول كل من المحقق الخراساني والنائيني والسادة الشاهرودي والخوئي والصدر والروحاني عليه السلام باستصحاب بقاء التكليف، وإن كانت البراءة جارية عن كلفة العينية، لكن أصل الوجوب كان متيقناً فيستصحب. وإجراء البراءة لا يُثبت كونه عينياً حتى تقطع بسقوط التكليف ببركة قيام الآخرين به؛ لعدم ثبوت اللوازم العقلية بالأصول العملية. ويُستثنى من ذلك السيد الخوئي في خصوص الشبهة الحكمية لأنه تبعاً لبعض العلماء لا يجري الاستصحاب في الحكم الكلي، فينتهي الدور إلى أصالة الاشتغال لكن يشترك كلهم في نقطة عدم جريان البراءة.

وأما أنّ هذا الاستصحاب من أيّ نوع؟ فظاهر تعبير المحقق الخراساني عليه السلام بسنخ من الوجوب^(١) هو أنّه من الكلي القسم الثاني - إذا كانت الشبهة حكمية - بخلاف من يراها سنخاً واحداً فإنّه من القسم الأوّل.

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

الموسّع والمضيّق

قسّم الواجب إلى قسمين، ما يتقيّد بوقت خاص كالصلاة والصوم، وما لا يتقيّد بزمان خاص. وقسّم المؤقت إلى الموسّع وهو ما يكون وقته أكثر من حاجة الواجب كصلاة الظهر، والمضيّق وهو ما يساوى وقته الشرعي مع ما يتطلبه الواجب من الوقت عقلاً كصيام شهر رمضان أو يوم معين.

وقد وقع إيمان المؤقت - بكلا قسميه من الموسّع والمضيّق محل النقاش من قبل القدماء، ولكن بما أنّ المحقّقين من المتأخرين اتفقوا على إمكانه ووقوعه فلا حاجة إلى هذا البحث، وإنما نبحث عن تنمة لهذه المسألة، وهي: أنّ القضاء بالأمر الأوّل أو يحتاج إلى أمر جديد؟ وقبل الدخول في هذا البحث نتكلم في ثمرته.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في ثمره هذا البحث.

المقام الثاني: في تحقيق أنّ القضاء بالأمر الأوّل أم بالأمر الجديد؟

أما المقام الأوّل: في ثمره هذا البحث ودُكرت له ثمرتان:

الثمرّة الأولى: أنّه لو فاتته الواجب في الوقت، فإذا كان دليل الأداء دالاً على وجوب

القضاء كان عليه القضاء، وإلّا فلا يجب القضاء إلّا بأمر آخر.

وقد يقال بعدم فائدة هذه الثمرّة؛ لأنّه قد ورد الأمر في الشريعة المقدسة بقضاء ما

فات، كقوله صلى الله عليه وآله: «من فاتته صلاة فليقضها كما فاتته»^(١).

فعلى كلا التقديرين - دلالة الأمر الأوّل وعدم دلالاته - يجب القضاء ولو بورود

الأمر الجديد.

والجواب: أنه مع الإغماض عن ضعف رواية عوالي اللثالي أنّ هذا الدليل مختص بالصلاة والبحث في الوقت لا يختص بالصلاة بل يجري في كل واجب .
 الثرة الثانية: لو شك في فوت الفريضة، فبناءً على كون القضاء بالأمر الأوّل يجب عليه القضاء، وأما بناءً على كونه بالأمر الجديد لا يجب عليه القضاء إلاّ على القول بالأصل المثبت، وذلك لأنّ موضوع الأمر بالقضاء هو فوت الفريضة، وهو غير محرز لاحتمال أنّه قد أتى بها في الوقت فلم تفته الفريضة فلم يُحْرَز تحقق الفوت فلا يجب عليه القضاء، لا بالأمر الأوّل؛ لأنّ المفروض كون القضاء ليس بالأمر الأوّل ولو لتقيّده بالوقت فيصبح غير مقدور في خارج الوقت، ولا بالأمر الجديد؛ لعدم إحراز موضوعه (وهو الفوت) وجداناً.

وأما إحراز الفوت باستصحاب عدم الإتيان في الوقت فهو مُثبت، لأنّ عنوان الفوت أمر وجودي مُنتزَع من الترك وعدم الإتيان في الوقت. نعم، من يقبل الأصل المثبت فلا يثمر له هذا البحث .

يبقى تحقيق أنّ الفوت هل هو متساوٍ مع الترك وعدم الإتيان حتى يصح الاستصحاب، أم أنّه مغاير ولازم عقلي له فيكون الاستصحاب مُثبتاً؟

ذهب مشهور العلماء كالمحقّق النائيني^(١) والسيد الشاهرودي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) إلى أنّ الفوت أمر وجودي منتزَع من عدم الإتيان بالعمل، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ احتمال التساوي وإن كان موجوداً ضعيفاً لكن بارتكازنا العرفي عن الأدب العربي نجد الفرق بينهما، لأنّ كلمة (الفوت) توحى إلى وجود خسارة في الترك، إما بارتفاع نفع بعد وجوده أو عدم تحقّق نفع مع إمكانه، وهذا العنصر ليس بوجود

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٢٤٠ .

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٣٣ .

(٣) المحاضرات ٤: ٧١ .

في مفهوم الترك وعدم الإتيان، فإنّ الإنسان قد يترك شيئاً ولا يأتي به من دون أن يكون في تركه خسارة فلا يصدق الفوت.

إذا فالظاهر أنّ الفوت ليس مساوياً للترك بل هو يُنتزع من الترك أحياناً، وعليه فهذه الثمرة ثابتة لهذا البحث لولا قاعدة الحيلولة، لأنّه سواءً أقلنا بدلالة الأمر الأوّل على القضاء أم قلنا بالأمر الجديد، لا يجب القضاء، وذلك لأنّه إذا حال الوقت بانتهاء وقت الصلاة وشك في الإتيان بها في وقتها فلا يعتني بشكّه ولا يجب عليه القضاء، سواءً أكان شكّه في أصل الإتيان أم في صحتها، بفضل قاعدة الحيلولة، فإنّها تجري في كل العبادات ولا تختص بالصلاة لعموم دليله أو عموم علته كما لا تختص بصورة تذكّر العمل وعدم انمحاءه عن ذهن المصلي لإطلاق دليله، فيكفي مجرد الشك في الإتيان في الوقت.

نعم قاعدة الفراغ إنّما تجري في صورة انمحاء صورة العمل عن ذهن المصلي فلا يتذكّر الإتيان بصورة صحيحة أم ناقصة فاقدة لبعض الأجزاء والشروط، ولا تجري في ما إذا كان متذكراً وكانت صورة العمل محفوظة في ذهنه وإنما يشك في أمر اتفاقي صدقيّ. وقد وضّح المحقّق النائيني رحمته ذلك بمثالين عند الشك في صحة الصلاة لأجل الشك في الوضوء:

١ - أنّه يشك في أنّه هل حرّك خاتمه أثناء الغسل ليصل الماء تحته، أم لم يحركه فلم يصل إليه الماء؟. وفي هذه الصورة تجري قاعدة الفراغ.

٢ - يدري عدم تحريك الخاتم جزءاً، لكنّ يحتمل دخول الماء تحته صدفةً، فلا يعلم بنفوذ الماء إلى البشرة مع محفوظة صورة العمل في ذهنه، وفي هذه الصورة لا تجري قاعدة الفراغ.^(١)

وهذا يظهر من موتقة ابن بكير المعللة لقاعدة الفراغ بقوله **عَلَيْهِ**: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١) فَإِنَّ الأذكريه لا تنطبق على الصورة الثانية؛ لأنّ ذكره ثابت على السواء في حال التوضئ وحال الشك.

والقانون الذي ذكره المحقق النائيني **رَضِيَ** ينطبق على مصاديق منها ما جاء في المحاضرات^(٢) من أنّه إذا شك بعد الصلاة أو بعد الوقت في أنّه توضأ بالماء أو بمائع آخر، أو استقبل في الصلاة أم استدبر، فإذا كان لعدم تذكّره لصورة العمل فتجري القاعدتان، وأمّا إذا كان يتذكّر صورة العمل فيدرى أنّه صلّى إلى ذلك الاتجاه المعين، ولكن لا يدرى أنّ ذلك الاتجاه كان قبلة أم عكسها، أو يدرى أنّه توضأ بهذا المائع الخاص لكن لا يدرى أنّه ماء أم مضاف، فإنّه لا تجري القاعدتان.

ونحن نضيف مصداقاً آخر، إذ قد يكون هناك رأي فقهي بصحة الصلاة وجريان قاعدة الفراغ مثلاً حتى إذا لم يكن أذكر من حالة الإتيان بالعمل^(٣)، فإنّه على هذا الرأي لا يكون هذا الجواب كافياً لإثبات الثمرة، فنحتاج إلى هذه الإضافة وهو ذكر صورة أخرى للمسألة، وهي ما إذا تيمّم وصلّى لعدم وجدان الماء في جميع الوقت ولم يكن دليل لفظي على الإجزاء وانتهى الدور إلى الأصل العملي، فهنا تظهر الثمرة.

إذ بناءً على كون القضاء بالأمر الأوّل تجب عليه الصلاة، وبناءً على كونه بالأمر الجديد لا يثبت وجوب القضاء، لعدم إحراز موضوعه وهو الفوت الذي هو متقوم بتحقيق خسارة في البين، إما بارتفاع نفع أو عدم تحقّقه مع إمكانه وهو مُنتزع من بعض التروك، أي الترك بهذا القيد لا أنّه مساوٍ للترك، (إذ قد يترك شيئاً ولا يصدق

(١) الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) المحاضرات ٤: ٦٨ - ٦٩.

(٣) من جهة أنّ الأذكريه حكمة لا علة كقوله **عَلَيْهِ** في طهارة ماء الاستنجاء: «أو تدري لم صار لا بأس به؟... إن الماء أكثر من القدر» الوسائل ١: ٢٢٢، أبواب الماء المضاف والمستعمل ب

الفوت) فلا يثبت الفوت باستصحاب الترك وعدم الإتيان في الوقت، والمفروض عدم صحة الأصل المثبت.

نعم، من يقول بصحة الأصل المثبت أو بأنّ الفوت مساوٍ للترك وعدم الإتيان، فإنّ الاستصحاب يحقّق موضوع وجوب القضاء. لكنه خلاف المرتكز في الذهنية العرفية للغة العربية من كلمة (الفوت) لإيجائها بوجود خسارة أي دفع نفع أو رفعه، ولذا لو ترك عملاً بلا فائدة فإنّه لا يصدق عليه الفوت وإن صدق عليه الترك وعدم الإتيان. والحاصل أنّا لا نحرز الفوت في المقام لا وجداناً؛ لاحتمال كون الصلاة مع التيمم واجدة لمعظم مصلحة الصلاة مع الوضوء، ولا تعبداً؛ لأنّ حالة الفوت المطعم بالخسارة وكونه أمراً وجودياً ليس له حالة سابقة كي يُستصحب، وإن كان لازماً عقلياً لعدم الإتيان، إلّا أنّ إثبات اللوازم العقلية ليس من شؤون الأصول العملية.

إذاً فلأجل أن نعرف أنّ الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء كما في قوله ﷺ: «من فاتته صلاة فليقضها كما فاتته»^(١) هل هو بشكل يثبت بالاستصحاب أم لا؟ لابد من استعراض الاحتمالات الموجودة في أدلة قضاء الفريضة:

١ - أنّ موضوع القضاء هو فوت الفريضة الفعلية. وعلى هذا الاحتمال لا يجب القضاء بلا إشكال.

٢ - فوت الفريضة الشأنية، أي ما تكون فريضة لو لا العذر، وفي هذه الصورة يجب القضاء بلا إشكال؛ لأنّه لم يأت بالصلاة مع الوضوء يقيناً.

٣ - أن يكون الموضوع هو خسارة الملاك بمعنى عدم حصوله. وهنا يجري الاستصحاب ويتحقّق موضوع وجوب القضاء.

٤ - أن يكون الموضوع خسارة الملاك وهو أمر وجودي منتزع عن عدم الإتيان بالملاك وعدم تداركه. وهنا لا يجري الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأما تعيين هذه الاحتمالات فهو على ذمة الفقه وإن كان الظاهر كما ذهب إليه مشهور العلماء كالمحقق الخراساني^(١) والنائيني^(٢) والسيد الروحاني^(٣) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن عنوان (الفوت) أمر وجودي منتزِع عن الترك وعدم حصول الملاك.

المقام الثاني: في تحقيق أن القضاء بالأمر الأوّل أم بالأمر الجديد؟^(٤) وقد ذكر العلماء أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد؛ لأنّ الأمر الأوّل الدال على الأداء كان مقيداً بالوقت وإذا انتفى القيد لا يمكن حصول الواجب فلا يدل على وجوب القضاء. إلا أنّ المحقّق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ استثنى صورة يجب فيها القضاء بالأمر الأوّل وهو ما إذا ورد أمر بأصل الواجب - كالصلاة مثلاً - من دون تقييد بالوقت وكان له إطلاق، وورد أمر آخر بالصلاة المقيدة بالوقت وكان له إجمال من ناحية أن هذا القيد هل هو قيد لصورة التمكن فقط - فلو فرض أنه نام تمام الوقت فلم يتمكن من الصلاة في الوقت فإنّ هذا القيد مرتفع بالنسبة إليه - أم أنّ الوقت قيد مطلقاً حتى في حالة عدم التمكن؟ وعليه فلا تجب عليه قضاء الصلاة لعدم صحتها بسبب انتفاء قيدها وهو الوقت.

ففي هذه الصورة يجب عليه القضاء بالأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر الثاني ما دام مجملاً من جهة التقييد بالوقت فنأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو كون القيد - أي الوقت - معتبراً في حال التمكن فقط، فيختص بمن أمكنه إيقاع الصلاة في الوقت، وأما من لم يتمكن - بسبب من الأسباب كالنوم مثلاً - من تحصيل قيد الوقت فإنّ هذا القيد ساقط عنه،

(١) كفاية الأصول: ٨٧.

(٢) فوائد الأصول ٢٠١: ٢٤٠.

(٣) منتقى الأصول ٢: ٥١٣.

(٤) ولا يخفى أنّ التعبير بكون القضاء بالأمر الأوّل مسامحة؛ لأنّه لو ثبت بالأمر الأوّل فلا يكون قضاء بل هو أداء، فالتعبير الدقيق هو: وجوب الصلاة خارج الوقت، ولكن بما أنّ «خارج الوقت» أيضاً مسامحة لأنّ الوقت باقي أيضاً؛ لأنّ الوقت الخاص كان للمتمكن قيداً فلا بدّ من إضافة «المعين» أي خارج الوقت المعين.

فينتج وجوب الصلاة عليه من دون قيد الوقت أي - حتى خارج الوقت - فأصبح وجوب قضاء الصلاة عليه بالأمر الأولي. (١)

وقد ارتضى هذا الاستثناء - أي وجوب القضاء بالأمر الأول في هذه الصورة - كل من السيد الشاهرودي (٢) والسيد الخوئي (٣) والسيد الروحاني (٤) عليه السلام، فقالوا: إنّه لو تمّت هذه الصورة في عالم الإثبات، فإنّ ظاهرها وجوب القضاء بالأمر الأول.

وخالفهم الشهيد الصدر عليه السلام قائلاً: إنّ هذه المستثناة من قبل المحقق الخراساني عليه السلام وإن كانت مستلزمة لكون القضاء بالأمر الأول بلا حاجة إلى الأمر الجديد لكنها خلاف الظاهر بحسب عالم الإثبات، نعم، إلا إذا وجدت قرينة خاصة على تعدّد جعل الوجوب أحدهما على ذات الصلاة والآخر على المقيّدة بالوقت.

ولأجل توضيحه ذكره عليه السلام أولاً الاحتمالات الثبوتية - بنحو عام - في كل دليل يُقَيّد بالوقت ثم اختار ما هو الظاهر في عالم الإثبات، فبالنسبة إلى عالم الثبوت ذكر أنّ الصور أربع:

الأولى: أن يدل الأمر الأول على وجوب الصلاة من دون قيد، ويرد أمر ثانٍ بالصلاة المقيّدة بالوقت من دون أن يمس الأمر الأول، ففي البين أمران مستقلان أحدهما مطلق والآخر مقيد. وهذه الصورة تقتضي وجوب القضاء بالأمر الأول.

الثانية: نفس الأولى لكن الدليل الثاني يمس الدليل الأول ويقيّدته إلا أنّه لا يقيد أصل الوجوب وإنما يقيد شدته، فكلّ من الصلاة في الوقت وخارجه واجبتان لكن وجوب التي في الوقت أكد وعقاب تركه أشد. وهذه الصورة أيضاً تقتضي وجوب القضاء بالأمر الأول من دون حاجة إلى أمر جديد.

(١) كفاية الأصول: ١٤٤.

(٢) نتائج الأفكار ١: ٣٣٦.

(٣) المحاضرات ٤: ٦٧.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٥٠٨.

الثالثة: كالثانية، لكن الدليل الذي جاء فيه القيد بالوقت قد قيّد الدليل الأوّل ولم يقيّد شدة الوجوب كما في الصورة السابقة، بل قيّد أصل الوجوب فلا وجوب في غير الوقت. لكن لا بصورة مطلقة بل في خصوص حالة التمكن من القيد، فبالنسبة إلى المتمكن من الوقت يكون الوقت قيّداً فلا تجب عليه الصلاة خارج الوقت، وأما بالنسبة إلى غير المتمكن - كمن نام تمام الوقت فلم يتمكن من الصلاة فيه - فإنّ الوقت ليس قيّداً بالنسبة إليه. (١)

فهذه الصورة تقتضي وجوب القضاء على من لم يتمكن من الوقت، وذلك بفضل الدليل الأوّل الدال بإطلاقه على أصل الواجب.

الرابعة: أن يكون دليل القيد دالاً على قيديّة الوقت في جميع الحالات حتى لغير المتمكن. ومقتضى هذه الصورة عدم وجوب القضاء بالأمر الأوّل واحتياجه إلى أمر جديد بالقضاء. (٢)

ويمكن إضافة بعض الصور بتقسيم الصورة الثالثة إلى كون دليل القيد مطلقاً أو مجملاً، وكونه متصلاً فيسري إجماله إلى الدليل القائم على أصل الوجوب، أو منفصلاً فلا يضر به لكن نبحت في حدود ما تكلموا فيه وهو هذه الصور الأربع فقط.

وبعد أن ذكر السيد الصدر رحمته هذه الصور الأربع في عالم الثبوت تكلم في عالم الإثبات ليرى أنّ أيّاً منها موافق لظاهر الدليل من الناحية الإثباتية فقال:

إنّ الصورة الأولى خارجة عن موضوع البحث، لأنّ المفروض أنّ دليل الواجب لم يقيّد أصلاً، وإنما جاء الدليل المقيّد بوجوب مستقل لا مساس له بالوجوب الأولى لكي يقيده، والحال أنّ محل البحث هو ما إذا كان الوجوب مقيّداً بالوقت فجعل رحمته البحث عن الصور الثلاثة الأخيرة.

(١) وهذه الصورة - تقريباً - هي الصورة التي استنتجها المحقّق الحراساني رحمته وارتضاها السيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني وإنما قلنا تقريباً لفرق يسير يظهر آخر البحث حين تحقيقنا لاختلاف العلماء.

(٢) مجوّد في علم الأصول ٢: ٤٣٢.

لكن يبدو أنّ الصورة الثانية أيضاً خارجة عن محل البحث؛ وذلك لأنّ معنى تقييد الوجوب بالوقت أنّه إذا انتفى الوقت لم يبقَ وجوب أصلاً ولو في بعض الموارد كمورد التمكّن - لأنّ المقيّد ينتفي بانتفاء قيده - مع أنّ الوجوب في الصورة الثانية، ولو بأصله موجود دائماً، والمهم في البحث هو بقاء أصل الوجوب وارتفاعه، وأما شدته وعدم شدته فلا يؤثر في البحث أصلاً، لأنّ البحث هو عن أنّ وجوب القضاء بأيّ الأمرين. فنأتي إلى الصورة الثالثة، وقد ذكر الشهيد الصدر في بيان التقريب الذي يخرج على أساسه الاحتمال الثالث هو أن يقال:

إنّ دليل التوقيت إذا افترضناه لا إطلاق له وإنّ القدر المتيقن من التقييد أنّما هو تقييد الواجب بقيد الوقت في صورة الامكان والقدرة لا مطلقاً الذي معناه عدم ركنية القيد فلا بأس بالتمسك بإطلاق أصل الواجب لما بعد الوقت الذي هو حالة عدم التمكّن من القيد.

فيكون من قبيل ما إذا كان دليل التقييد مقيداً للواجب بالنسبة إلى بعض أفراد المكلفين كما ورد الأمر بالجمهر في غير صلاة الظهرين مثلاً بالنسبة للرجال وفي حال التمكّن خاصة دون النساء و لا في حالة الغفلة أو العذر، فيبقى إطلاق دليل أصل الواجب بالنسبة إلى سائر الحالات تاماً يتمسك به لنفي القيود المحتملة، فكما صحّ في مثل ذلك التمسك بالإطلاق كذلك يصحّ التمسك به في المقام إذا افترضنا أنّ دليل التقييد بالوقت كان منفصلاً وكان القدر المتيقن من التقييد بالوقت المستفاد منه حالة التمكّن خاصة أي حال كون المكلف في الوقت لا مطلقاً.

ولكن ذكر الشهيد الصدر عليه السلام أنّ تقييد الوجوب بالوقت بالنسبة إلى المتمكّن وعدم تقييده بالنسبة إلى غيره أمر غير معقول؛ لأنّه يحتاج إلى تعدد الجعل وهو يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون الظاهر من بين هذه الصور هو ما سوى الثلاث الأولى أي أنّ الظاهر هو الصورة الرابعة.

وأجاب عن تنظير المقام بمسألة الجهر والاختفات بأنّ المقام يختلف عن مسألة الجهر والإختفات؛ لأنّ التكليف هناك قد لوحظ تقسيمه بالنسبة إلى الموضوع وهو المكلف ولذلك كان التقسيم ممكناً، ولكنه في المقام يكون بلحاظ متعلّق التكليف والصلاة المقيدة بالوقت والصلاة المطلقة، فالتقييد إنما يعقل فيما إذا كان بلحاظ الحالات التي ينحل إليها الحكم. (١)

ولكن الصحيح ما ذهب إليه السيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني تبعاً للمحقّق الخراساني رحمته من ظهور الصورة الثالثة في أنّ القضاء بالأمر السابق، وذلك لأنّه:

أولاً: يمكننا أن نلاحظ التقييد بالنسبة إلى حالات المكلف في مسألتنا أيضاً كما في الجهر والاختفات، فكما يلاحظ الموضوع - أي المكلف - ويجعل قسمين في مسألة الجهر والإختفات كذلك يمكن في المقام أن تُرجع التقييد بالوقت بلحاظ المكلف بأن يقال: إنّ الوجوب بالنسبة إلى المكلف المتمكّن من الوقت وجوب مقيدٌ، وبالنسبة إلى المكلف غير المتمكّن وجوب مطلق؛ لأنّه إذا كان وجوبات عديدة بعدد المكلفين فيُعقل تقييد بعضه وعدم تقييد الآخر بنفس الشكل الذي يقال في الجهر والاختفات، فالتعدد وإن لم يكن في جعل الوجوب لكن المَجْعول وهو الوجوب متعدد بعدد المكلفين.

فقول الشهيد الصدر رحمته: «إنّما يعقل فيما إذا كان التقييد بلحاظ الحالات التي ينحل إليها الحكم» (٢)، نلاحظ عليه بأنّ المقام أيضاً يكون التقييد فيه بلحاظ حالات المكلف من تمكّنه وعدمه، فيكون المَجْعول متعدداً وإن كان المَجْعول واحداً.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٣٢ - ٤٣٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٣٥.

وثانياً: حتى لو تنازلنا واحتجنا إلى تعدد الجعل فإنّ القرينة على ذلك موجودة في الصورة الثالثة التي هي محل الكلام، والقرينة هو إطلاق الدليل الأوّل بضم كون الدليل الثاني المقيد وارداً في خصوص المتمكّن، فإنّ اجتماع هذين الأمرين قرينة على أنّ في البين جعلين، فلا مانع من تعلق أحدهما بالمقيد والآخر بالجامع، أي: مطلق الصلاة الأعم من الواقعة في الوقت وخارجه.

قد تقول: إنّ البحث في مقام الإثبات وليس في البين إلّا جعل واحد: «صل في الوقت»، والحال أنّ الصورة الثالثة تحتاج إلى جعلين: أحدهما مطلق والثاني مقيد بالمتمكّن.

والجواب: أنّ كل ما التزمه الشهيد الصدر في الجهر والاختفات يجري هنا، والفرق الذي ذكره ليس بفارق فيصح قياسه بالجهر والاختفات.

وملاحظتنا هذه واضحة جداً بناءً على صيغة الصورة الثالثة بالشكل الذي جاء في كلام السيد الصدر^(١) وأما على الصيغة التي جاءت في كفاية الأصول^(٢) ونقلها السيد الخوئي^(٣) والسيد الروحاني^(٤) فليست واضحة؛ لأنّه فرض كون دليل التقييد مجملاً وإنما خصّ بصورة التمكن من باب القدر المتيقن بخلاف الصيغة الواردة في كلام السيد الشهيد^(٥) فإنه فرض فيه الإطلاق لا الإجمال.

ولكن مع ذلك أيضاً ترد ملاحظتنا على رأي الشهيد الصدر^(٦) من كون القضاء بأمر جديد، ونرى أنّ الظاهر من هذه الصورة^(٥) كون القضاء بالأمر الأوّل تبعاً للمحقّق الخراساني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الروحاني^(٧) حتى

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٤٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ١٤٤.

(٣) المحاضرات ٤: ٦٤.

(٤) منتقى الأصول ٢: ٥٠٨.

(٥) وهي التي استثنّاها المحقق الخراساني^(٦) من كون القضاء بأمر جديد وقال: بأنّ القضاء فيها بالأمر الأوّل وذكرها السيد الصدر^(٧) بعنوان الصورة الثالثة.

على الصيغة الواردة في كلام هؤلاء من فرض إجمال دليل القيد من ناحية مقدار التقييد والقدر المتيقن هو صورة التمكّن من الوقت .

وبيان ذلك: أنّ الأمر الأوّل بإطلاقه يشمل الصلاة خارج الوقت وإنما المشكلة هو الأمر الثاني المقيّد، وبما أنّه قد فرض إجماله من جهة أنّ القيد دائمي أم في بعض الحالات، والقدر المتيقن لدليل التقييد هو حالة التمكّن من الوقت، ففي هذه الحالة فقط نترك إطلاق الدليل الأوّل فلانقول بوجوب القضاء لأجل الاطلاق .

وأما بالنسبة إلى غير المتمكّن فيجب التمسك بإطلاقه؛ لأنّه حجة ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالمقيّد، والمفروض أنّ القدر المتيقن من التقييد هو صورة التمكّن فقط، فبالنسبة إلى غيرها - بما أنّ التقييد لم يثبت فيبقى إطلاق الدليل الأوّل على حاله - كسائر موارد الإطلاق والتقييد، فإنّ المقيّد إذا كان مجملاً يؤخذ بمقدار متيقنه وفي الزائد المشكوك يتمسك بالإطلاق .

نعم، إذا كان القيد متصلاً فهو يوجب الإجمال في أصل الدليل، لكن قد فرض في هذه الصورة المستثناة أنّ دليل التقييد منفصل، وعليه فقد تمّ ظهور الدليل الأوّل في الإطلاق فالدليل المقيّد لا يرفع الظهور ولا يجعله مجملاً، وإنما يرفع حجية الظهور بالمقدار الذي ثبت فيه التقييد فإنه هو الذي لا يكون ظهور الدليل الأوّل وإطلاقه حجة بالنسبة إليه، وأما المشكوك فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بالنسبة إليه .

ومثال إجمال دليل القيد هو: هو ما إذا ورد الأمر بالصلاة بنحو مطلق، وورد أيضاً دليل على تقييدها بالطمأنينة^(١) لكن بصورة مجملة من جهة أنّ هذا القيد دائمي أم مختص بحالة التمكّن - وسبب إجماله أنّ دليله لبيّ وهو الإجماع فليس لفظياً حتى يتمسك بإطلاقه - فهنا نقول:

(١) فإنّ هذا البحث لا يختص بالوقت من الناحية الفنية بل يشمل كل قيد كالظهور والطمأنينة .

إنّ القدر المتيقن من تقييد الصلاة بالطمأنينة هو في حالة التمكن، وأما في حالة عدم التمكن من الطمأنينة فنشك في أنها أيضاً قيد للصلاة؟ وبالتالي يسقط وجوبها لأجل عدم التمكن من قيدها، أم أنها ليست قيداً في هذه الحالة فتبقى الصلاة واجبة؟ وهنا نتمسك بإطلاق الأمر بالصلاة الدال على وجوبها مطلقاً، إذ لم يثبت تقييدها بالطمأنينة إلا في حالة التمكن، وفي غيرها نرجع إلى الإطلاق ونقول بوجوب الصلاة على من لم يتمكن من الطمأنينة.

والظاهر أنّ المحقق الخراساني رحمته الله إنّما فرض دليل المقيّد مجملاً لإخراج ما إذا كان دليل المقيّد مطلقاً، كما في دليل التقييد بالطهور كقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا صلاة إلاّ بطهور» (١) فإنّ إطلاق دليل القيد يثبت أنّ الطهور قيد مطلقاً سواء أتمكن منه أم لا، وعليه فلا تجب الصلاة بدون طهور، ولذلك اختار مشهور المحققين عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين.

والمحاصل وجود الفرق بين إطلاق دليل القيد - فأنه يكشف عن كون غرض المولى واحداً في اللب والروح، وهو الصلاة المقيّدة بالطهور وإن أبرزه من خلال دليلين منفصلين - وبين إجمال دليل التقييد كدليل الطمأنينة المجمل من حيث التمكن فأنه يكشف عن وجود مطلوبين: أحدهما ذات الصلاة بصورة مطلقة، والأخرى الصلاة مع الطمأنينة في حال التمكن وبإمكان المكلف امتثال كليهما بصلاة واحدة مع الطمأنينة.

ونخرج من بحث أنّ القضاء بأيّ الأمرين هو أنّ ظاهر دليل التقييد بالوقت - ككل قيد آخر كالطهور - أنّه بدون ذلك القيد لا وجوب لها، فلا يكون دليل الصلاة المقيّدة بالوقت دليلاً على وجوبها خارج الوقت، فإذا وجب القضاء فإنّما هو بأمر جديد لا بالأمر الأوّل. وأما أنّه كيف يقيّد الدليل القائم على وجوب الصلاة بقيد الوقت فلا يهمنّا أنّه بدليل منفصل أو متصل.

ولكن يُستثنى من ذلك صورة ما إذا كان في البين دليلاً: أحدهما على وجوب الصلاة مطلقاً، والثاني على تقييدها بالوقت لكن لا مطلقاً بل في خصوص حال التمكن من الوقت - فلا يشمل من نام في تمام الوقت - كما جاء في صياغة السيد الصدر لهذه الصورة^(١)، أو كان دليل المقيّد مجملاً وكان القدر المتيقن منه صورة التمكن من الوقت، فإنّ في هذه الصورة تجب الصلاة خارج الوقت بنفس الأمر الأوّل؛ وذلك لإطلاق الدليل الأوّل وعدم وجود ما يقيّده - كما في صياغة السيد الصدر رحمته.

وأما عدم إحراز ما يقيّده كما في صياغة المحقّق الخراساني والسادة الشاهرودي والخوانساري والروحاني رحمته لأنّ القدر المتيقن من المقيّد المجمل هو خصوص حالة التمكن، ففي حالة عدم التمكن نتمسك بإطلاق الدليل الأوّل، فيكون في البين وجوبان وجوب للصلاة مع القيد على خصوص المتمكّن، ووجوب مطلق للصلاة على غير المتمكّن كما في مسألة الجهر والإخفات، فإنّه تجب صلاة الفجر مع قيد الجهر لخصوص العالم الملتفت، ويجب مطلق الصلاة على الجاهل أو الناسي أو الغافل من وجوب الجهر.

ولانساعداً على اعتراض السيد الصدر رحمته بالفرق بين المسألتين واحتياج المقام إلى قرينة خاصة وبدونها لا يكون الوجوب بالأمر الأوّل.

وذلك لأنّه في كلتا المسألتين يكون التقسيم بلحاظ الموضوع وحال المكلف، كما أنّ اجتماع هذين الدليلين الأوّل المطلق والثاني المقيّد المختص بمجال التمكن يشكّل قرينة على وجوب الصلاة القضائي من دون أمر جديد بالقضاء فيتم ذلك إثباتاً وظهوراً.

«النواهي»

وفيه فصول ثلاثة:

- ١ - معنى النهي ودلالاته.
- ٢ - اجتماع الأمر والنهي.
- ٣ - دلالة النهي على الفساد. (١)

الفصل الأوّل: في معنى النهي ودلالته وهو يحتوى على خمسة مباحث:

- ١ - معنى صيغة النهي.
 - ٢ - دلالة النهي على الاستغراق.
 - ٣ - كيفية امتثال النهي.
 - ٤ - النهي المتعلّق بالجامع الانتزاعي كعنوان (أحدهما). (٢)
 - ٥ - تعلّق النهي بالأمر العدمي (وهو الترك) أو بالأمر الوجودي.
- المبحث الأوّل: في معنى صيغة النهي، وفيه أقوال ثلاثة:
- القول الأوّل: وهو لمشهور القدماء والمحقّق الحراساني (٣) والسيد الشاهرودي (٤) والسيد الروحاني رحمته (٥) وهو: أنّ معنى النهي متحد مع الأمر فعناهما واحد، وهو

(١) وهو وإن كان داخلياً في الفصل الأوّل لكن بسبب أهميته وطول بحثه أفرز وجعل فصلاً مستقلاً.

(٢) فإنّ فيه شبهة مخالفة بعض القوانين العقلية فيتطلب البحث والعلاج.

(٣) كفاية الأصول: ١٤٩.

(٤) نتائج الأفكار ٢: ١٢٧.

(٥) لكنه يختلف يسيراً حيث قال: «والتحقيق: موافقة صاحب الكفاية في ما ذهب إليه من الرأي، والذي ندعيه: أنّ المنشأ في مورد النهي ليس إلاّ البعث نحو الترك مع الالتزام بأنّ مفهوم النهي يساوق عرفاً مفهوم المنع والزجر لا البعث والطلب» منتقى الأصول ٣: ٦.

الطلب إلا أنّ الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك، فالاختلاف إنما هو فيما يتعلّق به الأمر والنهي لإيهما.

القول الثاني: وهو لمشهور المتأخريين منهم السيد الصدر رحمته (١) من تغاير معنى الأمر والنهي واختلاف مدلولهما ذاتاً، فالأمر يدل على البعث والتحريك نحو الشي والنهي على الزجر والتبديد، فليس المعنى في كليهما واحداً وهو الطلب.

القول الثالث: ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته من أنّ النهي يدل على اعتبار حرمان المكلف وابتعاده عن الفعل، كما أنّ الأمر يدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد، وركّز على أنّ ما أُعتبر هو الابتعاد والحرمان لا الترك، أي اعتبار الحرمان لا اعتبار الترك. وبُيّن في وجه ذلك: أنّ الفعل هو مركز نظر المولى، لأنّه على مسلك العدالة هو الذي يحتوي على المفسدة أو المصلحة، فإذا كان في الفعل مفسدة فهو يناسب الابتعاد. (٢)

أما القول الأوّل: فقد وقع موضع الإشكال من قبل المحقّقين:

الإشكال الأوّل: ما ذكره السيد الروحاني رحمته عن بعض الأعلام من النقص بالصوم، فإنّه طلب لترك المفطّرات مع أنّه ليس داخلاً في النواهي وإنّما هو فرد من أفراد المأمور به. (٣)

وحتى لو رددنا هذا النقص بأنّ صاحب هذا القول يدعي أنّ كل نهى طلب الترك، لا أنّ كل طلب ترك لا بد أنّ يكون نهياً، فقولنا كل إنسان حيوان لا ينافي كون بعض الحيوان ليس بإنسان، فإنّه مع ذلك يبقى الإشكال؛ لأنّ نظر المستشكل هو أنّه مادام في مقام التحديد والتعريف فيعتبر أنّ يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار، فالإشكال هو أنّه ليس بمانع.

(١) بحث في علم لأصول ٣: ١٢.

(٢) المحاضرات ٤: ٨٦-٨٨.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٦.

ويمكننا رفع الإشكال الأول عن هذا القول بأن الصوم غالباً^(١) أمر وجودي وهو كف النفس عن المفطرات، بالإضافة إلى أن النية الموجودة فيه أمر وجودي فباعتبار جزئه أو شرطه أصبح وجودياً كما يقال زيد مجروح مع أنه يده فقط مجروحة.

الإشكال الثاني: للسيد الوالد الشاهرودي رحمته الله - وقد أورد على بعض معاني طلب استمرار العدم - وهو أن هذا القول يستلزم عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية^(٢)، كما لو شك في مائع أنه خمر أو خل، فإنه على هذا القول يلزم الاحتياط؛ لأن المطلوب منه هو ترك طبيعة الخمر، ومع شربه لهذا المائع لا يجرز تحقق مطلوب المولى ما دام يحتمل عدم تحقق ترك الطبيعة بشرب هذا المائع المشكوك، مع أنه لم يلتزم به أحد حتى الأخباريين القائلين بعدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية، فإنهم يقولون بها في الشبهة الموضوعية.

وتوضيح ذلك: أنه بناءً على هذا القول وهو طلب إعدام الطبيعة وتركها يجب عليه تطبيق عنوان التارك للخمر على نفسه، وعلى تقدير أن هذا المائع خمر الواقع وقد شربه فهو ليس تاركاً للفعل ولا معدماً للطبيعة، وبالتالي يشك في أنه هل أتى بمطلوب المولى أم لم يأت؟. ومع الشك يجب عليه الاحتياط بالترك تحصيلاً للفراغ اليقيني، لعلمه باشتغال ذمته بإعدام الطبيعة.

وهذا بخلاف القول الثاني بأن مفهوم النهي هو الزجر، فإنه حينئذ تجري البراءة في الشبهة الموضوعية؛ لأن حرمة شرب هذا المائع متوقفة على كبرى وصغرى، كبرى حرمة الخمر، وصغرى حرمية هذا المائع، فتي تمت الكبرى والصغرى معاً يجب عليه

(١) وإنما قلنا: (غالباً)؛ لأن المكلف أحياناً لا يشتهي المفطرات أو محبوس لا يمكنه المفطرات، فلا يصدر منه كف النفس.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ١٢٦.

الترك والاجتناب، وأما إذا لم يتمّ أحدهما فلا يحرز تعلق التكليف بترك هذا المائع فيجوز شربه، وإنما يجرم عليه اجتناب الأفراد القطعية للخمر لتامة الكبرى والصغرى معاً فيها.

ويتفرع على اعتراض السيد الشاهرودي رحمته الله الذي تقدّم بعنوان الإشكال الثاني فرع فقهي: وهو أنّ البنوك المالكة لأموالها^(١) فإنه يجوز التصرف في المال المأخوذ من البنك على رغم العلم الإجمالي بوجود الربا أو حرام آخر فيه؛ وذلك لأنّ بعض أطرافه خارج عن محل الابتلاء، فيكون الطرف الآخر شبهة موضوعية للحرام من دون وجود علم إجمالي منجز فتجري البراءة.

وأما على مسلك القدماء والمحقق الخراساني رحمته الله يجب الاحتياط لكي يحرز تحقّق الترك، إذ بدون تركه لا يحرز أنّه ترك الحرام ما دام يحتمل تحقّق الطبيعة بفعل هذا المشكوك.

الإشكال الثالث: وهو للسيد الشاهرودي رحمته الله أيضاً - وقد أورد على بعض المعاني كما مرّ - وهو أنّ المكلف لو عصى وأتى بفرد من الحرام كمن شرب الخمر مرة فإنه يستلزم - على هذا القول - أن لا يجرم عليه بقية الأفراد^(٢)، إذ بسبب فعله قد تبدّل عدم الطبيعة بوجودها، فالطبيعة التي طلب المولى تركها وعدمها قد وجدت بالفرد الأوّل وتحقّق عصيان النهي ولا يبقى موضوع لترك الطبيعة لأنّها تحققت وبستمرّ تحقّقها، فهي لا تزال موجودة سواء أوجد فرداً ثانياً منه أم لم يوجد^(٣)؛ لأنّ الطبيعة تتحقّق بفرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها كما ذكره نفس المحقّق الخراساني رحمته الله.^(٤)

(١) أي إن لم نقل بأنّ أموالها مجهولة المالك بل قلنا بمالكية الدولة كما هو رأي السيد الوالد.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ١٢٦.

(٣) فهذا كمن شرب من أن يبئّل القرطاس مثلاً فلو بلّلها فلا فرق في أن يدخلها في الماء مرة

ثانية أم لا.

(٤) كفاية الأصول: ١٤٩.

وأما القول الثالث: وهو ما تبناه السيد الخوئي رحمته، فقد اعترض عليه الشهيد الصدر رحمته باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنّ وجود المفسدة في الفعل المنهي عنه وإن كان صحيحاً، لكن لا يصح أن نستدل لإثبات المعنى اللغوي للنهي بمسلك فلسفي وجد متأخراً عند فرقة من المسلمين وهم العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فكيف يستدل بمذهب متأخر لبعض المسلمين على معنى لغوي من القديم؟! (١)

ومراده أنّ المعنى اللغوي أو العرفي يتوقف على واقع تبعية الأحكام للمفاسد والمصالح في الأفعال، وهذا كان متحققاً ولا دخل لقبول هذا المسلك في تشكيل المعنى اللغوي.

ولكن لا تساعد على هذا الاعتراض؛ لأنّ نظر السيد الخوئي هو إلزام خصمه المعترف بهذا المذهب الكلامي وأنّ النهي ينشأ عن المفسدة فيقول له: إنّ هذا التفسير للنهي لا ينسجم مع المسلك المقبول عندك، وبما أنّك ترى صحة هذا المذهب الكلامي فلا بد لك من أن تنتهي إلى قولنا وتترك قولك.

فنظر السيد الخوئي رحمته هو أنّه ما دمنا نعترف بهذا المسلك الكلامي فليس لنا طريق إلاّ القول الثالث.

الاعتراض الثاني: أنّه لا ينحصر تحقّق هدف المولى الذي يبعد عبده من الحرام في أن يضع على عهده الحرمان، بل يمكن له أن يعتبر الترك على عهده. فكل من الترك والحرمان يحققان نظر المولى، ومجرد أنّ الحرمان أنسب للمفسدة لا يستلزم كون الواضع لاحظ هذه المناسبة، فلعله غفل أو تغافل عنها. (٢)

وأصل اعتراض الشهيد الصدر رحمته على إصرار السيد الخوئي رحمته على عنوان الحرمان وارد، إذ يصح تحقّق غرض المولى ولو بتبديل كلمة (الحرمان) إلى كلمة (الترك) ونحن نوافق معه.

وأما إضاؤه لقول السيد الخوئي من أنّ الحرمان يناسب المفسدة فهذا لانساعد عليه حسب ذهنيتنا العرفية بالنسبة إلى اللغة العربية؛ لأنّ الحرمان يوحي خسارة شيء كان ينفعه فأصبح محروماً عن منفعةٍ ما ولو في الظاهر، فلا يتناسب أصلاً مع المفسدة، فإنّ المحروم هو المحروم المنقطع عن مصلحةٍ ما لا عن المفسدة.

ويمكن إشكال ثالث على نظرية السيد الخوئي رحمته؛ وهو أنّ الحرمان والابتعاد إذا وضع على ذمة العبد كما جاء في كلام السيد الخوئي رحمته من أنّ (ذمة المكلف قد اشتغلت بالابتعاد عن الحرام) فإنّ ذلك يستلزم عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية البدوية؛ لأنّه إذا أتى بالمشكوك يشك في تحقّق الابتعاد عن الحرام مع أنّ ذمته قد اشتغلت بالابتعاد عن الحرام، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتمّ إلاّ بالابتعاد عن مشكوك الحرمة أيضاً ليتيقن بحصول الابتعاد وبدون ذلك لا يتيقن بالابتعاد ولا يحرز الحرمان.

إلاّ أن يقال: بناءً على الانحلال أصل جعل الحرمان على العهدة في هذا المورد مشكوك.

وإذا عرفت إشكال القول الأوّل والثالث تعيّن القول الثاني الذي هو لمشهور المحقّقين المتأخّرين، مضافاً إلى تبادل هذا المعنى من لفظ النهي حيث يتبادر من النهي المنع وهو مبين مع الأمر الذي هو طلب، فالأمر مطالبة وبعث وتحريك والنهي خلافه، أي: ممانعة وزجر.

وبما أنّ أصحاب القولين الآخرين ملتزمون أيضاً بإجراء البراءة في الشبهة الموضوعية، ويحكمون ببقاء الحرمة حتى بعد مخالفة العبد في المرة الأولى، فلعلّ كلهم قائلون بنفس القول الثاني حقيقةً إلاّ أنّ تعبيرهم في أداء مختارهم ليس مناسباً، فكلّ منهم يزدّ الآخر ويورد على مسلكه اشكالاتٍ ثم يختار القول الآخر.

وما دامت المسألة بالنسبة إلى ثمرتها غير خلافية فيكفيها البحث بهذا المقدار.

هل النهي يدلّ على تحريمات متعددة أو تحريم واحد؟ ١٧٥

المبحث الثاني: إنّ النهي هل يدل على التحريم المطلق بنحو الشمول والاستغراق وبالتالي ينحل إلى تحريمات متعددة بعدد أفراد الحرام، أم أنّ الاستفادة منه تحريم واحد؟ وثمرة البحث: أنّه لو عصى بإتيان فرد من الحرام، فعلى كونه الحرمة واحدة لا يبقى في البين حرام فيجوز له الارتكاب بعد ذلك، وأمّا على تقدير الاستغراق فيحرم عليه الأفراد الأخرى؛ لأنّ لكل فرد حرمة مستقلة لا تسقط بسقوط حرمة الفرد الآخر.

والمشهور في الإجابة عن هذا السؤال هو أنّ إطلاق النهي شمولي استغراقي، فحتى لو عصى في فرد لا يجوز المخالفة بالنسبة إلى سائر الأفراد، وهذا بخلاف الأمر، فإنّ إطلاقه بدلي، أي: المطلوب فيه صرف وجود المأمور به، فإذا أتى بفرد سقط عنه التكليف واستراح من الإتيان بسائر الأفراد.

يبقى هنا سؤال: أنّه لماذا الإطلاق في النهي شمولي وفي الأمر بدلي؟

والجواب: أما على مسلك محقّي المتأخرين أنّه عبارة عن الزجر والممانعة من طبيعة النهي عنه، فلاجل استظهار العرف من المنع من شيء أنّه متى ما رأى فرداً منه لزم تركه. نعم، ما لم يحرز الفردية لا تتم الصغرى فلا تكفي الكبرى، وهذا بخلاف الظاهر من الأمر، فإنّه مطالبة الطبيعي، وبما أنّه يوجد بفرد واحد كان الظاهر العرفي كفاية ذلك.

هذا بمقتضى الطبع الأولي للقضية وقد توجد قرينة على خلاف ذلك في كلّ من الأمر والنهي، فقد لا يكفي الإتيان بفرد واحد فيما إذا قال: (أكرم جميع العلماء) كما أنّ النهي أيضاً قد يقتصر على كفاية الفرد الواحد، كما إذا قال: (أنهاك عن الجمع بين الأختين) أو (أترك أحد الأمرين).

وأما على مسلك القدماء والمحقّق الخراساني رحمته الله (من أنّ كلاً منها طلب لكن الطلب يتعلّق بإيجاد الطبيعة في الأمر وإعدامها في النهي) فقد ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله

في وجه الفرق إنَّ الطبيعة توجد بفرد واحد فيكون إطلاقه بديلاً ولا تتعدم إلا بانعدام جميع أفرادها فلو وجد فرد لم يتحقَّق انعدام الطبيعة فيكون الإطلاق شمولياً. (١)

ولكن اعترض عليه المحقِّق الإصفهاني رحمته الله بأنَّ الطبيعة التي في ضمن هذا الفرد تتعدم بانعدام ذلك الفرد، وإن كانت الطبيعة التي في ضمن فرد آخر لاتزال موجودة، فمن ترك فرداً واحداً فقد امتثل؛ لأنَّه أعدم الطبيعة التي في ضمن ذلك الفرد، ولا يتوقف إعدامها على انعدام جميع الأفراد، فالطبيعة التي في ضمن أيِّ فرد له وجود وعدم، فكما أنَّه في الأمر يتحقَّق الامتثال بإيجاد فرد لوجود الطبيعة في ضمنه، ولا يجب إيجاد سائر حصص الطبيعة المتحقِّقة بالأفراد الأخرى، كذلك في النهي، فيتحقَّق الامتثال بإعدام الطبيعة التي في ضمن هذا الفرد بديلاً لوجوده، فلماذا الفرق بين الأمر والنهي بالبدلية والشمولية؟! (٢) وقد تبعه في هذا الاعتراض السيد الخوئي رحمته الله. (٣)

وبما أننا رفضنا هذا القول (الذي ذهب إليه القدماء والمحقِّق الخراساني رحمته الله) فلا حاجة إلى تحقيق مسألة (انعدام الطبيعة بانعدام فردها) حدود حاجة مبحثنا هذا فنختتمه إلى هنا، وإن كُنَّا سوف نتطرق إلى تحقيق هذه المسألة في المبحث الثالث لتطلبه ذلك.

المبحث الثالث: في كيفية امتثال النهي:

وموضوع هذا المبحث هو أنَّه إذا اخترنا في المبحث السابق أنَّ النهي ليس استغراقياً بل هو واحد وبالتالي ليس في البين إلا حرمة واحدة فكيف تمتثل؟ هل تمتثل بترك جميع أفراد الطبيعة أو بترك فرد واحد منها؟

(١) كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٨٩.

(٣) المحاضرات ٤: ٩٩-١٠١.

والفرق بين هذا المبحث والسابق أنّ هذا البحث يتعهد الإجابة عن سؤال: ما لو فرض أنّ الحرمة واحدة فهل يجب ترك جميع الأفراد أو يكفي ترك فرد واحد؟، وأما البحث السابق فهو للإجابة عن صورة ما إذا عصى وأتى بفرد واحد فهل يجرم عليه سائر الأفراد أم لا؟

وقد ذكر الشهيد الصدر رحمته أنّ المحقق العراقي رحمته قد خلط بين هاتين الجهتين من البحث^(١)، ونحن لا يهمننا ذلك، وإنما المهم هو الإجابة الصحيحة عن السؤال المطروح في هذا المبحث وهو أنّ النهي هل يُمتثل بترك فرد واحد أم بترك جميع الأفراد؟ والجواب: أنّ الظاهر عرفاً من الزجر والمنع عن شيء هو المنع عن جميع أفراده ولذلك لم يختلف أحد من العلماء بل ولا العقلاء في وجوب ترك جميع الأفراد على المكلف لتحقيق الامتثال، إلا إذا وجدت قرينة على المنع من فرد بالخصوص. ومع ذلك فقد وقع الكلام الطويل في تحليل هذا الظهور العرفي ونذكر بعض التحاليل:

التحليل الأوّل: للمحقق الخراساني^(٢) وتبعه الشهيد الصدر رحمتهما من أنّ الطبيعة لاتعدم إلا بانعدام جميع أفرادها بخلاف إيجاد الطبيعة.^(٣) ولكن وقع هذا القانون مورد اعتراض السيد الخوئي^(٤) تبعاً للمحقق الإصفهاني رحمته حيث قال: إنّ الصحيح - كما عليه المشهور - أنّ كل فرد يوجد حصة من الطبيعة، ويعبرون عن هذا المسلك بأنّ نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأبناء، أي: كل فرد يحتوي على حصة من الطبيعة، فكل من الفرد والطبيعة متعدّد،

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٠.

(٢) كفاية: ١٤٩.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٠.

(٤) المحاضرات ٤: ٩٩ - ١٠٠.

وهذا مسلك ابن سينا، وفي مقابله مسلك آخر هو أن نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الأب الواحد إلى الأبناء، وذكر ابن سينا إنه رأى رجلاً كثيف اللحية في همدان يرتأي هذا الرأي، فُعبّر عنه في الاصطلاح بمسلك الرجل الهمداني.

فإذا كان الطبيعي يوجد بوجودات متعددة - كما هو المسلك المشهور - فيصبح للطبيعة وجودات متعددة، ولا بد من أن يكون في مقابلها أعدام متعددة أيضاً؛ لأنّ كلاً من الوجود والعدم بديلان وكل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره، وأما طارد العدم الكلي فلا مطابق له في الخارج، فكما أنّ الأمر يتعلّق بوجود واحد لا بكل الوجودات، كذلك النهي يتعلّق بعدم واحدٍ من تلك الأعدام لا كلّها، فما هو الموجب لتحقيق كلّ الأعدام؟! (١)

وقوله عليه السلام: «إن طارد العدم الكلي لا مطابق له في الخارج» يظهر منه أنّ الكلي الذي طارد للعدم الكلي وهو ما يكون نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأولاد لا موطن له إلا في الذهن، وأما الكلي الذي يتحقّق الخارج فهو الكلي الذي نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فيكون كل من نظريتي ابن سينا والرجل الهمداني صحيحاً في مجالها، فالكلي الذهني نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد والكلي الموجود في الخارج نسبته نسبة الآباء إلى الأبناء، والأول يُصطلح عليه بالكلي العقلي والثاني بالكلي الطبيعي.

وقد ذكر هذا المطلب السيد الصدر عليه السلام صريحاً بقوله: إنّ كلتا النظريتين صحيحتان في مجالها، فبالقياس إلى عالم الذهن الصحيح هو نظرية الرجل الهمداني؛ لأنّ الطبيعة أو الكلي هو القدر المشترك بين الأفراد وهو واحد مفهوماً وعنواناً، فيصح التعبير عنه

بالأب الواحد للأولاد. وأما بالنسبة إلى عالم الخارج فإن الكلي الطبيعي الموجود في الخارج متعدد في ضمن أفراده، فيكون نسبته نسبة الآباء إلى الأولاد فيصح مسلك ابن سينا. (١)

لكن ما ذكره المحقق الإصفهاني من «أن كل وجود يطرده عدمه البديل له، لا عدمه وعدم غيره» يستلزم اشكالاً وهو أن لا يدل قول (لا إله إلا الله) على التوحيد؛ لأن وجود الله يطرده عدمه البديل له لا كل الأعدام ويكون (لا إله) دالاً على نفي العدم البديل لله.

هذه بالنسبة إلى تحقيق هذين المسلكين من الناحية الفلسفية.

وأما بالنسبة إلى تحليل المسألة الأصولية فقد ردّ الشهيد الصدر رحمته إشكال المحقق الإصفهاني على المحقق الخراساني رحمته بأن المقام بما أنه من المسألة الأصولية فلا بد من دخوله في مسلك الرجل الهمداني؛ وذلك لأن متعلق الأمر والنهي إنما هو الوجود العنواني للطبيعة أو للمتعلق أي المفهوم لا الوجود، فهو لا ينعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فما ذكره المحقق الخراساني رحمته من توقف ترك الطبيعة على ترك الجميع صحيح. (٢)

وهذا الكلام وإن كنا نؤيده بأن الوجود الخارجي ليس مورداً للأمر والنهي؛ لأنه مرحلة سقوط التكليف لا مرحلة توجه التكليف، ومع ذلك يمكن الملاحظة بأن متعلق الأمر والنهي ليس هو المفهوم في مقابل الوجود، وإلا لكان يمثل بمجرد تصويره في الذهن؛ لأن ذلك إيجاد لمفهومه، إذا فتعلق التكليف ليس هو المفهوم بما هو مفهوم بل باعتبار الوجود الخارجي كما نصّ عليه المحقق الخراساني رحمته في بحث تعلق الأمر بالطبيعة أم الفرد (٣)، إذاً فلانساعده على هذا التحليل.

(١) و (٢) بحث في علم الأصول ٣: ٢١.

(٣) كفاية الأصول ٣: ٢١.

التحليل الثاني: وهو للسيد الروحاني عليه السلام وهو أن ما ينشأ في النهي هو طلب الترك وهو لازم للزجر (لا عين الزجر)، والمنشأ ليس هو طلب صرف وجود الترك، بل هو طلب جميع التروك، ولذلك يجب على المكلف أن يترك جميع الأفراد. (١)

وهذا التحليل نلاحظ عليه:

مضافاً إلى أنه بناءً على المسلك المشهور من أن نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأولاد لا يتحقق الترك إلا بالانتهاء عن جميع الأفراد حتى المشكوك ليحزر ترك الطبيعة المأمور به، أن السؤال يعود؛ لأن (جميع التروك) هو عبارة أخرى عن الشمولية مع أن السؤال هو أنه لماذا يكون النهي شمولياً والأمر بديلياً؟ فهذا إعادة لنفس شمولية النهي لا تحليل لمعرفة سبب الشمولية.

والذي يظهر لي هو تحليل آخر سالم عن مناقشاتنا على تحليل المحقق الخراساني والشهيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام وهو:

التحليل الثالث: ما أقرحه وهو أن نكتة الامتناع عن جميع الأفراد هو أن الزجر والمنع لو كان عن بعض الأفراد بالخصوص لكان على الناهي بيان ذلك فينبه المكلف بأني لا امنعك عن جميع الأفراد وإنما أنهاك عن بعضها، وهذه النكتة بضم أن الغرض من النهي هو التخلص من المبعوضة لأجل المفسدة غالباً والقبح نادراً (٢) فلا فرق في هذا الملاك بين الأفراد، ولو كان فرق لنبه عليه المولى. (٣)

(١) منتقى الأصول ٣: ١١.

(٢) كما ذكر المحقق الخراساني عليه السلام إن ملاك النهي ليس هو المفسدة دائماً بل يكون أحياناً القبح.
 (٣) وتخريجنا هذا يختلف عن تخريج المحقق الخراساني الذي وقع موضع إنكار المحقق الاصفهاني وقبول السيد الصدر؛ لأن تخريجه هو أن الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد فلا فرق في تحقق الطبيعة بين وجود فرد أو أكثر، فهو نظير أن يغلق جميع أبواب الغرفة إلا باباً واحداً فإن اللص يدخل من ذلك الباب ويسرق فلا فرق بين فتح بعض الأبواب أو كلها بالنسبة إلى دخول اللص، وأما تخريجنا فنكتة أن كل فرد يوجد مفسدة أو مبعوضة فالتقليل يكون نافعاً ويكون كغلق الأبواب بالنسبة إلى دخول البرد في الغرفة فكلما فتح باب تصح الغرفة أبرد، وهذه النكتة تفصل تخريجنا عن تخريج المحقق الخراساني عليه السلام.

تبقى بعض الإشكالات:

الإشكال الأول: أن لزوم ترك جميع الأفراد متسالم عليه حتى عند من لا يؤمن بالقبح ولا بالمفسدة كغير العدلية.

والجواب: أن غير العدلية وإن لم يؤمنوا بالمفسدة ولا بالقبح لكن لا بد أن يكون لهم غرض ولو عكسي كأن لا يتحقق في الخارج العمل ذو المصلحة، كما ذكر المحقق الخراساني رحمته من وجود غرضٍ ما في نفس المولى أي شيء كان ولو غير المصلحة والمفسدة فإن الناهي لا بد من أن يكون في نفسه غرض فيبغض إيجاد الفرد فينبه عنه؛ لأنه وإن كان لا يؤمن بالحسن والقبح ويجوز النهي عن العمل ذي المصلحة والأمر بما فيه المفسدة، لكنه ليس مجنوناً يصدر التكليف من دون غرضٍ ما ولو كان تافهاً في الواقع كما ذكره المحقق الخراساني رحمته.^(١)

الإشكال الثاني: أنه يجب الاجتناب حتى عن الفرد المشكوك والخاضع لأصالة البراءة حتى يتحقق تركه لتلك المفسدة.

والجواب: أننا لا نقول بأنه طلب التروك - كما ذكره السيد الروحاني رحمته ^(٢) - حتى يتوجه إلينا هذا الإيراد، بل نقول: إنه زجر ومنع عن ما فيه المفسدة وما هو مبغوض، لا لأجل مفسدة أو قبح بل قد يبغض الحسن والصالح، ولذلك إذا شك في فرد بنحو الشبهة الموضوعية فإنه لا تتم عنده الصغرى وهو (هذا مبغوض) أو (هذا خمر) وإن تمت عنده الكبرى وهو (لزوم الاجتناب عن ما فيه المفسدة أو عن الخمر).

(١) ذكره في أول مبحث اجتماع الأمر والنهي عند ذكر المقدمات الأربع لإثبات الامتناع، وأنه ليس قبيحاً فقط بل محال فلا يصح ذلك حتى عند القائل بمجواز الأمر بالمحال كغير العدلية. (كفاية الأصول: ١٥٨).

(٢) منتقى الأصول ٣: ١١.

الإشكال الثالث: أنه فلماذا نكتفي في الأمر بفرد واحد؟

والجواب: أن الأمر بما أنه لأجل المصلحة في المأمور به - أو أي غرض آخر (١) - فهي توجد بفضل إيجاد فرد واحد، وأما النهي فلاجل وجود المفسدة في المنهي عنه - أو كونه ضد غرض المولى - وبالإتيان بأي فرد تتحقق تلك المفسدة أو المبعوضة أو ضد الغرض أيّ غرض كان في نفس المولى بلا فرق بين الأفراد. (٢)

وخلاصة المبحث الثالث أن امتثال النهي بترك جميع الأفراد، لأنّ النهي لأجل مفسدة أو مبعوضة - ولو لم يكن المولى من العدلية القائلين بالمفسدة أو القبيح - وبالإتيان بأي فرد تتحقق تلك المفسدة؛ لأنّه لا فرق في المفسدة بين الأفراد ولو كان فرق لنتبه عليه الناهي بأنّي إنما امنعك عن بعضها بالخصوص.

كما أنه في المبحث الثاني: وهو أنه لو عصى ولم يمتثل فهل يجب الترك أيضاً أم لا؟ نقول أيضاً بوجوب الترك بنكته المخالفة النهي وذلك بقريئة وجود المفسدة أو القبح - أو المبعوضة بلا أي مفسدة أو قبيح كما يظهر من غير العدلية - في الفعل.

المبحث الرابع: أن الجامع الانتزاعي كعنوان (أحدهما) أو (أحدهم) يفترق عن سائر الجوامع والكليات والطبائع الخاضعة لقانون (أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد ولا تتعدم إلا بانعدام جميع الأفراد)، فلئن كانت الجوامع الحقيقية كالإنسان والصلاة لا تتعدم إلا بانعدام جميع أفرادها، فإنّ عنوان (أحدهما) ينعدم بانعدام فرد واحد، مثلاً لو نهى المولى قائلاً: (اترك أحدهما) أو (أعدم أحدهما) لا يستفاد منه لزوم إعدامها معاً، بل يكفي ترك أحدهما فقط.

فيبدو السؤال أنه كيف يختلف الجامع الانتزاعي عن بقية الجوامع ويتخلف عن ذلك القانون العقلي مع أنّ القوانين العقلية لا تخضع للتخصيص؟ هذا هو الإشكال الأول.

(١) على رأي غير العدلية الذين لا يقبلون وجود المصلحة أو الحسن .

(٢) ولو كان فرق لنتبه عليه الناهي بأنّي إنما امنعك عن بعض الأفراد بالخصوص .

الحل الأول والثاني في اختلاف الجامع الانتزاعي عن بقية الجوامع ١٨٣

وهناك إشكال ثانٍ وهو أنّه كيف يمكن أن يصدق عنوان (أحدهما) على كل من الوجود والعدم في آن واحد حيث يقال: (أحدهما موجود وأحدهما معدوم)؟
أمّا السؤال الأوّل: فلأجل حلّه نذكر وجوهاً:

الحل الأوّل: ما ذكره المحقّق الإصفهاني رحمته من أنّ انعدام الطبيعة يتحقّق بانعدام بعض الأفراد، فإذا ترك البعض انعدمت الطبيعة التي كانت في ضمن ذلك الفرد فيتحقّق الامتثال بالإعدام، ففي آن واحد تكون الطبيعة موجودة ومعدومة باعتبار وجود بعض حصصها وانعدام بعضها الآخر. (١)

لكن هذا الحل إنّما يصح على المسلك المشهور الذي سلكه ابن سينا من كون نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأولاد، لا مسلك الرجل الهمداني من أنّ النسبة نسبة الأب إلى الأولاد.

الحل الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته من أنّ عنوان (أحدهما) ليس جامعاً من قبيل عنوان (الصلاة)، وإنّما هو مجرد رمز ذهني يراد به التعيين عما في الخارج والإشارة إليه، فبدل أن يقول - مثلاً - (جاء زيد) يقول: (جاء أحدهما)، فإنّ هذا ليس جامعاً ينطبق على زيد وغيره كما في سائر الجوامع، فليس طلب تركه طلب ترك الجامع لكي يخضع لقانون (عدم انعدام الطبيعة إلّا بانعدام جميع أفرادها)، وإنّما هو طلب ترك أحد الخصوصيتين. (٢)

ونحن نلاحظ على هذا الحل بأنّه إنّما يجري في موارد الإخبار كجاء زيد لا مورد الإنشاء، وبيانه: أنّه في مورد الإخبار كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ (٣) وإن كان لفظة الرجل كلي، لكن المراد منه فرد خاص لا ينطبق على غيره

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٨٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢.

(٣) القصص: ٢٠.

وهذا يشترك فيه الجامع الانتزاعي والجامع الأصيل كقولك جاءني إنسان في ذاك الزمان والمكان، وأما في الإنشاء كما لو قال: (أترك أحدهما)^(١) فإنه لا يرمز إلى فرد معين في الخارج، إذ المولى لا يهمله ترك زيد أو عمر؛ لأنّ نسبتها إلى غرض المولى نسبة واحدة، بخلاف ما إذا أخبر قائلًا: (جاء أحدهما) أو (أركبت في السيارة أحدهما)، فإنه رمز إلى خصوص زيد الذي ركب السيارة لا على غيره؛ لأنّ غيره لم يركب ولم يجيء، وبما أنّ المهم للباحث الأصولي هو الإنشاء فلذلك أقترح حلاً آخر بعنوان:

الحل الثالث: أنّ النهي في (أحدهما) لم يتعلّق بالجامع وإنما تعلّق بالجمع بين الفردين، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٢) فإنّ المبعوض والمنهي هو الجمع بينهما، فكما في الأختين يجوز تزويج كل منهما كذلك في (أترك أحدهما) معناه أنّ الجمع حرام، وغالباً يرجع ذلك إلى النهي من إيجاد الوجود الثاني من أفراد هذا العنوان، فمثلاً زيد أو عمرو أيهما تقدّم في الركوب فلا بأس به، وإنما المنهي هو الوجود الثاني وأما الوجود الأوّل - سواء انطبق على زيد أو غيره - فليس بممنوع، فيختلف عن الجامع الحقيقي حيث إنّ النهي فيه متعلّق بكل الوجودات أو يستلزم النهي عن كلها.

ويمكن حل رابع: وهو أنّ النهي قد تعلّق بالفرد بنحو التحريم التخيري - على عكس الوجوب التخيري - لكن التخير شرعي لا عقلي ليرجع إلى تعلّق التكليف بالجامع إلا أنّ هذا الحل مبتلى بمشكلة الفرد المرّدّد، فإنه لا يمكن إيجاده - إذ ما يوجد ليس هو الفرد المرّدّد بل هو معين - وإذا لا يمكن إيجاده فلا يمكن إعدامه أيضاً، فكيف يزرجه وينهاه عن شيء لا يمكن؟!.

(١) لأجل عدم سعة المركب أو عدم تحمل السفينة لأكثر من واحد.

(٢) النساء: ٢٣.

وهذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الإجمالي الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمرّة، فإنّه لا يكون منجزاً على هذا الرأي، فينحصر النهي بصورة الكف قهراً وإن تعلّق بالترك. وحلّ هذا الإشكال أو إقراره ليس محلّه هنا، بل له مقام آخر وإنما قصدنا الإشارة إليه فالتفت». (١)

ولنا حول هذا المطلب أربع كلمات:

الكلمة الأولى: في توضيح كلام السيد الروحاني عليه السلام بالنسبة إلى ثمرة البحث، ومراده عليه السلام أنّ الثمرة تظهر فيما إذا عُلِمَ إجمالاً بأنّ أحد الإنياء - مثلاً - خمر، ولكن الإنياء الشرقي متنفّر عنه الطبع ولا يرغب في شربه أصلاً - بسبب ما كفذارته مثلاً - (ولا يفرض حدوث القذارة والتنفّر متأخراً حتى يقال إنّه قد تنجّز عليه كلا الطرفين قبلاً)، فعلى تقدير كون الإنياء الشرقي خمراً فهو غير مرغوب في شربه من أول الأمر. فعلى القول بأنّ النهي تعلّق بالكف أو بالترك المقارن للكف تجري البراءة؛ لعدم العلم بتوجه النهي إلى المكلف، إذ على تقدير كون الإنياء الغربي وإن كان النهي متوجهاً إلى المكلف، لكن على تقدير كون الخمر في الإنياء الشرقي هو الخمر فلم يتوجه نهى إلى المكلف، لفرض انتهائه وانزجاره عن هذا الإنياء في نفسه من دون نهى - لقذارته مثلاً - فيكون النهي لغواً غير صادر من الشارع، وعليه فلم يحرز توجه النهي على جميع التقادير، فيخضع المقام لأصالة البراءة.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بتعلّق النهي بالترك فإنّه لا مانع من توجه التكليف على كلا التقديرين فلا تجري البراءة.

ويمكننا طرح مثال آخر للثمرة وهو أن يكون المشكوك شيئاً واحداً لا شيئين كما فرضه السيد الروحاني عليه السلام وذلك كما لو كان أمامه إنياء واحد لكن بما أنّه مغلق مثلاً

(١) منتقى الأصول ٣: ٨.

يدور أمره بين كونه طعاماً مغضوباً مرغوباً فيه طبعاً، وبين كونه حراماً آخر منفوراً لا يُرغب فيه ومصروف النظر عنه - لشدة وساخته أو كونه عذرة مثلاً - وهذا العلم الإجمالي موجب لتنجّز التكليف عليه بالترك على القول بتعلّق التكليف بمجرد الترك، وغير موجب لتنجّز التكليف بل تجري البراءة على القول بالكف أو الترك المقارن بنفس التقريب الذي ذكره السيد الروحاني عليه السلام، فإنّ النهي يوجد على تقدير كونه طعاماً نظيفاً مرغوباً ولا يوجد على تقدير كونه وسخاً أو عذرة مثلاً، فلم يحرز وجود النهي على كل تقدير فتجري البراءة.

ولا يقال: إنّ لنا علماً تفصيلياً بالحرمة. لأنّا نقول: لانعلم بالتحريم لأنّه على تقدير النفرة لم يتعلق به النهي.

الكلمة الثانية: أنّ ما ذكره السيد الروحاني عليه السلام من جريان البراءة في الطرف النظيف؛ لأجل أنّ الحرمة لو كانت في الطرف المتسخ المستنفر عنه الطبع ومصروف النظر عنه بالمرّة فإنّ النهي لا يتوجه إليه لانزجاره عنه بنفسه، هذا صحيح بناءً على القول: بأنّ الشارع إنّما لم ينه عنه اعتماداً على انزجار المكلف بنفسه، لكن لو فرض أنّه قد همّ بالارتكاب على رغم استنفاره وعدم رغبته النفسية، فإنّ النهي الشرعي يتوجه كما في الخارج عن محل الابتلاء لكن بنحو التقييد كما نبّه عليه الشيخ الأنصاري عليه السلام ولكن لا بد من تحقيق أنّ المحرمات الإلهية هل هي مورد النهي حتى في مورد الانزجار وتنفّر الطبع عنها أم ليست منهيّة بالفعل وحينئذٍ؟

والظاهر أنّ النهي موجود حتى في صورة تنفّر الطبع وكونه مصروف النظر عنه بالمرّة وذلك لقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ ^(١) مع أنّ الخبائث مزجر عنها بنفسه بلا حاجة إلى النهي.

قد تقول: لعل المراد من الخبائث هي الأعمال الخبيثة كالقمار والزنا. والجواب: أنه وإن فسر السيد الخوئي رحمته الله - في مجلس الدرس - الخبائث بالأعمال الخبيثة فلا يشمل ما يستنفر منه الطبع، وبالتالي لم يوافق على كبرى كون الخبائث - بمعنى ما يستنفر منه الطبع - محرمة ^(١)، لكن الظاهر أن ذلك حتى لو ورد في تفسير معتبر فإنه لأجل التطبيق على أهم الأفراد لا الانحصار.

الكلمة الثالثة: أننا لنساعد على التفصيل الذي ذكره السيد الروحاني رحمته الله لإثبات الثمرة بين الأقوال الثلاثة في المنهي ^(٢)، بل نقول بجريان البراءة على جميع المباني الثلاثة على غرار تفكيره في إجراء البراءة وذلك لأنه:

أما على مسلك تعلق النهي بالترك لا يتوجه إليه النهي؛ لأن الغرض من النهي هو الترك والانتهاء وهو منتهى نفسه لتنفّر طبعه وصرف نظره عنه بالمرّة، فلا حاجة إلى النهي.

كما أنه على مسلك تعلق النهي بخصوص الحصة الخاصة من الترك المقارنة للكف، فأيضاً لا يتوجه النهي لتحقيق الانتهاء بنفسه؛ لأجل تنفّر طبعه فهو مصروف النظر عنه بالمرّة، فيكون النهي لغواً غير صادر عن الحكيم.

وأما على مسلك الكف فقد تقدّم منه بيانه والنتيجة جريان البراءة على جميع المسالك الثلاثة على مستوى النكتة المذكورة فلا توجد ثمرة بين هذه المسالك.

الكلمة الرابعة: أنه على رغم عدم الفرق بين المسالك في الثمرة على مستوى ما ذكره السيد الروحاني رحمته الله مع ذلك يمكن إثبات الثمرة من طريق آخر على أثر فرق آخر بين هذه المسالك، وبيان ذلك:

(١) ودليله هو أن النبي صلّى الله عليه وآله لم يبيح لتحريم الأشياء القدرة التي يتنفر منها الطبع، والآية تدل على أن الغرض من البعثة ذلك، فهي ناظرة إلى الأعمال الخبيثة ولا تشمل الخبائث؛ إذ لا يتناسب تحريمها حتى في ضمن تحريم الأعمال الخبيثة مع الغرض من البعثة.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٧ - ٨.

أنه على القول بتعلّق النهي بالترك يكون المنهي مقدوراً؛ لأنّ الفعل بما أنّه مقدور يلزم أن يكون الترك أيضاً مقدوراً؛ لتعلّق القدرة بالطرفين وعدم إمكان تعلّقها بطرف واحد.

وهذا بخلاف مسلك الكف، فإنّ الكف ليس مقدوراً للمكفّف في مثال العلم الإجمالي الذي تطرّق إليه السيد الروحاني عليه السلام؛ لأنّ الكف عبارة عن منع النفس عن شيء مع رغبتها فيه، وأما من لا يرغب إلى فعلٍ ما، بل هو منزجر عنه في نفسه فإنّه لا يمكن منه تحقّق الكف، فيصبح الكف غير مقدور نظير ما ذكره صاحب (المعالم) في قوله تعالى: ﴿لَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ مُحْضُنًا﴾^(١) حيث قال بعدم إمكان الإكراه فيما أرادت الفتاة البغاء^(٢)؛ لأنّ الإكراه في اللغة العربية متوقف على كون المكره لا يريد ولا يرغب ذلك الشيء، وأما مع رغبته فهو تشويق لا إكراه.

ومقامنا هكذا أي أنّ الكف إنما يصدق إذا كانت الرغبة بالنسبة إلى الشيء موجودة وبدونها لا يصدق (الكف) في اللغة العربية، فالفرق الذي ذكره السيد الروحاني عليه السلام وإن لم يكن موجوداً بين الأقوال لكن هذا الفرق (وهو القدرة وعدمها) موجود.

وعلى ضوء هذا الفرق يمكن إثبات الثمرة في مورد العلم الإجمالي؛ فإنّه على تقدير كون الحرام هو الإنباء النظيف يكون النهي متوجّهاً إلى المكفّف على القول بتعلّق النهي بالكف، وأما على تقدير كون الحرام هو الإنباء المتسخ فلا يتوجه النهي لعدم قدرته على الكف؛ لأنّه متقومّ بالرغبة وبدونها لا يمكن الكف والمفروض عدم رغبته في هذا الإنباء وصرف نظره عنه بالمرّة، وهذا بخلاف القول بتعلّق النهي بالترك فإنّ الترك مقدور له على كلا التقديرين.

(١) النور: ٣٣.

(٢) معالم الدين: ٧٩.

تبقى مشكلتان:

الأولى: أنّ الشك في القدرة وإن كان راجعاً إلى الشك في التكليف لكن المشهور لا يجرون البراءة.

الثانية: أنّ الفرق بين مسلك الكف والترك وإن كان موجوداً بالمقدورية وعدمها، لكن إذا كان انزجار المكلف وانتهائه بنفسه مانعاً من توجه التكليف، فتجري البراءة على جميع المسالك غير أنّ هذا الإشكال مبني على تحقيق أنّ المحرمات الإلهية لا يتعلّق بها النهي الفعلي عند انزجار المكلف بنفسه أم لا يؤثر ذلك، وقد تقدّم الإشارة إليه في الكلمة الثانية.

النقطة الثانية: تحقيق ما هو الصحيح من المباني الثلاثة، فهل يتعلّق النهي بالكف أو بالترك مطلقاً أو بالترك المقارن للكف؟

وهناك بعض الإشكالات على مسلك الترك سواء أكان مطلقاً أم خصوص الحصة المقارنة للكف وهو:

الإشكال الأوّل: أنّ الترك وعدم الفعل كان متحققاً من قبل، فهو أمر غير مقدور فلا يتعلّق التكليف بالترك.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ الترك مقدور باعتبار القدرة على تبديله بالفعل، ولو كان غير مقدور لكان الفعل أيضاً غير مقدور، لتعلّق القدرة بالطرفين. (١)

الإشكال الثاني: أنّ غاية ما فرضتم هو مقدورية الترك وإمكان تعلّق التكليف كما يمكن تعلّقه بالكف، لكن لا يثبت وقوعه في الخارج، وبعبارة أخرى إذا كان كل منها ممكناً فما هو الدليل على تعيين كون النهي متعلقاً بالترك لا الكف؟! (٢)

(١) كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) والفرق بين الإشكاليين أنّ الأوّل في أصل الإمكان والثاني في الوقوع.

وقد أجاب السيد الروحاني عليه السلام عن هذا الإشكال بأنه إذا كان ذلك ممكناً فهو متعين، لكونه مقتضى القاعدة ولا نرفع اليد عنها إلا إذا كان محالاً، وذلك لأنّ المصالح والمفاسد تترتب على الأمور الخارجية من فعل أو ترك، لا بالأمر النفسي وهو كف النفس، وإذا كانت المصالح والمفاسد مترتبة على الأمور الخارجية فالتكليف أيضاً لا بد أن يتعلّق بها، ولذلك لم يتوهم أحد في جانب الأمر أنّه يتعلّق بإرادة الفعل لا الفعل الخارجي (١).

ونحن حيث قلنا بأنّ النهي زجر لا طلب كي يتكلّم أنّه تعلّق بالكف أم بالترك نترك البحث إلى هنا، لأنّه على الظاهر لا موضوع له.

ونخرج عن المبحث الخامس بنتيجة أنّ متعلّق النهي فيه احتمالات ثلاث: الكف، والترك المطلق، والترك المقارن للكف، وقد ذكر السيد الروحاني عليه السلام إنّ الصحيح هو التعلّق بالترك لا الكف لأنّ المفسدة في الفعل الخارجي لا الأمر النفسي (٢).

لكنّا لا نرى موضوعاً له؛ لأنّ النهي زجر فليس طلباً لكي يبحث عن أنّ مطلوبه هو الترك أو الكف، غير أنّه بناء على الزجر يأتي البحث عن الكف والترك أيضاً لكن بالنسبة إلى المكلف، حيث ان امتثاله للنهي أي الزجر كيف يكون؟ هل يحصل بالكف أو الترك.

وقد ذكر السيد الروحاني عليه السلام وجود الثمرة في العلم الإجمالي بوجود حرام في أحد طرفين أحدهما مصروف النظر عنه رأساً لتنفّر طبعه ووساخته مثلاً، فتجري البراءة بناءً على الكف؛ لأنّه لا يتعلّق النهي بالطرف المتسخ، ولا تجري بناءً على الترك (٣).

ولكن ناقشنا:

(١) و (٢) منتقى الأصول ٣: ٨.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٨.

أولاً: يمكن أن يقال: إنَّ كون شيء منزجر عنه نفساً لا يمنع من صدور النهي عنه كما قال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١) واختصاص الخبائث بالأعمال القبيحة كالقمار والزنا - كما ذكره السيد الخوئي في مجلس الدرس - لا نساعد عليه، إذ لعله من التفسير بالتطبيق لا الانحصار.

وثانياً: بناءً على عدم صدور النهي بالنسبة إلى ما يتنفّر منه الطبع ويصرف النظر عنه بالمرّة أيضاً لا تتم هذه الثمرة؛ لأنّ نكته الانزجار وصرف النظر مشتركة بين الاحتمالات الثلاثة، إذ على تقدير كون الخمر في الطرف المتسخ مثلاً لا نهى عنه، لتحقق الانزجار بنفسه، وإذا لم يكن نهى على أحد التقديرين لا يكون علم بتوجه النهي على كل تقدير فيخضع للبراءة.

إذاً فالصحيح بيان الفرق بالقدرة وعدمها، فإنّه على مسلك الكف لا يتوجه النهي إليه، لأنّ الكف غير مقدور لأنه متقوم بوجود الرغبة في الشيء ومع ذلك يمنع نفسه ويكفها، وبما أنّ الرغبة غير موجودة فلا يمكن تحقّق الكف، فالموجب للثمرة هو تقريب القدرة وعدمها لا الانزجار وعدمه، لأنّ الثاني مشترك على كل المباني غاية الأمر تكون الثمرة مبتلاة بإشكالين تقدما.

الفصل الثاني:

«اجتماع الأمر والنهي»

وقبل الدخول في صلب البحث نتكلم في نقاط:

النقطة الأولى: في بيان محل البحث:

لا كلام في امتثال الأمر وعصيان النهي في آن واحد بعملين مستقلين كدفع الزكاة بيد وظلم اليتيم بأخرى، أو الصلاة والنظر إلى الأجنبية، فإنه لا كلام في صحة الصلاة والزكاة لكون وجودهما مباین لوجود المحرّم الآخر.

وإنما الكلام فيما إذا كان في البين عمل ذو وجود واحد وعنوان متعدّد كالوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة على الأرض المغصوبة فإنّ هذا العمل كان يوجد بوجود واحد وينطبق عليه عنوانان الغضب والوضوء أو الصلاة، فهل هذا العمل واحد لأنّ وجوده واحد، أم اثنان لأنّ عنوانه اثنان، فهل نلحق هذا العمل بعنوانه فنقول بأنّه متعدّد، أم بوجوده فنقول إنّ عمل واحد أي أنّ مركز الأمر والنهي شيء واحد؟

والتعبير عن البحث بعنوان (جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه) سبّب استياء بعض المحقّقين عنه؛ لأنّه يوحي إلى إمكان اجتماع الأمر والنهي في مقابل القول الآخر بالامتناع، مع أنّه على تقدير وحدة مركز الأمر والنهي لا يقولون بجواز اجتماع الأمر والنهي، والقائل بالجواز لابد وأن يخرج من باب اجتماع الضدين، لا أن يعترف بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقةً.

فبعض كالمحقق النائيني رحمته قد بدّل هذا العنوان بعنوان لا يوهم هذا المشكل (١) وبعض آخر كالسيد الروحاني رحمته تغلّب على هذا الإيهام بتشبيه المقام بدار يوجد الماء والنار - معاً في آن واحد - لكن في نقطتين منها، فاجتماع الضدين في شيء واحد يكون بشكليين: أحدهما أن يكونا في نقطتين من ذلك الشيء والآخر أن يكون في نقطة واحدة بالدقة الفلسفية، فقال السيد الروحاني رحمته: لا بأس بهذا التعبير - أي اجتماع الأمر والنهي - فإنّ القائل بالجواز يصوّره بشكل ينضم الأمر مع النهي من دون أن يتحد مركزهما، كدار وجد في جانب منها الماء وفي آخر النار، فيعبرون (القائلون بالجواز) بأنّ الصلاة في المكان المغموب بأنّ تركيبها انضمامي كوجود الماء والنار في دار واحدة. (٢).

كما أنّ القائلين بالامتناع يقولون بأنّ التركيب اتحادي، أي ليس في البين عمليتان منضمتان هما الصلاة والغضب، بل هو عمل واحد حقيقةً فيمتنع توجه الأمر والنهي إليه. (٣).

وبعض كالسيد الخوئي رحمته اعتذر بأنّ هذا العنوان مسامحي، وأنّه لا نزاع في الكبرى أصلاً وهو عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وإنما اختلافهم في الصغرى وهو: هل أنّ هذا العمل في الواقع عملاً حتى لا يؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي أو أنّه عمل واحد فيمتنع اجتماعها فيه؟

(١) قال المحقق النائيني: «فالأولى تبديل العنوان بأن يقال: اذا اجتمع متعلق الأمر والنهي من حيث الایجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك؟ كما هو مقالة القائل بالجواز». (فوائد الأصول ٢٠١: ٣٩٦ - ٣٩٧).

وقال السيد الروحاني: إنّ عنوان المشهور أولى مما ذكره المحقق النائيني .

(٢) منتقى الأصول ٣: ١٨.

(٣) وقد أضاف المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر والسيد الروحاني بأنّه حتى لو كان العمل واحداً لكن يمكن أن تكون له جهتان، فيتعلّق الأمر بجهة والنهي بأخرى مع الاحتفاظ على وحدة العمل .

وقال ﷺ: «وعلى الجملة فلا شبهة في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتى عند القائل بجواز الاجتماع في المسألة، فإنه إنما يقول به بلاك أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، وأما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلاً، فإذا لا نزاع في الكبرى والنزاع في المسألة إنما هو في الصغرى» (١).

لكن الذي يظهر من المحقق الخراساني ﷺ أنه يمكن أن يقال بالجواز حتى لو فرض وحدة المعنون، أي ليس وجه الجواز منحصراً في كون تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، بل من حق شخص أن يقول بوحدة المعنون ومع ذلك يقول بجواز اجتماعهما، وذلك بأن يقول إن الأمر والنهي تعلقا بعنوان الصلاة والغضب وتوقفا عليهما من دون أن يسريا إلى المعنون، فلا يكفي في إثبات الامتناع إثبات وحدة المعنون، بل يمكن القول بالجواز على رغم وحدته، وإن كان يستحيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

ولذلك جعل المحقق الخراساني ﷺ عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون إحدى المقدمات لإثبات الامتناع، ورأى الحاجة إلى ضم مقدمات أخرى منها ما ذكرنا، كما أنه احتاج إلى مقدمة أخرى وهو التضاد بين الأحكام (٢)؛ لأنه قد يذهب شخص إلى الجواز - بعد قبول هاتين المقدمتين - وذلك لعدم استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد حقيقة من باب أنهما اعتباريان فيمكن اجتماعهما في نفسها، وليس كالأمر التكوينية كالسواد والبياض وإنما التضاد في مبدأهما وهو الملاك من المصلحة والمفسدة والحب والبغض، ومنتهاهما وهو امتثال التكليف.

وأما نفس الأمر والنهي فلا تضاد بينهما كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني وتبعه السيد الخوئي ﷺ إلا أنه قال بالتضاد في مرحلة الإرادة والكرهية (٣)، ولكن المحقق

(١) المحاضرات ٤: ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ١٥٨ - ١٥٩.

(٣) المحاضرات ٤: ١٦٤.

الإصْفَهَانِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد تصدَّى لإثبات عدم التضاد في هذه المرحلة أيضاً^(١) كما أنّ هناك من لا يقول بالملك أصلاً كالأشعري، أو يقول بالملك ولكن في نفس الأمر والنهي لا في المأمور به والمنهي عنه، إلاّ أنّه لا يقول بذلك في جميع الأحكام بل يقول قد يكون في المتعلق وقد يكون في نفس الحكم.

وحاصل كلامنا هو التنبيه على أنّ إثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي ليس منحصراً في أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، بل يحتاج إلى مقدمات أخرى كما صرّح بذلك المحقق الخراساني فجعل المقدمات أربع.

النقطة الثانية: في ثمرة البحث، وهي أنّه بناءً على الامتناع يصبح مركز الأمر والنهي واحداً حقيقةً، فيوجب التعارض بينهما؛ لعدم إمكان اجتماعهما، فإذا قلنا بالتساقت لا يبقى وجوب ولا حرمة، فيأتي حكم آخر كالإباحة مثلاً، وإن لم نقل بالتساقت فتارةً تُقدم جانب الأمر وتُغلبه على النهي فيصح ذلك العمل كالوضوء والصلاة لعدم نهي في البين مع وجود الأمر به.

وتارةً نعكس الأمر وتُغلب جانب النهي فيرتفع الأمر ويدخل في مسألة النهي عن العبادة، فالصلاة - مثلاً - في المكان المغصوب تصبح من صغريات النهي عن العبادة؛ لأنّ المفروض أنّ النهي عن الصلاة باقي وليس في البين عملان، فالنهي يتعلّق بنفس العبادة، هذا بناءً على الامتناع.

وأما بناءً على الاجتماع، وبعبارة دقيقة: بناءً على تغاير مركز الأمر لمركز النهي أي أنّ العمل في الواقع عمليتان مستقلتان، انضمت إحداها إلى الأخرى وهما الصلاة والغضب - مثلاً - فيقع التزاحم بين امتثال الأمر وامتثال النهي ولا يمكن للمكلّف امتثالهما معاً. وهذا بخلاف القول بالامتناع فإنّه يدخل في باب التعارض، فالثمرة هو دخول المقام في باب التعارض بناءً على الامتناع وفي باب التزاحم بناءً على جواز الاجتماع.

(١) نهاية الدراية ٢: ٣٠٧.

ولأجل تطبيق هذه الثمرة على مواردنا نذكر خمسة عشر تطبيقاً:

الأول: الوضوء أو الاغتسال بالماء المغصوب .

الثاني: الوضوء في المكان المغصوب .

الثالث: الوضوء في الفضاء الغصي (١).

الرابع: الوضوء الذي مصّبه مغصوب، كما لو توضأ في مكان مباح لكن الماء ينصب بعد ذلك في مكان مغصوب أو ينصب رأساً في المكان المغصوب .

الخامس: الوضوء في الآنية المغصوبة .

السادس: الوضوء من آنية الذهب أو الفضة .

السابع: الوضوء مع عدم الستر الواجب، كما لو كشفت المرأة عن يديها لتغسلهما على مرأى من الأجانب .

الثامن: التيمم على الصعيد المغصوب .

التاسع: الصلاة في الساتر المغصوب .

العاشر: الصلاة في اللباس المغصوب من دون أن يكون ساتراً صلاتياً (٢).

الحادي عشر: الصلاة في المكان المغصوب .

الثاني عشر: الصلاة في الفضاء الغصي .

الثالث عشر: الصلاة منفردة في موضع إقامة الجماعة بشكل ينتزع منه إهانة إمام

الجماعة .

الرابع عشر: صلاة العبد أو المرأة في خارج الدار لو نهى السيّد أو الزوج عن

الخروج بناءً على حرمة خروجها مطلقاً حتى لو لم يباحم حق الزوج كما هو المشهور .

الخامس عشر: الصلاة في مكان مُقدم على مرقد المعصوم عليه السلام على تقدير انتزاع

الإهانة منها .

(١) كما إذا أذن صاحب المكان أن يبقى فيه من دون أن يحرك أعضائه .

(٢) كما إذا ستر بإزار مباح ولبس عليه ثوباً مغصوباً .

أما المسألة الأولى وهو الوضوء بالماء المغصوب - أو الاغتسال به - فهو أفضل مورد لتطبيق الثمرة؛ لأنه لا غبار في أنّ الغسل^(١) ينطبق عليه كلا العنوانين، بخلاف الصلاة فإنّ بعض أفعالها ليس غصباً يقيناً وبعضها محل البحث، كما سنتكلّم عنه ولذلك كان السيد الشاهرودي رحمته الله يمثّل بالوضوء أو الغسل.

ونجعل لكل من القول بالامتناع والجواز مقاماً من البحث، فنتكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في صحة الوضوء بناءً على امتناع الاجتماع، وتغليب جانب النهي^(٢) ويبدو أنّ أصل المسألة لا إشكال فيه لأنّ النهي قد تعلّق بالوضوء وبما أنّه من العبادات فيصبح باطلاً بالنهي عنها حسب ما ذكره العلماء.

إلا أنّ لنا كلاماً في مُبطلية النهي عن العبادة فيمكن تصحيحها حسب ما اقترحناه في باب النهي عن العبادة، ونذكره بنحو الإشارة:

وهو أنّ النهي إذا لم يكن عن حصة خاصة من العبادة بل عن عنوان آخر وهو الغضب، لكنه انطبق عليه واتحد، فإنّ المكلف يمكنه التقرب من باب أنّه تقليل لبغض المولى في مقابل من يهريق الماء من دون أن يستعمله في الوضوء أو سقي الزرع، فإنّه قد خسر خسارتين بخلاف من استعمله في الوضوء فإنّ الخسارة واحدة (وهو خسارة الغضب).

فيمكن للعبد التقرب بتقليل خسارة العبد وبغض المولى (أو قل مجازاً تقليل خسارة المولى) وتفصيل البحث في باب النهي عن العبادة.^(٣)

(١) وأما المسح فقد لا ينطبق عليه كما نبينّه في آخر المقام الأوّل.

(٢) وأما لو غلب جانب الأمر فلا شك في صحة الوضوء.

(٣) وهذا يظهر بوضوح أكثر في الصلاة في المكان المغصوب فإنّ من يحتل الأرض ويسكن ويتصرّف فيها، لو أتى بالصلاة في ضمن عمليّة غضبه فقد قلّل من بغض المولى لصورة بقائه من دون صلاة، فلا يقاس بمن يسرق مالاً أقل بالنسبة إلى مال أكثر، فإنّه بغض محض لا تقليل.

فنعود إلى أصل الموضوع وهو أنّ أصل المسألة هو البطلان مع العلم والتقصّد مع قبول العلماء، وإنما الكلام في بعض فروعه وهو ما إذا كان المتوضي جاهلاً بالغضب من دون تقصير، فقد ذهب المحقّق النائيني رحمته بصحة الوضوء، وقد ذهب المشهور ومنهم صاحب العروة رحمته إلى التفصيل بين صورة العلم فيبطل، وصورة الجهل بنحو الشبهة الموضوعية فيصح الوضوء ^(١).

وما يستدل به على صحة الوضوء وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: الإجماع على الصحة كما ادعاه صاحب (مفتاح الكرامة). ^(٢)

وقد اعترض عليه السيد الخوئي رحمته بأنّه منقول أولاً ومحمّل المدركة ثانياً؛ لاحتمال كون مدرّكهم هو فكرة وجود الملاك ^(٣) (الذي هو الوجه الثاني)، وقد أبطلناه فلا يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته من الملاك وبيانه: أنّ الأمر بهذا الوضوء - وإن اتفقت لأجل امتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي - لكن ملاك الأمر موجود ولا تضرّ المفسدة الموجودة والمفروضة أنّها غالبية على المصلحة؛ لأنّها غير مؤثرة بسبب الجهل بها، فيصح الوضوء بسبب الملاك وصدوره عن المكلف في هذا الحال بشكل حسن، لأنّ المفروض عدم تقصيره حتى يكون صدوره بشكل قبيح كما أنّ قصد القرية أيضاً صادر بسبب الجهل بالغضب. ^(٤)

(١) العروة الوثقى (المحاشاة): ١: ٢٢٢ - ٢٢٣. وقد ألحق الشبهة الحكمية مع شرائط فليراجع.

(٢) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٢: ٦٠١.

(٣) المحاضرات ٤: ٢٩٧.

(٤) كفاية الأصول: ١٥٧. وقوله «مع صدوره حسناً» إشارة إلى أنّه لو كان الغضب بسوء الاختيار ثم نسي وصلى فإنّها باطلة، لصدورها بشكل قبيح لأجل تقصير المصلّي فلا ينفع حسن نيته.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي رحمته (١) بأنه لا دليل على وجود الملاك في المقام؛ لأنّ الكاشف عنه ليس إلا الأمر وهو مفروض العدم (٢) لأجل تغليب النهي عليه، فالملاك محتمل فقط وليس بمحرز.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته إشكالاً ثانياً (٣) وهو أنه بعد التنازل وتسليم وجود الملاك فبما أنه مغلوب لملاك النهي - لفرض تغليب جانب النهي على جانب الأمر - فالمصلحة المغلوبة بمفسدة أهمّ بحكم عدم المصلحة حتى في فرض جهل المكلف بذلك (٤) وقد وضّح السيد الخوئي رحمته هذا الإشكال بمثال ما لو طلب المولى من عبده ماءً وأتى بماء متلوّث موجب لمرضه لمدة شهر، أفهل يمكن أن يتقرّب العبد به؟!

وقد اعترض السيد الصدر رحمته على الإشكال الثاني للسيد الخوئي رحمته والذي هو مأخوذ من المحقّق النائيني رحمته بأنه لا مأخذ له، إذ لا يُشترط في فعلية التقرّب أكثر من تخيّل الأمر والمحبوبية حتى لو لم يكن في الواقع إلاّ المبعوضة، كمن ينقذ عدوّ المولى بتخيّل أنه ابنه أو صديقه، فإنّه يتقرّب بعمله وإن كان مبعوضاً محضاً، وعليه فلو سلّمنا وجدان العمل لنفس ملاك الأمر بالعبادة فيتم هذا التفصيل، إلاّ أنه قد تقدّم عدم إحراز ذلك أي: الملاك. (٥)

لكن الصحيح هو ما ذكره المحقّق النائيني وتبعه السيد الخوئي وهو أنه وإن سلّمنا وجود أصل الملاك والمصلحة لكن بما أنّها مغلوبة للمفسدة فهي بحكم العدم.

(١) وهذا الاعتراض مختص بصورة الجهل لا النسيان والاضطرار لأنهما يُغيّران الحكم الواقعي.

(٢) و (٣) المحاضرات ٤: ٢٩٧.

(٤) وقد ذكر السيد الروحاني إنّ هذا الإشكال هو للمحقّق النائيني. منتقى الأصول ٣: ١٦٢.

(٥) بحوث في علم الأصول ٣: ٧٢.

وبيان ذلك أنّ قصد التقرب وإن كان ممكناً وموجوداً (ولذا لا يساعد على قول السيد الخوئي رحمته): «فهل يمكن أن يتقرب العبد؟!») إذ لا شك في إمكان صدور قصد القرية من العبد الجاهل بالمبغوضية وهو معتبر ولازم لكنه غير كافٍ بل نحتاج إلى شيء زائد على قصد القرية وهو كون الشيء في الواقع مقرباً أيضاً.

فإذا كان مراد السيد الشهيد رحمته من وجود ملاك الأمر بالعبادة كونه موجوداً من دون غلبة المفسدة عليه فهذا كافٍ في صحة العبادة أي لا نحتاج إلى أكثر من وجود المصلحة غير المغلوبة وقصد التقرب بها وهذا مقبول عند المحقق النائيني رحمته أيضاً، لكن هذا الفرض غير متحقق؛ لأنّ المفروض غلبة المفسدة على المصلحة.

وإن كان مراده رحمته هو وجود الملاك في نفسه مع غلبة المفسدة عليه فهذا الفرض وإن كان متحققاً في المقام، لكنه لا يكفي لكون العمل مقرباً لأنّ المصلحة المغلوبة للمفسدة بحكم عدم المصلحة لا تقرب العبد إلى المولى وإن كان العبد يقصد التقرب به؛ (لأنّ المانع من قصد القرية هو المبغوضية بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي) فإذا كان شرط صحة العبادة هو كونها مقرباً - زائداً على قصد القرية - فإنّ العبادة في المقام باطلة.

فتلخص أنّ الإشكال الثاني الذي ذكره السيد الخوئي تبعاً للمحقق النائيني وارد على المحقق الخراساني وهو أنّ قصد القرية وإن وجدت لكن لا تكفي إذ يعتبر - زائداً عليه - كون العمل في نفسه مقرباً أيضاً. ^(١)

(١) نعم من ناحية قصد القرية نحن نرى امكانه حتى في صورة التفاته إلى الغصب في صورة الاضطرار ولو بسوء الاختيار؛ لأنّ إقدامه على الصلاة لتقليل للمبغوضية، نظراً إلى قياسه بالنسبة إلى صرف الماء في غير الوضوء والمفروض أنه يتلف على كل حال.

وأما الإشكال الأوّل^(١) على المحقّق الخراساني - الذي أورده السيد الخوئي - فيمكن التغلّب عليه بما ذكره المحقّق الخراساني في بعض مقدمات مبحث الاجتماع، وهو أنّ محل البحث هو ما إذا كان ملاكا الأمر والنهي في نفسها موجودين في المقام، وإلا فهو خارج عن محل البحث.

لكن لا يهمنّا إثبات وجود الملاك وعدمه ما دام إشكال المحقّق النائيني رحمته وهو كون الملاك - لأجل مغلوبيته للمفسدة - بحكم عدم وارداً، فتصير النتيجة أنّ العبادة بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي باطلة - سواء أقلنا بعدم وجود الملاك أم بوجوده ومغلوبيته - حتى مع الجهل فضلاً عن العلم والعمد.^(٢)

وأما مع النسيان أو الاضطرار فهي صحيحة؛ لأنّ النسيان والاضطرار يُغيّران الحكم الواقعي بمقتضى بعض الأخبار كحديث الرفع^(٣) وإنما لا نقول بالتغيّر في صورة الجهل؛ لاستلزامه التصويب^(٤)، فالجهل بالفصية موضوعاً أو حكماً يوجب البطلان حتى لو لم يكن عن تقصير؛ لعدم مقربيّة العمل وإن صدر قصد القربة.

الوجه الثالث: لتصحیح العبادة مع الجهل بالحرمة:

هو أنّ تقييد العبادة، - كالوضوء في المقام - بعدم الغصب تقييد عقلي، وذلك لأنّ الأمر قد تعلق بمطلق الوضوء - أو الصلاة - فقد رُخص المكلف في تطبيقها على أيّ فرد شاء، إلا أنّ هذا الترخيص لا يجتمع مع النهي الفعلي المنجز على الفرد الغصبي، ولكن إذا فرض العذر وعدم تنجز الحرمة كما في المقام بسبب الجهل، فيبقى الترخيص السابق في تطبيق الطبيعة على أيّ فرد شاء موجوداً على رغم وجود النهي، - وإنما نقول بوجود النهي الواقعي حذراً من التصويب - ومن هنا يباح الدخول في الأرض المغصوبة مع الجهل في الظاهر.

(١) وهو عدم إحراز الملاك، لأنّ دليhle ليس إلا شمول إطلاق الأمر له، فإذا ارتفع بسبب غلبة النهي لا يبقى دليل على وجود الملاك، فلا يُجزز.

(٢) إلا في صورة الاضطرار كما تقدّم في الصفحة ٢٠٠.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٥٦ ح ١.

(٤) لأنّ الدليل قام على استواء العالم والجاهل لا استواء الناسي والمتذكر والمضطر والمختار.

وقد ناقش السيد الخوئي هذا الوجه بأنّ هذا الكلام متين في المتراحمين؛ لأنّه مع عدم تنجّز الأهم فإنّ الأمر بالمهم باقي على حاله، وأمّا في المتعارضين فلا يتم ذلك؛ لأنّ التنافي بين المتعارضين إنّما هو في مقام الجعل لا الامتثال فيستحيل بقاء الأمر بالعبادة على إطلاقه مع ثبوت الحرمة لبعض الأفراد واقعاً من غير فرق بين العلم بها وعدمه. (١)

ولكن الأفضل في المناقشة وردّ الوجه الثالث هو ألاّ نركّز البحث على عدم بقاء الأمر في المقام كما صنعه السيد الخوئي، بل نركّز على ما ذكره المحقّق النائيني من عدم وجود المصلحة في المقام؛ لأنّ المفروض غلبة مفسدة النهي فالمصلحة المغلوبة كعدم المصلحة.

وأما لو أغمضنا النظر عن هذه النكتة التي ذكرها المحقّق النائيني وتبعه السيد الخوئي فإنّ مجرد عدم الأمر في المقام يمكن التغلّب على مشكلته بما ذكره المحقّق الكركي (٢) والمحقّق الخراساني في مبحث الترتب (٣)، حيث صحّح الصلاة المزاحمة للإزالة بالملاك أولاً، وحتى لو لم يكتفِ بالملاك أو لم يُجرز، فإنّه يمكن الإتيان بهذا الفرد الفاقد للأمر بداعي الأمر المتوجه إلى الطبيعة ثانياً.

وذلك لأنّ هذا الفرد وإن لم يكن مشمولاً للطبيعة المأمور بها، لكن بما أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وسائر أفراد الطبيعة المأمور بها أمكن عقلاً الإتيان به بداعي ذلك الأمر، إذ ليس المقام كالصلاة والصيام حيث لا يمكن الإتيان بأحدهما بداعي الأمر المتعلّق بالآخر، لوجود الفرق بينها، بخلاف المقام فإنّ هذا الفرد واجد لكلّ ما يوجد في سائر الأفراد فيساعد العقل على الإتيان به بداعي الأمر بالطبيعة. نعم لو فرض ان العقل يرى التفاوت من باب انه يقيّد العبادة بغير المغصوب، فإنّ المشكلة تبقى.

(١) الدراسات ٢: ١١٥.

(٢) جامع المقاصد ٥: ١٣.

(٣) كفاية الأصول: ١٣٥ - ١٣٧.

نعم، لو كان عدم الأمر لنقص في هذا الفرد - كالظهور أو الصلاة بلا نية - فإنه لا يمكن الإتيان بها بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة.

وما ذكره المحقق الخراساني تبعاً للمحقق الكركي بنكته جارٍ في المقام على اختلافه عن مسألة الترتب بأن هناك تزامم وهنا تعارض، وذلك لأنّ النكته واحدة وهي أنّ هذا الفرد - من الوضوء أو الصلاة - المتحد مع الغضب حسب الفرض وإن كان فاقداً للأمر به، لكن بما أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين الفرد غير المتحد مع الغضب إلا في عدم الأمر به، لا لقصور ونقص فيه كما في الصلاة بلا وضوء حيث إنها فاقدة للملاك، فلو تغلبنا على مشكلة مغلوبيّة الملاك بالمفسدة - كما ذكره المحقق النائيني وقلنا بكفايته بأيّ طريق كان، فإنّ مجرد عدم الأمر بها لا يضرب بالصحة كما تقدّم من المحقق الخراساني.

ويتلخص في تحقيق الوجه الثالث المذكور لتصحيح العبادة في حالة الجهل أنّ إشكال السيد الخوئي على هذا الوجه لا يكفي في رده، إلا إذا ضمننا إليه إشكال المحقق النائيني عليه السلام وهو أنّ المصلحة المغلوبة للمفسدة بحكم عدم المصلحة فلا يكون العمل مقرباً وإن كان قصد القرية متمشياً لجهله.

موجز البحث عن العبادة بناءً على الامتناع:

ونخرج عن البحث عن المقام الأوّل - وهو البناء على الامتناع وتغليب جانب النهي - أنّ العبادة - وضوء أو صلاة أو كلّ ما يعتبر فيه التقرب - باطلة مع الجهل وصحيحة عند النسيان والاضطرار لأنها يُغيّران الواقع، فتصبح العبادة ذات مصلحة غير مغلوبة للمفسدة، وأما مع الجهل فبما أنّه لا يغيّر الواقع - حذراً من التصويب - فلا يكون هذا العمل مقرباً في نفسه، وإن كان صدور قصد القرية ممكناً لجهله لكن قصد القرية ليس كافياً وإن كان لازماً كما ذكره المحقق النائيني وتبعه السيد الخوئي، وأما القائلون بالصحة فقد ذكروا وجوهاً ثلاثة لمساعد عليها وإن رضى ببعضها المحقق الخراساني فذهب إلى الصحة في مقابل المحقق النائيني القائل بالفساد.

