

هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أَسْوَاقِ الْفِقْرِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأَسْوَاقِ الْمُظْفَرِ فِي سُنَّةِ)

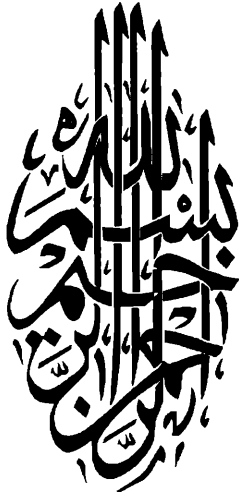
الْحَجَّةِ الثَّلَاثِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ قَزَّالٍ

وَالْمُحْتَمِلِ الْبَيْضَاءِ



هُدَى الْفِكْرِ
إِلَى
أُصُولِ الْفَقْرِ



هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أَسْوَاقِ الْفَقْرِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأَسْوَاقِ الْمَطْفَرَةِ سِتَّةً)

السَّيِّدُ حَسْبُ فَوَيْهِ فَوَانِزُ

الْحُجْرَةُ الثَّلَاثُ

دارُ الْمُحْجَةِ الْبَيْضَاءِ

© جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-410-2

الرويس - مفرق محلات محفوظ سنورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

E-mail: almahajja@terra.net.lb - ٠١/٥٥٢٨٤٧

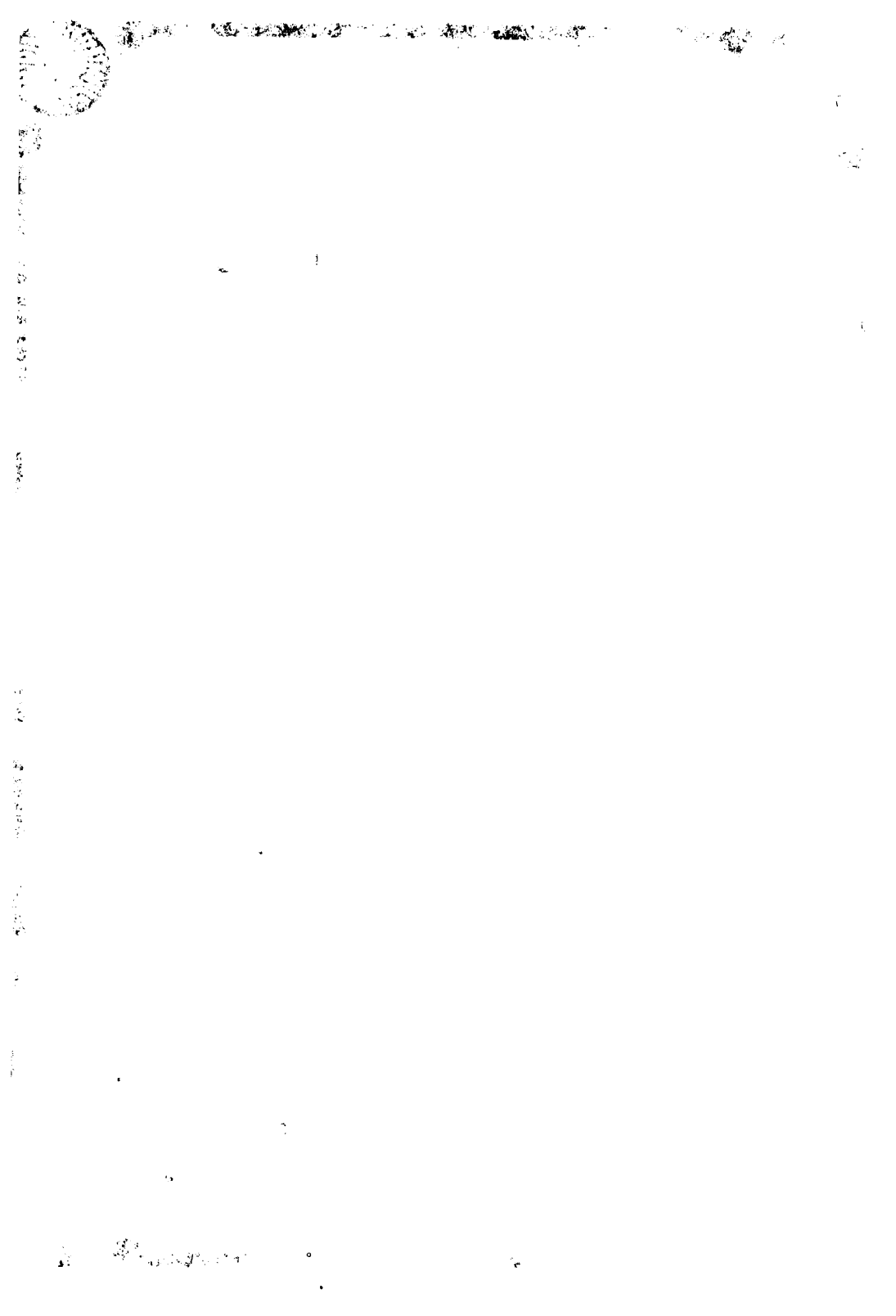
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com



المقصد الثاني:

الملازمات العقلية





تمهيد:

كان الكلام في المقصد الأوّل دائراً حول تشخيص صغريات حجّة الظهور، فبحنّنا عن كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس أو الأعمّ، وعن معنى الأمر والنهي مادّةً وصيغةً، وعن الجمل التي لها مفهوم، وعن أدوات العموم وما يلحقها من الأبحاث، وعن كميّة استفادة الإطلاق من الكلام. وكلّ ما تقدّم كان لتشخيص أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو ذاك، وأمّا أنّ هذا الظهور حجّة أو لا، فهذا ما يُبحث عنه في المقصد الثالث عند الكلام عن حجّة الظواهر.

ومن المعلوم أنّ الأدلّة التي يدعى دلالتها على الأحكام الشرعيّة عند الأصوليين^(١) هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وفي هذا المقصد الثاني لا نبحت عن حجّة الدليل العقلي بل نبحت عن مدركات العقل. أمّا أنّ ما أدركه العقل هل هو حجة أم لا؟ فهذا ما نبحت عنه في المقصد الثالث عند الكلام عن حجّة الدليل العقلي.

(١) أي خلافاً للأخباريين الذين لا يرون حجة على الدليل الشرعي إلاّ السنة أو الكتاب والسنة، على خلاف بينهم يأتي توضيحه في المقصد الثالث عند الحديث عن حجّة ظواهر الكتاب.

وعليه فالبحث في هذا المقصد الثاني يناظر ما تقدّم في المقصد الأوّل، فهو بحث صغروي لكبرى حجّية العقل، بعد أن كان البحث في المقصد الأوّل صغروباً لكبرى حجّية الظواهر.

وتوضيح ذلك، أن هنا مسألتين:

المسألة الأولى: في حجّية المدركات العقلية، فإذا أدرك العقل وحكم على شيء بأنّه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً أو أنّه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً - بغض النظر عن السبب الذي جوّز وصح له هذا الإدراك - فهل هذا الإدراك العقلي يثبت به حكم الشارع؟ وهو معنى البحث عن حجّية الدليل العقلي الموكول إلى المقصد الثالث.

المسألة الثانية: أنّه هل يمكن للعقل أن يدرك حُسن الأشياء وقبحها شرعاً، وأنّ هذا الفعل يلزم فعله أو تركه شرعاً؟ أي أنّ العقل إذا أدرك حُسن شيء أو قبحه، ولزوم فعل شيء أو لزوم تركه، هل يمكن له أن يحكم بالملزمة بين ما أدركه وحكم الشارع على طبقه؟

هذا هو موضوع الكلام في المقصد الثاني الذي سميناه بـ«الملزمات العقلية»، فنبحت هنا عن ثبوت الملزمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وفي ضمن المقصد الثالث نبحت عن حجّية هذه الملزمة، فالبحث هنا صغروي

الملازمات العقلية / تمهيد..... ٥
وعن إدراك الملازمات، وفي مباحث الحجة البحث كبروي وعن حجّة هذه
الملازمات.

هذا، وقبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل نذكرها تباعاً، لا بدّ
من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقلية مقدّمة للبحث نستعين بهما على
المقصود، وهما:

الأمر الأول

أقسام الدليل العقلي^(١)

غير خفي أنّ موضوع علم المنطق هو المجهول التصوّري والتصديقي، وفي علم المنطق نتعلّم كيفية تحصيل هذه المجهولات، فيعقد القسم الأوّل منه لبيان كيفية تحصيل المجهول التصوّري عن طريق الحدّ والرسم، ويعقد القسم الثاني لبيان كيفية تحصيل المجهول التصديقي، والحكم الشرعي المراد استكشافه من العقل مجهول من المجهولات التصديقيّة.

والطرق المقرّرة في المنطق لكيفية تحصيل المجهولات التصديقيّة ثلاثة: القياس المنطقي، والاستقراء، والتمثيل أي القياس الأصولي الحنفي. وقرأتم في المنطق أنّ المفيد لليقين من هذه الطرق خصوص القياس المنطقي والاستقراء التامّ - على تأمل في جعل الاستقراء التامّ من أقسام الأدلّة - وأمّا الاستقراء الناقص والتمثيل فلا يفيدان اليقين إلّا إن أرجعناهما إلى قياس منطقي، بأن نكون قد استنبطنا العلّة عبر الاستقراء أو كان الجامع في التمثيل هو العلّة التامة، وإن لم تكن متذكراً لهذا البحث فلك أن تراجع ما

(١) ذكر الماتن رحمه الله في الهامش مسألة يأتي الحديث عنها في مقدّمة المقصد الثالث، وهي أنّ الحجّة بالمعنى الأصولي هي كلّ شيء يُثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع. وأمّا القطع فلا يُطلق عليه أنّه حجة بالمعنى الأصولي بل بالمعنى اللغوي أي بمعنى أنّه منجز ومعزّز، وحكم العقل إنّما يُقال بحجّيته لافادته القطع، فلا يتصف بالحجّية بالمعنى الأصولي بل بمعناها اللغوي. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٣، تحت عنوان «معنى الحجّة».

ذكر في المنطق^(١) أو تنتظر بيانه - إن شاء الله تعالى - في المقصد الثالث عند الحديث عن حجية القياس الحنفي حيث تتعرض تفصيلاً للقياس الأصولي، ونشير - إن شاء الله تعالى - استطراداً إلى الاستقراء ومدى حجّيته كدليل في الفقه.

وعلى كلّ، فالدليل الوحيد المفيد لليقين خصوص القياس المنطقي، ومن المعلوم أنّ القياس البسيط مؤلف من مقدمتين سواء أكان قياساً اقترانياً أم استثنائياً.

إذا تذكرت هذه المقدمة المنطقية فنقول: إنّ العلم بالحكم الشرعي بعد أن فرض عدم كونه من الضروريات^(٢) بل ممّا يحتاج العلم به إلى كسب ونظر، فالكاسب لهذا الحكم ليس إلاّ القياس المنطقي وإلاّ فالاستقراء التام على فرض جعله دليلاً وعدم لغوية دليليته، فإنّه متعذّر في الشريعة، وأمّا التمثيل فبطلانه من بديهيات المذهب، وأمّا الاستقراء الناقص فيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّه لا يستفاد منه حكم شرعي كلّّي بل على فرض الاستفادة منه في الأحكام إنّما يكون ذلك في باب إلغاء الخصوصية وتقيح المناط،

(١) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٣١٢ و ص ٣١٧.

(٢) تقدّم ممّا عند الحديث عن فائدة علم الأصول في أوّل الكتاب اختصاص البحث الأصولي بالأدلة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي النظري، وإلاّ فلا نظر لنا للأحكام الضرورية.

ولو فرض كون التمثيل منصوص العلة، وكون الاستقراء معللاً فهما راجعان إلى القياس المنطقي.

هذا، وبعد تعيّن كون الدليل على الحكم الشرعي هو القياس المنطقي، وبعد وضوح تألّف كلّ قياس من مقدّمتين، فهاتان المقدّمتان إمّا أن تكونا شرعيتين، فالدليل شرعي، كما لو قيل: المعاطاة بيع، وكلّ بيع جائز، فالمعاطاة جائزة. ومثل هذا الدليل لا يتعلّق به غرض هنا.

وإمّا أن تكون كلتا المقدّمتين عقليّتين، كما لو قيل: الظلم ممّا يحكم العقل بقبحه، وكلّ ما حكم به العقل حكم الشرع، فالظلم قد حكم الشارع بقبحه، وهذه هي المستقلات العقليّة.

وإمّا أن تكون إحدى المقدّمتين عقليّة والأخرى شرعيّة، كما لو قيل بعد العلم بكون الوضوء من مقدّمات الصلاة: الصلاة واجبة، ومقدّمة الواجب واجبة شرعاً - وهذه هي القضية العقليّة - فمقدّمة الصلاة - أعني الوضوء - واجبة شرعاً. وهذه هي غير المستقلات العقليّة، سميت بذلك تمييزاً لها عن السابقة حيث استقلّ العقل بالإدراك، وأمّا هنا فلم يستقلّ العقل في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع بوجود الصلاة في إحدى مقدّمتي القياس.

وعليه، فالدليل على الحكم الشرعي إمّا أن يكون دليلاً شرعياً حيث تكون كلتا مقدّمتيه شرعيّة، وإمّا أن يكون عقلياً حيث تكون إحدى مقدّمتيه عقليّة.

والدليل العقلي تارةً يكون من المستقلات العقلية كما لو كانت كلتا المقدمتين عقليّة، وأخرى من غير المستقلات العقلية كما لو كانت إحداهما عقليّة والثانية شرعيّة.

ومن هنا تعرف وجه انقسام الدليل العقلي إلى ما يستقلّ به العقل وما لا يستقلّ به العقل.

تنبيه:

قد تجد في تعبيرات الأصوليين أنّهم يقولون «إنّ هذا ما يستقلّ به العقل»، ولا يقصدون به المعنى المتقدّم وأنّ الدليل مركّب من مقدّمتين عقليتين، بل يقصدون من هذا التعبير أنّ هذا الحكم الذي أدركه العقل من سنخ أحكام العقل البديهية التي لا تحتاج إلى إرشاد وبيان ونظر، فمثلاً قبح الظلم واستحالة اجتماع النقيضين ممّا يستقلّ به العقل، فالموصوف بهذا التعبير نفس القضية دون الدليل.

الأمر الثاني

لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

قد عرفت أنّ البحث في هذا المقصد يتمحور حول المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية، وفي هذين الدليلين يقع البحث حول الملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء أكان حكماً عقلياً - كما في إدراك العقل لقبح الظلم - أم شرعياً - كما في حكم العقل بوجود تلازم بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته^(١) - أم غيرهما كما في باب الإجزاء حيث نبحت عن أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يلزم منه حكم الشرع بسقوط الأمر الاختياري فيما لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه؟

وبيان آخر: إنه بعدما تبين أنّ الدليل العقلي مؤلف لا محالة من مقدمتين كما هو الحال في كلّ قياس منطقي، فقد عرفت أنّه في المستقلات العقلية يتألف الدليل من مقدمتين عقليتين، كقولنا: «العدل يحسن فعله عقلاً» و«كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن شرعاً».

والقضية الأولى يدركها العقل بالبدهة وقد اعتبرها الماتن رحمته - هنا وفي المنطق تبعاً لمشهور الفلاسفة أو لخصوص شيخه الأصفهاني رحمته - من

(١) فنحبت عن وجود تلازم بين حكمين شرعيين، وأنّ كلّ من أوجب شيئاً أو أمر بضدّ أو نهى عن عبادة أو معاملة، هل هذا المولى يلزمه أن يكون حاكماً بوجود المقدّمة وكونه ناهياً عن الضدّ وحاكماً بفساد العبادة أو المعاملة أم لا؟

الآراء المحمودة، ويأتي - إن شاء الله تعالى - بيانه بنحو من التفصيل في هذا المقصد.

وأما القضية الثانية أعني الملازمة بين حكم العقل والشرع فهو البحث المهمّ عند الأصوليين، ولأجل هذه الملازمة التي تقع كبرى في القياس دخلت المستقلات العقلية في ضمن الملازمات العقلية.

ومّا ينبغي التنبيه عليه أن مجرد القول بوجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا يعني القول بحجية الدليل العقلي، بل مع القول بالملازمة قد ننكر جواز الاعتماد على مثلها في عالم الشرعيّات، ومعنى الحجية كون هذا الإدراك منجزاً ومعدّراً، وهذا ما سوف نبحث عنه تفصيلاً في مباحث الحجج.

وأما في غير المستقلات العقلية فأحدى مقدّماتها شرعية كقولنا في مبحث مقدّمة الواجب: «هذا الفعل واجب»، و«كلّ فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً»، وقولنا في باب الإجزاء: «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار»، و«كلّ مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار».

والصغرى في هذه القضايا كما ترى قضية شرعية تثبت في الفقه، فإنّ وجوب الشيء أو كونه مأموراً به بالأمر الاضطراري كالأمر بالتيمم بدل الوضوء يبحث عنه في علم الفقه. وأما الكبرى فهي حكم العقل بأنّ من أمر

بشيء أمر بمقدمته، أو حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشيء حال الاضطرار والإجزاء عن الأمر الاختياري، هذه الملازمة هي التي يقع الكلام عنها في علم الأصول، وهذا هو السبب في إدخالها في ضمن الملازمات العقلية.

وعليه، ففي المستقلات العقلية وغير العقلية يبحث عن الملازمة إما بين حكم العقل وحكم الشرع، وإما بين حكمين شرعيين، وإما بين حكم شرعي والaitian بالفعل كما صورناه في بحث الإجزاء، ولأجل هذه الملازمة سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية.

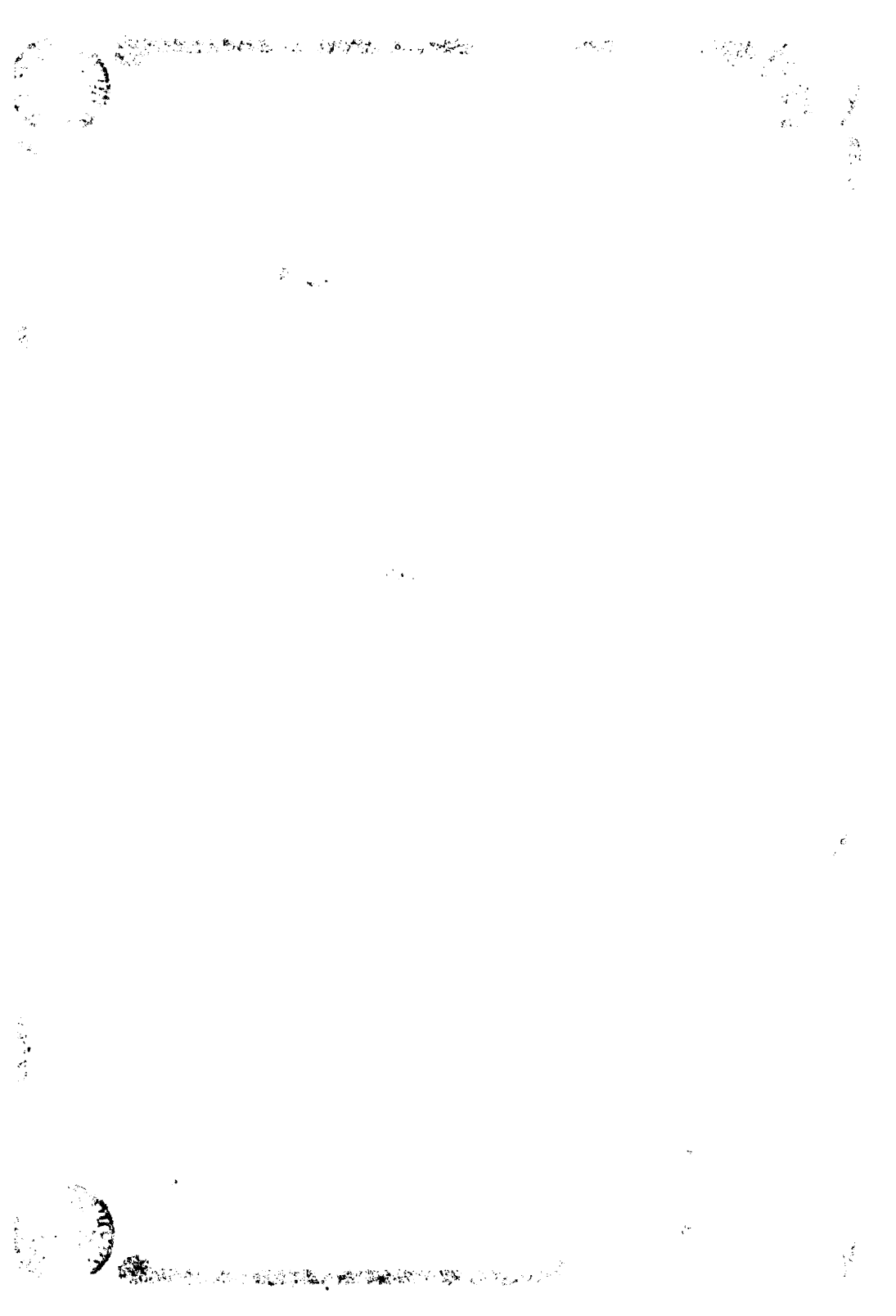
والخلاصة: أن البحث في هذا المقصد الثاني بحث عن الملازمات العقلية، وهذه الملازمات تقع كبرى^(١) في القياس السابق على قياس الاستنباط وإلا فنتيجة هذا القياس تقع صغرى قياس آخر كبراه حجية الدليل العقلي، والبحث الأصولي محوره هذه الملازمات التي نعقد لها بابين:

(١) تطبيق هذه الكبرى في مسألة اجتماع الأمر والنهي مشكل، ويأتي بيان وجه الإشكال من الماتن ﷺ في ص ٣٨١، تحت عنوان: «المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة».

الباب الأوّل:

المستقلّات العقليّة





تمهيد:

سوف يأتي إن شاء الله تعالى في أكثر من مقام التأكيد على أنّ ملاكات الأحكام كالأحكام توقيفية لا مسرح للعقول في إدراكها، فهي كاللغات التي لا يمكن إدراكها إلاّ عن طريق التعلّم، ويرى الماتن رحمته - تبعاً لجملة من الأصوليين - استثناء ما كان راجعاً إلى مدركات العقل العملي من الحُسن والقبح العقليين بملاك المصالح والمفاسد النوعية.

وهذا الاستثناء^(١) هو الذي أوجب البحث عن الحُسن والقبح العقليين من جميع أطرافها لا سيّما أنّه لم يبحث عنها في كتب الأصول الدارجة، فنقول:

(١) وقد صرّح الماتن رحمته باحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة التحسين والتقيح العقليين، ووجه الحصر ليس إلاّ ما ذكرناه من اختصاص الاستثناء بها. قال رحمته - أصول الفقه مج ٢ / ص ١٣٧ - في ضمن بحثه عن حجّية الدليل العقلي: «ومن هنا قلنا سابقاً: إنّ المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة وهي مسألة التحسين والتقيح العقليين؛ لأنّه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي إلاّ فيها». انتهى.

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة ومترتبة:

الأمر الأوّل: في اتصاف الأفعال الخارجيّة بالحُسن والقبح بغض النظر عن حكم الشرع، فهل للأفعال قيم ذاتيّة في نفسها بغض النظر عن حكم الشارع أم لا؟ فمن قال بأنّ الأفعال تتصف بالحُسن والقبح وإن لم يكن هناك شرع فهو عدلي، وإلاّ فإن ادّعي عدم اتصاف الأفعال بشيء من الحُسن والقبح قبل ورود البيان الشرعي، وأنّ الحُسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما حكم الشارع بقبحه، فذاك هو الأشعري.

لا يخفى أنّ هذا هو الخلاف بين العدليّة - بما فيهم المعتزلة - وبين الأشاعرة، وهو بحث كلامي يترتب عليه عدّة آثار مذكورة في علم الكلام لا سيّما بالنسبة لِمَا يرتبط بالعدل الإلهي، فالأشعري لا يرى قبحاً في إدخال جميع الأنبياء النار مع ادخال إبليس وأعوانه إلى الجنّة؛ إذ إنّ هذا الفعل قبل أن يفعله الشارع لا يتصف بالحُسن ولا القبح، وإذا فعله الشارع كان حسناً وموافقاً للعدل.

وهذا بخلاف العدليّة المعتقدين استحالة وقوع مثل هذا الفعل من الله تعالى؛ لكونه عادلاً، وإدخال الأنبياء النار قبيح بنفسه قبل فعل الشارع وبعده على فرض وقوعه، فإنّ فرض المحال ليس بمحال.

وطبعاً فإنّ المعتزلة قالوا بالعدل كما ذهبنا إليه إلاّ في صورة ما لو خالف العدل عقيدتهم، كما هو الحال بالنسبة لتقديم المفضول على الفاضل، على ما هو مسطور ومبيّن في علم الكلام.

ومما يترتّب على هذا البحث بالنسبة لعلم الأصول تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنّ الأشاعرة لا يرون تبعيّيّتها، بل لو حكم الشارع بوجود ما فيه مفسدة لازمة لجاز، بخلاف العدليّة المعتقدين بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فالوجوب - مثلاً - له ملاك ملزم ولا يمكن أن يكون محرّماً فيما لو كان الملاك الإلزامي باقياً، وهكذا. . .

وهذا منهم ليس تحديداً لقدرة الله تعالى بل الله تعالى قادر على كلّ شيء لا أقلّ في اعتقاد الإماميّة - فإنّ بعض المعتزلة ذهبوا إلى تقييد القدرة في بعض الأمور على ما هو مفصّل في الكلام - بل من جهة أنّ الله تعالى قد كتب على نفسه الرحمة، وهو الذي أخبرنا بأنّه لا يظلم ولا يفعل ما يخالف الحكمة، فنحن إذا حكمنا بعدم صدور القبيح منه تعالى فنحن تابعون لإخبار الله تعالى عن ذاته المقدّسة كما بيّن لنا أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وعلى كلّ، فهذه المسألة من مسائل علم الكلام، وإنّما بُحث عنها هنا؛ لكونها من المبادئ التصديقيّة لمسألتنا الرئيسيّة، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقس عليه حال الأمر اللاحق.

الأمر الثاني: أنه بعد التسليم بأنّ للأفعال حُسناً وقبحاً في حدّ أنفسها وأنّ الحَسَنَ الحَسَنَ والقبيحَ قبيحَ سواء حكم به الشارع أم لا، يقع الكلام في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح بعيداً عن تعليم الشارع وبيانه؟ وعلى فرض القول بإمكان إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها وأنّ إدراكه غير موقوف على تعليم من الشارع، فهل للعقل القدرة على إدراك كلّ ما كان حَسَناً وقبيحاً أم هو مستقلّ في إدراك بعض الموارد دون البعض الآخر؟

ولا يخفى عليك فرق هذا الأمر عن سابقه، فإنّنا هناك كنّا نبحث عن وجود قيم ذاتية للأشياء بغض النظر عن حكم الشرع، وهنا بعد التسليم بوجود مثل هذه القيم يقع الكلام في قدرة العقل على إدراكها مطلقاً أو في بعض الموارد.

وذكر الماتن رحمته أنّ هذا النزاع هو النزاع الواقع بين الأصوليين وجماعة الأخباريين، وأنّ فيها تفصيلاً من قبل بعضهم^(١)، ويأتي^(٢) إمكان توجيه كلمات الأخباريين نحو معنى آخر لا علاقة له بالمقام.

هذا، وسوف يذكر الماتن رحمته بعد أن يلتزم بكون الحَسَنَ والقبيحَ من المشهورات المحضة التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء: أنّ من يلتزم في الأمر

(١) وذكر رحمته أيضاً أنّ الكلام في التفصيل سوف يأتي، لكنّه لن يأتي.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٩١، تحت عنوان «إدراك العقل للحسن والقبح».

الأوّل بوجود قيم للأفعال بغض النظر عن حكم الشارع يستحيل عليه إنكار إمكان إدراك هذه القيم؛ إذ لا واقعيّة لها وراء تطابقهم، ودعوى عدم قدرة العقل على إدراكها يلزم منه التفكيك بين الشيء ونفسه.

الأمر الثالث: بعدما فرضنا أنّ للأفعال حسناً وقبحاً بغض النظر عن حكم الشارع، وأنّ العقل قادر على إدراكهما من دون الحاجة إلى تعليم منه، يقع البحث في التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، فهل إذا حكم العقل بشيء لا بدّ أن يحكم الشرع على طبق حكمه^(١)؟

وهذه هي المسألة الأصوليّة المعبر عنها بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين وبعض الأصوليين كصاحب الفصول^{رحمته}، ولأجل هذه المسألة قد عقد البحث لبيان الأمرين السابقين.

الأمر الرابع: بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأنّ الشارع لا بدّ أن يكون حاكماً على طبق ما حكم به العقل، فهل هذا القطع حجة شرعاً بمعنى أنّه منجز ومعدّر أم لا؟ ومرجع هذا البحث إلى ثلاث نواح تبحث مفصلاً في ضمن أبحاث المقصد الثالث، وإن كان الماتن^{رحمته} سوف يشير إلى بعض هذه النواحي في ضمن الأبحاث اللاحقة:

(١) عبارة أكثر دقّة تتضح في أبحاث لاحقة لا سيّما في مباحث حجّية الدليل العقلي: هل أنّ العقل النظري مدرك للملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع أم لا؟

الناحية الأول: في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع بل كلّ قطع، وهو البحث الآتي المعنون بقولهم^(١): «حجية العلم ذاتية».

الناحية الثانية: بعد التسليم بإمكان التفكيك بين القطع وحجيته ثبوتاً، يقع الكلام في مقام الإثبات وأنّ الشارع هل نهى فعلاً عن العمل بالقطع الناشئ عن حكم العقل في الأمور الشرعية أم لا؟ فنبحث مثلاً عن كون قوله ﷺ^(٢): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة» دليلاً على النهي عن الأخذ بأحكام العقل في الدين.

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم إن لم نقل كلّهم.

الناحية الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع الحجية عن القطع أو بعد فرض عدم صدور نهى عن العمل بالقطع فيما لو كان مصدر القطع هو العقل، يقع الكلام في تفسير معنى «حكم به الشرع» الوارد في قولنا: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، فهل أنّ حكم الشرع بمعنى إدراكه وعلمه وهذا أمر لا علاقة له بأمره ونهيه، أو أنّ حكم الشرع على طبق حكم العقل هو أمر ونهيه.

هذا، وقد عرفت أنّ المهمّ هنا التعرّض لتلك الأمور الثلاثة الأوّل.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢، تحت عنوان «حجية العلم ذاتية».

(٢) مستدرک الوسائل ج ١٧ / ص ٢٦٢، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥.

المبحث الأوّل

التحسين والتقييح العقليّان

اختلف الناس في حُسن الأفعال وقبحها، هل هما عقليّان أم شرعيّان؟ بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل أو الشرع، أي أنّ العقل هل يدرك الحُسن والقبح بعيداً عن الشرع، أو أنّه قبل الشرع لا حُسن ولا قبح؟

قالت الأشاعرة: إنّ الحُسن ما حَسَنه الشرع، والقبيح ما قَبَّحه الشرع، فإذا أمر الشرع بشيء كان حَسَناً، ولو نسخ بعد ذلك فحرّمه لكان قبيحاً.

وقالت العدليّة: إنّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حَسَن في نفسه ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما لا يتصف بشيء من هذين الوصفين^(١)، والشارع لا يأمر إلاّ بما هو حَسَن

(١) يأتي بيان هذه الأقسام تفصيلاً ص ٢٨٤، تحت عنوان: «معنى الحُسن والقبح الذاتيين».

ولا ينهى إلاّ عمّا هو قبيح، ومثّل الماتن عليه السلام بـ«الصدق» فإنّه في نفسه حسن ولحُسنه أمر الله تعالى به، لا أن الله تعالى قد أمر به وبعد ذلك صار «الصدق» حسناً، وقس عليه حال قبح الكذب، وكأنّ الأولى التمثيل بحُسن العدل وقبح الظلم، وتفصيله يأتي.

هذا هو النزاع الواقع بين العدلية والأشاعرة.

وهناك نزاع آخر واقع بين نفس الإمامية القائلين بالحُسن والقبح العقليين، فاختلّفوا في طبيعة هذه القضايا المدركة، فذهب مشهور الأصوليين منهم إلى كون هذه القضايا كحُسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية النفس أمرية اليقينية البديهية، حالها حال استحالة اجتماع النقيضين.

وذهب مشهور الفلاسفة - ومن تبعهم من الأصوليين - إلى كون هذه القضايا من سنخ المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، وإلاّ فلو لم يكن هناك عقلاء لَمَا كان هناك حُسن للعدل ولا قُبْح للظلم. والماتن عليه السلام سلك مسلك شيخه الفيلسوف الأصولي الأصفهاني عليه السلام فبيّن هذه المسألة على أساس اعتبارية الحُسن والقبح فعدّهما من الآراء المحمودّة التي هي قسم من المشهورات.

ونحن لا نريد في ضمن هذا البحث بيان ما يلزم هذا القول من اللوازم وكيف حاول الفلاسفة معالجتها، بل غاية ما نريد التنبيه عليه هنا وفي ضمن الأبحاث اللاحقة أنّ ما يذكره الماتن عليه السلام في الأصول لم يقل به أكابر هذا

الفن، بل هو شيء مأخوذ من الفلاسفة، وهو يناظر ما فعله صاحب الكفاية رحمته في كفايته حيث فسّر مسألة الفعل الإلهي على أساس الجبر الفلسفي فكان كلامه رحمته موضعاً للردّ والنقض من أكابر هذا العلم.

تذكير منطقي:

عندما أراد المناطقة بيان الصناعات الخمس وهي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، قدّموا بحثاً حول أنواع القضايا التي تجعل كمقدّمات للقياس سموها بـ«مبادئ الأقيسة» وهي اليقينيّات، والمظنونّات، والمشهورات، والوهميّات، والمسلمات، والمقبولات، والمشبّهات، والمخيّلات.

وسبب ذكرهم لهذه المقدّمة توقّف تمييز الأقيسة على معرفة طبيعة مقدّماتها، فصناعة البرهان لا تتألف إلاّ من اليقينيّات، وصناعة الجدل تتألف من اليقينيّات والمشهورات والمسلمات، والمغالطة يستعمل فيها المشبّهات والمخيّلات والوهميّات، وهكذا. والذي يهمننا في المقام التذكير بالمشهورات وأقسامها، فنقول^(١):

(١) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٣٤٠ - ٣٤٨.

ذكر الماتن رحمته في منطقه أن المشهور يطلق على معنيين^(١):

المعنى الأول: المشهورات بالمعنى الأعم، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولية ضرورية، فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص - أي القسم الثاني - وتشمل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيّات البديهية.

المعنى الثاني: المشهورات بالمعنى الأخص، وهي القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق العقلاء بل واقعها ذلك^(٢)، فلو خَلِيَ الانسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له أسباب الشهرة الآتية فإنه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء، ولذا سميت بالمشهورات المحضة.

وقد مثل لها الماتن رحمته في منطقه بمحسن العدل وقبح الظلم.

(١) أي بنحو الاشتراك اللفظي لا المعنوي، ولذا لم يقل على قسمين؛ لأن المشهورات بالمعنى الأخصّ داخلة في ضمن المشهورات بالمعنى الأعم.

(٢) ورُتّب عليه بأنّ المقابل للمشهور ليس هو الكاذب بل «الشيّع»، وهو الذي ينكره الكافة أو الأكثر، ومقابل الكاذب هو الصادق، وبما أنّه لا واقعية لهذه القضايا وراء تطابق العقلاء، والصادق ما طابق الواقع ونفس الأمر لم تتصف القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ بهذا الوصف. وهو المذكور في جوهر النضيد ص ٣٥٣.

أقسام المشهورات بالمعنى الأعم:

هذا، وقد قسّموا المشهورات بالمعنى الأعمّ باعتبار أسباب اشتهاها إلى ستّة أقسام:

القسم الأوّل: الواجبات القبول، حيث يكون سبب الشهرة كون المشهور حقاً جليّاً، كما في الأوليّات كاجتماع النقيضين محال.

القسم الثاني: التآديبات الصلاحيّة، وتسمّى بالآراء المحمودّة، وهي القضايا التي تطابقت عليها الآراء لأجل المصالح العامّة كحفظ النظام وبقاء النوع، ولا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء فهي من قسم المشهورات بالمعنى الأخصّ، ومثّل لها الماتن بِسْمِ اللَّهِ - كما عرفت - بحُسن العدل وقبح الظلم.

القسم الثالث: الخلقيّات، وتسمّى بالآراء المحمودّة أيضاً، وهي التي اشتهرت قضاءً للخلق الانساني، كالحكم بوجوب المحافظة على الحرمّ والوطن، والحكم بحُسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل.

القسم الرابع: الانفعاليّات، وهي التي اشتهرت بسبب انفعال نفساني عامّ كالرفقة والرحمة.

القسم الخامس: العاديّات، وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم كاحترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة.

القسم السادس: الاستقرايات، وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقراءهم التامّ أو الناقص، كحكمهم بأنّ الحاكم الفقير - يعني قبل حكمه - لا بدّ أن يكون ظالماً حين حكمه كما مثّل له الماتن رحمته في منطقه.

الأمر الأوّل

معنى الحُسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

اعلم أنّ دعوى الأشعري شرعيّة الحُسن والقبح وإنكاره أن يكون للأشياء حُسنًا وقبحاً بمعزل عن حكم الشرع لَمَّا كان مصادماً للوجدان - وإلاّ فلا يوجد عقل إلاّ وهو مدرك الحُسن العلم وقبح الجهل - إتجأ الأشعري إلى دعوى وجود ثلاث معانٍ للحُسن والقبح، وأنّ الحُسن والقبح ببعض معانيه واقعيّ في نفسه وأنّ الخلاف في المعنى الأخير.

وعلى كلّ، فهذا البحث معقود من أجل تحرير محلّ النزاع بين الأشعري والعدلي، وأنّ من ينفي الحُسن والقبح العقليين إنّما ينفيه بمعنى نفي المدح والذمّ ولا ينفي قدرة العقل على إدراك الكمال والنقص والملائمة والمنافرة، فهنا معانٍ ثلاثة للحُسن والقبح:

المعنى الأوّل: أن يراد من الحُسن الكمال ومن القبح النقص، فعندما يُقال: «العلم حَسَن» يراد منه بيان أن العلم كمال للنفس الإنسانيّة، وعندما يُقال: «الجهل قبيح» يراد أن في الجهل منقصة للنفس.

وكثير من الأخلاق الإنسانيّة تتصف بالحُسن والقبح بهذا المعنى، فالكرم والشجاعة والحلم والعدالة والانصاف أمور حسنة بمعنى كونها من كمالات النفس الانسانيّة، وأضادّها قبيحة بمعنى كونها منقصة في النفس الانسانيّة.

وذكر الماتن رحمته - تبعاً لما يذكره نفس الأشاعرة - أنه لا نزاع لهم في الحُسن والقبح بهذا المعنى، بل هي قضايا عقلية لا يتوقف الحكم بحُسنها وقبحها على ورود حكم من الشرع، فالقضايا التي يقع محمولها عنوان الكمال والنقصان من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه سواء أمر بها الشارع أم لم يأمر بها.

المعنى الثاني: أن يراد من الحُسن والقبح الملائمة والمنافرة، فالحُسن ما كان ملائماً للنفس، والقبيح ما كان منافراً لها، فيقال: «هذا المنظر حَسَن جميل» أو «هذا الصوت حَسَن مطرب» أو «هذا الطعام حَسَن حلو»، والمعنى أنه ملائم، ويقال: «هذا المنظر قبيح»، وهكذا . . . بمعنى كونه ممّا تنفر عنه النفس، فيرجع معنى الحُسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، فما لاءم النفس إلتذّت به، وما نافرها تألمت منه.

في أن الملائمة والمنافرة قد تلحظ بلحاظين:

مثلاً: الدواء المرّ إن لوحظ بمنظار آني وهو حال استذواقه يعدّ منافراً للنفس وذوقها، لكن لو لوحظ من جهة الغرض والمنفعة التي يترتب عليها من الصحة والراحة لعدّ ملائماً ولانعدمت بنظر العقل تلك المنافرة المحسوسة عند تناوله، فيكون داخلياً في ضمن الحسن لا القبيح.

وبالعكس من ذلك فإنّ الطعام اللذيذ المضرّ إن لوحظ حال استذواقه عدّ ملائماً، لكن وبلحاظ ما يترتب عليه من المفسد يعتبر منافراً، فيكون داخلياً تحت عنوان القبيح دون الحسن.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوّة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنّف الأشياء والأفعال باعتبار الملائمة والمنافرة إلى ما يُستحسن وما يستقبح وما ليس له هاتان المزيّتان، ويختلف الحال بين النظر إلى الغاية القريبة واللذة الوقتية أو الألم الوقتي وبين النظر إلى الغاية البعيدة كمن يتحمل المشاقّ الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسديّة استكراهاً لشؤم عواقبها، وكلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم.

ومن الواضح: أنّ الحكم بالحسن والقبح بالنظر الصحيح لا بدّ أن تلحظ فيه الغايات البعيدة، دون اللذات والمنفّرات القريبة.

تنبيه:

ذكر بعضهم أن معاني الحسن والقبح عند الأشعري أربعة لا ثلاثة، وذكر أن أحد هذه المعاني ما فيه المصلحة وما فيه المفسدة. وقد عرفت رجوع هذا المعنى إلى الحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة، غايته أنها تدخل في ذلك التقسيم بملاحظة الغاية البعيدة دون اللذة أو النفرة القريبة، وهذا هو المذكور في شرح المواقف، وسوف يأتي نقل عبارته.

ومن هنا تعرف المراد من قول القوشجي الأشعري في حاشيته على التجريد للمحقق المطوسي رحمته: «وقد يعبر عنهما [أي الحسن والقبح] بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحُسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما»، فإن نظره إلى ما ذكرناه، باعتبار أن استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة، واستقباح المفسدة إنما يكون للمنافرة.

وينبغي أن يعلم أن هذا المعنى من الحُسن والقبح لم يقع فيه خلاف أيضاً بين العدلي والأشعري، بل هو عندهما واقعي، فلا يتوقف اتصاف الفعل أو متعلقه بالحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة على حكم الشارع بهما.

المعنى الثالث: أن يراد من الحسن والقبح المدح والذمّ، فالفعل الحُسن ما كان فاعله ممدوحاً عند العقلاء، والفعل القبيح ما كان فاعله مذموماً عندهم.

وبعبارة أخرى: الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء أي أن عقل الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم أي أن عقل الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله. وهذا الإدراك العقلي - أي أنه ينبغي فعله ولا ينبغي فعله - هو معنى حكم العقل بالحسن والقبح، وسوف نعيد التأكيد على هذه النقطة فيما يأتي.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع بيننا وبين الأشاعرة، فأنكر الأشعري أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون حكم مسبق للشرع، وخالفهم العدلية فأعطوا العقل هذا الحق في الإدراك.

قال الرازي الأشعري على ما في تلخيص المحصل^(١): «الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليّان. وقد يراد به كونه موجباً للشواب والعقاب والمدح والذم، وهو بهذا شرعيّ عندنا خلافاً للمعتزلة». انتهى.

وفي شرح المواقف قال الجرجاني تبعاً للإيجي صاحب المواقف^(٢):
«الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان، يقال: العلم حسن أي لمن اتصف به كمال

(١) تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل) ص ٣٣٩.

(٢) شرح المواقف ج ٢ / ص ١٨٢ و ١٨٣.

وارتفاع شأن، والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن مدركه العقل، ولا تعلق له بالشرع.

الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرتة، فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما - أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى - بالمصلحة والمفسدة، فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون. . . منهما.

وذلك أيضاً عقلي أي مدركه العقل كالمعنى الأول، ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه، وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه، ومخالف لغرضهم، فدل هذا الاختلاف على أنه أمر اضافي لا صفة حقيقة وإلا لم يختلف، كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين^(١).

الثالث: تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، أو الذم والعقاب كذلك، فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمّى حسناً، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمّى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد، وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب.

(١) وهذه نكتة سوف ينبّه عليها الماتن ﷺ في الأمر اللاحق.

وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعي». انتهى.

وإنّما نقلنا عبارات هؤلاء الأشاعرة باعتبار أنّ الماتن رحمته ناظر إلى ما ذكره القوشجي في حاشيته على التجريد، ولا يحضرنى هذا الكتاب حتّى أنقل عنه ما يؤيد كلمات الماتن رحمته في فهمه، فنقلنا عن غيره من أكابرهم أعني الرازي والإيجي.

تنبيه:

ومّا يجب أن يعلم هنا أنّ الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلّم فإنّه كمال للنفس وملائم بما له من مصلحة ونفع ومّا ينبغي فعله عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعاني قبيحاً وليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلاً - فإنّه حسن بمعنى ملائمة النفس، وليس كمالاً للنفس ولا ممّا ينبغي فعله عند العقلاء.

نعم، نفس الصوت الحسن كمال للصوت بما هو صوت، فيدخل في المعنى الأوّل للحسن من هذه الجهة.

ومثله ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدّرات، فإنّها حسنة
بمعنى الملائمة فقط - أي إذا نظر إلى اللذة القريبة وإلاّ فبملاحظة النتائج
والأغراض البعيدة ليست بمصلحة بل هي مفسدة ومنافرة للنفس - وليست
كمالاً للنفس ولا ممّا ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

الأمر الثاني

واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

حاصل ما يراد بيانه هنا دعوى أن الحسن والقبح واقعيان بالمعنى الأوّل أعني الكمال والنقص، دون الثاني والثالث فلا واقعية لهما وراء إدراك العقلاء. وتفصيله: أن الحسن بمعنى الملائم ليس له في نفسه ما يإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه وإن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً كاللون والرائحة، فحُسن هذه الأشياء بمعنى الملائمة متوقّف على وجود انسان ينظر ويشمّ بحيث يكون هذا المنظر وتلك الرائحة ملائمةً لنفسه، ولذا فإنه قد يكون الشيء الواحد ملائماً لشخص منافراً لآخر؛ وذلك باختلاف الأذواق. وقس عليه حال القبح بمعنى المنافرة.

والحاصل: أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء بحيث يمكن تحققها في الخارج بعيداً عن الإدراك الإنساني، فلو لم يوجد إنسان متذوّق لم تكن الأشياء حسنةً بمعنى الملائمة ولا قبيحةً بمعنى المنافرة. وهذا بخلاف الكمال والنقص، فإنهما من الأوصاف الواقعية للأشياء بغض النظر عن وجود مُدرك لها، فلو فرض أن شخصاً صار عالماً حال غفلته عن ذلك

فقد حصل على كمال وإن لم يدرك وقوعه، بخلاف الملائمة والمنافرة فإنَّ تحققهما منوط بالإدراك.

ثم إنَّ الماتن رحمته نظر لمسألة الحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة وعدم واقعيتها بما يعتقدُه الرأي الحديث - في زمنه - في الألوان من أنَّ الجمادات الخارجيّة لا لون لها، بل هذه الألوان إنّما منشؤها إنعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وإلاّ ففي الظلام تشترك جميع الأجسام في عدم وجود لون لها.

وهكذا يُقال في ملائمة الأشياء للنفس ومانفرتها: فإنّها من الصفات الإضافيّة فلو انعدم الانسان لاستوت الأشياء من هذه الناحية، وإن كان نفس اللذة والألم من الأمور الواقعيّة؛ لكونهما من أوصاف النفس وكلامنا عن اتصاف الشيء الخارجي بكونه ملائماً ومانفراً. هذا بالنسبة لعدم واقعيّة الحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة.

وأما الحُسن والقبح بمعنى «ما ينبغي فعله وما لا ينبغي» فكذلك برأي الماتن رحمته تبعاً للفلاسفة، فالعدل في نفسه لا حُسن فيه بمعنى أنّه لا ينبغي فعله، فإذا تطابقت آراء العقلاء على أنّه ممّا ينبغي فعله صار حسناً، وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذمّ أو إدراك العقل للحُسن والقبح^(١).

(١) لعلّ نظره إلى ما يجيء ص ٢٨٠، تحت عنوان «أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح».

أقول: لم يذكر الماتن رحمته دليلاً لا هنا ولا فيما يأتي لبيان دعوى أن الحسن والقبح بمعنى ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه من الأمور الاعتبارية التي لا واقعية لها وراء تطابق العقلاء، بل غاية ما فعله في بحث لاحق أنه نقل كلاماً للشيخ ابن سينا يصرح فيه بأن الحسن والقبح كذلك واكتفى به، ولا أدري ما وجه الاكتفاء بكلام بعض الفلاسفة بعد أن كانت عصمتهم محل تأمل واشكال، وقد يأتي ما يفيد.

توجيه ضعيف لكلام الأشاعرة:

بعدما بين الماتن رحمته أن الحسن والقبح بالمعنى الثالث لا واقعية لهما وراء تطابق آراء العقلاء احتمال بدواً أن يكون مراد الأشعري النافي لواقعية الحسن والقبح ما ذكره الفلاسفة، فالأشعري يريد من جعل الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية نفي أن يكون لها ما بإزاء في الخارج لا أنه لا توجد ولا يتطابق عليها العقلاء إلا بعد أمر الشارع بها.

ثم اعترف بعد ذلك ببعده هذا التوجيه عن ظاهر كلماتهم بعد أن قيّدوا الحسن والقبح بكونهما شرعيين، بل جاء في كلماتهم أن الأفعال

مستوية قبل أمر الشارع ونهيه، ولا تتصف بالحسن أو القبح إلا بعد أمره ونهيه^(١).

وإلا فلو كان مرادهم أن الحسن والقبح لا واقعية لهما، فما وجه قبول هذه الواقعية بعد حكم الشارع، بل أمر الشارع ونهيه لا يصير الاعتبار واقعاً.

هذا مضافاً إلى أنهم رتبوا على هذه المسألة مسألة كون وجوب المعرفة شرعياً لا عقلياً، ومجرد إنكار واقعية الشيء لا يعني شرعيته بل يتماشى مع عقلائيته.

قوله ﷺ ص ٢٧٧، س ٤: «وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الأشياء - كالطعم والرائحة ونحوهما - الذي هو كالصفة في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء» أي فكما أن اللون أمر إدراكي ذهني لا واقعية له في الخارج ولم تكن لتتمايز الأجسام في الخارج لولا وجود مُبصِر انعكست له صورة معيّنة - وإن كان منشأ الانعكاس أمراً واقعياً موجوداً في الخارج - فكذلك الحال بالنسبة لحسن الأشياء بمعنى الملائمة، فإن اتصاف المنظر الجميل بأنه ملائم فرع وجود إنسان لائمه المنظر فلا واقعية لهذه الملائمة، وإن كان منشؤها أمراً واقعياً موجوداً في الخارج، وهو نفس المنظر.

(١) ينظر: هداية المسترشدين ج ٣ / ص ٥٠٠، فإنه بين كلامهم بأحسن بيان.

الأمر الثالث

العقل العملي والنظري

المعروف من بعد ابن سينا التفرقة بين العقليين بما جاء في كلمات الماتن رحمته، فيقال: إنه بعد الالتفات إلى أن وظيفة العقل خصوص الإدراك يُقسّم العقل بملاحظة المدرك إلى قسمين:

القسم الأول: العقل النظري حيث يكون المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم، فالعقل النظري هو تلك القوة التي يدرك بها الانسان القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار، كإدراك أن الكلّ أعظم من الجزء، وأن الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثرية. ولها رأس مال تنطلق منه أعني البديهيات - ويعتبر العقل معصوماً فيها - فتذهب عبرها إلى النظريات.

فالمراد من العقل النظري العقل المدرك للقضايا العلميّة الواقعيّة.

القسم الثاني: العقل العملي حيث يكون المدرك ممّا ينبغي أن يُعمل، فهو القوّة المدركة للقضايا التي ينبغي أن يقع العمل عليها، كإدراك العقل حُسن العدل وقبح الظلم، أي أنّ العدل ممّا ينبغي أن يعمل وأنّ الظلم ممّا لا ينبغي فعله.

وبعبارة أخرى: إنّه لا تفاوت حقيقي بين العقل العملي والعقل النظري، بل هما يعبران عن شيء واحد أي عن القوّة المدركة في الانسان، والاختلاف بينهما بالاعتبار وفي طبيعة المدرك، فالعقل يسمّى عقلاً نظرياً إذا كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم كما في إدراك استحالة اجتماع النقيضين، ويسمّى عملياً إذا كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعمل كما في إدراك حُسن الإيثار وأنه ينبغي فعله.

وعليه، فمعنى حكم العقل العملي ليس إلّا إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يترك، وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراك سيكون سبباً لحدوث إرادة في نفس المكلف تدعوه إلى الفعل أو الترك.

إذا عرفت هذا، تعرف معنى قولهم: «إنّ العقل الحاكم بحُسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحُسن والقبح هو العقل العملي لا النظري»؛ لأنّ المراد من الحُسن والقبح بالمعنى الثالث ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، والمدرك لذلك هو العقل العملي دون النظري على ما عرفت من معنيهما.

وأما المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأوّل والثاني فهو العقل النظري، باعتبار أنّ كون الشيء كمالاً أو نقصاً ممّا ينبغي أن يُعلم لا أن يُعمل، وأيضاً كون الشيء ملائماً أو منافراً.

نعم، يستعين العقل العملي بالعقل النظري في الحكم بكون الشيء الفلاني ممّا ينبغي أن يُعمل أو لا ينبغي، فإنّ العقل النظري بعدما أدرك كون هذا الشيء كمالاً وملائماً يحكم العقل العملي بكونه ممّا ينبغي أن يُعمل، وبالعكس فيما لو أدرك العقل النظري أنّ هذا الشيء نقص أو منافر، فإنّ العقل العملي سوف يُدرك بأنّ هذا الشيء ممّا لا ينبغي فعله.

تعميق لتحرير محلّ النزاع مع الأشعري:

ومن هنا يزداد عندك وضوحاً محلّ الكلام مع الأشعري، فإنّه معترف بوجود قوّة عقلية تدرك كون هذا الشيء ممّا ينبغي أن يُعلم، فلا مناقشة له في مدركات العقل النظري، وإنّما تمام كلامه في قدرة العقل العملي على الاستفادة من العقل النظري، فهل أنّ العقل العملي بعد إدراك العقل النظري أنّ التعلّم - مثلاً - كمال وفيه المصلحة، هل يحكم العقل العملي بكون التعلّم ممّا ينبغي فعله أو لا؟ أي هل للعقل العملي قدرة على الاستقلال في إدراك كون الشيء الفلاني ممّا ينبغي فعله أو لا؟ ظاهر الأشعري الإنكار، ولا يخفى مخالفته للوجدان.

مناقشة كلام المحقق النراقي رحمته في جامع السعادات:

قد تبين لك أنّ الفرق بين العقل النظري والعملي فرق اعتباري وإلاّ فلا يوجد عند الانسان عقلاً، بل الموجود عقل واحد ووظيفته منحصرة في الادراك، غايته أنّ الاصطلاح قد جرى على التفرقة بين العقل العملي والنظري بملاحظة طبيعة المدرك وأنه ممّا ينبغي أن يعمل أو يُعلم.

واستعجب المصنف رحمته كيف أنّ الملا مهدي النراقي رحمته (١٢٠٩هـ) في جامع السعادات قد ردّ على ابن سينا خريّت صناعة الفلسفة فقال فيه ^(١):

(١) وتام عبارته كما في جامع السعادات ج ١ / ص ٧٥: «فصل: العقل النظري هو المدرك للفضائل والردائل. اعلم أنّ كلّ واحد من العقل العملي والعقل النظري رئيس مطلق من وجه. أمّا الأوّل: فمن حيث إنّ استعمال جميع القوى حتّى العاقلة على النحو الأصلح موكول إليه. وأمّا الثاني: فمن حيث إنّ السعادة القصوى وغاية الغايات أعني التحلي بمقائت الموجودات مستندة إليه. وأيضاً إدراك ما هو الخير والصلاح من شأنه فهو المرشد والدليل للعقل العملي في تصرفاته.

وقيل: إنّ إدراك فضائل الأعمال وردائها من شأن العقل العملي، كما صرّح به الشيخ [يعني ابن سينا] في الشفاء بقوله: إنّ كمال العقل العملي استنباط الآراء الكلية في الفضائل والردائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلّق بكمال القوة النظرية.

والحقّ: أنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير والناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ المضي لإشاراته، وما ينفذ فيه الإشارة فهو قوة الغضب والشهوة». انتهى.

«إن مطلق الادراك والارشاد إنّما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير والناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ لآثارته». انتهى.

وظاهره - سامحه الله - أنّ العقل العملي ليس قوةً مُدركة فحسب، بل هو قوةٌ باعثة وعمّالة، ويرد عليه:

أولاً: أنّه خروج منه عن الاصطلاح الذي سنّه ابن سينا.

ثانياً: أنّ الله تعالى ما جعل لرجل من عقليين في جوفه بل هو عقل واحد لا وظيفة له غير الادراك، والاختلاف بين النظري والعملي بالاعتبار وبملاحظة طبيعة المدرك.

نعم، يمكن أن يكون نظر النراقي رحمته إلى إرادة العزم والتصميم على الفعل، فسمّى الإرادة عقلاً عملياً، وهو وضع جديد في اللغة.

أقول: ما ذكره أخيراً تأويل نجزم بعدم كونه مراداً للنراقي، كيف! وقد قال رحمته في موضع لاحق من جامعه^(١): «العدالة. . . عبارة عن ضبط العقل العملي جميع القوى تحت إشارة العقل النظري، فهو جامع للكلمات بأسرها، فالظلم الذي هو مقابله جامع للنقائص بأسرها؛ إذ حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وهو يتناول جميع ذمائم الصفات» فالعقل

عند رحمته وظيفته الضبط لا مجرد الإدراك. وقد تقدّم في الهامش السابق نقل تصريحه بأنّ وظيفة العقل العملي السيطرة على قوتي الغضب والشهوة.

وأما الإشكالان المذكوران: فأولهما خطابة، على أنّي قرأت في بعض الكتب الحديثة أنّ المعروف بين الفلاسفة القدماء كسقراط وأفلاطون والفارابي أنّ العقل العملي قوّة عمّالة لا مدركة، بل استظهر ذلك من بعض عبائر ابن سينا في النجاة.

وأما الإشكال الثاني فهي مصادرة، وكأنّ منشأ المشكلة هي عدم فهم حقيقة مراد النراقي رحمته من العقل العملي.

وقبل أن أذكر مراده رحمته بعبارات أوضح لا بأس بنقل بعض كلمات الماتن رحمته في منطقته حيث سمى الضمير بالعقل العملي، فقال رحمته عند بيانه للخُلقيات وسبب قضاء الخلق الإنساني بحُسنها مع أنّ الأكثر لا يتصفون بها^(١): «والصحيح في هذا الباب أن يُقال: إنّ الله تعالى خلق في قلب الانسان حسّاً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحسّ هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمّى بـ«القلب» أو «العقل العملي» أو «العقل المستقيم» أو «الحسّ السليم» عند قدماء علماء الأخلاق. وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم.

فهذا الحسّ في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه، ونحن نجده كيف يؤثّب مرتكب الرذيلة ويقرّ عين فاعل الفضيلة». انتهى. فالضمير - الذي قد يسمّى بالعقل العملي - يُحاسب ويُخاطب ويأمر وينهى وليست وظيفته مجرد الإدراك وإن أوهمت عبارته أولاً ذلك، ولذا تجده ختم هذا البحث بقوله: «وليس الظفر إلاّ بعد الحرب».

وكيفما كان، فالمنسوب إلى جملة من الفلاسفة كون العقل العملي الرابط بين العقل النظري والقوى الدانية السبعية والشهوية والوهيية، فالعقل النظري وظيفته الإدراك مطلقاً فيدرك ما هو مرتبط بالحسن والقبح وما لا ربط له به، وكمال العقل العملي أن ينقاد إلى العقل النظري إن كان المدرك صادقاً.

وبعبارة أخرى: إنّ من كمالات الإنسان سيطرة قواه العقلية على قواه الدانية فتكون واقعة تحت تأثيره، وهذه السيطرة من قبل العقل لا تتمّ إلاّ إذا كان للعقل قوّة يسيطر بها على باقي القوى النفسية^(١).

(١) ورثبوا على هذا البحث صحة التفرقة بين الإدراك والايان، فإنّ الايمان ليس عبارة عن الإدراك الصرف بل هو إذعان، فهو فعل العقل العملي لا النظري.

وعليه يحمل قوله عليه السلام^(١): «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، وقوله عليه السلام^(٢): «قاتل هواك بعقلك».

والحاصل: أن كون العقل العملي هو عين العقل النظري أو أنه قوة أخرى لا علاقة لها بالإدراك مسألة خلافية، ولا يجوز أن يحكم بأحد القولين إلاّ بدليل، والظاهر أن الدليل هنا منحصر بالوجدان - بعد أن كان تأويل الأخبار من الأمور الشائعة - فليتأمل كل إنسان نفسه إن كان لديه قوة عقلية غير درآكة بل فعالة يحاول أن يسيطر بها على باقي قواه النفسانية إلاّ أن يرجع الخلاف بتمامه إلى نزاع لفظي، والله الهادي.

(١) الكافي ج ١ / ص ١١.

(٢) م ن، ص ٢٠.

الأمر الرابع

أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

من الأبحاث المهمة في مسألة الحُسن والقبح بيان ملاكات حكم العقل بالحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بين العدليّة والأشاعرة، فإنّه بعد وضوح كون حكم العقل العملي بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي ليس حكماً جزافياً وبلا مدرك - بل كلّ حكم محتاج إلى علّة وسبب، فحكم العقل بحُسن شيء أو قبحه لا يعقل أن يكون من دون سبب - فقد حصر الماتن رحمته أسباب الحكم بالحُسن والقبح بملاكات خمسة، وذلك بالحصص الاستقرائي^(١):

السبب الأوّل: أن يكون منشأ حكم العقل العملي يكون هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو تركه إدراك العقل النظري كون الفعل كمالاً للنفس أو نقصاً

(١) ولم يذكر رحمته في ضمنها واجبات القبول ولا الاستقرائيات.

ها، فيحكم العقل العملي بعده بمُحسن الاتيان بهذا الكمال تحصيلاً له وبقبح تحصيل أو إبقاء النقص دفعاً أو رفعاً له.

السبب الثاني: أن يكون سببُ حكم العقل العملي بكون الشيء ممّا ينبغي فعله أو تركه إدراك العقل النظري - في رتبةٍ سابقةٍ - ملائمة هذا الفعل بملاحظة ما فيه من مصلحة أو منافرته باعتبار ما فيه من المفسدة، فيحكم العقل العملي بمُحسن تحصيل المصلحة ودفْع المفسدة.

وينبغي أن يعلم أن كلاً من هذين الإدراكين - أعني إدراك الكمال والنقص وإدراك الملائمة وعدمها - على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصالح الشخصية. ومثل هذا الإدراك - كما هو الحال في جميع القضايا الجزئية - ليس من وظيفة العقل بل من وظيفة القوى الحسية والوهمية والخيالية باعتبار أن العقل لا يدرك إلا الكليات، ولذا فالمدح والحكم بكون مثل هذه الكمالات أو المصالح الجزئية ممّا ينبغي فعله لا يسمّى حسناً وقبحاً عقلياً، بل ينبغي أن يسمّى بالحسن والقبح العاطفي، باعتبار أن سبب الحكم بالحسن والقبح في هذه الموارد تحكيم العاطفة الشخصية من دون ملاحظة الملاكات العقلية الكلية.

النحو الثاني: أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم العقل بمُحسن الفعل وأنه ممّا ينبغي أن يعمل باعتبار كونه كمالاً للنفس الانسانية أي كمالاً

للنوع الانساني أو باعتبار أن فيه مصلحة نوعيّة كمصلحة حفظ النظام وبقاء النوع الانساني، فهذا الإدراك إدراك عقلي مستتبع للمدح من جميع العقلاء بخلاف السابق فقد لا يتعدّى فيه المدح عن نفس المدرك للكمال الشخصي بعد أن كان الملحوظ خصوص المصالح الشخصية.

هذا من جهة الحكم بأنّه ينبغي فعله، وقس عليه صورة الحكم بأنّه ممّا لا ينبغي فعله، فإنّ العقل العملي عند حكمه بقبح الجهل فذلك باعتبار ما فيه من نقص للنفس الانسانيّة بغض النظر عن شخص زيد وعمرو، وعندما يحكم بقبح الظلم يحكم بقبحه بما فيه مفسدة للنوع الانساني، ولذا فارتكاب مثل هذه الامور يُسبّب ورود الذمّ من جميع العقلاء.

وحكم العقل العملي بأنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي إذا كان ملاكه الكمال أو النقص النوعي أو المصلحة والمفسدة النوعيّة فهو مورد النزاع مع الأشعري، فالأشعري ينفي حكم العقل العملي بحسن هذا الفعل ولو فرض إدراك العقل النظري لكون الشيء كمالاً للنوع أو مصلحة للنوع، والعدلي يرى أنّ العقل العملي يحكم في هذه الصورة بالحسن، وأنّ حكمه بذلك أمر وجداني لا ينكره إلاّ مكابر.

نعم، ينبغي أن ينبّه هنا - ويأتي التنبيه عليه أكثر من مرة - أننا عندما نتكلّم عن حكم العقل العملي بالحسن والقبح، وأنّ هذا الشيء ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله نريد أنّ العقل العملي يحكم بذلك فيما لو أدرك كون الشيء كمالاً للنوع أو نقصاً وكون الشيء مصلحة للنوع أو مفسدة، ولا

٥٠ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣

نقاش في الجزئيات، فبحثنا ليس عن قدرة العقل وسعة هذه القدرة على إدراك المصالح والمفاسد النوعية أو الكمال والنقص كذلك، فهذا هو البحث الثاني، بل بحثنا هنا على فرض إدراك العقل للمصالح والمفاسد النوعية، فهل يحكم العقل العملي بأنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو لا؟

في أن أحكام العقل العملي تسمى بالآراء المحمودة:

ذكر الماتن رحمته أن أحكام العقل العملي التابعة للكلمات والمصالح النوعية تسمى في علم المنطق بـ«الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية»، وكما قرأتم في المنطق فهذه القضايا من المشهورات المحضة^(١) التي لا واقعية لها وراء تطابق آراء العقلاء، فهي في مقابل الضروريات الستة التي هي قسم من اليقينيّات، فلا يصحّ جعل حُسن العدل وقبح الظلم من القضايا الضرورية لكي يشكل بعد ذلك بوجدان الفرق بينها وبين الضروريات كما يأتي^(٢) عند بيان أدلّة الأشعري على رفض عقلية الحُسن والقبح.

(١) عبارة الماتن رحمته هكذا: «وهي قسم من القضايا المشهورة التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات». وظاهره أن اسم الإشارة «هي» راجعة إلى القضايا المشهورة التي أحد أقسامها التأديبات، فيكون ما ذكره هنا منافٍ لِمَا قرّره في المنطق، وبيانه: أن المشهورات تطلق تارة ويراد منها المشهورات بالمعنى الأعمّ وهي التي تقسم إلى ستة أقسام منها واجبات القبول التي تدخل تحتها الضروريات، فالضروريات من جهة واقعيّتها وإفادتها اليقين تسمى باليقينيّات ومن جهة قبول الجمهور لها تسمى بالمشهورات، ولا مانع عندهم في دخول قضية واحدة تحت أكثر من مادّة كما نبّه عليه بعض الفلاسفة منهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المقابل لليقينيّات هي المشهورات بالمعنى الأخصّ التي سماها بالمشهورات المحضة، فإنّ عمدة التصديق فيها الشهرة وعموم الاعتراف بها، ولا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بخلاف الضروريات التي هي قسم من اليقينيّات فإنّها أمور واقعية، قضية «اجتماع النقيضين محال» قضية واقعية اتفق العقلاء عليها أم لا، بخلاف «حُسن العدل» فإنّها لا تكون حسنة إلاّ إذا اتفقت كلمة العقلاء على اعتبارها.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٨٧، تحت عنوان «أدلة الطرفين».

ثم نسب الماتن ﷺ إلى العدليّة بأجمعهم هذا القول، فهم إذ يقولون بالحُسن والقيح العقلين يريدون الحُسن والقيح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المحضة المعدودة من التآدييات الصلاحيّة وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء أي بلحاظ المصالح والكمالات النوعيّة، فلا واقعيّة لهذه القضايا وراء تطابق العقلاء، فمعنى حُسن العدل وقبح الظلم كون فاعله ممدوحاً عند العقلاء أو مذموماً لديهم، ولا ينافي هذا أن العدل حُسن من جهة أخرى ككونه كمالاً للنفس كما تقدّم.

ثم اكتفى الماتن ﷺ في الاستشهاد على هذه الفكرة والنسبة بكلام لابن سينا في منطق، وموافقة المحقق نصير الدين الطوسي ﷺ له^(١).

قال ابن سينا: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصّصناها باسم الشهرة؛ إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خُلّي الانسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها. . . لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الانسان قبيح وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدّم عليه». انتهى.

أقول: أن يتبنى الماتن ﷺ هذه الفكرة فهذا شأنه، وأن ينسب ذلك إلى المعتزلة فغير مضرّ فلعلّهم مصرحون بذلك ولم نطلع على تصريحاتهم، وأمّا أن يكون هو مذهب الإماميّة فغير صحيح، بل المعروف بين الأصوليين

(١) وقد وقع الاستشهاد بكلامهما في كلمات المحقق الأصفهاني ﷺ ج ٣ / ص ٣٣٤.

المستقلات العقلية / أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح ٥٣

منهم واقعية الحُسن والقبح وعدم اعتباريتهما ومن ذهب إلى اعتبارية الحسن والقبح هم خصوص من نهج منهج الفلاسفة من زمن ابن سينا، ومن غير المعلوم أنّ هؤلاء هم الذين يمثلون المذهب^(١).

هذا مضافاً إلى أنّ نفس المحقق الأصفهاني رحمته الله قد نقل عن بعض الفلاسفة قولهم بواقعية الحسن والقبح، حيث قال مستغرباً^(٢): «من الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات وأنها بديهية، وأنّ الحكم بيدايتها أيضاً بديهي، وأنّ جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك؛ لأنّ الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، وهذا غير منافٍ لبدايتها، إذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه^(٣) الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي كما لا يضرّ إعانة الحسّ في حكم العقل النظري بيداهاة المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلى كلّ ذلك بعينه المحقق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسيّة». انتهى.

(١) بناءً على كون ابن سينا من أبناء هذا المذهب.

(٢) نهاية الدراية ج ٣ / ص ٣٣٧.

(٣) كذا في المصدر، والأولى «فهذه».

وكيفما كان، فالذي يظهر لنا أن الداعي الأساس الذي أوجب القول باعتباريّة الحُسن والقبح عدم قدرة مشهورهم على ذكر توجيه صحيح لواقعيّتهما.

مثلاً: ترى أن البرهان على كون الحُسن والقبح من الأمور الاعتباريّة التي لا واقعيّة لها أنه لا طريق لإثبات الحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة - أي المعنى الثالث - إلاّ بناءً على هذا القول، فقال الأصفهاني رحمته الله^(١): «والاقتضاء بالمعنى الثاني [يعني اقتضاء الفعل المدح والذم] هو محلّ الكلام بين الأشاعرة وغيرهم، وثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مراراً من أن حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامّة ودمّ فاعل ما فيه المفسدة العامّة.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه الذمّ هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي». انتهى.

وأيضاً تراهم يستشكلون على واقعيّة الحُسن والقبح تارةً بعدم بدايتها واحتياجها للاستدلال وإلاّ فكيف وقع النزاع مع الأشعري، وأخرى بأنّ لازم القول بواقعيّتها أن يكون لها مطابق في الخارج وهو مفقود، وثالثة

المستقلات العقلية / أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح ٥٥
بأنّ ظاهر هذه النظرية القائلة بواقعية الحسن والقبح تعدّد العقل، وانفكاك
مدركات كلّ منهما عن الآخر.

ثم رتبوا على هذا البحث لازماً عجيباً وهو أنّ كلّ دليل ورد فيه
عنوان «حُسن العدل وقبح الظلم» فهو دليل جدلي لا يورث اليقين ولا علاقة
له بالبرهان، فالدليل على لزوم معرفة الله تعالى عقلاً، والدليل على وجوب
تنزيه فعله تعالى عن العبث، وعلى لزوم تكليف العباد، ولزوم الحكمة في
البلاء والمصائب، وأنّ الله عادل لا يجور، ولزوم بعثة الأنبياء وتعيين الأوصياء
وصدق معجزاتهم، وأبحاث خاتمة النبوة واستمرار أحكام الشريعة، وبعض
أبحاث المعاد، وثبات الأصول الأخلاقية ودوامها، وغيرها ممّا لم أحصه أدلّة
جدلية لا تورث يقيناً؟! فهم في الواقع لم يؤمنوا بالحسن والقبح العقليين بل
أنكروا ذلك لكن - وكما قال الشهيد الصدر رحمته الله (١) - بشكل مستور.

وعلى كلّ، فقد كتبت كتب في هذه المسألة ومن أراد التحقيق
والاستفصال فليراجعها، ولا نيّة لنا إلاّ الإشارة إلى عدم وجود اتفاق خلافاً
للماتن رحمته الله.

الأسباب الباقية للحكم بالحسن والقبح:

السبب الثالث: من أسباب حكم العقل العملي بحسن شيء أو قبحه الخلق الانساني الموجود في كل انسان على اختلاف أصنافه، فيحكم العقل بأن الكرم مما ينبغي فعله وأن البخل مما ينبغي تركه. وهذا الحكم العقلي قد لا يكون مسبباً عن المصالح والكمالات بل بدافع الخلق الموجود فحسب.

وعليه، فحكم العقل العملي بالحسن أو القبح فيما لو كان دافعه الخلقيات إنما صحّ جعله في محلّ النزاع فيما لو رجع إلى أحد السببين السابقين، أي أن يكون الخلق كمالاً أو نقصاً للنوع، أو أن يكون فيه مصلحة أو مفسدة نوعيّة، فإذا كان كذلك دخل تحت الآراء المحمودة عند جميع العقلاء، فيستحقّ فاعل الخلق الحسن المدح من الجميع.

السبب الرابع: من أسباب الحسن والقبح الانفعالات النفسية كالرحمة والرفقة والحميّة والغيرة، والحكم بأنّ هذا الفعل مما ينبغي فعله أو تركه حاله حال العاطفيات الانفعاليات، ليس ملاكه الكمالات والمصالح النوعيّة، وإلاّ فلو حكم العقل بالحسن والقبح لعاطفة وانفعال نفسيّ فهذا لا يلزمه حكم الشارع بذلك، باعتبار أنّه تعالى منزّه عن مثل هذه العواطف إلاّ أن ترجع هذه الصفات النفسانيّة إلى الكمالات والمصالح النوعيّة.

السبب الخامس: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح كون الشيء من العادات، كما هو الحال بالنسبة لاحترام القادم بالقيام، والعادات تختلف

المستقلات العقلية / أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح ٥٧
من قوم إلى قوم فقد تكون مشهورة في بلد دون غيره، والحاكم بالحسن والقبح في هذه الموارد ليس هو العقل بل مقتضى اتباع العادات، فالحسنة والقبح ليسا عقليين بل ينبغي أن يسميا «عاديين»، ولذا لا تدخل هذه الأحكام في محل النزاع؛ لأنّ العقلاء لا يحكمون بالحسن والقبح بما هم عقلاء بل بما هم أهل عادات وتقاليد.