وتبقى تنتمه للمسألة وهو أنّ ما يكون مورد بحث الاجتماع هو عملية غسلات الوضوء وأما المسحات فأحياناً لا تكون مورد النهي وذلك فيما لو فرض البلة الموجودة للمسح قد سقطت عن المالية فلا يصدق عليه التصرف في مال الغير ولا ينتزع منه الغصب^(١) وبهذا يختلف الغسل وغسلات الوضوء عن مسحات الوضوء فإنّ الغسل بجميع أجزائه داخل في مبحث الاجتماع؛ لأنّ الغسل تصرف في الماء.

وثمره هذا الفرق أنّ الغاصب إذا تاب في أثناء الوضوء وأراد ترك الحرام فإنّ مسحاته لا تكون محرمة؛ لأنّ الحرام قد انتهى بعد إتلافه للماء بخلاف ما إذا كانت هذه البلة مورد ملك الغير أو حق اختصاصه، فإنّ الحرام لا يزال باقياً ولا يجوز له التصرف بالمسح.^(٢)

المقام الثاني: في صحة الوضوء - أو الغسل - بالماء المغصوب بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، وقد ذهب المشهور إلى صحة العبادة من وضوء أو غسل أو غيرهما؛ لأنّ المفروض وجود الأمر بالوضوء وإن كان النهي أيضاً موجوداً فيصح وضوئه وفي نفس الوقت يأثم، فيُتاب على عملية الوضوء ويأثم على غصبه، نظير من يُصلي ويؤذي مؤمناً أو ينظر إلى الأجنبية، لأنّ المفروض اجتماع الأمر والنهي.

(١) بل يمكن أن يقال بأنّه زائداً على سقوطها من المالية ساقطة عن حق الاختصاص أيضاً، وذلك فيما إذا كانت نداوة محكمة بالتلف وعدم الوجود عرفاً؛ لأنّ حق الاختصاص إنما هو فيما إذا كان الشيء موجوداً وساقطاً عن المالية كإناء مكسور لا مالية له عرفاً أو خلّ متبدّل إلى الخمر فليس مالاً شرعاً، وأما النداءة المفروضة فليس لها وجود عرفاً كي يخضع لحق الاختصاص.

(٢) وتظهر الثمرة في تبليل البدن بماء مغصوب، حيث ذكر أكثر العلماء أنّه لا يصلي حتى يجفّ الماء؛ لأنّه صلاة بشيء مغصوب، ولكن السيد الشاهرودي قال: إذا وصل البلل إلى درجة الرطوبة صحت الصلاة قبل جفافها؛ لأنّ تلك الرطوبة أمر تالف فلا يكون ملكاً ولا اختصاصاً وإنما كان إنمّه في اتلاف ذلك الماء.

ولكن خالفهم المحقق النائيني رحمته قائلاً ببطلان العبادة مع العلم بالغصبية، وبرهن على ذلك بأن التكليف إنما يتعلّق بالأفراد المقدورة من الطبيعي، أو قل بالحصة المقدورة من الطبيعي عقلاً وشرعاً، ولا يتعلّق بالحصة غير المقدورة حتى لو كان مصداقاً للطبيعة، فالأمر بالصلاة - مثلاً - يتعلّق بالحصص المقدورة، وعليه فلا يعم الصلاة في الأرض المغصوبة وهكذا الوضوء بالماء المغصوب؛ لأنّ هذه الصلاة وإن كانت مقدورة عقلاً لكنها غير مقدورة شرعاً بسبب استلزامه للحرام، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي فتقع المزاخمة بين إطلاقي الأمر والنهي، وحيث إنّ النهي أقوى لكونه استيعابياً دون إطلاق الأمر فإنّه بدلي، فلا محالة يختص الأمر المتعلّق بالطبيعي بغير تلك الحصة الممنوعة شرعاً.

ومن هنا ذهب رحمته إلى بطلان الوضوء من الإناء الغصبي مع العلم بالغصب حتى مع وجود ماء وإناء مباحين وتبع رحمته المشهور القائلين بالامتناع على رغم ذهابه رحمته إلى الاجتماع وقال رحمته: إنّ بطلان الوضوء هنا إنّما هو من جهة التزامه لا اجتماع الأمر والنهي. (١)

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن برهان المحقق النائيني رحمته بأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور فلا مانع من تعلّق الأمر بهذا الوضوء بناءً على الاجتماع. (٢)

وليس المقام خاضعاً لقانون (الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً)، لأنّ هذه العبادة صلاةً كانت أم وضوءً ببركة فرض جواز الاجتماع ليس محرّمة وممنوعة شرعاً، لتغاير وجودها مع وجود الحرام، فالنهي الغصبي لم يتعلّق بهذا الفرد من العبادة، كما أنّها ليست مقدّمة للحرام أيضاً، فإذا لم تكن حراماً في نفسها ولا مقدّمة للحرام فليس ممنوعاً شرعاً، فلا تُطبّق عليها هذه القاعدة.

(١) أجد التقريرات ٢: ١٧٧ - ١٧٩. المحاضرات ٤: ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) المحاضرات ٤: ٢٢٠.

نعم، إيجاد هذه العبادة ملازم لإيجاد الحرام، ولكن هذا لا يمنع من انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها عليها، فلا موجب لبطلانها. (١)

تكملة للمسألة الأولى:

وقبل الدخول في المسألة الثانية نُنبّه على نكتة وهي أنّ العلماء حتى القائلين بصحة الصلاة في الأرض المغموضة حينما يتعرّضون فقهيّاً إلى التوضؤ بالماء المغموض يقولون ببطلانها وانتقال التكليف إلى التيمّم، ويبدو أنّهم قائلون بالامتناع فيحكمون ببطلان الوضوء لعدم الأمر به؛ لأنّ أمره مشروط بوجود الماء والمراد من الوجدان التمكن من استعماله عقلاً وشرعاً والمكلف وإن أمكنه استعمال الماء المغموض عقلاً كما يمكنه استعمال الماء البارد المضرب به لكنه غير متمكّن شرعاً فهو غير واجد شرعاً فوظيفته التيمّم ولذلك نرى في الفقه أنّ من موارد التيمّم مغموضية الماء.

المسألة الثانية: التوضؤ أو الغسل في المكان المغموض مع إباحتها والمصبة وغيرهما، ولا بد من فرض إباحتها أيضاً لكي يفترق عن المسألة الثالثة، وفرض ذلك هو أن يُرخص المالك في الفضاء فقط بأن كان يتضرّر من التصرف مكانه، وأما الفضاء فلا يهمه بأن يُقفر مثلاً ولم يستعمل إلا الفضاء، كما يمكن عكس المسألة وهو غصبية الفضاء دون المكان، كما لو أخرج من داره جناحاً على دار جاره غصباً.

وفي هذه المسألة لانبحت من جهة القول بالجواز أو الامتناع، إذ من الواضح جداً تباين عملية الوضوء عن عملية غصب المكان والتصرف فيه، فلا وجه لتوهم اتحاد العاملين، كما يقال بالاتحاد في الصلاة في المكان المغموض أو الوضوء بالماء الغصبي، وإنّما نبحت عن بطلان الوضوء - أو الغسل - من ناحية عدم الأمر به، فنتكلّم في هذه المسألة عن صورتين: صورة التمكن من مكان مباح أي وجود المندوحة، وصورة عدم التمكن:

أما الصورة الأولى: وهو أن يكون متمكناً من الوضوء (أو الغسل) في مكان مباح فقد جاء في تقريرات السيد الخوئي رحمته الله أنّ وظيفته هو التيمّم؛ لأنّ الأمر بالوضوء مشروط بالتمكّن عقلاً وشرعاً من الماء، والمفروض أنّ التوضأ بالماء يستلزم الدخول في الأرض المغصوبة وبعد دخوله أيضاً يجب عليه الخروج، فإذا كان ممنوعاً من هذه الأرض فهو لا يتمكن من الوضوء فيها فتنقل وظيفته إلى التيمّم، ومع ذلك يمكن تصحيح وضوئه ببركة القول بالترتب أي أولاً لادخول هذه الأرض أو أخرج منها وأما على تقدير المخالفة فالأمر بالوضوء موجود بنحو الترتب.

وأما الصورة الثانية: فلا شبهة في صحة وضوئه؛ لأنّ صحته لا يتوقف على الترتب، فسواء أقلنا بالترتب أم لم نقل به، وحتى لو قلنا بفساد الوضوء في الصورة الأولى لإنكار الترتب فإنّ الوضوء صحيح من دون توقف على الترتب؛ لأنّه متمكّن من الوضوء بالماء المباح حتى بعد دخوله الأرض المغصوبة، وإن كان دخوله فيها بسوء اختياره. (١)

هذا ما ذكره السيد الخوئي من التفصيل بين الصورتين، لكننا لانساعد على ما جاء في تقريراته رحمته الله ولعله من المقرّر فنلاحظ عليه:
 أولاً: في قوله بالنسبة إلى الصورة الأولى بأنّ وظيفته التيمّم، فإننا نعلّق عليه بأنّ وظيفته هو التوضؤ بالخروج عن هذا المكان واستعماله للباء الموجود في خارج هذا المكان، ما دام الفرض وجود ماء ومكان مباحين، وتمكّنه من الوصول إليهما من دون تقيّة ولا حرج وأمثالهما.

وثانياً: كما لانساعد أيضاً على ما ذكره من تصحيح وضوئه بالترتب، إذ نرى أنّ أمره بالوضوء لا يتوقف على القول بالترتب؛ لأنّ الأمر بالوضوء موجود لوجود الماء والمكان المباحين الميسّرين له، ففرق بين المقام وبين مورد الترتب حيث إنّ الأمر

الترتيبي بالصلاة - مثلاً - لا يمكن مع الأمر بالإزالة إلا بفضل الترتب، وأما المقام يكون الأمر بالوضوء ممكناً وفي نفس الوقت يوجد النهي عن الغصب من دون تراحم بينهما ليصل الدور إلى الترتب.

وثالثاً: كما أن الترتب نحتاج إليه في الصورة الثانية لا الأولى على عكس ما جاء في التقارير، وذلك لأن المكلف في الصورة الثانية يحرم عليه البقاء ويجب عليه الخروج والتيمم؛ لعدم قدرته الشرعية على الوضوء، وأما لو عصى ولم يخرج فبفضل الترتب يؤمر بالوضوء ولا يصح وضوئه إلا بالأمر الترتبي. نعم، إلا إذا كان وضوؤه في حالة الخروج من دون استلزام لمكث زائد.

هذا إذا كان متمكناً من الخروج كما هو المفروض. نعم، لو لم يتمكن فلا حاجة إلى الترتب في الأمر الوضوي.

هذا حكم الصورة الثانية وهو بخلاف الصورة الأولى، فإن الأمر بالوضوء موجود بلا حاجة إلى الترتب وذلك لوجود المندوحة له، فهو واجد للماء والمكان المباحين فوظيفته الوضوء من أول الأمر بلا حاجة إلى الترتب، فلعل السهو من المقرّر بتبديله موضع الصورتين.

المسألة الثالثة: الوضوء أو الغسل في الفضاء المغصوب، وذلك كما لو أخرج من داره جناحاً على صحن دار الجار جوراً، أو بنى أكثر من المساحة المسموحة من قبل الحكومة الشرعية بناءً على ولاية الحاكم، أو كان الجناح على الشارع وفرض كونه ممنوعاً شرعاً، ولا بد من فرض كون الممنوع في هذه الأمثلة هو التصرف الوضوي في الفضاء، لا أن الممنوع هو خصوص التصرف بالبناء وأما بالتوضؤ فلا.

وقد فصل السيد الخوئي في هذه المسألة بين الوضوء والغسل فحكم بصحة الغسل؛ لأنه عبارة عن وصول الماء إلى الأعضاء والمفروض أنه جائز ولا علاقة له بالتصرف في الفضاء بخلاف الوضوء، فإن غسل الوجه واليدين وإن كان جائزاً كما في الغسل

لكن المسح يلاقي مشكلاً؛ لكونه تصرفاً في الفضاء، فإذا كان التصرف في الفضاء حراماً يجرم مسحه فيبطل، إلا إذا خرج للمسح إلى الفضاء المباح وأجرى عملية المسح هناك.

كما أنّ هنا مشكلاً آخر وهو أنّ الماء إذا كان منحصراً في هذا الفضاء المغصوب، فما أن الدخول في هذا الفضاء يجرم عليه، فمقدمات الوضوء والغسل محرمة أيضاً، فلاتجيب عليه الطهارة المائية، لدخوله في قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً ﴾^(١) فتكون وظيفته التيمّم وعدم الدخول والتصرف في الفضاء الغصبي، ولكن لو عصى ودخل فإنّ غسله صحيح بالترتب؛ لأنّ عملية الغسل مجرد إيصال الماء وهو مغاير للتصرف في الفضاء، وهكذا يصح وضوئه لكن بالشرط المتقدّم وهو أن يخرج من الفضاء المغصوب حين المسح.^(٢)

ولكنّا لانساعد على ما ذكره السيد الخوئي من بطلان الوضوء الواقع مسحه في الفضاء المغصوب، بل نقول بالصحة بلا حاجة إلى الخروج إلى فضاء مباح؛ وذلك لأنّ الحركة اليسيرة بهذا المقدار الضئيل وهو التحرك المسحي الأقلّ من شبر مثلاً لا يُعدّ تصرفاً عرفياً وإن كان تصرفاً عقلاً، والنهي قد تعلّق بما يكون تصرفاً عرفياً.

كما اعترف نفس السيد الخوئي بذلك في مسألة الصلاة في الأرض والفضاء المغصوبين، فقد نقل كلام من يقول إنّ التكلم تصرف في الفضاء المغصوب باعتباره يوجب تموج الهواء فيه، ثم ردّ بأنه أولاً لا يصدق عليه التصرف فيه، وثانياً بعد تسليمه لا يصدق عليه التصرف عرفياً بلا شبهة؛ لأنّ أدلة التصرف ناظرة إلى التصرفات العرفية لا العقلية كمسح حائط الغير باليد مثلاً فإنّه ليس تصرفاً عرفياً فلاتشمه أدلة التحريم وإن كان تصرفاً عقلاً.^(٣)

(١) النساء: ٤٣.

(٢) المحاضرات ٤: ٣٠٥.

(٣) المحاضرات ٤: ٢٨٣.

لو كان مصب ماء الوضوء أو الغسل مغسوباً مع إباحة الماء ٢١١

وأيد ذلك السيد الصدر رحمته قائلاً: لادليل على حرمة هذا المقدار من التصرف، فإنه بحسب نظر العرف ليس هذا تصرفاً أو تغييراً في ملك الغير ليشمله دليل حرمة التصرف خصوصاً بعد أن لم يكن هناك دليل لفظي مطلق. (١)

فإذا كان الحائط الذي هو ملك الغير بلا شبهة لا يصدق على مسحه تصرفاً، فتحريك اليد في الفضاء بمقدار المسح ليس تصرفاً عرفاً بطريق أولى. (٢)

فالنتيجة أن كلاً من الغسل والوضوء في الفضاء الغصي صحيح ولا نوافق على تفصيل السيد الخوئي رحمته في الوضوء بين المسح والغسل.

المسألة الرابعة: ما لو كان مصب ماء الوضوء أو الغسل مغسوباً مع إباحة الماء. والمسألة خلافية فقد اعتبر إباحة المصب صاحب (العروة) وكثير من العلماء، وخالفه جماعة وقال بعض بالاحتياط كالسيد الخوئي رحمته. (٣)

وركيزة البحث في صحة الوضوء وبطلانه ليس هو مجرد إسناد الغصب إلى المتوضى؛ لأن إسناد الغصب إليه لا يوجب البطلان إذا كان في زمن متأخر عن تمامية الوضوء، ولذا لو اجتمع ماء الوضوء في طست مباح وبعد تكميل الوضوء صبّه في أرض مغسوبة فإنّ وضوءه صحيح على رغم إسناد الغصب إليه.

وإنما المهم الذي يتركز عليه بطلان الوضوء والغسل هو كون تاريخ الإسناد إلى المتوضى يكون وقت صبّه للماء بشكل يكون صبّه صلباً في الأرض المغسوبة وغصباً

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٩.

(٢) ولو جعلنا المعيار هو الدقة الفلسفية فإنه يوجب بطلان الغسلات أيضاً ولا يختص بالمسحات؛ لأنّ إيصال الماء أيضاً تصرف يسير بالدقة العقلية، وبيانه: أنّ وصول الماء صفة للماء وليس مورداً للتكليف، وإنما التكليف متعلق بإيصال الماء لأنه الذي يسند إلى المكلف لا الوصول، ولذا لو وصل المطر اتفاقاً إلى يد المتوضى لا يصح وضوئه بل لا بدّ من أن يضعها تحت المطر لكي يسند إلى المكلف ويصدق عليه إيصال الماء.

(٣) العروة الوثقى (المحاشاة) ١: ٣٢١.

لها، فإذا استطعنا إثبات هذا الإسناد بهذا الشكل يثبت بطلان الوضوء، وأما مجرد الإسناد فلا يؤثر في البطلان، فضلاً من أن يكون الصب مقدمة للغصب من دون كونه علة تامة له.

والظاهر صحة إسناد الغصب في زمان الصب في صورة ما إذا كان من دون توسط فاعل مختار في البين، فهو بغسله وصبّه الماء على أعضاء الوضوء أو الغسل يتصرّف في المصب وإن كان يتأخر حصوله من الناحية الزمنية، فالصبّ من المسببات التوليدية، كمن يرسل ماء ليغرق بستاناً أو يرسل كلباً ليصطاد حيواناً غصباً أو طفلاً غير مميز ليسرق شيئاً، فإنّ العمل يُسند إليه عرفاً فلا يقال إنّ الماء أغرقه أو الكلب غصبه أو الطفل سرقه، ولأجل توضيحه نفرض أنّ المتوضئ في الطابق الثاني عشر ويتوضأ على صحن الدار المغصوب فإنّه يصب الماء مباشرةً على الصحن المغصوب وإن كان يتأخر زمان وصول الماء إلى الصحن بمقدار فترة لطول المسافة.

والشاهد على أنّ تاريخ الغصب هو وقت الصب أنّه لو فرض أنّه نام بعد صب الماء يُسند إليه التصرّف اختياراً، وكيف يُسند إليه الفعل الاختياري وهو نائم، فهذا شاهد على أنّ الإسناد كان سابقاً في زمان العمل والتوضأ لا زمان وصول الماء إلى الصحن ومن ذمّ العقلاء له يعرف أنّه غاصب من السابق.

ولكن السيّد الخوئي رحمته الله حكم بصحة الوضوء، سواء أوقع الماء في المصب المغصوب رأساً أم وقع في المباح ثم جرى في المغصوب، إلاّ بناءً على حرمة مقدّمة الحرام، وبما أنّها ليست بحرمة إلاّ إذا كانت علة تامة للحرام فيصح هذا الوضوء، لأنّ الصب ليس علة تامة فليس بحرام حتّى يدخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ يكون مأموراً به من دون أن يكون منهياً عنه إلاّ في صورة الانحصار، فيقع التراحم بين وجوب المقدّمة - أي الصب - وحرمة ذمها - وهو التصرّف في المصب المغصوب - فلا بدّ من تقديم أحد الحكمين.

لو كان مصب ماء الوضوء أو الغسل مغسولاً مع إباحة الماء ٢١٣

ثم تَرَقَّى بِأَنَّهُ بآئِهِ لَيْسَ دَاخِلًا فِي بَابِ الْمَقْدَمَةِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْحَرَامَ هُوَ انْتِصَابُ الْمَاءِ وَوُقُوعُهُ فِي الْمَصْبِ الْمَغْسُوبِ، وَالْوَاجِبُ إِنَّمَا هُوَ الْغُسْلُ أَعْنَى مَمَسَةِ الْمَاءِ لِلبَشْرَةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مَقْدَمَةً لِانْتِصَابِ الْمَاءِ فِي الْمَغْسُوبِ، نَعَمْ صَبَّ الْمَاءِ مَقْدَمَةٌ لِحَصُولِ كِلَا الْأَمْرَيْنِ (الانصباب والمماسة).^(١)

ونحن لا نساعد على كلامه بِأَنَّهُ وذلك: لِأَنَّ الصَّبَّ وَالانْتِصَابَ لَا يَخْلُو إِمَّا مِنْ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا وَاحِدًا - فِي الْحَقِيقَةِ - فَلَيْسَ الصَّبُّ مَقْدَمَةً، وَإِنَّمَا أَتَمَّهَا شَيْئَانِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَالصَّبُّ فَعْلٌ وَالانْتِصَابُ مَطَاوِعَةٌ وَقَبُولٌ لِفَعْلٍ كَالكُسْرِ وَالانْكَسَارِ، فَتَسْأَلُ أَنْ الصَّبُّ هَلْ يُسْنَدُ إِلَى الْمَكْلُوفِ أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يُسْنَدْ إِلَيْهِ فَلَا وَجْهَ لِحَرَمَتِهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فَعْلًا لِمَكْلُوفٍ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ يُسْنَدُ إِلَى الْمَكْلُوفِ - كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ حَيْثُ يُذَمُّ الْمَكْلُوفُ عَلَى الْانْتِصَابِ - فَإِسْنَادُ الْانْتِصَابِ إِلَى الْمَكْلُوفِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الصَّبَّ الَّذِي كَانَ فَعْلًا مَبَاشِرِيًّا لِمَكْلُوفٍ عِلَّةٌ تَامَةٌ لِتَحَقُّقِ الْانْتِصَابِ، إِذْ لَوْلَا أَنَّهُ عِلَّةٌ تَامَةٌ لَمَا كَانَ يُسْنَدُ الْانْتِصَابُ إِلَى الْمَكْلُوفِ - وَلَوْ بِنَحْوِ الْمَسْبَبِ التَّوَلِيدِيِّ - فَعَلَيْهِ يَكُونُ الصَّبُّ حَرَامًا، وَقَدْ ذَكَرَ السَّيِّدُ الْخَوَوِيُّ أَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَةَ لِلْحَرَامِ حَرَامًا.^(٢)

ولأجل توضيح المطلب نقول: إنَّ الصَّبَّ لو كان مَقْدَمَةً لِلانْتِصَابِ لَمْ يَكُنْ حَرَامًا؛ لِعَدَمِ حَرَمَةِ الْمَقْدَمَةِ، لَكِنْ إِذَا دَقَّقْنَا النَّظَرَ نَرَى أَنَّ نَفْسَ الصَّبِّ تَصَرَّفَ فِي الْمَصْبِ، وَلِتَوْضِيحِهِ نَذَكُرُ مِثَالًا وَهُوَ مَا إِذَا فَتَحَ مَاءٌ بِشَكْلِ يَكُونُ عِلَّةً تَامَةً لَغَرَقِ قَرِيَةٍ - مِثْلًا - بِنَحْوِ الْمَسْبَبِ التَّوَلِيدِيِّ مَعَ عِلْمِهِ بِذَلِكَ، لَكِنْ غَرَضُهُ مِنْ فَتْحِ الْمَاءِ هُوَ سَقِي الزَّرْعِ الَّذِي فِي طَرِيقِهِ، فَإِنَّهُ لَا كَلَامَ فِي إِسْنَادِ الْغَرَقِ إِلَيْهِ - لِعَدَمِ تَوْسُطِ فَاعِلٍ مُخْتَارِ الْبَيْنِ - وَالْوَضُوءَ هَكَذَا فَإِنَّهُ يَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى الْمَصْبِ الْغَضْبِيِّ فَيُسْنَدُ الْانْتِصَابُ إِلَيْهِ لِعَدَمِ تَوْسُطِ فَاعِلٍ مُخْتَارِ فِي الْبَيْنِ، غَايَةُ الْأَمْرِ غَرَضُهُ مِنْ صَبِّ الْمَاءِ هُوَ انْغَسَالُ وَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، فَحَالُهُ كَحَالِ مَنْ يُغْرِقُ الْقَرِيَةَ بِفَتْحِ الْمَاءِ لَكِنْ غَرَضُهُ سَقِي الزَّرْعِ.

وإذا لاحظنا من يصب الماء على المصب الغصبي من دون أن يتوضأ نجد إسناد الغصب إليه بوضوح، وإذا كان غاصباً بصبه للماء فإنّ من يتوضأ في المصب الغصبي يكون مثله بلا فرق في إسناد الغصب إليه، وإن كان يختلف في أنّ الماء الذي يصبه يمرّ بأعضاء وضوئه أولاً ثم ينصب في المكان المغصوب، وهذا الفرق لا يؤثر نكتة إسناد الغصب إليه بنفس عملية الصب والتي هي الموجبة لأنطباق عنوان الحرام عليه كما لا فرق في إسناد الغرق إلى من يفتح الماء على قرية بين أن يمرّ الماء في طريقه على مزرعته فيسقيها، وبين ما إذا ورد على القرية رأساً.

المسألة الخامسة: ما إذا كان الإناء أو الحوض مغصوباً لكنّ ماءه مباح، وهنا يبطل الوضوء والغسل إذا كانا بالارتماس؛ لأنّ عملية الوضوء تصرّف في الطرف المغصوب، فبناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي لا يبق له أمر، ويُسْتثنى من هذه المسألة صور فيصح الوضوء والغسل فيها:

الصورة الأولى: صورة النسيان والاضطرار، فإنّ الحرمة ترتفع وقد أضاف المحقّق النائيني رحمته صورة الجهل قصوراً، لكن السيد الخوئي رحمته لم يوافق على الصحة وقد تقدّم تحقيقه في المسألة الأولى.

الصورة الثانية: أن يغترف بمقدار يكفي لكلّ غُسله أو وضوئه، فإنّه بعد التحصّل على الماء الكافي يصحّ غُسله وإن أتمّ بالاغتراف.

الصورة الثالثة: أن يكون الوضوء - أو الغُسل - بصورة الاغتراف - لا الارتماس - مع عدم كفايته لغسل جميع الأعضاء، ولكن له ماء آخر في ظرف مباح فيصح وضوؤه لأنّه ببركة وجود الماء والظرف المباحين يتوجه إليه الأمر الوضوئي، وبعد اغترافه يتحصّل على ماء مباح، فيمكنه امتثال الأمر بالوضوء، وإن كان عاصياً في اغترافه.

وقال السيّد الخوئي تارة بالصحة^(١) وأخرى بالفساد^(٢) بناءً على تقديم جانب النهي، فقد استشكل السيّد الخوئي على صحة الوضوء حيث قال: «وأما التوضؤ في آنية الذهب والفضة بالاغتراف تدريجياً في غير صورة الانحصار يصح أيضاً - أي كما صح في المسألة السابقة -... نعم في صورة الانحصار لا بدّ من تقديم أحد المجانين على ما عرفت»^(٣)، وقال: «إنّ الكلام في الإناء المغضوب من ناحية الوضوء والغسل منه بعينه هو الكلام في آنية الذهب»^(٤).

ولكنه عليه السلام ذهب إلى الصحة في (المحاضرات) قائلاً: «لا مانع من الحكم بصحته أصلاً، من دون فرق في ذلك بين صورة انحصار الماء فيها - أي الآنية - وصورة عدم انحصاره، وتمكّن المكلف من إفراغ الماء منها في إناء آخر، بلا استلزامه التصرف فيها وعدم تمكّنه منه - أي الإفراغ»^(٥).

والتحقيق صحة الوضوء تبعاً للسيّد الخوئي في (المحاضرات)؛ لأنّ الاغتراف من هذه الآنية - سواء أكانت مغضوبة أم من الذهب أو الفضة - وإن كان حراماً وبالتالي لا أمر له بالوضوء فعلاً، لكن بفضل الترتب يتحقّق الأمر بالوضوء على تقدير عصيان النهي، أي: أولاً يقول الشارع: لا تغترب من هذه الآنية وتيمّم واترك الوضوء، كما يقول: أزل النجاسة واترك الصلاة، وفي نفس الوقت يقول: لو عصيت واغترفت وتحصّلت على ماء مباح فتوضأ بدل أن تسكبه على الأرض - مثلاً -.

ويبقى في المقام إشكالات أهمّها ثلاثة، لا بدّ من حلها:
الإشكال الأوّل: أنّ الماء المتحصّل عليه فعلاً لا يكفي لغسل جميع أعضاء الوضوء، فلا يكفي إلّا لغسل الوجه، وإذا كان غير كافٍ فلا أمر بالوضوء.

(١) المحاضرات ٤: ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) و (٣) الدراسات ٢: ١٣٢ - ١٣٣.

(٤) المحاضرات ٤: ٣٠٣.

(٥) المحاضرات ٤: ٢٩٩.

وحلّه هو أنّه بالنسبة إلى غسل اليدين أيضاً يتمتع هذا المكلف بالأمر الترتبي، إذ ما دنا قبلنا الترتب ورفعنا المحذور عنه عقلاً فإنه يجري ولاكثر من مرة، فلا يزال المولى يقول: أولاً لا تغترب ولكن لو اغتربت فاغسل وجهك، ولا تغترب ولكن لو اغتربت فاغسل يدك اليمنى، وذلك لأنّ الأوامر الشرعية بنحو القضايا الحقيقية. الإشكال الثاني: في حالة وجود الماء في كفه لغسل وجهه غير قادر شرعاً على غسل اليدين، فلا أمر له بالوضوء، لعدم القدرة على مجموع عملية الوضوء. والجواب: أنّه وإن لم يكن قادراً فعلاً لكنه قادر في حينه، والمعيار هو القدرة وقت العمل.

الإشكال الثالث: أنّ وظيفة هذا الشخص هو التيمم لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿...وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ ... فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) حيث قسم المكلفين إلى ثلاثة أقسام: الأول: من وظيفته الوضوء، والثاني: من وظيفته الغسل، والثالث: من وظيفته التيمم، والتقسيم قاطع للشركة كما في تقسيم الكلمة إلى: الاسم والفعل والحرف، فن وظيفته التيمم لم يؤمر بالوضوء، وبما أنّ من بيده الماء لغسل الوجه ويريد الاغتراف من الإناء الذهبي أو المغصوب وظيفته التيمم - لكونه غير واجد شرعاً للماء؛ لأنّ الاغتراف حرام - فليس له أمر بالوضوء حسب تقسيم الشارع للمكلفين، حيث وضع لكل قسم منهم نوعاً من التكليف والأمر، فالأمر بالوضوء ولو بالنحو الترتبي ليس بمتوجه إليه.^(٣)

(١) المائدة: ٦.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) لأنّ الترتب إنّما يجري في مورد يكون الأمر بالمهم موجوداً في نفسه وإنّما المانع عن فعليته هو الأمر بالأهم، وهذا لا ينطبق على المقام؛ لأنّ تقسيم الشارع قاطع للشركة فهذا غير مأمور بالوضوء أصلاً كالتمام على المسافر وليس كمن يصلّي وعليه الإزالة، فإنّ الشارع لم يقسم المكلف إلى من عليه الإزالة ومن عليه الصلاة، بل أوجب ذلك على الجميع، وإنّما لا تجب الصلاة لتزامها بخلاف المقام فإنّ التيمم خارج عن قسم الوضوء.

والجواب عنه: أنّ هذا المكلف الممنوع شرعاً من التوضؤ - سواء لكون الإناء ذهبياً أو فضياً أو غصبياً أو لاستلزامه كشف المرأة أمام الأجنبي^(١) - في نفس الوقت الذي داخل في القسم التيممي ومأمور بالتيمم يتمتع بالأمر الوضوئي على تقدير عصيان النهي من التصرف في الإناء وعصيان الأمر بالحجاب، لأنّه في نفس الوقت الذي داخل في القسم التيممي داخل في القسم الوضوئي أيضاً لكن مع شرط العصيان، أي: في حالة عدم العصيان يدخل في قسم التيمم، وفي حالة العصيان داخل في قسم الوضوء ولو يجعل العصيان شرطاً متأخراً.

المسألة السادسة: التوضؤ من آنية الذهب أو الفضة. وفي حدود بحثنا وهو ثمرة إجتماع الأمر النهي بكون الوضوء باطلاً بناءً على الامتناع وتقدير جانب النهي إلا في الصور المستثناة في المسألة الخامسة، ففي هذه الحدود يكون حكمها حكم المسألة السابقة ويجري فيها كلما تقدّم هناك حتّى في اختلاف تقرير السيد الخوئي رحمته الله.^(٢) غير أنّ هذه المسألة تزيد عن سابقتها ببحث فقهي، وهو أنّ المكلف يحرم عليه الأكل والشرب من إنائي الذهب والفضة حتّى لو أفرغه في إناء آخر، بشرط أن يكون الإناء أمثال القدر والقوري والكتلي والسماور والمصفاة الذهبيات مما يكون المتعارف فيه أن لا يؤكل منها الطعام مباشرة، بل يُفرغ في إناء آخر كالصحن أو الكأس أو الكوب للأكل والشرب، فإنّ المتعارف هو إفراغ الماء من السماور في الكوب للشرب، وإفراغ الطعام من القدر في الكأس أو الصحن للأكل، فإنّه حتّى لو أفرغ الماء من السماور الذهبي في كوب مباح لا يجوز شرب ذلك الماء لصدق عنوان «الشرب من

(١) كما يأتي في المسألة السابعة في امرأة لا يمكنها التوضؤ مع الاحتفاظ على الحجاب الواجب.

(٢) راجع المحاضرات ٤: ٢٩٩، والدراسات ٢: ١٣٢ - ١٣٣، فحكم في الأوّل بالصحة ويظهر من الثاني الفساد.

الإناء الذهبي» حيث ان الشرب من السماور بإفراغ مائه في الكوب، بخلاف ما إذا أفرغ من السماور المغصوب، فإنّ الشرب من الكوب المباح جائز وإن كان التصرف في السماور المغصوب حراماً.

إن قلت: لماذا هذا الفرق بين المغصوب وبين الذهب والفضة؟! ما دام قام الدليل على حرمة استعمال كلّ من الآنية المغصوبة والذهبية والفضية، فبعد أن أفرغ الطعام من المصفاة الذهبية في الإناء المباح، أو الماء من السماور الذهبي في كوب مباح، فإذا فرض أنّ استعمال هذا الإناء المباح استعمالاً لإناء الذهب، فيلزم أن تقولوا ببطلان التوضؤ منها أيضاً، وإذا بنيتم على أنّ ذلك ليس استعمالاً، لزم أن يكون شربه مباحاً كما يباح استعماله في الوضوء ويصح وضوؤه، فلماذا تحكمون بصحة التوضؤ من هذا الماء - الذي في الكوب مثلاً - وتحكمون بجرمة شربه؟!

وبعبارة أخرى: الشرب والتوضؤ من الإناء الثاني المباح، إن صدق عليه استعمال آنية الذهب باعتباره استمراراً لاستعمال آنية الذهب ولأجله يحرم شربه فإنّ لازم ذلك بطلان الوضوء منه أيضاً، وإن لم يصدق عليه استعمال آنية الذهب، فلا بدّ أن تجوّزوا شربه كما صححتم التوضؤ منه، فما هو الفارق بين المقامين؟ وما هو الموجب لحرمة الشرب وصحة الوضوء؟!

وقد أجاب السيّد الخوئي عن هذا الإشكال بالفرق بينهما، لكن الجواب الوارد في (المحاضرات)^(١) ليس بواضح بشكل لا يمكن أن يناقش فيه بهذه المناقشة التي ذكرناها في (إن قلت).

والجواب الواضح الذي لا يمكن مناقشته هو:
أنّ عنوان المحرام الوارد في أواني الذهب والفضة هو عنوانان:

العنوان الأوّل: استعمال آنية الذهب والفضة، فقد ورد الدليل على حرّمته، والحرمة بهذا العنوان يشترك فيها الآنية المغصوبة مع آنية الذهب والفضة، فلو كنا نحن وهذا العنوان المحرّم لم نكن نفصل بين التوضؤ وبين الأكل والشرب، وكنا نقول بجواز كلّ ذلك فيما إذا أفرغ الماء من الإناء الغصبي أو إناء الذهب في إناء مباح، لعدم صدق الاستعمال بعد أن تمّ إفراغه في الإناء المباح.

غير أنّ هناك عنواناً آخر وهو: للحرام، قد ورد في أواني الذهب والفضة وهو: العنوان الثاني: وهو عنوان الأكل والشرب في أواني الذهب والفضة زائداً على عنوان مطلق الاستعمال.

وبنكته هذا العنوان الثاني نفرّق بين الوضوء وبين الأكل والشرب، فنقول: إذا توضأ من الكوب الذي أفرغ فيه الماء من السماور الذهبي، فإنّه لا يصدق استعمال السماور لا في الوضوء ولا في الشرب، ولكن يصدق عليه الشرب من السماور، ونكته ذلك أنّ المتعارف في الشرب من السماور ليس هو وضع فمه على إنبويه، بل معنى الشرب منه هو إفراغ مائه في كوب والشرب من الكوب، فيصدق الشرب من آنية الذهب ولكن لا يصدق استعمالها.

ويلحق بالسماور كل آنية لا يتعارف الأكل والشرب منها مباشرة كالقوري والكتلي في الشرب، والقدر والمصفاة في الأكل، فيحرم صب الماء وإفراغ الطعام من القدر والكتلي الذهبيين في الإناء المباح؛ لأنّه استعمال.

ويحرم أيضاً الأكل والشرب من هذا الإناء؛ لأنّه وإن لم يصدق عليه استعمال إناء الذهب لكن يصدق عنوان الأكل من قدر الذهب، إذ المتعارف من عنوان الأكل من القدر - إذا قال: لا تأكل من قدر الذهب - هو أن لا يأكل من الصحن المباح الذي أفرغ فيه الطعام من قدر الذهب أو الفضة.

نعم إذا كان الطعام في صحن ذهبي وأفرغ في صحن مباح كان الأكل جائزاً؛ لأنه لا يصدق الأكل من صحن الذهب؛ لأنّ المتعارف فيه الأكل منه مباشرة لا بالإفراغ في إناء آخر، بخلاف القدر.

المسألة السابعة: ما لو استلزم الوضوء - أو الغسل - عدم الاحتفاظ عن الأجنبي، كما لو كشفت المرأة عن يديها لتتوضأ في منظر من الأجانب، وإنما قلنا: المرأة؛ لأنّ الرجل لا يجب عليه إلا ستر العورتين^(١) والمرأة وإن كانت أيضاً يجب عليها ستر العورة لكن كلها عورة ما سوى الوجه والكفين - على الخلاف - فهل يصح وضوؤها أم لا؟

المسألة ذات صورتين:

الصورة الأولى: وجود المندوحة بأن يوجد محل آخر للوضوء مختص بالنساء فلا يستلزم حراماً، وفي هذه الصورة يصح وضوؤها، لوجود الأمر به بفضل وجود المندوحة وإن أتمت في كشف يديها، فن ناحية الحكم التكليفي تأثم ومن ناحية الحكم الوضعي يصح وضوؤها، لوجود الأمر بالطبيعة إلا أن يقال بأنّ هذا الفرد من الطبيعة لاستلزامه الحرام ليس بمأمور به.

الصورة الثانية: عدم المندوحة كما لو فرض ضيق الوقت أو ارتحال رفقتها سريعاً فلا يمكنها التأخر والذهاب إلى متوضأ النساء، كما لا يمكنها التستر من الأجانب حين التوضئ لا بوقوف محارمها أمامها، ولا بوضع حجاب على نفسها بشكل تتحقق المندوحة.

(١) لكن السيّد الإصفهاني في (الوسيلة: ٢٣٣) أفق في صورة إصرار النساء على النظر إلى رجلٍ ما في عدم وجوب ستره عنهن من باب حرمة الإعانة على الإثم الصادقة هنا. لكن المنهي هو التعاون لا الإعانة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢) والتعاون لا يصدق على المقام؛ لأنّ معناه تساوي نسبته إلى الطرفين كرفع حجر ثقيل، والحرام في المقام هو النظر وأما كشفه عن بدنه فهو مقدمة الحرام.

وفي هذه الصورة تقع صحة الوضوء موضع البحث وذلك لوجود الإشكال في توجه الأمر الوضوئي إليها، فهي وإن كانت واجدة للماء تكويناً، ولكن بسبب منع الشارع من مقدّمة وضوئها^(١) أصبح استعمالها للماء ممنوعاً شرعاً فتصبح غير واجدة للماء كمن لا يجد ماء مباحاً إلا في مكان مغضوب، وإذا تعلّق المنع الشرعي بالتوضئ بهذا الماء صدق عليه قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾^(٢) وتنتقل وظيفتها إلى التيمم.

والسؤال في هذه المرحلة من البحث هو أتمها لو لم تيمم وتوضأت فهل يصحّ وضوؤها من باب الأمر الترتيبي أم لا؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجدر التنبيه على أنّ الإشكال في هذه المسألة أكثر من مسألة انحصار الماء في المكان أو الإناء المغضوب أو إناء الذهب أو الفضة، فإنّه لو أخرج الماء عنها بالمقدار الكافي لتام الوضوء في إناء مباح صح وضوؤه بلا إشكال، وحتى لو كان بالاغتراف فأيضاً لا يتوجه إليها نهي بعد انتهاء الاغتراف وحصول الماء في يده، بخلاف المقام، فإنّها ممنوعة عن التوضئ بصورة مستمرة حتّى بعد أن اغترفت الماء وملئت يدها، فإنّ الشارع المقدّس لا يزال ينهاها عن كشف يديها ويأمرها بسترتها وبالتيمم.

وهذه المسألة لم يتعرّض إليها الأصحاب إلا أنّ الذي يبدو في نظرنا صحة وضوئها ببركة الأمر الترتيبي، فإنّها أولاً مكلفة بالستر، وأمّا على تقدير العصيان وترك الستر فهي مأمورة بالوضوء كما في الأمر بالصلاة مع ترك الإزالة. فيظهر أنّ النكتة في هذه المسألة مشتركة مع مسألة التوضئ من الإناء المغضوب أو إناء الذهب والفضة بالاغتراف دفعات، وهي محل الاختلاف بين العلماء، حتّى إنّ عالماً واحداً له

(١) والمقدمة هو كشف يديها وبعض بدنها حسب الفرض.

(٢) المائدة: ٦.

قولان كالسيد الخوئي فقد ذهب إلى الصحة في بعض كتبه^(١) وإلى البطلان في آخر.^(٢)

والصحيح هو صحة الوضوء للأمر الترتبي به، غاية الأمر لا بدّ من التغلّب على إشكالات قد تورّد على شمول الأمر الترتبي للمقام فنذكرها فيما يلي:

الإشكال الأوّل: أنّ تقسيم المكلفين إلى ثلاثة أقسام في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا^(٤) قاطع للشركة.

فمن وظيفته التيمم لا أمر له بالوضوء حتّى نثبتته بالترتب بخلاف مسألة الصلاة والإزالة، فإنّ الشارع لم يُقسّم المكلفين إلى من وظيفته الإزالة ومن ليست وظيفته الإزالة، فيمكن أن يأمر بكل من الصلاة والإزالة في وقت واحد لكن بصورة الترتب، وأمّا في المقام فإنّ من وظيفته التيمم ليس مأموراً بالوضوء، إذ التقسيم قاطع للشركة. وبعبارة أخرى: تتساءل أنّ هذه المرأة في هذه الظروف هل وظيفتها الوضوء أم التيمم؟ لا بدّ أن تجيبوا أنّ وظيفتها التيمم؛ لتوقف وضوئها على عمل مُحَرَّم وهو كشف يديها أمام الأجانب، وإذا ثبت أنّ وظيفتها التيمم فوضوؤها باطل؛ لعدم الأمر به حسب تقسيم الشارع حيث وضع لكلّ قسم منهم نوعاً من التكليف، والتقسيم قاطع للشركة، مثلاً إذا قسّم الكلمة إلى اسم، وفعل، وحرف، اقتضى أن لا يشترك الفعل مع الاسم بأن يكون الفعل اسماً أيضاً، أو يكون الاسم فعلاً، نعم يمكن أن يكون اسم فعلٍ.

(١) كما جاء في المحاضرات ٤: ٢٢٩.

(٢) كما يظهر من الدراسات ٢: ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) المائة: ٦.

(٤) النساء: ٤٣.

وقد تعلّبتنا على هذا الإشكال في المسألة الخامسة.^(١)

الإشكال الثاني: أنها فاقدة للماء شرعاً للنهي الشرعي عن استعمالها للماء، حيث يستلزم كشف العورة أمام الأجنبي، فهي أسوأ حالاً ممن يغترف من الآنية المغصوبة أو الذهبية، لأنّ ذلك بعد ارتكابه الحرام بالاغتراف فقد تحصّل على ماء مباح، فهو واجد للماء عقلاً وشرعاً، بخلاف هذه المرأة لأنّها حتّى في حالة وجود الماء كفّها ممنوعة عن استعماله بالتوضئ به لاستلزامه الحرام.

ولكن هذا الإشكال أيضاً يرتفع إذا استطعنا رفع الإشكال السابق، وذلك لأنّها وإن كانت ممنوعة ولكن في نفس الوقت هي مأمورة بالتوضئ على تقدير عدم اعتنائها بالمنع، فالأمر موجود وإن كانت المعصية متحققة كسائر موارد الترتب، ومع ذلك لانصرّ على ذلك.

المسألة الثامنة: التييم بالتراب المغصوب، والمقدار الذي مورد مبحث الاجتماع هو الضرب على التراب، فإنّه تصرف مُحَرَّم، وأما المسح إذا نفض يديه من التراب - كما هو مستحب على المشهور - فهو مغاير للغصب وخارج، وقد ذكر بعض العلماء أنّه لو وضع تراباً مباحاً على سرير مباح على أرض مغصوبة، أو كتلة عظيمة من التراب المباح على أرض مغصوبة، فإنّ تيممه صحيح دون صلاته؛ لأنّه يصدق أنّه صلّى على الأرض المغصوبة باعتبار وضع السرير عليها بخلاف التييم وإن كان لا فرق بينهما بالدقة الفلسفية، وذلك لأنّ الميزان هو الصدق العربي وعهدة هذا الفرق على ذمة المجتهد الباحث في هذا المقام، إذ يمكن المناقشة بأنّ الضرب في التييم أشدّ ضغطاً وأقوى تأثيراً من وضع الجبهة على الأرض في الصلاة.

(١) بتقريب أنّ قانون «التقسيم قاطع للشركة» لا ينافي مورد الأمر الترتبي، بمعنى أنّ التقسيم ينافي الشركة في الأمر الأصلي دون الأمر الترتبي؛ لأنّ هذه مسألة عرفية، والعرف وإن كان يرى التقسيم قاطعاً للشركة لكن في خصوص الأمر الأصلي فلا يصح أن يشترك القسمان في حكم واحد ولكن لا يرى بأساً في أن يشترك مع القسم الآخر في الحكم الترتبي.

المسألة التاسعة: لبس المغصوب في الصلاة:

وقد وقعت موضع التفصيل، وذلك لأنّ اللباس قد يكون ساتراً صلاتياً وقد يكون الساتر غيره وإن كان ملبوساً، وقد وقع لبس الثوب الغصبي - سواء كان ساتراً صلاتياً بالفعل أو كان الساتر غيره - موضع اختلاف العلماء تتبع.

فقد ذهب العلامة في (التبصرة) إلى بطلان الصلاة في كلتا صورتين^(١)، وقيل بعدم الخلاف في الجملة بل ادّعي عليه الإجماع مكرراً، وفصل كثير من العلماء بين الساتر الفعلي وغير الساتر كالمحقق في (المعتبر)^(٢) والشهيد في (الذكري)^(٣) وصاحب (جامع المقاصد)^(٤) و(الروض)^(٥) و(المدارك)^(٦). وذهب إليه السيّد الخوئي وذكر ان صاحب (الجواهر) تتبع قال: إنّ الساتر لا يكون مصداقاً للغصب^(٧).

فنفرز البحث إلى صورتين: إحداهما كون اللباس غير ساتر والساتر غيره، والأخرى كون اللباس ساتراً صلاتيه.

فنتكلّم أولاً في اللباس الذي ليس ساتراً صلاتياً بعنوان:

الصورة الأولى: الصلاة في اللباس المغصوب من دون أن يكون ساتراً صلاتياً، كمن هو مستور العورة بثوب مباح ومع ذلك يرتدي عباءة مغصوبة أو ثوباً ثانياً مغصوباً. وقد ذهب العلامة في (التبصرة) بالبطلان^(٨)، ووجه البطلان أنّ هذا اللباس المغصوب يتحرك غصباً بحركات الصلاة، فعملية ركوعه وسجوده هي التي تحرك

(١) تبصرة المتعلمين في أحكام الدين: ٤١.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٩٢.

(٣) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣: ٤٩.

(٤) جامع المقاصد في شرح القواعد ٢: ٨٧.

(٥) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ٢٠٤.

(٦) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ٣: ١٨٩.

(٧) الدراسات ٢: ١٣٦.

(٨) حيث ذهب العلامة ببطلان الصلاة في كلتا المسألتين التاسعة والعاشرة، وقيل بعدم الخلاف فيه في الجملة وأدعي عليه الإجماع مكرراً ويبدو أنّ المراد من (في الجملة) هو المسألة العاشرة.

الصلاة في الثوب المغصوب من دون أن يكون ساتراً صلاتياً ٢٢٥

ثوبه، وبما أنّ تحريك ثوبه تصرّف في المغصوب فيبطل ركوعه وسجوده أيضاً؛ لأنّهما علة تامة للتصرّف في المغصوب.

وأجيب عن ذلك بوجوه:

الجواب الأول: وقد ردّ هذا الوجه السيّد الصدر عليه السلام بأنّ الحركات الصلّاتية مقدّمة للتصرّف الغصبي لا علة تامة كي يكون حراماً، ووجه أنّها ليست علة تامة أنّ هناك أجزاء أخرى للعلّة لا أقل من إبقاء الثوب وعدم نزعه، فالعلة التامة مركبة من سجوده وركوعه ومن إبقاء الثوب وعدم نزعه. (١)

وبما أنّه يمكن المناقشة في هذا الردّ بأنّه في حالة بقاء الثوب تكون الحركات الصلّاتية علة تامة لتحريك الثوب، فالأفضل في الجواب أن نقول:

الجواب الثاني: إنّ تحريك الثوب بهذا المقدار ليس تصرّفاً عرفياً وإن كان تصرّفاً عقلاً، كما في مسح جدار الغير باليد، فإنّه لا يعدّ تصرّفاً عرفياً، وبما أنّ النهي الوارد في الأدلّة متعلّق بما يراه العرف تصرّفاً فلا يكون هذا المقدار من التصرّف حراماً. نعم نفس إبقاء الثوب المغصوب على البدن حرام، لكن ليس الكلام في أصل لبسه بل تحريكه بحركات اليد.

هذا ومع ذلك يمكن الذهاب إلى بطلان الصلاة تبعاً للعلامة في (التذكرة)، وذلك لأنّ نفس هذا التصرّف الضئيل والذي لا يعدّ تصرّفاً عرفياً إذا تكرر منه أصبح تصرّفاً عرفياً، فتحريك الثوب لحظة فقط ليس تصرّفاً عرفياً، لكن لو تكرر منه حيث ينحني للركوع ثمّ يقوم ويهوي للسجود مرّتين ويجلس على الثوب في التشهد فإنّ ذلك يصبح تصرّفاً وإن كان جلوسه ليس من أجزاء الصلاة.

ولا ينفع في ذلك أنّ عملية الركوع وغيره ليست علة تامة للتصرّف، إذ حتّى لو سلّمنا ذلك فهو بالدقة الفلسفية، وبما أنّ أدلّة حرمة التصرّف ناظرة إلى ما يكون تصرّفاً عرفياً فتشمل المقام.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٨.

ولذا قد عكسنا الكلام في مسألة الفضاء المغصوب حينما يمسح رجله أو رأسه في الوضوء فجوزناه هناك^(١) ولم نساعد على منع السيّد الخوئي رحمته الله، لأنّ التصرف هناك كان عقلياً لا عرفياً فجوزناه وهنا بالعكس، أي حتّى إذا لم يكن علة تامة للتصرف والتحرك في نظر العقل - كما تقدّم - لكنه تصرّف عرفاً في صورة تكراره والمجلوس عليه في التشهد، فتشملة أدلّة حرمة التصرف. فتبطل الصلاة بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي كما عليه المشهور، حتّى في خيط غصبي كما كان يقوله السيّد الشاهرودي رحمته الله.

نعم يُستثنى من بطلان الصلاة موارد:

- ١ - أن لا يكرر تحريك اللباس الغصبي كأن نزع بعد الركوع مباشرة.
 - ٢ - صلاة الميت، فإنّه لا تحريك فيها حتّى أن رفع اليدين للتكبير غير واجب.
 - ٣ - المعذور عن الركوع والسجود الذي يُصلي قائماً ويؤشّر للركوع والسجود.
 - ٤ - الصلاة المستحبة فإنّها يجوز فيها الركوع والسجود إيماءً إذا كان يسير على دابة من دون تحريك الثوب كما يسقط الاستقبال أيضاً.
- وأما إذا كان يُصلي ماشياً على قدميه وكان المشي موجباً لتحريك الثوب، فإنّه أيضاً يتحقّق الإشكال السابق.

ويلحق باللباس المغصوب لباس الشهرة، ولكن من حسن الحظ لا توجد رواية معتبرة على حرمة لباس الشهرة؛ لأنّ الرواية المعتبرة إنّما تدل على البغض الأعم من الكراهة، وما دلّ على الحرمة ولو من باب الملازمة أسنادها ضعيفة والاجماع منقول. ولكن إذا قلنا بالحرمة ولو من باب وجود شرائط جارية عمل الاصحاب يصبح لباس الشهرة بحكم اللباس المغصوب في كلّ من هذه المسألة المفروض فيها عدم كونه ساتراً صلاتياً والمسألة القادمة الواردة في الساتر الصلّاتي، ولكنه أسهل من اللباس المغصوب وهو أنّ تحريك المغصوب حرام زائداً على لبسه ولكن لباس الشهرة لا يحرم تحريكه.

(١) في المسألة الثالثة من مسائل الثمرة المتقدّمة في الصفحة ٢١٠.

فقط یبقی مشكلة وهو أن لبسه منهي بجهة كونه لباس الشهرة ومأمور به لأجل كونه ساتراً، فیاتی شبهة اجتماع الأمر والنهي .

وحلّها: أنه لئن كان الركوع والسجود مقدمة وعلّة تامة للتصرف الغصبي فإنّ ذلك لا يوجد في لباس الشهرة؛ إذ ليس حتى مقدمة للحرام، بالإضافة إلى عدم تعلق الأمر بلبسه في هذه المسألة؛ لأنّ المفروض وجود ساتر صلاتي له فلا يؤمر بلبس هذا الثوب، نعم يوجد الأمر به في المسألة الآتية التي فرض كونه ساتراً صلاتياً .

الصورة الثانية: في اللباس المغصوب الساتر في الصلاة بالفعل، ونستعرض ما استدل به على البطلان في هذه المسألة في ما يلي :

الدليل الأول: ما ذكره المحقق في (المعتبر) بعد تفصيله بين الساتر وغيره قائلاً: إنّ جزء الصلاة منهي عنه وتبطل الصلاة بفواته، هذا إذا كان ساتراً، وأمّا إذا لم يكن كذلك لم يبطل وكان كلبس خاتم مغصوب^(۱)، وتبعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته الله حيث قال: فإنّ اللبس هو المأمور به.^(۲)

ولكن لا تساعد على هذا الوجه؛ لأنّ الستر ليس جزءاً للصلاة وإلا لكان عبادياً .
الدليل الثاني: أنّا سلّمنا أنّ الستر ليس جزءاً للصلاة، لكنه شرط فيها فيجب أن لا يكون بنحو مُحَرَّم، لتنافي ذلك وقصد القربة .

وهذا أيضاً لا يساعد عليه بأنّه وإن كان شرطاً لكن شرط غير عبادي، وليس كالطهارة الحديثة شرطاً عبادياً، فمثلاً لو توضع رياءً أو حياءً من الناس من دون قصد القربة لا تصح صلاته، وأمّا لو لبس الثوب وتستر به حياءً لا تقرباً أو غسل ثوبه بالماء المغصوب وبعد جفافه أو ذهاب مالیه مائه وحق اختصاصه، فإنّ صلاته صحيحة، فالستر شرط توصيلي .

(۱) المعتبر في شرح المختصر ۲: ۹۲ .

(۲) الدراسات ۲: ۱۳۶ .

الدليل الثالث: أنّ النهوض إلى القيام والهوي إلى الركوع والسجود تتحد مع الغضب.

وفيه: أولاً: أنّ النهوض ليس من أجزاء الصلاة بل هو مقدّمة للقيام، وأمّا الهوي فمردد بين كونه مقدّمة للركوع والسجود أو مقوماً لها.
وثانياً: أنّ عملية الستر مغايرة للهوي والنهوض.

الدليل الرابع: أنّ هذا الغاصب سواء كان بالستر أم بغيره مأمور برد المغصوب إلى صاحبه، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فتصبح الصلاة منهية.
وفيه: أولاً: لا نقول بالاعتضاء كما تقدّم في بابه.

وثانياً: أنّ هذا الدليل أخص من المدعى، إذ لا يجري هذا الكلام فيما إذا كانت الصلاة غير مزاحمة لردّ المال إلى مالكه، كما لو أمكنه النزح وتسليمه إلى المالك الحاضر من دون إبطال الصلاة، فحتى لو سلّمنا الكبرى لانسلّم الصغرى وهو تضاد الصلاة لرد المغصوب بشكل لا تمحو صورة الصلاة، فإنّه كما جاء في مضمره زرارة لا يكون غسل الثوب المتنجس بالدم مبطلاً للصلاة حيث حكم عليه السلام بأنّه يستمر في صلاته^(١)، فهذا المقدار لا يبطل الصلاة، بل ورد في رواية إزالة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للنخامة عن المسجد بالعرجون أكثر من ذلك حيث مشى خطوات ثم رجع إلى الصلاة^(٢).

الدليل الخامس: خبر أو صحيحة إسماعيل بن جابر الجعفي عن الإمام الصادق عليه السلام «... لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله عزّ وجل به فأنفقوه فيما نهاهم الله عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق و ينفقونه في حق»^(٣)، وإسماعيل بن جابر الجعفي قد وثقه الشيخ عليه السلام^(٤).

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) الوسائل ٧: ٢٩٢، أبواب قواطع الصلاة ب ٣٦ ح ١.

(٣) الكافي ٤: ٣٢. والوسائل ٥: ١١٩، أبواب مكان المصلي ب ٢ ح ١. مع اختلاف يسير.

في العبارة.

(٤) معجم رجال الحديث ٤: ٣٣ - ٣٥.

وفيه: أولاً: أنّ الإشكال في محمد بن سنان الذي لم يثبت وثاقته^(١) وإن كان الشيخ الصدوق عليه السلام نقل نفس هذا المتن بقوله: قال الصادق عليه السلام ولم يقل: عن الصادق، فلو لم يحرز صدوره عنه عليه السلام لما صدق الإسناد بل كان اللازم أن يقول: عن الصادق عليه السلام إلا أنّ الصدوق يحتمل أن يكون من أصحاب الاتجاه الأخباري السريع الاطمئنان نسبةً بالأخبار، فلا يوجب الإحراز القطعي بأنّ من كان يطمئن به الصدوق عليه السلام يطمئن به أيضاً.

وثانياً: الإنفاق هو إعطاء المال للغير لا لبسه هو، وحتى لو صدق الإنفاق كما أطلق في باب الحج على صرف المال في اشتراء ثوبي الإحرام، فإنّه مع ذلك نفس اللبس أمر مغاير للصلاة، فالبطلان إمّا لكونه شرطاً، أو كون عملية الركوع والسجود علة تامّة لتحريك هذا الثوب والتصرّف فيه، والثاني قد تقدّم، وتتكلّم عن الأول.

وثالثاً: وجود الفرق بين القبول والصحة، فقد يكون العمل صحيحاً فلا يعذب بسببه، ولكن لا يصل إلى درجة القبول فلا يستحق تلك الميزة كما لا يستحق العقاب أيضاً، كما في الصلاة الجامعة لشروط الصحة ولكن مع الحسد أو التكبر وأمثالهما من الأمور المانعة للقبول، فيسقط التكليف ولا يحصل على الامتياز.

(١) ويبدو أنّ محمد بن سنان لأجل نقله للأخبار الولائية قد وقع موضع بغض أعداء أهل البيت عليهم السلام وقد تأثر علمائنا بهذه الشهرة القائمة على أساس بغض الأعداء ودعايتهم، حيث نرى أحياناً أنّ شيئاً ليس غلوّاً ولكن كان غلوّاً في نظر عدة من قدماء علماء قم فكانوا يخرجون بعض الرواة عن البلد ويعبرون بجملة «أراد أن يطير فقصصنا جناحه»، مع أنّنا نرى أنّ القرآن قد حكم بأكثر من ذلك في إسناد احياء الموتي وبراء الأكمه والأبرص والإخبار عن الغيب إلى النبي عيسى (على نبينا وآله وعليه السلام)، حيث لم يقل: أحى الله الموتي بدعاء عيسى أو بشفاعته بل أسند الإحياء رأساً إلى عيسى، غاية الأمر أضاف كلمة «بإذن الله» وأحياناً لم يذكر هذا القيد لوضوحه كما في اسناد الإغناء إلى النبي صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿وما تقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله﴾ وفي قوله تعالى: ﴿أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ وقوله تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ و﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾ و﴿والله خير الرازقين﴾ و﴿إني رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً﴾ فأسند الهبة إلى نفسه.

الدليل السادس: ما ورد في (تحف العقول) وكتاب الشيخ الطبرسي عن أمير المؤمنين - عليه أفضل صلوات المصلين - : «يا كميل، انظر فيما تصلي؟ وعلى ما تصلي؟ إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»^(١).

وهذه الرواية أيضاً ليست كافية لأنه: مضافاً إلى عدم ثبوت السند، لا تتم الدلالة لأجل كلمة القبول، كما تقدّم في الوجه السابق.

الدليل السابع: أنّ هذا اللباس المغصوب يتحرك غصباً بحركات الصلاة، فعملية الركوع والسجود هي التي تحرك ثوبه، وبما أنّ تحريك الثوب تصرّف في المغصوب فيبطل ركوعه وسجوده أيضاً؛ لأنّها علة تامة لتصرّفه في المغصوب، وقد تقدّم رد هذا الوجه من قبل السيّد الصدر ومن قبلنا، ثمّ انتصارنا لهذا الوجه بتفصيل ذكرناه المسألة الثانية.

ويلحق بهذه المسألة الصلاة في لباس الشهرة أو المشبه بالكفار، حيث يحرم عنوان «التشبه» ويجب عنوان «الستر» ومعنونهما لبس هذا اللباس، فإنّ اللبس وإن لم يتعلق النهي بعنوانه ولكن تعلق بعنوان التشبه، واللبس مصداق لكل من الستر والتشبه كما في غسل الوجه الواقع مصداقاً للوضوء والغصب.

إلا أنّ حكم لباس الشهرة والتشبه أسهل من اللباس المغصوب من وجهين: الوجه الأول: أنّ اللباس المغصوب لم يكن من وجهه وحله فيشملة الدليل السادس بخلاف هذين، فإنّ المفروض فيها عدم الغصب فلا يشملها هذا الدليل. الوجه الثاني: أنّ اللباس المغصوب زائداً على حرمة لبسه كان مستلزماً للتصرف التحريكي عند الركوع والسجود، وأما هذان الثوبان فليس التصرف التحريكي فيها حراماً لفرض كونها من مال مباح وإنما يحرم التشبه واللبس دون تحريكهما.

(١) الوسائل ٥: ١١٩، أبواب مكان المصلي ب ٢ ح ٢.

بقي كلام في هذه المسائل الثلاث وهو أنه قد يقال بطلان الصلاة في كلها، لأنّ نهي المولى عن لبسها لا يجتمع مع الحكم بصحة الصلاة فيها، فكيف يقول: لا تلبسها ومع ذلك أحكم بصحة الصلاة فيها.

ويمكن رفع هذا الإشكال والحكم بصحة الصلاة بأنّ النهي لا ينافي حصول الشرط كما في تطهير الثوب بالماء المغصوب، حيث لا ينافي النهي عن التطهير حكم الشارع بحصول الطهارة وبعد تحققها بأيّ طريق يتحقق شرط صحة الصلاة، بفرق أنّ النهي في التطهير بالماء الغصبي قد سقط في حال الصلاة لارتفاع موضوعه بخلاف هذه الألبسة، فإنّ النهي عن لبسها لا يزال موجوداً في حالة الصلاة.

قد تقول: إنّ نفس هذا الفرق يوجب بطلان الصلاة لوجود النهي عن هذا التستر الصلّاتي ولا يمكن تصحيحه بالترتب؛ لأنّه داخل في النهي عن الشيء لا الترتب.

ولكن يمكن التغلب على هذا الإشكال وإثبات صحة الصلاة بأنّ الستر ليس كالظهور عبادياً حتى يبطل بالنهي، فلا موجب لبطلان الصلاة إلاّ أحد الأمرين:

الأول: أنّ هذه الصلاة قد نهي عن جزئها وهو الستر والنهي موجب للبطلان، فإنّ الستر وإن كان قيدياً لا جزءاً للصلاة لكن التقييد به جزء لها «تقيّد جزء وقيد خارج». الثاني: أنّ نهي المولى عن هذا الشرط لا يجتمع عرفاً مع قبوله في صلاته.

ويمكن التغلب على كلا هذين الإشكاليين:

أمّا الأول: فلأنّ القيود والشروط كالستر خارجة عن الصلاة فلا يضّر كونها محرمة، وأمّا التقييد بالقيود فهو وإن كان داخلياً ولكنه ليس بمنهي، بل المنهي إنما هو عملية تحصيل التقييد والمفروض خروجه عن الصلاة.

وأمّا الثاني: فهو تابع للفهم العرفي من كلام المولى القائل بأنّي أريد الستر ولا أريد خصوص هذا الفرد من الستر، فهل العرف يرى من ذلك بقاء ملاك الستر حتى في

هذه الصورة أم تفقد ملاكه بسبب نهى المولى أو على الأقل يكون مغلوباً لمفسدة النهي حتى لو كان الملاك موجوداً في نفسه؟ فإنّ هذا تابع للاستظهار العرفي للفقهاء ولكن مجرد النهي لا يدل على عدم الإمضاء، ما دمنّا رأينا صحة الصلاة في الثوب المغسول بالماء المغصوب.

المسألة العاشرة: الصلاة في المكان المغصوب.

ولكي نحدد مورد إجتماع الأمر والنهي في الصلاة لا بدّ من ملاحظة أجزائهما أنّ أيّاً منهما داخله في محل البحث؟ فنقول:
الصلاة مؤلفة من عدة أمور:

الأوّل: النية، وهي لا ينطبق عليها عنوان الغضب أصلاً فليس مورداً للبحث.

الثاني: القيام والركوع ويصطلح أنّهما من مقولة الوضع ومعناه الهيئات الحاصلة للجسم كهيئة التقوّس الحاصل بالركوع، وقد ذكر السيّد الصدر رحمته أنّ القيام والركوع والسجود من مقولة أفعال الجوارح ^(١)، والظاهر أنّ إطلاقه رحمته لغوي، إذ مقولة الفعل - في الاصطلاح الفلسفي - هو في مقابل الانفعال كالإحراق والاحتراق.

وهذه الأمور - القيام والركوع - ليست تصرّفاً في المكان، وإنّما هو تصرّف في جسم المصلّي نفسه، فيقوّس جسمه بالركوع ويجعله عمودياً بالقيام فلا يتحدان مع الغضب؛ لأنّ الغضب من مقولة الأين - وهو الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار تواجده في مكان - وهما من مقولة الوضع فلا يتحدان خارجاً، نعم كونه في ملك الغير تصرّف فيه إلاّ أنّ هذا الكون ليس من أجزاء الصلاة.

إلاّ أن يقال: ليس الملاك حقيقة الركوع والسجود بالدقة العقلية، بل يكفي أن يحكم العرف بأنّ الركوع تصرّف في المكان المغصوب.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٩.

الثالث: السجود، وهو بشكليين:

١ - أن يكون مجرد المماسّة - مماسّة الجبهة - بالأرض، وهذا لا ينطبق عليه الغصب، لأنّه حتّى لو كان تصرّفاً في نظر العقل فإنّه ليس تصرّفاً عرفاً، فهو كلمس اليد بمخاطب الغير، والتحرّيم الشرعي إنّما تعلق بالتصرّف العرفي.

٢ - أن يكون - زائداً على مجرد المماسّة - وضع الجبهة على الأرض والاعتماد عليها، والسجدة بهذا المعنى تصرّف في المكان المغصوب كما في دخوله، فكما أنّ الدخول تصرّف باعتبار وضع القدم على المكان كذلك السجود باعتبار وضع الجبهة عليه، فالسجود هو القدر المتيقن من الأجزاء الصلّاتية الداخلة في محلّ البحث.

الرابع: ما يكون من مقولة الكيف المسموع، وهو ما من شأنه أن يُسمع كالقراءة والذكر.

ولكن هذا الجزء ليس تصرّفاً في المكان أصلاً، ولو فرض كونه تصرّفاً فهو تصرّف في الفضاء فيدخل في المسألة الآتية - الثانية عشرة - وهي مغصوبية الفضاء، وأمّا في حدود مسألتنا وهو غصبية المكان فهو خارج عنها، فنحيل البحث عن القراءة والذكر والهوي إلى الركوع والسجود والنهوض للقيام إلى المسألة الآتية.

إذاً في مسألة المكان المغصوب لا مورد للاجتماع إلّا في السجود، ومع ذلك فإنّنا نقترح تقريباً لصحة الصلاة في الأرض المغصوبة حتّى بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي من دون اضطراب ولا جهل أو نسيان، لا بالحكم ولا بالموضوع على رغم أنّه لم يقل أحد بصحة الصلاة حينئذٍ؟

وبيان ذلك: أنّ نقطة اجتماع الأمر والنهي في هذه المسألة ليست إلّا في عملية السجود وأمّا بقية الأجزاء فلا يتصادق الأمر والنهي فيها.

ويمكننا التغلّب على مشكلة السجدة على الأرض المغصوبة وإثبات عدم بطلانها بأنّ عباديتها ذاتية وليست بسبب الأمر بها كما في الوضوء والصيام والقيام وأمثالها، فإنّ العبادة على قسمين: أحدهما ما يسقط عن العبادية إذا سقط الأمر به كالقيام والصيام، والقسم الثاني عباديته ذاتية كالسجود والركوع والخضوع، وهذا القسم لا يرتفع عباديته حتّى لو لم يتعلق به أمر بل حتّى لو نهى عنه كما في الحائض فإنّ سجودها عبادة بالفعل حتّى على تقدير مبغوضيته، وذلك لأنّ الذاتي لا يتغير، فإذا فرضنا كون شيء عبادة ذاتاً لا عرضاً فإنّ العبادية لا تنفك عنه كسائر ذاتيات الشيء وقد نبّه على ذاتيّة عبادة السجود المحقّق الخراساني (١).

فإذا كان السجود لا يخرج عن العبادية ولا تبطل عباديته حتّى في صورة تعلّق النهي به - وبالتالي عدم قصد التقرب به - فلا موجب لبطلانه، لأنّ الأمر وقصد التقرب إنّما تحتاج إليه العبادة العرضية كأمثال الصيام والقيام لا السجود والركوع، فإنّها بفضل كون عباديتها ذاتية لا تخرج عن كونها عبادة ولا تقع باطلة وغير صحيحة وإذا صح السجود صح سائر الأجزاء أيضاً، للفراغ عن عدم بطلانها كما تقدّم في صدر المسألة.

ويبقى في البين بعض الإشكالات لابدّ من التغلّب عليها وهي:

الإشكال الأوّل: التردد في كون السجود عبادة ذاتية حيث ذكر العلامة الطباطبائي: (وأما ما ربّما ظنه بعض: من أنّ السجدة عبادة ذاتية، فليس بشيء، فإنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، وهذا الفعل يمكن أن يصدر بعينه من فاعله بداعٍ غير داعٍ التعظيم والعبادة كالسخرية والاستهزاء فلا يكون عبادة مع اشتماله على جميع ما يشتمل عليه وهو عبادة). (٢)

(١) كفاية الأصول: ١٨١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢٣.

ولكن لانساعد على ما ذكره، لأننا لن نقل إنَّ الخُرور على الأرض ووضع الجبهة عليها عبادة ذاتية، وإنما ندعي أنَّ عنوان السجدة عباديتها ذاتية، وهو يزيد على مجرد وضع الجبهة على الأرض بزيادة أن يكون لأجل الخضوع لا بداعٍ آخر كالخوف من النيران التي تطلق من قبل العدو أو السخرية وما شاكل ذلك.

والمحقق الخراساني رحمته الله قد حكم بالعبادة الذاتية على عنوان السجود لا على مجرد وضع الجبهة. (١)

ومن هنا نرى السيد الخوئي رحمته الله فسر كلام المحقق الخراساني في هذا المقام بقوله: (إذا وضع وجهه على الأرض بعنوان الخضوع الذي هو مقوم لهذا العنوان لا لحكَّ الرأس وشبهه يكون عبادةً وتعظيماً) (٢).

وهذا أمر واضح إذا راجعنا اللغة والوجدان، فنحن نجد من أنفسنا أنَّ عنوان السجود مهما وجد فهو عبادة بلا فرق في أنَّ وجوده في أي ظرف، ويؤيد ذلك النهي عن السجود لغير الله تعالى فلو كان السجود يخرج عن العبادية بسبب النهي عنها لم تكن السجدة للشمس والقمر عبادة لهما.

الإشكال الثاني: أنَّ المصلي في المكان المغموب ما دام صدر منه المبعوض والحرام من طريق السجدة المبعوضة - حسب الفرض - فلا يتقبل منه لا هي ولا سائر أجزاء صلاته أيضاً لقوله - تعالى -: ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٣).

والجواب عنه: أنَّ مرحلة القبول مرحلة زائدة على أصل الصحة، ولذلك يصح صوم من لم يصلِّ مع أنَّ الصلاة عمود الدين «إن قُبِلت قبل ما سواها». (٤)

(١) كفاية الأصول: ١٨١.

(٢) الدراسات ٢: ١٦٧.

(٣) المائة: ٢٧.

(٤) الوسائل ٤: ١٠٨، أبواب المواقيت ب ١ ح ٢.

الإشكال الثالث: أنّ هذه السجدة وإن وقعت عبادة لكتّنها ليست هي المطلوبة حيث لم يطلبها المولى.

وجوابه: أنّا نعترف بأنّها ليست مطلوبة ومأموراً بها، بل نزيد أنّها منهي عنها ولذلك يأثم ويستحق العقاب، إلا أنّ كلامنا ليس في البغض والإثم بل كلامنا أنّه غير باطله في نفس الوقت الذي هي مبعوضة فيها، كما قال المحقق الخراساني رحمته: إنّ السجدة في الفرض عبادة بالفعل ومبعوضة، نعم لو كان البحث عن الإثم فإنّنا نوافق على ذلك كما أنّه على الاجتماع نقول بالإثم أيضاً. ^(١)

الإشكال الرابع: أنّه لا يمكن قصد التقرب بهذه السجدة.

الجواب: أنّا نعترف بذلك، إلا أنّ انتفاء قصد القرية إنّما يبطل العبادات غير الذاتية كالصيام والقيام ويخرجها عن كونها عبادة، لتقومها بقصد القرية، وبدون الأمر والملاك لا يمكن التقرب بها، وأمّا العبادة الذاتية فلا تبطل بعدم قصد القرية؛ لأنّ عباديتها لا تتوقف على قصد القرية لكونه خلف عدم التغيير وعدم إنفكاك الشيء عن ذاتياته. الإشكال الخامس: أنّ النهي عن هذه السجدة يكشف عن مفسدة فيها إمّا محضاً أو غالبية على المصلحة، والعمل المحتوي على المفسدة الغالبة لا يقرب إلى المولى، بل يُبعده، فلا يمكن وقوع تلك السجدة على وجه صحيح، لعدم تمكن العبد من التقرب. الجواب: إنّ التقرب إنّما يحتاج إليه في العبادة العرضية كالصيام والقيام، لا العبادة الذاتية؛ لأنّ الذاتي لا يتخلّف فلا يحتاج إلى التقرب ولا إلى شيء آخر وقوعها عبادة، نعم، هي لا تقرب بل تُبعد إلا أنّ البحث عن صحتها وبطلانها، ولا يمكن القول ببطلانها وعدم وقوعها عبادة؛ لأنّ ذلك خلف كون عبادتها ذاتية.

(١) كفاية الأصول: ١٨٦ - ١٨٧.

مثلاً لو كان المولى يبغض صناعة الخلل ونهى عنها ولكن صنعه العبد بصورة صحيحة، فإنه مبغوض للمولى ويحصل الإثم ويُبعده عن المولى إلى غير ذلك من المشاكل وفي نفس الوقت لا ينافي تلك المشاكل وقوع الخلل تماماً صحيحاً سالمًا. وهكذا لو سجد أحد الغلاة لأمير المؤمنين عليّ - عليه أفضل الصلاة والسلام - فإنّ السجدة تقع عبادة صحيحة بالفعل في الخارج إلا أنّ المسجود له لا يستأنس بها بل يبغضها ويعاقب عليها.

الإشكال السادس: إنّ هذا المصلّي لا يمكنه قصد التقرب بسجوده، لا بلحاظ أمر المولى - لعدم اجتماعه مع النهي حسب الفرض - ولا بلحاظ المصلحة والحبّ، لفرض عدم وجودهما رأساً، أو لو كانتا فهما مغلوبتان للمفسدة والبغض، والمصلحة المغلوبة لا يمكن التقرب بها.

والجواب: - كما تقدّم - إنّ السجدة ما دامت عباديتها ذاتية فلا يمكن تخلفها أي ظرف وجد، فلا تغيّرهما الظروف لتخرج عن كونها عبادة.

الإشكال السابع: إنّ المكلف بعد توجه النهي إليه يصبح عاجزاً من الإتيان بالعمل العبادي بقصد قربي إلهي، لأنّ التقرب إنّما يمكن بعمل يكون نسبة وجوده إلى المولى أفضل من نسبة عدمه إليه، وهنا بالعكس حيث إنّ حالة ترك السجود - في المسألة - أفضل عند المولى من حالة الفعل. (١)

والجواب: إنّ غاية ما هناك هو عدم إمكان قصد القرية، وهذا لا يؤثر في وقوع السجود عبادة؛ لأنّها ذاتية له فلا ينتفي في أيّ ظرف فرضتموه، لأنّ الذاتي لا يتغيّر حتّى في أقسى الظروف وإلا لكان خلفاً.

(١) بل لا يمكن التقرب بما يكون نسبة وجوده متساوية مع نسبة عدمه .

الإشكال الثامن: إنَّ العقل مع النهي عن السجود يحكم بقبحه، لكونه معصية حينئذٍ، فيكون مبعّداً عن المولى ومعه يستحيل أن يكون مقرّباً لتضادهما. والجواب: نفس الجواب السابق وهو أنّ الكلام ليس في قبحه والإثم عليه، وإنّما الكلام في وقوعه صحيحاً وعبادةً، وهو قد ثبت لعدم خروجه عن العبادية لكونها ذاتية له فلا يتخلّف أبداً.

الإشكال التاسع: أنّه يُعتبر في صحة العبادة وجود الداعي الإلهي وعدم الداعي الشيطاني، بحيث ارتكز في الأذهان أنّ الله - تعالى - لا يُعبد من حيث يُعصى، وفي المقام وإن وجد الداعي الإلهي - باعتبار أنّ سجوده عبادة لله تعالى - لكن الداعي الشيطاني أيضاً موجود لفرض كون عمله غصباً مبعوضاً للشارع محبوباً للشيطان. ولكن يمكن رده:

أولاً: أنا نعترف بأنّ سجوده في المقام ليس طاعة؛ لأنّ الطاعة هو امتثال الأمر وموافقة المأتي به مع المأمور به بقصد القربة، وفي المقام لا يوجد أمر بالسجود لكي تصدق الطاعة والامتثال، بل نزيد عليه بأنّه معصية أيضاً ومقتضٍ للعقاب؛ إلا أنّ الكلام ليس في العقاب والمعصية والمبعوضة، وإنّما الكلام في الصحة والبطلان وأنّ هذا السجود هل يقع عبادة على رغم عدم الأمر بل النهي عنه أيضاً أم لا يقع عبادة؟ والجواب أنّه يقع عبادة ما دمنا اعترفنا بأنّ عبادية السجود وأمثاله ذاتية كما ذكره المحقق الخراساني^(١).

وثانياً: أنّ اعتبار وجود الداعي الإلهي وعدم الداعي الشيطاني ينصرف إلى العبادات الغالبة وهي متقومة بالأمر والتقرب، وقصد التقرب لا ما يكون عبادة بنفسها ذاتاً كالسجود.

(١) كفاية الأصول: ١٨١.

الإشكال العاشر: أنه مع تعلق النهي بالسجود وعدم بقاء الأمر به - حسب الفرض - لا يحرز ثبوت الملاك والمصلحة فيه، ومع عدم إحراز الملاك والمصلحة لا يجزي هذا السجود ولا يسقط التكليف فلا يحصل فراغ الذمة، فتبطل العبادة من جهة عدم إحراز الملاك.

والجواب: إنَّ البطلان إنما يتحقّق في غير العبادة الذاتية، وأمّا فيها فبطلانها بسبب النهي خلف كون عباديتها ذاتية، إذ الذاتي لا يتخلّف عن الشيء فيوجد له الحصانة من وقوع السجدة غير عبادة، نعم هي مبغوضة وموجبة لاستحقاق العقاب ويكون أمّاً، لكن ذلك غير البطلان الذي هو محل الكلام.

الإشكال الحادي عشر: أنّ السجود وإن كان صحيحاً وغير باطل لكونه عبادة ذاتية، لكنه لا يسقط الأمر الصلّاتي ولا يُفْرِغ الذمة ولا أقل من عدم إحراز الفراغ، مع أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ويمكن الجواب: بأنّ مرحلة الامتثال وإفراغ الذمة هو موضع حكم العقل، فإنّه الحاكم على الإطلاق في مقام الامتثال والعصيان - على حد تعبير المحقّق الخراساني رحمته الله - (١) فلا بدّ أن نراجع العقل لنرى ماذا يحكم؟ فإن كان العقل يعتبر في فراغ الذمة وجود الأمر أو - على الأقل - الملاك والمصلحة فلا يتحقّق الفراغ في المقام، وأمّا إذا اعتبر العقل مجرد وقوع العمل عبادة وإن كانت مبغوضة في نفس الوقت فإنّه يتحقّق الفراغ؛ لكفاية وقوعها عبادة.

وذلك لا ينافي غرض المولى، إذ لا منافاة بين كون الشيء مبغوضاً وفي نفس الوقت يحقّق غرض المولى، كما لو تعلق غرضه بالتطهير عن الخبث فغسل المكلف بماء مغصوب؛ فإنّ غرضه يحصل بهذا العمل على رغم كونه مبغوضاً.

قد تقول: إنّ هذا المثال توصلي ونحن كلامنا في العبادة.

والجواب: إنّ عباديّة السجود بما أنّها ذاتية فإنّ الغضب والنهي لا يؤثّر فيها، أي لا يخرجها عن كونه عبادة.

الإشكال الثاني عشر: أنه حتى إذا كانت السجدة صحيحة فإن الصلاة المشتملة على هذه السجدة لا تكون صحيحة، لما جاء في بعض الأخبار من أن «الصلاة قربان كلّ تقي»^(١)، وبما أنه لا يمكن التقرب بسجدة هذه الصلاة فلا تكون قرباناً وبالتالي لا تكون صلاة.

والجواب: أولاً: أن الظاهر من هذه الأخبار هو المرحلة العالية من الصلاة والتي تكون كاملة لا مجرد الصحة العادية، وذلك بقربنة كلمة «كلّ تقي»، فإن الله - تعالى - إنما يتقبل من المتقين، والذي هو محل البحث هو مجرد الصحة وإن لم تصل إلى تلك المرحلة السامية.

وثانياً: ما دام التقرب بمعظم أجزاء الصلاة ممكن لعدم النهي عنها إلا السجود، فيصدق كون صلاته - باعتبار معظم أجزائه - قرباناً كما يصدق عنوان (المجروح) على من كان معظم بدنه مجروحاً وإن كانت رجله فقط غير مجروحة.

الإشكال الثالث عشر: إننا نعتزف أن السجدة تقع عبادة؛ لأنها ذاتية، ولا نوافق على ما تقدم من كونها لا تقع عبادة؛ إلا أننا نقول: إنها عبادة فاسدة، لكونها مبعوضة وفاقدة للملاك إما لعدم وجود المصلحة فيها، أو لكونها مغلوبة للمفسدة.

والجواب: إن الفساد والبطلان بمعنى المبعوضة وإيجاب الإثم واقتضاء العقاب وانتفاء الملاك مقبول، ولكن بمعنى أنها باطلة وفسادة حقيقة فلا نوافق عليه، بل نقول: إنها صحيحة؛ لأن الصحة إما بمعنى موافقة الأمر كما فسره المتكلمون، وإما بمعنى سقوط الإعادة والقضاء كما فسره الفقهاء، وإما بمعنى التمامية كما ذكره المحقق الخراساني^(٢)، وإما بمعنى حصول الأثر المرغوب منه كما هو الصحيح.

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

(٢) كفاية الأصول: ١٨٢.

أمّا تفسير الفقهاء والمتكلمين فقد ذكر المحقّق الخراساني بأنّه تفسير باللازم ونحن قلنا: إنّ موافقة الأمر إنّما نحتاج إليها في غير العبادة الذاتية، وأمّا عدم سقوط الإعادة والقضاء فيتوقف على عدم كونه مفرغاً للذمة، ولكن بعد أن ثبت إفراغ الذمة بحكم العقل - كما تقدّم في جواب الإشكال الحادي عشر - فيسقط الإعادة والقضاء.

وأمّا على تفسير المحقّق الخراساني فأيضاً يكون السجود صحيحاً، لأنّ التمامية ثابتة في المقام، لعدم نقص في عملية السجود كنقص في وضع الجبهة على الأرض، أو عدم قصد الخضوع مثلاً بل بسجوده يتحقّق الخضوع والتعبد قهراً.

وأمّا على تفسير الصحة بتحقيق الأثر المرغوب من الشيء فأيضاً يصح هذا السجود؛ لأنّ الأثر المرغوب من السجود هو التذلل والخضوع والعبودية وهي موجودة بالفعل.

الإشكال الرابع عشر: (وهو نقضي) وهو أنّ دليل بطلان الصلاة بالرياء ولو بعض أجزائها يشمل - بإطلاقه - صورة ما لو كانت السجدة رياءية، ولكن على غرار تفكيركم بأنّ السجود لا يبطل - لأنّ عباديته ذاتية - يلزم أن تقولوا بصحة الصلاة التي وقعت سجدها رياءية؛ لأنّ السجود لا يبطل حتّى بالرياء؛ لفرض كون عباديته ذاتية وبقية أجزاء الصلاة لم تقع رياءية فيلزمكم القول بصحة الصلاة التي سجدها رياءياً فقط، مع أنّكم تحكمون فقهيّاً ببطلان الصلاة بالرياء ولو في بعض أجزائها، فيلزمكم أن تقولوا بالبطلان أيضاً في المقام، أي: في صورة مبغوضية السجود.

والحاصل: أنّ السجدة على رغم كونها عبادة ذاتية قد توجب بطلان الصلاة كما في صورة الرياء فلو كانت ذاتية العبادة مانعة من بطلان الصلاة لما بطلت الصلاة التي وقعت سجدها فقط رياءية.

وطبعاً لا نقول بتخلّف الذاتي بل نقول - في وجه بطلان هذه الصلاة - إنّ سائر أجزائها كما أعتبر فيها الطهارة واستقبال القبلة وأمثالها كذلك أعتبر فيها أن لا تكون سجدها مبغوضاً أو رياءياً مثلاً.

والجواب: إننا نلتزم في صورة رياءية السجود ببطلان الصلاة من حيث المجموع، وذلك لأجل النص الخاص^(١) القائم على بطلان الصلاة بالرياء ولو في بعض أجزائها، فنلتزم بأن شرط صحة قيام الصلاة - مثلاً - عدم الرياء حتى في سجود تلك الصلاة فوجود الرياء في السجود وإن كان لا يبطل نفس السجود لكنه يبطل القيام، فهذا نلتزم به في الرياء لقيام الدليل عليه والتعدي إلى غيره يحتاج إلى دليل.

إن قلت: لازم ذلك أنه يثاب على سجوده الريائي؛ لأنه أتى بالعبادة الذاتية، ولو قلت إنها عبادة ولا ثواب عليها، فهذا معناه كونها لغواً.

قلت: ليس لغواً؛ لأنه وإن لم يشب عليه لكنه يكون مجزياً وفائدته سقوط العقاب العقاب وإن لم يكن لخصوص السجود من بين أجزاء الصلاة ثواب.

موجز البحث عن اقتراحنا لصحة الصلاة:

وحاصل كلامنا أن الصلاة في الأرض المغصوبة يمكن القول بصحتها على رغم مبغوضية سجودها؛ بسبب القول بالامتناع وتغليب جانب النهي من دون جهل ولا نسيان أو اضطرار، وذلك لكون نقطة الامتناع منحصرة في السجود وهو لا يبطل لكون عباديته ذاتية.

والإشكالات التي قد تورد على ذلك وتروم إبطال السجود يرجع كثير منها إلى عدم تحقق قصد القرية وعدم الأمر، وكأنها ناظرة إلى عبادة تتقوم بهذين الأمرين، ولكن بما أن السجود عباديته ذاتية ولو بدون أمر ولا قرية، فلا ترد عليه هذه الإشكالات إلا إذا فرضنا أن العقل لا يحكم بفراغ الذمة إذا كان الشيء مبغوضاً للمولى، أو اعتبر الشارع في صحة سائر الأجزاء أن يكون الجزء الآخر غير مبغوض كما يقال في المركب الارتباطي، أي يعتبر في صحة الصلاة زائداً على صحة السجود عدم مبغوضيته أيضاً؛ وذلك لصحته هو بل لصحة سائر الأجزاء، فتصبح الصلاة باطلة وإن كان السجود صحيحاً، ولكن لم يثبت ذلك.

(١) جامع أحاديث الشيعة ٥: ٢٩٦، أبواب القيام والنية ب ٧ ح ١.

ولا يخفى أنّ هذه المحاولة لإثبات صحة الصلاة لا تجري في الوضوء، بل هو يبطل لو كان بالماء المغصوب أو آنية الذهب أو غير ذلك، ووجهه أنّ عبادة الوضوء ليست ذاتية ولذلك يخرج عن كونه عبادة في صورة النهي بل حتّى مجرد عدم الأمر.

المسألة الحادية عشرة: الصلاة في الفضاء المغصوب، كما لو أخرج من داره ما يطل على فضاء الغير، أو أنّ صاحب الأرض إنّما سمح له في التصرف في المكان لا الفضاء أو أمثال ذلك.

وفي هذه الصورة تتكلّم عن القراءة والذكر والنهوض والهوي فقط:

أمّا النهوض فهو تصرف في الفضاء المغصوب فهو حرام، لكنّه ليس جزء من أجزاء الصلاة بل هو مقدّمة للقيام الواجب أو الركوع فلا يدخل في محل البحث، لعدم تعلّق النهي بالجزء الصلّاتي، بل يدخل في مسألة الواجب الذي له مقدّمة محرّمة، ووظيفة المكلف تقديم ما هو الأهمّ منها، فقد تقدّم حرمة المقدّمة على وجوب ذبيها فيصليّ بشكل لا يتصرّف في الفضاء - أي يصلي صلاة اضطرارية - كما أنّه قد يعكس الأمر كاجتياز الأرض المغصوبة لإتقاد غريق محترم.

وأما الهوي فقد ذهب المشهور إلى أنّه أيضاً مقدّمة للركوع والسجود وليس جزءً لها، فعلى تقدير أنّه جزء مقومّ لها يدخل في محل البحث، وعلى تقدير أنّه مجرد مقدّمة فيخرج عن محل البحث.

وقد اختار المشهور وتبعهم السيّد الخوئي والسيّد الصدر عليهما السلام (١) أنّه من مقدمات الركوع والسجود، واستدل السيّد الخوئي عليه السلام على كون الهوي ليس جزءً لها بأنّ الأوامر الواردة في الصلاة إنّما وردت بالنسبة إلى عنوان الركوع والسجود فقط ولم يأمر بهما مع مقدماتهما. (٢)

(١) بحث في علم الأصول ٣: ٥٠.

(٢) المحاضرات ٤: ٢٨٧.

ولكن لا بدّ من التأمّل في مفهوم الركوع والسجود، فلو كان الهوي مقدّمة فالأمر كما ذكره المشهور، وأمّا إذا ادّعى أنّ حالة الهوي من مقوماتها ليحصل حالة الخضوع والتواضع فإنّ دليل السيّد الخوئي لا يكفي لرد هذه الدعوى، إذ من حقّ المدعي أن يقول: إنّ الأوامر وإن تعلّقت بالركوع فقط لا به ومقدماته إلّا أنّ الهوي من مقوماته لا مقدماته فالأمر بالركوع يشمل الهوي له أيضاً.

وأما القراءة والذكر فهما خارجان عن بحث إجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ التكلم ليس تصرفاً في ملك الغير.

إن قلت: التكلم يوجب تحريك الهواء وتوجّهه، وبما أنّ الهواء في فضاء ملك الغير فهو تصرف في ملك الغير فضاءً وهواءً.

قلت: أولاً: إنّ هذا المقدار ليس تصرفاً عقلياً؛ لأنّ التصرف هو التغيير، والهواء باقٍ على حاله.

ثانياً: وعلى تقدير كونه تصرفاً فليس تصرفاً عرفاً كما ذكره السيّد الخوئي^(١).

وأضاف السيّد الصدر جوابين آخرين هما:

ثالثاً: أنّ الفضاء ولو كان ملك الغير فإنّ هواءه ليس ملكاً له، فإنّ الإنسان يملك

الفضاء لا الهواء الذي فيه، ولذا يجوز سحبه أو تغييره.

رابعاً: أنّ القراءة أو الصوت ليس عين التوجّج في الهواء وإنّما يحصل بسببه فيكون

التوجّج علة لحصول الصوت والقراءة لا نفسها.^(٢)

وما ذكره من عدم تملك الهواء حتّى لو كان في فضاء الشخص يقول به في الماء

المباح أيضاً لو دخل في الأنابيب المغصوبة، فإنّه لا يرى الماء مغصوباً ولكن إذا كان

دخول الماء أو الهواء في ظرف مملوك للإنسان بقصد الحيازة فإنّه يصبح ملكاً له،

لكون الحيازة من الملكات إذا كانت مع قصد الحيازة.

(١) المحاضرات ٤: ٢٨٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٩.

وأما قوله ﷺ: (إنَّ التَّوَجُّعَ علة لحصول الصوت والقراءة) فعلى ما أتذكر أن ما يقوله العلم الحديث إنَّ الصوت هو التَّوَجُّع لا أنَّه علة له .
وبما أنَّ الدليل الأول والثاني كافيان فلا حاجة إلى تحقيق أكثر في حدود هذا البحث .

نتيجة المسألة الثانية عشرة:

وعلى أي تقدير فإنَّ الأمر والنهي لا يجتمعان في القراءة والذكر^(١)، وأما النهوض وكذا الهوي على تقدير كونه من المقدمات لا المقومات، فيدخل في الحرام الذي يكون مقدمة للواجب وحكمه تقدير الأهم منها وأما على احتمال كونه من مقومات الركوع والسجود كما هو الظاهر فيدخل في مبحث الاجتماع .

المسألة الثانية عشرة: الصلاة منفردة في موضع إقامة الجماعة بشكل ينتزع منه إهانة إمام الجماعة، وبما أنَّ نفس عملية الصلاة يصدق عليه عنوان الإهانة فبناءً على الامتناع يتحد مركز الأمر والنهي، ومع تقديم جانب النهي تبطل الصلاة بسبب بطلان أجزائها التي عباديتها غير ذاتية - على أقل تقدير - .

لكن الشأن في الصغرى وهو انتزاع الإهانة حتَّى مع كون المكان صغيراً، وذلك لكون الغالب هو استعجال المنفرد الأمر الذي يمنع من تكوّن ظهور فعله عرفاً في الإهانة، بالإضافة أنَّه إذا كان في بلاد العجم التي لا يحسن أهلها القراءة، فإنَّ الإفراد لا يظهر في تفسيق الإمام، لاحتمال الإشكال في القراءة بشكل لا ينعقد معه الظهور في التفسيق .

المسألة الثالثة عشرة: صلاة العبد أو المرأة في خارج الدار لو نهى السيّد أو الزوج عن الخروج بناءً على حرمة خروجها مطلقاً حتَّى لو لم يباحم حقَّ الزوج كما هو المشهور، والنهي في المقام ليس عن التصرّف في الأرض حتَّى يكون سجودها غضباً،

(١) فتصح الصلاة حتَّى إذا كان الفضاء مغضوباً ما دام المكان مباحاً .

فقد يقال بصحة الصلاة لكن الظاهر كونه منهيًا من جهة أن الشارع دائماً ينهاها عن مكنتها حتى في حال السجود ويقول لها: لا تمكثي وبدل أن تمكثي للسجدة ارجعي إلى بيتك، فيصح إجتماع الأمر والنهي في السجود بل حتى طمأنينتها ومكنتها لغير السجود أيضاً، نعم لا بأس بالصلاة المستحبة لعدم لزوم المكث فيها بل تصح وهي ماشية فلا اتحاد.

المسألة الرابعة عشرة: الصلاة في مكان مُقدّم على مرقد المعصوم عليه السلام إمّا للنص أو الإهانة:

أما الإهانة فصدقها محل إشكال؛ لأنّه أمر عرفي والعرف لا يساعد على صدق الإهانة، والمنته على هذا الأمر العرفي اثنان:

١- أن بعض العوام على رغم احترامهم للإمام المعصوم بشكل يبرزونه أحياناً في قالب الركوع والسجود له نراهم يصلّون متقدمين على القبر الشريف إلا إذا نهيناهم عن ذلك.

٢- أن الإنسان ما دام مشغولاً بالدعاء أو القرآن متقدماً على القبر لا ينكر عليه أحد ولا ينهاه أحد عنها - حتى القائلين ببطلان الصلاة مع التقدّم - فكيف تتحقّق الإهانة بمجرد أن كبر للإحرام ودخل في الصلاة مع الاحتفاظ على نفس هيئته من القيام أو الجلوس؟ فلو كان صلاته الجلوسية أو القيامية إهانة لكان دعاؤه وهو قائم أو جالس بنفس هيئة الصلاة أيضاً إهانة، فكيف لا ينتزع أحد الإهانة وهو يدعو ولكن ينتزع الإهانة وهو يصلّي مع وحدة الهيئة؟ والحال أن المطلوب أمر عرفي لا تعبدية.

هذا إذا كان وجه بطلان الصلاة هو الإهانة، وأما الأخبار فإنّ دلالتها على البطلان محل إشكال؛ لأنّ الظاهر هو التقدّم على إمام الجماعة أو على القبر الشريف لا فوق الرأس.

النقطة الثالثة: أنّ هذه المسألة عقلية أم عرفية؟

ذهب المشهور كالمحقق الخراساني^(١) والسيد الخوئي^(٢) إلى أنّ المسألة عقلية؛ لأنّ كون مركز الأمر والنهي واحداً أو متعدداً ناشئ عن أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي، وأنهما يتعديان من العناوين إلى المعنويات وهو بحث عقلي لا صلة له بالعرف، فالعرف لاحق له في تطبيق المفاهيم على المصاديق، ولا عبرة بمسماحته، وإنما مجاله تحديد المفهوم لا تطبيقه على المصدق.

مثلاً بعد حكم الشارع بوجود دفع الصاع لزكاة الفطرة فإنّ مجال العرف هو استنباط مفهوم هذا اللفظ وبعد أن استنبط أنّ مفهومه هو ما يساوي ثلاث كيلوات فقد يتساح في تطبيق هذا المفهوم على ما يقلّ من الثلاثة بغرام واحد مثلاً فيراه صاعاً، ولكن لا عبرة لتطبيقه فلا يكفي هذا المقدار في امتثال التكليف وإفراغ الذمة عن وجوب زكاة الفطرة.

وقد ذكر السيّد الخوئي محاولات بعض العلماء لجعل المسألة عرفية أيضاً وردّها كلها^(٣).

لكن السيّد الصدر قوّى نظرية كون المسألة عرفية أيضاً في خصوص ما إذا كان دليل الأمر والنهي لفظياً لا لبيئاً، وذكر في وجهه أنّ حجّية نظر العرف وإن كانت في استنباط المفهوم من اللفظ لا في تطبيق المفهوم على المصدق الخارجي ولكن أحياناً يكون النظر المسامحي العرفي في تشخيص المصدق والذي ليس هو بحجة موجبة لتكوّن ظهور لفظي، فهنا يكون حجة وليست الحجة هو نظره تطبيق المفهوم على المصدق، وإنما الحجة هو الظهور الموجود فعلاً، لأنّه مشمول لأدلة حجّية الظهور، فلا يمتنع أنّ منشأ هذا الظهور أيّ شيء.

(١) كفاية الأصول: ١٥٢.

(٢) المحاضرات ٤: ١٨٥.

(٣) المحاضرات ٤: ١٨٣.

وقد طبّق الشهيد الصدر هذا المطلب على مبحث اجتماع الأمر والنهي قائلًا: إذا كان العرف يرى الغضب والصلاة في الخارج شيئاً واحداً، فإنّ نظر العرف في تشخيص هذا الأمر المصدّق يكون سبباً لتحقق ظهور في دليل الأمر بالصلاة بمعنى أنّ الأمر الصلّاتي ليس له إطلاق يشمل الفرد الغصبي بل يختص بالصلاة الواقعة في ضمن غير الفرد الحرام، وبما أنّ العبرة بالظهور فتنفّعنا هذه المسامحة العرفية في المصدّق، لانعقاد الظهور اللفظي وهو حجة.

ومثّل مثلاً آخر وهو أنّ الدليل القائم على مطهّرية الماء ظاهر عرفاً في كونه مطهراً لغيره وطاهراً في نفسه على رغم أنّ العقل لا يرى ملازمة بينهما.^(١)
غير أنا لا نساعد على هذا الكلام ونلاحظ عليه كما يلي:

الملاحظة الأولى: هو ما ذكره المحقّق الخراساني^(٢) وتبعه السيّد الخوئي^(٣) من أنّ الأمر إذا تعلّق بمحصة خاصة من الصلاة - حسب فهم العرف من الدليل - وهي المحصة التي لا تكون في ضمن الفرد المحرّم، فعناه تقييد دليل الوجوب من أوّل الأمر بغير موارد الحرمة، فإذا كان المتفاهم العرفي من دليل وجوب الصلاة - مثلاً - هو الصلاة التي ليست في ضمن الفرد المحرّم فقد خرج عن موضوع مبحث الاجتماع، لأنّ موضوعه هو ما إذا كان لكلّ من الأمر والنهي إطلاق يشمل مورد التصادق والاجتماع.

الملاحظة الثانية: أمّا مثال مطهّرية الماء وطاهريته فهذا ليس داخلياً في موارد مسامحة العرف في تطبيق المفهوم على المصدّق - والذي هو محل كلامنا - بل هو من موارد استنباط المفهوم من اللفظ بمعنى أنّ العرف يرى مفهوم المطهّر مفهوماً ملازماً مع كونه طاهراً ولو لأجل ما ارتكز في ذهنهم من « أنّ فاقد الشيء لا يعطيه »، فهذا

(١) بحث في علم الأصول ٣: ٥٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) المحاضرات ٤: ١٨٤.

المثال من صغريات الدليل اللفظي الذي يختلف فيه النظر العرفي عن النظر العقلي، ولا كلام هنا في أنّ المعيار هو المسامحة العرفية لا الدقة الفلسفية؛ لأنّ استنباط المفهوم من اللفظ يتبع فيه النظر العرفي والظهور العرفي حجة لخضوعه لدليل حجية الظهور كقوله - تعالى -: ﴿ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ (١).

وقد يلاحظ ثالثاً: بأنّ ما ذكره ﷺ في مثال الغضب والصلاة يجري في جميع موارد المسامحة في التطبيق، مثلاً نقول في مثال (الصاع): إنّ مسامحة العرف في تطبيق الصاع وثلاث كيلوات على الحنطة الخارجية الناقصة عن هذا المقدار بقليل يصير منشأً لتكوّن ظهور لفظي في الدليل الأمر بدفع صاع في زكاة الفطرة بشكل يشمل إطلاق ذلك الدليل إعطاء المقدار الناقص ويحكم بكفايته، فلا يبق مورد للقول بعدم حجية مسامحة العرف في التطبيق.

لكن يناقش فيها: بأنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ التسامح لمصداق نفس الدليل الأوّل لا يوجب تغيير ظهوره. أمّا التسامح لمصداق دليل ثانٍ يمكن أن يغيّر ظهور دليل آخر كما في المقام، فإنّ تشخيص أنّ الصلاة والغضب في الخارج شيء واحد يحقّق ظهوراً في إطلاق دليل الصلاة وينفي إطلاق الأمر الصلّاتي.

والتحقّق هو التفصيل في مسامحة العرف في التطبيق على المصداق بين صورة ما إذا كانت المسامحة موجودة قبل صدور الدليل وبعد صدوره: فإذا كانت قبله فهو يوجب أن يكون دليل الصاع ظاهراً في الأعم من المقدار الدقيق والمقدار الناقص بقليل، بخلاف ما لو ورد الدليل في زمن سابق ثم قام العرف بالمسامحة، فإنّ نفس العرف يعترف بأنّ ظهور الصاع لا يشمل الأقل من هذا المقدار لكننا نسامح في إطلاق الصاع عليه.

ثم إنه قد اتضح على ضوء تحقيقنا من التفصيل في المساحات العرفية أن الأقوى كفاية المساحة العرفية حتى في التطبيق فيجتزئ بما يقل عن الصاع - زكاة الفطرة - بالمقدار الذي يسامح فيه عرفاً؛ لأنّ تشريع زكاة الفطرة في السنة الثانية من الهجرة وقد سبقه المساحات العرفية في تطبيق الصاع على أقل من ثلاث كيلوات بقليل، فإذا كان العرف يسامح في صدق الصاع ثم جاء الأمر الشرعي بدفع الزكاة بمقدار صاع، فإنّ كلمة الصاع الوارد في لسان الدليل يكون ظاهراً فيما يراه العرف صاعاً فيكون ذلك الدليل دليلاً على كفاية ما يقل عن المقدار الدقيق بقليل. نعم لا يكفي المساحة العرفية المصدقية إذا تحققت بعد صدور الدليل.

النقطة الرابعة: أنّ الفرق بين مسألة الاجتماع والمسألة الآتية - وهي النهي عن العبادة - هو أنّ مركز البحث عن هذه المسألة هو أنّ الأمر والنهي هل يتعلّقان بمركز واحد لكي لا يمكن اجتماعهما، لتضادهما، أم أنّ مركز الأمر يغاير مركز النهي فلا تنافي بين الأمر والنهي في المورد الذي بأحد عنوانيه مأمور به وبالأخر منهي عنه؟ وبعبارة أخرى: أنّ النزاع في هذه المسألة هو في سرية كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر وعدم سرّيته. وأمّا في المسألة الآتية - النهي عن العبادة - فمركز البحث هو أنّه بعد الفراغ عن أنّ مركز الأمر والنهي شيء واحد، هل يبطل ذلك الشيء بسبب النهي؟ بل حتى لو لم يكن أمر في البين وإنما تعلّق النهي بشيء ما فهل يبطل بسبب النهي أم لا يبطل؟

إذاً فهذه المسألة قد تُحقّق صغرى من صغريات المسألة الآتية، وذلك فيما إذا قلنا بالامتناع أي اتحاد مركز الأمر والنهي وتغليب جانب النهي، فإنّه بسبب بقاء النهي وتعلّقه بتلك العبادة يصبح من صغريات النهي عن العبادة، ويخضع للبحث عن فسادها بسبب تعلّق النهي بها أو عدم فسادها.