نعم، قد يحكم الشارع بقبح مخالفة بعض العادات كما هو الحال في حرمة لباس أهل الشهرة أي لبس غير المعتاد لبسه عند الناس^(١)، لكن هذا الحكم ليس ملاك مخالفة العادة بما هي عادة بل ملاك أن مخالفة العادة في مثل هذه الموارد توجب مفسد نوعيّة ولو مثل السخرية والاشتماز من اللباس، فتكون حينئذٍ داخلةً في ضمن المصالح والمفاسد النوعيّة.

والخلاصة: أنه ليس كلّ ما حكم به الناس بأنه ممّا ينبغي فعله أو تركه هو موضع النزاع مع الأشعري، بل خصوص ما لو كان سبب الحكم بالحسنة والقبح الكمالات والمصالح النوعيّة، ففي هذه الموارد تكون الأحكام

(١) ففي معتبرة حمّاد بن عثمان قال: «كنت حاضراً عند أبي عبد الله عليه السلام إذ قال له رجل: أصلحك الله، ذكرت أنّ عليّ بن أبي طالب كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيّد؟! قال: فقال له: إنّ عليّ بن أبي طالب - صلوات الله عليه - كان يلبس في زمان لا يُنكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهر به، فخير لباس كلّ زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس عليّ، وسار بسيرته». وسائل الشيعة ج ٥ / ص ١٧، باب ٧ من أبواب أحكام الملابس ح ٧.

أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لا بما هم أهل مصالح شخصيّة أو أصحاب خُلُق
وانفعال وعادات.

الأمر الخامس

معنى الحُسن والقبح الذاتيين

إنَّ الحُسن والقبح بمعنى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي ينقسم باعتبار الموصوف بالحُسن والقبح إلى أقسام ثلاثة^(١):

القسم الأوَّل: ما كان علَّةً للحُسن والقبح، ويسمَّى بـ«الحُسن والقبح الذاتيين» مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإنَّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاَّ حَسناً والظلم بما هو ظلم لا يكون إلاَّ قبيحاً، فكلُّ ما يصدق عليه عنوان العدل كان حَسناً ويُمدح فاعله عند العقلاء، وكلُّ ما يصدق عليه أنه ظلم كان قبيحاً ويُذمُّ فاعله عند العقلاء.

(١) وهذا التقسيم الثلاثي نحتاج إليه لابطال بعض أدلَّة الأشاعرة على شرعيَّة الحُسن والقبح كما يأتي بيانه في الأمر اللاحق.

القسم الثاني: ما يقتضي الحُسن والقبح، ويسمى بالحُسن والقبح العرضيين، كما في تعظيم الصديق، فإنَّ التعظيم له لو خَلِّي ونفسه فهو حَسَن ممدوح، لكن قد يعرض عليه ما يمنع من الحكم بحُسنه كما لو كان تعظيم الصديق سبباً لتماديه في طغيانه وظلمه لشخص ثالث، وكذلك الحال بالنسبة لتحقير الصديق وقبحه.

وهذا المعنى الاقتضائي للحُسن والقبح في هذه الأفعال يستحيل أن يتصف به العدل والظلم، بل طالما أنَّ عنوان العدل باق فهو حَسَن وطالما أنَّ عنوان الظلم باق فهو قبيح، فالعدل علَّة تامَّة^(١) للاتصاف بالحُسن بخلاف تعظيم الصديق فإنَّه جزء العلَّة للاتصاف بالحُسن، وقد يصادف المقتضي مانعاً فيتصف تعظيم الصديق بالقبح. فتدبَّر إن كان العلم والجهل كذلك.

القسم الثالث: ما لا عليَّة له ولا اقتضاء فيه، فالفعل في نفسه ليس علَّة ولا مقتضياً للحُسن والقبح أصلاً، وإنَّما يتصف بالحُسن تارةً إذا دخل تحت عنوان حَسَن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه أيٌّ منهما فلا يكون حَسَناً ولا قبيحاً.

ومثاله: الضرب فإنَّه إن كان للتأديب فهو عدل ورحمة، وإن كان للتشفي فهو ظلم ونقمة، هذا إذا كان الضرب لذي الروح، وأمَّا ضرب الحائط فقد لا يتصف بالحُسن ولا بالقبح؛ لعدم صدق عنوان العدل أو الظلم عليه.

(١) أي تمام موضوع حكم العقل كما يأتي في آخر هذا الأمر.

في المراد من الذاتي في هذا الباب:

قرأتم في المنطق^(١) أن الذاتي يُقال على وجوه متعدّدة، ذكر الماتن رحمته في منطقهِ خمسةً منها، وعندما يُقال بأنّ الحُسن والقبح ذاتيين يحتمل إرادة أحد معانٍ ثلاثة:

المعنى الأوّل: الذاتي في باب الإيساغوجي، وهو المحمول المقوم لذات الموضوع وماهيّته، سواء كان تمام الذات كالنوع أم جزءه كالجنس والفصل، ولا شكّ أنّ الحُسن والقبح ليسا ذاتيين للأفعال بهذا المعنى؛ إذ أمانة الذاتي بهذا المعنى هي كون تصوّر الذات موقوفاً على تصوّر الذاتي، ومن الواضح أنّ تصوّر أيّ فعل من الأفعال كالعدل - مثلاً - لا يتوقّف على تصوّر عنواني الحُسن والقبح.

المعنى الثاني: الذاتي في كتاب البرهان، وهو المحمول الذي يحمل على الموضوع بلحاظ ذاته في مقابل المحمول الغريب، وعرفوه بما يؤخذ الموضوع أو أحد مقوماته في حدّه، ومثل هذا المعنى لا دليل على عدم إرادته إلاّ فيما لو قلنا بمقالة الماتن رحمته من أنّ الحُسن والقبح من الأمور العقلائيّة التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء.

(١) منطق المظفر رحمته ص ٣٧٦ - ٣٧٨، تحت عنوان «معنى الذاتي في كتاب البرهان».

قال المحقق الأصفهاني^(١): «وليس المراد منه [أي الذاتي] ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان؛ لأنّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه كالأماكن بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلاّ لكان الإنسان في حدّ ذاته إمّا واجباً أو ممتنعاً». انتهى.

المعنى الثالث: المحمول الذي يُنتزع من صميم الموضوع ويحمل عليه، ويقال عنه «الخارج المحمول» أو «المحمول من صميمه» في مقابل المحمول بالضميمة، وهذا كالأبيض بالنسبة إلى البياض لا كالأبيض بالنسبة إلى الجسم، وكالإمكان بلحاظ الماهية لا كالوجود بالقياس إليها، فذاتية الحُسن للعدل معناها أنّ ذات العدل متصف بالحُسن من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية أو اعتبارية عدمية، نحو ثبوت الزوجية للأربعة حيث لا يفترق ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات، وكأنّ هذا المعنى هو الذي يظهر من كلمات الماتن عليه السلام في آخر هذا الأمر.

قال عليه السلام: «وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقضاء، فإنّ المراد من العلية أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن والقبح» أي أنّ المراد من العلية وكون الحُسن أو القبح ذاتياً: أنّ العنوان بنفسه وبغض النظر عن عوارضه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن والقبح، والمراد من «الاقضاء» تلك الأفعال التي لو خليت ونفسها دخلت في ضمن العدل أو الظلم، وقد يعرض عليها ما يوجب تبدّل العنوان كما مثلنا بتعظيم الصديق.

ومن هنا تعرف أنه لا يراد من العلية والافتضاء التأثير والإيجاد، وإلا فالعدل لم يوجد المحسن بل العدل هو تمام الموضوع للحكم بالمحسن.

إشكال على ذاتية الحسن والقبح بناءً على عقلائيهما:

هذا، ويبقى في النفس شيء وهو: أنه بناءً على كون المحسن والقبح من الأمور العقلائية فلا يبقى مجال لذاتية حسن العدل وقبح الظلم، فإن العدل إنما يحكم العقلاء بحسنه لحفظ نظامهم، ويحكمون بقبح الظلم لحفظ نظامهم، فلو اتفق التبدل لحكموا بحسن الظلم وقبح العدل، ولذا فلا معنى للقول بأن «العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر» كما في عبارات الماتن رحمته تبعاً لشيخه الأصفهاني^(١). بل حتى حفظ النظام فإن العقلاء يحكمون بحسنه لأجل حفظ أنفسهم لا لحسنه الذاتي.

وعلى كل، فتصوير الحسن والقبح الذاتي ولا سيما بالنسبة للعدل والظلم لا يتم بناءً على عقلائية الحسن والقبح، فتدبر.

الأمر السادس

أدلة الطرفين

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة
لنعطي الحكم العادل ونأخذ النتيجة المطلوبة، ولنبدأ بأدلة الأشعري على
شرعية الحُسن والقبح:

الدليل الأوّل^(١): وهو عمدة أدلتهم، وبيانه بصورة قياس استثنائي
اتصالي: أنه لو كان الحُسن والقبح عقليين لَمَا وقع التفاوت بين هذا الحكم
وحكمه في باقي الضروريات؛ لكنّ التفاوت واقع جزماً، فالحُسن والقبح ليسا
عقليين فلا بدّ أن يكونا شرعيين؛ إذ لا احتمال ثالث في البين.

بيان الملازمة: أمّا أنه لو كان الحُسن والقبح عقليين لَمَا وقع
التفاوت بينها وبين باقي أحكام العقل الضرورية كحكم العقل باستحالة

(١) ينظر: كشف المراد ص ٤١٩.

اجتماع النقيضين وأنّ الكلّ أعظم من الجزء فواضح؛ باعتبار أن الأحكام الضرورية يضطر العقل إلى التصديق بها بمجرد تصوّرها، ولا يفرّق بين ضروري وآخر.

وأما أنّ التفاوت واقع بينها فأوضح، باعتبار أن الأشعري لا يرى ضرورة حكم العقل بكون هذا الفعل ممّا ينبغي فعله - وإن أدرك أنّ فيه كمال المصلحة وعدم مزاحمتها بأيّ مفسدة - مع أنّه لو كان الحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ضرورياً لكان ينبغي للأشعري أن يحكم بها كما يحكم بصحة سائر الضروريات ككون الكلّ أعظم من الجزء.

والجواب عن هذا الدليل يمكن بيانه بتقريبين:

التقريب الأوّل: وهو مبني على ما اختاره الماتن رحمته من أنّ الحُسن والقبح من الأمور التي لا واقعية لها وراء تطابق العقلاء، فمحطّ المغالطة في ذلك القياس الاستثنائي كان قولهم: «لو كان الحسن والقبح عقليين لَمَا وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكمه في باقي الضروريات»، فإنّ الحُسن والقبح بمعنى ينبغي ولا ينبغي ليسا من الضروريات بل ولا من اليقينيّات، بل هي مشهورات محضة لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، فمن لم يؤدّب عليها لا يدركها، بخلاف الضروريات التي بمجرد تصوّرها كافٍ للحكم بصدقها، فالتفاوت واقع وإن قلنا بكون الحُسن والقبح من القضايا العقلية.

وبعبارة أخرى، دعوى عدم وجود تفاوت بين القضايا الضرورية صحيح، لكن لا علاقة لذلك بقضايا الحُسن والقبح بمعنى ينبغي ولا ينبغي، فإنّ هذه القضايا من المشهورات المحضة التي هي مقابل القضايا الضرورية.

والفرق بين الضروريات والمشهورات المحضة يمكن إبرازه في أمور ثلاثة، المهمّ منها الأخير:

الأمر الأوّل: أنّ الحاكم في القضايا المشهورة المحضة أي في التأديبات الصلاحيّة والآراء المحمودة هو العقل العملي، بخلاف الحاكم في القضايا اليقينيّة الضرورية فإنّه العقل النظري.

الأمر الثاني: أنّ القضية المشهورة محضاً لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، بخلاف الضروريات الأوليات التي لها واقع خارجي.

الأمر الثالث: أنّ القضية التأديبيّة المسماة بالآراء المحمودة لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلّي ونفسه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها كما تقدّم في عبارة ابن سينا المنقولة في الأمر الرابع^(١)، بخلاف القضايا الضرورية التي لا يشدّ عاقل في الحكم بها بمجرد تصوّرها تصوّراً صحيحاً.

وكما ترى، فالمتان عليه السلام سلّم بالاشكال من حيث الكبرى لكنّه ناقشهم من حيث الصغرى.

(١) الموجود في المتن أنّه ذكره في الأمر الثاني، لكنّه ذكره في الأمر الرابع - ص ٢٨١ - كما نبيّها.

التقريب الثاني: وهو ما لو بنينا على واقعية الحُسن والقبح وعدم توقّف إدراك حسن العدل - وأنّه ينبغي أن يعمل - على التأديب، فهنا وإن قلنا ببداهة وضرورة الحُسن والقبح بالمعنى الثالث إلاّ أنّنا ننكر دعوى أنّ البديهيّات لا تتفاوت؛ إذ لا إشكال في تفاوت البديهيّات من شخص إلى آخر وذلك تبعاً لحصول شرائط البديهي من الانتباه وسلامة الحواس وسلامة الذهن وفقدان الشبهة وكون العملية غير عقليّة. ولذا ذكروا أنّ قول المعتزلة بجواز ارتفاع النقيضين لا يضرّ ببداهة هذه القضية^(١)، بعد أن كان قولهم بالجواز لشبهة عرضت لهم في مقام تصحيح علم الله تعالى بالماهيات منذ الأزل، فلم يجدوا طريقاً لتصحيح علم الله تعالى الأزلي إلاّ من طريق إنكار هذه القضية البديهيّة.

ومن هنا نقول: ما دعا الأشعري إلى إنكار الحُسن والقبح العقليين مع بداهتهما فيما لو أدرك العقل تمام الملاك والمصلحة، معرفته بعدم إمكان تصحيح مذهب الجبر إلاّ من هذا الطريق، ولذا ترى أنّ بعضهم قد استدلّ على شرعيّة الحُسن والقبح بقوله^(٢): «لو كان الحُسن والقبح عقلياً لكان الجبر باطلاً، لكنّ الجبر حقّ، فالحُسن والقبح ليس عقلياً».

(١) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٢٣ و ٢٤.

(٢) ينظر: كشف المراد ص ٤٢٠، وتلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل) ص ٣٤٠، وشرح

والحاصل: أن البديهيات تتفاوت بحسب وجدان الشبهة وفقدانها فضلاً عن باقي الشرائط المبيّنة في المنطق^(١).

الدليل الثاني^(٢): وصورته البرهانية أن يُقال: لو كان الحُسن والقبح عقليين لَمَا كان العنوان الواحد تارةً حَسناً وأخرى قبيحاً، لكن الصدق - مثلاً - تارةً يحكم بحُسنه وأخرى بقبحه، فإذا الحُسن والقبح ليسا عقليين بل هما تابعا لأمْر الشارع ونهيه.

أمّا استلزام عقلية الحُسن والقبح عدم تغاير الحكم على عنوان واحد؛ فباعتبار أن معنى كون الحُسن والقبح من الأمور العقلية أن الحاكم فيها هو العقل لا غير، وحكم العقل - كما هو واضح - تابع لوجود موضوع حكمه، فلو كان الحكم بحُسن الصدق عقلياً فما وجه الحكم بقبحه في بعض الموارد مع كونه صدقاً!

وبعبارة واضحة: إننا لا نتصور وجهاً لتوارد الحكم بالحُسن والقبح على موضوع واحد إلاّ أن يكون السبب أمراً خارجاً عن حكم العقل، وليس في المقام إلاّ أمر الشارع ونهيه.

(١) ينظر: منطق المظفر^{رحمته} ص ٢٣ و ٢٤، تحت عنوان «توضيح في الضروري».

(٢) ينظر: تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل) ص ٣٤٠ و ٣٤١.

والجواب^(١): أن أمر هذا الإشكال سهل بعدما تقدّم أن الحُسن والقبیح تارةً يكون ذاتياً وأخرى عرضياً سواء أكان اقتضائياً أم لا، فما كان ذاتياً كحُسن العدل وقبح الظلم لا يحصل فيه مثل هذا التبدّل، فالعدل حَسَن ما دام عدلاً، والظلم قبيح ما دام ظلماً، والذي يقع فيه التبدّل خصوص العرضي فالعقل عندما يحكم بحُسن الصدق لا يحكم بحسن الصدق بعنوانه بل بما هو عدل ولذا فقد يحكم العقل بقبحه إذا كان مستلزماً للظلم.

والحاصل: أن اتصاف العنوان الواحد بالحُسن تارةً والقبیح أخرى لا يعني أن الحكم تابع لأمر الشارع ونهيه، بل يمكن تصوير هذه المسألة مع المحافظة على كون الحاكم هو العقل بأن يُقال: إنَّ العقل عندما يحكم بحُسن شيء أو قبحه لا يحكم عليه إبتداءً بالاطلاق - إلاّ إذا كان حُسنه أو قبحه ذاتياً كما في العدل والظلم - بل أكثر العناوين حُسنها وقبحها عرضيان، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات، فما كان من تلك الأمور عدلاً حكّم بحسنه وما كان منها ظلماً حكّم بقبحه.

هذا هو المهمّ من أدلّة الأشعري.

(١) قال الماتن رحمته: «والجواب عن هذا الدليل وأشباهه» ما أشبه هذا الدليل نقضهم - كما في شرح المقاصد ج ٤ / ص ٢٨٦، وشرح المواقف ج ٨ / ص ١٨٩ - بقول القائل: «لأكذبن غداً»، إذ لو كان الحُسن والقبیح ذاتيين للزم اجتماع المتنافيين، فإنّه لو كذب في اليوم التالي كان حَسناً من جهة الصدق وقبيحاً من جهة قوله الكذب.

والجواب هو عين ما ذكر في المتن من أن حُسن الصدق بالوعد اقتضائي، فلو كان الموعد به قبيحاً لم يكن الصدق في مورده إلاّ قبيحاً.

أدلة العدالة على عقلية الحسن والقبح:

الدليل الأول: وهو دليل وجداني فإن كل من راجع وجدانه يعلم أنه متى أدرك وجود مصلحة نوعية أو كمال نوعي للإنسان بما هو إنسان سوف يحكم العقل بحسن فعله وبالتالي يمدح فاعله على ذلك، ومن لم يجد من نفسه ذلك فليستقرأ المجتمعات المنكرة للشرائع فإنها تحكم بحسن العدل وقبح الظلم مع وضوح عدم متابعتها لأمر الشارع ونهيه.

قال المحقق الطوسي رحمته الله (١): «وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير الشرع». انتهى.

وأجاب الأشعري عن هذا الدليل فقال (٢): إن ذلك أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم؛ إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع، فلا نسلم جزم العقلاء بكون الشيء الفلاني ممّا ينبغي فعله.

ونحن نقول: الدعوى ليست مجرد حكم المجتمعات غير المتابعة للشرائع بكون العدل مصلحة أو كمالاً، بل الدعوى أنهم حاكمون بحسن فعله واستحقاق فاعله للمدح، كما أنهم يذمون الظالم ويحكمون بقبح فعله،

(١) كما في كشف المراد ص ٤١٨.

(٢) كما في شرح المواقف ج ٨ / ص ١٩٢، وشرح المقاصد ج ٤ / ص ٢٩١.

ويشهد لذلك مبدأ الثواب - كما في المحفزات - والعقاب - كما في إنشاء السجون - الموجودين في كل المجتمعات.

نعم، مدرك حكمهم بحسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى إدراكهم لِمَا في العدل والظلم من مصلحة أو مفسدة نوعيّة، وقد تقدّم بيان ذلك عند التعرّض لأسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح في الأمر الرابع.

إن قلت: المعلوم من مذهب المسلمين اعتقادهم بأنّ أوّل الحضارات شرعية قد أسّسها النبي آدم عليه السلام، ففعل الحكم بأنّ العدل ممّا ينبغي فعله ومدح فاعله وأنّ الذمّ ينبغي تركه وذمّ فاعله، قد أخذ من تلك الحضارة الشرعيّة.

قلت: إن كان الأمر كذلك فلماذا لم يلتزم منكروا الشرائع إلّا بهذه الأمور العقليّة، فلم يأخذوا من آدم إلّا حُسن العدل وقبح الظلم؟! ليس إلّا اضطرارهم إلى هذا الإدراك^(١)، وهذا هو معنى الحُسن والقبح العقليين، وإلّا فمن الواضح أنّ القول بالحُسن الشرعي معناه أنّ منكري الشرائع يأخذون أوامر الشارع بنحو التعبد من دون ملاك، وهذا ما لا يمكن الالتزام به بحقّ من كان منكرًا للشرعيّة، فلا بدّ من تصوير سبب دعاهم للأخذ بهذا دون ذلك.

(١) بناءً على كون الحُسن والقبح من الأمور اليقينيّة الواقعيّة، وإلّا فلو قلنا بالعقلانيّة فالوجه في ذلك معرفتهم توقف حفظ النظام على مبدأي الثواب والعقاب.

الدليل الثاني: ويختصره قول المحقق الطوسي رحمته الله (١): «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» ومعنى العبارة واضح، فإنه يريد أن يقول: إن من نفى عقلية الحُسن والقبیح لا يمكن له إثبات الحُسن والقبیح الشرعي، أي لو كان الحُسن والقبیح شرعيين لَمَا كان الحُسن حَسناً لا عقلاً ولا شرعاً، ولا كان القبیح قبيحاً لا عقلاً ولا شرعاً، ولا إشكال في أننا نحكم بحُسن بعض الأشياء من جهة العقل أو من جهة الشرع.

وقد وقع الكلام في بيان هذه الملازمة، فذكر الماتن رحمته الله تقرّيات ثلاثة، أضعفها الأوّل وأحسنها الأخير (٢):

التقريب الأوّل: أنه لو كانا شرعيين فالحُسن ما أمر به الشارع، والموجود في الخارج أمر الشارع، لكن هذا المقدار غير كافٍ في استكشاف حُسن الفعل بل لا بدّ في حُسن الفعل من ترتّب المدح على الاتيان به، فمن أين نعلم بترتّبه؟ فلا بدّ من حكم العقل بحُسن المدح على الطاعة، فرجع الأمر إلى الحُسن العقلي.

إن قلت: نعلم ترتّب المدح عن طريق الوعد الإلهي به.

(١) كما في كشف المراد ص ٤١٨.

(٢) وعبارة العلامة رحمته الله في شرح هذا الدليل قريبة جداً من التقريب الثالث حيث قال: «لو لم نعلم بحُسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحُسنه؛ لتجويز الكذب». انتهى.

لقليل لك: من قال بصدق الوعد^(١)! بل بناءً على أن الحُسن والقبح من الأمور الشرعيّة وأنّ العقل لا يحكم بشيء فقد يكون الوعد كاذباً فلا يترتب المدح على الفعل، فلا بدّ من الرجوع إلى حكم العقل بقبح خُلف الوعد.

ومن هنا تعرف أنّه لو لم نرجع إلى الحُسن والقبح العقلي فلن نتمكن من اثباتهما؛ إذ لا طريق لاثبات المدح والذمّ إلاّ من طريق العقل.

وأجاب الأشعري^(٢): بأنّه لا يشترط في صدق الحُسن والقبح وجود مدح وذمّ، بل يكفي تعلق الأمر والنهي، وهما ثابتان بالوجدان بعد صدورهما من الشارع.

قال الماتن رحمته تعليقياً على هذا التقريب والجواب عنه: إنّ الدليل المذكور والجواب عنه صرف مصادرة؛ لأنّ المستدلّ يرى لزوم وجود مدح وذمّ في صدق الحُسن والقبح، بخلاف الأشعري الذي يرى عدم لزوم وجود مدح وذمّ لاتصاف الفعل بالحُسن والقبح.

(١) هكذا فهمنا قول الماتن رحمته: «ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذمّ فاعل النهي عنه. . . فمن أين نعرف أنّه صادق في مدحه وذمّه». انتهى.

(٢) كما في شرح المقاصد ج ٤ / ص ٢٩٢ حيث قال: «إنّنا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحُسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحُسن والقبح عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذمّ». انتهى.

فالمستدلّ يقول بأنّ المدح والذمّ لا يثبتان إلاّ من طريق العقل فلا بدّ من الرجوع إلى حكم العقل، والأشعري يرى أنّ المدح والذمّ لا يثبتان بالعقل مع عدم الحاجة إليهما في صدق الحُسن والقبح.

التقريب الثاني: أنّ معنى الحُسن الشرعيّ: أنّ ما أمر به الشارع ينبغي فعله، أي تجب طاعته فنسأل عن الدليل على وجوب هذه الطاعة. إن قيل: «أمر المولى بلزوم طاعته»، فنسأل مرّة أخرى عن الدليل على لزوم طاعة أمر المولى بلزوم طاعته، وهكذا حتّى نرجع إلى حكم العقل بلزوم طاعة أمر المولى، وهو معنى الحُسن والقبح العقليين، فكون المأمور ممّا ينبغي فعله حكم عقلي ولا يمكن أن يكون شرعيّاً.

وعليه، فلو كان الحُسن والقبح من الأمور الشرعيّة لَمَا كانت أوامر المولى ونواهيه واجبة الطاعة، فلا دليل على أنّه ينبغي فعلها أو تركها، فلم يثبت الحُسن والقبح أصلاً.

التقريب الثالث^(١): أنّه لو كانا شرعيين لَمَا ثبتا لا عقلاً ولا شرعاً، أمّا أنّهما لا يثبتان عقلاً فواضح بعد أن رفض الأشعري دلالة العقل. أمّا وجه عدم ثبوتهما شرعاً فلعدم إمكان إثبات الشريعة من أصلها، فإنّ الطريق لإثبات الشريعة منحصر بالنبوة والرسالة، فنسأل عن الدليل على صدق النبي في تبليغ الرسالة، وأنّ ما أتى به هو شرع الله تعالى.

(١) وقد بيّن عين هذا التقريب بلسان آخر، فلاحظ: هداية المسترشدين ج ٣ / ص ٥٢٠ و ٥٢١.

فيقال: لأنه أتى بالمعجزة.

فنسأل عن دليل أمارية وكاشفية المعجزة عن صدق النبي، بعد أن كان من الجائز عقلاً - بعد أن كان الله تعالى قادراً على كل شيء - أن يجري المولى تعالى المعجزة على يد الكذاب، فلا يمكن إثبات الشريعة وصدق النبي في إخباراته إلا إذا قيل بأن إجراء المعجزة على يد الكذاب قبيح عقلاً كي يُقال باستحالة وقوعه من الحكيم، وإلا فلا وثوق بشريعة رسول من الرسل.

قال العلامة الحلبي رحمته^(١): «وقالت الإمامية: لا يحسن في حكمة الله تعالى أن يظهر المعجزات على يد الكذابين، ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة.

وقالت الأشاعرة: يحسن كل ذلك». انتهى.

وأجاب ابن روزبهان فقال^(٢): «لا حُسن ولا قبح عند الأشاعرة، بل جرى عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزة على يد الكذابين لا لقبحه في العقل، وهو يرسل الرسل وهم الصادقون.

ولو شاء الله أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه، ولا يجب عليه شيء، ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». انتهى.

(١) كما في دلائل الصدق ج ٢ / ص ٣٤٨.

(٢) م ن، ص ٣٤٩.

وحاصل جوابه: أننا عرفنا صدق مظهر المعجزة باعتبار أن عادة الله قد جرت على ذلك.

وفيه: أن جريان عادته تعالى على إرسال الصادق حصراً هل هي بملاك ثابت أم لا؟ فإن قيل أنها بملاك كقبح الإغراء فهذا مسلّم أهل العدل ولا يضره التعبير بالعادة، وإن لم يكن لملاك ثابت فيجوز أن تتغيّر عادة الله تعالى فيرسل غير الصادق، فلن يحصل وثوق بنبيّ.

على أنه من أين علم الأشعري بجريان عادته تعالى على إرسال الصادق بالخصوص؟ بل لعلّ كلّ من أرسل لم يكن كذلك، ولا دليل على المنع إلا أن يرجع بذلك إلى حكم العقل.

في الختام ينبغي أن يعلم أن العلماء^(١) قد استدلّوا للقول بالحسن والقبح بآيات قرآنية ظاهرة في أن الله تعالى يحتاج في موارد بقضاء الفطرة بحسن بعض الأفعال وقبحها على وجه يسلم أن الفطرة صالحة لادراك الحسّن والقبح، ولذلك يتخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه، فقد قال الله تعالى في كتابه العزيز^(٢): ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

(١) ينظر على سبيل المثال: هداية المسترشدين ج ٣ / ص ٤٢٦ وما بعدها.

كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ، وقال تعالى^(١): ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾.

وهناك آيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى على نحو تسلّم أن المخاطب يعرفهما معرفة ذاتية ولا يحتاج إلى الشرع بغية التعرف على الموضوع، فكأن الشرع يؤكّد على ما يجده الإنسان بفطرته كما في قوله تعالى^(٢): ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

بل الكتاب صريح في تنزيهه تعالى عما ينسبه إليه المشركون من الأمر بالفحشاء، كما في قوله تعالى^(٣): ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، فهي فحشاء قبل الأمر ولو فرض الأمر بها لكانت كذلك، فالآية دالة على أن الله تعالى منزّه عن الأمر بالقبائح والمنكرات.

(١) القلم / ٣٥.

(٢) النحل / ٩٠. ومعنى هذه الآية على مبنى الفلاسفة أن الله تعالى يأمر بما تطابقت عليه آراء العقلاء لا لشيء إلا لأن العقلاء قد حكموا بحسنة، فتدبر.

(٣) الأعراف / ٢٨.

المبحث الثاني

إدراك العقل للحسن والقبح

بعدهما ثبت في المبحث الأوّل كون الحُسن والقبح من الأمور العقليّة يقع الكلام في قدرة العقل على إدراكهما، فما ثبت في المبحث الأوّل كان قضيةً تعليليّةً وهي: أنّ العقل لو أدرك تمام الملاك من مصلحة أو مفسدة نوعيّة يحكم بأنّ هذا ينبغي فعله أو لا ينبغي، والكلام هنا في قدرة العقل على هذا الإدراك.

هذا، والمنسوب إلى الأخباريين الخلاف في حجّيّة الدليل العقلي، والمعلوم عنهم إجمالاً أنّهم ينكرون حجّيّة الدليل العقلي في الجملة. وقد ذكر الماتن رحمته أنّ كلامهم قد فسّر باعتبار اختلاف عبارتهم بأحد وجوه ثلاثة بل أربعة:

الوجه الأوّل: أن يكون الأخباريون منكرين لإدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين، أي فهم مع كونهم معترفين بواقعية الحسن والقبح وعدم توقّفهما على أمر الشارع ونهيه أنكروا قدرة العقل على إدراك هذه الواقعية.

الوجه الثاني: بعد الاعتراف بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح بعيداً عن تعليم الشرع يمكن أن يكون الأخباري منكرّاً للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذه هي المسألة التي سوف نبحث عنها في المبحث اللاحق.

الوجه الثالث: بعد القول بقدرة العقل على إدراك واقعية الحسن والقبح مع الاعتراف بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، يمكن أن يكون الأخباريون منكرين لحجية الحكم الشرعي المستفاد من هذه الملازمة، وهو معنى إنكار حجية الدليل العقلي الآتي الحديث عنه في الجزء الثالث.

الوجه الرابع: ما ذكره الماتن رحمته في الهامش وهو إنكار قدرة العقل على إدراك خصوص ملاكات الأحكام الشرعية، وهو صحيح مقبول عند الأصوليين وبه تتحلّ عقدة النزاع، ويقع التصالح بين الطرفين^(١).

وعلى كلّ، فكلامنا فيما لو أراد الأخباريون المعنى الأوّل من إنكار قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح مع الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين، فيرد عليهم: أنّه بعدما تقدّم أنّ الحُسن والقبح لا واقعية لهما وراء

(١) يأتي بيانه منه رحمته ص ٢٩٧ تحت عنوان «توضيح وتعقيب».

تطابق العقلاء فلا معنى للتشكيك في قدرة العقلاء على إدراكهما بل هم واقعهما.

وعليه، فمن اعترف بكون الحُسن والقبح عقليين فهو معترف بقدرة العقل على إدراكهما، وإلاّ فلو لم يدركهما العقل لَمَّا ثبتا.

نعم، لو أرادوا من الحُسن والقبح معنى الكمال والنقص أو الملائمة والمنافرة لأمكن التشكيك في قدرة العقل على إدراكهما؛ لكون الحُسن والقبح بهذين المعنيين ممّا له واقعيّة قد يدركها العقل وقد لا يدركها، لكنّه خروج عن محلّ البحث.

أقول: كأنّي لم أفهم حقيقة مراده عليه السلام من هذا المبحث، فإنّ فرق هذا المبحث عمّا سبقه أننا هناك كنّا نتكلّم عن وجود قيم ذاتيّة للأشياء قبل حكم الشارع بوجوبها أو حرمتها، فهل في متعلّقات الأمر والنهي مصالح ومفاسد توجب حكم العقل العملي بحُسنها وقبحها لو اطلع عليها أم لا؟ والكلام هنا عن قدرة العقل على الاطلاع.

وقد عرفت^(١) أنّ العقل العملي إذا أراد الحكم على شيء بأنّه ينبغي فعله أو ينبغي تركه لا بدّ له من سبب ومدرك، وهذا السبب منحصر بإدراك العقل النظري للحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة والكمال والنقص النوعيين.

(١) م ن، ص ٢٧٩، تحت عنوان «أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح».

وعليه، فيحتمل أن يكون نظره في هذا البحث إلى أنه على فرض إدراك العقل النظري كون الشيء ذا مصلحة نوعيّة أو مفسدة كذلك، هل يحكم العقل العملي بحسن أو قبح فعله؟ فهنا لا ينبغي الإشكال على مذهب أهل العدل من وجود حكم للعقل العملي، ولا ينحصر تخريج المسألة بكون واقعيّة الحسّن والقبح - بمعنى ينبغي ولا ينبغي - عين ما تطابقت عليه آراء العقلاء، وإلاّ فعدم حكم العقل العملي في هذا المورد هو عين مقالة الأشاعرة التي تقدّم الحديث عن بطلانها في المبحث الأوّل، فلا وجه لجعل مبحثين في البين.

ويحتمل أن يكون نظره إلى البحث عن قدرة العقل العملي على الحكم بالحسّن والقبح من جهة التشكيك في قدرة العقل النظري على إدراك المصالح والمفاسد النوعيّة، فهذا البحث هو التوجيه الآتي الحديث عنه في أبحاث لاحقة، حيث أنكر الأخباريون قدرة العقل على الاستقلال في إدراك الأحكام وملاكاتهما، وهو عين ما يذكره الماتن رحمته، فلا إشكال في البين.

نعم، استثنى رحمته كما يأتي^(١) ما لو كان الحسّن والقبح من الآراء الحمودة التي تطابقت عليها آراء جميع العقلاء بادي الرأي، وهذا عين ما

استثناء الأخباريون بصريح عبارتهم من استثناء ما يدركه العقل البديهي أو الفطري على اختلاف في تعبيراتهم^(١).

قال المحقق البحراني رحمته الله^(٢): «ولا ريب أن الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها توقيفية تحتاج الى السماع من حافظ الشريعة، ولهذا قد استفاضت الأخبار - كما قد مرّ بك الإشارة إلى شطر منها في المقدمة الثالثة - بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم عليهم السلام وعلم صادر عنهم - صلوات الله عليهم - ووجوب التوقّف والاحتياط مع عدم تيسّر طريق العلم ووجوب الردّ إليهم في جملة منها، وما ذاك إلاّ لقصور العقل^(٣) المذكور عن الاطلاع على أغوارها واحجامه عن التلجج في لجج بحارها، بل لو تمّ للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل وإنزال الكتب، ومن ثمّ تواترت الأخبار ناعية على أصحاب القياس بذلك».

ثمّ وبعدما عرض جملة من الأخبار الدالّة على مطلوبه قال^(٤): «إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة معنى الدالّة على كون الشريعة توقيفية لا مدخل للعقل في استنباط شيء من أحكامها بوجه.

(١) ينظر: هداية المسترشدين ج ٣ / ص ٥٠١ و ٥٣٩ وما بعدها.

(٢) الحدائق ج ١ / ص ١٣١.

(٣) لا يخفى عليك أنّ نظره هنا إلى قصور العقل النظري، فإنّ الاطلاع على أغوار الأحكام وملاكاتهما من وظيفته.

(٤) م ن، ١٣٢ و ١٣٣.

نعم، عليه القبول والانقياد والتسليم لِمَا يراد. وهو أحد فردي ما دلت عليه تلك الأدلة التي أوردها المعترض، إلاّ أنّه يبقى الكلام بالنسبة الى ما يتوقّف على التوقيف.

فنعول: إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهياً ظاهر البدهاة كقولهم: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك، وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإنّ تأيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي وإلاّ فإشكال.

وإن عارضه دليل نقلي فإنّ تأيّد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي إلاّ أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلاّ فالترجيح للنقلي... خلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أريد به المعنى الأخصّ وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذّ وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال. والله العالم». انتهى.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة أنه إذا أدرك العقل أنّ الشيء ممّا ينبغي فعله فهل يستكشف من حكم العقل هذا وجود حكم للشارع على طبقه أم لا؟ فمن قال بالإيجاب قال بالملازمة وأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وقد عرفت فيما سبق أنّ المنسوب له الإنكار في المقام من الأصوليين هو صاحب الفصول رحمته الله (١) (م ١٢٥٤هـ)، مضافاً إلى كونه أحد توجيهات كلام الأخباريين القائلين بعدم جواز الاعتماد على المدركات العقلية في استنباط الأحكام الشرعيّة كما تقدّم في المبحث السابق.

(١) ومن أنكر الملازمة أيضاً الفاضل التوفيقى رحمته الله (م ١٠٧١هـ) في الوافية ص ١٧١ وعمدة أدلته لنفي الملازمة التمسك بما ظاهره توقّف العقاب على بعث الرسول وأنّ كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي مولوي، فحكم العقل عنده غير كافٍ لرفع اليد عن أدلّة البراءة العقلية والشرعية بل يكون داخلياً في عموم «اسكتوا عمّا سكت عنه الله تعالى». وأجيب بما دلّ على حجّية العقل وأنّه حجة باطنية، فلا يكون ممّا سكت عنه الله تعالى بل هو بيان لا يقبح العقاب معه.

وعلى كل، فنظرنا في المقام إلى أنه إذا حكم العقل العملي بأن الفعل ممّا ينبغي فعله فهل يحكم الشرع بذلك أم لا؟

قال الماتن رحمته: إنه بناءً على ما تقدّم من أن واقعية الحسن والقبح هي عين ما تطابقت عليه آراء العقلاء - جميع العقلاء - يعلم أن اتفاق العقلاء على أمر معناه كون الشارع - باعتباره أحد العقلاء - متفقاً في الحكم معهم، وإلا فلو فرض أنه مخالف لهم في الحكم فهذا يعني عدم اتفاق العقلاء على ذلك الحكم، هذا خلف.

وعليه، فقبول كون الحسن والقبح بالمعنى الثالث من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء جميع العقلاء وكون الشارع أحد العقلاء يستلزم القبول بكون حكم الشرع على وفق حكمهم؛ لكونه أحدهم.

ومن هنا تعرف أن الأولى التعبير في المقام بالكشف التضميني دون الكشف الاستلزامي؛ فإن الشارع أحد العقلاء، واتفاقهم كاشف عن حكم الشارع باعتباره أحدهم نظير - أو عين - ما يذكر في الإجماع الدخولي من أن اتفاق الفقهاء حجة؛ لكون أحدهم هو المعصوم، ومن الواضح الملازمة بين شيئين فرع المغايرة بينهما. وهذا ما سوف صرّح به الماتن رحمته في آخر هذا المبحث.

تقسيم الأوامر إلى مولوية وإرشادية:

بعدما عرفت بدهاة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أراد بيان لزوم حمل أوامر الشرع في مورد استقلال العقل بالحكم على الإرشاد والتأكيد دون التأسيس والتحريك.

وقبل بيان مراده عليه السلام لا بأس ببيان الفرق بين الأمر المولوي والإرشادي، فنقول: الأمر المولوي هو كل أمر صدر من المولى بداعي البعث والتحريك فيقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة، وأمّا الأمر الإرشادي فهو كل أمر صدر من المولى لا بداعي البعث والتحريك بل صورته صورة الأمر والبعث لكن واقعه الإخبار إمّا عمّا يستقلّ العقل بالحكم به كالأمر بالطاعة أو الإخبار عن شيء آخر لا يستقلّ العقل به كما في أوامر الطبيب.

والحاصل: أن الأمر المولوي عبارة عن بعث وتحريك بخلاف الإرشادي فإنه مجرد إخبار وإرشاد^(١). وقد ذكروا عدّة موارد للأمر الإرشادي مع اعترافهم بأنّ الأصل في الأوامر المولوية لمكان ظهورها في البعث والتحريك وأنّ حملها على الإرشادية يحتاج إلى دليل، ونذكر جملة منها:

(١) وعبر عنه في نهاية الدراية ج ٤ / ص ٢٠٧ بأنّه أمر من الشارع بما هو عاقل لا بما هو شارع ذو غرض مولوي.

المورد الأول: ما جاء فيه التعليل بمصالح دنيوية فيتكوّن ظهور حالي في كون المولى في مقام النصح دفعا لِمَا قد يترتب على الفعل من المفسد أو تحصيلاً لمنافعه، كما في كثير مستحبات الأكل والجماع، وقد حمل عليه قوله تعالى^(١): ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾؛ فإن الإجماع قائم على عدم وجوب الرهن أو الكتابة في الدين، لكن الآية في مقام الإرشاد إلى كيفية المحافظة على المال، ومن هذا القبيل قوله تعالى^(٢): ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾.

لكن كون ما ذكر صالحاً لصرف الدليل عن الظهور في المولوية مطلقاً غير واضح عندي.

المورد الثاني: الأوامر والنواهي في باب المركبات حيث يذكر بأنّ ظاهر الأمر فيها الإرشاد إلى الشرطيّة، كما في الأمر باستقبال القبلة في الصلاة وأنّ النهي إرشاد إلى المانعيّة، وقس عليها النهي عن القهقهة فيها. والمسألة عرفيّة يكفي للتصديق بها الالتفات إلى عدم وجود وجوبين في مثل هذه المركبات بل الحكم منصبّ على الكلّ، والأمر بالأجزاء والشرائط لا يراد منه البعث والتحرّيك المولوي نحوها بل بيان جزئيتها وشرطيّتها.

(١) البقرة / ٢٨٣.

(٢) البقرة / ٢٨٢.

المورد الثالث: الأوامر والنواهي التي يكون تمام النظر فيها إلى الأثر الوضعي كما هو واضح جلي في باب النجاسات والطهارات، فإنَّ الأمر بالغسل إرشاد إلى كفيّة تحصيل الطهارة وإرشاد إلى وقوع النجاسة، فقولهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» لا يدلُّ على وجود أمر مولوي بلزوم الغسل، بل إرشاد إلى نجاسة الثوب بسبب الملاقاة وأنَّ المطهّر هو الغسل.

المورد الرابع: وهو محطّ نظر الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد حمل الأعلام الأوامر الشرعيّة في كلّ مورد استقلّ العقل بالحكم فيها على الإرشاد، بمعنى أنّ الشارع يرشد الانسان إلى ما يستقلّ العقل بالحكم به، فالعقل عندما يستقلّ بالحكم بحُسن العدل وقد أمر المولى بالعدل، فهذا الأمر يحمل على الارشاد دون المولويّة.

والوجه في الحمل على الإرشاد أحد أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنّ البعث المولوي الشرعي في مورد المستقلات العقلية لغو؛ باعتبار أنّ العقل قد استقلّ بلزوم الانبعاث فبعث الشارع له لا يكون مفيداً للأثر فهو لغو.

الأمر الثاني: أنّ البعث المولوي في مورد المستقلات العقلية ليس عبثياً فقط بل محال، لأنّه من تحصيل المحاصل، فإنَّ المكلف قد وجدت في

نفسه إرادة الانبعاث فأيجادها مرّة أخرى تحصيل للحاصل، بل غاية ما هناك إرشاد وتأكيّد ولا تأسيس في البين.

نعم^(١)، لو قلنا بأنّ حكم العقل بمُحسن العدل - مثلاً - غاية ما يفيد ترتّب المدح والذمّ على فعله على وجه لا يكون هناك دليل على ترتّب الثواب والعقاب من قبل المولى^(٢) أو قلنا بالاستلزام وأنّ مدح العقلاء يستلزم ثواب الشارع لكن لا يدرك ذلك كلّ أحد، فيمكن ألاّ يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذمّ كافياً لدعوة كلّ أحد إلى الفعل إلاّ للأوحد من الناس، فلا لغوية في البين بعد أن كان أكثر الناس لا ينبعثون عن حكم العقل لعدم إدراكهم الثواب الأخرى، فلا مانع من حمل الأمر الشرعي في مثل هذه الموارد على المولويّة؛ لعدم وجود أيّ لغوية ولا تحصيل للحاصل كما هو واضح.

اللهم إلاّ أن يكون لازم الحمل على المولويّة التسلسل كما يأتي في الأمر الثالث.

(١) تفاصيل هذه الاستدراك يأتي الحديث عنها في ضمن مباحث الحجّة عند الكلام عن حجّة الدليل العقلي.

(٢) ذكر الماتن رحمته هنا قاعدة «مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه» ونسبها إلى صريح العلماء المحققين، وأعاد ذكرها وبجنتها في كتاب الحجّة - مج ٢ / ص ١٤١ - حيث نسبها إلى الفلاسفة المحققين ولم يظفر محقق الكتاب بهم هناك. وفي الحقيقة فإنّ قولهم: «مدحه ثوابه وذمّه عقابه» ليس قاعدة فلسفيّة بل مستفاد من رواية في الكافي ج ١ / ص ١١٠، ح ٦ نقلها في كتاب الحجّة، قد ورد فيها قوله عليه: «رضاه ثوابه وسخطه عقابه».

الأمر الثالث: وهو مختصّ ببعض الأحكام العقلية حيث يلزم من مولوية أمر المولى التسلسل، ومثاله - بحسب الظاهر - منحصر بوجود الطاعة ووجوب المعرفة، فإنّ الحكم بوجود الطاعة والمعرفة لا بدّ أن يكون عقلياً ويستحيل أن يكون شرعياً مولوياً، وإلاّ فلو أمر المولى بإطاعته مثلاً، ننقل الكلام إلى نفس أمر المولى وأنّه ما الدليل على لزوم طاعته في أمره وهكذا كما تقدّم بيانه، فلا بدّ أن يكون الأمر في موردها عقلياً.

بل لو غضينا النظر عن لزوم التسلسل من وجود أمر مولوي بالطاعة فإنّه لا معنى لوجود أمر مولوي بها، إذ لا طاعة ولا عصيان مستقلّ لوجوب الطاعة، بل الطاعة هي طاعة الأمر بوجوب الصلاة والصيام والحج، والعصيان هو عصيان هذه المصاديق، فلا يوجد في مورد عصيان الصلاة عقابان أحدهما على عصيان الصلاة والآخر على عصيان الطاعة، بل عصيان واحد على عدم الاتيان بالصلاة، وقس عليه حال الثواب.

وبعبارة أخرى: الأمر المولوي له لوزام كاستحقاق الثواب والعقاب على الاتيان بالمأمور به، فلو كان الأمر بالطاعة مولوياً لكان ينبغي أن يكون لإطاعة «الأمر بالطاعة» ثواباً مستقلاً، مع أنّه لا إشكال في عدم وجود ثواب في المقام بعد أن كانت الطاعة هي طاعة متعلّق المأمور به دون نفس الطاعة. وهذا نظير الأمر بالاحتياط في موارد العلم الإجمالي - الراجع بطريقة أو بأخرى إلى شؤون الطاعة - فإنّ الأمر بالاحتياط ليس إلّا بالاحتياط في الأطراف.

توضيح وتعقيب:

كما تقدّم في أوّل المبحث فإنّ القول بالحُسن والقبح العقليين مستبطن للالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه بعد أن كان الشارع من جملتهم، لا أنّهما متغايران أحدهما مستلزم للآخر، فإنّ الحُسن والقبح العقليين ينشئان عن تطابق آراء جميع العقلاء بما فيهم الشارع.

وعليه، فنحن في غنى عن البحث عن هذه الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فكلّ من إلترم بالحسن والقبح العقليين لا بدّ له من استكشاف حكم الشارع من طريق الكشف التضميني.

نعم، لمّا خالف بعضهم في هذه المسألة مع التزامه الحُسن والقبح العقليين توهم التفكيك، فاحتجنا إلى التفكيك - من ناحية نظرية - وبمحت كلّ مسألة على حدة.

مخالفة صاحب الفصول:

قد عرفت غير مرّة أنّ صاحب الفصول قد خالف في المقام، ومنع من وجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والانصاف أنّ من راجع بيانه قد يفهم منه شيئاً آخر، وذلك إذا عرفت أنّنا نقول بالملازمة في خصوص ما لو كان الحكم العقلي بالحسن والقبح من الأحكام التي تطابقت

المستقلات العقلية / ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ٩٣
عليه آراء العقلاء كافة بحيث يعدّ هذا الحكم عندهم من البديهيات، ففي مثل
هذه الأمور نقول بالملازمة حيث تكون في الغالب ناشئة عن أسباب نوعيّة
كما في مصلحة حفظ النظام.

وأما في مدركات العقل النظري التي يقع في الغالب التخالف بين
العقلاء فيها أو التي يحكم بها العقلاء على طبق العادات أو الانفعالات أو
الخلقيات غير الراجعة إلى المصالح والمفاسد النوعيّة أو الكمال والنقص
النوعي فلا دليل على وجود مثل هذه الملازمة؛ إذ لا دليل على أنّ الشارع
قد وافقهم في أحكامهم في مثل هذه الأمور. أمّا في العادات والانفعالات
والخلقيات فواضح، وأمّا في النظريات فللعلم بأنّ الشارع مطلع على تمام
ملاكات الأحكام بطريق أوضح وأجلى، فلا يصح دعوى اتفاق حكم الشرع
الذي هو العقل الكامل مع حكم الانسان الناقص.

ومن هنا نقول: لو أراد صاحب الفصول عليه السلام من إنكاره للملازمة
إنكاره لها في مثل هذه الأمور فلا إشكال، لكن إنكارها فيما تطابقت عليه
آراء جميع العقلاء بادي الرأي حيث يلحق ذلك عندهم بالبديهيات فهذا ممّا
لا ينبغي صدوره ممّن قال بالحسن والقبح العقليين^(١).

نعم، ملاكات أحكام الله تعالى في الفرعيّات في الغالب لا مسرح
للعقول فيها، بل هي أمور توقيفيّة يتوقّف إدراكها على تعليم من الشارع،

(١) بل يكفي للقول بمجبتها القول بمجّبة سيرة العقلاء المضاة. فتدبّر.

ولذا ذكروا أنه ليس كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا يدرك العقل
المصالح النوعية التي هي وراء أحكام المولى تعالى، ولذا قال عليه السلام: «إن دين الله
لا يصاب بالعقول».

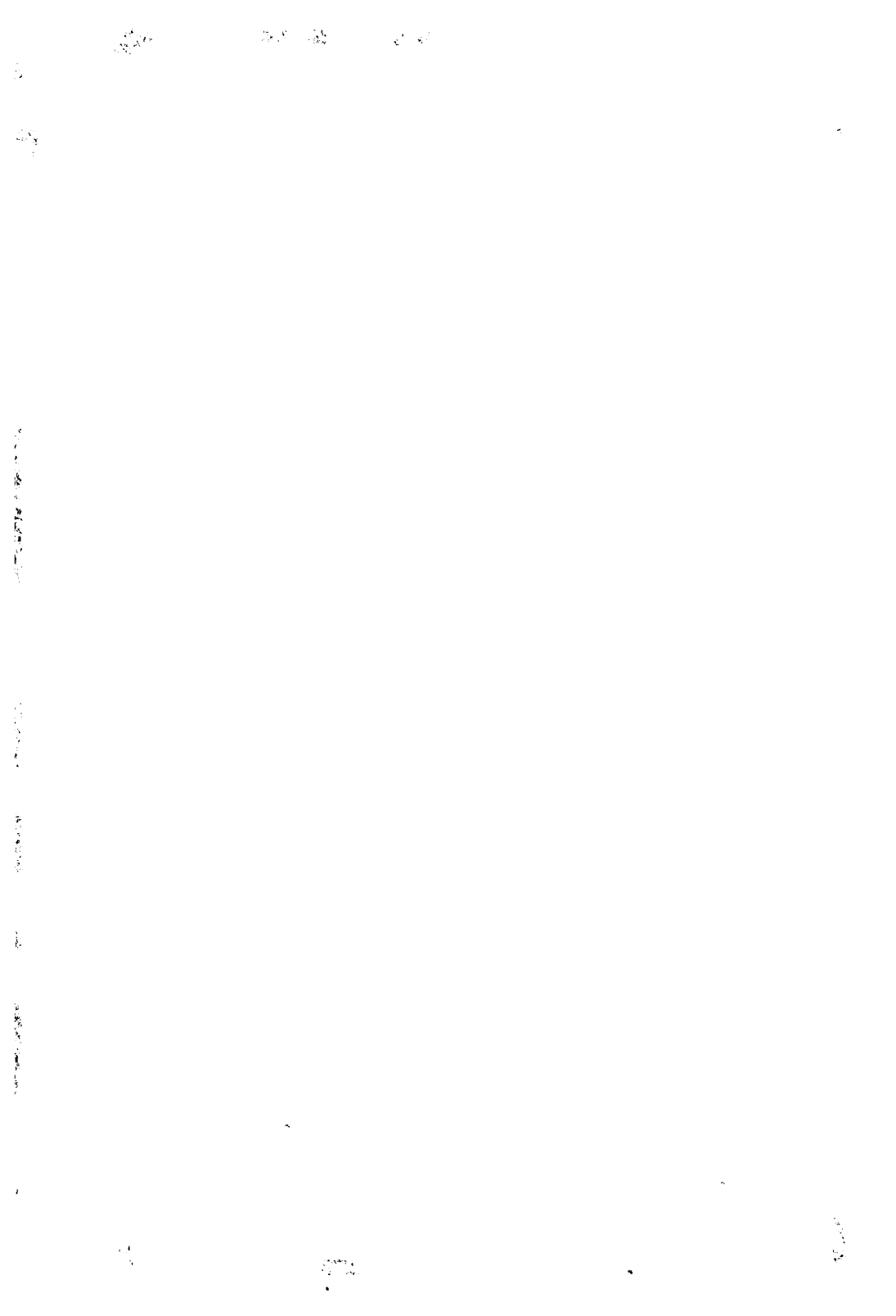
والخلاصة: إن أنكار صاحب الفصول والأخباريين رحمته للملازمة إن
كان إنكاراً لها في المدركات العقلية التي لا ترجع إلى الآراء المحمودة التي
تطابقت عليها آراء جميع العقلاء فهذا مما لا إشكال فيه، وإن كان نظرهم إلى
إنكار الملازمة حتى في هذه الأمور فهو مناقضة صريحة بعد أن كان الشارع
أحد العقلاء.

هذا، وإذا أردت رؤيت تمام ما طرحه صاحب الفصول ومناقشته
فعليك بما ذكره المحقق النائيني رحمته^(١)، فإنه لطيف مفيد، وحاصله: أن صاحب
الفصول رحمته قد أنكر الملازمة في عالم الواقع وقبلها في عالم الظاهر، والنكته في
هذا التفصيل ما بينه الماتن رحمته هنا.

الباب الثاني:

غير المستقلات العقلية





تمهيد:

سبق أن بيّنا كون المراد من «غير المستقلات العقلية» ما لم يستقلّ العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدمتي القياس وهي الصغرى، على أن تكون المقدمة العقلية هي الكبرى، وهي عبارة عن حكم العقل بالملازمة بين الحكم في المقدمة الأولى الشرعية وبين حكم شرعي آخر، كما في الحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والحكم بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، والحكم بالملازمة بين النهي عن الشيء وفساده.

وفي الإجزاء نبحث عن الملازمة بين كون الفعل المأتي به مأموراً به وبين الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، وكون الفعل المأتي به مأموراً به فرع كون الحكم على طبقه، فيستعان بالحكم الشرعي وهو الأمر لاثبات كونه مأموراً به.

ومن هنا تعرف الوجه في عدم التعبير عن الصغرى بالمقدمة الشرعية، فإنّ الصغرى في باب الإجزاء ليست حكماً شرعياً بل هي فعل

المكلف والاتبان بالمأمور به المستفاد من الحكم. هذا ما نبه عليه الماتن بجاء في الهامش.

المسألة الأولى

الإجزاء

تصدير:

الإجزاء لغةً كما في مجمع البحرين^(١) بمعنى الكفاية، وذكر الماتن تبعاً للسان العرب^(٢) والمصباح^(٣) كون الإجزاء مصدر أجزأ بمعنى أغنى عنه. وعندهم بحث في كون الإجزاء مصدر أجزأ أو مصدر جزی، والأمر سهل بعد أن كانت المعاني المذكورة متقاربة جداً.

وعلى كلٍّ، فلا ثمة لتحقيق المراد من الإجزاء بعد أن لم يرد هذا التعبير في آية أو رواية، بل يريدون من الإجزاء في محلّ البحث بيان عدم وجوب الاعادة في الوقت وعدم وجوب القضاء خارجه.

(١) مجمع البحرين ج ١ / ص ٨٥.

(٢) لسان العرب ج ١ / ص ٤٦.

(٣) المصباح ج ٢ / ص ١٠٠.

قال الشيخ رحمته (١) بعدما بيّن كون البحث عن أن الاتيان بالفعل المأمور به على وجهه هل يقتضي الكفاية عن الاتيان به ثانياً؟: «فالظاهر أنه لم يثبت لأهل الأصول في لفظ «الإجزاء» اصطلاح جديد، وتفسيرهم له بإسقاط القضاء إنّما هو من باب بيان محصل المراد، لا أنه يراد من لفظ الإجزاء خصوص إسقاط القضاء». انتهى.

وفي هداية المسترشدين (٢) أن الصواب التعبير عنه بإسقاط التعبد بالأمر ثانياً؛ لشموله لما لا قضاء له بأصل الشرع - كالجمعة والعيدين وغيرها - بخلاف ما لو فسّر الإجزاء بما أسقط القضاء.

قوله رحمته في صدر هذا التصدير: «لا شكّ في أن المكلف إذا فعل بما أمر به» والمراد: إذا أتى بما أمر به.

(١) مطارح الأنظار ج ١ / ص ١١٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ / ص ٧٠١.

تحرير محلّ الكلام:

اعلم أنّ حكم الله تعالى المستكشف من الأمر تارةً يكون واقعياً وأخرى ظاهرياً، ويأتي^(١) بيان المراد من الحكم الظاهري في هذا البحث وأنه مغاير لما تقدم في أوّل الكتاب حيث كان مختصاً بالأحكام الثابتة بالأصول العمليّة، وأمّا هنا فيراد من الحكم الظاهري كلّ حكم ثبت في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، فيشمل ما ثبت بالأمارات والأصول العمليّة على أن يختصّ الحكم الواقعي بما كان مستكشفاً عن طريق القطع.

والأمر الواقعي تارةً يكون اختيارياً كما في الوضوء، وأخرى اضطرارياً - أي ثابتاً في ظرف الاضطرار - كما في التيمم الثابت في صورة عدم القدرة على الوضوء.

ولا إشكال في أنّ امتثال الأمر يعني عن أمر نفسه، فالإتيان بالمأمور به على وجهه^(٢) أي تامّ الإجزاء والشرائط - سواء أكان الأمر واقعياً اختيارياً أم واقعياً اضطرارياً أم ظاهرياً - يُسقط أمر نفسه، فمن أتى بالوضوء لا يجب عليه الوضوء بعد ذلك، ومن أتى بالتيمم لا يجب عليه التيمم بعد ذلك؛ باعتبار أنّ المكلف قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٠٧، تحت عنوان «الأمر الظاهري».

(٢) قال الشيخ رحمته الله في مطارح الأنظار ج ١ / ص ١١٢: «اعلم أنّ المراد بـ«الوجه» في العنوان هو الإتيان بالمأمور به مشتملاً على جميع ما يعتبر فيه شرطاً [يعني الأجزاء] أو شرطاً». انتهى.

وبعبارة أخرى: إنَّ الاتيان بالمأمور به بالكيفية التي اعتبرت في متعلّق الأمر امتثال لذلك الأمر بغض النظر عن طبيعة الأمر وأنه واقعي أو ظاهري، وامتثال أيّ أمر مجز عن نفسه بدهاءة؛ لأنّه قد حصل بالفعل ما دعا إليه الأمر وانتهى الغرض من إنشائه وهو بعث المكلف نحو تحقيق المتعلّق، ويستحيل أن يبقى الأمر والبعث بعد حصول الغرض من إنشائه وهو تحقيق المتعلّق من قبل المكلف؛ لانتهاء صلاحية الأمر كباعث نحو تحقيق المطلوب بعد فرض الاتيان به، وإذا انتهى أمد الأمر بتحقيق علته الغائية - وهي الاتيان بالمأمور به - استحال بقاء الأمر إلاّ إذا جوّزنا بقاء المعلول - وهو الأمر - في صورة انعدام العلة الغائية، وهو البعث نحو المأمور به.

قال السيّد الخوئي رحمته عند بيان وجه سقوط الأمر بعد الاتيان بمتعلّقه^(١): «إنّ المكلف إذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الإجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر، وإلاّ لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً أو بقاء الأمر^(٢) بلا ملاك ومقتض، والجميع محال.

أمّا الأوّل [وهو لزوم الخلف]؛ فلأنّ لازم بقاء الأمر تعدّد المطلوب لا وحدته، وهو خلف.

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٦.

(٢) هذا التعبير أولى من تعبير الماتن رحمته بـ«حصول المعلول بلا علة»، فإنّ الكلام عن بقاء الأمر، وإن أمكن تأويل العبارة.

وأما الثاني [وهو عدم إمكان الامتثال أبداً؛ فلأنّ الامتثال الثاني كالامتثال الأوّل، فإذا لم يكن الأوّل موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، وهكذا.

وأما الثالث [وهو بقاء الأمر بلا ملاك ومقتض]؛ فلأنّ الغرض إذا تحقّق في الخارج ووجد كيف يعقل بقاء الأمر؛ ضرورة استحالة بقائه بلا مقتض وسبب». انتهى.

والحاصل: أنّه لا كلام في إجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره سواء أكان واقعياً اختيارياً أم اضطرارياً أم ظاهرياً، وإنّما الكلام في إجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الاختياري فعندنا أمران؛ أحدهما اضطراري ثابت في صورة العذر والآخر اختياري، فلو أتى بالفرد الاضطراري فلا إشكال في إجزائه عن أمر نفسه، والكلام في إجزائه عن الأمر الاختياري بعد ارتفاع العذر، فهل يجب عليه الأداء داخل الوقت أو القضاء خارجه بعد ارتفاع العذر، أم أنّ الاتيان بالفرد الاضطراري قد أجزأ عنه؟

وقس عليه حال الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري كما لو ثبت وجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة بالأمانة ثم انكشف الخلاف في الوقت أو بعد الوقت وأنّ المتعيّن صلاة الظهر، فهل يجزئ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي فيسقط وجوب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه أم لا؟

ولأجل هاتين المسألتين عقدت مسألة الإجزاء، فالكلام في مقامين:

أحدهما: في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري
بعد ارتفاع العذر.

وثانيهما: في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي بعد
انكشاف الخلاف.

في حقيقة هذا البحث:

عنون القدماء هذه المسألة بقولهم^(١): «هل الأمر بالشيء يقتضي
الإجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه»، فأسندوا الدلالة على الإجزاء إلى

(١) اعلم أنّ من لاحظ كلمات الأوائل من الأصوليين سوف يجدهم قد خصّوا البحث في إجزاء
الاتيان بالمأمور به عن أمر نفسه، ولم يتعرّضوا لِمَا هو عمدة نظر أعلامنا المتأخرين، وهذه
مسألة سوف نستفيد منها عند التعرّض لدعاوي الإجماع التي يأتي الحديث عنها.
وعلى كلّ، فالذي قاله المفيد رحمته مما يناسب هذا البحث كما في مختصر التذكرة
للكرجكي رحمته ص ٣٠: «امتثال الأمر مجز لصاحبه ومسقط عنه فرض ما كان وجب من الفعل
عليه». وقال المرتضى رحمته في الذريعة ج ١ / ص ١٢١: «الأمر هل يقتضي إجزاء الفعل المأمور
به»، وقال شيخنا الطوسي رحمته في العدة ج ١ / ص ٢١٢: «الأمر هل يقتضي كون المأمور به
مجزياً أم لا»، وقال المحقق رحمته في المعارج ص ٧٢: «الأمر يقتضي الإجزاء، ونعني بذلك سقوط
التعبّد عند الاتيان بالمأمور به»، وقال العلامة رحمته في المبادئ ص ١١٦: «الأمر يقتضي الإجزاء:
الحقّ ذلك، والمراد بالإجزاء خروجه عن عهدة التكليف بفعل المأمور به على وجهه». ولاحظ:
القوانين ج ١ / ص ١٢٩، وهداية المسترشدين ج ٢ / ص ٧٠٥، والفصول ص ١١٦.

الأمر، ومن الواضح أن عالم الأوامر هو عالم الدلالة والظهور فيكون البحث على هذا من مباحث الألفاظ والدلالة.

وأما المتأخرون فلمَّا رأوا أنَّ الأمر بما هو أمر ليس من شأنه الدلالة إلاَّ على البعث، والمقتضي للإجزاء وعدمه إنَّما هو الاتيان بالمأمور به أسندوا الإجزاء إلى الاتيان، فقال في الكفاية^(١): «هل الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء».

وواضح الفرق بين الاقتضاء في العنوان الأوَّل والثاني، فإنَّه حيث أسند إلى الأمر كان بمعنى الظهور نظير قولهم: «الإطلاق يقتضي الشمول لجميع أفراد الجنس». وأما في العنوان الثاني حيث أسند الاقتضاء إلى الاتيان فيراد منه العليَّة والتأثير كما يُقال: «النار تقتضي الحرارة»، فنفس الاتيان هو علَّة الإجزاء وسقوط الاعادة والقضاء.

ومن هنا ذكر الماتن رحمته أنَّ حقيقة البحث عن ثبوت الملازمة عقلاً^(٢) بين الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري وبين الإجزاء والاكْتفاء به عن امتثال الأمر الأوَّل الاختياري الواقعي، فتدخل هذه المسألة في ضمن

(١) الكفاية ص ١٠٤، وتبعه على ذلك المحقق النائيني رحمته في فوائد الأصول ج ١ / ص ٢٤١، وهذا

العنوان هو الذي ذكره الشيخ رحمته على ما في مطارح الأنظار ج ١ / ص ١٠٩.

(٢) أي هل العقل النظري يرى الملازمة بين الاتيان وسقوط الاعادة والقضاء أم لا، فالبحث عن مدركات العقل النظري كما لعلَّه واضح.

الملازمات العقلية ولا وجه لجعلها - كما يظهر من عبارات المتقدمين^(١) - من باب مباحث الألفاظ؛ لأنّ الإجزاء ليس من مقتضيات الأمر بل من شؤون الاتيان بالمأمور به، أي أنّ الاتيان بالمتعلّق على وجهه هل يقتضي بحكم العقل الإجزاء، فالعقل هو الحاكم بالسقوط وعدمه باعتبار ما في اتيان الفعل من تحقيق لغرض المولى عبر الامتثال فلا إعادة ولا قضاء.

قال الشيخ رحمته^(٢): «الظاهر أنّ البحث هذا إنّما هو في اقتضاء الاتيان بالمأمور به عقلاً الإجزاء، فليس البحث من الأبحاث اللغوية التي يطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو انصرافاً، فيعمّ البحث ما إذا كان الأمر مستفاداً من الإجماع ونحوه من الأدلّة الغير اللفظية». انتهى.

(١) بل هو الظاهر من المحقق العراقي رحمته على ما في نهاية الافكار ج ١ / ص ٢٢٣، وقرّبه بعض مشايخنا المدققين رحمته بأنّ من لاحظ المهمّ من النكات التي تذكر لبيان إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الاختياري أو الظاهري عن الواقعي سوف يرى أنّ عمدة النكات التي توجه إليها الأعلام هي نكات استظهارية إثباتية، نظير النكات التي ذكرت لبيان اقتضاء الأمر التوصلية والتعبدية. والمائز بين المسألة العقلية واللفظية الحاكم والمثبت لها كما لا يخفى.

وعلى كلّ، فلا ينبغي الشكّ في وجود جنبه لفظية معتدّها لهذا البحث بمقاميه.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ / ص ١٠٩.

تبديل الامتثال بالامتثال:

هذا حاصل الكلام في تحرير محلّ النزاع، وقد نبّه الماتن رحمته في الهامش على مسألة لا بدّ من التعرّض لها وهي في جواز تبديل الامتثال بالامتثال. فبعدما تقدّم أنّه لا إشكال في إجزاء الاتيان بالفعل عن أمر نفسه، يقع الكلام في إمكان تكراره^(١) اختياراً، فمن صلّى الظهر هل يجوز له أن يعيد صلاة الظهر بنيّة أن الصلاة الثانية هي الفريضة أم لا؟ فهل يجوز له تبديل الامتثال الأوّل بامتثال ثانٍ؟

قال في الكفاية^(٢): «لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال، والتعبّد به ثانياً بدلاً عن التعبّد به أولاً. . . وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به. كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع العبد وجب عليه اتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلاّ لَمَا أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للأمر. كما كان له قبل اتيانه الأوّل بدلاً عنه.

(١) لا بمعنى مطلق التكرار بحيث يكون مجموع الأفعال عبارةً عن امتثال واحد بل بمعنى جعل الامتثال خصوص الفرد الثاني منه.

(٢) الكفاية ص ١٠٧ و ١٠٨.

نعم، فيما كان الاتيان علة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل.

ويؤيد ذلك، بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة أن الله تعالى يختار أحبهما إليه». انتهى.

وبيان ما ذكره رحمته: أنّ المتعلّق - أي المأمور به - الذي أتى به المكلف أولاً؛ تارة يكون علة تامّة لتحقيق غرض المولى كما في مثال رفع العطش عبر الأمر بإهراق الماء في فم المولى، وأخرى علة ناقصة كما لو كان العبد مأموراً باحضار الماء إلى المولى، وثالثة يشكّ في المسألة.

فعلى الأوّل لا معنى لتبديل الامتثال بعد أن كان الاتيان بالمأمور به يستلزم قهراً تحقّق تمام غرض المولى من الأمر، والامتثال الثاني غير مأمور به جزماً إلاّ إذا جوّزنا بقاء المعلول - وهو الأمر - من دون علة وهو الغرض.

وعلى الثاني فإنّ تبديل الامتثال بمكان من الامكان بعد أن كان المأتي به غير محقّق لتمام غرض المولى، فالعلة الغائية ما زالت موجودة، والانبعث ما زال ممكناً.

وأما لو شككنا في كون المأتي به محققاً لتمام الغرض أو لا، فهنا يمكن للمكلف تبديل الامتثال بعد أن كان محتملاً لبقاء الأمر، وإن كان الظاهر أنّه

لا بدّ له من الاتيان به رجاءً هرباً من محذور التشريع، وإدخال في الدين ما ليس منه.

والمتحصّل: أنّ تبديل الامتثال بامتثال آخر ممكن بشرط أن لا يعلم أنّ المأتي به محقق لتمام غرض المولى، ومّا يدلّ على جواز تبديل الامتثال بالامتثال أخبار إعادة الصلاة المؤداة فرادى جماعة، وإليك بعضها:

الخبر الأوّل: معتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال ^(١):
«في الرجل يصليّ الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصليّ معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» أي يجعل ما صلاه ثانياً جماعة هي الفريضة بدل ما صلاه فرادى ^(٢).

الخبر الثاني: مرسلتي الصدوق قال ^(٣): «وقال رجل للصادق عليه السلام: أصليّ في أهليّ ثم أخرج إلى المسجد فيقدّموني؟ فقال: تقدّم لا عليك وصلّ»
.م.م.

قال: وروى: أنّه يحسب له أفضلهما وأتمّهما».

(١) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.

(٢) وهو ما فهمه الشهيدان عليهما السلام كما في الذكرى ج ٤ / ص ٣٨٣، وروض الجنان ج ٢ / ص ٩٨٩، وقد تأول المقدّس الأردبيلي رحمته الله الرواية كما في مجمع الفائدة ج ٣ / ص ٢٩١، فلاحظ.

(٣) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ٣ و ٤.

الخبر الثالث: معتبرة أبي بصير قال^(١): «قلت لأبي عبد الله ﷺ: أصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت؟ فقال: صلّ معهم، يختار الله أحبهما إليه».

وعمدة نظر الكفاية - كما يظهر من عبارته - إلى أحد الخبرين الأخيرين مع أن الحديث الأوّل أدلّ على المطلوب.

وعلى كلّ، فقد وافقه المحقق النائيني ﷺ في الجملة، فقال^(٢): «يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر في مقام الثبوت إلّا أنّه يحتاج إلى دليل في مقام الاثبات كما ثبت في تبديل الصلاة^(٣) الفرادى بالصلاة جماعة، أو تبديل صلاة المأموم أو الامام بالصلاة إماماً ولم يثبت في غير ذلك، وأمّا الأمر بإعادة صلاة

(١) م ن، ص ٤٠٣، الباب نفسه ح ١٠. وفي نسخة الوسائل المطبوعة قولهم: «عن يعقوب» والصحيح كما في الكافي ج ٣ / ص ٣٧٩ عن «يونس بن يعقوب».

(٢) أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٨٢. وذكره عينه في الفوائد ج ١ / ص ٢٤٣. وينظر: نهاية الأفكار ج ١ / ص ٢٢٦.

(٣) من لاحظ كلماتهم قد يظهر له أنّ المثال الوحيد المذكور في الشريعة هو ما ورد في كتاب الصلاة، لكن قد ورد في كتاب الحج ذلك، فإنّ المخالف المستبصر إذا كان قد حج على مذهبه لا يجب عليه أن يعيد الحج بعد الاستبصار، لكن قد ثبت استحباب إعادته للحج بعد ذلك. وقد نصّ على كون ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال في خبر الفقيه عن أبي عبد الله الخرساني عن أبي جعفر الثاني ﷺ قال: «قلت: إنّي حججت وأنا مخالف وحججت حجتي هذه وقد منّ الله عليّ بمعرفتكم، وعلمت أنّ الذي كنت فيه كان باطلاً، فما ترى في حجتي؟ قال: اجعل هذه حجة الاسلام وتلك نافلة». وسائل الشيعة ج ١١ / ص ٦٢، باب ٢٣ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ح ٤. ولاحظ: روضة المتقين ج ٥ / ص ٣٢.

الآيات ما دامت الآية باقية^(١) فليست من باب تبديل الامتثال بالامتثال بل من باب استحباب الاعادة في نفسها ما دامت الآية باقيةً بعد سقوط الأمر الوجوبي بامتثاله.

والحاصل: أن رفع اليد عمّا وقع وجعل غيره مكانه وإن كان ممكناً في حدّ نفسه إلاّ أنّه ما لم يكن هناك دليل دالّ عليه لا يمكن الالتزام به». انتهى.

فالفرق بين المحققين أن ظاهر الآخوند^(٢) كون تبديل الامتثال على مقتضى القاعدة^(٣) باعتبار أن الأصل عدم سقوط تمام الغرض باتيان المأمور به، بخلاف المحقق النائيني^(٤) الذي يرى أن المحتاج إلى دليل هو عدم سقوط الغرض عند امتثال الأمر.

ثم إنّ الماتن^(٥) تبعاً لشيخه الأصفهاني^(٦) ذهب إلى عدم جواز تبديل الامتثال بالامتثال، والوجه فيه أنّ الاتيان بالمأمور به دائماً يكون محققاً لتتمام الغرض، ولا يتصور أن يأمر المولى بما لا يحقّق تمام غرضه، فإنّ الغرض من الأمر دائماً على قدر المأمور به، وما ذكر في مثال الماء غير تامّ؛ لأنّ الغرض من الأمر باحضار الماء هو تمكين المولى من تحصيل الماء عند إرادة

(١) كما في معتبرة معاوية بن عمّار قال: «قال أبو عبد الله^(ع): صلاة الكسوف، إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد». وسائل الشيعة ج ٧ / ص ٤٩٨، باب ٨ من أبواب صلاة الكسوف ح ١.

(٢) وهو المستظهر من كلام الشيخ حسن^(ع) في المعالم ص ٥٥.

(٣) نهاية الدراية ج ١ / ص ٣٧٣ و ٣٧٤. ومثّن ذهب إلى عدم معقولية الامتثال بعد الامتثال السيّد الخوئي^(ع) على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٦.

الشرب، وأمّا رفع العطش فهو الغرض المترتب على شرب الماء، وهذا لم يؤمر به العبد.

والحاصل: أنّ ما ذكر في الكفاية تامّ لو كان للأمر غرض أدنى وأعلى، مع أنّ الأمر ليس له إلاّ غرض واحد وهو الاتيان بالمأمور به، وما يتصور أنّه غرض أعلى لا علاقة له بالأمر بل فعل الأمر، والأمر ساقط بمجرد الاتيان بمتعلّقه.

وأما بالنسبة لِمَا ورد في الأخبار فالقائل بالاستحالة محتاج إلى التأويل، فحملها الماتن رحمته على أنّ الأمر بالاعادة ندبي لا وجوبي، ومعنى قوله عليه السلام: «يختار الله أحبهما إليه» أنّ الله تعالى في مقام إعطاء الثواب والأجر يعطي العبد ثواب أحبهما إليه، وإلاّ فامتثال الأمر الوجوبي قد حصل بالصلاة فرادى لكن يعطى أجر الجماعة لمكان إعادته ندباً لهذه الصلاة.

وفيه: أولاً: أنّ لازم ما ذكره أن يعطى العبد ثواب أحدهما مع أنّه مستحقّ لثواب كلتا الصلاتين، لا ثواب صلاة واحدة.

ثانياً: أنّه لو سلّم هذا التأويل بالنسبة لمرسلة الصدوق وخبر أبي بصير، فإنّ معتبرة هشام بن سالم آية عن ذلك، حيث قال عليه السلام: «ويجعلها الفريضة إن شاء» أي يجعل ما صلّاه ثانياً هو الفريضة.

ثم إنَّ القائلين بالاستحالة قد ذكروا أوجهاً آخر لتأويل هذه الأخبار^(١)، والأحسن العمل بظاهره كما فعل المحقق النائيني رحمته بعد أن كانت دعوى الاستحالة العقلية غير واضحة؛ لوجدانيّة المثال المذكور في الكفاية. ويمكن تخريجه من جهة أنَّ بعض الأغراض التي يؤمر بتحقيقها العبد تكون مقدّمة لشيء كما في مثال احضار الماء، فالمولى إنّما أراد الفعل لا لنفسه بل من أجل رفع العطش، ولا يسقط الاشتياق إلى المقدّمة إلاّ بعد تحصيل ذبيها، فالغرض الأدنى لا يكون مسقطاً لأمره إلاّ بعد تحقّق الغرض الأعلى.

(١) ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ٣٧ وما بعدها، وبحوث في علم الأصول ج ٢ / ص ١٢٩ وما بعدها. وقد سلك الشهيد الصدر رحمته طريقاً آخر لبيان الاستحالة وأنَّ الأمر غير قابل للتحريك بعد تحقيق متعلّقه، وأوّل الأخبار بما سمّاه بهدم الامتثال وبتعبير بعض مشايخنا عليه السلام «منع تحقّق الامتثال» بمعنى أنَّ شرط الواجب أن لا يكون ملحوقاً بفرد أفضل أو باختيار المكلف لفرد آخر، وإلاّ لكشف ذلك عن عدم تحقّق الامتثال بالأوّل. وتفصيله في محلّه.

عود إلى مسألة الإجزاء:

هذا تمام الكلام في مسألة تبديل الامتثال بالامتثال، ولنعد إلى مسألتنا حيث ذكرنا أنّ إجزاء المأمور به عن أمر نفسه ضروري، والكلام يقع في مقامين:

أحدهما: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري بعد ارتفاع العذر.

ثانيهما: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي بعد انكشاف الخلاف.

المقام الأوّل

الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة أوامر لا تحصى تختصّ بحال الضرورات وتعذرّ امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج في امتثالها، كما هو حال بالنسبة للتيمم ووضوء الجبيرة المشرّعين للعاجز عن الوضوء التامّ.

ثم إنّ الاضطرار لترك تكليف ما له أسباب متعدّدة، فقد يكون الاضطرار إلى الترك مسبباً عن عدم القدرة على الاتيان بالتكليف، وقد يكون قادراً على الاتيان به لكنّه مستلزم للعسر والحرج أو الضرر، وكلامنا في هذا البحث عامّ يشمل جميع صور الاضطرار.

وقد ذكر الماتن رحمته أنّ الاضطرار يرفع فعلية التكليف بمعنى أنّ المضطر ليس مخاطباً بالتكليف المضطر إلى تركه، فمن كان الوضوء عليه حرجياً أو ضرورياً لا يتوجه إليه تكليف بالوضوء، والدليل على هذا ما دلّ

على نفي التكليف بحقّ العاجز كقوله تعالى^(١): «لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها» أي لا يكلف الله نفساً إلاّ على قدر طاقتها، فالتكليف لا يكون متوجهاً إلى من لا يطيقه. ومثله ما رواه الصدوق بسنده المعتبر عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٢): «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي تسعة أشياء» حيث عدّ منها «ما اضطروا إليه». فكلّ ما اضطرّ إليه الانسان قد رفع عنه، وهو ممّا لا إشكال فيه، وقد ثبت هذا المعنى بأخبار آخر متعدّدة.

غير أنّ الشارع المقدّس حرصاً على بعض العبادات لا سيّما الصلاة التي لا تترك بحال ومقدّماتها أمر عباده بالاستعاضة عمّا اضطرّوا إلى تركه بالاتيان ببديل عنه، فأمر بالتييم بدلّ الوضوء والغسل، وقد ورد في معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أبي ذرّ رضي الله عنه أنّه أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال^(٣): «يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء. قال: فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت أنا وهي، ثم قال: يا أبا ذر، يكفيك الصعيد عشر سنين»، فالتيمم بدل عن الوضوء في صورة تعذرّه.

(١) البقرة / ٢٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ / ص ٣٦٩، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ١، وليس في السند من يمكن التأمّل فيه إلاّ شيخُ الشيخ الصدوق رحمته «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» الذي هو شيخ الحسين بن عبيد الله الغضائري أيضاً، وهو من مشايخ الإجازة المعروفين جداً ولم يطعن عليه أحد من الناس، فلا ينبغي الاشكال.

(٣) م ن، ج ٣ / ص ٣٦٩، باب ١٤ من أبواب التيمم ح ١٢.

وأيضاً قد أمرنا بالمسح على الجبيرة بدلاً من غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل، فمثلاً قد ورد في كتاب ابن محبوب عن عليّ بن رباط عن عبد الأعلى مولى آل سام قال^(١): «قلت أبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى^(٢): ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ امسح عليه». وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأوّلي الاختياري أو في حال الحرج في امتثاله.

ثم إنه لا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الاختيارية، وقد تسمّى بـ«الأوامر الثانوية» تنبيهاً على أنّها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف، وإذا امتثلها المكلف فقد أدّى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها؛ لِمَا تقدّم في التصدير من إجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقاً عن أمر نفسه.

والكلام في هذا المقام فيما لو أدّى المكلف المأمور به بالأمر الاضطراري ثم ارتفع العذر في الوقت أو بعد الوقت، فهل يجب عليه الاتيان

(١) م ن، ج ١ / ص ٤٦٤، باب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥. ومولى آل سام روت عنه الأجلّة ومنهم صفوان.

(٢) الحج / ٧٨.

بالمأمور به بالأمر الاختياري إعادة أو قضاء أو لا يجب عليه ذلك، بل يكون الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزياً عن الأمر الاختياري؟

في أن القول بالإجزاء فرع القول بجواز البدار:

والكلام في خصوص الإجزاء عن الاعادة^(١)، والمراد من جواز البدار جواز المبادرة إلى الاتيان بالمأمور به ولو لم يحصل للمكلف بأس بعدم ارتفاع العذر في ضمن الوقت، فمن كان فاقداً للماء أوّل الوقت وعلم أو ظنّ وجدانه بعد ذلك وفي آخر الوقت، فهل يجوز له التيمم في هذه الحال أم أنه لا يجوز له البدار بل يجب عليه الانتظار، فإن حصل الماء بعد ذلك توضاً؟

وجواز البدار كما يذكر في باب التيمم، يذكر في وضوء الجبيرة حيث يعلم المجروح أو المقروح أو يظنّ البرء في آخر الوقت، ويذكر في كتاب الصلاة كما في جواز الصلاة عرياناً لمن يظنّ تحصيل الساتر في الوقت، ويذكر أيضاً في مسألة الاستنابة في رمي الجمرات.

(١) وأما القضاء فهو خارج عن نظره هنا باعتبار أن البحث عن القضاء فرع استمرار العذر تمام الوقت.

والحكم بجواز البدار وعدمه مسألة فقهية تستنبط في نفس هذه الأبواب تبعاً لِمَا يستظهر من أدلتها^(١)، وما يريد الماتن رحمته التنبيه عليه هنا أنه لو قلنا بعدم جواز البدار ثم ارتفع العذر في ضمن الوقت فما وقع من المكلف لم يكن مأموراً به، فلم يكن ممثلاً للمأمور به بالأمر الاضطراري؛ إذ هو مأمور بالاتيان بهذا الفرد بقيد عدم البدار، فلم يأت به على وجهه فلا يتوهم الإجزاء. والمأتي به إنما يحتمل إجزاؤه عن الأمر الاختياري فيما لو كان صحيحاً في نفسه، فلا بدّ للقول بسقوط الاعادة فيما لو ارتفع العذر ضمن الوقت من كون المأتي به أولاً صحيحاً وهذا لا يتم إلا إذا قلنا بجواز البدار.

الحقّ في هذه المسألة:

بعدما ذكر الماتن رحمته إجماع العلماء على إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري، بيّن أنّ هذا الاجماع ليس ناشئاً عن بداهة هذا الحكم بل لا بدّ أن يكون له مدرك نظري، وإلاّ فمن قال بعدم الإجزاء في المقام لم يخالف بداهة بديهيّ.

(١) في ختام هذا البحث - إن شاء الله تعالى - سوف نحاول جمع المهّم من النكات التي عليها العمل في استنباط الأحكام الفقهية، ونبيّن كيف أنّ بعض أسنة جعل البديل الاضطراري تلازم عدم جواز البدار بخلاف بعض أسنتها الأخرى، فانتظر.

وبيانه مع إضافات جاءت في الكفاية^(١): أن الاحتمالات الثبوتية في المأمور به بالأمر الاضطراري قياساً له على الأمر الأوّلي أربعة بالحصص العقلي: فإنّ المأمور به بالأمر الاضطراري إمّا أن يكون وافياً بتمام ملاك الأمر الاختياري وإن لم يكن من سنخه أو لا يكون كذلك.

وعلى الثاني حيث لا يكون الاضطراري وافياً بتمام الملاك فإنّ أن يكون الغرض الفائق غير ممكن التدارك^(٢) أو لا، بحيث يكون المقدار الفائق من الملاك ممكن التدارك.

وعلى الثاني حيث يكون تحصيل المصلحة الفائقة ممكن التدارك فإنّ أن تكون هذه المصلحة غير واجبة التحصيل وإمّا أن تكون واجبة التحصيل.

(١) الكفاية ص ١٠٨. وهذه التقسيم الثبوتي قد حاول بعض الأصوليين الاستفادة منه لبيان الإجزاء في المقام عن طريق عقلي، باعتبار أنّ الإجزاء ضروري بناءً على الاحتمالات الثلاثة الأولى حيث يكون وافياً بتمام الملاك أو معظمه مع عدم إمكان التدارك أو مع عدم وجوبه، بخلاف الاحتمال الأخير حيث يكون الباقي واجب التدارك. فحاولوا بيان استحالة هذه الصورة الأخيرة لاستلزامها التخيير بين الأقلّ والأكثر وهو محال، فتتعيّن إحدى الصور الثلاث الأولى، فيحكم بالإجزاء مطلقاً. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٤٤ و ٤٥، وبحوث في علم الأصول ج ٢ / ص ١٤١ وما بعدها.

(٢) كما لو أمر المولى بسقاية الأرض بالماء الحلو وعلى فرض تعذّره أمر بسقايته بماء ملحة، فسقى العبد بالمالحة، فإنّه على فرض ارتفاع العذر ووجدان الماء الحلو لن يبقى هناك مجال لتدارك المصلحة الفائقة؛ لأنّ التربة قد ابتلت.

إذا عرفت هذا، تعلم أنّ الغالب - خلافاً لما يظهر من الماتن بفتح الميم^(١) - في الأوامر الاضطرارية أن تكون أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالأجزاء معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شكّ في أنّ العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الاضطرار تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك كما في الاحتمال الرابع حيث تكون المصلحة الفائتة ممكنة التحصيل، مع كونها لازمة التحصيل.

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إنّ الاتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى ممّا يقتضي عقلاً الأجزاء عن الكامل، فلا بدّ من دليل لذهاب الفقهاء إلى الأجزاء، وفي المقام وجوه أربعة تصلح أن تكون كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالأجزاء نذكرها تباعاً.

(١) حيث قال: «لا إشكال في أنّ المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار». انتهى. وظاهره أنّه أنقص دائماً، ولعلّه ملاحظ لعالم الاثبات فلم يعثر على أمر اضطراري يستوفي تمام المصلحة من الأمر الاختياري.

وجوه القول بالإجزاء:

الوجه الأول: أن الأمر الثانوي الاضطراري إنما شرّعه المولى تخفيفاً على المكلف من باب التوسعة عليه وعدم إيقاعه بالعسر والحرج، قال الله تعالى^(١): «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»، فيظهر من مثل هذا اللسان أن المولى تعالى قد شرّح الأمر الثانوي تخفيفاً على من لا يقدر تحصيل تمام الملاك الموجود في الأمر الأوّلي الاختياري، والإلزام بالاعادة في الوقت أو القضاء خارجه مخالف لمصلحة التخفيف التي لأجلها قد شرّح الأمر الثانوي الاضطراري، وإن كان الناقص لا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيل كلّ مصلحته الملزمة لكن قد تنازل المولى عن هذه المصلحة الملزمة لأجل مصلحة أهمّ، وهي مصلحة التخفيف.

وفيه: أن القدر المتيقّن من هذه الألسنة أن المولى قد شرّح الأمر الاضطراري تخفيفاً ومن أجل مراعاة المصلحة الملزمة ولو بلحاظ بعضها الممكن تداركه بالأمر الثانوي. وأمّا أن هذا التخفيف معناه أن المولى قد اكتفى بتحصيل الملاك الناقص وإجزائه عن الكامل مطلقاً ولو بعد ارتفاع العذر فهذا غير ظاهر من لسان الدليل.

الوجه الثاني: وهو التمسك بالإطلاق المقامي لأدلة التكليف الاضطرارية، فإن المولى عندما قال^(١): «فلم تجدوا ماءً فتييموا صعيداً طيباً» لم يقل فلو وجدتم بعد ذلك الماء فتوضؤوا وأعيدوا أو اقضوا الصلاة، بل ظاهر مثل هذه الخطابات أن تمام التكليف في صورة الاضطرار إنما يكون بانحياز هذا التكليف الثانوي، ولو كان للمولى غرض بتكليف آخر عند ارتفاع الاضطرار لكان اللازم التنصيص عليه، فمن سكوته مع كونه في مقام البيان أي بيان تمام تكليف العاجز - لا أنه في مقام بيان تكليفه حال العجز - نعرف انحصار وظيفة العاجز بالاتيان بالمأمور به بالأمر الثانوي، لا سيما في مثل الخطابات التي ورد فيها أن الصعيد يكفيك عشر سنين، فإن التعبير بالكفاية مع كون المدّة هي عشر سنين واضحة في عدم لزوم القضاء بعد ذلك^(٢).

ولا يخفى أن هذا الوجه تامّ لا غبار عليه، لكنّه مبتلى بأن الإجزاء مستفاد من الإطلاق المقامي، والاطلاق المقامي - كما تقدّم في مبحث المطلق والمقيّد عند التعرّض لمقدّمات الحكمة - تتوقّف إستفادته على إحراز كون المولى في مقام بيان تمام مراده، ولا يكفي في ذلك الأصل بخلاف الإطلاق اللفظي، فلا بدّ لنا من ملاحظة كلّ خطاب على حدة حتّى نرى وجود مثل

(١) النساء / ٤٣.

(٢) أو يُقال: بأنّ الله تعالى في هذا الخطاب قد قسمّ الناس إلى طائفتين الواجد والفاقد للماء، وأمر وأمر كلّ طائفة بتكليف، فالموجه إليهم تمام التكليف لا التكليف في حال العجز.

هذا الإطلاق وأنّ المولى عندما أمر العاجز بالتميم والمسح على المراتة والصلاة عرياناً والاستنابة بالرمي وغيرها قد بين تمام وظيفة العاجز أم لا.

نعم، في خصوص الإجزاء عن القضاء لا ريب في صحة التمسك بالإطلاق؛ فإنّ الغالب في الوظائف الاضطرارية ارتفاع العجز ولو بعد حين؛ إذ من النادر استمرار العجز إلى آخر العمر، فعدم تنبيه الإمام ﷺ على لزوم القضاء في مورد من موارد التكليف بالأمر الاضطراري يصح انعقاد الإطلاق المقامي بالنسبة لعدم وجوب القضاء، بخلاف الاعادة؛ فإنّ ارتفاع العذر في الوقت ليس غالبياً كما لا يخفى.

الوجه الثالث^(١): أنّ الإجزاء المراد إثباته معناه عدم وجوب الاعادة في الوقت فيما لو ارتفع العذر في ضمنه، وعدم وجوب القضاء فيما لو ارتفع العذر بعده، ويمكن إثبات الإجزاء في كلا الأمرين من طريق مستقل:

أمّا الاعادة فقد تقدّم أنّ احتمال سقوطها إنّما يتمّ فيما لو جوزنا البدار، وإلاّ فإنّ لم تجز المبادرة أوّل الوقت ومع ذلك أتى المكلف بالفرد الاضطراري فهذا لم يأت بالمأمور به على وجهه، وهنا نقول: إنّ نفس تجويز البدار يشير إلى مسامحة الشارع في عدم لزوم تحصيل الكامل ولو حصل التمكن بعد ذلك، وإلاّ فلو كان المولى لا يقبل في مثل هذه الصور إلاّ الفرد

(١) هذا الوجه هو عمدة ما ذكره المحقق النائيني ﷺ على ما في فوائد الأصول ج ١ / ص ٢٤٤ -

٢٤٦، وهناك اختلاف في بعض الأمور فلاحظه إن شئت، ولاحظ أيضاً أجود التقارير ج ١

الكامل فيوجب الاعادة، لكان الأنسب أن يوجب عليه الانتظار وعدم البدار^(١).

وأما القضاء فإنّ موضوعه^(٢) «فوات تكليف فعليّ»، وفي المقام حيث كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت، وقد فرضنا أنّ الاضطرار رافع لفعليّة التكليف، فلم يفت المكلف في ضمن الوقت شيء فلا موضوعيّة لإيجاب القضاء عليه.

وبعبارة أخرى: إنّ الظاهر من أدلّة وجوب قضاء الصلاة - التي هي عمدة الباب باعتبار أنّ المولى قد حكم بأنّها لا تترك بحال^(٣) أي مهما بلغ

(١) لكن مع ذلك يحتمل أنّ جواز البدار إنّما كان لمصلحة أوّل الوقت، وهذا لا يعني التهاون بمصلحة أصل الفعل فيما لو تبيّن إمكان الاتيان به.

(٢) تشخيص موضوع القضاء لا سيّما في الصلاة محلّ بحث طويل بينهم، وما ذكر يلزم منه عدم وجوب القضاء على النائب أو فاقد الطهورين بناءً على عدم وجوب الصلاة عليه. ولو جعل موضوع القضاء «ترك الوظيفة الاختيارية» لم ينقض بما ذكرنا، فصور بعض الأصوليين موضوع القضاء بأنّه ترك الفريضة الفعلية إمّا لعدم توجه التكليف كما هو الحال في النائب أو لعدم امتثال ما وجب عليه في الوقت، ومن أتى بالوظيفة الاضطرارية يصدق عليه أنّه أتى بما وجب عليه. والمسألة فقهية مبتنية على تحقيق معنى الفوت الوارد في معتبرة زرارة - مثلاً - المروية في الوسائل ج ٨ / ص ٢٥٦ و ٢٥٧، باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣.

(٣) هذه القاعدة وإن لم ترد بهذا النصّ في الأخبار إلّا أنّها قاعدة متصدّية من جملة أخبار كما نبّه عليه السيّد الخوئي رحمته الله في التنقيح (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٣ / ص ٣٧٥، وأهمّ هذه الأخبار التي يمكن الاستفادة هذه القاعدة منها القاعدة ما ورد في حقّ المستحاضة وأقسامها، حيث قال عليه السلام في معتبرة زرارة: «ثمّ تصلي ولا تدع الصلاة على حال؛ فإنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال:

قدر العذر - أن موضوع القضاء هو فوات الفريضة، فلا بدّ أن يكون الملزم بالقضاء مكلفاً بالفريضة في الوقت حتّى يجب عليه القضاء خارج الوقت، والمضطر لا تكليف فعلي بحقه في الوقت فلا دليل على لزوم القضاء عليه خارج الوقت.

الوجه الرابع: وهو بعد فقدان الدليل اللفظي وعدم وجود إطلاق مقامي لدليل الحكم الثانوي ينفي الاعادة والقضاء، فلو بقي الشكّ مستحكماً فلا محيص من الرجوع إلى الأصل العملي، وذكر الماتن رحمته أن الأصل الجاري في المقام هي البراءة، أمّا بالنسبة للقضاء فواضح باعتبار ما تقدّم^(١) من أن القضاء بأمر جديد، فيشكّ في توجه تكليف جديد للمضطر تمام الوقت والأصل عدمه.

وأما بالنسبة للإعادة فقد ذكر رحمته أن الأصل أيضاً هو جريان البراءة، باعتبار أن الشكّ في وجوب الاعادة شكّ في فعليّة التكليف الاختياري؛ لاحتمال كون الاتيان بالوظيفة الاضطرارية رافعة له، فمن أتى بالفرد الاضطراري وقد ارتفع العذر يشكّ في فعليّة التكليف الاختياري

الصلاة عماد دينكم». فإنّ قوله عليه «على حال» وإن كان ناظراً إلى أحوال المستحاضة، إلّا أنّنا نستفيد الاطلاق من التعليل الوارد عن لسان النبي صلى، فإنّ الصلاة عمود الدين للمستحاضة وغيرها. وهذا الحديث مروي في الوسائل ج ٢ / ص ٣٧٣، الباب الأوّل من أبواب الاستحاضة ح ٥.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٤٤، تحت عنوان «هل يتبع القضاء الأداء؟».

فتجري البراءة. وفي المقام كلام طويل عن وجود استصحاب يقدم على دليل البراءة بيانه يحتاج إلى مقدمات لم تذكر في الكتاب.

والحاصل: أن هذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاءً وأداءً، والقول بالإجزاء - على هذا - أمر لا مفرّ منه، ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب، ولعلّه لاختصاص بعض الأوجه بها أو لأجل كون الإجزاء في باب الصلاة من المسلّمات.

جمع لأهمّ نكات البحث:

من استقرأ أدلّة جعل الأمر الاضطراري يمكن له أن يصنّفها إلى
ألسنة ثلاثة:

اللسان الأوّل: لسان جعل البدليّة كما في مثل التيمم^(١) المجعول بدلاً
عن الوضوء في قوله عليه السلام^(٢): «التيمم أحد الطهورين». وفي مثل هذه الألسنة
يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفي وجوب الإعادة في الوقت والقضاء

(١) وهذا نظير ما يذكر في ركعات الاحتياط من أنّها بدل عن الفائت في صورة تبيّن النقصان.
(٢) وسائل الشيعة ج ٣ / ص ٣٨١، باب ٢١ من أبواب التيمم ح ١، وص ٣٨٦ باب ٢٣ من أبواب التيمم ح ٥ و ٦.

خارجه، فإنَّ ظاهر جعل البدليّة كون المأمور به بالأمر الاضطراري هو تمام وظيفة المكلف.

اللسان الثاني: الأمر بالفرد الاضطراري لمكان التقية، ومن لاحظ مثل هذه الألسنة كقوله عليه السلام في معتبرة حمّاد بن عثمان^(١): «من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفّ الأوّل» مع علمه بأنّ الصلاة معهم ليس إلّا كمثل الصلاة خلف الجدر^(٢) المنصوبة، يطمأن بأنّ مثل هذا الحثّ على التقية لا يتلاءم إلّا مع الإجزاء عن الاعادة في الوقت وعدم لزوم القضاء خارجه^(٣)، بل من مثل هذه الألسنة استفاد جملة من الفقهاء جواز إيقاع النفس في الاضطرار، فالتقية جائزة ولو كان هناك مندوحة في البين.

وهذا بخلاف اللسان الأوّل لجعل الفرد الاضطراري، فإنّ جعل البدليّة خاصّ بصورة الاضطرار لا بسوء الاختيار وإلّا فلو كان الاضطرار بسوء الاختيار، فمقتضى القاعدة سقوط التكليف عنه وعدم لزوم الاتيان

(١) م ن، ج ٨ / ص ٢٩٩، باب ٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.

(٢) كما في معتبرة زرارة المروية في: م ن، ص ٣٠٩، باب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.

(٣) نعم، في خصوص الصوم والافطار على حكم حكاهم وقع كلام بين الفقهاء بلحاظ ورود خبر - أعني مرسلّة رفاة المروية في م ن، ج ١٠ / ص ١٣٢، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ٥ - ظاهر في القضاء مع الإفطار تقية، وقد بحثوا مدى دلالتّه في محلّه من علم الفقه وقواعده.

غير المستقلات العقلية / الإجزاء / الأمر الاضطراري ١٢٩
بالفرد الاضطراري ويكون السقوط سقوطاً عصيانياً، إلاّ فيما كان مثل
الصلاة التي لا تترك بحال.

هذا، ويمكن تخريج القول بالإجزاء في بعض المسائل بالسيرة وعدم
التنبيه كما هو الحال بالنسبة لأداء مناسك الحج على طبق فتاوى العامّة
بالنسبة لثبوت الهلال، فقد مضى على الأئمة عليهم السلام وشيعتهم ما يزيد عن مأتي
سنة وكان ثبوت الهلال مرتبطاً بحكم حكامهم، ولم يوجد مورد واحد ولو
إشارة حكم فيه الأئمة عليهم السلام ببطان الحج بلحاظ كون الوقوف يوم عرفة
مستنداً إلى حكم قاضي الناس مع عدم ثبوته بالبيّنة الشرعية.

اللسان الثالث: ما دلّ على الأمر الاضطراري بلسان نفي العسر
والحرج كما في أدلّة صلاة العاجز^(١) ووضوء الجبيرة ففي مثلها لا يجوز
البدار؛ لأنّ الدليل المثبت للفرد الاضطراري ما كان مثل قوله عليه السلام: «رفع ما
اضطروا إليه» والاضطرار أوّل الوقت لا يرفع التكليف؛ لعدم كون المضطر
مكلّفاً بالفعل أوّل الوقت، بل لا بدّ من استمرار العذر تمام الوقت وإلاّ فهو

(١) ففي معتبرة سماعة المروية في م ن، ج ٥ / ص ٤٨٢ و ٤٨٣، الباب الأوّل من أبواب القيام ح ٦
قال سماعة: «سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع منها، فيستلقي على ظهر الأيام
الكثيرة: أربعين يوماً أو أقلّ أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام (إلاّ إيماءً) وهو على حاله؟
فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطّر إليه». وذيل الرواية
قاعدة كليّة طبقها الأئمة عليهم السلام في جملة من الأحكام كما لا يخفى على متتبع.

مكّلف بالاتيان بالصلاة - مثلاً - في ضمن الحدين، ولا يصدق الاضرار إلاّ مع الاستيعاب.

وإذا لم يجز البدار فلا موقع للبحث عن الإجزاء عن الاعادة كما عرفت، وأمّا القضاء فأمره سهل؛ لمكان الاطلاق المقامي المتقدّم بيانه.

هذه هي أهمّ النكات التي يستفاد منها في علم الفقه. وكما ترى، فهي نكات استظهارية لفظية لا موقع لإدراك العقل فيها، وقد يوجد في بعض الموارد مضافاً إلى هذه النكات العامة قرائن خاصّة كما هو الحال بالنسبة للتيمم^(١).

(١) ينظر: م ن، ج ٣ / ص ٣٦٦، باب ١٤ من أبواب التيمم ح ١، وص ٣٦٧، ح ٤، وص ٣٧٠، ح ١٦، وفي ح ١٥ قال محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد، إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين». والسند معتبر.

المقام الثاني

الأمر الظاهري

تمهيد:

ذكر الماتن رحمته أن للحكم الظاهري اصطلاحان^(١):

أحدهما: ما تقدّم في أوّل الكتاب^(٢) حيث خصّ الحكم الظاهري بما ثبت بالأصول العمليّة، وأنّ موضوع الحكم الظاهري الفعل المشكوك حكمه والأصل العملي يحدّد الوظيفة العمليّة في صورة استقرار الشكّ، بخلاف الحكم الواقعي الثابت للفعل بعنوانه لا بما هو مشكوك الحكم وإن كان الكاشف عنه أمانةً، ففي مورد الأمارات يثبت الحكم للفعل بعنوانه وتكون الأمانة رافعة للشكّ تبعيداً.

(١) ينظر: مطارح الأنظار ج ١ / ص ١٣٣.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٥٠، تحت عنوان «الحكم: واقعي وظاهري».

وثانیهما: أن یراد من الحکم الظاهري کلّ حکم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحکم الواقعي الثابت في علم الله تعالى سواء أكان الحکم ثابتاً بالأمانة أم بالأصل العملي، فيكون الحکم الظاهري بالمعنى الثاني أعمّ من الأوّل.

وبعبارة أخرى، التقسيم الأوّل كان بلحاظ الدليل، فالدليل على الحکم الشرعيّ إن كان قطعاً أو أمانة فالحکم واقعيّ، وإن كان الدليل أصلاً عملياً فالحکم ظاهريّ.

وأما في هذا التقسيم الثاني فالملحوظ فيه حال المكلف وجهله بالحکم الثابت في علم الله تعالى، فكلّ دليل لا يكشف عن الواقع كشفاً قطعياً سواء أكان كشفه ظنيّاً كما في الأمانة أم لم يكن كاشفاً أصلاً كما في الأصل العملي فهو حکم ظاهري، فيختصّ الحکم الواقعي بما كان ثابتاً بنحو القطع.

وهذا المعنى الثاني العامّ الشامل لِمَا ثبت بالأمانة والأصل العملي هو المقصود بالبحث هنا.

أقول: الاصطلاح الأوّل للحکم الظاهري غير شائع بينهم، بل عند الإطلاق ينصرف إلى خصوص الثاني، ولا بأس ببيانه بشيء من التفصيل.

قال السيّد الخوئي رحمته الله (١): «إنّ الحكم الظاهري على قسمين:

أحدهما: حكم ظاهريّ مجعول في ظرف الشكّ والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلاً.

وثانيهما: حكم ظاهريّ مجعول أيضاً في ظرف الشكّ في الواقع والجهل به إلاّ أنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه.

والأوّل مفاد الأصول العمليّة كقاعدة الطهارة والحليّة والاستصحاب (٢) والثاني مفاد الأمارات». انتهى.

وبيانه: أنّ الحكم الظاهري - في اصطلاحهم - مطلقاً إنّما يثبت في ظرف الجهل بالواقع، والحجّيّة حكم من الأحكام يجعلها المولى في ظرف الجهل بالواقع سواء أكانت الحجّيّة مجعولة للأمانة أم للأصل العملي. ثمّ إنّ الفرق بين الأمانة والأصل العملي أنّ الأمانة طريق وكاشف عن الواقع

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٦٧. ولاحظ: مطارح الأنظار ج ١ / ص ١٣٣ و ١٣٤ حيث ذكر وجود جهتين للأمارات وأنّها كواشف عن الواقع مع كون حجّيّتها من الأحكام الظاهريّة بخلاف الأصول ذات الجهة الواحدة ولا كشف لها.

(٢) من المعروف عن السيّد الخوئي رحمته الله قوله بأنّ الاستصحاب أمانة، وقد صرّح بذلك في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٨ / ص ١٨٥، ويأتي التعرّض لهذا البحث في ضمن مسائل الاستصحاب.

بخلاف الثاني، فالحكم الثابت في مورد الأمانة حكم واقعي في الغالب^(١)
 بخلاف الحكم الثابت بالأصل العملي فهو حكم ظاهري.

نعم، كاشفة الأمانة عن الواقع ظنيّة لكن هذا لا يجعل الحكم الثابت حكماً ظاهرياً، فالحكم المنكشف بخبر الثقة - مثلاً - حكم واقعي، وحجّية هذا الحكم حكم ظاهري قد جعلت للجاهل بالواقع، وإلاّ فلو كان عالماً بالواقع فلا وجه لاتباعه الأمانة الظنيّة.

والمحصل: أنّ الأمانة في الغالب كاشفة عن حكم الله تعالى أي كاشفة عن الحكم الواقعي، لكن بما أنّ كشفها كشف ظنيّ فالحجّية المجعولة للأحكام الواقعيّة المنكشفة بها حكم ظاهري. فما قد يظهر من عبارة الماتن عليه السلام من أنّ الأحكام الثابتة في مورد الأمانات أحكام ظاهريّة إن أريد منه هذا المعنى فلا إشكال.

وكيفما كان، فالحكم الواقعي طالما أنّه مجهول في مورد الأصل والأمانة غير منجزّ على المكلف، بمعنى أنّه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة والأصل لو اتّفق مخالفتها له؛ لأنّه من الواضح أن كلّ تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجزّ عليه^(٢)؛

(١) إنّما قلنا في الغالب باعتبار أنّ الثابت في الأمانة قد يكون حكماً ظاهرياً كما هو الحال بالنسبة لأدلة البراءة الشرعيّة والاستصحاب حيث الحكم المستكشف بالأمانة نفس الحجّية، والحجّية كما عرفت حكم ظاهري.

(٢) أي إجراء البراءة وقبح العقاب بلا بيان أو رفع ما لا يعلمون مشروط بالفحص، فقبل

غير المستقلات العقلية / الأجزاء / الأمر الظاهري / تمهيد ١٣٥
ضرورة أن التكليف إنّما يتنجز بوصوله بأي نحو من أنحاء الوصول^(١) ولو
بالعلم الإجمالي.

هذا كلّه لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجّة^(٢) تفصيل الحديث
عنه وأنّ العلم شرط في تنجز التكليف، والكلام في مسألة الأجزاء: أنّه لو
قامت الأمانة على وجوب شيء فقد تنجز الواقع بهذه الأمانة، وبعدما امتثل
المكلّف انكشف خطأ هذه الأمانة في الوقت أو خارجه، فهل يجب عليه
الاعادة في الوقت أو القضاء خارجه باتيان الفعل مرّة ثانية على طبق الدليل
اللاحق أم لا؟

وقس عليه حال الأصل العملي فيما لو حدّد موقفاً عملياً ثم
انكشف خلافه.

ثم إنّك قد عرفت أنّ العمل على خلاف الواقع تارةً يكون
بالأمانة وأخرى بالأصل، وبما أنّ انكشاف الخلاف تارةً يكون بنحو اليقين
وأخرى بحجّة معتبرة تكون الصور أربع:

الفحص لا يصح للمكلّف إجراء البراءة، والدليل على ذلك يأتي في تمهيد الجزء الرابع إن شاء
الله تعالى.

(١) أي بأيّ نحو من أنحاء الوصول الحجّة بقرينة قوله: «ولو بالعلم الإجمالي» فإنّ العلم الإجمالي
هو أدنى مراتب الوصول، وإلاّ فلا يريد مطلق الوصول ولو كان وصولاً احتمالياً غير حجة،
بل في هذه الموارد تجري البراءة كما لا يخفى.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٣٤، تحت عنوان «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل».

الصورة الأولى: أن يكون الاتيان بالفعل على طبق الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً.

الصورة الثانية: أن يكون الاتيان بالفعل جرياً على مقتضى الأصل مع انكشاف الخطأ يقيناً.

الصورة الثالثة: أن يكون الاتيان بالفعل على طبق الأمانة مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

الصورة الرابعة: أن يكون الاتيان بالفعل جرياً على مقتضى الأصل مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

فنبحث هنا عن أجزاء المأتي به في صورة انكشاف الخلاف، ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - ومن المعلوم أن التقسيم فرع وجود الثمرة - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الأجزاء في الأمارات مع انكشاف الخطأ يقيناً.

المسألة الثانية: الأجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.

المسألة الثالثة: الأجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

١_ الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إن قيام الأمانة تارةً يكون في الأحكام كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً من صلاة الجمعة، ثم بان بعد ذلك أن المتعين زمن الغيبة صلاة الجمعة دونها.

وأخرى في الموضوعات كقيام البيّنة على طهارة ثوب صلى به المكلف أو ماء توضأ به، ثم بانّت النجاسة قطعاً.

والمعروف بين الإمامية^(١) عدم الإجزاء مطلقاً لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فالبحت يقع في مقامين:

(١) وفي أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٨٦ ذكر ادعاء جماعة الإجماع على عدم الإجزاء، وقال: «وجعلوا الإجزاء وعدمه من فروع مسألة التصويب والتخطئة، وهو الحق». انتهى.

هذا، وما يذكر من دعاوي الإجماع غير واضحة؛ لِمَا تقدّمت الإشارة إليه من عدم التعرّض لهذه المسألة في كلمات القدماء. والظاهر أنّ دعوى الإجماع على الإجزاء إنّما صحت لدعوى التلازم بين القول بالإجزاء والتصويب، وبما أنّهم أجمعوا على بطلان الثاني فيكونون مجمعين على بطلان الأول، لكن قد ذكر جملة منهم عدم لزوم التصويب في المقام.

المقام الأوّل: في عدم الإجزاء في الأحكام

بعد أن كان المعروف من مذهب الإمامية أن أحكام الله تعالى الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل غايته معذورية الجاهل القاصر^(١) فلا تكون الأحكام الواقعية منجزة عليه في ظرف جهله بها، فالأمانة عندنا كخبر الثقة - مثلاً - ليست إلاً طريقاً وكاشفاً محضاً عن الواقع قد تصيبه وقد تخطئه، وقد جعلها الشارع لتكون موصلة إلى الواقع للكشف عنه فإن أصابته تكون منجزة له وإلاً فهي صرف معذر للمكلف عن مخالفة الواقع غير الواصل.

وفي قبال هذا القول يوجد من قال بالسببية، بمعنى أن الأمانة تكون سبباً لحدوث مصلحة في الواقع أو في نفس اتباع الأمانة، والسببية على أنحاء:

(١) ذكر الماتن ﷺ في الهامش أن الجاهل القاصر هو من لم يتمكن من الفحص أو فحص ولم يعثر. ويوجد فرد آخر من القاصر وهو من كان غافلاً بالكلية عن الأحكام وإن كان متمكناً من الفحص لو التفت، فيختص المقصر بمن كان ملتفتاً إلى احتمال وجود حكم مولوي في هذه الواقعة مع قدرته على الفحص ومع ذلك لم يفحص عن حكمها. وبالنسبة للجاهل المقصر يكون الاحتمال منجزاً عليه، ولا يجوز له إجراء البراءة، والماتن ﷺ استدلل على ذلك هنا وفي تمهيد الأصول العملية بوجود علم إجمالي، وسوف نبحت هذه المسألة بالتفصيل هناك إن شاء الله تعالى.

النحو الأول: سبب الأشرى القائل بخلو الواقع عن الأحكام، وأن الأحكام الإلهية تابعة لنظر المجتهد، وهذا هو التصويب الأشرى.

النحو الثاني: سبب المعتزلي القائل بوجود أحكام واقعية لكنّها مقيدة بعدم قيام أمانة على خلافها، وإلا فسوف يتبدل الواقع على طبق ما قامت عليه الأمانة، وهذا هو التصويب عند المعتزلة.

النحو الثالث: السبب المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله وهي المعروفة بالمصلحة السلوكية، وأن الله تعالى يجعل في اتباع الأمانة المخطئة مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع من دون أن يكون هناك أي تبدل في أحكامه تعالى.

في أن القول بالأجزاء يلازم القول بالتصويب:

والبحت عن كون الأمانة مجعولة بنحو الطريقة أو السببية، والسبب في طرح هذا البحث، وبيان مسالك التصويب، وحقيقة المراد من المصلحة السلوكية يأتي الحديث عنه مفصلاً في ضمن مقدمة مباحث الحجّة. وما نريده هنا بيان أن القول بالأجزاء في الأمانات الكاشفة عن الأحكام مع إنكشاف الخطأ يقيناً مستلزم للتصويب، والتصويب باطل فلا أجزاء.

بيان الملازمة: أنه في هذه الموارد لم يتحقق الامتثال، فمن صلى الجمعة ظهر الجمعة ثم علم أن الواجب عليه تعييناً كان صلاة الظهر فهذا لم يمثل شيئاً، بل توهم وجود أمر بصلاة الجمعة فصلّى ثم إنكشف بعد ذلك الخلاف. والحكم الواقعي بتعيين صلاة الظهر وإن لم يكن منجزاً في حال الجهل إلا أن العبد مكلف به في تلك الحال - بناءً على ما هو الحقّ من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - فما امتثله لم يكن مكلفاً به، وما هو مكلف به لم يمتثله، فأبي معنى للإجزاء حينئذٍ؟!

نعم، لو كنّا قائلين بالتصويب لأمكن الحكم بالإجزاء؛ أمّا بناءً على مسلك الأشاعرة فأوضح من أن يخفى باعتبار أنه لا يوجد شيء في الواقع حتّى نبحث عن الإجزاء والإغناء عنه بل الواقع هو عين ما قامت عليه الأمانة، وبعد قيام أمانة أخرى يتبدّل الواقع فيكون مكلفاً بشيء جديد فهو أقرب شيء إلى النسخ، ولذا ترى أن الماتن رحمته لم يتعرّض للإجزاء على مسلك الأشاعرة.

وأمّا بناءً على مسلك المعتزلة فكالأشعري، فإنه بعد قيام الأمانة انقلب الواقع، فلم يكن ما أتى به مخالفاً للواقع أولاً وهو مكلف من الآن بواقع جديد.

وأمّا بناءً على المصلحة السلوكية والسببية المنسوبة إلى الشيخ رحمته، فقد يُقال بالإجزاء أيضاً بدعوى أن المصلحة الفاتئة بمخالفة الواقع قد تداركها

غير المستقلات العقلية / الأجزاء في الأمانة مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٤١

العبد عبر سلوكه واتباعه الأمانة المخطئة، لكن ذكر الماتن رحمته (١) أن القول بالمصلحة السلوكية لا يقتضي الأجزاء، وبيانه: أن المصلحة السلوكية إن فسرت بتحقق مصلحة في نفس سلوك الأمانة مع مباينة هذه المصلحة لمصلحة الواقع أو أن المولى يهبنا الثواب تفضلاً وإن لم يكن هناك مصلحة حقيقية فمن الواضح عدم صحة القول بالأجزاء؛ إذ الواقع على حاله، ومصلحته بعد إنكشاف الخلاف صارت فعلية منجزة فيجب تحصيلها.

وأما إن فسّرنا المصلحة السلوكية بكون هذه المصلحة الجديدة قد جعلت عوضاً عن مصلحة الواقع - كما في كل واجب تخيري حيث يكون هناك طولية بين الأفراد - فالأجزاء ضروري؛ باعتبار أن مصلحة الواقع قد استوفيت، لكنّه أحد أنحاء التصويب المجمع على بطلانه.

ومن هنا تعرف أن نظر الماتن رحمته إلى التفسير الأوّل للمصلحة السلوكية وأنّ مصلحة الواقع في صورة خطأ الأمانة ما زالت على حالها، فالمولى يجعل في اتباع الأمانة مصلحة على قدر الفائت من مصلحة الواقع وفي صورة انكشاف الخلاف في الوقت لم يفت شيء من مصلحة الواقع؛ إذ من الممكن تدارك المصلحة بتمامها أو قد فات المكلف مصلحة فضيلة أوّل الوقت فيما لو كان نواياً تحصيل هذه المصلحة، وأما لو انكشف الخلاف بعد الوقت فالفائت من مصلحة الواقع خصوص مصلحة الوقت، وأما مصلحة

(١) تبعاً للمحقق النائيني رحمته على ما في أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٨٦ وفوائد الأصول ج ٢ /

أصل الفعل فلم تفت بل هي ممكنة التدارك عبر تشريع القضاء والحكم بعدم الإجزاء. وإذا كانت هذه المصلحة ممكنة التدارك فلا موجب لأن يجعل المولى مصلحة في سلوك الأمانة يتدارك بها تمام مصلحة الواقع.

وبعبارة أخرى: ما دعا الشيخ ﷺ إلى القول بالمصلحة السلوكية شبهة طرحها ابن قبة ﷺ^(١) حيث ذكر أن جعل الأمانة حجة مع احتمال خطئها مسلتزم لتفويت المصالح والإيقاع في المفاسد الواقعية.

وقد أوجب عن هذه الشبهة بأجوبة متعدّدة أحدها ما ذكره الشيخ ﷺ من أن المصلحة الفائتة تتدارك عن طريق جعل مصلحة في سلوك الأمانة بحيث تكون هذه المصلحة موازية للمصلحة الفائتة، وفي صورة انكشاف الخلاف في الوقت تكون المصلحة الفائتة خصوص مصلحة الفضيلة والصلاة أوّل الوقت مثلاً، وفي صورة انكشاف الخلاف بعد الوقت فالمصلحة الفائتة هي مصلحة الوقت دون مصلحة أصل الفعل، وإلاّ فيمكن التدارك بالقضاء، فلا موجب لجعل مصلحة في سلوك الأمانة توازي تمام مصلحة الواقع طالما أن الفائت منها يمكن التدارك في الواقع أو بعد الوقت، فلا موجب للحكم بالإجزاء.

(١) يأتي الحديث عنها في هذا الكتاب. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ٤٠، تحت عنوان «تصحیح جعل الأمانة».

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأمانة مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٤٣

والمحاصل: أنه بناء على مذهب التخطئة - ولو بما ذكره الشيخ رحمته الله الذي لم يلتزم بتبدل الواقع - لا دليل على الإجزاء، بل تجب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه، وتفصيل الكلام عما سلكه الشيخ رحمته الله يأتي في مقدّمة مباحث الحجّة.

تنبيه:

قال السيّد البروجردي رحمته الله^(١): «اشتهر بين الفقهاء والأصوليين أن بطلان التصويب إجماعي، ولكن لا تغرّبك هذه الشهرة، بل عليك بمراجعة تاريخ مسألة التخطئة والتصويب حتّى يتبيّن لك أنّها مسألة عقلية لا شرعية تعبدية يستند فيها إلى الإجماع، وأنّ الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإمامية بما هم متكلمون لا إجماع الفقهاء والمحدثين الذي هو حجة من الحجج الفقهيّة. ومنشأ النزاع في هذه المسألة هو النزاع في أحوال صحابة النبي صلّى الله عليه وآله وأنهم هل يكونون بأجمعهم مبرّين من الخطأ والفسق أو لا؟».

إلى أن قال ^(٢): «وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي في كتاب العدة^(٣) ما حاصله: «إنّ المتكلمين من الفرقة الحقّة من المتقدمين والمتأخرين كلّهم أجمعوا على أنّ أصحاب الصواب فرقة واحدة والباقون مخطئون» وهذا

(١) نهاية الأصول ص ١٥١.

(٢) م ن، ص ١٥٢.

(٣) ينظر: العدة ج ٢ / ص ٧٢٥ و ٧٢٦.

الكلام منه رحمته شاهد على ما قلناه من أن الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء والمحدثين، بل إجماع المتكلمين بما هم متكلمون؛ لكون المسألة من المسائل العقلية التي يبحث فيها المتكلم بما هو متكلم، وليست من المسائل الشرعية المتلقاة من المعصومين عليهم السلام بدأً بيد حتى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجة». انتهى.

قوله رحمته ص ٣٠٩، س ٧: «فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم» بمعنى أن الأمانة سبب لحدوث الحكم الذي تؤدي إليه، فإن ترتب الحكم على الموضوع كترتب المعلول والمسبب على سببه، وهذا هو معنى التصويب الذي تقدم بيانه.

المقام الثاني: في عدم الإجزاء في الموضوعات.

نفس الكلام المتقدم في الأحكام يذكر في المقام، فإن القول بالإجزاء إنما يتم فيما لو قلنا بالتصويب، ومعنى التصويب أن البيئة - مثلاً - إذا قامت على طهارة هذا الثوب فسوف يحكم بالطاهر الواقعية بنظر المولى وإن كان خارجاً باقياً على ملاقاته للنجاسة، وإلا فالبيئة لا تتصرف في الأمور التكوينية الخارجية، والنجاسة بمعنى إصابة النجاسة من الأمور تكوينية التي لا علاقة لها بباب التشريعات.

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأمانة مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٤٥

وعلى كلّ، فبناءً على التصويب في الموضوعات فمن اتبع الأمانة فقد اتبع الواقع بحسب نظر المولى، فمن توضعاً بما لقيام بينة على طهارته ثم علم بعد ذلك بنجاسته فهو وإن كان قد توضعاً بما أصابته النجاسة واقعاً وهذا الواقع لم يتبدّل، لكنّ المكلف المتوضّع بالمتنجس حكمه حكم من توضعاً بالماء الطاهر واقعاً بنظر المولى، فبناءً على صحة مثل هذا التصويب فالإجزاء بديهي.

والظاهر أنّ المعروف بين المسلمين عدم القول بالتصويب في الموضوعات، وإلاّ فإنّ دعوى التصويب فيها أقبح من أن يلتزم بها، فإنّه لو قامت أمانة على كون الدار ملكاً لزيد ولو مثل أمانة اليد على الملكية فباع زيد هذه الدار وتصرّف بالثمن، ثم انكشف يقيناً أنّ الدار كانت ملكاً لعمرو، فهل يلتزم أحد بأنّ زيدا لا يدين لعمرو بشيء باعتبار أنّ البيع وقع صحيحاً بنظر المولى، وحكم الدار حال البيع حكم الدار المملوكة لزيد؟!

دفع وهم

ثم إنّّه قد استشكل في المقام على بطلان التصويب، بأنّ الإجماع قائم على بطلان التصويب في الأحكام، وأمّا في الموضوعات فلا دليل على بطلانه.

وقد أجاب الماتن رحمته عن هذه التوهّم تبعاً لشيخه النائيني رحمته بأنّ الوجه في الحكم ببطلان التصويب في الموضوعات ليس الإجماع على بطلانه،

بل السبب في ذلك راجع إلى أن الدليل على حجية الأمانة في الموضوعات لسانه عين لسان الدليل على حجيته في الأحكام^(١)، فإذا كان ظاهر أدلة الأمارات الطريقيّة ولا ملزم لحملها على السببيّة، فهذا أمر جارٍ في الأمارات المثبتة للموضوعات كما هو الحال بالنسبة للأمارات المثبتة للأحكام.

وعليه، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلا فرق بينها وبين الأمانة في الأحكام.

قال المحقق النائيني^(٢): «أمّا الأمارات المؤدية إلى خلاف الموضوعات الواقعيّة فالالتزام فيها بالسببيّة على رأي المعتزلة وإن لم يكن فيه محذور التصويب المجمع على بطلانه؛ لأنّه^(٣) مختصّ بالأحكام ولا يعمّ الموضوعات الخارجيّة إلاّ أن ظاهر أدلّة حجيتها هي الطريقيّة، كما هو المفروض في الأمارات المتعلّقة بالأحكام، فإنّ أدلّة كلتا الطائفتين بلسان واحد، فيكون عدم الإجزاء فيها أيضاً على طبق القاعدة كما عرفت». انتهى.

(١) قال الماتن^(١): «الدليل الذي دلّ على حجية الأمانة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجيتها في الموضوع بلسان واحد في الجميع». انتهى. فهو يريد من الوحدة الوحدة في اللسان أي البيان لا أن الدليل متحد في الجميع، وإلاّ فبعض الأدلّة تختصّ بالموضوعات ولا تشمل الأحكام، وقد يدعى العكس كما هو الموجود في خبر الثقة بناءً على عدم صحة الاعتماد عليه في الموضوعات.

(٢) أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٨٧.

(٣) يعني التصويب المجمع على بطلانه.

٢_ الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

قد عرفت غير مرة أنّ الأصل العملي في حقيقته عبارة عن حكم ظاهريّ جعله المولى في صورة استقرار الشكّ وفقدان الدليل الاجتهادي الكاشف عن الواقع، بحيث يكون هذا الأصل أو هذه القاعدة هي المحدّدة للموقف العملي تجاه الواقع المشكوك.

وعليه، فالأصول العمليّة عبارة عن الحكم المجعول للشاكّ من دون أن يكون فيها نظر وجهة كشف عن الواقع، فهي عبارة عن قواعد مقرّرة لتحديد الوظيفة العمليّة عند الشكّ في الحكم الواقعي وعدم وجدان الكاشف عنه، ولو بالكشف الظنيّ المعترف.

ثمّ إنّ مقرّر هذه الأصول كمرجع عند استقرار الشكّ إمّا أن يكون العقل أو الشرع، فتتنقسم هذه الأصول إلى قسمين:

القسم الأوّل: الأصول العمليّة العقليّة، وهي القواعد التي يحكم بها العقل من دون أن يكون هناك جعل شرعيّ لحكم ظاهريّ في موردها، كما

هو الحال بالنسبة للاحتياط في مورد العلم الإجمالي، وقاعدة التخيير في صورة دوران الأمر بين المذورين، والحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان في صورة الشكّ البدوي بالتكليف.

ومعنى أنّ الشارع لم يجعل في مورد هذه الأصول حكماً ظاهرياً أنّه عند جريان هذه القواعد لا يكون هناك جعل شرعي، بل حكم عقلي بالمنجزية في صورة حكمه بالاحتياط، وبالمعذرية في صورة حكمه بالتخيير أو البراءة.

القسم الثاني: القواعد العمليّة المجعولة من قبل الشارع في صورة استقرار الشكّ والحيرة، فيجعل المولى حكماً ظاهرياً كما هو الحال في الاستصحاب^(١) والبراءة الشرعيّة المستفادة من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، فإنّ مرجع الاستصحاب إلى تعبد الشارع بالحالة السابقة، ومرجع البراءة إلى جعله الإباحة^(٢) في صورة الشكّ، ومثلهما أصالتي الطهارة

(١) بناءً على كون الاستصحاب من الأصول العمليّة لا من الأمارات، ويأتي البحث عن هذه المسألة في مج ٢ / ص ٢٨٥، تحت عنوان «هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟».

(٢) كأنّ إرجاع أصالة البراءة إلى جعل الشارع الإباحة فيه مسامحة، والظاهر أنّ الأصول العمليّة الشرعيّة كالعقليّة، غاية أنّ الشرعيّة هي بنفسها أحكاماً ظاهريّة بخلاف العقليّة التي هي أحكاماً عقليّة لم يجعلها الشارع.

وعلى كلّ، فالأولى كما فعل جملة من العلماء تقسيم الأصول إلى أصول عمليّة تنزيليّة كما هو الحال في أصالتي الطهارة والحلّ وأصول عملية غير تنزيليّة، وحصراً البحث في التنزيليّة لما يأتي من احتمال الإجزاء في موردها كما عن الآخوند رحمته الله.

غير المستقلات العقلية / الأجزاء في الأصول مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٤٩
والحل^(١)، حيث جعل المولى الطهارة والحليّة الظاهريّة في مورد الشكّ في
الطهارة والحليّة.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أولاً: إنّ بحث الأجزاء لا يتصورّ في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء
أكانت عقلية أم شرعية^(٢)؛ لأنّ معنى الاحتياط العمل بجميع الاحتمالات
تحصيلاً للواقع، ففي مورد الاحتياط نكون قد أدركنا الواقع، وبالتالي لا معنى
لانكشاف الخطأ ظناً فضلاً عن انكشافه يقيناً.

وبعبارة مختصرة، البحث عن الأجزاء فرع انكشاف الخطأ، وفي
مورد الاحتياط لا يتصورّ الخطأ.

ثانياً: إنّ القول بالأجزاء فرع وجود حكم ظاهري يبحث عن
أجزائه عن الحكم الواقعي، وبما أنّه في موارد الأصول العملية العقلية
لا يوجد حكم ظاهري مولوي بل مفاد أصالتي التخيير والبراءة العقليتين
المعذرية الصرفة، فلا معنى للحكم بالأجزاء.

(١) اعلم أنّ الماتن عليه السلام يرى أنّ هاتين الأصلتين من علم الأصول كما سيوضح وجهه في أوّل الجزء
الرابع - أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٧١، تحت عنوان «تمهيد» - ولو قلنا بخروجهما عن علم
الأصول فأيضاً ينبغي إدخالهما في البحث من جهة أنّ مناط المسألة موجود فيهما.
(٢) الاحتياط الشرعي قال به جملة من الأخباريين في صورة كون الشبهة شبهة تحريمية أو مطلقاً.

وبهاتين المقدمتين ثبت أن البحث مختص بالأصول العمليّة الشرعيّة غير الاحتياط، فنبحث عن الإجزاء في صورة كون الأصل المعتمد هو الاستصحاب أو البراءة أو أصالة الطهارة أو أصالة الحلّ.

ثالثاً: بعدما تقدّم في المسألة السابقة عدم الإجزاء في باب الأمارات مع إنكشاف الخطأ يقيناً، فهنا يُقال بعدم الإجزاء بالألويّة، فإنّ الأمانة مع كاشفيّتها عن الواقع لا تغني عنه، فكيف بالأصل الذي هو عبارة عن وظيفة عمليّة يرجع إليها الشاكّ لرفع حيرته في مقام العمل؟! فالواقع على ما هو عليه يتنجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل على طبق الأصل إلاّ أنّه رافع للحيرة في مقام العمل عند استقرار الشكّ، فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتّى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع، ولذا حكم العلماء المتقدّمون - كما نسب إليهم الماتن رحمهم الله - بعدم الإجزاء في موارد الأصول مع إنكشاف الخطأ يقيناً.

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأصول مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٥١
تفصيل الآخوند والأصفهاني رحمهما (١):

قسّمت الأصول العمليّة إلى أصول تنزيليّة وغير تنزيليّة، والأصول التنزيليّة هي تلك الأصول التي تنزل المشكوك منزلة الواقع، كما يدعى بالنسبة لأصالة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام في معتبرة عمّار (٢): «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك». بدعوى أنّه عليه السلام قد نزل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر واقعاً.

ومثله يدعى في أصالة الحلّ، حيث قال عليه السلام في معتبرة عبد الله بن سنان (٣): «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، بدعوى أنّه عليه السلام قد نزل مشكوك الحليّة منزلة الحلال واقعاً. بل في الكفاية لم يستبعد ذلك في الاستصحاب كما يأتي نقل

(١) وقد استفاد السيّد البروجردي رحمته من هذه النكتة فحكم بالإجزاء في تمام المسائل الثلاث. قال رحمته في نهايته ص ١٤٠ و ١٤١ بعد كلام طويل: «وبالجملة: الرجوع إلى أدلّة الأصول والأمارات المتعرضة لأجزاء المأمور به وشرائطه، يوجب العلم بظهورها في توسعة المأمور به بالنسبة إلى الشاكّ، والحكم بحكومتها على الأدلّة الواقعيّة المحدّدة للأجزاء والشرائط. ولازم ذلك سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيّته أو شرطيّته بالنسبة إلى هذا الشاكّ، وإن كان لولاها لوجب الحكم بالمحفاظ الواقع على ما هو عليه، ولزم إحراز الأجزاء والشرائط الواقعيّة، بعد تنجز التكليف الصلاحي مثلاً». انتهى. فلاحظ وتأمل.

(٢) وسائل الشيعة ج ٣ / ص ٤٦٧، باب ٣٧ من أبواب التجاسات ح ٤.

(٣) م ن، ج ١٧ / ص ٨٧ و ٨٨، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

عبارته، حيث قوّى أن يكون مقتضى جريان قاعدة الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة الواقع.

وعلى كلّ، فحاصل الدعوى أنّه في الأصول التنزيلية لا بدّ من الحكم بالإجزاء، فلو ثبتت الطهارة بأصالة الطهارة ثم انكشف الخلاف بعد ذلك، فالصلاة الواقعة في الطهارة المشكوكه صلاة صحيحة مجزية فلا تجب الاعادة ولا القضاء، بخلاف ما لو كانت الطهارة ثابتة بالبيّنة أو بخبر الثقة بناء على حجّيته في الموضوعات، فهنا لا يحكم بالإجزاء باعتبار أنّ دليل الأمانة لا ينزل المشكوك منزلة الواقع.

والوجه في هذا التفصيل: أنّه في الأصول التنزيلية التي ظاهرها جعل الحكم المماثل للواقع عندنا توسعة مولوية لدليل الطهارة - مثلاً - فإنّ الصلاة يعتبر فيها بحسب الأصل الطهارة الواقعية، لكن وببركة معتبرة عمّار - حيث نزل عليه السلام مشكوك الطهارة منزلة الطاهر واقعاً - توسّع موضوع الحكم فيكفي في صحة الصلاة أحد فردين من الطهارة إمّا الواقعية أو الظاهرية المحرزة بأصالة الطهارة، وإذا كان الأمر كذلك فالصلاة التي أداها المكلف عن طهارة مشكوكه محرزة بالأصل مصيبة للواقع بلا إشكال.

وعليه، فلو انكشف الخلاف لا تجب الإعادة ولا القضاء؛ لأنّ قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة مغايرة للطهارة الواقعية تسمّى بالطهارة الظاهرية، ولازم هذا حصول توسعة في الدليل الدالّ على شرطية الطهارة في

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأصول مع إنكشاف الخطأ يقيناً ١٥٣
الصلاة ليشمل الطهارة الواقعية والظاهرية، وهو مكلف بتحصيل إحدى
الطهارتين.

نعم، بعد إنكشاف الخلاف لا بدّ له من تحصيل الطهارة الواقعية
لارتفاع الطهارة الظاهرية حينئذٍ، لكنّها قد ارتفعت من حين الانكشاف، فهي
من قبيل النسخ لا من قبيل انكشاف الخطأ.

قال في الكفاية^(١): «والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو
موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه
[يعني جزؤه] كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابها في وجه قويّ ونحوها
بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة والحلية يجزئ، فإنّ دليله يكون حاكماً^(٢)
على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعية
والظاهرة، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل
لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.

(١) الكفاية ص ١١٠. ولاحظ: نهاية الدراية ج ١ / ص ٣٩٢ و ٣٩٣.

(٢) يأتي بياض بحث الحكومة تفصيلاً في باب التعارض، والحكومة هنا موسّعة، ومثالها الواضح
قوله: «الطواف بالبيت صلاة» الحاكم على قوله عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بطهور»، فإنّ دليل تنزيل
الطواف منزلة الصلاة قد أدخل في الصلاة التي يعتبر فيها الطهور فرداً جديداً تنزيلاً وهو
الطواف، فالطواف يعتبر فيه الطهور كما هو معتبر في الصلاة، فصار للصلاة فردان حقيقي وهو
نفس الصلاة وتنزيلها وهو الطواف.

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه^(١) ما هو الشرط واقعاً - كما هو لسان الأمارات - فلا يجزئ، فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لِمَا هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان فاقداً لشرطه». انتهى.

هذا، وقد ناقشه المحقق النائيني رحمته^(٢) بعدة مناقشات يتوقف بيانها على تفصيل معنى الحكومة وحقيقتها، ولذا أوكل الماتن رحمته بحثها إلى ما هو فوق مستوى هذا الكتاب.

وعلى كلّ، فيمكن مناقشة كلام الآخوند رحمته ببيان إثباتي وأنّ التوسعة الواقعيّة لشرطيّة الطهارة - مثلاً - لا يمكن استفادتها من دليل أصالة الطهارة؛ إذ لا يظهر منه أنّ المولى قد نزلّ مشكوك الطهارة منزلة الطاهر واقعاً بل غاية ما يستفاد من هذا اللسان التوسعة الظاهريّة في مقام العمل، وأنّه يتعامل مع مجهول النجاسة معاملة الطاهر، فأصالة الطهارة إنّما شرّعها المولى لرفع وجوب الاحتياط في صورة الشكّ لا أنّها جعلت لتزليل مشكوك النجاسة منزلة الطاهر واقعاً، وإن لم يكن دليل أصالة الطهارة والحلّ ظاهرين في هذا المعنى فلا أقلّ من احتمال إرادته احتمالاً معتدلاً به، ومثل هذا الاحتمال يوجب الإجمال.

(١) أي أنّ الموضوع هو الشرط واقعاً، فلا يوجد توسعة للموضوع الواقعي بل مجرد كشف عنه، والكاشف قد يصيب وقد لا يصيب.

(٢) فوائد الأصول ج ١ / ص ٢٤٩ و ٢٥٠. وأجود التقريرات ج ١ / ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

٣_ الإجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة:

وهذه أهمّ مسألةٍ في بحث الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلّفين؛ فإنّ المجتهدين قد يحصل لهم تبدّل في الرأي بحيث ينكشف لهم خلاف ما أفتوا به فيما سبق، لكنّ انكشاف الخلاف غالباً - بل لعلّه دائماً - بحجة معتبرة أخرى ممّا يوجب الحكم بفساد أعمالهم السابقة ظاهراً، وبتبعهم المقلّدون لهم. والمقلّدون أيضاً كثيراً ما ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأوّل في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول في هذه الأحوال: إنّه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد حيث يتبدّل تقليده أو رأي مرجعه، لا إشكال في وجوب الأخذ بهذه الحجة الجديدة في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال أيضاً في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتّب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق كما لو كان رأي المجتهد قائماً على جواز الذبح بغير

الحديد فذبح وأكل، ثم بعد ذلك قامت عنده حجة معتبرة على لزوم كون الذبح بالحديد، فما فات فقد فات ولا تدارك في المقام.

وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاة.

ومن هذا القبيل ما لو عقد على امرأة بغير العربية استناداً إلى حجة معتبرة ثم تبين له وجود حجة أخرى تعتبر العربية في عقد النكاح وكانت الزوجة المعقود عليها أولاً زوجة لا ميّنة ولا مطلّقة، فهل يُبنى على صحة عقد النكاح بالنسبة لما يأتي أم لا بدّ له من تجديد العقد؟

واعلم أنّ كلامنا في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي المستكشف بحجة أخرى إنّما هو في الموارد التي يكون الخلل السابق على فرض واقعيته مستلزماً لبطلان العمل كما هو الحال بالنسبة لأركان الصلاة من ظهور ووقت وقبله وركوع وسجود، كما هو مقتضى قاعدة لا تعاد^(١) - بناءً على شمول هذا الخبر للجاهل القاصر وعدم

(١) الاستفادة من معتبرة زرارة المروية في الوسائل ج ٦ / ص ٩١، باب ٢٩ من أبواب الوضوء

هذا، وقد حاول بعض فقهاءنا المعاصرين ﷺ إخراج قدر أكبر من المسائل عن محلّ النزاع، وبيانه باختصار: أنّ قاعدة لا تعاد قد جاء في ذيلها قوله ﷺ: «لا تنقض السنّة الفريضة» فيمكن أن يفهم منها قاعدة عامّة في تمام باب العبادات - كما نصّ عليه هو - لا

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٥٧
اختصاصه بالناسي - وأما في موارد فقدان العمل لجزء أو شرط غير محكوم
بالبطلان باعتبار عدم ركنية المتروك، فهذا البحث أجنبي عن محل الكلام.

خصوص الصلاة التي ذكرت الخبر من باب المثال أو لكونها مورد السؤال، بمعنى أن كل
مركب عبادي يتألف من فرائض وسنن لا يكون الاخلال بالسنن عن عذر ناقضاً لها.
والفرائض - كما يعلم من تتبع استعمالات الأخبار - ما فرضه الله في كتابه، والسنن هي
ما جعله النبي ﷺ ولو على نحو الوجوب.

قال ﷺ على ما في الرافد في علم الأصول ص ١٤٠: «وهذه القاعدة بنظرنا هي مفتاح
باب الإجزاء حين امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري، فإن إجزاء الناقص عن الكامل
خلاف القاعدة، ولكن لدلالة الصحيحة على نفي الارتباط بين الفرائض والسنن في صورة
العذر يقال بالإجزاء». انتهى. ومن ثمرات هذه القاعدة ما لو كان المكلف مقلداً لمن يجوز
النكس في غسل الوجه ثم عدل إلى من يمنع من ذلك، فيما أن حرمة النكس لم ينص عليها
في القرآن فهي سنة، والسنة لا تنقض الفريضة أعني الغسلتين والمسحتين اللتين نص عليهما
الله تعالى في كتابه.

وعدة الإشكال على هذه القاعدة صغروي باعتبار أنه لم يثبت اختصاص الفريضة بما
نص عليه في كتاب الله تعالى بل الفريضة كل ما شرعه الله تعالى ولو كان بيانه على لسان
رسول الله ﷺ، وإلا فقد ورد في الأخبار أن الركعتين الأوليين من كل صلاة فرض الله تعالى،
مع وضوح عدم النص عليهما في الكتاب الكريم، فتختص السنة بما شرعه النبي ﷺ بمقتضى
ولايته التشريعية، وحينئذ لا يمكن الاستفادة من هذه القاعدة إلا في صورة ورود النص
الخاص المبين لكون الشيء فريضة أو سنة.

عدم الإجزاء في الموضوعات:

هذا^(١)، وقد ذكر الماتن ﷺ أن المعروف بينهم التفصيل بين الموضوعات الخارجيّة كما لو قامت البيّنة على كون هذا الشيء لزيد ثم قامت بيّنة أخرى على جرح شهود تلك البيّنة، فهنا لا يحكم بالإجزاء بالنسبة لِمَا سبق، فلو كانت العين في يد غيره أرجعت إليه، وكان زيد ضامناً لِمَا سبق من التصرفات على خلاف بينهم بين المنافع المستوفاة وغير المستوفاة.

قال المحقق النائيني ﷺ: «لا يبعد عدم الخلاف في عدم الإجزاء فيها [أي في الاتيان بالمأمور به الظاهري عن التعبد بالأمر الواقعي] بالاضافة إلى الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت بيّنة على حصول الطهارة لماء كان متيقّن النجاسة، وبعد الوضوء به قامت بيّنة أخرى على جرح شهود الطهارة، وعليه، فعلى القائل بالإجزاء في خصوص الأحكام إبداء الفرق بين الموضوعات والأحكام». انتهى.

(١) إن أردت ملاحظة كلمات الفقهاء المتأخرين في هذه المسألة فعليك بمراجعة العروة وتعليقاتها.

ينظر: العروة الوثقى ج ١ / ص ٤٢ - ٤٤، م ٥٣.

(٢) أجدود التقريرات ج ١ / ص ٢٩٠.

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٥٩
الإجزاء في باب الأحكام:

وعلى كلّ، فالكلام في الإجزاء في باب الأحكام حيث ادّعي الإجماع على الإجزاء في الأمور العباديّة، لكن ذهب جملة من المتأخرين إلى عدم الإجزاء، وهو الذي ذهب إليه الماتن رحمته هنا إلاّ أن يقوم إجماع على الخلاف، وإليك عمدة ما استدّلوا به:

الدليل الأوّل: الإجماع، وهو المعتمد عند المحقق النائيني رحمته حيث بعدما ذكر^(١) كون مقتضى القاعدة عدم الإجزاء وناقش ما استدلّ به على الإجزاء، قال رحمته^(٢): «هذا كلّه فيما يقتضيه الأصل الأوّل في المقام، وإلاّ فربّما يدعى الإجماع على الإجزاء إعادة وقضاءً عند تبدّل الحكم الظاهري اجتهاداً وتقليداً». انتهى.

ويمكن مناقشته من حيث الصغرى^(٣) باعتبار عدم معلوميّة وجود مثل هذا الإجماع بعد أن كانت هذه المسألة غير معنونة في كتب القدماء بل هي من المسائل المستحدثة^(٤)، فمن أين لنا تحصيل اتفاق هؤلاء الفقهاء!

(١) م ن، ص ن.

(٢) م ن، ص ٢٩٨ و ٢٩٩. ولاحظ: فوائد الأصول ج ١ / ص ٢٥٩.

(٣) كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ١٠٧.

(٤) وكنا قد أشرنا فيما إلى أنّ من طرح مسألة الإجزاء من القدماء إنّما كان نظره إلى خصوص الإجزاء عن أمر نفسه، وعرض كلماتهم رحمته يخرجنا عن المقصود من هذا الشرح. لكن نقل لك عبارة ذكرت في هداية المسترشدين ج ٢ / ص ٧٠٥ بعدما بيّن موضع النزاع في هذا البحث

ويمكن مناقشته من حيث الكبرى^(١) باعتبار أن الإجماع في المقام على فرض تحققه فحجتيه فرع القطع بكونه كاشفاً تعبدياً عن قول المعصوم عليه السلام - كما يأتي بيانه في باب الإجماع - والإجماع هنا على فرض تحققه مدركي أو لا أقلّ من كونه محتمل المدركية، فنحن وما نستفيده من المدرك الذي استدلّ به على الأجزاء.

الدليل الثاني: دعوى قيام سيرة المتشرعة على عدم وجوب الاعادة والقضاء في موارد العدول وتبدل رأي المجتهد، فإنّه لم يعهد عن الفقهاء أنّهم كانوا يعيدون عباداتهم أو كانوا يأمرّون الناس باعادتها وقضائها بعد تبدل نظرهم أو بعد موت المقلّد السابق.

وفيه: أنّه على فرض إحراز مثل هذه السيرة فمن أين لنا تحصيل اتصالها بالمعصوم عليه السلام، والسيرة التشريعية إنّما تكون حجة فيما لو أحرز اتصالها بزمن المعصوم عليه السلام كي تكون كاشفة بالكشف الإثبي عن قوله عليه السلام كما نبينه تفصيلاً في كتاب الحجّة من أنّه لا حجّة للسير الحادثة.