النقطة الخامسة: أنّ ملك مبحث الاجتماع هو شمول إطلاق كلّ من الأمر والنهي لصورة التصادق والاجتماع، بمعنى أنّ إطلاق الأمر بالصلاة يشمل حتّى الصلاة في المكان المغصوب - مثلاً - كما أنّ النهي عن الغضب يشمل الغضب الصلّاتي أيضاً. وأمّا لو كان دليل الأمر بالصلاة مختصاً بغير الأفراد المغصوبة ولم يوجد ملك لهذه الصلاة المعنونة بعنوان الغضب، فإنّه خارج عن محلّ البحث^(١)، إذ لم يوجد في البين أمر حتّى يبحث أنّه هل يسري من متعلّقه إلى متعلّق النهي أم لا يسري؟

وبعد أن انتهينا عن الأمور الخمسة المذكورة قبل الدخول في مبحث الاجتماع ندخل في صلب البحث فنقول:

هل أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون أم لا؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى إطلاق القول بأنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون^(٢)، وذهب المحقّق النائيني إلى إطلاق القول بأنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون^(٣)، وفصّل المحقّق العراقي^(٤) والسيد الخوئي^(٥) والسيد الروحاني^(٦) فلم يوافقوا على أيّ الإطلاقين، إلّا أنّ تفصيلهم ينتج الامتناع في المسائل المذكورة المتقدّمة لتطبيق البحث على الفقه كمسألة الصلاة في المكان المغصوب، والتوضؤ المحرّم بأن يتوضأ بالماء أو الإناء الغصبي أو الذهبي والفضي بمعنى أنّهم جعلوا هذه المسائل في الشق الذي ذهبوا إلى الامتناع فيه لا الشق الآخر من التفصيل.

(١) كما تقدّم ذلك من المحقّق الخراساني وتبعه السيّد الخوئي.

(٢) كفاية الأصول: ١٥٩.

(٣) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٠٢.

(٤) نهاية الأفكار ١ و٢: ٤١٥ - ٤١٩.

(٥) المحاضرات ٤: ٢٦٢.

(٦) منتقى الأصول ٣: ٩٠.

ونذكر أولاً أدلة القول بالجواز ثم بعد ذلك أدلة القول بالامتناع:

الدليل الأول: ما نقله في (كفاية الأصول)^(١)، وهو مؤلف من مقدمتين:

الأولى: أنه لو كان اجتماع الحرمة والوجوب محالاً لكان اجتماع الكراهة مع الوجوب أو الاستحباب أيضاً محالاً؛ لأنه على تقدير التضاد بين الأحكام لم يجتمع الكراهة والاستحباب أيضاً، إذ لم ينحصر التضاد بالوجوب والحرمة فقط.

الثانية: وقوع اجتماع الكراهة مع الوجوب أو الاستحباب في الشرع المقدس، ووقوعه أدل دليل على إمكانه، وموارده في الشرع كثيرة:

منها: الصلاة في الحَمَام، حيث اجتمع فيها الكراهة مع الوجوب في الصلاة الواجبة ومع الاستحباب في المستحبة.

ومنها: صوم يوم عاشوراء، فإنه مكروه - لوجود النص^(٢) على الكراهة ومداومة الأئمة عليهم السلام على تركه - ومستحب أيضاً، وإلا لوقع باطلاً؛ لعدم الأمر به ولو استحباباً، وذلك لأنَّ العبادَةَ لا بدَّ أن تكون واجبة أو مستحبة ولا يمكن إباحتها، إذ المباح لا يمكن التقرب به إلى المولى؛ لأنه لا بدَّ من أن يكون نسبة وجوده إلى المولى أفضل من نسبة عدمه ولا يمكن التقرب بعمل يكون المولى بالنسبة إليه حيادياً.

ومن هنا لأجل أن يتبدل الأكل والشرب بالعبادة قال النبي الأعظم صلى الله عليه وآله لأبي ذر: «يا أبا ذر، ليكن لك في كل شيء نية حتى في النوم والأكل».^(٣)

وهناك موارد أخرى لاجتماع الكراهة والاستحباب كالصلاة عند طلوع الشمس وفي موضع التهمة وقارعة الطريق.

(١) كفاية الأصول: ١٦١.

(٢) الوسائل ١٠: ٤٥٩ - ٤٦٣، أبواب الصوم المندوب، الباب ٢١.

(٣) الوسائل ١: ٤٨، أبواب مقدمة العبادات ب ٦ ح ٨.

وقد أجيب عن دليل الجواز هذا بوجوه:

الوجه الأول: إنَّ الكراهة في العبادات ليست بالمعنى اللغوي وهو مطلق المبعوضة الشامل للحرام والمكروه الاصطلاحي، وليست بالمعنى الاصطلاحي أيضاً وهو خصوص ما يكون مبعوضاً بدرجة لا تصل إلى حد التحريم، وإنما هو بمعنى أقلية الثواب، فلا بغض فيها أصلاً، بل هي محبوبة؛ لأنَّ وجودها خير من عدمها؛ ولذلك تصحَّ الصلاة في الحمام، فهي محبوبة ذات ثواب، إلا أنَّها أقل ثواباً من الصلاة في البيت مثلاً.

ولم يوافق المحقق الخراساني على هذا الجواب^(١) واعترض عليه بأنَّ تفسير الكراهة بأقلية الثواب يستلزم أن تكون الصلاة الواقعة في البيت أيضاً مكروهة^(٢)؛ لأنَّ ثوابها أقل من صلاة المسجد، بل حتى صلاة مسجد القبيلة تصبح مكروهة بالنسبة إلى صلاة المسجد الجامع، وهكذا حتى الصلاة في جامع الكوفة المساوية مائة ألف صلاة مكروهة بالنسبة إلى الصلاة عند أمير المؤمنين عليه السلام التي تساوي مائتي ألف صلاة.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام بعنوان الجواب الإجمالي، وهو أنه بعد الفراغ عن قيام البرهان على الامتناع فكلَّ ما ورد في الشريعة المقدسة من الظهور في الإمكان لا بدَّ من رفع اليد من هذا الظهور وتأويله إلى معنى لا يصادم البرهان العقلي^(٣)، مثلاً: قوله - تعالى -: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤) لا بدَّ من تأويله إلى خلاف الظاهر كتقدير مضاف بمعنى (وجاء أمر ربك)، فإذا كنَّا نفعل هذا بظاهر الكتاب فما ظنك بظاهر السنة؟

(١) على رغم قبوله لروح هذا الجواب كما سوف ننقله عنه بصورة معدّلة، فإنّه قد غيّر هذا الجواب وعدّله وجعله جواباً آخر.

(٢) كفاية الأصول: ١٦٥.

(٣) كفاية الأصول: ١٦١.

(٤) الفجر: ٢٢.

الوجه الثالث: وهو أيضاً للمحقق الخراساني رحمته الله بعنوان الجواب التفصيلي (١)، وهو أنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

الأول: ما تعلّق به النهي بعنوانه ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء. (٢)

الثاني: ما تعلّق به النهي به بعنوانه أيضاً ولكن له بدل كالصلاة في الحّمّام، فإنّه يمكنه إيقاع نفس تلك الصلاة في غير الحّمّام، بخلاف صوم عاشوراء فإنّه لا يمكن إيقاعه في يوم آخر؛ لأنّ لذلك اليوم أيضاً صوماً لنفسه.

الثالث: ما تعلّق النهي به لا بعنوانه وذاته، بل بما اجتمع معه في الخارج إمّا بصورة دائمية أي ملازمة، أو بصورة غالبية، كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على أنّ النهي عنها لا بعنوان الصلاة بل بعنوان اتحادها مع الكون في مواضع التهمة.

أمّا القسم الأوّل فبعد قيام الإجماع على وقوعها صحيحة - الأمر الذي يدل على كونه مستحباً، إذ لو لم يكن لها أمر ولو استحباباً لم تصح هذه العبادة - إذناً فأصل الفعل ذو مصلحة وتركه (ترك الصوم) أيضاً فيه مصلحة؛ لأجل أنّ تركه يلازم عنواناً أرجح وهو مخالفة أعداء أهل بيت العصمة والطهارة، حيث كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، أي يعتقدون أنّ يزيد الملعون تغلّب على أبي عبد الله عليه السلام باستشهاده فيتبركون بهذا اليوم بطرق منها الصوم في هذا اليوم، فإذا تركنا صوم هذا اليوم فقد خالفنا أعداء عليه السلام ومصلحة مخالفتهم أرجح من مصلحة الصوم، بدليل مداومة الأئمة عليهم السلام على ترك هذا الصوم.

إذا فالصوم - في الواقع - ليس مكروهاً ومشمئلاً على مفسدة، بل إنّّه واجد للمصلحة بلا مفسدة، لكن تركه واجد للمصلحة أيضاً، وبما أنّ مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل أصبح الترك أولى.

(١) كفاية الأصول: ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) لأنّ أيّ يوم أردنا أن نصوم فيه بدل صوم عاشوراء فإنّ ذلك اليوم أيضاً مأمور بصومه أصالة لا بدلاً.

فالمقام من قبيل المستحبين المتزامين، فإنَّ الحكم هو التخيير إلا إذا كان أحدهما أرجح فیتعیّن الكسر والإنكسار، وعليه فليس بالنسبة إلى الصوم كراهة حتى يتحقق اجتماعها مع الاستحباب كما زعمه المستدلّ.

وأما القسمان الآخران فأيضاً يخضعان لهذا الجواب بإضافة أجوبة أخرى لایهمّنا التعرّض إليها؛ لأننا في غنى عنها.

وبقي على المحقق الخراساني شيء لا بدّ أن یحقّقه، وهو تفسير الكراهة في العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام، حيث لم یوافق على تفسير الكراهة بأقلية الثواب لاستلزام هذا التفسير كون غالب المستحبات - بل الواجبات أيضاً - مكروهاً حتى الصلاة الواجبة الواقعة في مسجد الكوفة مثلاً؛ لأنّها أقلّ ثواباً من الواقعة في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام ولذلك قام عليه السلام بتفسير آخر للكراهة مستعيناً بروح التفسير الأول، وإن كان مع الجواب الثالث لا حاجة الى تفسير أقلية الثواب؛ لأنّ الصوم ليس مكروهاً أصلاً لیكون أقلّ ثواباً. ومع ذلك فقد قام عليه السلام بجواب وهو:

إنّ الأقلية ليست بالنسبة إلى أيّ عبادة تكون أكثر ثواباً، بل إنّ الأقلية إنّما هي بالنسبة إلى المستوى الطبيعي لتلك العبادة، مثلاً طبيعة الصلاة من دون أن یضاف عليها جهات مكثّرة للثواب - ككونها في المسجد أو جماعة - تحتوي على مقدار من الثواب، وهذا المقدار یزید بسبب اجتماعها مع عوامل تكثير الثواب، كما ینقص ثوابها بسبب ورود عوامل نقص الثواب، كوقوعها في الحمام؛ لعدم السنخية بين الصلاة والمكان المعرّض للوساخة والنجاسة، فقلّة الثواب تقاس بالنسبة إلى ثواب أصل الصلاة من دون انضمام الجهة المكثّرة للثواب كوقوعها جماعة. (١)

ولنفرض أنّ أصل الصلاة - من دون ضمّ الجهات المكثرة للثواب - ثوابها ٥٠ حسنة، وإذا وقعت جماعة يضاف عليها مائة حسنة، فيصبح ١٥٠ حسنة، فالمراد من أقلية الثواب هو أنّه أقل من الخمسين لا من المائة والخمسين.

وعليه فصلاة البيت - فضلاً عن صلاة المسجد - لا تكون مكروهة؛ لأنّ ثوابها ليس بأقل من ثواب أصل الصلاة، وهو الخمسون مثلاً.

فإن قلت: هذا التفسير لا يحمل ما ورد من التعبير بركاهة صلاة الحاضر اقتداءً بالإمام المسافر، مع أنّ صلاة الجماعة ليست بأقل ثواباً من أصل الصلاة، وهو الخمسون حسب الفرض؛ لأنّها على رغم كراهتها أكثر ثواباً من صلاة الفردي.

قلت: المراد هو الأقلية من المستوى الطبيعي لصنف تلك الصلاة، حيث حدّد لصلاة الجماعة ثوابات متعدّدة معينة حسب عدد المصلّين، فأصبح المقدار الطبيعي لصلاة الجماعة ألفاً مثلاً، وهذا المستوى الطبيعي يقلّ في المقتدي الحاضر بالإمام المسافر.

هذه أجوبة ثلاثة عن الاستدلال على جواز الاجتماع بوقوعه في الشريعة المقدسة، وقد عرفت الجواب الثاني والثالث اللذين أجاب بهما المحقق الخراساني.

غير أنّ المحقق النائيني^(١) اعترض على الجواب التفصيلي الذي ذكره المحقق الخراساني عليه السلام بأنّه في أمثال صوم يوم عاشوراء الذي فرض وجود مصلحة في الترك أيضاً - أي أنّ كل من فعل الصوم وتركه يحتوي على مصلحة فهما كمستحبّين متزامين - لا نوافق عليه؛ لأنّه إذا فرض اشتغال كل من الفعل وتركه على مصلحة فبما أنّه يستحيل تعلق الأمر بكلا النقيضين في زمن واحد لا محالة يكون المؤثر في نظر الأمر إحداها على فرض كونها أقوى وأرجح من الأخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كليهما معاً عن التأثير، ضرورة استحالة الطلب التخيري بالنقيضين، فإنّه طلب الحاصل، فيستحيل كون كل من الفعل وتركه مطلوباً بالفعل.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٧٣.

وبعبارة أخرى: أن فرض اشتال كل من الفعل والترك على مصلحة يوجب التزاحم بين المصلحتين في مقام تأثيرهما في جعل الحكم، لا التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتثال؛ لما عرفت من استحالة جعل الحكمين للمتناقضين، سواء أكان على نحو التعيين أم التخيير. ومن هذا القبيل الضدّان اللذان لا ثالث لهما، فإنّه لا يمكن جعل الحكم^(١) لكليهما معاً لا تعييناً ولا تخييراً؛ أمّا الأوّل فلأنّه تكليف بالجمال، وأمّا الثاني فلأنّه طلب الحاصل.

وهكذا المتلازمان الدائمان، فإنّه لا يمكن جعل الوجوب لأحدهما والحرمة للآخر لا تعييناً ولا تخييراً؛ لاستلزام الأوّل التكليف بالجمال، والثاني طلب الحاصل.^(٢) ومن هنا تصدّى المحقق النائيني لردّ هذا الدليل الذي أقيم على الجواز بردّ آخر - غير ردّ المحقق الخراساني - ذي مقدمة طويلة، وقد ناقش السيّد الخوئي المحقق النائيني بشكل يطول ذكره ولذلك أضربنا عنه.^(٣)

ونرجع إلى البحث عن الإشكال الذي أورده المحقق النائيني على المحقق الخراساني وحاصل إشكاله: أنّ الطلب التخييري لكلّ من فعل الصوم وتركه - مثلاً - لا يصح؛ لأنّه طلب الحاصل.

ونحن لنا كلام في تقييم هذا الإشكال، وهو أنّ عدم جواز الطلب التخييري للناقضين - وأمثالهما - الذي ذكره المحقق النائيني رحمته تارة يكون مشكلة على مستوى المصلحة كما أشار إليه رحمته من أنّه لا مصلحة في تشريع هذا الطلب - أي الأمر بكل من الفعل والترك تخييراً - لأنّ المكلف يتحصّل على إحدى المصلحتين على كلا التقديرين سواء طلب منه المولى أم لم يطلب، فإذا كانتا متساويتين يكون كالأمر بالمباح، وإذا كان أحد الطرفين أرجح فالأمر بالمرجوح يكون بلا مصلحة.

(١) أي طلب الفعل أو طلب الترك وليس المراد من الحكم مطلق الحكم، إذ يصح جعل الإباحة لكل منهما.

(٢) المحاضرات ٤: ٣١٣.

(٣) من أراد الاطلاع عليه يراجع المحاضرات ٤: ٣١٤ - ٣٢٥.

وتارة يكون المشكل على مستوى اللغوية، أي أنّ المكلف لا بدّ له من أحد النقيضين ولا يخلو منها معاً، فالطلب التخييري للفعل والترك يكون لغوياً؛ لأنّ حال العبد قبل تشريع الأمر كحالته بعده.

أمّا هذا المشكل فيمكن التغلّب عليه بأنّ تشريع الأمر بالنقيضين تخييراً ليس لغوياً؛ لوجود فائدة في ذلك، وهي إعطاء الفرصة للعبد للتحصّل على التكامل النفسي والسموّ الروحي بأن يفعل بقصد امتثال أمر المولى، وإذا أراد أن يترك فيترك أيضاً بقصد أمر المولى بالترك، وحالة امتثاله يوجب له الكمال والرقى الروحي، بينما لو لم يصدر أمر من المولى لما أتيح له هذه الفرصة ولم يستطع أن يقوم بامتثال أمر المولى. إذاً فقوله ﷺ: (أنّ الأمر بالنقيضين تخييراً طلب المحاصل) إن كان مراده أنّه لغو فلا يجوز ذلك على الحكيم، فإنّا لانساعد عليه مع وجود هذه الفائدة، وهي إعطاء الفرصة للعبد لتكميل نفسه من طريق قصد الامتثال والذي لا يتاح له في صورة عدم هذا الأمر التخييري بالنقيضين.

وأما إذا كان الإشكال على مستوى المصلحة فإنّنا نوافق معه ﷺ في أنّ المكلف يتحصّل على إحدى المصلحتين على كلا التقديرين، أي سواء فعل أم ترك، وسواء طلب منه المولى أم لم يطلب؛ لأنّه لا يخلو عن أحد النقيضين أو الضدين اللذين لاثالث لهما، فلا يفوته كلتا المصلحتين، بل يتحصّل دائماً على إحداهما.

لكن لانوافق معه ﷺ من جهة أنّ هناك مصلحة أخرى، وهي التكامل النفسي لا يتحصّل عليه العبد إلّا بهذا الأمر، فلئن لم يكن مصلحة بالنسبة إلى المأمور به فإنّ المصلحة موجودة من جهة إعطاء الفرصة للعبد لأن يتكامل روحاً ويسمو نفساً من طريق قصد الامتثال كما تقدم توضيحه في الشق الأوّل.

غير إن إشكالنا على المحقق النائيني دفاعاً عن المحقق الخراساني يتوقف على كفاية وجود المصلحة والملاك في نفس تشريع الأمر كما عليه بعض العدلية، وأمّا على مسلك المشهور - وهو كون المصلحة لا بدّ أن تكون في المأمور به - فقد يقال: بأنّ اعتراضنا على المحقق النائيني دفاعاً عن المحقق الخراساني غير تام؛ لأنّ المأمور به لا يوجد مصلحة للعبد، إذ لا يوجد مصلحة غير متزامنة لا في الفعل ولا في الترك حتى يصح له تشريع الأمر. نعم، لو شرع الأمر لاستفاد منه العبد السموّ الروحي، وهذا في الواقع داخل في كون المصلحة في الأمر لا في المأمور به .

ولكن يمكن التغلّب على هذا الإشكال:

أولاً: أنّ الظاهر أنّ ما يرفضه المشهور هو كون المصلحة في الأمر في أغلب الأحكام الشرعية، وأمّا الالتزام بكون المصلحة في الأمر في بعض الموارد النادرة - كصوم يوم عاشوراء - دون أغلب الموارد فلم يثبت كون المشهور على خلافه .
وثانياً: أنّ المأمور به نفسه أيضاً فيه مصلحة لفرض كون كل من الفعل والترك ذا مصلحة، وإنّما الإشكال في أنّ تشريعه لهذا الطلب التخييري لا فائدة فيه، وقد أجبنا عنه وأثبتنا الفائدة فيه .

قد نقول: على غرار تفكيركم يصحّ تعلّق الطلب بكلّ مباح .

والجواب: أنّه نعم؛ لأنّ المشكل إذا كان هو اللغوية فقد تغلّبنا عليها. نعم، لو كان المشكل هو وجود المصلحة في المأمور به فقد تكلمنا عنه، وقد يُفصل بين قسمي المباح، فالقسم الذي لا مصلحة ولا مفسدة فيه لا يمكن طلبه، والقسم الذي يحتوي مصلحة ومفسدة متساويتين يمكن طلبه؛ لوجود المصلحة في البين .

لكن لا نوافق على هذا التفصيل؛ لأنّه إذا اعترفنا بلزوم الملاك في المأمور به فإنّه لا

ملاك في كلا القسمين؛ لأنّ المصلحة المزاحمة بالمفسدة المساوية تكون كعدم المصلحة، فلا فرق بين عدم المصلحة رأساً وبين وجودها وتزاحمها بمفسدة متساوية غالبية ومع ذلك فلا نصّر على جواب المحقق الخراساني؛ لأنّنا في غنى عنه، حيث يمكن ردّ هذا الدليل المذكور - أي الدليل الأوّل - للقول بالجواز من طريق آخر بعنوان الوجه الرابع، وهو:

الوجه الرابع: إنّ الكراهة في العبادة ليس بمعناها الحقيقي، وهو مرجوحية وجوده بالنسبة إلى عدمه - لأنّ العبادة لا بدّ أن يكون فعلها أرجح من تركها - بل النهي في الواقع إرشاد إلى ضرر أو خسارة في البين، سواء أكانت تلك الخسارة هو نقصه عن المستوى الطبيعي^(١) لتلك العبادة في صنفها^(٢) - لأجل عدم سنخيتها مكاناً أو زماناً^(٣) - أم وجود ضرر آخر مع احتفاظها على ثوابها الطبيعي كالصلاة في موضع التهمة، فإنّها من الشقّ الثاني، أي تحتفظ على ثوابها من دون نقص إلا أنّ المصلّي قد يتلى بضرر التهمة، كما أنّ الصلاة في الحمام من الشقّ الأوّل، أي ينقص ثوابها عن المستوى الطبيعي للصلاة، وأمّا صوم عاشوراء فيحتمل الأمرين.

ويبقى نقاط إبهام في البين ننبّه عليها فيما يلي:

النقطة الأولى: أنّ الفرق بين تحقيقنا في الجواب وبين جواب المحقق الخراساني هو أنّه صَلَّى جعل النهي المتعلّق بفعل الصوم مولوياً لا إرشادياً، وقال: إنّ الطلب متعلّق

(١) المراد من المستوى الطبيعي هو ثواب طبيعة تلك العبادة من دون تدخّل عوامل خارجية مؤثّرة في نقص ثوابها ككون الصلاة في الحمام، أو زيادته ككونها في المسجد والصوم في عيد الغدير الذي وردت الرواية بكونه يعادل صيام الدهر ومائة حجّة وعمرة.

(٢) قد تقدم منّا وجه زيادة كلمة: (في صنفها) في الصفحة ٢٥٦.

(٣) كالصلاة في الحمام والصوم في عاشوراء بناءً على أقلّيّة ثوابه عن الصوم العادي، وإن كان يحتمل أيضاً ألا يقلّ ثوابه عن المستوى الطبيعي للصوم لكن المكلف يتلى بضرر التشبّه بأعداء أهل البيت عليهم السلام مع الاحتفاظ على نفس مصلحة الصوم العادي.

بالترك أيضاً، ويرى هو أنّ النهي طلب الترك، ولذلك أدخل كلاً من الصوم وتركه في المستحبين المتزامين، ففسح المجال لإشكال المحقق النائيني رحمته عليه بأنه كيف يمكن تعلق الطلب بكلّ من الفعل والترك تخييراً؟

وهذا بخلاف ما ذكرناه في تحقيق المسألة حيث قلنا: إنه لا أمر بالترك ولا نهى عن الفعل مولوياً، بل نهيه إرشاد إلى وجود منقصة في البين، إمّا لكون الصوم في يوم عاشوراء يقلّ عن المستوى الطبيعي للصوم، وإمّا لتحقق منقصة أخرى وهو ضرر التشبه بأعداء الدين حيث كانوا يصومون عاشوراء تبرّكاً بشهادة أبي عبد الله صلوات الله عليه وسلامه.

والفرق بين الاحتمالين أنّه لو فرضنا مصلحة الصوم خمسين حسنة فعلى الاحتمال الأوّل يكون مصلحة هذا الصوم أقلّ من الخمسين، وعلى الاحتمال الثاني لا يقلّ مصلحة الصوم عن الخمسين، لكن المكلف يُبتلى بمنقصة روحية وابتعاد معنوي جرّاء تشبهه بأعداء الله تعالى، فهو يقع في هذه المفسدة من دون أن ينقص شيء من مصلحة صومه. نعم الكسر والانكسار موجود.

النقطة الثانية: في تحديد درجة هذا الضرر وهذه المنقصة؛ لأنّ هنا سؤالاً وهو: إنّ هذه المفسدة أو الضرر أو المنقصة الموجودة في صوم عاشوراء إن كانت متساوية أو أكثر من مصلحة الصوم فكيف صارت عبادة مع اعتبار الرجحان فيها، ولا تكفي المصلحة المغلوبة للمفسدة؛ لأنها لا تكون ملاكاً للأمر حتى استحباباً؟ والجواب: أنّه لا بدّ من فرض كون المفسدة الموجودة في هذا الصوم أقلّ من مصلحة الصوم ما دمنا لا نقول بالاجتماع وكونه في الواقع عمليين؛ لأنّه إذا اعترفنا بكونه عملاً واحداً فإنّه يكون مرجوحاً؛ لكون مفسدته غالبية على مصلحته، فلا يتعلق به الأمر حتى لو فرض أنّه ذو جهتين ليتعلّق الأمر بجهة والنهي بأخرى.

النقطة الثالثة: أننا عرفنا تأثير المكان في انخفاض درجة مصلحة العبادة عن مستواها العادي كالصلاة في الحمام لعدم سنخيتها باعتبارها معراج المؤمن مع المكان المعرض للوساخة والنجاسة، ولكن ما هو تأثير الزمان في تخفيض ثواب العبادة؟ والجواب: أنه لا مانع من القول بأن صوم يوم عاشوراء بسبب كونه تشبهاً بأعداء الدين ثوابه أقل من المستوى الطبيعي للصوم العادي، إلا أننا لا نصرّ على ذلك، بل نفصح المجال للاحتفال الثاني وهو عدم نقصه من ثواب الصوم العادي، لكن المكلف يُبتلى بمشكلة من ناحية أخرى، وهو ضرر ومفسدة التشبه بأعداء الدين الراضين بقتل سبط سيّد المرسلين عليه السلام، فهو وإن تحصّل على مصلحة خمسين درجة - مثلاً - لكنّه ابتلى بمفسدة ٤٩ درجة أيضاً.

وإنما قلنا ٤٩ درجة ولم نقل ٥٠ أو أكثر لئلا يخرج الصوم عن كونه عبادة؛ وذلك لأنّه إذا كان العمل الواحد والذي مصطلحه ٥٠ مثلاً يحتوي على مفسدة درجتها خمسون أيضاً فإنّه يسقط عن الرجحان، وبالتالي عن العبادة؛ لاعتبار الرجحان في العبادة، فلا ملاك لتعلق الأمر به؛ لأنّ المصلحة المغلوبة أو المساوية للمفسدة لا تكون ملاكاً للأمر كما تقدم في النقطة الثانية.

النقطة الرابعة: أنه قد تقول: إننا عرفنا فائدة النهي الإرشادي في القسم الثاني والثالث^(١) من العبادات المكروهة، وهو أن يبدهما بفرد آخر خالٍ من المنقصة، فيصلّي في مكان مناسب، ولكن ما هو فائدة النهي عن القسم الأول؛ لأنّه لا يمكنه تبديله بفرد آخر؟ حيث إنّ الأيام الأخرى لها صيام لنفسها، وهكذا الساعات

(١) هذا حسب تقسيم المحقق الخراساني، حيث قسّم العبادات المكروهة إلى ثلاثة أقسام: الأول ما ليس له بدل كصوم يوم عاشوراء، والثاني والثالث يكون لهما بدل، فالثاني كالصلاة في الحمام، والثالث كالصلاة في موضع التهمة.

الأخرى لها صلاة أيضاً، فليس صلاتها بدلاً عن الصلاة في وقت طلوع الشمس، ولا صومها بدلاً عن صيام عاشوراء.

والجواب: أنّ النهي الإرشادي هنا قد يكون للفوائد التالية:

١ - تبنيه موالي أهل بيت الرسالة ﷺ أنّ صوم يوم عاشوراء تشبّه بأعدائهم فيترك هذا الصوم مواساة لهم ﷺ على حساب مصلحة الصوم، فيرضى بخسارة هذه المصلحة لكي يتخلّص من مفسدة التشبّه بأعدائهم.

٢ - إنّ المكلف إذا علم بمقدار مصلحة هذه العبادة - صلاة كانت أم صياماً - وأنها أقل من المستوى الطبيعي أو مبتلاة بضرر جانبي وهو التشبه بأعداء أهل البيت ﷺ فقد لا يتكوّن له داع لهذه العبادة، كمن لا يقوم بمعاملة تجارية لو رأى قلة نفعها لكن يقوم بنفس المعاملة إذا كانت أنفع، فلا يصوم عاشوراء ولكن يصوم يوم الغدير طمعاً في ثواب صيام الدهر كلّه ومائة حجّة وعمرة، فهو يوازن مصلحة الصوم - مثلاً - مع مصلحة أشغاله الأخرى كالمشاركة في مآتم سيد الشهداء عليّاً أو خدمة الإخوان أو الدعاء وغيرها.

٣ - وحتى من لا يهّمه الأمور المتقدّمة فلم يتمتّع بهذه النعمة - أي لم يصل بهذه الدرجة من حبّ أهل البيت ﷺ كما في الفائدة الأولى، وليس له شغل آخر كما الفائدة الثانية، فإنّه مع ذلك يستفيد من هذا الإرشاد، وهو في صورة ما إذا كان عاجزاً عن الصلاة في وقتين أو الصوم في يومين؛ لعدم قدرته على الجمع؛ لضعف في بدنه مثلاً، فإذا عرف نقص ثواب هذه العبادة في هذا الوقت بالنسبة إلى سائر الأوقات يصلي أو يصوم في وقت آخر فيتحصل على الثواب الأكثر.

النقطة الخامسة: أنّ القسم الأوّل من العبادات المكروهة - وهي التي ليس لها بدل كصلاة وقت شروق الشمس، وصوم يوم عاشوراء - تتساءل عنها: أنّ المنقصة أو المفسدة الموجودة فيها هل هي أقلّ من مصلحتها، أم أكثر، أو مساوية؟ فإذا كانت

مساوية أو غالبية فكيف صارت عبادة؟ إذ العبادة يعتبر فيها رجحان فعلها، والمصلحة المغلوبة أو المساوية للمفسدة لا تكون ملاكاً للعبادة. وإذا فرضتم أنّ مصلحتها أكثر وأنّ فعلها أرجح من تركها - وإن كانت أقلّ بالنسبة إلى المستوى الطبيعي لتلك العبادة - فلماذا يتركها العاقل ويختسر نفسه هذه المصلحة، فإنّها على قلّتها خير من العدم، ما دام المفروض عدم بدل لها لكي يمكنه التحصل على المصلحة التامة بفضل الإتيان ببدلها؟^(١)

والحاصل: أنّ الصلاة وقت الشروق والصوم يوم عاشوراء لو كانت مصلحتها مرجوحة أو مساوية فلا تصير عبادة، وإذا كانت راجحة فلماذا نخسرهما وإن كانت قليلة؟ لأنّها خير من العدم.^(٢)

ومن هنا يتواجد سؤال يطرح نفسه، وهو: أنّه لماذا كان الأئمة عليهم السلام يداومون على ترك صوم عاشوراء؟

والجواب: أنّنا نختار الشقّ الثاني، وهو كون هذه العبادات وجودها أرجح من عدمها، ولكن مع ذلك قد يتركها العاقل لأجل تزامنها مع عمل آخر أكثر ثواباً كقضاء حوائج الإخوان، أو إقامة عزاء سيّد شباب أهل الجنان عليه السلام. هذا بالإضافة إلى أنّ محبّي أهل البيت عليهم السلام قد يصل حبّهم إلى درجة تمنعهم من صوم عاشوراء بغضاً لأعداء الدين.

ومن هنا يظهر الفرق بين صوم عاشوراء - الذي كان الأئمة عليهم السلام يداومون على تركه - والصلاة وقت الشروق التي لم يثبت مداومة الأئمة عليهم السلام على تركها، فإنّه يمكن أن يكون وجه قلّة الثواب في الصلاة هو التشبّه بعباد الشمس، وهو ليس في المبعوضة بمقدار التشبّه بأعداء أهل البيت الراضين بقتل الحسين عليه السلام، فتلك الصلاة لم يثبت مداومة الأئمة على تركها، بخلاف صوم عاشوراء فإنّ حبّ الحسين يوجب

(١) كما في الصلاة في الحمام فإنّه يمكن تركها لغرض الإتيان بها في مكان مناسب.

(٢) كما جاء في بعض الأخبار «أنّ أخذ القليل خير من ترك الكثير» بحار الأنوار ٦٤: ٣١٤.

المدائمة على تركه، وقد ورد أنّ للحسين عليه السلام محبة مكنونة في قلوب المؤمنين فضلاً عن قلوب أئمة المسلمين.

هذا، بل قد يصل الحبّ إلى درجة لا يرفع يده عن محبوبه حتى لو لم يحصل أيّ ثواب، بل حتى لو وقع في العذاب، كما قال أحد الموالين مخاطباً لأمر المؤمنين عليهم السلام:

أبا حسن لو كان حبّك مُدخلي جهنم كان الفوز عندي جحيمها
وكيف يخاف النار من كان موقناً بأنك مـولاه وأنت قسيمها

ونخرج عن تحقيق الجواب عن الاستدلال على الاجتماع بوجود العبادات المكروهة بنتيجة أنّ الكراهة في العبادات ليس بمعناها الحقيقي - وإلا كانت باطلة - بل النهي فيها إرشاد إمّا إلى النقص عن المستوى الطبيعي لتلك العبادة كما الصلاة في الحمام والصوم يوم عاشوراء على احتمال^(١) وإمّا لوجود ضرر - لكنّه أقل من مصلحة تلك العبادة؛ وإلا لكانت باطلة؛ لأنّ المصلحة المغلوبة لا تكون ملاكاً للأمر ولو استحباباً - سواء أكان ذلك الضرر والمنقصة هو التشبّه بأعداء الإمام الحسين عليه السلام كما في صوم يوم عاشوراء من دون أن ينقص ثوابه عن المستوى الطبيعي بناء على الاحتمال الآخر، أم هو الابتلاء بالتهمة كالصلاة في مواضع التهمة، بفرق بينهما، وهو أنّ الإرشاد في الصلاة في موضع التهمة - التي هي القسم الثالث بتقسيم الآخوند قده - يكون النهي الإرشادي لغرض أن يبدها بفرد آخر فاقد لتلك المشكلة، فيترك هذه الصلاة ليصلي في مكان آخر مناسب.

وفي هذه النكتة يشترك هذا القسم مع القسم الثاني وهو الصلاة في الحمام، بخلاف

(١) والاحتمال الآخر ألا ينقص ثوابها عن المستوى العادي لتلك العبادة، لكنّه يُبتلى بوجود ضرر أو منقصة أخرى مع الاحتفاظ على نفس الدرجة من الثواب، فلو فرض أنّ ثواب طبيعة الصلاة من دون تدخل عوامل الزيادة والنقيصة هو خمسون، فعلى الاحتمال الأول يقل ٥٠، وعلى الاحتمال الثاني يبقى على ٥٠.

القسم الأول وهو صوم يوم عاشوراء والصلاة وقت الشروق، فإنه لا يمكن أن يبدله بصوم يوم آخر؛ لأن ذلك اليوم أيضاً مأمور بصومه فليس بدلاً عنه.

وعليه فالفائدة من النهي الإرشادي معرفة هذه المنقصة ليوافق المكلف مع عبادة أخرى في صورة عدم إمكان الجمع، بل حتى في صورة إمكان الجمع؛ لأن حبّ الحسين عليه السلام المكنون في قلب كل مؤمن يدفعه إلى ترك هذا الصوم تخلصاً من التشبه بأعداء الحسين عليه السلام الراضين بقتله والمتبركين بيوم عاشوراء من طريق الصيام فيه. ومشكلة التشبه وإن كانت موجودة في الصلاة التي تشبهه بعباد الشمس لكنها أخف^(١) ولعله لذلك نرى مداومة الأئمة عليهم السلام بترك صوم عاشوراء ولم نجد مداومتهم على ترك صلاة وقت الشروق.

الدليل الثاني على جواز الاجتماع:

ما ذكره العضدي^(٢) والحاجي^(٣) من أننا نرى بالوجدان اجتماع الأمر والنهي في بعض الموارد، كما لو أمره المولى بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص، فخطا الثوب في نفس المكان، فإنّ العرف يعدّه مطيعاً وعاصياً.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته الله بأنّ الأمر والنهي لم يجتمعا في عمل واحد، إذ قد صدر منه عملان مستقلان^(٤)، أحدهما الكون في ذلك المكان وهو منهي، والآخر عملية الخياطة وهي مأمور بها، فإنّ الخياطة عبارة عن إدخال الخيط في الثوب على النحو الخاص حتى لو فرض عدم جلوسه في مكان بل كان في الهواء مثلاً، فهذا المثال

(١) لأنّ مبغوضية التشبه بأعداء الحسين عليه السلام أشد من مبغوضية التشبه بعباد الشمس؛ لأنّ للحسين عليه السلام محنة مكنونة في قلوب المؤمنين.

(٢) و (٣) شرح العضدي على مختصر المنتهى الأصولي لابن حاجب المالكي: ٨٢ - ٨٣. مسألة استحالة كون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة.

(٤) كفاية الأصول: ١٦٦.

خارج عن المقام، كَمَنْ يَصَلِّي وَيَنْظُرُ إِلَى الْأَجْنِبِيَّةِ، فصحيح أنه مطيع وعاصٍ لكن إطااعته بعمل وعصيانه في عمل آخر .

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ضمناً في بعض تنبيهات المسألة بعنوان الدليل على الاجتماع، لا فقط في التطبيق المعروف لهذا البحث وهو إمتثال الصلاة في المكان المغضوب مما يكون النسبة بين العنوانين عموم من وجه، بل حتى فيما كانت النسبة عموماً من مطلقاً، كما إذا أمر بطبيعي الصلاة ونهى عن حصة خاصة منها، فإن هذه الصورة أيضاً داخلية في مبحث الاجتماع، بمعنى أنه لو أتى بالفرد المنهي وهو الصلاة في المكان المنصوص بعدم إتيانها فيه، فهل هذه الصلاة مأمورة ومنهية في نفس الوقت، أو أن أحد الحكمين يرتفع من البين؟

غير أننا لم نتعرض من أول الأمر لهذه الصورة؛ لاستهدافنا البحث عن المسائل الأصولية المنتجة في الفقه، وهذه الصورة لا كلام فيها فقهياً، حيث تدخل في التقييد والتخصيص، فلم نجد فقيهاً يقول بأن عتق الرقبة الكافرة - مثلاً - مأمور به ومنهي عنه، بل يدخلونها في باب الإطلاق والتقييد أو العام والخاص .

ومن هنا فإن أدلة الاجتماع وإن كانت أعم من العموم المطلق لكن تركنا بحثه لخضوعه لقوانين الإطلاق والتقييد أو العام والخاص، فلا فائدة فيها فقهياً .

ولنعد إلى بيان الدليل الثالث على الاجتماع، وهو: أنه لا تضاد بين أن يريد المولى صرف وجود الصلاة وينهى عن مطلق أفراد الغضب مثلاً؛ لأنه لا يريد جميع أفراد الصلاة كي يتنافى مع نهيه عن مطلق أفراد الغضب، بل إنما يريد فرداً واحداً، فبإمكان المكلف أن يحققه في المسجد مثلاً. (١)

ولكن رُدَّ هذا الدليل :

أولاً: من قبل نفس المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأن هذين الأمر والنهي وإن كانا غير

متعارضين ذاتاً إلا أنّ التنافي موجود عرضاً. (١)

إلا أنّ الشهيد الصدر رحمته لم يرتض هذا الرد بقوله: إنّه من الخلط بين الترخيص الوضعي والترخيص التكليفي.

وبيانه: أنّ الأمر بالصلاة يقتضي الترخيص الوضعي في تطبيق الحكم على أيّ فرد من أفراد طبيعة الصلاة، أي يتحقّق الاجتزاء بأيّ فرد محقّق للطبيعة، وهذا لا يتنافى مع وجود المانع من ناحية أخرى، وهو الذي دلّ عليه النهي، إذاً فلاتنافي بين مدلولي الأمر والنهي لا ذاتاً - كما اعترف به المحقّق النائيني رحمته - ولا عرضاً. (٢)

وثانياً: من قبل السيّد الصدر رحمته فقال: إنّ ما ذكره المستدلّ وهو عدم التضادّ بين أمر المولى ونهيه وإن كان في نفسه صحيحاً لكنّه يستلزم التضادّ في عالم الحبّ والبغض الذي هو عالم المبادئ وروح الحكم فيما إذا ترك العبد سائر أفراد الصلاة وأتى بخصوص الفرد الواقع في المكان الغصبي أو في الحمام مثلاً^(٣)، فإنّ هذا الفرد من الصلاة الواقعة في المغصوب يكون مورداً لحبّ المولى وبغضه، وهما متضادّان، غاية الأمر هذا ليس محذوراً ثبوتاً، بل محذور إثباتي، فيختصّ بما إذا كان الأمر والنهي ثابتين بدليل لفظي. (٤)

لكن نحن لانساعد على ردّ الشهيد الصدر رحمته؛ لأنّ الشيء ما دام يحتوي على جهتين فيمكن اجتماع الحبّ والبغض فيه، فحبوب من جهة ومبغوض بأخرى، كدواء مرّ يُبغض لمرورته وفي نفس الوقت محبوب لمعالجته للمرض، ولذلك فإنّنا نردّ هذا الدليل من طريق آخر ونجعله:

ثالثاً: وهو أنّ محبوبة بعض الأفعال وإن كانت تجتمع مع مبغوضيته لكن في

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٣١.

(٣) الأول مثال لنسبة العموم من وجه، والثاني لنسبة العموم المطلق.

(٤) بحوث في علم الأصول ٣: ٣٩.

مرحلة التكليف بالأمر والنهي لا يمكن البعث والزجر معاً في آن واحد؛ لأنّ المولى يوازن بين حبّه وبغضه فيكلّف على طبق الأرجح، فإمّا أن يزجر لو رأى ضرره أكبر من نفعه كما في الخمر والميسر حيث قال تعالى: ﴿وَأَمَّا أَنْ يَأْمُرَ إِذَا رَأَىٰ رَجْحَانًا نَفْعُهُ كَمَا فِي أَمْرِهِ بِزَرْقِ الْإِبْرَةِ لِعَلَّاجٍ مَرَضُهُ عَلَىٰ رِغْمِ بَغْضِهِ لِلْأَمِّ الْحَاصِلِ مِنْهُ .

إذا فشكلة اجتماع الحبّ والبغض التي ركّز عليها الشهيد الصدر عليه السلام محلولة، وإمّا الإشكال يكمن في مرحلة اجتماع الأمر والنهي؛ لعدم إمكان البعث إلى شيء والزجر عنه في نفس الوقت، كما يأتي بيانه منّا في إثبات المختار، وهو عدم إمكان الاجتماع. اللهمّ إلّا لو فرض أنّ وجود الطبيعة مغاير لوجود حصة منها، أي أنّ طبيعة الصلاة مغايرة للصلاة في الحمام، لا أنّها شيء واحد ذو جهتين.

الدليل الرابع: وهو للمحقق النائيني عليه السلام: إنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فتكون جهة الصلاة - مثلاً - الموجودة في هذا الفرد مغايرة لجهة الغضب، غاية الأمر انضمت إحداها بالأخرى حين تحقّق الصلاة في المكان المغضوب من دون أن يتّحدا، فعبر عليه السلام بأنّ تركيب الجهتين انضمامي لا اتحادي.

وبيان دليل المحقق النائيني عليه السلام هو: إنّ العنوان إذا كان من المشتقات - كالعالم والعاقل - فتعدده لا يوجب تعدد المعنون، ولذلك فتعدّد عنواني المصلّي والغاصب ^(٢) لا يجعل المعنون متعدداً، بل هو شخص واحد صدر منه كلا العملين. وأمّا إذا كان العنوان مبدأً كنفس الصلاة والغضب، أو الشجاعة والعدالة، فإنّه يوجب تعدّد المعنون. وبرهن عليه السلام على ذلك بأنّه في صورة ما إذا كانت النسبة بين المبدأين عموماً من

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) وبعبارة أدق: (المتصرف بلا إذن من يعتبر إذنه) وذلك لان الغضب أمر انتزاعي من التصرف المذكور.

وجه كالأمثلة المتقدمة - أي الصلاة والغضب - فإنَّ وجود مادتي الافتراق دليل على أنّ عملية الصلاة في المكان المغضوب ليست شيئاً واحداً، وليس التركيب بينها اتحادياً، بل هو انضمامي، أي هما عملان منضمان، وذلك لأننا نجد تحقق الصلاة - مثلاً - وحدها في مادة الافتراق، كما نجد تحقق الغضب وحده أيضاً في مادة الافتراق، فوجودهما في الظرف المفارق برهان على أنّ وجودهما في مادة الاجتماع ليس بنحو التركيب الاتحادي، أي ليسا واحداً، إذ لو كانا واحداً فكيف نجد قد تفرّق إلى اثنتين في مادتي الافتراق؟! (١)

ولم يقع كلامه ﷺ موضع قبول عدّة من المحققين، كالمحقق العراقي والإصفهاني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام، فبعض قلّصه فلم يوافق على إطلاق كلامه كالسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام، كما ناقشوا برهانه بعدة مناقشات نحن في غنى عنها؛ لأنّ لنا ردّاً آخر على برهانه نذكره أولاً ثمّ نذكر مناقشاتهم إن شاء الله تعالى.

وكلامنا على برهان المحقّق النائيني هو: أنّ برهانه ﷺ على كون التركيب انضمامياً يحتاج إلى مقدّمة أخرى، وهي أن يكون ذلك المبدأ - كالصلاة والغضب - الموجود في مادتي الافتراق محتفظاً على جميع خصوصياته حينما يوجد في مادة الاجتماع، وأمّا لو قدر أنّ ذلك المبدأ الذي وجد بخصائصه في مادة الافتراق يفقد بعض خصائصه حينما يجتمع مع المبدأ الآخر في مادة الاجتماع بشكل يتبدلان إلى ماهية أخرى واحدة وجوداً ويصبحان شيئاً واحداً فإنّ البرهان لا يتم، إذ من المحتمل أنّ المبدأين المستقلين في خصائصهما بسبب اجتماعهما في مادة الاجتماع أصبحا متحدين واتحد تركيبهما.

وهذه المقدمة لا يمكن إثباتها ما دمنا نرى خلافها في بعض الموارد، فنرى إمكان تبدّل بعض الأمور تبعاً لتبدّل ظروفها، كما نجد أنّ كلاً من الماء والتراب حين الافتراق

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٠٢ - ٤٠٣.

يفيدان الطهور، فن خصائصهما تحصيل الطهارة الحديثة بهما وضوءاً وتيمماً، وأما لو رُكِّبَا بشكل الماء المضاف - لا بدرجة الطين أو الوحل المفيد للتيمم حين الضرورة - فإنَّ كلاًَّ منهما يفقد خصوصيته بشكل لا يمكن التطهير به. (١)

وما ذكرناه لأجل التقريب فقط؛ للتنبيه على أنَّ تبدُّل المبدئين المستقلين في مادة الافتراق إلى شيء واحد بنحو التركيب الاتحادي أمر ممكن (٢)، فلا بد في تميم برهان المحقق النائبي عليه السلام من سدِّ باب هذا الاحتمال، وبدونه يكون برهانه ناقصاً. هذه مناقشتنا لبرهان المحقق النائبي عليه السلام.

ثمَّ نرجع إلى كلمات ومناقشات سائر المحققين حول كلام المحقق النائبي عليه السلام، فقد ناقشه كلُّ من المحقق العراقي والإصفهاني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والشهيد الصدر والسيد الروحاني، وهي كما يلي:

المناقشة الأولى: وهي للسيد الروحاني، وهي أنَّ كلام الميرزا هنا مناقض لمبناه في المشتق، حيث ذهب في باب المشتق ببساطته وأنه لا يختلف عن المبدأ، فكيف يلتزم

(١) وما ذكرنا لا يتوقف على الموضوعات الشرعية، بل يجري في الأمور التكوينية، مثلاً نجد غاز (الأكسجين) في حالة الافتراق عن غاز (الهيدروجين) محتفظاً على بعض الخصائص كصاحبه، ولكن مادة الاجتماع - بنسبة الثلث والثلثين - يفقدان بعض خصائصها ويشكلان مادة ثالثة باسم (الماء)، وكذا بعض المواد الأخرى التي إذا اجتمع بعضها مع بعض يقلَّ حجمها على أثر الانفجار الحاصل بسبب التفاعلات الكيماوية، وأمثالها كثيرة يظهر بمراجعة علم الكيمياء.

وقد أراد بعض الباحثين استغلال هذه الظاهرة الكيماوية لإبطال الحقائق الثابتة كقانون (٢+٢ = ٤) بتقريب أنَّ جَمْعَ حجمين من إحدى المادتين مع حجمين من المادة الأخرى لا ينتج أربعة حجوم، بل يكون أقل؛ لأجل التبخُّز والانفجار الحاصل بسبب التفاعل الكيماوي، واستهدف من ذلك عدم وجود حقيقة ثابتة في الكون.

لكنَّك خير بأنَّ هذا ليس عملية جمع حجمين مع حجمين مع الاحتفاظ عليها، إذ لم نحفظ على الحجمين السابقين، والحال أنَّ القانون ثابت على حاله، وهو أنَّ (٢) مع الاحتفاظ عليه إذا جمع مع مثله ينتج (٤)، لا بدون الاحتفاظ.

(٢) ولا أقل من فقدان قيد الوحدة.

هنا بالتفكيك بين المبادئ وبين العناوين الاشتقاقية؟! (١).

المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الروحاني أيضاً^(٢)، وهو: نفس ما اعترضنا به على المحقق النائيني إلا أن مناقشته بظاهاها ناقصة، حيث فرض فيها محفوظية المبدأ في جميع الموارد، وعلى هذا الفرض لا يرد الاعتراض على المحقق النائيني، إذ مع فرض محفوظية المبدأ - أي احتفاظه على جميع خصوصياته حتى خصوصية عدم ذوبانه واستهلاكه في غيره عند اجتماعه في مادة الاجتماع - يثبت الانضمام ولا ينتج الاتحاد، بخلاف ما قلناه نحن، حيث لم نسلّم محفوظية المبدأ بجميع خصوصياته في مادة الاجتماع، وقربناه بشواهد شرعية وطبيعية. وهذا خروج عن الفرض؛ إذ لا يصدق الاجتماع.

المناقشة الثالثة: وهي للمحقق العراقي، وهي أن غاية ما ينتصر به لإثبات كون التركيب انضمامياً - الذي يدعيه المحقق النائيني عليه السلام - هو أن الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع، والغصب من مقولة الإضافة باعتبار أنه إشغال المكان كما يظهر من تفسير الغصب في تعبيراتهم، فيختلف متعلقا الأمر والنهي.

هذا غاية ما يوجب التعدد والانضمام.

ولكن يرد عليه إيرادات أربعة أحدها نذكر منها واحداً:

إنّ العنوان المحرّم لا يختصّ بعنوان الغصب لكي يقال: إنه مغاير للصلاة، بل الحرمة متعلّقة بعنوان التصرف في ملك الغير، ومن الواضح أنّ التصرف يتحد مع الصلاة في القيام والركوع والسجود، فإنّ نفسها تصرف. (٣)

وقد أجاب السيّد الروحاني عليه السلام عن هذا الإشكال بأنّ القيام والركوع ونحوهما إذا كانت أسماءً للهياة الخاصة وكانت من مقولة الوضع لم تكن بنفسها تصرفاً، بل

(١) منتقى الأصول ٣: ٩٣.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٩٢.

(٣) مقالات الأصول ١: ٣٦٢ - ٣٦٣.

التصرف ينطبق على الكون في المكان المغموب. (١)

ولكن نحن نوافق المحقق العراقي في خصوص السجود؛ لأنه وإن كان مجرد مماسة الجبهة بالأرض لا يصدق عليه التصرف، لكن إذا كان سجوده باعتماد الجبهة على الأرض ليصدق وضع الجبهة عليها كمن يدخل الأرض المغموبة ويطأها برجله، فكما أن المشي عليها تصرف - بلا شك - كذلك وضع الجبهة والاعتماد عليها تصرف، فكلاهما وضع الثقل عليها سواء أكان بوضع الرجل أم الجبهة أم عضو آخر.

المناقشة الرابعة: ما ذكره المحقق العراقي أيضاً من أن افتراض كون التركيب انضمامياً - وأن المجمع اثنان لا واحد - يستلزم الخروج عن مبحث الاجتماع؛ لأنه حينئذ لا ينبغي الإشكال في تعدد الأمر والنهي لأجل أن مركزهما متعدد، وإنما البحث والنزاع هو في صورة الفراغ عن وحدة المجمع، فإن موضوع مبحث الاجتماع هو فرض مجمع واحد لكنّه ذو جهتين وحيثيتين، فيفسح المجال لهذا البحث بأنه هل يمكن أن يتعلّق الأمر بجبهة والنهي بأخرى من هاتين الجهتين الموجودتين في شيء واحد؟ وعلى ضوء إشكاله هذا اعترض على من جعل موضوع بحث الاجتماع هو: (أنّ المجمع واحد أو متعدد). (٢)

وعلى هذا الأساس يفتح الحديث بأنه أيها القائل بالامتناع، حتى لو تغلّبت على برهان كون التركيب انضمامياً وأثبت التركيب الاتحادي في المجمع، فإنه مع ذلك لا يكفي ذلك في إثبات الامتناع، إذ حتى مع تسليم الاتحاد يبقى المجال لإمكان اجتماع الأمر والنهي بفضل تعدد الجبهة، فيتعلّق كلّ من الأمر والنهي بإحدى الجهتين الموجودتين في المجمع الواحد. ولعلّ السيّد الروحاني لهذه النكتة رجّح عنوان المشهور في هذا البحث على اقتراح المحقق النائبي عليه السلام وشبهه بدار في أحد جانبيها ماء وفي الآخر نار.

(١) منتقى الأصول ٣: ١٠٨.

(٢) مقالات الأصول ١: ٣٥٣.

وقد تبع المحقق العراقي رحمته كل من الشهيد الصدر والسيد الروحاني رحمتهما في أن مجرد التركيب الاتحادي في المجمع غير كاف للانتهاء إلى نتيجة امتناع اجتماع الأمر والنهي، فقام هؤلاء المحققون بإقامة البرهان حتى بعد الفراغ عن كون التركيب اتحادياً وعن وحدة المجمع وكون العمل واحداً، غاية الأمر له جهتان، كدواء يكون محبوباً لفائدته ومبغوضاً لمرورته، فقام كل منهم ببرهان لإثبات الاجتماع، نسردها في ضمن أدلة المجوزين.

المناقشة الخامسة: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته، فقد ناقش المحقق النائيني بيان وحدة الصلاة والغصب، ولم يتعرض إلى نفي أساس البرهان الذي أقامه المحقق النائيني على تعدد الوجود حين اجتماعها وكون التركيب انضمامياً. ^(١) لكنّه تعرّض لمناقشة أساس برهان المحقق النائيني رحمته في موضع آخر قائلاً:

والتحقيق: أن مقولة الأين وإن كانت مباينة لمقولة الوضع ولا يتقوم مقولة بأخرى ولا المركب من مقولتين مقولة برأسها (إلى هنا يجاري المحقق النائيني رحمته في مطلبه) إلا أنه ربما تكون مقولة مقومة للجزء شرعاً، كمقولة الأين للسجود، فإن المسألة للأرض بوضع الجبهة عليها وإن كانت غير هيئة السجود إلا أنها معتبرة في الجزء شرعاً، فما هو عين التصرف في الأرض مقومة للجزء لا للمقولة، (ومراده رحمته من السجود هو السجود المأمور به لا أصل السجود، فلا يعترض عليه بأن الجزء هو أيضاً مقولة فكيف تنفي عنه المقولية؟!) وكذا الاستقرار على الأرض في القيام والجلوس عليها في التشهد ونحوه، فإتها غير مقولة الوضع، لكنّها من واجبات الصلاة. ^(٢)

وتوضيح ما ذكره رحمته هو أن الجزء المأمور به كالسجود مركّب من مقولتين، مقولة الوضع، وهو الهيئة الحاصلة للساجد كما تحصل هذه الهيئة للراكب أيضاً، ومن مقولة

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) بحوث في الأصول (الأصول على النهج الحديث): ١٤٥.

الأيّن، وهو وضع الجبهة على الأرض، فلا تُدعى أنّ مقولة واحدة تركّبت من مقولتين حتى يعترض علينا بأنّه محال، بل نقول: إنّ الجزء المأمور به شرعاً مركّب من مقولتين، فكلّ مقولة تشكل جزءاً للمأمور به. ولم يكنفِ ﷺ بمجرد المماسّة في السجود لكي يعترض عليه بأنّ مجرد المماسّة ليس تصرفاً في الأرض، بل أضاف إليها (وضع الجبهة) الذي هو الاعتماد على الأرض ووضع الثقل عليها، فيرتفع الإشكال.

فهو لا يقول باتحاد المقولتين، وإنّما يقول بوحدة الجزء المأمور به شرعاً، وهو السجود وإن كان في نفسه مركّباً من مقولتين، فكلّ واحد من المقولتين صار متعلّقاً لواحد من الأمر والنهي، فأصبح الجزء المأمور به وهو السجود - الذي هو جزء صلاحي مركّب من جزأين - متعلّقاً للأمر والنهي.

وتبع المحقق الإصفهاني في إشكاله على المحقق النائبي في خصوص السجود كلّ من السيّد الشاهرودي^(١) والسيّد الخوئي^(٢).

ولكن اعترض عليه السيّد الروحاني ﷺ بأنّ إشكاله على برهان المحقق النائبي ﷺ إنّما يصح لو كان وضع الجبهة على الأرض والاعتماد عليها جزءاً، ولكن بما أنّ من المحتمل كونه شرطاً فعلياً تقديرياً لا يتعلّق به الأمر - حتى الأمر الضمني - فيرتفع الإشكال عن النائبي ﷺ، إذ لم يقل أحد بتعلّق الأمر الضمني بالشرط إلاّ المحقق النائبي^(٣)، ولكنّه رجع عن هذا الرأي.

ومع الشك بين الجزئية والشرطية فمقتضى الأصل هو الشرطية؛ وذلك لأنّ مقتضى الجزئية هو تعلّق الأمر الضمني بالتقيّد والجزء ذاته، ومقتضى الشرطية هو تعلّق الأمر بالتقيّد فقط، فمرجع الشك المزبور إلى أنّ المردد بين الجزئية والشرطية هل تعلّق به

(١) نتائج الأفكار ٢: ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٣٧ في الهامش.

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٥٥.

الأمر أم لا؟ وأصل البراءة ينفي تعلق الأمر، ونتيجته ثبوت الشرطية، وعليه يتعدّد متعلّق الأمر والنهي. (١)

ولتوضيح كلامه نقول: إنّ أجزاء الصلاة - ككلّ مركب ارتباطي - كلّها جزء نفسها وشرط لصحة الأجزاء الأخرى بمقتضى الوجوب الارتباطي، وبما أنّ الشرط لم يتعلّق به الأمر الضمني وإنما يتعلّق بالتقيّد به؛ لأنّ التقيّد جزء والقيد خارج، فذات القيد وإن كان خارجاً عن المأمور به لكن التقيّد به داخل في المأمور به، فيصبح التقيّد بالجزء متعلقاً للأمر؛ لكونه - أي الجزء - شرطاً لصحة الأجزاء الأخرى، كما أنّ نفس الجزء أيضاً متعلّق للأمر باعتباره جزءاً في نفسه، فعلى تقدير الجزئية يتعدد الأمر، وعلى تقدير الشرطية لا يكون إلاّ أمر واحد، والأصل عدم تعدد الأمر.

هذا توضيحنا لكلام السيّد الروحاني عليه السلام، ولكن مع ذلك فإنّا لانساعد على كلامه عليه السلام، بل نوافق المحقق الإصفهاني عليه السلام وذلك:

أولاً: لعدم وصول الدور إلى الشك في كون وضع الجبهة على الأرض شرطاً أم جزءاً، بل نرى كونه جزءاً، لأنّ ظاهر اللغة العربية أنّ وضع الجبهة ليس شرطاً للسجود، بل هو من مقوماته إن لم نقل هو كلّ السجود، لتفسير أهل اللغة بوضع الجبهة على الأرض، فلم يفسّروه بمجرد المماسّة لكي نحتاج إلى إضافة عنوان الاعتماد والوضع على الأرض وإلقاء الثقل عليها، وبالتالي تتردّد هذه الزيادة بين الجزئية والشرطية.

وثانياً: هنا ملاحظة ثانية على كلامه حينما يستنتج من إجراء أصل البراءة عن الجزئية كونه شرطاً؛ وذلك لأنّ العقل وإن كان يحكم بالشرطية في صورة نفي الجزئية عند التردد بينهما، لكن لا يمكن ثبوت الشرطية بالأصل؛ لأنّ إثبات اللوازم العقلية

(١) منتقى الأصول ٣: ١٠٩ - ١١٠.

ليس من شؤون الأصول العملية.

ونحن في نفس الوقت الذي نلاحظ على كلام السيّد الروحاني رحمته ننبّه على أنّ ملاحظتنا الثانية لا تؤثر في اعتراضه على المحقق الإصفهاني رحمته؛ لأنّ السيّد الروحاني في غنى عن إثبات الشرطية، بل يكفيهِ نفي الجزئية فقط لنفي تعلّق الأمر بوضع الجهة. هذا تحقيق المناقشة الخامسة على برهان المحقق النائيني رحمته التي أوردّها المحقق الإصفهاني رحمته ووافقهُ السيد الشاهرودي رحمته.

المناقشة السادسة: ما ذكره السيّد الخوئي رحمته حيث وافق المحقق النائيني على أصل كلامه، لكنّه لم يوافق على إطلاقه، فاستثنى بعض الصور قائلاً:
إنّ الصحيح أن يقال: إنّ العنوانين إن كانا من المقولات الحقيقية التسعة والماهيات الخارجية - كالبياض والحلاء - فلا محالة يتعدد المعنون بتعدد العنوان، ويستحيل أن تكون ماهيتان لموجود واحد في الخارج، بل الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة.^(١)

وأما إذا كان العنوانان من العناوين الانتزاعية والاعتبارية فتعددّها لا يوجب تعدد المعنون حتى لو كانا عامين من وجه، وما ذكره المحقق النائيني رحمته من البرهان لا يتمّ في الأمور الانتزاعية؛ لأنّ العنوان الانتزاعي لا يلزم أن يكون منشأ انتزاعه ماهية واحدة، بل قد ينتزع في مورد الاجتماع من ماهية غير التي ينتزع منها مورد الافتراق.^(٢)

وقد استدلّ السيد الخوئي - في المحاضرات - على ما ذهب إليه من أنّ التركيب بين المبادئ الانتزاعية اتحادي - ومثّل بما إذا شرب الماء المغصوب وقد أمر بشرب الماء،

(١) وهذا الكلام قد ذكره المحقق الخراساني بعنوان إحدى المقدمات الأربع للبرهان على الامتناع، وقد أشرنا إليها في الصفحة ٢٩٦.
(٢) المحاضرات ٤: ٢٦١ وأجود التقريرات ٢: ١٣٥ في الهامش.

وبالوضوء بالماء المغصوب والإفطار بالطعام المغصوب، فإنّ مبدأ الغضب انتزاعي - بأنّ متعلّق الأمر والنهي في الحقيقة إنّما هو منشأ انتزاعها، وهو شيء واحد وجوداً وماهية، لا العنوانان المتصادقان عليه. (١)

وقد قرّب هذا المطلب في مكان آخر بأنّه ما دام هذه الموارد من المقولات الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها عدا منشأ انتزاعها أمكن انطباقها على المقولات المتعددة.

أقول: حتى لو كان متعلّق الأمر والنهي من المقولات المتأصلة فأيضاً يمكن التركيب الاتحادي، فدعنا عن عنوان (الغضب) الذي هو مبدأ انتزاعي ولنتكلم في عنوان (التصرّف في المال بغير إذن صاحبه) وعنوان (وضع الجبهة على الأرض) اللذين هما من المبادئ والمقولات المتأصلة، فإنّه أيضاً يتحقق الاتحاد إذا كانتا من مقولة واحدة، فإنّ كليهما من مقولة (الأين) (٢)، فيتحقق الاتحاد على رغم كونها من العناوين المتأصلة لا الانتزاعية.

ومن هنا نجد السيّد الخوئي يستنتج من هذه الأبحاث عدم ضابط للمقام، حيث قال: فالنتيجة أنّه لا ضابط للمسألة، فإنّ تعدد العنوان كما لا يقتضي تعدد المعنون لا يقتضي وحدته أيضاً، بل لا بدّ من ملاحظة أنّ المجمع في مورد الاجتماع واحد أم متعدّد؟ فإن كان واحداً يتعيّن الحكم بالامتناع، وإن كان متعدّداً يتعيّن الحكم بالجواز. (٣)

هذا ما ذكره السيّد الخوئي من نتيجة البحث، لكنك قد عرفت أنّ مركز السؤال هو أنّ مورد الاجتماع هل هو متعدّد حتى ننتهي إلى القول بالاجتماع، أو واحد كي نقول

(١) المحاضرات ٤: ٢٦٧.

(٢) هذا إذا فسّرناه بالكون في أرض الغير، وإلا فالتصرف من مقولة الفعل ومقولة الأين على اصطلاح الفلاسفة وإن عبّر الشهيد الصدر بأنّ السجود من مقولة أفعال الجوارح كما جاء في تقريراته رحمته عليه. (بحوث في علم الأصول ٣: ٤٩).

(٣) المحاضرات ٤: ٢٧٣.

بالجواز كما جاء في (كفاية الأصول)؟ وقد أضاف المحقق العراقي أنه حتى على تقدير وحدة المجمع أيضاً تبقى نافذة أمل للقول بالجواز، إذ حتى على تقدير كونه شيئاً واحداً ذا جهتين لا يغلق البحث، بل يفتح البحث عن إمكان تعلق الأمر بإحدى الجهتين والنهي بالأخرى.

وقد تبع المحقق العراقي كل من الشهيد الصدر والسيد الروحاني في أنه حتى بناءً على كون المجمع واحداً يمكن القول بالجواز بفضل تعلق الأمر بجهة والنهي بأخرى، وسوف نحقق هذا المطلب في الدليل الخامس للجواز.

المناقشة السابعة على برهان المحقق النائبي: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً، وهو أن تعدد المبادئ لو كان موجباً للتعدد - كما التزم به المحقق النائبي رحمته - فلماذا فرّق بين الصلاة في الأرض المغصوبة بأن التركيب انضمامي، وبين التوضؤ بالماء المغصوب - أو شربه - فالتركيب اتحادي؟! فطالبه بالفرق. (١)

لكن دافع عنه السيد الروحاني رحمته واعترض على السيد الخوئي بوجود الفرق بين هذه الموارد، وذلك بالاستعانة بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العناوين على قسمين:

١ - ما يكون معنونه وواقعه من الأمور الحقيقية ذات الوجود المتأصل كالإنسان والضارب، وهكذا العناوين الانتزاعية المنطبقة على ما له واقع متأصل.

٢ - ما يقال له انتزاعي بلحاظ أنه بواقعه أمر انتزاعي، وليس وراء الانتزاع واقع كالفوقية والقبلية، وقد قيل: إنها من المقولات لكن من أضعفها.

المقدمة الثانية: أن المبادئ على ثلاثة أقسام:

الأول: المسببات التوليدية كالإحراق والقتل بإرسال آلة قتالة كالسيل والكلب.

الثاني: ما لا يكون كذلك، بل تكون نسبته إلى الخارج نسبة الطبيعي إلى فرده، بأن يكون له ماهية تنطبق على الخارج كالضرب والقيام.

الثالث: ما تكون نسبته إلى الخارج نسبة العنوان إلى المعنون، بأن لا تكون له حقيقة وواقع لكي يصبح الخارج فرداً له، بل يكون عنواناً لحقائق وماهيات مختلفة وليس وراءها واقع مقولي كالغضب إذا كان بمعنى التصرف، فإنه ينطبق على الحقائق المقولية المتأصلة كالقيام والقعود، كما ينطبق أيضاً على الحقائق الاعتبارية كالاستيلاء الاعتباري على مال الغير، أي أنّ الغضب تارة يكون بالتصرف في مال الغير كأكله، وقد لا يكون بالتصرف فيه كمنع الغير من الاستيلاء على مال نفسه، فإنه غصب من دون أن يكون فيه تصرف.

ولا جامع مقولي بينها، فالغضب وإن كان من المبادئ التي يتفرع عنها العناوين الاشتقاقية كالغاصب والمغصوب إلا أنه نظير العناوين الاشتقاقية في سائر الموارد في كونه ليس بذی واقع غير ما ينطبق عليه، وإنما ينطبق على مورده بلحاظ تخصصه بخصوصية خاصة، فإن كان مورده - وما ينطبق عليه - غير المأمور به كان التركيب انضمامياً كالصلاة في الدار المغصوبة في نظر المحقق النائيني عليه السلام؛ لأنّ منطبق الغضب غير الصلاة، فإنه من مقولة الأين والصلاة من مقولة الوضع أو الفعل.

وأما إن كان معنونه نفس المأمور به امتنع اجتماع الحكيمين؛ لوحدة المتعلق كشراب الماء المغصوب إذا كان الشرب مأموراً به. (١)

هذا انتصار السيد الروحاني للمحقق النائيني عليه السلام، وليس ذلك بمعنى قبوله لجميع كلامه وردّه للسيد الخوئي، بل وافق السيد الروحاني السيد الخوئي في إشكاله الكبرى على المحقق النائيني، وإنما اعترض على السيد الخوئي في الصغرى فقط (وهو

(١) منتقى الأصول ٤: ٩٦-٩٩.

عدم الفرق بين الصلاة والوضوء)، لا في الكبرى، فإن السيد الروحاني قال: إن إشكال السيد الخوئي كبروياً صحيح حيث أن الأمور الانتزاعية لا وجود لها غير منشأ انتزاعها، فليس التركيب بينها وبين منشأ انتزاعها انضمامياً كما يقوله المحقق النائيني رحمته، بل اتحادي كما يقوله السيد الخوئي. (١)

المناقشة الثامنة: وهي للسيد الصدر، وهي أن الميرزا رحمته قد جعل مورد التركيب الانضمامي هو خصوص نسبة العموم من وجه بين العنوانين مع أن برهانه يشمل صورة التساوي أيضاً. (٢)

المناقشة التاسعة: وهي أيضاً للشهيد الصدر حيث قام بتقليص كلام المحقق النائيني رحمته القائل بالتركيب الانضمامي، فقال بأننا إنما نوافق على التركيب الانضمامي فيما إذا كان حمل العنوانين العرضيين (٣) على الخارج حمل مواطاة لا حمل اشتقاق (وحمل المواطاة يعبر عنه بحمل: هو هو، وحمل الاشتقاق هو حمل: ذو هو، أي صاحب ذلك، مثلاً السقف الذي هو فوق يكون ذا فوقية لا أنه هو فوقية، فإنه اتحادي).

فلنرجع إلى تطبيق هذا التقليص الذي ذكره الشهيد الصدر رحمته على أمثال الصلاة والغصب، وأن التركيب بينهما في نظره رحمته انضمامي أم اتحادي؟ وقد ذكر رحمته أن التركيب بين الصلاة والغصب انضمامي لو كان مورد الأمر والنهي هو الإضافتان الموجودتان فيهما، أي إضافة عمل الصلاة إلى المولى (قصد القربة)،

(١) منتقى الأصول ٣: ٩٩.

(٢) بحث في علم الأصول ٣: ٤٤. ولعلّه سهو والصحيح: صورة العموم المطلق. ولعلّ مقصوده التساوي من حيث الصدق كالإنسان والضاحك أو الناطق لا العموم المطلق؛ لأن الخاص داخل في أفراد العام ومن حقيقته ومبدأها واحد ولا يمكن تصور الانضمام فيه، فالحيوانية مع الانسانية تركيبه اتحادي لا انضمامي.

(٣) العرضية في مقابل الطولية، وهو الأجناس المتصاعدة كالجنس القريب والبعيد، بخلاف الصلاة والغصب فإنها عرضيان.

وإضافة عملية التصرف في المكان المغصوب إلى المالك.

وأما إذا كان مورد الأمر والنهي هو فعل المكلف - أي الصلاة والغصب المضاف إلى المولى أو المالك - لا نفس الإضافة - كما في الشق الأول - فالتركيب اتحادي^(١). لكنه لم يذكر دليلاً على مدعاه، فلا يكون ردّاً للمحقق النائيني.

ثم اختار الشهيد الصدر رحمته في نهاية المطاف كون التركيب بين الصلاة والغصب بناءً على دليل المحقق النائيني - والذي جعله ملاكاً ثالثاً لجواز الاجتماع - اتحادياً^(٢). إلا أنّ المحقق النائيني يرى ان التركيب بين المبدئين انضمامي بما هما (أي بالمعنى الاسم المصدرى) لا بمعنى المصدرى (الفعل).

الدليل الخامس: ما ذكره المحقق العراقي - وإن كان لم يستنتج منه جواز الاجتماع في أمثال الصلاة في المكان المغصوب، بل قال بالامتناع في نهاية المطاف - وبيانه: أنه قال في تحقيق البحث بنحو كلي، وهو (أنّ الشيء إذا كان واحداً فهل ينفع تعدد جهته في القول بالاجتماع، أم لا يكفي؟) فقام رحمته بالتفصيل قائلاً:

الوجود الواحد إذا كان ذا حيثيتين إحداهما مصداق وفرد لعرض والأخرى مصداق لعرض آخر يجوز الاجتماع بشرط عدم وجود جامع بين الحثيتين، إذ في صورة عدم الجامع يختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي ويكون كلّ منهما منحاذاً عن الآخر^(٣).

لكن هذا عين التركيب الانضمامي؛ لأنّ وجود حيثيتين في شيء واحد لا جامع بينهما يستلزم التركيب الانضمامي.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٦.

(٣) مقالات الأصول ١: ٣٥٧ - ٣٥٨.

ونفس المحقق العراقي لم يرتضِ بهذا البرهان لإثبات الاجتماع؛ لأنه يرى أن بين جهتي الصلاة والغضب قدر مشترك جامع بينهما، وهو عملية التصرف في المكان الذي إحدى جهتيه صلاة والأخرى غضب، ولذلك فقد خرج عنه عن هذا الكلام بنتيجة الامتناع في أمثال الصلاة في الأرض المغصوبة.

فالمحقق العراقي عنه بالنسبة إلى مسألة الاجتماع بنحو عام من دون نظر إلى خصوص الصلاة والوضوء في المكان وبالماء المغصوبين - أي أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون - يكون مفصلاً، فيقول بالاجتماع إذا وجد الشرط المذكور، ولكن في الأمثلة التي وقعت مورد تطبيق مسألة الاجتماع كأمثال الصلاة والوضوء بالماء وفي المكان الغصبيين أصبح امتناعياً، إذ لا يرى توفّر شرط الاجتماع في هذه الموارد؛ وذلك لوجود الجامع بين الصلاة والتصرف في مال الغير بلا إذنه.

ونحن نلاحظ على ما ذكره:

أولاً: أنا نعتبره من القائلين بالامتناع؛ لأنّ صورة عدم الجامع بين الحيثيتين التي قال فيها بالاجتماع خارجة عن محل البحث؛ لأنه يصبح نظير الصلاة والنظر إلى الأجنبية، إذ لا ينفع هذا الجامع الموجود بين الصلاة والنظر؛ لأنه جامع انتزاعي.

وثانياً: لا تساعد على قوله من أن وجود الجامع بين الحيثيتين يوجب الامتناع، إذ أن وجود الجامع لا يمنع من تغاير مركز الأمر والنهي، مثلاً شرب الماء وشرب الخمر مركزان لحكمين متضادين وفي نفس الوقت يوجد بينهما جامع وهو الشرب، وهكذا إكرام العادل وإكرام الفاسق، فإنه إذا وجب الأول وحرّم الثاني أصبحا مورد حكمين متضادين على رغم وجود الجامع بينهما وهو إكرام الإنسان.

الدليل السادس على الجواز: وهو للشهيد الصدر، وقد ذكره بعنوان الملاك

والتقريب الثاني لجواز الاجتماع^(١) وهو:

إنّ متعلق الأمر والنهي هو الصورة الذهنية بالنظر التصوّري^(٢) وهي متعددة بنفس تعدد العنوان؛ لأنّه بحسب النظر التصوري يُرى أمران في الخارج، إذ ليس معنى لحاظها خارجيين كالحاظ الوجود الشخصي في الخارج، بل لحاظ نفس الطبيعة والعنوان في الخارج، وهما متعدّدان بحسب الفرض، فيرتفع غائلة اجتماع الضدين في كلا الشقين (ما إذا كانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه أو مطلقاً).^(٣)

ولا يخفى أنّه ﷺ قد بحث في كلا الشقين إلاّ أنّا نقتصر على صورة العموم من وجه.

وفي تحقيق هذا البرهان الذي أقيم على الاجتماع نقول:

إنّ قوله ﷺ: (يُرى أمران في الخارج) بنفسه لا يكفي لجواز الاجتماع؛ لأنّ رافع غائلة التضاد هو أن يكون متعلّق الأمر والنهي أمرين واقعاً لا مجرد أن يُرى أمران، ولذلك فالمهم لإثبات الاجتماع هو أن تثبت أنّ متعلّق الأمر والنهي هو العنوان الذهني، وهذا مبتلى بمشكلة ذكرها المحقق الخراساني، وهي أنّ الوجود الذهني ليس هو متعلّق الأمر حقيقة، وإلاّ لكان إيجاده ذهنياً بتصوّره كافيّاً في الامتثال من دون حاجة إلى تحقّقه في الخارج.

ولأجل التغلّب على هذه المشكلة قام جماعة من العلماء بتغيير العنوان، فلم يبقوا كلمة الوجود الذهني على إطلاقه، بل أضاف عليه بعضهم قيد (الفاني في الخارج) أو (المرآة للخارج)، كما أنّ السيّد الشاهرودي ﷺ أضاف - باللغة الفارسية - كلمة

(١) كما جعل برهان المحقق النائيني ﷺ هو الملاك الثالث، ولم يذكر أكثر من الثلاثة.

(٢) ولأجل معرفة مراده من النظر التصوّري نرجع إلى كلامه فيما سبق، حيث جاء في تقريراته ﷺ: أنّ الماء - مثلاً - الذي له خصائصه كرفع العطش هو الماء بالوجود الذهني بالنظر التصوّري، وأمّا الماء الموجود في الذهن بالنظر التصديقي فغير واجد لشيء من خصائص الماء.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧.

(خارج ديدته) تبعاً للمحقق العراقي رحمته (١) أي العنوان باعتبار وجوده في الخارج لا مجرد العنوان والصورة الذهنية، فتعلق الأمر هو الطبيعة التي يراها المولى أنها الخارج، لا نفس الخارج حتى يعترض عليه بأنه طلب الحاصل، كما أن السيد الصدر قد بدل هذا التعبير بالصورة الذهنية بالنظر التصوري، ولحاظ الطبيعة، والعنوان في الخارج.

وغاية ما نتنصر لهذا البرهان الذي أقيم على الاجتماع هو أن المولى لا يأمر ولا ينهى عن الأمر الخارجي حتى يرد عليه أن الخارج شيء واحد فيتحد متعلق الأمر والنهي ويستلزم التضاد، وإنما يطلب طبيعة الصلاة التي تُرى أنها الخارج وينهى عن طبيعة الغضب كذلك، والمكلف بسوء اختياره يطبق هاتين الطبيعتين على مجمع واحد وهو السجود على الأرض المغصوبة، لا أن الشارع يبعث نحو المجمع ويزجر عنه في آن واحد لكي يتحقق التضاد.

فإن قلت: صحيح أن الشارع لم يطلب من المكلف هذا التطبيق السيئ - فهو كمن أعطى سكيناً للذبح لا للقتل - ولكن في صورة سوء اختياره بتطبيق هذين العنوانين والطبيعتين على مجمع واحد فهل يبقى المولى على كل من بعثه وزجره، أم - حذراً من اجتماع الضدين - يترك أحدهما؟

قلت: لا يزال المولى باقياً على بعثه وزجره، لكن بالنسبة إلى الطبيعة والعنوان الذي يُرى أنه الخارج، وبعد تطبيق المكلف على المجمع يسقط الأمر والنهي، كما ذكره بعض العلماء لإثبات جواز الاجتماع من أن مرحلة الذهن ليس فيها اتحاد حتى يتحقق التضاد، وفي مرحلة الخارج أيضاً لا تضاد؛ لأنه مرحلة سقوط التكليف لا بقاءه حتى يتحقق التضاد.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب هذا الوجه ويدافع عنه.

ولكن مع ذلك فإنّ مشكلة التضاد موجودة على القول بالامتناع، وبيان ذلك: أنّ المشكلة التي تتصوّر تكون في مراحل متعددة، ولئن تغلّبنا على المشكلة في مرحلة الملاك وفي مرحلة الحبّ والبغض وفي مرحلة إحراج العبد فإنّه لا يمكن التغلّب على مشكلة مرحلة اجتماع البعث والزجر لعمل واحد وفي آن واحد.

وحتى لو تغلّبنا عليها بأنّ الحكم ليس بعنأ أو زجراً حقيقة بل هو جعل العمل أو الحرمان على ذمّة المكلف وهو أمر إعتباري والإعتبار سهل المؤنة، فإنّ هناك مرحلة خامسة تواجه المشكلة وهو أنّ الأمر لا بدّ أن يكون لمصلحة غالبية على المفسدة، والنهي لمفسدة غالبية على المصلحة لكون الأحكام تابعة للملاكات، وعليه فبمقتضى الأمر لا بدّ أن تكون المصلحة غالبية وبمقتضى النهي لا بدّ أن لا تكون المصلحة غالبية، ولا يمكن أن تكون المصلحة غالبية وفي نفس الوقت غير غالبية، فيستلزم التناقض في الأمر التكويني.

فلئن تغلّبنا على مرحلة الأمر الإعتباري وقلنا لا يتحقق التناقض أو التضاد لكون الإعتبار سهل المؤنة، لكن الملاكات ليست إعتبارية بل هي تكوينية، فلا يمكن أن يأمر وينهى إلاّ على رأي الأشاعرة التي لا تعتبر وجود الملاك في الأحكام الشرعية، وأمّا على نظر الإمامية فلا يمكن ذلك وعليه فلا يصح الإجتاع إلاّ على نظر الأشاعرة. ونبين هذه المراحل في ما يلي:

أمّا مرحلة الملاك فليس فيها مشكلة، إذ يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في عمل واحد، غاية الأمر يشترع الحكم تبعاً لأقواهما، كما في قوله تعالى: ﴿فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا لَأَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾^(١)، وعلى تقدير التساوي يكون الحكم هو الإباحة.

وأما في مرحلة الحبّ والبغض فأيضاً لا توجد مشكلة عقلية؛ لأنّ العمل ما دام ذا

جهتين فيمكن أن يكون محبوباً لإحدى الجهتين ومبغوضاً للأخرى، فيحبّه المولى ويبغضه في وقت واحد، إلا أن يقال إن الموجود هو الحبّ والبغض التقديران، وأمّا بالفعل فلاجل الكسر والإنكسار لا يوجد إلا أحدهما أو يرتفعان معاً إذا تساويا. وهذا لا نتكلم عنه هنا.

وأما مرحلة الامتثال فأيضاً لا يكون فيها إخراج للعبد في أنه كيف يمتثل الأمر والنهي معاً؛ لأنّه يستطيع أن يصلي - مثلاً - في المكان المباح، فلا إخراج على العبد في صورة وجود المندوحة.

إذاً فلئن تغلبنا على المشكلة بالنسبة إلى هذه المراحل فإنّه لا يمكن التغلب على مشكلة مرحلة البعث والزجر، فإنّه لا يمكن للمولى أن يبعث ويطلب هذا العمل وفي نفس الوقت يزجر عنه بالزجر والبعث الحقيقيين، لا مجرد إعتبارهما.

ولتوضيح كلامنا ورفع الشبهة عنه نذكر بعض الشبهات تلواً:

الشبهة الأولى: أنّه كما يجتمع الحبّ والبغض في عمل واحد بفضل تعدد جهته فكذلك يجتمع البعث والزجر فيه لنفس النكته.

والجواب: أنّه يختلف المقامان، فإنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً في وقت واحد، غاية الأمر يختار المولى أحد الطرفين تبعاً لأقوى الملاكين، وفي صورة تساويهما يحكم بالإباحة، ولكن هل يمكنه أن يطلب بذلك الشيء ويبعث نحوه وفي نفس الوقت يزجر عنه؟!

كلاً؛ لأنّ البعث إنّما يكون في صورة رغبة إلى إيجاده، والرغبة إلى إيجاده متوقفة على وجود المصلحة الغالبة، وأمّا إذا كانت متساوية مع المفسدة أو مغلوطة لها فإنّه لا يرغب في إيجاده ولا يطلب به أصلاً وإن كان يحبّه - أيضاً - بسبب المصلحة الموجودة فيه، ولكن مع فرض مغلوبيّة مصلحته للمفسدة لا يطلب عبده به ولا هو يقوم بإيجاده.

وهذا واضح لمن تأمل المحرمات الواجدة للمصلحة المغلوبة كالخمر، فإنه وإن كان فيه منافع للناس - كما جاء في الكتاب الكريم - لكن ما دامت مغلوبة لمفسدته وكان ﴿إِنَّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾ (١) فإن الله تعالى لا يطالب شربه، بل ينهى عنه بأشدّ النهي بقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (٢).

وكذا لو جرّبنا أنفسنا، فإنه قد يكون شيء له مصلحة ومفسدة لوجود جهتين فيه لكن هل يمكننا أن نطالب به أو نقوم بإيجاده وفي نفس الوقت ننهى عنه، أم إننا نراعي أقوى الملاكين، فإما أن نطالب، وإما أن نزجر (٣)، وإما أن نخير في ما لو تساويا؟ الشبهة الثانية: أن الأمر والنهي بما أنه أمر اعتباري فؤوته سهلة، وبالتالي يمكن أن يعتبر المولى كلاً من الوجوب والتحريم في وقت واحد.

والجواب: أن مجرد إنشاء الطلب والزجر لا نتكلم عنه، وإنما نتكلم عمّا إذا طالب المولى حقيقة هذا العمل، فإنه لا يمكن أن يزجر عنه ويبيد العبد عنه في نفس الوقت، إذ كيف يمكن أن يدفع عبده حقيقة نحو عمل وفي نفس الوقت يُبعده عنه؟! وهكذا كيف يمكن أن يقوم هو بمقدمات لإيجاد ذلك الشيء وفي نفس الوقت يقوم بمقدمات لإعدام ذلك الشيء ورفعها؟

نعم، لو قلنا بأنّ الإنشاء ليس زجراً أو بعثاً ولا طلباً حقيقة بل جعل العمل على ذمّة العبد أو جعل الحرمان وهو أمر اعتباري سهل المؤنة لارتفعت المشكلة في هذه المرحلة.

الشبهة الثالثة: أن هذه المشكلة قد وجدت على يد العبد لا المولى؛ لأنه لم يطالب منه خصوص تلك الحصة من الصلاة المقارنة للغصب.

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) المائدة: ٩١.

(٣) إما إلزاماً، وإما بصورة الاستحباب أو الكراهة تبعاً لدرجة غلبة أحد الملاكين على

والجواب: أننا نعتزف بأن المولى لم يُقَصِّر في تشريعهِ، إذ لم يأمر المكلف بالتطبيق على المجمع، وإنما كلفه أمراً ونهياً بالطبيعة التي تُرى أنها الخارج، ولم يأمر بتلك الحصة من الصلاة الموجودة في ضمن الغضب، كما لم يأمر بالخصوصيات الفردية، ولكن بعد أن وجدت المشكلة - مع الإغماض عن أنها على يد من تحققت - فإنها تنعكس على تشريع المولى، فيواجه المشكلة.

الشبهة الرابعة: أن البعث والزجر - أو الحكم بالإيجاب والتحرير - لم يجتمعا في وقت تحقق العمل في الخارج؛ لأن ذلك مرحلة سقوط الحكم.

والجواب: أننا لا نتكلم عن توجّه الأمر والنهي في تاريخ تحقق العمل حتى يقال بأنه بعد وجود العمل لا تضاد بين الأمر والنهي لسقوطهما، وإنما نتكلم عن صدور الأمر والنهي من المولى قبل صدور العمل من العبد، فإن المولى الذي يعلم أن العبد سوف يطبّق الطبيعتين على المجمع - أو قل: إنه على تقدير أن العبد سوف يطبّق الطبيعتين على المجمع - فإنه لا إشكال في بقاء المولى على بعته وزجره بالنسبة إلى تلك الحصة من الصلاة المفارقة للغضب وتلك الحصة من الغضب المفارقة للصلاة.

إلا أنه يقع التضاد في بعته وزجره بالنسبة إلى تلك الحصة من الطبيعتين المنطبقة على المجمع، فإن خصوص هاتين الحصتين من الصلاة والغضب اللتين قدرنا أن تكونا في المجمع كيف يطالهما المولى ويزجر عنها قبل وجودهما مع أنهما عمل واحد؛ فإما أن يرتفعا معاً إن تساوى ملاكهما، وإلا فتبقى إحداهما.

الشبهة الخامسة: أنه لا تضاد بين الوجوب والحرمة في الصورة الذهنية والطبيعة مع الإغماض عن وجودها في الخارج، إذ لا تضاد في هذه المرحلة.

والجواب: أننا لا نقول باجتماع الحكيم في زمن تحقق العمل في الخارج حتى يُردّ بأتمها مرحلة سقوط التكليف والحكم، كما لا نقول بتحقق التضاد بالنسبة إلى الصورة الذهنية والطبيعة بما هي هي من دون إيجادها في الخارج، وإنما نتكلم عن تلك الحصة

من الطبيعة الموجودة في مادة الاجتماع (أي مجمع الصلاة والغضب)، فإنّ البعث إليها يضاد الزجر عنها، وتاريخ هذا التضاد هو قبل أن يوجد المجمع الخارج، حيث نتساءل: هل أنّ المولى قد وجّه البعث والزجر إلى تلك الحصة من الطبيعة التي سوف تتحقق في ضمن المجمع؟ وهل هذا إلاّ التضاد؛ لتعلّق كلّ من البعث والزجر بحصّة خاصّة من طبيعتي الصلاة والغضب التي قدّر تحققها ضمن المجمع في المستقبل؟

هذا على المستوى العامّ لبحث الأصول، وأمّا على مسلك العدلية القائلين بالملاك فإنّ المطلب أوضح؛ لأنّ شرط الأمر هو وجود المصلحة البحتة أو الغالبة على المفسدة، كما أنّ النهي يستلزم وجود المفسدة الخالية عن المصلحة أو الغالبة على المصلحة على أقلّ تقدير، فلا ينهي إلاّ مع غلبة المفسدة على المصلحة، كما لا يؤمر إلاّ في صورة العكس، ومن المعلوم عدم إمكان اجتماع المصلحة الغالبة مع كون المفسدة أيضاً غالبة، فإنّه يستلزم كون المصلحة غالبة ومغلوّبة في وقت واحد لكي يصح الأمر والنهي في وقت واحد بالنسبة إلى عمل ذي مصلحة ومفسدة!

وموجز ردّنا للدليل السادس على الجواز - وهو أنّ متعلّق الأمر والنهي هو الصورة الذهنية بالنظر التصوّري، وهو متعدد بفضل تعدد العنوان؛ لأنّه يُرى أمرين في الخارج - هو:

أنّ العمل الخارجي - وهو المجمع - وإن كان ذا جهتين لكن ما دام في الخارج شيئاً واحداً فهو يستلزم تعلّق الأمر والنهي بعمل واحد، ولا نتكلم عن حالة وجود المجمع في الخارج لكي يقال بأنّه مرحلة سقوط الأمر والنهي، بل نتكلّم عن الأمر والنهي قبل تاريخ وجود المجمع، فإنّه كيف يبعث ويزجر حقيقة - لا مجرد إنشاء - عن عمل واحد وإن كان يمكن تعلّق الحبّ والبغض معاً به، فإنّه فرّق بين الحبّ والبغض من جهة - حيث يمكن اجتماعهما في عمل واحد ذي مصلحة ومفسدة - وبين البعث

والزجر من جهة أخرى، فإنه يمكن أن يحبّ ويبغض عملاً واحداً ولكن لا يمكن أن يدفع ويبعث المولى إلى إيجاده في نفس الوقت الذي يمنع عنه ويزجر. (١)

بالإضافة إلى استلزامه كون المصلحة غالبية ومغلوبة في وقت واحد وفي عمل واحد ذي مصلحة ومفسدة.

وبعبارة أخرى: أنّ مجرد اعتبار الوجوب أو الحرمة على ذمة المكلف، ومجرد أن يعتبر الفعل أو الابتعاد عن الفعل على عهدة المكلف وإن كان ممكناً - لكون الاعتبار خفيف المؤونة - إلا أنّ البعث الحقيقي ومطالبة الفعل وهكذا الزجر الحقيقي عن الفعل لا يجتمعان بحكم الوجدان، حيث العاقل - فضلاً عن الحكيم - لا يقوم بمقدمات إيجاد فعل وفي نفس الوقت بمقدمات إعدامه وتبعيده، فإنه لا يقوم بذلك لا بنفسه ولا بتكليف عبده.

نعم، من لا يرى حاجة إلى صدور البعث أو الزجر الحقيقي من المولى فإنه يكفي بالإعتبار، وعقل المكلف يحكم بلزوم انبعاثه أو انزجاره.

فلئن كان مجرد اعتبار الوجوب والحرمة واعتبار فعل شيء والابتعاد عنه ممكناً؛ لكون الاعتبار خفيف المؤونة، وكذا حبّ فعل شيء وبغضه - لوجود جهتي المصلحة والمفسدة فيه - أيضاً ممكناً وبالتالي يمكن الاجتماع في مرحلة الحبّ والبغض، إلا أنه بعد اجتياز هذه المرحلة والوصول إلى مرحلة مطالبة الفعل والزجر والتباعد عنه لا يمكن أن يطالب الفعل وفي نفس الوقت لا يطالبه بل يبعده ويزجر عنه.

فعلّ الاشتباه وقع لأجل الخلط وقياس الحبّ والبغض بالطلب والزجر، حيث يجتمع الأوّلان ولا يجتمع الأخيران كما تنبه إلى ذلك السيّد الوالد الشاهرودي رحمته الله.

الدليل السابع على الجواز: ما ذكره السيّد الروحاني رحمته الله، لكنّه لم يستدلّ على الجواز بصورة مطلقة، بل هو من القائلين بالجواز في الجملة؛ لأجل التفصيل الذي

(١) لأنه يوازن بين حبّه وبغضه أو مصلحته ومفسدته فيحكم بتطبيق أقوى الملاكين .

ذكره في أصل المسألة، حيث أنّ عنوان المسألة هو أنّ الشيء الواحد إذا كان ذا خصوصيتين وجهيتين فهل يمكن فيه اجتماع الأمر والنهي بتعلّق أحدهما بإحدى الجهتين والآخر بالأخرى، أم لا؟ فاختار إيمان ذلك في بعض الصور، غير أنّه بالنسبة إلى الأمثلة التي وردت في التطبيق الفقهي للبحث كالصلاة والوضوء والغسل والستر بالشيء المغضوب فقد ذهب إلى الامتناع، فني أمثال هذه الموارد قال بالامتناع؛ لأنّه يراها من الصور الامتناعية، على رغم أنّه في كلّ البحث يقول بالتفصيل. (١) غير أنّ هذا عين ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله.

وإليك التفصيل الذي ذكره السيد الروحاني:

قال رحمته الله: إنّ الخصوصية تارة تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة كالعطش بالنسبة إلى شرب الماء والمرض في شرب الدواء، وأخرى تكون دخيلة في وجود مصلحة الفعل. (٢)

والأول خارج عن محل البحث ولا بدّ فيه من الامتناع؛ لأنّ المصلحة والمفسدة مترتبتان على الفعل نفسه لا على الخصوصية، وإنّما الخصوصية مؤثّرة في صيرورة الفعل ذا مصلحة أو مفسدة، فليست الخصوصية متعلّقة للحب أو البغض، بل يكون متعلّقتها هو ذات الفعل، ولذا يتحقّق التعارض في مادة الاجتماع كإكراه العالم ولا تُكرم الفاسق.

وأما إذا كانت الخصوصية دخيلة في وجود مصلحة في الفعل فهذا هو محل البحث، وله صور:

الأولى: أن تكون المصلحة الراجعة في ذات الفعل والمفسدة الراجعة في الخصوصية بنفسها أو بالعكس، وهذه الصورة ممكنة ونقول بالاجتماع فيها، لأنّنا وإن

(١) ولذلك فبالنسبة إلى عنوان البحث يكون السيّد الروحاني من المفصّلين كالسيّد الخوئي وإن اختلف عنه في مقدار التفصيل كما نجد في تفصيل كلامه.

(٢) الظاهر أنّ مراده رحمته الله هو كون الخصوصية هي المشتملة على المصلحة مثلاً؛ لأنّه سوف يذكر أنّ الحبّ والبغض يتعلّقان بنفس الخصوصية، وبدون تفسيرنا لا يختلف القسمان اللذان قسمها بقوله: (تارة وتارة) إلّا باختلاف اللفظي.

قلنا بامتناع الكراهة والإرادة في شيء واحد إلا أنه ليس لأجل تضاد الوصفين ذاتياً - كما هو المشهور - حتى يطرد في جميع الموارد، بل من جهة امتناع اجتاع منشأيهما، وهما المصلحة الراجحة والمفسدة الراجحة، وهذا المشكل منتفٍ في المقام؛ لأنّ ما فيه المصلحة الراجحة هو الفعل، ومصّبّ المفسدة الراجحة هو الخصوصية، وتغاير الفعل والخصوصية أمر وجداني.

الثانية: وجود المصلحة الراجحة في الخصوصية والمفسدة في خصوصية أخرى، وهذا أيضاً ممكن، لكن في مقام العمل قد لا يرجح العاقل أحدهما على الآخر، وقد يرجح الفعل كما قد يرجح الترك من باب أنّ أحد المتلازمين ذو مصلحة والآخر ذو مفسدة.

الثالثة والرابعة والخامسة:

أن تكون المصلحة الراجحة في ذات الفعل، والمفسدة الراجحة في المجموع من الفعل والخصوصية، أو بالعكس.

وأن تكون إحداها في الخصوصية والأخرى في المجموع.

وأن تكون المصلحة في المجموع والمفسدة فيه أيضاً.

وهذه الصور غير ممكنة؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يشتمل على المصلحة والمفسدة الراجحتين ولو ضمناً؛ لاستلزامه اجتاع وصفي الراجحية والمرجوحية في كلّ من المصلحة والمفسدة وهو ممتنع.^(١)

هذه هي الكبرى الكلّية في الجواز والامتناع في نظر السيّد الروحاني عليه السلام.

وأما في خصوص موارد التطبيق الفقهي المذكورة في ثمره النزاع - وهو الصلاة والظهور والستر بالمغضوب - فقد ذهب فيها إلى الامتناع؛ لأنّ هذه الموارد قد جعلها داخلية في صورة تعلق الأمر بذات الفعل وهي الصلاة أو الظهور مثلاً، والنهي بالمجموع

(١) منتقى الأصول ٣: ٩٩ - ١٠٣.

منه ومن خصوصية الغضب، فحكم فيها بالامتناع. (١)

وهو عليه السلام باستدلاله المتقدم اعترض على إطلاق كلام السيد الخوئي عليه السلام القائل بالامتناع في المبادئ الانتزاعية، والذي بدوره كان إشكالاً على إطلاق كلام المحقق النائيني عليه السلام القائل بالجواز مطلقاً.

هذا ما ذكره السيد الروحاني عليه السلام في المقام، وإليك ملاحظتنا عليه:

الملاحظة الأولى: أما بالنسبة إلى استنتاجه الأخير في التطبيقات الفقهية - كالصلاة المغضوب وأمثالها - وذهابه إلى الامتناع تبعاً للمحقق الخراساني والسيد الشاهرودي عليه السلام فهو صحيح كما سنبرهن عليه في إثبات مختارنا من الامتناع.

الملاحظة الثانية: وأما اعتراضه على كل من المحقق الخراساني، والنائيني، والسيد الخوئي عليه السلام حيث ناقشهم تبعاً للمحقق العراقي بأن مجرد إثبات كون التركيب في المجمع اتحادياً لا يكفي لإثبات الامتناع، بل مع ذلك يمكن الاجتماع على رغم وحدة الفعل الخارجي، إذ لا يزال البحث مفتوحاً في أن تعدد الجهة والخصوصية في هذا الشيء الواحد هل يصحح الاجتماع بأن يتعلّق الأمر بجهة والنهي بأخرى على رغم وحدة الفعل، أو لا ينفع ذلك؟ فإننا لا نساعد عليه:

أولاً: لأن وجود الجهتين في الفعل حتى إن لم نقل بأنه عبارة أخرى عن وجود العنوانين له - فيخضع لما قاله المحقق الخراساني - يثير السؤال عن الأمر والنهي المتعلّقين بالجهتين، هل يبقيان عليهما أم يسريان منهما إلى الفعل الخارجي؟

فإن اخترنا الأوّل قلنا بالاجتماع، وإن اخترنا الثاني ذهبنا إلى الامتناع، فيرجع إلى نفس الكيفية التي طرحها المحقق الخراساني في البحث واختار الامتناع؛ لأن الأمر والنهي لا يتوقّفان على الجهتين، بل يسريان إلى الفعل الخارجي، فتعود تلك البحوث. وثانياً: حتى لو قلنا بأن الأمر تعلق بجهة والنهي بأخرى لكن ما دام الفعل

والخصوصية لا ينفكان بل يتلازمان في الوجود فلا يمكن البعث إلى أحدهما والزجر عن الآخر، مع فرض عدم الإنفكاك في الوجود (وإن كان اجتماع الحب والبغض ممكناً لتعدد الجهة؛ وذلك لأنّ البعث والزجر يختلفان عن الحب والبغض).

فنحن نعترف بما قاله السيد الروحاني في الصورة الأولى - وهو ما إذا كانت المصلحة الراجحة في الفعل والمفسدة الراجحة في الخصوصية - من أنّ تغاير الفعل والخصوصية أمر وجداني^(١)، لكن كلامنا هو أنّه ما دام الفعل والخصوصية لا ينفكان في الوجود الخارجي فلا يمكن البعث الحقيقي نحو هذا الفعل والزجر عن خصوصيته؛ لأنّ العاقل يوازن بين مصلحة أصل الفعل ومفسدة الخصوصية ثم يحكم على أساس الأرجح منهما، فإن غلبت المفسدة يزجر من دون بعث كما يبعث من دون زجر في صورة العكس، ويختير في صورة التساوي. نعم، في صورة الإنفكاك في الوجود الخارجي يصحّ تعلّق كلّ من الأمر والنهي لإمكان امتثالهما معاً.

وثالثاً: أنّ الخصوصيات المتعددة في الشيء الواحد إذا كانت موجودة في الخارج بوجودات مستقلة كالسواد والحلاء في التمرة فإنّ ذلك راجع إلى التركيب الانضمامي وخارج عن فرض التركيب الاتحادي، إذ أنّ الموجود في الخارج شيان سواد وحلاء زائداً على ذات الشيء.^(٢)

وأما إن كانت الخصوصيات ليس لها معنون مستقل في الخارج، فهي راجعة إلى الحيثية والعنوان، فيعود البحث السابق وهو أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون

(١) منتقى الأصول ٣: ١٠٢.

(٢) وإن كنا قد بيّنا أنّ الخصوصيات ما دامت متلازمة وغير منفكة في الخارج عن الشيء فلا يمكن للمولى أن يبعث ويزجر في آن واحد، بل لا بدّ من أن يوازن بين المصلحة والمفسدة والحب والبغض فيحكم بطبق الأرجح كما في تحريم الخمر على رغم منفعتها؛ لأنّ ﴿أُتْمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩) ولا يخفى أنّ المثال بالتمرّة مسامحة؛ لأنّ المجمع لا بدّ من فرضه متعلقاً للحكم فلا يكون إلا فعل المكلف، فالحكم يتعلّق بأكل التمرّة مثلاً لا بها وخصوصياتها.

الخارجي أم لا؟

الدليل الثامن على الجواز: ما نسب إلى المحقق القمي رحمته الله، وهو مبتنٍ على كون الفرد مقدمة للطبيعي^(١) ولكن قد ذكرنا هذا الدليل بصورة متطورة بعنوان الدليل الثالث من أدلة الجواز، وإنما قلنا: (بصورة متطورة) لكون الصيغة القديمة - لا بتناؤها على الفرد مقدمة للطبيعي - كانت واضحة البطلان؛ لأنَّ الفرد ليس مقدمة للطبيعي، فكان ردّه سهلاً، بخلاف صيغة الدليل الثالث، فإنَّها سالمة عن هذه المشكلة، وعليه فنحن في غنى عن عرض هذا الدليل ومناقشته.

فنختم أدلة الجواز ونستعرض أدلة القائلين بالامتناع:

الدليل الأوّل: ما ذكره صاحب (الكفاية) رحمته الله^(٢): وهو مؤلف من أربع مقدمات:

١ - أنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها.

٢ - أنّ متعلق التكاليف ليس العناوين بما هي عناوين ولا الأسماء أيضاً، وإنما هو

فعل المكلف الصادر منه في الخارج.

٣ - عدم استلزام تعدد العناوين لتعدد المعنون.

٤ - أنّ الوجود الواحد لا يمكن أن يكون له إلا ماهية واحدة.

وعلى ضوء هذه المقدمات يتضح الامتناع، لأنَّ المفروض أنّ للجمع وجوداً

واحداً، وتعدد عنوانه لا يستلزم تعدده، والمجمع هو بنفسه متعلق الحكم، لا أنّ الحكم

قد توقف على العنوان ولم يسر إلى المعنون، بل تعدى منه إلى المعنون.

وفي الواقع أصل هذا البرهان مؤلف من مقدمتين فقط (الثانية والثالثة)، وأمّا

الأولى والرابعة فهما لأجل ترفيع البحث إلى مستوى أوسع، أي على المستوى العام

(١) قوانين الأصول: ١٤٠، وقد تعرض له السيد الروحاني رحمته الله بتقريبين واستشكل على

كليهما منتقى الأصول ٣: ١١٣ - ١١٥.

(٢) كفاية الأصول ٣: ١٥٨ - ١٦١.

تحقيق المقدمة الأولى من دليل المحقق الخراساني وهي التضاد بين الأحكام ٢٩٧

للمذاهب الإسلامية ليضم رأي الأشعري الذي ينكر الحسن والقبح العقليين وبالتالي لا يرى الأمر بالضدين محالاً، ويشمل الاتجاهين الفلسفيين من أصالة الوجود وأصالة الماهية، فالمقدمة الأولى تحكم بتضاد نفس الأحكام فتشترك الأشاعرة في البحث أيضاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الأشاعرة إنما تختلف مع العدلية في صدور القبيح من المولى فيجوزون صدور القبيح منه بأن يأمر بالضدين، ونحن نقول باستحالة لاستحالة صدور القبيح من الحكيم، ولأجل إثبات الامتناع حتى على رأي الأشعري نحتاج إلى المقدمة الأولى، وهي إثبات التضاد بين الأحكام لكي ننتهي إلى أن تعلق كل من الأمر والنهي بمركز واحد من صغريات اجتماع الضدين الذي هو محال حتى في نظر الأشعري، فإنه وإن كان يجوز الأمر بالجمع بين الضدين لكنه لا يرى إمكان اجتماع الضدين.