وأنّ أحد مسائله مخالفة الطرق المقررة شرعاً للواقع الذي هو موضع كلامنا: «وهذا هو الذي ينبغي أن يكون محطاً لنظر العلماء دون الأولين [يعني سقوط التعبد بالأمر عند الاتيان بتعلّقه واقتضاء الأمر فعل متعلّقه ثانياً] وإطلاق العنوان في كلام القوم يوهم اندراجه في محلّ المسألة... إلّا أنّ الأظهر أنّ الغرض من عنوان المسألة أنّ الاتيان بالمأمور به يقتضي سقوط المتعلّق به لا سقوط أمر آخر يتعلّق بفعل آخر قد انكشف مخالفته للأوّل بعد اعتقاد توافقهما، فلا يشمل الفرض المذكور». انتهى.

(١) كما ذكر السيّد الخوئي رحمته على ما في هامش أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٩٩، هـ «١».

غير المستقلات العقلية / الإجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٦١
قال السيّد الخوئي رحمته الله^(١): «موارد قيام الحجّة على الخلاف وبطلان الأعمال الصادرة على طبق الحجّة الأولى كما إذا كانت فاقدة لركن من الأركان، من القلّة بمكان وليست من المسائل عامّة البلوى ليستكشف فيها سيرة المتشرّعة، وأنهم بنوا على الإجزاء في تلك الموارد أو على عدمه.

على أنّنا لو سلمنا استكشاف السيرة بوجه، فمن أين يمكننا إحراز اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعة اتفق له العدول في عصرهم عليهم السلام وبنى على عدم إعادة الأعمال المتقدّمة ولم يردع عنه الإمام عليه السلام حتى نستكشف اتصال السيرة بزمانهم وكونها ممضاة عندهم عليهم السلام ومن الممكن أن تكون السيرة مستندة إلى فتوى جماعة من الفقهاء عليهم السلام.

والذي يوقفك على ذلك: أنّ المسألة لو كانت عامّة البلوى في عصرهم عليهم السلام لسئل عن حكمها ولو في رواية واحدة، وحيث لم ترد إشارة إلى المسألة في شيء من النصوص فنستكشف بذلك أن كثرة الابتلاء بها إنّما حدثت في الأعصار المتأخرة، ولم يكن منها في عصرهم عليهم السلام عين ولا أثر، فالسيرة على تقدير تحققها غير محرزة الاتصال بعصرهم ولا سبيل معه إلى إحراز أنّها ممضاة عندهم عليهم السلام أو غير ممضاة». انتهى.

(١) التنقيح (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١ / ص ٤٤.

الدليل الثالث: قاعدة نفي العسر والحرج، فإن اثبات الاعادة والقضاء مستلزم للحرج، وما جعل الله علينا في الدين من حرج، فلا تجب الاعادة ولا القضاء فالحكم هو الإجزاء.

وفيه: أنه على فرض تسليم صحة هذا الاستدلال^(١) فإنه أخص من المدعى، وإلا فالصحيح أن يقال بعدم لزوم الاعادة والقضاء حيث يتحقق عنوان العسر والحرج الشخصيين، وأمّا الاعادة والقضاء غير المرجيين فلا دليل على نفيهما، بل الاعادة في الغالب لا تكون كذلك.

الدليل الرابع^(٢): وهو المذكور في كلمات الماتن رحمته فإن من يدعي الإجزاء لا بد أن يدعي أن المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجة الأخيرة التي قامت عنده وعمله السابق كان على طبق حجة سابقة، والاجتهاد السابق كاللاحق، فكما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثاني مطابقاً للواقع كذلك يحتمل أن يكون الاجتهاد الأول كذلك، فكلا الاجتهادين متساويين من هذه الجهة، غايته أنه بعد قيام الحجة اللاحقة لا بد من اتباعها لكنّها حجة في ظرفها، ولا دليل على نفي الثانية حجّية الحجة الأولى في ظرفها السابق، فالعمل السابق كان على طبق حجة معتبرة ولم يعلم خطأ هذه الحجة يقيناً والاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجّية

(١) ينظر: أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٩٦.

(٢) قد قرّب هذا الدليل في عبارة السيّد الحكيم رحمته بطريقة أخرى، فلاحظ: المستمسك ج ١ /

غير المستقلات العقلية / الأجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٦٣
السابق في ظرفه، بل يسقطه عن الحجية من حين قيام الحجة الثانية لا من
أول الأمر.

وبعبارة مختصرة: إنَّ اللازم على المجتهد والمكلف أن يتبع الحجة في
ظرف جهله بالواقع، وقد اتبع الحجة قبل قيام الحجة الثانية، ولا يجب عليه
متابعة الحجة الثانية بلحاظ الزمن السابق بعد أن كانت حجيتها من حينه.

والجواب: وأجاب الماتن رحمته بجواب فيه نحو من التفصيل فقال: إنَّ
التبدل في الرأي الذي ابتلى به المجتهد لقيام حجة جديدة بعد الحجة القديمة،
إمّا أن يرجع إلى تبدل الحكم الواقعي بحيث يدعى أن الحكم الواقعي قد
صار موافقاً للحجة الجديدة، فهنا لا إشكال في بطلان حجة الحجة الأولى
وعدم جواز الاعتماد عليها في شيء لعدم الاتيان بالواقع، لكنّه التصويب
المجمع على بطلانه.

وإمّا أن يفسر بكون تبديلاً في الحجة؛ فإن أراد المستدل أن الحجة
الأولى هي حجة بالنسبة للأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها كما يظهر من
عبارته، فهذا لا ينفع في الأجزاء بالنسبة للأعمال اللاحقة وآثار الأعمال
السابقة؛ لأنَّ الأجزاء فرع الاتيان بالواقع ولا نقاش لنا في أن الحجة الأولى
حجة في ظرفها لكن حجيتها باعتبار كاشفيتها عن الواقع، فحجيتها بما هي
محصلة للحكم الواقعي ومسقطه له، وبعد قيام الحجة الثانية وإن لم ينكشف
لدينا عدم حجة الاجتهاد الأول في ظرفه إلا أن مقتضى الحجة الثانية ثبوت
مدلوها في الواقع والشريعة من الابتداء، فالحجة الثانية تحكي حكم الله تعالى

من أوّل الأمر وقبل قيام الحجّة الأولى فضلاً عن ظرف قيامها، فالعمل المأتي به على طبق الحجّة السابقة غير مجزئ؛ لأنّ الحجّة الثانية بيّنت أنّ حكم الله تعالى لم يؤت به في ظرف العمل على طبق الحجّة الأولى.

وإن أراد المستدلّ أنّ الحجّة الأولى هي حجة مطلقاً حتّى بالنسبة للأعمال اللاحقة وآثار السابقة فالدعوى باطلة قطعاً؛ لأنّه بعد تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أنّ المدرك السابق لم يكن حجة^(١) أو ينكشف أنّ المجتهد قد تخيّل حجة وهو ليس بحجة.

وبعبارة مختصرة: بعد أن كانت حقيقة حجّية الأمانة طريقتها إلى الواقع، فإنّ قيام الحجّة اللاحقة تكشف عن أنّ الحجّة الأولى لم تكن طريقاً إلى الواقع بل الطريق خصوص الثاني.

قال السيّد الخوئي رحمته الله: «الإجزاء في محلّ الكلام لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة بوجه؛ وذلك لأنّ قيام الحجّة الثانية وإن كان لا يستكشف به عن عدم حجّية الاجتهاد الأوّل مثلاً في ظرفه، إلاّ أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء؛ لعدم اختصاصه بعصر دون

(١) قال رحمته الله: «لم يكن حجة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة» لكن لم يناقش أحد في عدم حجّية الحجّة الأولى بالنسبة للأعمال اللاحقة، وكأنّه يريد «حتّى بالنسبة إلى أعماله السابقة»، فالحجة خصوص الثانية دون الأولى.

(٢) التنقيح (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١ / ص ٣٧.

غير المستقلات العقلية / الأجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٦٥
عصر. إذن العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة باطل؛ لأنه مقتضى
الحجة الثانية ومعه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

واحتمال المخالفة مع الواقع وإن كان تشترك فيه المحتجان إلا أنّ
هذا الاحتمال يُلغى في الحجة الثانية حسب أدلّة اعتبارها، ولا يُلغى في
الأولى لسقوطها عن الاعتبار، ومجرّد احتمال المخالفة يكفي في الحكم
بالإعادة أو القضاء؛ لأنه لا مؤمّن معه من العقاب، وحيث إنّ العقل مستقلٌّ
بلزوم تحصيل المؤمّن فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة على طبق الحجة
الثانية؛ لأنّها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب». انتهى.

هذا بالنسبة لتبدّل اجتهاد المجتهد. وأمّا المقلّد فيما لو تبدّل تقليده
فالحال كذلك، باعتبار أنّ فتوى المجتهد بالنسبة للمقلّد تقوم مقام الأمانة أو
الأصل أي تقوم مقام الحجة بالنسبة للمجتهد، فما ذكرناه هناك نذكره هنا.

ومن جميع ما تقدّم تعرف حكم تبدّل القطع الذي نبّه عليه الماتن رحمته
في ختام البحث وقد أشير إليه في الكفاية^(١).

بقي شيء:

وهو أنه يمكن دعوى الإجزاء في تمام المسائل الثلاث المتقدمة فيما لو فهمنا من الأخبار^(١) الدالة على معذورية الجاهل أنها في مقام نفي ترتب الآثار التي يرتكبها الجاهل القاصر، وتحقيق معذورية الجاهل القاصر وأنها مختصة بالعقاب^(٢) أو أنها شاملة للآثار الوضعية من إعادة أو قضاء يحتاج إلى أفراد رسالة مستقلة.

ولكن وبما أن ما لا يدرك كله لا يترك كله فلا بأس بالتعرض لخبر من هذه الأخبار كـمعتبرة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: «إني كنت رجلاً أعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأن حجي فاسد وأن عليّ بدنة. فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبى. قال: فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه».

(١) قد جمع جملة وافرة منها المحقق البحراني في الحدائق ج ١ / ص ٧٧، والدرر النجفية ج ١ / ص ٧٧. ويمكن إضافة جملة من أخبار آخر وهي المفيدة لقاعدة: «كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر أو أعذر لبعده»، وهي أخبار مستفيضة. ينظر على سبيل المثال: وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٢٥٩، باب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣، وص ٢٦٠ ح ٨، وص ٢٦١ ح ١٣.

(٢) أي بما يشمل العقاب الديني بلحاظ الحد والكفارة.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ٤٨٨ و ٤٨٩، باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

غير المستقلات العقلية / الأجزاء في الأمارات والأصول مع إنكشاف الخطأ بحجة ... ١٦٧
وهذه الرواية لم يتعرّض لها الأصوليون في باب الأجزاء بل عند
استدلالهم على البراءة^(١)، وحملها السيّد الخوئي رحمته الله في فقهه^(٢) على نفي الحدّ
والكفارة.

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ٢ / ص ٤٢ - حيث رفض دلالتها على البراءة بدعوى اختصاصها بمن ارتكب الفعل مع اعتقاده الصواب أو الغفلة عن الواقع فلا تشمل المتردّد، وهو غير مضرّ في مسألة الأجزاء - وبحوث في علم الأصول ج ٥ / ص ٧٦ و ٧٧.
(٢) ينظر: التنقيح (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٥ / ص ٣٠٣ و ٣٠٤، وج ٧ / ص ٣٧٨.



المسألة الثانية

مقدّمة الواجب

تحرير النزاع:

كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيء وكان تحقّق هذا الشيء متوقّفاً على إيجاد بعض المقدّمات، فإنّه لا بدّ من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل بها إلى فعل الواجب، وهذه اللابديّة لا بديّة عقلية لم يقع فيها خلاف بين اثنين.

والكلام في هذه المسألة عن وجود لا بديّة شرعيّة مضافاً إلى هذه اللابديّة العقلية، فالسفر الذي يتوقّف عليه الحج لا بدّ من تحصيله عند وجوب الحج بحكم العقل، والبحث هنا عن وجود أمر مولويّ بلزوم تحصيل هذه المقدّمة مضافاً إلى هذا الإدراك العقلي.

وقد ذكر الماتن رحمته عدّة تعبيرات لبيان محلّ النزاع:

فقال أولاً: إنّ اللابديّة العقلية بعد أن كانت موضع اتفاق فهل يمكن أن نستكشف منها لا بديّة شرعية.

وقال ثانياً: إنّ البحث في استلزام وجوب ذي المقدّمة شرعاً وجوب مقدّمتها كذلك يعني شرعاً.

وقال ثالثاً: إنّ لو علمنا وجوب شيء عند المولى، فهل يلزم من وجوب ذي المقدّمة عند المولى وجوب المقدّمة عنده؟

وقال رابعاً: إنّ العقل بعد أن كان حاكماً ومدركاً لزوم تحصيل المقدّمة، فهل يحكم أيضاً بأنها واجبة عند من أمر بما يتوقّف عليها؟ أي عند من أمر بوجوب الشيء المتوقّف وجوده على هذه المقدّمة.

هذا، والتعبير الذي تقدّم منه ﷺ في تمهيد مباحث غير المستقلات العقلية قريب من هذا التعبير الرابع - ولعله الأولى - حيث ذكر أنّ البحث عن إدراك العقل الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّماته، بمعنى أنّه كلّما أوجب مولى من الموالى شيئاً فهل نستكشف من ذلك إيجاب المقدّمات أم لا؟

وما ذكره الماتن ﷺ بعد ذلك من أنّ البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع صحيح إن أريد منه هذا المعنى الذي ذكرناه، بمعنى أنّ البحث عن إدراك العقل النظري للملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب المقدّمة، ولا يقع البحث حول وجود ملازمة بين حكم العقل بوجوب المقدّمة وحكم الشارع بوجوب ذي المقدّمة كما قد يظهر من بعض عبارات الماتن ﷺ.

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصوليّة؟

بعدما عرفت أنّ البحث الأصوليّ عن وجوب مقدّمة الواجب بحث عن وجود ملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته، يقع الكلام في حقيقة هذه الملازمة بعد وضوح كونها على أنحاء ثلاثة؛ لزوم يبيّن بالمعنى الأخصّ، ولزوم يبيّن بالمعنى الأعمّ، ولزوم غير يبيّن، فلو كانت الملازمة المدعاة ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ فالبحث عن مقدّمة الواجب بحث لفظي، وإلّا فهو بحث عقليّ.

وبيانه: أنّ حقيقة اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ عبارة عن كون تصوّر الملزوم كافياً لتصوّر اللازم، فالسامع إذا أحرز كون اللازم لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ فقد أحرز كون المتكلّم حين إرادته تفهيم الملزوم قد تصوّر اللازم وأراد تفهيمه؛ لعدم انفكاكهما بحسب الفرض لا في ذهن المتكلّم ولا في ذهن السامع، وكلّ دلالة مقصودة للمتكلّم باللفظ تدخل في ضمن الدلالات اللفظيّة.

وأما لو كانت الملازمة بيّنة بالمعنى الأعمّ حيث لا بدّ فيها من تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما أو غير بيّنة حيث لا بدّ مضافاً إلى تصوّر ما تقدّم من إقامة البرهان على هذه الملازمة فالدلالة لا تكون لفظيّة بل عقليّة؛

لعدم إحرزنا أنّ المتكلم بمجرد تصوّره الملزوم وإرادة إخطاره في ذهن السامع قد تصوّر اللازم وقصد إفهامه من اللفظ، بل لعلّه تصوّر الملزوم ولم يحضر إلى ذهنه اللازم.

وعليه، فإن كانت الملازمة - «من أوجب شيئاً فقد أوجب مقدّمته» - المدعى إدراك العقل لها من اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ فالبحث عن مقدّمة الواجب بحث لفظي، وإلاّ فلو كان اللزوم المدعى لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ أو لزوماً غير بيّن فالملازمة عقلية ويدخل البحث في ضمن غير المستقلات العقلية، وهذه الدلالة قد عبّر عنها الماتن رحمته فيما سبق بدلالة الإشارة.

قال رحمته^(١): «دلالة الإشارة: ويشترط فيها ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين».

إلى أن قال رحمته^(٢): «ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته؛ لأنّه لازم لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعياً لا أصلياً؛ لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يفهم بالتبع أي بدلالة الإشارة». انتهى.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٨٧، تحت عنوان «دلالة الإشارة».

(٢) م ن، ص ١٨٨.

غير المستقلات العقلية / مقدّمة الواجب / في أن المسألة عقلية..... ١٧٣

والحاصل: أن من قال بكون الملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدّمته من قسم الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ فالدلالة على وجوب المقدّمة دلالة لفظيّة^(١)، والبحث عن مسألة مقدّمة الواجب ينبغي جعله من مباحث الألفاظ وإلا فلا بدّ من جعلها في ضمن غير المستقلات العقلية.

وعليه، فهذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، فيمكن إدخالها في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

في أن الأولى جعل المسألة في ضمن الملازمات العقلية:

والأولى جعلها في ضمن الملازمات العقلية، والوجه فيه: أننا نبحت عن وجود الملازمة بغض النظر عن طبيعتها، والمدرك للملازمة ليس إلاّ العقل ولو كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، غاية ما في الأمر أنه لو كانت الملازمة المدركة عقلاً من نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ يكون العقل قد أدرك صغرى كبرى حجّية الظواهر باعتبار أنّ الدلالة لفظيّة وكلّ الدلالات اللفظيّة تشكل

(١) ولذا ترى أن صاحب الكفاية^{رحمته} ص ١١٤ نسب إلى صاحب المعام^{رحمته} جعله البحث لفظياً؛ لأنّه استدلّ على انتفاء الملازمة بانتفاء الدلالات اللفظية الثلاث أعني المطابقيّة والتضمينيّة والالتزاميّة، باعتبار أنّ قصر النظر على هذه الدلالات - ومنها الدلالة الالتزامية التي هي من سنخ اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ - يعني قصر النظر على مستوى عالم الألفاظ.

صغريات لهذه الكبرى. وإن كان اللزوم بيناً بالمعنى الأعمّ أو غير بين يكون العقل قد أدرك صغرى حجّية العقل أي حجّية الملازمات التي يدركها العقل.

وكما ترى، فإنّ العقل داخل على كلا التقديرين باعتباره المدرك للملازمة، غايته أنّه على تقدير يكون عقلياً لفظياً وعلى تقدير آخر عقلياً صرفاً، فالمناسب جعله ضمن الملازمات العقلية لدخول البحث العقلي فيه على جميع التقادير، فتأمّل.

ثمرة النزاع:

ذكر لهذا البحث عدّة ثمرات:

الثمرة الأولى^(١): وهي المصححة لجعل هذه المسألة في ضمن المسائل الأصوليّة، فقد تقدّم في التعريف أنّ القاعدة الأصوليّة هي كلّ قاعدة يستنبط منها حكم شرعي، وثمره هذه المسألة استنباط وجوب المقدّمة شرعاً على فرض القول بالملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته، فيستعين الفقيه القائل بالملازمة بهذه المسألة للافتاء بوجود المقدّمات شرعاً.

ولكن بعدما عرفت أنّ المقدّمة واجبة التحصيل على كلّ حال وإن لم تكن من القائلين بوجود المقدّمة شرعاً؛ لمكان حكم العقل بلزوم تحصيل المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب، فإنّ هذه الثمرة لا تكون ثمرةً عملية؛ إذ لا مجال للمكّلف أن يتركها بحال ما دام بصدد امتثال ذي المقدّمة.

(١) يمكن استظهار هذه الثمرة من كلمات المحقق النائيني رحمته الله على ما في فوائد الأصول ج ٢ / ص ٢٦١ حيث ذكر أنّ سبب أصوليّة هذه المسألة وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي الكليّ.

على أنه يأتي في ضمن الحديث عن خصائص الوجوب الغيري المراد استكشافه عدم وجود طاعة وعصيان مستقل للمقدّمة^(١).

ثم إنَّ الماتن رحمته بعدما ذكر هذه الثمرة وعدم عمليتها، حاول بيان عدم لغوية البحث عن وجوب مقدّمة الواجب لا سيّما أنه لم يقبل الثمرات التي ذكرها جملة من العلماء لهذه المسألة، فقال: إنَّ للمسألة فوائد علمية كثيرة لا يستهان بها بحيث يتوقّف عليها فهم عدّة من المسائل الفقهيّة لا سيّما البحث عن المقدّمات المفوتة والشرط المتأخّر وعباديّة بعض المقدّمات، فهذه المسائل وإن لم تكن أصوليّة إلاّ أنّ فهم عدّة من المسائل الفقهيّة موقوف عليها، وكفى للبحث عن مقدّمة الواجب مثل هذه الثمرة.

ومن هنا ذكر رحمته أنّ آخر ما يشغل بال الأصوليين في مسألة مقدّمة الواجب البحث عن وجوب المقدّمة، فتراهم يدققون في بعض الأمور التي يجعلونها في ضمن التمهيد للبحث عن وجوب المقدّمة، وفي ختام البحث يذكرون ما يمكن الاستدلال به على وجوب المقدّمة.

(١) ومن هنا ذكر بعض الأصوليين بأنّ ما ذكر كثره ليس مثمراً حتى على مستوى الاستنباط؛ فإنّ المطلوب استنباطه في علم الفقه سنخ أحكام قابلة للتنجيز والتعذير، والوجوب المستفاد من وجوب المقدّمة فاقد لهذه الخاصية بعد أن كان موضوع المنجزية خصوص الوجوب النفسي، وموضوع علم الفقه الحكم المنجز لا مطلق الأحكام.

الثمرة الثانية: ذهب المشهور إلى عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات الشرعيّة، فلو كانت المقدّمات واجبة بالوجوب الشرعي يمكن الحكم بعدم جواز أخذ الأجرة عليها.

وكما ترى، فإنّ هذه الثمرة ثمرة تطبيقية لا تصلح أن تجعل ثمرة للقواعد الأصولية، فإنّ المطلوب في علم الأصول تنقيح قواعد كلية تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، ولم يستنبط في المقام حكم شرعيّ جديد بل الحكم هو «حرمة أخذ الأجرة على الواجبات» وقاعدة «وجوب مقدّمة الواجب» قد نقحت صغرى هذه الكبرى.

وقس عليه حال ما يذكر من ثبوت الثمرة في النذر، كما لو نذر شخص أن يأتي بواجب، فبناءً على وجوب المقدمة شرعاً يكفيه الاتيان بالمقدّمة للوفاء بنذره.

الثمرة الثالثة: ما يأتي في مسألة الضدّ حيث إنّ إحدى مقدّمات الدليل على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ هو كون مقدّمة الواجب واجبة.

الثمرة الرابعة: وهي الثمرة التي ذكرها عدّة من العلماء، قال في منتقى الأصول^(١): «وأما الثمرة العملية للبحث في وجوب المقدّمة فهو كون المورد من

(١) منتقى الأصول ج ٢ / ص ٩٦ و ٩٧، وقد ذكر السيّد الخوئي رحمته الله هذه الثمرة بتفصيل أكثر على ما في هامش أجدد التقارير ج ١ / ص ٣١٢.

موارد التعارض بناءً على وجوب المقدمة لو كانت المقدمة محرمة وكونه من موارد التزاحم بناءً على عدم وجوبها.

بيان ذلك: أنه إذا وجب شيء كإتقاد الغريق وكانت له مقدمة محرمة، وهي الاجتياز في ملك الغير بدون إذنه، فلو قلنا بوجوب المقدمة كان المورد من موارد التعارض؛ لعدم إمكان تعلق الحرمة والوجوب بشيء واحد، فيتعارض دليل التحريم مع دليل الوجوب بخلاف ما إذا التزمنا بعدم وجوب المقدمة فإنه يكون من موارد التزاحم، لاختلاف متعلق الحكمين، وعدم المحذور في جعل الحرمة والوجوب لكل من متعلقيهما في نفسه، لكن الحكمين لا يمكن امتثالهما معاً لعدم القدرة فيقع التزاحم بينهما، ومن الواضح اختلاف الأثر العملي بين ما إذا كان المورد من موارد التعارض أو من موارد التزاحم». انتهى.

وعلى كل، فلا إشكال في وجود ثمره عملية لهذا البحث وإن كانت ثمرته العلمية لما فيه من أبحاث وتمهيدات مفيدة في الفقه أكثر أهمية، ولذا كان الأصوليون يعنون بها أكثر من اعتنائهم بالبحث عن وجوب المقدمة، واتباعاً لطريقتهم وضع الماتن رحمته تمهيداً قبل البحث عن أصل المسألة، يحتوي هذا التمهيد على أمور تسعة:

الواجب النفسي والغيري

تقدّم في مباحث صيغة الأمر تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري، وأنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسيّة، والمراد هنا زيادة توضيح الغيريّة بعد أن كان وجوب المقدّمة على فرض القول بالملازمة من سنخ الوجوب الغيري.

وعليه، فنقول في تعريفهما^(١):

الواجب النفسي: ما وجب لنفسه لا لأجل واجب آخر.

الواجب الغيري: ما وجب لا لنفسه بل لأجل تحصيل واجب آخر.

وأشكل على تعريف واجب النفسي باشكالين:

(١) كما في هداية المسترشدين ج ٢ / ص ٨٩.

الاشكال الأول: أن قولكم: «الواجب النفسي ما وجب لأجل نفسه» بمقتضى المقابلة بين الواجب النفسي والغيري معناه أن علة وجوب الواجب النفسي نفس الواجب، كما أن علة وجوب الواجب الغيري هو الواجب النفسي كما هو مذهب المشهور على ما يأتي في الأمر اللاحق، والشيء لا يكون علة لنفسه، أي لا يكون موجداً لنفسه لاستلزامه اجتماع النقيضين كما هو واضح.

والجواب: أن التعبير بكون الواجب النفسي ما وجب لأجل نفسه، لا يراد منه أن علة وجوب الواجب نفسه، بل الواجب النفسي معلول باعتبار المولى بلا إشكال، ويريدون من هذا التعبير بيان أن وجوب الواجب النفسي لم يستفد ولم يترشح عن واجب آخر، فالمولى أوجب الواجب النفسي لملاك في نفس هذا الواجب لا لأجل تحصيل واجب آخر.

ولا ينبغي أن تكون كلمة «لنفسه» موهمة لغير ذلك، بعد أن وقع عين التعبير عند بيان نفس هذا المعنى حيث قيل: «واجب الوجود واجب لذاته» بمعنى أن وجوده عين ذاته غير مستفاد من الغير، لا أن وجوده معلول لنفسه فهذا محال بلا إشكال، فالوجود بالنسبة إليه تعالى - كما ذكر بعضهم - كالحلاوة في السكر، فالسكر حلو لذاته بمعنى أن حلاوته غير مستفادة من الغير لا أنه الموجد لهذه الحلاوة الذاتية.

الاشكال الثاني: ما ذكره الشيخ رحمته الله (١) من أن تفسير الواجب النفسي بأنه ما أمر به لنفسه يلزمه أن تكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها من الواجبات الغيرية؛ إذ المطلوب النفسي قلّ ما يوجد في الأوامر، بل جلّها مطلوبة لأجل غايات خارجة عن حقيقتها ولو مثل التقرب إلى الله تعالى (٢)، فيكون تعريف الواجب النفسي غير جامع، ويلزمه أن يكون الآخر غير مطرد؛ لانتفاء الوسطة.

والجواب: أن المقايسة في قولنا: «ما وجب لأجل نفسه» أو «لأجل غيره» هي مقايسة في لوح الأحكام الشرعية، فمن نظر إلى مجموع الأحكام فوجد كون الواجب واجباً لمكان مقدّمته لواجب آخر بحيث يكون المطلوب بالأصالة هو ذلك فالواجب غيري، وأمّا لو كان الواجب واجباً سواء وجب الغير أم لا فالواجب واجب نفسي، وهو معنى: «ما وجب لأجل نفسه».

وعليه، فالصلاة وإن فرض أنها قد شرّعت لمكان معراجيتها أو نهيا عن الفحشاء والمنكر إلاّ أن هذه الملاكات ليست من سنخ الواجبات الشرعية، فمجرد وجود غايةٍ خارجةٍ عن حقيقة الواجب لا يعني كون الواجب غيرياً، بل لا بدّ من كون الغير تكليفاً آخر، والملاك ليس بتكليف.

(١) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٣٣٠. ولاحظ الكفاية ص ١٣٦.

(٢) وقد استثنى بعض العلماء خصوص المعرفة فإنها غاية الغايات.

قال في هداية المسترشدين^(١): «ولا يرد في المقام كون الواجبات المأمور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الأخروية أو الدنيوية، فلو بني على ما ذكر لزم أن يكون الجميع واجبات غيرية. وهو بين الفساد؛ لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة كونه وصلة إلى أداء مطلوب آخر ووسيلة إليه من غير أن يكون ذلك الفعل مطلوباً في نفسه، والواجب الغيري إنّما هو الثاني». انتهى.

وعلى كلّ، فإذا اتضح المراد من الواجب النفسي يتضح لك المراد من الواجب الغيري، فالمراد من كون الواجب قد وجب لأجل واجب آخر أنّ تشريعه لمن يكن إلا لوقوعه مقدّمة لواجب آخر، فوجوبه تبعي بخلاف الواجب النفسي الأصلي، فالمولى إنّما أوجب الوضوء لأجل تحصيل الصلاة، ولولا وجوب الصلاة لَمَا أمر به.

وسياتي في الأمر اللاحق توضيح معنى التبعية هذه ليتجلّى لنا المقصود من الوجوب الغيري في هذه المسألة.

معنى التبعيَّة في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيرات الأصوليين قولهم: «إنَّ الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»، ويريد الماتن رحمته هنا بيان معنى التبعيَّة حيث يحتمل فيها احتمالات أربعة:

الاحتمال الأوَّل: أن يكون المقصود من الوجوب التبعي الوجوب بالعرض أي أنَّ إسناده لوجوب إلى المقدِّمة إسناده مجازي فالواجب حقيقة ذو المقدِّمة، فيسند إليه الوجوب أوَّلاً وبالذات، وباعتبار توقُّف وجود الواجب على مقدِّمته يُسند الوجوب إلى المقدِّمة ثانياً وبالعرض كما هو الحال بالنسبة لاسناد الجريان إلى الميزاب مع أنَّ الجاري حقيقة هو الماء الموجود فيه.

وهذا نظير نسبة الوجود إلى المعنى عند التكلُّم، مع أنَّ الموجود في هذه الحال هو اللفظ فينسب إليه الوجود أوَّلاً وبالذات وباعتبار اندكائه المعنى فيه يُنسب الوجود إلى المعنى ثانياً وبالعرض.

وهذا المعنى لا يمكن أن يكون مراداً للأصوليين، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن المراد اثباته للمقدمة وجوب حقيقي، والقول بكون الوجوب المنسوب إليها مجازياً معناه إنكار وجوب المقدمة وأنه لا يوجد إلا واجب واحد في لوح التشريع موضوعه ذي المقدمة، فلا يكون القائل بوجوب ذي المقدمة بالوجوب الغيري قائلاً بوجوبها بل يكون منكراً لذلك، مع أن ظاهرهم إرادة إثبات وجوب حقيقي في المقام بحيث يكون عندنا وجوب لذي المقدمة وآخر للمقدمة، لا أن الوجوب واحد وأن وجوب المقدمة هو عينه وجوب ذي المقدمة يسند إليها مجازاً.

الأمر الثاني: أنه قد تقدم وقوع الاتفاق على لزوم تحصيل المقدمة بمقتضى حكم العقل بغض النظر عن الوجوب الشرعي لهذه المقدمة، والمصحح لاسناد الوجوب إلى المقدمة مجازاً ليس إلا وجود هذا الإلزام العقلي، فكون مدعى القائلين بالوجوب الشرعي للمقدمة الوجوب المجازي لا يخرج عن هذا الوجوب العقلي، فلا نزاع بين القائلين بوجوب المقدمة شرعاً وبين المنكرين لهذا الوجوب.

قال المحقق النائيني رحمته^(١): «ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللابديّة العقلية؛ فإن ذلك ممّا لا سبيل إلى انكاره؛ إذ هو معنى المقدّمية كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب أيضاً الوجوب التبعية العرضي نظير

وجوب استدبار الجدّي عند وجوب استقبال القبلة، حيث إنّ الاستدبار لم يكن واجباً وإنّما ينتسب الوجوب إليه بالعرض والمجاز؛ لمكان الملازمة، نظير إسناد الحركة إلى الجالس في السفينة^(١)؛ فإنّ هذا المعنى من الوجوب أيضاً ممّا لا ينبغي انكاره، بل هو يرجع إلى المعنى الأوّل من اللابديّة». انتهى.

هذا، ويمكن أن يشكل على هذا المعنى أيضاً بأنّ الوجه في إدخال مسألة مقدّمة الواجب وقوع هذه القاعدة في استنباط الأحكام الشرعيّة، والمستنبط في علم الفقه هو الوجوب الحقيقي، وإلاّ فلا معنى للإفتاء بالوجوب المجازي على المكلفين.

وبعبارة واضحة: إنّ تمام الثمرات المراد إثباتها على القول بوجوب المقدّمة فرع وجود وجوب حقيقيّ لها، وإلاّ فلا يقع التعارض بين وجوب مجازي وآخر حقيقي ولا يحرم أخذ الأجرة على واجب مجازي، وهكذا...

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من التبعية في قولهم: «الواجب الغيري تابع للوجوب النفسي» صرف التأخّر في الوجود مع كون وجوبه استقلالياً، نظير ما يُقال بالنسبة لوجوب العصر بعد وجوب الظهر، فإنّ البعث نحو صلاة العصر بعث استقلالي لكنّه بعد البعث نحو وجوب الظهر^(٢).

(١) الجالس في السفينة متحرك حقيقةً لكنّ حركته بالتبع، والتمثيل الأنسب «نسبة الجريان إلى الميزاب» في قولك: «جرى الميزاب» مع أنّ الجاري خصوص الماء.

(٢) المثال المذكور في المتن هو تبعية وجوب الحج لحصول الاستطاعة، ووجوب الصلاة بعد البلوغ

وفي المقام قد أوجب المولى ذي المقدّمة كالصلاة أولاً وبعث إليها مستقلاً، لكن بما أنّ وجود ذي المقدّمة لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق المقدّمة كالوضوء - مثلاً - يبعث المولى إليها يبعث استقلالي آخر لمكان تلك التبعيّة في الوجود، نظير ما لو بعث المولى العبد نحو صلاة العصر لكنّ لمّا كانت صلاة العصر مترتّبة في الخارج على الصلاة الظهر يبعث المولى نحو صلاة الظهر بحيث تكون هي المطلوب تحقّقها أولاً لكن من دون أن يكون هناك أيّ علاقة بين الوجوبين، بل لكلّ منهما حكمه الاستقلالي.

وفيه: أنّ الوجوب المدعى للمقدّمة هو سنخ وجوب تبعي لم يشرّع إلاّ لأجل التوصل إلى ذي المقدّمة، فلا بدّ من تصوير التبعيّة في الوجوب لا الوجود، فالمقدّمة لم يجعلها الشارع إلاّ لكونها موصلة إلى ذي المقدّمة.

مثلاً: المولى لم يجعل الوضوء لأنّه وضوء بل لكونه مقدّمة للصلاة، أي لم يجعل الوجوب على المقدّمة بما هي بل بما هي موصلة لتحقيق ذي المقدّمة، ولو أريد من التبعيّة صرف التبعيّة في الوجود من دون أن يكون هناك أيّ تبعيّة في الوجوب للزم أن يكون وجوب المقدّمة وجوباً نفسياً مشرعاً لملاك مستقلّ فيه لا لأجل التوصل إلى ذي المقدّمة، وهذا منافٍ لحقيقة المقدّميّة، وإلاّ فهل يقول أحد بأنّ صلاة الظهر مقدّمة لصلاة العصر؟!

وبعبارة واضحة: مقتضى الترتب الوجودي كون كل من الحكمين ذا ملاك مستقل، والتبعية في الوجوب تقتضي عدم وجود ملاك مستقل للمقدمة بل تمام ملاك جعله هو الملاك الموجود في ذي المقدمة.

ومما يرشدك إلى بطلان هذا الاحتمال أنهم متفقون على أن المقدمة لا طاعة ولا عصيان مستقل لها، بل طاعتها بطاعة ذي المقدمة وعصيانها كذلك، وعلى هذا التفسير فمن أتى بالمقدمة وأعرض عن ذي المقدمة يعدّ ممثلاً لذلك الأمر الأوّل وعاصياً للثاني، وإن كان بناؤه من أوّل الأمر على ذلك أعني الاتيان بالمقدمة دون ذي المقدمة^(١).

قال المحقق النائيني رحمته الله^(٢): «ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام الوجوب الاستقلالي الناشئ عن مبادئ مستقلة وإرادة متأصلة، فإن هذا المعنى لا يمكن الالتزام به، وكيف يمكن ذلك! مع أنه كثيراً ما تكون المقدمة مغفولاً عنها^(٣) ولا يلتفت إلى أصل مقدميتها بل ربّما يقطع بعدمها، مع أنها في الواقع تكون مقدّمة، وهذا المعنى من وجوبها يستدعي الالتفات إليها تفصيلاً». انتهى.

(١) والماتن رحمته الله تبعاً للسيد الخوئي رحمته الله وإن كان سيختار ترتب الثواب على المقدمات لكن ذلك في فرض إرادة الاتيان بذوي المقدمة لا مطلقاً، فلا تغفل.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٢٦٢.

(٣) كلامنا في الوجوب الغيري مطلقاً سواء أكان المولى مولى شرعياً أم عرفياً، فلا تنوهم.

الاحتمال الثالث: أن يكون معنى تبعية الواجب الغيري للواجب نفسي الترشح والعلية، فالوجوب النفسي هو العلة للوجوب الغيري كما هو الحال في جميع العلل التكوينية، فكما أن النار توجد الحرارة فالواجب النفسي هو الموجد للواجب الغيري.

وهذا المعنى هو المستظهر من كلمات القوم؛ فإنهم فرعوا على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي كون كل ما هو قيد في الوجوب النفسي قيد في الوجوب الغيري، وكل ما لا يكون قيداً في الوجوب النفسي لا يكون قيداً في الوجوب الغيري، وهو معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها إطلاقاتاً واشترائاً، فكل ما يشترط في فعلية وجوب ذي المقدمة يشترط في فعلية وجوب المقدمة وكل ما لا يشترط في ذي المقدمة لا يشترط فيها؛ واستدلوا عليه بأن هذا حال كل علة ومعلول، فإن كل ما يتوقف عليه وجود النار يتوقف عليه وجود الحرارة، وكل ما لا يتوقف عليه وجود النار لا يتوقف عليه وجود الحرارة كما لا يخفى^(١).

(١) والماتن رحمته وإن كان سيقبل أصل فكرة تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي إطلاقاتاً واشترائاً، لكن سوف يخالفهم في الدليل على ذلك كما يصرح به عند بيان الاحتمال الرابع. وينبغي أن يلتفت إلى أنه رحمته لا يرى التبعية من حيث الاطلاق والاشتراط في الوقت، وبيانه في المقدمات المفوتة، فلاحظ: أصول الفقه مج ٢ / ص ٣٤٢.

وأيضاً سوف يأتي في مبحث المقدمات المفوتة^(١) حيث لا بدّ من الالتزام بتقدّم زمن وجوب المقدمة على وجوب ذبيها، أن سبب الاشكال في مثل هذا الالتزام كون وجوب ذي المقدمة علّة لوجوب المقدمة، ويستحيل تقدّم المعلول على علته فيستحيل تقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذبيها.

والحاصل: أن المراد من التبعية على هذا الاحتمال أن وجوب ذي المقدمة علّة لوجوب ذبيها.

وفيه: أنهم ذكروا في المنطق^(٢) انقسام العلة إلى أربعة أقسام، العلة الفاعلية وهي العلة الموجدة أي «ما منه الوجود»، والعلة الغائية وهي الغاية التي لأجلها وجد المعلول أي «ما له الوجود»، والعلة الصورية وهي الصورة والهيئة التي تشكّل على صورتها المعلول أي «ما به الوجود»^(٣)، والعلة المادية وهي المادة التي وجد منها المعلول أي «ما فيه الوجود».

ففي مثال الكرسي العلة الفاعلية له هو النجار، والعلة الغائية الجلوس، والعلة الصورية هو ذلك الشكل المعروف، وأمّا العلة المادية فهي الخشب مثلاً.

(١) يأتي الحديث عنها مفصلاً ص ٣٣٦، تحت عنوان «المقدمات المفوتة»، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا البحث إجمالاً عند بيان انقسام الواجب إلى معلّق ومنجز.

(٢) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٣٧٠ و ٣٧١، تحت عنوان «معنى العلة في البرهان اللّمي».

(٣) أي الذي يحصل به الشيء بالفعل، فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتحقّق شيء، كهيئة السرير والدار وصورة الجنين.

إذا تذكرت هذا، فنسأل عن المراد من العلة في قولهم: «الواجب النفسي علة للواجب الغيري» فإنه لا معنى للعلية الصورية أو المادية، وأما العلة الغائية فلا ينبغي توهم إرادتها؛ فإن الكلام عن علة موجودة للواجب الغيري والعلّة الغائية لا توجد بل هي التي تدفع الفاعل إلى الفعل لا أنها الفاعلة، فيتعيّن أن يكون المراد من العلة العلة الفاعلية.

ومن الواضح أن العلة الفاعلية لكل الأحكام - ومنها الوجوب الغيري - ليست إلا نفس المشرّع، فإنه الموجد للحكم والأمر فعل الأمر، لا أن حكماً للأمر قد أوجد حكماً آخر، فإنه في غاية الفساد.

توجيه لمقالة المشهور: لعلّ السبب الذي دعا المشهور إلى دعوى وجود علية بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي، أن من اشتاق إلى شيء مع التفاته إلى توقّف وجوده على مقدّمات يشتااق إلى تلك المقدّمات، فمن اشتاق إلى أكل اللحم، والتفت إلى توقّف الأكل على تحصيل مقدّمات كالذهاب إلى السوق والطبخ فسوف يشتااق إلى هذه المقدّمات بلا إشكال.

وعليه، فيكون مراد المشهور من العلية الجبر، بمعنى أن العلة لوجوب المقدّمة ليس إلا المولى لكنّ إيجاب ذي المقدّمة لازم قهري لايجاب المقدّمة؛ لمكان قهرية الاشتيااق إلى المقدّمة عند الاشتيااق إلى ذي المقدّمة.

وعليه، فالمشهور لا يريد أن حكماً علّة لحكم آخر، بل مع كامل الاعتراف بأن كلا الحكمين معلولان لارادة المولى إلا أن إرادة أحدهما وتشريعه تستلزم قهراً إرادة الآخر وتشريعه.

قال المحقق النائيني رحمته الله^(١): «بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهري بحيث يريد المقدمة عند الالتفات إليها، ولا يمكن أن لا يريدتها، فالمقدمة متعلّقة لارادة الأمر، وليس اسناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز بل يكون الاسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الارادة عن مبادئ مستقلة بل يكون مقهوراً في إرادتها بعد إرادة ذي المقدمة». انتهى. ومثل هذه التعابير واردة في كلمات الأصفهاني رحمته الله، بل كلامه أصرح في المطلوب^(٢).

وفيه: أننا نسلم قاعدة «من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدّماته» لكن أنت خبير بأن الحكم ليس هو مجرد شوق وإرادة، بل الحكم عبارة عن اعتبار وجعل مولوي، والشوق والارادة من مبادئ الحكم التي قد يستتبعها جعل وقد لا يستتبعها، فتارةً يكون هناك شوق في أن يحصل العبد هذا الفعل

(١) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٢٦٢.

(٢) قال في نهاية الدراية ج ٢ / ص ١١١: «الوجوب المقدمي وجوب معلولي، كما أن الغرض منه غرض تبعي، فيكون تحريكه ودعوته ومقربيته كذلك، فكما أن المولى بعد أمره بذى المقدمة لا يتمكن من عدم الأمر بالمقدمة، فيكون البعث نحوها قهرياً. كذلك انقياد العبد للأمر بذىها يوجب الانقياد بالعرض لمعلوله». انتهى موضع الحاجة. لكن سوف ننقل إن شاء الله تعالى عبارة عن المحقق الأصفهاني رحمته الله عند الكلام عن المقدمات المفوّتة بظاها تلاءم مع الاحتمال الرابع الذي يذكره الماتن رحمته الله، وهو ما يظهر من الماتن رحمته الله نسبتة إليه. فانتظر.

لكن هناك مانع منع المولى من أن يأمر عبده، كما لو حصل الشوق عند المولى بأن يأكل اللحم في ساعة لا يقدر فيها على شراء اللحم، فهنا الشوق إلى المقدّمة لن يؤثر في تشريع حكمها لمكان وجود المانع.

والحاصل: أنّ الشوق إلى المقدّمة وإن كان - كما هو مقتضى تبعيته لذي المقدّمة - منبغثاً ومرشحاً من الشوق إلى ذي المقدّمة إلا أنّ هذا المقدار غير كافٍ في تحقّق الجعل بالنسبة للمقدّمة؛ فإنّ الشوق من مبادئ الجعل وليس علّة له بل علّة الجعل هي فعل الفاعل المختار، وقد يوجد مانع عن جعل الوجوب للمقدّمة فلا يجعل عليها الوجوب، وقد لا يوجد.

فالشوق للوجوب النفسي علّة للشوق إلى الوجوب الغيري، لا أنّ الوجوب النفسي علّة لنفس الوجوب الغيري كما يريد المدّعي، فتذكر هذا، فإنّه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّتة وفي أصل وجوب المقدّمة، فإنّه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبها باعتبار تحقّق الشوق للمقدّمة وذي المقدّمة قبل حضور وقت ذي المقدّمة، لكن بما أنّ هناك مانع عن تشريع ذي المقدّمة ولا مانع من تشريع وجوب المقدّمة يحكم المولى بوجوب المقدّمة قبل وقت ذبها.

وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أنّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي، باعتبار أنّ المولى وإن كان مشتاقاً إلى أن يحصل العبد جميع مقدّمات الواجب إلا أنّ هناك مانع عن تشريع الحكم بالوجوب، وهو استلزام اللغوية بعد أن كان العقل حاكماً بلزوم تحصيلها.

الاحتمال الرابع: ما تبناه الماتن رحمته من أن المراد بالتبعية التبعية في الملاك والغرض، فإن الغاية من إيجاب المقدمة ليس إلاّ تحصيل ذي المقدمة، فالمولى عندما أوجب الصلاة - مثلاً - وكان الغرض من الصلاة لا يُستوفى إلاّ عن طهور، أوجب الطهور - كالوضوء - لتوقّف تحصيل الغرض من الصلاة عليه.

فالوجوب الغيري تابع للوجوب النفسي لا بمعنى معلوليّته له بحيث يكون الوجوب النفسي موجداً له أو أنّ الوجوب الغيري لازم قهري له، بل بمعنى أنّ ملاك ذي المقدمة سبب لارادة المقدمة، فالعلة الغائية من إيجاب المقدمة بالوجوب الغيري ليس إلاّ تحصيل ذي المقدمة، مع كون الموجد لهذا الوجوب نفس المولى المشرّع وهو فعل اختياري له، فقد يجعله إن لم يكن هناك مانع من جعله وقد لا يجعله حيث يكون هناك مانع، بل قد يوجب المقدمة قبل وجوب ذبها - كما يأتي بيانه في المقدمات المفوتة - إذا كان هناك مانع من إيجاب ذي المقدمة مع عدم وجود مانع من إيجاب المقدمة.

قال السيّد الخوئي رحمته^(١): «وأما بناءً على ما هو الصحيح - من أنّ وجوب المقدمة إنّما نشأ من ملاك الواجب النفسي لا من وجوبه نفسه - فإنّه [يعني وجوب المقدمات المفوتة] واجب غيري؛ وذلك لأنّ ما هو مشهور من أنّ وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبها ومترشح منه خاطئ جداً، ولا واقع موضوعي له أصلاً، بداهة أنّ وجوبها على القول به كوجوب

ذبيها فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار، فلا معنى لكونه معلولاً ومترشحاً منه فإنه واجب غيري، فإنّ المولى الملتفت إذا توجه إلى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة فبطبيعة الحال اشتاق إليه، فعندئذٍ لو كانت له مقدّمة بحيث لا يمكن الاتيان به في ظرفه بدون الاتيان بها، فلا محالة اشتاق إليها بتبع اشتياقه إلى ذبيها، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزم الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها الغيري». انتهى.

وهذا المعنى للوجوب الغيري هو الذي ينبغي أن يكون مراداً من التبعيّة في الوجوب الغيري، ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابِعاً لوجوبها إطلاقاً واشتراطاً، بعد أن كان السبب الذي يدعو الأمر إلى جعل المقدّمة إرادته لذبيها بحيث لم تجعل المقدّمة إلاّ من أجل التوصل إلى ذي المقدّمة، فكلمًا يتوقّف عليه ملاك الوجوب النفسي يتوقّف عليه ملاك الوجوب الغيري، وكلّ ما لا يتوقّف عليه ملاك الوجوب النفسي لا يتوقّف عليه ملاك الوجوب الغيري^(١).

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي لا مجازي خلافاً للاحتمال الأوّل، ولا استقلاليّة ولا نفسيّة له خلافاً للقول الثاني، بل جعله المولى من أجل التوصل إلى ذي المقدّمة، على أن يكون البعث إلى الوجوب الغيري بعثاً مولويّاً باعتباره فعلاً اختياريّاً للمشرّع لا أنّه من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له كما في الاحتمال الثالث.

(١) ينبغي أن يستثنى من ذلك الوقت، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

خصائص الوجوب الغيري

بعدها اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي أمور أربعة:

الأمر الأول: بعدما عرفت أنّ حقيقة التبعية في الوجوب الغيري أنّ المولى إنّما شرّع الوجوب الغيري لأجل التوصل إلى الوجوب النفسي، وأنّ ملاك الوجوب الغيري ناشئ عن إرادة الوجوب النفسي، تعرف معنى عدم وجود طاعةٍ مستقلة للوجوب الغيري، بل في مورده لا طاعة إلاّ للواجب النفسي، فإنّه لو فرض انفكاك الواجب الغيري عن النفسي، لم يكن هناك ملاك يدعو المولى لتشريع.

الأمر الثاني: بعدما عرفت أنّ الوجوب الغيري لا طاعة مستقلة له وإنّما اطاعته لصرف التوصل إلى ذي المقدّمة، فلا بدّ أن لا يكون له ثواب على طاعته غير الثواب الذي يحصل على طاعة وجوب ذي المقدّمة، كما لا

عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدّمة؛ فإنّ من أتى بالمقدّمة وذيها لم يحصل إلاّ طاعةً وملاكاً واحداً للمولى، ومن تركهما لم يترك إلاّ ملاكاً واحداً وهو ملاك الواجب النفسي، فمن ترك واجباً لتركه مقدّماته لا يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً لتفويته ملاك الواجب النفسي حصراً، وأمّا الوجوب الغيري فلا ملاك مستقلّ له حتّى يكون له طاعة أو عصيان مستقلّ، فلا ثواب ولا عقاب مستقلّ عليه.

إن قلت: قد ورد في جملة من الأخبار جعل الثواب على نفس المقدّمات كما في الخبر المروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال ^(١): «ما عبد الله بشيء مثل الصمت والمشى إلى بيت الله»، فدلّ على ترتّب الثواب على المشى إلى الحج.

وكذلك الحال بالنسبة لِمَا ورد من ترتّب الثواب على مقدّمات زيارة الامام الحسين عليه السلام، ففي خبر أبي الصامت قال ^(٢): «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول: من أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكلّ خطوة ألف حسنة، ومحا عنه ألف سيئة، ورفع له ألف درجة، فإذا أتيت الفرات فاغتسل وعلّق نعليك، وامش حافياً، وامش مشي العبد الذليل». الحديث.

(١) وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ١٨٥، باب ١١٧ من أبواب أحكام العشرة ح ١٢.

(٢) م ن، ج ١٤ / ص ٤٤٠، باب ٤١ من أبواب المزارح ٣.

وفي خبر الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد عليه السلام ^(١) «أنه سئل عن الزائر لقبر الحسين عليه السلام فقال: من اغتسل في الفرات ثم مشى إلى قبر الحسين عليه السلام، كان له بكل قدم يرفعها ويضعها حجة متقبلة بمناسكها».

والحاصل: أن ورود الثواب في الشريعة على المقدمات ينافي ما ذكر في هذه الخصيصة.

لقال عليه السلام ^(٢) تبعاً للآخوند عليه السلام ^(٣): إن ما كان ظاهره ترتب الثواب على نفس المقدمات يحمل على جعل زيادة ثواب ذي المقدمة، وبيانه: أن الواجب النفسي كالحج له بملاحظة الواجب الغيري كالسفر أقسام، فهناك حج مسبوق بالسفر مشياً وحج مسبوق بالسفر ركباً، وكلما كانت المقدمات شاقّة كان ذو المقدمة كذلك، وبما أن أفضل الأعمال - وأكثرها ثواباً - أحمرها ^(٤) أي أكثرها مشقّة، فإن ذي المقدمة سوف يرتفع ثوابه.

(١) م ن، ص ٤٨٥، باب ٥٩ من أبواب المزار ح ٦. ولا يراد من الحسين بن سعيد الحسين بن سعيد الأهوازي جزماً، فإن ذلك في طبقة الامام الرضا عليه السلام، بل هذا الرجل مهمل.

(٢) هنا، وإن كان في ص ٢٤٩ ضمن الكلام عن عبادية المقدمات سوف يتراجع هذه الفكرة، ويلتزم بترتب الثواب على نفس المقدمات، وهو ما تبناه السيّد الخوئي عليه السلام كما أشار إليه عليه السلام في الهامش هنا، ونبيّنه إن شاء الله تعالى فيما يأتي.

(٣) الكفاية ص ١٣٩، حيث قال: «زيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ أفضل الأعمال حيث صار أشقّها، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات». انتهى.

(٤) «أفضل الأعمال أحمرها» رواه في البحار ج ٧٩ / ص ٢٢٩، وجعله خبراً مشهوراً بين العامّة

وبعبارة أخرى، الثواب المذكور في هذه الأخبار وإن كان منسوباً إلى نفس المقدمات إلا أن الثواب في الحقيقة لخصوص ذي المقدمة، فأجرها قد ارتفع من باب أفضل الأعمال أحزها، فتكون نسبة الثواب إلى المقدمة نسبة مجازية، فالثواب أولاً وبالذات لذي المقدمة وينسب ثانياً وبالعرض إلى المقدمة باعتبار أن المقدمة هي التي سببت حماسة ذي المقدمة، أي أن الثواب وزيادته على الواجب النفسي الذي أصبح شاقاً.

ويمكن فهم هذا المعنى من المحقق النائيني رحمته الذي قال ^(١): «ثم إن الظاهر أن الثواب المترتب على اتيان الواجب الغيري بقصد التوصل متّحد مع الثواب المترتب على نفس الواجب النفسي، غاية الأمر أن الثواب يزيد عند اتيان المقدمة بقصد التوصل، وتكون الاطاعة من حين الشروع بالمقدمة.

وتوهم تعدد الثواب من جهة المقدمة وذيها - تمسكاً بالآية المباركة ^(٢) الدالة على ترتب الثواب على المسافرة مع النبي صلّى الله عليه وآله مقدمة للجهاد في وقعة تبوك مع أنه لم يترتب الجهاد على المسافرة في تلك الواقعة - فاسد؛

والخاصة، لكنني لم أعر عليه في غيره من الكتب الروائية، بل في خصوص الكتب الفقهية للمتأخرين كالعلامة رحمته ومن تأخر عنه.

(١) أجود التقريرات ج ١ / ص ٢٥٤.

(٢) الظاهر كون نظره رحمته إلى قوله تعالى في سورة التوبة / ١٢٠: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كَيْتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

فإنَّ إظهار جلالته ﷺ بالمسافرة معه من أعظم العبادات في حدِّ نفسه، ولا دخل لكون المسافرة مقدّمة للجهاد في ذلك أصلاً، فالثواب عليها من قبيل الثواب على العبادة النفسية لا الغيرية». انتهى.

ولا يخفى عليك أن لازم هذا التوجيه - لو اقتصر على ظاهر عباراتهم - عدم استحقاق المكلف شيئاً من الثواب فيما لو أتى المكلف بجميع المقدمات التي وعد المولى عليها بالثواب ثم صادف أن مات فلم يقدر على تحصيل ذي المقدّمة، فإنَّ المقدمات في نفسها لا ثواب عليها أصلاً بل تمام الثواب على ذي المقدّمة.

وعلى كلِّ، فمن أجل حكم العلماء بأنّه لا ثواب على المقدّمة استشكلوا في ترتّب الثواب على نفس المقدمات العبادية أعني الطهارات الثلاثة، وسيأتي حلّه في محله من إنكار الماتن رحمته لهذه الخاصية تبعاً للسيد الخوئي رحمته، ولا حاجة لنا للتأويل المذكور في كلمات الآخوند رحمته.

بيان رأي السيد الخوئي رحمته:

حاصل ما ذكره رحمته: أن هذا البحث - أعني ترتّب الثواب على المقدمات - متفرّع على تنقيح بحث آخر حول تحقيق موضوع استحقاق الثواب والعقاب؛ حيث يرى السيد الخوئي رحمته أن استحقاق الثواب مترتب على صدق عنوان الانقياد والتعظيم، والاتيان بالمقدمات بقصد التوصل بها

إلى ذي المقدّمة يصدق عليه عنوان الانقياد، فيستحقّ العبد الثواب عليها وإن صادف بعد ذلك عدم ترتّب ذي المقدّمة عليها لسبب من الأسباب^(١).

قال ﷺ^(٢): «الملاك فيه [يعني في الاستحقاق] كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرفيّة ليصبح أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنّه باتيانه المقدّمة بداعي التوصل والامتثال قد أصبح أهلاً له، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجودها، ضرورة أنّ الاتيان بها بهذا الداعي مصداق لآظهار العبوديّة والاخلاص والانقياد والطاعة.

نعم، لو جاء بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاتته الثواب، حيث إنّه لم يصّر بذلك أهلاً له [يعني للاستحقاق]، . . . كما أنّه لو أتى بالواجب النفسي التوصل بدون ذلك لم يترتّب الثواب عليه وإن سقط الأمر». انتهى. ثم رتب على ما ذكره أنّ العبد مستحقّ باتيانه للمقدّمة وذي المقدّمة لثوابين لا لثواب واحد، ولو نوى التوصل إلى ذي المقدّمة عند الاتيان

(١) واستشكل عليه الشهيد الصدر ﷺ بأنّ ما ذكره من كون موضوع الثواب الانقياد صحيح لكن امتثال ذي المقدّمة يشرع من عند امتثال المقدّمة، فالثواب على المقدمات هو في الحقيقة ثواب على ذي المقدّمة ولا يتوقّف الثواب على ذي المقدّمة على الاتيان بها للفرق بين الثواب العقلي والثواب الانفعالي. ينظر: بحوث في علم الأصول ج ٢ / ص ٢٢٩ وما بعدها. ولاحظ قول الماتن ﷺ في الهامش: «فعل المقدّمة يعدّ شروعاً في امتثال ذهابها»، فإنّ التفاته إلى هذه النكتة هو الذي دعاه إلى الميل إلى قول السيّد الخوئي ﷺ.

بالمقدمة ولم يحصلها لسبب ما فهو مستحق للشواب على المقدمة التي أتى بها خلافاً للقول السابق.

واعلم أن ما ذكر هنا موجود بعينه في هداية المسترشدين^(١)، فلاحظه إن شئت.

الأمر الثالث: بعدما عرفت أن المراد من الواجب العبادي ما كان قصد امتثال أمره شرطاً في صحته، وعرفت أيضاً أن الواجب الغيري لا طاعة مستقلة له بل إنَّما يؤتى به من أجل التوصل إلى ذي المقدمة، تعرف معنى قوله ﷺ: «الوجوب الغيري لا يكون إلاً توصلياً أي لا يكون في حقيقته عبادياً» فإنَّ الواجب العبادي ما يقصد فيه امتثال أمره والمقدمة لا يقصد حين الاتيان بها امتثال أمرها، بل يقصد بها التوصل إلى الغير. وهو معنى قوله ﷺ: «ولا يقتضي [يعني الوجوب الغيري] في نفسه عبادية المقدمة» أي لا يصح الوجوب الغيري عبادية المقدمة؛ لأنه لا يصحَّ قصد امتثاله أمره بل يجب قصد التوصل إلى الغير. والله العالم.

وعلى كل، فبما أنَّ الوجوب الغيري وجوب يقصد فيه امتثال الغير، ومعنى عبادية العبادة اعتبار قصد امتثال أمرها، وقد ثبت بالجزم وجود مقدمات عبادية هي الطهارات الثلاث، حصل إشكال حلّه فيما يأتي عند الكلام عن المقدمات العبادية.

(١) ينظر: هداية المسترشدين ج ٢ / ص ١٠٢.

الأمر الرابع: وهو ما تقدّم في البحث السابق الاستدلال عليه مرتين، من أن «الواجب الغيري تابع للوجوب ذي المقدّمة اطلاقاً واشتراطاً وفعليّة وقوّة»، فاستدلّ عليه القوم بالعلية، فإنّ الواجب الغيري بعد أن كان معلولاً للوجوب النفسي، فكلّ ما يعتبر في العلة معتبرة في المعلول، وكلّ ما لا يعتبر فيها لا يعتبر فيه، وكلّما كانت العلة موجودة بالفعل كان المعلول كذلك وكلّما كانت العلة موجودة بالقوّة فالمعلول كذلك.

واستدلّ عليه الماتن رحمته بأنّ الملاك تابع لملاك الوجوب النفسي، فكلّ ما يتوقّف عليه اشتياق المولى إلى الوجوب النفسي يتوقّف عليه الاشتياق إلى الوجوب الغيري، وكلّما كان الاشتياق هناك فعلياً كان الاشتياق هنا فعلياً، وهكذا.

ومن أجل هذه الخاصية حكموا باستحالة تقدّم فعليّة وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذبيها، بل لا بدّ من وجوب ذي المقدّمة أولاً ثمّ يترشّح منها وجوب لذبيها أو يترشّح منها محبوبية لذبيها، فلا بدّ من تأخّر وجوب المقدّمة ولو كان هذا التأخر رتبيّاً، وأمّا أن يتقدّم الوجوب الغيري على الوجوب النفسي زماناً فهو أمر محال. لكنّهم بعدما أصلوا ذلك اصطدموا بلزوم الحكم بتقدّم الوجوب الغيري على الوجوب النفسي في بعض الحالات التي سموها بالمقدّمات المفوّتة، وقد تقدّمت الإشارة إليها، ويأتي الحديث عنها مفصّلاً.

مقدّمة الوجوب

تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة وجوبيّة وأخرى وجوديّة تقدّم بيانه عند الحديث عن الواجب المطلق والمشروط، حيث ذكرنا أنّهم قسّموا المقدّمة إلى قسمين:

القسم الأوّل: مقدّمة الوجوب، وهي كلّ ما يتوقّف عليه وجوب الواجب يعني فعليّته، كالشرائط العامّة للتكليف من بلوغ وعقل وقدرة، ومن قبيل الاستطاعة للحج، والزوال للصلاة، وحضور شهر رمضان لوجوب الصوم، وهكذا. . .

القسم الثاني: مقدّمة الواجب، وهي كلّ مقدّمة يتوقّف عليها وجود الواجب، ولذا سميت بـ«المقدّمة الوجوديّة»، فلا يتوقّف على هذه المقدّمات فعليّة الوجوب بل يكون الوجوب فعلياً وإن لم تتحقّق هذه المقدّمة كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإنّ وجوب الصلاة إنّما يصير فعلياً عند حضور الوقت مع

كون المكلف بالغاً عاقلاً قادراً، فيدعوه هذا الوجوب إلى تحصيل الوضوء لمكان توقّف وجود الواجب أعني الصلاة عليها.

وبعبارة أخرى، المقدمات وهي مطلق ما يتوقّف عليه الشيء تارةً يلحظها المولى حين الجعل مفروغة التحقق، فيصبّ حكمه على الموضوع المتحقّق فيه هذه المقدمات، وأخرى لا يلحظها كذلك بل يصبّ حكمه على موضوع مطلق من ناحيتها.

فإن كانت المقدّمة ملحوظة كقيد في موضوع الحكم بحيث لاحظها المولى مفروغة التحقق فالمقدّمة وجوبية، ولا يجب على المكلف تحصيلها؛ لعدم تحقّق موضوع الوجوب قبل وجودها؛ لأنّ المولى إنّما جعل الحكم وبعث نحوه فيما لو تحقّق الشرط سواء أكان الشرط مقدوراً كما هو الحال في الاستطاعة أم غير مقدور كما هو الحال في الزوال.

وإن كانت المقدّمة غير ملحوظة في موضوع الحكم بأن صبّ المولى حكمه على موضوع مطلق من ناحيتها، فالمقدّمة وجوبية، فلا تتوقّف فعليّة الوجوب عليها، بل يكون الوجوب بعد تحقّق موضوعه داعياً للعقل - على أدنى تقدير - نحو تحقيقها؛ لأنّ الواجب اللازم تحصيله موقوف على مثل هذه المقدمات، وكلّ مقدّمة كانت من هذا القبيل لا بدّ أن تكون مقدورة.

ومثّل الماتن رحمته لمقدّمة الوجوب بالاستطاعة فلا يجب على المكلف تحصيلها، وأوضح منه تمثيله بقوله: «اقض ما فات كما فات» الوارد في معتبرة

زرارة قال^(١): «قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: يقضي ما فاته كما فاتته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته». فإنّه من الواضح أنّ مقدّمة القضاء هي الفوت، لكن لم يكلف العبد بتفويت الصلوات كي يقضيها، بل إذا فاتته قضي، وليس ذلك إلاّ لأنّ المولى قد أخذها جزء موضوع الحكم أي مفروغاً عن تحقّقها.

وقس عليه حال مطلق الأمر بالوفاء بالعقود والعهود؛ إذ لا يُلزم العبد بتحصيل العقد والعهد حتّى يفي به، بل إذا اتفق ذلك وجب عليه الوفاء.

ومن جميع ما تقدّم تعرف وجه انحصار البحث في خصوص المقدّمة الوجوديّة دون الوجوبيّة، بعد أن كانت المقدّمة الوجوبيّة غير واجبة التحصيل^(٢).

قوله ﷺ ص ٣٢٨، س ٥: «وقيل: إنّها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقّق والوجود على قول آخر» لو حذف قوله: «على قول آخر» لكان أولى.

(١) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٢٦٨، باب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١.

(٢) وأمّا المقدّمة العلميّة فالظاهر خروجها أيضاً عن محلّ البحث، باعتبار أنّها تتصف بالوجوب من باب حكم العقل بالاشتغال، وإلاّ فلم يدع أحد ترشح وجوب عليها من ذبيها، ولذا فلو فرض امكان تحصيل العلم بفراغ الدّمة من طريق آخر لم تجب.

وعلى كلٍّ، فهذا قول الشيخ رحمته حيث ذهب إلى أنّ القيود بأجمعها قيود للواجب دون الوجوب، غايته أنّ قيود الواجب على صنفين؛ صنف أخذه المولى مفروغ التحقق كالاستطاعة للحج وصنف أخذه المولى غير مفروغ التحقق، فما كان من الصنف الأوّل هو ما نسميه بالمقدّمة الوجوبيّة وما كان من الصنف الثاني هو المقدّمة الوجوديّة، وقد تقدّم الوجه في ذهابه إلى هذا في ضمن الكلام عن تحقيق المعنى الحرفي، وأشار الماتن رحمته إلى مذهبه في ضمن الكلام عن تقسيم الواجب إلى معلق ومنجز، ويأتي بيان أكثر لمرامه رحمته عند الكلام عن المقدّمات المفوّتة.

قوله رحمته ص ٣٢٨، س ١١: «بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً» يعني بالنسبة إلى مقدّمة الواجب، ومن هنا تعرف أنّ الصحيح أن يُقال: «بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً» وإلاّ فالمقدّمة الوجوديّة لا يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً.

قوله رحمته ص ٣٢٨، س ١٩: «لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوديّة مأخوذة على أنّها مفروضة الحصول» لا يخفى وجود خطأ مطبعي وأنّ المراد المقدّمة الوجوبيّة، فإنّها هي التي تؤخذ مفروضة الحصول فلا حاجة إلى تحصيلها، بخلاف مقدّمة الواجب كما بيّنه الماتن رحمته.

المقدّمة الداخليّة

تنقسم المقدّمة الوجوديّة يعني مقدّمة الواجب إلى قسمين:

القسم الأوّل: المقدّمة الداخليّة، ويراد منها أجزاء الواجب، فالصلاة المركّبة من تكبير وقراءة وركوع وسجود، مقدّماتها الداخليّة هي نفس هذه الأجزاء. وسمّي الجزء مقدّمة؛ لِمَا عرفت من أنّ المراد من المقدّمة ما يتوقّف عليه الشيء في وجوده، ولا إشكال في توقّف وجود الكلّ - يعني ذي المقدّمة كالصلاة - على وجود تمام الأجزاء، نظير تقدّم الواحد على الاثنين باعتبار أنّ الاثنين عبارة عن واحد وواحد.

وأما وجه تسميتها بالداخليّة؛ فلدخول الجزء في قوام وتكوين المركّب.

القسم الثاني: المقدّمة الخارجيّة، وهي غير الأجزاء ممّا يتوقّف عليها وجود الواجب، كالظهور بالنسبة للصلاة، فإنّ الصلاة يتوقّف وجودها

صحيحة على الطهور، مع كون الطهور ذا وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو أن ذلك مختصّ بالمقدّمات الخارجيّة؟

أنكر جملة من العلماء دخول المقدّمة الداخليّة في مسألة مقدّمة الواجب، وانكارهم يرجع إلى أحد أمرين:

الأمر الأوّل: ما نسب - كما في هداية المسترشدين - إلى بعض الأفاضل، حيث أنكر كون الجزء مقدّمة، فقال^(١): «محلّ الخلاف هو الأمور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الأمر من الأسباب والشروط، وأمّا الأجزاء فكأنّه لا ريب في أنّ الأمر بالكلّ أمر بها من حيث هي في ضمنه؛ لأنّ إيجاد الكلّ هو إيجادها كذلك، وليس إيجاد الكلّ أمراً آخر غير إيجاد أجزائها». انتهى.

وحاصله: أن حقيقة مقدّمة شيء لشيء تقتضي المغايرة بينهما، والأجزاء عين الكلّ خارجاً يوجدان بوجود واحد، فلا اثنيّة بينهما، فلا مقدّمة لأحدهما على الآخر.

وأجيب عن هذا الاشكال في كلمات جملة من العلماء، فقال في الكفاية^(١): «المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر^(٢)، وذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما». انتهى.

وبيانه: أن الاتحاد الخارجي وإن كان واقعاً بلا إشكال إلا أنه يكفي لصدق عنوان المقدمة التغير الاعتباري، فإن المقدمة هي الأجزاء بشرط لا عن الاجتماع، وذو المقدمة هي الأجزاء بشرط الاجتماع، فما هو عين ذي المقدمة غير المقدمة، وهناك تقدّم اعتباري للمقدمة على ذهابها ضرورة تقدّم الأجزاء بشرط لا على الأجزاء بشرط الاجتماع.

لكن الانصاف أن هذه المقدمة مقدّمة شكلية، وإلا فالموجود في الخارج ليس إلا الكلّ، والمقدّمة تستلزم التغير الحقيقي حتى يكون هناك شيء مغاير في الخارج يترشح عليه وجوب غيري، وإلا فكيف يتصور أن يترشح من الشيء وجوب على ذات هذا الشيء؟!

وكان إلى هذا يرمي المحقق النائيني رحمته بقوله^(٣): «ولكن مع ذلك لا ينفع في دخول الأجزاء في محلّ النزاع، فإنّ التقدّم المدعى للأجزاء إنّما هو

(١) الكفاية ص ١١٥.

(٢) يريد من الأجزاء بالأسر الأجزاء بشرط لا عن انضمام بعضها إلى بعض، وهو معنى قولهم في الفلسفة: «الأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية». وقد يظهر من الفوائد ج ٢ / ص ٢٦٧ ما ينافي هذا المصطلح، فلاحظه.

(٣) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٢٦٨.

التقدّم بحسب عالم اللحاظ والتصور، وأمّا بحسب عالم الوجود والتحقق فليس بين الأجزاء والكلّ تقدّم وتأخر، بل الأجزاء بوجودها العيني عين الكلّ، وتكون واجبة بنفس وجوب الكلّ، وليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجب المقدّمي. فتأمل في المقام جيّداً». انتهى.

الأمر الثاني: مع التسليم بصدق عنوان المقدّمة على الأجزاء باعتبار ذلك التوقّف الاعتباري، أنكر جملة من العلماء امكان اتصاف الجزء بالوجوب الغيري من جهة وجود مانع عن هذا الاتصاف، وهذا المانع هو أنّه لو كان الجزء واجباً بالوجوب الغيري للزم اجتماع وجوبين في محلّ واحد، وهو محال.

وأما لزوم اجتماع وجوبين في محلّ واحد، فباعتبار أنّهم قسموا الواجب النفسي المتعلّق في المركّبات إلى واجب استقلالي وواجب ضمني، والمراد من الواجب الاستقلالي ذلك الوجود المتعلّق بتمام المركّب، والمراد من الواجب الضمني الوجود المنحلّ على كلّ جزء جزء، فالصلاة باعتبارها مجموعة أجزاء يتعلّق بها وجوب استقلالي، وينحلّ هذا الوجود على كلّ جزء جزء، فالتكبير واجب بالوجوب النفسي الضمني، وقس عليه حال باقي أجزاء الصلاة الواجبة.

وفي المقام فإنّ الجزء كما عرفت واجب بالوجوب النفسي الضمني، فترشّح وجوب غيري عليه يستلزم اجتماع وجوبين في محلّ واحد، ويستحيل أن يكون الركوع - مثلاً - واجباً بالوجوب النفسي الضمني وواجباً

بالوجوب الغيري، بل كونه واجباً بالوجوب النفسي الضمني مانع عن ترشّح وجوب غيري عليه، ولذا تخرج المقدمات الداخلية عن محلّ الكلام.

هذا بالنسبة لاستلزام وجوب المقدمة الداخلية اجتماع وجوبين في محلّ واحد، وأمّا استحالة اجتماع وجوبين كذلك فمتفق عليه وإن وقع الخلاف في بيان كيفية الاستحالة^(١)، ففي الكفاية^(٢) أنّ المانع هو استلزام اجتماع وجوبين اجتماع المثلين، واجتماع المثلين كاجتماع النقيضين محال.

وأشكل عليه السيّد الخوئي رحمته^(٣) بأنّ ما في المقام ليس من اجتماع المثلين بل من اندكاك الحكمين المتماثلين مع عدم بقاء كلّ واحد منهما بمجده، فلا مانع من هذه الجهة^(٤).

يقول الماتن رحمته: «ولمّا كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتّى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة^(٥)، مع أنّه بحث

(١) كذا ذكر الماتن رحمته لكن لم أوفق للعثور على وجه في بيان الاستحالة غير دعوى لزوم اجتماع المثلين إلّا أنّ يكون نظره إلى اللغوية وانتفاء الفائدة العملية الذي ذكره أخيراً، لكنّه لا يصلح لبيان الاستحالة بعد امكان رفع اللغوية بأدنى مناسبة.

(٢) الكفاية ص ١١٥.

(٣) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ١١٩.

(٤) لكن قد تقدّم أنّ الارادة الغيرية عنده رحمته مترشحة من نفس ملاك الواجب النفسي، فما نشأت عنه الارادة الغيرية عين ما نشأت عنه الارادة النفسية، والتعدّد والاندكاك فرع تعدّد الملاك.

(٥) تقدّم الكلام عن ثمره وجوب المقدمة في ضمن تحرير محلّ النزاع.

دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطلاب إلى المطولات إن شاء».

والوجه في عدم ترتّب ثمره على القول بوجوب الجزء بالوجوب الغيري، وإن كانت هناك فائدة من الاعتراف بأصل وجود وجوب غيري: أنّ الثمرة المبتغاة من إثبات الوجوب الغيري هي إثبات وجود حكم شرعي مولوي، وهذا الحكم شرعي ثابت على كلّ حال في الأجزاء؛ لمكان الوجوب النفسي الضمني. لكن قد تأمّل بعض العلماء في جعل الوجوب الضمني من سنخ المجموعات الشرعيّة بل لم يجعل الشارع إلّا وجوب الكلّ، وما ذكر من وجوب ضمني فهو في الحقيقة عبارة عن تحليل عقليّ.

الشرط الشرعي

بعدها تقدّم انقسام المقدّمة إلى داخلية وخارجية، يقع الكلام في تقسيم المقدّمة الخارجيّة، فقد ذكروا انقسام المقدّمة الخارجيّة - بعد أن كانت حقيقة المقدّمة ما يتوقّف عليها وجود الشيء في الخارج - بلحاظ طبيعة التوقّف إلى أقسام ثلاثة^(١) ذكر الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ منها قسمين:

القسم الأوّل: المقدّمة العقلية، وهي كلّ مقدّمة يتوقّف عليها وجود الشيء تكويناً وخارجاً. سميت عقليةً باعتبار استقلال العقل في إدراك مثل هذه المقدّمات كما هو الحال في إدراك مقدّمية السفر للحج، وإدراك مقدّمية

(١) لم يذكر منها المقدّمة العادية حيث يكون التوقّف بحسب العادة وإن أمكن تحقيقه بطرق أخرى كالخروج التوقّف على انتعال الحذاء أو ارتداء الملابس، فذو المقدّمة لا يتوقّف في وجوده على هذه المقدّمة العادية باعتبار إمكان تحقّقه من دونها. ولذا ذكروا وجود مساحة في تسميتها مقدّمة باعتبار اختصاص المقدّمة بما يتوقّف وجود الشيء عليه حقيقةً.

تحصيل الماء للوضوء، فهذه مقدمات يتوقف عليها تحقق ذي المقدّمة خارجاً، والمدرك لهذا التوقف العقل من دون حاجة إلى تعليم من الشرع.

القسم الثاني: المقدّمة الشرعيّة، وهي كلّ مقدّمة يتوقف عليها وجود ذي المقدّمة شرعاً وإن لم يكن متوقّفاً تكويناً، فالصلاة يمكن تحقيقها في الخارج من دون الطهور، إلاّ أنّ الشارع قد جعل الطهور مقدّمة للصلاة، فيتوقّف وجود الصلاة صحيحة في الخارج على الطهور، لكنّه توقّف شرعي لا تكويني، فلا يدركه العقل بعيداً عن بيان الشرع.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ما وقع من كلام في جريان النزاع في المقدمات الشرعيّة، حيث ادّعي اختصاص النزاع في وجوب المقدّمة بما لو كانت المقدّمة خارجيّة عقليّة، وأمّا المقدّمة الخارجيّة الشرعيّة فهي بحكم المقدّمة الداخليّة التي تقدّم خروج البحث عنها عن محلّ الكلام.

بيان وجه خروج المقدمات الشرعيّة عن محلّ الكلام:

ذهب المحقق النائيني رحمته إلى خروج المقدمات الشرعيّة عن محلّ الكلام، وأنّ النزاع مختصّ بما لو كانت المقدمات خارجيّة عقليّة، وأمّا المقدمات الخارجيّة الشرعيّة فهي بحكم المقدمات الداخليّة أي بحكم الأجزاء مأمور بها بالأمر النفسي الضمني، وما كان مأموراً به بالأمر النفسي لا يترشّح إليه الوجوب الغيري، كما تقدّم بيانه في البحث السابق.

وأما وجه اشتراك المقدمات الخارجيّة الشرعيّة مع المقدمات الداخليّة فيعلم في ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: في الفرق بين الجزء والشرط، بعد أن كانت المقدمة الداخليّة عبارة عن جزء الواجب والمقدمة الشرعيّة لا تخرج عن كونها شرطاً، بين الماتن رحمته في هامش الكتاب الفرق بين الجزء والشرط، فذكر أن الجزء ما كان فيه التقيّد والقيّد معاً داخلين في المأمور به، بخلاف الشرط حيث التقيّد وحده هو الداخل مع كون القيد خارجاً.

مثلاً: الركوع جزء الصلاة وبما هو قيد داخل في حقيقة المأمور به، وتقيّد الصلاة بكونها متضمنةً للركوع داخل أيضاً في المأمور به. وأما الطهور فنفس الوضوء بما هو قيد خارج عن طبيعة الصلاة المأمور بها، إلا أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» صير الواجب الصلاة المسبوقة بالطهور، فكون الصلاة عن طهور - وهو المراد من التقيّد - مأمور به بالأمر النفسي.

المقدمة الثانية: أن التقيّد لا وجود استقلالي له في الخارج، فلا يوجد شيء اسمه صلاة عن طهور بل الموجود حقيقةً الصلاة والطهور، ونحن نتزع من وقوع الصلاة بعد الطهور عنوان التقيّد وأن الصلاة قد وقعت عن طهور، فالتقيّد عنوان انتزاعي، والعناوين الانتزاعيّة توجد بوجود منشأ انتزاعها.

المقدّمة الثالثة: أنّه في مورد الشرط قد سلّم الجميع بدخول التقيّد في عنوان المأمور به، فالأمر الاستقلالي بالصلاة عن طهور ينحلّ إلى وجوبات ضمنيّة استقلاليّة على أجزاء الواجب من ركوع وسجود وقراءة، ومن هذه الأجزاء التي ينبسط عليها الوجوب ذات التقيّد، فالتقيّد مأمور به بالأمر النفسي الضمني، لكن قد عرفت أنّه لا وجود استقلالي للتقيّد بل وجوده بوجود منشأ انتزاعه وهو القيد، فالأمر النفسي الضمني في الحقيقة متعلّق بالقيد دون والتقيّد، أي متعلّق بمنشأ الانتزاع بعد أن كان الأمر بالعنوان المنتزَع في الحقيقة أمر بمنشأ انتزاعه.

فتحصّل: أنّ المقدّمة الشرعيّة كالطهور مأمور بها تبعاً للأمر بما يتزَع منها أعني الصلاة عن طهور، وإذا كانت المقدّمة الشرعيّة مأموراً بها بالأمر النفسي الضمني، فلا يتصور تعلق الأمر الغيري بها نظير ما تقدّم في المقدّمات الداخليّة، ومن هنا أُطلق^(١) على المقدّمات الشرعيّة اسم المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ.

قال المحقق النائيني رحمته الله^(٢): «[الأمر بالمقدّمات الشرعيّة] يكون بعين الأمر المنبسط على الواجب بما له من الأجزاء والشرائط والموانع، ويكون حال المقدّمات الخارجيّة حال المقدّمات الداخليّة من حيث إنّ امتثال أمرها إنّما يكون بامتثال الأمر الواقع على الجملة [أي على الكلّ]، سواء قلنا

(١) ينظر: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٢٦٣.

(٢) م ن، ص ٢٢٥.

بوجوب المقدمة أو لم نقل، بداهة تعلق الأمر بالشرائط في ضمن تعلقه بالمركب، ويكون امتثال الأمر بالشرائط بعين امتثال الأمر بالمركب، وينبسط الثواب على الجميع». انتهى.

وقال أيضاً^(١): «العناوين الانتزاعية بما أنها لا تحقق لها خارجاً يستحيل تعلق الأمر بها بأنفسها، فالأمر المتعلق بها لا بدّ من تعلقه بمنشأ انتزاعها». انتهى.

مناقشة المحقق الأصفهاني رحمته:

هذا تمام الكلام في توجيه بيان المحقق النائيني رحمته، وقد مال الماتن رحمته هنا إلى رأي شيخه الأصفهاني رحمته الذي ناقش هذا الكلام في بحثه بمناقشتين، نقلهما الماتن رحمته عن مجلس درسه:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة في المقدمة الثالثة، فيراد بيان أن التقيد ليس مأموراً به بالأمر النفسي الضمني، بل الأمر بالتقيد فيما لو كان القيد خارجاً أمر غيري تبعي، وبيانه: أن القيد والمقدمة التي يتوقف عليها وجود الواجب لا يخلو أمرها من إحدى حالتين: فإما أن تكون دخيلة في أصل إيجاد المأمور به فيكون القيد دخيلاً في تحقق أصل الغرض من المأمور به،

وإمّا أن يكون القيد غير دخيل في تحقّق المأمور به فلا يتوقّف وجود الغرض على وجود القيد، لكن تأثير الغرض وفعليّته خارجاً متوقّفة على تحصيل القيد، فالغرض والمأمور به يوجد في الخارج وإن لم تؤت بالقيد إلاّ أنّ المأتي به لا يكون مسقطاً للتكليف المأمور به^(١).

فإن كان القيد دخيلاً في تحقّق المأمور به أي دخيلاً في تحقّق الغرض من الأمر، فلا إشكال في كون القيد مأموراً به بالأمر النفسي الضمني بحيث يكون المطلوب للمولى كلّ من القيد والتقيّد معاً؛ وذلك باعتبار أنّنا قد فرضنا توقّف تحقّق المأمور به على وجود القيد، والأمر يدعو إلى تحقيق تمام متعلّقه. وما يفي بغرضه ويتوقّف عليه وجوده - بحسب الفرض - ليس هو التقيّد وحده بل مجموع القيد والتقيّد أي الخاصّ المركّب من المقيّد والقيد، فلو كانت الصلاة لا توجد في الخارج إلاّ مع الطهور، فالأمر بالصلاة أمر بالطهور، إذ الدعوة نحو تحقيق الصلاة عبارة أخرى عن الدعوة إلى تحقيق الطهور باعتبار توقّف وجود الصلاة - يعني الغرض من الأمر - على الطهور.

(١) وبعبارة أخرى، القيد إمّا أن يكون دخيلاً في تحقّق المأمور به أو لا، وحيث لا يكون دخيلاً في تحقيق المأمور به فهو دخيل في تحقيق الغرض من المأمور به وإن أمكن تحقيق المأمور به من دون القيد. والماتن ﷺ عبّر عن الأوّل بـ«الدخيل بالغرض» وهو مرید للغرض من الأمر أعني تحقّق المأمور به، وعبّر عن الثاني بـ«الدخيل في فعلية الغرض» أي مع كون المأمور به متحققاً ممّا يمكن وجوده من دون القيد إلاّ أنّه لا يكون مجزياً.

واعلم أنّ الدخيل في الغرض خصوص ما يتوقّف عليه أصل الفعل من حيث إنّه مركّب، فالشروط العقلية وإن توقّف عليها وجود الفعل إلاّ أنّ الواجب بما هو مركّب لا يتوقّف في وجودها عليها فلذا كانت داخلة فيما هو دخيل في فعلية الغرض.

وإذا كان الأمر كذلك، فالطهور في حقيقته جزء وليس بشرط، فحاله حال جميع المقدمات الداخليّة ولا معنى لوصفه باسم المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ، بل الطهور - إذا توقّف عليه وجود الصلاة - مقدّمة داخليّة بقول مطلق حاله حال باقي الأجزاء، وهو خارج عن عنوان الشرط حقيقة. هذا كلّه فيما لو توقّف وجود الغرض أعني المأمور به على القيد.

وأما إن كان القيد غير دخيل في تحقّق المأمور به لكنّ فعلية الغرض أو قل صحة المأتي به متوقفة على الاتيان بالقيد، فهذا هو معنى الشرط سواء أكان الشرط شرعياً أم عقلياً، وما كان خارجاً عن حقيقة المأمور به بحيث لا يتوقّف وجود الغرض على تحقّقه لا يعقل أن يدخل في حيّز الأمر النفسي؛ لأنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى تحقيق تمام متعلّقه خارجاً، والمتعلّق يتحقّق من دون القيد فلا يكون الأمر بالصلاة داعياً لتحقيق الطهور.

نعم، صحة الصلاة وتأثيرها - بمعنى إجزائها - متوقّف على الطهور، فهو مطلوب لكن بنحو التبعية لا بعرض الأمر الأصلي.

وبعبارة مختصرة: إنّ مجرد دخول التقيّد لا يلازم كونه مأموراً بالأمر النفسي، فإنّ الأمر النفسي إنّما ينحلّ على خصوص ما يتوقّف عليه تحقيق أصل الغرض لا فعليته، فتدخل المقدمات الخارجيّة الشرعيّة في محلّ الكلام لنرى إن كان هناك أمر تبعية غيري مولوي أم لا.

وهذا الذي ذكرناه لا يفرّق فيه بين الشرط الشرعي والعقلي فإنّ الواجب في كلتا صورتين غير متوقّف في وجوده على تحقّق المقدّمة، والفرق الوحيد بينهما أنّ الشرط الشرعي لا يعلم دخالته في فعلية الغرض وتأثيره إلّا من طريق الشرع، فلا بدّ من أن ينبهنا عليه المولى بخلاف العقلي الذي يستقلّ العقل بإدراكه.

ويتفرّع على هذا الفرق فرق آخر - ولعلّ هذا الفرق هو كان المنشأ للتوهم - فإنّ الشروط الشرعيّة لمّا كانت لا تعلم إلّا من طريق الشرع وبيانه، فلا بدّ للمولى الحكيم الذي يريد مثل هذه الشروط من التنبيه على اعتبارها إمّا عن طريق أخذها كقيد في متعلّق الأمر كما لو قال: «صلّ عن طهور»، أو بأمر مستقلّ كما لو قال: «تطهّر للصلاة»، وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلّقة بها في عرض إرادة ذات السبب حتّى يكون مأموراً بها بالأمر النفسي، بل الإرادة فيها تبعيّة والأمر بها أمر تبعي.

إن قلت: إن لم يكن الشرط دخيلاً في تحقّق المأمور به، فيلزم من ذلك سقوط الأمر فيما لو أتى المكلف بالمتعلّق دون الشرط، باعتبار أنّه امتثل تمام المأمور به.

قلت: الشرط وإن لم يكن دخيلاً في تحقّق الغرض، إلّا أنّه وبعد الاشتراط تتقيّد فعلية الغرض وتأثيرها في سقوط الأمر بوجود هذا الشرط، فمن لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالالتيان بالمأمور به من دون شرطه، وإلّا لكان الاشتراط لغواً وعبثاً.

هذا تمام الكلام في الإشكال الأوّل، وحاصله: أنّ الشرط غير دخيل في تحقّق المأمور به، وكلّ ما لا يكون دخیلاً في تحقيق المأمور به لا يكون مطلوباً بنفس الأمر المتعلّق بالواجب، بل يراد بوجود غيري تبعي، والمقدّمة الخارجيّة الشرعيّة من هذا القبيل، فما ذكر في الاستدلال من أنّ التقيّد مأمور به بالأمر النفسي لا دليل عليه بعد أن كان المأمور به والغرض متحقّقاً دونه، والأمر لا يدعو إلاّ لغرضه.

الإشكال الثاني: وهو إشكال على المقدّمة الثانية وأنّ الأمر بالوصف الانتزاعي أمر بمنشأ الانتزاع، فإنّه لو سلّمنا كون التقيّد داخلياً في حقيقة المأمور به على وجه يكون التقيّد جزء الواجب، فإنّ مجرد دخول التقيّد وانحلال الأمر النفسي الضمني عليه لا يستلزم الأمر النفسي بالقيّد، فإنّ الأمر النفسي بالقيّد معناه كون القيد داخلياً، مع أنّ الشرط وإن كان التقيّد به داخلياً إلاّ أنّ نفس القيد خارج، والأمر النفسي الضمني لا يتوجه إلاّ إلى الأجزاء، فلا يعقل انحلال الأمر الضمني على الأجزاء الخارجيّة وإن كان التقيّد بها داخلياً في المأمور به.

وبعبارة أخرى: دعوى أنّ القيد كالظهور مأمور به بالأمر النفسي مع الاعتراف بكون الظهور والقيد خارجاً عن حقيقة المأمور به يستلزم الاعتقاد بالمتناقضين، فإنّ معنى انحلال الأمر النفسي على القيد هو دخول القيد في حقيقة المأمور به، ومعنى كونه شرطاً خروج القيد عن حقيقة المأمور به، ولا يمكن الجمع بين هذين الأمرين.

فحصّل: أنّ ما ذكر من أنّ الأمر بالوصف الانتزاعي أمر بمنشأ الانتزاع لا يتم؛ لاستلزامه دخول منشأ الانتزاع مع أنّه خارج.

وفيه: أنّ المحقّق النائيني رحمته الله معترف بخروج القيد لكنّه لا يسلم اختصاص الأمر النفسي الضمني بالأجزاء، بل عنده يعمّ الأمر النفسي الشروط الشرعيّة للتقريب المتقدّم من أنّ الأمر بالوصف الانتزاعي أمر بما هو منشأ الانتزاع، فهو لا يدّعي أنّ الطهور جزء داخل بل يرى أنّ الطهور بحكم الجزء.

الشرط المتأخّر

يقع الكلام في هذا الأمر حول إمكان تأخّر الشرط عن المشروط، فهل يمكن تصوّر الشرط المتأخّر أم لا؟

أمّا الشرط العقلي فيستحيل أن يكون متأخراً عن المشروط؛ باعتبار أن الشرط العقلي شرط تكويني، وهو جزء العلة التامة، وأجزاء العلة إمّا أن تكون متقدّمة أو مقارنة لمعلولها في الزمان وإن كانت متقدّمة عليه من حيث الرتبة. وأمّا أن تكون متأخّرة عنه في الوجود فلازمه وجود المعلول من دون علة أو عدم عليّة الشرط، والأوّل محال والثاني خلف الفرض.

وأمّا الشرط الشرعيّ، فلا ينبغي الإشكال في إمكان تقدّمه على المشروط؛ فإنّ أقوى أدلّة الامكان الوقوع، كالطهور الذي هو شرط الصلاة مع أنّ فعل الطهور متقدّم زماناً على الصلاة. هذا بناءً على كون شرط الصلاة هو نفس فعل الطهور كالغسلتين والمسحتين في الوضوء، وإلّا فلو كان شرط

الصلاة أثر الفعل أعني الطهارة التي يتصف بها المتوضىء بعد الانتهاء من الوضوء، فالشرط مقارن، لاستمرار أثر الوضوء إلى حين الصلاة.

وأيضاً لا ينبغي الاشكال في إمكان الشرط المقارن زماناً للمشروط كما هو الحال في شرطية استقبال القبلة الواجب تحصيله أثناء الصلاة، فلا يكفي تحصيله قبلها أو بعدها إن لم يكن موجوداً حينها، وقس عليه طهارة ثوب المصلي.

والكلام في المقام عن إمكان تأخر الشرط الشرعي عن مشروطه، فهل يمكن أن تتوقف صحة الواجب على شيء يأتي به المكلف بعد الانتهاء من الواجب أو لا؟

أمّا من قال بعدم إمكانه فقد قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، وبما أن المقدّمة العقلية - كما تقدّم - يستحيل أن تكون متأخرة عن ذي المقدّمة؛ باعتبار أن المقدّمة ممّا يتوقف عليها وجود ذي المقدّمة، فهي بمرتبة العلة؛ لكونها جزء العلة التامة، والمعلول لا يوجد في الخارج إلا بعد وجود علته التامة، فكذلك الحال في المقيس أعني الشرط الشرعي، فلا يمكن تأخره عن مشروطه.

وبعبارة أخرى: إنّ تأخر الشرط والمقدّمة عن المشروط وذي المقدّمة محال؛ لأنّه إمّا أن يُقال بتأثير هذا الشرط في المشروط أو لا، والثاني

فهو خلف تسميته شرطاً؛ لأنّ الشرط إنّما سمي شرطاً باعتبار توقّف المشروط عليه.

وإن كان له دخالة في إيجاد المشروط فيما أن يؤثر مقارناً لوجود المشروط وهذا معناه تأثير المعدوم بالوجود؛ لأنّ الشرط - بحسب الفرض - معدوم زمن تحقّق المشروط لفرض تأخّره.

وإنّما أن يؤثر في ظرف وجود الشرط، لكنّ المشروط قد وجد، فأيّ حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد، فالشقوق الثلاثة كلّها مستحيلة:

الشقّ الأوّل: عدم التأثير؛ خلف معنى الشرطيّة.

الشقّ الثاني: التأثير في الزمان المتقدّم؛ وفيه استحالة تأثير المعدوم بالموجود.

الشقّ الثالث: التأثير في زمان الشرط؛ لكنّ المشروط قد وقع، وما وقع لا ينقلب عمّا وقع عليه، فالشرط المتأخر محال.

وذكر صاحب الكفاية رحمته الله (١) أنّ عين هذا الاشكال يتوجه على القول بالشرط المتقدّم؛ فإنّه إن أريد تأثيره زمن الشرط فالمشروط غير موجود

(١) الكفاية ص ١١٨. وقد ردّ السيّد الخوئي رحمته الله على هذا التعميم في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ١٢٦ و ١٢٧، فلاحظه إن شئت.

حتى يؤثر فيه، وإن أريد تأثيره زمن وجود المشروط فالشرط قد مضى وانعدم ولا يؤثر المعدوم في الموجود.

منشأ هذا البحث:

منشأ هذا البحث أنه قد ورد في الشريعة ما ظاهره تأخر الشرط عن مشروطه - ولو على فتوى بعض الفقهاء - كما هو الحال بالنسبة لما استظهره صاحب المدارك من قول المحقق عليه السلام في صوم المستحاضة^(١): «وإن أخلت بالأغسال لم يصح صومها»، فقال عليه السلام^(٢): «واعلم أن اطلاق العبارة يقتضي أن إخلال المستحاضة بشيء من الأغسال مقتض لفساد الصوم». انتهى.

ومراد أن ظاهر المحقق عليه السلام أن إخلال المستحاضة بالغسل الليلي يوجب الحكم بفساد صومها السابق، فيتوقف الحكم بصحة الصوم على الاتيان بفعل لاحق وهو الغسل في الليل، وهذا هو معنى الشرط المتأخر، حيث يظهر منه تأثير اللاحق بالسابق.

(١) الشرائع ج ١ / ص ٢٧.

(٢) المدارك ج ٢ / ص ٣٩.

ومن هذا الباب ما يذكر في كتاب البيع، حيث حكم جملة من الفقهاء بصحة العقد الفضولي فيما لو أجازته المالك، وحكم بعضهم هناك بأن الإجازة اللاحقة من المالك كاشفة عن صحة العقد من حين إنشائه من قبل الفضولي، فوقع الاشكال في أنه كيف يصحح العقد السابق بشرط متأخر؟!

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في مقام دفع أحد أدلة الكشف^(١): «ودعوى: أن الشروط الشرعية ليست كالعقلية، بل هي بحسب ما يقتضيه جعل الشارع، فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم المسبب على السبب كغسل الجمعة يوم الخميس وإعطاء الفطرة قبل وقته فضلاً عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة، وكغسل العشاءين لصوم اليوم الماضي على القول به، مدفوعة: بأنه لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعي وغيره، وتكثر الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي، فهي كدعوى أن التناقض الشرعي بين الشيئين لا يمنع عن اجتماعهما؛ لأن النقيض الشرعي غير العقلي». انتهى.

وكيفما كان، فلأجل الابتلاء بهذه المسألة في الفقه - ولها أمثلة كثيرة تذكر هناك^(٢) - وما ورد من شبهة قياس الشرط الشرعي على الشرط

(١) كتاب المكاسب ج ٣ / ص ٤٠١.

(٢) كالذي ذكره في الجواهر ج ٣٩ / ص ١٨ في كتاب الإرث في مسألة إسلام الكافر قبل قسمة الميراث، فإنهم حكموا بكون النماء المتخلل بين موت المورث وإسلام الكافر لنفس الكافر أو له نصيبه منه، وهذا لا يتم إلا بناء على الشرط المتأخر، وأن الإسلام اللاحق كاشف عن

العقلي، فكما يستحيل تقدّم المشروط على شرطه العقلي يستحيل تقدّم المشروط على شرطه الشرعي، دخل الأصوليون في هذا البحث.

وقد استقرت كلمات المشهور - بحسب الظاهر - على جواز الشرط المتأخر، فلا حاجة إلى تأويل ما ورد في الشريعة مما يظهر منه تأخر الشرط عن المشروط لعدم وجود أي استحالة عقلية في البين.

في بيان وجه جواز الشرط المتأخر:

لم يتعرّض الماتن ﷺ إلاّ لجواب واحد استحسّنه من بعض تقارير دروس أحد مشايخه الأعظم ﷺ، وبغض النظر عمّن يكون هذا الشيخ، فإنّ خلاصة وجه الجواز: أنّ الشرط المتأخر تارةً يكون شرطاً في الأمور به وأخرى شرطاً في الحكم سواء أكان الحكم حكماً تكليفاً أم وضعياً.

استحقاق الميراث من حين موت المورث. وعلى الشرط المتأخر حمل بعضهم منجزات المريض، فإن عقوده بل إيقاعاته مشروطة - مثلاً - بالبرء من المرض، أو بالدخول في خصوص النكاح.

أو من قبيل ما قد يدعى من أنّ حديث الجبّ يبيّن شرطاً متأخراً، وأنّ الكافر الذي أسلم يكشف إسلامه عن عدم تكليفه بالفروع من أوّل الأمر.

فيما لو كان الشرط شرطاً في المأمور به:

أمّا لو كان الشرط المتأخر شرطاً في المأمور به كما هو الحال بالنسبة لصوم المستحاضة، فأقصى ما يُقال لبيان الاستحالة أنه كيف تتوقف صحة الصوم في النهار على الاتيان بالغسل في الليل؟ فإنّ لازمه تأثير المتأخر بالمتقدّم، وهو محال.

والجواب: أن الشرط وإن كانت حقيقته في التكوينيّات التأثير في المشروط، إلاّ أن الشرط في الشرعيّات عبارة عن التقييد، وبيانه: أن وظيفة القيد تخصيص الطبيعة إلى حصتين، فلو أمر المولى بالصيام المسبوق بالظهور أو المقارن للنية؛ فإنّ للصوم حينئذٍ حصتين إحداهما كفّ مقارن للنية وآخر فاقد لها، والمطلوب خصوص الحصّة الأولى. هذا إذا كان القيد متقدّماً أو مقارناً، وهو ممّا لا ينبغي التشكيك في صحته لا سيّما المقارن منه.

وفي المقام عندما يأمر المولى بصوم مشروط بغسل ليلي، فإنّ الصوم سوف ينقسم إلى حصتين، صوم بعده غسل وصوم لا غسل بعده، والمطلوب للمولى خصوص الحصّة الأولى، فأين الاشكال؟! بل الاتيان بالغسل الليلي يكشف عن تحقّق الحصّة المطلوبة من أوّل الأمر وإلاّ يأتي بها المكلف فسوف ينكشف عدم تحقّق الامتثال؛ لعدم اتيان المكلف بالحصّة المطلوبة منه.

وبعبارة مختصرة، منشأ الاشكال توهم كون الشرط المتأخر مؤثراً في الواجب المتقدّم، مع أنّ حقيقة الشرط المتأخر في الشرعيّات والاعتباريات

عبارة عن التقييد دون التأخير، ولا إشكال في إمكان تقييد الطبيعة بشيء متأخر كما أمكن تقييدها بشيء متقدّم أو مقارن.

قال السيّد الخوئي رحمته^(١): «والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنه لا شأن للشرط هنا إلاّ كونه قيداً للطبيعة المأمور بها الموجب لتعنوانها بعنوان خاصّ وتخصّصها بحصّة مخصوصة التي يقوم بها ملاك الأمر، فالمأمور به هو تلك الحصّة من الكلّي من دون دخل لذلك القيد في الملاك القائم بها أصلاً، ومن الطبيعي أنه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الأمور المتقدّمة أو المقارنة، وبين كونه من الأمور المتأخّرة؛ بداهة كما أنّ تقييد الطبيعة المأمور بها بالأمور المتقدّمة كتقييد الصلاة - مثلاً - بالطهارة بناء على ما هو الصحيح من أنها عبارة عن الأفعال الخارجيّة أو بالأمور المقارنة كتقييدها باستقبال القبلة وبالستر والقيام وما شابه ذلك يوجب تخصّصها بحصّة خاصّة بحيث لا يمكن الاتيان بتلك الحصّة إلاّ مع هذه القيود، ومع انتفائها تنتفي، كذا تقييدها بالأمور المتأخّرة يوجب تخصّصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخّر في موطنه كشف عن عدم تحقق تلك الحصّة.

وذلك كالصوم الواجب على المستحاضة بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخّر وهو الغسل في الليل اللاحق، فإنّ معنى كونه مشروطاً به هو أنّ الواجب عليها حصّة خاصّة هي الحصّة المقيدة به بحيث يكون التقييد داخلياً والقيد خارجياً، ومن الواضح أنه لا يمكن حصول تلك الحصّة في

الخارج بدون الاتيان به، فلو صامت المستحاضة في النهار؛ فإن أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها، وإن لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها وأن ما أتت به هو حصة أخرى مبينة للحصة المأمور بها.

وعلى الجملة: فباب الأحكام الشرعية باب الاعتبارات، وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر، ولا صلة لأحد البابين بالآخر أبداً فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بأمر متأخر، كما أنه لا مانع من تقييدها بأمر مقارن أو متقدم؛ لما عرفت من أن مردّ تقييده بأمر متأخر هو أنه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه، كما أن عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحقّقه فيه باعتبار أن تقيّده به كان جزؤه. . .

ومن ذلك يظهر أن المغالطة في المقام إنما نشأت من الاشتراك اللفظي حيث قد أخذ الشرط في الصغرى - وهي قوله هذا شرط - بمعنى، وفي الكبرى - وهي قوله كل شرط مقدّم على المشروط - بمعنى آخر^(١)، فلم يتكرر الحدّ الوسط وبدونه فلا نتيجة». انتهى.

(١) فإن المراد من الشرط أولاً التقييد، والمراد منه في الكبرى المؤثر.

وللمحقق النائيني رحمته عبارة في المقام قريبة مما ذكر هنا إلا أنه اعتبر أن شرائط المأمور به خارجة عن حريم النزاع، فلاحظ ما جاء في أجدود التقريرات^(١).

هذا كله فيما لو كان الشرط شرطاً في المأمور به.

فيما لو كان الشرط شرطاً في الحكم:

وأما لو كان الشرط شرطاً في الحكم كما يُقال بالنسبة لوجوب كفارة الظهار على من أراد وطئ الزوجة المظاهرة، فإنهم ذكروا - تبعاً لظاهر الآية^(٢) - وجوب الكفارة عليه قبل الوطئ، فكأن المولى قد قال: «وجوب الكفارة الآن مشروط بالوطئ في المستقبل»، فالحكم مشروط بشرط متأخر، فهل مثل هذا الشرط ممكن أم لا؟

وأجاب عنه الماتن رحمته تبعاً لبعض مشايخه: بعد وضوح كون الشرط في المقام مؤثراً باعتبار أنه جزء الموضوع الذي لولاه لم يكن الحكم فعلياً، بأن المولى في مقام جعل الحكم وإنشائه قد لاحظ الحكم وأخذ هذا الشرط

(١) أجدود التقريرات ج ١ / ص ٣٢٢.

(٢) وهي قوله تعالى في سورة المجادلة / ٣: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا﴾. وقد ورد ذلك أيضاً في الأخبار، فلاحظ معتبرة الحلبي المروية في الوسائل ج ٢٢ / ص ٣٢٠، باب ١٠ من أبواب الظهار ح ٨.

مفروغ التحقق والوجود، فالمولى يبعث المكلف نحو تحقيق المطلوب على فرض تحقق الشرط، ولا يفرق في ذلك بين كون الشرط متقدماً أو مقارناً أو متأخراً طالما أنه أخذ حين الحكم مفروغ التحقق كما هو الحال في جميع شرائط الوجوب.

وبعبارة أخرى مستفادة من كلام صاحب الكفاية رحمته الله^(١): إنَّ الحكم موطنه نفس المولى، وعندما يجعل المولى الحكم مشروطاً بشرط متأخر يكون قد اعتبر في الحكم الشرط الملحوظ في نفسه لا الشرط الموجود خارجاً، ولا يخفى أنَّ هذا الشرط دائماً مقارن للمشروط، فالمولى يجعل الشرط اللحاظي، ففي مثال كفارة الظهار الشرط ليس الوطئ خارجاً بل لحاظ المولى الوطئ في المستقبل، وهذا الشرط غير متأخر بل مقارن؛ لعدم توقّف الحكم إلاّ على تصوّر تمام موضوعه، وقد تصوّره المولى ككلّ حكم مشروط بتصوّر موضوعه.

وعليه، فلا فرق في الشرط بين كونه متقدماً أو مقارناً أو متأخراً طالما أنَّ المولى حين اللحاظ وعندما أراد جعل الحكم قد فرض الشرط متحقّقاً ولو كان فرض تحقّقه في المستقبل فإنّ هذا لن يؤثر في كون الشرط في مقام الانشاء والجعل من الشروط المقارنة.

نعم، في مقام الامتثال وطالما أن المولى في مقام اللحاظ قد اكتفى في فعلية الوجوب أن يتحقق الشرط في وقت متأخر، فإن فعلية الوجوب سوف تحدث بمجرد تحقق شروطها المتقدمة والمقارنة، وتكون فعلية الوجوب مراعاة بتحقق ذلك الشرط المتأخر بحيث لو اتفق عدم حدوثه لانكشف عدم تحقق المشروط أعني فعلية الحكم من أول الأمر.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياس أمر الحكم المشروط بالشرط المتأخر على الواجب المركب التدريجي الحصول، ففي الصلاة - مثلاً - يوجد عندنا وجوب نفسي استقلالي بالمركب، وهذا الحكم ينحل إلى مجموعة أحكام ضمنية منصبة على كل جزء جزء من أجزاء الصلاة، فالتكبير واجب بالوجوب النفسي الضمني، والقراءة كذلك، وهكذا إلى التسليم.

وشرطية الحياة كما هي شرط في أصل التكليف كوجوب استقلالي هي شرط في كل وجوب ضمني، والمرأة التي تعلم من نفسها أنها سوف تحيض قبل أن تقدر على إكمال الصلاة لا يجب عليها أي جزء من أجزاء الصلاة؛ لمكان ارتباط هذه الأحكام ببعضها البعض، فلها امتثال واحد وسقوط واحد بحيث يكون تعذر جزء بقوة تعذر الكل كما هو الحال في جميع الواجبات المركبة، وهو معنى أن وجوب التكبير عليها مشروط بقدرتها على الاتيان بالتسليم، فالقدرة على الاتيان بالتسليم شرط متأخر لوجوب التكبير.

فتحصّل: أن معنى تأخر الشرط في الأحكام كون فعليّته الآن وقبل تحقّق الشرط وهي مراعاة بحدوث الشرط في ظرفه، وإلاّ فلو لم يتحقّق الشرط لكشف ذلك عن عدم الوجوب من أوّل من الأمر.

هذا خلاصة رأي ذلك الشيخ المعظم رحمته الله، وقد ذكر الماتن رحمته الله أن كلامه لا يلخو عن مناقشة، وأنّ البحث عن الموضوع بأوسع ممّا ذكر لا يسعه هذا المختصر، ويمكن أن يكون ناظراً إلى ما استشكله المحقّق النائيني رحمته الله في المقام حيث حكم باستحالة الشرط المتأخر.

وحاصل ما ذكره^(١): أنّه لدينا قسمان من الأحكام، فإنّها تارة تكون على نهج القضايا الحقيقيّة وأخرى على نهج القضايا الخارجيّة، وما ذكره الآخوند رحمته الله صحيح بالنسبة للقضايا الخارجيّة باعتبار أنّه لا يوجد فيها إلاّ مرتبة واحدة؛ لأنّ تشخيص الموضوع وتحقيقه يكون على عهدة المولى الجاعل فلا يتأخر زمان فعليّة الحكم عن الجعل وأصل الجعل في القضايا الخارجيّة موقوف على علم الجاعل بتحقّق موضوعه.

وأما القضايا الحقيقيّة فلها ثبوتان جعل ومجموع، والفعليّة قد تتأخر عن الجعل لتأخر تحقّق الموضوع في الخارج، ولذا لا يجب على الجاعل أن يكون ملتفتاً لتحقّق الموضوع بل قد يكون نائماً حين فعليّته، ومن هنا فتأثير المتأخر في المتقدّم ما زال قائماً بلحاظ فعليّة الحكم.

وأجيب عن هذا الاشكال في كلمات بعض الأصوليين بأن معنى فعلية الحكم انطباق القضية الحقيقية على الموضوع خارجاً، وهذا الانطباق تابع لكيفية أخذه في عالم الجعل، فإن كان قد أخذ فيه هناك متأخراً كفى لتحقق الفعلية إحراز تحقق الشرط في المستقبل لا أن الشرط اللاحق قد أثمر في الانبعاث الفعلي.

المقدّمات المفوّتة

والكلام في الواجبات الموقّتة فقد ورد في الشريعة وجوب بعض المقدّمات قبل زمان ذبيها، فالجنب - مثلاً - يجب عليه الاغتسال في الليل من أجل تصحيح صومه في النهار، ومن الواضح أنّ وجوب الصوم إنّما يبدأ من حين طلوع الفجر مع أنّ الغسل الذي هو مقدّمة للصوم يجب تحصيله قبل ذلك، وإلاّ فلو انتظر طلوع الفجر حتّى يغتسل لوقع بعض الصوم حال الجنابة العمدية، وذلك مبطل للصوم.

هذا ممّا لا إشكال فيه من ناحية الفتوى، لكنّه منافٍ لتبعية وجوب المقدّمة لذي المقدّمة بأيّ معنى فسّرت التبعية، فإنّ حقيقة التبعية أنّ يكون وجوب المقدّمة متأخراً عن وجوب ذبيها، مع أنّ وجوب المقدّمة في هذا الفرض لا بدّ أن يكون متقدّماً على وجوب ذبيها، وإلاّ فلو لم يحكم بتقدّمها لفات الواجب في وقته، ومن أجل هذا سمّيت بالمقدّمات المفوّتة.

والحاصل: أنه قد تقدّم تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها، لكن هناك سنخ مقدّمات لا بدّ من الاتيان بها قبل فعليّة وجوب ذي المقدّمة، ومن لم يأت بها قبل ذلك لم يكن متمكناً من الاتيان بذي المقدّمة في ظرفه كما مثلنا بالصوم.

وبعبارة أخرى: تقدّم أن وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشترطاً، فكلّ ما قيّد به وجوب ذي المقدّمة فهو قيد في المقدّمة، وإن كانت التبعيّة بالمعنى الذي ذكره الماتن ﷺ من أن الشوق إلى المقدّمة مترشّح عن الشوق إلى ذي المقدّمة كما بيّناه في خصائص الوجوب الغيري.

والوقت كطلوع الفجر قيد في وجوب الصيام فلا يجب قبله، فينبغي أن يكون قيداً في المقدّمة أعني الغسل، مع أن الشارع - مثلاً - قد حكم بوجوب الغسل في الليل، فما هو قيد لذي المقدّمة ليس قيداً في وجوب المقدّمة، وهو خلف التبعيّة في الاطلاق والاشتراط.

وعليه، فمقضى القواعد أن لا تجب المقدّمة إلاّ عند وجوب ذبيها، لكن حين حضور وقت ذبيها لن ينفعه الاتيان بالمقدّمة لعدم القدرة على الاتيان بالواجب، والقدرة شرط في الوجوب فلن تجب المقدّمة أبداً، أمّا قبل وقت ذي المقدّمة فالتبعيّة، وأمّا بعد حضور وقت ذي المقدّمة فباعتبار أن ذي المقدّمة غير واجبة؛ لعدم القدرة عليها، فالمقدّمة كذلك. فكيف يحكم باستحقاق العبد للعقاب في صورة ترك الواجب ذي المقدّمة المفوتة؟!

والخلاصة: إنّه لا إشكال بلزوم الاتيان ببعض المقدمات قبل حضور وقت ذبيها بحيث يترتب العقاب في صورة عدم الاتيان بالمقدمة في ذلك الوقت، لكنّ هذا الواقع منافٍ لقاعدة التبعيّة إن من حيث أصل إيجاب المقدّمة قبل وجوب ذبيها مع أنّه تابع، وإن من حيث ترتّب العقاب.

ويظهر الاشكال بطريقة أوضح فيما لو كنّا قائلين بالتبعيّة بالمعنى المشهور، حيث بنوا على معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها، فالقول بتقدّم وجوب المقدّمة على ذبيها مستلزم لدعوى تقدّم المعلول على علته، ولا إشكال في استحالته.

طريقة حلّ هذه الإشكاليّة:

جاء في كلمات الأعلام عدّة طرق لحلّ هذه الاشكاليّة يجمعها التفكيك بين زمان الواجب والوجوب، فوجوب الصوم فعليّ قبل طلوع الفجر بخلاف زمن الواجب المتأخّر إلى طلوع الفجر.

وإذا انفكّ زمن الوجوب عن زمن الواجب يرتفع الاشكال، فوجوب الصوم فعليّ من الليل وقبل طلوع الفجر، فيترشّح عنه وجوب للمقدّمة، وترك المقدّمة يوجب تفويت وجوب نفسي فعليّ أعني وجوب الصوم، فلا ريب في استحقاق العقاب.

هذا هو الحلّ الأساسي لاشكاليّة وجوب المقدمات المفوّتة، لكن تصوير هذا التفكيك يختلف من كلمات شخص إلى آخر، وقد ذكر الماتن ﷺ محاولات ثلاث:

المحاولة الأولى: ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ الذي ابتدع الواجب المعلق، فقد تقدّم في خاتمة مبحث الأوامر^(١) تقسيم الواجب إلى واجب معلق وآخر منجز، والواجب المنجز هو الذي تقارنت فيه فعلية الوجوب مع فعلية الواجب، وأمّا الواجب المعلق فهو الواجب الذي تقدّمت فيه فعلية الوجوب على فعلية الواجب، سمي بالواجب المعلق؛ لتعليق الواجب على زمان غير حاصل بعد.

وفي الحقيقة - وكما ذكروا - فإنّ صاحب الفصول ﷺ قد بيّن هذا التقسيم من أجل حلّ مشكلة المقدمات المفوّتة، وبيانه: أنّ إشكالية الحكم بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها إنّما يتصور في الموقّات، ولذا يختصّ البحث عن المقدمات المفوّتة في خصوص الواجب الموقّت، فذكر ﷺ أنّ الوقت في الموقّات ليس شرطاً في الوجوب بل الوجوب من ناحيته مطلق، والزمن قيد في الواجب دون الوجوب.

وإذا كان الأمر كذلك، فوجوب الصوم - مثلاً - متوقّف على تحقّق شروطه من بلوغ وعقل وقدرة، فإذا تحقّق موضوع الحكم وجب الصوم

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٣٥، تحت عنوان «المعلق والمنجز».

وجوباً فعلياً وإن لم يطلع الفجر، فانفكّ زمن الوجوب عن زمن الواجب، وبه تحلّ إشكالية وجوب المقدمات المفوتة، فإنّ وجوبها مترشّح عن وجوب ذي المقدّمة وهو فعليّ قبل الفجر، فلا إشكال.

وفيه: أولاً: أنّ الواجب المعلق مستحيل كما صرّح به الماتن رحمته في خاتمة مبحث الأوامر^(١)، وإن لم يشر هناك إلى وجه الاستحالة، لكنّه سوف يشير إلى وجه الاستحالة عند بيانه للمختار هنا^(٢)، فيذكر أنّ حقيقة الواجب المعلق تستلزم التفكيك بين البعث والانبعث، مع أنّ البعث - حتّى الجعلي^(٣) منه - يلازم إمكان الانبعث، فإذا أمكن الانبعث أمكن البعث، والصوم إن كان واجباً معلقاً فالمكلّف مبعوث نحوه لكنّه غير متمكّن من الانبعث فعلاً، وهو - أعني التفكيك بين البعث والانبعث - محال.

وبيانه: أنّ الانشاء والاعتبار الحقيقي للحكم إنّما هو عبارة عن جعل الداعي في نفس المكلّف لتحقيق متعلّق التكليف، وجعل الداعي كذلك غير ممكن إلّا فيما لو كان المكلّف متمكناً من الاتيان بالواجب يعني المتعلّق، فالبعث الحقيقي الفعلي مع عدم إمكان الانبعث محال.

وكما ترى، فالاشكال مبين على جعل حقيقة الأمر إيجاد البعث الفعلي في نفس المكلّف، مع أنّه يمكن تفسير الأمر بأنّه «جعل ما يقتضي

(١) م ن، ص ١٣٦.

(٢) م ن، ص ٣٤٣.

(٣) يعني التشريعي مقابل البعث التكويني.

الداعوية والبعث»، وهذا المقتضي قد لا يصير البعث فعلياً لاصطدامه بمانع وهو تأخر زمن الواجب، فتدبر.

ثانياً: بعد أن كان القول بوقوع الواجب المعلق فيه التزام يجعل الزمان قيداً في الواجب دون الوجوب، فإنه على تقدير التسليم بإمكان الواجب المعلق فمجرد إمكانه لا يدل على وقوعه، والسبب الذي ألجأ صاحب الفصول رحمته إلى ابتداع الواجب المعلق كان تصحيح المقدمات المفوتة، فلو انحصر الطريق لتصحيحها بذلك فلا إشكال، وإلا فإن أمكن تصحيح وجوب هذه المقدمات من طريق آخر مع المحافظة على ظهور قيديّة الوقت في الوجوب دون الواجب، فهو الأظهر.

المحاولة الثانية: وهو ما ذهب إليه الشيخ رحمته من أن القيود مطلقاً ومنها الوقت شروط في الواجب دون الوجوب، ففي قوله: «إذا كنت مستطيعاً فحج» الاستطاعة وإن كانت ظاهرة في كونها قيداً للهيئة أعني الوجوب، إلا أنّها في الحقيقة قيد للمادة أعني الواجب.

والوجه في ذلك ما تقدّم من أن الهيئة معنى حر في الوضع فيه عام والموضوع له خاص جزئي، والجزئي غير قابل للتقييد، فجميع القيود وإن كانت ظاهرة في الرجوع إلى الهيئة والحكم لكتّنها في الحقيقة راجعة إلى المادة والواجب، فالوجوب دائماً فعلي والمقيد خصوص الواجب.

وفي المقام فإنّ الوقت - كغيره من القيود - ليس قيداً في الوجوب والحكم بل من قيود الواجب.

قال الشيخ رحمته الله^(١): «وبذلك يرتفع الإشكال عن أصله؛ إذ لا محذور في أن يكون الشيء الواجب موقوفاً على مقدّمة يجب تحصيلها قبل زمان الواجب بعد ما هو المفروض من تعلّق الوجوب بذلك الشيء على ما حقّقنا: من أنّ الوجوب في الواجب المشروط أيضاً وجوب فعليّ، غاية الأمر أنّ الواجب فعل مخصوص على تقدير خاصّ». انتهى.

والخلاصة: أنّ حلّ الشيخ رحمته الله هو عين حلّ صاحب الفصول رحمته الله، غايته أنّ صاحب الفصول خصّ الحلّ بالوقت الذي هو موضع الإشكال، بخلاف الشيخ الذي كان ناظراً إلى إشكاليّة أكبر وهي رجوع القيود إلى الهيئة، فأرجع جميع القيود ومنها الوقت إلى المادّة.

ومن هنا قال السيّد الخوئي رحمته الله^(٢): «وقد أنكر هذا التقسيم [يعني تقسيم الواجب إلى معلق ومنجز] شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله، وقال بأنّ لا نعقل للواجب ما عدا المطلق والمشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق.

ولكن غير خفي أنّ إنكاره رحمته الله للواجب المعلق يرجع في الحقيقة إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلق عند صاحب

(١) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٢٧٠.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ١٧٣ و ١٧٤.

الفصول ص؛ وذلك لأنه ص حيث يرى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وتعيّن رجوعه إلى المادّة فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً، وهو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول ص.

وعليه فالزراع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب». انتهى.

المحاولة الثالثة^(١): وفرق هذه المحاولة عن السابقتين أنّ الوقت هنا قيد للوجوب لا الواجب، لكن يجعل الوقت شرطاً متأخراً للوجوب، فالوجوب فعليّ قبل زمن الواجب - نظير ما تقدّم في المحاولتين السابقتين - وبتشرّح منه وجوب للمقدّمة بلا إشكال.

وفيه: أنّه يرد على هذا الوجه وسابقه ما أوردناه على محاولة صاحب الفصول ص من أنّ هذه الحلول سواء أكانت تجعل الوقت قيداً للواجب أم قيداً في الوجوب لكن بنحو الشرط المتأخّر مخالفة للظاهر، فإنّ ظاهر الدليل كون الوقت قيداً للوجوب بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّه لا وجوب قبله، وارتكاب مخالفة الظاهر من قبل هؤلاء الأعلام سببها ضيق الخناق في كفيّة بيان وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبها، ونحن سوف نبين أنّ

(١) ذكروا أنّ هذه المحاولة يمكن استظهارها من كلمات المحقق العراقي ص على ما في نهاية الأفكار ج ٢ / ص ٢٩٨، وقد ذكر السيّد الحوئي ص هذه المحاولة كإشكال أو تفسير للواجب المعلق، فهو يرى إمكان الواجب المعلق لكن عن طريق إرجاعه إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخّر. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ١٧٤ و ١٧٥.

الأمر أوسع من ذلك، وأنّ هناك طريقاً لحلّ هذه الاشكاليّة مع المحافظة على ظهور الوقت في كونه شرطاً مقارناً للوجوب^(١).

والحاصل: أنّ كلّ ما ذكر في هذه المحاولات الثلاثة يرد عليها إشكال واحد تقدّم عند مناقشة المحاولة الأولى، فإنّها بأجمعها مخالفة للظاهر ذكرت لاعتقاد المحاول انحصار حلّ الإشكل بهذا الطريق أو ذاك.

المحاولة الرابعة: وهي التي نسبها الماتن إلى المحقق الأصفهاني^(٢)، وهي مبتنية على ما تقدّم في بيان معنى تبعيّة الوجوب النفسي للوجوب الغيري، حيث يرى الماتن^(٣) أنّ معنى تبعيّة الوجوب الغيري للوجوب النفسي ليست على حدّ تبعيّة المعلول لعلّته كي يشترط تأخّر الوجوب التبعي عن الوجوب النفسي ولو بالتأخّر الرتبي، بل معنى التبعيّة كون الداعي إلى

(١) قد عرفت أنّ ما دعا الشيخ^(٤) إلى إرجاع القيود مطلقاً إلى المادّة مشكلة أخرى، فلا تغفل.

(٢) الظاهر ممّا تقدّم في الشرط الشرعي أنّ الماتن^(٥) قد حضر بحث مقدّمة الواجب عند شيخه الأصفهاني، ولذا قد ينقل عنه أموراً لم يصرّح بها في نهاية الدراية.

وعلى كلّ، فيمكن استظهار ما نسبه الماتن^(٦) إلى شيخه ممّا جاء في نهاية الدراية ج ٢ / ص ٨٩ - ٩١ حيث ذكر ما يقرب ممّا هو موجود هنا تحت عنوان «وهنا مسلك آخر في دفع الاشكال»، وقال في آخر هذا المسلك: «وإذا فرض أنّ المقدّمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذبيها، فكما أنّ إرادة الفاعل للمقدّمة متقدّمة على إرادة ذبيها [لعدم المزاحم عن إرادته مع محبوبيّته بخلاف ذي المقدّمة التي لم يحضر وقتها بعد]، كذلك يجب أن يتقدّم البعث إليها قبل البعث إلى ذبيها، وإنّما يتصف البعث المقدّمي بالتبعيّة لا من حيث التأخّر في الوجود بل من حيث الغاية المتأصّلة الداعية إلى التسبب إلى إيجاد المقدّمة من الغير. . . فذو المقدّمة بأسبابه كالعلّة الغائية للبعث المقدّمي». انتهى.

البعث نحو المقدّمة والوجوب الغيري هو تحصيل ذي المقدّمة، فالوجوب النفسي هو العلة الغائيّة للوجوب الغيري وليس علة موجدة له كما ذهب إليه المشهور.

والدليل على هذا المعنى من التبعيّة ما تقدّم من أنّ الوجوب الغيري فعل من أفعال المولى، ودعوى معلوليّته للوجوب النفسي تعني أنّه ليس فعلاً من أفعال المولى أو لا أقلّ ليس فعلاً اختيارياً من أفعال المولى، بل هو لازم قهري للوجوب النفسي، مع أنّ الوجوب الغيري - كغيره من التشريعات - فعل اختياري للمولى ناشئ عن شوق تابع للشوق إلى الوجوب النفسي، باعتبار أنّ من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدّماته.

إذا تذكرت هذا، فلنعدّ لحلّ مشكلة المقدّمات المفوّته، فإنّك قد عرفت أنّ المشكلة من جهتين:

الجهة الأولى: أنّه كيف يكون الوجوب الغيري متقدّماً على الوجوب النفسي، مع أنّ الوجوب الغيري تابع له؟

الجهة الثانية: في وجه استحقاق العقوبة على ترك الوجوب الغيري وبالتالي ترك الوجوب النفسي، مع أنّه قبل حضور وقت النفسي لا وجوب أصلاً، وحين حضور وقت النفسي لا يكون مقدوراً.

فأمّا بالنسبة للاشكاليّة الأولى فهي ناشئة من تفسير التبعيّة - تبعيّة الوجوب الغيري للوجوب النفسي - بمعنى التبعيّة في الوجود، وأنّ الوجوب

الغيري معلول للوجوب النفسي فلا بدّ أن يكون متأخراً عنه ولو كان التأخر تأخراً رتبياً، فيستحيل أن يكون الوجوب الغيري متقدماً على الوجوب النفسي في الوجود كما هو الحال في المقدمات المفوتة.

والصحيح: أنه لا دليل على مثل هذه التبعية في الوجود، بل الوجوب الغيري كالوجوب النفسي تابعان في الوجود لإرادة المولى المختار، والمولى إنّما يريد شيئاً إذا اشتاق إليه، فإذا أحبّ المولى واشتاق إلى تحصيل الواجب النفسي فسوف يترشّح من هذا الشوق شوق إلى المقدمات، باعتبار أنّ من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدماته.

ومن هنا نقول: عندما يتصوّر المولى الواجب النفسي مع ما فيه من مصلحة ملزمة كالصوم - مثلاً - فسوف يحصل له شوق لطلب تحصيل هذا الواجب من المكلف، وسوف يترشّح من الشوق إلى الواجب شوق إلى مقدماته، فكما يشتاق المولى إلى ذي المقدّمة يشتاق إلى المقدّمة، وبعد الشوق تحصل إرادة لبعث المكلف نحو تحصيل الواجب المشتاق إليه، لكن سوف يصطدم هذا الشوق نحو الصوم - مثلاً - بعدم إمكان البعث نحوه؛ لعدم حضور وقته، بخلاف مقدّمة الواجب التي لا مانع من البعث إليها في ذلك الوقت.

فالمولى مشتاق إلى ذي المقدّمة وبتبعتها إلى المقدّمة، وهذا الشوق يتحوّل إلى إرادة فعلية فيبعث المولى عبده نحو تحصيل الواجب المشتاق إليه، لكن لمّا كان هناك مانع عن بعث المكلف نحو تحصيل ذي المقدّمة لعدم

حضور وقتها لا يحصل بعث فعليّ نحوها، بخلاف المقدّمة التي لا مانع من البعث نحوها بل فيما لو كانت هذه المقدّمات من سنخ المقدّمات المفوّتة لا بدّ للمولى من البعث إليها في ذلك الوقت وقبل حضور وقت الواجب؛ لمعرفته بعدم إمكان تحصيلها بعد ذلك، فإنّ ظرفها قبل وقت الواجب النفسي لا بعده.

ومن هنا تعرف عدم وجود أيّ محذور في تقدّم الوجوب الغيري على الوجوب النفسي بناءً على تفسير التبعيّة بالتبعيّة في الشوق، ولا دليل على لزوم التبعيّة في الوجود كما عليه مسلك المشهور.

والحاصل: أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة ومقدّمته حاصل قبل وقت ذي المقدّمة، والشوق إلى المقدّمة منبثق ومرتشّح من الشوق الأوّل، ولكن الشوق إلى المقدّمة يؤثّر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر والبعث، بخلاف الشوق إلى ذي المقدّمة، فلا يصير بعثاً فعلياً لوجود مانع عنه ألا وهو عدم تحقّق ظرفه، وقد عرفت عند الاشكال على الواجب المعلق أنّ البعث فرع امكان الانبعاث، وطالما أنّ وقت ذي المقدّمة لم يحضر لا يمكن الانبعاث فلا معنى للبعث.

وعلى هذا، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بدّ منه كما عرفت، ولا يصح أن يقع غير ذلك.

في أن الوقت ليس قيداً في الملاك:

فإن قلت: تقدّم غير مرّة - ولا سيّما عند الحديث عن خصائص الوجوب الغيري - أنّ الوجوب الغيري تابع إطلاقاً واشتراطاً للوجوب النفسي، ومعنى ذلك أنّ كلّ ما كان قيداً في الوجوب النفسي فهو قيد في الوجوب الغيري، والوقت على هذا البيان ما زال قيداً في الوجوب النفسي خلافاً لمحاولتي الفصول والشيخ عليه السلام، وهو شرط مقارن خلافاً للمحاولة الثالثة، وبالتالي لا فعلية للوجوب النفسي قبل حضور الوقت، فينبغي أن لا تكون هناك فعلية للوجوب الغيري قبل حضور وقت الوجوب النفسي.

لقال عليه السلام: ما ذكر من الاشكال صحيح فيما لو كان الوقت قيداً في ملاك الوجوب النفسي، فإنّ التبعية على ما فسرناها هي تبعيّة في الشوق الناشئة عن ملاك الواجب النفسي، فكلّ ما هو دخيل في ملاك الواجب النفسي يتوقّف عليه الشوق نحوه وبالتالي يتوقّف عليه الشوق نحو المقدّمة.

فلاستطاعة - مثلاً - قيد في الملاك، ومن دون تحققها لا شوق نحو الحج، فلاستطاعة كما هي قيد في الوجوب النفسي هي قيد في الوجوب الغيري، وكذلك الحال بالنسبة للبلوغ^(١) والعقل والقدرة، فإنّ الوجوب

(١) وعليه، فلو كان الصبي يعلم أنّه سوف يبلغ حين وصوله الميقات لا يجب عليه السفر قبل ذلك. نعم، لو قلنا بالوجوب العقلي للمقدّمة كما هو مختار الماتن عليه السلام مع عدم الالتزام بجرّيان البراءة العقلية في الواجبات العقلية نظير وجوب المعرفة، يجب على الصبي السعي نحو الميقات. وقد تعرض لهذا الفرع الفاضل اللنگراني عليه السلام في كتابه تفصيل الشريعة (كتاب الحج) ج ١ /

الغيري مقيد بها تبعاً لتقيّد ملاك الوجوب النفسي بها، فإنّ الشوق نحو الوجوب النفسي فرع تحقّق ملاكه، والشوق إلى الوجوب الغيري كما عرفت تابع للشوق نحو الوجوب النفسي، فكلّ ما يتوقّف عليه الشوق نحو الوجوب النفسي يتوقّف عليه الوجوب الغيري.

ص ٧١ و ٧٢، حيث قال: «الفرع الذي لم أر من تعرض له وهو ما إذا كان الصبي مستطيعاً في البلد ولكنه غير بالغ ويعلم بأنه سيصير بالغاً قبل الإحرام وفي المدينة - مثلاً - لتامة سيته المعتبر في البلوغ في ذلك الوقت فهل يلزم عليه - ولو من ناحية العقل - أن يسلك الطريق ويوصل نفسه الى الميقات للإحرام ويأتي بحجة الإسلام أو أنه لا تجب عليه الحجة في هذا العام بل إن بقيت استطاعته إلى العام القابل يجب عليه فيه؟
ربما يتخيّل الثاني نظراً إلى أنه لا سبيل إلى إلزام الصبي بشيء أصلاً، فلا مجال لإيجاب طيّ الطريق عليه ولو مع العلم بما ذكر.

ولكن الظاهر بطلان هذا التخيّل؛ فإنّ الإلزامات الشرعيّة وان كانت مرفوعة عن الصبي بحديث رفع القلم ومثله، إلا أنّ الإلزامات العقليّة لا مجال لدعوى عدم ثبوتها في حقّ الصبي المميّز فكما أنّ الحُسن والقبح العقليين يجريان في الصبي المميّز، فالظلم منه قبيح والإحسان منه حسن، فكذلك الإلزامات العقليّة ثابتة في حقّه وطيّ الطريق يكون مشمولاً لذلك، فإذا كانت الاستطاعة البلديّة موجودة على الفرض والصبي يعلم بارتفاع النقص قبل الشروع في العمل فما المانع من توجه وجوب الحج إليه لا فعلاً بل عند البلوغ وما الموسوغ لترك الواجب في حقّه والتأخير عن وقته؟!

وعدم فعليّة وجوب الحج فعلاً لا ينع عن تحقّق الإلزام العقلي بعد فرض اجتماع شرائط الوجوب قبل الإتيان بالواجب، فهذا المقام نظير المقدّمة التي يعلم المكلف بعدم التمكن منها في ظرف فعليّة التكليف وتحقّق شرائطه، ولكنه متمكّن منها فعلاً، فالظاهر أنّه محكوم من ناحية العقل بطيّ الطريق للإتيان بالواجب في وقته». انتهى.

إذا عرفت حقيقة التبعية إطلاقاً واشتراطاً لا بدّ لنا من النظر إلى الوقت وأنه هل هو قيد في الملاك فبتمّ الاشكال أم لا؟ والصحيح أنّ الوقت وإن كان قيدياً في الوجوب النفسي إلاّ أنّ مصلحة الوجوب النفسي غير متوقّفة على حضور الوقت، بل يتصوّر المولى مصلحة الوجوب النفسي وأنها تتحقق في هذا الوقت المعين، فالشوق إليها فعليّ قبل حضور وقتها، ولا يبعث إليها لعدم حضور وقتها؛ لاستحالة انفكاك البعث عن الانبعاث.

وإذا كان الوقت ليس قيدياً في الملاك فلا دليل على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي في هذا القيد، بل كما عرفت الوجوب الغيري تابع تقييداً للوجوب النفسي في خصوص ما كان قيدياً في الملاك، والوقت لا يتوقّف عليه فعليّة الملاك فيحصل الشوق وينبتق عنه شوق إلى الوجوب الغيري، ولا مانع من تحوّلته إلى إرادة فعليّة لحضور وقته بخلاف الوجوب النفسي كما عرفت غير مرّة، فتأمل.

هذا كلّه بالنسبة للإشكال من جهة الأولى، فلا ضير من الالتزام بتقدّم الوجوب الغيري وجوداً على الوجوب النفسي.

وأما الاشكال من الجهة الثانية، وهي في تصحيح العقاب على ترك المقدّمة في ظرفها المستلزم لترك ذي المقدّمة في ظرفها، فقد اتضح ممّا تقدّم، فإنّ المكلف سوف يعاقب على تركه الوجوب النفسي وهو وإن لم يكن وجوباً فعلياً حين التسبب إلى تركه، إلاّ أنّ مناط استحقاق العقوبة غير

متوقّف على تفويت وجوب فعليّ، بل مناطه تفويت غرض لزوميّ للمولى المستلزم لخروج العبد عن زيّ الرقيّة والعبوديّة.

وبعبارة مختصرة: العقوبة فرع التمرد، والتمرد غير موقوف على مخالفة تكليف فعليّ بل يتحقّق في مثل المقام حيث يفوت العبد أغراض مولاه الإلزاميّة.

نعم، يمكن للمكلف أن يدفع التكليف من دون أن يفوته وذلك عن طريق الهرب من تحقّق موضوعه، كعدم التكبسب حذراً من حصول الاستطاعة، وهذا الشيء بنفسه لا محذور فيه؛ لعدم تحقّق ملاك التكليف، فإنّ دفع مقتضي وموضوع التكليف لا يعدّ تمرداً على أوامر المولى بعد أن كانت أوامره مختصةً بمن اتفقت له الاستطاعة، فلم يفوت العبد غرضاً من أغراض مولاه بخلاف ما نحن فيه.

قوله ﷺ ص ٣٣٧، س ١: «ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدّمات؛ فإنّ العقل يحكم بلزوم الاتيان بها؛ لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه» كأنه يريد الإشارة إلى أنّ أصل هذه المسألة إنّما تطرح فيما لو قلنا بالوجوب الشرعي للمقدّمة، وأمّا بناءً على عدم وجود وجوب شرعي لها فلا إشكال من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل المقدّمة قبل حضور وقت ذبيها، فإنّ العقل الذي يحكم بلزوم تحصيل المقدّمات في وقت ذبيها هو نفس الحاكم بلزوم تحصيل قبل الوقت، والملاك فيهما واحد وهي المحافظة على أغراض المولى تعالى.

وعليه، فمن أنكر الوجوب الغيري للمقدمة لا ينبغي له الارتياح في بيان وجه وجوب المقدمات المفوتة.

قوله رحمته ص ٣٤٢، س ٢٠: «الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى^(١) أنه دخيل في مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج» أي أن الوقت بالنسبة للحكم ليس كالاستطاعة، فإن الاستطاعة قيد في مصلحة الوجوب وقبلها لا بعث ولا شوق، بخلاف الوقت حيث يوجد الشوق قبلها.

وعليه، فالاستطاعة مثال لما كان دخيلاً في مصلحة الأمر، فهو مثال للمنفى لا النفي.

قوله رحمته ص ٣٤٣، س ١: «مفروض الوجوب» الصحيح مفروض الوجود.

قوله رحمته ص ٣٤٣، س ١١: «ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: أنه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة» فقد وقع بينهم بحث حول إمكان قصد الوضوء الواجب قبل الزوال مثلاً، وأحد

(١) لو قال: «بحيث» لكان أسهل. وعلى كل، فهو يريد أن يبين فرق قوله عن الواجب المعلق، فالوقت عنده قيد في الوجوب لكنه ليس قيماً في ملاكه، وأما على الواجب المعلق فالوقت ليس قيماً في الوجوب من رأس.

الاشكالات في المسألة أنه قبل وجوب الصلاة الظهر يعني قبل الزوال لا وجوب للطهور، مع أن الطهور عبادة من العبادات يشترط فيها قصد امتثال أمرها الوجوبي - كما هو الفرض^(١) - وقصد امتثال الأمر الوجوبي فرع وجوده، وهو موقوف على وجوب ذي المقدّمة.

والحلّ: أن وجوب المقدّمة متحقّق قبل وجوب ذبيها؛ لعدم المانع من البعث إليها بخلاف ذي المقدّمة، فيمكن قصد أمرها الوجوبي بلا محذور.

(١) وإلا فلو أراد قصد الطهور الاستحبابي فلا إشكال.

المقدّمة العباديّة

قد أشير إلى هذا البحث عند الحديث عن خصائص الوجوب الغيري، حيث ذكر الماتن رحمته (١) أنّ من خصائص الوجوب الغيري عدم ترتّب الثواب على فعله؛ إذ لا طاعة استقلاليّة له بل الثواب على خصوص ذي المقدّمة.

وذكر (٢) أيضاً أنّ الوجوب الغيري لا يكون إلّا توصلياً؛ باعتبار أنّ تشريعه كان لأجل تحصيل ذي المقدّمة، فالأمر الغيري يدعو للاتباع بالواجب الغيري توصلاً لذي المقدّمة لا لأجل امتثال أمر نفسه.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٢٦، تحت عنوان «خصائص الوجوب الغيري».

(٢) م ن، ص ٣٢٧.

وذكر في ذيل هاتين الخصاصين أنه بما أن الواجب الغيري لا يترتب عليه الثواب ولا يكون إلاّ توصلياً وقع الاشكال في مقدمات ثبت بالقطع أنها عبادية يترتب عليها الثواب.

وهذه المقدمات العبادية هي الطهارات الثلاث؛ الوضوء والغسل والتيمم، حيث ثبت بالدليل أنها عبادات يشترط في صحتها قصد امتثال أمرها، وأن من أتى بأحدها فهو مستحق للثواب، فكيف التوفيق؟

يقول الماتن رحمته: إن طريق حلّ هذه الاشكالية إنّما يكون بالالتزام بأنّ عبادية هذه المقدمات ثابتة في رتبة سابقة على تعلق الأمر الغيري بها، بل يستحيل أن تكتسب عباديتها من الأمر الغيري، وبيانه: أن الصلاة كواجب نفسي مقدّمة صحتها الوضوء العبادي لا مطلق الوضوء، فلا يكفي لصحة الصلاة مجرد الغسلتين والمسحتين بل لا بدّ من قصد التقرب إلى الله تعالى أثناء ذلك، فعندما ترشّح الوجوب الغيري على الوضوء إنّما ترشّح عليه بما هو عبادة.

وإذا كان الأمر كذلك تعرف وجه استحالة استفادة عبادية الوضوء من الوجوب الغيري، فإنّ الوضوء لن يكون واجباً غيرياً إلاّ إذا كان عبادةً، وفرض استفادة العبادية من الوجوب الغيري معناه تعلق الوجوب الغيري به قبل كونه عبادة، وهو خلف الفرض.

وبعبارة أخرى: الأمر الغيري لا يتعلّق بالوضوء إلاّ إذا كان عبادة؛ باعتبار أنّ المقدّمة هو الوضوء العبادي لا مطلق الوضوء، فلو كانت عباديّة الوضوء موقوفة على تعلّق الأمر الغيري بها للزم عباديّة الوضوء قبل عباديّته، وهو معنى تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ الوضوء قبل تعلّق الأمر الغيري عبادة ولا يكون عبادة إلاّ بعد تعلّق الأمر الغيري، ولا تخفى الاستحالة.

وعليه، فإذا ثبت كون الوضوء عبادة في نفسه وأنّ عباديّته لم تنشأ من الأمر الغيري يرتفع الاشكال بأنّه كيف يتمّ التوفيق بين ما ذكر في خصائص الوجوب الغيري من أنّ الوجوب الغيري لا يكون إلاّ توصلياً والمقدّمة هنا عباديّة، فإنّ المتقدّم هو أنّ العباديّة لا تكون ناشئة عن الوجوب الغيري، ونحن قد التزمنا بأنّ عباديّة هذه المقدّمات لا بدّ أن تكون ثابتة في رتبة سابقة.

وأما بالنسبة لِمَا ذكر من أنّ الوجوب الغيري لا يترتّب عليه ثواب، فالمراد أنّه لا يترتّب عليه ثواب باعتبار عدم وجود طاعة مستقلّة له وراء امتثال الوجوب النفسي، وفي المقام لم نلتزم بوجود ثواب على هذه المقدّمات من حيث إنّها مقدّمات واجبة بالوجوب الغيري، بل الثواب ترتّب عليها باعتبار أنّها عبادات في أنفسها.

فتحصّل: أنّ الجمع بين ما أصلناه في مبحث خصائص الوجوب الغيري، وبين ما ذكر هنا إنّما يكون من طريق الالتزام بعباديّة هذه المقدّمات في رتبة سابقة على تعلّق الأمر الغيري بها.

من أين نشأت عبادية هذه المقدمات؟

قد عرفت في مبحث التعبدية والتوصلي أن المائز بين الأوامر التعبدية والتوصلية أن العبادات يعتبر في صحتها قصد امتثال أمرها، فعبادية العبادة متقومة بتعلق أمر بها كي يقصد. وعرفت مما سبق أن عبادية المقدمات لا يمكن أن تكون ناشئة عن تعلق الأمر الغيري بها فيقع الكلام في الأمر الذي تعلق بهذه المقدمات الثلاث الذي صحح عباديتها.

ذكر الماتن ﷺ وجود أجوبة كثيرة لحل هذه الاشكالية منها ما تقدم من المحقق النائيني ﷺ الذي يرى خروج المقدمات الشرعية عن بحثنا؛ لكونها بقوة الجزء، فالمتعلق بها هو الأمر النفسي الضمني، كما تقدم بيانه عند الحديث عن الشرط الشرعي^(١)، وناقشه هناك الماتن ﷺ تبعاً لشيخه الأصفهاني ﷺ على ما عرفت.

وعلى كل، فأحسن جواب بنظر المصنف ﷺ^(٢) هو ما ذكره في الكفاية من أن المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستجابي المتعلق بها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيري بها^(٣).

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٣١.

(٢) بناءً على وجوب مقدمة الواجب وأن عبادية العبادة موقوفة على وجود أمر فعلي كي يقصد، والماتن ﷺ كما يأتي ينكر كلتا المقدمتين، ولذا فله في المقام جواب آخر.

(٣) وعليه، فالجواب مبني على وجود أمر استجابي متعلق بهذه الطهارات الثلاث، وقد شكك

قال في الكفاية^(١): «إنَّ المقدَّمة فيها [يعني الطهارات] بنفسها مستحبة وعبادة، وغايتها إنَّما تكون متوقِّفة على إحدى هذه العبادات، فلا بدَّ أن يؤتى بها عبادةً وإلاَّ لم يؤت بما هو مقدَّمة لها. فقصد القربة فيها إنَّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديةً ومستحباتٍ نفسيةً لا لكونها مطلوباتٍ غيريةً، والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنَّما هو لأجل أنَّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنَّه لا يدعو إلاَّ إلى ما هو مقدَّمة». انتهى.

والحاصل: أنَّ هذه الطهارات وقبل وقوعها مقدَّمة للصلاة - مثلاً - عبادات تعلَّق بها الأمر الاستحبابي، والمقدَّمة هي الطهور المكتسب عباديته من هذا الأمر الاستحبابي، وبعد تعلَّق الوجوب الغيري بها سوف يندك الاستحباب - الذي هو عبارة عن طلب مع الترخيص بالترك - في الوجوب، فلم يندم الاستحباب بل هو موجود بوجود الوجوب، فإنَّ الوجوب عبارة عن طلب قويٍّ والاستحباب رتبة أدنى، كما هو الحال في اندكك البياض الضعيف بالبياض القوي، فإنَّ ذا المرتبة الضعيفة لم يندم بل هو موجود بوجود المرتبة

المحقق النائيني رحمته الله كما في أجود التقريرات ج ١ / ٢٥٤ بوجود استحباب نفسي للتييم. وأجاب عنه السيّد الخوئي رحمته الله على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٢٣٣ بأنَّ استحباب التيمم يمكن استفادته من الأخبار التي جعلته طهوراً نظير قوله عليه السلام: «التيمم أحد الطهورين» - وسائل الشيعة ج ٣ / ص ٣٨١، باب ٢١ من أبواب التيمم ح ١ - مع وضوح استحباب الطهور على وجه الإطلاق؛ لقوله تعالى في سورة البقرة / ٢٢٢: ﴿ويجب المتطهرين﴾.

الأعلى، وفي المقام الأمر الاستحبابي لم ينعدم بل ما زال موجوداً بوجود الطلب الشديد أعني الوجوب.

وعليه، فالوجوب الغيري تعلق بالطهارة المأمور بها بالأمر الاستحبابي، فتكتسب صفة الالتزام من الوجوب الغيري وتكتسب صفة العبادة من الأمر الاستحبابي المنكف في ذلك الوجوب الغيري.