فأضاف المحقق الخراساني المقدمة الأولى لإثبات التضاد بين الأحكام حتى يدخل المقام في منطقة الامتناع المعرف به من قبل الأشعري أيضاً؛ لأنّ مجرد كون نتيجة المسألة هو الأمر بالجمع بين الضدين ليس محذوراً عند الأشعري.

والحاصل أنّه فرق بين الأمر بالمحال وبين تحقق المحال نفسه، والأوّل كالأمر بالضدين والثاني كاجتماع الضدين، والأوّل لا يراه الأشعري محالاً لكن الثاني محال عند الجميع.

ولأجل تقييم برهان المحقق الخراساني على الامتناع نقوم بتحقيق هذه المقدمات:
أمّا المقدمة الأولى - وهي التضاد بين الأحكام الخمسة - فقد وقعت محل الخلاف بأقوال:

القول الأول: إنّه لا تضاد بين الأحكام الخمسة في نفسها، إذ لا مانع من إنشاء الحكمين؛ لأنّ الإنشاء خفيف المؤونة، وإنما نشأ التضاد بينها من جهة المبدأ

والمنتهى^(١) وقد ذهب إلى هذا القول المحقق الخراساني في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.^(٢)

القول الثاني: إن الأحكام الخمسة متضادة بنفسها مع الإغماض عن المبدأ والمنتهى، فالتضاد موجود في جميع المراحل. وقد ذهب إلى هذا القول المحقق الخراساني في مبحث اجتماع الأمر والنهي.^(٣)

القول الثالث: عدم التضاد بين الأحكام أصلاً لا في نفسها ولا في مبادئها وإنما التضاد والتنافي يتحقق في المنتهى، أي في مقام الامتثال. وهذا رأي المحقق الإصفهاني.^(٤)

ولكن لا يهمننا - في هذا المقام - تحقيق هذه الأقوال؛ لأنّ بحثنا في باب الاجتماع هو عن تعدد مركز الأمر والنهي ووحدته، فمن يقول بالوحدة يصير امتناعياً. إن قلت: الامتناع فرع تضاد الأحكام، فعلى تقدير عدم التضاد لا موجب للامتناع.

قلت: إن الامتناع ثابت على جميع التقادير؛ لأنه على أسهل التقادير وهو عدم التضاد لا في نفس الأحكام ولا في مبادئها، والذي يرتبه المحقق الإصفهاني أيضاً يتحقق التضاد بسبب التنافي الناشئ في مرحلة المنتهى، فلأجله يتحقق التضاد وبالتالي الامتناع على رغم عدم التضاد في سائر مراحل الحكم.

وأما من يقول بالتعدد سواء أكان التركيب في المجمع انضمامياً - كما عليه المحقق النائيني رحمته - أم كان التركيب اتحادياً لكن تعلق الأمر والنهي بالعنوان من دون سر بيانه إلى الفعل الخارجي (بالشكل الذي تصوره الشهيد الصدر رحمته وتقدم بيانه) أو

(١) المبدأ هو الملاكات والحب والبغض، والمنتهى هو الامتثال وإخراج المكلف تجاهه.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٧ و ٢٧٧.

(٣) كفاية الأصول: ١٥٨.

(٤) نهاية الدراية ٢: ٣٠٨.

تعلقاً بالعمل الخارجي إلا أنّ الأمر قد تعلق بخصوصية من خصوصيات العمل والنهي بخصوصية أخرى كما اختاره السيد الروحاني رحمته، فإنّ النتيجة عنده الاجتماع. إذ أليس مجرد التركيب الاتحادي مستلزماً لوحدة مركز الأمر والنهي.

وأما المقدمة الثانية - وهي أنّ متعلق التكاليف ليس العناوين والأسماء، بل هو فعل المكلف الصادر في الخارج، وإنما العناوين واسطة وطريق لتعلق التكليف بالفعل الخارجي - فقد واجه المحقق الخراساني فيها مشكلة^(١) وهو أنّ متعلق التكليف لو كان هو الفعل الخارجي فإنّه يكون طلباً للحاصل، إذ في مرحلة صدور الفعل في الخارج لا حاجة إلى الأمر؛ لأنّ هذا الظرف هو ظرف سقوط التكليف لا بقائه.

ولأجل التغلب على هذه المشكلة ذكر المحقق الخراساني رحمته أنّه ليس المراد هو طلب الموجود في الخارج حتى يرد عليه كونه طلباً للحاصل، وإنما تعلق التكليف بإيجاد العمل^(٢) وأحياناً ذكر أنّ التكليف لم يتعلق بالطبيعة بما هي هي، بل بما هي مرآة للخارج.

لكن يمكننا المناقشة في هذا الحل بأن نقول: إنّنا نعترف بأنّ المولى لم يطلب الوجود الذهني والعنوان فقط، وإنما طلب إيجاد العمل في الخارج كما ذكره رحمته، إلا أنّا نتساءل عن أنّ الوجود هل عرض على الوجود الذهني فقط أم عرض على الوجود الخارجي بواسطة عروضه على الوجود الذهني؟

(١) بيان المشكلة: أنّ الوجود إما ذهني أو خارجي، أمّا الذهني فلم يقبل المحقق الخراساني بأن يتوجه إليه الأمر من دون أن يتعدى إلى الوجود الخارجي، فيضطر إلى القول بأنّ الحكم وإن تعلق بالوجود الذهني لكن تعدى منه إلى الوجود الخارجي، فلأجل التخلص من كون الواجب هو الوجود الذهني فقط ذهب إلى أنّ الواجب هو الوجود الخارجي، وعليه يلزم مشكلة تعلق التكليف بالوجود الخارجي وهو طلب الحاصل.

فالمحقق الخراساني يقع بين محذورين إما أن يقول بتعلق التكليف بالوجود الخارجي أو بالذهني، أمّا الأوّل فيستلزم طلب الحاصل، وإن اختار الثاني فقد لزمه اجتماع الأمر والنهي لتعدد الوجود الذهني، فأصبح بين محذورين ما دام الوجود إما ذهني وإما خارجي ولا ثالث لهما.

فإن أجاب بأنّ المعروض هو الوجود الذهني - ولو باعتباره مرآةً وفانياً في الخارج - فهذا لا يستلزم اجتماع الضدين، لتعدد الوجودين الذهنيين، وإذا اختار أنه عرض - في نهاية المطاف - على الوجود الخارجي نتساءل هل عرض عليه قبل وجوده أم بعده؟ فلو كان بعد وجوده كان طلباً للحاصل، ولو كان قبل وجوده استحال لعدم تحقق العرض قبل وجود معروضه، فتبقى مشكلة وجود العرض بدون المعروض، وهذه المشكلة لا تخضع لحلّ المحقق الخراساني رحمته الله. نعم، يمكن حله بما سوف نقترحه في ما يأتي.

وهذه المشكلة تجري حتى على رأى بعض المنطقيين القائلين بأنّ الحكم لا يتعلق بالعنوان أصلاً، وإنما يتعلق بالوجود الخارجي، وإنما يستخدم البشر العناوين لأجل مجرد الإشارة والرمز إلى الخارج كما في كلمة (أحدهما) الذي يرمز به إلى الواقع الخارجي.

وعلى ضوء ما ناقشنا به كلام المحقق الخراساني يتعين الشق الأول وهو عروض الوجود على الوجود الذهني مرآة للوجود الخارجي، وبفضل تعدد الوجود الذهني ترتفع مشكلة التضاد التي أثارها المحقق الخراساني رحمته الله؛ لأنّ الوجود أمر إنتزاعي وعروضه على الوجود الذهني أو الخارجي ليس إلا بمعنى تعلق الإنشاء بإيجاده.

وتبقى مشكلتنا اجتماع الحب والبغض في شيء واحد وإحراج المكلف في مرحلة الامتثال:

أمّا مشكلة الحب والبغض فهي مرتفعة ببركة تعدد الجهة حيث يجب الشيء لإحدى الجهتين ويبغضه للأخرى.

وأمّا مشكلة إحراج المكلف فهي مختصة بمورد اجتماع العنوانين في مصداق واحد بصورة دائمية، فإنها هي التي تخرج المكلف في مقام الامتثال، وأمّا في محل البحث فإنّ المكلف في سعة؛ لإمكان امتثال كلا الحكمين بالصلاة - مثلاً - خارج المكان

المغضوب. نعم، قد يجرح المكلف نفسه، لكنه لا علاقة له بإحراج المولى، فإنّه لم يجرجه أصلاً.

هذا بيان الإشكال على المقدمة الثانية لبرهان المحقق الخراساني عليه السلام.

غير أننا نتنصر للمحقق الخراساني بالتغلب على مشكلة وجود العرض قبل المعروض التي وجهناها إليه (والتي أدت إلى الاستسلام للقول بتعيين عروض الحكم على الوجود الذهني مرآة للوجود الخارجي وبالتالي جواز الاجتماع).

وبيان هذا الحل هو: أنّ الأمر والنهي بما هما اعتباريان فهما خفيفا المؤونة سهلا الأمر، فيمكن للمولى اعتبار الوجوب على العمل الخارجي قبل وجوده فنختار - من بين الشقوق الثلاثة المتقدمة - عروض الوجوب على الفعل الخارجي قبل تحققه؛ لأنّه أمر اعتباري سهل المؤونة وليس أمراً واقعياً كالبياض والقيام لكي يكون عروضه على المعدوم الفعلي (والموجود في المستقبل) مستحيلاً.

ولا يقال هذا يتنافي مع ما ذكرتموه من أنّ الوجوب هو البعث الحقيقي وإنّه لا يجتمع مع الزجر الحقيقي.

والجواب: ان مرادنا أنّ البعث الحقيقي أيضاً يمكن عروضه على الفعل الخارجي قبل تحققه؛ لأنّه بمعنى مطالبة إيجاده من المكلف وبعثه إليه قبل وجوده.

هذا تحقيق المقدمة الثانية.

وأما المقدمة الثالثة - وهي عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون ^(١) - فقد ردّها المحقق النائيني وبرهن عليه، وقد تقدم برهانه مع مناقشته من قبل كل من المحقق الإصفهاني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليهم السلام، غاية الأمر كان مورد إشكال هؤلاء الأعلام هو الوضوء بالماء الغصبي والسجود على المكان المغضوب والذي هو التطبيق المشهور لمبحث اجتماع الأمر والنهي، كما أنّ نفس

(١) كفاية الأصول: ١٥٩.

المحقق النائيني ذهب إلى الامتناع في الوضوء بالماء المغصوب أو شربه إذا فرض الأمر به.

وأما المقدمة الرابعة^(١) فهي صحيحة كما أكد عليها السيد الخوئي أيضاً.^(٢)

الدليل الثاني على الامتناع: أنَّ الأمر والنهي وإن تعلقا بالعنوانين ولكن بعد أن أصبح العمل الخارجي مصداقاً للعنوانين فكأنه يُرى (لا حقيقة) أنَّ الحكمين قد تعلقا بهذا المصداق، وبما أنه شيء واحد كان تعلق الحكمين به مستلزماً لاجتماع الضدين، لتضاد الأحكام.

ويرد عليه: أولاً: أنا لا نتكلم في التخمين والتشبيه وليس كلامنا قصة أدبية وشعراً لكي ينفعنا التشبيهات والتخييلات الأدبية، بل كلامنا في مسألة عقلية، فلا بد من مراعاة الواقع والحقيقة.

وثانياً: يرد عليه ما ناقشنا به كلام المحقق الخراساني في المقدمة الثانية من برهانه من وجود العرض بلا معروض أو طلب المحاصل وإن كنا قد حللنا تلك المناقشة انتصاراً للمحقق الخراساني.

الدليل الثالث على الامتناع: إحالة ذلك على الوجدان، فإنه شاهد على عدم إمكان تعلق الأمر والنهي بواحد إلا إذا ثبتت الانضمامية وخرجنا عن الاتحاد.

وهذا الوجدان يمكن أن يصاغ بصيغة فنية، وهو أنه حتى إذا تغلبنا على اجتماع الحكمين على العمل الخارجي وأثبتنا أنه عارض على العنوان فقط وهو متعدد وبذلك رفعنا مشكلة اجتماع الضدين، فإنَّ المشكل يبقى في تحقق البعث والزجر الحقيقيين اتجاه عمل خارجي قبل وجود ذلك العمل^(٣)، فإنه كيف يحركه ويبعته حقيقة بإيجاد عمل

(١) كفاية الأصول: ١٥٩.

(٢) الدراسات ٢: ١٢٤.

(٣) وإنما نقول: (قبل وجوده) لأنَّ بعد وجوده ظرف لسقوط البعث والزجر فلا يبقين كي يشكلا مشكلة.

في نفس الوقت الذي يبعده ويزجره عنه حقيقة، ولا ينفع في ذلك تعدد الجهة ما دام العمل شيئاً واحداً ويوجد بإيجاد واحد بشكل لا يمكن التفكيك خارجاً بأن يوجد الجهة المحبوبة ويترك الجهة المبغوضة. (١)

وحق لو تغلبنا على هذه المشكلة بأنّ الأمر والنهي أمر إعتباري سهل المؤنة، فإنّه تبقى مشكلة التناقض في الملاك وهو أمر تكويني؛ لأنّ الأمر يقتضى وجود المصلحة الغالبة على المفسدة، والنهي يقتضى العكس، واجتماعها يستلزم أن تكون المصلحة غالبة وغير غالبة.

الدليل الرابع: أنه على مسلك العدلية القائل بتبعية الأحكام للملاكات يواجه القول بالاجتماع محذوراً في مرحلة الملاك أيضاً؛ لأنّ ملاك الأمر وجود مصلحة غالبة وملاك النهي هو المفسدة الغالبة، والعمل الواحد وإن اجتمعت فيه المصلحة والمفسدة معاً (لوجود الجهتين فيه) ولكن لا يمكن اجتماع المصلحة الغالبة مع المفسدة الغالبة؛ لأنّه يرجع إلى التناقض، لأنّ الأمر يقتضى مصلحة غالبة والنهي يقتضى عدم المصلحة الغالبة، وكون المصلحة غالبة وغير غالبة تناقض، فلا بدّ إما من غلبة أحدهما فقط كما في الخمر ﴿ وإئتمها أكبر من نفعها ﴾ فإنّه على رغم وجود المنفعة ﴿ قل فيها إثم كبير ومنافع للناس ﴾ تقدّم النهي لغلبة الإثم على النفع، وإما من تساويهما فلا يكون أمر ولا نهى بل إباحة، ولو كانت الغلبة بدرجة قليلة تنتج الاستحباب أو الكراهة.

وهذان الدليلان الأخيران هو الوجه الصحيح في بيان امتناع الاجتماع. ونخرج عن بحث اجتماع الأمر والنهي بنتيجة أنّ الصحيح هو الامتناع مطلقاً تبعاً للسيد الشاهرودي والمحقق الخراساني تريهما.

نعم، صورة ما لو كان العنوانان مقولتين مختلفتين يجتمع فيها الأمر والنهي وإن كانت من الانضمام لا من الاتحاد - لعدم إمكان الاتحاد بين مقولتين متأصلتين مختلفتين

(١) وقد تقدم بصورة مفصلة مع رفع الشبهات التي قد تورد على برهاننا.

كما ذكره السيد الخوئي- لكن هذه الصورة لا شك في خروجها من البحث لعدم التركيب بينها وعدم صدق عنوان البحث - وهو أن يكون فعل واحد في الظاهر وله عنوانان - عليه، فإنّ المقولتين المختلفتين كالكيف المسموع (مثل القراءة) والأين كوضع الجبهة على الأرض عملان مستقلان ولا شبهة في أنها ليسا عملاً واحداً حتى في بادئ النظر لكي يدخل في محل البحث؛ ولذلك قد أخرجنا القراءة والذكر من مورد تطبيق هذا البحث تبعاً لتصريح السيد الصدر وظهور كلمات سائر العلماء حيث جعلوا محل النزاع في الصلاة منحصراً في السجود فقط.

ولا نوافق على التفصيل الذي ذكره المحقق العراقي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، كما لا نوافق على الاجتماع مطلقاً كما عليه المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وبرهنا على مختارنا بأنّ الأمر والنهي وإن تعلقا بالعنوانين باعتبار وجودهما الخارجي (ففي خصوص العنوانين يمكن اجتماعهما)، لكن بما أنّ الأمر بالعنوان إنما هو باعتبار وجوده الخارجي استلزم ذلك اجتماع البعث والزجر الحقيقيين بالنسبة إلى عمل واحد في الخارج وإن كان ذا جهتين محبوبة ومبغوضة^(١) ما دام لا يمكن التفكيك بينهما بإيجاد النقطة المحبوبة وإعدام الجهة المبغوضة، فالمولى يضطر إلى الموازنة بين حبه وبغضه أو المصلحة والمفسدة، فيوجه التكليف أمراً أو نهياً إلى الطرف الأرجح، (وإن تساوى خير المكلف من دون بعث ولا زجر)، فإذا ترجح الجهة المحبوبة أو المصلحة أمر، وإن ترجح الجهة المبغوضة أو المفسدة نهى على رغم وجود المصلحة المغلوبة فيه كما في الخمر والميسر حيث نهى عنها لأنّ ﴿أَمُّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٢).

وهذه هي المشكلة الموجبة للامتناع لا اجتماع الحب والبغض ولا المصلحة

(١) أم كانت إحداهما في أصل العمل والأخرى في خصوصيته كما ذكره السيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(منتقى الأصول ٣: ١٠٢)

(٢) البقرة: ٢١٩.

والمفسدة ولا إخراج المكلف في مقام الامتثال، فلئن تغلبنا على مشكلة اجتماع الحُب والبغض والمصلحة والمفسدة - بفضل تعدد الجهة أو كون أحدهما في أصل الفعل والآخر في خصوصيته - وتغلبنا أيضاً على مشكلة إخراج المكلف - ببركة كون اجتماع العنوانين في مصداق واحد ليس بصورة دائمية، بل بسوء اختيار المكلف، فإنه هو الذي أخرج نفسه باختيار المكان المغضوب للصلاة مثلاً فالإخراج مستند إليه هو لا إلى المولى... فإذا تغلبنا على هذه المشاكل - فإنه لن تغلب على مشكلة صدور البعث والزجر الحقيقيين إلى عمل واحد، فإنه كيف يحركه إلى عمل ويبعده عنه في نفس الوقت وإن تعدد جهته ما دام لا يمكن الانفكاك بين الجهة المحبوبة والجهة المبعوضة في إيجاد أحدهما وترك الأخرى.

نعم، مجرد اعتبار الوجوب والحرمه على عهدة المكلف يمكن اجتماعها؛ لسهولة الأمر الاعتباري وخفة مؤنته، إلا أن كلامنا في مطالبة العمل من المكلف وفي نفس الوقت تبعيده عنه أيضاً المعبر عنها بالبعث والزجر الحقيقيين.

هذا خلاصة بيان المختار في مبحث الاجتماع وهو الامتناع.

وقبل الشروع في ذكر بعض تنبيهات الاجتماع نختم أصل البحث ببيان طريقة جريان البحث في هذه المسألة:

وموجزه: أن المحققين الخراساني^(١) والنائيني^(٢) والسيد الشاهرودي^(٣) والخوئي^(٤) قد جعلوا مركز البحث هو أن مورد الاجتماع (كالصلاة في الأرض المغضوبة أو الوضوء بالماء المغضوب) هل يكون واحداً أم متعدداً؟ فإن كان واحداً (ويعبر عنه بالتركيب الاتحادي) أنتج ذلك امتناع اجتماع الأمر والنهي، وإن كان

(١) كفاية الأصول: ١٥٤.

(٢) فوائد الأصول ٢٠١: ٤١٣ - ٤١٤.

(٣) نتائج الأفكار ٢: ١٣١.

(٤) المحاضرات ٤: ١٦٤ - ١٦٥.

متعدداً (والمصطلح عليه بالتركيب الانضمامي) استلزم جواز الاجتماع. ويبدو أنهم سلموا الكبرى وهي أنه على تقدير التركيب الاتحادي وكون العمل الخارجي واحداً لا بد من القول بالامتناع، إلا أنهم اختلفوا في الصغرى وهو كون التركيب اتحادياً أم انضمامياً، فذهب المحقق الخراساني والسيد الشاهرودي إلى الاتحادية والمحقق النائيني إلى الانضمامية وفصل آخرون. ولكن المحقق العراقي رحمته فتح أفقاً جديداً في المقام^(١) وتبعه السيد الصدر والسيد الروحاني رحمتهما وهو عدم تسليم الكبرى، حيث قال: إن مجرد كون التركيب اتحادياً لا يستلزم الامتناع، إذ على رغم وحدة العمل في الخارج يمكن القول بالاجتماع وذلك بأحد أمرين:

الأمر الأول: بفضل تعدد الجهة في العمل الواحد، فإن العمل وإن كان واحداً لكن ما دام له جهتان أمكن تعلق الأمر بجهة والنهي بأخرى، وقد تبع المحقق العراقي في هذا الحل السيد الروحاني، وأضاف صورة تعلق أحد الحكمين بأصل العمل والآخر بخصوصيته.^(٢)

والأمر الثاني: تعلق التكليف بالعنوان من دون أن يسري العمل الخارجي لكن لا بالعنوان بما هو عنوان، بل باعتبار وجوده في الخارج كما يظهر من الشهيد الصدر رحمته من أن العمل المجمع للعنوانين كأنه يرى اثنين بالشكل الذي مرّ بيانه.^(٣) ونحن بدورنا نضيف وجهاً آخر لصحة الصلاة في الأرض المغصوبة التي تعتبر تطبيقاً مشهوراً لمبحث الاجتماع، وهو أنه حتى بناءً على الاتحاد وبناءً على تعلق التكليف بالعمل الخارجي وبناءً على عدم كفاية تعدد الجهة وبالتالي تسليم امتناع

(١) مقالات الأصول ١: ٣٥٤.

(٢) منتقى الأصول ٣: ١٠٢.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٣٧.

الاجتماع مع ذلك كله قد يقال بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة بلا نسيان ولا جهل، بل مع العلم والعمد وتقديم جانب النهي؛ وذلك بفضل أن نقطة الاجتماع في الصلاة إنما هي السجود؛ وبما أن عباديته ذاتية (كالركوع والتسبيح والتقديس)، والذاتي لا يتخلف ولا يختلف فلا يبطل، أي لا يخرج عن العبادية، وما سوى السجود ليس مورداً للنهي؛ لعدم كونه تصرفاً في المكان المغصوب، فهو خارج عن منطقة اجتماع الأمر والنهي.

ولا يخفى أن هذه النكتة جارية في سائر الأجزاء التي عباديتها ذاتية كالركوع والتسبيح والتقديس، وإنما خصصنا السجود بالذكر لأن ما سواه خارج عن مورد اجتماع الأمر والنهي، وإلا فإن الركوع أيضاً لا يخضع لمشكلة البطلان والسقوط عن العبادية لو فرض تعلق النهي به باعتبار غضب الفضاء وكونه تصرفاً عرفياً فيه. (١)

نعم، لا كلام في الإثم واستحقاق العقاب لمخالفة النهي، فإذا كان البحث والسؤال عن الصحة والبطلان فإنه يبقى مجال للقول بالصحة وعدم سقوط الصلاة عن العبادية، وأما إن كان السؤال عن الإثم فالجواب أنه آثم، غير أن محل البحث في التطبيق المشهور وهو الصلاة إنما هو الصحة والبطلان لا الإثم وعدمه.

بقيت تنبيهات لمسألة الاجتماع قد مر بعضها قبل الدخول في صلب البحث بمقتضى المنهجية الفنية وبعضها أضربنا عنها لقلّة الفائدة أو عدمها، فتتكلّم فقط عن صورة الجهل والنسيان والاضطرار إلى الغضب كما لو اضطر إلى البقاء في الأرض المغصوبة، فهل تصح صلاته أم لا؟ وهكذا لو أكرهه ظالم على إتلاف ماء مغصوب فهل يصح منه التوضؤ به ضمناً؟

والبحث يقع تارة في الاضطرار وأخرى في الجهل والنسيان. أمّا الاضطرار فتارة يكون بسوء الاختيار كما لو دخل المكان المغصوب اختياراً ثم لم يستطع الخروج منه،

(١) وقد مرّ البحث عنه ورفع شبهاته في البحث عن اجتماع الأمر والنهي في السجود.

وأخرى لا بسوء الاختيار كما لو حبسه ظالم في أرض مغصوبة .

أمّا لو اخترنا اقتراحنا السابق وهو عدم بطلان الصلاة حتى على القول بالامتناع فلا حاجة إلى البحث في الصلاة، وإنما يبحث عن الوضوء والتيمم والغسل من الأمور التي عباديتها ليست ذاتية .

وأما بناءً على عدم الموافقة على اقتراحنا فيفسح المجال عن هذا البحث .

لكن بما أنّ مقتضى المنهجية الفنية هو وضع هذا البحث في باب النهي عن العبادة؛ لأنّ مركز السؤال هنا هو عن صحة أو بطلان العبادة المنهي عنها في حالات الجهل والنسيان والاضطرار، فلا بدّ من استعراض أدلة بطلان العبادة بسبب النهي والتي قد ربت إلى سبعة براهين، لكي نرى مدى دلالة تلك البراهين بعد إثبات صحتها في نفسها هل تدل على بطلان العبادة حتى في حالة الجهل والنسيان والاضطرار لا بسوء الاختيار، أم أنّ دلالتها مختصة بصورة الاختيار والعلم والعمد؟

ولذلك فنؤجل هذا البحث إلى باب النهي عن العبادة، غير أنّا لكي نتبرك بمتابعة العلماء السلف - رضوان الله عليهم - لانترك المقام بلا بحث فتعرض لمسألة الجهل والنسيان والاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار .

ونتكلم أولاً في مسألة الاضطرار لا بسوء الاختيار ولها صورتان:

الصورة الأولى: ألاّ تستلزم العبادة لتصرف زائد في المغصوب كما لو توضّأ أو اغتسل بالماء المضطر إلى إتلافه، فإنّ الوضوء به لا يزيد على ما لو أتلفه بشكل آخر كإهراقه على الأرض، حيث إنّ إتلاف هذا الماء قد يكون بالتوضؤ به، وقد يكون بإهراقه، وليس أحدهما تصرفاً زائداً في المغصوب .

الصورة الثانية: استلزام العبادة لتصرف زائد، كما لو فرضنا أنّ عملية الصلاة تصرف زائد على أصل الكون في الأرض المغصوبة. (١)

(١) والبحث في هذه الصورة صفروي لا كبروي، إذ لا كلام في أنّ التصرف الزائد يوجب

أمَّا الصورة الأولى: وهو ما لو اضطرَّ لا بسوء اختياره إلى الغضب وكانت العبادة غير مستلزمة لتصرف زائد، كما إذا توجَّه بالماء المضطرَّ إلى إتلافه بحيث لا يكون التوجُّه غضباً زائداً على قدر الاضطرار، وكما أنه نائم على الأرض على أيِّ حال وفي هذا الحال يصليَّ ايماءً. وقد ذهب المشهور إلى صحة العبادة.

ودليل المشهور على وقوع العبادة صحيحة هو أنَّ مانعية الغضب تختلف عن المانعية المستفاد من النهي الإرشادي كالنهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنَّ الثاني حيث كان إرشاداً إلى مانعية أجزاء غير مأكول اللحم وهو مطلق شامل لحالة الاضطرار أيضاً فمقتضى القاعدة الأولية بطلان الصلاة لانتفاء بعض الشروط.

وإنما قلنا: (مقتضى القاعدة الأولية) لأنَّ الدليل الخاص قد ورد على صحة الصلاة في حالة الاضطرار، والدليل إمَّا قاعدة الميسور أو قاعدة (إنَّ الصلاة لا تترك بحال)، ومع الإغماض عن هذا الدليل الخاص فإنَّ مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان الصلاة ككل مركب انتفى بعض أجزائه أو شروطه أو وجد بعض موانعه. هذا المانعية المستفاد من الأمر الإرشادي.

وأما المانعية المستفاد من النهي التكليفي كمانعية الغضب فإنَّها تختلف عن النهي الإرشادي؛ وذلك لأنَّ إطلاق الأمر بالصلاة والطهارة في نفسه تام وليس له مقيد إلَّا الحرمة وبما أنَّها قد ارتفعت بسبب الاضطرار فلا يبقى مانع من صحة الصلاة والطهارة. وللمحقق النائيني رحمته تقريب لبطلان الصلاة في لبس الذهب^(١) لا هنا، لكن قد يستدل به في المقام أيضاً وتقريبه هو: إنَّ النهي عن الغضب يدل على كلِّ من حرمة العبادة ومانعية الغضب في عرض واحد، والاضطرار إنما يرفع الحرمة دون المانعية. وبيان ذلك: أنَّ المانعية لو كانت معلولة للحرمة لكان الأمر سهلاً ولثبت قول

البطلان، وإنما الكلام في أنَّ عملية الصلاة هل هو تصرف زائد لكي تبطل أم لا حتى لا تبطل؟

(١) فوائد لأصول ١٠١: ٤٦٨.

المشهور بالصحة؛ لأنَّ الحرمة إذا ارتفعت بالاضطرار ارتفع معلوها أيضاً وهو المانعية، لكن الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ الحرمة والمانعية في عرض واحد ومعلولان لعلّة ثالثة، والدليل على اتحاد رتبتهما أنّ المانعية هنا مساوية لعدم الوجوب وعدم الوجوب في عرض الوجوب، لكونها تقيضين (والنقيضان في عرض واحد)، والوجوب في عرض الحرمة؛ لأنَّ الضدين أيضاً في عرض واحد فينتج أنّ الحرمة في عرض عدم الوجوب الذي هو عبارة عن المانعية، فإنّها ليست إلّا عدم الوجوب.

فظهر أنّ المانعية ليست معلولة للحرمة؛ لأنَّ المعلول ليس في عرض العلة، بل هو في طوها لتأخره رتبة، فكل من المانعية والحرمة معلولان لعلّة ثالثة وهو المقتضي والملاك الذي أوجب تشريع حرمة هذه العبادة وعدم وجوبها.

ونحن لانوافق على هذا التقريب على بطلان العبادة في المكان المغصوب المضطر إليه لا بسوء الاختيار، ولا يفوتنا التنبيه على أنّ ما يخضع للبطلان بصورة قطعية هي العبادة العرضية كالوضوء والصيام، وأمّا العبادة الذاتية كالسجود فهو تابع لما تقدم من الاقتراح الذي قدمناه لمحاولة عدم بطلان العبادة الذاتية الذي بفضله قد يختار عدم بطلان الصلاة حتى في أسوأ صور الغصب، كما تقدم بحثه، ولا نريد التكلم هنا عن هذا البعد من البحث.

فنقول: إنّنا لانساعد على هذا التقريب على البطلان، وذلك:

١ - لأنّ المتفاهم العرفي من دليل رفع الاضطرار هو ارتفاع الملاك الذي عبّر عنه بالعلّة، فإذا ارتفع الملاك ارتفع كلا معلولية الحرمة والمانعية.

٢ - بالإضافة إلى أنّه على مجازاة هذا التفكير لصياغة هذا الإبراد على قول المشهور تصبح المانعية في المقام من النوع الثاني المستفاد من النهي الإرشادي مثل: (لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه)^(١)؛ لأنّ المستدل مادام ينفي كون المانعية معلولاً

(١) الوسائل ٤: ٣٤٧، أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٦.

للحرمة فهو خروج عن فرض كون المانعية من القسم الأول وإدخالها في القسم الثاني وهو النهي الإرشادي.

وقد يستدل على بطلان العبادة في المقام (أي المضطر إليها لا بسوء الاختيار): بأن مانعية الغصب وإبطالها للعبادة لو كانت لأجل عدم إمكان تمشي قصد القرية بالعمل المنهي عنه فإن الاضطرار لا بسوء الاختيار يرفع هذا المشكل كما يرتفع في حالة الجهل والنسيان، لكن إذا كان المشكل هو عدم مقربية العمل في نفسه مع الإغماض عن قصد التقرب فإن مبطلية الغصب تبقى ثابتة على حالها.

فتبقى الإجابة عن هذين السؤالين وهما: أنه زائداً على اعتبار تمشي قصد القرية هل تعتبر مقربية العمل في نفسه أم لا؟ وأن العمل المنهي عنه هل يكون مقرباً أم لا؟ وفي الإجابة عن هذين السؤالين نقول: إن المحقق الخراساني قد ذكر - في باب الاضطرار بسوء الاختيار - أن صحة العبادة مشروطة بصدورها بعنوان حسن زائداً على صدور قصد القرية، وهذا ينهنا على أن العبادة لا بد فيها من كونها مقربة وذات عنوان حسن في نفسها، فلو صدر من العبد قصد التقرب بعمل يكون في نفسه قبيحاً فإن ذلك لا يكفي كما إذا أمره المولى بالماء فأتى بماء غير صحي بحيث يوجب تمرض المولى دائماً، فإنه حتى لو حصل له قصد القرية بجهل أو نسيان فإن مثل هذا العمل لا يكون مقرباً في نفسه وإن صدر منه قصد القرية.

نعم، قد يقال بأن هذا العمل ذو جهتين جهة رفع عطش المولى وجهة تمرضه، فإن لم يكن مقرباً بجهته الثانية فإنه مقرب بجهته الأولى، فتتم المقربية وإن كان مبعداً في نفس الوقت، أي أن عمله مقرب ومبعد.

والجواب: أن هذا تابع لتحقيق أن ما يحكم به العقل أو الشرع من اعتبار كون العمل مقرباً هل يكفي كونه مقرباً أو يعتبر ألا يكون مبعداً أيضاً، وطبعاً هذا بعد

فرض إمكان تحقق المقربة والمبعدة في شي واحد في وقت واحد. (١)

ولكن لانساعد على هذا التقريب فلا نوافق على بطلان العبادة ولا على التفصيل بين الاضطرار بسوء الاختيار ولا بدونه كما اختاره المشهور، بل نرى صحة العبادة مطلقاً، وذلك لوجود قصد القربة ووجود المقربة في صورة الاضطرار حتى بسوء الاختيار؛ لأنه ما دام لا يستطيع الخروج من الغضب فإذا صَلَّى فإنَّ مصلحة صلاته تجر مقداراً من مفسدة الغضب فيكون تقليلاً للمبغوضية، وتقليل المبغوضية مقرّب كما أنه بنفس هذه النكته يمكنه قصد القربة.

نعم، تقليل المبغوضية لا يقرب اذا كان يتمكّن من عدم المبغوضية، لكن الفرض أنه لا يتمكّن فعلاً وان كان الإضطرار بسوء الإختيار.

يبقى إشكالان:

الإشكال الأول: بناءً على الامتناع تكون الصلاة مبغوضة ولا يمكن قصد التقرب بالعمل المبغوض.

والجواب: كما أنّ قصد القربة يتحقق بالاتيان بالعمل المحبوب كذلك يتحقق بعمل يقلل البغض، فإنّ بقائه بلا صلاة أبغض منه في حالة الصلاة.
لا يقال: قد يكون الصلاة أبغض لارتكابه الحرام في حال الصلاة وعدم مراعاة قدسية الصلاة.

فإنه يقال: إنّ ارتكاب الحرام لا يزال يصدر منه سواء أصلى أم لا، فهو ليس كمن يصلي ويفعل الفحرام في الصلاة فقط.

الإشكال الثاني: أنه على غرار هذا التفكير يمكنه قصد التقرب في الغضب من دون اضطرار فيقول: بدل أن أغضب ولا أصلي أغضب وأصلي نظير من يترك إزالة

(١) فإنّ الشيء إذا كان مقرّباً من جهة ومبعّداً من أخرى وبدرجة واحدة فإنه لا يكون - بعد التوازن - لا مقرّباً ولا مبعّداً. نعم، لو كان مقرّبيته أكثر من مبعديته يكون مقرّباً بعد التوازن.

التجاسة عن المسجد ويصلي فإنه أقل بغضاً ممن يترك الإزالة والصلاة معاً.
والجواب: أنه لا يمكنه قصد التقرب ما دام يمكنه ترك الغضب، لأن المفروض عدم الاضطرار فهو في حال الصلاة يستطيع أن يخلص نفسه من المبعوضة رأساً بالخروج عن المكان المغصوب فإذا بقي كان بقائه مبعوضاً، غاية الأمر أقل من المبعوضة إذا ترك الصلاة أيضاً فكلاهما مبعوضان بفرق الزيادة والتنقيصة، فيقول له المولى: أنت أيضاً تخالفني وإن كان بغضك أقل، وحاله حال من يسرق ديناراً ويرى نفسه أفضل ممن يسرق مائة دينار، فإننا نقول له: إن عمل كل منكما مبعّد لكن أحدهما مبعّد بدرجة مائة والآخر بدرجة واحدة، وليس في البين مفرقة أصلاً؛ لأن بإمكانه رفع هذه الدرجة الواحدة من المبعوضة بتركه للسرقة رأساً أو خروجه من المكان المغصوب.

وهذا بخلاف المضطر حيث لا يستطيع تكويناً رفع المبعوضة، فلا يقاس بمن يستطيع رفع المبعوضة بالخروج رأساً، وإن كانا يشتركان في استحقاق العقاب لكون اضطراره بسوء الاختيار فهو لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً.
اذن فمن اضطر إلى الغضب بأي سبب ولو بسوء اختياره يختلف عمّن ليس مضطراً إلى الغضب.

وموجز كلامنا هو أنّ العبادة في المكان المغصوب بالاضطرار إذا لم يستلزم تصرفاً زائداً على عمليته غصبه وقعت موضع الخلاف، ففصل المشهور بين كون الاضطرار لا بسوء الاختيار فتصحّ وبين سوء الاختيار فلا تصحّ، وذهب بعض إلى البطلان مطلقاً، ولكن نحن رجحنا الصحة مطلقاً ونكتة التصحيح هو أنه ببركة تقليل بغض المولى يمكن قصد التقرب كما تكون مقرّبة في نفسها بمعنى تقليلها للبغض، ولا ينتقض بغير المضطر؛ لأنه يستطيع رفع البغض رأساً هناك بخلافه هنا حيث لا يمكن رفع أصل البغض، نعم من جهة العقاب يدخل في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

عقاباً وينافيه خطاباً»، لكن كلامنا في الصحة والبطلان وفي هذه الناحية لانرى تفاوتاً.

وتحقيق هذا المطلب موكول إلى بحث النهي عن العبادة، حيث أُقيم براهين سبعة على بطلان العبادة بالنهي لئرى مدى دلالة تلك البراهين - بعد الفراغ عن صحتها في نفسها - هل يشمل المقام أم لا؟ فتكميل هذا البحث من هذه الجهة على ذمة مبحث النهي عن العبادة فلا بدّ - من الناحية الفنية - نقل هذا البحث إلى هناك.

كما أنّ هذا البحث من جهة الصغرى يكون على ذمة علم الفقه، وبيانه: أنّ إثبات بطلان العبادة يحتاج إلى تحقيق أنّ الاضطرار كما يرفع التكليف هل يرفع ملاك التحريم أيضاً (برفع مقتضيه أو إيجاد مانعه)، أم أنّه يرفع التكليف فقط، وأمّا الملاك والمبعية فيبقى على حاله لكي يتحقق صغرى قانون بطلان العبادة إذا كانت قبيحة ومبعدة في نفسها على رغم تمشي قصد القرية؟

فإذا ثبت في الفقه أنّ الاضطرار كما يرفع الحرمة يرفع ملاكها أيضاً فإنّه يرتفع موضوع بحث النهي عن العبادة، إذ على هذا التقدير لا يكون العمل قبيحاً ومبعداً في نفسه - وذلك بفضل تحقق الاضطرار - فإنّه حتى لو ثبت كبروياً بطلان العبادة بسبب كونها مبعدة وقبيحة فإنّه لا تثبت الصغرى وهو كون العمل قبيحاً ومبعداً، فالصغرى على ذمة الفقه والكبرى على ذمة علم الأصول - مبحث النهي عن العبادة - ففي حدود مبحث الاجتماع يكون تحقيقنا كافياً. فنختم البحث عن الصورة الأولى وهي ما إذا كانت العبادة غير مستلزمة لتصرف زائد في المغصوب.

الصورة الثانية: ما إذا استلزمت العبادة لتصرف زائد في المغصوب، كما لو فرض أنّ عملية الصلاة تصرف زائد في المكان المغصوب، ولا كلام في أنّه يوجب البطلان؛ لأنّ أصل الغصب وإن كان مضطراً إليه ومعذوراً (لكونه لا بسوء الاختيار)، لكن المقدار الزائد من الغصب يكون باطلاً؛ لعدم الاضطرار إلى المقدار الزائد.

إذاً فهذا لا يحتاج إلى البحث؛ لأنّ الكبرى (وهي أنه متى استلزمت العبادة لتصرف زائد في المغصوب فهي باطلة) مسلمة لا كلام فيها، وإنما البحث في هذه الصورة صغروي وهو تشخيص أنه تصرف زائد، أي أنّ الصلاة مثلاً في المكان المغصوب تصرف زائد على أصل الغصب أم لا.

ومن هنا قد وقع البحث صغروباً عن الصلاة من جهة استلزامها للتصرف الزائد على المقدار المضطر إليه.

وقد ذهب بعض المحققين إلى بطلان الصلاة؛ لكونها تصرفاً زائداً، ولكن صاحب (الجواهر) رحمته قد أورد عليه بأنّ عملية الصلاة ليست تصرفاً زائداً لا يشغال الفضاء ولا بوضع الثقل على الأرض، وشيء منها لا يزداد بالصلاة؛ لأنّ ما يشغله من الحيز في الفضاء محفوظ على كل حال مهما اتخذ من الأشكال الهندسية، كما أنّ الثقل لا يختلف بالقيام أو الجلوس أو السجود. (١)

وهكذا المحقق النائيني رحمته فحكم بالصحة (٢) وهكذا السيد الخوئي رحمته حيث قال: الظاهر أنّ المكلف إذا كان مضطراً إلى المكث في المكان المغصوب لا يفرق الحال بين أن يكون راکعاً أو ساجداً فيه وأن يكون قائماً فيه، فكما أنّ الركوع أو السجود تصرف فيه كذلك القيام تصرف فيه أيضاً. (٣)

وقد تبعه الشهيد الصدر رحمته في ذلك، وأجاب عن إشكالين ذكرا لإثبات بطلان الصلاة:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا الغاصب لو لم يصلّ وبقي ساكناً يرتكب حراماً واحداً وهو الجلوس أو القيام مثلاً في المكان المغصوب، وأمّا لو صلى فقد ارتكب محرمات عديدة، إذ يجلس مرة ويقوم أخرى ويركع ثلاثة وهكذا.

(١) جواهر الكلام ٨: ٣٠٠.

(٢) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٤٦.

(٣) أجود التقريرات ٢: ١٨٤، التعليقة تحت الخط.

وأجاب رحمته عن هذا الإشكال بأنّ الجلوس الطويل أيضاً إشغالات عديدة بعدد آتات الاشتغال الجلوسى، ودليل ذلك أنّ الجلوس سنة في المكان المغصوب أكثر غصباً من الجلوس لحظة.

الإشكال الثاني على صحة الصلاة في المغصوب الاضطراري: أنّ الاشتغال بالصلاة مشتمل على الحركة والسكون وكلاهما محرمان بخلاف الجلوس دائماً، فإنّ الكون ثابت من دون حركة زائدة، فمن لا يصلي يصدر منه تصرف واحد وهو السكون في المكان المغصوب بخلاف المصلي فإنّه يصدر منه الحركة والسكون وهما متعدّد. وفرقه عن الإشكال الأول أنّه في الكميّة أي تعدّد التصرف وهذا في الكيفية أي أشدّيّة التصرف الحركي من التصرف السكوني.

وأجاب رحمته عن هذا الإيراد بأنّ الكون المتحرك ليس بأشدّ وأكثر تصرفاً من الكون الثابت. (١)

ونحن لانوافق على كلام صاحب (الجواهر) الذي وافقه الشهيد الصدر عليه السلام، وبيان الإشكال هو:

الإشكال الأوّل: أنّ الصلاة الإيمائية بأن يومئ للسجود وإن لم يستلزم تصرفاً زائداً، لكن كلامنا في الصلاة الاختيارية الواجدة للسجود وهي تصرف زائد على أصل الغصب؛ لأنّ المضطر الواقف على قدميه إنّما يتصرف في شهرين - مثلاً - من المكان بخلاف ما إذا صلى، فإنّه بسبب السجود ووضع جبهته على الأرض يتصرف في مكان أكثر وهو موضع الجبهة واليدين والركبتين والذي لم يتصرف فيه حين قيامه. نعم، لو كان قائماً أو جالساً ويصلي صلاة اضطرارية بالإيماء إلى السجود فإنّ ذلك لا يستلزم التصرف الزائد، وأمّا الصلاة الاختيارية فهي توجب زيادة التصرف.

الإشكال الثاني: أنّ ثقل الغاصب على الأرض وإن كان لا يختلف بين قيامه وجلوسه وسجوده لأنّ وزن بدنه ثابت لكن هذا من جهة وزنه الأصلي لا الوزن

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٨٩.

المتزايد بسبب هبوط الجسم على الأرض، فإن ثقل الجسم يكثر موقتاً بإلقاء على الأرض أكثر مما لو وضع على الأرض، ويتضح ذلك بإلقاء حديدية على الأرض فإنه يؤثر عليها أكثر مما لو وضعناها مهدوء. (١)

قد تقول: هذا بالدقة العقلية، أمّا عرفاً فلا فرق.

والجواب: إنَّ العرف إذا تبهناه إلى ذلك بأن ينظر أثر عمليّة صلاته على الأرض وتأثر الأرض الزراعية المحروثة بعد تمامية صلاته فإنه يرى الفرق التكويني ويوافق على المطلب.

ويشهد لذلك أنّ الغاصب لو قام بالصلاة متكرراً على أرض مزروعة نرى تأثر الزرع، بل حتى لو لم يوجد زرع وإنما كانت الأرض محروثة، فإنه نجد أثر الضغط على الأرض أكثر مما لو جلس الغاصب ولم يتحرك بالقيام والهوي وتكرار أعمال الصلاة. ويمكن ذكر إشكال ثالث: وهو فيما لو كان الفضاء مغصوباً فإنَّ الحركات الصلّاتية قياماً وقعوداً وركوعاً يغيّر الهواء ويحرّكه.

غير أننا نتغلب على هذا الإشكال من باب أنّ المحرم هو التصرف الذي يكون بنظر العرف تصرفاً، ولذلك لا يكون مسّ الحائط المغصوب باليد تصرفاً عرفياً، والعرف لا يرى الحركات الصلّاتية تصرفاً في الفضاء وحتى لو لم نحرز مساحة العرف في ذلك، فإنَّ مجرد الشك في كونه تصرفاً عرفياً يكفي في جريان البراءة عن حرمة ذلك.

إذن فالمهم هو الإشكالان الأوّلان.

فنتيجة البحث: أنّ الكبرى - وهي استلزام العبادة للتصرف الزائد - أمر مسلم، وإنما البحث في الصغرى وهو كون الصلاة تستلزم زيادة تصرف أم لا؟
والجواب: أنّ الصلاة الاختيارية موجبة للتصرف الزائد من جهتين:

(١) ولذلك فقد ذكر بعض أهل الخبرة من علم الفيزياء أنّ السيارة الشاحنة حين استعماها لآلة الإيقاف يصبح وزنها أكثر من حالة توقفها العادي بنسبة ٥٠ ضعفاً.

١ - وضع الجبهة واليدين على الأرض، فإنه يزيد على إشغال المكان بمجرد وضع

القدمين.

٢ - أن ثقل الجسم بسبب إلقائه وهبوطه على الأرض يزيد مؤقتاً من مجرد وضع الجسم على الأرض من دون ضغط واعتماد عليها، كما يشهد أن الأرض الرخوة أو المحروثة تصبح مضغوطة بسبب عملية الصلاة عليها والذي لا يحصل مما لو بقي الغاصب جالساً بلا تحرك. نعم، الصلاة الإيمائية لا توجب تصرفاً زائداً.

فنحن لانوافق صاحب (الجواهر) والسيد الشهيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في البحث الصغروي.

يبقى البحث عن صورة الجهل أو النسيان للغصب ويظهر حكمها من صورة الاضطرار، وخلصته: أن مشكلة بطلان العبادة لو كانت منحصرة في عدم صدور قصد القرية فإنّ هذه المشكلة ترتفع بفضل الجهل والنسيان حيث يمكن قصد التقرب من الغاصب الجاهل أو الناسي.

لكن هناك مشكلة ثانية، وهي عدم مقربية العمل في نفسه لكونه منهيّاً واقعاً، فليس العمل مقرباً في نفسه وإن تمسّى منه قصد القرية، وتحقيق ذلك - كما تقدم - متوقف على بحث فقهي وأصولي آخر:

أما الأصولي فهو أن نرى مدى دلالة البراهين السبعة التي أقيمت على فساد العبادة بسبب النهي عنها، وأنّ تلك البراهين بعد صحتها في نفسها تشمل صورة الجهل والنسيان أم لا، فلا بدّ من مراجعة المبحث الآتي وهو اقتضاء النهي عن الفساد. كما أنّ هذا البحث من الناحية الصغروية على عهدة علم الفقه وهو أنّ التكليف - أي حرمة الغصب - هل يرتفع بالجهل أو النسيان أم لا؟ وعلى تقدير الارتفاع هل يرتفع ملاك التحريم لكي تصبح العبادة صحيحة أم لا يرتفع؟ أمّا ارتفاع الحرمة بالنسيان فهو صحيح، وأمّا بالجهل فلا؛ لاستلزامه التصويب، ففي حدود ما يكون على ذمة مبحث الاجتماع قد تمّ البحث، فنتكلم إن شاء الله عن اقتضاء النهي للفساد.

الفصل الثالث:

«اقتضاء النهي للفساد»

ولأجل تنسيق البحث نجعله في مقامين:

١- النهي عن العبادة.

٢- النهي عن المعاملة.

أمّا المقام الأوّل وهو أنّ العبادة هل تفسد بسبب النهي عنها أم لا؟ فقبل الدخول في أصل البحث نتكلم عن مفردات هذا العنوان ضمن أمور:

الأمر الأوّل: في معنى العبادة:

ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أنّ المراد من العبادة ما يكون بنفسها عبادة حتى لو لم يؤمر بها كالسجود والركوع والخضوع والتسبيح والتفديس، وكذا ما يكون عبادة بسبب الأمر بها كالوضوء والصوم، ولا يشترط أن يكون عبادة بالفعل، بل يكفي أن تكون عبادة شأنية كالصيام المنهي عنه كصوم العيدين؛ لأنّ العبادة المنهية عنها كصوم العيدين أو الوضوء بالماء المغصوب لا يتعلق بها الأمر الفعلي، لوجود النهي عنها، فعنى قولنا: إنّ النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها أم لا هو أنّ صوم العيدين الذي هو عبادة شأنية - أي لو تعلق الأمر به لكان عبادة - هل يبطل بسبب النهي أم لا؟^(١)

هذا ما نقلنا من تفسير العبادة من المحقق الخراساني رحمته الله لكن نقل السيد الخوئي رحمته الله عن المحقق الخراساني رحمته الله تفسير العبادة بما قد يختلف عن نقلنا عنه، فقال: إنَّ المحقق الخراساني رحمته الله ذكر أنه يمكن أن يراد بالعبادة في المقام العبادة الذاتية التي تكون بنفسها عبادة كالخضوع والسجود، ويمكن أن يراد بها ما لو أمر بها لكان عبادة ومقرباً لا يكاد يسقط أمره إلا إذا أتى به بقصد القرية. (١)

وظاهر هذا النقل أنَّ للعبادة معنيين محتملين، وأنَّ من المحتمل أن يراد بها العبادة الذاتية فتجعل هي الموضوع للبحث، والحال أنَّ المحقق الخراساني رحمته الله لا يقول بهذا الشكل بل يقول: إنَّ العبادة على قسمين.

والفرق بين ما نقلناه ونقل السيد الخوئي رحمته الله أنه على نقله رحمته الله لا يأتي أن نختار المعنى الأوَّل فقط للعبادة في محل البحث، مع أنه يخرجنا عن البحث المهم في المقام وهو أنَّ العبادة بالمعنى الثاني كالوضوء والصوم هل تبطل بالنهي أم لا؟ إذاً فراد المحقق الخراساني رحمته الله أنَّ العبادة على قسمين موجودين في الخارج، إلا أنَّ المقصود في البحث هنا هو أحد القسمين، وهو ما لو تعلق به الأمر لكان عبادة لا القسم الذي يكون عبادة ذاتاً كالركوع وأمثاله.

وقد أضاف السيد الخوئي رحمته الله قسماً ثالثاً للعبادة، وهو ما يقصد به التعبد والتقرب وهو لا يمكن التقرب به لكونه مبعوضاً محرماً، كما نقل أنَّ بعض قتلة سيد الشهداء عليه السلام تقربوا إلى الله تعالى بدمه - سلام الله عليه - مع أنه من أعظم المحرمات. (٢)

لكننا لا نساعد على ذلك؛ لأنَّ هذا ليس عبادة أصلاً لا فعلاً ولا شأنًا، وإنما أخطأ المكلف في أنه تخيَّله عبادة، والكلام في العبادة الواقعية إمَّا الفعلية وإمَّا الشأنية لا في

الحرام الذي يتخيل أنه عبادة. مضافاً إلى أنه يمكن أن يكون كناية عن اجتهادهم وإصرارهم في قتله كأنما يتقربون إلى الله بدمه لا أنهم يرونه عبادة حتى تخيلاً. والحاصل: أن ما وقع البحث عن فساده بسبب النهي ليس هو ما يتوهم كونه عبادة وهو حرام في الواقع؛ لأنّ ذلك لا كلام في بطلانه وإنما الكلام في ما يمكن عقلاً ألا يفسد بسبب النهي عنه لا ما هو فاسد في نفسه ولم يكن عبادة أصلاً. هذا كله بشأن تفسير لفظة العبادة.

وأما المعاملة، فهي وإن كانت - بمقتضى هيئة (المفاعلة) - بمعنى الفعل الواقع بين طرفين كالعقود، فلا يشمل الإيقاعات، لكن أريد منها الأعم من العقود والإيقاعات وحتى غيرهما كتحقق سبب الضمان، ونعبر عنه بالمعاملة بالمعنى الأعم، وهو ما يقابل العبادة كما هو المتداول حيث يقسم الفقه إلى العبادات والمعاملات.

ولكن السيد الخوئي رحمته الله قيّد المعاملات بما يعتبر فيه القصد، فقال: فالصحيح أن يقال: إن المراد بالمعاملة في المقام كل فعل تسببي يتسبب به المكلف إلى إيجاد أمر آخر مما يتقوم بالقصد فيعمّ مثل الطهارة الحديثة والحديثة، غاية الأمر علمنا من الخارج عدم دلالة النهي على الفساد في بعض الموارد كالطهارة عن الخبث، فإنها تحقق بغسل المتنجس حتى بالماء المغصوب ونحوه. (١)

ولنا هنا توضيح واحد ومناقشات ثلاث:

أما التوضيح فهو أن وجه تقييده رحمته الله بالقصد هو إدخاله في محل البحث وهو تعلق النهي به، إذ النهي - باعتباره نوع من التكليف - لا يتعلق إلا بالأمر الاختياري، فإذا لم يكن فيه قصد فهو غير اختياري، وإذا لم يكن اختيارياً لا يتعلق به التكليف نهياً أو أمراً.

ومع هذا التوضيح لكلامه فإننا لانساعد عليه لوجود عدة إشكالات :
 الإشكال الأول: أن الطهارة الحديثة داخلته في العبادات ولا يشمله عنوان
 (المعاملة) حتى بالمعنى الأعم الواقع في مقابل العبادة.
 الإشكال الثاني: أنه لا كلام لنا في أننا علمنا من الخارج عدم بطلان الطهارة
 الخبثية بالنهي عنها، إلا أن إيرادنا هو أن الطهارة عن الخبث لا يتقوم بالقصد، فحتى
 لو وقع المتنجس في النهر من دون قصد فإنه تتحقق الطهارة، فليس التقوم بالقصد
 مطرداً.

فلانوافق على قوله: « غاية الأمر علمنا من الخارج عدم دلالة النهي على الفساد
 في بعض الموارد كالطهارة عن الخبث»؛ إذ مادام لا يعتبر فيه القصد فهو خارج
 تخصّصاً لا أننا علمنا من الخارج خروجه تخصّصاً.

الإشكال الثالث: أن السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله لم يوافق على أن المعاملة فعل
 تسبيبي، بل هي فعل مباشري لكن بمعونة الآلة، ففقد النكاح - مثلاً - نوع آلة لتحقيق
 الزوجية. (١)

وبيان ذلك: أن الأفعال على قسمين: أحدهما تسبيبي وهو ما يكون فعل الغير
 كإرسال الكلب للصيد والماء للغرق لكن ينسب ويسند إلى المسبّب لعدم اختيار
 الواسطة كالماء أو ضعف اختيار كالكلب والطفل غير المميّز.

والثاني مباشري وهو ما يكون فعل نفسه، وهذا القسم على نوعين مثلاً قد يباشر
 القتل بأن يخنقه بيديه وقد يباشر القتل بالسكين، فالقتل بالسكين ليس فعلاً تسبيبياً،
 بل هو مباشري ولكن بالآلة، والعقد من هذا النوع الأخير فإنه فعل نفس الإنسان
 لافعل غيره لكنه يوجد بوسطة الآلة، فيوجد الزوجية بآلة (الإيجاب والقبول) كما

يوجد القتل بالآلة أو يصنع الكرسي بآلات النجارة، فإنّ النجار ليس صنعه تسيبياً بل هو مباشري بالاستعانة بالآلة، فعبر السيد الشاهرودي رحمته بدلاً عن السبب والمسبب في العقد بالآلة وذو الآلة.

فبناءً على كون الإنشائيات إيجابية لا بدّ من هذا التبديل، نعم لو قلنا بأنّها إعتبار أمر نفساني فليس هناك إيجاد ولو بالآلة، نعم باللفظ يتسبب إلى حصول الإعتبار.

الأمر الثاني: في معنى النهي:

وقد ذكر المحقق الخراساني أنّ المراد من النهي هو التحريمي؛ لظهور العبارة فيه، إلّا أنّه ألحق النهي التنزيهي لأجل اشتراكه في نكتة اقتضاء الفساد وهو عدم إمكان التقرب بالمكروه وإن كان لفظ النهي ظاهراً في التحريمي فقط. ^(١)

إلّا أنّ السيد الخوئي قد فضّل في النهي التنزيهي فأخرج قسماً منه من اقتضائه للفساد وإليك نصّه: «وأما النهي التنزيهي فهو على قسمين؛ وذلك لأنّه:

١ - تارة يرجع إلى النهي عن تطبيق المكلف الطبيعي المأمور به على بعض أفراده، كما لو فرضنا أنّ المأمور به هو الطبيعي بنحو صرف الوجود، فإنّه بالالتزام يدل على ترخيص المكلف في التطبيق أو أنّ هناك يكون الترخيص ثابتاً بحكم العقل، فإذا تعلق النهي بفرد من أفراده فإن كان تحريمياً لا محالة يقيّد به الترخيص المزبور، وإن كان تنزيهياً فبما أنّه لا ينافي الترخيص لا يوجب تقييداً في ذلك أصلاً. نعم، يستفاد منه حزاة ذلك الفرد ومنقصته عن غيره.

٢ - وأخرى يتعلّق النهي التنزيهي بغير ^(٢) ما تعلق به الأمر، كما لو فرضنا تعلق الأمر بالطبيعي بنحو مطلق الوجود وقال: (أكرم كلّ عالم)، ثم ورد نهى تنزيهي عن

(١) كفاية الأصول: ١٨١.

(٢) والظاهر أنّ هذه الكلمة اشتباه والصحيح: (بعين ما يتعلّق به الأمر) أو (بفرد ممّا تعلق به الأمر)؛ إذ لو كان كذلك فإنّ تغاير مركز الأمر والنهي لا يوجب ارتفاع الأمر المتعلق بذلك الفرد فلا وجه لبطلانه.

إكرام زيد العالم، فبما أنّ الأحكام الخمسة كلها متضادة لا محالة يرتفع الأمر المتعلق بذلك الفرد، فلا تصح العبادة حينئذٍ، وعليه فالنهي التنزيهي أيضاً يدل على الفساد، لكن في العبادات لا في المعاملات»^(١).

ونحن لانوافق السيد الخوئي في تفصيله بين صورتَي النهي التنزيهي ولانرى فرقاً في بطلان العبادة (إذا قلنا بأنّ النهي يوجب فساده) بين كون النهي التنزيهي من القسم الأوّل أو الثاني؛ لأنّه في القسم الأوّل وإن كان النهي التنزيهي لا ينافي الترخيص وبالتالي لا يوجب تقييداً في ذلك الترخيص، لكن نقول: أليس يستفاد من النهي التنزيهي حزاظة الفرد المنهي عنه ومنقصته عن غيره؟ والجواب نعم، فعندئذٍ نتساءل: أنّ المراد من كراهة هذا الفرد هل هو أقلية ثوابه (كالصلاة في الحمام) أم المراد الكراهة الحقيقية وهو بغض المولى بدرجة خفيفة لاتصل إلى حد التحريم؟ فإنّ أجبتم بأنّ مرادنا هو الكراهة بمعنى أقل ثواباً فنحن نوافقكم لكن التعبير بالكراهة مسامحة؛ لأنّه ليس مكروهاً حقيقة، بل هو محبوب لكن أقل من درجة حبّ سائر الأفراد وكلامنا في الكراهة بالمعنى الحقيقي.

وإنّ أجبتم أنّ المراد هو الكراهة بمعناها الحقيقي فمعناه أنّ هذا العمل نسبة تركه إلى المولى أفضل من وجوده، وأنه يبغض وجوده بدرجة خفيفة هو حد الكراهة، وإذا كان هكذا فكيف يمكن للعبد أن يتقرب إلى المولى بهذا العمل الذي عدمه خير - في نظر المولى - من وجوده، فإنّ المباح ما دام مباحاً لا يمكن التقرب به إلى المولى فكيف بالمكروه الذي عدمه خير من وجوده إلا على القول بالاجتماع وإذا لا يمكن التقرب لكونه غير مقرب في نفسه أو لا يتمشى قصد القرية من العبد العالم الملتفت بمبغوضية لا تصح العبادة. وحتى إذا فرضنا بأنّه يتقرّب بالإمر بالطبيعة أو الإفراد الأخرى - من باب أنّ حكم الأمثال واحد - فإنّ المشكل باقٍ وهو كون عمله ليس مقرباً في نفسه لكون عدمه خير من وجوده.

والحاصل: أنه مع الاحتفاظ على الكراهة بالمعنى الحقيقي (لا أن يكون مستحباً أو واجباً أقل ثوباً من غيره كالصلاة في الحمام) ومع الاحتفاظ على امتناع اجتماع الأمر والنهي ومع الاحتفاظ على كون تلك العبادة ليست عباديتها ذاتية لا بدّ من الالتزام ببطلانها؛ وذلك لمشكلة عدم مقيبتها في نفسه لافتراض كونها مبعوضة، أي أنّ نسبة عدمه إلى المولى أفضل من نسبة وجوده، بالإضافة إلى عدم إمكان صدور قصد التقرب من العبد في صورة علمه وإن كان يمكنه قصد التقرب في صورة جهله أو نسيانه وغفلته.

الأمر الثالث: في معنى الصحة:

وقد تكلمنا عنها بعض الشيء في مبحث الصحيح والأعم، وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته أن تفسيرها بموافقة الأمر كما في تعريف المتكلمين أو بسقوط الإعادة^(١) كما في تعريف الفقهاء، تفسير بلازم الشيء الذي كان مهماً في نظر المفسر، فكلّ فسره من زاوية اهتمامه بلوازم الشيء، وأمّا التفسير الصحيح فهو أنّ الصحة بمعنى التمامية.^(٢)

ولكن يبدو أنّ تفسير المحقق الخراساني أيضاً ليس كاملاً، إذ لا مساواة بين الصحة والتمامية، مثلاً الدار التامة الكاملة أو السيارة الكاملة الواجدة لجميع الأجزاء والشروط لا يقال لها صحيحة.

إذاً فالأولى أن نقول: إنّ الصحة بمعان متعددة متقاربة، فمنها ما يقابل الفاسد ومنها ما يقابل الباطل، فالعمل يتصف بالصحة والبطلان والمأكولات - مثلاً - تتصف بالسلامة والفساد، والمراد من الصحة في العنوان هو ما يقابل البطلان وهو بمعنى التمامية.

(١) لا حاجة إلى إضافة كلمة (القضاء)؛ لأنه متى سقطت الإعادة سقط القضاء أيضاً ولا

عكس.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٢ - ١٨٣.

وقد قسّر السيد الصدر^(١) والسيد الروحاني^(٢) عليهما السلام الصحة بمعنى ما يترتب عليه الأثر المرغوب منه، والفاقد ما لا يترتب عليه ذلك الأثر، وهذا لا ينافي ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام؛ لأنّ ترتب الأثر المرغوب معلول لتامة الشيء.

وبعد أن عرفنا المراد من الصحة وهو ما يقابل البطلان فلا فائدة في مواصلة هذا البحث إلا في نقطة واحدة وهي: أنّ الصحة هل هي من الأمور المجعولة شرعاً أم لا؟ فإنّ هذا البحث يؤثر في جريان استصحاب صحة الشيء عبادة أو معاملة، فإذا كانت الصحة مجعولة شرعاً أو لم تكن مجعولة لكنها ذات أثر شرعي جرى الاستصحاب لكونها خاضعة ليد الشارع وضعاً ورفعاً، وأمّا إن لم تكن مجعولة وليست ذات أثر شرعي فلا يجري.

وموضع تحقيق هذه المسألة هو مبحث الاستصحاب، وإنما أردنا أن نشير إلى عدم مساعدتنا لما ذكره السيد الروحاني عليه السلام من أنّ المعيار في جريان الاستصحاب وعدمه هو كون الصحة مجعولة شرعاً وعدمه^(٣)؛ وذلك لأنّه حتى لو لم تكن مجعولة لكن كانت ذات أثر شرعي كسائر الأمور التكوينية ذات الأثر الشرعي الجاري فيها الاستصحاب على رغم عدم مجعوليتها شرعاً.

ولندخل في أصل البحث عن كون النهي مفسداً، وقد أقيم براهين سبعة على بطلان العبادة بالنهي وهي:

البرهان الأوّل: أنّ النهي عن العبادة يدل على وجود مفسدة فيها بنحو الإن (الانتقال من المعلول إلى علته)، وإذا تبين وجود المفسدة فيها ثبت عدم المصلحة، وإذا لم يكن فيها مصلحة كانت باطلة، لبطلان العبادة بسبب عدم الملاك. والمراد من المفسدة هي الغالبة، إذ كثيراً ما توجد كلّ من المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

(١) بحث في علم الأصول ٣: ١٠٨.

(٢) منتقى الأصول ٣: ١٧٥.

(٣) منتقى الأصول ٣: ١٧١.

وهذا البرهان لا يختص ببعض الموارد، بل يشمل الموارد الخمسة الآتية:

١ - فلا يختص بالواجبات التبعية، بل يشمل التوصلية أيضاً فيحكم ببطلانها أيضاً؛ وذلك لأنّ هذا البرهان - على تقدير تماميته - يثبت أنّ النهي موجب للبطلان حتى إذا كان الواجب توصلياً.

٢ - كما لا يختص بالنهي التحريمي، بل يشمل التنزيهي أيضاً؛ لأنّ نكتة التضاد بين المصلحة والمفسدة مشتركة بين التحريمي والتنزيهي بفرق أنّ المفسدة المضادة في التنزيهي قليلة ضعيفة وفي التحريمي قوية، إلا أنّ أصل المفسدة قوية أو ضعيفة تضاد المصلحة، وهذا الفرق لا يؤثر في تضاد المصلحة والمفسدة لو تمّ التضاد، إلا أنّ الشأن في صحة هذا المطلب وهو تحقق التضاد، فإنّا سوف نثبت عدم التضاد بعد فراغنا عن بيان هذا البرهان.

٣ - كما أنّ هذا البرهان يدل على بطلان العبادة حتى لو فرض التمكن من قصد القرية بسبب الغفلة أو الجهل أو النسيان؛ لأنّه بعد افتراض عدم الملاك تكون العبادة باطلة حتى لو قصد التقرب بها. وهذا من ناحية الكبرى وأصل القضية الشرطية، وإلا فالنسيان خارج عن هذه الكبرى بدليل الرفع.

٤ - ويشمل صورة وجود النهي واقعاً حتى لو لم يصل إلى المكلف ولم يحرزه وكان المكلف يتمتع بالمؤمن عن العقاب؛ وذلك لأنّ انتفاء الملاك في الواقع موجب لبطلانها واقعاً وإن لم يعلم المكلف بذلك.

وهذا وإن كان يشترك مع الجهل في الصورة السابقة ولكن هناك يبحث من ناحية قصد القرية وهنا من ناحية أصل البرائة، بمعنى أنّ البطلان كان هناك من جهة عدم فائدة قصد القرية، وهنا من ناحية عدم فائدة أصل البرائة لأن العمل فيه مفسدة واقعاً على كلّ تقدير.

٥ - ويشمل المورد الأخير وهو صورة احتمال وجود النهي حتى لو لم يكن الواقع نهياً ولا حرمة؛ لأنه على تقدير الحرمة يكون العمل باطلاً بحكم هذا البرهان، فمع احتمال الحرمة لا يقطع المكلف بصحة العمل ولا فراغ ذمته.

وأما إذا كان المكلف يتمتع بأصل مؤمن كأصل البرائة فهو خارج عن هذا القسم؛ لأنّ الفرض هو احتمال وجود النهي والأصل المؤمن يحكم بأنّ هذا الاحتمال كالعدم. ويمكن المناقشة في صحة هذا البرهان؛ وذلك لأنّ النهي وإن كان يدل على وجود مفسدة في العمل المنهي عنه عبادة كانت أم معاملة، لكن وجود المفسدة لا ينافي وجود المصلحة فيه أيضاً، إذ ما أكثر الأمور التي يترتب عليها كل من المفسدة والمصلحة، غاية الأمر إذا غلبت المفسدة غلبة إلزامية يصبح العمل حراماً كالخمر والميسر كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾ (١) وإذا كان بالعكس يجب الفعل أو يستحب وفي صورة التساوي يصبح مباحاً.

نعم، يصحّ هذا البرهان في مورد واحد وهو ما لو كان نفس الفعل مفسدة لا ما يترتب عليه المفسدة، والفعل الذي بنفسه مفسدة هو الشرك لكن لا أثر عملي له، إذ لا معنى للبحث عن أنّ الشرك هل يبطل بالنهي أم لا؟ فالمورد الوحيد الذي يشمل البرهان خارج عن محل البحث.

هذا، ولكن نتصر لهذا البرهان ونجيب عن المناقشة التي أوردت عليه بالبيان التالي وهو: أننا نعترف بأنّ وجود المفسدة في الفعل لا ينافي وجود المصلحة أيضاً، إذ ما أكثر الأفعال التي يترتب عليها كل من المصلحة والمفسدة.

فتقريب هذا البرهان على المستوى الذي ذكره المبرهن لا يساعد عليه، حيث جاء في البرهان أنّه متى ثبت وجود المفسدة في الفعل يثبت عدم المصلحة فيه، ونحن لا نساعد على هذا البرهان على مستواه المذكور، لأنّه:

أولاً: وجود المفسدة لا يلزم عدم المصلحة.

وثانياً: لا يجب أن تكون المصلحة في نفس المعاملة، بل يكفي وجودها في إمضاء المعاملة، فقد لا يكون فيها مصلحة لكن المصلحة في إمضاءها.

لكننا نقرب هذا البرهان على مستوى أرفع بشكل لا يرد عليه هذا الإشكال فنقول: إننا نعترف بعدم التنافي بين وجود كل من المصلحة والمفسدة في فعل واحد وترتيبها معاً على عملٍ ما، لكن نقول: إن المولى في مقام التشريع وتزاحم الملاكات يلاحظ الموازنة بين المصلحة والمفسدة، فإذا غلبت المفسدة على المصلحة غلبة إلزامية ينهى عن العمل نهياً تحريمياً كما قال عزّ من قائل في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾^(١) وإذا كان بالعكس يأمر بالعمل إيجاباً أو استحباباً، وفي صورة التساوي يحكم بالإباحة.

وعلى هذا الأساس لو نهى عن الفعل لا بدّ وأن يكون ذلك الفعل إما يترتب عليه المفسدة محضاً وإما أن تكون المفسدة غالبية على المصلحة، فالنهي عن فعلٍ ما يدل على وجود المفسدة الغالبة في ذلك الفعل، فلا يمكن أن يكون مقرباً؛ لأنّ المصلحة - حتى لو فرض وجودها - تكون مغلوّبة للمفسدة، والمصلحة المغلوّبة لا تكفي في مقربية الفعل الذي مفسدته غالبية، فإنّ هذا الفعل نسبة عدمه إلى المولى أفضل من نسبة وجوده فلا يكون مع هذا الوصف مقرباً حتى لو فرض صدور قصد القرابة من المكلف غفلة أو نسياناً أو جهلاً.

البرهان الثاني: أنه بعد ردّ البرهان الأوّل وتسليم أنّ النهي لا يكشف عن عدم ترتب المصلحة على الفعل المنهي عنه نقول: إنّ النهي يكشف عن مفسدة غالبية في الفعل بشكل لو كانت هناك مصلحة فهي مغلوّبة، فلا يمكن قصد التقرب بالفعل الذي مفسدته غالبية - بل هو مبعد - وبدون قصد التقرب تبطل العبادة؛ لاعتبار قصد القرابة فيها.

وهذا البرهان لانساعد عليه لكونه أخص من المدعى، إذ لا يشمل حالة خطأ المكلف وتوهمه عدم النهي أو غفلته ونسيانه، فإنه يمكنه - والحال هذه - قصد التقرب إلى المولى، كما نجد ذلك في المنقاد (الذي هو عكس المتجرّي)، كمن يقتل صديق المولى بتخيّل أنه عدوه، فإنّ قصد التقرب يصدر منه على رغم عدم حصول غرض المولى ورغبته، بل حصل العكس، إلا أنّ قصد التقرب يجري طبقاً لميزان وظائف العبودية وحق الطاعة على العبد، ولا يعتبر في قصد القربة حصول غرض المولى، بل يكتفي بسير العبد حسب قوانين العبودية والمولوية.

وحتى لو افترضنا انكشاف الواقع بعد ذلك فعرف العبد أنّ عمله لم يكن مقرباً، بل كان مبعّداً، فإنّ ذلك لا يضرّ بصدور قصد القربة المتحقّقة قبل انكشاف الواقع؛ لأنّ قصد القربة قد حصل في وقته ولا يضر به انكشاف الواقع في المستقبل.

فعلى مستوى فكرة هذا البرهان وهو انحصار المشكل في تمشي قصد القربة يرد عليه هذا الإيراد، وهو كونه أخص من المدعى. نعم، إذا أضفنا على مشكلة عدم قصد التقرب مشكلة ثانية وهي عدم مقربية العمل في نفسه بقطع النظر عن قصد التقرب فإنه يوجب بطلان العمل لكنه يرجع إلى البرهان الأوّل بعد إصلاحه، وأمّا هذا البرهان فهو مبتلى بهذا الإيراد.

البرهان الثالث: أنّ النهي لو تعلق بالعبادة فلا يمكن التقرب بها لا بلحاظ الأمر - لامتناع اجتماع الأمر والنهي بشيء واحد - ولا بلحاظ الحكم؛ وذلك لغلبة المفسدة على المصلحة، والمصلحة المغلوبة لا يمكن التقرب بها، وبالتالي لا يكون الملاك موجوداً.

وقد وقع هذا البرهان موضع الرد من قبل الشهيد الصدر^(١) على رغم أنه قربه بوجهين لكن لم يرتضها، فردّ هذا البرهان بتقريب أنّ المصلحة بما هي مصلحة راجعة إلى العبد فلا يعقل التقرب بها من هذه الجهة، لكن يمكن التقرب بتلك المصلحة بملاحظة أنّ الشارع يهتم بها وأنها مؤثرة في نفس المولى ولو بتقليل البغض، فإنّ التقرب من هذه الزاوية أمر معقول في نفسه ما لم يبرز نكته أخرى تمنع من ذلك.^(٢) ولكن لا تساعد على مناقشة الشهيد الصدر^{عليه السلام} في هذا البرهان؛ لأنه ما دام فرض اجتماع المصلحة والمفسدة في هذه العبادة وكون مفسدتها غالبية على المصلحة (وإلا لم يتعلق بها النهي ولم يكن حراماً أو مكروهاً بالمعنى الحقيقي لا بمعنى أقلية الثواب) فإنّ الإتيان بهذا الفعل المشتمل على المفسدة الغالبة يبيد عن المولى، إذ نسبة تركه وعدمه إلى المولى أفضل من نسبة وجوده، وإنما يمكن التقرب في صورة العكس وهو ما إذا كان نسبة وجود الفعل إلى المولى خير من نسبة عدمه.

وهذا هو المشكل الذي يمنع من التقرب حتى لو لم نقل باعتبار قصد الأمر؛ لعدم الدليل اللفظي عليه في أكثر الموارد سوى الإجماع والارتكاز التشريعي، فليس الإتيان بهذا العمل المشتمل على المفسدة الغالبة موجباً لتقليل بغض المولى، بل هو موجب للبغض.

نعم، التقرب بتقليل بغض المولى يتصور في:

١ - صورة ما إذا كان مضطراً بهذا الفعل كالغضب ولا يمكنه الخروج (بعد أن دخل بسوء اختياره)، فإنّ ما دام لا يمكنه الخروج يصح أن يأتي بعبادة - من دون أن يستلزم تصرفاً أكثر - فإنّ ذلك يقلل من بغض المولى بملاحظة أنه خير من البقاء في المكان المغضوب من دون الإتيان بهذه العبادة.

(١) وقد أشار إلى رفضه لهذا البرهان في نهاية سرد البراهين السبعة على إبطال العبادة بقوله^{عليه السلام}: (وقد عرفت عدم تمامية هذه البراهين السبعة إلا الرابع بصيغته المعدلة والسابع).

(٢) بحث في علم الأصول ٣: ١١٢ - ١١٣.

لكن في مورد البحث (وهو إمكان تخلصه من الفعل المشتمل على المفسدة الغالبة) يحكم العقل بلزوم ترك هذا الفعل لكي لا تحصل المفسدة أصلاً، ولا يقول العقل: (إفعل وحصل المفسدة ولكن تحصيلك للمصلحة المغلوبة يقلل من بغض المولى)، إذن فلا بدّ من ترك هذا العمل رأساً، لكي لا يوجد بغض أصلاً حتى ينتهي الدور إلى تقليله.

والحاصل: أنّه لا بدّ من أن نرى المولى بعد التوازن بين المصلحة والمفسدة هل يرى ان الفعل خير عنده من الترك أم العكس؟ فإذا كان نسبة الترك إلى المولى أفضل من نسبة الفعل فإنّ عملاً هكذا لا يكون مقرباً إلى المولى.

٢ - وهكذا يتقلّل بغض المولى في ما لو أتى بعمل بغض كما لو ترك الإزالة الواجبة ثم قام بعمل حسن كالصلاة فإنّه يقلل من البغض السابق، أي يجبر بعض المفسدة كما ذكره المحقق الخراساني رحمته في مبحث الترتب.

والنتيجة أنّا نصّح هذا البرهان بفضل التغلب على المناقشة التي أوردتها السيد الصدر رحمته، فلا يبقى طريق لتمشّي قصد القرية في هذه العبادة المفروض كونها غصباً ومبغوضاً، نعم يمكنه قصد التقرب بترك الغصب الإضافي والذي مركزه أمر عدمي ويختلف عن هذا الأمر الوجودي، ويحكم العرف - من باب المسامحة - أنّ هذا أفضل من ذلك، لكن المسألة العقلية لا تخضع للاستظهارات العرفية المسامحية.

البرهان الرابع: أنّه مع وجود النهي لا يبقى أمر؛ لعدم اجتماع الأمر والنهي حسب الفرض، وإذا لم يكن أمر فلا نحرز الملاك، وإذا لم نحرز الملاك لا يمكن التقرب بالعمل، فيجب عليه الإتيان بحصة أخرى من طبيعة العبادة سالمة من النهي، عملاً بحكم العقل القائل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

والفرق بين هذا البرهان والبرهان الأوّل أنّ الأوّل يقتضي إثبات عدم الملاك، وإثبات عدم لا يتمّ مع احتمال اجتماع المصلحة مع المفسدة في شيء واحد، وأمّا هذا البرهان فلا يدعي عدم وجود الملاك في العمل، بل يقول: لا دليل على وجود الملاك فلا نحرزه، وإذا لم نحرزه فلا يمكن الاكتفاء بذلك الفرد من العبادة الذي لم يحرز وجود الملاك فيه.

كما أنّ هذا البرهان يختلف عن البرهان الثالث فليس مثله في كونه أخص من المدعى؛ لأنّه يشمل حالات الجهل والغفلة والنسيان فيأتي معها قصد القرية؛ لأنّ عدم إحراز الملاك يقتضي عدم الاكتفاء بالعمل حتى في هذه الحالات فليس أخص من المدعى.

وبما أنّ هذا البرهان الرابع إنما يثبت بطلان العبادة بطلاناً ظاهرياً على أساس قاعدة الاشتغال، ولا يثبت البطلان الواقعي ما لم يصل النهي إلى المكلف، وأمّا النهي بوجوده الواقعي فلا يصلح لرفع اليد عن إطلاق الأمر بهذا الفرد، فمن حق العبد أن يتمسك بإطلاق الأمر لإثبات صحة العبادة وإجزائها.

ولأجل رفع هذا النقص أضاف الشهيد الصدر رحمته كلاماً يعدّل هذا البرهان ويثبت بطلان العبادة بسبب النهي بوجوده الواقعي من دون الاكتفاء بالبطلان المبتنى على أساس قاعدة الاشتغال، فهذه الإضافة لغرض إثبات البطلان من طريق وجود الدليل اللفظي على البطلان لا مجرد قاعدة الاشتغال.

وبيان ذلك هو التمسك بإطلاق دليل وجوب طبيعي تلك العبادة الجامعة بين الفرد المنهي وسائر الأفراد، فإذا فرض وجود إطلاق هكذا، فيتمسك المكلف بإطلاق الوجوب حتى في حالة الإتيان بذلك الفرد المنهي واقعاً، أي على رغم أنّه أتى بذلك الفرد يبقى عليه وجوب الجامع والطبيعة، فلا بدّ له من الإتيان بفرد غير منهي عنه ولا يجوز له الاكتفاء بذلك الفرد المنهي.

والحاصل: أن السيد الصدر عليه السلام لم يوافق على هذا البرهان بصيغته الأولية فعده بصيغة ثانية، وهي: أن البطلان وعدم الاجتزاء ليس على أساس قاعدة الاشتغال المفروضة في الصيغة السابقة، بل على أساس أن نفس إطلاق دليل الوجوب - لو فرض وجوده - دليل اجتهادي على عدم جواز الاكتفاء بالفرد المنهي عنه وعدم واجديته للملاك والمصلحة سواء أكان الواجب تعبيرياً أم توصلياً وسواء أكان المنهي واصلاً أم لا. (١)

ولكن يمكن الملاحظة على ما ذكره الشهيد الصدر من التعديل لهذا البرهان: أولاً: أن الدليل الاجتهادي فيما لم يوجب العلم لا يدل على أكثر من التنجيز أو التعذير، فلا يمكن إثبات عدم الملاك واقعاً، وإنما يشبه تعبيراً فيبقى احتمال صحة العبادة ولا يحصل القطع ببطلانها كما كان كذلك في الصيغة الأولى لهذا البرهان، فلا فرق بين صيغته قبل التعديل وبعده. (٢)

وثانياً: أن إطلاق دليل الوجوب وإن كان يثبت وجوب الجامع بين الفرد المنهي عنه وسائر الأفراد وبالتالي لا يمكن الاجتزاء بالفرد المنهي، لكن بفضل أن الإتيان بفرد من أفراد الجامع الواجب سبب لانطباق المأمور به على المأق به فيتحقق الامتثال قهراً ويسقط الوجوب عقلاً، كما في كل مورد وجب الجامع وأوجدناه الخارج جامعاً للأجزاء والشروط. ولو فرضتم عدم كفاية الإتيان بالفرد الأول وعدم الاجتزاء به فإن هذا المشكل سيبقى حتى مع الإتيان بفرد ثانٍ، لأن إطلاق دليل الوجوب يقتضي وجوب الجامع سواء أوجد الفرد السابق أم لا.

(١) بحث في علم الأصول ٣: ١١٤ - ١١٥.

(٢) نعم، بناءً على جعل الطريقة يسقط احتمال صحة العبادة تعبيراً فلا يكتفى به، ونفس عدم الاكتفاء بالفرد المنهي عنه يثبت لزوم الإتيان بغيره بالإطلاق ولا حاجة إلى قاعدة الاشتغال.

وقد يناقش في كلامنا بأنّ الفرد المنهي عنه لا يوجب سقوط الوجوب؛ لاحتمال عدم وجود الملاك والمصلحة فيه.

والجواب: أنّه في حالة الشك في اعتبار شرط زائد تتمسك بإطلاق دليل المأمور به، نعم، قد يفرض أنّ نفس النهي دليل على عدم الاجتزاء بالفرد المنهي عنه، وهذا في الواقع رجوع إلى البرهان الرابع قبل تعديله أو إلى أحد الوجوه السابقة أو الآتية لبطلان العبادة، وأمّا لو كنّا نحن والبرهان الرابع بصيغته المعدلة فإنّه لا يدل على البطلان، إذ يمكن الاجتزاء بالفرد المنهي عنه في الواقع وإلا لا يمكن الاجتزاء بسائر الأفراد أيضاً بمقتضى إطلاق دليل الوجوب.

ثمّ إنّ بعد التنازل نرى كلاً من الصيغتين (المعدلة والسابقة) متساوية في إثبات عدم الاجتزاء بالفرد المنهي عنه.

ولا نوافق على أنّ النهي غير الواصل موجب للبطلان في الصيغة المعدلة دون الصيغة السابقة، وذلك لأنّ النهي ما دام لم يصل فإنّ العبد يجتزئ بإطلاق دليل أجزاء وشروط المأمور به ويحكم بصحته إذا توفرت فيه، كما نحكم بصحة البيع عند الشك في شرط زائد بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) أو ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢).

وبعد انكشاف وجود النهي - حتى بعد الإتيان بالعمل - يكون حال الصيغة المعدلة حال الصيغة السابقة في جريان قاعدة الاشتغال، فكما لا يجتزأ بالفرد المنهي عنه على أساس قاعدة الاشتغال كذلك لا يجتزأ به على أساس إطلاق دليل الوجوب.

وموجز كلامنا في البرهان الرابع أنّه بصيغته الأولى يوجب بطلان العبادة ظاهراً، أي عدم الاكتفاء بالفرد المنهي عنه؛ لأنّ النهي عن فرد يوجب تقييد إطلاق الواجب بسائر الأفراد فلا يكتفي بالفرد المنهي.

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

وأما الصيغة المعدلة فلانوافق على كونها موجبة للبطلان، لأنّ مجرد إطلاق دليل الوجوب الذي يثبت وجوب الجامع بين الأفراد لا يقتضي عدم الاكتفاء بالفرد المنهي عنه، لأنّ الإتيان بالفرد الجامع للأجزاء والشروط يحقق الجامع فيسقط وجوبه ما لم تبرز نكتة أخرى للبطلان كإثبات عدم توفر الشروط في هذا الفرد، وبدونها فإنّ دليل وجوب الجامع يقتضي الاجتزاء بهذا الفرد، كما تتمسك عند الشك في اعتبار شرط إضافي في عقدٍ ما بمثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لإثبات صحة ذلك العقد بدون ذلك الشرط.

إذاً فمجرد احتمال وجود المانع أو عدم الشرط مدفوع بالأصل ويكتفى بما دل على وجوب الجامع بين الأفراد، وأما افتراض إحراز وجود المانع أو عدم الشرط فإنّه يرجع هذا البرهان إلى أحد البراهين الأخرى.

البرهان الخامس: أنّ النهي عن بعض أفراد العبادة يكشف عن كون خصوص ذلك الفرد مبغوضاً عند المولى بالفعل، وأنّ نسبة تركه أفضل عند المولى من نسبة فعله، إذ لولا ذلك لما تعلق به النهي الفعلي، ومع إحراز المبغوضية لا يستطيع العبد الإتيان به بقصد القربة.

وهذا البرهان لم يوافق عليه السيد الصدر رحمته ببيان أنّ المقربة ليست ناشئة من العمل الخارجي، وإنما هي تنشأ من الدواعي النفسية، بدليل أنّه نرى عملاً واحداً لو أتى به بداعٍ إلهي يكون مقرباً، ولو أتى به بداعٍ شيطاني كان مبعداً كشراب الماء بتخيّل وجوبه وشربه بتخيّل مسكريته فيجزأ على المولى بشربه.

وفي المقام يتحقق داعيان في هذا الفرد المنهي:

أحدهما الداعي الشيطاني وهو في الإتيان بخصوص الحصة المنهي عنها.

والآخر الداعي الإلهي وهو بنية الإتيان بالمصلحة الموجودة في الجامع بين الحصة

المنهية وسائر المحصص المباحة كما هو محل الكلام عادة.

فهذا المكلف ذو داعيين في هذا العمل، فالداعي الإلهي يدعوه إلى الجامع، لأنّه بوجوده الإطلاقي نسبة وجوده إلى المولى خير من عدمه، والداعي الشيطاني يدعوه إلى خصوص هذه الحصة المفروض كون نسبة عدمها إلى المولى أحسن من نسبة وجودها، وبالتالي يكون هذا العمل مقرباً ومبعداً معاً، لأنّ الجامع انطبق على الفرد المحرم فأصبح مقرباً ومبعداً في وقت واحد.

إن قلت: إنّ العمل ما دام شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون مقرباً ومبعداً في وقت واحد ومن شخص واحد.

قلت: إنّ موجب القربة والبعد ليس هو نفس العمل كما وضحناه بمثال شرب الماء، وإنما الموجب للقرب والبعد هو الداعي وهو متعدد. نعم، لو كان المقرب والمبعد هو نفس الفعل لاستحال كونه مقرباً ومبعداً لكون الفعل شيئاً واحداً.

والمحاصل: أنّ المبعد والمقرب ليس هو العمل حتى يكون وحدته موجبا لعدم اجتماع القرب والبعد، بل الموجب هو النية والداعي، وبما أنّه متعدد فمن المعقول أن يتقرب وبيتعد بسبب داعيين متقابلين. (١)

ولكن لا تساعد على إشكال السيد الصدر عليه السلام على هذا البرهان ونراه صحيحاً لإثبات بطلان العبادة؛ وذلك لأنّه إذا كانت درجة المقربية متساوية مع المبعدية لا أكثر منها فإنّه في الواقع صفر، أي لم يبتعد هذا العبد ولم يتقرب، وهذا كافٍ لبطلان العبادة لاشتراطها بالتقرب ولم يتحقق تقرب؛ لأنّ التقرب المترامن مع التباعد ليس تقرباً بل هو توقف.

فنحن لا نتكلم فعلاً عن أنّ العمل والفعل هو المعيار في المقربية أو ليس بمعيار، كما لا نتكلم أيضاً عن أنّ بعض الأفعال مانعة من التقرب حتى لو حصل قصد القربة بالفعل كما ذكره المحقق الخراساني في من غضب بسوء اختياره ثم صلّى بقصد القربة،

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١١٦ - ١١٨.

فإنه وإن صدر منه قصد القربة لكن العبد لم يتقرب إلى المولى لعدم وقوع الفعل بعنوان حسن، فنحن لا نتكلم عن هذه الأمور، وإنما نقول:

إنّ المكلف لا يمكنه التقرب، ولا يتحقق له ذلك حتى مع الإغماض عن الفعل الخارجي، لأنّ الداعي الإلهي المقرب وإن كان موجوداً لكن بسبب مزاحمته للداعي الشيطاني المبعد - والمفروض أنه ليس بأضعف من الداعي الإلهي - لم يتحقق التقرب بل هو توقف؛ لتزاحم الجهتين المتعارضتين المتساويتين كمن يقدم خطوة نحو المطلوب ويؤخر أخرى في وقت واحد، فينتج هذا البرهان عجز المكلف من التقرب لا بفعله ولا بداعيه.

والحاصل: أنّ من يعلم كون نسبة ترك هذا العمل إلى المولى أفضل من نسبة فعله - لكون مفسدته غالبية على مصلحته - لا يكون عمله هذا مقرباً ولا يصدر منه قصد القربة أيضاً، فهو كمن يعلم أنّ ظالماً سوف يمنعه من إقامة عشرة أيام، فإنه لا يمكن صدور قصد الإقامة منه. فقوله تَعَبُّهُ: (إنه يقصد التقرب بالجامع والابتعاد بخصوص الحصة المنهية)^(١) لا تساعد عليه؛ وذلك لأنّ المكلف مع علمه بأنّ عمله هذا - والمفروض أنه واحد - عمل مبعوض للمولى لا يمكنه أن يصدر منه قصد التقرب. نعم، لو قلنا: إنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده وحصصه بشكل يكون في الخارج شيئان، أي أنّ وجود الحصة في الخارج مغاير لوجود الطبيعة وبالتالي يصدر منه عملاً، فإنه على هذه الفرضية يمكنه أن يتقرب ويبتعد في وقت بفضل كون الشيء عملياً فيكون كالصلاة والنظر إلى الأجنبية.

لكن المفروض في هذا البرهان هو وحدة العمل وغلبة مفسدته على مصلحته، كما أنّ المفروض علم المكلف بذلك، فإنه مع اجتماع هذه العناصر لا يمكن له قصد التقرب.

(١) بحث في علم الأصول ٣: ١١٨.

إن قلت: فكيف يمكن قصد التقرب وقصد الابتعاد معاً في شيء واحد كمثال شرب الماء فمن يتخيل وجوب ذلك يصدر منه قصد القرية، ومن يتخيل أنه خمر يقصد التجري والابتعاد، مع أن العمل شيء واحد.

قلت: أولاً: مضافاً إلى أن الداعيين في مثال شرب الماء ليس من شخص واحد بل فرض شخصان - أحدهما قاطع بالوجوب والآخر بالحرمة - لكل واحد منهما داع واحد.

وثانياً: أن المفروض في هذا المثال عدم العلم بأنه ماء مباح فصدر منه قصد الابتعاد، كما أنه بسبب قطعه بكونه واجباً صدر منه قصد القرية لكن لأجل أن يدخل في محل البحث لابد من افتراض أن من يشربه بقصد الوجوب ويتقرب إلى المولى بشربه يعلم بأن شربه مبغوض لغلبة مفسدته كالحمر إثم أكبر من نفعه، أفهل يمكن لهذا المكلف أن يصدر منه قصد القرية بشربه الذي يعلم غلبة فساده ومبغوضيته للمولى؟

وبيان آخر: نتساءل أن الحصة المنهية هل تغاير الطبيعة في وجودها فهما شيئان في الخارج، أم أنهما متحدان ويكون العمل واحداً؟ فإن اخترتم الأول فلا كلام لنا في إمكان التقرب والتباعد معاً في وقت واحد كالصلاة والنظر إلى الأجنبية، لكن المفروض - كما اعترف به السيد الشهيد - وحدة الفعل وإنما التعدد في جانب الداعي فقط. (١)

وإن اخترتم أنهما عمل واحد في الخارج - أي أن الحصة المنهية متحدة مع الجامع الذي في ضمنه وصاروا فعلاً واحداً - والمفروض أن المكلف يعلم أن هذا العمل الواحد مبغوض لدى المولى لغلبة فساده، فكيف يصدر منه قصد التقرب والتحبب إلى المولى بعمل مبغوض عنده؟

ونخرج عن البحث عن البرهان الخامس بأنه تام لإثبات بطلان العبادة.

البرهان السادس: أنّ النهي عن العبادة إذا وصل إلى المكلف تنجز عليه، أي يحكم العقل بقبح الإتيان بهذا الفعل فيكون مبعداً عن المولى والمبعدة لا تجتمع مع المقربية لتضادها فتبطل العبادة لعدم مقربيتها.

والفرق بين هذا البرهان وسابقه (الخامس) أنّ مركز البحث هناك كان في صدور قصد القرية من المكلف، وهنا نفس التقرب، أي كون العمل مقرباً، فقد يكون العمل غير مقرب لكونه مبعوضاً واقعاً ولكن يصدر قصد القرية من المكلف لجهله أو نسيانه وغفلته.

وقد اعترض السيد الشهيد على هذا البرهان، لأنّه يرى - كما تقدم في الوجه السابق - أنّ التقرب والابتعاد يمكن جمعها في آن واحد؛ لأنّ موجب التقرب والابتعاد ليس هو الفعل الخارجي حتى يقال: إنّ الشيء الواحد يستحيل أن يكون مقرباً ومبعداً معاً، بل سبب التقرب والابتعاد هو الداعي وهو متعدد في المقام، إذ يوجد له داعي امتثال الأمر كما يوجد له داعي عصيان النهي، فيقرّبه أحدهما ويبعّده الآخر. (١)

ولكنّا لانساعد على إيراد السيد الصدر - كما ذكر في البرهان السابق - حيث إنّ اعتراضه إنّما يتمّ في صورة جهل المكلف أو نسيانه وغفلته كما في مثال شرب الماء بنية الوجوب والحرمة، وأمّا مع علم المكلف بأنّ العمل مبعود ولا يقرب أصلاً - والمفروض أنّ العمل واحد - فلا يحصل له إلاّ داعٍ واحد، إمّا أن يكون له داعي العصيان، وإمّا داعي الامتثال، إلاّ إذا افترضتم تعدد الفعل فيمكن تعدد الداعي.

بالإضافة إلى أنّ نفس مثال شرب الماء لم يحصل الداعيان من شخص واحد، بل فرض شخصان أحدهما قاطع بالوجوب والآخر بالحرمة، فحصل من كل واحد منهما داعٍ واحد لا داعيان.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١١٨ - ١١٩.

البرهان السابع: أنه بعد تسليم ضمّ الداعي الشيطاني إلى الداعي الإلهي نقول: المعتبر في العبادة ليس مجرد وجود الداعي الإلهي بل بضمّ عدم الداعي الشيطاني، فلو فرض وجود الداعيين الرحماني والشيطاني لا تصح العبادة. ودليل هذا الشرط على عهدة الفقه.

وقد ذكر السيد الشهيد أنه لا يبعد دعوى الجزم بأنّ العبادة متقومة بكلا الركنين الداعي الإلهي وعدم الداعي الشيطاني، إذ لا يبعد الجزم بأنّ الارتكاز والإجماع قائم على ذلك وأنه - سبحانه وتعالى - لا يطاع من حيث يُعصى، وقد وافق السيد الصدر عليه السلام على هذا البرهان. (١)

وهذا البرهان نوافق عليه ولكن:

- ١ - على حد عدم البعد وعدم ردّ من يقول به؛ لعدم ثبوت برهان معتبر عليه.
- ٢ - بالإضافة إلى أنه من المحتمل قوياً أنّ منشأ اعتبار عدم وجود الداعي الشيطاني (الذي لم يقم عليه دليل غير ظنّ الارتكاز والإجماع والذي من حق الشخص أن يقول بعدم ثبوت ذلك) هو ما تقدم ممّا في البرهان الخامس والسادس من أنّ وجود الداعي الشيطاني يمنع من تكوّن الداعي الإلهي، ولا يجتمعان في عمل واحد إذا كان المكلف عالماً بأنّ هذا الفعل الواحد مبغوض وأنّ نسبة عدمه إلى المولى أفضل من نسبة وجوده، فإنّه لا يصدر منه الداعي الإلهي أصلاً.

ونختم البحث بهذا المقدار، إذ يكفينا دليل واحد على البطلان، وقد عرفت قيام أكثر من دليل وهو البرهان الأوّل والثالث والخامس والسادس والسابع، ولكنه راجع إلى السادس والخامس. وأمّا البرهان الرابع فهو أخص من المدعى حتى بصيغته المعدلة من قبل السيد الشهيد عليه السلام كما تقدم.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١١٩ - ١٢٠.

ولكن نستثني من بطلان العبادة صورة واحدة وهي صورة الاضطراب (بسوء الاختيار)^(١) كما إذا كان مضطرباً إلى البقاء في مكان مغضوب فيصلي في هذه الفترة بشكل لا تكون صلته تصرفاً أكثر في المغضوب، وهكذا من اضطر إلى إهراق الماء فصرفه في الوضوء، فإنّ العقل يحكم بأنّ ذلك أفضل من أن يهريقه هدراً أو يبق بلا صلاة؛ وذلك باعتبار أنّه تقليل للخسارة وتخفيض لبغض المولى وإن كان لا يصح التعبير بالتقليل من خسارة المولى.

وفي بيان ذلك ورفع ما قد يناقش فيه نقول: إنّ النهي عن العبادة على أقسام: القسم الأول: أن يكون النهي إرشاداً إلى المانعية، كقوله ﷺ: «لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»^(٢)، فإنّ النهي هنا معناه أنّ أجزاء غير مأكول اللحم مانع من صحة الصلاة، وفي هذا القسم لا إشكال ولا كلام في بطلان العبادة، لعدم توفر شروط صحتها.

القسم الثاني: أن يتعلق النهي بمحصة خاصة من طبيعي العبادة المأمور بها كالنهي عن صوم العيدين، وهنا أيضاً تبطل العبادة، لا لعدم إمكان قصد التقرب، إذ يمكن صدوره في حالة الجهل أو النسيان أو الغفلة فقد يؤتى بالحرام بتخيّل وجوبه فيتمشي منه قصد القربة وإنما الموجب للبطلان هو عدم مقربة هذه المحصة إلى المولى في نفسها، فإنّ صحة العبادة تحتاج - زائداً على قصد القربة - إلى كون نفس العمل مقرباً أيضاً بشكل تكون نسبة وجوده إلى المولى أفضل من نسبة عدمه، وهذا العنصر لا يوجد في المباح فضلاً عن المنهي عنه.

وفي هذا القسم وإن أمكن القول بصحته لكن الصحيح بطلان العبادة كما تقدم؛ لأنّ تلك المحصة من الطبيعة الموجودة في ضمن صوم العيدين إن لم تكن ذات مفسدة بجته

(١) وأمّا إذا كان بغير سوء الاختيار فإنّه لا شك في صحة العبادة لعدم النهي عنها.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٧، أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٦.

فلا أقل من كون مفسدتها غالبية على مصلحتها، وإلا لا موجب للنهي عنها، والمصلحة المغلوبة كعدم المصلحة لا تكون مقربة - كما تقدم وكما نبّه إليه المحقق النائيني^(١) وتبعه السيد الخوئي^(٢) - ويصبح كالخمر والميسر ﴿أَمُّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾ في عدم إمكان التقرب بفعله؛ لأنّ نسبة تركه إلى المولى خير من نسبة فعله.

القسم الثالث: ألا يتعلق النهي بحصة خاصة من الطبيعة المأمور بها، بل يتعلق بطبيعة مغايرة لطبيعة المأمور به كالنهي عن الغضب والأمر بالصلاة، لكن لأجل تطابق العنوانين على فرد وبناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي أصبحت الصلاة - أي سجودها على المكان المغصوب - مورداً للنهي. وفي هذا القسم قد حكم المشهور بأنّ صلاته باطلة حتى لو كان مضطراً إلى الغضب بسوء اختياره.

ولكن نحن نستثني هذه الصورة أي الاضطرار بسوء الاختيار^(٣) ونقول بصحة الصلاة إذا لم تكن تصرفاً زائداً في المغصوب؛ وذلك لأنّ وجه البطلان إمّا عدم تمشي قصد القرية وإمّا عدم مقريية العمل في نفسه ولو صدر قصد القرية لجهل أو نسيان وغفلة، وبما أنّ الغاصب لا يزال مضطراً إلى الغضب - وطبعاً بسوء اختياره السابق - فإذا صلى في المغصوب بشكل لا تكون غضباً زائداً فإنه يقلل من الخسارة والبغض، حيث إنّه لو لم يصل فقد خسر خسارتين خسارة الغضب وخسارة ترك الصلاة في أول وقتها مثلاً، بخلاف ما إذا صلى وهو لا يزال مضطراً إلى البقاء على الأرض المغصوبة، فإنه قد خسر خسارة الغضب، فقط فبملاحظة مقارنة أنّه لو كان جالساً غاصباً من دون صلاة مع حالة كونه غاصباً ولكن أتى بالصلاة، فإنّ الحالة الثانية تقلل من الخسارة والبغض، وتقليل الخسارة كافٍ في تمشي قصد القرية.

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٦٥.

(٢) المحاضرات ٥: ١٤.

(٣) وأما الاضطرار لا بسوء الاختيار فلا وجه فيه للبطلان ولم يحكموا بالبطلان.

فقط يبقى في البين إشكالات لا بدّ من حلها، في ما ذكرناه من أنه يقلّل من بغض المولى ومن خسارة نفسه، أو قلّ مسامحة: يقلّل من خسارة المولى وبغضه:

الإشكال الأوّل: أنه لئن تغلبتم على مشكلة قصد التقرب فإنّه تبقى المشكلة الثانية وهي عدم مقربية العمل في نفسه؛ لأنّ الصلاة في المكان المغصوب باطلة في نفسها لعدم الأمر بها، لكون المفروض امتناع الاجتماع وتقدم جانب النهي ولا يكفي مجرد قصد القرية في تصحيح العبادة.

والجواب: أنّ الأمر وإن كان مرتفعاً حسب الفرض لكن ثبت وجود الملاك بنفس النكتة التي ذكرها المحقق الخراساني رحمته الله في باب الترتب^(١)، وكلامه وإن كان في التزامه والمقام من التعارض لكن النكتة واحدة وهي حكم العقل بعدم الفرق بين هذا الفرد المتحد مع الغضب وغير المتحد إلا في عدم صدور قصد القرية، وقد تغلبنا عليه من قصد تقليل الخسارة والبغض، وأمّا الملاك والمصلحة فلم تنقص، وإمّا أضيف عليها مفسدة غالبية المفروض أنّ المفسدة الموجودة فيها لا بدّ منها سواءً صلّى أم لم يصلّ لفرض تحقق الاضطراب بالبقاء هناك.

الإشكال الثاني: أنّه من أين تحرزون وجود المصلحة والملاك في هذا الفرد المحروم من الأمر - حسب الفرض - مع أنّه لا طريق إلى إحراز الملاك إلا الأمر وهو مرتفع في المقام.

والجواب: أنّه لو لم يوجد أيّ أمر بعملٍ ما فإنّ الصحيح هو ما ذكرتم من عدم إمكان إحراز الملاك والمصلحة التي تتقوم بها العبادة لأجل حصول المقربية، ولكن من حسن الحظ يوجد في المقام أمر لكنه متوجه إلى سائر الأفراد غير المتحدّة مع الغضب.

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

فإذا علمنا بأصل وجود الأمر بطبيعة الصلاة ولكن قد ارتفع بسبب تقديم جانب النهي - كما ذكرتم - فإذا كان ارتفاع الأمر لأجل تغليب جانب النهي لا لعدم وجود المقضي في نفسه، يحكم العقل بأنه لا فرق بين هذا الفرد المتحد مع الغضب وسائر الأفراد إلا في ابتلائها بمفسدة غالبية على مصلحتها بشكل غلب النهي فارتفع الأمر من البين، فإذا حكم العقل بوجود مصلحة فيها ولو بصورة مغلوبة للمفسدة فإن تلك المصلحة تكفي في صحة العبادة وإن كانت مفسدتها غالبية عليها؛ وذلك لأنّ المفروض كون المفسدة الموجودة فيها لا بدّ منها سواء أصلى أم لا، فتقع صحيحة لمقربيتها في نفسها لأجل وجود المصلحة المغلوبة، والمفروض تمشي قصد القرية أيضاً بملاحظة تقليل بغض المولى وخسارة العبد واجتماع سائر الشروط والأجزاء.

الإشكال الثالث: النقض بمن يسرق ديناراً فيتقرب إلى المولى بتقليل البغض والخسارة؛ لأنه لم يسرق مائة دينار.

والجواب: أنّ سرقة الدينار الواحد لا يحتوي على المصلحة أصلاً وإنما هو مفسدة بحته فلا يكون مقرباً، بخلاف المقام فإنّه واجد للمصلحة أيضاً لكنها مغلوبة للمفسدة، وبما أنّ المفسدة لا تزال موجودة سواء أصلى أم لا فيحكم العقل بحسن تقليل الخسارة والبغض وجعل الخسارتين خسارة واحدة.

الإشكال الرابع: أنّ النقض بالصلاة في المغضوب من دون اضطرار إلى الغضب أصلاً، فإنّه لا إشكال في بطلان الصلاة بناء على الامتناع وتغليب النهي.

والجواب: أنّ عملية صلاته المتحددة مع الغضب المبعوض مبعوض إلى المولى ويحكم العقل بترك هذه العملية، أي كلاً من الصلاة والغضب المتحددين في عمل واحد لكي لا تأتي بمبعوض أصلاً كما يأمر بترك السرقة القليلة ولا تقارنها بالسرقة الكثيرة، بل قارنها بالترك رأساً، فإنّه لا بغض فيه أصلاً.

بخلاف المقام فإنه حتى لو ترك الصلاة فإنه لا يزال مبتلى بالمفسدة، فعند المقارنة بين الصلاة وتركها يحكم العقل بأن فعلها يقلل من الخسارة، وأمّا في صورة عدم الاضطراب بالغضب فإنّ العقل يحكم عند المقارنة بأن ترك الصلاة أفضل من فعلها، أي أن الصلاة تزيد في الخسارة إذ يمكنه ترك الصلاة والخروج من الغضب، فحال الصلاة مع عدم الاضطراب إلى الغضب حال السرعة القليلة، فإنها تقارن مع عدمها الموجب لارتفاع الغضب رأساً.

وبعبارة أخرى: الصلاة مع الاضطراب تقليل للغضب، وبدون الاضطراب إيجاد للغضب؛ لأنه يمكنه الخروج من الغضب ورفع الغضب رأساً. الإشكال الخامس: النقض بما لو كان لباساً للذهب وصلّى فإنه أحسن حالاً ممن لبس ولم يصلّ، مع أنّ صلاته باطلة.

والجواب: يظهر مما تقدم من أنّه داخل في القسم الأول من النهي وهو الإرشاد إلى المانعية، فإن الصلاة في الذهب أو أجزاء ما لا يؤكل لحمه باطلة في نفسها فلا يوجد فيها مصلحة لكي يقلل من الخسارة ويخفف من الغضب، بخلاف المقام الذي لم يتعلق به نهي إرشادي إلى مبطلية الغضب، وإنما حكم بالبطان لعدم صدور قصد القرية أو غلبة المفسدة على المصلحة التي أوجبت تغليب جانب النهي وبالتالي ارتفاع الأمر.

ونخرج من هذا البحث بنتيجة أنا نستثني من الحكم بالبطان - بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي - صورة ما كان مضطراً - وطبعاً بسوء اختياره - إلى الغضب كالاضطراب إلى البقاء في المكان المغصوب أو إهراق الماء وإتلافه مع عدم رضا صاحبه، فإنه يمكنه أن يهريقه ويتلفه من طريق التوضؤ به أو سقي الشجر، فإنه يمكنه قصد التقرب بهذا الوضوء أو السقي باعتبار أنّه تقليل لخسارة العبد وتخفيف لغضب المولى؛ لأنه ما دام مضطراً إلى إتلاف الماء فإنّ صرفه في التوضؤ أو سقي الشجر أفضل من أن يهريقه عبثاً ويذهب هدراً الموجب لخسارتين خسارة الغضب وخسارة الوضوء أو السقي.

بخلاف ما لو توضحاً فإنه يوجب خسارة واحدة فيقلل من بغض المولى، وهكذا الصلاة في المكان المغضوب بشرط عدم كونها تصرفاً زائداً فيه، فقصده التقرب يتمشى من باب تقليل الخسارة والبغض.

وأما كون العمل في نفسه مقرباً فقد اعترض عليه بأنه لا طريق لنا لذلك؛ لأنه لا بد من إحراز الملاك ليثبت كونه مقرباً إلى المولى ولا طريق لنا لإحراز الملاك إلا الأمر وهو منتفٍ في المقام.

ولكن يمكننا التغلب على هذا الإشكال بأنه ما دام ليس هناك نهى إرشادي عن بطلان العبادة ولا أن نسبة عدمه خير إلى المولى من نسبة وجوده؛ لأن النهي فيها ليس من القسم الأول ولا الثاني، وإنما هو من القسم الثالث، وهو لأجل اتحادها مع الغضب تعلق بها النهي وغلب على جانب الأمر، فإذا كان كذلك فإن العقل يحكم بعدم نقص في مصلحة وملاك هذه العبادة، وإنما نهى عنها لغلبة مفسدة الغضب على مصلحة العبادة، فإذا حكم العقل بعدم تفاوت بين هذا الفرد المتحد مع الحرام وسائر الأفراد التي تتمتع بالأمر فإن وجود المصلحة والملاك كافٍ في مقربيتها في نفسها زائداً على قصد التقرب بها لتقليل بغض المولى.

وهذا قد أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله في باب الترتب^(١)، وكلامه وإن كان في التراحم ولكن النكتة تجري في المقام؛ لأنه وإن كان في الظاهر من باب التعارض، لكنه واقعاً من التراحم لوجود ملاك للوجوب أيضاً فإذا كان لكل من النهي والأمر ملاك كان من التراحم.

وحتى من لا يكفي بالملاك ويحمد على اعتبار وجود الأمر فإنه يمكنه الإتيان بهذا الفرد بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة وسائر أفرادها كما ذكره المحقق الخراساني^(٢) تبعاً للمحقق الكركي رحمته الله.^(٣)

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٧.

(٣) جامع المقاصد: ٥: ١٣.

المقام الثاني: النهي عن المعاملة

ويقع البحث في فصلين:

الأول: مقتضى القاعدة الأولية.

والثاني: مقتضى الأدلة الخاصة.^(١)

أما الفصل الأول: فبيانه أنّ النهي عن المعاملة على أقسام خمسة:

١ - النهي الإرشادي إلى بطلانها، ولا كلام في دلالاته على البطلان.

٢ - النهي المولوي المتعلق بالسبب كصيغة (بعث) و(قبلت) في البيع.^(٢)

٣ - أن يتعلق النهي بالمسبب كالانتقال بعوض (مبادلة المالين) المسبب عن صيغة

البيع.

٤ - أن يتعلق النهي بالتسبيب (أو بالتسبب كما جاء في كلمات عدة من العلماء

كالمحقق الخراساني^(٣) والمحقق العراقي^(٤) والسيد الخوئي^(٥)) والمراد منه كما ذكره

السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هو ألا يتعلق النهي بالمسبب وهو مبادلة المالين مثلاً، كما لا ينهى

عن بعض الأسباب أيضاً كالمصالحة، وإنما ينهى عن خصوص سبب كالبيع فيما لو كان

المبيع مجهولاً، فإنّ بيعه منهي لكن انتقاله من طريق المصالحة غير منهي، فيعبر بأنّ

المولى إنما نهى عن التسبب إلى الانتقال يجعل البيع سبباً، فتسبب البيع إلى الانتقال

(١) كالأخبار الواردة في نكاح العبد من دون إذن سيده.

(٢) وإنما عبرنا بالسبب حسب تعبير المشهور، وإلا فإنّ المحقق النائيني والسيد

الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يرون صيغة العقد آلة كآلات النجار الذي ينشئ كرسيّاً مثلاً فيرونه فعلاً

مباشرياً باستعانة الآلة لا فعلاً تسببياً فبدلوا السبب والمسبب بالآلة وذو الآلة.

(٣) كفاية الأصول: ١٨٧.

(٤) مقالات الأصول ١: ٣٨٩ و نهاية الأفكار ١ و ٢: ٤٥٩.

(٥) الدراسات ٢: ١٨٢.

هو الممنوع لا نفس الانتقال ولا نفس البيع.^(١)

٥ - أن يتعلق النهي بآثار المسبب كالنهي عن أكل ثمن الجارية المغنية .

أمّا القسم الأوّل فلا حاجة إلى البحث عنها كما عرفت .

وأما القسم الثاني فقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ النهي فيه لا يدل على البطلان، وتبعه مشهور العلماء، وذلك لعدم الملازمة بين كونه عملاً مبغوضاً وفي نفس الوقت صحيحاً يترتب عليه الآثار^(٢)، وقد مثّل له السيد الصدر بما لو غسل ثوبه بماء مغصوب، فإنّ عملية التطهير على رغم النهي عنها صحيحة^(٣) وتترتب عليه الآثار كصحة الستراصلة، كما مثّل السيد الروحاني بتنجيس اليد بالملاقاة لمائع مغصوب نجس، فإنّ ملاقاته اليد له حرام لأجل النهي عن التصرف في مال غيره بغير إذنه، ومع ذلك فإنّ النهي عن الملاقات لا يمنع من آثارها وهو تنجس اليد الملاقية فقد حصل التنجس وهو حكم شرعي بسبب الملاقات المنهي عنها شرعاً، فالنهي عن السبب لا يستلزم عدم حصول المسبب.^(٤)

هذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني وتبعه المشهور كالسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني، وقد مثّل لذلك بالبيع حين النداء لصلاة الجمعة، فإنّ السبب وهو التكلم بألفاظ صيغة البيع قد تعلق به النهي لتزامه مع الصلاة ومع ذلك فإنّ المسبب يحصل فتتحقق مبادلة المالكين على رغم حرمة سببها.

ولكن يبدو عدم تمامية ما ذكره المشهور تبعاً للمحقق الخراساني من عدم فساد

(١) وقد مثّل السيد الخوئي بحصول الملكية من طريق المراهنة، فإنّ المسبب وهو الملكية ليس منهيّاً، كما أنّ السبب وهو المراهنة بدون عوض وبغير آلات القمار أيضاً غير منهي، وإنما المنهي جعل المراهنة سبباً لحصول الملكية، فقد تعلق النهي بتسبب المكلف لهذا السبب الخاص (أي المراهنة) للمسبب. (الدراسات ٢: ١٨٢)

(٢) كفاية الأصول: ١٨٧.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٥.

(٤) منتقى الأصول ٣: ٢٠٠.

المسبب لأجل النهي عن سببه فإننا لانساعد عليه؛ لأنّ موضع الشارع للمعاملات موضع الإمضاء فكيف يميضي عملاً على رغم بغضه وعدم موافقته على صدوره. ولأجل توضيح ملاحظتنا نذكر مثلاً، وهو أنا نفترض أنّ عملاً قد صدر من دائرةٍ ما بشكل لا يرضى رئيس الدائرة بذلك العمل وكان يمنع الموظفين من ذلك، إلاّ أن اعتبار ذلك العمل وصحته متوقف على إمضاء رئيس الدائرة في نهاية المطاف، فإنّ الرئيس كيف يميضي ذلك العمل مع عدم رضاه!؟

وهذا المثال يطبق على المقام، حيث فرض مبغوضية صدور صيغة البيع - مثلاً - وفرض أيضاً أنّ تأثير الصيغة لتحقق الملكية متوقف على إمضاء الشارع، فكيف يميضيها وهو يبغضه!؟

وقد يجاب عن هذا الإشكال وذلك بأنّ هناك رأياً في المعاملات، وهو أنّ لها ثلاثة مواطن:

- ١ - عالم اعتبار المتعاملين، فيعتبران تبادل الملكية بينهما مثلاً.
- ٢ - عالم اعتبار العقلاء، فإنّهم أيضاً يعتبرون ما اعتبر المتعاملان بينها، أي يعتبرون الملكية للمتبايعين في عالم اعتبارهم.
- ٣ - عالم اعتبار الشارع وإمضائه لما اعتبره العقلاء، وهذا بدوره مترتب على العالم الثاني.

وعلى هذا الرأي لا منافاة بين أن يكون بعض هذه المواطن الثلاثة موضع البغض وبعضها مورد الإمضاء.

وأما على الرأي المشهور من وحدة المواطن يرد هذا الإشكال، ومع ذلك - أي حتى على الرأي المشهور - فقد ذكر السيد الروحاني تبعاً للسيد الخوئي كلاماً قد يستفاد منه حل هذا الإشكال وكلامهم هو أنّ حكم الشارع بالإمضاء بنحو القضية الحقيقية، فتمت تحقق الموضوع وهو سبب البيع - مثلاً - يترتب عليه حكمه وهو

عدم تمامية ما ذكره المشهور من عدم فساد المسبب لأجل النهي عن سببه ٣٥١

مبادلة المالين وإمضاؤها^(١)، ومن هنا فلا منافاة بين كون السبب مبعوضاً وبين أن يحصل الإمضاء، أي يحكم بحصول الملكية؛ لأنه على نهج القضايا الحقيقية.

وتقرب هذا الحل بمثال وهو أنه متى ملئت الاستمارة الخاصة في دائرة ما فإن رئيسها مكره على إمضاها حتى في صورة عدم رغبته بذلك الشيء؛ لأن القانون أمر كلي فيتحقق الإمضاء على رغم عدم رغبته الباطنية، حتى لو افترضنا أنه هو المقتن، إذ بعد وضعه للقانون لا يخلف الوعد فلا يخالف القانون.

ولكننا لا نساعد على هذا الحل ولا نراه كافياً للرد على إشكالنا، فيقوى في نظرنا بطلان المعاملة؛ وذلك لأنه حتى في القضايا التي على نهج القضايا الحقيقية وحتى على تقدير عدم قدرة الممضي الواضع للقانون على تغيير القانون بعد وضعه فإنه مع ذلك يمكنه عدم الإمضاء من طريق وضع بعض الشروط والقيود حين وضع القانون.

وأما النقص بمثال رئيس الدائرة فجوابه أنه إما ليس صاحب الاختيار في الواقع، بل هو بدوره تابع لمن فوقه، وإما أنه لم يكن منتبهاً - حين وضع القانون - إلى بعض القيود، إذ فكما يكون النهي عن البيع الغرري أو الربوي موجباً لبطلانه كذلك يكون النهي عن حصة خاصة من الأسباب موجباً لعدم الإمضاء لذلك السبب، إلا إذا وجدت قرينة على أن النهي عن تلك الحصة مقدمي لأجل تقوية إقامة صلاة الجمعة التي زاحمت البيع عند النداء، وحتى مع الشك في الإمضاء فإن الأصل عدمه.

ونحن إذ بيننا ظهور النهي في الفساد بمعنى عدم إمضاء المعاملة لا نروم إثبات الظهور بالاستدلال؛ لأن الظهور العرفي لا يثبت بالاستدلال العقلي بل هو تابع للنظر العرفي للمجتهد، وإما مهمتنا هي ذكر المتبهمات على هذا الظهور ورفع الإشكالات التي أوردت أو يمكن أن توردها على المختار، وهي نقضية وحلّية:

أما النقص فبأمور:

- ١ - ما ذكره السيد الصدر عليه السلام من النقض بتطهير الثوب بالماء المغصوب ^(١) والسيد الروحاني عليه السلام من النقض بتنجس اليد بملاقاة النجس المفروض حرمة الملاقاة. ^(٢)
- ٢ - صحة البيع عند نداء صلاة الجمعة.
- ٣ - صحة الطلاق مع كونه مبغوضاً كما ورد أنه أبغض الحلال.
- ٤ - الظهار، فإنه على رغم مبغوضيته وحرمة يترتب عليه أحكامه.
- ٥ - القرض الربوي على القول بأنه يوجب الملكية مع كونه حراماً.
- ٦ - النهي عن تزويج شارب الخمر ومع ذلك يصح النكاح وتحقق الزوجية.
- ٧ - الزنا، فإنه على رغم مبغوضيته والنهي عنه يترتب عليه الأثر وهو الحد.
- ٨ - إمضاء رئيس دائرة ما لطلب قد تمت شروطه على رغم بغضه له، وذلك لإلزامه بالقانون الأمر بالإمضاء.

هذه عدة نقوض على رأينا ونضيف عليه الإشكالات الحليّة وهي:

- ٩ - أنه لا منافاة بين ألاّ يحبّ شخص عملاً ما بل يبغضه، ومع ذلك يرتب عليه أثره، كما لو نهى المالك عن التصرف في وقوده، فإنه لا يوجب فساده، بل يترتب عليه الأثر وهو الاشتعال وتحريك العربة. وكما نجد من أب يبغض صدور الفعل القبيح من ولده، ولكن لو صدر منه فإنه يضربه تأديباً، فالعمل القبيح مبغوض ولكن لو تحقق يرتب الوالد عليه الأثر وهو التأديب.

- ١٠ - ما ذكره المحقق العراقي ^(٣) وتبعه الشهيد الصدر عليه السلام ^(٤) من أن المسبب - وهو اعتبار النقل والانتقال في البيع مثلاً - قد يكون مبغوضاً للمولى لأجل مفسدة فيه، لكن هذا قبل وجوده في الخارج، وأما بعد إيجاده في الخارج على يد العقلاء أو

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٥.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٠٠.

(٣) نهاية الأفكار ٢: ٤٥٩.

(٤) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٦.

المتعاملين - مثلاً - تتحقّق مصلحة في أن يحكم المولى بصحة هذا المسبب ويمضيه، وهذه المصلحة تكون بدرجة غالبية على تلك المفسدة، فمبغوضيّة المعاملة والنهي عنها لا يلازم عدم إمضائه والحكم بفساده.

وقد عبّر المقرّر لهذا المطلب من بحث المحقّق العراقي بأنّه جواب يشبه الترتب. (١)
ولأجل توضيح هذا الكلام نقول: إنّ المبغوض قد يكون مبغوضاً بصورة مطلقة كشرب الخمر، وقد يكون مبغوضاً في ظروف خاصة، وأمّا في غيرها فلا يكون مبغوضاً أصلاً أو يكون مبغوضاً لكن بدرجة مغلوّبة لمصلحة غالبية وجدت لتغيير الظروف فيصبح محبوباً، وذلك كمن يبغض إنجاب زوجته ولكن بعد أن أنجبت فهو يحب بقاء الطفل ولا يرضى بموته وأمثال ذلك كثيرة.

١١ - ما ذكره الشهيد الصدر رحمته وهو مستمد في روحه ممّا ذكره المحقّق العراقي من الوجه السابق الذي يشبه الترتب (٢) من احتمال ألا يكون المسبب مبغوضاً مطلقاً كي لا يحظى بالإمضاء أبداً ولا محبوباً مطلقاً حتى لا ينهى عنه ابتداءً، بل المولى يفصل بين حالتين، ففي حالة عدم وجود سبب المعاملة يكون المسبب مبغوضاً، ولأجل ذلك فالمولى ينهى عن المسبب لفعلية المفسدة فيه، ولكن في نفس الوقت لو أوجد السبب فببركة وجوده وتغييره للظروف يصبح المسبب محبوباً، فلا منافاة بين النهي عن السبب وبين حبه للمسبب على تقدير وجود السبب. (٣)

وهذا الوجه وإن ذكره في المسبب لكن يجري في السبب أيضاً، بأنّ المولى يبغض السبب قبل صدوره ولكن بعد ما صدر يمضي سببته.

ونختم الإشكالات التي قد تورّد على رأينا بالإشكال الثاني عشر بعدد أئمة

(١) تقريرات المحقّق العراقي بقلم العلامة السيد محمد باقر المحلّاتي رحمته (مخطوط).

(٢) على حدّ تعبير مقرّره العلامة السيد محمد باقر المحلّاتي (تقريرات مخطوطة).

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٧.

الهدى للعلامة :

١٢ - ما ذكره السيد الصدر عليه السلام وهو أنّ من المحتمل كون المبعوض عند المولى هو أوّل وجود للمسبب، وأمّا سائر وجوداته فليس بمبعوض، والوجود الأوّل هو الذي يتحقق في ضمن المسبب العقلائي، وبعد أن تمّ وقوعه في عالم اعتبار العقلاء فلا يبغيض المسبب الشرعي؛ لأنّه وجود ثانٍ. (١)

وهذه المناقشة كالمناقشة الحادية عشرة يرجع روحها إلى ما ذكره المحقق العراقي في المناقشة العاشرة؛ لأنّ منشأ ونكته بغض المولى للوجود الأوّل دون الوجود الثاني - مع أنّ حكم الأمثال واحد - هو أنّه بعد وجوده في الخارج أو في عالم الاعتبار - سواء عالم اعتبار العقلاء أو اعتبار المتعاملين - تتحقق مصلحة غالبية على المفسدة السابقة على أسوء التقديرين، إذ على تقدير تبدل المفسدة بالمصلحة - ولا حاجة إلى القول بغلبة المصلحة - وعلى تقدير بقاء المفسدة وعدم تبدلها إلى المصلحة، يفرض حدوث مصلحة غالبية على تلك المفسدة؛ لأنّه ما دام قد تبدّل الظرف فإنّ باب هذه الاحتمالات يفتح.

وكل ذلك ببركة ما ذكره المحقق العراقي من احتمال أنّ حالة وجود المسبب حالة مغايرة لحالته قبل وجوده فهو مبعوض قبل الوجود، أي لا يريد إيجاداه ولكن بعد أن وجد فعلى رغم عدم رغبة المولى في إيجاداه يصبح غير مبعوض؛ إمّا لعدم المفسدة رأساً أو لغلبة مصلحة على تلك المفسدة، بل قد يصبح محبوباً.

ولأجل توضيح هذه المناقشات الثلاث الأخيرة نذكر مثلاً، وهو: إنّ صاحب الثوب قد يبغيض أن يغمس ثوبه في الماء لاحتياجه إلى الثوب الناشف، فهو يبغيض الوجود الأوّل من الغمس في الماء، ولكن بعد أن غمس في الماء فإنّه لا يبغيض الغمسة الثانية؛ لأنّ الضرر قد تحقق بالأولى وليس الوجود الثاني مضراً بل قد يكون مفيداً

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٧ - ١٢٨.

فيحبها لمصلحة التنظيف أو التطهير، لاعتبار تعدد الغسل في نظره، فهو أولاً ينهى عن غمس الثوب في الماء ولكن على تقدير عصيان هذا النهي وتحقق الغمسة الأولى فهو يحبّ الوجود الثاني وقد يأمر به .

هذه مجموعة مناقشات على مختارنا وهو دلالة النهي على فساد المعاملة، بعضها نقضية وبعضها حليّة بلغت اثنتي عشرة مناقشة، إلاّ إنّنا لانساعد عليها فنجيب عنها في ما يلي :

أمّا المناقشات الثلاث الأخيرة التي ذكرها الشهيد الصدر رحمته (١) والتي مستمدة في روحها من كلام المحقق العراقي رحمته فنجيب عنها بجواب واحد؛ لأنّ كلها مشتركة في نكتة واحدة جاءت في كلام المحقق العراقي رحمته وهي تغير الظروف ببركة وجود المسبب في الخارج، فقبل وجوده كان مبعوضاً منهياً عنه، وبعد وجوده تتحقق مصلحة في أن يحكم المولى بصحة هذا المسبب .

ولا يهتّمنا أن نتحقق المصلحة في حكم المولى بالصحة هل هو لأجل تبدل مبعوضية السبب إلى محبوبيته كما افترضه السيد الصدر في المناقشة الأولى، أم إنّها باقية على نفس الدرجة من المبعوضيّة؟ لكن تحققت مصلحة في أن يحكم المولى بصحة هذا المسبب وبدرجة غالبية على تلك المفسدة كما جاء في كلام المحقق العراقي، بل إنّ كلا الافتراضين معلولان لعلّة ثالثة، وهي تبدل الظروف قبل وجود المسبب وبعده، وإن كان الفرض الثاني أقرب إلى الوجود الخارجي؛ لأنّ تبدل المفسدة إلى المصلحة في المقام بعيد جداً.

وهذه النكتة هي التي اقتضت التفصيل بين حالتي وجود السبب وعدمه، ففي حالة وجود سبب المعاملة في الخارج يكون المسبب محبوباً، وفي حالة عدم السبب يكون المسبب مبعوضاً، بمعنى أنّ المولى ينهى عن المسبب لفعليّة المفسدة فيه، وفي نفس

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٦-١٢٧.

الوقت لو أوجد السبب فببركة وجوده تتغير الظروف وإمّا يصبح المسبب محبوباً كما افترضه السيد الصدر في المناقشة الأولى، أو يبقى على مبغوضيته لكن تتحقق مصلحة في إمضاء المسبب غالباً على تلك المفسدة الموجبة للبغض كما افترضه المحقق العراقي، وعلى كلا التقديرين يقوم المولى بإمضاء المسبب.

كما تقتضي أيضاً أن يبغض المولى الوجود الأوّل للمسبب وهو الذي يتحقق في ضمن اعتبار المتعاملين أو العقلاء، وبعد تحققه في عالم اعتبار العقلاء أو خصوص المتعاملين فلا يبغض المسبب الشرعي، لكونه وجوداً ثانياً، وهذا هو الذي جعله السيد الشهيد رحمته مناقشة ثالثة. (١)

هذه هي المناقشات الثلاث التي ذكرها الشهيد الصدر رحمته والمشاركة في النكتة الواحدة الواردة في مناقشة المحقق العراقي، وهذه المناقشات كمناقشات المحقق الحراساني والسيد الخوئي والسيد الروحاني، كلها تكون رداً على الملازمة العقلية بين النهي وفساد المعاملة، ونحن أيضاً نوافق هؤلاء الأعلام ونعترف بعدم المنافاة بين البغض وترتيب الأثر وبالتالي عدم الملازمة بين النهي والفساد، ولكن ذلك إنما هو بالدقة الفلسفية، وأمّا من الناحية العرفية فالملازمة موجودة، أي يستظهر العرف الفساد - بمعنى عدم الإمضاء - إذا نهى شخص عن عملٍ ما.

ويتضح وجود الظهور العرفي بملاحظة أنّ معنى الصحة في المعاملات هو الإمضاء وعدم الردع (٢) وأنّ الفساد عبارة عن الردع وعدم الإمضاء، فإذا رأى العرف الردع عن صدور السبب فإنه يرى عدم الإمضاء له، وهذا هو معنى الفساد بالمعاملة، فإنّ المراد ليس هو الفساد التكويني كفساد الخلّ مثلاً.

إذاً فنحن نعترف بوجود هذه المناقشات الثلاث إلا أنّها لا توجب أكثر من

(١) بحث في علم الأصول ٣: ١٢٧-١٢٨.

(٢) كما جاء في القرآن الكريم إخبار عن عصر ظهور الإمام الحجّة عجل الله فرجه:

﴿ يُظْهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ التوبة: ٣٣.

الاحتمال العقلي، وهو لا ينافي الظهور العرفي؛ لأنّه متقوم بوجود الاحتمال الضعيف في مقابله، وإلّا لكان نصّاً، فإنّ الظهور بمعنى الغلبة^(١) وأُطلق عليه الظهور لكونه الاحتمال الغالب.

وعلى ضوء ما ذكر يظهر أنّ مقتضى القاعدة هو فساد المعاملة بالنهي بمقتضى الظهور العرفي من دون ملازمة عقلية أو شرعية، ولا ينافي القاعدة وجود قرينة داخلية أو دليل خارجي على الصحة في موردٍ ما حيث نخرج بذلك عن مقتضى القاعدة الأولية.

هذا هو الجواب عن المناقشات الثلاث الأخيرة.^(٢)

وأما الجواب عن المناقشة التاسعة وهو أنّه لا منافاة بين بغض شيء وترتيب الآثار عليه كما لو نهى المالك عن التصرف في وقوده فإنّه لا يستلزم فساده، بل يبقى على سلامته ويترتب عليه الأثر المرغوب من الاشتعال وتحريك العربة، فيتضح بملاحظة طبيعة الفرق بين الأمور التكوينية والاعتبارية، فالتكوينية لا تخضع لنهي المالك ولا تتأثر به، فثلاً نهى المالك عن التصرف في وقوده لا يستلزم أصلاً - لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً - فساد الوقود، بل يتحقق الاشتعال على رغم بغضه ونهيه كما ذكره المستشكل.

وهذا بخلاف الأمور الاعتبارية كما إذا نهى المالك عن بيع وقوده، فإنّه لو باعه أجنبي فإنّ العرف يستظهر من ذلك عدم إمضائه لهذا البيع وعدم تقريره كسائر الموارد المتوقفة على التقرير، حيث لا يصدر من المبغض لعملٍ ما تقرير ذلك العمل إلا إذا كان الضغط لأجل ظروف خاصة، وأما في الظرف الطبيعي فإنّ المبغض لا يقوم بالتقرير،

(١) حيث إنّ المعاملات غالباً إمضائية لا تأسيسية ومحتاجة دائماً إلى إمضاء الشارع.

(٢) وهي المناقشة العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة.

ولذلك نجد أنّ التقرير الصادر من المعصوم عليه السلام لعملٍ ما يشكّل أحد أقسام السنّة، وذلك لنكتة أنّ تقريره دليل عرفي على عدم بغضه وتحريمه لذلك العمل.

فنحن نوافق المستشكل في عدم الملازمة بين النهي والفساد لكن في الأمور التكوينية، وأمّا في الأمور الاعتبارية - كبيع الوقود - فإننا لا نوافق على ذلك بل نقول بالملازمة بين النهي والفساد بمعنى عدم الإمضاء وعدم التقرير، غاية الأمر بالملازمة العرفية التي لا تنافي وجود الاحتمال الضعيف في مقابله، لا الملازمة العقلية فإننا نعرف بعدم الملازمة العقلية كما تبّه المحقق العراقي رحمته الله على النكتة التي تثير احتمال أنّ المولى على رغم بغضه لصدور السبب قبل وجوده يمضيه ويحكم بصحته لتحقق مصلحة غالبية على مفسدة صدور السبب^(١) فيترتب عليه أنّه ينهى عن الوجود الأوّل دون سائر الوجودات، كما يصبح السبب محبوباً بعد أن كان مبغوضاً كما ظهر من كلام الشهيد الصدر رحمته الله.^(٢)

هذه إجابتنا على المناقشات الحليّة.^(٣)

وأما الإشكالات النقضيّة فنجيب عنها تباعاً في ما يلي:

أما الإشكال الأوّل فنردّه:

١ - بالاستعانة بما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله من أنّ النجاسة أمر تكويني كشف القناع عنه الشارع المقدس في بعض أفراد الخفية، والطهارة هي ارتفاع تلك القذارة، فهي كسائر الأمور التكوينية مثل الوقود المحرّك للسيّارة، فإنّ نهي المالك عن التصرف فيه لا يوجب فساد، بل يترتب عليه الأثر وتتحرك السيّارة على رغم نهي المالك عنه.

٢ - وعلى تقدير كونها أمرين اعتباريين فليس معنى الإمضاء الذي هو المراد من

(١) نهاية الأفكار ٢/١: ٤٥٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٧ - ١٢٨.

(٣) وهي المناقشة المرقمة: ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢.

الصحة في المعاملات، بل أن الطهارة والنجاسة تتحققان حسب الملاكات التي في نظر المولى ثبوتاً، وأما إثباتاً فبسبب الأدلة الخارجية كإطلاق مطهريه الماء.

٣- وعلى تقدير كونها إمضائين فإن ما ذكرنا من ظهور النهي في الفساد إنما كان بمقتضى القاعدة الأولية، فلا ينافيه وجود القرينة على خلاف هذا المفاهيم العرفي في بعض الموارد، فترفع اليد عن مقتضى القاعدة ببركة القرينة كما في غير هذا المورد، كالبيع عند النداء لصلاة الجمعة.

وأما الإشكال الثاني^(١) فجوابه:

١- أن صحة البيع إنما هي بفضل وجود القرينة على أن نظر الشارع المقدس من النهي إنما هو السعي إلى صلاة الجمعة ورفع العراقيل عنها، كما يسفر عنها قوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٢) ولذلك حتى لو اشتغل بعمل آخر غير البيع يمنعه عن الصلاة فأيضاً لا يرضى الشارع بذلك وإنما خصّ البيع بالذكر لكونه المصداق الغالب في ذلك الوقت ويتلوه للهو كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَلْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾^(٣) ووجود دليل خاص على خلاف مقتضى القاعدة لا يضربها ككل قانون يخضع للتخصيص في مورد ما.

٢- كما يمكن القول بأن صحة البيع من باب نكتة الترتب، أي أن النهي والبغض لم يتعلق بالبيع على تقدير ترك صلاة الجمعة؛ وذلك لأن النهي عنه غيري لا نفسي، فيمكن أن نقول: إن المولى إنما يبغض وينهى عن البيع مقدمة لإقامة الجمعة، فعلى تقدير كون المكلف تاركاً للجمعة فلا يبقى ملاك للنهي عن البيع ولا يبغضه؛ لأنه حتى

(١) وهو النقض بصحة البيع عند النداء حيث يصح على رغم النهي عنه بقوله تعالى ﴿وَدَرُوا

البيع﴾.

(٢) الجمعة: ٩.

(٣) الجمعة: ١١.

لو ترك البيع فإنه لا يأتي بالجمعة، وعليه فوجود عملية البيع وعدمها متساويان في نظر المولى.

قد تقول: لازمه أن النهي عن البيع مختص بمن قصد صلاة الجمعة، أمّا إذا لم يقصدها فالبيع غير منهي، وهذا باطل.

قلت: لم يثبت النهي مادام الغرض منحصر في صرفهم إلى الصلاة.

٣- بالإضافة إلى أن النهي عن البيع حين النداء ليس عن السبب بما هو سبب، بل بما هو لفظ شاغل مزاحم للسعي إلى الصلاة مثل كل مزاحم.

وأما الإشكال الثالث - وهو النقض بصحة الطلاق - فالجواب عنه:

أن المراد من هذا الحديث هو بيان المفسدة في الطلاق، ولكن بسبب تزامنها مع المصلحة من جهة أخرى كالانشقاق الكبير بين الزوجين بحيث تصبح الحياة عُسرية، الأمر الذي يمنع من القيام بالمستحبات، بل بعض الفرائض كما جاء في الدعاء: «ولا تشتغلني بالإهتمام عن تعاهد فروضك واستعمال سننك»^(١) أصبح حلالاً، فهو إشارة إلى أن الحلال على قسمين: أحدهما ما لا مصلحة ولا مفسدة فيه، والثاني وجود كليهما لكن بشكل لا تكون المصلحة مغلوبة.

هذا من زاوية ردنا للنقض بهذا الحديث.

وأما من زاوية تفسير هذا الحديث في نفسه فيمكن فيه تفسيران:

التفسير الأول: ما تقدم ممّا في ردّ النقض، لكن هذا التفسير خلاف ظاهر مادة (البغض)، لأنّ الظاهر منه هو كونه مبغوضاً بالفعل لا أن يكون مبغوضاً بشكل مغلوب أو مساوٍ للمصلحة.

التفسير الثاني: أنّ المبغوضية مركزها نفس الطلاق ومركز المصلحة والمحبوبة هو

(١) مفاتيح الجنان: ١٥٦، دعاء «يا من تحلّ به عقد المكاره...».

تشريع الإباحة لمصلحة التسهيل، للمركز اثنان، ولا منافاة بينهما؛ لأنّه بعد التوازن شرع الإباحة. (١)

وأما الإشكال الرابع - وهو تحريم الظهار ومبغوضيته - فالجواب عنه:

١ - الجواب العام، وهو وجود قرينة على الصحة في مورد ما لا ينافي كون مقتضى القاعدة الأولى هو الفساد.

٢ - إنّما حكم الشارع على الظهار ليس إمضاءً له بل هو عقاب عليه، أمّا عتق الرقبة والصيام والإطعام المرتبة فواضح كونها عقاباً، وأمّا الفراق المؤقت أو المؤبد عند التكرار فأيضاً نوع عقاب، حتى إذا افترض أنّ الزوج لم يندم على ظهاره ولم يرغب إلى زوجته، فإنّ نفس جعل الحظر والمنع عقاب كما نجدّه ممن لا يريد الخروج من الدار إذا عرف أنّه ممنوع الخروج، فإنّه حينئذ يشعر بضيق.

٣ - بالإضافة إلى أنّ الأثر الذي أراه المظاهر - وهو كونها كأمّه - قد صرح القرآن الكريم بعدم ترتبه أصلاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ (٢) فما أنشأه المظاهر - وهو تحقق الطلاق به والحرمّة الأبدية بقوله: (أنتَ كظهر أمي) أو (أختي) - لم يمضه الشارع، بل نفاه بقوله تعالى: ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾.

أمّا الإشكال الخامس - وهو القرض الربوي - فالجواب عنه:

١ - مضافاً على ما تقدم من أنّ قيام الدليل على صحة المعاملة كافٍ في تشكيل

(١) وهذا نظير المفسدة الموجودة في شرب النجس مثلاً، فإنّه فاقد للمصلحة رأساً حتى في حالة الجهل، إلا أنّ المصلحة موجودة في تسهيل الأمر على المكلفين ورفع الضغط عنهم بشكل يشعرون بالحرية تجاه الدين الإسلامي، فالمصلحة أوجبت تشريع أصالة الحلية عند الجهل بالنجاسة، فليست النجاسة ذات مصلحة بل هي ذات مفسدة محضة وإنّما المصلحة في تشريع أصالة الحلية والبراءة.

القرينة على خلاف مقتضى القاعدة الأولى، فكون مقتضاها هو البطلان لا ينافي وجود القرينة على الصحة في بعض الموارد ككل قانون يرفع اليد عنه في خصوص ما قام الدليل على تخصيصه.

٢ - هو أنّ المبعوض المنهي عنه إنّما هو الربا وهو المقدار الزائد، وأمّا أصل القرض فليس مبعوضاً أصلاً، فصحته لا تنافي القاعدة.

وأما الإشكال السادس - وهو النقض بتزويج شارب الخمر - فالجواب عنه:

١ - أنّ النهي عن تزويج شارب الخمر في الواقع أمر بمقاطعته لمنعه عن شرب الخمر فبين الشارع المقدس الإضرار الوارد على الزوجة المنعكس على الأضرار الواردة على نسلها لكي يحارب هذا الحرام كما حاربه بطرق أخرى، فإذا شدد الوالد على شارب الخمر فلم يزوج ابنته فقد يكون ردعاً له عن الحرام لرغبته في التزويج بابتته فيكون المبعوض في الحقيقة هو شرب الخمر، والنهي عن التزويج نهي مقدّم فيمكن القول بأنّ المفسد للمعاملة إنّما هو النهي النفسي لا الغيري.

٢ - بالإضافة إلى أنّنا لانضيق من اختصاص النهي المفسد للمعاملة بالنهي التحريمي دون التنزيهي، فإذا كان النهي كراهياً - كما في المقام - فقد لا يستظهر العرف عدم إمضاء الشارع؛ لكون البغض بدرجة خفيفة لا ينافي الإمضاء، فإذا تردد العرف في أنّ نهيه هذا هل يمنع من الإمضاء أم لا؟ أمكن الرجوع إلى عموم أو إطلاق صحة المعاملة.

وأساس المطلب هو أنّ النهي وإن كان مفسداً للمعاملة^(١) كما يفسد العبادة لكن يختلف نهي المعاملة عن نهي العبادة في نقطتين:

النقطة الأولى: أنّ الملازمة في العبادات عقلية؛ لحكم العقل بعدم إمكان صدور قصد القرية مع النهي في حالة العلم والتوجه وعدم إمكان أصل التقرب في جميع

(١) إذا كان متعلقاً بالسبب كما تقدّم.

الحالات، وفي المعاملات عرفية، وينعكس هذا المطلب في أنّ وجود القرينة على الصحة لا ينافي الظهور العرفي العام في الفساد.

النقطة الثانية: أنّ النهي التزهيبي في العبادات يوجب البطلان كالتحريمي إذا كانت الكراهة بالمعنى الحقيقي - وهي مرجوحية الفعل بالنسبة إلى تركه - لا بالمعنى المجازي وهو أقلية الثواب مع الاحتفاظ على رجحان الفعل.

وأما في المعاملات إذا كانت المفاوضية بدرجة خفيفة فقد لا يستظهر العرف عدم إمضاء الشارع له، بل يبقى متردداً في الإمضاء، فيمكن الرجوع إلى عموم أو إطلاق الصحة.

٣ - هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنّ النهي عن تزويج شارب الخمر راجع في الحقيقة إلى الأمر بتزويج غير شارب الخمر كما ذكر السيد الروحاني رحمته في نذر ترك الصلاة في الحّمّام من أنّه راجع إلى نذر الصلاة في غير الحّمّام. ^(١)

٤ - ويضاف على ذلك كله الجواب العام عن هذه النقوض بأنّ وجود قرينة خاصة على صحة معاملة ما لا ينافي كون القاعدة الأولى هو الظهور العرفي القائم على الفساد.

وأما الإشكال السابع - وهو ترتّب الأثر على الزنا وهو الحد - فجوابه:

أنّ الحدود ليست إمضاءً للجرائم بل هي عقوبات عليها ككل جريمة فرضت عليها عقوبة خاصة في الدنيا أو الآخرة أو كليهما.

وأما الإشكال الثامن - وهو إمضاء رئيس الدائرة - فقد ظهر جوابه من تقريبنا لدليلنا على الفساد، وهو أنّ الرئيس إمّا هو أيضاً تحت أمر رئيس فوقه وليس كالشارع المقدس لا أحد فوقه بل ولا مثله، وإمّا لعفولته حين وضع القانون. نعم، قد يكون ذلك لأجل تحقق مصلحة في الإمضاء بدرجة غالبية على المفسدة التي في

(١) منتقى الأصول ١: ٢٦٩، مبحث الصحيح والأعم، أدلة القائلين بالأعم.

نظرة، وذلك بسبب تغيّر الظروف كما ذكره المحقق العراقي^(١) وتبعه الشهيد الصدر^(٢) أو لتبدل البغض إلى الحب. لكن ذلك لا يكون رداً على مختارنا؛ لأننا إنمّا اخترنا الدلالة على الفساد بمقتضى الظهور العرفي في نفسه فلا ينافي وجود قرينة على خلاف القاعدة الأولى.

وأما تبدل البغض إلى الحب كما احتمله الشهيد الصدر^(٣) فإنّ تطبيقه على المقام - وهو الإشكال الثامن - خروج عن البحث؛ لأنّ المفروض فيه أنّ الرئيس يمضي على رغم بغضه لا أنّه تبدل إلى الحب. بالإضافة إلى الجواب العام، وهو أنّ وجود قرينة خاصة على خلاف القاعدة الأولى لا يؤثر في صحتها ككل ظهور عرفي ابتلى بقرينة على خلافه في مورد خاص.

موجز البحث عن دلالة النهي عن السبب على الفساد:

ونخرج عن البحث عن المطلب الأوّل - وهو النهي عن السبب - بنتيجة أنّ النهي يدل على فساد المعاملة؛ لأنّ الفساد ليس فساداً تكوينياً كوضع الماء في الوقود المفسد له، بل هو في المعاملات بمعنى عدم الإمضاء والتقرير، وإذا كان بمعنى عدم التقرير والإمضاء فإنّ المتفاهم العرفي من نهى المولى وبغضه لعمليّ ما هو أنّه لا يميّزه ولا يقرره إلّا إذا قامت قرينة على خلافه، فالملازمة عرفية لا عقلية ولا شرعية.

فوافق المحقق الخراساني والعراقي والنائبي والسادة الشاهرودي والخويّ والصدر والروحاني قديماً في عدم الملازمة الشرعية، وأيضاً عدم الملازمة العقلية على تأمل^(٤)، وإنمّا ندعي الملازمة العرفية، أي إنّ النهي الصادر من المولى وبغضه للسبب

(١) نهاية الأفكار ٢/١: ٤٥٩.

(٢) و (٣) بحوث في علم الأصول: ٣: ١٢٧.

(٤) وإنما قلنا: «على تأمل» لأننا نرى وجود الملازمة العقلية، لكننا تحاشياً عن البحوث الطويلة نقول: حتى لو لم تكن ملازمة عقلية فإنّه تكفيها الملازمة العرفية.

قد نقول: إذا كان هناك ملازمة عقلية فكيف يثبت خلافها حتى في الموارد الخاصة؟! وكيف تجيب عن النقوض.

والجواب: أنّ الملازمة العقلية بين النهي والفساد وليس عليها نقض ولو بمورد واحد.

ظاهر في عدم إمضاء تأثيره في حصول المسبب وهو مساوق لبطلانه .
 وإذا كانت الدلالة على الفساد بمقتضى القاعدة الأولى المستمدة من الارتكازات
 العرفية فإنه لا يضرها النقوض المذكورة؛ لأنَّ وجود قرينة داخلية أو أمارة خارجية
 على خلاف القاعدة الأولى في بعض الموارد لا تنافي صحتها وحجيتها، بالإضافة إلى
 التخريجات الخاصة التي ذكرناها لحل تلك النقوض .

وأما البراهين العقلية التي أُقيمت على عدم الملازمة بين النهي والفساد فهي وإن
 كانت صحيحة لكنَّها لا تتنافى مع الملازمة العرفية بمعنى الظهور العرفي في عدم
 الإمضاء؛ وذلك لأنَّ تلك البراهين إنما تثبت بقاء احتمال كون المولى على رغم بغضه
 ونهيه عن السبب أو المسبب قد أمضى المسبب، وبما أنَّ هذا الاحتمال ضعيف^(١)
 فلا ينافي الظهور العرفي في عدم الإمضاء؛ لأنَّ طبيعة الظهور تلازم وجود الاحتمال
 المخالف وإلا لكان نصاً، غاية الأمر لا بد من كون الاحتمال المخالف ضعيفاً لكي يصدق
 الظهور على مقابله، فإنَّ الظهور بمعنى الغلبة كما جاء في قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى
 الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٢) ببركة ظهور شمس الهداية مولانا الإمام الحجة عليه السلام وعجل
 الله فرجه الشريف .

القسم الثالث: في النهي عن المسبب:

ويقع البحث في مرحلتين:

١ - في إمكان ذلك .

٢ - دلالاته على الفساد وعدمها .

(١) مثلاً احتمال أنَّ المسبب قبل وجود سببه كان مبعوضاً وبعد وجود سببه أصبح محبوباً
 فأمضاه، أو وجدت مصلحة غالبية في إمضائه فأمضاه، أو أنَّ الوجود الأوَّل مبعوض و الوجود
 الثاني محبوب فيحظى بإمضاء المولى، فإنَّ كل هذه الأمور وإن كان محتملاً عقلاً بفضل تبدل
 الظروف لكن احتماله ضعيف عرفاً .

(٢) التوبة: ٣٣ .

أما الأولى: فقد نقل السيد الصدر رحمته وجهين لعدم إمكان تعلق النهي بالمسبب: الوجه الأوّل: أنّ المسبب فعل الشارع لا فعل العبد؛ لأنّ فعله إنّما هو الإتيان، فقط، وأما المسبب فخارج عن دائرة فعله ولا يمكن تعلق التكليف بشيء لا يكون فعلاً للمكلف. (١)

والجواب عن هذا الإشكال:

١ - ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي (٢) تبعاً للمحقق النائيني رحمته (٣) من أنّ إطلاق السبب على ألفاظ المعاملات مسامحة، بل هي آلة لايجاد المعاملة كآلات النجارة التي يصنع بها النجار الكرسي والسرير وأمثالهما، فالمعاملة هي فعل العبد بآلة اللفظ، غاية الأمر أنّ دور الشارع هو إمضاء فعل العبد.

٢ - ونضيف عليه أنّ المسبب - كالنقل والانتقال - الحاصل في عالم اعتبار الشارع والعقلاء يحصل في عالم اعتبار المتعاملين أيضاً، فمن زاوية وجوده في عالم اعتبار العبد يكون فعل العبد أيضاً فيصح تعلق التكليف به بلا حاجة إلى أن نسندّه إلى العبد من طريق إيجاد المسبب كما يسند الإحراق الذي هو فعل النار إلى العبد.

٣ - ما أجاب به الشهيد الصدر رحمته (٤) من أنّ المسبب أيضاً فعل العبد باعتباره موجداً للسبب، ككل مسبب توليدي، فإنّ الإحراق فعل النار ولكنّه مقدور للعبد بفضل قدرته على إيجاد السبب. (٥)

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٦.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ٢٠٠.

(٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٧٠.

(٤) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٦.

(٥) كما تبّه على هذه النكتة المحقق الخراساني بقوله: «القدرة على السبب قدرة على المسبب». الكفاية: ١٠٨، تعريف الواجب النفسي والغيري.

الوجه الثاني: أنه بعد النزول وقبول أن المسبب فعل العبد ولو من باب المسبب التوليدي إلا أن الشارع المقدس إذا كان يبغض هذا المسبب فلماذا يمضيه ما دام إمضاء المعاملة بيده؟ فإذا كان يتمتع بهذا الاختيار فمن اللغو أن ينهى المكلف من المعاملة وإيجاد الانتقال - مثلاً - ما دامت الحلقة الأخيرة - وهي الإمضاء - بيده، فالصحيح أن يسلك الطريق الأسهل لتحقيق غرضه وهو امتناعه من الإمضاء، فتوجيه النهي إلى المكلف لغو فيستحيل صدوره من الحكيم لقبه.

والفرق بين هذين الوجهين أن الاستحالة في الأول ذاتية فيعترف بها حتى المنكر للقبح العقلي، بخلاف الثاني، فإن استحالته لأجل قبحه فلا يهمل ذلك من ينكر القبح العقلي.
ولردّ هذا الوجه نذكر جوابين:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق العراقي^(١) وهو إمكان افتراض أن الشارع يبغض حصول المسبب من ناحية حصول السبب، لكن بعد حصول السبب تكون مصلحة في الإمضاء أهم من مفسدة المسبب، وذلك بافتراض أمرين:

أولاً: وجود مفسدة في حصول المسبب مطلقاً سواء وجد السبب أم لا.
وثانياً: أنه على تقدير وقوع السبب في الخارج تحصل مصلحة أقوى في الحكم بصحة هذا المسبب، وحينئذٍ لا بد للمولى أن ينهى عن إيجاد المسبب، لكي لا تقع المفسدة، وفي نفس الوقت لا بد من أن يحكم بالانتقال عند حصول المسبب - أي يجعل السببية - احتفاظاً على المصلحة الغالبة على تلك المفسدة.

الجواب الثاني: ويتضح بذكر مقدمة، وهي أن في المعاملة مسالك: المسلك الأوّل: وهو للمشهور، وهو أن المنشئ في البيع - مثلاً - ينشئ مبادلة العوضين وملكيتهما في عالم اعتبار العقلاء أو الشارع، فيكون الإنشاء بداعي التحقق

في عالم اعتبارهم من دون أن يكون للمنشئ اعتبار شخصي، فليس للملكية إلا اعتبار واحد.

المسلك الثاني: ما صرح به صاحب (الكفاية) رحمته وهو أن المنشئ يقصد إيجاد المنشأ - كإيجاد البيع - بوجود إنشائي يكون موضوعاً للآثار العقلانية والشرعية، فللملكية وجود إنشائي غير وجودها في مرحلة الاعتبار العقلاني. (١)

المسلك الثالث: أن المنشئ - كالمبتاعين - إنما ينشأ الملكية في عالم اعتبار نفسه، فكل من المتباعين يعتبر هذه الملكية للطرف المقابل ويلتزم به، وهذه المرحلة تكون موضوعاً وسبباً لتحقيق المرحلة الثانية أي الوطن الثاني للاعتبار، وهو موطن اعتبار العقلاء، بمعنى أن العقلاء بعد أن رأوا اعتبار الملكية في موطن اعتبار المتعاقدين يقومون باعتبار الملكية في موطن اعتبارهم أيضاً ويمضون ما قام به المتعاملان، وهذا الوطن بدوره منشأ للاعتبار في الوطن الثالث، وهو عالم اعتبار الشارع المقدس، فهو بدوره يمضي ما اعتبره العقلاء في عالم اعتبارهم بمثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٢) و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٣)(٤) ويمكن إرجاع هذا المسلك إلى المسلك الثاني.

والصحيح من هذه المسالك هو الثاني نسبةً (٥) لمساعدة الوجدان على ذلك حينما

(١) كفاية الأصول: ٦٦ - ٦٧.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) وقد اختار هذا المسلك صاحب العروة رحمته في حاشيته على مكاسب الشيخ الأعظم رحمته.

الصفحة ٦٦.

(٥) وإنما قلنا: (نسبةً) لأننا نقترح مسلماً رابعاً، وهو نفس مسلك صاحب (العروة) لكن لا نقول بالترتيب بين الوطن الثاني والثالث كما ذهب رحمته إليه، بل نقول يمكن أن يتحقق اعتبار الملكية - أو الزوجية أو غيرها - في موطن اعتبار المتعاملين فقط من دون أن يعتبره العقلاء، ومع ذلك يعتبره الشارع فيتحقق في موطنين فقط، موطن اعتبار المتعاملين والشارع، كما نجد في المعاملات المقبولة شرعاً والمرفوضة في القوانين الوضعية كملكية المسلم العربي لأرض غير عربية، وهكذا زوجته لامرأة أعجمية فإن المؤمن كفؤ المؤمن لكن قد يمنع القانون عن ذلك فلا يعتبره مالكاً ولا زوجاً.

نراجع ذهنتنا العرفية في تقييم ما يصنعه المتعاملان .

وعلى أيّ تقدير وسواء على المسلك الأوّل أو على مسلك صاحب (العروة) أو مسلكتنا أو مسلك المحقق الخراساني أو المشهور يكون الجواب هو أنّ النهي الشرعي عن المسبب ليس لغواً؛ لأنّ الشارع المقدّس حتى لو لم يوضّح المسبب فإنّه لا يرغب في إمضاء العقلاء بل هو يبغض هذا الاعتبار العقلاني وكذا الاعتبار الذي عند المتعاملين نفسيهما، فنهيه إبراز لبغضه هذه العملية التي وجدت أو سوف توجد في عالم اعتبار العقلاء أو المتعاملين فهو ليس بلغوياً.

وقد أجاب السيد الصدر عن هذا الوجه من الإشكال بجوابين، أحدهما بعد تكميله وتوضيحه يرجع إلى هذا الجواب الذي ذكرناه^(١) والآخر هو نفس ما ذكره المحقق العراقي في الجواب الأوّل بفرق أنّه لَمْ يَنْهَ قد افترض المصلحة في الحكم بصحة المسبب وإمضاء الانتقال، وبينما افترض الشهيد الصدر المصلحة في حصول الانتقال وروحهما يرجع إلى نكتة واحدة وهي تحقق المصلحة بفضل تعيّر الظروف، والاختلاف إنّما هو في التعبير؛ لأنّ الانتقال ليس انتقالاً خارجياً بل هو الحكم بالانتقال في عالم الاعتبار، فكلاهما أمر اعتباري يتحقق في موطن اعتبار الشارع. المرحلة الثانية:^(٢) في دلالة النهي عن المسبب على الفساد وعدمه. وفيه ثلاثة أقوال:

١ - دلالة النهي على صحة المعاملة، وهو مختار المحقق الخراساني^(٣) والمحقق العراقي^(٤) ومنسوب إلى أبي حنيفة^(٥) والشيباني^(٦).

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٧.

(٢) من مرحلتي البحث في النهي عن المسبب، وكانت المرحلة الأولى هي البحث عن إمكانه.

(٣) كفاية الأصول: ٨٩.

(٤) نهاية الأفكار ١/٢: ٤٦٣.

٢ - عدم دلالاته لا على الصحة ولا الفساد و هو مختار المشهور كالسيد الشاهرودي^(٧) والسيد الخوئي^(٨) والسيد الصدر^(٩) والسيد الروحاني^(١٠).

٣ - دلالاته على الفساد وقد اختاره المحقق النائيني، وهو المختار.

أمّا القول الأوّل فقد استدل له المحقق الخراساني بمقدمتين:

الأولى: أنّ النهي ككل تكليف مشروط بأن يكون متعلقه مقدوراً فلا يصح

التكليف بغير المقدور.

الثانية: أنّ الانتقال - مثلاً - لو فرض عدم تحققه في الخارج لأجل فساد المعاملة يصبح تعلّق النهي بالمعاملة محالاً؛ لفرض عدم قدرة المكلف على إيجاد المسبب وهو الانتقال مثلاً.

ومن هاتين المقدمتين استنتج كون المعاملة واقعةً في الخارج وصحيحة، إذ لولا صحتها لما صحّ للحكيم أن ينهى عنها^(١١).

ولكن لانساعد على ما ذكره المحقق الخراساني، وذلك للفرق بين الأمور الخارجية والاعتبارية، فمثلاً قيام زيد لا يمكن أن يتحقق في وقت وينتهي في نفس الوقت، ومن يختلف فيه فإنّ بعضهم على الخطأ، وهذا بخلاف الأمور الاعتبارية كالملكية والانتقال، حيث عرفت أنّ الانتقال يتحقق في عالم الاعتبار، والاعتبارات مختلفة، فقد يعتبره العقلاء ولا يعتبره الشرع كالبيع الربوي والغرري، وقد يكون بالعكس كبيع الأراضي على مسلم غير مواطن، فإنّ الشارع المقدس يعتبره مالكاً ولكن العقلاء حسب

(٥) و (٥) شرح تنقيح الفصول: ١٧٣، المستصفي: ٢٢٢، والإحكام للآمدي ٢: ٢٢٥.

(٧) نتایج الأفكار ٢: ٢١٣.

(٨) المحاضرات ٥: ٥٣.

(٩) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٠٦.

(١٠) منتقى الأصول ٣: ٢٠٦.

(١١) كفاية الأصول: ١٨٩.

القوانين الوضعية لا يرون ملكيته، بل يختلف العقلاء أحياناً فيما بينهم، فزى الملكية معتبرة في قطر وغير معتبرة في آخر.

فإذا أمكن كون معاملة صحيحة عند العقلاء وفاسدة عند الشارع فإنّ نهى الشارع عن معاملة لا يدل على صحتها عند الشارع، نعم، يدل على صحتها عند المكلف المنهي عن هذه المعاملة كما يقتضيه البرهان الذي ذكره المحقق الخراساني، فما يدل عليه هذا البرهان هو دلالة النهي على صحة المعاملة في عالم اعتبار العقلاء أو المتعاملين بالخصوص، ولا يدل على صحتها عند الشارع.

بل حتى على مسلك المحقق الخراساني في المعاملة وهو أنّ المنشئ يقصد إيجاد المنشأ (الملكية مثلاً) بوجوده الانشائي، وهذا الوجود الانشائي موضوع لآثار عقلائية وشرعية^(١)، أيضاً يجري كلامنا (وهو أنّ النهي الشرعي لا يستلزم صحة المعاملة وترتب آثارها الشرعية) وذلك لآنه **تَنْهَى** يقول: إنّ للملكية - مثلاً - وجود انشائي غير وجودها في اعتبار العقلاء والشارع، وعليه فنهى الشارع لا يستلزم تحقق الملكية في مرحلة الاعتبار الشرعي وإنما تدلّ - فقط - على تحقق الوجود الانشائي لا أكثر.

نعم يمكن انتصار كلام المحقق الخراساني بأنّه بناءً على مسلك المشهور من أنّ الإنشاء يكون بداعي تحقق الاعتبار العقلائي أو الشرعي من دون أن يعتبر المنشئ - بائعاً كان أو مشترياً أو غيرهما - اعتباراً شخصياً، أي أنّ الملكية لها اعتبار واحد فقط، فعلى هذا المسلك لا يمكن أن يقال: إنّ لها وجوداً بلحاظ وليس لها وجود بلحاظ آخر، إذ على هذا المسلك لا يوجد إلاّ اعتبار واحد، وإذا كان له اعتبار واحد فإذا دلّ النهي على تحقق الاعتبار لا يمكن أن ننفي وجوده على بعض الاعتبارات، إذ

(١) ورد هذا المطلب في حاشية صاحب الكفاية المطبوعة مع «فرائد الأصول» ص ٢٨٥.

ليس في البين اعتبارات متعددة لكي يقال: لا يوجد في الاعتبار الشرعي - مثلاً - ويوجد في اعتبار المتعاملين أو العقلاء.

وأما القول الثاني - وهو عدم دلالة النهي على الصحة ولا الفساد - فدليله أنّ النهي إنّما يدل على الحرمة والمبغوضية وهما يغييران الفساد ولا ملازمة بين مبغوضية شي وفساده لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً وقد مثل لذلك بالظهار وغيره، فإنّه على رغم مبغوضيته والنهي عنه يترتب عليه الأثر، وهو الفراق بين الزوجين ما لم يؤدّ الكفارة.

إلا أنّنا - تبعاً للمحقق النائيني - لانساعد على هذا الاستدلال؛ لأنّ الملازمة وإن لم تكن موجودة عقلاً، إذ العقل كما تبّه عليه المحقق العراقي^(١) يتحمل أن يكون الشيء مبغوضاً عند المولى ومع ذلك يحكم بصحته ولو بافتراض وجود مفسدة فيه، ولكن بعد إيجاده في الخارج على يد العقلاء أو خصوص المتعاملين - مثلاً - تتحقق مصلحة غالبية في أن يحكم بصحته، لكن نقول: إنّ الملازمة موجودة عرفاً، أي أنّ العرف يستظهر من نهي المولى وردعه لهذا الشيء أنّه لا يميضيه.

وتوضيح ذلك: أنّ الصحة والفساد في المعاملات ليسا أمرين خارجيّين تكوينيّين - كما في فساد الخلّ وسلامته - بل هما عبارة عن الإمضاء وعدمه، كما نجد ذلك في تقرير المعصوم عليه السلام الذي يشكل نوعاً من السنّة، فإنّ العمل الذي يفعل بحضور المعصوم عليه السلام لو كان يبغضه فإنّه يردع عنه وعلى الأقل لا يميضيه إلا إذا كان تحت ظروف خاصة من ضغط وتقية أو وجود مصلحة أقوى من تلك المفسدة، وأمّا في الظروف الاعتيادية فإنّ العرف يستظهر من مبغوضية شيء للمولى ونهيه عنه أنّه

(١) نهاية الأفكار ١/٢: ٤٥٩.

لا يعضيه .

وبملاحظة أنّ الصحة والفساد في المعاملات عبارة عن الإمضاء وعدمه يستظهر عرفاً من المبعوضة الردع وعدم الإمضاء .

وأما النقض بالظهار وأمثاله فقد ذكرناه وأضفنا عليه نقوضاً ومناقشات أخرى^(١) وأجبنا عنها بجواب عام، وهو: أننا لا ننكر أن يوجد دليل على صحة المعاملة في بعض الموارد على خلاف القاعدة الأولى - كما في كلّ قاعدة^(٢) - وإنما نقول: إنّه مع عدم وجود دليل على الخلاف فإن مقتضى القاعدة القائمة على أساس الارتكاز العرفي هو البطلان، ولا ندعي أنّ ذلك بحكم العقل بل نوافق الخصم على عدم الملازمة العقلية ووجود الاحتمال العقلي الضعيف على عدم الفساد، لكن ذلك لا ينافي الظهور العرفي في الفساد؛ لأنّ الظهور متقوم بوجود الاحتمال المرجوح في مقابله، ونرى هذا الظهور لا في النهي عن المسبب فحسب - الذي يراه المحقق النائيني - بل حتى في النهي عن السبب أيضاً؛ لوحدة النكته في المقامين .

والحاصل: أننا أثبتنا الدلالة على الفساد في النهي عن السبب فيجري ما قلناه هناك في محل بحثنا هنا - وهو النهي عن المسبب - بطريق أولى، والذي يقول به المحقق النائيني عليه السلام أيضاً، غاية الأمر لا بالملازمة العقلية أو الشرعية حتى يرد إشكال المحققين الذين أقاموا البرهان على عدم الملازمة^(٣)، بل نقول بالملازمة العرفية أي الاستظهار العرفي بملاحظة كون الفساد في المعاملات ليس فساداً تكوينياً خارجياً، بل

(١) وكان مجموع المناقشات النقضية والحلّية ١٢ مناقشة مرّ ذكرها.

(٢) بالإضافة إلى تحريجات خاصة لهذه النقوض.

(٣) كالبرهان الذي أقامه المحقق العراقي على عدم الملازمة وتبعه الشهيد الصدر بعنوان المناقشة الثانية وأضاف عليه برهانين بعنوان (الأولى) و (الثالثة) يرجحان في روحها إلى النكته المذكورة في برهان المحقق العراقي.

هو فساد اعتباري وعبرة عن عدم الإمضاء.

فنحن نوافقهم على عدم الملازمة العقلية على الفساد ونقول بصحة البراهين التي أُقيمت على ذلك، لكن نقول بالفساد عن طريق الملازمة العرفية كما تقدم.

هذا طريقنا لإثبات دلالة النهي على المسبب على الفساد.

وقد استدل المحقق النائيني رحمته على ذلك بطريق آخر، وهو: أنَّ صحة المعاملة

تتوقف على أركان ثلاثة:

١ - أن يكون الناقل - كالبائع مثلاً - مالكاً للعين أو بحكمه كالولي أو الوكيل.

٢ - وجود السلطنة الفعلية في مقابل المحجور كالطفل والمجنون.

٣ - أن يكون إيجاد المسبب بسبب خاص، كإيجاد البيع بسببه والزوجية بسببها.

وإذا نهى الشارع عن المسبب فإنه يوجب الاختلال في الركن الثاني؛ لأنَّ نهى

الشارع يمنع من سلطنة المالك كما تحقَّق ذلك في المحجور فيبطل بيعه. ^(١)

وقد ناقش هذا الاستدلال كل من السيد الخوئي ^(٢) والسيد الصدر ^(٣) والسيد

الروحاني ^(٤) وقد طال نقاشهم في برهان المحقق النائيني رحمته بشكل يوجب

استعراضه مع تحقيقه إطالة البحث جداً، مع أننا في غنى عن ذلك لكفاية ما حققناه من

الظهور العرفي في الفساد، فإن كان برهانه رحمته يرجع إلى الظهور العرفي فهو صحيح

ولا يصح رده، وأما إن كان يروم إثبات الملازمة العقلية فإننا لانوافق على ذلك تبعاً

للمحقق الخراساني والعراقي والسادة الشاهرودي والخوئي والصدر والروحاني رحمته.

التقسيم الرابع: في أنَّ النهي عن التسبب هل يدل على الفساد أم لا؟ ومثاله:

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) المحاضرات ٥: ٤٠ - ٤٤.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٩ - ١٣٠.

(٤) منتقى الأصول ٣: ٢٠١ - ٢٠٢.

الآثار المتعلقة بالنهي بالمسبب وهو مبادلة المالين، كما لا ينهى عن بعض الأسباب أيضاً كالمصالحة، وإنما ينهى عن خصوص سبب كالبيع فيما لو كان المبيع مجهولاً، فإن بيعه منهي لكن انتقاله من طريق المصالحة غير منهي، فيعتبر بأن المولى إنما نهى عن التسبب إلى الانتقال بجعل البيع سبباً، فتسبب البيع إلى الانتقال هو الممنوع لا نفس الانتقال ولا نفس البيع.

وهذا البحث لا يحتوي على مطلب أزيد مما تقدم على البحث السابق، بل لم يتعرض إليه بعض كالشهيدي الصدر عليه السلام. بل يرجع إلى النهي عن السبب بما هو سبب.

القسم الخامس: في أن النهي عن آثار المسبب - كالنهي عن ثمن الكلب والحارية المغنّية - هل يدل على بطلان المعاملة أم لا؟

وقد اتفق العلماء تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام على الدلالة على البطلان ودليلهم أن الثمن بما أنه ليس حراماً في نفسه فليس خمرأً ولا خنزيراً ولا غيرهما من المحرمات، فإذا رأينا نهى الشارع عنه على رغم أنه حلال في نفسه كشف ذلك عن بطلان المعاملة وعدم دخوله في ملك الآكل، وهذا كاشف عن بطلان البيع.

لكن السيد الصدر فصل فجعل النهي عن الأثر على ثلاثة أقسام:

١ - النهي عن جميع الآثار.

٢ - النهي عن الآثار الرئيسية التي تلازم تلك المعاملة عرفاً وعقلاً.

٣ - النهي عن أثر غير رئيسي.

وقد وافق المشهور في الحكم ببطلان المعاملة في القسمين الأولين دون القسم

الثالث. (١)

وبيانه: أنّ هذا القسم كما يحتمل فيه بطلان البيع - ولأجله قد منع المولى عن أثره الفرعي - كذلك يحتمل صحة المعاملة، وإنما منع الشارع من خصوص هذا الأثر تخصيصاً لأدلة صحة تلك المعاملة، مثلاً إذا افترضنا أنّ الشارع المقدّس قد حكم بصحة البيع فجوّز أكل الثمن بنفسه وهبته وبيعه وإجارته إلا الوقف فمنع منه فقط دون سائر الآثار، فإنّ الفقيه يقع أمام طريقين:

الأول: احتمال أنّ دليل صحة البيع قد خصص بخصوص الوقف.

الثاني: كما يحتمل أيضاً بطلان البيع رأساً، فلا يصح له أن يحكم ببطلان البيع مع وجود هذا الاحتمال.

ثمّ ذكر عليه السلام أنّه قد ينتصر للمشهور بأنّ احتمال بطلان البيع مقدم على احتمال تخصيصه وإخراج الوقف منه؛ لأنّه على تقدير بطلان البيع يكون عدم ترتب هذا الأثر من باب التخصيص (أي هذه العملية خارجة عن كونها بيعاً تخصصاً)، وأمّا على تقدير صحة البيع فإنّ عدم ترتب هذا الأثر - أي بطلان الوقف - يكون من باب التخصيص، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص جرت أصالة عدم التخصيص، وهي تستلزم التخصيص، وينتج قول المشهور.

ولكن أجاب عن هذا الانتصار:

أولاً: أنّ أصالة عدم التخصيص لا تثبت التخصيص لكن تثبت فساد البيع.

وثانياً: على تقدير ثبوت أصالة عدم التخصيص ودلالاتها على بطلان البيع فإنّها لا تعارض الإطلاقات الدالة على صحة البيع، وإذا وقع التعارض بين دليلي صحة البيع وبطلانه فقد يقدّم دليل الصحة لأسباب الترجيح المذكورة في محلها، فليس دائماً هذا القسم - الثالث - محكوماً بالبطلان. ^(١)

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٢.

والذي أراه أنّ الشهيد الصدر لم يخالف المشهور القائلين ببطان البيع عند النهي عن آثار المسبب؛ لأنّه:

- ١ - يظهر من عبارتهم أنّ فرض المسألة هو النهي عن جميع آثار المسبب كما يدل عليه الجمع المضاف الوارد في عبارة: (النهي عن آثار المسبب)، وعلى الأقل مرادهم الأثر الرئيسي لا صورة ما لم يمنع عن الآثار الرئيسية، وإنما نهى عن أثر فرعي فقط.
- ٢ - بالإضافة إلى أنّ نظر المشهور إلى ما ورد في الشريعة المقدسة من النهي عن أكل الثمن بقوله: (ثم الكلب والمغنية سحت)^(١) وهي تعني جميع التصرفات أو - على الأقل - التصرفات الرئيسية التي تكون لازماً عرفياً لصحة المعاملة، فلا يبقى موضوع لهذا البحث بالنسبة إلى الإنتاج الفقهي، فما ذكره المشهور بالنسبة إلى التطبيق الفقهي صحيح لا يقبل التفصيل.

وأخيراً يجدر التنبيه إلى أنّ حديث الدوران بين التخصيص والتخصص لا ينطبق على محل البحث؛ لأنّ المقام دائر بين أحد تخصيصين، إذ على تقدير صحة المعاملة يكون الأثر الفرعي مورداً للتخصيص، وعلى تقدير بطلانها تكون أدلة صحة العقود كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) مخصّصةً، حيث خرج منها خصوص هذه المعاملة، إذا فعلى كلا التقديرين يتحقق التخصيص، غاية الأمر يختلف مركزه، فعلى تقدير بطلان البيع - مثلاً - يكون التخصيص واقعاً على أدلة صحة العقود، وعلى تقدير صحة البيع يكون مورد التخصيص دليل صحة البيع بالخصوص.

الفصل الثاني: في دلالة النهي عن المعاملة على الفساد بملاحظة الأدلة الخاصة:
وقد استدل بعض من تقدم على المحقق الخراساني بأخبار وردت في نكاح العبد فاستظهر منها بطلان المعاملة بسبب النهي، ونذكر منها واحداً وهو:

(١) انظر: الوسائل ١٧: ١٢٣، أبواب ما يكتسب به ب ١٦ ح ٤.

(٢) المائدة: ١.

ما رواه زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيّده، فقال عليه السلام: «ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازته وإن شاء فَرَّقَ بينهما» قلت: أصلحك الله، إنَّ الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنَّ أصل النكاح فاسد ولا تُحلَّ إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنَّه لم يعصِ الله وإِنَّمَا عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز»^(١).

وقد استدلَّ المحقق النائيني^(٢) والسيد الشاهرودي^(٣) على الفساد بهذه الأخبار، خلافاً للمحقق الخراساني^(٤) والعراقي^(٥) والسادة الخوئي^(٦) والصدر^(٧) والروحاني^(٨).

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته في تقريب الدلالة على الفساد: أنَّ قوله عليه السلام: «إنَّه لم يعصِ الله وإِنَّمَا عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز» يدلُّ على أنَّ الفساد يدور مدار النهي الإلهي حدوداً وبقاءً، غاية الأمر أنَّه إذا كان ناشئاً من تفويت حقوق الناس بعضهم على بعض فهو إِنَّمَا يوجب الفساد فيما إذا كان النهي باقياً ببقاء ملاكته وموضوعه، وأمَّا إذا ارتفع حق الناس بارتفاع موضوعه بركة إجازة مَنْ له الحق تلك المعاملة ارتفع النهي عنها أيضاً وبالتالي أصبح صحيحاً.

وبعبارة أخرى: تدلُّ هذه الروايات على أنَّ النهي عن المعاملة يوجب فسادها مع عصيان الله - تعالى - إلاَّ إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق الناس، فإنَّ صحة

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١.

(٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٧٣.

(٣) نتائج الأفكار ٢: ٢١٥.

(٤) كفاية الأصول: ١٨٨.

(٥) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٤٦١ - ٤٦٢.

(٦) الدراسات ٢: ١٨٦.

(٧) مجوَّه في علم الأصول ٣: ١٣٣.

(٨) منتقى الأصول ٣: ١٩٧ - ١٩٨.

المعاملة في هذه الصورة متوقفة على إجازة صاحب الحق. (١)

لكن اعترض على هذا البرهان كل من المحقق العراقي والسادة الخوئي والصدر والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُم، وذكر المحقق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كلاماً يكون ردّاً على كلام المحقق النائيني وهو أنّ ظاهر كلمة العصيان وإن كان هو العصيان التكليفي - أي فعل الحرام - لكن هناك قرينة على أنّ المراد من العصيان هو الوضعي - أي عدم الإمضاء - فنضطرّ إلى حمل هذه الكلمة على خلاف الظاهر، والقرينة هي إطلاق العصيان على إيقاع المعاملة مخالفاً للشروط المقررة شرعاً صحتها، وذلك في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عصى سيده» (٢)، فإنّ المراد من عصيان سيده هو مخالفة نكاحه للشروط المعتبرة شرعاً في الكتاب والسنة. وإذا كان العصيان المفروض بالنسبة إلى السيد هو العصيان الوضعي أصبح ذلك قرينة على أنّ المراد من عصيان الله تعالى الوارد في نفس الحديث أيضاً العصيان الوضعي بمعنى عدم توقّر الشروط الشرعية لصحة المعاملة، فيكون معنى الرواية هو عدم صحة المعاملة مع عدم توقّر الشروط، وهذا لا خلاف فيه؛ لأنّه أجنبي عن دلالة النهي على الفساد.

وقد وضّح السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ القرينة الدالة على أنّ عصيان السيد هو العصيان الوضعي لا التكليفي بقوله: «وذلك لأنّه لم يرد دليل على وجوب استيذان العبد من المولى في جميع أفعاله وأعماله، نعم يجب عليه إطاعة أوامره ونواهيه، فإذا فرضنا أنّه لم ينه عن التزويج فتزوّج لا يكون ذلك عصيانياً تكليفاً لا للسيد ولا له تعالى، وهكذا لو فرضنا أنّه وكلّ غيره لأن يتزوج له أو وكله غيره في ذلك كل ذلك لا يكون عصيانياً وليس هذا النحو من التصرف من العبد بأعظم من بيع الفضولي مال غيره مع أنّه لا يكون معصية أصلاً، فلا بد وأن يراد من العصيان في كلتا الفقرتين من الرواية

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ١٩.

العصيان الوضعي».(١)

ولكن الصحيح هو ما ذهب إليه السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله تبعاً للمحقق النائيني وبعض من تقدّم على المحقق الخراساني من صحة الاستدلال بهذه الأخبار على بطلان المعاملة بالنهي؛ وذلك لأننا:

أولاً: لانوافق على ما تقدّم من جملة «فإنّ المراد من عصيان سيّده هو مخالفة نكاحه للشروط المعتبرة شرعاً في الكتاب والسنة»؛ لأنّ مخالفة الشروط الشرعية ليست عصياناً لسيّده.

وثانياً: نعترف بأنّ إطاعة السيّد لا تجب في هذه الأمور البسيطة كألفاظ المعاملات ، وأنّه ليس من حق المولى أن يتحكم على عبده بالمنع عن التكلم بألفاظ الايجاب والقبول، فالعبد مسموح له التكلم بأكثر من جملة (قبلت) التي صدرت منه في النكاح بأضعاف مضاعفة، فيجوز له - وهو في حالة الخدمة - أن يتكلم أكثر من هذا المقدار من دون أن ينهأه المولى حتى يكون تحكماً عليه.

ولذلك فإننا نوافق مع هؤلاء الأعلام في الكبرى وهي عدم ممنوعية العبد من التكلم بأمثال هذه الكلمات، وإنّما إشكالنا في الصغرى، فنقول: إنّ المولى لم ينهه عن مجرد التكلم وإنّما نهاه عن واقع التزويج وعن صيغة النكاح بما هو سبب للزوجية باعتبار آثارها والتي توجب صرف بعض وقته في متطلباتها وبالتالي مزاحمة حقّ المولى، بل حتى لو لم تكن مزاحمة لخدمة المولى فإنّ مجرد هذا الأمر الاعتباري - وهو كونه متزوّجاً - قد يخالف رغبة المولى.

ويتضح ذلك بملاحظة الوالد لو تزوّج ولده من دون إذنه فإنّه قد يبغض هذا العنوان ولو لم تترتب عليه الآثار الخارجية وليس ذلك تحكماً، وإنّما التحكّم يتحقق فيما لو نهى المولى أو الوالد عن مجرد التلفظ بالصيغة من دون ترتب هذا الأمر الاعتباري

عليه، إذاً فهني المولى ليس تحكماً في هذا المورد، وإذا لم يكن تحكماً وجب إطاعته، وحينئذٍ يصدق على العبد أنه عاصٍ بالمعصية التكليفية وليست مجرد معصية وضعية فقط.

وقد ذكر السيّد الوالد الشاهرودي رحمته الله تقريباً لإثبات أنّ النهي عن التزويج ليس نهياً تحكماً بل من حق السيّد النهي عن ذلك فيوجب البطان، وذلك بما جاء بعض الأخبار أنّ عبداً طلق زوجته فحكم الإمام عليه السلام بطلاق طلاقه، ففكر الراوي أنّ السيّد ليس من حقه النهي عن الطلاق؛ لأنّه نهى تحكماً، فقرأ الإمام عليه السلام هذه الآية: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ (١) ثم قال عليه السلام «أفشيء الطلاق؟» بنحو الاستفهام التقريري، أي يصدق على الطلاق أنّه شيء من الأشياء؛ إذاً يشملها قوله تعالى في هذه الآية المباركة. (٢)

فيظهر من هذه الرواية أنّ أمثال الطلاق وإن كانت أموراً اعتبارية لكنّها أيضاً شيء يحتاج إلى إذن المولى، فليس أمراً بسيطاً لا يخضع لنواهي السيّد بشكل يكون نهيه تحكماً.

بقي في المقام تحقيق القرائن الأربع التي جاءت في كلام السيّد الشهيد الصدر رحمته الله على تعيين إرادة العصيان الوضعي من جملة: «إنّه لم يعص الله تعالى وإنما عصي سيده» (٣) قائلاً: إنّ هذه القرائن لو لم توجب الظهور في العصيان الوضعي فلا أقل من الإجمال، فلا يمكن التمسك بهذه الأخبار، وإليك تلك القرائن:

القرينة الأولى: أنّ غاية ما فرض في السؤال أنّه تزوّج بغير إذن سيده فحتى لو فرض أنّ سيده قد نهاه ومنعه عن ذلك منعاً تكليفاً أيضاً فإنّ حمل معصية السيّد على

(١) النحل: ٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ١٠١ - ١٠٢، أبواب مقدمات وشرائط نكاح العبيد، ب ٤٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١.

المعصية التكليفية خلاف الظاهر، بل لا بد من أن يكون المقصود المعصية الوضعية، أي أنّ سيده لم يمض هذا الزواج ولم يأذن به، فإذا كان المقصود من عصيان السيّد العصيان الوضعي فالمقصود من عصيان الله - تعالى - أيضاً يكون وضعياً باعتبار جعله في قبال عصيان السيّد في جملة: «إنّه لم يعص الله تعالى وإنما عصى سيده»، غاية الأمر عدم عصيانه له تعالى يكون باعتبار إمضاء قانون النكاح كلية، وعصيانه لسيده يكون باعتبار عدم إمضائه لشخص هذا النكاح. (١)

ولكن لا يساعد على ما ذكره السيّد الصدر عليه السلام حيث يقول: (حمل معصية السيّد على المعصية التكليفية خلاف الظاهر)، لأنّه مجرد ادّعاء من دون ذكر قرينة أو نكتة عقلائية تؤيّد ذلك، إذاً فما دام ظاهر المعصية هي التكليفية فإنّ حملها على الوضعية يحتاج إلى قرينة لم تذكر هنا.

القرينة الثانية: أنّ ظاهر الرواية كون بطلان هذا النكاح باعتبار أنّه عصى سيده، ثمّ بعد ذلك قال عليه السلام: «فإذا أجازَه فهو له جائز» (٢) وظاهره أنّه إن أجاز وارتفع المحذور السابق - الذي هو عصيان السيّد - صحّ النكاح، ومن الواضح أنّ العصيان الذي يمكن أن يرتفع بعد العمل ويتبدل إلى الإجازة والإذن إنّما هو العصيان الوضعي بمعنى عدم الإمضاء، فإنّه هو الذي يمكن أن يتبدل إلى الإمضاء، (أي تكون المعاملة غير ممضاة ثمّ بعد ذلك تمضى). وأمّا العصيان والنهي التكليفي فيستحيل أن يتبدل إلى الجواز والترخيص بعد العمل، فلا بد أن يحمل العصيان على العصيان الوضعي. (٣)

وهذه القرينة أيضاً لا تساعد عليها؛ لأنّ جملة «فإن أجاز فهو له جائز» صحيحة حتى مع كون المعصية تكليفية؛ لأنّه قد تحققت المعصية الوضعية زائداً على المعصية

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب، ٤، ح ١.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٣ - ١٣٤.

التكليفية.

وبيان ذلك: أنّ هذا المملوك أولاً عصى تكليفاً سيده بتزويجه بغير إذنه وصار ذلك سبباً لعدم إمضائه وبطلانه، وهذه الجملة متعلقة بعدم الإمضاء فقط، بمعنى أنّ مشكلة عدم الإمضاء - الموجب لبطلان النكاح والواقع مورداً للسؤال - قد تبدلت إلى الإمضاء وأصبح العقد صحيحاً، وليست هذه الجملة متعلقة بالمعصية التكليفية حتى يستلزم إشكال تبدل العصيان والنهي التكليفي إلى الترخيص والجواز.

وبعبارة أخرى: أنّ المملوك قد وقع في مشكلتين: الأولى: الإثم بمخالفة النهي التكليفي. والثانية: بطلان نكاحه لعدم إمضاء سيده، وبما أنّ مركز السؤال كان هو المشكلة الثانية فقد قام الإمام عليه السلام بمعالجتها بقوله عليه السلام: (١) «فإن أجاز فهو له جائز» وأما المشكلة الأولى فلم يتعرض لها الإمام عليه السلام؛ لأنّ السؤال لم يكن عنها، وعلاجها هو الاستغفار من سيده ومن الله تعالى (٢) وقلنا أنّ نهيه ليس تحكيمياً.

القرينة الثالثة: أنّ ظاهر العبارة هو أنّ العبد قد عصى سيده ولم يعص الله تعالى، فإذا حملنا المعصية على المنع الوضعي كانت التفرقة بين المعصيتين معقولة، وأما لو حملناها على المعصية التكليفية لا يعقل التفرقة بين العصيانين؛ لأنّ عصيان السيّد يلازم عصيانه - تعالى - حيث أمر بإطاعة السيّد وعدم عصيانه، فعصية السيّد عصيان لهذا الأمر الشرعي، فلا يبقى وجه للتفرقة بين العصيانين الواردين في الحديث. (٣)

وهذا الوجه أيضاً لا يساعد عليه؛ لأنّه:

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١.

(٢) لو قلنا بأنّ عصيان السيّد - أي مخالفة نهيه المولوي - مستلزم لعصيان الله تعالى، بل يكفي أن يكون العصيان في مورد السيّد تكليفاً أي مولوياً ويكون دليلاً على أن مقابله وهو عصيان الله أيضاً تكليفي مولوي.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٤.

أولاً: لا دليل على وجوب إطاعة أمر السيد في كل شيء.

وثانياً: بعد أن كان الظاهر من كلمة العصيان هو التكليفي فجعل المقابلة بين عصيان الله - تعالى - والسيد هو بنفسه قرينة على أن المراد من عصيان الله - تعالى - هو عصيانه من غير جهة عصيان السيد، كما هو الشأن في كل عامّ يجعل في مقابل الخاص كجعل الحيوان في مقابل الإنسان، فإنّ ظاهره العرفي أن المراد من الحيوان هو ما عدا النوع الإنساني وهذا شائع في المحاورات العرفية.

إذاً فقوله عَصِيَانٌ: (تقييد بلا موجب) نلاحظ عليه بأنّ موجهه هو ظهور العصيان في العصيان التكليفي بضم المقابلة بينه وبين عصيان السيد، فمراد الإمام عليه السلام هو أنّ نكاحه ليس كنكاح المحارم ممّا لا يمكن تصحيحه، بل هو قابل للإصلاح؛ لكونه بعصيان السيد تكليفاً قد خسر عدم إمضائه، وهو قابل للتدارك والجهز بفضله إجازته.

القرينة الرابعة: أنّ الإمام عليه السلام قد فرض أنّ العبد عصى سيده، وهذا لا بد من حمله على العصيان الوضعي، إذ لا وجه للعصيان التكليفي؛ لأنّ النهي التكليفي إمّا أن يكون متعلقاً بمجرد التلفظ بألفاظ العقد وهذا لا يكون عصيانياً تكليفاً، إذ ليس من حقّه مثل هذه النواهي التحكّمية فلا يستحقّ الاطاعة عقلياً لأمثال هذه النواهي حتى تكون مخالفتها عصيانياً تكليفاً. وإمّا أن يتعلق النهي بالمسبب وإيجاد العلقة الزوجية، وهذا النهي بعد لم يُعصَ؛ لعدم وقوع المسبب خارجاً ما لم يعصِ السيد، والمفروض عدم ثبوت الإمضاء فالعصيان أيضاً غير ثابت. (١)

ونحن لا نساعد على هذا الكلام أيضاً؛ وذلك لأنّنا نختار الشق الثاني إذ لا وجه للشق الأول مادام يسمح للعبد التلفظ بأكثر من ألفاظ الإيجاب والقبول في حياته اليومية، والشق الثاني إمّا يقع مورد الإشكال لو كان موطن تحقق الزوجية - الذي هو

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٤.

أمر اعتباري - موطناً واحداً وأمره دائر بين الوجود والعدم كما في الأمور الخارجية، إلا أنّ الأمور الاعتبارية ليست ذات موطن واحد بل لها مواطن متعددة منها موطن اعتبار العقلاء وموطن اعتبار الشارع المقدّس، فقد يعتبر العقلاء الزوجية أو الملكية في عالم اعتبارهم ولا يعتبرها الشارع وقد يكون بالعكس.

وإذا تعدد موطن اعتبار هذه الأمور الاعتبارية فن الصحيح أن نقول: إنّ التزويج - أي اعتبار الزوجية - قد تحقق في موطن اعتبار العقلاء ولكن لم يتحقق في عالم اعتبار سيد هذا المملوك، فهو زوج لها في نظر البعض وليس زوجاً في نظر الشارع. وعلى ضوء توضيحنا يكون معنى كلام الإمام عليه السلام هو أنّه ما دام قد عصى تكليفاً هذا المملوك وضيّع حق سيده، فإنّه لا يعتبر زوجاً في عالم اعتبار الشارع إلا إذا ارتفع هذا المشكل ببركة إجازته، فهناك يصبح زوجاً شرعاً أيضاً.

ويؤيد ذلك تعبير الرواية بجملة: (تزوج بغير إذن سيده) حيث أطلق عليه أنّه تزوج ولم يعبر بأنّه تلفظ بكلمة (قبلت)، فإنّ ظاهر إطلاق التزويج عليه أنّه مع الإغماض عن إجازة السيّد وإمضاء الشارع قد تحققت الزوجية في عالم اعتبار العقلاء وعلى الأقل عالم اعتبار الزوجين وأقاربهما.

وعليه فنتيجة تحقيقنا في هذه الأخبار أنّه لا توجد قرينة عرفية ولا نكتة عقلائية تدفعنا إلى صرف معنى العصيان الوارد هناك إلى العصيان الوضعي أو على الأقل الإجمال حتى تستقط عن الاستدلال، فلا بد من إبقائه على ظهوره في العصيان التكليفي، فيتمّ الاستدلال بها على كون النهي في المعاملات دليلاً على فسادها تبعاً للمحقق النائيني والسيد الوالد الشاهرودي عليهما السلام.

ونخرج عن البحث في دلالة النهي على الفساد بملخصه أنّه:

أولاً: في العبادات يدل على البطلان كما عليه مشهور العلماء كالمحقق الخراساني والنائيني والعراقي والسادة الشاهرودي والخوئي والصدر والروحاني عليهم السلام وقد بلغ عدد

البراهين المقامة على الفساد سبعة، إلا أن الاختلاف في الأخذ بأي هذه البراهين. وأساس البطلان راجع إلى أن النهي موجب لانكشاف عدم مقرّبية العمل نفسه أمّا لمفسدة محضة أو غالبية على المصلحة، وعلى كلا التقديرين لا يكون مقرباً. وزائداً على ذلك يستلزم عدم إمكان صدور قصد التقرب من العامل، إلا أن الأساس الثاني للبطلان إنما يتحقق في صورة العلم بالنهي لا صورة الغفلة أو النسيان أو الجهل. غير أننا نستثني من البطلان صورتين لم نوافق فيها المشهور:

١ - أن تكون العبادة ذاتية كالركوع والسجود وأمثالها، فإنّ العبادة بنكتة أنّها ذاتية لها فلا تنفك عنها فيمكن القول بصحتها، بخلاف غير الذاتية كالصيام والوضوء فإنّه بسبب النهي - بل مجرد عدم الأمر - يخرج عن كونه عبادة، لكن صاحب (الميزان في تفسير القرآن) ذهب إلى أن عباديّة السجود ليست ذاتية وقد أجبنا عنه.

٢ - صورة الاضطرار إلى الحرام كالغصب الواقع بسوء الاختيار^(١) فإنّه أيضاً يمكن التقرب حتى في حالة العلم والعمد، وذلك بتخفيف بغض المولى وتقليل الخسارة، فلئن كان يخسر ملاك النهي عن الغصب - مثلاً - فعلى الأقلّ يحتفظ على ملاك الصلاة، فهو أقلّ خسارة ممّن ترك الصلاة ووقع في مفسدة الغصب، فإنّه خاسر لكلا الملاكين، وهذا المقدار يكفي عقلاً في إمكان صدور قصد التقرب إلى المولى، فمن كان دليله على البطلان عدم إمكان تمشي قصد القرية فإنّ هذا التقريب يرفع هذا المحذور.

وثانياً: النهي عن المعاملة، وهو قد يتعلق بالسبب وقد يتعلق بالمسبب وقد يتعلق بالتسبب وقد يتعلق بآثار المسبب، أمّا النهي عن السبب والمسبب فقد ذهب المشهور كالمحقق الخراساني والنائيني والعراقي والسادة الشاهرودي والخوئي والصدر والروحاني عليه السلام إلى أنّه لا يدل على الفساد لعدم الملازمة بين النهي لاعقلاً ولا شرعاً.

(١) وأمّا غير سوء الاختيار فإنّه ليس بباطل عند المشهور فلا حاجة إلى إثبات الصحة فيه.

ولكن ذهب المحقق النائيني والسيد الوالد الشاهرودي قدهما في النهي عن المسبب إلى أنه وإن كان النهي لا يدل على الفساد بمقتضى القاعدة الأولى لكن بمقتضى بعض الأخبار الدالة على صحة نكاح العبد ببركة إجازة سيده اللاحقة والمعللة بأنه «لم يعص الله تعالى وإنما عصى سيده»^(١) يكون النهي موجباً للفساد، فتتحقق الملازمة الشرعية بين النهي والفساد وإن لم تكن ملازمة عقلية.

ونحن أيضاً اخترنا الدلالة على الفساد تبعاً للمحقق النائيني والسيد الشاهرودي قدهما وأضفنا أن الدلالة على الفساد هو مقتضى القاعدة الأولى أيضاً - زائداً على دلالة بعض الأخبار - وحتى في النهي عن السبب؛ وذلك لأن فساد المعاملة أمر اعتباري لا خارجي كفساد الوقود إذا وضع فيه الماء مثلاً، فإنه لو نهى المالك عن التصرف في وقوده لا يوجب فساده بل يترتب عليه الأثر المرغوب كالاشتعال وتحريك العربة، وهذا بخلاف فساد المعاملة فإنه بمعنى عدم الإمضاء والتقرير، وإذا كان الفساد بهذا المعنى فإنّ العرف يراه من لوازم التحريم والبغض، حيث إنّ السبب بما هو سبب لو بغضه شخص فإنّ العرف يستظهر من بغضه ونهيه أنه لا يمضي ذلك ولا يقرره، والقدر المتيقن منه هو النهي التحريمي النفسي.

وهذه قاعدة عامة في كل إمضاء وتقرير، بمعنى أنّ طريقة العقلاء هي أنّ من يبغض شيئاً لا يصدر منه تقرير ذلك الشيء، ولذلك نرى أنّ تقرير المعصوم عليه السلام الذي يُشكّل أحد أقسام السنّة دليل عرفي على عدم بغضه وتحريمه لذلك الشيء إلا في حالات خاصة من الضغط تحميليّة أو ترجيحيّة.^(٢)

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١.

(٢) فالتحميل كما في موارد التقية حيث يضغط على الإمام أن يسكت ولا يردع عن مبعوض، والترجيح كما ذكره المحقق العراقي من ترجيح مصلحة الإمضاء على المفسدة الموجودة في المسبب والموجبة لمبعوضيته عند المضي (نهاية الأفكار ١ و٢: ٤٥٩).

نعم، نعترف بوجود الاحتمال المخالف لهذا الظهور بسبب البراهين والنقض التي أُقيمت على عدم الملازمة بين النهي والفساد^(١)، إلا أنّ تلك البراهين لا توجب أكثر من احتمال فلسفي ضعيف في مقابل هذا الظهور، وذلك لا ينافي الاستظهار العرفي؛ لأنّ الظهور متقوم بالاحتمال الضعيف المقابل - وإلا لكان نصاً - وقد سُمّي ظهوراً لكون احتمالته غالباً على الاحتمال المخالف، فإنّ الظهور بمعنى الغلبة كما جاء في قوله تعالى: ﴿ليظهره على الدين كله﴾^(٢) ببركة ظهور مولانا صاحب العصر - عليه السلام وعجل الله فرجه الشريف - .

فنحن نوافق المشهور في عدم الملازمة العقلية، لكن نقول بالملازمة العرفية لولا وجود قرينة على الخلاف، بالإضافة إلى الملازمة الشرعية بمقتضى الأخبار الخاصة. فالنتيجة هي دلالة النهي على الفساد خلافاً للمشهور ووفقاً للمحقق النائيني والسيد الوالد الشاهرودي عليهما السلام لدلالة بعض الأخبار على الفساد. ونضيف عليه بأنّ ذلك هو مقتضى القاعدة الأولى المستمدة من الاستظهار العرفي حيث يرى أنّ المولى إذا نهى عن المسبب أو السبب فإنّه لا يُمضي المسبب ولا يرى السبب موجباً لتحقيق المسبب في عالم اعتباره فلا يعتبر الملكية أو الزوجية - مثلاً - في صورة النهي عن سببها.

وأما النهي عن التسبب فليس فيه بحث زائد على ما تقدم. وأما النهي عن آثار المسبب فالجميع موافقون على دلالاته على الفساد مع الاحتفاظ على التعبير الوارد في عنوان البحث وهو الجمع المضاف الدال على العموم أو على الأقل الأثر الرئيسي.

(١) قد مرّت مجموعة تلك البراهين والنقض التي أُقيمت وأضفنا عليها حتى بلغت اثنتي عشرة مناقشة.
(٢) التوبة: ٣٣.

نعم، ذكر السيّد الصدر رحمته أن الأثر غير الرئيسي لا يدل على البطان^(١) وهو صحيح غير أن نظر المشهور أيضاً هو ذلك كما يوحي إليه تعبيرهم بالجمع المضاف، سيّما وأنّ التطبيق الفقهي لهذا البحث كرواية: (ثم الكلب والمغنية سحت)^(٢) مختص بكل الآثار أو الأثر الرئيسي على الأقل، لكون الحكم بأنّه (سحت) نهى عن جميع التصرفات أو أهمّها على أقل تقدير.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٣٢.

(٢) الوسائل ١٧: ١٢٣، أبواب ما يكتسب به ب ١٦ ح ٤.

«المفاهيم»

وتتكلم في مقامات ثمانية:

١ - تعريف المفهوم.

٢ - كيفية اقتناصه واستنباطه.

٣ - مفهوم الشرط.

٤ - مفهوم الوصف.

٥ - مفهوم اللقب.

٦ - مفهوم الغاية.

٧ - مفهوم الحصر.

٨ - مفهوم العدد.

المقام الأول: في تعريف المفهوم:

وهو لغة مساوٍ للمدلول والمعنى، وبهذا المعنى لا شك في حجيته؛ لكونه من

صغريات الظهور اللفظي.

وأما اصطلاحاً فقد عرّفه صاحب (الكفاية) بأنه حكم غير مذكور (أي لم يذكر في

اللفظ). مثلاً: وجوب الإكرام في جملة (إن جاءك زيد فأكرمه) حكم مذكور في لفظ

القضية، وأما عدم وجوبه عند عدم المجيء فلم يذكر في اللفظ.

وقال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في توضيح هذا التعريف: إنَّ المفهوم حكم إنشائي أو إخباري ^(١) تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ سواء أواقفه في الإيجاب والسلب أم خالفه ^(٢) والخصوصية هي كون الشرط علة منحصرة لكلي الحكم بوجود الإكرام - مثلاً - والمخالفة إشارة إلى مفهوم المخالفة كجملة: (إن جاءك زيد فأكرمه)، والموافقة إشارة إلى مفهوم الموافقة كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا قَوْلٌ﴾ ^(٣) فإنَّ مفهومه النهي عن الشتم فما فوقه، وكما مثل الشهيد الصدر بجملة: (أكرم ابن العلوية) فإنَّ مفهومه (أكرمها) بطريق أولى ^(٤)، وقد مثل السيد البجنوردي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بقولك: (أكرم خدام العلماء) فإنَّه يدل على وجوب إكرامهم ^(٥).

ومن هذا التعريف استنتج المحقق الخراساني أنَّ المفهوم حكمٌ غير مذكور لا أنَّه حكم لغير مذكور، وذلك لأنَّ جملة «تستتبعه خصوصية المعنى» تدل على أنَّ تلك الخصوصية الموجودة في المعنى تستلزم ذلك الحكم، إذن فنفس الحكم لم يذكر. وقد ناقشه المحقق الإصفهاني في كونه حكماً غير مذكور بأنَّ مجرد كونه حكماً غير مذكور لازماً لحكم آخر لا يختصُّ بالمفهوم، بل يشمل دلالة الأمر بالشيء النهي عن

(١) الإنشائي كمفهوم: (إن عصى زيد فلا أطلب منك إكرامه)، فإنَّ مفهومه إيجاب الإكرام على تقدير عدم العصيان. والإخباري كمفهوم: (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود). فإضافة «الإخباري» لأجل جريان بحث المفهوم في القضية الخبرية أيضاً، حيث استدل بعض على عدم المفهوم فيها بقولك: «إن شربت السمَّ متَّ» فإنَّه بلا مفهوم، إذ يموت حتى إذا لم يشرب السم. وقد يقال في جوابه: المراد من (متَّ) أي مت فوراً ومفهوم إن لم تشرب السم لا تموت فوراً، فله مفهوم.

وفيه: إنَّه إن لم يشرب ولكن قطعت رقبته أو اختنق مثلاً فإنَّه أيضاً يموت فوراً، فلا يفيد قيد الفورية.

(٢) كفاية الأصول: ١٩٣.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) بحوث في علم الأصول: ١٤٥.

(٥) منتهى الأصول: ١: ٤٦٦.

ضده ووجوب مقدمته شرعاً على القول بهما. إلا أنّ نفس المحقق الخراساني قد اعتذر سابقاً بأنه تعريف لفظي لا يضّر به الأعميّة.

ولذلك لا يهمننا البحث أكثر من هذا المقدار بعد أن عرفنا أنّ المعنى الاصطلاحي هو أمثال انتفاء الوجود عند انتفاء المجرى في أمثال جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه). ونختم البحث بالتنبيه على نقاط:

النقطة الأولى: أنّ البحث ليس عن حجية المفهوم وإنّما هو عن أصل وجوده، فإذا ثبت فهو حجة بلا كلام؛ لأنّه إمّا داخل في الظهور اللفظي من باب الدلالة اللفظية الإلزامية وذلك إذا قلنا بأنّ الملازمة بين المفهوم وتلك الخصوصية ملازمة بينة بالمعنى الأخصّ. وإمّا داخل في الملازمة العقلية إذا كان من جهة حكم العقل بأنّ المفهوم لازم لهذه الخصوصية واللوازم العقلية للأمارات حجة، فلا يهمننا إثبات أنّ المفهوم من الدلالة اللفظية بل يكفينا ثبوته ولو من باب الدلالة العقلية كما ذكره السيّد الروحاني^(١).

النقطة الثانية: أنّ المحقق النائيني قد فصلّ في المقام كثيراً وقسم المفهوم إلى افرادي وتركيبی وأطال البحث فيه^(٢) ولكن بما أنّه لا يؤثر في استنتاج المفهوم وعدمه فنترك هذا البحث أيضاً.

النقطة الثالثة: أنّ مورد الكلام في هذا المبحث هو المفهوم المخالف فنقتصر عليه تاركين البحث عن المفهوم الموافق.

(١) منتقى الأصول ٣: ٢١٠ - ٢١١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٤٣.

المقام الثاني:

«في كيفية أخذ المفهوم واقتناصه»

ذكر المحقق الخراساني^(١) والنائيني^(٢) والعراقي^(٣) والإصفهاني^(٤) والسيد الشاهرودي^(٥) والسيد الخوئي^(٦) والسيد الصدر^(٧) والسيد الروحاني^(٨) أن إثبات المفهوم يتوقف على ركنين وإن اختلفوا في بعض جزئياتها^(٩):

الركن الأول: أن يكون الشرط في الجملة الشرطية - مثلاً - هو العلة التامة المنحصرة، وأما لو فرض أن الشرط علة تامة ولكن ليست منحصرة بل كان له بديل بأن فرض كون إرسال الرسالة من قبل زيد أيضاً موجباً لإكرامه، فإن المفهوم لا يتحقق في مثل: (إن جاءك زيد فأكرمه)، إذ لا يثبت انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، حيث يجب إكرامه أيضاً على تقدير إرسال الرسالة من دون أن يجيء، فلا بد لأخذ المفهوم من إثبات كون الشرط علة منحصرة للجزء.

(١) كفاية الأصول: ١٩٤.

(٢) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٧٩.

(٣) مقالات الأصول ١: ٣٩٦.

(٤) نهاية الدراية ٢: ٤١٨ - ٤١٩.

(٥) نتائج الأفكار ٢: ٢٢١.

(٦) المحاضرات ٤: ٥٩ - ٦٠.

(٧) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤١ - ١٤٢.

(٨) منتقى الأصول ٣: ٢١٧ - ٢٢٠.

(٩) فقد ذكر السيد الخوئي أن يكون الشرط خصوص العلة التامة المنحصرة دون المعلول ولا المعلولين لعللة تامة (المحاضرات ٥: ٦١ - ٦٢)، بينما وسع الشهيد الصدر بدرجة اكتفى بمجرد التلازم والاتصاق ولو كان بنحو الصدفة والاتفاق فإنه على كل حال لو كان الجزء ملصقاً بالشرط سينكشف من عدم الشرط عدم الجزء لا محالة (بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٢).
لكننا اخترنا الحد الوسط، وهو أن يكون علة منحصرة ولو غير تامة، فإن الانحصار يكفي في اقتناص المفهوم. نعم، اعتبار العلية التامة إنما يؤثر في تحقق المنطوق، فلو كان علة غير تامة لم يثبت المنطوق - وهو وجوب الإكرام - لكن يثبت المفهوم الذي محل الكلام.

الركن الثاني: أن يكون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء كلي الوجوب و الذي يعبرون عنه بسنخ الوجوب، وأما شخص الوجوب - وهو الوجوب الجزئي الذي يتحقق عند المجيء - فإنَّ انتفائه قطعي عند انتفاء المجيء، ولا كلام في ذلك وإنما الكلام أنه إذا انتفى المجيء وبالتالي انتفى ذلك الشخص من الوجوب أيضاً هل ينتفي سنخ الوجوب حتى يكون هو المفهوم؟ أم أنَّ السنخ غير منتفٍ فيحتمل قيام وجوب جزئي آخر مقام الشخص الزائل.

هذان هما الركنان لاقتناص المفهوم، لكن لا حاجة إلى إثبات الركن الثاني؛ لأنَّ كون العلة منحصرة بنفسه يقتضي ذلك، وجعل المحققون البحث والنزاع في إثبات هذين الركنين إلاَّ المحقق العراقي.

فقد ذكر عليه السلام: أنَّ نزاع الأصحاب في مبحث المفاهيم إنما وقع في إثبات الركن الثاني، وهو ظهور الجملة الشرطية - مثلاً - في تعليق سنخ الحكم لا شخصه، فلا بد أن يجعل البحث في إثبات هذا الركن، وأما الركن الأوَّل - وهو العلية المنحصرة - فنبوته موضع إتفاق العلماء حتى في الجملة الوصفية، فلا حاجة إلى البحث عنه، واستشهد على ذلك بأمرين:

الأمر الأوَّل: أنَّ جميع العلماء ملتزمون - من دون توقف - بأنَّ انتفاء موضوع الحكم (كلاً أو جزءاً أو شرطاً) يلازم انتفاء شخص الحكم المعلق عليه، وهذا يكشف عن كون موضوع الحكم بخصوصياته المأخوذة فيه علة منحصرة لشخص الحكم، إذ لولا ذلك لم يكن وجه لانتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه، لإمكان ثبوت الحكم على الخالي من الخصوصية مثلاً.

الأمر الثاني: التزامهم بتقييد المطلق بالمقيد في صورة وحدة الحكم كوجوب عتق الرقبة بالإفطار إذا ورد دليل مقيد يدل على وجوب عتق الرقبة المؤمنة، فإنه وإن كانا مثبتين لكن مادام لا يجب إلاَّ كفارة واحدة يحمل المطلق على المقيد ولا يجب عليه إلاَّ عتق الرقبة المؤمنة.

ولأجل توضيح كلام المحقق العراقي نقول: إنَّ حمل المطلق على المقيد إنما هو في موردين: أحدهما ما ذكره عليه السلام من صورة وحدة الحكم، والثاني صورة الاختلاف بالسلب والإيجاب كجملة: (اعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) وما سواهما لا يحمل المطلق على المقيد بل يؤخذ بكليهما، كجملة: (الماء طاهر) و (ماء الكر طاهر).