إن قلت: على هذا يجب على المكلف أن يقصد حين الاتيان بالطهور امتثال الأمر الاستحبابي، فإنَّ عباديَّة الطهور ناشئة من تعلق هذا الأمر الاستحبابي به، ولا يقع عبادة فيما لو قصد المكلف امتثال الأمر الغيري التوصلّي، مع أنّه لا اشكال في الاجتزاء فيما لو قصد امتثال الأمر الغيري، بل عن بعضهم أنّه وبعد دخول الوقت - وقت الصلاة - وفعليّة الوجوب النفسي تصير المقدّمة واجبة فلا يجزي المكلف قصد الاستحباب النفسي، بل يتعيّن عليه قصد الوجوب الغيري.

وعلى كلّ، فسواء أقلنا بأنّ الوجوب الغيري لازم القصد أم جائز القصد، فإنّ هذا لا يتلاءم مع ما تقدّم؛ فإنّ ظاهره اعتبار قصد الأمر الاستحبابي؛ لكون العباديَّة قد نشأت عنه.

لقال ﷺ: إكمالاً للجواب المذكور في كلمات الكفاية: إنّ القائل بكون العباديَّة مستفادّة من الأمر الاستحبابي النفسي لا يريد اعتبار قصد هذا الأمر

الاستحبابي عند الامتثال، وإلاّ فقد ذكرنا لك أنّ الأمر الاستحبابي قد اندكّ وفنى في الوجوب الغيري، فلا أمر استحبابي في البين كي يقصد.

وبيانه: أنّ الأمر الاستحبابي عندما تعلّق بهذه الطهارات قد استفدنا منه أمران؛ أحدهما الطلب مع الترخيص بالترك، وثانيهما المطلوبيّة الذاتيّة لهذه الطهارات ورجحانها النفسي، عند عروض الوجوب الغيري على هذه الطهارات ارتفع الترخيص بالترك وانكّ الطلب الاستحبابي الضعيف بالطلب الوجوبي القويّ لكن بقي الرجحان الذاتي لهذه العبادات، والمصحّح لعباديّة العبادة ليس الترخيص بالترك كي يقال بزواله عند اندكّ الاستحباب في الوجوب، بل هو ذلك الرجحان النفسي والمطلوبيّة الذاتيّة.

ومن الواضح أنّ هذا الرجحان الذاتي المستفاد من تعلّق الاستحباب بالطهارات لا يزول بعد الانكّ، فينقلب الوجوب الغيري إلى وجوب عبادي، وهذه العباديّة لم تنشأ من كونه غيرياً ترشّح عن الوجوب النفسي لكي يشكل بمنافاته لِمَا ذكر في خصائص الوجوب الغيري، بل عباديّته نشأت من تعلّقه بما هو راجح ذاتاً، باعتبار أنّ الطهارة باقية على رجحانها الذاتي المستفاد من تعلّق الأمر الاستحبابي المنكّ بهذا الأمر الغيري.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنّها عباديّة بالعرض لا بالذات فلا ينافي ما ذكر هنا ما تقدّم في خصائص الوجوب الغيري.

وإذا لم يعد هناك أمر استحبابي في البين، فما نسب إلى بعضهم من أنه بعد دخول الوقت وفعليّة الوجوب النفسي لا بدّ من قصد الوجوب الغيري وعدم إجزاء قصد الاستحباب النفسي تامّ؛ لأنّ الاستحباب بحده قد اندكّ في الأمر الغيري، فلم يعد موجوداً حتّى يصحّ قصده.

قال السيّد الخوئي رحمته الله (١): «حال هذه الموارد حال غيره من موارد الاستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه، فكما أنّ في تلك الموارد يندكّ الأمر الاستحبابي في ضمن الأمر الوجوبي فيحصل من ذلك أمر واحد وجوبي مؤكّد فكذلك المقام، ويكون ذلك الأمر الواحد عبادياً؛ لأنّ كلاً منهما يكتسب من الآخر صفة بعد عدم إمكان بقاء كلّ منهما بحده الخاص». انتهى.

إن عدت وقلت: إنّ قصد المكلف الأمر الغيري لتحقيق عباديّة العبادة مستحيل، باعتبار ما تقدّم من أنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالطهارة بما هي عبادة؛ لأنّ المقدّمة هي الوضوء العبادي لا مطلق الوضوء، فالأمر الغيري يدعو نحو تحقيق الوضوء العبادي، فكيف يمكن لنا مقام الامتثال أن نأتي بالوضوء بقصد أمره الغيري مع أنّ الأمر الغيري تعلّق بالوضوء المعتبر فيه قصد امتثال الأمر؟!!

وبعبارة أخرى: معنى قصد امتثال الأمر الغيري عند الاتيان بالمقدمة أن المكلف يتوضأ بقصد امتثال الأمر الغيري، فالأمر الغيري على هذا لم يتعلّق إلاّ بالوضوء فيأتي به المكلف بقصد امتثال الأمر، مع أن فرض المسألة أن الأمر الغيري لم يتعلّق بذات الوضوء بل بالوضوء العبادي، ومعنى قصد امتثال الأمر الغيري حينئذٍ - بعد أن كان الأمر لا يدعو إلاّ إلى ما تعلّق به - أن تأتي بالوضوء مع قصد امتثال أمره بقصد امتثال الأمر الغيري، ولا يخفى سخفه؛ إذ لا يوجد إلاّ أمر واحد في البين وهو الأمر الغيري.

لقال عليه السلام: الجواب هو عين الجواب المتقدم، فإنّ الأمر الغيري وإن تعلّق بالوضوء العبادي إلاّ أنه يكفي لتحقيق عباديّة العبادة قصد الأمر الغيري المنكّف فيه الأمر الاستحبابي الذي كان هو المحقق لعباديّة الطهارة النفسية.

وكانّ هذا هو المراد من قول الماتن عليه السلام: «إذا كان الوضوء مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرّب به من المولى، وفعليّة التقربّ به تتحقّق بقصد الأمر الغيري المنكّف فيه الأمر الاستحبابي». انتهى.

وبعبارة أخرى: إننا بعدما فرضنا أن هذه الطهارات الثلاث عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيري المتعلّق بها، والأمر الغيري يدعو المكلف إلى أن يأتي بها عبادة بقصد امتثال أمرها، لكن لا يوجد في البين إلاّ أمر غيري قد اندكّ فيه الأمر الاستحبابي فلا محالة تتحقّق عباديّة هذه الطهارات بقصد هذا الأمر الغيري.

وبعبارة ثالثة: منشأ الإشكال كان في أنّ الأمر الغيري يدعو إلى امتثال الوضوء بقصد امتثال أمره، فلا يصحّ قصد امتثال الأمر الغيري، لكن لَمَّا كان أمره مندكاً في الوجوب الغيري كان قصد الأمر الغيري كفيلاً في تحقيق الوضوء العبادي.

والتحقيق:

كلّ ما تقدّم من الإشكال في كيفية تصحيح الأمر بالطهارة قبل تعلق الأمر الغيري بها كان مسبباً عن أمرين لا بدّ من وجودهما معاً حتّى يتحقّق هذا الاشكال:

الأمر الأوّل: أنّ مقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الغيري، وإلاّ فلو لم تكن مقدّمة الواجب واجبة شرعاً كما يأتي اختياره في البحث اللاحق، فالعقل هو الذي يلزم المكلف بالاتيان بالطهارة بقصد الأمر الاستحبابي^(١) أي بما هي عبادة. ولا اندكاك للأمر الاستحبابي بالأمر الغيري؛ لعدم وجوده، فهو - أعني الأمر الاستحبابي - بنفسه ممكن القصد، ولا يقع البحث حول كيفية كون الأمر الغيري توصلياً، وأنّه لا ثواب عليه كما لا يخفى.

(١) بناءً على اعتبار قصد امتثال الأمر في صحة العبادة، ويأتي انكاره في الأمر اللاحق.

الأمر الثاني: أن عبادية العباد متقومة بوجود أمر لكي يقصد، فنبحث عن الأمر الذي تعلق بالطهارة قبل تعلق الأمر الغيري بها، وإلا فلو قلنا بكفاية ارتباط الفعل بالله تعالى في تحقق قصد القرية وإن لم يكن هناك أمر فعلي، فلا إشكال وإن قلنا بالوجوب الغيري للمقدمة، فإن الوضوء - مثلاً - يكتسب عباديته عبر ربطه بالمولى بأن يأتي به العبد تقرُّباً إلى الله تعالى، ولا يهمننا توجيه قصد الأمر الغيري المنك في الأمر الاستجابي.

في عدم توقّف عبادية العباد على وجود أمر فعلي:

والصحيح عدم تقوّم العباد بأمر فعلي حتى يقصد، بل قوام العباد كون الفعل منسوباً إلى الله تعالى، لكن لما كانت العبادات توقيفية فلا يصحّ التقرب إلى الله تعالى إلا بما ثبت حسنه ومحبوبيته له تعالى وإلا للزم التشريع المحرم، والطريق المتعارف لاستبيان هذا الحُسن وتلك المحبوبة تعلق الأمر الشرعي بالفعل، لكن لو فرض وجود مانع من تعلق أمر فعلي فلا يضرّ هذا في عبادية العباد؛ إذ لا دليل على توقّف صحة العباد على قصد امتثال الأمر بل يكفي قصد تلك المحبوبة؛ لصدق عنوان التقرب المعتر في صحتها.

وعليه، فيكفي لإيقاع الطهارات الثلاث على وجه عبادي ربط هذه العبادات بالمولى بأن يؤتى بها بقصد التقرب إليه تعالى.

وفي المقام لَمَّا كانت هذه الطهارات الثلاث واقعة في طريق امتثال ذي المقدمة، فإنَّ الاتيان بها بقصد الاتيان بذي المقدمة المطلوب للمولى بالأمر النفسي يوجب وقوعها في الخارج محبوبة ومطلوبة للمولى، وهذا المقدار كافٍ في تحقيق عباديتها كما عرفت من أنه لا يعتبر قصد امتثال الأمر في تحقيق عبادية الفعل.

وإذا ما اكتفينا بالاتيان بالوضوء - مثلاً - بقصد التوصل إلى الواجب النفسي لا سيما إذا كان الواجب النفسي عبادياً، فهذا يعدّ طاعةً وانقياداً للمولى، فقد أتينا بالمقدمة العبادية ولا حاجة لنا إلى وجود أمر استحبابي نفسي فضلاً عن الأمر الغيري فضلاً عن اعتبار قصد هذا الأمر الغيري.

ومن هنا تعرف أن كلَّ مقدّمة يمكن إيقاعها على وجه عبادي وذلك عبر الاتيان بها في طريق تحصيل الواجب أعني ذي المقدمة، سواء أكانت هذه المقدمة ممّا يعتبر في صحتها قصد القرية أم لا. وقد تقدّم بيان ذلك في مبحث الأوامر عند الحديث عن الواجب التعبدي والتوصلي، وأنَّ التوصلي لا يشترط في صحته قصد القرية وإن اشترط في كماله.

في ترتب الثواب على المقدمات مطلقاً:

ومن جميع ما تقدّم تعرف وجه استحقاق الثواب على المقدمات مطلقاً، فإنّها تقع عبادة بمجرد الاتيان بها بقصد التوصل إلى ذي المقدمة،

ويؤيد صحة ترتب الثواب على المقدمات ما ورد من الأخبار من ترتب الثواب على بعض المقدمات كالمشي إلى الحج والزيارة، ولا حاجة إلى التأويل المتقدم^(١) من أن الثواب المجعول للمقدمات يجعل لذي المقدمة باعتبار أن حماسة المقدمات تزيد في حماسة الفعل، فإنه تأويل لا داعي له إلا ما ذكره المشهور من أن الواجب الغيري لا يترتب عليه ثواب؛ بدعوى أن الوجوب الغيري لا طاعة مستقلة له، فإن ما ذكره صحيح فيما لو يكن في البين إلا مثل هذا الأمر الغيري، لكن قد عرفت أن منشأ الثواب والعبادية ليس هو الأمر الغيري بل الاتيان بالمقدمة في طريق التوصل إلى ذي المقدمة.

إن قلت: الأمر بحسب الفرض تعلق بذي المقدمة، والأمر لا يبعث المكلف ولا يدعوه إلا إلى تحقيق ما تعلق به الأمر، فلا بعث نحو المقدمة أصلاً، فلا بد من دعوى تعلق أمر غيري بالمقدمة يكون هذا الأمر مترشحاً عن الوجوب النفسي، فرجعنا إلى أصل الاشكال، وأنه كيف تصح عبادية المقدمات المتعلقة بها الأمر الغيري.

لقال عليه السلام: الذي يدعو نحو تحقيق المقدمة ليس الأمر الغيري المترشح عن الوجوب النفسي، بل - وكما يأتي في البحث اللاحق - الداعي تحصيل المقدمة هو حكم العقل، ولا يستكشف من حكم العقل هذا أي حكم شرعي، ويكفي للحكم بعباديتها وترتب الثواب وقوعها في طريق تحصيل الواجب وإن لم يكن هناك أمر شرعي بها.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٢٦، تحت عنوان «خصائص الوجوب الغيري».

وعليه، فبناءً على عدم وجوب المقدّمة بالوجوب الشرعي وأنّ الحاكم بوجودها خصوص العقل الذي لا يستتبعه حكم شرعي، فإنّ المقدّمات مطلقاً يمكن إيقاعها عبادةً، غايته أن بعض المقدّمات يعتبر في صحتها وقوعها عبادةً وبعضها الآخر لا يعتبر فيها ذلك، فإن كان من القبيل الأوّل يحكم العقل بلزوم الاتيان بها قرابة وبقصد التوصل إلى ذي المقدّمة، وإن كانت من الثاني فالعقل لا يحكم بلزوم اتيانها كذلك، وإن كان ذلك ممّا يحسن فعله؛ لأنّ التقرب إلى الله تعالى حسن على كلّ حال.

بل لك أن تقول: إنّه وإن قلنا بتعلّق أمر غيري بالمقدّمة، فإنّه لا يمنع من عباديّة المقدّمة وترتّب الثواب عليها بعد أن وقعت في طريق تحصيل ذي المقدّمة، ولا يشترط قصد الأمر الغيري وإن كان موجوداً، فلا يقع الاشكال من جهته أصلاً، بل وجوده كعدمه.

وعلى الجملة، فلا إشكال من جميع الوجوه في عباديّة الطهارات سواء أقلنا بأنّها واجبة بالوجوب الغيري أم بالوجوب العقلي، وسواء أقلنا باعتبار قصد امتثال الأمر في عباديّة العبادة أم قلنا بعدم اعتبار ذلك وأنّه في يكفي عباديّة العبادة وقوعها على وجه قربي منسوبة إلى الله تعالى.

النتيجة:

مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الذي قلنا: إنّه آخر ما يشغل بال الأصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، وأنّ الكلام عن إدراك العقل للملازمة بين حكم الشارع بوجوب ذي المقدّمة وحكمه بوجوب المقدّمة، فهل أنّ المولى إذا أوجب شيئاً قد أوجب مقدّماته؟ بعد وضوح حكم العقل بلزوم الاتيان بهذه المقدّمات وإن لم يحكم الشارع بوجوبها، لمكان توقّف وجوب الواجب عليها.

الأقوال في المسألة:

ذكر الماتن رحمته عشرة أقوال في المقام:

القول الأول: الحكم بوجوب المقدمة مطلقاً مقابل التفصيلات الآتية، وهذا القول نسبة في القوانين^(١) إلى الأكثر.

القول الثاني: القول بعدم وجوب المقدمة مطلقاً وهو ما ذهب إليه الماتن رحمته على ما يأتي توضيحه، ويذكر الماتن رحمته في هامش لاحق أن أول من تنبه لهذا القول وأقام عليه البرهان بالأسلوب الآتي هو المحقق الأصفهاني رحمته^(٢)، وذهب إليه كل من السيّد الحكيم^(٣) والخوئي^(٤) عليهما السلام.

القول الثالث: بعد أن كانت المقدمة ممّا يتوقّف عليها وجود ذي المقدمة، فتارةً يكون التوقّف بما أنّ المقدمة سبب ومقتض لوجود ذي المقدمة وأخرى بملاحظتها شرطاً أو عدم مانع أو علّة معدّة لا تأثير لها إلاّ التقريب في الوجود^(٥).

(١) القوانين ج ١ / ص ١٠٣.

(٢) نهاية الدراية ج ٢ / ص ١٧١.

(٣) حقائق الأصول ج ١ / ص ٢٩٦ و ٢٩٧.

(٤) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٢٨١ و ٢٨٢.

(٥) الفرق بين العلّة الموجدة والعلّة المعدّة يظهر بالمثال، فمثلاً: لو أردت الدخول إلى الغرفة فالخطوات التي تسبق دخولك إليها هي علّة معدّة تقرب الشيء المعلوم - وهو الدخول - من

إذا عرفت هذا التفصيل في المقدمات، فالقول الثالث عبارة عن التفصيل بين المقدمات التي هي بنحو السبب والمقتضي فلا تجب المقدمة وبين غيرها كالشرط وعدم المانع والعلّة المعدّة فتجب المقدمة. ولم أظفر بقائل بهذا القول.

القول الرابع: التفصيل بين السبب فتجب المقدمة، وبين غيره فلا تجب، فهذا القول عكس سابقه، وهو المنسوب في القوانين^(١) إلى الواقفية.

القول الخامس: التفصيل بين الشرط الشرعي فلا تجب المقدمة بالوجوب الغيري باعتبار وجوبها بالوجوب النفسي الضمني حالها حال الجزء، وبين الشرط العقلي فيجب بالوجوب الغيري، وهو الظاهر من كلمات المحقق النائيني رحمته الله^(٢).

القول السادس: عكس القول السابق، فخصّ وجوب المقدمة بالشرط الشرعي دون الشرط العقلي، ولم أعتز على القائل.

الوجود، وأمّا العلة الموجدة لهذا الدخول فهي الخطوة الأخيرة، فالعلّة المعدّة لا تأثير لها في الإيجاد بل هي مقرّبة للشيء إلى الوجود.

(١) القوانين ج ١ / ص ١٠٤.

(٢) صرح رحمته الله بوجوب المقدمة في الفوائد ج ٢ / ص ٢٨٤، وفي ص ٢٢٥ صرح بخروج المقدمات الشرعية عن محلّ النزاع وأنّ حالها حال المقدمات الداخلية، وقد تقدّم بيان تمام قوله عند البحث عن المقدمات الشرعية.

القول السابع: ما هو معروف من مذهب صاحب الفصول رحمته (١) من التفصيل بين المقدمات الموصلة وغيرها، فتجب المقدمة إن كانت موصلة لا مطلقاً.

والمراد من المقدمة الموصلة خصوص المقدمة التي يترتب عليها وجود الواجب في الخارج فعلاً، فمن أتى بالمقدمة وترتب وجود الواجب عليها في الخارج تكون المقدمة واجبة عليه بالوجوب الشرعي، وإلا فلو أتى بالمقدمة ولم يوفق للاتيان بالواجب فيكشف عدم ترتب وجود الواجب على الاتيان بالمقدمة عن عدم وجوب هذه المقدمة.

القول الثامن: ما هو معروف من مذهب الشيخ رحمته (٢) من التفصيل بين المقدمات التي قصد بها التوصل إلى الواجب وإن لم يترتب عليها وجود الواجب في الخارج، وبين المقدمات التي لم يقصد بها التوصل إلى الواجب فلا تكون واجبة.

(١) الفصول ص ٨٦، التنبيه الأول، ويتعرضون لهذا القول مفصلاً في كتبهم، فلاحظ: الكفاية ص ١٤٣ وما بعدها.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٣٥٦، حيث قال رحمته: «الظاهر اشتراط وقوع المقدمة على صفة الوجوب والمطلوبية بقصد الغير المترتب عليها. . . ويكشف عن ذلك ملاحظة الأوامر العرفية المعمولة بين الموالي والعبيد، فإنّ الموالي إذا أمروا بعبدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممثلاً للأمر الغيري قطعاً، وإن كان بعدما بدا له الامتثال كان مجزياً؛ لأنّ الغرض منه التوصل». انتهى.

القول التاسع: ما ذهب إليه لصاحب المعالم رحمته الله^(١) حيث اشترط في مبحث الضدّ لوجوب المقدّمة أن يكون المكلف مريداً لذّي المقدّمة، فلو أتى بالمقدّمة من دون إرادة ذي المقدّمة لم تكن المقدّمة واجبة.

قال السيّد الخوئي رحمته الله^(٢): «والفرق بين هذا القول [يعني قول الشيخ رحمته الله] والقول الأوّل [يعني قول صاحب المعالم رحمته الله] في نقطة واحدة، وهي أنّ القصد على القول الأوّل [أي في المعالم] قيد للوجوب، وعلى هذا القول [أي قول الشيخ رحمته الله] قيد للواجب^(٣)». انتهى.

القول العاشر: التفصيل بين المقدّمة الداخلية يعني الجزء فليست واجبة بالوجوب الغيري بل بالوجوب النفسي الضمني، وبين المقدّمة الخارجيّة سواء أكانت عقليّة أم شرعيّة فتجب.

لكن لا أدري ما فرق هذا القول عن القول الأوّل، فهل كان أصحاب القول الأوّل من المحاكمين بالوجوب الغيري للأجزاء؟!

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدّمين لا حاجة إلى ذكرها.

(١) المعالم ص ٧١، وقد تعرّض له صاحب الكفاية في كفايته ص ١٤٢.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٢٤٠.

(٣) إذ من المعلوم أنّ تمام القيود عند الشيخ رحمته الله هي قيود للواجب دون الوجوب.

في الدليل على المختار:

ما يجمع الأقوال التسعة غير القول الثاني هو القول بوجود المقدمة في الجملة، بخلاف القول الثاني النافي لوجوبها مطلقاً، فإذا أثبتنا وجود محذور في وجوب المقدمة مطلقاً ثبت القول الثاني وبان بطلان جميع الأقوال الأخر، وبيانه بنحو برهاني^(١): وجوب المقدمة شرعاً يستلزم اللغوية بل المحال، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا أنّ إيجاب المقدمة شرعاً يستلزم اللغوية، فباعتبار أنّ الداعي لحكم المولى بوجود المقدمة هو بعث المكلف نحو تحقيق المطلوب، لكن تقدّم^(٢) وقوع الاتفاق على أنّ العقل مستقلّ في هذه الموارد بلزوم تحصيل المقدمة بمجرد إيجاب ذي المقدمة، فإنّ العقل بعدما أدرك لزوم تحصيل ذي المقدمة وأدرك توقّف تحصيلها على إيجاد المقدمة، يحكم لا محالة بلزوم تحصيل هذه المقدمات.

وعليه، وبعد أن كان العقل حاكماً بلزوم تحصيل المقدمة، فالعقل يوجد الداعي في نفس المكلف ويبعثه نحو تحقيق المأمور به، فإيجاب الشارع

(١) كما تقدّم البحث عنه عند الكلام عن الأوامر الإرشادية كما في أصول الفقه مج ١ / ص ٢٩٤.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣١٥، تحت عنوان «تحرير محلّ النزاع».

للمقدمة بغرض إيجاد الداعي في نفس المكلف لغو؛ لأنه موجود قبل حكمه^(١).

وأما أن إيجاب المقدمة يستلزم المحال، فباعتبار أنه بعدما تقدّم أن الغرض من إنشاء الأمر الشرعي بالمقدمة بعث المكلف نحو تحصيل المقدمة، وأنّ العقل - بإدراك بديهي - قد أوجد هذا البعث باعتبار استقلاله في الحكم بوجود المقدمة، فإنّ إيجاد الداعي في نفس المكلف بالخطاب الشرعي بعد أن كان موجوداً بسبب الإدراك العقلي تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل محال، باعتبار أنه إيجاد للموجود.

ومن هنا تعرف ضعف ما ذكر في الكفاية^(٢) من أنّ الدليل على وجوب المقدمة شرعاً حكم العقل بأنّ من أراد شيئاً أراد مقدّماته، فإنّ فيه خلطاً بين عالم الإرادة - وهو مسلّم - وبين عالم الجعل والاعتبار، ومجرد إرادة الشيء ليست علّة تامّة لجعله واعتباره، بل قد يمنع مانع عن ذلك كما بيّنا فيما سبق.

(١) لكن بناءً على كون المقدمة واجبة بالوجوب الغيري وتفسير الغيرية بالترشح القهري، وأنّ مشرّع الوجوب النفسي يلزمه قهراً تشريع الواجب الغيري - كما تقدّم في معنى التبعية بناءً على تفسير المشهور - فلا معنى للاشكال باللغوية هو واضح، فإنّ محذور اللغوية فرع الاختيار. ينظر: أجود التقريرات ج ١ / ص ٣٣٥ و ٣٣٦.

(٢) الكفاية ص ١٥٦.

إن قلت: إن أدلّ دليل على الامكان الوقوع، ودعوى استحالة الأمر بالمقدّمات يناقضه وقوع الأمر ببعضها، كما في قوله ﷺ في معتبرة زرارة^(١): «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة». الحديث، فقد أمر ﷺ بالوضوء لأجل الصلاة.

لقال ﷺ: قد غفلت عمّا تقدّم في مبحث الأوامر الإرشادية، فإنّه في كلّ مورد يستحيل حمل الأمر على المولويّة لاستلزامه اللغويّة بل تحصيل الحاصل يحمل الأمر على الإرشاد، فيكون الإمام ﷺ في مقام بيان شرطية الوضوء ومقدّميتها للصلاة، لا في مقام الأمر بالوضوء بعد الفراغ عن مقدّميتها حتّى يشكّل بما ذكر.

إن عدت وقلت: على هذا فلا موقع للقضية القائلة بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم الشرع، فإنّه إذا حكم العقل بأمر استحال حكم الشارع في مورده بعد أن كان مستلزماً لتحصيل الحاصل بعين البيان المتقدّم.

لأجبت: أوّلاً؛ وهو جواب مختصّ بمبنى الماتن ﷺ فإنّ قاعدة كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع ليس من الاستلزمات، بمعنى أنّ حكم العقل لا يستلزم عند الماتن ﷺ حكم الشرع، بل حكم العقل يكشف عن وجود

حكم الشرع في ضمن العقلاء بعد أن كان الشارع أحدهم، فلا لغوية لأن يحكم الشارع بحكمهم بعد أن كان منهم^(١).

وثانياً: أن أمر المولى وحكمه بوجوب ما حكم به العقل يحقق ملاكاً جديداً للحسن، فلو حكم العقل بحسن العدل فإن حكم الشارع بحسنه عبر أمره به يزيد من حسن العدل، إذ يحتوي العدل حينئذٍ على ملاك الطاعة، فيتأكد بسبب حكم الشرع ملاك حكم العقل بحسنه^(٢).

وإن رجعت وقلت ثالثة: إن كان الأمر كذلك وأنه لا تستلزم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أي محذور، فلنجعل حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمة من صغرياتها، فنقول: المقدمة قد حكم العقل بلزوم تحصيلها، وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

لأجبت: إن قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع - كما تقدم ويأتي توضيحه مفصلاً عند الحديث عن حجية الدليل العقلي - هي ملازمة بين حكم العقل العملي بحسن شيء وحكم الشارع، وفي المقام نبحت عن إدراك العقل النظري للملازمة بين حكم المولى بشيء وبين حكمه بوجوب المقدمات.

(١) ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٢٩٥، تحت عنوان: «توضيح وتعقيب».

(٢) ينظر: بحوث في علم الأصول ج ٤ / ص ٥٧.

ولو تفرنا في المقام وأردنا إدخال المسألة في مدركات العقل العملي فهذه الملازمة - كما بين الأصوليون - مختصة بما لو كان العقل مدركاً لملاكات وعلل الأحكام أي حكم العقل بالحسن والتبجح بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي كما في حكم العقل بحسن العدل غير الموقوف على حكم الشرع، وإلا فكل حكم عقلي واقع في سلسلة معلولات الأحكام^(١) فاقد لجهة المولوية لرجوعه إلى شؤون الطاعة، وحسن الطاعة عقلي لا مولوية فيه وإلا للزم التسلسل كما عرفت مسبقاً.

وفي المقام: المقدمة إنما تتصف بحكم العقل بالحسن والمطلوبية بعد مطلوبية ذیها، فحسنها معلول لحسن ذیها، فالعقل يحكم بلزوم تحقيقها من باب لزوم إطاعة ذیها.

وعليه، فالأولى أن يقال: إن عدم صحة الأمر المولوي في مورد المقدمات سببه عدم قابلية المورد للجعل، لا مجرد اللغوية التي يمكن رفعها بأدنى سبب.

(١) كما هو الحال بالنسبة لحكم العقل بحسن الاتيان بالصلاة باعتباره طاعة لأمر شرعي، وقبح شرب الخمر باعتباره معصية لنهي شرعي، فإن حكم العقل في هذه الموارد معلول لأمر الشارع ونهيه، فلو لم يكن هناك أمر ونهي لَمَا كان هناك حكم للعقل، وفي مثله لا يستلزم حكم العقل حكم الشرع لمحدور التسلسل؛ فإن حُسن الطاعة حكم عقلي، فلو استلزمت حكماً شرعياً للزمها حكم عقلي آخر بحسن طاعة الأمر بالطاعة وهكذا على ما تقدم بيانه.

ومن جميع ما تقدّم نستحصل على النتيجة الآتية: أنّه لا وجوب
غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي، فلا موقع لتقسيم
الواجب إلى نفسي وغيري، وينبغي حذفه من علم الأصول، فإنّ الوجوب
الغيري مختصّ بالمقدّمات، والمقدّمة يستحيل أن تكون واجبة بالوجوب
الغيري كما عرفت.

المسألة الثالثة

مسألة الضدّ

تحرير النزاع:

اختلفوا في أنّ الأمر^(١) بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضيه؟ على أقوال:

ولأجل توضيح محلّ النزاع وتحريره نشرح مرادهم من العناوين الواردة في عنوان المسألة، وهي ثلاثة:

العنوان الأوّل: الضدّ، ويريدون معناه اللغوي أي مطلق المعاند والمنافي سواء أكان المعاند وجودياً كما في الضدّ المنطقي والمتضايقين أم عدمياً كما في

(١) ولا يراد من الأمر خصوص الأمر اللفظي بل - وكما في الفوائد ج ٢ / ص ٣٠١ والمحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٢٨٦ - المراد من الأمر في العنوان الأعمّ من اللفظي واللّبّي المستكشف من الإجماع ونحوه كحكم العقل، فالبحث في الحقيقة بحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده.

التقيض وعدم الملكة، فالضدّ بالمصطلح الأصولي أعمّ ممّا هو موجود في اصطلاح المناطقة حيث خصّوا الضدّ بالمنافر الوجودي^(١).

وبما أنّ نظر الأصولي في مبحث الضدّ إلى ذلك المعنى العامّ، قسّموا الضدّ إلى قسمين:

الأوّل: الضدّ العامّ، ويراد به التقيض، وتقيض كلّ شيء رفعه، فالضدّ العامّ للصلاة هو ترك الصلاة، والضدّ العامّ للصوم ترك الصوم، وهكذا. . .

الثاني: الضدّ الخاصّ، ويراد به مطلق المعاند الوجودي، فالضدّ الخاصّ للصلاة أو الصوم هو الأكل، والأكل منافر وجودي لهاتين العبادتين.

ولم كان هذا التقسيم بمحض العلماء هذه الأمر في ضمن مسألتين؛ موضوع إحداها الضدّ العامّ، وموضوع الأخرى الضدّ الخاصّ لا سيّما بعد اختلاف الأقوال وطريقة الاستدلال في كلا الموضوعين.

(١) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٥٦، حيث عرّف الضدّين بالأمرين الوجوديين المتعاقبين على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. والقيد الأخير لتمييز الضدّين عن المتضايقين. وأمّا القيد الذي ذكره الماتن رحمته هنا وهو «وله معه غاية التباعد» فهو غير مذكور في المنطق بل يذكره الفلاسفة، فمثلاً: في الفلسفة السواد ضدّ لخصوص البياض لا غير، فكلّ ضدّين لا ثالث لهما، بخلافه في المنطق حيث يتصوّر للضدّين ثالث كباقي الألوان في المثال.

هذا، وكما عرفت فإنّ الظاهر من كلماتهم - لا سيّما الماتن رحمته - أنّ الضدّ في الاصطلاح الأصولي يشمل جميع أنحاء التقابل الأربعة، لأنّه شامل لخصوص الضدّ المنطقي والتقيض.

العنوان الثاني: الاقتضاء، حيث يقولون: «هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده؟»، ومرادهم بالاقتضاء ثبوت النهي عن الضدّ لمجرد الأمر بالشيء، وهذا الثبوت والاقتضاء تارةً يدعى كونه من أنحاء الدلالات الوضعية اللفظية الثلاث: الدلالة المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة، وأخرى يدعى كونه من اللوازم العقلية غير البيّنة بالمعنى الأخصّ، وإلاّ فلو كانت الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ لكانت الدلالة لفظيةً إلتزاميةً كما عرفت غير مرّة.

العنوان الثالث: النهي، كما أنّ الأمر ينقسم إلى أمر مولويّ وآخر إرشاديّ، والأمر المولويّ على قسمين أحدهما نفسي والآخر غيري بناءً على كون مقدّمة الواجب واجبة، فإنّ النهي ينقسم إلى نهي مولويّ وآخر إرشاديّ، والمولويّ إلى نفسي وغيري تبعيّ، والمبحوث عنه هنا مطلق النهي المولويّ ولو كان غيرياً تبعياً.

هذا، وقد سبق في مبحث النهي^(١) وقوع النزاع في تحديد المراد منه فبعضهم فسّره بطلب الترك وآخر بطلب الكفّ بعدما استشكل على تفسير النهي بطلب الترك لكونه تكليفاً بغير المقدور، وكنا قد ذكرنا أنّ النهي ذو معنى بسيط وهو عبارة عن الزجر والردع عمّا تعلّق به، وأنّ لازم الزجر والردع طلب الترك.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٥٠، تحت عنوان «ما المطلوب في النهي؟».

في بيان إشكال جديد على دعوى كون المراد من النهي طلب الترك^(١):

وحاصله: أنه لو كان النهي عبارة عن طلب الترك لَمَا وقع نزاع في الضدّ العامّ، لكنّ النزاع واقع^(٢)، فمفهوم النهي ليس عبارة عن طلب الترك.

بيان الملازمة: أنّ النزاع في الضدّ العامّ واقع في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العامّ، وقد عرفت أنّ المراد من الضدّ العامّ النقيض أي ترك الشيء، فلو كان النهي بمعنى «طلب الترك» لكان عنوان المسألة معناه: هل الأمر بالشيء يقتضي (طلب ترك) (ترك الشيء)، و«ترك الترك» أعني سلب السلب إيجاب، فيكون المعنى: هل الأمر بالشيء يقتضي طلب الشيء، فيكون البحث عن اقتضاء الأمر بالصلاة - مثلاً - مطلوبية الصلاة، فهو بحث عن اقتضاء الشيء لنفسه، وأنّ الأمر بالشيء يقتضي الأمر بمتعلّقه، ولا إشكال في عدم صحة البحث عن مثل هذه المسألة.

ولعلّ تفسيرهم النهي بطلب الترك هو الذي سبّب توهم القول بالعينية، حيث يأتي في مسألة الضدّ العامّ أنّ القائلين باقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ اختلفوا في تفسير هذا الاقتضاء، وبعضهم ذكر أنّ المدلول المطابق

(١) دون تفسيره بـ«طلب الكف».

(٢) لكن سوف يصرّح الماتن رحمته وقوع الاتفاق على اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ وإن كان رحمته مخالفاً في هذه المسألة. إلا أن يكون مراده أنه لو كان معنى النهي طلب الترك لكان ينبغي لهم أن يجمعوا على العينية كما يأتي عمّا قريب من أن منشأ توهم العينية هو تفسير النهي بـ«طلب الترك».

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / تحرير محلّ النزاع ٢٨٥
للأمر هو النهي عن الضدّ العامّ بمعنى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده
العامّ، ولا وجه لهذه الدعوى إلاّ تفسيرهم النهي بطلب الترك، فيكون البحث
عن اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ بحثاً عن اقتضاء الشيء لنفسه.

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة في تحرير محلّ النزاع يتضح موضع
النزاع وكيفيته، فنبحث عن أنّه لو تعلّق أمر بشيء فهل يلزمه أن يتعلّق
نهي مولويّ بضده العامّ أو الخاصّ؟ فالنزاع في ثبوت النهي المولويّ عن
الضدّ بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء، ومن هنا يتضح الوجه في أصوليّة هذه
المسألة، حيث تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فتأمل.

وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك،
فمثلاً: في الضدّ العامّ وقع الكلام في أنّ اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ هل
هو بنحو العينية أو الجزئية أو الدلالة الالتزامية. وفي الضدّ الخاصّ هناك
مسلكان لاثباته؛ الأوّل مسلك التلازم، والثاني مسلك المقدمية.

وعلى كلّ حال فإنّ مسألتنا - كما قلنا - تنحلّ إلى مسألتين:

إحداهما: في الضدّ العامّ، فهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه،
فقوله: «صلّ» هل يلزم وجود نهّي مولوي ملازم يقول: «لا ترك الصلاة»؟

ثانيهما: في الضدّ الخاصّ، فهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن
المنافي الوجودي له، فهل أنّ قوله: «صلّ» مقتضاه النهي عن كلّ فعل ينافي
حقيقة الصلاة؟

ومن هنا كان البحث عنهما في باين:

الضدّ العامّ

ذكر الماتن رحمته وقوع الاتفاق على أنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العامّ، وأنّ الكلام بينهم في كفيّة الاقتضاء وأنّه بنحو العينيّة أو الجزئيّة أو الدلالة الالتزاميّة.

قال في المعالم^(١): «وأما العامّ بمعنى الترك فلا خلاف فيه؛ إذ لو لم يدلّ الأمر بالشئ على النهي عنه^(٢) لمخرج الواجب عن كونه واجباً».

إلى أن قال^(٣): «بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضدّ العامّ، بل هو إليه أقرب». انتهى.

(١) المعالم ص ٦٣.

(٢) أي عن الترك.

(٣) م ن، ص ٦٣ و ٦٤.

وقال المحقق النائيني رحمته^(١): «اقتضاء الأمر النهي عن ضده بمعنى النقيض: والظاهر أنه لا خلاف في اقتضائه، إنما الكلام في كيفية الاقتضاء». انتهى.

هذا، وقد ناقش غير واحد في صحة دعوى عدم الخلاف في المقام، أبرزهم صاحب الحاشية على المعالم^(٢).

وكيف كان، فقد وقع خلاف - بناءً على القول بالاقتضاء - في كيفية هذا الاقتضاء، وقد ذكر الماتن رحمته وجود أقوال أربعة:

القول الأول: أن الاقتضاء بنحو العينية^(٣)، فالأمر بالشيء يدل بالمطابقة على النهي عن ضده العام، فمن أمرك بالصلاة كأنه نهاك عن تركها بلا فرق، فهناك اتحاد مفهومي بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام.

ويمكن أن يكون وجه هذا القول ما تقدم في تحرير محل النزاع، من أنه بناءً على كون النهي بمعنى طلب الترك؛ فإن النهي عن الضد العام حقيقته طلب ترك الترك، ونفي النفي إثبات، فالنهي عن الضد العام عبارة عن طلب الشيء. وقد تقدم كون النهي زجراً لا طلباً.

(١) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٠٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ / ص ٢٠٥، ولاحظ الذريعة ج ١ / ص ٨٥ و ٨٦.

(٣) نسبه الشيخ رحمته في مطارح الأنظار - ج ١ / ص ٥٦٧ - إلى صاحب الفصول رحمته لكن لم ينسب إليه القول بالاتحاد المفهومي. ينظر: الفصول ص ٩٢.

القول الثاني: ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته الله^(١) من القول بالدلالة التضمينية، فإنّ الأمر دالّ على الوجوب، والوجوب معنى مركّب من الإلزام بالفعل والنهي عن الترك، فالأمر دالّ على النهي عن الترك أي على النهي عن الضدّ العامّ باعتبار أنّ النهي جزء معناه.

وفيه: ما عرفت سابقاً^(٢) من أنّ الوجوب أمر بسيط وهو الإلزام بالفعل، ولازمه المنع من الترك، كما أنّ الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها طلب الترك، فالمنع من الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل.

القول الثالث: القول بالدلالة الالتزامية، فالنهي عن الترك ليس عين طلب الشيء وليس مدلولاً تضمينياً له، بل لازم طلب الشيء النهي عن تركه بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

قال المحقق النائيني رحمته الله^(٣): «وأما دعوى الدلالة عليه بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ - بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك - فليست ببعيدة، وعلى تقدير التنزّل عنها فالدلالة الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيها ولا كلام». انتهى.

(١) المعالم ص ٦٤.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ١٣٠، تحت عنوان «هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟».

(٣) أجود التقريرات ج ٢ / ص ٧. ونفى البأس عن هذا القول في فوائده ج ٢ / ص ٣٠٣.

وفيه^(١): أن مقتضى كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخصّ عدم انفكاك الملزوم عن لازمه في عالم الذهن، لكن وبالوجدان نرى الأمر قد يأمر بشيء ويغفل عن تركه ولا يلتفت إليه أصلاً ليكون كارهاً له، فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ لم تتصور غفلة الأمر عن الترك وعدم إلتفاته إليه في مورد من الموارد.

القول الرابع: وهي القول بالافتضاء بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعمّ أو غير البين، فالأمر يدلّ بالدلالة العقلية على النهي عن ضده، وهذا القول يمكن استظهاره من كلام صاحب الكفاية رحمته حيث قال^(٢): «فالمنع من الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته بل من خواصّه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر إلى الترك لَمَا كان راضياً به لا محالة، ويبغضه البتة». انتهى.

وكما ترى، فقد علّق الدلالة على النهي عن الضدّ على صورة التفات الأمر إلى الترك، وهذا مقتضى اللزوم البين بالمعنى الأعمّ لا البين بالمعنى الأخصّ حيث يكفي تصوّر الملزوم للانتقال إلى اللازم.

(١) كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٣٥.

(٢) الكفاية ص ١٦٥.

المختار:

ذهب الماتن رحمته (١) إلى عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام بأيّ من نحو من أنحاء الاقتضاء، فلا النهي المولويّ هو عين الأمر بالفعل أو جزؤه أو مدلوله الالتزامي أو لازمه العقلي، بل في صورة الأمر بالفعل لا يوجد شيء وراء هذا الطلب.

أمّا بالنسبة للدلالات اللفظية الثلاث فقد عرفت ما فيها، أمّا العينية فباعتبار ابتنائها على تفسير النهي بطلب الترك.

وأما التضمنية فهي مبتنية على جعل الوجوب معنى مركباً، لكنك قد عرفت أنّ الوجوب - سواء استفدناه من اللفظ بأنّ كان الأمر موضوعاً للطلب الوجوبي أم استفدناه من حكم العقل كما ذهب إليه الماتن رحمته فيما سبق (٢) - معنى بسيط غير مركّب من إلزام بالفعل ومنع من الترك.

وأما الدلالة الالتزامية بالمعنى الأخصّ فلا دليل على وجودها، فلم يبقَ إلاّ اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أو اللزوم غير البيّن، فنقول: لا إشكال في أنّ لازم إيجاب شيء المنع من تركه، وليس هذا هو موضع النزاع، بل اللازم إثباته في المقام حتّى نكون قائلين بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

(١) وهو ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ /

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ١٠٩، تحت عنوان: «دلالة لفظ الأمر على الوجوب».

العامّ: إثبات أن النهي اللازم للوجوب هو نهي مولوي شرعي، مع أن النهي في المقام لا يعدو كونه منعاً عقلياً تبعياً من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب، وإذا حكم العقل بالمنع من الترك - بمعنى إدراك العقل منع المولى من الترك بعد إدراكه وجوب الفعل - فلا داعي لصدور نهي مولوي في المقام، فإنّ نفس الأمر الدالّ على الوجوب والإلزام كافٍ لزجر المكلف عن تركه، فلا حاجة إلى جعل النهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء، بل هذا الجعل على تقدير صدوره لا غاية له، فيكون لغوياً.

وعليه، فمن قال بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ إن أراد أن نفس إيجاب الشيء يكون زاجراً عن تركه، فلا إشكال؛ إذ الوجوب والإلزام لازمه هذا، لكنّه لازم عقلي، ومبحثنا في استفادة نهي مولويّ.

وإن أراد القائل بالاقتضاء أنّ الأمر بالفعل يقتضي وجود نهي مولويّ عن تركه فلا دليل على مثل هذا الاقتضاء، بل جعل النهي المولويّ في مثل هذه الموارد جعل لا غاية له؛ لكفاية الإيجاب لإدراك العقل المنع عن الترك، وهو أي الجعل بلا غاية ممتنع على الحكيم، وقد تقدّم مثل هذا الكلام تفصيلاً عند البحث عن مقدّمة الواجب^(١).

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٥٣، تحت عنوان: «مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها».

والحاصل: أنّ حقيقة الوجوب الشرعي الإلزام لا غير، ولازم هذا الإلزام بالفعل المنع عن الترك وإلّا لَمَا كان الإلزام إلزاماً بل كان الترك جائزاً، ولأجل هذه التبعية والملازمة التي قد تكون واضحة لمن تصوّر الملزوم واللازم اعتقد عدّة منهم وجود نهي مولويّ تابع للأمر النفسي، مع أنّ المنع من الترك المستفاد من الأمر بالفعل ليس منعاً ونهياً مولويّاً، بل هو حكم عقليّ لا داعي لجعل نهي مولويّ بإزائه.

وهذا الكلام نظير ما وقع في مبحث النواهي، حيث ذكروا أنّ مفهوم النهي طلب الترك، مع أنّ النهي هو الزجر عن الفعل واللازم العقلي للزجر هو طلب الترك، ومنشأ الاشتباه واحد فظنّوا هناك أنّ النهي عبارة عن طلب الترك، وهنا ظنّوا أنّ المنع من الترك عين الأمر أو جزء أو لازمه.

استدراك لا بدّ منه^(١):

ما تقدّم من نفي العينية، حيث ذكر أنّ الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده العامّ كان لأجل نفي أن يكون إيجاب الشيء عين النهي عن تركه. وهناك معنى آخر للعينية ذكره جملة من الأعلام ولا علاقة له ببحثنا لكن لا بأس بالتنبيه عليه، وحاصله: أنّ المتكلّم في مقام الإثبات عندما يريد أن يعبر عن مراده وهو إيجاب الصلاة مثلاً، يمكن له أن يسلك أحد طريقتين،

(١) ذكره المحقق العراقي رحمته في نهاية الأفكار ج ٢ / ص ٣٧٧.

فيقول: «صل» وله أن يقول: «لا تترك الصلاة»، كما يجوز له في مقام التعبير عن مراده بجرمة شرب الخمر - مثلاً - أن يقول: «لا تشرب الخمر»، وأن يقول: «اترك شرب الخمر».

فالمراد سواء أكان وجوباً أم نهياً يمكن التعبير عنه بصيغة النهي أو الأمر، فمن قال بالعينية إن كان مراده هذا النحو من العينية أي العينية في مقام الإثبات^(١) والدلالة بحيث يكون الأمر بالشيء والنهي عن تركه يدلان على معنى واحد وإنما الاختلاف بينهما في التعبير فقط، فلا إشكال معه؛ إذ لا مانع من إبراز معنى واحد بعبارات متعددة وألفاظ مختلفة، فالحكم المولوي الواحد وهو الوجوب يعبر عنه في عالم الدلالة تارة بصيغة الأمر وأخرى بصيغة النهي عبر النهي عن تركه.

والكلام كلّ الكلام في وجود نهى مولوي واقعي عبّر عنه المولى عندما أمر بالشيء، فالقول بالافتضاء المبحوث عنه هنا يقتضي وجود حكمين، وما ذكرناه في هذا الاستدراك لا يوجد فيه إلاّ حكم واحد قد عبّر عنه بتعبيرين.

(١) كما عبّر عنه في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٣١. وقال رحمته الله ص ٣٣٢: «وهذا التعبير - أعني التعبير عن طلب شيء بالنهي عن تركه - أمر متعارف في الروايات في باب الواجبات والمستحبات وفي كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) فترى أنهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بقولهم: لا يترك الاحتياط. وعليه فمعنى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هو أنهما متحdan في جهة الدلالة والحكاية عن المعنى، في مقابل ما إذا كانا متغايرين في تلك الجهة». انتهى.

الضدّ الخاصّ

بعدها تقدّم في المسألة السابقة أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ، فلازم ذلك نفي اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ؛ وذلك لابتناء القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ^(١) الاعتراف مسبقاً بكونه مقتضياً للنهي عن ضده العامّ، وإلاّ فمن أنكر الاقتضاء هناك لا يمكن له القول به هنا.

والوجه في هذا الابتناء يتضح عند التعرّض للمسلكين الذين سلكهما الأصوليون لاثبات إقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ، فترى كيف أنّ إحدى مقدّمات الاستدلال في كلا المسلكين - مسلك التلازم والمقدّمية - دعوى اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ، فمن أنكر الاقتضاء

(١) ولذا أحرّ الماتن رحمته البحث عن الضدّ الخاصّ خلافاً لعدّة من الأصوليين.

هناك أنكر إحدى مقدمات الاستدلال على اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاص، وبالتالي لا يمكن له الحكم بالملازمة فيه.

وحتى يستبين لك الأمر جلياً لا بد لنا من التعرّض لكلا المسلكين تفصيلاً فيتضح كيفية ابتناء القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ على الاعتراف مسبقاً بالاقتضاء في الضدّ العام، فنقول: إنّ القائلين بالنهي عن الضدّ الخاصّ لهم مسلكان لا ثالث لهما:

الأوّل: مسلك التلازم:

وهذا المسلك مؤلف من مقدمات ثلاث إذا ثبتت جميعاً ثبت اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ:

المقدمة الأولى: أنّ الضدّ العامّ حرام؛ لكونه منهيّاً عنه؛ باعتبار أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ.

المقدمة الثانية: أنّ الضدّ الخاصّ يلازم الضدّ العامّ في الوجود، بمعنى أنّ الاتيان بال ضدّ الخاصّ ملازم لترك المأمور به. مثلاً: الصلاة ضدها الخاصّ الأكل وضدها العامّ ترك الصلاة، فمن كان يأكل فهو تارك للصلاة لا محالة. وهذه المقدمة بديهية.

المقدّمة الثالثة: أنّ المتلازمين وجوداً متلازمان في الحكم، ويأتي الحديث عن هذه الملازمة التي بسببها سمي هذا المسلك بمسلك الملازمة.

والنتيجة: أنّ الضدّ الخاصّ بعد أن كان ملازماً للضدّ العامّ فيسري حكم الضدّ العامّ إليه، وبما أنّه قد ثبت النهي عن الضدّ العامّ فالنهي أيضاً ثابت عن الضدّ الخاصّ، وهو المطلوب.

ومن الواضح كيفيّة ابتناء هذا المسلك على القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ، ولما أنكر الماتن رحمته هذا الاقتضاء، فلا يتمّ هذا الدليل لإثبات اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ.

في مناقشة دعوى أنّ المتلازمين وجوداً متلازمين حكماً:

وعليه، فنحن في غنى عن الخوض في المقدّمة الثالثة أساس هذا المسلك، لكن قد اهتمّ الأصوليون ببيان بطلان هذه الملازمة باعتبار أنّ الكعبي (م٣١٧هـ) - وهو من مشايخ المعتزلة - قد استند إليها لنفي وجود مباح في الشريعة^(١)، باعتبار أنّ المباح دائماً ما يكون ملازماً في وجوده لواجب من الواجبات، والمتلازمان في الوجود متلازمان في الحكم، فما يعتقد أنّه مباح في الحقيقة واجب.

(١) بل لو تمّت للزم نفي المنسوب والمكروه أيضاً كما نبّه عليه في الفصول ص ١٩٠.

وأما وجه تلازم فعل المباح مع الواجب فهو مبتدئ على أن ترك الحرام واجب بالوجوب المولوي^١، وترك الحرام معناه الاشتغال بالمباح وغيره، فكلما كان المكلف مشتغلاً بالمباح فهو تارك للحرام وبالتالي فهو ممثّل للواجب أعني ترك الحرام، فلاشتغال بالمباح يلازم امتثال الواجب، والمتلازمان في الوجود متلازمان في الحكم.

وكيفما كان، فإن أصل الملازمة محلّ إشكال، وذلك باعتبار أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فالوجوب ناشئ عن مصلحة إلزامية في الأمور به، والحرمة ناشئة عن مفسدة إلزامية في المنهي عنه، ومجرد كون أحد المتلازمين في الوجود حاوياً على مثل هذه المصلحة أو المفسدة الإلزامية لا يعني كون ملازمه ذا مصلحة أو مفسدة.

وغاية ما استدللّ به لإثبات الملازمة أن الملازم لو لم يكن محكوماً بحكم لازمه للزم أن يكون محكوماً بحكم آخر، وهو مستلزم للتكليف بغير المقدور أو اجتماع النقيضين، فلو كان استقبال القبلة واجباً حال الصلاة ويلازمه في الوجود استدبار برج الجدي مثلاً، فإذا كان استدبار برج الجدي غير واجب بأن كان مباحاً - مثلاً - لجاز تركه، وإذا جاز تركه لم يجب استقبال القبلة، مع أن استقبالها واجب.

(١) ولذا ذكر في هداية المسترشدين ج ٢ / ص ٢٣٣، أن شبهة الكعبي مبتنية على عكس مسألة الضدّ، أي مبتنية على أن النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، وذلك عن طريق إثبات مقدّمية فعل الضدّ لترك الحرام، ووجوب مقدّمة الواجب.

وعليه، فما كان ملازماً للواجب - أعني الأمور به - في الوجود لا بدّ أن يكون واجباً، وإلاّ لأدّى ذلك لاجتماع النقيضين أو التكليف بغير المقدور كما لو كان الملازم محكوماً بالحرمة.

والجواب: كما ذكر الماتن رحمته أنّه يكفي لدفع هذا الإشكال القول بأنّ المتلازمين في الوجود لا يمكن أن يختلفا في الحكم كأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً وإلاّ للزم المحذور المتقدّم، ومجرّد اعتبار عدم الاختلاف في الحكم بين المتلازمين لا يعني أنّهما محكومان بنفس الحكم بل قد لا يكون للملازم حكم في البين.

إن قلت: يلزم على هذا أن تخلو الواقعة من حكم، وقد قام الدليل القطعي أنّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً.

قلت: لا بأس بخلو الواقعة عن حكم حيث يكون هناك مانع عن جعل الشارع الحكم في هذه الواقعة أو تلك^(١)، كما لو كان الجعل مستلزماً للغوية أو تحصيل الحاصل كما تقدّم مثاله في مقدّمة الواجب وال ضدّ العام، فإنّ كلّاً منهما يعبران عن واقعة من الوقائع وينبغي أن يكونا محكومين بحكم شرعيّ، إلاّ أنّ هناك مانع من الجعل في موردهما هو استلزام الجعل للغوية بل تحصيل الحاصل.

(١) أي والدليل الدالّ على عدم خلوّ الواقعة عن حكم مختصّ بغير هذه الموارد.

وفي المقام: فإنَّ مجرد إمكان الجعل لا يساوق وجوده، بل لعلَّ هناك مانع عن الجعل ولو مثل لغوية هذا الجعل؛ باعتبار أنَّ الالتزام بالالتيان بالمأمور به كافٍ لحكم العقل بلزوم الالتيان بما يلازمه في الوجود^(١).

والمتحصّل: أنَّ المتلازمين في الوجود لا دليل على تلازمهما في الحكم، غايته أنَّه يشترط عدم اختلافهما في الحكم، وإلّا فلو كان أحد المتلازمين واجباً والآخر محرّماً لكان لازم التكليف بهما التكليف بغير المقدور، ولو صدر مثل هذين التشريعيين لدخلنا في باب التراحم^(٢)، حيث لا يقدر العبد على امتثال كلا التكليفين؛ فإنّه إن أتى بالواجب فقد ارتكب الحرام وإن ترك الحرام فقد ترك الواجب.

هذا ما ذكره الماتن ﷺ، لكن قال شيخه في الفوائد^(٣): «إنَّ المتلازمين لا يلزم أن يكونا متوافقين في الحكم، بل الذي لا بدّ منه هو أن لا يكونا متخالفين في الحكم، بأن يكون أحد الضدّين واجباً والآخر محرّماً، وإلّا كان

(١) وقد أجاب في الكفاية ص ١٦٤ عن هذا الإشكال فقال: «وعدم خلو الواقعة عن الحكم فهو إنّما بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي» أي أنَّ الملازم وإن كان له حكم في الواقع إلّا أنَّ هذا الحكم لم يبلغ للناس فيدخل تحت عموم: «إنَّ الله... سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تُكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها». وفيه تأمّل، باعتبار أنَّ الحكم الواقعي إن كان موجوداً والأحكام الأربعة المخالفة للوجوب - مثلاً - منفية؛ باعتبار أنَّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم، فلا إشكال في أنَّ الحكم هو الخامس.

(٢) إنّما خصّ الكلام في الحرمة باعتبار أنَّ المندوب والمكروه لا يزاحمان الواجب أو الحرام.

(٣) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٠٣ و ٣٠٤.

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / الضدّ الخاص ٣٠١
بين الدليلين تعارض إن كان الملازمة دائميّة^(١)، وإن كانت اتفريقيّة كان من
التزام». انتهى.

وعلى كلّ، فإذا تبيّن بطلان الملازمة، بان بطلان القول بالضدّ
الخاصّ وإن قلنا بالاقتضاء في الضدّ العامّ، وبان أيضاً بطلان شبهة الكعبي
المعتزلي، بعد أن كان كلا الأمرين مبتنيّاً على القول بوجود مثل هذه الملازمة.

قوله ﷺ ص ٣٦١، س ١٦: «لأنّ ملزومه ليس منهيّاً عنه حسب
التحقيق الذي مرّ» أي لازمه غير منهي عنه.

قوله ﷺ ص ٣٦١، س ١٩: «إن حرمة أحد المتلازمين تستلزم
ملازمه الآخر» أي تستلزم حرمة ملازمه الآخر.

الثاني: مسلك المقدميّة:

كنا نريد أن نثبت أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ
أي عن المنافي الوجودي، فالأمر بالصلاة - مثلاً - يقتضي النهي عن الأكل،
والمسلك الثاني لإثبات اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ هو مسلك
المقدميّة المبين في ضمن مقدمات ثلاث:

(١) باعتبار أنّ المحذور لن يبقى في عالم الامتثال بل ينتقل إلى عالم التشريع، وإلا فكيف يشرع
المولى حكيم لا يمكن امتثالهما معاً في أيّ وقت من الأوقات.

المقدّمة الأولى: إنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الآخر، فترك الأكل مقدّمة لفعل الصلاة، باعتبار التنافي بين الأكل والصلاة فلا بدّ من ترك الأكل لكي يبدأ المكلف بالصلاة. ولأجل هذه المقدّمة سمي هذا المسلك بمسلك المقدّميّة.

المقدّمة الثانية: إنّ مقدّمة الواجب واجبة بالوجوب المولويّ الغيري، فترك الأكل واجب باعتباره مقدّمة لفعل الواجب أعني الصلاة.

المقدّمة الثالثة: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ، وقد ثبت في المقدّمة الثانية أنّ «ترك الأكل» واجب ومأمور به، فضده العامّ وهو «ترك ترك الأكل» منهي عنه أي أنّ المولى قد نهى عن ترك «ترك الأكل»، وبما أنّ نفي النفي إثبات فالمولى يكون قد نهى عن الأكل، وهو المطلوب.

هذه هي خلاصة هذا المسلك وقد تبين لك في المقدّمة الثالثة وجه ابتناؤه على القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ، وحيث إنّنا أنكرنا هذا الاقتضاء هناك فلا نقول به هنا، بل لنا أن نناقش في كلتا المقدّمتين الأخرتين:

أمّا بالنسبة للمقدّمة الثانية فهي مبتنية على القول بكون مقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعيّ المولويّ، وقد عرفت في بحث مقدّمة الواجب أنّ مقدّمة الواجب غير واجبة، فلا يكون ترك الأكل واجباً

بالوجوب المولويّ حتّى يقتضي هذا الوجوب النهي عن ضده العامّ على فرض التسليم بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ.

أنّ ترك الضدّ الخاصّ ليس مقدّمة لفعل المأمور به:

وأما بالنسبة للمقدّمة الأولى القائلة: بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الآخر بحيث يكون ترك الأكل مقدّمة لفعل الصلاة فهذه القضية غير مسلمة، فإنّ الدليل المقام على هذه الدعوى غير تامّ. وبيانه: استدلال مدّعي مقدّمة ترك أحد الضدّين لفعل ضده بأنّ الضدّين متمانعان، فلا يوجد أحدهما إلّا إذا عدم الآخر كما هو الحال في جميع الأضداد، فالسواد لا يوجد في ظرف وجود البياض بل لا بدّ من انعدامه حتّى يوجد، وبالتالي فإنّ عدم أحد الضدّين من باب عدم المانع بالنسبة للضدّ الآخر، أي أنّ وجود البياض مانع من وجود السواد فعدمه عدم مانع من وجود السواد، وكذلك الحال بالنسبة للأكل فإنّه مانع من وجود الصلاة، فعدم الأكل عدم مانع بالنسبة لوجود الصلاة.

هذا، ومن المعلوم أنّ المعلول يتوقّف في وجوده على تحقق علته التامة التي أحد أجزائها عدم المانع^(١)، وقد عرفت أنّ الضدّ مانع من وجود ضده، فتركه عدم مانع بالنسبة لوجود الضدّ، فيتوقّف أحد الضدّين في وجوده

(١) والماتن ﷺ لم يذكر كأجزاء للعلّة التامة إلّا المقتضي وعدم المانع، ولعلّه من باب أنّ الشرط ليس جزءاً مستقلاً للعلّة التامة بل هو دخیل في المقتضي، فإنّ تمامية المقتضي وفاعليته تتوقّف على الشرط، فالشرط جزء المقتضي، فيكون مجموع السبب والشرط عبارة عن المقتضي.

على عدم الضدّ الآخر، فثبت أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لضده، إذ لا نعني بالمقدّمية إلاّ التوقّف في الوجود.

والخلاصة: أنّ مدّعي مقدّمية ترك الضدّ الخاصّ لفعل المأمور به ذكر قياساً من الشكل الأوّل:

صغراه: أنّ عدم الضدّ من باب «عدم المانع لضده»؛ لأنّ الضدّين متمانعان.

وكبراه: أنّ «عدم المانع» من المقدمات؛ لأنّ «عدم المانع» أحد أجزاء العلة التامة التي يتوقّف عليه المعلول في وجوده.

إذن: عدم الضدّ من مقدّمات ضده.

وفيه: أنّ من شروط انتاج القياس تكرّر الحدّ الأوسط بنفسه^(١)، وفي القياس المذكور لم يتكرّر الحدّ الأوسط بنفسه فلا يكون هذا القياس منتجاً.

وبيانه: أنّنا وإن كنّا نسلّم بأنّ عدم الضدّ من باب «عدم المانع» لضده، وأنّ «عدم المانع» من المقدمات، إلاّ أنّ المراد من «عدم المانع» في

(١) كما في منطق المفردة ص ٢٤٢ و ٢٤٣، تحت عنوان: «القواعد العامة للاقتراضي».

الصغرى غير «عدم المانع» المذكور في الكبرى؛ فإنّ لعدم المانع اصطلاحين ومعنيين:

المعنى الأوّل: عدم المانع من التأثير، حيث يكون هناك مقتضى للتأثير فيمنع مانع من تأثير المقتضي في إيجاد المعلول، وهو المراد من «عدم المانع» في الكبرى، كما هو الحال بالنسبة للرطوبة المانعة من تأثير النار في إحراق الورقة، وعدم المانع من التأثير يجتمع مع المقتضي في الوجود لكنّه يمنع من أثره، فالنار تجتمع مع الرطوبة في الخارج لكنّها تمنع الإحراق.

المعنى الثاني: عدم المانع في الوجود بمعنى استحالة اجتماع المتمانعين في مكان واحد، كما هو الحال بالنسبة للأضداد، فالسواد يمانع البياض في الوجود لكن لا بمعنى أنّه يمنع من تأثير مقتضي البياض بحيث يمنع من ترشّح المعلول من علّة البياض بل بمعنى أنّه ينافيه في الوجود، والمنافي في الوجود ليس جزء العلّة التامة.

وإذا كان عدم المانع المذكور في الصغرى غيره المذكور في الكبرى، فلن يكون القياس منتجاً كما هو واضح.

قوله ﷺ ص ٣٦٤، س ٤: «وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمنع وتنافٍ في الوجود، وهو الذي يكون المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود؛ إذ يكون المحلّ غير قابلٍ إلّا لتأثير أحد المقتضيين» فمقتضى النار الإحراق، ومقتضى الرطوبة عدم الإحراق، والمحلّ كالورقة إمّا

أن تكون محترقة أو لا، فيقع التنافي بين مقتضى النار ومقتضى الرطوبة، وحتى تؤثر النار الإحراق لا بدّ من وجود أحد أمرين كما قال ﷺ س ١٠: «وعدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً [كما لو لم تكن الورقة رطبة بل كانت جافة] أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير» كما لو كانت الورقة رطبة رطوبة خفيفة غير مانعة من تأثير مقتضى الاحراق أعني النار.

تحقيق المحقق النائيني ﷺ في المقام:

أعتقد أنّ ما ذكره الماتن ﷺ غير وافٍ في بيان المراد^(١)؛ إذ لم يبيّن لنا فرقا واضحا بين المانع في التأثير والمانع في الوجود، وإلاّ فقد يُقال بعدم الفرق بينهما، باعتبار أنّ السواد الذي ادّعي أنّه يمانع البياض في الوجود هو مانع من تأثير مقتضى البياض، فلو كان مقتضى البياض إرادة المكلف لإيجاده فوجود السواد على الورقة مانع من وجود البياض عليها.

والأولى بيان المسألة من طريق آخر كما أوضحه المحقق النائيني ﷺ^(٢)، فنقول: من الواضح أنّ المراد من المقتضي - الذي هو أحد

(١) والماتن ﷺ ملتفت إلى ذلك كما لا يخفى على من لاحظ عبارته الأخيرة.

(٢) ينظر: أجود التقريرات ج ٢ / ص ١١ - ١٣، وفوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٠٧ و ٣٠٨، وناقشه السيّد الخوئي ﷺ ببعض المناقشات ويبيّن عدم مقدّمية ترك أحد الضدّين لضده الآخر بما لا يخرج عمّا ذكره المحقق المذكور. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٢٩٩.

أجزاء العلة التامة - ما منه الأثر أي ما يترشح منه المعلول، والمراد من الشرط ما يكون دخيلاً في فعلية تأثيره، والمراد من المانع ما يمنع مقتضي عن التأثير في إيجاد المعلول والأثر.

وهذا ممّا لا إشكال فيه، وعندهم قضية مسلّمة وهي أنّه إذا انتفى المعلول فذلك لا بدّ أن يكون لأحد أمور ثلاثة: إمّا لانتفاء المقتضي أو لانتفاء الشرط أو لوجود المانع، فالإحراق المعدوم في الورقة إمّا لعدم النار، وإمّا لعدم التماس، وإمّا لوجود الرطوبة المانع من الاحتراق.

فلو فرضنا أنّ الورقة رطبة وقد مسّتها النار، فهنا الرطوبة مانعة من الاحتراق، وعدمها عدم مانع، وأمّا لو كان الورقة رطبة وكانت النار معدومة، فلا يُقال: «لم يحترق الورقة؛ لأنّها رطبة»، بل يُقال: «لم تحترق الورقة؛ لأنّ النار معدومة» أي في صورة عدم المقتضي لا تصل النوبة إلى التعليل بوجود المانع، وكذلك الحال فيما لو كانت الورقة رطبة والنار موجودة وكانت النار غير مماسّة للورقة، فلا يعلّل عدم الاحتراق بالرطوبة بل يعلّل بعدم الشرط، وهو معنى التأخّر الرتبي لعدم المانع، بمعنى: أنّ الشيء لا يكون مانعاً إلاّ مع فرض وجود مقتضي وشرط التأثير، وإلاّ فالرطوبة لا تتصف بأنّها مانع. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الضدّين بما أنّهما متنافيان في الوجود بمعنى استحالة وجودهما في آن واحد في الخارج، فالمقتضي لوجود أحدهما مانع من وجود مقتضي الآخر، فلو كانت إرادة الانسان هي المقتضي لايجاد أحد الضدّين

فيستحيل أن يوجد مقتضي لضده، فإن الارادة الفعلية للضدين كاجتماعهما محالة.

إذا عرفت هاتين المقدمتين تعرف عدم صحة أصل الصغرى القائلة: بأن «عدم الضدّ من باب عدم المانع بالنسبة لضده»، فإنه لو أراد المكلف الأكل - مع التفاته لمنافته للصلاة - فهو غير مرید للصلاة أي غير مرید لضده بمقتضى استحالة اجتماع مقتضي الضدين، فعدم الصلاة ليس ناشئاً من مانعية الأكل له بل ناشئ من عدم مقتضي الصلاة، ولا يصحّ تعليل «عدم الصلاة» عند إرادة الأكل، بكون الأكل مانعاً من تأثير المقتضي بل الأكل مانع من أصل المقتضي، وبالتالي فسبب «عدم الصلاة» عدم المقتضي للصلاة لا وجود مانع عنها، فالضدّ ليس مانعاً عن وجود ضده كما في المقدمة الأولى، بل الضدّ يمنع من وجود مقتضي ضده، وفي صورة عدم المقتضي لا تصل النوبة إلى التعليل بوجود المانع.

والخلاصة: أن المانع في الوجود ليس مانعاً من التأثير بل هو مانع من وجود مقتضي الضدّ الآخر، وهذا هو السبب في عدم كون ترك الضدّ «عدم مانع» بالنسبة لضده، فإن اتصاف عدم الضدّ بكونه عدم مانع فرع وجود مقتض للتأثير، وهذا المقتضي مفقود في المقام بسبب وجود الضدّ.

ثمره المسأله

ذكروا لمسأله الضدّ عدّه ثمرات تعرّض الماتن عليه السلام إلى واحده منها وهي أهمها، فإن كان الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، وكان الضدّ عبادياً^(١) وقد أتى به المكلف في ظرف مطلوبيّة الأوّل سوف تقع العبادة منهيّاً عنها، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد.

مثلاً: لو أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد، وكانت الصلاة تنافي هذه الإزالة، فلو كان الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، فالصلاة في المقام منهي عنها، فلو عصى المكلف الأمر بإزالة النجاسة واشتغل بالصلاة، فبناءً على اقتضاء الأمر النهي عن ضده سوف تقع الصلاة باطلة لمكان النهي عنها.

(١) وأما لو كان توصلياً فلا إشكال، إذ يكفي في سقوط الأمر التوصلي الاتيان بالمطلوب كيفما وقع ولو بالفرد المحرّم، كما هو الحال بالنسبة لإزالة النجاسة بالماء المغصوب.

وكما في المثال فإنّ هذه الثمرة مختصة بمسألة الضدّ الخاصّ، ولم يذكروا ثمرةً لاقتضاء الأمر النهي عن ضده العام^(١)، فإنّه وإن قيل بالاقتضاء هناك إلاّ أنّ هذا النهي الغيري حاله حال الوجوب الغيري لا عصيان مستقلّ له، بل عصيانه عبارة عن عصيان المأمور به.

إن قلت: فلتذكر هذه الثمرة في الضدّ العامّ، فلو كان الضدّ العامّ عبادة تقع منهيّاً عنها، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد.

لأجبت: بأنّنا لم نجد عبادة تكون عبارة عن الترك، بل الترك كما هو الحال في المحرمات يكون عادةً توصلياً لا تعبدياً، فتأمل.

وكيفما كان، فيكفي كثرة للضدّ العامّ ابتناء القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ عليه كما تبين في البحث السابق، وإلاّ فمن أنكر الاقتضاء في الضدّ العامّ فلا معنى لدعواه الاقتضاء في الضدّ الخاصّ.

والغرض من البحث هنا بيان كيفية ترتّب الثمرة على القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ، فإنّه لو أمر الشارع بشيئين أحدهما عبادي، وكانت قدرة المكلف لا تسع الاتيان بهما معاً بحيث يكون هناك تنافٍ بين الاتيان بالمأمور به والاتيان بضده العبادي، فسوف يقع التزاحم بين الأمرين لا محالة، فإن كان الضدّ العبادي هو الأهمّ عند الشارع فيجب على

(١) وقد صرح المحقق النائيني رحمته بعدم الثمرة العملية لهذه المسألة في فوائد الأصول ج ٢ /

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / ثمرة المسألة ٣١١

المكلف الاتيان به، وإن كانا متساويين من حيث الأهميّة تخيّر^(١) المكلف بامتنال أيهما شاء، وأمّا لو كان الأوّل هو الأهمّ بحيث يكون الواجب أرجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فيجب على المكلف امتثال الواجب دون ضده العبادي، ويسقط الأمر بال ضدّ العبادي عن الفعلية لمكان هذا التزام وعدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً؛ إذ يستحيل الأمر والبعث نحو المتضادّين المستلزم للتكليف بغير المقدور.

فلو عصى المكلف وأتى بال ضدّ العبادي فبناءً على الاقتضاء تكون العبادة واقعةً منهيّاً عنها، والنهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وأما إذا لم نقل بأنّ الأمر بال شيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ فلا دليل على فسادها.

موارد أرجحية الواجب على ضده العبادي:

هذا إجمالاً، ويأتي توضيحه أكثر، لكنّ الماتن رحمته قبل أن يخوض في هذه المسألة أحبّ أن يذكر بعض مرجحات باب التزام - وإن كانت بعض الموارد خارجة موضوعاً عن باب التزام - حتّى يتضح موارد الثمرة وتطبيقاتها، فذكر في المقام أربعة موارد لترجيح الواجب على الضدّ العبادي:

(١) كما يأتي في باب التعارض. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ٢١٦، تحت عنوان: «تعادل وتراجيح المتراحمين».

المورد الأول: أن يكون الضدّ العبادي مندوباً^(١)، فإنّ الواجب مقدّم على المندوب بقول مطلق، كما لو اجتمعت نافلة وفريضة، فلو اشتغل المكلف بالنافلة تاركاً للفريضة فبناءً على اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ فالنافلة سوف تقع باطلة.

قال الماتن رحمته: «نعم، لا بدّ أن تُستثنى من ذلك نوافل الوقت؛ لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر». انتهى.

أقول: هذا الاستدراك بظاهره غريب، فإنّ مجرد الأمر بالنوافل في ضمن الوقت لا يخرجها عن كونها ضدّاً للفريضة؛ وذلك أنّ الفريضة إمّا أن يكون وقتها موسّعاً فلا يصادّها شيء من نوافل الوقت وغير الوقت، وإمّا أن يكون وقتها مضيقاً فيصادّها كلّ شيء ولو كانت نافلة الوقت.

وأما بالنسبة للقضاء حيث قال رحمته: «وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصحّ منه النوافل مطلقاً [أي سواء أكانت النافلة موقته أم غير موقته] بناءً على النهي عن الضدّ» فهذا صحيح فيما لو كان الأمر بالقضاء أمراً فورياً كما ذهب إليه عدّة من أعلام المتقدّمين ومتأخريهم، وأمّا بناءً على عدم فوريّة القضاء كما هو المعروف في هذه الأيام فلا مضادة حتى يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده الخاصّ.

(١) اعلم أنّ التزاحم لا يكون إلّا بين واجبين، ولا تزاحم بين واجب ومندوب، وذكره لهذا المرجح هنا باعتبار أنّ البحث في المقام غير مختصّ بباب التزاحم وإن كانت عبارته رحمته قد توهم خلاف ذلك.