ولنرجع إلى كلام المحقق العراقي عليه السلام فإنه قد واصل كلامه بأنَّ حمل المطلق على المقيد لا يمكن أن يفسر إلا على أساس كون القيد والوصف علة منحصرة للحكم، إذ لو فرض احتمال وجود علة أخرى للحكم لكان من المحتمل ثبوته - أي وجوب عتق الرقبة - مع انتفاء القيد وهو الإيمان مثلاً، فلا يبقى وجه لحمل المطلق على المقيد، بل لابد من الأخذ بكليهما معاً. (١)

ونحن نتكلم في ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام من جهتين:

الجهة الأولى: صحة نسبة هذا الكلام إلى العلماء ودعوى اتفاقهم عليه حيث ذكر عليه السلام أنَّ مدار البحث في المفهوم منحصر في الركن الثاني، وأمَّا الأوَّل - وهو العلية المنحصرة - فإنَّ استفادتها من المسلَّات عند العلماء بحسب الارتكاز وبعض الشواهد فلا بحث فيه، إلاَّ أنا لانوافق على هذه النسبة تبعاً للسيد الصدر (٢) والسيد الروحاني (٣) وقد أسهبا البحث في ردِّ هذه النسبة وتخريج ما استشهد به على دعواه عليه السلام.

لكنَّا في غنى عن ذلك، إذ يكفينا في ردِّ هذه النسبة تصريح أستاذه المحقق الخراساني عليه السلام (٤) حيث لم يلتزم أصلاً بكون الشرط علة فضلاً عن كونها منحصرة.

(١) مقالات الأصول ١: ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٧.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٢١٩.

(٤) كفاية الأصول: ١٩٤.

وإن كان يرد عليه بأنه كيف يقول بانتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط، إذ لعلّ هناك علة أخرى لشخص الحكم؟! كما قاله المحقق العراقي، فمن حق المحقق العراقي أن يورد على المحقق الخراساني بأن لازم كلامه عدم انتفاء شخص الحكم وقبوله لانتفاء شخص الحكم قبول للعلية المنحصرة.

لكن هذا ليس ردّاً على كلامنا وهو عدم قبول النسبة إلى العلماء.

وإ

الجهة الثانية: أنّ ما استظهره المحقق العراقي - وهو العلية المنحصرة - من الجملة الشرطية صحيح في نظرنا كما نتكلم عنه إن شاء الله، فلذلك يصبح كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ من الشواهد على ما نختاره من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

ونختم البحث عن المقام الثاني^(١) بالتنبيهات:

التنبيه الأول: ذكر الوالد السيد الشاهرودي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أنّ التعبير بالعلة في المقام مساحمة، والصحيح هو التعبير بالموضوع، وهو صحيح؛ لما جاء في كلام السيد الشاهرودي عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنّ العلة الواقعية لوجوب إكرام زيد عند مجيئه - مثلاً - هو التشريع الصادر من المولى وإرادته لذلك، وأمّا ما يوجد في الخارج ويترتب عليه الحكم - كمجيء زيد الذي يترتب عليه وجوب الإكرام - فهو موضوع، غير أنّ هذا المطلب لا يؤثر في الاستدلال على إثبات المفهوم في هذا البحث.

التنبيه الثاني: أنّ بعض العلماء - كالسيد الخوئي - أفرز أجزاء الركن الأول - وهو العلية المنحصرة - إلى الملازمة والترتب بينها وكونها بنحو العلة والمعلول^(٤).

(١) وهو كيفية اقتناص المفهوم وقد مرّ هو مع المقام الأول وهو تعريف المفهوم.

(٢) نتائج الأفكار ٢: ٢٢٠.

(٣) المحاضرات ٥: ٦٢.

(٤) المحاضرات ٥: ٥٩ - ٦٠.

وهذا أيضاً لا يضّر بمسيرة البحث، فلو جزّأنا الركن الأول إلى أجزاء فسوف يصبح عدد الأركان أكثر كما فعله السيد الخوئي، وإلا فيكون عدد الأركان اثنين كما فعله المشهور كالمحققين الخراساني والنائيني والعراقي والسادة الشاهرودي والصدر والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

التبنيه الثالث: أنّ السيد الخوئي قد اعتبر في الركن الأول أن يكون الشرط علة للجزء، وأمّا العكس وهو أن يكون معلولاً كجملة: (إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة)، وهكذا لو كانا معلولين لعله واحدة كجملة: (إن كان الكون مضيئاً فالنهار موجود) فإنّ المفهوم لا يتمّ حينئذٍ.

وقد ذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في وجهه أنّ الشرط لو كان هو العلة فإنّ المعلول ينتفي بانتفائه، فإذا انتفت العلة لا يبقى معلول أصلاً، بخلاف العكس، فإنّه يمكن أن ينتفي المعلول ولكن تبقى ذات العلة أو بعض أجزائها من دون وجود البعض الآخر، مثلاً: عند انتفاء العلة ينتفي المعلول رأساً، ولكن انتفاء المعلول لا يدل على انتفاء العلة رأساً، أي انتفاء المقتضي، إذ من المحتمل بقاء المقتضي على حاله وإنّما لم يتحقق المعلول لوجود المانع، فليس انتفاء المعلول كاشفاً عن انتفاء جميع أجزاء علته، كما نجد أنّ النار إذا انتفت ينتفي الاحتراق، ولا عكس إذ قد ينتفي الاحتراق ولكن النار موجودة، حيث يتحقق المانع عن تأثيره للاحتراق.

ثم أضاف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على ذلك المعلولين لعله ثالثة لأجل نفس النكتة المذكورة، وهو أنّ انتفاء المعلول لا يكشف عن انتفاء جميع أجزاء العلة، ولكن انتفاء العلة يكشف عن انتفاء المعلول بجميع أجزائه.

وعلى هذا الأساس استنتج السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ الركن الأول منحصر في كون الشرط علة والجزء معلولاً، لا العكس، ولا المعلولان لعله ثالثة. (١)

ونحن لانساعد على ما ذكره رحمته، لأنّ المراد من العلة لو كان الأعم من التامة ومن بعض أجزائها لكان كلامه صحيحاً، وأما إذا أريد منها العلة التامة - كما هو الظاهر من العلة بقولٍ مطلقٍ، ويشهد لذلك تعبيرهم بأجزاء العلة فالمراد منه العلة التامة - فالملازمة موجودة دائماً، أي لا يبقى فرق بين كون الشرط علة، وبين كونه معلولاً، أو معلولين لأمرٍ ثالث؛ وذلك لأنّه كما ينتفي المعلول بانتفاء علته كذلك انتفاء المعلول يكشف إنَّه عن انتفاء علته التامة؛ لحكم العقل باستحالة وجود العلة التامة وعدم تحقق معلولها، فعدم المعلول دليل على عدم وجود العلة التامة.

وما أبعد ما ذكره السيد الخوئي رحمته من تقليص الركن الأول بكون الشرط علة والجزء معلولاً دون العكس ودون كونها معلولين لثالث، من التوسعة التي ذكرها السيد الصدر رحمته في الركن الأول من كفاية كونها معلولين لثالث، بل لا حاجة إلى العلية أصلاً، فيكفي التلازم والاتصاق على سبيل الصدفة والاتفاق، فإنّه على كل حال لو كان الجزء ملتصقاً بالشرط فإنّه ينكشف عدم الجزء من عدم الشرط. (١)

ونحن كما لم نساعد على تضيق السيد الخوئي رحمته لانساعد على توسعة الشهيد الصدر رحمته؛ وذلك بأننا نتساءل عن المراد من الاتصاق والنسبة التصادقية بين الجزء والشرط ما هو؟

فإن كان المراد من الاتصاق والتصديق والاتفاقي هو أنّه في بداية الأمر وجدت علة صدفة واتفاقاً، ولأجلها التصق الجزء بالشرط بصورة مستمرة، كما لو ربط زيد بعمره بمجمل بصورة اتفاقية، إلّا أنّ هذه الصدفة والاتفاق أوجبت بقاءهما ملتصقين دائماً، فهنا نوافق على ثبوت المفهوم؛ لأنّ افتراض الاتصاق الدائم يستلزم المفهوم بشكلٍ متى انتفى الشرط ينتفي الجزء ولا يمكن انتفاء الشرط مع بقاء الجزء؛ لأنّه خلف فرض الاتصاق الدائم، ولكن هذه الصورة من صغريات المعلولين لعلّة

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٢.

واحدة، أي إنَّ هناك حبلاً شَدَّ أحدهما بالآخر، وذلك هو العلة لاتصاقها ككل علة ثلاثة تستلزم وجود معلول لهما معاً.^(١)

وأما لو كان المراد إنَّ هذا الالتصاق يتكرر بدفعات، أي متى ما جاء زيد فاتفقاً وصدفة يلحقه عمرو أو بالعكس من دون أن يكون هناك علة موجبة لاتصاقها، بل إذا حدث الشرط فصدفة أيضاً يوجد الجزاء، فإذا كان هكذا فهو خلف الصدفة والاتفاق؛ لأنَّ الصدفة لاتكون أكثرية كما برهن عليه ابن سينا وبنى عليه مبدأ العلية وتتقوم به العلوم التجريبية، فتعدد العمل الواحد لا يمكن أن يكون صدفةً واتفقاً. نعم، إذا ثبت الالتصاق والتصادق دائماً فإنَّ النسبة التصادقية تقتضي المفهوم؛ لأنَّ معنى التصادق هو التلازم في الوجود.

التنبية الرابع: أننا لانوافق المشهور في الركن الأول لاقتناص المفهوم، وهو كون الشرط علة تامّة، إذ يكفي في تحقق المفهوم أن يكون الشرط جزء العلة؛ لأنَّ المفروض كون العلة منحصرة، فبنكتة انحصارها يرتفع الجزاء بارتفاع الشرط حيث لا بديل للشرط ما دام منحصراً.

وأما أنه علة تامّة أم ناقصة فإنه لا يؤثر في انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط وهو المفهوم. نعم، كون العلة تامّة يؤثر في مطلب آخر وهو الحدوث عند الحدوث، أي حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

والحاصل: أنَّ كون الشرط علة تامّة إنما يؤثر في الحدوث عند الحدوث وغير مؤثر في الانتفاء عند الانتفاء، بل المؤثر فيه كونه منحصراً سواءً أكان علة تامّة أم جزء علة، إذ بانتفاء جزء العلة ينتفي الجزاء ولا يقوم مقامه جزء آخر ما دام الفرض هو الانحصار وعدم وجود البديل.

(١) كما نلحده كثيراً في حياتنا العادية مثل بناء المنزل على يد بناء فإنه بعد موت العامل والبناء تبقى البناية قائمة ملتصقة أجزاؤها ببعض ببعض؛ لأنَّ تلك العملية قد أوجدت تماسكاً بين هذه الأجزاء، وهذا التماسك ما دام باقياً فإنَّ البناية تبقى قائمة ملتصقة، وهكذا أجزاء السيارة فإنه بعد تحقق الالتصاق بين أجزائها مهما تحرك مقدها تحرك مؤخرها.

وتوضيح الكلام: أنّ القضية الشرطية وإن كانت تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام على حدّ تصريح المحقق الخراساني ويصطلح عليه بمنطوق القضية، لكن اختلف في دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء، وهذا هو المفهوم الاصطلاحي، وذكرنا أنّ الركن الأول لتحقق الانتفاء عند الانتفاء هو كون الشرط في القضية الشرطية منحصراً ولم يكن له بديل، مثلاً: مجيء زيد الذي هو علّة لوجوب الإكرام علّة منحصرة، فلا يكون إرسال الرسالة أو تخرجه بدلاً لمجيئه وموجباً لوجوب الإكرام، فلا يجب إكرامه إلا في صورة مجيئه فقط، وهذا هو الركن الأول لتحقق المفهوم.

وأما أنّ الشرط في القضية هل لابدّ من أن يكون هو العلّة التامة أو أنّها جزء العلة، فإنّ هذا لا يؤثر في نكته أخذ المفهوم وإن كان المفهوم فرع المنطوق والمنطوق متوقّف على كون العلّة تامة.

التنبيه الخامس: (١) أنّه بالنسبة إلى عالم الإثبات يستظهر العرف من الجملة الشرطية أنّ الشرط هو العلّة التامة - أي تمام الموضوع - للجزاء، ولكن في عالم الثبوت يتفق كثيراً أنّ الشرط هو الجزء الأخير من العلة فيتحقق ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط، مثلاً: يكون غرض المولى إطعام جماعة معاً، ويكون أحد الضيوف يأتي في وقت متأخر فيأمر الخادم بأنّه: إن جاء الضيف الفلاني فافرش السفارة، فإنّ هذا التعليق صحيح على رغم وجود أجزاء أخرى للعلّة، لكن المولى إنّما ذكر الجزء الآخر من العلّة لتحقق غرضه بذلك، إذ ليس من غرضه إفهام الخادم بأنّه ما هي العلّة التامة للجزاء.

بل نجد كثيراً جملاً شرطية يكون الشرط فيها مجرد المقتضي كما هو التفسير الأصح لامتنال قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (٢) فإنّ (أستجب) جزء في القضية

(١) وهذا التنبيه ذكرناه لأجل المشهور وإلا فإنّا في غنى عنه؛ لأنّا لا نرى فرقا بين العلة التامة والناقصة في تحقق المفهوم.

(٢) غافر: ٦٠.

الشرطية، وهكذا ما ورد بمضمون من فعل كذا تستجاب دعوته وتقضى حاجته، فإنّ الشرط في هذه القضايا مجرد مقتضى لا علة تامّة ولا جزءها الأخير، ولذلك نرى كثيراً عدم إجابة الدعاء، وأما تفسير الإجابة بأنّ الله تعالى يستجيب في الآخرة، أو يعطي ثواباً، أو يدفع بلاءً في مقابله، أو أنّ المحل غير قابل، فإنّنا لا نوافق عليه^(١).

التنبية السادس: أنّ الركن الأول - وهو انحصار العلة - الذي اعتبره العلماء في اقتناص المفهوم وبحثوا عنه، ذكر المحقق العراقي أنّه لا يلزم البحث عنه^(٢)؛ لأنّه رآه مقبولاً ومتسالمًا عليه فلا يتطلب البحث، فحصر البحث في الركن الثاني - وهو كون المقتضى في الجزاء هو سنخ الحكم لا شخصه - فهو يقول بلزوم الركن الأول دون البحث عنه.

لكن هناك من لا يقبل بلزوم الركن الأول أصلاً، بل يكتفي بالركن الثاني، وبيانه: أنّ سنخ الحكم له معنيان:

(١) إن قلت: إنّ تفسيركم بأنّ الشرط في هذه القضايا هو المقتضى فقط لا العلة التامة أيضاً خلاف ظاهر الجملة الشرطية.

قلت: نعم، لكن بسبب ورود بعض الأخبار الدالة على كون شروط الدعاء ثمانية نرفع اليد عن هذا الظهور، فينكشف إنّ العلية التامة ليست هي المراد الجدي للمتكلم، كالعام أو المطلق الذي ينكشف تخصيصه أو تقييده.

بل يستفاد ذلك من نفس القرآن الكريم بأنّه وإن وعدتكم بأنّي أستجيب لكم وأجيب دعوة الداع إذا دعان، لكن تعهدى هذا في مقابل تعهدكم، حيث قال تعالى: ﴿أوفوا بعهدى أوفى بعهدكم﴾ فلو لم توفوا بعهدكم أنا أيضاً لا أوفى بعهدى. والعهد جاء في قوله تعالى: ﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألاّ تعبدوا الشيطان﴾ فإذا صدر المعصية لم يف بعهد، وإذا لم يف بعهد لا يفي هو تعالى أيضاً بعهد.

وأما حلّ المطلب بأنّ وجه عدم استجابة بعض الدعوات هو عدم قابلية المحل وعدم استعدادها فإنّه غير كافٍ؛ لأنّ عدم إعطاء القابلية والاستعداد يرجع إلى عدم القدرة أو البخل وقد تعالى الله عنهما علواً كبيراً، سيّما إذا سأل العبد إيجاد القابلية وإيجاد المصلحة فيما يريد.

إذن فلا يكفي الجواب بأنّ العبد غير قابل أو أنّه يضره كطفل يطلب شيئاً يضره. نعم، يمكن أن يكون وجه الإخبار عن وجود شروط ثمانية لاستجابة الدعاء أنّه لا توجد مصلحة بل توجد مفسدة في الاستجابة بلا شرط ولا مصلحة في إيجاد المصلحة.

١- مطلق الوجود فيشمل تمام الأفراد.

٢- صرف الوجود، أي صرف وجود الطبيعة من وجوب إكرام زيد مثلاً، فإذا اختير المعنى الأول فن الواضح أنه لا حاجة إلى الركن الأول، فيستفاد المفهوم حتى مع انتفائه؛ لأنه إذا كان مطلق أفراد وجوب الإكرام - مثلاً - يتحقق بمجيء زيد كان مفاد جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه) أن مجيء زيد موجد لتمام أفراد وجوب إكرامه، ومعناه أنه مع عدم مجيئه لا يجب إكرامه أصلاً، إذ لو وجب إكرامه حتى مع عدم مجيئه فإن هذا فرد من أفراد وجوب الإكرام وقد وجد بدون المجيء، أي لم يكن مجيء زيد موجداً له، وهذا خلف افتراض كون مجيء زيد موجداً لتمام أفراد وجوب الإكرام.

وأما إذا فُسر سنخ الحكم بصرف الوجود فهذا معناه أن الوجود الأول من وجوب الإكرام معلق على مجيء زيد مثلاً؛ لأنّ صرف الوجود دائماً يتحقق بالوجود الأول، فيكون مفاد الجملة الشرطية أنّ أول أفراد وجوب الإكرام معلق على مجيء زيد، وهذا لا يكفي في تحقق المفهوم في صورة ما لو جاء زيد مرةً فأكرمناه، ثم بعد ذلك لم يجيء لمرض أو نحوه أو لعدم رغبته في المجيء.

فإنّه لو شككنا في وجوب إكرامه بسبب مرضه أو إرسال رسالة فإنّه لا يمكن نفي وجوب إكرامه، بل يحتل الوجوب؛ لأنّ مفهوم الجملة الشرطية إنّما هو نفي الوجود الأول لوجوب الإكرام، والمفروض أنّ الوجود الأول لوجوب الإكرام قد تحقق خارجاً وقد سقط بالامتنال، فحتى لو كان الركن الأول موجوداً فأيضاً لا يتحقق المفهوم وهو نفي وجوب الإكرام؛ لأنّ العلة المنحصرة إنّما كانت علة للوجود الأول لوجوب الإكرام وقد سقط بامتناله، وأما سائر الوجودات المتأخرة فلا يمكن نفيها.^(١)

(١) وقد ذكر السيد الصدر رحمته أنّه في صورة ما لم يجيء زيد أصلاً ولو مرة واحدة يثبت المفهوم، إذا كان المجيء علةً منحصرة، ونستطيع أن نعبر عن هذا المطلب بأنّ الركن الثاني يحقق نصف المفهوم لا تمامه، باعتبار اختلاف صورتين حيث لا يتحقق المفهوم في الصورة السابقة ويتحقق في هذه الصورة. (مبحث في علم الأصول ٣: ١٤٤-١٤٥).

والمحاصل: أنه على التفسير الأول لسنخ الحكم يتحقق المفهوم حتى لو لم نحرز الركن الأول، وعلى الثاني لا يتحقق المفهوم حتى إذا أحرزنا الركن الأول؛ لأن غاية ما يثبت الركن الأول أن مجيء زيد علة منحصرة لسنخ الوجوب، فإذا فرض أن السنخ هو أول وجود الوجوب فهذا هو الذي له علة منحصرة (وهو المجيء)، وهذا لا ينفي وجود علة أخرى لما سوى السنخ أي ما سوى الوجود الأول، أي نحتمل وجود علة أخرى للوجودات المتأخرة للوجوب بعد انتهاء الفرد الأول.

ولكن الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من الحاجة إلى الركن الأول، وما ذكر لإثبات الاستغناء عنه لا نوافق عليه، ومنتصر لمذهب المشهور بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الصدر رحمته وهو تفسير ثالث لسنخ الحكم، فليس المراد مطلق الوجود ولا خصوص الوجود الأول للحكم، بل المقصود من سنخ الحكم هو طبيعي الحكم بما هو من دون لحاظ شيء زائد عليه، لا الوجود الأول ولا الشمول؛ لأن كليهما شيء زائد على نفس الطبيعة.

وإذا كان المراد من سنخ الحكم هو طبيعي الحكم فيخضع للقانون الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن الطبيعة لا تتعدم إلا بانعدام جميع الأفراد^(١)، فإذا كان انتفاء الشرط موجباً لانتفاء طبيعة الحكم يلزم أن ينتفي جميع أفراد إكرام زيد - مثلاً - بسبب انتفاء مجيئه، والذي فرض علة منحصرة لسنخ الوجوب.

نعم وجود الطبيعة تتحقق بفرد واحد لكن الكلام في انعدامها، فإنها لا تستفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، فإذا تم الركن الأول وثبت انتفاء الطبيعة فلا يمكن تحقق فرد من الوجود أصلاً؛ لأنه خلف انتفاء الطبيعة.^(٢)

(١) كفاية الأصول: ٦٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٥ - ١٤٦.

ولكن يمكننا الملاحظة على كلام السيد الصدر عليه السلام:

الملاحظة الأولى: أن هذا القانون - وهو توقف انتفاء الطبيعة على انتفاء أفرادها - قد وقع موضع الرد من قبل السيد الخوئي ^(١) تبعاً للمحقق الإصفهاني حيث قال: إن تلك الحصة من الطبيعة الموجودة في أي فرد تنتفي بانتفاء ذلك الفرد، ولا يتوقف انتفاؤها على انتفاء جميع الأفراد، ويصطلح على ذلك بأن نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأولاد، في مقابل المسلك الآخر القائل بأن الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، ويصطلح عليه بأن نسبة الطبيعة إلى أفرادها نسبة الأب الواحد إلى أولاده، ويعبر عنه بمسلك الرجل الهمداني؛ باعتبار أن المسلك الأول لأبي علي سينا، وقد نقل عن رجل كثيف اللحية في همدان أنه يرتأي المسلك الثاني - أي كون النسبة هي نسبة الأب الواحد إلى أولاده - فاصطلح عليه بمسلك الرجل الهمداني:

وقد استدل المحقق الإصفهاني على كون نسبة الطبيعي إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأولاد بأن الطبيعي يوجد بوجودات متعددة في ضمن أفرادها كزيد وعمرو - مثلاً - كما هو مسلك المشهور، فيصبح للطبيعة وجودات متعددة بعدد أفرادها، ولا بد من أن يكون في مقابلها أعدام متعددة أيضاً؛ لأنّ كلاً من الوجود والعدم بديل للآخر، وكل يترد عدمه الذي بديل له ولا يترد عدمه مع عدم غيره، وأما طارد العدم الكلي فلا مطابق له في الخارج. ^(٢) هذا ما ذكره المحقق الإصفهاني وتبعه السيد الخوئي في مقابل مسلك الرجل الهمداني.

وتحقيق الصحيح من المسلكين هو: أنه يظهر من كلام المحقق الإصفهاني عليه السلام (أما طارد العدم الكلي فلا مطابقة له في الخارج) أنّ الكلي الذي يترد العدم الكلي ويكون نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأولاد لا موطن له إلاّ الذهن، فكلام الرجل

(١) المحاضرات ٤: ١٠٣.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٨٩ - ٢٩٠.

الهمداني صحيح بالنسبة إلى الكلي العقلي الذي لا موطن له إلاّ الذهن، وأما الكلي الذي يتحقق في الخارج وهو الكلي الطبيعي في اصطلاح المنطقي في مقابل الكلي العقلي والمنطقي فنسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد.

فيتحصل أنّ كلاً من مسلّكي ابن سينا والرجل الهمداني صحيحان في مجاله، فالكلي الذهني نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأولاد، والكلي الموجود في الخارج نسبته نسبة الآباء إلى الأولاد، وما يظهر من كلام المحقق الإصفهاني قد نص عليه السيد الصدر صريحاً.

يبقى في المقام إشكال، وهو أنّهم عرفوا الكلي بما ينطبق على كثيرين، وفي نفس الوقت التزموا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وأنّه هو الكلي الوحيد الذي يوجد في الخارج دون الكلي المنطقي والعقلي، وهذا يستلزم التناقض؛ لأنّ ما يوجد في الخارج لا ينطبق على كثيرين للقانون القائل: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فكيف تلتزمون بأنّه كلي وفي نفس الوقت موجود في الخارج؟

وللتغلب على هذا الإشكال قالوا: إنّ هذا الكلي أيضاً لا يوجد في الخارج وإنما المراد من وجوده في الخارج هو وجود أفرادهِ، وهذا معنى قولهم: وجود الطبيعي بوجود أفرادهِ، أي ما يوجد في الخارج هو أفرادهِ.

ولكن هذا الحل يستلزم اشكالاً آخر وهو أنّه إذا كان الموجود الخارجي هو جزئي شخصي كما يقتضيه قانون «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فلماذا أسموه بالكلي ولم يعتبروه جزئياً كسائر الجزئيات مثل يد أو رجل زيد؟!

ويبدو أنّ سبب تسميتهم لانسانية زيد مثلاً بالكلي الطبيعي هو أنّها تختلف عن سائر الجزئيات كيد زيد ورجله، حيث أنّها مماثلة للانسانية الموجودة في عمرو بخلاف اليد فإنّها ليست مماثلة للرجل.

والمهم أنّ العقل يدرك أنّ الموجودات الخارجية كلها جزئيات، غاية الأمر على قسمين: فقسم منها متماثلة كإنسانية زيد وإنسانية عمرو، والقسم الآخر غير مماثلة كزيد ورجله، فالقسم الأول إمّا يصطلح عليه بالكلي الطبيعي أو بمحصص كلي الطبيعي ولا مشاحة في الاصطلاح.

ويتلخص من كلامنا أنّ الوجه الذي ذكره السيد الصدر رحمته للرد على كفاية الركن الثاني وعدم الحاجة إلى الركن الأول مبتلى بهذا الإشكال.

الملاحظة الثانية: أنّه يمكن القول بأنّ تفسير السنخ بالطبيعة من دون قيد كما فسره بذلك السيد الخوئي^(١) والسيد البجنوردي^(٢) والسيد الصدر^(٣) لا بد وأن يرجع إلى أحد التفسيرين السابقين، إما كل الأفراد أو صرف وجودها؛ وذلك لأنّه حسبما جاء علم المنطق قسّم الكلي إلى ثلاثة أقسام لا أكثر: العقلي، والمنطقي، والطبيعي:

وما يوجد في الخارج هو الأخير فقط، وهو لا يخلو من أحد شكلين: إمّا كل الأفراد، وإمّا صرف وجودها، ويحتمل إضافة شيء آخر وهو أن يكون بنحو المهملة، والذي ذكره المحقق العراقي رحمته أنّه بحكم الجزئية^(٤).

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون كلي يوجد في الخارج إلّا وأن يراد منه صرف الوجود من الفرد أو كل الأفراد، فلا يصحّ أن نفسّر السنخ والكلي بشيء غير هذين، فقول السيد الصدر من إمكان تفسير السنخ بغيرهما لا يمكن المساعدة عليه، فالأفضل أن نرفع اليد عن جواب السيد الصدر ونجيب كالتالي، وهو:

الوجه الثاني: أنّ ما ذكره هذا القائل (المستغني من الركن الأول) وهو أنّ الجملة الشرطية في قوة أن يقال: (مجيء زيد موجد تمام أفراد وجوب الإكرام) - مثلاً -

(١) المحاضرات ٥: ٨٣ - ٨٤.

(٢) منتهى الأصول ١: ٤٢٧.

(٣) مجتبه في علم الأصول ٣: ١٤٥.

(٤) مقالات الأصول ١: ٣٩٨.

لا يدل على المفهوم إلا إذا أدجنا فيها الركن الأول وكون المجيء علة منحصرة، إذ بدون ذلك لا تكفي هذه الجملة لاقتناص المفهوم؛ وذلك لأنه غاية ما تدل هذه الجملة أنه في حالة المجيء لا بد من أن يوجد جميع أفراد الوجوب ولا يشذ منها فرد واحد، إلا أن السؤال هو عن حالة عدم المجيء، ففي هذه الحالة لا يمكن نفي الوجوب إلا بافتراض العلية المنحصرة، وبدون ذلك يحتمل عقلاً أن يوجد الوجوب من طريق علة أخرى، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا بفرض العلية المنحصرة.

والحاصل: أن هذه الجملة إنما تدل على أنه على تقدير المجيء يوجد كل الوجوبات ولا يبقى وجوب إلا وقد تحقق، وأما على تقدير عدم المجيء يحتمل كلا الأمرين - أي انتفاء الوجوب وتحقيق الوجوب - ببركة علة أخرى بديلها، ولا يمكن إثبات عدم الوجوب إلا بافتراض انحصار العلة، فالالتزام بدلالة هذه الجملة على المفهوم يتوقف على كونها تستبطن الركن الأول، فلا يكتفى بالركن الثاني.

التنبيه السابع: يبدو أن هنا ركناً ثالثاً، وهو ألا تكون القضية مسوقة لتحقيق الموضوع العقلي كجملة: إن رزقت ولداً فاختنه، فإنها ليست ذات مفهوم.

والكلام تارة في أنه كيف لا يكون لها مفهوم وأخرى في حدّها:

أما حدّها بشكل تتميز عن القضايا التي يمكن فيها المفهوم، فهو أن الجزاء إذا كان إيجاداً ممكناً في حالة عدم وجود الشرط فهذا هو القضية التي يتنازع مفهومها، وأما إن لم يمكن عقلاً الإتيان بالجزاء في حالة عدم وجود الشرط فهذا هو الذي لا مفهوم له، مثلاً: لا يمكن أن يُختن ذلك الولد ما دام لم يرزق، فإنّ الجزاء ليس ختان أيّ ولد أراد، بل خصوص ذلك الولد الذي لم يرزق بعد، وهذا بخلاف جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّه يمكن إكرامه وهو في داره من دون أن يأتي، أو جملة (إن رزقت ولداً في السفر فاختنه) فإنّه يمكن ختان نفس الولد على تقدير ولادته في الحضر.

وأما أنه لماذا ليس لها مفهوم فإن وجه ذلك هو أنه إذا لم يرزق هذا الولد فلا موضوع لوجوب ختانه، فالعقل يحكم بانتفاء وجوب الختان - أي ختانه بالخصوص - لعدم إمكان ذلك، ولا مضايقة في أن يسمى ذلك مفهوماً بحكم العقل .
ونستنتج من هذا البحث أنه لو أمكن حكم الشرع بعدم وجوب الختان تبعاً لحكم العقل فإنه يكفي الركنان السابقان لاقتناص المفهوم، وأما إن قلنا بأن الشرع لا يحكم هنا بالانتفاء عند الانتفاء فإنه لا بد من إضافة ركن ثالث في المقام، وهو ألا تكون القضية مسوقة لتحقق المفهوم .

المقام الثالث: في مفهوم الشرط إثباتاً أو نفيّاً:

ويقع الكلام أولاً في منطوق الجملة الشرطية ثم عن مفهومها:

المرحلة الأولى: البحث عن منطوق القضية الشرطية، كوجوب الإكرام عند مجيء زيد في قولك: إن جاءك زيد فأكرمه - مثلاً - ويظهر من المحقق الخراساني أنه لا كلام في ذلك. (١)

إلا أن المحقق الإصفهاني رحمته الله قال بأن هذا ليس مدلول أداة الشرط، وفي الواقع فصل بين دلالة الجملة الشرطية وبين دلالة أداة الشرط، فما يدل على ترتب الجزاء على الشرط ليس الأداة، بل كلمة (الفاء) التي تدخل على الجزاء أحياناً، أو نفس ترتيب الهيئة في الجملة الشرطية، وأما أداة الشرط فليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وإنما فائدتها هو أن مدخولها - أي المجيء مثلاً - واقع موقع الفرض والتقدير، أي إن الإكرام واجب في فرض مجيء زيد أو على تقدير مجيئه، وهذا ما ذهب إليه علماء العربية ويفهمه أهل العرف والمحاورة. (٢)

هذا كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله بالنسبة إلى أداة الشرط .

(١) كفاية الأصول: ١٩٤.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٤١٢ - ٤١٣.

وأما المحقق النائيني رحمته الله فكلامه بالنسبة إلى أداة الشرط مرتبك فيما نقله عنه السيد الخوئي، فهو يلتزم بوضع الأداة للتعليل^(١) ثم يذهب إلى أنها لا تدل على أزيد من اللزوم، وأما الترتب فيستفاد من هيئة الجملة الشرطية وسياق الكلام^(٢)، وقال في الواجب المشروط بأنّ الأداة موضوعة للربط بين الجملتين^(٣) وذهب في موضع آخر إلى وضعها لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير.^(٤)

هذا، وما داموا يتفقون في أصل دلالة الجملة الشرطية على تعليق الجزاء على الشرط فذلك كافٍ في حدود بحثنا، إذ لا يهمننا منشأ تلك الدلالة، فنترك البحث عن المنطوق ونتعرض إلى المرحلة الثانية من البحث، وهو:

المرحلة الثانية: البحث عن مفهوم القضية الشرطية، وقد وقع موضع الخلاف، فنذكر أولاً أدلة المثبتين للمفهوم، ثم أدلة النافين، ثم اختيار الصحيح من القولين: الدليل الأول: أنّ أداة الشرط وضعت للمفهوم أي الانتفاء عند الانتفاء، فكما أنّ جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه) تدل على وجوب الإكرام عند المجيء تدل على انتفاء الوجوب رأساً عند عدم المجيء، وقد تمسك هذا القائل بتبادر ذلك منها. وهذه الدعوى عهدتها على مدعيها؛ لأنّه ليس خاضعاً لبرهان عقلي كما ذكره السيد الروحاني رحمته الله، غير أنّ هذا الوجه قد ابتلي بإشكالين:

١ - الإستبعاد بأنّه لو كان موضوعاً فلماذا هذا الخلاف العظيم؟!

٢ - أنّ هناك عدة من الجمل الشرطية ليس لها مفهوم كقولك: (إن شربت السم مت) أو (إن قطعت رقبتك مت) كما مثل به السيد الخوئي رحمته الله، فإنّه لا شك في عدم المفهوم إذ لو لم يشرب السم أيضاً يموت ﴿كُلُّ مَنْ عَلِمَهَا فَنَّ﴾^(٥)، فنتساءل هل هذا غلط أو مجاز، أم أنّ الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم؟

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٤٧.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٣) و(٤) أجود التقريرات ١: ١٩٥.

(٥) الرحمن: ٢٦.

أما كونه غلطاً أو مجازاً فهو خلاف الوجدان، إذ ليس في هذه الجمل عناية وتجوّز فيتعين الاحتمال الثالث، وهو عدم المفهوم للشرطية، وأنّ ما تواجد فيه المفهوم فهو لأجل قرينة خاصة أو عامّة - كالإطلاق، كما يأتي بيانه - لا لأجل الوضع.

وهناك محاولات لدفع هذا الإشكال:

المحاولة الأولى: وهي للسيد الخوئي^(١) والسيد الصدر^(٢) عليهما السلام من أنّ الموت لم يعلّق على شرب السمّ وإنما المعلّق عليه هو الإخبار بالموت، ببيان أنّ الإخبار قد يكون مطلقاً كما لو أخبر عن موت زيد غداً بلا قيد وشرط، وتارة يكون الإخبار معلقاً أي إنّ إخباري بموت زيد ليس مطلقاً وإنما هو في صورة شربه للسمّ، فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق انتفاء النسبة الحكمية والإخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجي.

والذي دفع السيد الخوئي إلى هذا الكلام هو مسلكه في الوضع، حيث اختار هناك مسلك التعهد من أنّ المتكلّم يتعهد أنّه متى أراد الإخبار عن النسبة وقصد الحكاية عنها يستعمل كلمة (مات) مثلاً، فإذا قال: إن شربت السمّ متّ، يتعهد من كلمة (متّ) الإخبار عن النسبة بين الموت وشارب السمّ. ولكن من لم يقل بهذا المسلك - وهو المشهور ومنهم السيد الصدر^{عليه السلام} - فلا نرى لهم موجباً للالتزام بهذا التفسير، بل حتى على مسلكه لا يكون الجزاء هو الإخبار بالموت؛ لأنّ إخباره بالموت إنّما هو الآن وقبل شرب السمّ، نعم يخبر الآن بالموت بعد شرب السمّ. وأياً ما كان فلنرجع إلى تقييم هذا الجواب.

والظاهر عدم إمكان المساعدة على هذا الجواب؛ وذلك لأنّنا نتساءل أنّ ما يترتب على شرب السمّ هل هو نفس الموت الخارجي أم الإخبار عنه؟

(١) المحاضرات ٥: ٧٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٧٥.

أما الثاني فلا ملازمة بينهما قطعاً؛ إذ ليس شرب السمّ الموجب للموت ملازماً لإخبار هذا القائل بموته، إذ قد يموت ولا يخبر عنه هذا القائل لعدم علمه أو لمانع، كما قد يعكس الأمر فيخبر عن الموت اشتهاهاً، فالملازمة إنّما هي بين شرب السمّ والموت الخارجي، فيتعين الوجه الأول وهو أنّ الموت بنفسه معلق على شرب السمّ فيعود الإشكال السابق، فلانساعِد على هذا الحل.

المحاولة الثانية: أنّ المراد من الموت هو الفوري فيكون له مفهوم. وفيه أنّه يموت فوراً أيضاً بقطع الرقبة والخنق، فلا يصحّ أن يقال: إن لم تشرب السم لم تمت فوراً. المحاولة الثالثة: أن يلتزم بأنها مجاز وأنّ العبارة الخالية من المجاز هي: (إن شربت السمّ متّ بالسمّ فقط لا بغيره)، وإنّما حذفت هذه الزيادة لكونها واضحة^(١)، وإذا كان معنى الجملة هكذا فيدخل في القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع؛ لأنّه إن لم يشرب السمّ لا يوجد موضوع للموت بالسمّ.

المحاولة الرابعة: أنّ الجملة الشرطية مستعملة في معناها الحقيقي وهو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، غاية الأمر أنّ الجزء في مثل جملة (إن شربت السمّ متّ) ليس هو طبيعي الموت بنحو مطلق، بل هو حصة خاصة منها بسبب القرينة العقلية الدالة على تعدد أسباب الموت، ففي إثبات الانتفاء عند الانتفاء لم يرتكب التجوّز؛ لأنّ تلك الحصة الناتجة من شرب السمّ تنتفي بانتفاء شربه، إلّا أنّ المراد من الموت ليس هو طبيعته بل هو حصة خاصة.

إن قلت: بعد أن كان ظهور الجزء في السنخ فاستعماله في حصة خاصة يتطلب العناية والمجاز مع أنّنا لا نشعر بالتجوّز فيعود المحذور، غاية الأمر ليس التجوّز منطقة دلالة الأداة على الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما التجوّز في منطقة استعمال الجزء في حصة خاصة لا في السنخ، مع أنّ الوجدان يشهد بعدم وجود عناية وتجوّز في هذه الجملة أصلاً.

قلت: إنّ استعمال الكلي في بعض حصصه لا يستلزم التجوّز، ولذلك يبقى العام بعد تخصيصه على حقيقته، ولا يلزم مجاز لا في تخصيص العام ولا تقييد المطلق .
ومورد تفصيل البحث عن هذا الإشكال وهو النقض بأمثال جملة (إن شربت السمّ متّ) هو عند ذكر أدلة المنكرين للمفهوم، حيث جعلوا وجود أمثال هذه الجملة من شواهد عدم المفهوم .

وبعد الانتهاء عن تقريب المفهوم بدعوى الوضع استدلووا عليه بالإطلاق مقابل الوضع - وقد قرّب الإطلاق بطرق مختلفة، فسردها ضمن أدلة المثبتين .
الدليل الثاني: الانصراف، حيث إنّهُ بعد الاعتراف بعدم وضع الجملة الشرطية للانتفاء عند الانتفاء متمسك بالانصراف - أي انصراف الجملة الشرطية - إلى كون الشرط علّة منحصرة؛ لأنّ المنحصرة هو الفرد الأكمل للعلّة، والمطلق ينصرف إلى الفرد الأكمل .

وهذا الدليل قد ذكره في (الكفاية) وأجاب عنه بمنع الصغرى والكبرى معاً، فقال: وفيه: أولاً: أنّ العلّة المنحصرة ليست بأكمل وأشد استحكاماً - في حد العلّة - من العلّة غير المنحصرة؛ لأنّ نسبة تأثير العلّة في إيجاد المعلول نسبة واحدة لا تختلف سواء أكانت العلّة منحصرة أم متعددة، لأنّه من الواضح أنّ المعلول بحاجة إلى العلّة ومتوقف عليها سواء وجد إلى جنبها علّة أخرى أم لم توجد، فدرجة تأثير العلّة المنحصرة نفس درجة غير المنحصرة، فلا يقاس بالبياض - مثلاً - حيث تختلف درجته شدةً وضعفاً، بل كل علة لا بدّ وأن تكون كاملة حتى يوجد المعلول، ووجود علة أخرى في صفّها لا يؤثر في كمال هذه العلّة .

نعم، إلّا في صورة واحدة وهو ما إذا وجدت معاً كما لو أطلق رصاصتان في آن واحد في قلب حيوان بشكل كان كل منهما علّة تامّة لقتله، فإتّهما تتبدلان إلى علتين ناقصتين ويستند القتل إليهما معاً .

وثانياً: لو سلمنا أكملية العلة المنحصرة فع ذلك ليس مجرد الأكملية موجباً لانصراف المطلق إليه، وإنما يتحقق الانصراف بالأنس الذهني ببعض الأفراد لأسباب خارجية ككثرة استعماله، ومن هنا إذا كثرت استعمال لفظة (السيد) وأمثاله في مجتهد أو زعيم فإنه ينصرف إليه على رغم أن السيد الأكمل هو إمام العصر عجل الله فرجه، إلا أنه بسبب كثرة الاستعمال في غيره تنصرف هذه الكلمة إلى ذلك المجتهد. (١)

الدليل الثالث: أن إطلاق الترتب بين الشرط والجزاء يقتضي الترتب بين المعلول والعلّة المنحصرة: لأن الترتب الذي بين المعلول وغير المنحصرة يحتاج إلى مؤونة زائدة، كما أن إطلاق الوجوب يقتضي النفسية والعينية والتعيينية؛ لأنّ مقابلها محتاج إلى مؤونة زائدة ككونه لغيره.

وهذا الدليل قد ذكره المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: (إن قلت نعم، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة...) (٢) ولكن هل المراد من الإطلاق هو إطلاق أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية أو الشرط نفسه، فإنّ كلام المستدل مجمل من هذه الناحية، إلا أنه ليس المراد هو إطلاق الشرط؛ لأنّ ذلك يأتي في الأدلة الآتية.

وقد وضّح المحقق الإصفهاني رحمته الله هذا الدليل بأنّ نفس النكته التي أوجبت اقتضاء الإطلاق في الوجوب كونه وجوباً نفسياً لا غيرياً تقتضي هنا أن يكون الترتب - أي ترتب الجزاء على الشرط - ترتب المعلول على العلة المنحصرة، وتلك النكته هي أنّ خصوصية الوجوب النفسي أمر عدمي وهو الوجوب لا لغيره، وخصوصية الوجوب الغيري أمر وجودي وهو الوجوب لغيره، والأمر العدمي لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الأمر الوجودي، فيتمسك بإطلاق الوجوب لنفي الخصوصية الزائدة وإثبات الوجوب النفسي.

(١) و (٢) كفاية الأصول: ١٩٥.

وهذه النكتة موجودة في القضية الشرطية أيضاً؛ لأنَّ الترتب المستفاد في الجملة الشرطية مردد بين الانحصاري وغير الانحصاري، وبما أنَّ الترتب غير الانحصاري يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهو أن يكون الترتب على غير هذا الشرط أيضاً بخلاف الانحصاري، فإنَّه ترتب بقول مطلق غير محتاج إلى مؤونة زائدة على بيان أصل الترتب، فالإطلاق يقتضي الترتب الانحصاري؛ لأنَّ إطلاق الترتب يقتضي عدم القيد الزائد فيثبت الانحصاري، لأنَّه لا يحتاج إلى قيد زائد على بيان نفس الترتب. (١)

ولأجل الأيّرجع هذا التقريب إلى تقريب إطلاق الشرط - والذي ذكره المحقق الخراساني رحمته أيضاً - ركّزنا التعبير على نفس الترتب وقلنا: إنَّ مركز الإطلاق - في هذا الدليل - هو نفس الترتب، ولم نقرب الدليل بأنَّ يترتب الجزاء على هذا الشرط وعلى غيره؛ لأنَّ هذا يرجع إلى إطلاق الشرط فيتداخل الدليلان.

هذا هو الدليل الثالث، وقد أجاب عنه المحقق الخراساني وتبعه السيد الروحاني (٢)، وقد ذكر في (الكفاية) جوابين (٣):

الجواب الأول: أنَّ الترتب مستفاد إما من أداة الشرط وإما من هيئة الجملة الشرطية، وبما أنَّ كليهما معنًى حرفي فلا يمكن فيهما الإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الاستقلالي يخرجها من المعنى الحرفي.

ويجدر التنبيه على نكتة وهي أنَّ شبيه هذا المشكل قد أثاره الشيخ الأعظم الأنصاري في تقييد الهيئة، فاضطرَّ إلى إرجاع القيد إلى المادة على خلاف مقتضى قواعد العربية (٤)، وقد حلَّه المحقق الخراساني بملحين:

(١) نهاية الدراية ٢: ٤١٣.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٣) كفاية الأصول: ١٩٥ - ١٩٦.

(٤) مطارح الأنظار ١: ٢٦٣ - ٢٦٦ (مقدمة الواجب، الهداية السادسة).

أولاً: عدم تسليم جزئية المعنى الحرفي .

وثانياً: بعد تسليم جزئته يمكننا إيجاده مضيقاً، لا تضيقه وتقيده بعد وجوده مطلقاً ووسيعاً^(١) فهو من باب (ضيق فم الركبة).

هذا، ولكن المشكلة هنا ليس هو جزئية المعنى الحرفي لكي تخضع لهذين الحلين، بل المشكلة هو أنّ المعنى الحرفي - سواء أكان جزئياً كما يقوله الشيخ الأنصاري^(٢) أم كلياً كما يقوله المحقق الخراساني^(٣) - وكثير من العلماء - ملحوظ آتياً لا استقلالياً، فلا يمكن فيه الإطلاق لاحتياجه إلى اللحاظ الاستقلالي، وبمجرد اللحاظ الاستقلالي يخرج عن كونه معنىً حرفياً، وهذه المشكلة لا يمكن حلها بالحل المذكور هناك .

الجواب الثاني: أنّ قياس المقام بالوجوب النفسي مع الفارق؛ لأنّ أحد الوجوبين متقوم بأمر عدمي والآخر بأمر وجودي، فيثبت الأول (أي المتقوم بالأمر العدمي) بالإطلاق؛ لقلّة مؤونته، أي يرفع المؤونة الزائدة بالإطلاق، لكن في المقام لا فرق بين الترتب المنحصر وغير المنحصر في المؤونة الزائدة، بل كلاهما متساويان .

ولكن المحقق الإصفهاني ناقش المحقق الخراساني في جوابه الأول نقضاً وحلاً:

أمّا النقضي فهو أنّ إشكال عدم اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المعنى الحرفي مشترك في مسألة إثبات الوجوب النفسي بإطلاق الصيغة؛ لأنّ هيئة الأمر الدالة على الوجوب أيضاً معنىً حرفي، فكيف يتمسك بالإطلاق مع أنّه يتطلب اللحاظ الاستقلالي؟!

وأما الحلّي فهو أنّ اللحاظ الاستقلالي لا يتعلق بنفس الهيئة، بل يتعلق بمتعلق الهيئة وهو المادة، مثلاً: هيئة (أكرم) تدل على الوجوب، وبما أنّها معنىً حرفي فإنّ

(١) كفاية الأصول: ٩٧.

(٢) مطارح الأنظار ١: ٢٦٧.

(٣) كفاية الأصول: ٤٢ - ٤٣.

الإطلاق لا يتعلق بها بل يتعلق بما يتعلق به الوجوب وهو مادة (الإكرام)، فعالج المشكلة بإجراء مقدمات الحكمة في متعلق الهيئة لا في نفس مدلول الهيئة. (١)
وعلى كلام المحقق الإصفهاني رحمته يكون مركز الإطلاق والتقييد في متعلق الهيئة وهو الإكرام في (إن جاءك زيد فأكرمه).

وقد اختار المحقق النائيني رحمته نفس هذا الكلام - أي تعلق الإطلاق والتقييد بمادة الإكرام لا الوجوب - ولكنه أضاف قيداً زائداً وهو أنّ التقييد يتعلق بالمادة المنتسبة، أي مادة الإكرام المنتسبة إلى الوجوب. (٢)

وقد ذكر السيد الروحاني أنّ من المحتمل أن يكون نظر المحقق الخراساني في إطلاق أو تقييد الهيئة أيضاً إلى ما ذكره المحقق الإصفهاني، إلا أنّه يرد على كلام المحقق الإصفهاني إشكالان:

الإشكال الأول: أنّ الحل الذي قدمه بأنّ الإطلاق يتعلق بطرف الهيئة لا بنفسها وإن كان يحل المشكل في إطلاق الوجوب وتقييده أي في صورة الشك في تقييد الوجوب، لكن لا يحل المشكل في صورة الشك بين كون الصيغة للوجوب أو الندب؛ لأنّ الشك ليس في متعلق الوجوب والندب بل في نفسها، فالتردد إنّما هو في الحكم (حيث لا يعلم أنّه وجوب أم استحباب) لا في متعلق الحكم؛ لأنّ متعلق الوجوب هو نفس متعلق الندب بلا فرق، فإطلاق المادة لا يثبت أحد الطرفين لا الوجوب ولا الندب.

الإشكال الثاني: أنّ حل المحقق الإصفهاني يرجع هذا الدليل - وهو إطلاق الترتب والذي هو الدليل الثالث - إلى الدليل الرابع، وهو التمسك بإطلاق الشرط الموجود في

(١) نهاية الدراية ٢: ٤١٢ - ٤١٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٩٤.

القضية الشرطية؛ لأنّ طرف الترتب هو الشرط أي مجيء زيد، فإذا كان الإطلاق الجاري في الترتب يرجع إلى طرفه وهو مجيء زيد فإنّ هذا هو الدلیل الرابع الآتي، وهو التمسك بإطلاق مجيء زيد أي كون مجيء زيد شرطاً مطلقاً كما يأتي بيانه في الدلیل الرابع. (١)

وفي تحقيق هذا المطلب لنا كلمتان:

١ - إنّ الإشكال الأوّل لا علاقة له بالمقام؛ إذ لعلّ المحقق الإصفهاني لا يثبت

الوجوب بالإطلاق في مقابل النذب.

٢ - وأمّا الإشكال الثاني الذي ذكره السيد الروحاني صحيح، ونضيف عليه أنّ

المراد من طرف الترتب - والحال أنّ له طرفين - إمّا الشرط وإمّا الجزء، فإن كان

المراد إطلاق الشرط دخل في الدلیل الرابع، وإن كان المراد إطلاق الجزء فهو لا ينفع

لإثبات المفهوم، وإن كان يظهر وجود قائل به حيث ذكر السيد الخوئي عند بيان

التمسك بالإطلاق حيث قال: (من إطلاق الشرط أو الجزء) (٢) وقد أسنده السيد

البحرودي إلى المحقق النائيني قائلاً إنّهُ تمسك بإطلاق الجزء (٣) وسواء أ وجد له

قابل أم لا فإنّه يرجع إلى الدلیل السادس، فعلى كلا التقديرين لا يكون دليلاً مستقلاً.

ولعله لذلك تركه السيد الصدر فلم يذكر الاستدلال بالترتب على رغم توضيح

المحقق الإصفهاني له ووروده في (الكفاية).

ونحن نقترح وجهاً لتصحيح هذا الدلیل وجعله دليلاً مستقلاً فنرفع عنه تلك

الإشكالات وفي نفس الوقت لا يرجع إلى الأدلة الآتية:

(١) منتقى الأصول ٣: ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٢) الدراسات ٢: ١٩٦.

(٣) منتهى الأصول للسيد البحرودي ١: ٤٢٤.

وذلك بأن يقوم المتكلم أولاً بملاحظة هذه النسبة والتي هي معنى حرفي، ومن الطبيعي أن يتبدل إلى المعنى الاسمي حينئذٍ، وبعد أن تمت حسابات المتكلم من الإطلاق أو التقييد لهذا المعنى الذي هو فعلاً معنى اسمي، فبعد ذلك يقوم بإنشاء الترتب ويلاحظه آلياً، إلا أن ملاحظته إشارة إلى نفس ما سبق منه، فإذا استطاع المولى أن يلاحظه آلياً مشيراً إلى ما لاحظته سابقاً من دون أن يستلزم اللحاظ الإستقلالي فإن المشكلة المذكورة ترتفع وفي نفس الوقت يحتفظ هذا الدليل على استقلاله.

غير أننا لانصرّ على هذا الاقتراح؛ لكوننا في غنى عن هذا الوجه بفضل الوجوه الآتية:

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) وقد جعله السيد الصدر رحمته الله بعنوان التقريب الثالث (٢) وذكره السيد الروحاني رحمته الله بعنوان الوجه الثاني (٣): وهو التمسك بإطلاق الشرط كالمجيء - مثلاً - في جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنه شرط لوجوب الإكرام، ومقتضى الإطلاق الأحوالي لشرطيّة مجيء زيد أن الوجوب يترتب عليه في جميع أحوال المجيء سواء اقترن بأمر آخر كإرسال الرسالة أو سبقه ذلك الأمر أم لا، فإذا لم يجيء زيد ولكن أرسل رسالة فعلى تقدير تحقق الوجوب يلزم كون المجيء ليس شرطاً في جميع الحالات؛ لأنه في حالة سبق إرسال الرسالة تصبح الرسالة هي الشرط لوجوب الإكرام ويخرج المجيء عن كونه شرطاً؛ إذ لا يؤثر في الوجوب إلا الشرط السابق - وهو الرسالة - ويكون المجيء غير مؤثر لتحقيق وجوب الإكرام، وهذا خلف فرض أن المجيء هو الشرط لوجوب الإكرام في جميع الأحوال.

(١) كفاية الأصول: ١٩٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٤.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٢٢٧.

وبعبارة أخرى: لو سبق المجيء شيء آخر وكان التأثير لذلك الشيء لزم أن لا يكون المجيء شرطاً في حالة المسبوقية، وهكذا لو قارنه وترتب الجزء على مجموع هذين العاملين (بنحو التركيب) أو على الجامع بينهما، فإنّ معناه أنّ المجيء ليس شرطاً في هاتين الحالتين، وهذا ينافي إطلاق الشرط، فإذا أثبتنا إطلاق عليّة المجيء في جميع الأحوال استلزم العلية المنحصرة.

وقد وقع هذا الدليل موضع اعتراض كل من المحقق الخراساني والنائبي والإصفهاني والمشكيني صاحب (حاشية الكفاية) والشهيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام بإيرادات مختلفة:

الإيراد الأول: وهو للمحقق الخراساني ^(١) والنائبي ^(٢) والإصفهاني ^(٣) والعلامة المشكيني عليه السلام ^(٤) من أنّ أصل هذا الدليل وإن كان صحيحاً - أي لو تمّ هذا الإطلاق لكان دليلاً على إثبات المفهوم - لكن لا يتم هذا الإطلاق بسبب عدم توفر بعض شروطه، وهو كون المتكلم في مقام البيان، فإنّه غالباً ليس في مقام البيان من هذه الجهة، مثل قوله (تعالى): ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ ^(٥) الوارد في مقام البيان من جهة حلية الصيد ومن جهة التذكية لا من جهة حلية اجزائه المحرمة كالغدد والطحال ولا من جهة الطهارة والنجاسة كمحلّ عضّ الكلب الملاقي للنجس.

وهذا المطلب قد وقع مورد البحث لعدم وضوح المراد من كون المتكلم ليس في مقام البيان، وفيه احتمالات ثلاثة:

١ - كفاية الأصول: ١٩٦.

٢ - فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٨١.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٤١٦، بتوضيح منّا.

٤ - كفاية الأصول المحشاة ١: ٣٠٥.

(٥) المائدة: ٤.

الاحتمال الأول: ما ذكره المحقق النائيني والإصفهاني والعلامة المشكيني (حاشية الكفاية) حين اعتراضهم على هذا الوجه - أي الدليل الرابع - فذكروا أنّ القضية الشرطية في الشريعة الإسلامية لم ترد في مقام بيان فعلية تأثير الشرط، أي إنّ الشرط - كالجميء - ليس علّة تامة ومؤثراً بالفعل، وإنما هي في مقام بيان اقتضاء الشرط لتحقيق الجزاء، ومجرد المقتضي لا يستلزم تحقق الجزاء؛ لاحتياجه إلى الشرط وعدم المانع، فأحياناً يوجد المانع من تأثير المقتضي.

ونحن في توضيح هذا المطلب نقول: إنّ هناك قضايا شرطية وردت في الكتاب والسنة لا يكون الشرط فيها أكثر من المقتضي، كقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(١) المتضمنة للقضية الشرطية: (إن دعوتوني أستجب لكم)؛ ولذلك أصبحت كلمة (أستجب) مجزومة لتقدير أداة الشرط، وهكذا: (إن صليت الصلاة الكذائية أو صمت ثلاثة أيام في المدينة المنورة فدعائك يستجاب)، ونجد كثيراً عدم استجابة الدعاء على رغم إتيان العبد بالشرط المذكور، ولا يقال إنّها تستجاب في المستقبل؛ لأننا نقول: كلامنا في صورة ما إذا طلب العبد سرعة الإجابة وعيّن لها وقتاً خاصاً كالغد وقال: استجب دعائي غداً.

وقد فسّرت بعض الأخبار أنّ الدعاء ليس هو العلة التامة، فقد يبتلى بالمانع أو عدم توفر سائر الشروط كالمصلحة أو قابلية العبد واستعداده، وقد بلغ عدد الشروط في بعضها ثمانية شروط كعدم المعصية، وقد عبّر عنها بالمانع في الدعاء بعد زيارة الأئمة عليهم السلام: «اللهم إن كانت ذنوبي قد أخلقت وجهي عندك وحجبت دعائي عنك». (٢).

(١) غافر: ٦٠.

(٢) مفاتيح الجنان: ٧٢١.

والحاصل: أنّ الواقع الخارجي يشهد بأنّ الشرط في القضايا الشرطية الشرعية ليست علة تامّة ومؤثرة فعليّة لتحقيق الجزاء، فيتعين حملها على المقتضى.

بعد هذا التوضيح نواصل كلام المحقق النائيني والإصفهاني والمشكيني، فقد ذكروا أنّ المجيء - مثلاً - إذا كان مقتضياً وجزءاً للمؤثر فقط، فلا ينافي ذلك تأثير غيره أيضاً في الجزاء؛ لأنّه لا ينافي كونه مقتضياً. نعم، لو كانت القضية الشرطية في مقام أنّ المجيء مؤثراً بالفعل كان مقتضى الإطلاق كون الشرط منحصراً. هذا ما ذكره هؤلاء المحققون الثلاثة.

ولكن لم يوافق عليه السيد الروحاني فاعترض بعدم إمكان الالتزام بهذا المطلب؛ لأنّه يقتضي فقهاً جديداً إذ لازمه عدم استفادة فعليّة الوجوب عند تحقق الشرط، فلا يثبت وجوب الصلاة والوضوء بجملة: (إذا نمت فتوضأ) و(إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والتهور)، إذ يمتثل وجود مانع أو انتفاء شرط، فلا يحرز الفقيه الوجوب؛ لعدم إحراز علته التامّة، وهذا لا يلتزم به فقيه.

ولكن لانساعد اعتراض السيد الروحاني؛ إذ يمكن دفع احتمال وجود المانع بالأصل، ودفع احتمال وجود الشرط بأصالة عدم اشتراط شيء آخر.

الاحتمال الثاني: أنّ المتكلم ليس في مقام البيان من جهة كون الشرط مؤثراً فعلياً أو شأنياً.

وبيانه: أنّ المجيء - مثلاً - إذا كان مسبوقاً بالبديل يخرج عن كونه مؤثراً بالفعل في وجوب الإكرام؛ لأنّ المعلول يستند إلى أسبق العلل فيصبح مؤثراً شأنياً، وذلك لا لأجل قصور ذاتي فيه بل لأجل عامل خارجي، وهو سبق البديل الموجب لتحقيق الوجوب قبل تحقق المجيء، فلا يكون المجيء علة لوجوب الإكرام؛ لأنّه يستلزم تحصيل الحاصل، فمراد المحقق الخراساني من (عدم البيان من هذه الجهة) هو أنّه ليس في مقام البيان من جهة أنّ المجيء مؤثر فعلي حتى في صورة سبق بديله، الأمر الذي يخرج عن المؤثرية الفعلية ويجعله مؤثراً شأنياً.

والجدير بمقام هؤلاء الأعلام الثلاثة أن يكون مرادهم من تفسير كلام المحقق الخراساني هو هذا الاحتمال الثاني، ويشهد لذلك تعبيرهم بالمؤثر الفعلي وفعلية تأثير الشرط، كما أنّ مرادهم من عدم كون الشرط علة تامة هو أنّه في صورة تقارن المجيء مع بديله يتبدلان إلى العلة الناقصة وإن كان كل منهما وحده علة تامة، فعدم كون المجيء علة تامة في صورة التقارن، وعدم كونه مؤثراً بالفعل في صورة سبق البديل لا يستلزم احتياجه إلى سائر أجزاء العلة، إذ لا قصور فيه ذاتاً وإنّما أصبح مؤثراً شأنياً لأجل أمر عرضي وهو سبق البديل.

وفي ضوء هذا التفسير يتضح عدم ورود اعتراض السيد الروحاني عليهم باستلزام فقه جديد^(١)؛ لأنّ عدم كون النوم علة تامة لوجوب الوضوء لا يستلزم أن لا يجب الوضوء، بل إنّما وجب الوضوء لأجل البول السابق على النوم، فهو واجب جزماً لكن لا بسبب النوم بل للبول السابق، إذن فتى نام يفتي الفقيه بوجوب الوضوء إما لكون النوم هو المؤثر الفعلي أو لكونه مسبوقاً بحدث آخر موجب للوضوء.

الاحتمال الثالث: وهو ما ذكره السيد الروحاني بعنوان الاحتمال، وهو أنّ الجملة الشرطية وإن كانت في مقام البيان من جهة ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وأنّ الجزاء قد وجدت علته التامة فلا يتوقف على شيء آخر، ولكن ليس في مقام البيان من جهة أنّ المؤثر في تحقق الجزاء هل هو هذا الشرط أو شيء آخر وجد مع هذا الشرط؟

مثلاً: لو قال: (إذا حضر زيد المجلس فافرش السفارة)، فإنّنا نعلم أنّ وجوب فرش السفارة قد ثبت عند مجيء زيد، ولكن هل مجيئه هو العلة التامة أم كان جزء العلة (بأن وجدت سائر الأجزاء كحضور سائر الضيوف وكان حضور زيد هو الجزء الأخير من العلة باعتباره يتأخر دائماً عن سائر الضيوف)؟

فإنّ المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة، ولذا لو سأله العبد عن المؤثر الواقعي في حدوث الجزاء كان من حق المولى أن يجيبه: (لا يعنيك وليس من شأنك)، فهذا كاشف عن عدم كون المتكلم ناظراً إلى بيان هذه الجهة أصلاً، وإلّا لم يكن السائل فضولياً وسائلاً عمّا لا يعنيه.

والحاصل: أنّ الشرطية لا تدلّ إلّا على الحدوث عند الحدوث ولا دلالة لها على انحصار الشرط فيها، إذ من الممكن تأثير غيره فيه لو قارنه فيكون الاشتراط لهما معاً. (١)

ولكن لا تساعد على كلام السيد الروحاني، فإنّ الاحتمال الذي ذكره وإن كان ممكناً - ونحن نضيف عليه احتمالات أخرى أيضاً - لكن لا يضر بالإطلاق الذي استند إليه في هذا الدليل الذي أقيم على المفهوم.

وبيان ذلك: أننا نعترف بأنّ القضية الشرطية تحتل الأمور التالية:

١- أن يكون الشرط هو الجزء الأخير من العلة كما ذكره السيد الروحاني.

٢- أن يكون تمام العلة.

٣- كونه علامة، بأن يكون العلة لفرش السفرة مجيء زيد، ولكن بما أنّ العبد

لا يعرفه فيقول: إذا قام الحاضرون أو جاء عمرو فافرش السفرة، باعتباره خادماً لزيد وعلامة لمجيئه، كما أنّ الحاضرين لا يقومون إلّا لزيد.

٤- كما يحتمل أن يكونا معلولين لعلّة واحدة.

٥- أو يكون الشرط معلولاً والجزاء علة، كجملة: (إن كان النهار موجوداً

فالشمس طالعة).

وعلى هذه الاحتمالات المتعددة لا يمكن أخذ المفهوم، مثلاً على تقدير كون الشرط

علامة لا يتم أخذ المفهوم.

ولكن مع ذلك كله فإنّ وجود هذه الاحتمالات لا يمنع من ظهور الجملة الشرطية في كون الملازمة ثابتة بين الجزاء والشرط وجوداً وعمداً؛ لأنّ احتمال كون الشرط علامة خلاف الظاهر، حيث إنّ الظهور العرفي يساعد على وجود تلازم بينهما ولو من باب المعلولين لعلّة ثالثة.

فن حق العبد أن يتمسك بهذا الظهور حتى لو لم يكن من حقّه أن يسأل المولى عن واقع هذا الشرط هل هو علّة تامّة أم جزء علّة لم تذكر سائر أجزائها في اللفظ؟ فإنّ ذلك لا يضر باستنتاج المفهوم، فإنّه حتى إذا قلنا إنّ مجيء زيد هو جزء العلة، لكن ما دام الإطلاق الأحوالي للشرط هو عدم البديل لهذا الجزء من العلة فإذا انتفى مجيء زيد ينتفي وجوب الإكرام، إذ لا بديل له ليتم سائر أجزاء العلة التي فرضنا عدم ذكر المولى لها؛ وذلك لأنّ ما يفيد المفهوم هو انحصارية الشرط لا كونه علّة تامّة، فبمجرد ثبوت انحصاريتها ينتفي الجزاء بانتفائه إذ لا بديل لهذا الشرط وإنّ تمت سائر أجزاء العلة التامة.

ويتضح جوابنا أكثر عند تحقيقنا لما ذكره السيد الصدر والسيد الروحاني بعنوان الإيراد الثاني على هذا الدليل - الرابع - لإثبات المفهوم.

الإيراد الثاني^(١): للسيد الروحاني وواقفه الشهيد الصدر في بعض الصور كما يأتي، وهو أنه حتى لو تنازلنا وقلنا: إنّ الشرط في القضية الشرطية هي العلة التامة للجزاء لا مجرد المقتضي، فمع ذلك لا يكفي ذلك في إثبات المفهوم، مع أنّ المحققين الخراساني والمشكيني والنائيني والإصفهاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ استسلموا لهذا الكلام، أي لو تمّ الإطلاق لكان دالاً على المفهوم، إلا أنّ الشأن في تحقق الإطلاق بسبب عدم كون المتكلم الشرعي في مقام البيان من هذه الجهة.

(١) هذا هو الإيراد الثاني على الدليل الرابع للمفهوم، وكان الإيراد الأول للمحقق الخراساني وتبعه المحقق النائيني والإصفهاني والمشكيني.

وبيان ذلك: أنه حتى لو كان في مقام البيان من جهة كون الشرط علة تامة فإنه لا يثبت المفهوم؛ لأنَّ إطلاق الشرط إنما ينفع في إثبات كون الشرط علة منحصرة لو كان المعلق شخص الحكم، وأما لو كان المعلق سنخ الحكم فلا يثبت كونه علة منحصرة.

أما أنه يشهد الانحصار على تقدير شخص الحكم فلأنَّ مقتضى الإطلاق أنَّ الشرط مؤثر فعلاً في شخص الحكم سواء سبقه غيره أو قارنه، ومعناه نفي تأثير ما عدا هذا الشرط في تحقق الجزاء؛ لأنَّ افتراض تأثير غير هذا الشرط منافٍ لإطلاق مؤثرية الشرط.

وأما لو كان المعلق سنخ الحكم فلا ينفع الإطلاق لإثبات انحصار الشرط؛ لأنَّ تأثير الشرط في السنخ معناه سببته لوجود فرد من أفراد طبيعة الوجوب، وبما أنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد فعناه أنَّ الشرط دائماً يوجد سنخ الحكم سواء أسبقه غيره أو قارنه أم لا، وهذا لا يستلزم الانحصار، إذ من المحتمل تأثير غير هذا الشرط في تحقق السنخ وهو طبيعة الوجوب، أي إنَّ شرطاً آخر أيضاً يوجد الطبيعة من طريق إيجادها لفرد آخر من أفرادها.

إذن فحتى لو فرضتم كون الشرط علة تامة ومطلقة في نفس الوقت لكن غاية ما هناك أنه يوجد السنخ بسبب إيجاد فرد منه فلا ينافي وجود السنخ أيضاً بسبب وجود فرد آخر من الطبيعة بفضل تحقق شرط آخر بديل الشرط المذكور، ومن الغريب غفلة الإعلام عما ذكرناه إذ لم نجد من تعرض إلى هذا الإيراد^(١).

وقد وافقه السيد الصدر رحمته في هذا الإشكال - أنَّ إطلاق الشرط لا يثبت المفهوم - ولكن استثنى صورة، وهي ما إذا كان الشرط الآخر البديل للمجيء قابلاً للاجتماع معه، كالتسليم على المكلف، فإنه يمكن أن يجيء ويسلم في نفس الوقت، ووجه ذلك أنَّ احتمال كون التسليم أيضاً علة مستقلة للوجوب يستلزم اجتماع حكيم متناهين

على موضوع واحد، فيما إذا جاء وسلّم عليه في نفس الوقت، فيتعين كون المجيء علة منحصرة حذراً من اجتماع وجوبين على موضوع واحد.

وتوضيحه: أنّ الشك في كون المجيء علة منحصرة أو أنّ له بديلاً له صورتان:

الأولى: أن نحتمل أن إرسال الرسالة أو التسليم أيضاً علة لوجوب الإكرام.

الثانية: أن نحتمل كون بقاءه في داره واعتزاله عن الزيارة بديلاً للمجيء في إيجاب الإكرام.

وفي الصورة الأولى يمكن الاجتماع، فإنّ صدور التسليم من زيد يمكن أن يجتمع مع مجيئه فيجيء ويسلم، بخلاف الصورة الثانية فإنّ الاعتزال في البيت لا يقبل الاجتماع مع صدور المجيء منه.

وقد فرّق الشهيد الصدر رحمته بين هاتين الصورتين، فخالف السيد الروحاني رحمته في الصورة الأولى القابلة للاجتماع فقال بأنّ إطلاق الشرط يثبت الانحصار؛ لأنّه لو كان التسليم أيضاً علة لحصول حصة أخرى من وجوب الإكرام لزم اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد فيما لو جاء وسلّم في نفس الوقت.

وأما في الصورة الثانية التي لا يمكن اجتماع البديلين كالبقاء في داره معتزلاً عن زيارة المكلف، فقد وافق السيد الروحاني في تقريب عدم المفهوم؛ لأنّه يحتمل كون العلة الأخرى - أي التسليم الذي نحتمل كونه بديلاً للمجيء - علة مستقلة أيضاً صفّ المجيء وموجبةً لحصة أخرى من الحكم، إذ لا يلزم منه اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد بعد أن افترضنا عدم اجتماع الشرطين معاً. ^(١)

وعلى رغم اتحاد كل من السيد الصدر والسيد الروحاني على هذا المطلب واستنتاجهم أنّ إطلاق الشرط - حتى لو تم - لا يستلزم المفهوم إذا كان المعلق هو سنخ الحكم فإنّنا لا نساعد على استنتاجهم بل نقول بتحقيق المفهوم في المقام.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٦ - ١٦٧.

ولا تساعد على ما ذكره السيد الصدر والسيد الروحاني؛ وذلك:

أولاً: لا يتم كلامهما فيما إذا فسّرنا سنخ الحكم بكل حصصه وأفراده، فإذا كان كل فرد من أفراد الوجوب مشروطاً بتحقق المجيء بمقتضى الإطلاق، فلا مجال للقول بأنّ حصة من طبيعي الوجوب توجد بسبب بديل المجيء كالاعتزال عن الزيارة والبقاء في الدار؛ لأنّ المفروض أنّ كل حصصه وأفراده مشروط بالمجيء.

ولكن من حق السيد الصدر والسيد الروحاني أن يفسرا سنخ الحكم بطبيعي الحكم المجرد عن التكثر والوحدة لا كلّ المحصص كما صدر من الشهيد الصدر هذا التفسير^(١) تبعاً للسيد الخوئي^(٢) والسيد البجنوردي^(٣).

ثانياً: حتى على تفسير السنخ بالطبيعة المجردة عن التكثر والوحدة نقول: إنّ مقتضى الإطلاق الأحوالي لهذا الشرط - وهو المجيء - أنّه متى تحقق المجيء وجدت حصة من وجوب الإكرام، فلو تحقق البديل أولاً ثم تحقق المجيء فلا بد من تحقق الوجوب بسبب المجيء بمقتضى الإطلاق الأحوالي، فافتراض كون البديل السابق أيضاً موجوداً لحصة أخرى من الوجوب يستلزم اجتماع وجوبين على موضوع واحد، فلا بد من نفي احتمال وجود بديل للمجيء حذراً من هذا المحذور.

ولا فرق في ذلك بين صورتين اللتين ذكرهما الشهيد الصدر، أي سواء أسلم عليه ثم جاءه أم اعتزل في الدار ثم جاءه، فإنّ كلتا صورتين خاضعتان لمشكلة اجتماع حكيمين متماثلين على موضوع واحد، ولا يرفع هذه المشكلة إلاّ بافتراض إلغاء البديل والالتزام بكون المجيء علة منحصرة.

وهكذا يتضح أنّ الإطلاق الأحوالي للشرط - لو تمّ - يستلزم المفهوم من طريق استلزامه لإثبات كون المجيء علة منحصرة للوجوب.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٥.

(٢) المحاضرات ٥: ٨٣ - ٨٤.

(٣) منتهى الأصول ١: ٤٢٧.

إن قلت: بناءً على التفسير الثاني لكلام المحقق الخراساني وهو أنّ المتكلم ليس في مقام البيان من جهة كون الشرط مؤثراً فعلياً أو شأنيّاً - من جهة سبقه بمثله لا لتصور في مؤثرته - لا يستلزم اجتماع الحكمين.

قلت: أيضاً لا يبقى فرق بين الصورتين في عدم اجتماع الحكمين، فلا موجب للتفصيل بين الصورتين.

وثالثاً: أنّ ظاهر القضية الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما قال المحقق الخراساني: إنه بلا كلام^(١) وقال السيد الروحاني: إنّ الجملة الشرطية لا تدلّ إلاّ على الحدوث عند الحدوث.^(٢)

فلو افترض أنّ عملاً من الأعمال - كالتسليم أو إرسال الرسالة أو الاعتزال - قد سبق المجيء وكان موجباً لحدوث حصة من طبيعي وجوب الإكرام، فإنّه بسبب المجيء لا يحدث الوجوب وإنّما هو مجرد ثبوت؛ لأنّ المفروض حدوث الوجوب قبلاً، فبالمجيء لا يحدث الوجوب مع أنّ ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث عند الحدوث لا الثبوت عند الحدوث، إلاّ أن نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالي للمجيء ونلتزم بأنّ المجيء إنّما يحدث حصة من وجوب الإكرام في خصوص ما إذا لم يسبقه بديله، وأمّا لو سبقه بديله فإنّه لا يحدث الوجوب بل يكون الوجوب الحادث سابقاً ثابتاً الآن، وهذا خلف الاحتفاظ على كل من الإطلاق الأحوالي للشرط وظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

ورابعاً: (وهذا يختص بالشهيد الصدر ولا يرد على السيد الروحاني، وهكذا الإشكال الآتي): أنّ ما ذكره الشهيد الصدر من احتمال وجود بديل للمجيء لا يمكن اجتماعه مع المجيء - كالاعتزال والبقاء في الدار - وإن كان محتملاً عقلاً لكنّه خلاف الظاهر العرفي، فإنّ العرف يرى أنّ شيئاً إذا كان موجباً لوجوب الإكرام فليس إلاّ المجيء.

(١) كفاية الأصول: ١٩٤.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٣١.

وخامساً: قد يقال بأن احتمال كون البديلين المتضادين موجِباً لوجوب الإكرام يستلزم تأثير الضدين لأثر واحد، وهو ينافي لزوم السنخية بين المعلول والعلّة فكيف يتحقق المعلول وهو وجوب الإكرام بكل من الشرط المذكور وضده أيضاً؟!

إلى هنا تم ما أورده السيد الصدر والسيد الروحاني على تفسير المحقق النائيني والإصفهاني والمشكيني ^{ثبته} لإطلاق الشرط وعدم قبولنا لإيرادهما عليهم.

وبعد أن انتهينا من ذكر إيراد الصدر والسيد الروحاني ^{ثبتهما} على تفسير المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني والمحقق المشكيني لمشكلة إطلاق الشرط، والإجابة عن إيرادهما نختم البحث عن الاحتمال الأول لمشكلة إطلاق الشرط بإيراد منا على كلام هؤلاء المحققين^(١)، حيث ذكروا أنّ القضية الشرطية في الشريعة الإسلامية لم ترد في مقام البيان من جهة كون الشرط علّة تامّة للجزاء أو مقتضياً فقط، فيحتمل كونه مجرد مقتضٍ لا أكثر، فهو بحاجة إلى توفّر أمور أخرى.^(٢)

فقول: إنّ هذا المطلب وإن كان صحيحاً كما استشهدنا بالواقع الخارجي من عدم استجابة بعض الدعوات على رغم جعل الدعاء شرطاً في الكتاب والسنة، لكن نقول: إنّ ذلك لا يضّر بالمفهوم؛ لأنّه حتى إذا كان الشرط جزء العلّة ولم يكن علّة تامّة للجزاء فإنّه أيضاً يتحقق المفهوم وهو انتفاء الجزء بانتفاء الشرط؛ لأنّ المعلول ينتفي بانتفاء علته كلاً أو جزءاً.

فسواء أكان المجيء علّة تامّة للوجوب أم جزء علّة فإنّه ينتفي وجوب الإكرام بانتفاء المجيء ولو باعتبار انتفاء جزء العلّة، فإنّ كونه علّة تامّة أو ناقصة إنّما يؤثر في حدوث الجزء وعدمه، وأمّا انتفاء الجزء فلا يحتاج إلى كون المجيء علّة تامّة، بل يكفي أن يكون مقتضياً فقط، وإنّما المؤثر في الانتفاء عند الانتفاء كون الشرط منحصراً بالألّا يكون له بديل، فإذا كان منحصراً ينتفي الجزء بانتفائه.

(١) بناءً على كون مرادهم هو الاحتمال الأول دون الثاني.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٤١٥ - ٤١٦. أجود التقريرات ٢: ٢٥٥.

إذن، فلانساعد على الاحتمال الأول الذي ذكره المحققون الثلاثة تبعاً للسيد الصدر والسيد الروحاني، إلاّ أنّهما لم يساعدا عليه لوجه آخر غير الوجه الذي ذكرناه. الإيراد الثالث على استفادة المفهوم من الإطلاق الأحوالي للشرط: للشهيد الصدر تبعاً للمحقق الخراساني^(١) بناءً على تفسير السيد الخوئي لكلامه^(٢):

من أن كون المجيء - مثلاً - علّة تامّة للجزء في جميع الأحوال حتى في حالة اجتماعه مع العلة الأخرى - المحتمل كونها بديلاً - وإن كان يجعل مجموع علتين علة واحدة، أي يصبح كل منهما في حالة الاقتران جزء العلة لإيجاد الجزء الواحد، لكن ليس هذا منافياً لكون المجيء علّة تامّة؛ لأنّ هذه الجزئية - تبدل المجيء من العلة التامة إلى جزء العلة - ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط كي يكون خلاف ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لإيجاد الجزء، وأيّما هو قصور بالعرض نتيجة مقارنة علتين المستقلتين في نفسيهما، ومثل هذه الجزئية لا ينافي إطلاق كون الشرط علة تامّة للجزء؛ لأنّ عليّته محفوفة في هذه الحالة.^(٣)

ولانساعد على هذا الإيراد أيضاً؛ لأنّه بعد قبول أنّ الإطلاق ناظر إلى جهة كون الشرط علّة تامّة بالفعل ومؤثر تام فعلاً فإنّ ذلك ينافي تبدّله إلى العلة الناقصة حتى لو كان تامّاً في نفسه ولم يكن فيه قصور ذاتي وأيّما هو قصور عرضي، وذلك لأنّ المتكلم الحكيم والملتفت إلى جميع الجهات إذا كان في مقام البيان من هذه الجهة وهو

(١) كفاية الأصول: ١٩٥.

(٢) وبيان ذلك أنّ المحقق الخراساني قد ناقش في هذا الدليل (وهو التمسك بإطلاق مؤثرية الشرط في جميع الحالات) بعدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، وقد فسّر السيد الخوئي كلامه بأنّ المتكلم في مقام بيان مؤثرية الشرط على نحو الاقتضاء، بمعنى عدم قصوره في حدّ ذاته عن التأثير، وليس هو في مقام بيان مؤثرية الفعلية وانحصاره بالمجيء - مثلاً - المذكور في القضية الشرطية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلي فيه، نعم لو كانت القضية في مقام البيان من هذه الناحية لدلت على المفهوم لا محالة. (المحاضرات ٥: ٧٠).

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٦.

المؤثرية ولو بنحو جزء العلة فإنه يفيد المفهوم؛ لأنه في صورة ما إذا سبقه البديل يصبح المجيء غير مؤثر أصلاً لا تاماً ولا جزءاً. فلئن أصبح المجيء جزء العلة في حالة الاقتران مع البديل فإنه في صورة السبق يخرج عن الجزئية أيضاً، فهو ينافي الإطلاق الأحوالي الظاهر من الكلام الصادر من الحكيم الملتفت إلى جميع الجهات، حتى جهة كون الشرط مؤثراً بالفعل والشامل لصورة سبق البديل، إلا أن يقال: إن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة كون الشرط مؤثراً بالفعل وإنما يريد بيان المؤثرية الشأنية.

وموجز البحث عن الدليل الرابع هو التمسك بالإطلاق الأحوالي للشرط وهو المجيء - مثلاً - فإنه لو كان بديل للمجيء في كونه علة للجزء لما كان المجيء مؤثراً في جميع الحالات حتى حالة مسبقيته بشيء، وقد وقع موضع الإشكال فأوردوا عليه بثلاثة إیرادات:

الإیراد الأول: للمحقق الخراساني^(١) والنائيني^(٢) والإصفهاني^(٣) والمشكيني صاحب الحاشية^(٤)، وهو عدم تمامية هذا الإطلاق؛ لعدم كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة.

وقد ذكرنا له ثلاثة تفاسير:

التفسير الأول: وهو للمحققين النائيني والمشكيني والاصفهاني من أن المراد أنه ليس في مقام البيان من جهة كون الشرط علة تامة أو مقتضياً، فإن القضايا الشرطية في الشريعة الإسلامية كثيراً يكون الشرط فيها مقتضياً لا علة تامة كما في الأدعية والصلوات التي جعلت لها آثاراً خاصة، فإنه كثيراً ما يتخلف ولا ينتج النتيجة المذكورة في القضية.

(١) كفاية الأصول: ١٩٦.

(٢) فوائد ٢٠١: ٤٨١.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٤١٦.

(٤) كفاية الأصول المحشاة ١: ٣٠٥.

وقد ردّه السيد الروحاني بأنّ ذلك يقتضي فقهاً جديداً فلا يحرز - مثلاً - وجوب الوضوء بسبب النوم على رغم صدور جملة: (إن نمت فتوضأ)؛ لأنّ احتمال كونه مقتضياً يمنع من إحراز وجوب الوضوء بالنوم. (١)

ونحن دافعنا عن المحققين الثلاثة وأجبنا عن ردّ السيد الروحاني:

أولاً: بأنّ الواقع الخارجي يؤيد ما ذكره من كون الشرط في كثير من القضايا الشرطية لا يعدو عن كونه مقتضياً ولا يكون علة تامة حتى في صورة عدم قابلية الشخص لما يطلبه من الباري تعالى؛ لأنّه قد يكون دعاؤه هو إعطاء القابلية والاستعداد له زائداً على طلبه للحاجة ولكن مادام المراد الاستعمالي للمتكلم هو الإطلاق يثبت الجزاء بالشرط. (٢)

وثانياً: أنّ من المحتمل قوياً أنّ مراد الأعلام الثلاثة من عدم كون الشرط مؤثراً فعلياً وعلة تامة ليس هو احتياجه إلى سائر أجزاء العلة، بل المراد أنّه خرج عن كونه مؤثراً فعلياً؛ لسبق بديله الموجب لتحقيق الجزاء لا لأجل قصور ذاتي مؤثريته، فهو مؤثر شأناً كما هو التفسير الثاني.

التفسير الثاني: أنّ المتكلم ليس في مقام البيان من جهة أنّ المجيء مؤثر بالفعل حتى في صورة سبق بديله، فلا ينفي احتمال أنّ البديل قد أوجد الوجوب من دون أن يكون المجيء ناقصاً في المؤثرية التامة، وإنّما خرج عن كونه مؤثراً فعلياً لأجل أمر عرضي وهو سبق البديل لا لأجل نقص ذاتي في المجيء.

(١) منتقى الأصول ٣: ٢٢٨.

(٢) ما نجدّه من عدم تحقق الجزاء في كثير من القضايا الشرطية من باب قيام قرينة ولو كان هو التجربة الخارجية على أنّ المراد المجدي للمتكلم ليس هو ظاهر الجملة الشرطية من حدوث الجزاء عند الشرط، فرفع اليد في خصوص تلك الموارد دون ما لم يقم عليه دليل كقوله: (إن نمت فتوضأ).

وفي ضوء هذا التفسير يظهر عدم ورود اعتراض السيد الروحاني عليهم باستلزامه فقهاً جديداً، إذ الفقيه يفتي بوجود الوضوء بعد النوم إما لكونه هو المؤثر الفعلي، أو لأجل وجوب الوضوء بسبب البول السابق عليه، فقد خرج النوم عن كونه علة للوجوب ومع ذلك يجب الوضوء جزمًا.

التفسير الثالث: ما ذكره السيد الروحاني بعنوان الاحتمال^(١)، وهو أنه ليس في مقام بيان أن العلة التامة هل هو الشرط وحده أم أنه الجزء الأخير من العلة؟ فلعل الشرط الواقعي - أي العلة التامة - مجموعة أمور كاجتماع ضيوف حتى يفرش السفارة، لكن بما أن زيداً يتأخر دائماً عن سائر الضيوف يقول المولى: إن جاء زيد فافرش السفارة.

فيوافق السيد الروحاني تفسير الأعلام المحققين الثلاثة في أنه ليس في مقام البيان من جهة أن الشرط هل هو العلة التامة أم جزئها، لكن يختلف عنهم في أنه يلتزم بظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فبمجرد تحقق الشرط يتحقق الجزء ولو من باب كونه الجزء الأخير من العلة.

فالثمره بين التفاسير هو أنه على التفسير الأول لا يحرز حدوث الجزء بمجرد الشرط بخلاف التفسير الثالث، فإن ذلك محرز غير أنه لا يعلم أنه من باب كونه علة تامة أو الجزء الأخير، فعلى كلا التقديرين يحرز تحقق الجزء، وأما احتمال كونه بعض أجزاء العلة من دون توفر الأجزاء الأخرى الأمر الذي لا يحرز معه حدوث الجزء فإنه احتمال يخالف ظاهر الجملة الشرطية بناءً على التفسير الثاني، وأما على التفسير الأول فإن هذا الاحتمال موجود ولا ينافي ظهور الجملة؛ لعدم تحقق إطلاق لها من هذه الناحية حيث يحتمل أن الشرط مجرد مقتضى ولم يجتمع معه سائر أجزاء العلة التامة.

ونحن لم نساعد على كلام كل من المحققين الثلاثة والمحقق الخراساني والسيد الروحاني الذي ذكروه لمنع المفهوم:

أما ما ذكره المحققون الأربعة^(١) فيرد عليه: أنّ المفهوم يثبت حتى لو كان الشرط مجرد مقتضى؛ لأنه سواء أكان الشرط علة تامة أم مقتضياً فإنّ الجزاء ينتفي بانتفاء المقتضي أيضاً ولا حاجة إلى إثبات كونه علة تامة؛ لأنّ الموجب للمفهوم هو كون الشرط انحصارياً وفاقداً للبديل، وأما أنه علة تامة أو مقتضياً فإنه لا يفرق في تحقق المفهوم ما دام شرطاً منحصراً.

وأما كونه علة تامة أو مقتضياً فإنه يؤثر في ناحية أخرى وهو ثبوت المنطوق، حيث لا يكفي المقتضي في وجوب إكرام زيد، وأما المؤثر في المفهوم أي عدم وجوبه فهو كون المجيء فاقدًا للبديل سواء أكان علة تامة أم مقتضياً.

وأما كلام السيد الروحاني فلانساعد عليه أيضاً؛ لأنه بعد اعترافه بظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث - ولو من باب كون المجيء هو الجزء الأخير من العلة التامة - فإنه يكفي في انتفاء الجزاء انتفاء أحد أجزاء العلة، وهو المجيء المفروض كونه جزءاً أخيراً، فإنه لا يؤثر ذلك في انتفاء الجزاء وإنما العبرة بأن يكون المجيء جزءاً انحصارياً فاقدًا للبديل، فإذا كان كذلك فلا فرق في أن يكون علة تامة أم جزءاً أخيراً لها. إلا إذا كان مراد السيد الروحاني أنه إذا قال: (إن جاء زيد فافرش السفارة) ليس أنه إذا لم يجيء أصلاً فلا تفرش السفارة، فليس له مفهوم، بل إنما قال ذلك لعلمه بأنه إن جاء يتأخر عن البقية.

(١) وهم: المحقق الإصفهاني، والمحقق النائيني، والمحقق المشكيني صاحب الحاشية، والمحقق الخراساني، بناءً على تفسيرهم لمراده بالتفسير الأول.

إذن فلا يرد الإشكال الأول على الدليل الرابع الذي أقيم على المفهوم وهو التمسك بالإطلاق الأحوالي للشرط.^(١)

الإيراد الثاني: للشهيد الصدر^(٢) والسيد الروحاني^(٣) أنه حتى بعد قبول كون الشرط علة تامة، فإنه إنما يثبت المفهوم إذا كان الجزاء هو شخص الحكم وأما السنخ فلا؛ لأنه يحتمل وجود بديل لهذا الشرط فيوجد حصة أخرى من طبيعي الحكم. ولكن الشهيد الصدر خالفه فيما إذا كان البديل المحتمل قابلاً للاجتماع مع المجيء كالتسليم على المكلف، وأما الاعتزال في البيت الذي لا يجتمع مع المجيء فخالف فيه السيد الروحاني وقال بأنه لا مانع من المفهوم؛ لأنه لا يوجد مشكلة اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد إذ لا يجتمع هذان الشرطان، بخلاف التسليم والمجيء فإن افتراض كون كل منهما موجباً لتحقيق حصة من وجوب الإكرام يستلزم اجتماع وجوبين في موضوع واحد فيما لو جاء وسلّم.

ونحن لم نوافق على كلامهما؛ لأنه حتى في البديل الذي لا يجتمع والذي لم يجعله الشهيد الصدر مانعاً من المفهوم، فإنه في صورة سبق البديل - وهو ما إذا اعتزل مدة وبعد ذلك جاء - فإنه أيضاً يتحقق مشكلة اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد على رغم عدم اجتماع البديلين، فلا بد من رفع اليد عن كون المجيء موجباً لوجوب الإكرام في هذه الحالة، وهو ينافي الإطلاق الأحوالي لشرطية المجيء، وقد أوردنا ملاحظات خمس على كلام السيد الصدر ترد ثلاث منها على السيد الروحاني أيضاً.

(١) لأنه سواء أريد أنّ الشرط لم يثبت كونه علة تامة فلعله مجرد مقتضى كما ذكره المحقق النائيني والاصفهاني والمشكيني، أم أنه لم يثبت كونه هو العلة التامة فلعله الجزء الأخير منها كما احتمله السيد الروحاني، فإنه على كلا التقديرين لا يضّر بالمفهوم ما دام منحصراً وليس له بديل بمقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط، فإنّ الجزاء ينتهي بانتفاء المقتضي والجزء الأخير، فالهمم في المقام هو الإيراد على الانحصارية لا على العلية التامة.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٦ - ١٦٧.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٢٢٨ - ٢٢٩.

الإيراد الثالث: ما ذكره الشهيد الصدر تبعاً للسيد الخوئي القائل بأن هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمته من قوله: (إنّ المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة) ^(١)، والإيراد هو أنّ المجيء وإن كان يتبدل من العلة التامة إلى جزء العلة في صورة الاقتران بالبديل لكن هذا لا ينافي كونه علّة تامة؛ لأنّ ذلك ليس لقصور ذاتي فيه بل لأمر عرضي، وهذا لا ينافي الإطلاق الأحوالي. ^(٢)

وقد أجبنا بأنّ المتكلم الحكيم الملتفت إلى هذه الجهة أيضاً إذا كان في مقام البيان، فإنّ إطلاق شرطية الشرط ينافي صورة سبق البديل له، بشكل يخرج المجيء عن كونه حتى جزء علة، فلئن كان المجيء الجزء المؤثر في صورة الاقتران فإنّه ليس مؤثراً حتى بنحو الاجتماع في صورة السبق، وهو خلاف الإطلاق الصادر من المتكلم الحكيم الملتفت لهذه الجهة إلا أن يقال بأنّه ليس في مقام البيان من جهة المؤثرية الفعلية، وإنما هو في مقام البيان من جهة المؤثرية الشأنية، كما فسّر بذلك السيد الخوئي كلام المحقق الخراساني القائل بأنّ المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة. ^(٣)

ونخرج عن البحث في الدليل الرابع وهو التمسك بإطلاق شرطية الشرط حتى في صورة سبق البديل - أو مقارنته - بنتيجة أنّ هذا الدليل مبتلى بمشكلة واحدة، وهو ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ المتكلم ليس في مقام البيان من جهة كون الشرط مؤثراً فعلياً حتى في صورة سبق بديله؛ لأنّه في صورة سبق البديل وإن كان يخرج عن كونه مؤثراً فعلياً لكن لا لقصور ذاتي فيه، بل لأجل عامل خارجي وسبق بديله، فيستند الأثر إلى أسبق العلل، وإنما مراد المتكلم هو أنّ المجيء - مثلاً - علّة تامة في نفسها ولا تحتاج إلى جزء آخر، وأمّا أنّه مؤثر فعلي حتى في صورة سبق البديل، فإنّه ساكت عن هذه الجهة.

(١) المحاضرات ٥ : ٧٠.

(٢) بحث في علم الأصول ٣ : ١٦٦.

(٣) المحاضرات ٥ : ٧٠.

وهذا التفسير لكلام المحقق الخراساني يظهر من تعبير المحقق النائيني والإصفيهاني والمشكيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في شرح كلام الكفاية.

وأما تفسيره بكونه مقتضياً بمعنى كونه جزء العلة ويحتاج إلى سائر الأجزاء - كما يظهر من السيد الروحاني تفسيره بذلك - فهذا ليس مرادهم، وحتى لو كان مرادهم هذا فإنه لا يمنع من المفهوم؛ لأنَّ المعلول ينتفي بانتفاء المقتضي ولا يحتاج إلى انتفاء العلة التامة، إلا أنَّ السيد الروحاني قال: إنَّ مرادهم هو هذا التفسير الثاني، فأورد عليهم بأنه يستلزم فقهاً جديداً؛ لأنَّ قوله: (إن نمت فتوضاً) لا يدل على وجوب الوضوء في صورة احتمال كون النوم مقتضياً فقط.

هذه هي المشكلة الوحيدة للتمسك بالدليل الرابع، وقد ذكر السيد الروحاني والسيد الصدر مشكلة ثانية وهو الفرق بين السنخ والشخص وقد أجبنا عنها. كما ذكر السيد الصدر مشكلة ثالثة^(١)، لكنَّها هي نفس المشكلة الأولى التي أثارها المحقق الخراساني، حيث نجد أنَّ السيد الخوئي^(٢) قد فسر كلام المحقق الخراساني بنفس ما جعله الشهيد الصدر بعنوان مشكلة مستقلة .

الدليل الخامس: إطلاق الشرط، وقد جعله المحقق الخراساني وجهاً ثالثاً للإطلاق^(٣)، وقد تبعه السيد الروحاني فيه وهو التمسك بإطلاق الشرط من جهة عدم بديل وعدلٍ له، والفرق بينه وبين الإطلاق السابق ليس إلا من حيث البرهنة وطريق الإثبات، وإلا فهو من صغريات الوجه السابق، لا أنَّه فقط يلتقيان في النتيجة كما ذكره السيد الروحاني، وأنَّه يوجد فرق آخر بينها^(٤).

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٦.

(٢) المحاضرات ٥: ٧٠.

(٣) كفاية الأصول: ١٩٦.

(٤) منتقى الأصول ٣: ٢٣٢.

وبيان هذا الإطلاق: أنه بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان تمام الجهات حتى من جهة وجود بديل للشرط ولم يذكر بديلاً له، فقتضى الإطلاق عدم البديل لهذا الشرط، فهو شرط منحصر، وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من إطلاق الأمر، حيث نرفع احتمال التخيير بإطلاق الأمر الدال على وجوب شيء سواء أتى بشيء آخر أم لم يأت.

وقد اصطلح عليه المحقق النائيني بالإطلاق (الأوي) باعتبار أن البديل يعبر عنه بكلمة (أو) بقوله: (إن جاءك زيد أو سلم فأكرمه)، فإذا ثبت أن المجيء مطلق من ناحية كلمة (أو)، أي ليس للمجيء بديل، فإذا انتفى المجيء ينتفي الوجوب حتى لو تحقق التسليم، لأن احتمال كون السلام بديلاً للمجيء منتفٍ بفضل إطلاق الشرط من جهة البديل فيثبت المفهوم.^(١)

وقد وضّح السيد البجنوردي هذا الإطلاق بقوله: إن في جملة أكرم زيداً إن جاءك - مثلاً - احتمالان:

١- أن الشرط ليس هو المجيء فقط، بل له جزء آخر وهو التسليم - مثلاً - فاجتماعها شرط للوجوب.

٢- كما يحتمل احتمال ثانٍ، وهو أنه - بعد الفراغ عن أن المجيء علّة تامّة ولا يحتاج إلى التسليم - يحتمل أن للمجيء بدل وهو التسليم، فإذا وجد أيّ منهما وجب الإكرام. والاحتمال الأول يندفع بالإطلاق (الواوي)، فنرفع احتمال وجود جزء آخر للعلّة، كما يندفع الاحتمال الثاني بالإطلاق (الأوي)، وبهذين الإطلاقين ثبت:

أولاً: أن المجيء لا يحتاج إلى جزء آخر ليتمّ به العلة.

وثانياً: ليس له بديل حتى يحتمل وجوب الإكرام فيما لو لم يجيء ولكن سلم، وإذا تمّ هذان الإطلاقان يثبت انتفاء الوجوب عند انتفاء المجيء وهو المفهوم.^(٢)

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٨١.

(٢) منتهى الأصول ١: ٤٢٥.

ولكن لم يوافق على هذا الدليل الخامس - وهو إطلاق الشرط - كل من المحقق الخراساني^(١) والنائيني والسيد الروحاني^(٢) فقاموا برده، وأجمع الردود هو ما جاء في كلام السيد البجنوردي^(٣) نقلاً عن أستاذه المحقق النائيني^(٤)، حيث نقل عنه ردوداً ثلاثة:^(٥)

الرد الأول: أن التمسك بالإطلاق لا مورد له إلا في المجعولات الشرعية، وأما العليّة وانحصارها فهي من الأمور التكوينية.

ونحن لانساعد على هذا الإشكال؛ لأنّ التعبير بالعلة والمعلول في الأمور الشرعية، وإن كان مسامحة كما ذكره السيد الشاهرودي^(٦) من أن مجيء زيد أو دلوك الشمس - مثلاً - ليس علة بل هو موضوع، وأما العلة الواقعية فهو إرادة الباري - تعالى - وتشريعه.

لكن هذه المسامحة مشتركة في جميع الموارد التي تستخدم فيها هذه الكلمة، والمراد منها هو موضوع الحكم الشرعي، فلذلك نبذل كلمة (العلة) احتراماً للمحقق النائيني ومراعاة للواقع الخارجي بكلمة (الموضوع) فيعود نفس الكلام بصيغته الجديدة وهو: أن الموضوع هل هو منحصر في المجيء ببركة الإطلاق، أم غير منحصر؛ لاحتمال وجود العدل والبديل؟

فكل ما ذكره المستدل من التمسك بالإطلاق لنفي البديل وبالتالي إثبات المفهوم يجري في المقام، إذ لم تغيّر شيئاً من مقومات الاستدلال إلاّ بتبديل لفظة (العلة) بالموضوع.

(١) كفاية الأصول: ١٩٦.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) منتهى الأصول ١: ٤٢٤.

(٤) نتائج الافكار ٢: ٢٢٠.

والحاصل: أولاً: أنّ هذا الإشكال لا يختص بالمقام، بل يجري في كل مورد عبّر فيه بالعلة في البحوث الأصولية والفقهية.

وثانياً: نبّدل لفظة (العلة) بالموضوع فيرتفع هذا الإشكال مع بقاء الاستدلال على قوّته السابقة.

الرد الثاني: أنّ القضية الشرطية لا تدل على عليّة الشرط للجزاء لكي يثبت الانحصار بإطلاق الشرط وبالتالي يثبت المفهوم.

إلا أنّ نفس المقرّر - وهو السيد البجنوردي رحمته الله - قال: لكن المحقق النائيني رحمته الله اعترف بدلالة السياق على عليّة الشرط للجزاء كما تقدم. (١)

الرد الثالث: أنّ استناد المعلول إلى العلة المنحصرة وإلى غير المنحصرة على نسق واحد بلا فرق بين الاستنادين؛ لأنّ منشأ استناد المعلول إلى العلة غير المنحصرة هو وجود علة أخرى في البين لا لأجل أنّ استناد المعلول إلى غير المنحصرة استناد ناقص وإلى المنحصرة استناد كامل، إذ لا فرق بينهما في النقص والكمال، وبعبارة أخرى: أنّ تأثير العلة في المعلول لا يختلف سواء أكانت منحصرة أم لا.

ومن هنا يظهر بطلان قياس المقام بالوجوب التخيري والتعيني؛ لأنّ نوعية الوجوب التعيني تختلف جوهرياً عن الوجوب التخيري؛ لاحتياجه إلى بيان وجود العدل والبديل فيتمسك في نفيه بالإطلاق فيثبت الوجوب التعيني، وأمّا في المقام فإنّ نوعية العلة في صورتها الانحصار وعدمه نوعية واحدة.

وقد توافق في هذا الرد كل من المحقق الخراساني والنائيني والسيد البجنوردي والسيد الروحاني رحمته الله.

(١) منتهى الأصول ١: ٤٢٤.

وقد أوضح السيد الروحاني كلام المحقق الخراساني عليه السلام من بطلان قياس المقام بالوجوب التخيري بأنه على أي مسلك في الوجوب التخيري لا يصح قياسه بالمقام، فعلى مسلك أن التخيري سنخ وجوب متعلق بكلا العدلين لا بد من أن يلاحظ المتكلم كلا العدلين، وهكذا على مسلك تعلقه بالجامع الانتزاعي بين العدلين، فإنه أيضاً يلاحظ كلا العدلين بإضافة ملاحظته للجامع أيضاً، فهذا يقتضي زيادة مؤونة بخلاف الوجوب التعيني فإنه يكفي فيه ملاحظة أحد الأمرين معيناً - فقط - ولا حاجة إلى زيادة الملاحظة.

إذن ثبت وجود زيادة في التخيري على التعيني وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلة المنحصرة لا تختلف سنخاً عن غير المنحصرة في كون الشرط مؤثراً في الجزء بنحو واحد سواء انحصر أم تعدد، وليس تأثير الشرط - في صورة الانحصار - مغايراً لتأثيره في صورة التعدد، وإذا لم يكن هناك اختلاف في عالم الثبوت فإنه لا يكون اختلاف في مقام الإثبات.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط لا بيان شرطية الشرط كان سكوته عن ذكر شرط آخر وعدم بيان شرطية غيره كاشفاً عن انحصار الشرط، لكن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة إلا اتفاقاً.
هذا ما أفاده صاحب الكفاية بتوضيح (١).

ولكنّا لانساعد على مناقشة المحقق الخراساني لهذا الإطلاق بهذا الشكل من المناقشة؛ وذلك لأنّ نفس النكته التي استنتجنا منها الوجوب التعيني - وهو كون المتكلم في مقام بيان ما هو الواجب ومع ذلك سكت عن بيان العدل والبديل - موجودة في المقام، فإنّ على المتكلم بيان أسباب وجوب الإكرام، فإذا بينّ علة واحدة وسكت عن بيان البديل فظاهر سكوته عدم البديل، وبالتالي انحصار الشرط كما أثبتنا الوجوب التعيني بنفي بيان العدل والبديل.

وكيف يفرّق في متكلم واحد بأنّه في باب الواجب التعييني يكون في مقام البيان من جهة وجود العدل والبديل، ولكن في القضية الشرطية ليس في مقام البيان مع اشتراكها معاً في احتمال البديل، فإذا كان المورد الذي يحتمل فيه العدل والبديل لا يخضع لكون المتكلم في مقام البيان إلاّ اتفاقاً لزم ذلك في باب الواجب التخيري والتعييني، والتفرقة بين البابين خلاف المفاهيم العرفي.

غاية الأمر أنّ هذا الكلام - أي الاستعانة بالإطلاق المقامي - خارج عن البحث وهو التمسك بالإطلاق اللفظي، فيدخل في الدليل السابع وهو الإطلاق المقامي الذي سنذكره إن شاء الله تعالى بعنوان الدليل السابع.

ونتمم البحث عن الدليل الخامس بكلام للسيد الروحاني ذكره ردّاً على التمسك بالدليل الخامس، وهو إطلاق الشرط، حيث قال: إنّ جملة: (إن جاءك زيد أو أكرمك فأكرمه) - مثلاً - غير صحيحة، بل لا بد من الإتيان بجملتين مستقلتين، فتارة يقول: (إن جاءك زيد فأكرمه) وأخرى: (إن أكرمك فأكرمه)، لأنّه لا يصح التقييد أو الإطلاق بكلمة (أو)، أي لا يمكن أن يكون الشرط في الجملة الشرطية أحد الشرطين، بل لا بد من إنشاء جملتين مستقلتين.^(١)

ولكن لا يساعد على كلامه:

أولاً: أنّ كلمة (أو) في اللغة العربية في قوة التكرار كالواو، فكما أنّ جملة (جاء زيد وعمر) في قوة تكرار كلمة (جاء) كذلك في كلمة (أو) بفرق أنّ الواو للجمع بخلاف (أو)، ففي الجملة الشرطية سواء أعطفت الإكram بكلمة (أو) أم أنشأت جملة مستقلة فإنّ المعنى لا يختلف على رغم اختلاف التعبير.

وثانياً: أنّ تبديل جملة (أو أكرمك) بجملة مستقلة هي (إن أكرمك فأكرمه) لا يهم المستدل على مستوى استدلاله؛ وذلك لأنّه بعد أن استطاع أن ينيب الأمر الزائد - وهو

بدلية الإكرام للمجيء - بركة الإطلاق فإنَّ بإمكانه نفي كل الجملة الثانية أيضاً بركة الإطلاق، فإنَّها أولى بالنفي؛ لزيادة المؤونة فيها.