نعم، حيث يستلزم - كما قد يقع كثيراً - الاعتناء بالنوافل التهاون بالقضاء، ففي مثل هذه الصورة يقع البحث المذكور؛ إذ تجب المبادرة إلى القضاء، والنافلة ضدّ عبادي لها.

وعلى كلّ، فأصل مراده واضح وإن كانت العبارة قد خانت، وقليلًا ما تفعل.

المورد الثاني: أن يكون الضدّ العبادي واجباً لا مندوباً كما في الفرض السابق، لكنّ هذا الضدّ أقلّ أهميّة بنظر الشارع كما في مورد اجتماع الأمر الفوريّ بإنقاذ النفس المحترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة، فلو اشتغل المكلف بالصلاة فقد أتى بال ضدّ الخاصّ.

المورد الثالث: أن يكون الضدّ العبادي واجباً كسابقه غايته أن وجوبه موسّع بخلاف الواجب الأوّل المضيّق، كما لو وجب على المكلف أداء الدين فوراً - لحلول أجله مع المطالبة - ودخل وقت الصلاة مع السعة، فلو اشتغل بالصلاة والحال هذه فقد اشتغل بال ضدّ العبادي تاركاً للمأمور به الأهمّ، باعتبار أن المضيّق أهمّ من الموسّع^(١).

(١) قد تابعته في عباراته عند البيان، وإلاً فالمقسم - كما تقدّم في الكتاب مج ١ / ص ١٤٢، تحت عنوان «الموسّع والمضيّق» - للواجب الموسّع والمضيّق هو الواجب الموقّت، وغير الموقّت قد يكون وجوبه فورياً وقد لا يكون، فذكره للواجب المضيّق مع التمثيل بالدين الذي وجوبه فوريّ غير مضيّق - لعدم اعتبار الوقت فيه شرعاً - غير اصطلاحى، ويكفي أن المراد واضح.

المورد الرابع: أن يكون الضدّ العبادي واجباً كسابقه لكتّه ذو بدل بخلاف الواجب المعين وجوبه، وكلّما تزاحم واجب تخيري بأحد أفراده مع آخر تعيني فالمقدّم هو التعيني بشرط إمكان البدل. مثلاً: لو كان السفر واجباً على شخص لنذر أو حج، وكان عليه كفارة مخيرة بين الصوم والاطعام وكان متمكناً منهما، فهنا لو وقع التزاحم بين وجوب السفر والصوم - إذ لا صوم في السفر - يجب عليه تقديم السفر على الصوم؛ لكونه الأهمّ بعد أن كان الصوم ذا بدل ممكن وهي الكفارة، فلو اشتغل المكلف بالصوم ولم يسافر فقد أتى بال ضدّ العبادي في ظرف أمره بالواجب وهو السفر، فلو قيل بالاعتضاء وقع الصوم منهياً عنه وباطلاً.

في مناقشة ثمره الضدّ الخاصّ:

هذه هي خلاصة بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها لكنّ هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها، فإنّ ترتّبها وظهورها يتوقف على أمرين:

الأمر الأوّل: أن نكون قائلين باقتضاء النهي عن العبادة الفساد مطلقاً ولو كان النهي نهياً غيرياً تبعياً، وإلاّ فإنّ النهي المتوجه نحو العبادة الناشئ من اقتضاء الأمر النهي عن ضده الخاصّ ليس نهياً نفسياً بل هو نهى تابع للأمر بالواجب، فلو لم يكن النهي الغيري مقتضياً لفساد العبادة لم تظهر

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / ثمرة المسألة ٣١٥

الثمرة، ولوقعت النافلة في المورد الأوّل والصلاة في الموردين الثاني والثالث والصوم في الرابع صحيحة؛ إذ النهي عنها نهي غيري وهو لا يقتضي الفساد، فوجوده كعدمه.

الأمر الثاني: أن صحة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعلي بها حتّى يقصد، وإلاّ فلو كانت العبادة متوقفة في صحتها على وجود أمر فعلي فلا ثمرة لمسألة الضدّ^(١)؛ باعتبار أن البطلان في هذه الموارد الأربعة ليس ناشئاً عن النهي الذي اقتضاه الأمر بالواجب، بل الفساد فيها ناشئ من عدم وجود أمر بال ضدّ العبادي فيما لو كان الواجب هو الأرجح بنظر الشارع، فإنّه عند وقوع التزاحم لا يتوجه نحو المكلف أمران فعليان؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور، بل هناك أمر فعلي واحد والثاني سقط بالمزاحمة، والأمر الفعلي الباقي هو المتعلّق بالأهمّ، وال ضدّ العبادي - هو الفرد المرجوح بحسب الفرض - لا أمر به، فلا يقدر المكلف على قصد أمر غير موجود، فلا تكون عبادته صحيحة.

(١) كما هو منسوب للمحقق البهائي عليه السلام على ما في فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣١٢، وله كتاب أصولي اسمه زبدة الأصول، قال فيه ص ١١٨ عند حديثه عن مسألة الضدّ: «ولو أبدل النهي عن الضدّ بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب». انتهى. وكان مراده - وكما فهمه العلماء - أن البطلان ليس لأجل النهي عن الضدّ بل لأجل عدم الأمر.

في أن النهي الغيري يقتضي الفساد:

كان ينبغي تأخير هذا البحث إلى مسألة النهي عن العبادة وأنه هل يقتضي الفساد مطلقاً أم أن المقتضي للفساد خصوص النهي النفسي، لكن استعجل الماتن رحمته في بيان هذه المسألة إجمالاً مع أن ما جاء هنا أكثر مما يأتي هناك.

وكيف كان، فمن يدعي عدم دلالة النهي الغيري على الفساد يريد أن يبرز فرقاً بين النهي النفسي والغيري، وبيانه: أن الوجه في دلالة النهي عن العبادات على الفساد أن العبادة بعد أن كان معتبراً في صحتها قصد القرية، فإن الفرد المأتي به المنهي عنه بحسب الفرض لن يكون ذا ملاك يصح التقرب به؛ لكشف النهي عن وجود مفسدة في متعلقها، فلن يتحقق الامتثال؛ لعدم الملاك الصالح للتقرب.

وهذه العلة التي يحكم لأجلها بالفساد موجودة فيما لو كان النهي استقلالياً نفسياً ولا تتم فيما لو كان النهي غيرياً، فإن النهي الاستقلالي يكشف عن مبغوضية في نفس الفعل الذي تعلق به النهي بخلاف ما لو كان النهي غيرياً، فإن المنهي عنه باق على ما فيه من المصلحة غايته أن المولى قد نهى عنه من باب مقدمية تركه لفعل واجب أهمّ مثلاً، ففي النهي الغيري ينهى عن العبادة لأجل الحفاظ على مصلحة أهمّ لا لأجل مبغوضية في متعلق الفعل، وإلا فالعبادة المنهي عنها بالنهي الغيري باقية على ما فيها من مصلحة صالحة للتقرب، فلو أتى بها المكلف كان مقتضى الصحة تاماً.

قال المحقق النائيني رحمته الله^(١): «هب أن الضدّ يكون منهيًا عنه، ولكن لَمَّا كان النهي غيريًّا لمكان الملازمة أو المقدميّة - على الوجهين الذين بنوا عليهما النهي عن الضدّ - لم يكن ذلك موجباً لخلل في الملاك، بل الضدّ يكون باقياً على ما هو عليه من الملاك لولا المزاخمة، وليس النهي في المقام عن ملاك يقتضيه، كما في باب النهي عن العبادة، وباب الاجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي؛ فإنّ النهي في البابين يكون استقلالياً عن ملاك يقتضيه ولم يبقَ معه الملاك المصحح للعبادة؛ لأنّه لا يتعلّق النهي الاستقلاليّ بالعبادة إلاّ لمكان أقوائيّة ملاك النهي والمفسدة التي أوجبتة عن ملاك العبادة ومصلحتها، ومعه لا يكون في العبادة ملاك تامّ يقتضي صحة العبادة.

وهذا بخلاف النهي الغيري المتعلّق بالعبادة، فإنّه لَمَّا لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان لمجردّ المزاخمة لواجب آخر أهمّ والوصلة إليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضي لصحتها.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لَمَّا عرفت من أنّه لا فساد حتى بناءً على الاقتضاء لصحة الضدّ بالملاك الذي لا يضرّه النهي الغيري». انتهى.

(١) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣١٦. ولاحظ: أجود التقريرات ج ٢ / ص ٢٢. وواقفه عليه السيّد

الخوئي رحمته الله على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٨٠.

هذا تمام الكلام في تقريب وجه عدم دلالة النهي الغيري عن الفساد، وخلاصته: أن مقتضى للفساد عدم الملاك المصحح للتقرب، والنهي الغيري لا يرفعه بخلاف النهي النفسي.

وأورد عليه الماتن رحمته: أن ملاك صحة العبادة وعدمها ليست احتواء الفعل المأتي به على المصلحة كي يفرق بما ذكر، فلا يكفي للتقرب بشيء أن يكون ذا مصلحة بل لا بدّ مضافاً إلى ذلك - بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - أن يكون الفعل المأتي به مرغوباً عند المولى، فلا بدّ من تحقق شرطين؛ المصلحة ورغبة المولى بتحقيق العبد لهذه المصلحة.

وفي موارد النهي الغيري المصلحة وإن كانت موجودة إلاّ أن فرض وجود نهي غيري في المقام كاشف عن عدم محبوبية الفعل للمولى وعدم رغبته بتحقيق العبد لهذا المتعلق، وإذا كان كذلك فكيف يتقرب إليه بما هو مرغوب عنه!

وبعبارة أخرى: المصلحة التي يحتوي عليها الفعل تارة تكون مصلحة راجعة إلى نفس المولى فهنا يمكن أن نتصور ما ذكره المحقق رحمته من كفاية تحقيق المصلحة في حصول التقرب، وأخرى تكون راجعة إلى نفس العبد كما هو الحال بالنسبة للأوامر الشرعية ففي مثلها لا يكفي قصد هذه المصلحة لتحقيق التقرب، بل لا بدّ أن يرغب المولى بتحقيق هذه المصلحة في الخارج، والنهي الغيري كالنهي النفسي زجر وتبديد وتنفير فلا يجتمع مع الرغبة بتحصيل الفعل.

والحاصل: أنّ الملاك في الفساد كون العبادة مرغوباً عنها؛ إذ لا يصحّ التقربّ بما جعله المولى مبعّداً، والمبعديّة لازمة للنهي مطلقاً وإن كان غيرياً.

في أنّ النهي العقلي لا يقتضي الفساد:

هذا كلّه مبتنٍ على كون النهي عن الضدّ نهياً مولولياً، وأمّا لو كان الحاكم بلزوم الترك هو العقل الذي لا يستتبعه حكم الشرع، فيحكم العقل بلزوم اختيار الأهمّ مع فرض مزاحمته للمهمّ، فإنّ مثل هذا الحكم العقلي وطالما أنّه لا يستتبع حكماً شرعياً لا يكشف عن مبعوضيّة في المهمّ أعني الضدّ، وفيبقى الضدّ صالحاً للتقربّ به.

في أنّ صحة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعليّ:

هذا تمام الكلام بالنسبة للمقدّمة الأولى - أعني اقتضاء النهي الغيري للفساد - التي تتوقّف عليها ظهور الثمرة، وأمّا المقدّمة الثانية: فقد عرفت أنّ القول بوجود ثمرة لمسألة الضدّ فرع عدم اعتبار وجود أمر فعليّ في صحة العبادة، وإلاّ فلو اعتبر ذلك في صحتها فسواء أقلنا بالاقتضاء أم بعدمه فسوف لن تصحّ العبادة؛ إذ لا أمر فعليّ بها، لمكان المزاحمة بينها وبين الواجب الأهمّ، ويستحيل أن يكون هناك بعث فعليّ نحو أمرين مع قصور قدرة المكلف عن تحصيلهما.

والصحيح أن العبادة في صحتها غير موقوفة على وجود أمر فعلي متعلق بها، بل - وكما في الكفاية^(١) - يكفي مجرد الرجحان والمحبوية للمولى كي يصح التقرب بها منه، فمن أحرز أن العبادة محبوبة لدى المولى فله أن يتقرب بها؛ إذ - وكما تقدم في مبحث مقدّمة الواجب^(٢) - يكفي لصحة العبادة وتحقيق قصد القرية أن يكون الفعل المأتي به مرتبطاً بالمولى، إلا أن يكون هناك مانع عن التعبد به كما لو كان تشريعاً محرّماً وإدخالاً في الدين ما ليس منه، فإنه حينئذٍ لا يكون محبوباً ومرغوباً له تعالى.

قوله رحمته ص ٣٦٨، س ٨: «ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر رحمته» الظاهر أن صاحب الجواهر من القائلين بتوقف الصحة على قصد امتثال الأمر، فيكون التمثيل للمنفى.

قال رحمته^(٣): «أمّا العبادات فلا إشكال في اعتبار القصد فيها؛ لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه، . . . بل لا يصدقان إلاّ بالالتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر فضلاً عن مطلق القصد». انتهى موضع الحاجة.

(١) الكفاية ص ١٦٦.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٤٨، تحت عنوان «المقدّمة العبادية».

(٣) الجواهر ج ٩ / ص ١٥٥.

تحقيقٌ للمحقق الكركي رحمته:

هذا التحقيق إنّما يراد لبيان عدم توقّف الثمرة ثمرة الضدّ الخاصّ على القول بعدم لزوم وجود أمر فعلي في صحة العبادة، بل وإن قلنا بمقالة المحقق البهائي وصاحب الجواهر عليهما السلام وأنّ العبادة تتوقف صحتها على وجود أمر فعلي يقصد، فإنّ تصحيح الثمرة أمر ممكن، لكن تصحيح الثمرة مخصوص فيما لو وقع التزاحم بين الواجبين الموسّع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهمّ والمهمّ المضيقين.

ونبيّن هذه المسألة في ضمن نقاط ثلاثة:

الأولى: في تحقيق هذه النسبة للمحقق الثاني عليه السلام.

الثانية: في بيان وجه تصحيح الثمرة وإن لم يكن هناك أمر فعلي، وقلنا بتوقف الصحة على وجوده.

الثالثة: في وجه اختصاص تصحيح الثمرة فيما لو لم يكن الواجبان مضيقين.

النقطة الأولى: في تحقيق النسبة

قال العلامة رحمته في القواعد^(١): «ولا تصحّ صلاته [المدين الذي حلّ عليه أجل الدين] في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات الموسّعة المنافية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة والخمس». انتهى.

وعلق المحقق الثاني^(٢) على هذه العبارة، وبين ابتناء الحكم بالفساد على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، وأنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد.

وأشكل عليه بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاصّ بل عن خصوص الضدّ العامّ، وذكر دليلاً على ما يدعى من اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ الخاصّ وهو أشبه شيء بمسلك المقدّمية الذي ذكرناه فيما سبق وردّه، وقال في ضمن بيانه: «إنّ الأمر بالكلّي ليس أمراً بشيء من جزئياته وإن توقّف عليها من باب المقدّمة؛ لأنّ وجوبه حينئذٍ من باب المقدّمة لا من نفس الأمر». ولم أجد غير هذه العبارة ممّا يفيد في المقام.

(١) القواعد ج ٢ / ص ١٠٢.

(٢) جامع المقاصد ج ٥ / ص ١٢ - ١٤.

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / ثمرة المسألة ٣٢٣
ومن هنا نقله في فوائد الأصول عن محكي المحقق الثاني، فقال^(١):
«وحكي عن المحقق الكركي وجماعة ممّن تأخر عنه المنع عن إطلاق مقالة
البهائي عليه السلام من فساد الضدّ لو قلنا بتوقف العبادة على الأمر». انتهى. ثم ذكر
بعد ذلك توجيهاً لهذه المقالة، وهي المذكورة هنا.

وعليه، فكلّ ما يذكر هنا ولا أقلّ من الدليل المذكور هنا ليس من
كلام المحقق الكركي بل هو توجيه للمحقق النائيني عليه السلام لما حكي عنه، ولعلّ
نظره إلى المحقق الرشتي^(٢).

النقطة الثانية: في بيان وجه عدم توقّف الثمرة على ما تقدّم

قد عرفت دعوى توقّف ثمرة مسألة الضدّ على عدم اعتبار وجود
أمر فعلي في صحة العبادة، وما يراد بيانه هنا أنّ الضدّ العبادي يمكن الحكم
بصحته وإن قلنا بتوقّف الصحة على وجود أمر فعلي، والوجه في ذلك ليس
إلاّ عدم ارتفاع الأمر بال ضدّ وإن كان مزاحماً بواجب أهمّ، فيصح قصده
حينئذٍ ونكون قد حققنا شرط صحة العبادة.

(١) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣١٢ و ٣١٣.

(٢) ينظر: بدائع الأفكار ص ٣٨٩ و ٣٩٠.

أمّا وجه عدم سقوط الأمر بالصدّ العبادي وإن فرضت المزاحمة فباعتبار أنّ الأمر في الواجبات الموسّعة كالصلاة بين الحدّين ليست أمراً انحلالياً بل المأمور به خصوص إيجاد الطبيعة في الخارج بين الحدّين فلا يجب الاتيان بصلوات متعدّدة بل بخصوص صرف الوجود، والمزاحم لأداء الدين - مثلاً - ليست هي طبيعة الصلاة بين الحدّين بل بعض أفراد هذه الطبيعة، ولنفرض أنّها التي تقع في أوّل الوقت، فالأمر يسقط بالنسبة لهذه الأفراد ولا يسقط الأمر بالطبيعة.

وبعبارة أخرى، كان الوجه في دعوى سقوط الأمر بالصدّ وجود مزاحمة بينه وبين الأهمّ، لكنّ لَمَّا كان المطلوب في الواجبات الموسّعة الاتيان بالطبيعة بين الحدّين فالساقط عن الطلب خصوص الأفراد المزاحمة للأهمّ لا مطلق الطبيعة بعد أن كان الوقت بحسب الفرض يتّسعُ للاتيان بكلا الضدّين.

وإذا كان الأمر بالطبيعة ما زال باقياً فإنّ المكلف عند اتيانه بالفرد أوّل الوقت، فالمأتي به ليس مصداقاً للصلاة المأمور بها، لفرض سقوط الأمر به لمكان تلك المزاحمة إلاّ أنّ ذلك لا يخرجُه عن كونه فرداً من الصلاة؛ فإنّ انطباق الصلاة على هذا الفرد أو ذاك تكويني لا يرتفع بالاعتبار والنهي.

وهذا المقدار كافٍ لحكم العقل بالإجزاء، فإنّ المأتي به فرد للطبيعة كما عرفت، والطبيعة مأمور بها فيمكن قصد امتثال أمرها.

نعم، هذا كلّه في مقام تصحيح الضدّ العبادي من جهة قصد امتثال الأمر، وإلاّ لا يمكن تحقّق الامتثال والتقرب بهذا الفرد من جهة النهي الغيري عنها فيما لو قلنا بالاقتضاء.

وبعبارة أخرى: كلامنا في بيان إمكان الحكم بصحة الضدّ وإن كنّا قائلين بتوقّف العبادة على قصد امتثال أمرها وبالتالي على وجود أمر فعلي بال ضدّ، فبيّنا أنّ الضدّ المأتي به وإن لم يكن مأموراً به لمكان المزاحمة إلاّ أنّ الطبيعة مأمور بها، وعند الاتيان بهذا الفرد المزاحم بالأهمّ ينطبق عنوان الصلاة المتعلّق بها الأمر على هذا الفرد؛ باعتبار أنّ فردية الفرد للطبيعة وكونه مصداقاً لها أمر تكويني لا يرتفع بسقوط الأمر، وإذا تحقّق الانطباق فالإجزاء قهري؛ لأنّ المكلف قد أتى بالطبيعة المأمور بها فعلاً بين الحدين.

وبعبارة أوضح: تارة يُقال بأنّ الأمر إذا تعلّق بطبيعة كالصلاة ينحلّ إلى أحكام متعدّدة، فالصلاة المأمور بها بين الحدين تنحلّ إلى مائة حكم ووجوب مثلاً، غايته وبما أنّ الواجب موسّع فإنّ المولى قد خيّرنا بالتخير الشرعي بين هذه الأحكام. فإذا كان الأمر كذلك فلا إشكال بعدم تترتب ثمرة مسألة الضدّ على القول بتوقّف صحة العبادة على وجود الأمر الفعلي؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالفرد المزاحم قد سقط لمكان مزاحمته بالأهمّ، ولا يمكن البعث فعلاً نحو تكليفين لا يقدر المكلف على الاتيان بهما، ولا يغني قصد أمر غيره من الأفراد كما لا يخفى.

وأخرى - وكما هو الحقّ - يُقال بأنّ الأمر في الواجبات الموسّعة لا ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بل المطلوب أبداً هو إيجاد صرف الطبيعة بين الحدين، وبما أنّ الأفراد التي يمكن الامتثال بها متكرّرة فالعقل هو الذي يتخيّر بينها، وأي فرد يختاره المكلف ينطبق عليه عنوان الطبيعة قهراً وتكويناً سواء أكان هذا الفرد مزاحماً أم لا، فالفرد المأتي به في أوّل الوقت وإن لم يكن مأموراً به بخصوصه إلاّ أنّه فرد من المأمور به، فيحصل الانطباق ويحكم العقل بالإجزاء.

قوله رحمته ص ٣٦٩، س ١٠: «وما يختاره [يعني المكلف] من الفعل في أيّ وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به، وإن امتنع أن يتعلّق به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام» مقصوده واضح، فإنّ عدم انطباق الصلاة المأمور بها على هذا الفرد المأتي به تارةً يكون من أجل المزاحمة وأخرى يكون لأجل عدم كونه صلاةً، والانطباق لا يتمّ إلاّ إذا كان فرداً للصلاة المأمور بها.

نعم، عدم الانطباق من جهة عدم شمول الطبيعة له ليس لمانع بل لعدم المقتضي.

وعلى كلّ، فما ذكره هنا تمهيد لبيان إشكال المحقق النائيني رحمته.

النقطة الثالثة: في وجه اختصاص البحث بما لو كان الواجب موسّعاً

هذا تمام الكلام في بيان توجيه كلام المحقق الكركي رحمته، ومنه تعرف وجه اختصاص التوجيه فيما لو كان الواجب المزاحم موسّعاً، وإلاّ فلو كان مضيقاً فإن عدم الأمر بهذا الفرد مع فرض أنّ الطبيعة لا فرد لها غيره يوجب عدم الأمر بالطبيعة، ونحن نريد المحافظة على وجود أمر بالطبيعة مع سقوط الأمر عن الفرد.

مناقشة المحقق النائيني رحمته:

وقبل بيان هذه المناقشة لا بدّ لنا من الإشارة إلى مقدّمة تذكر عند بيان مسألة التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فنقول: لا إشكال بينهم في استحالة التكليف بإيجاد الطبيعة إذا كانت جميع أفرادها وحصصها غير مقدورة؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

لكن قد يتفق - بل لعلّه الغالب - أن تكون بعض حصص التكليف مقدورة وبعضها الآخر غير مقدور، فإذا كان الأمر متعلّقاً بالطبيعة بنحو الانحلال الاستغراقي، فهو أيضاً مستحيل لعين ما تقدّم، إذ يستلزم ذلك التكليف بغير المقدور.

وأما إذا كان المطلوب إيجاد صرف الطبيعة وكانت بعض أطرافها غير مقدورة، فهل يصح التكليف بالجامع مع كون بعض حصصه غير مقدورة أم أن التكليف ينصرف إلى خصوص الحصّة المقدورة؟

من قال: بأنّ القدرة شرط عقلي بمعنى أن الحاكم بلزوم كون التكليف مقدوراً هو العقل، فعمدة النظر إلى قدر العقل على تحقيق الجامع. ولا إشكال في قدرته عليه؛ إذ يكفي لذلك القدرة على فرد واحد من أفرادها، فإنّ القدرة على تحقيق الجامع تتحقق فيما لو قدرنا على إيجاده في الحاج، ويكفي لإيجاده في الخارج القدرة على الاتيان بفرد واحد بعد أن كان صرف الطبيعة يوجد بوجود فرد من أفرادها.

ولك أن تشبّه ذلك بالأمر بالسفر إلى الحج، وكان للسفر إلى هناك طرق متعدّدة، وكان بعضها مقطوعاً غير مقدور على سلوكه والبعض الآخر مقدوراً عليه، فهنا يصدق عنوان القدرة على السفر من جهة القدرة على فرد من أفرادها.

وأما من قال: بأنّ القدرة شرط شرعي بمعنى أن الدليل على القدرة ليس هو حكم العقل فقط بل تقييد التكاليف بالقدرة أمر استظهارى إثباتي يستفاد من ظهور الأمر بالبعث، فإنّ الغرض من إنشاء الأمر إيجاد الداعي في نفس المكلف لتحقيق المطلوب ليرتّب عليه بعد ذلك الاثابة مع الامتثال والادانة مع عدمه، فلو كان الفرد غير مقدور فلا معنى للبعث والتحريك نحوه، فيختصّ البعث حينئذٍ بخصوص الفرد المقدور، فعلى هذا يقال باستحالة

التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، بل التكليف أبداً ينصرف إلى خصوص الحصة المقدورة.

إذا عرفت هذه المقدمة، ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن عمدة التوجيه السابق كان مبتنياً على كون انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم المأتي به قهرياً، لكن هذا يتم بناءً على تصحيح التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، ولا يتم على مسلك من خصّ التكليف بالفرد المقدور.

وبيانه: أن طبيعة الصلاة المأمور بالأتين بها بين الحدّين لها أفراد متعدّدة، بعضها مزاحم بواجب أهمّ كأداء الدين، وهذه الأفراد المزاحمة من المسلم عدم القدرة على تحقيقها؛ لأنّ العبد مكلفٌ بصرف قدرته في تحصيل الواجب الأهمّ، فالمكلف قد سلبت عنه القدرة شرعاً، والممتنع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً أو عادةً وعقلاً على ما ذكروا^(١).

وبما أنّ الأفراد المزاحمة غير مقدورة للمكلف، والتكليف - كما هو التحقيق - لا يتعلّق إلاّ بالجامع بلحاظ أفراده المقدورة؛ لأنّ القدرة ليس مجرد شرط عقلي بل قيد استظهارى إثباتي، فالفرد المزاحم المأتي به ليس

(١) كأنّ الوجه في هذه القاعدة أعني الممتنع شرعاً كالممتنع عادةً وعقلاً: أنّ القدرة وعدمها في مقام الادانة والتنجز يلحظ فيها نظر المولى، فإنّ رأى المولى - العالم العادل - العبد قادراً فهو قادر، وإن كان بنظره ليس قادراً فهو غير قادر وإن كان بحسب التكوين قادراً، وحيث يأمر المولى عبده بصرف قدرته في طرف فالعبد بنظر مولاه غير قادر في هذه الفترة على امتثال تكليف آخر. فتدبر.

فرداً من الطبيعة المأمور بها وإن كان فرداً من الطبيعة بما هي هي، والمطلوب تحقيق الفرد من الطبيعة المأمور بها أي التي تعلق بها الأمر لا مطلق الفرد كما هو واضح.

نعم، لو كان شرط القدرة عقلياً محضاً فالجامع المأمور به شامل للأفراد غير المقدورة، وبالتالي ينطبق هذا الجامع على الفرد المأتي به، لكنّه خلاف التحقيق.

قال المحقق النائيني رحمته^(١): «إنّ ما ذكره رحمته [يعني المحقق الثاني] إنّما يتمّ بناءً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو قبح تكليف العاجز؛ إذ عليه يمكن أن يقال: إنّ الواجب الموسّع بما أنّه مقدور في الفرض المزبور ولو بالقدرة على فرد منه لا يكون التكليف به قبيحاً، وبما أنّ انطباقه على الفرد المزاحم قهري يكون إجزاؤه عقلياً.

وأما إذا بنينا على أنّ اعتبار القدرة إنّما هو لاقتضاء نفس التكليف ذلك لا لحكم العقل بقبح تكليف العاجز، ضرورة أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي سابق على الاستناد إلى أمر عرضي، فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بذلك.

توضيح ذلك: أنّ الأمر إنّما يأمر بشيء ليحرك عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة والاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن،

وهذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً.

وعليه فالبعث لا يكون إلا نحو المقدور، فتخرج الأفراد غير المقدورة عن حيز الطلب، فالفرد المزاحم وإن كان من أفراد نفس الطبيعة إلا أنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها ومتعلقة للطلب ليكون انطباق المأمور به عليه قهرياً فيكون مجزياً». انتهى.

قال الماتن رحمته في ختام هذا البحث: «وتشيد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته». وكان نظره إلى ما ذكره السيد الخوئي رحمته في هامش الأجود^(١)، حيث ذكر أن التكليف ليس عبارة عن جعل الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو المطلوب، بل التكليف عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة المكلف، والانشاء والأمر يبرز هذا الاعتبار، فلا مقتضي لاختصاص التكليف بالحصة المقدورة.

هذا، وسوف يكرر الماتن رحمته التعرّض لهذه المسألة أعني اختصاص التكليف بالحصة المقدورة في مسألة اجتماع الأمر والنهي^(٢).

(١) أجود التقريرات ج ٢ / ص ٢٤، هـ «١».

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٩٦ و ٣٩٧، تحت عنوان «الحقّ في المسألة».

وعلى كل، فالمتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ ثمره القول بالاعتناء في
الضدّ الخاصّ متحقّقة، باعتبار أنّ النهي الغيري يقتضي الفساد وباعتبار عدم
توقّف صحة العبادة على الأمر الفعلي بها ولو قلنا بالتوقّف فيمكن سلوك ما
بيّن كوجه لكلام المحقق الثاني عليه السلام.

الترتب

في وجه الحاجة إلى فكرة الترتب:

بعدما عرفت أنّ ثمرة الضدّ الخاصّ تقع في صحة الضدّ العبادي فيما لو عصى المكلف وترك الأهمّ وأتى بالمهمّ، فإنّ العبادة - بناءً على الاقتضاء - سوف تقع منهيّاً عنها، والنهي مطلقاً ولو كان غيرياً يقتضي الفساد.

بل وإن قلنا بأنّ الأمر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، حيث قد عرفت ذهاب كلّ من الشيخ البهائي وصاحب الجواهر قَلْبًا إلى أنّ شرط صحة العبادة قصد امتثال الأمر، وقصد امتثال الأمر فرع وجود أمر فعلي حتّى يقصد، وفي جميع موارد المزاحمة لا أمر فعلي بالمهمّ، فلا بدّ من الحكم ببطلان الضدّ العبادي وإن لم يكن منهيّاً عنه.

وعليه، فسواء أكتنا قائلين بالاقتضاء أم لا، فإنّ الضدّ العبادي المأتي به يُحتمل بطلانه، مع أنّنا نجد غالب الناس يتعمدون إلى الاتيان بالمهمّ مع

مزاحمته بواجب أهمّ فيتركون أداء الدين الحال ويسافرون إلى الحج والزيارة ويتصدقون ويطعمون على حبه مسكيناً وفقيراً.

وكذلك الحال بالنسبة للصلوات فتراهم يتهاونون في القضاء أو من دون تهاون - بناءً على كون القضاء فورياً - ويأتون بالنوافل وقيمون الليل.

وهذه المندوبات بناءً على ما تقدّم يحتمل بطلانها على أحد مبنيين، فهل يمكن تصحيح هذه العبادة المهمّة حتّى لو التزمنا بأحد المسلكين المتقدّمين أعني الاقتضاء أو توقّف صحة العبادة على وجود أمر فعليٍّ أم لا؟

نعم، لو كنّا قائلين بعدم الاقتضاء - أو قلنا بالاقتضاء مع عدم اقتضاء النهي الغيري للفساد - وأنّ العبادة لا تتوقّف صحتها على قصد الأمر أو أنّها تتوقّف لكن سلكتنا مسلك المحقق الثاني رحمته على ما نسب إليه، فلا إشكال أصلاً.

بيان خلاصة فكرة الترتب:

وعلى كل، فمن أجل تصحيح العبادة على طبق أحد المبنيين مبنى الاقتضاء أو توقّف الصحة على قصد الأمر ذكروا هذه الفكرة المسماة بالترتب، وخلصتها: أنّ المهمّ وإن لم يكن مأموراً به فعلاً بل منهيّاً عنه لمكان الاقتضاء إلاّ أنّ ذلك النهي وعدم الأمر إنّما هو في ظرف امتثال الأهمّ، وإلاّ فمن عصى الأهمّ وتركه يتوجه نحوه أمر فعليّ بالمهمّ، فالمهمّ في ظرف عصيان الأهمّ غير منهي عنه بل مأمور به، وبالتالي فنحن وإن قلنا بالاقتضاء فهو اقتضاء مقيد بعدم عصيان الأهمّ، ونحن وإن قلنا بعدم وجود أمر فعليّ بالمهمّ إلاّ أنّ عدمه مشروط أيضاً بعدم العصيان وإلاّ فمن عصى الأهمّ توجه نحوه الأمر بالمهمّ، فتصح العبادة حتّى على ما تقدّم من المباني.

وإذا عرفت حقيقة الترتب ووجه الحاجة إليها، يقع الكلام في مقامين^(١):

(١) وذكر الماتن رحمته أنّ مؤسس هذه الفكرة هو المحقق الثاني رحمته، وأنّ من سيّد أركانها هو الميرزا الشيرازي رحمته، وأنّ من أحكمها ونقّحها هو المحقق النائيني رحمته. قال الأخير على ما في أجود التقارير ج ٢ / ص ٥٥: «ذهب المحقق الثاني رحمته وجملة ممن تأخر عنه ومنهم سيّد أساتيدنا المحقق العلامة الشيرازي رحمته إلى الثاني [يعني إمكان الترتب]، ولأجله التزموا ببقاء الأمر بالمهمّ أيضاً حال المزاحمة مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ ومرتّباً عليه.

وذهب بعضهم - ومنهم العلامة الأنصاري والمحقق صاحب الكفاية - إلى الأوّل. والحقّ

ما ذهب إليه المحقق الثاني». انتهى.

المقام الأول: في إمكان الترتب.

المقام الثاني: في الدليل على وقوعه عند التزاحم بين الواجبات.

المقام الأول: في إمكان الترتب

بعد أن كان أقوى أدلة الامكان الوقوع قال السيّد الخوئي رحمته (١): «لا إشكال في وقوع ترتب أحد الحكمين على عصيان الحكم الآخر في موارد الخطابات العرفية، وفي جملة من المسائل الفقهية، ومن الواضح جداً أن وقوع شيء أكبر برهان على إمكانه، وأدل دليل عليه، وليس شيء أدل من ذلك، ضرورة أن المحال لا يقع في الخارج، فلو كان هذا محالاً استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه يكشف إمكانه وعدم استحالته بالضرورة.

أمّا في موارد الخطابات العرفية فهو في غاية الكثرة. منها ما هو المتعارف في الخارج من أن الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة، وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار - مثلاً - والكتابة فيها، أو بشيء آخر، فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الأمر بالذهاب. وكذلك المولى يأمر عبده بشيء وعلى تقدير عصيانه، وعدم إتيانه به يأمره بأحد أصدقاءه، وهكذا...

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٣٩٩ و ٤٠٠.

وأما في المسائل الفقهية ففروع كثيرة لا يمكن للفقيه إنكار شيء منها، نذكر جملة منها في المقام». انتهى.

ومن الأمثلة الفقهية التي ذكرها رحمته ما إذا حرمت الإقامة والمكث على المسافر في شهر رمضان في مكان مخصوص، فعندئذٍ كما أنه مكلف بترك الإقامة في هذا المكان وهدم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الإقامة وعصيان الخطاب التحريمي، فالخطاب التحريمي المتعلق بقصد الإقامة خطاب مطلق وغير مشروط بشيء، والوجوب المتعلق بالصوم وجوب مشروط بعصيان ذلك الخطاب الأهم.

وعليه، فلو عصى المكلف ذلك الخطاب وقصد الإقامة فيه فلا ناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه. ومن الواضح جداً أن القول بوجوبه لا يمكن إلاّ بناء على صحة الترتب، فلو لم نقل بترتب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الإقامة فلازمه الالتزام بعدم وجوبه عليه، وهو خلاف الضرورة^(١).

(١) هذا وقد ناقشه الشهيد الصدر رحمته كما في البحوث ج ٢ / ص ٣٣٨ و ٣٣٩ بأن ما ذكر إنما يتم فيما لو انحصر تصحيح الفتوى بالترتب مع أن القائل بالامتناع يمكن له يأول هذه الفتاوى بتأويلات أخر، فلاحظ.

وجه القول باستحالة الترتب:

هذا، وبما أنه قد وقعت شبهة في إمكان الترتب لا بدّ من التعرّض إليها ودفعها، وإلاّ فإنّ إمكان الترتب من الوجدانيات ووقوعه من المسلّمات، وما يناقضه من قبيل الشبهة في مقابل البديهة التي إن لم نقدر على دفعها نعلم ضعفها.

وكيفما كان، فأقصى ما يُقال لبيان استحالة الترتب دعوى أن لازم وقوع الترتب المحال، وما يلزم من وقوعه المحال محال.

وأما المحال اللازم لوقوع الترتب فهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، وبيانه: أن خلاصة فكرة الترتب كما بين هي فعلية الأمر بالمهمّ عند عصيان الأهمّ، فهل يسقط الأمر بالأهمّ عند عصيانه أم لا؟

إن قيل: بسقوطه فهو واضح البطلان، باعتبار أنّ العصيان مع عدم فوات الموضوع لا يوجب السقوط، وإلاّ فمن كان عليه دين معجل فلم يؤدّه في أوّل أزمته الأمكان لن يسقط عنه وجوب أداء الدين؛ باعتبار بقاء اشتغال الذمّة موضوع وجوب الأداء.

وإن قيل: كما هو الصحيح بعدم سقوط الأمر بالأهمّ في ظرف عصيانه يلزم أن يكون هناك أمران فعليان متوجهان إلى المكلف في آن واحد، الأمر بالأهمّ وهو أمر مطلق والأمر بالمهمّ المترتب على عصيان الأهمّ،

ففي ظرف العصيان يكون العبد مكلفاً بالأهمّ والمهمّ معاً، فيجتمع الأمر بالضدّين، وهو كاجتماعهما محال.

قال في الكفاية^(١): «ملاك استحالة طلب الضدّين في عرض واحد أتّ في طلبهما كذلك [يعني بنحو الترتّب]، فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما [لعدم فعلية الأمر بالمهم المترتب على عصيان الأهمّ] إلاّ أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره [يعني بغير الأهمّ أي المهمّ] اجتماعهما؛ بداهة فعلية الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة وعدم سقوطه [يعني الأمر بالمهمّ] بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها، مع فعلية الأمر بغيره [يعني بغير الأهمّ] أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً [يعني عصيان الأهمّ]». انتهى.

وفيه: أنّ قولكم: «الأمر بالضدّين في آن واحد محال^(٢)» إن كان المراد منه استحالة الأمر بالجمع بين الضدين في آن واحد فهو صحيح؛ لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، لكن لا يلزم القول بالترتب الأمر بالجمع بين الضدّين، بل غاية ما يلزم من الترتّب الأمر بالضدّين يعني توجه خطابين متنافيين إلى المكلف في آن واحد من دون أن يكون مأموراً بالجمع بينهما.

(١) الكفاية ص ١٦٦ و ١٦٧.

(٢) ذكر الماتن رحمته أنّ قيد «في آن واحد» تارة يرجع إلى الأمر بالضدّين وأخرى إلى الضدّين والمحال هو الثاني، وتتضح هذه العبارة إذا تأملت الفرق بين قولهم: «الأمر في آن واحد بالضدّين محال» وبين قولهم: «الأمر بالجمع بين الضدّين في آن واحد محال».

فهو في آن واحد مأمور بأداء الدين وباللاتيان بالصلاة لكتّه ليس مأموراً بالجمع بينهما، وأيّ استحالة في توجه خطابين متنافيين طالما أنّ العبد غير مكلف بالجمع بينهما!؛

وأما أنّ الترتّب لا يستلزم طلب الجمع بين الضدّين فباعتراف أنّ الأمر بالمهمّ تارة يُقال بأنّه يصير فعلياً بمجرد ترك المهمّ ولو في الزمن الأوّل، فهنا يكون المكلف مطالباً في آن واحد باللاتيان بالأهمّ والمهمّ، باعتبار أنّه لو أطاع الأهمّ بعد ذلك سوف يكون مخاطباً باللاتيان بالمهمّ لتحقيق شرطه وهو عصيان الأمر بالأهمّ في أوّل أزمنة الامكان، فيكون العبد مكلفاً بالجمع بين الضدّين وهو محال^(١). لكنّ القائل بالترتّب لا يدّعي فعليّة الأمر بالمهمّ بمجرد عصيان الأهمّ في أوّل أزمنة إمكان اللاتيان به، بل فعليّة الأمر بالمهمّ بعد عصيان الأهمّ في جميع الأزمنة المزاحمة للأمر بالمهمّ، ففعليّة الأمر بالمهمّ تدور حدوثاً وبقاءً مدار عصيان الأمر بالأهمّ، فلم يطالب المكلف بالجمع بين الأهمّ والمهمّ أبداً^(٢).

وبيانه بالمثال: أنّه لو فرض وجود أمر ترتّبي بين أداء الدين والصلاة، وعصى المكلف وجوب أداء الدين، فسوف يصير وجوب الصلاة

(١) ومن تأمل عبارة الكفاية المنقولة يجد أن عمدة نظره إلى هذا الاحتمال مع أنّه غير مراد لأهل الترتّب.

(٢) وهذا معنى قولهم الأمر بالمهمّ مشروط حتّى بعد تحقّق شرطه، فلا يمكن أن يكون مطراداً ومنافياً للأمر بالأهمّ باعتبار أنّ شرطه ترك الأهمّ.

فعلياً لكن متى ما أراد المكلف أداء الدين فسوف ترتفع فعليّة وجوب الصلاة؛ لأنّ شرط فعليّتها عصيان الأمر بالأهمّ حدوثاً وبقاءً نظير الشرط المتأخّر^(١)، فلا يكون العبد مطالباً بالجمع بين أداء الدين والصلاة في أيّ وقت، فإنّه في ظرف امتثال الأمر بالأهمّ لا يكون مخاطباً بالمهمّ، وإذا عصى الأهمّ وتركه فالمولى يطالبه بتحصيل المهمّ بعدما أراد ترك الأهمّ ولم يطلب منه أن يجمع بين الضدّين، فإنّ مجرد توجيهه نحو الأهمّ يسقط الأمر بالمهمّ.

وبعبارة أوضح: إنّ إيجاب الجمع بين الضدّين يتمّ فيما لو طلب المولى إيقاع الضدّين خارجاً في عرض وأن واحد على وجه لو أمكن الجمع بينهما لكان كلّ منهما مطلوباً، وفي الترتب لا يكون المكلف مطالباً بالجمع بينهما في آن واحد وإن فرضنا امكان ذلك، باعتبار أنّ الاتيان بالأهمّ مسقط للأمر بالمهمّ.

إن قلت: لكن لو فرض عصيان كلا الأمرين للزم تعدّد العقاب، فمن ترك أداء الدين والصلاة في أوّل وقت الصلاة ثمّ مات - مثلاً - يعاقب على تركهما جميعاً، لعصيانه خطابين فعليين، مع أنّه لم يكن قادراً إلاّ على الاتيان بأحدهما خارجاً، فالعقاب عقاب على تكليف لا يطاق.

وهذا الأمر ينبغي أن يكون منبهاً لأهل الترتب على فساد دعواهم.

(١) بل هو عينه كما يظهر من السيّد الخوئي رحمته الله في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ /

قال في الكفاية^(١): «ثم لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد». انتهى.

لأجبت^(٢): إنّ فكرة الترتب على ما عرفت عبارة عن التكليف بالمهمّ في ظرف عصيان الأهمّ، فالعبد عند عصيانه الأهمّ قادر على الاتيان بالمهمّ، فالعقاب على ترك المهمّ كالعقاب على ترك الأهمّ عقاب على المقدور.

وبعبارة السيّد الخوئي رحمته^(٣): «إنّ استحقاق العقاب على عصيان تركه مورد تسالم من الكلّ، وإنّما الكلام في استحقاق العقاب على ترك المهمّ، مضافاً إلى استحقاق العقاب على ترك الأهمّ، ومن الضروري أنّ المهمّ في ظرف عصيان الأهمّ مقدور عقلاً وشرعاً، وإنّما لا يكون مقدوراً في صورة واحدة وهي صورة الاتيان بالأهمّ لا مطلقاً، وعليه فلا يكون العقاب على تركه محالاً». انتهى.

أقول: في بعض حالات الترتب من المستهجن تعدّد العقاب، فمثلاً لو غرق أمامك ألف ألف وكنتم قادراً على إنقاذ واحد منهم، وكان هناك

(١) الكفاية ص ١٦٨.

(٢) والمحقق النائيني رحمته لم يرتض تعدّد العقاب مع إيمانه بفكرة الترتب، فإنّه في ظرف عصيان الأهمّ لا يكون المطلوب إلاّ المهمّ وإن لم يسقط طلب الأهمّ بعد، والمطلوب الواحد لا يستتبع إلاّ عقاباً واحداً. ينظر: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٦٤.

(٣) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ / ص ٤٤٦.

أمر ترتبي بإنقاذ كل واحد منهم، فلو عصيت ولم تنقذ أحداً فهل يلتزم باستحقاق العبد ألف عقاب مع أنه لم يكن قادراً إلا على إنقاذ فرد واحد؟

قد يُقال: إنه في موارد الترتب مع كون الأوامر المترتبة من سنخ واحد، فإن العبد لا يعاقب إلا عقاباً واحداً من جهة أن العصيان لم يكن لأجل عدم انقاذ هذا الفرد أو ذاك، بل من جهة عدم امتثال الخطاب بحفظ النفس المحترمة التي مصداقها هذا الفرد أو ذاك الفرد.

نعم، في صورة كون الخطاب الترتبي شاملاً لخطابات مختلفة فلا استهجان في استحقاق عقاب متعدّد.

وبعبارة أكثر دقة: عصيان الأوامر الترتبية تارة يكون مضيعاً لملاكات متعدّدة وأخرى لا يكون مفوّتاً إلاً لملاك واحد مع كون باقي الملاكات فائتة على كل حال، ففي الصورة الثانية كما هو مثال انقاذ الغرقى حيث وعلى كل تقدير سوف لن ينجو إلاً شخص واحد، فهنا لا معنى لتعدّد العقاب ولو ترك المكلف الجميع؛ باعتبار أن العبد لم يفوّت على المولى إلاً ملاكاً واحداً، والمناطق في استحقاق العقاب ليس مجرد مخالفة الإنشاء بل تفويت الملاك أي أن العقوبة مترتبة على روح الحكم لا إنشائه.

وأما حيث يكون العبد مفوّتاً على المولى ملاكات متعدّدة لم تكن لتفوت لولا أن العبد قد عصى الأمر بالأهمّ والمهمّ معاً فهنا لا إشكال في

استحقاق تعدد العقاب، وذلك كما لو كان المولى لا يريد فعلاً إلاّ ملاك الأهمّ لكن عصيان العبد له أوجب إرادة ملاك المهمّ كما يقع كثيراً في العرفيات، فهنا وكما هو مشاهد في الخارج يعاقب المولى العبد على عصيانه باعتبار أن العبد هو الذي فوّت الملاكين لا أن أحد الملاكين كان فائتاً على كلّ تقدير.

هذا تمام الكلام بالنسبة لامكان الترتّب.

المقام الثاني: في وقوع الترتّب

بعدما ثبت إمكان الترتّب وعدم وجود أيّ مانع ثبوتي منه، يقع الكلام في الدليل على وقوع الترتّب بين الأحكام المتراحمة.

ذكر الماتن رحمته تبعاً لغيره^(١) من أهل الترتّب أن نفس دليل الامكان هو دليل الوقوع، وبيانه: أن المولى عندما خاطب العبد بأداء الدين والالتيان بالصلاة، فهذان الخطابان واجبا الامتثال فيما لو قطع النظر عن تزامهما، فالصلاة واجبة سواء أوجب أداء الدين أم لا، وأداء الدين واجب سواء أوجبت الصلاة أم لا، لكن وبعد التزام واستحالة الجمع بينهما يحكم العقل بلزوم تقديم الأهمّ عند الشارع؛ لقبح تقديم المرجوح على الراجح، والمفروض أن الدين هو الأهمّ فنحافظ على إطلاق دليله، ويكون وجوب

(١) ينظر: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٦٦، والمحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٤ /

غير المستقلات العقلية / مسألة الضدّ / الترتّب ٣٤٥

أداء الدين مطلقاً أي سواء أوجبت الصلاة أم لا، وسواء أراد العبد الاتيان بالصلاة أم لم يرد.

وأما وجوب الصلاة فلا يصحّ بقاؤه على إطلاقه وإلاّ للزم طلب الجمع بين الضدّين وهو محال كما عرفت، فلا بدّ من رفع اليد عنه؛ فإمّا أن نرفع اليد عن أصل دليل وجوب الصلاة كما يقول به المنكر للترتّب، وهو فعل لا مبرر له بعد أن لم يكن المزاحم لأداء الدين أصل وجوب الصلاة بل وجوب الصلاة في ظرف وجوب أداء الدين.

وإمّا أن نرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب الصلاة؛ إذ يكفينا لرفع التزاحم والتنافي في مقام الامتثال أن نرفع اليد عن هذا الاطلاق، فنحكم بوجوب الصلاة في صورة عدم أداء الدين أي عصيان الأهمّ؛ إذ الضرورات تقدّر بقدرها، وهذا هو معنى الترتّب.

وبعبارة أخرى: الصلاة بحسب إطلاق دليلها واجبة سواء أدت الدين أم لا، لكن بما أنّ أداء الدين واجب فعلي وهو الأهمّ فيجب تقديمه نرفع اليد عن سبب التزاحم، وسبب التزاحم ليس إلاّ إطلاق دليل الصلاة فيتقيّد وجوبها بصورة ما لو عصي الأهمّ.

فيكون وقوع الترتّب بين الأحكام المتزاحمة مدلولاً لدليلي الأمرين معاً الأمر بالأهمّ والمهمّ، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة، حيث لا تكون الدلالة مقصودة للمتكلم وحجّيتها من باب الملازمة العقلية، فتأمّل.

هذه خلاصة فكرة الترتب، وقد أرجع إلى الماتن رحمته إلى تقريرات المحقق النائيني رحمته الذي وضع مقدمات خمس لسدّ ثغور هذه الفكرة^(١)، وقد اهتمّ بها كثيراً الشهيد الصدر رحمته في بحوثه باعتبارها سبيل الخلاص الوحيد للفصل بين بابي التعارض والتزاحم، حيث أرجع تمام باب التزاحم إلى أوامر ترتيبية، وتفصيله في بحوث أعمق.

(١) ينظر: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٣٦ وما بعدها.

المسألة الرابعة

اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع:

اعلم أن هذه المسألة من أقدم المسائل العلميّة حيث جاء مضمونها في ضمن كلام لبعض أصحاب الأئمة عليهم السلام وهو الفضل بن شاذان (م ٢٦٠هـ) المعروف عنه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فقد نقل في الكافي كلاماً طويلاً عنه في حكم الطلاق في العدة، حيث قاس بعض العامّة جواز الطلاق في العدة على من خرجت من بيتها في ضمن هذه العدة، فكلّ منهما منهي عنه مع أنّ الصلاة لا تكون باطلة فالطلاق في العدة وإن كان منهيّاً عنه فهو محكوم بالصحة. قال رضوان الله تعالى عليه^(١): «وإنّما قياس الخروج والإخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذّهم فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار

(١) الكافي ج ٦ / ص ٩٤. ولأجل نقل الكليني رحمته الله كلام الفضل مع سكوته عنه استظهر أنّه من القائلين بجواز الاجتماع كما في القوانين ج ١ / ص ١٤٠.

وصلاته جائزة؛ لأن ذلك^(١) ليس من شرائط الصلاة؛ لأنه منهي عن ذلك^(٢) صلى أم لم يصل». إلى آخر كلامه زيد مقامه. فمن حكمه بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة استفيد أنه قائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، وقد ناقش الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٣) في صحة هذه الاستفادة.

وعلى كل، فقد انقسم الناس في هذه المسألة إلى طائفتين:

الأولى: وهي القائلة بجواز اجتماع الأمر والنهي كما يُنسب إلى أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان على ما تقدّم نقل عبارته، وعليه جماعة من محققي المتأخرين، كالمحقق الخوانساري وجمال الدين والسيد شارح الوافية والمحقق القمي وهو المنسوب إلى ظاهر السيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الذريعة على ما ذكره الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٤).

الثانية: وهي القائلة بالامتناع وهم أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا. قال الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٥): «بل عن جماعة منهم العلامة والسيد الجليل في إحقاق الحق والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك وصاحب التجريد الإجماع عليه، بل ادعى بعضهم الضرورة، وليس بذلك البعيد». انتهى.

(١) الدخول في الأرض المغصوبة، فعند الفضل لا تكون إباحة مكان المصلي من شروط الصلاة.

(٢) أي عن دخول أرض الغير من دون إذنه.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٦١٠.

(٤) م ن، ص ٦٠٩ و ٦١٠.

(٥) م ن، ص ٦٠٩.

وكانَّ هذه المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهة؛ إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد حتّى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال؛ لأنَّ التكليف هنا نفسه محال^(١)، وهو الأمر والنهي بشيء واحد.

الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال:

والفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال، كون المحالّية في الأوّل كامنةً في نفس التكليف والإنشاء لاستلزامه اجتماع الضدّين، حيث يكون الشيء الواحد مراداً للمولى ومكروهاً له في آن واحد، بخلاف التكليف بالمحال حيث لا محذور في إنشائه بل المحذور في عدم وجود قدرة للمكلف على امتثاله، وهو الذي قالت الأشاعرة بجوازه كتكليف العاصي بالترك مع كونه مجبراً على الفعل، أو كتكليف الانسان أن يطير إلى السماء من دون وسيلة، فهذا الإنشاء لا محالّية فيه بل المحال هو وقوع الفعل من المكلف في الخارج الذي نقول نحن باستحالته من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ولا يصدر مثله عن الحكيم.

ومن هنا قيل: إنّ الاستحالة في التكليف المحال ذاتيةٌ بخلاف التكليف بالمحال فلا استحالة ذاتيةٌ فيه، بل هي استحالة عرضيةٌ وبسبب دليل الحكمة.

وفي المقام فإنَّ الأمر والنهي لا يمكن أن يتوجها إلى موضوع واحد في آن واحد مع جدية كلِّ منهما؛ لاستلزامه أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً للمولى في آن واحد، وهو جمع بين الضدين، ولا يقول به أحد حتى الأشعري، فإنَّ التكليف المحال محال عند الجميع.

إذا فكيف صحَّ هذا النزاع من القوم. وما معناه؟

والجواب: أنَّ التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلا بدَّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة «الاجتماع»، «الواحد»، «الجواز». ثم ينبغي أن نبحت عما أضافه صاحب الفصول رحمته - مُحِقّاً - من قيد المندوحة لتصحيح النزاع. وعليه، فنقول:

١- الاجتماع: أي الالتقاء وهو إمَّا ضروري وإمَّا اتفاقي، والمراد هنا خصوص الالتقاء الاتفاقي كما لو كان بين متعلّق الأمر والنهي نسبة العموم والخصوص من وجه، وأمَّا لو كانت النسبة بينهما نسبة التساوي أو العموم والخصوص المطلق حيث الالتقاء ضروري في الجملة، فيدخل البحث في ضمن باب التعارض على ما يأتي توضيحه^(١) إن شاء الله تعالى.

وعلى كلِّ، فالالتقاء الاتفاقي لا يفرض إلاَّ حيث يتعلّق كلٌّ من الأمر والنهي بعنوان مغاير لعنوان الآخر بشرط أن لا يكون بين هذين العناوين نسبة

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٨٤، تحت عنوان: «الفرق بين بابي التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع».

التباين، بل أن يكون بينهما نسبة العموم من وجه بحيث يتفق في بعض الأحيان أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعان فيه، كما في مثال الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب حيث يتفق إلتقاء هذين العنوانين فيما لو أراد المكلف الصلاة في أرض مغصوبة، فحينئذٍ يجتمع ويلتقي الأمر والنهي في شيء واحد.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

النحو الأول: أن يكون اجتماعاً موردياً حيث يوجد في الخارج فعنان متغايران قد تقارنا في الوجود كما في صورة تقارن شرب الماء النجس مع دفع الصدقة الواجبة للفقير، فالموجود في الخارج فعنان مستقلان قد تقارنا في الوجود بأن تحققا في زمان واحدٍ أحدهما مصداق للواجب والثاني مصداق للحرام. ومن أشهر أمثلته اجتماع الصلاة الواجبة مع النظر المحرّم إلى الأجنبية، فهنا الصلاة فعل مستقلّ لا علاقة له بالنظر، والنظر فعل مستقلّ لا ينطبق على الصلاة.

فلو كان الاجتماع اجتماعاً موردياً فلا إشكال في جوازه، بل في الحقيقة لا اجتماع في البين، فإنّ الموجود في الخارج فعنان مستقلان أحدهما واجب والآخر محرّم، فحالهما حال ما لو فعل الواجب أولاً ثم ارتكب الحرام، فهنا لا يُحتمل القول بالامتناع بل الأوّل طاعة والثاني معصية، فكذلك ما لو تقارنا في الوجود بأن أتى المكلف بهما في زمان واحد، فالصلاة طاعة لأمرها والنظر عصيان لنهيه.

النحو الثاني: أن يكون الاجتماع اجتماعاً حقيقياً ولو بملاحظة النظر العرفي^(١) كما هو الحال في الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الصلاة التي عبارة عن القيام والركوع والسجود بعينها تصرف في الأرض المغصوبة، فالعرف لا يرى في الخارج إلا فعلاً واحداً قد انطبق عليه عنوانان. والاجتماع بين هذين العنوانين ليس ضرورياً بل هو اتفاقي قد يقع وقد لا يقع، فالفعل الواحد يكون مصداقاً للمأمور به ومصداقاً للمنهي عنه. فهل هذا الاجتماع جائز فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد عبر اتيانه بفعل واحد أم أنه محال فيقع التعارض أو التزاحم بين دليلي الأمر والنهي في هذا المورد؟

٢_ الواحد: وتفسير المراد من هذه الكلمة مبتدئ على ما تقدم في تفسير الاجتماع، فلو فسّر الاجتماع بمعنى التقارن في الوجود كما في الاجتماع الموردي فالمراد من الوحدة التقارن في الوجود يعني التحقق في زمان واحد.

وإن أريد من الاجتماع الاجتماع الحقيقي حيث يكون الفعل الواحد مصداقاً للعنوانين المأمور به والمنهي عنه، فالمراد من الوحدة الوحدة في الصدق والوجود في مقابل التعدّد بحسب الوجود كالنظر إلى الأجنبية والصلاة؛ فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر بخلاف الصلاة في المكان المغصوب، فإن نفس الحركات الصلاة من ركوع وسجود هي بعينها تصرف في مال الغير. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

(١) فلا إشكال في أن مورد الاجتماع واحد بنظر العرف، والكلام في أن العقل بحسب دقته هل يراها كذلك أم لا؟

ثم إنَّ الماتن رحمته أشار إلى أنَّ الوحدة بلحاظ جهة الاتحاد على قسمين؛ فتارةً تكون جهة الاتحاد الماهية الشخصية لكلا المتحدين كما في الحركات الخارجيّة الصادرة من زيد، فإنَّها تسمّى صلاة وفي نفس الوقت تسمّى غضباً، وجهة الاتحاد بينهما أنَّ كلاً منهما أفعال خارجيّة.

وأخرى تكون جهة الاتحاد الماهية الكلية سواء أكانت نوعيّة كما في اتحاد زيد وعمر في الانسانيّة أم جنسيّة كما في اتحاد الفرس والحمار في الحيوانيّة. ومثاله في المقام فرض الاتحاد الوجودي للكون الكلّي المنطبق عليه أنّه صلاة وغضب.

وهذا التقسيم للواحد لا أثر له في المقام، بل النظر في الوحدة إلى الوحدة في الوجود سواء أكانت جهة الاتحاد شخصيّة كما لو نظرت إلى نفس ما هو في الخارج أم كانت جهة الاتحاد كليّة، وبعضهم خصّ النزاع فيما لو كان الوحدة كليّة^(١).

ومما ذكرناه من أنَّ تمام المناط في الدخول في محلّ النزاع الوحدة الوجوديّة تعرف وجه خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام، فإنّ معنى الواحد بالجنس أنَّ أحد الوجودين غير وجود الآخر غايته أنَّ جنسهما واحد،

(١) ينظر: حقائق الأصول ج ١ / ص ٣٥٠، حيث نسب إلى العضي دعوى اختصاص النزاع بالواحد الشخصي، وأنّه لا إشكال في جواز الاجتماع فيما لو كانت جهة الوحدة كليّة. وبعضهم أوّل كلماته بما يتناسب مع الواحد بالجنس الآتي. والأمر سهل. لاحظ: مطارح الأنظار ج ١ / ص ٦٠٣.

كما في مثال السجود لله تعالى والسجود للصنم، فإنَّ الأوَّل مأمور به والثاني منهي عنه، ولا علاقة له بباب اجتماع الأمر والنهي؛ لأنَّ الأمر والنهي لم يجتمعا في واحد بل متعلِّق الأمر شيء ومتعلِّق النهي شيء آخر يباينه وجوداً.

قال السيّد الخوئي رحمته^(١): «المراد من الواحد في محلّ الكلام هو المقابل المتعدّد لا في مقابل الكلّي، بمعنى أنّ المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحد وليس بمتعدّد، بأن يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق المنهي عنه وإلاّ لخرج عن محلّ الكلام، ولا إشكال عندئذٍ أصلاً». انتهى.

٣- الجواز: ذكر الماتن رحمته أنَّ للجواز معانٍ أربعة^(٢):

المعنى الأوَّل: الجواز العقلي بمعنى الإمكان العقلي المقابل للممتنع عقلاً الذي يلزم من وجوده اجتماع النقيضين.

المعنى الثاني: الجواز العقلي بمعنى إمكان صدوره عن الحكيم، والمراد منه الإمكان الوقوعي بعد الفراغ عن الإمكان الذاتي.

المعنى الثالث: الجواز الشرعي المقابل للحرمة والوجوب.

المعنى الرابع: الجواز العقلي بمعنى الاحتمال العقلي المقابل للقطع.

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٦٦.

(٢) وهناك معانٍ آخر ذكرها الشيخ رحمته في مطارح الأنظار ج ١ / ص ٥٩٧ كالجواز مقابل للفساد، كما في قولهم: «يجوز بيع الفضولي»، ومقابل الغلط كما يُقال: «يجوز استعمال اللفظ في كذا».

والمراد من الجواز في العنوان أحد المعنيين الأولين، فنبحث عن الامكان الذاتي أو الوقوعي لاجتماع الأمر والنهي، ومن الممكن إرجاع الثاني للأول باعتبار اشتراكهما في الامتناع، فإنّ القبيح صدوره عن الحكيم لا يصدر عن الله تعالى. ولا معنى للبحث عن الجواز الشرعيّ لاجتماع الأمر والنهي أو الاحتمال العقلي لاجتماع الأمر والنهي كما هو واضح.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإنّ حاصل النزاع في المسألة يكون: أنه في مورد التقاء عنواني «المأمور به» و«المنهي عنه» في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟ ومعنى ذلك: أنّ الفعل الخارجي الواحد هل يجوز أن يقع مأموراً به ومنهياً عنه في آن واحد أم لا بل إمّا أن يكون مأموراً به أو منهياً عنه؟

مثلاً: الصلاة في الأرض المغصوبة فعل واحد خارجاً ينطبق عليه عنوان الصلاة من جهة الاتيان بوظائف المصلّي وعنوان الغصب من جهة صدق عنوان التصرفّ بالغير عليه، فهل يمكن أن يكون هذا الفعل الواحد مجمّعاً للأمر والنهي في آن واحد، أم أنه لا بدّ من ارتفاع أحدهما؟

وجه القول بالجواز:

والقائل بالجواز لا بدّ أن يستند في تصحيحه إمكان اجتماع الأمر والنهي إلى أحد رأيين:

الرأي الأوّل: أن يرى أن الحكم يتعلّق بالعنوان ولا يسري منه إلى المعنون أي أن المأمور به هو طبيعي الصلاة والمنهي عنه طبيعي الغضب، وهذا الفعل الخارجي غير مأمور به ولا منهي عنه، بل هو مصداق للمأمور به ومصداق للمنهي عنه، والحكم لا يتعلّق بالمصداق أبداً لا مباشرة ولا بواسطة سريّة للحكم من العنوان إلى المعنون.

وإذا كانت الأحكام متعلّقة بالعناوين ولا تسري منها إلى المعنونات، فلا إشكال في جواز وقوع فعل واحد مع كونه مصداقاً للمأمور ومصداقاً للمنهي عنه؛ إذ لا يلزم على هذا اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، بل الأمر متعلّق بطبيعي الصلاة والنهي متعلّق بطبيعي الغضب، والفعل الخارجي كما عرفت وإن كان مصداقاً لهما إلاّ أنّه غير مأمور به ولا منهي عنه.

الرأي الثاني: أنّه بعد الالتزام والتسليم بأنّ الحكم يتعلّق بالمعنون والمصداق الخارجي ولا يقف الحكم عند العنوان، فهذا الفعل الخارجي مأمور به ومنهي عنه في آن واحد، إلاّ أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون، فإنّ الفعل الخارجي وإن كان بحسب الظاهر - أي النظرة العرفيّة - واحداً إلاّ أنّه

بالنظر الدقيق العقلي اثنان، فإن تعدّد العنوان كاشف عن تعدّد حيثيات المعنوي فالمنطبق عليه أنه صلاة غير ما انطبق عليه عنوان الغضب.

وهذا نظير ما تقدّم في الاجتماع الموردي حيث قلنا بعدم ورود أيّ إشكال فيما لو كان اجتماع الأمر والنهي من الاجتماع الموردي كما هو الحال بالنسبة لاجتماع الصلاة مع النظر المحرّم إلى الأجنبية، فإن الصلاة واجبة والنظر إلى الأجنبية محرّم، والواجب غير المحرّم وجوداً.

وفي المقام فإن الواجب وإن كان عين المحرّم وجوداً إلاّ أنّ هذه الوحدة وحدة ظاهريّة باعتبار أنّ تعدّد العنوان كاشف عن تعدّد المصداق، فالواقع في الخارج صلاة مأمور بها وغضب، غايته أنّ كلا الفعلين قد اجتماعاً في واحد كما هو الحال في جميع صور الاجتماع الموردي، فهذه الحركات الخارجيّة صلاة ومأمور بها من جهة، وغضب ومنهي عنها من جهةٍ أخرى، فلم يجتمع الأمر والنهي في واحد حقيقة.

ومن هنا تعرف حقيقة مراد القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، فهو لا يريد أنّ الأمر والنهي قد اجتماعاً في واحد بل يريد تصوير أنّ الأمر والنهي قد اجتماعاً في المصداق مع كون المأمور به والمنهي عنه خصوص العنوانين، أو يريد تصوير اجتماع الأمر والنهي في الخارج لكن من قبيل الاجتماع الموردي لا الحقيقي، وإلاّ فلا إشكال في استحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد حقيقةً.

وجه القول بالامتناع:

إذا عرفت وجه القول بالجواز تعرف وجه القول بالامتناع، فإنَّ القائل بالجواز معترف باستحالة الاجتماع الحقيقي للأمر والنهي، فصور إمكان الاجتماع عن طريق تعلق الأحكام بالعناوين دون المعنونات أو أنَّ الحكم وإن تعلق بالمعنون إلاَّ أنَّ تعدُّد العنوان كاشف عن تعدُّد المعنون، فإذا أراد أحد القول بالامتناع لا بدَّ له أن ييطل كلا التصويرين فيبين كيف أنَّ الأحكام تتعلَّق بالمعنونات دون العناوين، وأنَّ تعدُّد العنوان لا يصير اجتماع الأمر والنهي من الاجتماع الموردي أي أنَّ تعدُّد العنوان لا يكشف عن تعدُّد المعنون.

ومن هنا كان المهمُّ في هذا البحث تنقيح هاتين الكليتين:

الأولى: في أنَّ الأحكام هل تتعلَّق بالعنوان أم بالمعنون، وعلى فرض تعلقها بالعنوان هل هناك سراية للحكم من العنوان إلى المعنون.

الثانية: أنه بعد التسليم بتعلُّق الأحكام بالمعنونات فهل أنَّ تعدُّد العنوان يكشف عن تعدُّد المعنون أم لا؟

والقائل بالجواز يكتفي باثبات إحدى الكليتين أعني تعلق الأحكام بالعناوين مع عدم السراية أو كاشفيَّة تعدُّد العنوان عن تعدُّد المعنون، وأمَّا القائل بالامتناع فلا بدَّ له من ابطالهما معاً، فإذا أبطلهما ثبت الامتناع؛ لبداهة بطلان اجتماع الأمر والنهي في واحد حقيقة.

ولقد أحسن صاحب المعالم رحمته في تحرير النزاع - وهو من القائلين بالامتناع - إذ عبّر بكلمة التوجه بدلاً عن كلمة الاجتماع، فقال^(١): «الحقّ امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد». وإلاّ فالاجتماع كما عرفت بديهي البطلان.

قال المحقق النائيني رحمته^(٢): «المشهور بين الأصحاب في عنوان البحث جعل محل النزاع هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذي جهتين وامتناعه.

ولكنّ الأولى أن يجعل عنوان البحث على وجه آخر، وذلك بأن يقال: إذا تعلق أمر ونهي بشيئين اتحدا في الخارج وجوداً وإيجاداً، فهل يوجب ذلك سراية كلّ منهما إلى ما تعلق به الآخر ليلزم سقوط أحدهما لامتناع اجتماع الحكمين المتضادّين في مورد واحد أو أن اتحاد الوجودين في الخارج لا يوجب السراية المذكورة فلا يلزم من ثبوت الحكمين فيه اجتماع الضدّين؟

وجه الأولويّة: أنّ العنوان المعروف يوهم أنّ القائل بالجواز لا يعترف بتضادّ الحكمين، فلذا يقول بجواز اجتماعهما، مع أنّ الأمر ليس

(١) المعالم ص ٩٣.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٢٥. وتابعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٦٠ و ٣٦١، حيث بيّن كيف أنّ النزاع لا يمكن أن يكون كبروياً.

٣٦٠ شرح أصول المفردات / ج ٣

كذلك، بل هو إنّما يدّعي الجواز لادعائه عدم لزوم اجتماع الحكّمين من اتحاد المتعلقين خارجاً، لا أنّه يدّعي جوازه بعد تسليم تحقّق اجتماعهما؛ ضرورة أنّ استحالة اجتماع الحكّمين بعد وضوح التضادّ بينهما لا تكاد تخفى على عاقل فضلاً عن فاضل.

فالنزاع إنّما هو في استلزام ثبوت الحكّمين وفعاليتها لاجتماعهما في شيء واحد وعدمه لا في جواز الاجتماع وامتناعه». انتهى.

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:

تعرض الماتن رحمته في هذه المبحث إلى الأمرين:

الأمر الأول: في أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية لا الفقهية أو الكلامية.

الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة الأصولية تدخل في ضمن غير المستقلات العقلية، مقابل من يقول بكونها من المسائل اللفظية.

والماتن رحمته قدّم البحث الثاني على الأول وأشار إشارة عابرة إلى الأمر الأول، ونحن نتابعه في البيان، فنقول: قد عرفت في أول هذا المقصد^(١) انقسام الدليل العقلي إلى ما يستقلّ به العقل وما لا يستقلّ به العقل، وأنّ المراد من غير المستقلات العقلية الدليل الذي يتألف من مقدمتين إحداهما شرعية والأخرى عقلية، نظير البحث عن قولهم: «مقدمة الواجب واجبة» فإنّها من غير المستقلات العقلية باعتبار أنّ إنتاجها وجوب المقدمة فرع ضمّ صغرى شرعية

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٦٢، تحت عنوان «أقسام الدليل العقلي».

وهي وجوب الواجب كالصلاة مثلاً، فيقال بعد ذلك: «ومقدّمة الواجبة واجبة»
فمقدّمة الصلاة واجبة.

والمراد بيانه هنا كيف أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي من غير
المستقلات العقلية، فقال عليه السلام: قد عرفت عند تحرير محلّ النزاع أنّه من المسلّم به
عند الجميع - أهل الجواز وأهل الامتناع - استحالة اجتماع الأمر والنهي في
واحد، يعني استحالة أن يكون الفعل الواحد مأموراً به منهيّاً عنه في آن واحد.
وقد عرفت أنّ عمدة النزاع أنّه لو انصبّ أمر على عنوان ونهي على عنوان
آخر، واجتمع هذان العنوانان في مصداق واحد خارجاً، فهل يكون هذا الفعل
الواحد مأموراً به منهيّاً عنه أم لا بل لا بدّ من أن يكون مأموراً به أو منهيّاً
عنه؟

من قال بكونه مأموراً به منهيّاً عنه حاول إخراج هذه الصورة عن
مسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فذكر بعضهم أنّ المأمور به عنوان
والمنهى عنه عنوان آخر ولا سراية للحكم من العنوان إلى المعنوي، فلم يجتمع
الأمر والنهي في واحد بل موضوع الأمر غير موضوع النهي.

وآخر اعترف أو سلّم بتعلّق الحكم بالعنوان ابتداءً أو سرايةً لكّنه ذكر
أنّ تعدّد العنوان كاشف عن تعدّد المعنوي، فهذا الفعل وإن كان بظاهره فعل
واحد إلاّ أنّه بالنظر الدقيق فعنان قد اجتمع فيهما الأمر والنهي نظير اجتماع
المورد.

وأما القائل بالامتناع فردّ كلا التقريبين، وذكر أنّ المسألة داخلة تحت كبرى «اجتماع الأمر والنهي في واحد» المسلم استحالته.

وعليه، فغاية هذه المسألة تنقيح صغرى كبرى عقلية مسلمة على تقدير دون آخر، فمن قال بامتناع اجتماع الأمر والنهي نقح صغرى «امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد»، ومن قال بالجواز أخرج المسألة عن صغريات هذه الكبرى البديهية.

إذا عرفت هذا، فتطبيقه في المقام أنّ القائل بالامتناع إذا رأى أمراً ونهياً شرعيين^(١) قد توجهها نحو وجود خارجي واحد، يجعل هذه الصغرى كبرى لقاعدة «امتناع اجتماع الأمر والنهي»، فينتج عنده لزوم ارتفاع أحد الحكمين عن الفعلية.

وصورته القياسية: إذا التقى عنوان المأمور والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار^(٢)، فإن بقي الأمر والنهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد، لكن اجتماع الأمر والنهي مستحيل، فبقاء فعلية كلا الحكمين معاً محال.

نعم، لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أحد السببين المتقدمين ففي الحقيقة نحن لم نقل باجتماعهما في واحد حقيقة بل إمّا لا اجتماع أصلاً كما لو كان الحكم متعلقاً بالعنوان دون المعنون وإمّا أنّ الاجتماع موردي، وبالتالي

(١) هذه هي المقدمة الشرعية المتبعة في كلّ غير المستقلات العقلية.

(٢) قيد بسوء الاختيار إشارة إلى ما يأتي من اعتبار قيد المندوحة في النزاع.

نكون قد بيّنا أنّ التقاء عنوانين: أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه ليس من صغريات تلك الكبرى المسلمّة أعني «امتناع اجتماع الأمر والنهي».