وثالثاً: أنَّ مشهور الفقهاء نراهم يرجعون القضيتين الشرطيتين ذات الجزاء الواحد إلى قضية شرطية واحدة ذات عدلين، فيقولون: (إن خفي الأذان أو الجدران فقصر)، على رغم أنَّ الوارد في الأخبار قضيتان مستقلتان إحداها (إذا خفي الأذان فقصر)، والأخرى صحيحة محمد بن مسلم: (إذا توارى المسافر عن البيوت يقصر)^(١) وتواريه عن البيوت يلزم اختفاء الجدران عنه.

الدليل السادس: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله وهو تعديل الوجه الخامس الذي كان هو الإطلاق بتقريب قياسه بالشك بين الوجوب التعييني والتخييري.

وقد اختلف عبارات المقررين لعنوان هذا الدليل، فقد جاء في كلام السيد الخوئي رحمته الله بأنَّه عبارة عن التمسك بإطلاق الشرط^(٢) وذكر السيد البجنوردي أنَّه إطلاق الجزاء.^(٣)

وقد ذكر السيد الشاهرودي رحمته الله أنَّ التمسك بإطلاق الشرط يمكن أن يكون من جهتين، احتمال تركب الشرط من جزئين أحدهما المجيء والآخر الإكرام - مثلاً - و احتمال وجود البديل له^(٤)، وقد عبّر المحقق النائيني رحمته الله عن الاول بالإطلاق الواوي (أي أنَّ الإطلاق يقتضي عدم وجود جزء آخر للشرط يضاف إليه بكلمه الواوي) والإطلاق الأوي أي نفي البديل الذي يضاف بكلمة «أو».^(٥)

(١) الوسائل ٨: ٤٧٠ - ٤٧١، أبواب صلاة المسافر، ب ٦، ح ١.

(٢) المحاضرات ٥: ٦٥.

(٣) منتهى الأصول ١: ٤٢٤.

(٤) نتائج الأفكار ٢: ٢٢٤.

(٥) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٨١.

وبعد هذا التوضيح ندخل في بيان الدليل السادس الذي أُقيم لإثبات المفهوم وقد جعله السيد الخوئي رحمته تعديلاً من المحقق النائيني رحمته للصورة الثالثة من صور الإطلاق الواردة في الكفاية والتي وقعت موضع الإشكال من قبل صاحب الكفاية نفسه والمحقق النائيني والسيد الخوئي والروحاني رحمته، كما ذكر الشهيد الصدر بعنوان التقريب الخامس للمفهوم ولم يذكر الصورة الثالثة للإطلاق بل اكتفى بهذا التعديل الذي صنعه المحقق النائيني ^(١).

ومورد البحث في هذا الدليل هو التمسك بإطلاق الشرط على حد تقرير السيد الخوئي وتعبير السيد الروحاني ^(٢) وإطلاق الجزاء على حد تقرير السيد البجنوردي ^(٣) والتمسك بتقييد الجزاء على حد تعبير الشهيد الصدر.

والظاهر أنّ تقرير السيد الخوئي لهذا الدليل بعنوان «إطلاق الشرط» ليس بصحيح؛ لأنّ صيغة البرهان لو كان هو التمسك بإطلاق الشرط فإنّه سوف يواجه نفس الإشكال الذي وُجّه إلى الإطلاق الثالث المذكور في الكفاية وإنما عدّله المحقق النائيني بهذا التعديل تحلّصاً من إشكال إطلاق الشرط، حيث إنهم اعترضوا - تبعاً للمحقق الخراساني - على إطلاق الشرط بأنّ الشرط المنحصر لا يختلف عن غير المنحصر في إيجاد الجزاء، فإنّ الجزاء يتحقق بالشرط سواء أكان له بدل أم لا.

فلو أراد المحقق النائيني التمسك بإطلاق الشرط وإثبات عدم البديل بركة الإطلاق الأوي الذي اصطلح عليه بمعنى عدم وجود عدل يعبر عنه بكلمة «أو» فإنّه أيضاً يقع في الإشكال الذي هو وافق عليه من أنّ وجود العدل لا يوجب تغييراً في تأثير الشرط في الجزاء لكي يعتبر مؤونة زائدة فترتفع بالإطلاق.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٧.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٣٥.

(٣) منتهى الأصول ١: ٤٢٤.

ولأجل أن السيد الروحاني جعل صيغة برهان المحقق النائيني «إطلاق الشرط» أخذاً من كلام السيد الخوئي اعترض على المحقق النائيني بأن هذا الإطلاق غير تام، إذ التقييد بالشرط المنحصر لا يختلف سنخه عن التقييد بغير المنحصر وليس الانحصار وعدمه من حالات التقييد لكي ينفي أحدها بالإطلاق، لاحتياجه إلى مؤونة زائدة وذلك لأنّ العطف بكلمة «أو» لا يرجع إلى بيان خصوصية التقييد بل هو من قبيل ضمّ كلام آخر. (١)

واعترض السيد الروحاني في الواقع ناظر إلى الصورة الثالثة لإطلاق الشرط المذكور في الكفاية ووارد أيضاً على كلام المحقق النائيني بناء على تقرير السيد الخوئي بعنوان «إطلاق الشرط» والحال أنّ المحقق النائيني ايضاً يوافق على هذا الإشكال الصادر أصله من المحقق الخراساني وإنما اقترح وجهاً آخر للإطلاق تخلصاً منه (٢).

اذن فبيان تعديل المحقق النائيني بعنوان «إطلاق الشرط» ليس بصحيح وأما بعنوان «تقييد الجزء بالشرط» فهو صحيح أي لا يرد عليه الإشكال الذي تخلص منه المحقق النائيني عليه السلام إلا أنه خلاف ظاهر عبارة ناقله كلامه عليه السلام حيث ذكروا التمسك بالإطلاق لا بالتقييد، فما هو الواقع؟

ولأجل التخلص من هذه المشاكل ومعرفة الواقع نستعين بتقرير السيد الشاهرودي عليه السلام لكلام المحقق النائيني حيث جمع بين التمسك بالإطلاق والتخلص من المشكلة وهو «التمسك بإطلاق تقييد الجزء بالشرط». (٣)

وبيان ذلك أنّ التقييد الموجود في الشرطية قد ذهب المشهور إلى أنه راجع إلى الهيئة (فوجوب الإكرام مقيد بالمجيء) وذهب الشيخ الانصاري عليه السلام إلى رجوعه إلى

(١) منتقى الأصول ٣: ٢٣٥.

(٢) كما ذكر السيد الخوئي أنّ المحقق النائيني لأجل التخلص من هذا الإشكال سلك طريقاً آخر لإثبات المفهوم. (المحاضرات ٥: ٦٥)

(٣) نتائج الأفكار ٢: ٢٢٩ - ٢٣٣.

المادة على رغم اعترافه بكونه مخالفاً لمقتضى القواعد العربية^(١)، وذلك لمحذور تقييد الهيئة باعتبارها جزئياً لكونها معنى حر في.

ولأجل التخلص من هذين المحذورين اقترح المحقق النائيني أمراً ثالثاً وهو رجوع التقييد إلى المادة المنتسبة (أي الإكرام المنتسب إلى الوجوب) وعلى أساس مبناه هناك جعل صيغة البرهان هنا هو أن الجزاء وهو الإكرام الواجب مقيد بالمجيء وهذا المقدار لا شك فيه بمقتضى الجملة الشرطية وإنما الشك في أمور:

الأول: - وهو روح البرهان - أن تقييد الجزاء بالشرط هل هو دائمى ومطلق أم غير دائمى؟ ومعنى أنه دائمى هو كون المجيء علة منحصرة وليس له بديل وأما غير الدائمى فعناه أن هناك بديلاً للمجيء يكون هو أيضاً سبباً لوجوب الإكرام، وإذا شككنا في كون هذا التقييد دائماً مطلقاً أم غير دائمى متمسك بإطلاق تقييد الجزاء بالشرط أي أن الوجوب مطلقاً مقيد بالمجيء فهو المؤثر الوحيد في الوجوب وليس له عدل وبديل، فالإطلاق «الأوي» يثبت أن الشرط المذكور علة منحصرة فلا يقوم مقامها غيرها. (إلا أن يقال إن التقييد معنى حر في فليس له اطلاق).

ومن هذه الزاوية يلتقى هذا البرهان مع الإطلاق الثالث المذكور في الكفاية ولكنه خالٍ من الإشكال الذي ابتلى به ذلك الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق الذي يدعيه الميرزا ليس مركزه الشرط لكي يرد عليه الإشكال المذكور^(٢) بل مركزه هو تقييد الجزاء بالشرط وهو لا يخضع لهذا الإشكال، لأنّ تقييد الجزاء بشرط واحد يختلف عن تقييده بشرطين على سبيل البديل، فالإشكال بعدم الفرق لا يرد على تقريب المحقق النائيني، هذا أصل برهانه.

وقد أضاف عليه شيئين ليسا مبهم في المقام:

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٦٣ - ٢٦٦ (مقدمة الواجب، الهداية السادسة).

(٢) وهو عدم الفرق في الشرط المنحصر في كونه مؤثراً في تحقق الجزاء.

الثاني: ما أشرنا إليه سابقاً من وجود احتمال كون المجيء جزء العلة ويحتاج إلى جزء آخر وقد تغلب تغلب على هذا الاحتمال بالتمسك بالإطلاق الواوي أى ننفي الجزء الآخر الذي يضاف بكلمة الواو، فهو يثبت أن المجيء تمام العلة. (١)

الثالث: أن كلامنا ليس في الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في جملة «إن رزقت ولداً فاختنه» وهذا قد تقدم أنه خارج عن بحث المفهوم.

هذا برهان المحقق النائيني - على اختلاف في تقريره - غير أنه قد مُني بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: النقض بالقضية الوصفية فيلزم الالتزام بمفهوم الوصف أيضاً؛ لأن ما يثبت هذا البرهان من المفهوم فإنما يثبت بعنوان مفهوم القيد فتجري نفس النكتة في القضية الوصفية ولا تختص بالشرطية.

وبيانه أن الحكم المقيد بقيد كقولنا اكرم الرجل العالم يجري فيه نفس النكتة وهو أن القيد ذكر مطلقاً ولم يذكر له بدل، فإطلاقه يقتضي أن العلة الموجبة للإكرام منحصر في العلم من دون وجود بدل له، فلو كان له بدل - ككونه هاشمياً بدل كونه عالماً - لكان عليه البيان بأن يقيد بأحد الأمرين من طريق استخدام كلمه «أو» قائلاً اكرم الرجل العالم أو الهاشمي، وهذا بيان زائد في الكلام يجب على المولى بيانه وبما أنه سكت عن بيان هذا الأمر الزائد فإطلاقه يكشف أن الحكم مقيد بالعلم من دون بديل. (٢)

ويمكن الإجابة عن هذه المناقشة بأن الوصف يختلف عن الشرط بأنه قد يكون للتأكيد وهو متعارف، مثلاً لأجل إظهار احترام العلماء يقول اكرم الرجل العالم بدون أن يكون ذلك مختصاً به بخلاف الشرط فإن احتمال التأكيد ضعيف جداً لا يعتنى به.

(١) وهذا الاحتمال لو تم ولم تغلب عليه بالإطلاق فإنه يمنع من تكون المنطوق أصلاً.

(٢) المحاضرات ٥ : ٦٨.

إن قلت: قد ذكر أهل القواعد العربية أنّ الأصل في الوصف والقيّد هو الاحتراز وعليه فما دام لم يثبت التأكيد أو غيره من موجبات ذكر الوصف فلا بد من حمله على الاحتراز.

قلت: قد أجاب عن هذا المحقق الخراساني رحمته الله بأنّ الأصل وإن كان هو الاحتراز لكن الاحتراز لا يستلزم انحصار الحكم بالموصوف وإنما يثبت أنّ الحكم ليس لجميع افراد الرجل، فلو قال «أكرم الرجل العالم» فإنّ وصف العالم - بعد الفراغ عن كونه احترازياً بمقتضى الاصل أو تصريح المتكلم - دليل على أنّ طبيعي الرجل لا يجب إكرامه، فإنّ هناك رجال لا يجب إكرامهم فاحترز عنهم بهذا القيد إلا أنّ القدر المتيقن هو العالم واما غيره فقد يوجد فيهم أيضاً من يجب إكرامهم لكن بما أنّ الوجوب لم يتعلق بكل الرجال فحذراً من أن يتخيل العبد بأنّ طبيعي الرجل يجب إكرامه لم يقتنع المولى بقوله «أكرم الرجل» حتى أضاف إليه قيد العلم. (١)

ولأجل توضيح كلامه نستعين بمثال وهو أنّ الانسان يغلق باب الدار احترازاً من دخول الاجانب واللصوص لكن ليس احترازه مستلزماً لكون جميع من هو خارج الدار هو لصّ بل هناك ضيوف يرغب في دخولهم الدار ولكن بما أنّه إذا أبقى الباب مفتوحاً يدخل اللصوص أيضاً فيحترز عنهم بإغلاق الباب فليس معنى الاحتراز أنّ جميع من أغلق الباب عليهم - ولو بواسطة ذكر «العالم» بعد كلمة «الرجل» - لا يشملهم هذا الحكم وإنما احترز بكلمة العالم لئلا يتخيل العبد أنّ الحكم لطبيعي الرجل.

فالنتيجة أنّ الوصف والقيّد حتى إذا كان احترازياً فإنّه لا يدل على اختصاص وجوب الإكرام بالرجل العالم وإنما يدل على أنّ الحكم ليس لطبيعي الرجل و إلا لم يحترز باضافة القيد وكان يكتفي بقوله «أكرم الرجل»، غاية الأمر يضيف جملة «سما العلماء».

(١) كفاية الأصول: ٢٠٦.

قد تقول: إذا كان الوصف احترازياً فهو أيضاً كالشرط يوجب المفهوم. والجواب: الفرق بينهما أنّ في الجملة الوصفية الواجب مقيد (أي إكرام الرجل مقيد بكونه عالماً) ولكن في الجملة الشرطية الوجوب مقيد، وبما أنّ الوجوب ظاهر في السنخ يصبح كلي الوجوب مقيداً بالمجيء، فإذا انتفى القيد انتفى الوجوب أيضاً، وإطلاقه يشمل الموارد الاحتمالية (أي حتى في صورة احتمال وجود بديل للمجيء). وأمّا في الجملة الوصفية فالقيد راجع إلى الموضوع أي أنّ الوجوب قد تعلق بهذه الحصة وهو الرجل العالم ولا ينافي تعلقه بحصة أخرى أيضاً، وهذا لا ينافي الاحترازية؛ لأننا نعرف بأنّ التقييد بالعالم لأجل الاحتراز لكن لا عن جميع غير العلماء بل عن عدة موجودة في ضمن غير العلماء، فلم ينتف الوجوب عن كلّ من ليس بعالم، وعليه فيحتمل وجوب إكرام بعض غير العلماء.

هذا بعد الفراغ عن كونه القيد احترازياً - ولو ببركة الأصل - وأما لو لم يكن احترازياً فلا يدل على هذا المقدار أيضاً أي يبقى احتمال وجوب إكرام جميع الرجال وكونه حكماً طبيعياً للرجل.

هذا توضيح ما جاء في الكفاية في ردّ من استدل على المفهوم بأنّ الأصل هو الاحتراز.

المناقشة الثانية: أنّ غاية ما يدل عليه إطلاق القيد في الجملة الشرطية وعدم ذكر بدل له هو أنّ الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الإطلاق وإنما هو ثابت لحصة خاصة منه ولا يدل على أنّ الحكم ينتفي بانتفاء تلك الحصة، فإنّ ذلك إنما يثبت إذا ثبت انحصار الحكم به ولا يكفي في ذلك مجرد الإطلاق وعدم ذكر العدل.

وبعبارة أخرى: أنّ معنى القضية الشرطية هو أنّ وجوب الإكرام ليس ثابتاً لزيد مطلقاً، بل القدر المتيقن هو الوجوب عند مجيئه وأمّا نفي الوجوب عند عدم المجيء

فلا يدل عليه والمطلوب هو انتفاء الحكم عند المجيء الذي اصطلح عليه بالمفهوم الذي هو محل الكلام. (١)

وجوابه: - بعد الإغماض عن أن التمسك لم يكن بإطلاق القيد بل بإطلاق التقييد أي أن الوجوب مطلقاً مقيد بالمجيء - إن الوجوب مقيد بمجيء زيد مطلقاً سواء أكان له بديل أم لم يكن، وهذا الإطلاق مساوق للمفهوم.

المناقشة الثالثة: وقد نقله السيد الخوئي عن المحقق الخراساني وقد تقدّم سابقاً وهو أن المتكلم وإن كان في مقام البيان من سائر الجهات لكنه ليس في مقام البيان من جهة انحصار الشرط في المجيء - مثلاً - وقد تقدم الاختلاف في تفسير كلام المحقق الخراساني وأن الظاهر من كلام المحقق النائيني والاصفهاني والمشكيني في الحاشية هو ما صرح به السيد الخوئي وهو أن المراد هو كون المتكلم في مقام بيان مؤثرية الشرط ذاتاً وشأناً وليس هو في مقام بيان مؤثرية الفعلية حتى في صورة سبق البديل، فإذا سبقه البديل كان مؤثراً شأناً لا فعلاً لكون الأثر يستند إلى أسبق العلل فلا يزال المجيء مؤثراً شأناً؛ لأن عدم تأثيره عند سبق البديل لا يقصّر ذاتي فيه بل لأجل عامل خارجي وهو سبق بديله. (٢)

وقد تقدّم كلّ هذا في الدليل الرابع لإثبات المفهوم وقد جعله السيد الصدر أحد الردود على الدليل الرابع (٣) وقلنا إن ردّه هو نفس كلام المحقق الخراساني في ردّ هذا الدليل والذي ذكره المحقق الخراساني بعنوان الإطلاق الثاني.

وقد ذكر السيد الخوئي أن المحقق النائيني استدلل بإطلاق الشرط، ثم اعترض عليه بأن ذلك موضع الإشكال والأفضل أن نتمسك بإطلاق الحكم بأن المولى كان له أن يقيده بخصوص القيد الخاص (كالمجيء) كما كان له أن يقيده بأحد القيدين وحيث إن

(١) المحاضرات ٥ : ٦٩.

(٢) المحاضرات ٥ : ٧٠.

(٣) بحث في علم الأصول ٣ : ١٦٦. (وعلى حسب ترتيب البحوث هو الدليل الثالث).

الثاني يحتاج إلى مؤونة زائدة لإطلاق الحكم إثباتاً يكشف عن انحصار القيد المذكور في القيدية فينتفي الحكم بانتفائه، فهو من قبيل التردد بين الواجب التعييني والتخييري. لكن ما وجدناه في تقريرات العلامة الكاظمي هو أنّ ما نسبه السيد الخوئي إلى المحقق النائيني لم يذكره المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وإنما ذكر التقريب الأخير الذي نسبه السيد الخوئي إلى نفسه في الدراسات^(١)، فقد ذكر العلامة الكاظمي ما هذا عبارته: «فقدّمات الحكمة إنما تجري في ناحية الجزاء (والجزاء هو الحكم بوجود الإكرام) من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط، لا في الشرط حتى يرد عليه ما تقدم من الإشكال»^(٢).

وهذا هو المتوقع من المحقق النائيني الذي قرّر إشكال المحقق الخراساني على التمسك بإطلاق الشرط وقبّله ثم لأجل التخلص من هذا الإشكال اقترح طريقاً آخر للإطلاق وهو إطلاق الحكم، غاية الأمر يواجه المحقق النائيني مشكلة في تقييد الحكم ذكرها في الواجب المشروط ولأجلها يجعل القيد متعلقاً بالمادة المنتسبة كالإكرام المنتسب إلى الوجود لا إلى الوجود نفسه.

ونرجع إلى أصل الكلام وهو المناقشة الثالثة على كلام المحقق النائيني التي نقلها السيد الخوئي عن المحقق الخراساني وهو عدم كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، فإنّ المحقق النائيني قد انتبه إلى هذه المناقشة فتغلّب عليها بقوله بعد ذلك ما هذا نصّه: «و دعوى أنّه في مقام البيان من هذه الجهة (أي تقييد الجزاء بالشرط) دون سائر الجهات والقيود (وهو عدم وجود عدل له أو جزء آخر الذي اصطلح عليها بالإطلاق الأوي والواوي) فاسدة، فإنّه لو بنى على ذلك لإنسد باب التمسك بالإطلاقات في جميع المقامات؛ إذ ما من موردٍ إلّا ويمكن فيه هذا الدعوى»^(٣).

(١) الدراسات ٢: ١٩٧.

(٢) و (٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٨٣.

المناقشة الرابعة: ما ذكره السيد الصدر عليه السلام وهو أنّ مجرد التقييد بالشرط لا يكفي لإثبات العلية المنحصرة لكي يثبت المفهوم، بل نحتاج زائداً على التقييد إلى التوقف أيضاً بأن يكون الجزاء متوقفاً على الشرط. (١)

ولكن لانساعد عليها؛ لأنّ التقييد حقيقة بشيء يستلزم التوقف عليه إذ كل ما يتقيد بشيء ما لا يمكن أن يوجد بدون ذلك فيتوقف وجوده عليه فالتقييد - بمعناه الحقيقي - بشيء مستلزم للتوقف ولا يهنا الاختلاف في التعبير.

وعلى غرار هذا التفكير حتى لو ثبت التوقف ولكن لم يثبت التوقف على الشرط المذكور فقط، بل احتمال التوقف على أحد الشرطين البديلين فأيضاً لا يثبت المفهوم، فالمهم في المقام هو عدم وجود البديل سواء في التوقف أم في التقييد.

المناقشة الخامسة: وهي أيضاً للشهيد الصدر وهو أنّ الجملة الشرطية إذا بدلناها بالمعنى الاسمي نجد بوضوح عدم دلالتها على المفهوم كما إذا بدلنا جملة (إن جاء زيد فآكرمه) بجملة (مجيء زيد علة لوجوب الإكرام) فإنّها لا مفهوم لها وهذا شاهد على عدم كفاية برهان المحقق النائيني عليه السلام. (٢)

وهذه أيضاً لانساعد عليها، لأنّ عملية التبديل ليست بكاملة، إذ لم يتبدل عنصر الإطلاق الذي استظهره المحقق النائيني عليه السلام من الجملة الشرطية، فإذا أضفنا على الجملة الإسمية هذا العنصر الذي عبّر عنه المحقق النائيني عليه السلام بالإطلاق (الأوي) لتقييد الجزاء بالشرط ارتفع الفرق بين الجملتين وتصبح الجملة الثانية كالأولى في استظهار المفهوم، فالتبديل الكامل هو بجملة «مجيء زيد علة لوجوب الإكرام والوجوب مقيد دائماً بالمجيء».

(١) و (٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٨.

المناقشة السادسة: وهي للسيد الروحاني^(١) وهو أنّ ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام في بيان تقييد الحكم بالشرط جار في مطلق الأحكام بالنسبة إلى موضوعاتها، وعليه فقتضى الإطلاق اختصاص الحكم بموضوعه وعدم ثبوته لغيره وهو يتنافى مع انكار مفهوم اللقب.

المناقشة السابعة: وهي مثل السابقة إلا في أنّها كانت مختصة بالأحكام وهذه تعمّ كل القضايا وعبارتها: «أنّ أساس التمسك بالإطلاق بحسب ما افاده عليه السلام هو إفادة الجملة الشرطية لترتب الجزاء على الشرط الملازم للتقييد به ولو تم ذلك لجرى هذا البيان في مطلق القضايا، لإفادتها ترتب الحكم على موضوعه، إذ إفادة الترتب لا تختص بالجملة الشرطية».

المناقشة الثامنة: أنّ ما ذكره المحقق النائيني من الإطلاق غير تام؛ إذ لا يختلف التقييد المنحصر وغيره سناً وليس الانحصار وعدمه من حالات التقييد كي ينفي أحدهما بالإطلاق لاحتياجه إلى مؤونه زائدة، لأنّ العطف بأو لا يرجع إلى بيان خصوصية التقييد بل هو من قبيل ضمّ كلام إلى آخر.

المناقشة التاسعة: أنّ عدم العدل والبدل للشرط بمفاد الإطلاق المقابل للعطف بأو كالوجوب التعييني، إذ لو كان غيره شرطاً لكان كل منهما مؤثراً لا أحدهما على البديل كما هو الحال في الوجوب التخيري، فلا يصح أن يقال: (إن جاءك زيد أو أكرمك فأكرمه) بل الصحيح أن يقال: (إن جاءك زيد فأكرمه وهكذا إن أكرمك فأكرمه)^(٢) فتشبيهه المقام بالوجوب التعييني والتخيري في غير محله.^(٣)

هذه مناقشات أربع للسيد الروحاني على برهان المحقق النائيني.

(١) فقد أورد أربع مناقشات نذكرها تلوّاً ثمّ نحققها.

(٢) نحن أضفنا كلمة الفاء بمقتضى قوانين الأدب العربي.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٢٣٥.

ونحن لانساعد على هذه المناقشات:

أما المناقشة الأولى والثانية فغير واردتين، للفرق بين اللقب والشرط، فإنّ الحكم لم يعلق ولم يقيد باللقب وإنما هو مجرد ذكر الموضوع وترتب الحكم على اللقب بخلاف الشرط، فإنّ الجملة الشرطية زائداً على ظهورها في الترتب ظاهرة التعليق والتقييد فيفتح المجال لاستظهار الانتفاء عند الانتفاء.

وأما المناقشة الثالثة، فهي خلاف الوجدان، فإنّ التقييد يؤثر في المقيد بشكل نرى اختلاف حالة الشيء المقيد بوجود شيء عن حالته حين تقيده بعدم ذلك الشيء، فلانساعد على أنّ تقييد الحكم بشيء واحد - وهو المجيء مثلاً - لا يختلف عن تقييده بأحد شيئين، فإنّه في الصورة الأولى لم يتقيد بالشيء الثاني وفي الصورة الثانية تقييد بالشيء الثاني بصورة على البديل.

وأما مناقشته الأخيرة فيرد عليها:

أولاً: في الوجوب التخيري أيضاً قد يكون المؤثر كل من العدلين لا أحدهما بالخصوص وذلك في التخير الشرعي كما ذكره المحقق الخراساني من أنّ المؤثر كل من العدلين وفي التخير العقلي المؤثر هو الجامع بينهما، غاية الأمر من يقول بقاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» يقول: إنّ المؤثر ليس هو العدلان بخصوصهما بل القدر المشترك بينهما.

وثانياً: لا يهّم المحقق النائيني عدم صحة القياس بالوجوب التخيري، إذ حتى لو لم يكن كل منها مؤثراً بالخصوص فإنّ المهم هو انعقاد الإطلاق المقضي لانحصار العلة.

وثالثاً: أنّ قوله «لا يصح (إن جاءك زيد أو أكرمك فأكرمه) بل الصحيح افراز الجملتين»، لانساعد عليه؛ لأنّ كلمة (أو) بحكم التكرار بمقتضى القواعد العربية كما في قولك (ان اعتقت أو أطعمت ستين فقيراً فقد أسقطت وجوب الكفارة).

وبعد أن ناقش السيد الروحاني برهان المحقق النائيني بهذه المناقشات اختار وجهاً آخر لإثبات المفهوم للجملة الشرطية نذكره بعنوان:

الدليل السابع: وهو التمسك بالإطلاق المقامي وهو يختلف عن الوجوه السابقة، لأنها كانت تمسكاً بوضع اللفظ أو إطلاقه وهذا ليس إطلاقاً لفظياً بل هو بمقتضى سكوت المتكلم عن بيان العدل والبدل وهذا قريب إلى نظر العرف وحيث إنَّ الغالب في الاستعمالات العرفية هو وجود هذا الإطلاق فورد الشك يلحق بالغالب؛ لأنَّ الغلبة هنا مجدّ تكون من الأمارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك ولو لا هذا كان للمفهوم وجه يرتكن عليه وإنكاره يستلزم تأسيس فقه جديد. (١)

لكن ما ذكره السيد الروحاني من الإطلاق المقامي يوجد في اللقب أيضاً، كما نجد أن من كان أمامه زيد وعمرو ومدح زيداً وسكت عن عمرو فإنَّ العرف يرى انحصاره بزيد ويتحقق عنده المفهوم ولذلك يستاء عمرو، وكذا إذا دعا أحدهما فقط لداره وسكت عن الآخر وهو حاضر بجنبه، ولذلك فهذه تدخل في القرائن الخاصة إلا إذا ثبت غلبته مجدّ يدخله في درجه الامارات العرفية وعهده على مدعيه.

الدليل الثامن: للسيد الخوئي وهو يتوقف على مقدمتين:

الأولى: بالنسبة إلى مقام الثبوت وهو أنَّ اعتبار الفعل على ذمة المكلف (كاعتبار وجوب الحج على تقدير الاستطاعة) يرجع في عالم الثبوت إلى أمرين:

١ - اعتبار هذا الشيء على هذا التقدير.

٢ - عدم اعتبار هذا الشيء على غير هذا التقدير أى على تقدير عدم الاستطاعة

لم يعتبر وجوب الحج عليه.

الثانية: بالنسبة إلى عالم الإثبات، وقد وضعت ادوات الشرط للتعليق في عالم الإثبات وتدلّ على اعتبار وجوب الإكرام - مثلاً - على تقدير مجيء زيد وعدم وجوبه

على تقدير عدمه، وإنما نقول: هذه الأدوات وضعت للدلالة على التعليق، لأنها لو كانت موضوعة لمجرد الترتب لما كان يفيد المفهوم.^(١)

ولكننا لانساعد على هذا الوجه، لأنه لو ثبت وضع الأداة على التعليق بمعناه الحقيقي لتم إثبات المفهوم؛ لأنّ المعلق ينتفي بانتفاء المعلق عليه، فإذا كان سنخ الوجوب معلقاً على المجيء فعناه أنه لا يوجد وجوب إلا إذا تحقق المجيء، فوضع الأداة (وبنحو الدلالة الالتزامية على التعليق فضلاً عن التضمنية) كاف في المفهوم إلا ان الشأن في صحة دعوى الوضع للتعليق، لأنّ التعليق بالمعنى الواقعي يساوى كون المعلق عليه علة منحصرة، إذ لو كان للمجيء عدل لما كان الوجوب معلقاً عليه مادام يتحقق الوجوب بتحقق العدل والبديل أيضاً.

نعم لو أريد من التعليق غير معناه الحقيقي بمعنى أنّ الوجوب يتحقق بالمجيء من دون كونه متوقفاً عليه بالخصوص، فهذه الدعوى صحيحة لكنها لا تثبت المفهوم إلا بإثبات عدم وجود عدل له ولو ببركة الإطلاق، فيعود الحاجة إلى البحوث السابقة لكي يثبت الانتفاء عند الانتفاء.

ثم إنّ السيد الخوئي ذكر أنّ إثبات المفهوم إنما يتم على مبناه دون مبنى المشهور في الإنشاء^(٢)، وبيان ذلك:

أنّ مبناه هو أنّ الإنشاء إبراز لما اعتبره سابقاً فحينما يقول - مثلاً - أكرم زيداً فهو قد اعتبر وجوب الإكرام قبلاً على ذمة المكلف ثم يبرزه باللفظ، فيصح أن يكون ما اعتبره من وجوب الإكرام منحصراً في تقدير وهذا الاعتبار غير موجود على تقدير عدم المجيء، وبعبارة أخرى: لا إشكال في أن يخبر بأنه اعتبر وجوب الإكرام على تقدير المجيء ولم يعتبر الوجوب على تقدير عدم المجيء.

(١) المحاضرات ٥: ٧٩ - ٨٠.

(٢) المحاضرات ٥: ٨٢.

وهذا بخلاف مسلك المشهور القائلين بأن إنشاء الحكم ليس هو ابراز الاعتبار السابق بل هو ايجاد للوجوب، فيشكل الأمر بأن الإيجاب لا يمكن فيه التعليق والتقييد، لأنه إما أن يوجد وإما أن لا يوجد، كما مثل في مجلس درسه بأنه لا يمكن أن تقول و - أنت تشرب الماء - : إني أشربه على تقدير مجيء زيد و لأشربه على تقدير عدمه، لأن الشرب أمر جزئي في الخارج و هو يوجد مطلقاً سواء أ جاء زيد أم لم يجيء، فعلى تقدير الشرب لا يمكن أن يقيد بالمجيء .

ولأجل هذه النكتة اعترض على من فضّل في الاقتداء بالامام الذي انكشف غيره بينا إذا كان بنحو التقييد فالإقتداء باطل وبين الاشتباه في التطبيق فيصح، فذهب هو إلى الصحة حتى في صورة التقييد، لأنّ عملية الاقتداء - كشرب الماء - دائر بين الوجود والعدم، فعلى فرض وجوده الاقتداء لا يعقل أن يقيد بإمام خاص بشكل ينتقى تحقق الاقتداء إذا انكشف امام آخر بمعنى أنّ الاقتداء قد حصل جزماً حتى لو انكشف أنّ الإمام غير زيد ولا يؤثر التقييد في تحقق الاقتداء .

ونفس هذا الكلام يقوله في المقام، أى إنّ إنشاء الوجوب إذا كان بمعنى ايجاد التكليف فهو قد وجد ولا يؤثر فيه تقدير مجيء زيد عن تقدير عدمه .

ولكن يمكننا انتصار المشهور بفضل أنّ الأحكام الشرعية قضايا حقيقية لا خارجية، فالشارع المقدس ينشأ الحكم كجملة (ان استطعت فحج) بنحو القضية الحقيقية الكلية ويكون دور فعلية الحكم بيد المكلف، فحتى حصل الاستطاعة يصبح الوجوب فعلياً عليه بصورة تلقائية ويدخل تحت قضية وجوب الحج على تقدير الاستطاعة ومادام لم يحصل الاستطاعة يبقى تحت قضية عدم وجوب الحج على غير المستطيع، وبتعبير أشمل تكون فعلية الحكم تابعة لتحقيق الموضوع سواء أكان باختيار المكلف كالاستطاعة أم بلا اختياره كدلوك الشمس لوجوب الظهر أو الاستطاعة بموت المورث .

فإشكال السيد الخوئي إنما يتوجه في القضية الخارجية بأن يكون قضية إن جاءك زيد فأكرمه بمعنى أنني أوجدت وجوب الإكرام على تقدير مجيء زيد، فيرد على المتكلم أنه إذا أوجدت الوجوب فهو قد تحقق في الخارج - كما إذا شربت الماء - حتى لو لم يجيء زيد، فعدم المجيء لا يرفع الوجوب المفروض أنك قد أوجدته.

غير أن التمثيل بأن جاءك زيد فأكرمه إنما هو لتقريب الذهن وإلا فالأحكام الشرعية قضايا كلية حقيقية لا خارجية. إلا أن يقال: إن جعل الحكم وإنشاءه قضية جزئية شخصية حتى لو كان مفاده بنحو القضية الحقيقية، فنسأل هذا الجعل والايجاد الجزئي للحكم هل وجد أم لم يوجد؟ ولا يعقل وجوده معلقاً.

وقبل الشروع في أدلة النافين للمفهوم يجدر التنبيه على أن ملاحظتنا على كلام السيد الخوئي ليس هو نفس إيراد السيد الروحاني عليه، حيث أورد على السيد الخوئي بأن مفاد الكلام ليس إلا المفهوم المعلق على الشرط الخاص والذي لا يعلق على غيره - كما هو مفاد الانحصار - وأنه قد تعلق به اعتبار المولى، لكن ذلك لا ينافي تعلق اعتبار المولى - أيضاً - بالمفهوم غير المعلق على شيء أصلاً فما ذكر لا يلازم المفهوم. (١)

ولكن لانساعد على هذا الايراد، إذ بعد اعترافه بأن المفهوم معلق على الشرط الخاص والذي لا يعلق على غيره لا يبقى مجال لاحتمال تعلق اعتبار المولى بالمفهوم غير المعلق على شيء، لأن قبول «أنه لا يعلق على غيره» اعتراف بكون الشرط منحصراً ولا يوجد غيره أصلاً وهذا ينافي احتمال تعلق اعتبار المولى بالمفهوم غير المعلق على شيء، إذاً فلا يصح الايراد على السيد الخوئي بعدم المفهوم بعد الاعتراف بالتعليق على الشرط الخاص والذي لا يعلق على غيره كما هو مفاد الانحصار.

(١) منتقى الأصول ٣: ٢٤١.

فإيراده على السيد الخوئي ناقص لا بدّ من تكميله بهذه الصيغة وهي أنّه تتسائل من السيد الخوئي هل أنّ المراد من التقييد هو معناه الحقيقي وهو كونه تقييداً دائماً، فهذا يرجع إلى ما ذكره المحقق النائيني وليس شيئاً جديداً، وإن كان المراد غير معناه الحقيقي فأشكال السيد الروحاني عليه وارد.

وأما ملاحظتنا على كلام السيد الخوئي فهو أنّ عدم تعليق الجزاء على غير الشرط المذكور وإن كان ممكناً ثبوتاً لكن إثباته من طريق دعوى الوضع للتعليق على الشرط (بمعناه الحقيقي الملازم لانحصارية العلة) عهدته على مدعيه، كما ادعى ذلك في الدليل الاول لإثبات المفهوم، فلا يمكن إثباته من دون الاستعانة بالإطلاق أو الانصراف أو غير ذلك تماماً عند سرد أدلة المثبتين للمفهوم.

أدلة النافين للمفهوم:

الدليل الاول: ما ذكره المحقق الخراساني وهو عبارة عن عدم ثبوت كون الشرط علة منحصرة^(١).

ومن الجدير بالذكر أنّ من يحتاج إلى الدليل هو المثبت للمفهوم وأما المنكر فيكفيه حتى الشك في صحة دليل المثبتين، لأنّ الشك في الحجية يساوي عدم الحجية وليس انكار الدليل والحجة كإنكار الأشياء الاخرى كإنكار البارئ (تعالى) حيث يكون الإنكار والنفي أصعب من الإثبات، فإثبات وجود طالب في المدرسة - مثلاً - يكفي فيه رؤية أحد الطلبة فيها، بخلاف الإنكار والنفي فإثمه يحتاج إلى الفحص في جميع الغرف والمرافق؛ لأنّ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فلا يصحّ الإنكار كما جاء في حديث عن الامام الصادق عليه السلام^(٢) في ملحد أنكرو وجود البارئ (عزّوجل).

(١) كفاية الأصول: ١٩٤.

(٢) الاحتجاج ٢: ٢٠٦.

فقال ﷺ له: أنت ذهبت إلى جميع الكون فلم تجد؟ فقال: لا، فقال ﷺ: قل: لا أعلم فقط وليس من حقه الانكار. (١)

ولكن يرد على دليل المحقق الخراساني أحد أدله المثبتين التي أقيمت لإثبات العلة المنحصرة أو - على تعبير السيد الشاهرودي ﷺ - الموضوع المنحصر.

الدليل الثاني: ما ذكره في المعالم من قوله تعالى: ﴿ولا تكثرها فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ (٢) بتقريب أنه بناءً على المفهوم لو لم ترد الفتاة تحصناً لجاز إكراهها على البغاء و بما أنه لا يجوز الإكراه على البغاء نستكشف عدم المفهوم.

وقد أجاب نفس صاحب المعالم بوجوه ثلاثة منها ما ذكرناه سابقاً من عدم المفهوم للقضية المسوقة لتحقيق الموضوع كما في المقام، لأن الإكراه متقوم بعدم الرغبة في المكره عليه، في حالة ارادة البغاء لا يمكن تحقق عنوان الإكراه (لتقومه بعنصر عدم ارادتها) كما لا يمكن ختان الوالد في حالة عدم وجوده. (٣)

كما أجاب المحقق الخراساني بأنّ الوضع لا يثبت بالاستعمال.

الدليل الثالث: ما نسب إلى السيد المرتضى ﷺ (٤) من أنّ نيابة بعض الشروط عن بعض كثيرة في التشريع والتكوين، مثلاً شرط الحرارة النار ولكنها توجد بالشمس و الاصطكاك أيضاً و قد قال الله (تعالى): ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (٥) فعرفنا أنّ شرط قبول شهادة رجل هو انضمام رجل آخر وعلى رغم ذلك نجد في الشرع المقدس نيابة مرأتين عنه كما ينوب أيضاً اليمين.

(١) وإنما يقال: النبي أسهل من الإثبات، فإنّ المراد نبي العلم لا نبي الشيء وهو الأساس في نبي الحجية مع الشك فيها العبر عنه بأنّ الشك في الحجية يساوق عدم الحجية، فإنّ الشيء حتى لو كان المولى قد جعله حجة لكن مادام لا يعلم به العبد لا يجوز أن يحتج به وبما أنه يعلم أنه لا يجوز أن يحتج به صحّ التعبير بأنّه يعلم بعدم الحجية أي بعدم إمكان الاحتجاج به لا جعله حجة في الواقع.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) معالم الدين وملاد المجتهدين: ٧٨ - ٧٩.

(٤) الذريعة ١: ٤٠٦.

(٥) البقرة: ٢٨٢.

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمته بأنّ القائل بالمفهوم لا ينكر انتفائه في بعض الاحيان بقرينة خاصة كما أنّ المنكر للمفهوم أيضاً يوافق على المفهوم بقرينة، فالموارد الخاضعة للقرينة خارجة عن بحث الطرفين.

وإنما البحث في الموارد الفاقدة للقرينة الخاصة لا على المفهوم ولا على عدمه، فعند ذلك يتسائل أنّ الأصل الأولى - بالوضع أو الانصراف أو الإطلاق - هل هو المفهوم لكي يحتاج عدمه إلى القرينة أم أنّ الأمر بالعكس؟ فوجود الموارد الفاقدة للمفهوم بفضل القرينة ليس رداً على المشتبهين. (١)

لكن لنا كلاماً آخر وهو أنّ هذه الآية المباركة ليست من القضية الشرطية، لعدم وجود أداة الشرط ولو مضمراً كما في قوله تعالى: ﴿أدعوني أستجب لكم﴾ (٢) وإنما نفس السيد صاغها بصيغة الجملة الشرطية بقوله: إنّ شرط قبول الشاهد الواحد هو انضمام الثاني إليه، وعليه فلا موضوع لجواب المحقق الخراساني في الآية المباركة.

والواقع إنّ السيد المرتضى لم يذكر قضية شرطية بل أراد بيان أنّ الشروط قد يقوم مقامها شروط أخرى وهذا يكشف عن أنّ القضية الشرطية (التي ذكر فيها الشرط والتعليق) ليس لها مفهوم؛ لأنّ هذا الشرط المذكور في القضية الشرطية ليس منحصراً بل قد يقوم مقامه شرط آخر لأجل الغلبة.

الدليل الرابع: أنّ المفهوم لو كان ثابتاً فلماذا يصحّ من دون تجوّز أن تقول: (إن شربت السمّ متّ) فإنّ مفهومه إن لم تشربه لم تمت، مع أنّه خلاف الواقع الخارجي لحصول الموت بأسباب أخرى كثيرة كقطع الرقبة، فكيف تتسقون بين وجدانكم للمفهوم في القضية الشرطية الانشائية وعدم المفهوم في أمثال هذه القضية الخبرية؟! (٣)

(١) كفاية الأصول: ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) غافر: ٦٠.

(٣) وقد اعتبر الشهيد الصدر رحمته هذه النقطة (أى التنسيق بين وجدان المفهوم هناك وعدمه هنا) من أدقّ مراحل البحث عن المفهوم (بحوث في علم الأصول ٣: ١٧٥).

والجواب عن الاستدلال بأمثال هذه الجملة الشرطية الخبرية بطرق ثلاثة:
 الجواب الاول: ما تبناه السيد الخوئي^(١) والشهيد الصدر^(٢) عليهما السلام من أنّ الموت
 الخارجي لم يعلّق على شرب السم وإنما علّق عليه إخبار هذا المخبر، بمعنى: أنّي إنما
 اخبر عن وقوع الموت على تقدير تحقق شرب السم وأما على تقدير عدم الشرب
 فإنّي لا أخبر بهذا المخبر، فبدون الشرب لا يكون مخبراً بهذا الخبر.

وهذا الجواب وإن كان يرفع هذا الإشكال لكنه خلاف ما يفهمه العرف من هذه
 الجملة الشرطية، حيث إنّه يرى تعليق نفس الموت على شرب السم لاتعليق خبره
 بشكل لا يخبر ولا يصدر منه الاخبار على تقدير عدم الشرب، فليست صيغة الجملة
 هكذا (ان شربت السمّ اخبرت بموتك) وبعبارة أخرى هذه الجملة إخبار عن ظاهرة
 تكوينية وهو تأثير السمّ في موت الشخص وأنه من اسباب الموت، لاتأثير السم في
 صدور الخبر.

الجواب الثاني: أنّ الموت المذكور في القضية هو خصوص الحاصل بالسم، فلو
 قُطِعَتْ رقبته ينتهي الموت المقيد بالسم وليس نظره إلى مطلق الموت.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر، إذ العرف يرى أنّ الموت المذكور هو سنخ الموت بمعنى
 أنّه لا يلاحظ خصوص الموت الحاصل بالسم، وتقدير القيد نحو عناية مع أنّ هذه
 الجملة خالية عن أيّ عناية.

الجواب الثالث: أنّ المفهوم في هذه القضية ليس كجملة «إن جاءك زيد فأكرمه»
 فإنّ المنتهي هناك سنخ الحكم وهنا قد ضيّق دائرة السنخ أي أنّ السم في ظرف عدم
 تواجد عامل آخر للموت يوجب الموت.

(١) المحاضرات ٥: ٧٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ١٧٥.

وهذا الجواب أيضاً مبتلى بإشكال أن انتفاء «السنخ» بمعناه الحقيقي هو انتفاء جميع أفراد العرضية والطولية، مع أن هذا الجواب قد ألغى الافراد الطولية من جهة الزمان وحصرها في خصوص زمان خاص وهو الزمان الذي لا يوجد فيه سبب آخر للموت.

الجواب الرابع: أنا لا تقيّد الموت بالسم كما في الجواب الثاني ولا بزمان خاص وظروف مخصوصة كما في الجواب الثالث، بل ندعي: مطلق الموت وفي كلّ الأزمنة والظروف ينحصر سببه في السم، والدافع لهذا الادعاء هو التأكيد في تحذير السامع من شرب السم.

ولذا بدل أن نقول: السم يوجب الموت، نصوغ الكلام في قالب قضية شرطية؛ لأنّ سائر أسباب الموت ليس موضع اهتمامنا وإنما نهتم بالسم، فيجعل السم علة منحصرة لكن لا واقعاً بل ادعاءً لغرض أن يكبر السم في نظره فيحذرّه جداً.

وهذا الجواب حسن ومقبول عرفاً وصحيح منطقياً، حيث إنّ مقتضى البلاغة أن يبدل الجملة الخبرية بالشرطية لغرض التأكيد والتأثير الأكثر على نفسية السامع، ولكنه خلف المفروض حيث فرض في هذه القضية عدم وجود أيّ تجوّز وعناية، مع أنّ هذا عناية تشبه طريقة السكاكي في المجاز، فإنّه لا يقول إنّ استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجاز بل هو حقيقة لكن ادعاءً بتوسيع مفهوم الأسد بشكل يشمل الرجل الشجاع، وكذا في هذه الجملة، فإنّ السم ليس علة منحصرة لكن لغرض تشديد الحذر يدعى انحصاره.

ومن هنا فإذا أردنا الاحتفاظ على فرضية الخصم وهو عدم وجود عناية في هذه الجملة نرتأي جواباً آخر:

الجواب الخامس: انا نعترف بعدم المفهوم في هذه القضية ولاندعي المفهوم فيها لكي نتحرّج في تخريجه بشكل لا يساعده المتفاهم العرفي كما في الجوابين الأولين، وفي نفس الوقت ننسق بين عدم المفهوم فيها وبين وجداننا الحاكم بالمفهوم في القضية الشرطية الإنشائية وذلك بأننا نقول إنّ سبب عدم تكوّن المفهوم في امثال هذه القضية الخبرية هو وجود القرينة الخاصة على عدم المفهوم وهو ما يمتلكه كل من المتكلم والسامع من معلومات سابقة بوجود أسباب أخرى للموت كقطع الرقبة وأنّ ﴿كل من عليها فان﴾^(١) و﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾^(٢) وهذه المعلومات تشكّل قرينة - غيرلفظية - على أنّ المتكلم أضاف بيان علة أخرى للموت على العلة المعلومة سابقاً.

وبما أنّ هذه المعلومات مُعاشة للسامع وبديهية عنده فإنّ حضورها في ذهن السامع عند استماع هذه القضية يُصبح كالقرينة المتصلة المانعة من تكوّن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وعليه فلا يكون مثل هذه القضية الفاقدة للمفهوم رَدّاً على المثبتين للمفهوم كما ذكر المحقق الخراساني وغيره من أنّ القائلين بالمفهوم إنما يقولون به مع افتراض عدم القرينة الخاصة المقالية أو الحالية وإن كانت هي المعلومات والظروف والملابسات التي يعيشها السامع^(٣)، وقد ذكر الشيخ الأنصاري أنّ القرينة العقلية إن كانت محتاجة إلى التأمل بشكل لا يحضر في ذهن السامع حين استماع الكلام فهو بحكم القرينة اللفظية المنفصلة في منعها من حجية الظهور وإن كانت حاضرة في ذهن السامع فهي بحكم المتصلة في المنع من تكوّن الظهور رأساً.

إن قلت: إنّ الجواب الخامس أيضاً مبتلى بمشكلة الجواب الرابع وهو الوقوع في التجوّز.

(١) الرحمن: ٢٦.

(٢) النساء: ٧٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢١٠.

قلت: لو كان يقول: «إن شربت السم متّ بالسم»، لما كان مجازاً ولم يكن فيه أيّ عناية وبما أنّ المعلومات السابقة - وهي بدهة أنّ للموت أسباباً عديدة - كان حاضراً في ذهن السامع حين القاء الكلام، أو جب ذلك أن يتبادر إلى ذهن السامع أنّ المراد من «ان شربت السم متّ» أنّ السم أحد أسباب الموت لا أنّه تجوّز، بخلاف الجواب الثاني حيث ادعي أنّ العلة غير المنحصرة منحصرة أي أنّ السم علة منحصرة للموت.

ولا يخفى أنّ هذا المطلب - وهو أنّ كل شخص يموت حتى لو لم يشرب السم - موجود في ذهن السامع ويشكل قرينة عقلية بحكم المتصلة، لكن فرق الجواب الأخير هو أنّ تلك العملية الادعائية والعناية الاضافية التي قام بها المتكلم لأجل تكبير السم وتشديد التحذير عنه في الجواب الرابع غير موجودة في الخامس، إذ ليس فيه أيّ ادعاء ولا عناية.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ مسألة المفهوم بما أنّها من البحوث اللفظية فلا بدّ من مراجعة العرف فيها ولا يمكن إثبات الظهور العرفي بالبرهان الفلسفي وإنما استعرضنا أدلة الطرفين وتحقيقها من جهة استخدامها كمنتهى للفهم العرفي لوجود الظهور في الجملة الشرطية، كما ينبّه على الظهور الإطلاقي من طريق البرهنة والبحث عن مقدمات الحكمة ومن هنا نكتفي بمراجعات بعض المحاورات السائدة بين العقلاء بما هم من العرف حيث لا توجد قرينة خاصة على أحد الطرفين فنذكر منها موارد:

١ - لو بعث دارك وقلت إن جاء زيد أفسخ البيع، و بعد ذلك لو فسخت بدون مجيئه، فإنّ العرف يتعجب من عملك ولا أقول: إنّ المشتري يعترض عليك، إذ لعل اعتراضه ناشئ من تضرره أو حرمانه من المنفعة.

٢ - إذا سُئلت عن السفر، فأجبت: إن صاحبي زيد اسافر ومع ذلك سافرت بدونه، فإنّه يثير استغراب العرف من عملك و بدونه غير مترقب.

٣ - كما يمكن تجربة ذلك أيضاً بأن تقول لطفلك الفارغ ذهنه والخالٍ من كل القرائن: إن ذهبت إلى المدرسة اعطيك هدية ثم اعطيتها مع عدم ذهابه، فإنّه إذ يفرح بهذا العمل يراها هدية غير مترقبة.

وما إلى ذلك مما يعثر عليه من يمارس التحدث مع الناس ويرى محاوراتهم والتي لا يمكن افتراض القرينة في جميعها .

ونتيجة البحث أنّ الصحيح هو ثبوت المفهوم للقضية الشرطية خلافاً للمحقق الخراساني وتبعاً للمحقق النائيني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام مع فرق في الاستدلال، حيث اختار السيد الروحاني من طريق الإطلاق المقامي والمحقق النائيني والسيد الشاهرودي من طريق الإطلاق اللفظي لتقييد الجزاء بالشرط كما يظهر من فوائد الأصول للشيخ الكاظمي تقريراً لكلام المحقق النائيني عليه السلام.

وإن كان يظهر من المحاضرات و الدراسات أنّ هذا التقريب (أي إطلاق تقييد الجزاء بالشرط) هو تقريب السيد الخوئي وإما المحقق النائيني فهو متمسك بإطلاق الشرط والذي وقع موضع الإشكال من قبل الخراساني والنائيني نفسه والسيد الشاهرودي والمحقق الاصفهاني والمشكيني والسيد الخوئي ونحن قد دفعنا الإشكال على التمسك بالإطلاق بالصيغة التي نقلها الشيخ الكاظمي عن المحقق النائيني ووافقنا على الإشكال بالصيغة التي نقلها في الدراسات والمحاضرات عن المحقق النائيني .

وفي نهاية المطاف أضفنا على دفاعنا عن برهان المحقق النائيني بعض المحاورات العرفية فيكون فائدة برهان المحقق النائيني هو تنبيه الذهن على هذا الوجدان العرفي. وأما سائر الأدلة فبعضها كانت مردودة وبعضها محل تأمل ويكفيها الاستظهار العرفي من الجملة الشرطية الذي يعثر عليه من يمارس التحدث مع العرف الفارغ ذهنه من الاحتمالات الضعيفة الفلسفية والتي لا تضرّ بتكون الظهور العرفي المتقوم بوجود الاحتمال الضعيف في مقابله .

وقد ختم العلماء هذا البحث بتنبهات نذكر بعضها:

التنبية الأول: أنه لا كلام في أن الشرط إذا تعدد أجزاؤه^(١) كما لو قال إن جاءك زيد وسلم عليك فأكرمه (حيث إن الشرط ليس متعدداً بل هو واحد ذو جزئين أي أن مجموعهما يشكل شرطاً واحداً موثقاً في تحقق الجزاء) فإنه يتضيق الجزاء أي المنطوق فلا يجب الإكرام إلا في صورة اجتماعها وبنسبة تضيق المنطوق يتسع المفهوم حيث تكون لها ثلاثة مفاهيم فلا يجب الإكرام في ثلاث صور: إذا جاء ولم يُسلم وعكسه وصورة تركها معاً.

والمطلب إلى هنا ليس محل النزاع وإنما الإشكال في صورة عكس المسألة وهو وحدة الشرط وتعدد الجزاء بنحو الاستغراق كما في قولهم **لَا تَلْعَبُوا**: «إذا كان الماء قدر كرتٍ لم ينجسه شيء»^(٢) فإن الجزاء نكرة في سياق النفي فتحلل بعدد أفراد النجاسات أي لا ينجسه أي نجاسة تنجس القليل، فأصبح الإشكال والخلاف في امثال هذه القضية: فذهب بعض كالمحقق النائيني **رَضِيَ** إلى أن مفهومه هو إذا لم يبلغ قدر كرتٍ نجسه كل النجاسات وذهب آخرون إلى أن مفهومه قضية جزئية أي إذا لم يبلغ قدر كرتٍ نجسه بعض النجاسات وهو مختار السيد الخوئي.

وقد استدلل المحقق النائيني^(٣) بما خلاصته: أن المفهوم يتعدد بتعدد المنطوق كما لو قال: إن جاءك زيد فأكرمه وإن جاءك زيد فأكرم عمرواً وإن جاءك زيد فأكرم بكرأً وهكذا، فإنه إن لم يجيء زيد يتبدل الإثبات الموجود في جانب الجزاء إلى السلب، فالمفهوم عدم وجوب إكرام زيد وعدم وجوب إكرام عمرو وإكرام بكر إلى آخره وبما أن وقوع النكرة في سياق النفي يفيد العموم كانت جملة (لا ينجسه شيء) معناها انتفاء كل واحد من تلك الأحكام وبما أن المفهوم من الإيجاب سلب وبالعكس، فمفهوم عدم

(١) وأما التعبير بتعدد الشرط كما صدر عن بعض الأعلام فهو مسامحة، لأن الشرط هنا (في القضية الشرطية) هي العلة التامة لتحقيق الجزاء كما ذكره المحقق الخراساني من الاتفاق على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وليس المراد من الشرط هو جزء العلة الذي ينتق المعلول بانتفائه ولا يلزم وجوده بوجوده.

(٢) الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١.

(٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٨٥، وأجود التقريرات ٢: ٢٥٥ - ٢٥٧.

التنجيس هو التنجيس وكما حكم المنطوق بعدم تنجيس جميع المنجسات كذلك في المفهوم يحكم بتنجيس جميع المنجسات، نعم في العام المجموعى يكون المفهوم سالبة جزئية.

ثم اعترض المحقق النائيني عليه السلام على نفسه بأن القانون المنطقي يحكم بأن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فيلزم كون المفهوم تنجيس بعض المنجسات. وأجاب بأن النظر المنطقي يختلف عن الأصولي بالعموم من وجه، حيث إن الميزان عند المنطقي هو الدلالة العقلية سواء أوافقها الفهم العرفي أم لا، بخلاف الأصولي فإن المعيار عنده - في الادلة اللفظية - هو المتفاهم العرفي وإن كان مخالفاً للدقة الفلسفية ولذا فلا يضرنا هذا القانون المنطقي؛ لأن مورده ليس هو الدليل اللفظي الخاضع للفهم العرفي والذي هو محل البحث. ^(١)

(١) ونذكر نص كلام المحقق النائيني الذي نقله عنه السيد الخوئي وهو: «ولكن التحقيق أن يقال: إن النظر في علم الميزان بما أنه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا ينظر فيه إلى الظواهر ومن ثم جعلت الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية، وهذا بخلاف علم الأصول، فإن المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله وكفي في ذلك إثبات ظهور الكلام في شيء وان لم يساعده البرهان المنطقي، فلانافاة بين كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وظهور القضية التي علق فيها السالبة الكلية على شيء (لا ينجسه شيء علق على الكرية) في ثبوت الموجبة الكلية بانتفاء ذلك الشيء (أي ثبوت تنجيس كل شيء بانتفاء الكرية) فبين النظرين عموم وخصوص من وجه، وعلى ذلك فإن كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العام المجموعي فلا محالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم فلا يكون المفهوم حينئذٍ إلا موجبة جزئية.

وأما إذا كان المعلق على الشرط هو الحكم العام أعنى به الحكم المنحل إلى أحكام عديدة بانحلال موضوعه إلى أفراد ومصاديقه كان المعلق في الحقيقة على وجود الشرط حينئذٍ هو كل واحد من تلك الأحكام المتعددة، فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الأحكام أيضاً.

وبالجملية: الحكم الثابت بالجزاء ولو فرض كونه استغراقياً ومنحلاً إلى أحكام متعددة إلا أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية تارة يكون هو مجموع الأحكام وأخرى كل واحد واحد منها، وعلى الأول فالمفهوم يكون جزئياً لا محالة بخلاف الثاني، فإنه فيه كلي بالمنطوق، هذا بحسب مقام الثبوت». (المحاضرات ٥: ٨٨ - ٨٩، وأجود التقريرات ٢: ٢٥٧ - ٢٥٨).

ولكن السيد الخوئي^(١) والسيد الصدر^(٢) قد خالفاً المحقق النائيني في هذه النكتة وهو أنّ أمثال (لاينجسه شيء) حكم واحد أو متعدد، فذهبا إلى أنّ المجعول حكم واحد فهو داخل في القسم الاول الذي مفهومه جزئي وليس أحكاماً متعددة، لكن العقل يقوم بتحليل هذا المجعول الواحد بأحكام متعددة بعدد افراد الموضوع لأنّ المجعول في نفسه متعدد، فيوافقان مع المحقق النائيني في الكبرى وهو أنه في صورة تعدد الحكم يكون المفهوم موجبة كلية لكن يخالفان في الصغرى فيقولان إنّ التعدد والانحلال ليس مجعولاً شرعياً وإنما كان بحكم العقل.

وقد انتصر السيد الروحاني للمحقق النائيني فلم يوافق على أنّ الاستغرافية بحكم العقل بل هو بنفسه مدلول الكلام ومراد من اللفظ إما وضعاً أو بمعونة مقدمات الحكمة أو غيرها لا أنه أمر لبي فقط وهذا واضح لاغبار عليه والعجيب من السيد الخوئي كيف التزم بخلافه؟! وهذا الذي قلناه يأتي في مبحث العام والخاص والمطلق والمقيد.^(٣)

وقد اعترض السيد الروحاني ثانياً على السيد الخوئي بأنه لا يتصور معنى صحيح للطبيعة السارية في قبال مطلق الوجودات والوجود الخاص وصرف الوجود، فإنّ الإهمال في مقام الثبوت ممتنع كما قرّر مراراً وتكراراً.^(٤)

ولتحقيق هذا البحث - بعد الإغماض عن خصوص هذه الرواية، وأنه لا شك لفتيه في كون القليل يتنجس بكل النجاسات بفضل الدليل الخارجي عليه سواء أقلنا بأن مقتضى القاعدة الأولية أيضاً هو هذا أم لا - نتكلم ضمن أمور:

(١) المحاضرات ٥: ٩٢ - ٩٥.

(٢) بحث في علم الأصول ٣: ١٨١.

(٣) و(٤) منتقى الأصول ٣: ٢٤٧.

الأمر الأول: إنا لانوافق على الايراد الثاني للسيد الروحاني على السيد الخوئي، لأننا نعترف بأن الإهمال في مقام الثبوت ممتنع، لكن من يقول بكون المفهوم موجبة جزئية وفي قوة الإهمال فإن مراده هو مقام الإثبات أي أن دلالة القضية على المفهوم مهمل والقدر المتيقن هو الموجبة الجزئية ولا يمتنع الإهمال في مقام الإثبات، فقد يكون بمقتضى الحكمة كما في قوله (تعالى): ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ (١).

الأمر الثاني: أن ما ذكره المحقق النائيني من أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية عند اهل الميزان وهو يختلف عن المعيار عند الأصوليين، لاموضوع له في المقام؛ لأن المفهوم ليس نقيض المنطوق حتى يخضع لقانون النقيض وبالتالي يقع الحاجة إلى حل المحقق النائيني عليه السلام. وذلك لأن النقيضين لا يجتمعان مع أن المنطوق يجتمع مع المفهوم ولا مناقضة بينهما بل هما متلازمان في رأى القائلين بالمفهوم. نعم، نفس جمليتي «ينجسه شيء» و«لا ينجسه شيء» نقيضان مع قطع النظر عن كونهما مفاد المنطوق.

إذا فالبحث هنا ليس عن النقيضين بل عن كون المفهوم جزئياً أو كلياً وهذا ما سنحققه في الأمر الثالث.

الأمر الثالث: أن مقتضى القاعدة - مع الإغماض عن القرائن الخاصة - هو أن المفهوم كلي؛ لأنه بعد الفراغ عن كون الشرط في القضية الشرطية علة منحصرة - حيث فرغنا عن هذه المرحلة - فإن جزئية المفهوم تستلزم أحد المحذورين، إذ لو فرض تحقق الجزاء (كوجوب إكرام زيد أحياناً) فإنه يستلزم تحقق المعلول من دون علته؛ لأن المفروض كون المجيء علة منحصرة لوجوب الإكرام، فإذا وجب الإكرام بدون المجيء فهو يعني تحقق المعلول بلا علة.

ان الانحلال والاستغراق مجعول شرعي أو بحكم العقل؟ ٤٧١

وإذا فرضنا وجود بديل للمجيء أي كان علة وجوب الإكرام إما المجيء وإما التسليم، فإنه حينئذٍ وإن كان يرتفع محذور تحقق العلول بلا علة، لكنه خلف فرض انحصار العلة في المجيء.

فالقول بأن المفهوم جزئي ولو في بعض الموارد يستلزم إما محذور تحقق العلول من دون علته أو خلف العليّة المنحصرة.

وهذا جارٍ حتى في صورة كون الجزاء مجموعياً لا استغراقياً؛ لأنّ انتفاء المجموع أعم من انتفاء الجميع والبعض، فأيضاً يكون المفهوم كلياً أي دائماً يرتفع المجموعة إما بانتفاء جميع أجزائها أو بعضها.

فقط يبقى إشكال السيد الخوئي على المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بالنقض بموارد متعددة عرفية يكون المفهوم فيها جزئياً كقوله: (ان لبس زيد لامة الحرب فلا يخاف أحداً) إذ ليس مفهومه (إن لم يلبس خاف من كل أحد) وهكذا: (إذا غضب الامير لم يحترم احداً) فإنّ مفهومه ليس احترام جميع الناس عند عدم الغضب و(إذا جدّ زيد في درسه فلا يفوقه أحد) وليس مفهومه أنه إذ لم يجدّ فسوف يفوقه جميع الناس. (١)

وهذا سوف نحلّه في الأمر الخامس إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: إنّ مركز اختلاف المحقق النائيني والسيد الروحاني من جهة والسيد الخوئي والشهيد الصدر من جهة أخرى هو أنّ الانحلال والاستغراق إذا كان مجعولاً شرعياً ومدلولاً للفظ كان المفهوم موجبة كلية وإذا كان الاستغراقية بحكم العقل وكان المجعول الشرعي أمراً واحداً كان المفهوم موجبة جزئية، فذهب إلى الأول المحقق النائيني وانتصره السيد الروحاني كما ذهب إلى الثاني السيد الخوئي ويظهر من السيد الصدر أيضاً.

هذه خلاصة اختلافهم ونحن نتكلم على أسوء التقديرين وهو كون الاستغرافية بحكم العقل ونقول حتى على هذا التقدير أيضاً يكون المفهوم كلياً، وبيان ذلك:

أنّ البحث هو بعد الفراغ عن وجود المفهوم في القضية الشرطية وأنّ المجيء - مثلاً- هي العلة المنحصرة^(١) وعليه ففي صورة كون الجزاء عموماً مجموعياً فالمفهوم جزئي؛ لأنّ المفهوم هو عدم تحقق ذلك المجموع من حيث المجموع وانتفاؤه أعم من انتفاء الجميع ومن بقاء البعض إلا أنّ المتسام بين طرفي النزاع أنّ عموم الجزاء استغراقي انحلالي لا مجموعي، بالإضافة إلى أنّ العموم المجموعي خلاف الظاهر، لأنّه يتطلب مؤونة زائدة هو اعتبار مجموعة الأحكام حكماً واحداً.

وإذا كان العموم استغرافياً فحتى لو كان الحاكم باستغرافية هذه الأحكام المتعددة هو العقل نقول إنّ المفهوم هو انتفاء جميع تلك الأحكام ولايحتمل تحقق أيّ حكم من هذه الأحكام المفروض أنّ علتها المنحصرة هو المجيء مثلاً، إذ ثبوت بعض الأحكام إما مع وجود علته أو بدونها، فعلى الثاني يلزم المحال وهو تحقق المعلول بدون علته والأول يستلزم الخلف، لأنّ تحقق الحكم بسبب علة أخرى خلف انحصار العلة في المجيء وعدم وجود بديل له يؤدي إلى ثبوت الحكم.

إذاً فالمفهوم هو كون الجزاء استغرافياً انحلالياً سواء أكان معمولاً شرعياً أم حكماً عقلياً، وعليه فإنّ اختلاف المحقق النائيني والسيد الروحاني مع السيد الخوئي والشهيد الصدر عليهم السلام لا يؤثر في مصير البحث.

هذا هو مقتضى القاعدة، غاية الأمر قد يتدخل في المقام نكتة اضافية توجب خلاف ذلك أي يجعل المفهوم جزئياً كما في قوله: (إذا أعطينا الدواء للطفل في صغره لايتلى بالشلل في الكبر) فإنّ مفهومه ليس الابتلاء بالشلل جزماً لو لم يستعمل الدواء وإنما يكون في معرض المرض فقط وقد يكون بالعكس أي يوجد عامل يقتضي كون المفهوم موجبة كلية كما في قضية (الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لاينجسه شيء) فإنّه يتنجس

(١) وبتعبير السيد الوالد الشاهرودي عليه السلام: «الموضوع المنحصر». (نتائج الأفكار ٢: ٢٢٥)

بجميع المنجسات لكن لأجل بعض النكات الفقهية لا لكون المفهوم ذلك كما نبين ذلك في ما يلي :

الأمر الخامس: في بيان بعض النكات الخارجية والموجبة لكون المفهوم جزئياً أو كلياً، فتكلم أولاً فيما يكون مفهومه كلياً ثم ما يكون جزئياً كمثالنا وأمثله السيد الخوئي رحمته الله:

أما القسم الاول وهو قضية الكر، فقد تقدم أنّ وجود الدليل الخارجي من الفقه وهو تنجس القليل بجميع النجاسات هو الموجب لكون المفهوم موجبة كلية وبدون هذا الدليل يكون مقتضى القاعدة موجبة جزئية لنكتة ذكرها السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله وهو أنّ الكرية حصانة واعتصام من تأثير النجس، فالكرية مانعة عن تأثير أيّ نجاسة ولكن مجرد عدم المانع لا يوجب تحقق النجاسة بل يحتاج إلى المؤثر والمقتضى للنجاسة، فنحتاج إلى إثبات أنّ جميع النجاسات مقتضية للتنجيس وهذا الدليل على ذمة الفقه وقد ثبت هناك .

وأما القسم الثاني وهو الموارد الذي يكون مفهومه جزئياً كمثال تزريق الدواء المضاد لشلل الأطفال وأمثلة السيد الخوئي المذكورة في الامر الثالث، فإننا نعرف بأنّ المفهوم جزئي لكن ذلك ليس لأجل التخريج الذي ذكره السيد الخوئي والسيد الصدر واستسلم له السيد الروحاني من جعل المعيار كون الاستغراقية بحكم العقل لا بدلالة اللفظ^(١) بل سبب ذلك أنّ هذه الأمور وهو الكرية وتزريق الدواء ولبس لامة الحرب والغضب هي مانعة من تحقق النتيجة ولكن مجرد عدم المانع لا يكفي في تحقق النتيجة ما لم ينضم إليه سائر أجزاء العلة التامة ولا علاقة لهذا الامر بكون الاستغراقية والانحلال مستفاداً من العقل أو اللفظ .

(١) فإنّ السيد الروحاني أيضاً وافقهم في الكبرى وهو أنّ الاستعراق لو كان بحكم العقل كان المفهوم جزئياً لكن خالفهم في الصغرى فذهب إلى أنه مدلول الكلام ومراد من اللفظ . (منتقى الأصول ٣: ٢٤٧)

نعم، يلزم على ذلك التزام التجوّز في جميع هذه الأمثلة؛ لأنّ ظاهر القضية الشرطية أنّ الشرط علة أو لأقل مقتضي للجزاء لا أنّه عدم المانع أو فقل رافع للمانع.

والحاصل: أنّا لانوافق على ما ذكره السيد الخوئي والسيد الصدر والسيد الروحاني عليه السلام من جعل المعيار في جزئية المفهوم وكليته هو كون الاستغراق والانحلال مستفاداً بحكم العقل أو من دلالة اللفظ وإن اختلف السيد الروحاني عنها في الصغرى حيث ذهب إلى أنّ الاستغراقية في مثال الكر مستفاد من حكم العقل و ذهب هو إلى أنّه بنفسه مدلول الكلام ومراد من اللفظ إما ضعاً أو بمقدمات الحكمة (١).

ووجه عدم مساعدتنا على كلامهم هو أنّ الجزاء إذا كان استغراقياً لاجموعياً كانت هذه الأحكام المتعددة ذات علة واحدة منحصرة - حسب الفرض وهو الفراغ عن اصل وجود المفهوم للقضية الشرطية - فقولكم أنّه يحتمل أن يوجد بعض هذه الأحكام (والذي يعبر عنه يكون المفهوم جزئياً) يستلزم إما وجود الحكم بدون علته وموضوعه وهو محال أو وجوده بعلة أخرى وهو خلف كون العلة منحصرة.

مثلاً لو كان مفاد الجملة الشرطية أنّه إن وجد المجيء توجد أمور متعددة كوجوب إكرام زيد وإكرام عمرو وغيرهما سواء أكان بالدلالة اللفظية أم بحكم العقل، فنقول لانتحتمل كون مفهومه جزئياً (أي لا ينتفي كل الوجوبات فلعل بعضها يوجد وبعضها لا يوجد)؛ لأنّه يستلزم إمّا تحقق المعلول بدون علته وهو أن يتحقق الوجوب بلا علة وإمّا الخلف، لأنّه إذا تحقق الوجوب بعلة أخرى غير المجيء فإنّه خلف كونه علة منحصرة.

نعم لو كان مجموعياً فإنّه بانتفاء الشرط ينتفي المجموع وهو أعم من انتفاء الجميع وانتفاء البعض، لكن المفروض هو الاستغراقية.

(١) منتقى الأصول ٣: ٢٤٧.

فقط يبقى سؤال وهو أنه لماذا يكون المفهوم جزئياً في هذه الأمثلة الخمسة التي ذكر ثلاثة منها السيد الخوئي واضفنا عليه مثال (ان اعطيت الدواء للطفل فإنه لا يتلى بالشلل أبداً) وألحقنا بها أيضاً (الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء)؟

والجواب هو وجود قرينة خاصة على كون المفهوم جزئياً، وإليك توضيحها:
 أمّا مثال (زيد إن جدّ في الدرس فلا يفوقه أحد) فلانه ظاهر في كون زيد من الطلاب المتفوقين الاذكياء فلايحتمل في حقه أن يفوقه جميع الطلاب بل يفوقه البعض وهو يفوق بعضاً آخر، هذا في حالته العادية، لكن إن جدّ في الدرس فلأجل ذكائه الذاتي وسعيه العرضي لا يفوقه أحد، فيستلزم ذلك أنه في صورة ترك الجهد يكون طالباً متوسطاً، إذ ليس من الاغبياء لكي يفوقه كل الطلاب في صورة ترك الجهد.
 وأما مثال (إن غضب الأمير فلايحترم أحداً) فالقرينة القائمة على كون المفهوم جزئياً هو أنه بنفسه يحترم البعض وهو خواصه أو الشيوخ، لأنه يتمتع بوجود حبّ الاحترام وتواجد المقتضي له في نفسه بالنسبة إلى بعض الناس، غير أنّ حالة الغضب تكون مانعة من صدور الاحترام منه فلايحترم أحداً.

وفي صورة عدم الغضب يرتفع المانع من الاحترام فيحترم من يوجد المقتضي لاحترامه كالشيوخ، وأمّا الصغار فلايحترمهم لعدم المقتضي للاحترام من أول الأمر - في نظر الأمير -^(١) فهو عند ارتفاع الغضب يحترم البعض فقط لا الجميع؛ لأنّ مجرد ارتفاع المانع لا يكفي لتحقيق الاحترام مادام لم يتوفر سائر أجزاء العلة، فهذا القانون وهو أنّ مجرد عدم المانع لا يكفي في تحقق النتيجة قرينة على أنه في حالة عدم الغضب لا يلزم أن يحترم الجميع، إذ بعض الناس لا يوجد بالنسبة إليهم مقتضى للاحترام كي ينفعه عدم المانع.

(١) فهو غير ملتزم باحترام الجميع ولايحترم الاطفال ولايعبأ بأمنال ماورد من «اكرموا صبيانكم أو اولادكم».

وأما الأمثلة الثلاثة الأخرى فالقرينة فيها هو أنّ استعمال الدواء المضاد للشلل ولبس لامة الحرب والكرية كل هذه الثلاثة حصانة من تحقق النجاسة والخوف والشلل، ومعلوم أنّ مجرد ارتفاع الحصانة لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل يحتاج إلى وجود المؤثر.

فتلاً إذا لم يحصن الطفل بالدواء والمحارب بلامه الحرب والماء بالكرية فإنه لا يتحقق الشلل أو الخوف أو النجاسة إلا في صورة تحقق المؤثر والمقتضى للمرض أو الخوف أو النجاسة وبدون المقتضى فإنّ العقل يحكم بأنه لا موجب للخوف ولا للشلل حتى لو لم توجد حصانة.

والحاصل أنّ العقل يحكم « بأنّ الحصانة عن شيء إن وجدت فلا يوجد ذلك الشيء وأما لو لم يوجد فلا يلزم أن يوجد ذلك الشيء بل قد يوجد وقد لا يوجد»، وهذا الحكم العقلي يشكل قرينة على أنّه في صورة عدم وجود الحصانة يكون تحقق ذلك الشيء بنحو الموجبة الجزئية، فبمقتضى هذه القاعدة يكون المفهوم جزئياً حتى في مثال الكرية، لكن في خصوص هذا المثال نخرج عن مقتضى القاعدة بسبب ما ثبت فقهيّاً من مؤثرية جميع النجاسات في الماء القليل فنحكم فيها بأنّ مفهومه موجبة كلية.

ولأجل هذه النكته - وهو كون الشرط في هذه القضايا عبارة عن شيء يكون مانعاً وحصانة (أو بحكمه) عن تحقق الجزاء - نجد أنّ كل هذه الأمثلة جزاؤها سالبة أي كان الشرط مانعاً فلم يتحقق الجزاء وأصبح سالبة كلية، فالغضب مانع من الاحترام ولبس اللامة مانع من الخوف وشرب الدواء والكرية حصانة من الشلل و التنجس.

فالتيجة أنّه لا دليل على أن الاستغراق إذا كان بحكم العقل فإنه يستلزم كون المفهوم موجبة جزئية، بل الدليل قام على العكس مادام لم تقم قرينة تجعل مقتضى

القاعدة الأولية أن تكون المفهوم جزئياً، بسبب أن مجرد عدم المانع وعدم الحصانة لا يكفي في تحقق النتيجة دائماً بل هو تابع لتوفر سائر أجزاء العلة التامة.

فعلى هذه القاعدة^(١) يكون المفهوم جزئياً إلا في ما إذا قام قرينة خاصة على كون المفهوم موجبة كلية كما في مثال الكر وذلك لقيام الدليل الفقهي على منجسية كل النجاسات للماء القليل ولو لم يوجد دليل لكان موجبة جزئية كسائر الامثلة التي تحمل تلك القرائن وهو أن مجرد ارتفاع المانع وانتفاء الحصانة لا يكفي لتحقيق الشيء بل يحتاج إلى توفر سائر أجزاء العلة، وهذا هو السبب في المقام.

وهذا هو التخريج الفني لكون المفهوم جزئياً ولا يصح تخريجه على اساس الفرق بين ما يدل على الاستغراق هل هو العقل أم اللفظ فإنه لا دليل عليه بل الدليل قام على عكسه وهو محذور تحقق المعلول بدون علته أو الخلف.

ثم ندخل في البحث عن صورة تعدد الشرط واتحاد الجزاء:

وهذا يبحث عنه في مسألتين لتعدد جهة البحث:

المسألة الأولى: إذا ذكر شرطان لجزاء واحد، فهل كل منهما يكفي لتحقيق الجزاء أم

لابد من اجتماعها؟

وأما المسألة الثانية: فهو بعد الفراغ عن أن كلاً من الشرطين يكفي في تحقق الجزاء يبحث عن كفاية جزء واحد أو لزوم جزائين فيما لو صدر منه الشرطان، كما لو نام وبال أو نام مكرراً فهل يجب تكرار الوضوء؟ وهكذا لو قال: إذا ظهرت فكفر وإذا أظفرت فكفر.

والحاصل أن المحقق الخراساني جعل عنوان البحث في كل من التنبيهين الثاني والثالث هو «تعدد الشرط واتحاد الجزاء» لكن جهة البحث فيها مختلفة كما بينا.

ولكن نجعل البحث في تنبيهين لتعدد جهة البحث:

(١) لا لكون الاستغراق بحكم العقل إذ لا فرق بين أن يكون بحكم العقل أم بدلالة اللفظ.

التبويه الثاني: إذا ذكر شرطان لجزء واحد، فهل كل منهما يكفي لتحقيق الجزء أم لا بدّ من اجتماعهما كما في قولهم **لِلْمَسَافِرِ** «إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر» (١).

ان المشكلة هنا تعارض منطوق كل من القضيتين بمفهوم الاخرى، فإنّ مفهوم (إذا خفي الأذان فقصر) هو وجوب الاتمام في صورة سماع الأذان سواء اختفى الجدران أم لا، فيعارض منطوق (إذا خفي الجدران فقصر) الدال على وجوب القصر في صورة اختفاء الجدران وهكذا العكس، ولأجل علاج تنافي هاتين القضيتين يبدو أمامنا طرق (٢) أربعة نذكرها لئرى ما هو الصحيح منها:

الطريق الأول: أن نرفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين رأساً باعتبار أنّ مقتضى القاعدة الأولية وإن كان هو وجود المفهوم للقضية الشرطية، لكن على رغم ذلك نرفع اليد عن هذه القاعدة بسبب تعارض مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، فإذا رفعنا اليد عن المفهوم يرتفع اساس التعارض وتلتقي في النتيجة في خصوص هذه المسألة مع منكري المفهوم.

وتخريج هذا الطريق فنياً هو أنّ أساس المفهوم هو العلية المنحصرة وحيث ثبت وجود علة أخرى للقصر - وهو خفاء الأذان مثلاً - فقد ارتفعت العلية المنحصرة وبالتالي لا يبقى مقتض لثبوت المفهوم.

(١) لا يخفى أنّ تعبير صحيحة محمد بن مسلم بالعكس حيث تقول: المسافر إذا توارى عن البيوت يقصر، فالشرط هو اختفاء المسافر لا الجدران والبيوت لكن بسبب الملازمة بينهما عبر الفقهاء بالعكس لتسهيل الامر على المسافر، إذ هو لا يشعر بخفاء نفسه وتواريه، وإخبار الآخرون له أمر مشكل.

(٢) وقد ذكر وجه خامس سوف يأتي أنه ليس وجه مستقل لاحتمال رجوعه إلى أحد الاربعة.

الطريق الثاني: الالتزام بأن الشرط هو الجامع بينها، فإن وجد جامع ذاتي فهو وإلا فيلتزم بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما وكأنه قد ذكرت القضيتان بصورة العطف بكلمة «أو» (ان خفي الأذان أو الجدران فقصر) ونتيجة هذا الحل هو أن خفاء احدهما يكفي في القصر ولو لم يخف الآخر.

الطريق الثالث: الالتزام بأن الشرط مركب من الأمرين، فإذا اجتمع خفاء الأذان مع خفاء الجدران وجب القصر وأما إذا اختفى أحدهما دون الآخر لا يقصر، وهذا في قوة العطف بالواو بأن يقال إن خفي الأذان والجدران فقصر.

الطريق الرابع: الالتزام بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فسبق المنطوقين على إطلاقهما وانتصرّف في المفهومين بتقييد إطلاقهما، مثلاً مفهوم (إن خفي الأذان فقصر) هو عدم القصر إذا لم يخف الأذان وهذا المفهوم مطلق أي لا تقصر في صورة عدم خفاء الأذان مطلقاً سواء أخفي الجدران أم لا، ونقيّد هذا الإطلاق بمنطوق (إن خفي الجدران فقصر) فنحكم بوجود القصر في صورة اختفاء الجدران أيضاً، وهكذا نفعل في مفهوم الشرطية الأخرى، ونتيجة الطريق الرابع هو نفس نتيجة الطريق الثاني وهو كفاية أحد الاختفائين في القصر وإنما يختلفان في الاستدلال. هذه أربعة طرق ذكرت لعلاج التعارض بين الحملتين الشرطيتين، ولكن السيد الخوئي ذكر ان المحقق النائيني رحمته الله أضاف طريقاً خامساً:

والطريق الخامس: هو أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً، ثم قال السيد الخوئي: و يترتب عليه لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين في القضيتين بإثبات العدل فتكون النتيجة كفاية وجود احدهما في ثبوت الجزاء، وقد علّق على كلام المحقق النائيني بأنه غير خفي أن هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني، فليس وجهاً آخر في قبالة كما هو ظاهر. (١)

ولكن يبدو عدم ورود هذا الإشكال على المحقق النائيني؛ لأنه جاء في تقريراته: ان الوجوه أربعة أو خمسة كما لا يخفى على المراجع^(١)، وبعد مراجعتنا لكفاية الأصول نجد أنّ في بعض نسخها ذكر وجه خامس، غير أنّ المحقق الاصفهاني ذكر أنّ الوجه الخامس قد شطب عليه بخط المحو في النسخ المصححة.^(٢)

فنحن لانسند هذا الوجه إلى المحقق النائيني مادام هو عليه السلام قد أشار إليه بنحو الاحتمال بكلمة (أو) بل نخرجه عن الحساب ونبحث عن الطرق الأربعة فقط، إذ لا يهمنّا أنّ هذا الوجه الخامس الذي جاء في بعض نسخ الكفاية هل هو مغاير للمنسوب إلى المحقق النائيني أم أنّها واحد؛ لأنه على كلا التقديرين لا يستحق البحث: أما على اسناد السيد الخوئي فإنّه راجع إلى الوجه الثاني وعلى التقدير الآخر فإنّه مشطوب عليه في النسخ المصححة.

فنقوم بتقييم هذه الطرق الاربعة التي قدمت لحل التنافي بين الشرطيتين:

أما الطريق الرابع: فقد ذهب المحقق النائيني^(٣) والعراقي^(٤) وتبعها السيد الخوئي^(٥) إلى أنّه مستحيل غير معقول، وذكروا في وجهه: أنّ المفهوم لازم عقلي للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص وإذا كان لازماً للمنطوق فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون تصرف في المنطوق أصلاً؛ لأنّ ذلك يرجع إلى انفكاك اللازم عن الملزوم والمعلول عن العلة وهو مستحيل.

وبعبارة أخرى: أنّ دلالة المنطوق على المفهوم دلالة قهرية ضرورية، فلا يمكن

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٨٧.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٤٢٢.

(٣) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٨٧.

(٤) نهاية الأفكار ٢٠١: ٤٨٥.

(٥) المحاضرات ٥: ٩٩.

الانفكاك بينهما، فكيف يمكن التصرف في المفهوم من دون تصرف في المنطوق؟ وعليه فلا بد من ارجاع الوجه الرابع إلى الثاني وكون الشرط أحد الامرين بالعطف بكلمة (أو).

ولكننا لانساعد على هذه الاستحالة الواردة في كلام المحققين النائيني والعراقي ثم السيد الخوئي^١؛ لأنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم ليست بنحو العلية التامة وقهريه ضرورية، وإنما هو بنحو الاقتضاء أي مادام لم تقم قرينة على خلاف المفهوم فإنها تدل على المفهوم، وهذا لا ينافي عدم تحقق المفهوم أو التصرف فيه عند وجود المانع عن تأثير هذا المقتضي.

قد تقول: إذا دلّ المنطوق على العلية المنحصرة فالمفهوم قهري وثابت عقلاً، ومع الاحتفاظ على ذلك لا يمكن التصرف في المفهوم، فالتصرف في المفهوم يكشف عن خلل في المنطوق، وقيام القرينة على خلاف المفهوم في الحقيقة قرينة على خلاف المنطوق أيضاً، فيرجع الرابع إلى الثاني.

والجواب: كلّ ذلك صحيح لكن بنحو الإقتضاء أي مادام لم تقم قرينة على خلافه، وقد قامت القرينة في المقام.

وتعدد الشرط يعتبر مانعاً إمّا من تكوّن المفهوم - وهو في صورة صدور القضيتين في كلام واحد وهكذا بالنسبة إلى القضية المتأخرة لمن يحضر في ذهنه القضية السابقة - وإمّا من حجتيه فيما إذا سمع القضية الأولى فقط ثم سمع الثانية، فإذا كنّا نجد أحياناً ارتفاع المفهوم رأساً بفضل وجود القرينة فما ظنك بالتصرف فيه وإبقاء أصله. وعليه فهذا الطريق (الرابع) لا يمكن إخراجه عن حساب البحث من باب الاستحالة العقلية، ولذلك فنؤجله إلى المرحلة الثانية وهو أن نرفع اليد عنه بسبب مخالفته للظهور العرفي فنخرجه ولا نقول به بهذا السبب.

وأما الطريق الاول - وهو رفع اليد عن المفهومين رأساً - فقد ذكره كل من السيد الشاهرودي^(١) والسيد البجنوردي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) والسيد الروحاني^(٤) بنى على كون أساس المفهوم هو الإطلاق اللفظي، ودليلهم هو مطابقتها للارتكاز العرفي، كما أنّ المحقق الخراساني^(٥) اعترف بذلك أيضاً قائلاً: «ولعل العرف يساعد عليه». (٥)

وإن كان قد اعترض عليه السيد الخوئي بأنه لا يصح رفع اليد عن المفهوم رأساً؛ لأنّ مشكلة المعارضة ترتفع بتقييد إطلاق كل من المفهومين الآخر، فما دامت ترتفع بمجرد التقييد فلا موجب لرفع اليد عن اصل المفهوم، إذ الضرورة تتقدر بقدرها والقدر الرافع للضرورة هو رفع اليد عن إطلاق المفهوم لا عن كله وأصله. (٦)

وقد وافق السيد الروحاني على كلام السيد الخوئي بنحو الموجبة الجزئية، ففصل بين ما إذا كان دليل إثبات المفهوم هو الإطلاق اللفظي بأقسامه المذكورة سابقاً فتعين رفع اليد عن إطلاق المفهوم لا أصله كسائر موارد المطلق والمقيد وبين إثبات المفهوم بالإطلاق المقامي (والذي هو تمسك به) وكون المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط، فهنا نرفع اليد عن أصل المفهوم؛ لأنّ ذكر الشرط الآخر يكشف عن عدم استعمال أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية في التعليق، لأنه ينافي تعدد الشرط. (٧)

هذا ما ذكره بالنسبة إلى الطريق الأول.

(١) نتائج الأفكار ٢: ٢٤٢.

(٢) منتقى الأصول ١: ٤٣٣.

(٣) المحاضرات ٥: ١٠٧ - ١٠٩.

(٤) منتقى الأصول ٣: ٤٤٨.

(٥) كفاية الأصول: ٢٠١.

(٦) المحاضرات ٥: ٩٩.

(٧) منتقى الأصول ٣: ٢٤٨.

ولكن يبدو أنّ النكتة الأساسية في البحث عن إثبات المفهوم من طريق الإطلاق - سواء أكان لفظياً أم مقامياً - هو أنّ وجود البديل الذي ثبت بالجملة الشرطية الثانية (كخفاء الجدران الذي هو عدل خفاء الأذان) مخالف للإطلاق ولا يفترق فيه كون الإطلاق لفظياً أم مقامياً مادام كل منهما متوقفاً على كون المتكلم في مقام بيان الشرط، فإنّ هذا العنصر مشترك في نوعي الإطلاق على رغم الاختلاف الموجود بين النوعين في شروطها وعددها فإنّ هذا الشرط موضع قبول الجميع، فإذا ارتفع هذا الشرط أي ثبت أنّ المتكلم ليس في مقام البيان لا يبقى إطلاق لكسي سبق مقتضى المفهوم، وعليه فلانوافق على تفصيل السيد الروحاني بين الإطلاق اللفظي والمقامي. وأمّا إشكال السيد الخوئي على المحقق الخراساني عليه السلام بأنّ الضرورة تتقدر بقدرها^(١) فهو إنما يرد بعد الفراغ عن وجود المقتضي للمفهوم فبمقدار الضرورة نرفع اليد عن إطلاقه، وأمّا على تقدير عدم تكوّن المقتضي بسبب الخلل الحاصل في بعض شروط الإطلاق وهو كون المتكلم في مقام البيان فلا يبقى موضوع لقانون «تقدير الضرورة بقدرها»^(٢).

وعليه فلانتوقف على هذا الحد بل يجب أن نفحص عن نكتة أخرى نستعين بها على تقديم إجابة صحيحة على هذا السؤال وهو أنّه مع وجود الشرط الثاني - وهو خفاء الجدران مثلاً - هل ينعقد ظهور للجملة الشرطية الأولى في الإطلاق حتى ينتهي الدور إلى كلام السيد الخوئي من تقييد إطلاق المفهوم أم لا؟
والجواب: أنّ للمسألة صورتين:

(١) المحاضرات ٥ : ٩٩.

(٢) إلا أن يقال بأنّ نفس وجود الشرطين يدل على كون المولى في مقام البيان من ناحية الشروط، وعليه فعند التعارض يدور الأمر بين رفع اليد عن أصل المفهوم أو عن إطلاقه، والثاني أقلّ محذوراً.

١ - أن يذكر الشرطان معاً إمّا في جملة واحدة أو جملتين مستقلتين متصلتين^(١)، وهذه خارجة عن الفرض، لأنّ الفرض هو:

٢ - انفصال الجملتين الشرطيتين والذي ذكر فيه المحقق الخراساني بأنّ العرف قد يساعد على ارتفاع المفهومين رأساً وردّه السيد الخوئي بأنّه لا موجب لرفع اليد عن اصل المفهوم وإنما نرفع اليد عن إطلاقها.

ونحن لانساعد على هذا المستوى من الرد، لأنّ وجه اقتناص المفهوم هو انحصار الشرط ومع ثبوت شرط آخر يثبت عدم الانحصار وبالتالي عدم المقتضي لإطلاق المفهوم حتى ينتهي الدور إلى قانون «الضرورة تتقدر بقدرها».

غير أنا نردّ كلام المحقق الخراساني رحمته الله على مستوى أرفع من مناقشة السيد الخوئي له، وهو أنّ العرف يرى الحصر قسمين حصرأً حقيقياً وحصرأً إضافياً، وعليه فبعد أن تمّ الظهور في المفهوم في كلتا القضيتين بفضل الظهور في انحصار الشرط، فثبوت العدل والبديل وإن كان يرفع الحصر الحقيقي لكن في المتفاهم العرفي يتبدل إلى الحصر الإضافي، أي شرط القصر منحصر في خفاء الأذان والجدران بالإضافة إلى أمور أخرى تحتمل كونها عدلاً ثالثاً أو رابعاً لهذين الشرطين.

فعلى رغم زيادة الشرط الثاني نحفظ على الانحصار لكن بقسمة الاضافي أي ينحصر الشرط في خفاء الأذان والجدران في مقابل ما سواهما.

وأما الطريق الثاني وهو كون الشرط أحدهما (فيكفي في القصر خفاء الأذان أو اختفاء الجدران) فأيدّه المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: «إن العقل ربما يعين هذا الوجه».^(٢)

(١) كجملة إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر، وجملي إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر من دون فصل بينهما موجب لظهور الأولى في انحصار الشرط.

(٢) كفاية الأصول: ٢٠١.

إن قلت: إن كلامه هذا كيف يجتمع مع حكم العقل بأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد؟! اللهم إلا إذا كان بينها جامع حقيقي.

قلت: إنه أولاً: بسبب البرهان العقلي يستكشف وجود جامع وإن لم نعرفها.

وثانياً: إن الجامع حقيقي ومعلوم وهو البعد الحاصل الخارجي.

والمحقق الخراساني رحمته الله وإن كان يعترف بأنه لعل العرف يساعد على الوجه الأول إلا أنه رحمته الله لا يقول به بصورة قطعية، إذ بعد عدم المفهوم لأجل المعارضة يكون مفاد المنطوقين أن القصر واجب مع خفاء الأذان ومع خفاء الجدران ويلزم أن يكون للقصر علتان، فيخالف القاعدة المقبولة عنده وهو «الواحد لا يصدر إلا من واحد»، فمشكلة قبوله لهذا الظهور العرفي هو منع هذه القاعدة من القبول.

إذن فالطريق الأول هو الصحيح والمتبع بدليل مساعدة المتفاهم العرفي، لكن بشرط أن لا يكون هناك برهان عقلي على ضده وهو هذا القانون المذكور، فلا بد من تحقيق هذا القانون، فإن استطعنا أن نتغلب عليه تعين الطريق الثاني لكونه عرفياً.

وحاصل المطلب: أن كفاية أحد الشرطين لها صورتان:

الأولى: أن يكون كل منهما بالخصوص مؤثراً.

الثانية: أن يكون المؤثر هو الجامع من دون أثر لخصوصيته الشرطين.

والذي يساعد عليه العرف واختاره هؤلاء العلماء هو الأولى أي شرطية كل من الخفائين بخصوصه لأن الشرط هو الجامع، غير أن القانون الذي اعتمد عليه المحقق الخراساني ينع من الالتزام بالصورة الأولى ويحتم الأخذ بالثانية وهو كون الشرط هو الجامع، فلا بد من تحقيق هذا القانون، فإن فئدناه التزمنا بأن الشرط كل منهما بخصوصه، وإن لم نستطع التخلص منه نلتزم بأن الشرط هو الجامع بينهما، وبما أنه لا يؤثر ذلك في المسألة الفقهية حيث يجب القصر عند أحد الخفائين على كلا المسلكين فلا حاجة إلى تحقيق هذا القانون بصورة مفصلة هنا.

ولكن بما أنّ كثيراً من العلماء تصدى لتحقيق هذا القانون وتطبيقه على المقام نذكر بعض الاشكالات التي ذكروها على هذا القانون وقد تقدم في مبحث الصحيح والأعم:

الإشكال الاول: ما ذكره السيد الخوئي^(١) والروحاني^(٢) من أنّ هذا القانون إنّما يجري في الواحد الشخصي الحقيقي لا في النوعي ولا الاعتباري، والمقام وهو وجوب القصر أمر اعتباري لا تكويني كالحرارة مثلاً.

لكن يمكن رفع هذا الإشكال بالاستعانة بما ذكره المحقق الخراساني^{رحمته} في البرهنة على هذا القانون، وهو لزوم السنخية بين العلة والمعلول وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء وبالعكس وهذا خلاف الواقع الخارجي، وإذا اعترفنا بلزوم السنخية بين العلة والمعلول فإنّه لا يفترق فيه الواحد الشخصي عن النوعي، لأنّه حتى في النوعي لا بدّ من الاحتفاظ على السنخية والمشابهة ولا تكون إلا بوجود الجامع بين العلتين المختلفتين، إذا ففي هذه النكته العقلية وهي السنخية لا فرق بين الشخصي والنوعي.

يبقى الجانب الثاني من الإشكال وهو كون الأحكام الشرعية أموراً اعتبارية وهذا أيضاً يرتفع بفضل ما يقوله العدلية من تبعية الأحكام للملاكات، فلئن كان أصل الوجوب وتشريعه أمراً اعتبارياً لكن لا بدّ من كونه ناشئاً - في نظر المولى الحكيم - عن ملاك ومصلحة لا جزافاً واعتباطاً، فإذا كان المنشأ والملاك لهذا الامر الاعتباري أمراً تكوينياً فيعود كلام المحقق الخراساني وهو لزوم السنخية بين الحكم وبين ملاكه. مثلاً وجوب القصر مبني على ملاك ومصلحة وتلك المصلحة لا بدّ أن تكون ناشئة من سنخ خفاء الأذان أو خفاء الجدران ومع الاحتفاظ على اختلاف الأمرين لا بدّ من الالتزام بوجود القدر المشترك بين الأمرين المختلفين، فليس المؤثر كل من المختلفين بخصوصيتها وإنما يؤثران بذلك القدر المشترك الجامع بينهما.

(١) المحاضرات ٥: ١٠٠.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٥٠.

هذا بناءً على مسلك المشهور من العدلية القائل بتبعية الأحكام للملاكات والمصالح في نفس المأمور به، وأما بناء على غير هذا المسلك يصح الاعتراض على المحقق الخراساني سواء أقلنا بأن الملاك في الأمر كما يقوله غير المشهور أم لم نقل بالملاك أصلاً.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله تبعاً للمحقق النائيني رحمته الله (١) وهو أنه لا عموم لقاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) لجميع الأشياء بشقّي ألوانها وأشكالها بل أنّ لها إطاراً خاصاً وموضعاً مخصوصاً وهو إطار سلسلة العلة والمعاليل الطبيعية دون سلسلة الأفعال الاختيارية، فإنّ في الكون باين: باب العلة والمعلول وباب الفعل الاختياري، وهذه القاعدة لا تشمل باب الأفعال الاختيارية.

وعليه فقامنا لا يخضع لهذه القاعدة، لأنّ الأحكام الشرعية بأجمعها أموراً اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر، وليست بأمر تكوينية بل هي فعل اختياري للشارع صادر باختياره وإعمال قدرته وليس للأمر الخارجية دخل وتأثير فيها أصلاً وإلا لكانت أموراً تكوينية بقانون التطابق والسنخية، نعم لها (الأحكام الشرعية) موضوعات خاصة يستحيل انفكاكها عنه في المرحلة الفقهية، ولكن هذه الاستحالة إنما هي من ناحية لزوم الخلف لا من ناحية انفكاك المعلول عن العلة التامة، لفرض أنه ليس لها أيّ تأثير في الأحكام أبداً. (٢)

ولكن نحن وإن كنّا نوافق في:

١ - أنّ تخلف الحكم عن الموضوع هو من باب الخلف فكون المسافر لا يقصر خلف كون السفر موضوعاً للقصر.

(١) حيث نقل السيد الوالد الشاهرودي رحمته الله هذا الكلام بعينه عن المحقق النائيني في باب الجبر والاختيار لإثبات أنّ الإنسان غير مجبور في الأفعال التكليفية. (نتائج الأفكار ١: ١٨٦)
(٢) المحاضرات ٥: ١٠٠ - ١٠١.

٢- وأن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية.

٣- وأن إصدار الأحكام الشرعية عملية اختيارية، فتشريع وجوب القصر مثلاً من الشارع عمل اختياري وداخل في الباب الثاني من بابي الكون (وهو الافعال الاختيارية) وخارج عن الباب الاول (وهو العلة والمعلول).

فعملية التشريع أمر اختياري كما ذكره السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في ردّ ما ذكره المحقق الخراساني والنائبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا لإثبات الوجوب الشرعي للمقدمة، بأن سرية الشوق من ذي المقدمة إليها حاصل قهراً عند علم المولى بمقدمية المقدمة، فردّها بأن انتقال الشوق وإن كان قهرياً لكن لا يستلزم انتقال الوجوب؛ لأنّ عملية الايجاب أمر اختياري فقد لا يختاره المولى على رغم حبّه وشوقه للمقدمة. (١)

فكلّ ما تقدم صحيح ولا كلام لنا فيه، ولكن مناقشتنا هو: أنّ الفعل الاختياري بعد فرض أنّ الفاعل ليس كما تصوره الأشاعرة يحكم اعتباطاً وجزافاً بذريعة أنّه ﴿لا يُسئَلُ عما يفعل وهم يسألون﴾ (٢)، بل أنّ تشريعه واعتباره تابع للملاك وإيجابه ناش عن المصلحة التكوينية، فيعود كلام المحقق الخراساني بأنّ الأمور التكوينية تؤثر في كيفية تشريع المولى للأحكام.

فما دام المولى يلتزم بأن لا يعتبر أيّ حكم إلاّ إذ وجد الملاك والمصلحة له فإذا حكم بقصر الصلاة في صورة وجود شرط، لا بدّ أن يكون وجود ذلك الشرط مؤثراً تكوينياً في مصلحة القصر، فلو حكم بالقصر أيضاً في صورة وجود شرط آخر، لا بدّ من أن يكون ذلك أيضاً مؤثراً تكوينياً مادام يلتزم بأن لا يعتبر الوجوب إلاّ إذا وجدت المصلحة التكوينية فيه، فيخضع المقام لقانون وجود السنخية بين المصلحة وعلتها وأنّ العلتين الموجبتين للمصلحة لا بدّ من كون المؤثر هو الجامع بينهما لا بما هما مختلفان.

(١) نتائج الأفكار ٢: ٢٩ - ٣٠.

(٢) الانبياء: ٢٣.

والمحصل أنّ الأمور التكوينية وإن لم تكن دخيلة بمعنى أنّها لا تُجبر الشارع على التشريع بل لا يزال مختاراً في تشريعه، لكن التأثير موجود بمعنى آخر وهو أنّ الحكيم الملتزم بتبعية الملاك في تشريعاته لا يخرج عن هذه الدائرة (أي مراعاة الأمور التكوينية وتأثيراتها) ككلّ حكيم، فإنّه على رغم اختياره وعدم مجبوريته نظمن أنّه لا يختار عملاً ولا يشرع حكماً ولا يعتبر اعتباراً إلاّ عن مصلحة وملاك بمقتضى المؤثرات التكوينية.

فنحن نوافق على أنّ الاختيار ثابت للشارع في مرحله تشريع الأحكام واعتبارها إلاّ أنّ كلامنا في مرحلة ما قبل التشريع وهو مراعات الملاك والأمور التكوينية، فبعد الاعتراف بأنّ الشارع يراعي الملاك والمصلحة في المأمور به لا بدّ من الالتزام بأنّ الأمور التكوينية والمؤثرات الخارجية دخيلة ومؤثرة في الأحكام الشرعية حذراً من تشريع حكم على خلاف المصلحة والملاك وهذا لا يستلزم خروجه عن الاختيار. فكأنّ إشكال السيد الخوئي على المحقق الخراساني خلط بين وجود الاختيار للشارع الحكيم وبين كون تصرفاته وتشريعاته واعتباراته في إطار قوانين خاصة ووفق متطلبات المؤثرات التكوينية.

ونخرج عن تقييم الإشكال الثاني بنتيجة أنّ ما ذكره المحقق النائيني من وجود سلسلتين في الكون (العلة والمعلول والافعال الاختيارية) صحيح وقد استفاد هو والسيد الشاهرودي عليهما السلام الذي نقله عنه من كلامه هذا في مسألة الجبر والاختيار وبه قد أثبت أنّ الافعال التكليفية ليست جبرية بل صادرة باختيار المكلفين^(١). ونحن نويد ذلك أيضاً ونتبعهم في ذلك، إلاّ أنّ استغلال هذا الكلام لأجل الاعتراض على المحقق الخراساني وردّه في قانون (الواحد لا يصدر إلاّ عن واحد)

لأنوافق عليه؛ لأن وجود الاختيار للشارع في تشريعه واعتباره لا ينافي كونه تابعاً - باختياره - للملاك والمؤثرات التكوينية في تشريعاته واعتباراته بل لا بد منه على رأى العدلية القائلين بكون الأحكام الشرعية ناشئة عن الملاك في الأمور به .

الإشكال الثالث على قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن واحد): ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من أنه قد لا يعقل الجامع الماهوي بين العلتين (والشرطين)، وذلك كما إذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقولة والآخر من مقولة أخرى وإذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقي، لاستحالة وجود الجامع كذلك (الجامع الحقيقي) بين المقولتين. (١)

وهذا أيضاً يمكن التغلب عليه في حدود البحث عن تعارض المنطوق والمفهوم بأننا لم نجد في الفقه شرطين من مقولتين مختلفتين، فإن خفاء الأذان وتواري المسافر من البيوت الذي يبحث عنه في المقام يشتركان في جامع الاختفاء.

وحتى لو وجدنا في الفقه ما ظاهره المخالفة لهذا القانون، فإن من حق المحقق الخراساني أن يقول - مادام قد تم البرهان العقلي على هذا القانون فلا بد من تأويل ما يعارضه - بأن نفترض أن أثر هذين الشرطين المختلفين وإن كان واحداً في الظاهر لكنه في الواقع اثنان أو تنصرف في ناحيه الشرطين بعدم اراده ظاهرهما.

وهذا شأن كل ظاهر شرعي لو تصادم للبرهان العقلي القطعي، فإنه ليس بأهم من ظاهر القرآن كقوله تعالى: ﴿ و جاء ربك ﴾ (٢) و ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٣) فإننا نرفع اليد عن الظهور في لوازم الجسم بسبب البرهان القائم على تزيهه (تعالى) عن النواقص، فنأول الآيه الشريفة بتقدير المضاف أي جاء أمر ربك أو المجاز في الاسناد أو الكناية بأن الاستواء على العرش كناية عن السلطة والقدرة.

(١) المحاضرات ٥ : ١٠١ .

(٢) الفجر : ٢٢ .

(٣) طه : ٥ .

هذه بعض الإشكالات التي أوردوها على هذه القاعدة هنا وقد ذكرنا اشكالات أخرى مع أجوبتها في مبحث الصحيح والأعم، ويبدوا أنّ الحق مع المحقق الخراساني^(١).

إلاّ إنّنا في هذا المجال من البحث لايهتّمنا أن نصرّ على صحة هذه القاعدة؛ لأنّه على كلا التقديرين تكون النتيجة الفقهية واحدة وهي كفاية واحد من الخفائين في وجوب القصر، فعلى تقدير صحة هذه القاعدة يكون الموجب للقصر هو الجامع بين الخفائين وعلى تقدير بطلانها يكون الموجب للقصر كل من الخفائين بخصوصيتهما كما يساعد عليه العرف، فيجب القصر إذا خفي الأذان مثلاً من دون أن يهّم الفقيه أنّ السبب هو خفاء الأذان بخصوصيته أم بسبب وجود القدر المشترك فيه ولذلك فالصحيح هو الوجه الثاني وهو كفاية أحد الشرطين^(٢).

وأما الطريق الثالث - وهو كون الشرط مجموع الأمرين أي اجتماع خفاء الأذان والمجدران - فقد نسبه السيد الخوئي^(٣) والسيد الروحاني^(٤) إلى المحقق النائيني^(٥)

(١) غاية الأمر قد يكون القدر المشترك (والذي نعبر عنه بالجامع وما به الاشتراك) بين العلتين هو جزء من ألف جزء، مثلاً تختلف الشمس عن النار في معظم أجزائها والتي هي ما به الامتياز ولكن يشتركان في جزء واحد ويؤثران أثراً واحداً، حتى في امثال عنوان (الطويل) الموجود في الرجل والشجر أي إذا وجد الطول في شيئين مختلفين فلا بدّ من القول بوجود مؤثر واحد موجب للطول موجود في الاثنين وإن لم نخرزه ولم نعرفه بتفاصيله حيث إنّ ارتباطنا مع عالم الكون محدود في دائرة الحواس الخمسة فقط فلانعرف كل ما في الكون من العلية والمؤثرية للأشياء إلاّ في اطار هذه الحواس فنحن كشخص محبوس في غرفه تفصله عن العالم الخارجي إلاّ من طريق خمس نوافذ فكل حقيقة لم تقع أمام إحدى هذه النوافذ فإنّه لا يعلم، اللهم إلاّ من طريق الوحي وأهل بيته عليهم السلام الذين هم بسبب ارتباطهم بمخالق الكون كشخص جالس على سطح تلك الغرفة بشكل يرى كل الكون وعليه فلا يجوز لذلك الشخص أن ينكر كل ما لم يجده امام تلك النوافذ الخمس.

(٢) ولا يفوتنا ما ذكره المحقق الاصفهاني من أنّ خفاء الأذان وتواري المسافر ليس لها موضوعية بل هما علامتان لذلك البعد الخاص من الوطن الموجب للقصر فليس هذه المسألة الفقهية مثلاً صحيحاً لهذه المسألة الأصولية فلا بدّ من تغيير هذا المثال.

حيث قالوا إنّ ما يختاره المحقق النائيني نتيجة هو تقييد الإطلاق المقابل للعطف بالواو وكون الشرط هو كلا الأمرين، وقال السيد الخوئي في أول كلامه: «وقد اختار شيخنا الاستاذ عليه السلام أنّ الشرط هو مجموع الأمرين لا كلّ واحد منهما^(٦)، وتعرض له السيد الصدر أيضاً^(٧).

لكن الذي وجدناه في تقريرات العلامة الكاظمي أنّه لم يستنتج التقييد بالواو ليكون الشرط هو كلا الأمرين معاً، بل صرّح بأنّه لا يصحّ التقييد بالواو وذكر ثلاث محاولات لإثبات التقييد الواوي وردّ كلها وانتهى إلى عدم صحة التقييد بالواو.^(٨)

ونحن نحقق المطلب خلال التكلم في نقاط:

١ - أنّ أيّ النسبتين صحيحة وما هو مختاره؟

٢ - استدلال المحقق النائيني على مختاره.

٣ - أنّ ما اختاره من العلم الإجمالي ليس نتيجة هو التقييد الواوي أي كون

الشرط كلا الأمرين كما ذكره السيد الخوئي والسيد الروحاني.

٤ - تقييم الطريق الثالث وهو كون الشرط اجتماع الأمرين.

٥ - تنبيه على استخدام مسألة حد الترخّص في المقام.

أما النقطة الأولى - وهو معرفة نظر المحقق النائيني في المقام (وهو تعدد الشرط

واتحاد الجزاء) - هل نظره اجتماع كلا الشرطين وهو التقييد الواوي أم أنّه ينكر التقييد

الواوي؟

(٤) منتقى الأصول ٣: ٢٤٩.

(٥) أجود التقريرات ٢: ٢٦١ - ٢٦٢.

(٦) المحاضرات ٥: ١٠٢.

(٧) بحث في علم الأصول ٣: ١٨٥.

(٨) فوائد الأصول ٢١: ٤٨٧ - ٤٨٩.

والجواب: أنّ نظره في المسألة الأصولية وهو مقتضى القاعدة في تعدد الشرط هو عدم قبول التقييد الواوي فلا يوافق على كون الشرط مجموع الأمرين الذي هو عبارة عن تقييد أحد الشرطين بالآخر والذي يقابل (الإطلاق الواوي) حسب اصطلاحه صحيح وذلك لأنه لا يذکر وجوهاً ثلاثة لإثبات التقييد الواوي ثم ردّها جميعاً وانتهى إلى نتيجة عدم صحة التقييد الواوي. (١)

وأما نظره في المسألة الفقهية في خصوص حدّ الترخّص فهو الوجه الثالث أي التقييد بالواو، وذلك لوجود عامل اضافي ورد في الفقه وهو العموم فوقاني الحاكم بوجوب التمام على كل مكلف، فيتمسك بهذا العموم لإثبات وجوب التمام في صورة أحد الخفائين (الأذان والمجدران)، فشرط القصر هو اجتماع كلا الخفائين وأما مع الإغماض عن هذه الزيادة الفقهية التي بها رفعنا اليد عن القاعدة الأصولية فإنّ مقتضاها هو الاحتياط وعدم قبول الوجه الثالث أي التقييد الواوي.

فالنّتيجة: إنّ البحث عن هذه المسألة إن كان عن الزاوية الأصولية فالنتيجة هو عدم قبول الإطلاق الواوي، وإن كان عن الزاوية الفقهية (حيث يوجد في الفقه عام فوقاني يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة التي يشتمها علم الأصول) ففي خصوص مسألة حدّ الترخّص ننتمى إلى نتيجة قبول الوجه الثالث أي أنّ شرط القصر هو اجتماع كلا الخفائين معاً.

وقد نقل السيد الخوئي أنّه صحيح علق على العروة الوثقى باعتبار كلا الأمرين في وجوب القصر خلافاً للمتن المكتفي بأحد الخفائين. (٢)

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٨٧ - ٤٨٩.

(٢) الدراسات ٢: ٢٠٧.

النقطة الثانية: ذكر استدلال المحقق النائيني على مختاره:

أما استدلاله على مستوى البحث الأصولي وهو مقتضى القاعدة في تعدد الشرط، فقد ذكر أنّ هناك محاولات ثلاث لإثبات التقييد الواوي وكلّها مردودة، فلا وجه للأخذ بالوجه الثالث بل يتردد الأمر بين العطف بالواو أو العطف بكلمه (أو) أو رفع اليد عن المفهوم رأساً، وسيجيء بيانه.

ولكن على الصعيد الفقهي قد حلّ المسألة بالطريق التالي:

بما أنّ إطلاقي (إذا خفي الأذان فقصر) و(إذا خفي الجدران) فقصر لا يمكن الأخذ بكليهما معاً ولأجل العلم الإجمالي بعدم إرادة كليهما فيسقطان معاً، وعلى رغم جريان البراءة عن القصر وجريان استصحاب التمام حينما خرج عن وطنه ووصل إلى النقطة التي خفي أحدهما دون الآخر، لا يجري أصل أصلاً لا البراءة ولا الاستصحاب بل يتمسك بالعموم الفوقاني وهو عموم وجوب التمام على جميع المكفّين غير أنّه خصّص هذا العموم بالمسافر الذي توفر فيه شروط القصر، والقدر المتيقن ممن يجب عليه القصر هو من اختفى عليه الأذان والجدران معاً.

وأما من خفي عليه أحدهما فقط فلا يمكن الحكم بالقصر لتعارض الروايات وعدم امكان الجمع بينهما كما تقدم، ومع وجود العام الفوقاني لا ينتهي الدور إلى الأصل العملي من استصحاب التمام والبراءة عن القصر.

النقطة الثالثة: أنّ ما اختاره المحقق النائيني رحمته من اعمال قوانين العلم الإجمالي وتبعه في ذلك الشهيد الصدر رحمته ^(١) ليس نتيجه الوجه الثالث وهو التقييد الواوي (أي تقييد الإطلاق المقابل للعطف بالواو وكون الشرط هو كلا الأمرين) كما ذكره السيد الخوئي ^(٢) والسيد الروحاني ^(٣) رحمتهما وإنما يلتقي معه غالباً لا دائماً.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٠.

(٢) الدراسات ٢: ٢٠٧.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٢٤٩.

فنستعرض كلام المحقق النائيني في المقام من زاوية المسألة الأصولية (أي ما يقتضيه القاعدة مع الإغماض عن ما ورد في الفقه في خصوص المسألة على خلاف مقتضى القاعدة والذي يجعلها مسألة فقهية):

وخلاصة كلامه عليه السلام هو أنّ إطلاق (إذا خفي الأذان فقصر) وإطلاق (إذا خفي المسافر يقصر) لا يمكن الأخذ بهما معاً لأجل العلم الإجمالي بعدم اراده كلا الإطلاقين فيسقطان معاً، فلا يبقى في المسألة أصل لفظي من عموم أو إطلاق ليمسك به لإثبات الجزاء وهو وجوب القصر عند تحقق أحد الشرطين وعدم الآخر، فينتهي الدور إلى الأصل العملي وهو استصحاب بقاء التمام والبراءة عن القصر.

وتوضيحه: أنّ المكلف لا يشك في وجوب القصر بعد خفاء الأذان والمجدران معاً كما لا يشك أيضاً في وجوب التمام قبل خفاء أيهما وإنما يشك بين القصر والتمام فيها إذا خفي أحدهما فقط، فعلى تقدير كون موضوع القصر هو خفاء أحدهما كما هو مقتضى الوجه الثاني وجب عليه القصر، وإن كان الموضوع هو المركب من الأمرين أي خفائهما معاً الذي هو مقتضى الوجه الثالث وجب عليه التمام، فإذا بقينا في الشك انتهى الدور إلى الأصل العملي وهو استصحاب بقاء التمام والبراءة عن وجوب القصر.

وكلامه عليه السلام هذا لا يلتقي دائماً مع نتيجة الوجه الثالث وهو كون الشرط مركباً من خفائهما معاً، لوجود فرق بينهما أحياناً وذلك لأنّه على الوجه الثالث لا يبقى مشكل للمسافر فيتم حتى في صورة اختفاء أحدهما بسبب الدلالة اللفظية وعدم الحاجة إلى الأصل العملي.

وأما إذا كان إتمام الصلاة من طريق الاستصحاب فإنّه وإن كان أيضاً يتم صلواته عملاً بالاستصحاب لكنه عند الرجوع والوصول إلى تلك النقطة التي صلى فيها تماماً يتبدل استصحابه باستصحاب وجوب القصر الذي هو الحالة السابقة بالنسبة إليه، فبمقتضى الاستصحاب يقصر في نفس النقطة التي أتم فيها عند بداية السفر وهذا خلاف العلم الإجمالي بأنّ التكليف هنا إما القصر وإما التمام. والصلاة السابقة حتّى لو خرجت عن محل الابتلاء بانتهاء وقتها لكن يتشكل علم إجمالي آخر بأنّه إما يجب

عليه إتمام الحاضرة وإما قصرها مع قضاء السابقة قصراً؛ لأنّ التكليف الأدائي وإن سقط لكن التكليف القضائي قد حلّ محلّه ومقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام في الصلاة الفعلية وقضاء السابقة قصراً. (١)

(١) ولذلك فلا بد من حلّ فقهى للتخلص من هذا الاحتياط والحل هو اخراج الصلاة السابقة عن محل الابتلاء بشكل لا يكون مورداً للتكليف وبالتالي يخرج العلم الإجمالي عن المنجزية وذلك باحد الطرق الآتية:

١ - اجراء قاعدة التجاوز والفراغ بالنسبة إلى الصلاة السابقة ولا تعارض بالنسبة إلى الصلاة الحاضرة؛ لأنه لم يصلها بعد لكي تصيح مورد القاعدة فجرئها في الصلاة السابقة يكون بلا معارض.

ويمكن الإشكال بأنّ مورد القاعدة محو صورة العمل عن ذهن المكلف فلا يشمل المقام الذي منشأ الشك فيه ليس محو صورة العمل بل الشك في حد الترخص بنحو الشبهة الحكمية.

٢ - إجراء قاعدة الحيلولة فيما إذا انتهى وقت الصلاة السابقة. وهذا بخلاف الحل الأول فإنه يجري في الوقت وخارجه وهذا الحل أيضاً مبتلى بإشكال الحل السابق.

٣ - عدم وجوب القضاء عليه بسبب جهله بخصوصيات موضوع القصر فيخضع لقاعدة وجوب الاعادة دون القضاء للناسي والجاهل بالموضوع والجاهل بخصوصيات الحكم وذلك بفضل صحيحة عيص المفصلة بين الأداء والقضاء.

إلا أنّها مبتلاة بالمعارضة بصحيحة زرارة المفصلة بين من علم بوجوب القصر فيجب عليه الاعادة والقضاء وبين من لا يعلم فلا يجب عليه الاعادة فضلاً عن القضاء، فلا بد من الجمع بينها وقد جمع بينها بأنحاء منها حمل صحيحة عيص على الناسي والجاهل بالموضوع أو بخصوصيات الحكم فينتج التفصيل بين الاعادة والقضاء ومنها غير ذلك وتفصيله على ذمة الفقه.

غير أنه حتى إذا قلنا بالتفصيل بين الاعادة والقضاء فإنّ المشكلة تبقى في صورة الرجوع في الوقت فإنّها غير خاضعة لصحيحة عيص أصلاً وهذا بخلاف الوجه الثالث وهو القول بأنّ شرط القصر هو مجموع الأمرين أي خفاء الأذان وتوارى المسافر فإنّه خالٍ عن هذه المشكلة ولتحتاج إلى هذه الحلول.

نعم بفضل وجود الدليل اللفظي في مسألة الشك في حد الترخص لا ينتهي الدور إلى هذه البحوث أي العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام والدليل اللفظي هو ما ذكره العلماء تبعاً للمحقق النائيني رحمته من عموم وجوب التمام على كل مكلف وقد خرج منه يقيناً من اختفى عليه الأذان والجدران معاً وأما من اختفى عليه أحدهما فقط فشكوك حكمه فيرجع إلى عموم وجوب التمام.

فتحقيقنا في هذا البحث ينفعنا في الشبهة الموضوعية بأنّ الشك في أنّ هذه النقطة هل هو حدّ الترخص أم لا، فيتمّ صلاته باستصحاب عدم الوصول فتعارض مع الاستصحاب حين الرجوع إلا أنّ يجري أصل موضوعي آخر وهو استصحاب عدم وصول صوت الأذان إلى هذه النقطة فإنّه لو تمّ لجرى في كل من الذهاب والإياب بلا تعارض ويترتب عليه أثره الشرعي وهو وجوب القصر.

وهذا بخلاف الوجه الثالث وهو كون شرط القصر هو مجموع الأمرين أي خفاء الأذان وتواري المسافر فإنه خال عن هذه المشكلة.

النقطة الرابعة: تقييم الوجه الثالث وهو كون الشرط مجموع الأمرين، فنقول - مع الإغماض عن فشل المحاولات الثلاث التي أُقيمت لإثبات التقييد الواوي حيث ردّها المحقق النائيني فلم يثبت هذا الوجه نقول زائداً على ذلك -: إنّ الظهور العرفي يساعد على كفاية أحد الشرطين كما اعترف به المحقق الخراساني رحمته الله (١) لا شرطية المجموع.

ونذكر تخريجاً فنياً كمنبته على هذا الظهور العرفي وهو أنه بعد الفراغ عن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط علة منحصرة للجزاء (بأيّ طريق من الطرق المذكورة) فصدور الجملة الشرطية الثانية يكشف عن عدم كون الشرط في الجملة الأولى علة منحصرة لكن بمعنى الحصر الحقيقي دون الاضافي، فتحفظ الشرطية على ظهورها في الحصر لكن يتبدل الحصر الحقيقي بالاضافي أي أنّ العلة منحصرة في إطار هذين الشرطين في مقابل شيء ثالث (٢).

غايه الأمر من يقول بقاعدة «الواحد لا يصدر إلا من واحد» وتطبيقه على المقام كالمحقق الخراساني يقول: ليس الشرط كل منهما بخصوصيتها بل القدر المشترك الجامع بينهما، إلا أنّ النتيجة الفقهيّة لا تختلف حيث يجب القصر بخفاء أحدهما سواء أقلنا إنّ المؤثر هو هذا الفرد بخصوصه أو الجامع بينه وبين الفرد الآخر.

النقطة الخامسة: أنّ استخدام شرطية خفاء الأذان وتواري المسافر مثلاً لهذه المسألة الأصولية (وهو تعدد الشرط واتحاد الجزاء) ليس صحيحاً، إذ ليس لهما موضوعية وليسا بشرطين حقيقة وإنما الشرط الحقيقي هو شيء واحد وهو ابتعاد

(١) كفاية الأصول: ٢٠١.

(٢) وقد تقدم تفصيله في الصفحة ٤٨٥ عند تحقيق الطريق الاول لحل التنافي عند تعدد الشرط واتحاد الجزاء.

المسافر عن الوطن بالبعد الخاص وخفاء الأذان والمسافر علامة لذلك البعد، وبما أنه لا يمكن الأقل والاكثر في مقام التحديد يقع التعارض بين الأخبار إذا اختلفت العلامتان في مقدار البعد فلا بد من تغيير المثال في المقام.

ونخرج عن البحث في التنبيه الثاني بنتيجة أن التعارض الموجود في تعدد الشرط واتحاد الجزاء - كقوله إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران (أي توارى المسافر)فقصر - يمكن حله بأحد طرق:

الطريق الاول: رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين، لمساعدة العرف عليه - كما اعترف به المحقق الخراساني - إلا أنه رفع يده عنه حذراً من مخالفة ذلك القانون العقلي، ونحن اخترنا هذا الوجه بناء على عدم ثبوت تلك القاعدة أو عدم تطبيقها على المقام، وأما بناء على ذلك فالصحيح هو الطريق الثاني، غير أنه لاثمرة فقهيّاً بين هذين الطريقتين وإن كنا دافعنا عن هذه القاعدة برفع اشكالاتها.

الطريق الثاني: أن الشرط هو احدهما أي الجامع وهذا هو الذي ذكره المحقق الخراساني بأنه مقتضى القانون الفلسفي القائل «الواحد لا يصدر إلا من واحد».

الطريق الثالث: أن الشرط هو اجتماع الأمرين، وهذا قد نسبته السيد الخوئي والروحاني إلى المحقق النائيني ولكنه نقل استدلال المحقق النائيني بشكل يظهر أنه لم يقل بهذا الوجه وإنما يقول بنتيجة هذا الوجه من باب الاستصحاب^(١).

لكن استشكلنا في هذه النسبة وذكرنا أن تقرير فوائد الأصول دلّ على إنكاره لاجتماع الأمرين وهو التقييد الواوي.

فهو في المسألة الأصولية لا يقول بالتقييد الواوي أي اجتماع الأمرين وإنما يقول ذلك في المسألة الفقهية لوجود عام فوقاني (وهو وجوب التمام على كل مكلف) موجب للخروج عن مقتضى القاعدة التي انتهى إليها في المسألة الأصولية، وأمّا

الاستصحاب فإنه لا يلتقي دائماً مع الطريق الثالث بل يتخلف عنه، فإنه على الطريق الثالث يجب على المسافر التمام للنقطة التي اختفى احدهما فقط واما على الاستصحاب يجب عليه الاحتياط بالجمع بين القصر و التمام فيما إذا صلى في نقطة عند الخروج وأراد الصلاة في نفس النقطة عند الاياب وكان الوقت باقياً (واما في غير الوقت فقد يقال بعدم لزوم الاحتياط لاجل صححة عيص المفصلة بين الاعادة فتجب والقضاء فلا).

الطريق الرابع: الالتزام بتقييد إطلاق مفهوم كل منها بمنطوق الآخر، فسبق المنطوقين على إطلاقهما وتصرّف في المفهومين بتقييد إطلاقهما. وقد ذهب المحقق النائيني^(١) والعراقي^(٢) وتبعهما السيد الخوئي^(٣) إلى أنه مستحيل غير معقول، ولكننا لانساعد على هذه الاستحالة الواردة في كلامهم وإنما نرفع اليد عن هذا الطريق بسبب مخالفته للظهور العرفي.

الطريق الخامس: رفع اليد عن مفهوم احدى القضيتين فقط، وهذا قد جاء في بعض نسخ الكفاية، لكن المحقق الاصفهاني ذكر أنه قد شطب عليه بخط المحو في النسخ المصححة.^(٤)

الطريق السادس: ما نسب السيد الخوئي إلى المحقق النائيني بأنه قد أضافه إلى الطرق السابقة بعنوان الوجه الخامس من دون أن يرتضى به حيث قال: وقد أضاف المحقق النائيني وجهاً خامساً وهو كون كل من الشرطين شرطاً مستقلاً، ثم قال السيد الخوئي: وعليه يترتب لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين في القضيتين

(١) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ١ و٢: ٤٨٥.

(٣) المحاضرات ٥: ٩٩.

(٤) نهاية الدراية ٢: ٤٢٢.

بإثبات العدل له فتكون النتيجة كفاية أحد الشرطين في ثبوت الجزاء، وقد علق على كلام المحقق النائيني بأنّ هذا الوجه هو بعينه الوجه الثاني وليس وجهاً آخر في قبالة كما هو ظاهر. (١)

إلا أنّ الظاهر عدم ورود إشكال السيد الخوئي على المحقق النائيني؛ لأنّه ذكر في فوائد الأصول أنّ الوجوه أربعة أو خمسة كما لا يخفى على المراجع (٢)، ونحن بعد مراجعتنا لكفاية الأصول نجد أنّ في بعض نسخها ذكر وجه خامس وقد ذكر المحقق الاصفهاني أنّه مشطوب عليه في النسخ المصححة (٣)، فما دام نفس المحقق النائيني أشار إلى الخامس بنحو الاحتمال فنحن لا يهمننا سوى الوجوه الأربعة المتقدمة.

الطريق السابع: إعمال قوانين العلم الإجمالي وهو مختار المحقق النائيني عليه السلام (٤) والشهيد الصدر (٥)، غاية الامر ذكر المحقق النائيني أنّه من الناحية الفقهية نختار في خصوص مسألة حد الترخّص أنّ الشرط بمجموع الخفائين وذلك لوجود عامل اضافي في الفقه موجب للخروج عن مقتضى القاعدة الأصولية وهو عموم فوقاني يجب الرجوع إليه في خصوص هذه المسألة وهو وجوب التمام على كل مكلف وقد خرج منه صورة اختفاء كل من الأذان والجدران.

وأما صورة اختفاء أحدهما فقط فبما أنّه تساقط بالنسبة إليها كل من الإطلاقين للعلم الإجمالي بعدم اراده كليهما معاً فنرجع إلى عموم وجوب التمام ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب التمام ولا للبراءة من القصر فيمن خرج عن وطنه وابتعد إلى حد اختفى أحدهما ولم يختف الآخر. هذا بالنسبة إلى المسألة الفقهية.

(١) المحاضرات ٥ : ٩٨.

(٢) فوائد الأصول ١ و ٢ : ٤٨٧.

(٣) نهاية الدراية ٢ : ٤٢٢.

(٤) فوائد الأصول ١ و ٢ : ٤٨٩.

(٥) بحوث في علم الأصول ٣ : ١٩٠.

وأما مقتضى القاعدة الأصولية مع الإغماض عن هذا العموم الفوقاني في خصوص مسألة حد الترخص، فإنه لا محيص عن اعمال قواعد العلم الإجمالي فيسقط إطلاق كل من «إذا خفي الأذان» و«إذا خفي الجدران» (أي توارى المسافر) وبعد المحرومية عن الدليل اللفظي ينتهى الدور إلى الأصل العملي وهو استصحاب التمام والبراءة عن القصر.

لكن نسب السيد الخوئي^(١) والسيد الروحاني^(٢) إلى أنّ مختاره نتيجه هو تقييد الإطلاق المقابل للعطف بالواو وكون الشرط هو كلا الامرين، بينما نجد العلامة الكاظمي ذكر أنّ المحقق النائيني اكتفى باجراء قوانين العلم الإجمالي ولم يقل بأنّ نتيجة ذلك هو التقييد بالواو وكون الشرط هو كلا الامرين، بل صرح بأنّه لا يصحّ التقييد بالواو وذكر ثلاث محاولات لإثبات التقييد بالواو وردّ كلها وانتهى إلى عدم صحة التقييد الواوي.^(٣)

ونختم الكلام بالتنبيه على أمور:

الأمر الأول: أنّ الطريق السابع ليس من طرق الجمع بين القضيتين وعلاج تعارضهما بل هو استسلام للمعارضة وبالتالي سقوطها وانتهاء الدور إلى الأصل العملي من البراءة عن القصر واستصحاب التمام أو قاعدة الاشتغال بالجمع بين القصر والتمام.

الأمر الثاني: مثال خفاء الأذان والجدران لا يصحّ استخدامه لبحث تعدد الشرط؛ لأنّ الشرط الواقعي هو شيء واحد وهو البعد الخاص من الوطن واما الخفاء ان فهما علامتان لذلك، غايه الامر بما أنّه لا يمكن التخيير بين الاقل والاكثر في مقام التحديد

(١) الدراسات ٢: ٢٠٧.

(٢) منتقى الأصول ٣: ٢٤٩.

(٣) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٨٧ - ٤٨٩.

يقع التعارض في أنّ أيّ العلامتين هو الصحيح مادام كل منهما علامة لمقدار من البعد وإذا كان الحدّ هو البعد الأقلّ فإنّ الثاني من ضمّ الحجز إلى جنب الانسان فليس حداً وإذا كان هو الاكثر فإنّ الأقلّ ليس بحد والمسافر بعدُ لم يبلغ الحدّ فلا بد من تبديل المثال.

ذكر السيد الشاهرودي رحمته الله: «يمكن الجمع بين الشرطين بجعل خفاء الأذان مجملاً لكونه ذا مراتب وخفاء الجدران مبيناً له، فيكون حاصل الجمع بينهما طريقتيه مرتبة من الخفاء الملازم لخفاء الجدران، فيكون خفاء الأذان بتلك المرتبة طريقتاً إلى خفاء البيوت الذي هو طريق إلى الحد الموجب للتقصير، ولكن من المعلوم أنّ الطريق طريق في حال الجهل لا العلم وهذا الجمع موقوف على الشاهد»^(١).

الأمر الثالث: أنّ المختار هو كفاية أحد الأمرين لعدم قبولنا لسائر الطرق:

أما الطريق السابع، فإنّه لا ينتهي الدور إليه إلّا بعد الحرمان من الدليل اللفظي وسوف يثبت أنّ القضيتين لم تسقطا بتمامهما وإن سقط إطلاقهما، وأما الطريق السادس فإنّه راجع إلى الثاني وأما الخامس فهو ترجيح بلا مرجح وقد شطب عليه في النسخ المصححة كما ذكره المحقق الاصفهاني.

وأما رفع اليد عن المفهوم رأساً فإنّه خلف الفراغ عن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم فلا يصار إليه إلّا بالقرينة الداخلية أو بطلان سائر الوجوه، واما التقييد الواوي بأن يكون الشرط اجتماع الأمرين فهو خلاف المتفاهم العرفي ولذلك ذكر المحقق الخراساني أنّ العرف قد يساعد على كون كل من الأمرين شرط بخصوصه.

فلا يبقى إلّا الوجه الثاني (وهو كون الشرط هو الجامع بين الأمرين) والوجه الثالث وهو كون الشرط كل واحد من الأمرين بخصوصهما:

والمحقق الخراساني رحمته مع اعترافه بمساعدة العرف على الوجه الثالث اندفع إلى الثاني لقانون (الواحد لا يصدر إلا من واحد) - بناءً على ثبوت المفهوم، إذ هو ينكر أصله - ولكن المشهور كالسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والسيد البجنوردي رحمته ذهبوا إلى الوجه الثالث لرفضهم إما أصل القاعدة أو تطبيقها على المقام.

واختار المحقق النائيني والشهيد الصدر رحمته أعمال قوانين العلم الإجمالي ونحن لانوافق على خضوع المقام لقوانين العلم الإجمالي؛ لأنه لا ينتهي الدور إليه مع وجود الدليل اللفظي الذي رفعنا إشكال المعارضة فيه ببركة الطريق الثالث الذي يساعده العرف.

الأمر الرابع: أن التخريج الفني لهذا الظهور العرفي بالنسبة إلى الوجه الثالث الذي استظهره المشهور كالمحقق الخراساني والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي والبجنوردي هو أنه بعد الفراغ عن ظهور الجملة في العلية المنحصرة إذا عثر العرف على شرط آخر يحكم بتبديل المحصر الحقيقي إلى المحصر الإضافي فيحتفظ على اصل الانحصار لكن في اطار هذين الشرطين في مقابل ما يحتمل أن يكون شرطاً ثالثاً بديلاً عنها فهما شرطان منحصران.

الأمر الخامس: اننا دافعنا عن المحقق الخراساني في التزامه بقانون (الواحد) وتطبيقه على المقام ورفعنا الاشكالات عنه ونذكر واحداً منها وهو ما ذكره السيد الخوئي (ونقله السيد الشاهرودي عن المحقق النائيني) من وجود باين في الكون، باب العلة والمعلول وباب الافعال الاختيارية وبما أن الأحكام الشرعية من القسم الثاني حيث إنّ تشريع الأحكام فعل اختياري للمولى فلا تخضع لهذه القاعدة التي مجاهاها باب العلة والمعلول.

ونحن قد أجبنا بأنّ التشريع وإن كان أمراً اختيارياً لكن بما أنّ العدلية تلتزم بتبعية الأحكام للملاكات والمصالح التكوينية فهي تكون مؤثرة في التشريع لاجتماع اجبار المشرع على التشريع بل بمعنى تبعية تشريعه للمؤثرات التكوينية، فالمولى مختار وفي نفس الوقت ملتزم بأن يكون تشريعاته واعتباراته في اطار الملاكات والمصالح ووفق المؤثرات التكوينية كما هو شأن كل حكيم حيث نطمئن بأنّ افعاله تكوينياً وتشريعاً تابعة للملاك والمصالح والمفاسد التكوينية - حسب علمه - وفي نفس الوقت يصدر ذلك باختياره وإرادته.

إلا أنا لا نصرّ على كون هذه المسألة خاضعة لقانون (الواحد)، إذ لا يفرق في الاستنتاج الفقهي وهو تحقق الجزء بأحد الشرطين (بلا فرق بين أن يكون الشرط الواقعي هو الجامع أو كل منهما بخصوصه) وعليه فنختار هذه النتيجة تبعاً للمشهور كالمحقق الخراساني والسادة الشاهرودي والخوئي والبجنوردي وخلافاً للمحقق النائيني والشهيد الصدر حيث اختارا إجراء قوانين العلم الإجمالي المؤدي إلى استصحاب التمام والبراءة عن القصر وطبعاً في حالة الذهاب.

هذا من زاوية المسألة الأصولية أي مقتضى القاعدة في المقام وإن خرج المحقق النائيني من هذه القاعدة بسبب الدليل الفقهي وهو عموم وجوب التمام على المكلفين فحكم باعتبار اجتماع الأمرين لتحقيق القصر في خصوص المقام (وهو تعيين حد الترخص) من زاوية المسألة الفقهية.

التنبية الثالث: مع تعدد الشرط و اتحاد الجزاء والقول بتعدّد الجزاء هل يكفي في الإمتثال الإتيان بفعل واحد؟ كقوله: (إن أفطرت فكفّر وإن ظاهرت فكفّر) وهكذا إذا اجتمعت اسباب متعددة للوضوء أو الغسل كالجنابة والحيض أو النوم والبول أو تكرر السبب الواحد، ومركز البحث في هذا التنبية هو أنّ مقتضى القاعدة هل هو كفاية جزاء واحد ككفارة واحدة أم تتعدّد بتعدّد حدوث الشرط؟

ووجه وحدة الجزء هو تحقق التداخل في الشرط أو الجزء أو قل في السبب أو المسبب، وبعد ثبوت وجوب جزء واحد يفتح الحديث عن أنّ علته كل من السببين بالخصوص أم الجامع بينهما؟

وقبل الدخول في البحث نتكلم عن أمور خمسة:

١- ما هو الفرق بين التداخل في السبب وفي المسبب.

٢- ثمرة النزاع.

٣- مورد البحث هو الاتيان بالسبب الثاني قبل امتثال الاول.

٤- أنّ البحث عن مقتضى القاعدة فلا ينافي قيام الدليل على خلافه.

٥- مورد البحث الشرط والجزء القابلان للتكرار.

الأمر الاول: أنّ الفرق بين تداخل الاسباب والمسببات هو أنّ معنى تداخل الأسباب أنّ الإفطار والظهار - مثلاً - لا يحققان كفارتين بل يتداخلان ويشكلان موجباً واحداً لكفارة واحدة، فالسبب سبب واحد وليس بمتعدد ومعنى تداخل المسببات هو (بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب وعدم اتحادها بل يبقى كل منهما على استقلاله ويوجبان كفارتين) أنه بعد ثبوت الكفارتين هل يكفي في مقام الامتثال أن يكتفى بواحدة وبها يسقط كلا الواجبين المتعلقين به فيكفي العمل الواحد.

وقد فسر السيد الروحاني النزاع في تداخل الاسباب بأن مقتضى القاعدة في مورد تعدد الشرط هل هو تعدد الجزء أيضاً أم عدم تعدده؟^(١)

وقد فسر المحقق النائيني تداخل الاسباب بأن اجتماع الاسباب المتعددة (كالإفطار والظهار) لا يقتضي إلاّ ايجاد جزء واحد (أى كفارة واحدة) بمعنى أنّ الأسباب التي عند الانفراد توجب جزءاً واحداً فعند الاجتماع أيضاً تقتضي كلّ منها ايجاد جزء

واحد وبالتالي يتعدد الجزء حسب تعدد السبب، أم أنّ الأسباب المتعددة عند اجتماعها لا توجب إلاّ جزءاً واحداً لا أكثر؟^(١)

أما تفسير السيد الروحاني فيمكن الايراد عليه بأنه لا يصحّ على بعض التقادير وهو القول بتداخل المسببات؛ لأنّه لا يتعدد الجزء حتى لو قلنا بعدم تداخل الاسباب، فوحدة الجزء أعم من تداخل الاسباب ومن تداخل المسببات، فإنّه على كلا التقديرين لا يتعدد الجزء^(٢)، فقد يلتزم أحد بوحدة الجزء في حين التزامه بعدم تداخل الاسباب.

وأما تفسير المحقق النائيني فهو خالٍ عن هذا الإشكال لكن توجد مشكلة أخرى في أصل تصوير تداخل الاسباب بمعنى اقتضاء السببين معاً جزءاً واحداً، والمشكلة انه - غالباً - يتقدم أحد السببين على الآخر زمنياً، مثلاً يظهر ثم يفطر أو تحيض بعد الجنابة و من النادر صدورهما في زمان واحد، فإذا وجد السبب الاول يكون الجزء مستنداً إليه فقط فلا يبقى مجال لتأثير السبب الثاني في الجزء السابق، ولئن لا توجد مشكلة في تزامن علتين^(٣) حيث تقول الفلسفة بتبدهلها إلى علتين ناقصتين بالنسبة الى ايجاد معلول واحد، فإنّ هذا الحل لا يأتي في صورة التقدم الزمني لأحد السببين على الآخر.

ونحن نقترح حلّين لرفع هذه المشكله:

الحل الأول: أنّ السبب الثاني غير مؤثر أصلاً.

لكن يرد عليه أنّه خروج عن الفرض وهو التداخل؛ إذ لا معنى لكون الثاني أيضاً مقتضياً ومتداخلاً مع الأول مادام هو كالعدم بالإضافة إلى مخالفته لإطلاق ما دلّ على مؤثرية السبب الثاني.

(١) فوائد الأصول ٢٠١: ٤٨٩ - ٤٩٠.

(٢) أي يكفي جزء واحد في مقام الامتثال حتى إذا كان بالدقة تعدد الجزء عند تداخل المسببات.

(٣) كما لو اطلق رصاصتان في قلب شخص في زمن واحد.

لكن المشكل الثاني وهو مخالفة الإطلاق فيمكن حله بما ذكره المحقق الخراساني عند مناقشة الإطلاق الذي تمسك به على إثبات المفهوم حيث ناقشه بأن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وتوضيحه أن المتكلم إنما يقول بمؤثرية هذا الشرط في الجملة لا بمؤثرية حتى في صورة سبق نظيره، فإنه إذا سبق نظيره لا يؤثر هذا الشرط إلا أن عدم تأثيره لا لقصور ذاتي فيه بل لأجل عدم الحاجة إليه بسبب قيام نظيره بنفس المهمة فالشرط الثاني مؤثر شأناً وإن لم يؤثر فعلاً، فلم يثبت كون المتكلم بصدد البيان حتى من جهة انه مؤثر بالفعل مطلقاً سواء سبقه مثله أم لا. (١)

إذن فترفع اليد عن هذا الاقتراح وتوجه إلى الحل الثاني:

الحل الثاني: أن مرادهم من اجتماع السببين اجتماعهما في وعاء الزمان ويكون تأثير السبب الثاني من باب الشرط المتأخر، فيكون السبب الثاني - الذي قدر أنه سوف يتحقق - جزءاً للعللة بالنسبة إلى الكفارة الواحدة وإن كان المكلف يرى في الظاهر أن موجب الكفارة هو السبب الأول فقط، حيث لا يدري بتحقيق نظيره في ما بعد إلا أن المستقبل يكشف عن أن الموجب كان اجتماعهما معاً، أو يلتزم بأن المؤثر هو الشرط الثاني، وأما الأول فكان تأثيره - أي أصل تأثيره - مشروطاً بعدم الشرط الثاني في المستقبل.

وبهذا يمكن تصوير تداخل الاسباب مع الاحتفاظ على الواقع الخارجي وهو عدم التعاصر الزمني بين الاسباب غالباً.

(١) وعلى هذا التوضيح رفعا إشكال السيد الروحاني على العلامة المشكيني والمحقق الاصفهاني وغيرهما الذين فسروا كلام الكفاية بأن الشرط مقتضى لا علة تامة، فاعترض عليهم بانه يستلزم فقهاً جديداً أي أن النوم مقتضى لوجوب الوضوء لا علة تامة له.

الأمر الثاني: أن ثمرة النزاع هو أنه إذا قلنا بعدم التداخل لا في الاسباب ولا في المسببات يتعدد الجزء فتجب كفارة للظهار وأخرى للإفطار، وإذا قلنا بالتداخل في الأسباب - سواء قلنا بالتداخل في المسببات أيضاً أم لا - لا يجب عليه إلا جزء واحد فيكون الاتيان بالجزء الثاني بقصد الوجوب حراماً لكونه تشريعاً بلا فرق بين العبادة كالوضوء الثاني أم غيرها كالكفارة الثانية.

وأما إذا قلنا بالتداخل في المسببات دون الاسباب يكون مخيراً بين الواحدة والتكرار؛ لأنه قد تحقق المقتضي لإشغال ذمته بالمتعدد لفرض عدم تداخل الاسباب، إلا أن التداخل في المسببات قد رخصه في مرحلة الامتثال بالاكتفاء بجزء واحد وبما انه رخصة لا عزيمة فهو مخير بين الواحدة والاثنين، نعم لو لم يكن رخصة بل كان من جهة سقوط كلا الأمرين بسبب امتثال احدهما بشكل لا يبقى أمر ولو ندباً فإن الكفارة الثانية فاقدة للأمر فالاتيان بها باستناد الأمر الشرعي يكون تشريعاً.

الأمر الثالث: أن مورد البحث هو ما لو أتى بالسبب الثاني قبل امتثال الجزء السابق كما لو ظاهر ولم يأت بالكفارة ثم أفطر، وأما إذا ظاهر وكفر ثم بعد الفراغ عن الكفارة أتى بالمفطر أو أنه نام ثم توضأ ثم نام من جديد فإنه لا شك في تعدد الجزء بتعدد الموجب.

الأمر الرابع: أن البحث في التداخل وعدمه إنما هو بمقتضى القاعدة الأولية، فلا ينافي ورود دليل فقهي على عدم وجوب تكرار الجزء كما نجد ذلك في الوضوء، فإنه حتى لو تكرر منه النوم والبول لا يجب عليه إلا وضوء واحد وهكذا في غسل الجنابة، وإنما قلنا (غسل الجنابة) لوجود الخلاف في أنه إذا أتى بنية غير الجنابة لا يكفي عن غيره، نعم إذا أتى بنية كل ما عليه أو بقصد الأمر المتوجه إليه الأعم من الوجوبي والندبي كفى عن غيره.

الأمر الخامس: أنّ مورد البحث هو ما يكون كل من الشرط والجزاء قابلين للتركرار وأما ما لا يمكن تكراره فهو خارج عن البحث، فتتكلم في كل من الشرط والجزاء من حيث امكان التكرار وعدمه:

فنقول لا بدّ في محل البحث من امكان تعدد الجزاء كالكفارة والوضوء والغسل وأما ما لا يقبل التكرار كالقتل مثلاً فهو خارج عن البحث، ونذكر بعض الأمثلة:

١ - لو استحق القتل لأجل القصاص والارتداد أيضاً فلا موضوع للبحث حيث لا يحتمل إلاّ قتلاً واحداً إلاّ عند ظهور ولي الأمر وولي الدم (عليه السلام وعجل الله فرجه الشريف).

٢ - لو قتل أنفساً محترمة. نعم يمكن التكرار في الدية إذا تراضوا أو إذا عني بعض الأولياء فإنّ الحق يبقى للآخر، وسواء في هذا المطلب حق الناس كالقتل القصاصي وحق الله كالقتل الحدّي.

٣ - تطهير الثوب المتنجس فإنّه لا يمكن تكرار التطهير وإن أمكن تكرار الغسل.

٤ - لو أكره على أكل الميتة من قبل ظالم وتحقق الاضرار أيضاً لسدّ الجوع حذراً من الهلاك، فأصبح مكرهاً ومضطراً إلى أكل الميتة لإنقاذ نفسه فيحل له الأكل، إلاّ أنّ تعدد سبب التحليل لا يؤثر في تشديد الحلية إلاّ مجازاً كقولك: هذا أشدّ حلّية من حليب أمّه.

كما أنّه يشترط في الدخول في البحث قابلية الشرط للتركرار والتعدد، فتكرار الأكل والشرب للصائم خارج عن البحث بخلاف تكرار الجماع والاستمناة فإنّه داخل في البحث، وذلك لأنّ التداخل فرع تكرار الشيء ولا يمكن تكرار الإفطار العمدي في يوم واحد، لأنّ نفس الأكل والشرب وإن كانا قابلين للتركرار ولكن عنوان الإفطار باعتباره مبطلاً للصوم لا يتعدد (في اليوم الواحد)؛ لأنّه يتحقق بالوجود الاول للأكل واما الوجودات المتأخرة فليست مفطرة لحصول الافطار قبلاً ولا يمكن

تحصيل الحاصل، وليس عنوان الأكل والشرب موجباً للكفارة وإنما يوجب الكفارة بعنوان الافطار.

وهذا بخلاف الجماع والاستمناء فإنهما موجبان للكفارة بعنوانهما لا بعنوان الافطار، فإذا تكرر وجبت الكفارة مرتين وإن لم يتكرر الافطار، و سبب ذلك راجع إلى الفقه حيث إن ما ورد في الأخبار من موجبات الكفارة هو عنوان (الافطار العمدي) و(الجماع) و(الاستمناء).

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ صاحب العروة في جواب بعض مسائل الأكل ذهب إلى أنّ تكرر الأكل أيضاً يوجب تعدد الكفارة، لأنّ عنوان الافطار الوارد في الاخبار كناية عن نفس الاكل والشرب وسائر المفطرات لا بما هو افطار حتى لا يقبل التكرار. (١)

لكن بما أنّنا نجد في نفس كتاب العروة المعدّة للفتوى عدم تعدد الكفارة بتعدد المفطرات ما سوى الجماع والاستمناء يظهر أنّه عَلَيْهِ السَّلَام قد رجع عن هذا الاستظهار من هذه الاخبار ووافق المشهور في الفرق بين الجماع والاستمناء فيتعدد الكفاره وبين غيرهما فلا تتعدد.

وبعد أن عرفت هذه المقدمات ندخل في بحث التداخل لنرى ما هو الظهور اللفظي لأمثال هذه الجملة الشرطية: (إن أفطرت فكفر) و(ان ظاهرت فكفر) هل ظاهرهما التداخل أو عدمه؟ فإن ثبت أحد الطرفين فهو وإلا ينتهي الدور إلى الأصل العملي فنبحث عنه أيضاً بعنوان تأسيس الاصل في المسألة وإن أهمله المحقق الخراساني في هذا البحث ولم يبحث عنه كما كان يصنع في بعض البحوث كمقدمة الواجب وتبعه السيد الروحاني، ولكن المحقق النائيني تعرض لتأسيس الاصل وتبعه السيّدان الشاهرودي والخوئي عَلَيْهِمَا السَّلَام.

فنجعل البحث في مرحلتين:

الأولى: مقتضى الظهور اللفظي للجملة الشرطية هل هو التداخل في الأسباب

والمسببات أم لا؟

الثانية: مقتضى الأصل العملي في ذلك.

أمّا المرحلة الأولى: فيقع البحث في مقامين:

الأول في تداخل الاسباب و الثاني في تداخل المسببات:

أمّا المقام الاول - وهو مقتضى ظهور الجملة الشرطية في تداخل الاسباب

وعدمه - فقد اختلف فيه على اربعة أقوال:

١ - تداخل الاسباب و هو قول جماعة منهم المحقق الخوانساري قده (١) كما ذكره

المحقق الخراساني قده (٢).

٢ - عدم التداخل وهو للمشهور منهم المحقق الخراساني (٣) والنائيني (٤) والسادة

الشاهرودي (٥) والبنجوردي (٦) والحوئي (٧) والصدر (٨) والروحاني (٩) قده.

٣ - التفصيل بين وحدة الجنس كالإفطار المتكرر فيتداخل و بين اختلاف الجنس

كما لو ظاهر و أفطر فلا، و هو منسوب إلى ابن ادريس قده (١٠).

(١) مشارق الشمس في شرح الدروس ١: ٣٥٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٠٢.

(٣) كفاية الأصول: ٢٠٤.

(٤) فوائد الأصول ١: ٢٠١، ٤٩٣.

(٥) نتائج الأفكار ٢: ٢٥٨.

(٦) منتهى الأصول ١: ٤٣٠.

(٧) المحاضرات ٥: ١٢٦.

(٨) بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٧ - ١٩٨.

(٩) منتقى الأصول ٣: ٢٥٧.

(١٠) السرائر ١: ٢٥٨.

٤ - التفصيل تبعاً لكون الاسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات، فيتداخل في الأول دون الثاني، وهذا منسوب إلى الفخر^(١) كما جاء في الكفاية^(٢).
والصحيح هو القول الثاني الذي عليه المشهور تبعاً للسيد الشاهرودي وغيره رَضِيَ اللهُ عَنْهُم ونذكر بعض الأدلة على ذلك:

الدليل الأول: ما ورد في صحيحة زرارة «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة و...»^(٣).

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الوالد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو أن الأحكام التكليفية ذات جهتين: الأولى جهة المطالبة فيطالبه المولى بالعمل، والثانية جهة اشتغال ذمة المكلف أى جعل على ذمته الصلاة - مثلاً -

ولذلك قد ترتفع الجهة الأولى ولكن تبقى الثانية كمن لم يحجّ ومات، فإن المطالبة قد ارتفعت بالموت وعدم القدرة وفي نفس الوقت تبقى الجهة الثانية وهو اشتغال ذمته فيستأجر من ينوب عنه في القضاء وهكذا المديون المعسر لا يطالب بل يمهّل لقوله (تعالى) ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾^(٤) ولكن ذمته مشغولة.

وقد جعل السيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هذا المطلب أساساً لبعض الجموع بين الحكم الظاهري والواقعي في بعض دورات درسه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٥) وعلى هذا الأساس يظهر أن قول

(١) حكى الشيخ الأعظم نسبته إلى فخر المحققين (مطarach الأنظار ٢: ٥٣).

(٢) كفاية الأصول: ٢٠٥.

(٣) الكافي ٣: ٤١. ويأتي الحديث كاملاً في المقام الثاني والشاهد كلمة (أجزاء) الدالة على تعدد التكليف (الوجوبي والندبي) إلا أن الغسل الواحد يجزى عنها فقد فرغ عن تعدد التكليف وعدم التداخل في الاسباب، غاية الأمر هذه مختصة بالغسل، هذا أولاً، وثانياً مورده تعدد الجنس ولا يشمل وحدة الجنس.

(٤) البقرة: ٢٨٠.

(٥) في صورة ما إذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب والظاهري عدم الوجوب يلزم إشكال، وهو إن كان الوجوب الواقعي باقياً لزم التناقض مع الحكم الظاهري بعدم الوجوب وإن كان مرتفعاً تحقق التصويب.

وقد حل هذا الإشكال بأن الوجوب الواقعي له جهتان: جهة المطالبة وجهة اشتغال الذمة، ←

المولى (لو ظهرت فكفر) معناه جعل الكفارة على ذمة المكلف بالظهار، فحاله حال من أترف مال زيد حيث تشتغل ذمته بذلك المال، فلو صدر منه الإفطار أيضاً شمله جملة (إن أفطرت فكفر) أى قد حكم عليه - زائداً على المطالبة - اشتغال ذمته أيضاً بالكفارة، فيكون حاله كمن استقرض أيضاً من زيد مالاً آخر فإنه يشتغل ذمته بالدين مستقلين، فلو كان إتلافه بمقدار درهم وقد استقرض درهماً أيضاً فإن ذمته قد اشتغلت بدرهمين لا واحد، نعم الفرق بين وحدة الجنس وتعدده هو أن تعدد الجنس حاله حال من أترف درهماً واستقرض آخر وأما وحدة الجنس كمن استقرض مرتين أو أترف مرتين، هذا بناءً على رأى السيد الشاهرودي .

وأما السيد الخوئي فيما أن مسلكه في الإنشاء هو اعتبار المأمور به في عهدة المكلف فأيضاً ينتهي إلى نفس هذه النتيجة؛ لأن اعتبار الكفارة على عهدة المكلف بسبب الإفطار والظهار مثلاً يوجب تعدد الكفارة على عهده كما تقدم في مثال أتلاف درهم واستقرض آخر من زيد، فإنه يعتبر على عهده درهماً سواء بعملية الاستدانة مرتين أو بعملية الاستدانة مرة والإتلاف أخرى. (١)

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني وهو أن التداخل يستلزم المحذور في إحدى نقاط ثلاث فيتعين الالتزام بعدم التداخل .

وتوضيحه: أنه بعد ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث أى حدوث الكفارة عند حدوث الإفطار - مثلاً - (سواء أ قلنا إن السبب الشرعي هو المؤثر واقعاً

→ وبما أن الجهة الأولى مرتفعة فلا يلزم التناقض، وبما أن الجهة الثانية باقية لا يلزم التصويب، إذ لم يرتفع الحكم الواقعي بكامله بل بقي منه جهة وبفضل بقائها لا يتحقق التصويب.

(١) والفرق بين الدليل الذي استفدناه من كلام السيد الشاهرودي رحمته وبين دليل السيد الخوئي رحمته هو أنه يرى الوجوب عبارة عن اعتبار وضع الواجب على عهدة المكلف وابطرازه، بينما يرى السيد الشاهرودي رحمته هذا المطلب (وهو اعتبار وضع الواجب على عهدة المكلف وجعل ذمته مشغولة) أحد جهتي الايجاب ويضم إليه جهة ثانية وهو المطالبة، فليس معنى الوجوب منحصرأ في الجعل على العهدة، إلا أن الجهة الثانية ليست مؤثرة في إثبات عدم التداخل وإنما ثبت بالجهة الأولى التي يشتركان فيه.

أم أنه معرف وعلامة لتحقق المؤثر الواقعي، فلا يؤثر في البحث ما نسب إلى الفخر من كون الاسباب الشرعية معرفات أو موثرات) فالتداخل يستلزم عدم حدوث الوجوب الثاني حين حدوث السبب الثاني وإنما الموجود هو ثبوت الوجوب لا حدوثه، والفرق بينهما أن الحدوث مسبق بالعدم ولكن الثبوت أعم منه.

فإذا أردنا الاحتفاظ على تحقق حدوث الوجوب عند حدوث السبب الثاني فلا بد من الالتزام بتحقق وجوب ثانٍ وإلا لم يكن حدوثاً بل كان استمراراً للوجوب الأول، وبعد الاعتراف بظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث وبالتالي تحقق وجوبين فلا بد من دفع كفارتين بلا تداخل؛ لأنّ عروض الوجوب الثاني على نفس الكفارة السابقة المعروضة للوجوب الأول يستلزم اجتماع المثليين، فوجوب كفارة واحدة فقط يستلزم أحد محذورين، إما رفع اليد عن ظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث وإما الوقوع في اجتماع المثليين.

ولكن يمكن التخلص من كلا هذين المحذورين بالترزام أمر ثالث وهو أنّ دفع كفارة واحدة وإن كان في الظاهر عملاً واحداً لكنه في الواقع عمليتان وبالتالي يعرض كل وجوب على واحدة منها فلا يلزم اجتماع المثليين وفي نفس الوقت نحفظ على ظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث.

لكن هذه المحاولة تتوقف على الالتزام بأنّ العمل الواحد عنواناً متعدد واقعاً، وهذا لا يقول به حتى القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ ذلك إنما هو في صورة تعدد العنوان لا وحدته كما في المقام.

ويتلخص من برهان المحقق الخراساني رحمته أنّ تداخل الأسباب يستلزم أحد

محذورات ثلاثة:

١ - رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

٢ - اجتماع المثليين.

٣- كون العمل الواحد عنواناً متعدداً حقيقةً. (١)

هذا توضيح برهان المحقق الخراساني .

غير أننا نجد التداخل والتأكد في موارد كثيرة من الفقه عند تعدد العنوان كما لو تنجس المغصوب فإنّ المشهور ذهبوا إلى تأكد الحرمة وهكذا تأكد الوجوب في نذر العمل الواجب .

وانطلاقاً من هذا المطلب المتسالم عليه ناقش السيد الخوئي في المقدمة الثانية لبرهان المحقق الخراساني فلم يوافق على استلزام تعدد الوجوب لاجتماع المثليين بل هو يوجب الاندكاك وتأكد الوجوب الواحد. (٢)

ونحن لانساعد على اعتراض السيد الخوئي على المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا على رغم قبولنا لتلك الموارد الفقهية الخاضعة لتأكد الحكم وتشديده، وذلك لأنّ من حق المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يضع إصبعه على ما قبل مرحلة الاندكاك والتأكد وقبل أن يصير الوجوبان واحداً مؤكداً، فيتسائل: أنّ الوجوبين هل تحققتا أولاً ثم أصبحتا وجوباً واحداً مؤكداً أم أنّهما لم يوجدوا إلا في حالة الاندكاك والتأكد؟

فإنّ أجب بالأول فقد وقع في محذور اجتماع المثليين ولو في لحظة والمحال لا يفترق فيه اللحظة والسنة، فإنّه لا يوجد ولا بلحظة.

وإن اختار الثاني فعناه رفع اليد عن حدوث الوجوب عند حدوث السبب الثاني حيث لم يحدث بالسبب الثاني وجوب ثانٍ، إذ الموجود هو الحكم الواحد المؤكد، فما دام حكماً واحداً - ولو مؤكداً - فلم يحدث وجوب ثانٍ .

هذا، ونترك البحث لكفاية البرهان الثاني الذي استفدناه من السيد الشاهرودي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وذكره السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلانحتاج إلى برهان المحقق الخراساني وإن

(١) كفاية الأصول: ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢) المحاضرات ٥ : ١١٨ .

كان سالماً عن الايراد، فاصبحت نتيجة المقام الأول من البحث وهو تداخل الأسباب أن مقتضى الدليل اللفظي هو عدم التداخل.

المقام الثاني: في ظهور الجملة الشرطية في تداخل المسببات وعدمه، والصحيح هو عدم التداخل تبعاً للمحققين الخراساني^(١) والنائيني^(٢) والسيد الشاهرودي^(٣) والسادة البجنوردي^(٤) والخوئي^(٥) والصدر^(٦) والروحاني^(٧).

والدليل عليه أن تعدد التكليف يقتضي تعدد الامتثال، فبمقتضى القاعدة لا يكتفى بامتثال واحد عن الجميع إلا إذا قام دليل على ذلك على خلاف مقتضى القاعدة الأولية، كما ثبت في الغسل والوضوء مثل صحيحة زرارة «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفه والنحر والحلق والحلق والذبح والزياره»^(٨) فرفع اليد بها عن مقتضى القاعدة ونقول بتداخل المسببات في الوضوء والغسل.

وقد ذكر بعض العلماء استثناءات لهذه القاعدة ولكننا لانراها استثناءً بل إما لم يكن تداخل أصلاً وإما أنه تداخل بسبب قيام النص الخاص على خلاف مقتضى القاعدة المتعلقة على عدم ورود دليل على خلافه، وعلى كلا التقديرين ليس هنا تخصيص لقاعدة عدم تداخل المسببات.

(١) كفاية الأصول: ٢٠٤.

(٢) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٩٧.

(٣) نتائج الأفكار ٢: ٢٥٨.

(٤) منتهى الأصول ١: ٤٣٣.

(٥) المحاضرات ٥: ١٢٤.

(٦) بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٨.

(٧) منتقى الأصول ٣: ٢٦٥.

(٨) الكافي ٣: ٤٥.

فلنذكر تلك الموارد التي ادعي تخصيص القاعدة بها:

المورد الاول: ما ذكره المحقق النائيني (١) تبعاً للمحقق الخراساني (٢) وهو الواجبان المختلفان بالعموم من وجه كقوله (اكرم عالماً) و(أضف هاشمياً) ولكنها لم يقولا بأن ذلك من تداخل المسببات وإنما ذكرا امكان الاكتفاء بضيافة عالم هاشمي واحد لكونه امتثالاً لكلا التكليفين (ولم يقولا أنه امتثال لاحدهما وبه يسقط الآخر حتى يدخل في باب تداخل المسببات).

ووجه الاكتفاء أن إطلاق كل من الدليلين هو جواز امتثاله منفرداً ومجتمعاً أي أن إكرام العالم لم يقيد بكونه غير هاشمي كما أن إضافة الهاشمي لم يقيد بكونه غير عالم، فكما يصح أن يضيف هاشمياً ويكرم عالماً غير هاشمي بغير الضيافة فيكون امتثالين منفردين، كذلك من حقه أن يمتثلها مجتمعين بإضافة عالم هاشمي واحد الذي هو المجمع لامتثال كلا التكليفين.

وكفاية امتثال المجمع مورد اتفاق كل العلماء إلا أن الكلام في أن ذلك تخصيص لهذه القاعدة (أي عدم تداخل المسببات) فهذا المورد استثناء لها أم لا؟
ذكر السيد الخوئي (٣) وبعض العلماء (٤) أن هذا المورد استثناء عن القاعدة، لكننا لانساعد عليه بل نقول إنه خارج عن مورد القاعدة تخصّصاً لا تخصيصاً فهو لا يخضع لهذه القاعدة أصلاً.

وتوضيحه: أن تداخل المسببات هو عبارة عن سقوط كلا التكليفين بامتثال احدهما كما جاء في كلام السيد الخوئي نفسه حيث يقول في تفسير تداخل المسببات: «وهذا بخلاف الشك في تداخل المسببات، فإنه حيث أننا نعلم بتعدد التكليف هناك والشك إنما هو في سقوط كلا التكليفين بسقوط احدهما بالامتثال، فبطبيعة الحال

(١) فوائد الأصول ١ و٢: ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢) كفاية الأصول: ٢٠٣.

(٣) المحاضرات ٥: ١٢٥.

(٤) دروس في مسائل علم الأصول ٢: ٣٥٤ - ٣٥٥.

يكون مقتضى الاصل عدم سقوطه»^(١)، وهذا المعنى لا يشمل المقام؛ لأنّ المجمع هو امتثال لكلا التكليفين فكلاهما قد امتثلا بالمجمع لا أنّ الامتثال حصل لأحدهما وسقط الآخر بامتثال صاحبه .

ونحن نضيف مثالا آخر للعمومين من وجه يكون فقهيّاً وهو نافلة المغرب وصلاة الغفيلة، فإنّه إذا نوى العنوانين يكون المجمع امتثالاً لهما معاً وليس هكذا ما لو أتى بركعتين بعنوان النافلة وقضاء صلاة الفجر وذلك لعدم كون هذا العمل الواحد مجمعا لعنوان النافلة وقضاء الفجر.

بخلاف صلاة الغفيلة حيث ورد روايات بعضها معتبرة بالأمر بصلاةٍ ما في وقت غفلة الناس وهو بين المغرب والعشاء لكي يندفع غفلة المؤمن بها وهذا الغرض يتحقق في ضمن الاتيان بنافلة المغرب، فإذا نوى العنوانين فقد امتثل كلا الأمرين حيث دفع عن نفسه الغفلة وبه امتثل الأمر بالغفيلة وفي نفس الوقت امتثل أمر ركعتين من نافلتى المغرب؛ لأنّ كلاً من الأمرين كان مطلقاً ولم يقيد بأن لا يكون نافلة المغرب وبأن لا ينطبق صلاة الغفيلة أي أنّ إطلاق الأمرين شامل لصورة الامتثال منفرداً ومجمعاً وإن كان الامتثال الانفرادي أفضل من جهة حجم العمل .

ولكن يمكن القول بعدم الكفاية؛ لأنّ الإمام عليه السلام الأمر بالاتيان بصلاةٍ في وقت الغفلة قد أمر سابقاً بنافلة المغرب وكان يرى الكثير يصلون نافلة المغرب ومع الالتفات إلى ذلك أمر بصلاة الغفيلة فهو ظاهر في تباينها وعدم كفاية صلاة واحدة، فبعد إتمام نافلتى المغرب يقوم بصلاة أخرى في خلال الساعة التي كانوا يلتزمون فيها إلى أن يحين وقت فضيلة العشاء، فأراد عليه السلام أن لا يغفلوا في هذه الفترة الطويلة المحاصلة لهم، حيث كانوا يعملون بالاستحباب وهو الفصل بين العشاءين وإتيان العشاء في وقت فضيلتها .

قد تقول: تسمية هذه الساعة بساعة الغفلة تشكف عن أنّ الناس لم يكونوا يصلون النافلة فيها وإلاّ لم تكن ساعة الغفلة. فلعل الإمام عليه السلام أراد التنبيه على نافلة المغرب وعلى الأقلّ إتيان ركعتين منها.

والجواب: أنّه لا بدّ من أن يأمر أولاً بأربع ركعات ثم يقول: (وعلى الأقلّ ركعتين)، بالإضافة إلى أنّه لا يشترط فيها العمل الخاص وهو قراءة آيتين خاصتين مع قنوت مخصوص، فإنّ النافلة مطلقة غير مشروطة.

نعم، أصل قراءة ركعتين ورد في رواية معتبرة، وأمّا الخصوصيات فقد وردت في رواية ضعيفة،^(١) فنحن نأتي برجاء مطلوبة هذه الخصوصية بالخصوص.

المورد الثاني: ما لو أفطر متعمداً في نهار شهر رمضان فأكل مرتين أو أكل ثم شرب فقد ذكره بعض العلماء بعنوان الاستثناء عن قاعدة عدم تداخل المسببات إذ لا يجب عليه إلاّ الكفارة واحدة.^(٢)

لكنّا لانوافق على ذلك فليس استثناءً وتخصيصاً لهذه القاعدة بل خارج تخصصاً، إذ كما تعرف واعترف المؤلف عليه السلام أيضاً بأنّ الكفارة مسببة عن الإفطار والإفطار إنما يتحقق بالوجود الاول للأكل، وأمّا الوجودات المتأخّرة من الاكل الثاني والشرب وغيرهما فليس مفطراً؛ لأنّ صومه قد أفطر سابقاً وحصل الإفطار قبلاً ولا يمكن تحصيل المحاصل، وإذا كان الإفطار واحداً فالكفارة أيضاً واحدة ولم يتحقق موجبان للكفارة حتى تتعدد ثم ينتهي الدور إلى تداخلها.

نعم من الناحية الفقهية يحرم عليه تكرار الأكل وسائر المفطرات الشأنية لكنه يوجب الإثم فقط دون الكفارة، فهذا المورد خارج عن هذه القاعدة؛ لأنّ موردها صورة تكرر موجب الكفارة كما إذا تكرر الجماع والاستمناء فإنّهما بعنوانهما من

(١) راجع: وسائل الشيعة ٨: ١٢٥، أبواب بقية الصلوات المندوبة، ب ٢٠.

(٢) مسائل في علم الأصول ٢: ٣٥٤.

أسباب الكفارة، بخلاف الأكل والشرب فإنهما لم يجعلوا سببا للكفارة في أي دليل شرعي إلا على ما نقله السيد الخوئي عن صاحب العروة حيث استظهر من دليل وجوب الكفارة أنّ سببها ليس عنوان الإفطار بل هو إشارة إلى فعل المفطرات الخارجية كعنوان الأكل والشرب.

لكننا وجدنا في نفس كتاب العروة المعدّ للفتوى أنّه لا يقول بذلك، وحتى لو كان هو يقول هكذا، فإنّه ليس من حق سائر العلماء القائلين بأنّ موجب الكفارة هو الإفطار العمدي لا عنوان الأكل والشرب أن يذهبوا إلى أنّ سبب وحدة الكفارة هو تداخل المسببات.

المورد الثالث: الغسل والوضوء، وهذا صحيح بمعنى أنّ امتثال أحد الأمرين المتوجهين إلى الغسل يوجب امتثال الآخر و سقوطه كما دل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحَةِ زَرَارَةَ الْمُتَقَدِّمَةِ «أَجْزَأُكَ غَسْلُكَ ذَلِكَ لِلجَنَابَةِ وَالْجَمْعَةِ...» ولكن لأنساعد على التعبير بتخصيص القاعدة والاستثناء منها، لكونه تعبيراً غير فني، حيث إنّ القاعدة من أول الأمر كانت معلقة على عدم ورود نص على خلافها فهو ليس تخصيصاً بل هو تبدل الموضوع كما في كل قاعدة تعليلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ ورود البيان يبطل الموضوع لأنّه يخصه ويكون استثناء.

إلى هنا انتهت المرحلة الأولى من البحث وهو مقتضى ظهور الجملة الشرطية بنتيجة ظهورها في عدم التداخل لا في الأسباب ولا في المسببات.

المرحلة الثانية من البحث: هو تحقيق مقتضى الأصل العملي في تداخل الأسباب والمسببات بعد افتراض الحرمان من الظهور اللفظي للجملة الشرطية: والاحتمالات فيه أربعة:

١- أنّ الأصل العملي هو التداخل في كل من الأسباب والمسببات.

٢- عدم التداخل في الاثنين.

٣ - التفصيل بين الأسباب بالتداخل والمسببات بعدمه وهو مختار المشهور كالسادة الشاهرودي^(١) والبيجنوردي^(٢) والخوئي^(٣)، وأما المحقق الخراساني والسيد الروحاني فلم يتعرضا إلى الأصل العملي.

٤ - التفصيل السابق باستثناء الأحكام الوضعية، فإنها لا تخضع لضابطة كلية فيرجع في كل مورد بخصوصه إلى مقتضى الأصل المختص بذلك المورد وهذا مختار المحقق النائيني حيث اختار الوجه الثالث القائل بالتفصيل لكن استثنى الأحكام الوضعية لعدم ضابطة لها^(٤).

لكن المشهور لم يوافقوا على استثناء الأحكام الوضعية فلم يفرقوا بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وقد بين السيد الخوئي في وجه مختار المشهور: أن مرجع الشك في تداخل الاسباب وعدمه إلى الشك في ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن ومن الطبيعي أن مقتضى الأصل عدمه ومثال ذلك ما إذا نام المكلف فعلم بوجود الوضوء عليه ثم نام مرة أخرى فإنه يشك في ثبوت وجوب وضوء آخر زائداً على المتيقن السابق فيكون مقتضى الأصل عدم ثبوته.

وهذا بخلاف الشك في تداخل المسببات، فإنه إذا علمنا بتعدد التكليف وكان الشك في سقوط كلا التكليفين بامتنال احدهما فبطبيعة الحال يكون مقتضى الأصل عدم سقوطه.

وهذا الذي ذكرناه لا يختلف فيه الأحكام الوضعية عن التكليفية؛ لأن الشك إذا كان في وحدة الحكم وتعدد مقتضى الأصل عدم حدوث حكم آخر زائداً على

(١) نتائج الأفكار ٢: ٢٤٥.

(٢) منتهى الأصول ١: ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٣) المحاضرات ٥: ١١١.

(٤) أجود التقريرات ٢: ٢٦٤ والمحاضرات ٥: ١١٢.

المتيقن سواء أكان ذلك الحكم تكليفاً أم وضعياً، فإنّ كليهما خاضعان لأصاله العدم بالنسبة إلى حدوث الحكم المشكوك. (١)

هذا ما ذكره مشهور العلماء كالسيد الخوئي وغيره في مقتضى الأصل العملي في السبب والمسبب فذهبوا إلى أصالة التداخل في الاول وعدمه في الثاني.

ونحن إذ نوافقهم في أصل المطلب نتكلم في كلّ من الأمرين أي مقتضى الأصل العملي في الاسباب والمسببات:

أمّا بالنسبة إلى أصالة التداخل في الأسباب فإنّا نتمّم دليلهم بذبّ إشكاليين قد يورد عليه، وهما:

الإشكال الأول: لا يجري أصل عدم ثبوت التكليف الزائد على المتيقن (كعدم وجوب الوضوء الثاني)^(٢) سواء أكان المراد منه هو استصحاب عدم الوجوب أم البراءة عنه، فإنه لا يجري وذلك لجريان الاصل في رتبة سابقة وهو أصل عدم مؤثرية السبب الثاني أي أنّ النوم الثاني لا يؤثر في تحقق الحدث الموجب للوضوء والأصل الموضوعي مانع من جريان الاصل الحكمي وهو عدم حدوث الحكم بوجوب الوضوء الثاني إلا على مسلك من لا يرى مانعاً من إجراء الاصل في المسبب إذا كان موافقاً مع الأصل السببي ولا يرى هناك لغوية حيث يراها كجعل الحجية في خبرين موافقين على حكمٍ ما.

الإشكال الثاني: أنّ في البين استصحاب حاكم على استصحاب عدم مؤثرية السبب الثاني، وبيانه أنّه يمكن استصحاب سببية الإفطار - مثلاً - الذي جعل سبباً للكفارة حالة عدم سبقه بالظهار، فنستصحب تلك السببية ونسحبها إلى صورة المسبوقية بالظهار وتعبير آخر قد جعل الشارع المقدس الإفطار مؤثراً وموجباً

(١) المحاضرات ٥ : ١١١.

(٢) الذي ذكره المشهور وجاء في كلام السيد الخوئي أيضاً. (المحاضرات ٥ : ١١١)

للكفارة وهذا كان مقطوعاً قبل تحقق الظهار ، إلا انا نشك في أن سبق الظهار هل أسقطه عن التأثير فالإفطار لا يؤثر في صورة سبق الظهار أم لا؟ فيستصحب كونه باقياً على المؤثرية حيث حكم بالكفارة عند وجود الإفطار وكان قطعياً قبل سبق الموجب الآخر فيسحب إلى ما بعد وجود الموجب الآخر بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما هو الصحيح.

والجواب: أما عن الإشكال الأول: فهو أنه لا يوجد في البين أصل هكذا، وهو أصل عدم مؤثرية السبب الثاني، إذ لو كان هكذا لم يجر أي أصل حكمي لا الكلي ولا الجزئي؛ لأن الأصل عدم مؤثرية الموضوع للحكم دائماً، وإذا جرى هذا الأصل لا يبقى مجال أصلاً لأصل عدم الحكم لا جزئياً ولا كلياً.^(١)

وأما عن الإشكال الثاني: فإنه لم نحرز من أوّل الأمر مؤثرية وسببية الإفطار المسبوق بالظهار للكفارة، إذ المتيقن هو جعل المؤثرية والموضوعية للإفطار غير المسبوق بالظهار، وأما المسبوق بالظهار فلم يثبت أن الشارع أيضاً جعله موضوعاً للكفارة، فلعل تشريع وجوب الكفارة مختص بالاسباب التي لم يسبق بمثلها أو بديلها وأما المسبوق فلا.

ويبدو أن المستشكل قد غفل عن أن استصحاب بقاء موضوعية الموضوع ليس استصحاباً موضوعياً لكي يتقدم على الاستصحاب الحكمي بل هو أيضاً استصحاب حكمي؛ لأنه جعل الموضوعية للموضوع هو في الواقع تشريع حكم لهذا الموضوع وهو مسبوق بالعدم.

(١) ان قلت: فليكن الأمر كذلك فإن النتيجة واحدة، فليجر استصحاب عدم مؤثرية الموضوع في كل مورد.

قلت: يشكل ذلك في استصحاب الحكم لا عدمه؛ فإن الأصل عدم مؤثرية الموضوع للحكم يكون أصلاً سببياً يتقدم على استصحاب الحكم، فلا مجال له في شيء من الموارد.

وأما الاستصحاب الموضوعي فهو الجاري بالنسبة إلى ذات الموضوع، مثلاً استصحاب عدم ملاقة النجس ليد استصحاب موضوعي ويتقدم على استصحاب عدم تنجس اليد؛ لأنه استصحاب حكيم، وأما في المقام فالمدعى هو موضوعية الموضوع وهو عبارة أخرى عن جعل الحكم على موضوعٍ ما.

وأما الأصل العملي في تداخل المسببات، فالمشهور جريان قاعدة الاشتغال؛ لأنّ البحث في تداخل المسببات وعدمه إنما هو بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب، فالتوجه إلى المكلف أوامر عديدة، فإذا امتثل أحدها بإتيان الأمور به شك في سقوط الأمر الآخر، ويكون الشك في مرحلة امتثال الأمر بعد ثبوته، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ولا حاجة إلى استصحاب بقاء التكليف كي يناقش فيه بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية وإن كانت هذه المناقشة غير واردة؛ لأنه مضافاً إلى ان الصحيح جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، ليس المقام من صغرياته، إذ الشك هنا في بقاء الحكم الجزئي الثابت للمكلف قبل امتثال الأمر الأول.

وعلى أيّ حال فإننا في غنى عن الاستصحاب؛ لأنّ نفس الشك في فراغ الذمة موضوع الاشتغال، فلا أثر في ملاحظة الحالة السابقة، كما ذكر الشيخ الأعظم فيمن شك في اتيان الصلاة وهو في الوقت، من لغوية استصحاب عدم اتيان الصلاة؛ لأنّ إحراز العدم لغو ما دام لزوم اتيان الصلاة يترتب على مجرد عدم الإحراز لقاعدة الاشتغال.

وقد يقال بجريان البرائة دون الاشتغال، بتقريب: أنّ المكلف بعد الاتيان بكفارة واحدة - مثلاً - يتبدل علمه بوجود الكفارة الثانية إلى الشك في وجوبها، وذلك بفضل احتمال تداخل المسببات، إذ على تقدير التداخل لا تجب الثانية، وإذا شككنا في وجوبها لا طريق إلى إثبات الوجوب إلا الاستصحاب، فمن ينكر استصحاب

موجز البحث عن مقتضى الأصل العملي في تداخل الأسباب والمسببات ٥٢٥

الأحكام الكلية لا يمكنه إثبات الكفارة الثانية فيتعين البرائة، ولا مجال لقاعدة الاشتغال على هذا التقريب، لكون الشك في أصل ثبوت التكليف بقاءً.

والجواب: أولاً: أن الصحيح جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

وثانياً: ليس المقام من صغرياته؛ لأنّ الشك في الحكم الجزئي.

وثالثاً: أنّ هذا الشك - في الحقيقة - شك في سقوط التكليف بعد ثبوتها، وهو

خاضع لقاعدة الاشتغال.

ونخرج عن بحث الأصل العملي بنتيجة أنّ مقتضاه التداخل في الأسباب دون المسببات تبعاً للمحقق النائبي والسادة الشاهرودي والجنوردي والخنوي والصدر عليه السلام ولم يتعرض المحقق الخراساني والسيد الروحاني لهذا البحث، ودليل التداخل في الأسباب هو الشك في التكليف الزائد بالاثني بالتكرار فتجري البرائة، غير أنّ المحقق النائبي عليه السلام استثنى الأحكام الوضعية بعدم ضابطة فيها فيرجع في كل مورد إلى ما يقضيه الأصل المختص به.

وأما عدم التداخل في المسببات فلأجل قاعدة الاشتغال بلا حاجة إلى استصحاب بقاء التكليف الثاني.

ونحن قد تبعناهم في كلا الموردين وكملنا دليلهم برفع إشكال قد يورد عليه.

موجز البحث عن مفهوم الشرط:

ونخرج عن مبحث مفهوم الشرط بنتيجة ثبوت المفهوم للجملة الشرطية خلافاً للمحقق الخراساني وتبعاً للمحقق النائبي والسادة الشاهرودي والجنوردي والخنوي والصدر والروحاني عليه السلام، وذلك لظهور الجملة الشرطية عرفاً في ذلك، وقد استفدنا من المحاورات العرفية الخالية عن القرينة على أحد الطرفين كمنته هذا الظهور العرفي كما استفدنا أيضاً من البراهين المذكورة أيضاً بعنوان المنبه، لأنّ الظهور العرفي لا يثبت بالبرهان وهذا البراهين كانت عبارة عن:

١ - ادعاء الوضع، وهذا عهدته على مدعيه.

٢ - الانصراف، وهو لم يقع موضع قبول العلماء كالمحقق الخراساني والنائيني والسادة الشاهرودي والبجنوردي والخوئي والصدر والروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

٣ - التمسك بالإطلاق بصور متعددة، فالسيد الروحاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اختار الإطلاق المقامي والمحقق النائيني والسيد الشاهرودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا اختارا الإطلاق اللفظي، لكن لا بإطلاق الشرط بأقسامه المختلفة الذي ردّ من قبل العلماء كالمحقق الخراساني والنائيني والاصفهاني والسيد الشاهرودي والخوئي والصدر والروحاني، بل بإطلاق تقيد الجزاء بالشرط بتقريب أنّ التقيد بشيء واحد يغير التقيد بشيئين على البدل واما إطلاق الشرط فهو مردود على رغم اقامة براهين مختلفة لإثباته.

ثم تكلمنا عن التنبيهات المنتجة في الفقه:

التنبيه الأول: أنّ القضية الشرطية إذا كثرت قيود شرطها كقولك إن جاءك زيد وسلّم فأكرمه، فإنّه يوجب تضييق دائرة المنطوق فلا يجب الإكرام إلا إذا اجتمع كلا الجزئين ويوجب - بالعكس - توسعة دائرة المفهوم، فتكون له ثلاثة مفاهيم أي عدم وجوب الإكرام في صورة ما إذا جاء ولم يسلم وبالعكس وفي صورة انتفائها معاً.

ثم ذكرنا البحث عن المفهوم في صورة عكس المسألة وهو وحدة الشرط وتعدد الجزاء بنحو الاستغراق، كما في قولهم لِلْمَاءِ: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء»^(١)، فإنّ الجزاء نكرة في سياق النفي، فتتحلّ بعدد أفراد النجاسات أي لا ينجسه أي نجاسة تنجس القليل، فأصبح الاشكال والخلاف في أمثال هذه القضية.

وقد ذهب المحقق النائيني والسيد الروحاني إلى أنّ مفهومه هو الموجبة الكلية إذا كان الجزاء (في المنطوق) استغراقياً وذهب السيد الخوئي والسيد الصدر إلى أنّه موجبة جزئية، لأنّ الاستغراقية ليست مدلولة للفظ.

(١) الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١.

ولكن نحن برهنا على أنّ المفهوم في مورد استغراقية الجزاء - سواء أكانت بالدلالة اللفظية أم العقلية - هو الموجبة الكلية، فوافقنا المحقق النائيني في أصل هذه القاعدة دون خصوص المقام (وهو أمثال الماء إذا...) ممّا يدلّ على أنّ الكرية حصانة واعتصام؛^(١) لأنّ مفهومه أنّ الماء القليل لا يتمتع بهذه الحصانة وهذا لا يوجب تنجسه وانفعاله بأيّ نجس بذريعة عدم الحصانة كما نجد في الطفل الذي يطعم للحصانة عن الشلل، فإنّه لو لم يطعم لا يستلزم أن يصيبه الشلل بنحو الموجبة الكلية^(٢).

وعلى هذا التحقيق رددنا الأمثلة التي ذكرها السيد الخوئي مثل (إذا لبس زيد لامة الحرب فلا يهاب أحداً وإذا جدّ في الدرس لا يفوقه أحد)، فإنّ مفهومه ليس (يفوقه كل أحد) و(يهاب من كل أحد)، وهذا مع الإغماض عما ورد في الفقه من تنجس القليل بجميع المنجسات.

التنبيه الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فأيهما الموضوع؟

كما في خفاء الأذان والمجران (أي توارى المسافر من البيوت) وهذا مجرد مثال للمقام، إذ كما ذكره المحقق الاصفهاني أنّها علامتان لا موضوعان فلا يخضعان لهذا البحث^(٣)، واخترنا - تبعاً للمشهور - أنّ أحدهما شرط إما بعنوان الجامع إذا قبلنا قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) وإما أنّ الشرط هو كل منهما بعنوانه

(١) إن قلت: من أين ثبت افتراض الحصانة مع أنّها لا تظهر من الرواية.

قلت: بقريئة داخلية وخارجية، أما الخارجية فهو التعبير عن ماء الكر بالمعصم، فإنّ معناه أنّه محفوظ ومصون من التأثير بالنجاسات، والداخلية هو أنّ عبارة الرواية قد فرض فيها أنّ الماء معرّض للنجاسة. لكن إذا أكثر ووصل إلى حد الكر فهنا لا ينجسه شيء، فالعرف يرى أنّ الوصول إلى هذه الدرجة يعطي للماء نوع حصانة من التأثير بالنجاسة وهذا أمر عرفي.

(٢) أي قد توجد أطفال غير مطعمين ومعذّلك لم يصيبهم الشلل، لأنّ عدم حصانتهم لا يستلزم وقوعهم في الشلل بصورة قطعية بل يجعلهم معرضين له فقد يصيبهم وقد لا يصيبهم بخلاف صورة التطعيم فإنّهم كالكر قد حصلوا على حصانة من الشلل.

(٣) للعلم بأنّ الشرط الواقعي شيء واحد وهو الابتعاد عن الوطن بالمقدار الخاص.

بالخصوص لكونه المتفاهم العرفي كما ذكر المحقق الخراساني بأنه «قد يساعد عليه العرف» وتبعه الآخرون.

التنبيه الثالث: إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء هل يجب جزاء واحد أم متعدّد؟ ومقتضى القاعدة الأولية تبعاً للمحقق الخراساني والنائبي والسادة الشاهرودي والبنجوردي والخوانساري والصدر والروحاني عدم التداخل في الاسباب ولا في المسببات بمقتضى الظهور اللفظي للقضية الشرطيّة.

وأما مقتضى الأصل العملي فالمحقق الخراساني والسيد الروحاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لم يتعرضا وذهب الآخرون إلى عدم التداخل في المسببات، لأنّ الأصل عدم سقوط التكليف الثاني بامتنال الأول غير أنّ المحقق النائبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استثنى الأحكام الوضعية بعدم ضابطة فيها فيرجع في كل مورد بالخصوص إلى مقتضى الأصل الجاري فيه.

وأما في الاسباب فذهبوا إلى التداخل فيها، لكون عدم التداخل يستلزم تكليفاً ثانياً وبما أنّه مشكوك (لأجل الشك في التداخل وعدمه) فالأصل عدم التكليف الزائد على التكليف الواحد المتيقن ونحن وافقناهم في كلّ من الاسباب والمسببات.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين

«المصادر»

القرآن الكريم

أجود التقارير: السيد الخوئي تقارير المحقق النائيني / مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم، الطبعة الاولى ١٤١٩ هـ

الإحتجاج: الشيخ الطبرسي / دار الأسوة، قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٢ هـ
الكافي: الشيخ الكليني / دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة السادسة ١٣٧٥ هـ ش .

بحار الأنوار: العلامة المجلسي / دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ

بحوث في الأصول (الأصول على النهج الحديث): المحقق الاصفهاني / مؤسسة النشر الاسلامي، قم المشرفة.

بحوث في علم الأصول: السيد الهاشمي تقارير الشهيد الصدر / مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٦ هـ

تبصرة المتعلمين في أحكام الدين: جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر (العلامة الحلي) / نشر الفقيه، طهران.

تقارير المجدد الشيرازي: الشيخ علي الروزدري / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، الطبعة الاولى ١٤١٣ هـ.

تقارير المحقق العراقي: الشيخ ابراهيم الكلباسي / مخطوط.

تهذيب الأحكام: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي / دار الكتب الاسلامية، طهران.
جامع أحاديث الشيعة: الشيخ المعزى الملايري / المطبعة العلمية، قم، الطبعة الاولى

١٣٩٩ هـ .

جامع المقاصد في شرح القواعد: المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ .

جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: الشيخ محمد حسن النجفي / دار الكتب
الاسلامية، طهران.

حاشية المكاسب: السيد محمد كاظم اليزدي / الطبعة الحجرية، نشر اسماعيليان.
دراسات في علم الأصول: السيد علي الشاهرودي تقريرات السيد الخوئي / دائرة
معارف الفقه الاسلامي، قم المقدسة.

دروس في مسائل علم الأصول: الميرزا جواد التبريزي / دار الصديقة الشهيدة،
الطبعة الأولى، قم المقدسة

الذريعة: علم الهدى السيد المرتضى / نشر جامعة طهران.

ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي
العالمي الجزيني / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم المقدسة.

روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان: الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العالمي /
الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم المقدسة.

زبدة الأصول: الشيخ البهائي / نشر المرصاد / الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

السرائر: ابن ادريس الحلي / مؤسسة النشر الاسلامي.

شرح العصد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي: عبدالرحمن بن
أحمد الإيجي / منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.

الصحيفة السجادية: مع ترجمة فيض الاسلام.

عوالي اللثالي: ابن أبي جمهور الاحسائي / مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الاولى

١٤٠٣ هـ

العروة الوثقى وبهامشها تعليقات أعلام العصر: السيد محمد كاظم اليزدي / المكتبة

العلمية الاسلامية.

فرائد الأصول: الشيخ الانصاري / مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى
١٤١٩ هـ

فلسفتنا: السيد محمد باقر الصدر / دار الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

فوائد الأصول: الشيخ الكاظمي الخراساني تقارير المحقق النائيني / مؤسسة
النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ

قوانين الأصول: الميرزا القمي / المكتبة العلمية الاسلامية، الطبعة الحجرية ١٣٧٨.
كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: الشيخ جعفر المدعو بكاشف الغطاء /
نشر المهدي، اصفهان .

كفاية الأصول: المحقق الخراساني (مع حاشية المشكيني) / المطبعة العلمية
الاسلامية.

كفاية الأصول: المحقق الخراساني / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم.
مباني تكملة المنهاج: السيد ابوالقاسم الخوي / مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
محاضرات في أصول الفقه: الشيخ الفياض تقارير السيد الخوي / دار
الانصاريان، قم، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ.

مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام: السيد محمد بن علي الموسوي العاملي /
مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم المقدسة.

مشارك الشموس في شرح الدروس: حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري /
مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، قم.

مطرح الأنظار: الشيخ ابوالقاسم كلانتري تقارير الشيخ الأنصاري / مجمع
الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة ١٣٨٥ هـ ش .

معالم الدين وملاذ المجتهدين: جمال الدين الحسن بن زين الدين / مؤسسة النشر
الاسلامي، قم المشرفة.

- المعتبر في شرح المختصر: نجم الدين ابي القاسم جعفر بن الحسن (المحقق الحلي) / منشورات سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة.
- مفاتيح الجنان: الشيخ عباس القمي / منشورات كتابجي، طهران.
- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: السيد محمد جواد الحسيني العاملي / مؤسسة النشر الاسلامي، قم المشرفة.
- مقالات الأصول: المحقق العراقي / مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى ١٤١٤.
- منتقى الأصول: السيد عبدالصاحب الحكيم تقريرات السيد محمد الروحاني / المطبعة الهادي، قم، الطبعة الاولى ١٤١٨ هـ.
- منتهى الأصول: السيد البجنوردي / مكتبة البصيرتي، قم.
- نتائج الأفكار: السيد المروج الجزائري تقريرات السيد الشاهرودي / مؤسسة آل المرتضى عليه السلام، قم، الطبعة الاولى.
- نهاية الأفكار: المحقق العراقي / مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
- نهاية الدراية: المحقق الاصفهاني / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، قم.
- نهج البلاغة (مع شرح الشيخ محمد عبده): دار الذخائر، قم، الطبعة الاولى ١٤١٢ هـ.
- وسائل الشيعة: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي / مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، قم، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.
- وسيلة النجاة: السيد ابوالحسن الاصفهاني / الطبعة الحجرية.

« الفهرس »

٥	مبحث الضد
٦	الفصل الأول: اقتضاء الأمر للنهي عن الضد العام
٦	الأمر الأول: ما المراد من الضد العام
٧	الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء
٧	البحث بلحاظ عالم الاثبات والدلالة
٧	البحث بلحاظ عالم الثبوت
٨	النقطة الأولى: الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده
٨	النقطة الثانية: الملازمة بين حب الشيء وبغض تركه
٩	النظريات الموجودة أو الممكنة في الحب والبغض
١٠	الفصل الثاني: اقتضاء الأمر للشيء عن الضد الخاص
١٢	الفصل الثالث: ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده
١٣	الاعتراض الاول على الثمرة: صحة العبادة حتى على القول بالاقتضاء
١٦	الاعتراض الثاني: بطلان العبادة حتى على تقدير القول بعدم الاقتضاء
١٦	التصحيح الاول: كفاية وجود الملاك لتصحيح العبادة
١٦	الطرق الثلاثة لإحراز الملاك

التصحيح الثاني: الاتيان بالفردالمزاحم بقصدالامرالمتوجه إلى الطبيعة.	١٩
التصحيح الثالث: اعتبار القدرة من باب حكم العقل	٢٠
الفصل الرابع: الترتيب.	٢٤
النقطة الأولى: تفسير الترتب و تحرير محل النزاع	٢٤
النقطة الثانية: أدلة المجوزين	٢٥
الدليل الاول: الوجدان	٢٥
الدليل الثاني: وقوع الترتب في الاوامر:	٢٥
أ- وقوع الترتب في العرفيات	٢٥
ب - وقوع الترتب في الشرعيات	٢٧
الدليل الثالث: أنّ الأمر بالمهم في رتبة متأخرة عن الأمر بالأهم	٣٣
الدليل الرابع: عدم القبح في جمع المولى فى طلب الضدين	٣٤
تنبيهات حول الدليل الرابع	٣٥
الدليل الخامس: أحد الأمرين مشروط بعدم الاتيان بمتعلق الأمر الآخر	٣٩
الدليل السادس: الترتب يرفع التأثير الفعلي	٤٢
الدليل السابع: ليس تمناع في الامتثال لكون المهم مترتباً على ترك الأهم	٤٤
الدليل الثامن: في الترتب أمران: أمر بالجامع وأمر بخصوص المهم	٤٥
النقطة الثالثة: أدلة القائلين بامتناع الترتب	٤٨
الدليل الأول: يجتمع طلب الضدين في هو ظرف ترك الأهم	٤٨
الدليل الثاني: يلزم من الترتب استحقاق العبد العاصي لعقابين	٤٩
الدليل الثالث: لا يوجد الأمر بالمهم إلا بعد سقوط الأمر بالأهم	٥٢
الدليل الرابع: استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده ينفي الترتب	٥٣

٥٥ الدليل الخامس: عدم الدليل على إثبات وقوع الترتب

٥٥ النقطة الرابعة: في بعض تطبيقات الترتب

٥٥ التطبيق الأول: صحة صلاة الظهر لمن تجب عليه الجمعة تعييناً

٥٧ التطبيق الثاني: مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على الجواز

٥٧ التطبيق الثالث: مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع

٦٥ التطبيق الرابع: مسألة الاتمام مكان القصر والاختفات بدل الجهر

٦٤ حالات خاصة للأمر

٦٥ المبحث الأول: صحة الأمر مع علم الأمر بعدم شرطه

٦٥ المبحث الثاني: الأمر بالأمر بشيء هل أمر بذلك الشيء أم لا؟

٦٦ النقطة الأولى: الثمرة

٦٧ النقطة الثانية: تحقيق المطلب

٦٧ الاحتمالات السبعة في الأمر بالأمر

٦٩ تعيين الاحتمالات في الأمر بالأمر

٧٤ لماذا لم يأمر المولى المسلمين بنحو عام

٧٤ المبحث الثالث: الأمر بعد الأمر

٧٥ الصورة الأولى: ذكر سببين مختلفين

٧٦ الصورة الثانية: ذكر سبب واحد أو عدم ذكر السبب رأساً

٧٩ المبحث الرابع: نسخ الوجوب

٧٨ المقام الأول: مقتضى الدليل اللفظي

٨٣ المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي

- فصل: في كيفيات تعلق الأمر** ٩١
- المبحث الأول: أن الأمر يتعلّق بالطبيعة أو الأفراد؟ ٩١
- المقام الأول: الثمرة المقصودة من عقد هذا البحث ٩١
- أ- أن التخيير في الواجبات الشرعية هل هو عقلي أو شرعي ٩١
- ب - هذا البحث مرتبط بالبحث عن معروض الوجوب ٩٢
- ج - أن الموجود في الخارج هل هو الفرد فقط؟ ٩٢
- المقام الثاني: في ترجيح أحد القولين ٩٤
- المبحث الثاني: في حقيقة الواجب التخييري ٩٥
- النقطة الأولى: تصوير الواجب التخييري ٩٥
- النظرية الأولى: وجود ملاكين الزاميين في العدلين ٩٥
- النظرية الثانية: الواجب الجامع بين العدلين، ١٠١
- النظرية الثالثة: هي النظرية الأولى بفرق امكان اجتماع الملاكين ١٠١
- النظرية الرابعة: أن الواجب هو الذي سوف يختاره المكلف في الخارج، ... ١٠٤
- النظرية الخامسة: أن يكون الواجب هو الفرد المررد مصداقاً ١٠٤
- النظرية السادسة: أن يكون وجوب كل منهما مشروطاً بترك الآخر ١٠٥
- النظرية السابعة: فرض وجوبين ولا يشترط أحدهما بترك الآخر .. ١٠٥
- النقطة الثانية: ثمره هذه الأقوال ١٠٧
- النقطة الثالثة: التخيير بين الأقل والأكثر ١١٠
- المبحث الثالث: في حقيقة الواجب الكفائي ١١٧
- النقطة الأولى: في ذكر النظريات المطروحة في الواجب الكفائي ١١٨
- النظرية الأولى: ليس للوجوب موضوع أي لم يتعلّق بمكلف ١١٨

- النظرية الثانية: أنّ المكلف واحد معين عند الله غير معلوم عندنا ١١٨
- النظرية الثالثة: تعلق الوجوب بعنوان أحد المكلفين بنحو العموم البدلي .. ١١٨
- النظرية الرابعة: تعلق الوجوب بمجموع المكلفين بنحو العام المجموعي .. ١١٨
- النظرية الخامسة: أن المتعلق بجميع المكلفين بنحو العموم الاستغراقي .. ١١٨
- النقطة الثانية: ثمرة اختلاف النظريات في الوجوب الكفائي ١١٩
- النقطة الثالثة: في تحقيق النظريات المطروحة في الواجب الكفائي. ١٢٤
- تحقيق النظرية الأولى ١٢٤
- تحقيق النظرية الثانية ١٢٥
- تحقيق النظرية الثالثة..... ١٢٧
- ما هو المراد من (صرف الوجود) أو (أحد المكلفين)؟ ١٢٨
- الاحتمال الأول: المراد هو المكلف بقيد الأولية..... ١٢٨
- الاحتمال الثاني: المراد هو الفرد المردد ١٢٩
- الاحتمال الثالث: المراد كل فرد ١٢٩
- الاحتمال الرابع: أنّ الوجوب الكفائي تشغيل ذمة هذا العنوان ١٢٩
- الاحتمال الخامس: صرف الوجود وأحد المكلفين أحدهم المعين .. ١٣٠
- الاحتمال السادس: هو تشغيل للذمة المضافة إلى عنوان أحدهم .. ١٣٠
- تحقيق النظرية الرابعة..... ١٣٤
- تحقيق النظرية الخامسة ١٣٦
- الاتجاه الأول: أن الغرض واحد ١٣٧
- الاتجاه الثاني: كون الوجوب مشروطاً بترك الآخرين ١٣٨
- الاتجاه الثالث: صدر الترخيص في ترك البعض لغرض التسهيل ١٣٩

- الاتجاه الرابع: هو حرمة الترك المطلق لا مطلق الترك ١٤١
- الاتجاه الخامس: هو إيجاب سد أبواب عدم هذا العمل..... ١٤٣
- اضافة النظرية السادسة..... ١٤٣
- موجز البحث:..... ١٤٧

- الموسع والمضيق..... ١٥٥
- المقام الأول: في ثمرة هذا البحث..... ١٥٥
- أن الفوت هل متساوٍ مع الترك أم أنه متغاير ولازم عقلي له؟..... ١٥٦
- المقام الثاني: في تحقيق أن القضاء بالأمر الأول أم بالأمر الجديد؟..... ١٦٠

النواهي

- الفصل الأول: في معنى النهي ودلالته ١٦٩
- المبحث الأول: معنى صيغة النهي..... ١٦٩
- المبحث الثاني: دلالة النهي على الاستغراق ١٧٥
- المبحث الثالث: كيفية امتثال النهي ١٧٦
- المبحث الرابع: النهي المتعلق بالجامع الانتزاعي كعنوان أحدهما ١٨٢
- المبحث الخامس: تعلق النهي بالأمر العدمي (وهو الترك) أو بالأمر الوجودي ١٨٥
- الفصل الثاني: اجتماع الأمر والنهي..... ١٩٣
- النقطة الأولى: في بيان محل البحث..... ١٩٣
- النقطة الثانية: في ثمرة البحث..... ١٩٦

المسألة الأولى: الوضوء بالماء المغصوب..... ١٩٨

المقام الأول: الصحة بناء على امتناع الاجتماع..... ١٩٨

المقام الثاني: الصحة بناء على جواز الاجتماع..... ٢٥٥

المسألة الثانية: الوضوء في المكان المغصوب..... ٢٥٧

المسألة الثالثة: الوضوء في الفضاء المغصوب..... ٢٥٩

المسألة الرابعة: الوضوء الذي مصبه مغصوب..... ٢١١

المسألة الخامسة: الوضوء في الآنية المغصوبة..... ٢١٤

المسألة السادسة: الوضوء من آنية الذهب والفضة..... ٢١٧

المسألة السابعة: الوضوء مع عدم الستر الواجب..... ٢٢٠

المسألة الثامنة: التيمم على الصعيد المغصوب..... ٢٢٣

المسألة التاسعة: لبس المغصوب في الصلاة..... ٢٢٤

الصورة الأولى: الصلاة في الثوب المغصوب من دون أن يكون ساتراً..... ٢٢٤

الصورة الثانية: الصلاة في الساتر المغصوب..... ٢٢٧

المسألة العاشرة: الصلاة في المكان المغصوب..... ٢٣٢

المسألة الحادية عشرة: الصلاة في الفضاء الغصبي..... ٢٤٣

المسألة الثانية عشرة: الصلاة منفردة في موضع إقامة الجماعة..... ٢٤٥

المسألة الثالثة عشرة: صلاة المرأة خارج الدار مع نهي الزوج..... ٢٤٥

المسألة الرابعة عشرة: الصلاة في مكان مقدّم على مرقد المعصوم عليه السلام..... ٢٤٦

النقطة الثالثة: أنّ مسألة الاجتماع عقلية أو عرفية؟..... ٢٤٧

النقطة الرابعة: الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي عن العبادة..... ٢٥٠

النقطة الخامسة: ملاك مبحث الاجتماع..... ٢٥١

- أدلة القول بالجواز: ٢٥٢
- الدليل الاول: وقوع اجتماع الكراهة مع الوجوب أو الاستحباب ٢٥٢
- التنبيه على نقاط ستة ٢٦٠
- الدليل الثاني: اجتماع الأمر والنهي في بعض الموارد ٢٦٦
- الدليل الثالث: لاتضاد بين صرف الوجود والنهي عن مطلق أفراد الغصب ٢٦٧
- الدليل الرابع: أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ٢٦٩
- الدليل الخامس: الشيء الواحد يكفي تعدد جهته في القول بالاجتماع ٢٨٢
- الدليل السادس: متعلق الأمر والنهي هو الصورة الذهنية بالنظر التصوري ٢٨٣
- الدليل السابع: قد تكون الخصوصية دخيلة في وجود مصلحة الفعل ٢٩١
- الدليل الثامن على جواز الاجتماع ٢٩٥
- أدلة القول بالامتناع: ٢٩٦
- الدليل الأول: أن للجمع وجوداً واحداً وتعدد عنوانه لا يستلزم تعدده ٢٩٦
- الدليل الثاني: تعلق الحكمين بشيء واحد مستلزم لاجتماع الضدين ٣٠٢
- الدليل الثالث: الوجدان شاهد على عدم امكان تعلق الأمر والنهي بشيء واحد ٣٠٢
- الدليل الرابع: مواجهة الاجتماع محذوراً في الملاك ٣٠٣
- خلاصة بيان المختار في مبحث الاجتماع ٣٠٣
- بيان طريقة جريان البحث في مسألة الاجتماع ٣٠٥
- صور الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار ٣٠٨
- الصورة الأولى: ألاستلزم العبادة لتصرف زائد في المغصوب ٣٠٨
- الصورة الثانية: ما إذا استلذمت العبادة لتصرف زائد في المغصوب ٣١٤
- الفصل الثالث: اقتضاء النهي للفساد ٣١٩

٥٤١	الفهرس
٣١٩	المقام الأول: النهي عن العبادة.....
٣١٩	الأمر الأول: في معنى العبادة.....
٣٢٣	الأمر الثاني: في معنى النهي.....
٣٢٥	الأمر الثالث: في معنى الصحة
٣٢٦	البراهين السبعة على بطلان العبادة بالنهي:.....
٣٢٦	البرهان الأول: أنّ النهي عن العبادة يدل على وجود مفسدة فيها بنحو الإن:.....
٣٢٩	البرهان الثاني: أنّ النهي يكشف عن مفسدة غالبية في الفعل.....
٣٣٠	البرهان الثالث: لا يمكن التقرب بالعبادة المنهية.....
٣٣٢	البرهان الرابع: مع وجود النهي لا يبقى أمر.....
٣٣٦	البرهان الخامس: النهي عن بعض الأفراد يكشف عن مبعوضة ذلك الفرد... ..
٣٤٠	البرهان السادس: المبعودية لا تجتمع مع المقربية.....
٣٤١	البرهان السابع: مع وجود الداعيين الرحماني والشيطاني لاتصح العبادة
٣٤٢	استثنائنا من بطلان العبادة صورة الاضطرار بسوء الاختيار.....
٣٤٢	أقسام النهي عن العبادة.....
٣٤٨	المقام الثاني: النهي عن المعاملة.....
٣٤٨	الفصل الأول: مقتضى القاعدة الأولية.....
٣٤٨	أقسام النهي عن المعاملة.....
٣٤٩	القسم الأول: النهي الارشادي إلى بطلانها.....
٣٤٩	القسم الثاني: النهي المولوي المتعلق بالسبب.....
٣٦٦	القسم الثالث: أن يتعلق النهي بالمسبب
٣٦٦	المرحلة الأولى: في إمكان ذلك.....

٣٧٠	المرحلة الثانية: في دلالة النهي عن المسبب على الفساد وعدمه
٣٧٥	القسم الرابع: أن يتعلق النهي بالتسبيب
٣٧٥	القسم الخامس: أن يتعلق النهي بآثار المسبب
٣٧٨	الفصل الثاني: دلالة النهي على فساد المعاملة بملاحظة الأدلة الخاصة
٣٨٦	موجز البحث عن دلالة النهي على الفساد

المفاهيم

٣٩٠	المقام الأول: تعريف المفهوم
٣٩٣	المقام الثاني: كيفية أخذ المفهوم واقتناصه
٤٠٨	المقام الثالث: في مفهوم الشرط
٤٠٨	المرحلة الأولى: منطوق القضية الشرطية
٤٠٩	المرحلة الثانية: مفهوم القضية الشرطية
٤٠٩	أدلة المثبتين للمفهوم
٤٠٩	الدليل الأول: الوضع
٤١٢	الدليل الثاني: الانصراف
٤١٣	الدليل الثالث: إطلاق الترتب بين الشرط والجزاء
٤١٨	الدليل الرابع: التمسك بإطلاق الشرط
٤٣٧	الدليل الخامس: التمسك بإطلاق الشرط من جهة عدم بديل له
٤٤٣	الدليل السادس: تعديل الوجه الخامس
٤٥٥	الدليل السابع: التمسك بالإطلاق المقامي
٤٥٥	الدليل الثامن: هذه الأدوات وضعت للدلالة على التعليق

الفهرس ٥٤٣

أدلة النافين للمفهوم ٤٥٩

الدليل الأول: عدم ثبوت كون الشرط علة منحصرة ٤٥٩

الدليل الثاني: التمسك بالكتاب ٤٦٠

الدليل الثالث: كثرة نيابة بعض الشروط عن بعض آخر ٤٦٠

الدليل الرابع: صحة أمثال (إن شربت السم متّ) من دون تجوّز ٤٦١

تنبيهات بحث مفهوم الشرط ٤٦٧

التنبيه الأول: وحدة الشرط وتعدد الجزاء ٤٦٧

التنبيه الثاني: في الشرطين لجزاء واحد هل لابدّ من اجتماعهما؟ ٤٧٨

التنبيه الثالث: في تعدد الشرط هل الجزاء واحد أم متعدد؟ ٥٠٤

ذكر أمورٍ مقدّمةً: ٥٠٥

الأمر الأول: ما هو الفرق بين التداخل في السبب وفي المسبب ٥٠٥

الأمر الثاني: ثمرة النزاع ٥٠٨

الأمر الثالث: مورد البحث هو الإتيان بالسبب الثاني قبل الإمتثال الأول ٥٠٨

الأمر الرابع: البحث بمقتضى القاعدة فلا ينافي قيام الدليل على خلافه ٥٠٨

الأمر الخامس: مورد البحث الشرط والجزاء القابلان للتكرار ٥٠٩

المرحلة الأولى: مقتضى الظهور اللفظي هو التداخل أم لا؟ ٥١١

المقام الأول: ظهور الجملة الشرطية في تداخل الاسباب وعدمه ٥١١

المقام الثاني: ظهور الجملة الشرطية في تداخل المسببات وعدمه ٥١٦

المرحلة الثانية: مقتضى الأصل العملي في تداخل الأسباب والمسببات ٥٢٠

المصادر ٥٢٩

الفهرس ٥٣٣