إن قلت: فهذه المسألة لا تنقح صغرى تلك الكبرى العقليّة «امتناع اجتماع الأمر والنهي» على كلا التقديرين، بل على خصوص تقدير الامتناع، وهذا قد يضرّ في جعلها من غير المستقلات العقليّة.

لقال ﷺ: لا يضرّ ذلك، بل هذا الأمر موجود في جميع ما ينقح صغريات المسائل، فقد عرفت أنّ تمام المقصد الأوّل كان عن تنقيح صغرى حجية الظواهر ومن أجل هذا سمّيت بالمسائل اللفظيّة، فبحثنا عن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة وبعض الجمل في المفهوم وهكذا، وهذه الظهورات تقع صغرى لكبرى «كلّ ظهور حجة» الآتي تنقيحها في المقصد الثالث إن شاء الله تعالى، لكن في بعض الأحيان لم تثبت ظهوراً كما هو الحال بالنسبة للجملّة الوصفية التي قلنا بعدم ظهورها في المفهوم، وهذا الشيء لا يخرجها عن كونها مسألة لفظيّة، بل يكفي أن تكون صغرى لكبرى حجية الظواهر على تقدير دون أخرى حتّى تجعل في ضمن المسائل اللفظيّة.

وقس عليه حال دلالة صيغة الأمر على الوجوب، فإنّ أحد الاحتمالات في المسألة دعوى الاشتراك اللفظي، وإذا قيل بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والاستحباب لن يبقى هناك ظهور بل إجمال مع عدم القرينة، وهذا المقدار لا يخرج تلك المسائل عن مباحث عالم الألفاظ.

اجتماع الأمر والنهي / في بيان أنها مسألة عقلية..... ٣٦٥

أقول: ذكر الماتن رحمته في خلاصة تقدّمت^(١) قبل الدخول في مسألة المستقلّات العقلية أنّ المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلّات أم شرعية كما في غير المستقلّات، وأنّ الصغرى دائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول.

وما ذكر سهل التطبيق في مسألة الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء، ومقدّمة الواجب واجبة، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي يقتضي الفساد، فهذه كبريات صغرياتها أوامر و نواهي شرعية.

وأما في المقام فقد عرفت من جميع ما تقدّم أنّ الكبرى ليس هي مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّ الامتناع مسلّم وأنّ تمام الكلام في هذه المسألة في بيان أنّ ما يذكر من أمثلة حيث يجتمع عنوانان في معنوي واحد هل هو من صغريات هذه الكبرى أم لا؟ فالبحث في تنقيح الصغرى، ولا تخفى المنافاة.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٦٦، تحت عنوان «الخلاصة».

في أن المسألة أصولية:

قد عرفت أن المناط في أصولية المسألة وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي، ووجه وقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعية باعتبار أنه على القول بالامتناع لن يحكم بفعليّة الأمر والنهي بل بثبوت أحدهما^(١)، بخلاف ما لو قيل بالجواز فإنه سوف يحكم بكون المجمع مأموراً به منهياً عنه.

وعلى كل، فلا ينبغي الاشكال في امكان جعل هذه المسألة كلامية^(٢) فيما لو لوحظ فيها جهة أخرى.

وقال الشيخ رحمته^(٣): «يظهر من بعضهم^(٤) أنّها من المسائل الكلامية ولم يظهر له وجه، فإنه يبحث في الكلام عن أحوال المبدأ والمعاد».

(١) بقاء أحد الحكمين مبني على دعوى تنقيح صغرى كبرى التزاحم كما يأتي من الماتن رحمته، أو مبني الدخول في باب التعارض مع ترجيح أحد الحكمين، وإلا فمع عدم المرجح فالمرجع هو الأصل العملي لمكان التساقل.

(٢) وأما كونها فقهية فبدعوى أن البحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن عوارض فعل المكلف وهي صحة العبادة في المكان المفصوب وفسادها. وفيه: أن البحث ليس عن الصحة والفساد بل هذا من لوازم ما ذكر. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٧٣.

(٣) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٥٩٣.

(٤) يعني به المحقق القمي على ما في القوانين ج ١ / ص ١٤٠.

إلى أن قال^(١) «نعم لو كان البحث من حيث صدوره عنه أي عن الصانع جلّ وعلا كأن يكون النزاع في فعله، كما يبحث في جواز إقدار الكاذب على فعل خارق للعادة كان له وجه».

إلى أن قال^(٢) «وقد يظهر من بعض آخر أن البحث فيها يرجع إلى البحث عن مقاصد الأصول^(٣) فإنّها يستنبط منها صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها.

وليس بشيء فإنّ الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم، بل التحقيق أنّ الصحة متفرّعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الأمر والنهي، وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والامتناع.

فهذه المسألة من مباني المسألة الأصوليّة^(٤) وهي وجود التعارض وتحقق التناقض بين الأدلة وعدمه، فالحكم الفرعي لا يترتب على هذه المسألة بدون توسيط.

(١) مطرح الأنظار ج ١ / ص ٥٩٣.

(٢) م ن، ص ٥٩٤.

(٣) أي أنّها أصوليّة كما ذكر الماتن رحمته.

(٤) يعني من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول أي من الأدلة التي يستند إليه عند بيان المسائل

الأصوليّة، وهو ما اختاره المحقق النائيني رحمته على ما في أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٢٨

والأولى أن يقال بأن البحث فيها إنما هو بحثٌ عن المبادئ الأحكامية^(١)، حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها: من ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدّمته، ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادّهما، كما تقدّم شطر من الكلام في ذلك في بحث المقدّمة، وذلك هو الوجه في ذكر العضدي له في المبادي الأحكامية كشيخنا البهائي^(٢). انتهى.

(١) وهي المسائل الباحثة عن حقيقة الحكم وماهيّته أو عن حالاته وعوارضه. وعندهم مبادئ لغوية وأخرى منطقية وثالثة تصوّرية. ينظر: عناية الأصول ج ١ / ص ٥ وما بعدها. والسيد الخوئي^{رحمته} كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٧٥ أنكر وجود مبادئ أحكامية، وذكر انحصار المبادئ في التصورية والتصديقية.

(٢) ينظر: زبدة الأصول ص ٦٢.

مناقشة الكفاية في تحرير محلّ النزاع:

قال في الكفاية عند بيانه الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي عن العباداة الفساد^(١): «إنّ الجهة المبحوث عنها فيها^(٢) - التي بها تمتاز المسائل - هي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى^(٣)؛ فإنّ البحث فيها في أنّ النهي في العباداة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها». انتهى موضع الحاجة.

(١) الكفاية ص ١٨٤.

(٢) يعني في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(٣) يعني مسألة اقتضاء النهي عن العباداة للفساد.

وحاصل ما ذكره بغض النظر عن طبيعة الفرق بين مسألة الاجتماع واقتضاء النهي للفساد^(١): أن تمام الكلام في مسألة الاجتماع حول أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ فمن قال بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون حاكم بجواز اجتماع الأمر والنهي، ومن قال بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون حكم بالامتناع.

وفهم الماتن رحمته - تبعاً لشيخه الأصفهاني رحمته^(٢) - أن صاحب الكفاية رحمته يرى تقيّد الموضوع بهذه الجهة، فنبحث في المقام عن صحة اجتماع الأمر والنهي الصلاة في الأرض المغصوبة - مثلاً - من جهة أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ فالبحث في مسألة الاجتماع ليس عن اجتماع الأمر والنهي مطلقاً بل عن اجتماعه بهذا القيد، فمسألة «تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون» حيثية تقييدية في المسألة، فهي جزء الموضوع أو قل تمام الموضوع المبحوث عنه في المقام.

وأشكل عليه - تبعاً لشيخه أيضاً - أنه تقدّم عند تحرير محلّ النزاع، أن القائل بالجواز يستند إلى أحد دليلين، فإمّا أن يستدلّ بتعلّق

(١) الذي يظهر من تمام كلمات المصنف رحمته وغيره من المحققين أن عمدة الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة اقتضاء النهي للفساد هو أن موضوع مسألة الاجتماع توجه النهي إلى عنوان غير عنوان المأمور به مع كون النسبة بين العنوانين هي نسبة العموم من وجه، وأمّا مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد فلا يوجد في موردها إلاّ عنوان واحد. وسوف يأتي توضيح أكثر لهذا عند الحديث عن النهي عن العبادة. ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٤١٥.

(٢) كما في نهاية الدراية ج ٢ / ص ٢٩٢ و ٢٩٣.

اجتماع الأمر والنهي / مناقشة الكفاية في تحرير النزاع ٣٧١
الأحكام بالعناوين وعدم سرايتها إلى المعنونات، وإما أن يستند إلى أن تعدد
العنوان موجب لتعدد المعنون.

وعليه، فمسألة «تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون» إحدى
الحيثيتين التعليليتين للقول بالجواز، ولا يكفي لمنكر إيجاب تعدد العنوان تعدد
المعنون دعوى الامتناع بمجرد هذا الانكار، بل لا بدّ له من إثبات أن
الأحكام تتعلق بالمعنونات إما ابتداءً أو سراية^(١).

ولا يخفى أن المناقشة ليست بلحاظ تعدد دليل القائل بالجواز وأن
دعوى تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون أحد دليلي الجواز فلا يصحّ حصر
البحث فيها، بل تمام نظر الماتن رحمته في المناقشة أن الآخوند رحمته في الكفاية قد
جعل هذه المسألة حيثية تقيديّة أي جزء الموضوع المبحوث عنه مع أنها
حيثية تعليلية، وإن فرض انحصار الدليل فيها.

ففرق كبير بين أن تقول: البحث في مسألة إجتماع الأمر والنهي
بقيد ومن جهة أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ وبين أن
تقول: البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي وأحد أدلة الجواز أن تعدد
العنوان يوجب تعدد المعنون. ففي الأوّل البحث مقيد وفي الثاني مطلق، وإن
كنا على كلا التقديرين لا بدّ لنا من تحقيق هذه القاعدة أعني «إيجاب تعدد

(١) والماتن رحمته مع أنه لا يرى كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون يرى إمكان اجتماع الأمر
والنهي.

العنوان تعدّد المعنون»؛ إذ لو كانت حيثيّة تقيديّة فالبحث عنها، ولو كانت تعليليّة فلم يبحث عنها في غير المقام فلا بدّ من ذكرها استطراداً باعتبارها من المبادئ التصديقيّة لمسألة اجتماع الأمر والنهي.

والمحصّل: أنّ تمام موضوع المسألة حول جواز اجتماع الأمر والنهي، وأمّا مسألة تعدّد العنوان وأيضاً تعلق الأحكام بالعناوين وسرايتها إلى المعنونات من المبادئ التصديقيّة والحيثيات التعليليّة التي لا يبحث عنها في علم الأصول إلاّ استطراداً بعد أن لم تكن منقّحةً في علم آخر.

قال المحقق الأصفهاني رحمته بعدما ذكر الفرق بين الحيثيّة التقيديّة والتعليليّة وأنّ المناط تعدّد القضايا كون الحيثيات تقيديّة^(١): «ومّا ذكرنا تبين أنّ اقتضاء تعدّد الوجه والعنوان لتعدّد متعلّق الأمر والنهي وعدمه وإن كان هو الباعث على عقد مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، لكنّه لا يتقيّد به موضوع المسألة، بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجواز والامتناع، وإن كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه والعنوان، ومناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه والعنوان». انتهى.

قيد المندوحة:

والمراد من المندوحة معناها اللغوي أعني كون المكلف في سعةٍ وفسحةٍ^(١) على نحو أمكنه الاتيان بالصلاة - مثلاً - في غير المغصوب، في قبال من لا يتمكّن من الاتيان بها إلاّ في المغصوب.

ولا يراد هنا مطلق الفسحة بل خصوص المندوحة والسعة في مقام الامتثال، فقد ذكر بعض العلماء أنّ النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي إنّما يتمّ فيما لو كان للمكلف مندوحة عن الجمع بين المأمور به والمنهي عنه في واحد، بأن كان متمكناً من الاتيان بالمأمور به من دون توجه النهي، ففي المثال المعروف أعني الصلاة في الأرض المغصوبة، تارةً يكون المكلف متمكناً من الاتيان بالصلاة خارج الأرض المغصوبة فله مندوحة في مقام الامتثال وأخرى لا مندوحة له كما لو توسّط الأرض المغصوبة مع ضيق الوقت.

(١) ينظر: مجمع البحرين ج ٤ / ص ٢٨٧. قال: «[ومنه قولهم] «إنّ من المعارض لمندوحة عن الكذب» أي سعة وفسحة، يعني أنّ في التعريض من الاتساع ما يفغي الرجل عن تعدّد الكذب». انتهى.

فإذا كان له مندوحة وصلّى المكلف في هذه الأرض المغصوبة بسوء اختياره يقع الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي.

وأما إذا لم يكن له مندوحة كما في صورة ضيق الوقت، فلا إشكال بينهم في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي^(١)؛ إذ تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً؛ لأنّه إذا فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم بين الأمر والنهي، والتكليف بالمتزاحمين من التكليف بما لا يطاق يعني التكليف بالمحال.

قال المحقق القمي ﷺ عند بيانه الدليل الأوّل على الجواز^(٢): «نعم لو فرض إنحصار تحقق الصلاة - مثلاً - في الدار المغصوبة فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع، فلا بدّ إمّا من الوجوب أو التحريم». انتهى.

(١) يظهر من الماتن ﷺ هنا أنّ الفرق بين وجود المندوحة وعدمها أنّه في صورة الجمع بين التكليفين بسوء الاختيار فالمندوحة موجودة، وإلاّ كما لو حبس المكلف في أرض مغصوبة فلا مندوحة.

وعليه، فالتوسّط بسوء الاختيار في الأرض المغصوبة حتّى ضاق وقت الصلاة من مصاديق المندوحة، فإنّ المكلف كان قادراً على عدم الدخول أو الخروج قبل ضيق الوقت. وسوف يأتي البحث عن هذه المسألة بالتفصيل وأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً.

(٢) القوانين ج ١ / ص ١٤٢.

وأصرح منه عبارة صاحب الفصول رحمته الذي قال ^(١): «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع، ومن ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره». انتهى.

وقد ناقش في هذا صاحب الكفاية رحمته فقال ^(٢): «إنه ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل ^(٣) بأن الإطلاق ^(٤) إنّما هو للاتكال على الوضوح؛ إذ بدونها ^(٥) يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهمّ في محلّ النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجّهاً بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه وأنّ تعدّد الوجه يجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع». انتهى.

(١) الفصول ص ١٢٤.

(٢) الكفاية ص ١٨٧.

(٣) كما تقدّم من عبارة الفصول.

(٤) يعني إطلاق كلمات الأصحاب.

(٥) أي بدون المندوحة.

وحاصله: أنه قد تقدّم أنّ النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي منحصر من جهة أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أم لا؟ فتمام الكلام منصبّ على هذه النكته ولا يهمننا تنقيح الامتناع لأيّ جهة أخرى.

وبعبارة أخرى، الكلام في أنّ اجتماع الأمر والنهي من التكليف المحال لكونه مصداقاً لاجتماع الأمر والنهي في واحد أم لا؟ وأمّا اعتبار المندوحة فينظر إليه بعد الفراغ عن امكانيّة اجتماع الأمر والنهي في عالم التشريع، لكون الاستحالة الناشئة من عدم اعتبار المندوحة استحالة في عالم الامتثال^(١).

(١) وممن ذهب إلى عدم اعتبار قيد المندوحة السيّد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٨٧ و ٣٨٨ حيث قال: «هذا التوهّم [يعني اعتبار المندوحة] خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً، والوجه في ذلك... أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في سراية النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر وبالعكس، وعدم سرايته، وقد سبق أنّ القول بالامتناع يرتكز على أحد أمرين:

الأول: كون المجمع في مورد التصادق والاجتماع واحداً.

الثاني: الالتزام بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

كما أنّ القول بالجواز يرتكز على أمرين هما: تعدّد المجمع، وعدم سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما هو الصحيح، ومن الواضح جداً أنّه لا دخل لوجود المندوحة في ذلك أبداً.

إلى أن قال ص ٣٨٩: «وقد تحصّل من ذلك: أنّه إذا كانت مندوحة للمكلّف في مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين معاً، لفرض أنّ كليهما فعلي في حقّه عندئذٍ بلا أيّة مزاحمة، وأمّا إذا لم تكن مندوحة فتقع المزاحمة بينهما، وعندئذٍ لا يمكن توجيه كلا التكليفين

وعليه، فهمّ الأصولي في هذه المسألة بيان جواز اجتماع الأمر والنهي من جهة أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أم لا، ولا يهّمنا دعوى الامتناع من أيّ جهة أخرى بعد أن كانت الحيثيّة حيثيّة تقيديّة كما عرفت في البحث السابق.

وبالجمله لا وجه لاعتبار المندوحة إلّا لأجل اعتبار القدرة في الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال، وهو محذور آخر، لا دخل له فيما هو المحذور في المقام من التكليف المحال.

وفيه: أنّه قد عرفت أنّ البحث في مسألة الاجتماع ليس بحثاً جهتياً أي ليس مقيّداً بالنظر إلى جهة محددة، بل مسألة إيجاب تعدّد العنوان تعدّد المعنون حيثيّة تعليليّة وأحد أسباب القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو جوازه، والبحث عن مسألة الاجتماع ينظر فيه إلى كلّ ما يكون مانعاً عن الاجتماع سواء أكان السبب سراية الأحكام من العنوانين إلى المعنونات مع كون تعدّد العنوان غير موجب لتعدّد المعنون وهو محذور في عالم التشريع أم كان السبب عدم وجود مندوحة، وهو محذور في عالم الامتثال.

معاً إليه، لأنّه من التكليف بالمحال، فلا بدّ إذن من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمة، فيقدّم أحدهما على الآخر لمرجّح إن كان، وإلّا فهو مخيّر بين أن يصرف قدرته في امتثال هذا وأن يصرف قدرته في امتثال ذلك، فعدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا أنّه يوجب عدم صحة النزاع فيها، كما هو ظاهر». انتهى.

قال المحقق الأصفهاني رحمته الله^(١): «قد مرّ أن حيثية تعدّد المعنون بتعدّد العنوان حيثية تعليلية للجواز وعدمه لا تقييدية مقومة للموضوع لثلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحة ليتمحض البحث في خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضادّ وعدمه. وجعلُ البحثُ جهتيّاً ومن حيث كذا - مع عدم مساعدة العنوان - غير صحيح». انتهى.

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة - كما ذكر الماتن رحمته - مشكلة التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم^(١)، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع، ولا بدّ من بيان الفرق بينها لتكشف جيّداً حقيقة النزاع في مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال: أنّ التعارض بين دليلين سببه التنافي بينهما، وهذا التنافي قد يكون بين دليلين متساويين كما في مثل: «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم كلّ عالم»، وقد يكون في صورة العموم والخصوص المطلق حيث يكون العامّ آيياً عن التخصيص كما لو ورد: «كلّ ظنّ لا يغني» و«بعض الظنّ يغني»، وقد يتحقّق التنافي فيما لو كانت النسبة هي العموم من وجه كما لو

(١) الفرق الأساسي بين بابي التزاحم والتعارض يكمن في أنّ التنافي تارةً يكون في مقام الامتثال وبلحاظ قدرة المكلف على الاتيان بكلا التكليفين وأخرى يكون في مقام التشريع بغض النظر عن المكلفين، فعلى الأوّل يقع التزاحم وعلى الثاني يقع التعارض. وهذا ما سوف يصرّح به الماتن رحمته في باب التعارض - أصول الفقه مج ٢ / ص ٢١٥، تحت عنوان «الفرق بين التعارض والتزاحم» - وما يذكر هنا من تفاصيل ترجع بالدقّة إلى ما يذكر هناك، لكن إدخال مسألة الاجتماع اقتضى مثل هذا البيان، والله العالم.

قيل: «كلُّ ما لا يؤكل لحمه نجس خرؤه» و«لا بأس بخرء الطير»، فيتنافيان في الطير الذي لا يؤكل لحمه.

والقدر المتيقن من التزاحم هو صورة ما لو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، ومسألة الاجتماع لا تقع إلاّ فيما لو كانت النسبة عموماً من وجه؛ باعتبار أنّ شرط هذه المسألة وجود عنوانين قد انطبقت اتفاقاً على مورد واحد.

وكما ترى، فحيث تكون النسبة بين الدليلين المتنافيين نسبة العموم من وجه يحتمل أن تكون المسألة داخلة في باب التعارض ويحتمل دخولها في باب التزاحم ويحتمل دخولها في مسألة الاجتماع، فاقضى ذلك التفرقة بين هذه المسائل الثلاثة.

وقبل بيان خلاصة ما ذكره الماتن رحمته في التفرقة لا بدّ من التمهيد بمقدّمة نفرّق فيها بين نحوين من أنحاء التعارض، فنقول: من المسلّم به كون التعارض عبارة عن تكاذب مدلولي الدليلين بحيث لا يمكن صدورهما من مشرّع واحد لاستلزامه التناقض المنزه عنه الحكيم، وهذا التنافي بين مدلولي الدليلين تارةً يكون في مرحلة المدلول المطابقي وأخرى في مرحلة المدلول الالتزامي.

مثال الأوّل: أن يرد عن المولى قوله: «أكرم كلّ عالم» ويرد عنه «لا تكرم أيّ عالم»، فالمدلول المطابقي للأوّل وهو وجوب الاكرام لكلّ العلماء ينافي المدلول المطابقي للدليل الثاني وهو حرمة الاكرام، وهذا هو المسمّى في كلمات الماتن رحمته بالتعارض بالذات أي بلحاظ المدلول المطابقي وبغض النظر عن وجود مدلول إلتزامي.

ومثال الثاني: حيث لا تنافي بين المدلولين المطابقين جميع موارد التنافي بين العامّين من وجه، كما لو ورد عن المولى قوله: «أكرم كلّ عالم» وورد عنه: «لا تكرم أيّ فاسق»، فإنّ المدلول المطابقي للدليل الأوّل - هو وجوب إكرام جميع العلماء - لا ينافيه المدلول المطابقي للدليل الثاني الحاكم

(١) هذا البحث جعله الماتن رحمته في وسط المسألة، ولعلّ تقديمه هو الأولى بعد أن لم يكن مفيداً في بيان أصل التفرقة بين هذه المسائل الثلاثة.

بجرمة إكرام جميع الفاسق، لكن إن اتفق اجتماع هذين الوصفين في زيد بأن كان عالماً فاسقاً، فالدليل الأوّل يثبت له وجوب الإكرام ومدلوله الالتزامي أنّ زيدا لا يحرم إكرامه، وهذا المدلول الالتزامي ينافي المدلول المطابقي للدليل الآخر المحاكم بجرمة إكرام الفاسق، وبالعكس فينافي المدلول الالتزامي لجرمة إكرام الفاسق المدلول المطابقي لوجوب إكرام العالم.

وقس عليه جميع صور التي تكون النسبة بين الدليلين هي نسبة العموم من وجه، فإنّ المفهوم والعنوان المأمور به غير العنوان المنهي عنه، فالمثبت له الوجوب غير المثبت له الحرمة، فلا تنافي على مستوى الدلالة المطابقيّة، لكن وبما أنّ لازم ثبوت حكم نفي ما عداه يقع التنافي على مستوى الدلالة الالتزامية.

وهذا هو المسمّى في كلمات الماتن رحمته بالتعارض والتنافي بالعرض^(١) أي لا في مرحلة المدلول المطابقي بل بلحاظ المدلول الالتزامي.

(١) يأتي بيان أكثر لحقيقة التعارض وأقسامه ومعنى التعارض بالعرض، ومثاله المعروف: التعارض بين دليلي وجوب صلاة الظهر وصلاة الجمعة مع العلم من الخارج بعدم وجوب إلاّ صلاة واحدة ظهر يوم الجمعة. ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ٢١٢، تحت عنوان «شروط التعارض».

اجتماع الأمر والنهي / الفرق بين بابي التعارض والتزام ومسألة الاجتماع ٣٨٣
في التفرقة بين المسائل الثلاثة:

وكيفما كان، فحاصل الفرق بين باب التعارض وصاحبيه على ما ذكر الماتن عليه السلام بعد وضوح كون التعارض عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين، أن المولى عند تشريعه الأمر والنهي تارةً يلحظ متعلق الأمر والنهي فانياً في مصاديقه فيكون المولى قد لاحظ تمام أفراد المتعلق حين الحكم، كما لو قال: «أكرم كل العلماء» حيث يفهم من مثل هذا اللسان أن المولى قد لاحظ جميع أفراد العلماء وحكم عليهم بوجوب الاكرام، وهو الذي أطلق عليه الماتن عليه السلام اسم العموم الاستغراقي^(١).

وأخرى لا يلحظ المولى متعلق أمره أو نهييه فانياً في أفراد بل يكون المطلوب لديه أصل تحقيق صرف الطبيعة سواء أكان تحقيقها بهذا الفرد أو ذاك، فلو قال المولى: «صل بين الزوال والغروب»، فإن أفراد الصلاة التي يمكن إيقاعها بين الحدين لا يكون منظوراً إليها كلاً على حدة بحيث تكون الصلاة أوّل الوقت واجبة وفي الوقت الثاني واجبة وهكذا، بل مطلوب المولى تحقيق صرف الطبيعة سواء أحققت بهذا الفرد أم ذاك، وهذا الذي سماه الماتن عليه السلام بالعموم البدلي.

(١) ونسب التسمية إلى بعضهم، ولم أتحققه إلا أن يكون نظره إلى أصل تقسيم العموم إلى استغراقي وبدلي، وقد تقدّم بيان هذه المصطلحات في العام والخاص.

فإذا كان المولى حين الحكم قد لاحظ متعلقه فانياً في الأفراد بنحو العموم الاستغراقي فسوف يقع بين الدليلين التعارض، وإلا فلا.

ووجه: حصول التعارض في الصورة الأولى دون الثانية، أنه لو كانت جميع أفراد الطبيعة ملحوظة عند الحكم فكأن الحكم قد انصب على هذا الفرد وذلك وهكذا، فسوف يكون للخطاب مدلول إلتزامي بلحاظ كل فرد فرد، فزيد العالم واجب الإكرام مطابقة ولا يحرم إكرامه إلتزاماً وهكذا باقي الأفراد، وهذا المدلول الإلتزامي يوجب التعارض بين الأمر والنهي، كما بيّناه عند تقسيم التعارض إلى ما بالذات وما بالعرض.

وأما في الصورة الثانية فلن يكون للفرد مثل هذا المدلول الإلتزامي، فلن تقع معارضة بالعرض فضلاً عن المعارضة بالذات.

وفي كل صورة يقع التعارض نلتجئ إلى أحكام باب التعارض من الترجيح والحكم بالتساقط على ما يأتي بيانه في باب التعارض، ولا معنى لدخول المسألة في باب التزاحم أو مسألة الاجتماع، فإن هاتين المسألتين فرع تنقيح الحجية الفعلية للدليلين، ومع التعارض يعلم بعدم الحجية الفعلية لأحدهما؛ لمكان التكاذب.

الفرق بين بابي التزاحم ومسألة الاجتماع:

هذا حاصل الفرق بين التعارض وغيره، وقد اتضح أن التزاحم أو مسألة الاجتماع إنما تفرض فيما لو كان المتعلق شاملاً لأفراده بنحو العموم البدلي لا الاستغراقي.

وإذا كان الأمر كذلك كما في خطاب «صلّ» و«لا تغضب»، فإذا صادف المكلف أن صَلَّى في أرض مغصوبة، فهنا تارة يكون له مندوحة وسعة فهو قادر على الاتيان بالصلاة خارج الغصب، وأخرى لا مندوحة له.

فإن لم يكن له مندوحة فالمسألة داخلة في باب التزاحم؛ لاستحالة التكليف بما لا يطاق على ما تقدّم بيانه في المسألة السابقة.

وإن كان له مندوحة تدخل المسألة في ضمن النزاع المذكور، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كان المكلف مطيعاً وعاصياً في آنٍ واحد، وإن قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي فأحدهما فعليٌّ ونرجع إلى باب التزاحم وأحكامه من ترجيح أقوى الملاكين^(١).

(١) كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله على ما في أجود التقريرات ج ٢ / ص ٣٤، وقد خالف السيد الخوئي رحمته الله في ذلك فحكم بدخول المسألة في كبرى باب التعارض كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٣٧٣.

هذا هو الحقّ الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفريق بين بابي التعارض والتراحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلّقي الخطابين - خطاب الوجوب وخطاب الحرمة - ويمكن استفادته من مطاوي كلماتهم وإن كانت عبارتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات الأعلام في وجه التفريق، ونذكر منها وجهان:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته

وبيانه بعبارة الماتن رحمته: أنّه تارة تُحرز وجود ملاك الوجوب في المأمور به وملاك الحرمة في المنهي عنه حتّى بعد الالتقاء، وأخرى لا نحرز بقاء الملاكين، فإن كان من الأوّل فالمسألة داخلّة في باب الاجتماع وإلّا فالتعارض.

والوجه في ذلك: أنّه لو كانت المسألة من باب الاجتماع فإنّ المأتي به مأمور به فعلاً منهي عنه فعلاً ففيه ملاك الأمر وملاك النهي، وأمّا إذا وقع بينهما تعارض وتكاذب فسوف يعلم بانتفاء أحد الملاكين، فإنّ ثبوت الملاك في المأمور به كان مسبباً عن الأمر وثبوت الملاك في المنهي عنه عن مسبباً عن النهي، فإذا عرفنا كذب أحد الدليلين عرفنا عدم ثبوت أحد الملاكين، فيتحقّق علم إجمالي بعدم وجود أحد الملاكين وبالتالي لا نحرز فعليّة الملاكين في مورد الاجتماع.

والمتحصل: أننا تارةً نحرز وجود مناط الحكمين في المجمع وأخرى لا، فعلى الأوّل تدخل المسألة في بابنا وإلاّ فهي من باب التعارض.

وما ذكره ﷺ مخالف لعبارة الكفاية الذي قال^(١): «أمّا بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أنّ المنط من قبيل الثاني [أي حيث لا يكون المنط في كلّ من الحكمين] فلا بدّ من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخير، وإلاّ فلا تعارض في البين» أي وإن لم نحرز أنّه من قبيل الثاني بل احتمال ذلك فلا تعارض؛ لاحتمال صدقهما معاً.

وعلى كلّ، فأصل مناقشة الماتن ﷺ للكفاية لا تتوقّف على تفسير كلماته، فإنّ الماتن ﷺ يرى أنّ الطريق الوحيد للفرقة هو ما تقدّم من الشمول بنحو العموم الاستغراقي فيقع التعارض بالعرض، وبين الشمول بنحو العموم البدلي فلا دلالة التزاميّة فلا معارضة في البين، فما ذكر في الكفاية إنّ أمكن إرجاعه إلى هذا فلا بأس وإلاّ فلا.

ثم حاول توجيه كلامه ﷺ بحيث يرجع إلى مسلكه، فقال: ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة^(٢)؛ لأنّه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهم الالتزاميّة لا يحرز^(٣) وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع،

(١) الكفاية ص ١٨٩.

(٢) على ما يذكره ينبغي أن يقوله: «بالجملة» لا «في الجملة».

(٣) الماتن ﷺ إمّا أن يكون من القائلين بتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقية في الحجية وإمّا أن

كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكلّ من الحكّمين في مورد الاجتماع، بل لا يمكن فقط بل لا بدّ من إحراز وجود مناط الحكّمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي، فإنّه وبناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها لا يكون المورد مشمولاً لدليل الأمر - مثلاً - إلا إذا كان مناط الأمر موجوداً فيه، وبما أنّه داخل في الإطلاق يستكشف من هذه الدلالة المطابقيّة وجود الملاك بالدلالة الالتزاميّة.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته

بيّن الماتن رحمته كلام المحقق النائيني رحمته في خمسة أسطر والموجود في أجود التقريرات^(١) ما يُقارب العشرين صفحة، ونحاول على سبيل الإجمال بيان لبّ ما ذكره المحقق المذكور.

الفرق بين الحيثية التعليلية والتقيدية:

هذا، وبعد أن كان أصل البحث مبتنياً على التفرقة بين الحيثية التعليلية والتقيدية لا بدّ لنا من بيان الفرق بينهما بكيفية مفيدة في المقام، فنقول: من البديهي أن انطباق عنوان - أي عنوان كان - على مورد محدّد لا بدّ له من مصحّح، وإلاّ فلماذا ينطبق الانسان على زيد دون هذا الجدار، ففي زيد مصحّح لانطباق عنوان الانسان عليه بحيث يكون هذا المصحّح هو الماتز بينه وبين الجدار.

وهذا المصحّح للانطباق تارةً يكون عين المنطبق عليه العنوان وأخرى يكون مجرد مصحّح للانطباق مع كون الانطباق على غيره، فمثلاً: عنوان العالم المنطبق على زيد مصحّح انطباقه وجود ملكة العلم عند زيد، لكن هذا المصحّح لم ينطبق عليه عنوان «العالم» بل انطبق عنوان العالم على ذات زيد، وأمّا عنوان البياض المنطبق على الجدار الأبيض فلم ينطبق على

(١) ينظر: أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٢٥ - ١٤٣، ولاحظ: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٣٩٧ وما

ذات الجدار بل انطبق على البياض الموجود على الجدار، فالذي صحح انطباق البياض على الجدار هو البياض الموجود عليه، والذي انطبق عليه عنوان البياض هو نفس ذلك المصحح، وإلاّ فالبياض ليس من حقيقة الجدار.

ومثال آخر عنوان «الضارب» المنطبق على زيد، فإنّ المصحح لهذا الانطباق هو صدور الضرب عن زيد والمنطبق عليه العنوان هو نفس زيد لا الضرب الصادر عنه، بخلاف عنوان «الطول» الصادق عليه فإنه غير صادق على نفس زيد بل على الطول الموجود فيه، فمصحح الانطباق وهو الطول عين المنطبق عليه العنوان.

وكلّما كان مصحح الانطباق غير المنطبق عليه العنوان، فهذا المصحح يسمّى بالحِيثِيَّة التعليليَّة باعتبار خروجه عن موضوع الحكم فهو مصحح محض، وكلّما كان مصحح الانطباق عين المنطبق عليه العنوان يسمّى بالحِيثِيَّة التقيديَّة باعتبار كونه جزء الموضوع المنطبق عليه الحكم.

عود لبيان تفرقة المحقق النائيني:

وإذا عرفت الفرق بين الحِيثِيَّة التعليليَّة والتقيديَّة، فقد قال المحقق النائيني رحمته: إنّه كلّما كانت الحِيثِيَّتَانِ في العامِّين من وجه حِيثِيَّتَيْنِ تعليليَّتَيْنِ دخلنا في باب التعارض؛ لأنّ الحكمين قد تعلّقا بواحد، فإنّ المنطبَقَ عليه الحكم هو نفس الذات لا مصحح الانطباق، فالذات أو الفرد أو المصدق هو المأمور به المنهي عنه.

اجتماع الأمر والنهي / الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع ٣٩١

وكَلَّمَا كانت الحَيْثِيَّتَانِ فِي الْعَامِّينِ مِنْ وَجْهٍ حَيْثِيَّتَيْنِ تَقْيِيدِيَّتَيْنِ خَرَجْنَا عَنْ بَابِ التَّعَارُضِ وَدَخَلْنَا فِي بَابِ التَّزَاحُمِ مَعَ عَدَمِ الْمُنْدُوحَةِ وَمَسْأَلَةِ الْجَمْعِ مَعَهَا؛ لِأَنَّ الْمُنْطَبِقَ عَلَيْهِ الْأَمْرَ غَيْرَ الْمُنْطَبِقَ عَلَيْهِ النَّهْيَ، فَإِنَّ الَّذِي انْطَبَقَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْمَأْمُورِ بِهِ هِيَ الْحَيْثِيَّةُ الْمَصْحُوحَةُ لِلصَّدَقِ لَا نَفْسَ الْمَجْمَعِ، وَالَّذِي انْطَبَقَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ هِيَ الْحَيْثِيَّةُ الْمَصْحُوحَةُ لِلصَّدَقِ لَا نَفْسَ الْمَجْمَعِ، فَلَمْ يَجْتَمِعِ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ حَقِيقَةً فِي الْخَارِجِ فَلَا يَقَعُ التَّكَادُبُ بَيْنَ مَدْلُولِي الدَّلِيلَيْنِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ غَيْرَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ.

وَأَشْكَلُ الْمَاتِنِ ﷺ عَلَيْهِ: بِأَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ تَمَامَ الْمَنَاطِ فِي دُخُولِ الْمَسْأَلَةِ فِي بَابِ التَّعَارُضِ هُوَ وُجُودُ مِثْلِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ الْإِتْرَامِيَّةِ عَلَى نَفْيِ وُجُودِ حَكْمٍ آخَرَ فِي مَوْرِدِ الْجَمْعِ، وَيَعْرِفُ ذَلِكَ فِيمَا لَوْ كَانَ الشُّمُولُ بِنَحْوِ الْعُمُومِ الْإِسْتِغْرَاقِي.

وعليه، ففي الحَيْثِيَّتَيْنِ التَّقْيِيدِيَّتَيْنِ إِنْ وَجَدْتَ مِثْلَ هَذِهِ الدَّلَالَةِ الْإِتْرَامِيَّةِ وَقَعَ التَّعَارُضُ.

أقول: يظهر من كلمات المحقق النائيني ﷺ أَنَّهُ كَلَّمَا كانت الحَيْثِيَّةُ حَيْثِيَّةً تَقْيِيدِيَّةً فَالتركيب انضمامي كما في تَرْكَبِ الحَائِطِ مِنَ الْحِجَارَةِ، وَكَلَّمَا كانت الحَيْثِيَّةُ تَعْلِيلِيَّةً فَالتركيب حقيقي اتحادي كما تَرْكَبُ الْإِنْسَانُ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ، وَإِذَا كانت التَّرْكِيبُ اتحادياً فَلَا إِشْكَالَ فِي تَحَقُّقِ دَلَالَةِ إِتْرَامِيَّةٍ وَإِذَا كان التَّرْكِيبُ انضمامياً فَلَمْ نَتَصَوَّرْ وَجْهًا لِتَحَقُّقِ مِثْلِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ.

وعلى كلِّ فلو أشكال الماتن رحمته على ما ذكره كلا العلمين بأنَّ الطريق الذي سلكه أسهل وأوضح في بيان الفرق لكان أولى.

وفي الختام نبّه الماتن رحمته على وجود مناقشة في صورة كون الحيثيّة تعليليّةً يطول شرحها ولا يهّمّ التعرّض لها الآن، وأنّ في الذي ذكره الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدئ.

الفرق بين المصدوق والمصدق:

قوله رحمته ص ٣٨٥ في الهامش: «إنّما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن. . .». نبّه رحمته في هذا الهامش على أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ تمام الكلام حيث يراد التفرقة بين التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع بعدما فرضنا الحاجة إلى هذه التفرقة فيما لو كانت النسبة عموماً من وجه، فهذه النسبة إنّما تفرض فيما لو كان الاجتماع بين العنوانين اجتماعاً حقيقياً لا موردياً، حيث يكون الفعل الواحد مجمعاً للعنوانين وإلاّ فلو كان الاجتماع موردياً فالنسبة ليست عموماً من وجه بل هي من التباين، فإنّ العنوان الأوّل قد انطبق على غير ما انطبق عليه العنوان الثاني، نسبة العموم من وجه إنّما تفرض فيما لو كان الفرد مصادقاً لعنوانين.

الأمر الثاني: وهو في الإشارة إلى اصطلاح نسبه إلى صاحب الأسفار، وهو للتفرقة بين المصدوق والمصدق، وحاصله: أنّ انطباق الكلّي

اجتماع الأمر والنهي / الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع ٣٩٣

على الفرد الخارجي تارةً يكون انطباقاً حقيقياً وأخرى انتزاعياً، وذلك بملاحظة الجامع بين الأفراد فإنه تارةً يتحد معها في الماهية وأخرى يغايرها ماهيةً، فالإنسان المنتزع من زيد وعمرو وبكر وغيرهم جامع حقيقي، باعتبار أن مفهوم الإنسان إنسان.

وأما النسبة - مثلاً - فهي مفهوم اسمي يتصور له معنى استقلالي بغض النظر عن وجود أي نسبة خارجية وأما مصاديق هذه النسبة فهي معانٍ حرفية ربطية لا توجد في الخارج بعيداً عن طرفيها، فالنسبة جامع انتزاعي لهذه المصاديق. وقس عليه مفهوم الحرف؛ فإن الحرف اسم ويُخبر عنه بأنه لا يُخبر عنه بخلاف مصاديق الحرف، وأيضاً مفهوم الجزئي فإنه كلي ينطبق على كثيرين بخلاف مصاديق الجزئي كما بين ذلك في المنطق في بحث العنوان والمعنون^(١).

ومن هنا يقال: إن كان الجامع جامعاً حقيقياً فانطباق الكلي على فرد من انطباق الكلي على مصداقه، وإن كان الجامع انتزاعياً فهو من انطباق الكلي على مصدوقه.

وأما قوله في ص ٣٨٦ في تنمة الهامش: «وأراد بالمصداق النحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة إلى معنونه» فاشتباه، والصحيح: «وأراد

(١) ومن الأمثلة التي ذكرها الوجود، وهو مبتدئ على أصلته فيما أنه منشأ الأثر فيستحيل أن يحضر إلى الذهن، وإلا لكان مفهوم النار كالنار الخارجية محرقة.

بالمصدق» كما لا يخفى على من قرأ أوّل العبارة، على أنه أتمّ العبارة بقوله: «وأراد بالمصدق فرد الكلّي» فكيف يراد بالمصدق المعنون الصرف وفرد الكلّي؟!

ومن جميع ذلك تعرف مراده رحمته من قوله: «إنّ العموم من وجه إنّما يفرض بين متعلقي الأمر والنهي فيما إذا العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواء أكان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلّي وفرده» أي حيث يكون الكلّي عين المصدق خارجاً ولا فرق بينهما إلّا في سنخ الوجود، فمفهوم الانسان إنسان في الذهن وزيد انسان في الخارج، بخلاف علاقة العنوان مع معنونه، فإنّ العنوان يغير معنونه بالسنخ كما هو الحال في كلّ مصدوق مع كليّه.

ثمّ إنّ الماتن رحمته قد ذكر أنّ هذه التفرقة سوف يستفاد منها عند بيان المختار، ولعلّ نظره إلى ما يأتي عند بيان مسألة: «تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون» حيث يذكر أنّ العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة^(١)، لكن سوف يأتي أنّ المختار عنده رحمته لا يتوقّف على تنقيح هذه القاعدة فهو يرى الجواز وإن لم يكن تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون.

الحقّ في المسألة:

بعدها قدّمنا من تحرير النزاع وبيان موضعه، نقول: الحقّ في المسألة الجواز، وقد ذهب إليه جمع من المحققين المتأخرين، وقد تقدّم نقل الأقوال في أوّل هذه المسألة فلاحظ.

هذا، وقد عرفت أنّ القائل بالجواز لا بدّ له من سلوك أحد طريقتين:

الطريق الأوّل: أن يكون قائلاً بتعلّق الأحكام بالعناوين مع عدم سراية الحكم من العنوان إلى المعنون.

الطريق الثاني: أنّه بعد التسليم بالسراية أن يكون قائلاً بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون.

والماتن عليه السلام يريد في المقام سلوك الطريق الأوّل، وأنّ الأحكام متعلّقة بالعناوين ولا يسري منها الحكم إلى المعنون، فلا ضير في اجتماع الأمر والنهي في واحد بعد أن كان الاجتماع من قبيل الاجتماع الموردي، فإنّ

متعلّق الأمر كالصلاة - مثلاً - غير متعلّق النهي كالغضب، وقد صودف اجتماعهما في زمن واحد في وجود واحد.

وبيان أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين ولا تسري منها إلى المعنونات في ضمن أمور ثلاثة مترتبة:

الأمر الأوّل: أنّه لا إشكال عند الجميع في عدم كون الخارج مباشرة هو متعلّق الحكم، فالمولى عندما يوجب الصلاة - مثلاً - لا يتعلّق حكمه بالصلاة الخارجيّة، بل يتعلّق حكمه بعنوان الصلاة يعني بالصورة الذهنيّة للصلاة.

ووجه استحالة تعلّق الحكم بالمعنون يعني بالخارج: أنّ الحكم كالوجوب عبارة عن بعث المكلف نحو تحصيل الفعل، وهذا البعث ناشئ عن تصوّر المولى لمصلحة الفعل فيتعلّق شوق المولى بأن يحصل المكلف هذا الفعل في الخارج فيحكم بلزومه، فالحكم يتعلّق بعين ما تعلّق به الشوق، وبما أنّ الشوق يستحيل أن يتعلّق بالمعنون مباشرة فكذلك الحكم.

أمّا أنّ الشوق يستحيل أن يتعلّق بالخارج فيمكن بيانه بأحد دليلين:

الدليل الأوّل: أنّ الشوق إذا تعلّق بما هو موجود في الخارج فإنّما أن يتعلّق به حال وجوده في الخارج وإمّا أن يتعلّق به حال عدمه، فعلى

الأول يلزم من البعث إليه تحصيل الحاصل، فإن المشتاق إليه إن كان متحققاً فكيف يشتاق المولى إلى تحقيقه.

وعلى الثاني يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، فإن الشوق من الصفات ذوات الاضافة التي لا تتشخص في الخارج إلاّ بعد وجود متعلّقها كالعلم المتوقّف في تحقّقه على وجود المعلوم، وإذا تعلّق الشوق بأمر معدوم، فهذا المعدوم هو المقوّم لوجوده، ومن الواضح استحالة تقوّم الموجود بالمعدوم.

الدليل الثاني: أن الشوق من الأمور النفسية وما كان موطنه عالم النفس لا يتقوّم بما هو موجود خارجاً، نظير العلم والخيال والوهم والارادة المتقومة بالصور الذهنية المعلومه والمتخيلة والموهومة والمرادة، ولا تتعلّق هذه الصفات بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينية الخارجية.

وبعبارة أخرى: التكليف - يعني الاعتبار - من الأمور الذهنية، وينبغي أن يكون العرض ومعرضه متسانحين في الوجود، فلا يتقوّم ما هو موطنه الذهن بما هو موجود في الخارج ولا عكس.

توضيح لحقيقة متعلق الشوق:

بعدما اتضح أن الشوق كالعلم يتقوم ويتعلق بالصور الذهنية، يريد الماتن رحمته الإشارة إلى مسألة مذكورة في الفلسفة وهي في التفريق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، فقد ذكروا هناك أنه في العلم المحصولي الحاضر لدى الذهن صورة الشيء لا نفسه، فالعلم يتعلق أولاً وبالذات بهذه الصورة الذهنية الكاشفة عن الواقع الخارجي، وهذا الواقع الخارجي المنكشف بهذه الصورة هو المسمى بالمعلوم بالعرض.

فالعلم يتعلق أولاً وبالذات بالصورة الذهنية وثانياً وبالعرض وباعتبار كاشفية الصورة عن الخارج بالواقع الخارجي.

وفي الشوق الأمر كذلك فإن الشوق بعد أن كان من الصفات ذوات الاضافة التي توجد إلا بعد وجود ما تتعلق به، فالشوق لا يتحقق إلا مع وجود مشتاق إليه، فإن المشتاق إليه أولاً وبالذات هي الصورة الذهنية ويتعلق الشوق ثانياً وبالعرض بالخارج.

أو قل: كما أن العلم يتعلق أولاً وبالذات بالعنوان وثانياً وبالعرض بالمعنون، كذلك الحال في الشوق فإن متعلقه أولاً وبالذات هو العنوان ويتعلق بالمعنون ثانياً وبالعرض، باعتبار كاشفية العنوان عن المعنون ومرآيته للواقع الخارجي.

نعم، وبما أن الشوق لا يتعلّق بما هو موجود من كلّ الجهات وإلاّ للزم تحصيل الحاصل كما عرفت، فإنّ الشوق يتعلّق بما له جنبه الوجدان وله جنبه فقدان، فالمشتاق إليه موجود في نفس المشتاق كصورة ذهنيّة ومعدوم في الخارج، ومن هنا صح أن يُشتاق إليه، ومعنى الشوق إليه: الرغبة في إخراجه من حدّ الفرض والتقدير - كصورة ذهنيّة - إلى حدّ الفعلية والتحقيق في الخارج.

وقد عرفت أن الطلب والحكم يتعلّق بنفس ما تعلّق به الشوق، فالمطلوب أولاً وبالذات هي الصورة الذهنيّة والمطلوب ثانياً وبالعرض هو الوجود الخارجي، وتكون حقيقة الطلب تعلّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية الخارجية والتحقيق.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل حيث تبين أن الأحكام تتعلّق بالعناوين، وقد تبين في ضمنها الأمر الثاني كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: أن الحكم وإن كان متعلّقاً بالعنوان لكن لا يراد من ذلك أن العنوان بما هو مفهوم ذهني قد تعلّق الطلب به، بل بما هو مرآة عن الخارج؛ فإنّ المصلحة التي صححت تعلّق الحكم بهذا العنوان إنّما تترتب على العنوان بوجوده الخارجي يعني على المعنوي، والأثر المرتقب من طلب هذا العنوان يترتب عليه بوجوده الخارجي لا بما هو مفهوم، فالمطلوب في قوله: «صلّ» إيجاد الصلاة في الخارج لا إيجاد صورة الصلاة في الذهن.

والحاصل: وكما عرفت في الأمر الأوّل فإنّ الطلب يتعلّق أولاً وبالذات بالعنوان لكن بما هو مرآة عن الخارج بحيث يكون الخارج هو متعلّق الطلب ثانياً وبالعرض.

وعليه، فالحكم والطلب - مثلاً - يتعلّق بالعنوان حال وجوده الذهني لا بما هو مفهوم وموجود ذهني، أي يتعلّق الحكم بالعنوان باعتباره مرآة عن المعنوي وفانياً فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به، أي أنّ الغرض من الحكم وإن كان مترتباً على الوجود الخارجي إلاّ أنّ الحكم قد تعلّق بالعنوان الكاشف عنه، فالتخلية عن الوجود الذهني باعتبار ترتّب الآثار في الخارج عين التحلية باعتبار أنّ تعلّق الحكم بالعنوان والصورة الذهنيّة.

الأمر الثالث: أنّه بعدما عرفت كون الأحكام متعلّقة بالعناوين بما هي مرآة عن الخارج، يريد الماتن رحمته هنا أن يبيّن أنّ هذه المرآيّة للعنوان لا تصحّ سراية الحكم إلى المعنوي، فالحكم يبقى متعلّقاً بالعنوان ولا يسري منه إلى المعنوي.

وبيانه: أنّه قد يُقال بأنّ الأحكام وإن كانت متعلّقة بالعنوان إلاّ أنّ تعلّقها بالعنوان - كما تقدّم - بما له من مرآيّة عن الخارج، فالمراد حقيقة للمولى هو المعنوي لا العنوان وإنّما وسّط العنوان باعتبار استحالة تعلّق الحكم بالمعنوي مباشرة، فالأحكام وإن كانت متعلّقة بالعناوين إلاّ أنّ الحكم

اجتماع الأمر والنهي / الحق في المسألة ٤٠١
يسري منها إلى المعنون، فيتعلّق الأمر بها ولا يمكن تصحيح اجتماع الأمر والنهي عن هذا الطريق الأوّل.

وفيه: أنّ استحالة تعلّق الحكم بالمعنون كانت إمّا من جهة استحالة تقوّم الموجود بالمعدوم ولزوم طلب تحصيل الحاصل وإمّا من جهة أنّ ما كان موطنه الذهن لا يتعلّق بما هو موجود في الخارج، وكلا المحذورين لا يرتفعان بمجرد توسيط العنوان بين الحكم والمعنون على أن يكون المعنون قد تعلّق به الحكم حقيقة كما هو معنى السراية، فإنّ الاستحالة قد نشأت من تعلّق الحكم بالمعنون حقيقة مطلقاً سواء تعلّق به الحكم مباشرة أم تعلّق أولاً بالعنوان ثم تعلّق ثانياً بالمعنون حقيقة؛ إذ يلزم على كلا التقديرين ما عرفت من المحاذير.

ومنشأ الاشتباه في المقام أنّ مدّعي السراية قد اختلط عليه ما هو مصحّح للتعلّق وما هو المتعلّق حقيقة. فإنّ كاشفيّة العنوان عن المعنون هي التي صححت تعلّق الحكم بالعنوان إلّا أنّ ذلك لا يعني تعلّق التكليف بنفس مصحّح التعلّق أعني المعنون لكي تدّعي السراية، فإنّ الحكم قد تعلّق بالعنوان أولاً وبالذات وبالمعنون ثانياً وبالعرض، ومعنى «بالعرض» أنّ التعلّق ليس حقيقياً، فلا معنى لدعوى السراية.

ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الأصول والفلسفة، باعتبار أنّ فناء العنوان في المعنون يوقع الاشتباه والخلط فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

فمثلاً: يذكر في الفلسفة في مسألة الوجود الذهني حيث استشكل على وجود الماهيات بأنفسها في الذهن، بأن لازمه كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً؛ فإن الصورة العلميّة كيف نفساني والكيف عرض، فعلمنا بالجواهر الخارجي إن كان كيفاً فكيف يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً؟! بل يلزم أن تدخل جميع المقولات تحت مقولة الكيف.

والجواب: أن جميع الصور الذهنيّة كيف بالحمل الأولي وبما هي عنوان، وجوهر أو كيف أو أين وهكذا. . . بالحمل الشائع وبما هي معنونات.

وإذا عسر عليك تفهّم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال «الحرف» الذي تقدّم التمثيل به في المنطق^(١)، حيث قيل: «الحرف هو ما لا يخبر عنه»، فإنّ الذي لا يخبر عنه مصداق الحرف يعني المعنون وإلاّ فمفهوم الحرف كعنوان مفهوم اسمي أخبرنا عنه في هذه العبارة بأنّه لا يخبر عنه، فباعتبار هذه المرآتيّة للمعنونات حكمنا على العنوان بما هو من أحكام المعنون، ومجرّد هذه المرآتيّة لا تصحح لك أن تجعل أحكام العنوان هي عين أحكام المعنون أو بالعكس.

وعليه، ففي قولنا: «الحرف لا يخبر عنه» نكون قد أخبرنا أولاً وبالذات عن الحرف كعنوان بأنّه لا يخبر عنه، وأمّا المعنون فهو مخبر عنه

اجتماع الأمر والنهي / الحق في المسألة ٤٠٣

ثانياً وبالعرض، ومصحح الحكم على الحرف كعنوان ومفهوم اسمي بأنه لا يُخبر عنه هي مرآتيته وفناؤه في الحروف الحقيقية يعني في المعنون.

فاتضح جلياً كيف أن دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات أي حقيقة من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض؛ فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجْعول موضوعاً شيء آخر.

توجيه لدعوى السراية:

بعدما عرفت أن الحكم يتعلّق أولاً وبالذات بالعنوان، وأنّ المصحّح لتعلّق الحكم بالعنوان هي مرآتيته عن المعنون فقد يكون مراد القائل بالسراية سراية الحكم من العنوان إلى المعنون ما يرجع إلى هذا المعنى وأنّ الغرض من الحكم والبعث والانشاء متعلّق بالمعنون حقيقة دون العنوان.

هذا كلام لا غبار عليه باعتبار ما عرفت من أن منشأ الآثار هو المعنون دون العنوان، لكن مثل هذا الشيء لا يفيد رفع دليل جواز اجتماع الأمر والنهي، فإنّ ترتّب الأثر على المعنون شيء وكونه متعلّق بالحكم حقيقة شيء آخر، ومجرد تعلّق الغرض به لا يصيّرهُ متعلّقاً للحكم؛ لِمَا عرفت من استحالة تعلّق الحكم بالمعنون مطلقاً ولو بتوسّط العنوان.

وهذا نظير العلم، فإنّ المعلوم أولاً وبالذات هي الصورة الذهنيّة والمصحّح لصدق عنوان العلم على هذه الصورة كاشفيّتها عن الخارج، وفناء العنوان في المعنون هو الذي قد يخيّل لنا حضور نفس هذا الواقع الخارجي إلى الذهن، مع أنّ الحاضر إلى الذهن صورته لا نفسه، ومتعلّق العلم هذه الصورة لا نفس الواقع الخارجي.

ولقد أحسنوا في تعريف العلم يعني العلم الحاصولي بأنّه «حضور صورة الشيء لدى العقل» فلم يحضر نفس الشيء، بعد أن كان المعلوم بالذات هو الصورة.

إذا عرفت ما تقدّم من أمور - وحاصلها: أنّ الحكم يتعلّق بالعنوان أولاً وبالذات لا يتعلّق بالمعنون حقيقة بل ثانياً وبالعرض فلا سراية للحكم - يتضح لك الحقّ جلياً وهو جواز اجتماع الأمر والنهي.

ومعنى جواز الاجتماع: أنّ لا مانع من أن يكون الفعل الخارجي الواحد مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه، باعتبار أنّ المحال هو أن يكون شيء واحد مأموراً به منهيّاً عنه حقيقة، كأن يجتمع الأمر والنهي على عنوان واحد، وفي مسألتنا حيث يفرض عنوانان أحدهما مأمور به والثاني منهي عنه مع كون النسبة بينهما هي نسبة العموم من وجه لم يجتمع حكمان متضادّان في شيء واحد حقيقة، بل تَعَلُّقُ الحكمين في هذا المجمع الخارجي أعني المعنون تَعَلُّقٌ بالعرض ولا استحالة فيه؛ لعدم التضادّ حينئذٍ، فإنّ الكاشف عن وقوع المضادة هو الاجتماع الحقيقي دون المجازي.

وعليه، فيصحّ أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، وعصيانياً للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه، ولا محذور في ذلك ما دام أنّ ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه متعلّقاً للأمر والنهي.

نعم، لو كان شمول العنوان لهذا المعنون بنحو العموم الاستغراقي لوقعت المعارضة؛ لِمَا تقدّم من نشوء دلالة الترامية تنفي عنه الحكم الآخر،

لكنه خارج عن مسألة الاجتماع كما عرفت في البحث السابق وداخل في باب التعارض.

توجيه أخير لدعوى امتناع الاجتماع:

تقدّم عند الحديث عن ثمة مسألة الضدّ المحاولة المنسوبة إلى المحقق الكركي رحمته الله لتصحيح ثمة الضدّ وإن قلنا بتوقّف عباديّة العبادة على وجود أمر فعلي حتّى يقصد، وتقدّم أيضاً مناقشة المحقق النائيني رحمته الله له في ذلك.

وكان لبّ النزاع في أنّ القدرة بعد أن كان من المسلم شرطيتها في التكليف، فهل هي شرط عقلي محض أم هي شرط إثباتي مستظهر من حال الأمر، وثمرّة النزاع هذا تظهر في التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فإنّه إن قيل بأنّ القدرة شرط عقلي فقط فلا إشكال في صحة التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور؛ لكونه مقدوراً.

وأما إن قيل بكون شرطية القدرة تستفاد من مقام الاثبات فالبعث لا يتوجه إلّا إلى الحصة المقدورة، فلا تكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، بل التكليف ينصبّ على خصوص الحصة المقدورة.

وبناءً على القول الثاني فإنّ الفرد المنهي عنه لا يكون مشمولاً لمتعلّق الأمر والفرد المأمور به لا يكون مشمولاً لمتعلّق النهي بل الفعلي

خصوص أحد الخطابين، فإمّا أن يكون هذا المجمع مأموراً به أو منهيّاً عنه كما هو الحال فيما لو لم تكن مندوحة في البين، وذلك أنّه لو كان مأموراً به فالنهي لا يشملُه؛ لعدم القدرة شرعاً على الترك حينئذٍ، ولو كان مأموراً به فالنهي لا يشملُه؛ لعدم القدرة شرعاً على الفعل، وقد عرفت أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً.

وعليه، فإذا كان الخطاب مختصاً بالحصّة المقدورة يستحيل أن يكون المجمع مأموراً به منهيّاً عنه، فيقع التزاحم كما لو تكن هناك مندوحة في البين.

وهذا بخلاف ما لو كانت القدرة شرطاً عقلياً؛ إذ لا مانع حينئذٍ من البعث إلى الحصّة غير المقدورة باعتبارها فرداً من الجامع المقدور عليه بملاحظة القدرة على غيره من الأفراد، فإنّ تمام المسألة مفروضة فيما لو كان هناك مندوحة في البين.

والصحيح هو الثاني، وأمّا ما ذكر من أنّ القدرة شرط شرعي إثباتي فلا دليل على صحته واعتباره، بل الحاكم الوحيد في قيديّة القدرة في التكاليف هو العقل، وبكفي فيها القدرة على حصّة من حصص الطبيعة حتّى يكون المكلف قادراً على إيجاد الطبيعة.

نعم، لو كُنّا من القائلين بأنّ التكاليف تتعلّق بالأفراد يعني بالمعنونات حقيقة وأولاً وبالذات ولو بنحو السراية لصحّ ما ذكر، باعتبار أنّ

كلّ تكليف مشروط بالقدرة العقلية، وهذا الفرد أعني المجمع غير مقدور عليه بحسب الفرض، فلا تكليف به، ولا يصحح البعث نحوه القدرة على فرد آخر بعد أن كان الواجب كلّ فرد فرد لا الجامع بين هذه الأفراد، لكن قد تقدّم أنّ الأحكام لا تتعلّق بالمعنونات مطلقاً بل بالعنوان، وأنّ مصحّح تعلّقها بالعنوان هو مرآة يتّتها عن المعنونات.

تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون:

قد عرفت غير مرّة أنّ البحث عن كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون بحث عن مبدئٍ تصديقي من مبادئ مسألة الاجتماع، خلافاً للشيخ صاحب الكفاية رحمته الذي يرى انحصار البحث في هذه الجهة، وقد تقدّم في البحث السابق بيان الدليل على جواز اجتماع الأمر والنهي من دون الحاجة إلى القول بكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون، وذلك باعتبار أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين ولا تسري منها إلى المعنونات، فلم يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً.

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ البحث عن تنقيح هذه القاعدة لا فائدة كبيرة له إلاّ إذا كنّا قائلين بتعلّق الأحكام بالمعنونات أو بسراية الحكم من العنوان إلى المعنون، وقد تقدّم بطلان كلا الأمرين فلا ضرورة للتعرّض لهذه المسألة.

لكن وبما أننا قد وصلنا إلى هذا المقام فلا بأس بالإشارة إلى هذه القاعدة، فنقول: لو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون ولو باعتبار

سراية التكليف من العنوان إلى المعنون فاللازم حينئذٍ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، باعتبار انعدام الضابط الكلّي على تعدّد المعنون كلّما تعدّد العنوان، بل قد يتعدّد المعنون وقد لا يتعدّد.

وغاية ما يمكن أن يُقال في بيان وجود ضابطة كليّة لتعدّد المعنون كلّما تعدّد العنوان ما ذكره المحقق النائيني رحمته، وبيانه موقوف على تذكر ما تقدّم عند التفريق بين باب التعارض ومسألتنا، ولا بأس بال تكرار، فنقول: من الواضح أن انطباق كلّ عنوان ومفهوم على أيّ مصداق خارجي يحتاج إلى جهة وحيثيّة هي التي صحّحت انطباق هذا العنوان عليه، فزيد فيه حيثيّة صحّحت انطباق عنوان الانسان عليه، وهذه الحيثيّة مفقودة في سائر الحيوانات، وبالعكس.

وهذه الحيثيّة المصحّحة للانطباق تارةً تكون عين ما انطبق عليه العنوان وأخرى لا، ومثال الأوّل البياض المصحّح لانطباق عنوان الأبيض على الحائط؛ فإنّ الأبيض هو نفس البياض الموجود على الحائط، وهذه الحيثيّة تسمّى بالحيثيّة التقيديّة.

ومثال الثاني الحيوانيّة الناطقيّة المصحّحة لانطباق الانسان على زيد، فالمنطبق عليه عنوان الانسان نفس زيد، وهذه الحيثيّة تسمّى بالحيثيّة التعليليّة.

وقد عرفت فيما تقدم أنّ المحقق النائيني رحمته الله يرى أنّه كلما كانت الحيثية تعليلية دخل البحث في باب التعارض؛ إذ لا يوجد في الخارج إلاّ شيء واحد قد صدق عليه عنوان الأمر والنهي، وهو محال، فيكشف ذلك عن عدم تشريع أحد الحكمين.

وأما لو كانت الحيثية تقييدية فالمنطبق عليه الأمر وهو نفس الحيثية غير المنطبق عليه النهي وهو نفس الحيثية أيضاً، فلا تعارض في البين.

هذا، وكلّما كانت الحيثية حيثية تقييدية انكشف تركب المصداق الخارجي من شيئين الذات والحيثية، والتركيب بينهما تركيب انضمامي لا اتّحادي، والمراد من التركيب الانضمامي هو ذلك التركيب الاعتباري حيث يبقى كلّ جزء محافظاً على كيانه ووجوده كتركب الحائط من مجموعة حجارة؛ فإنّ كلّ حجر يبقى على ما له من استقلالية وينتزع من الشكل المعين عنوان الحائط أو البناء، بخلاف التركيب الاتحادي الذي هو تركيب حقيقي حيث لا يبقى الجزء على ما له من وجود بل ينعدم في ضمن الكلّ، كما هو الحال في تركب الماء من الهيدروجين والأوكسجين.

وفي المقام حيث إنّ الحيثية حيثية تقييدية بمعنى أنّ المصحح لانطباق العنوان هو عين الذي انطبق عليه العنوان، فكون الحيثية كذلك كاشفة عن تركب الموجود الخارجي من ذات وحيثية، وهو واضح.

وإذا أردت تطبيق هذه الفكرة لاستكشاف كون تعدد العنوان موجباً دائماً لتعدد المعنون، فلك أن تقول: إن فرض مسألة اجتماع الأمر والنهي كون الحيثية حيثية تقييدية وإلا لدخلنا في باب التعارض، فعندنا عنوانان النسبة بينهما نسبة العموم من وجه وانطباق كل منهما على المعنون من قبيل انطباق البياض على الجدار، وهذا الانطباق كاشف عن تركب الذات من حيثية صححت انطباق عنوان المأمور به وحيثية صححت انطباق عنوان المنهي عنه بعد وضوح عدم تعقل وحدة الحيثية التي صححت انطباق العنوانين^(١)، فالمعنون الخارجي مركب على أدنى تقدير من حيثيتين، ومن هنا كان تعدد العنوان كاشفاً عن تعدد المعنون.

فتحصّل: أن موضع الكلام في مسألة الاجتماع عمّا لو كانت الحيثية حيثية تقييدية، والحيثية التقييدية كاشفة عن وجود مركب انضمامي في الخارج باعتبار أن المنطبق عليه العنوان غير الذات، فكلّما تعدد العنوان تعددت الحيثية وبالتالي تعدد المعنون وكان الاجتماع بينهما من قبيل الاجتماع الموردي؛ فإن الموجود في الخارج وإن كان بحسب الظاهر واحداً إلا أنه بالدقة متعدد ومركب من حيثيتين وذات.

قال الماتن رحمته: وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن:

(١) ففي كلّ عامين من وجه الحيثية التي تصحّح انطباق أحد العنوانين على المجمع هي غير التي صححت انطباق العنوان الآخر عليه، وإلا لم يكن عندنا عنوانان بينهما عموم من وجه بل عنوانان بينهما مساواة فضلاً عن المساواة.

أما أولاً: فباعتبار أنّ تمام ما ذكره المحقق المذكور مبتدئ على نكتة وهي أنّه كلّما صدق عنوان على ذات من الذوات لا بدّ أن يكون في الذات حيثيّة زائدة عليها مباينة لها ماهيّة ووجوداً كما في مثال البياض والمجدار، لكن الأمر ليس كذلك في جميع الأحيان بل في جملة منها يكفي وضع الذات لتصحيح انطباق العنوان كما في البياض بالنسبة للأبيض والوجود بالنسبة للموجود، فإنّ البياض أبيض لكن لا ببياض آخر ولا باضافة شيء على الذات كما أنّ الوجود موجود بنفسه لا بوجود آخر زائد على الذات مباين لها^(١).

وهذا نظير صفات الله تعالى التي هي على مذهبنا عين ذاته فيتزعم من تلك الذات المقدّسة عنوان الحيّ والعالم والقادر والسميع والبصير وهكذا، ولا يكشف تعدّد العناوين عن تعدّد حيثيات في الذات الإلهيّة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أقول: أمّا قياس العناوين الامكانية على الله تعالى بحيث يكون ما ذكر نقضاً على القاعدة فغير وجيه؛ إذ - وكما نبّه عليه نفس المحقق النائيني رحمته^(٢) - من الباطل قياس من هو بسيط كلّ البساطة على من هو مركّب كلّ التركيب، ولا يقاس التراب بربّ الأرباب.

(١) ينظر: منطق المظفر رحمته ص ٣٢٩ و ٣٣٠، تحت عنوان «الأوليات»، حيث تعرّض رحمته إلى هذين

المثالين لمناسبة مذكورة هناك.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٤٠٢.

قال المحقق النائيني رحمته^(١): «والحاصل: أن القياس ليس في محله؛ فإنّ مقام الباري تعالى مقام لا تصل إليه الأوهام، ولا يمكن تعقل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصحّ جعل ذلك نقضاً للبرهان العقلي الفطري الذي هو عدم امكان انطباق العناوين المتباينة المتفرقة في الصدق على متّحد الجهة وهذا يكفي في تصديقه نفس تصوّره ولا يحتاج إلى مزيد بيان»، انتهى.

وأما ما ذكره بالنسبة للبياض بالنسبة للأبيض وأنه لا يلزم في صدق عنوان على الذات أن تكون هناك حيثية زائدة عليها، فكأنه خروج عن محلّ البحث بعد أن كان الكلام كلّ الكلام في صورة ما لو كانت هناك حيثية تقييدية، وفي هذه الصورة لا بدّ من كون المصحّح غير الذات وإلا لم تكن تقييدية.

على أنّنا نسأل الماتن رحمته عن إمكان صدق عناوين متباينين على ذات واحدة من دون وجود أيّ حيثية، والكلام في صدق عناوين لا صدق عنوان واحد، والنقض بصفات الله تعالى قد عرفت ما فيه.

وأما ثانياً: فإنّ العنوان لا يجب أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان عليه من باب انطباق عليه؛ إذ قد عرفت في هامش تقدّم^(٢) الفرق بين المصدوق والمصدق، وأنّ الكلّي في الأوّل لا ينطبق

(١) م ن، ص ٤٠٢ و ٤٠٣.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٨٥ و ٣٨٦.

اجتماع الأمر والنهي / تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ٤١٥

على مصدوقه انطباقاً حقيقياً بل هو جامع مجعول لصرف الحكاية والحكم على الأفراد المحكي عنها كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الحرمة والحرف الخارجي الواقع في قولك: «زيد في الدار»، فإنّ مفهوم الحرف ليس حرفاً بخلاف انطباق الانسان على زيد.

وعليه، فالعنوان إنّما يصح أن يجعل كاشفاً عن حيثية متأصلة في الخارج زائدة عن الذات فيما لو كانت علاقة الكلّي بفرده من قبيل علاقة الكلّي بمصدوقه، وأمّا لو كان العنوان صرف حاكٍ ومرآة عن الخارج فلن يحاكي أيّ حقيقة زائدة في الخارج؛ لعدم الانطباق الحقيقي حينئذٍ.

وبعبارة مختصرة: إذا كان انطباق العنوان على المعنون انطباقاً حقيقياً؛ وذلك فيما لو كان الكلّيّ متحد الماهية مع الفرد، فهنا تصح دعوى كاشفية العنوان عن حيثية خارجية زائدة على الذات، وأمّا إذا كان الانطباق حكائياً مرآتياً فلا يوجد في الخارج غير الذات كما في المرآة التي تعكس صورة زيد فإنّ كشفها عن هذه الصورة لا يعني وجود حيثية زائدة في ذات زيد.

وإذا كان الأمر كذلك، ففي المثال المعروف حيث اجتمع الغضب والصلاة في واحد، فإنّ الغضب عنوان حكائي يصدق على كلّ تصرف بمال الغير بدون رضاه، فكلّ تصرف في مال الغير بدون رضاه غضب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن أيّ مقولة من المقولات المتباينة كان، وعنوان الغضب لا يكشف عن حيثية زائدة في الخارج.

وكما ترى، فإنّ عمدة نظره إلى دعوى كون الانطباق كاشفاً عن
حيثية متأصلة في الخارج، لكن لما لا يُكتفى بالحيثية التحليلية التي
لا اشكال في كشف انطباق العنوان الحكائي عنها؟ وإلاّ فلما انطبق على هذا
الفعل الخارجي عنوان الغصب ولم ينطبق عنوان آخر؟ ليس ذلك إلاّ لوجود
حيثية صححت هذا الانطباق.

والحاصل: أنّ توقّف الانطباق - انطباق العنوان على المعنون - على
حيثية مصححة للانطباق بديهي ولو كانت الحيثية هي نفس الذات، وإذا
كانت الحيثية تقييدية فلا ينبغي الاشكال في أنّ الحيثية التي صححت
الانطباق هي غير الذات، وإلاّ لما كانت الحيثية تقييدية. فما ذكره المحقق
النائبي رحمته لا يوجد فيه ما قد يخفى على الفطن.

ثمرة المسألة:

تظهر ثمرة هذه المسألة جلياً فيما لو كان المأمور به عبادة^(١)، فإننا تارة نقول بجواز الاجتماع وأخرى بامتناعه.

فإن قلنا بالامتناع فسوف يقع التزاحم كما عرفت عند التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم ومسألتنا، وفي كل صور التزاحم لا بدّ من ترجيح أحد الحكمين؛ فإن رجحنا جانب النهي - كما هو المعروف^(٢) - فالصحيح هو التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون المكلف حال اتيانه بالعبادة عالماً بالحرمة ومتعمداً^(٣) للآتيان بالجمع مع التفاته إلى النهي، فهنا لا ينبغي الاشكال

(١) وأما في التوصليات فالمعتبر تحقيق صرف الوجود في الخارج، فلا إشكال في وقوعه صحيحاً.
(٢) لعل وجه معرفيته ما يأتي في باب التزاحم من أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة أو أن فرض المسألة كون هناك مندوحة في البين، والمندوحة بلحاظ متعلّق الأمر كما لا يخفى، وكلما زاحم تكليف موسّع تكليفاً مضيقاً قدّم المضيق.
(٣) بل ولو كان جاهلاً عن تقصير كما سيأتي.

ببطلان العبادة؛ إذ شرط صحتها التقرب إلى الله تعالى، ومع الالتفات إلى الحرمة الفعلية كما هو الفرض لا يمكن أن يحصل التقرب وإن كان الفعل المأتي به ذا مصلحة ذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية؛ باعتبار عدم القدرة على التقرب إلى الله تعالى مع الالتفات إلى النهي الفعلي كما هو الفرض.

الصورة الثانية: أن يجمع المكلف بين الأمر والنهي عن جهل قصوري^(١) أو عن نسيان مع الاتيان بالفعل بقصد القرية، فهنا وبما أن المكلف غافل عن النهي الفعلي فيمكن له قصد المصلحة الذاتية للفعل وإن كان الأمر ساقطاً بالفعل لمكان المزاحمة وترجيح النهي؛ إذ لا يشترط في عبادة العبادة وجود أمر فعلي كي يقصد كما عرفت في ثمة مسألة الضد.

والحاصل: أنه بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فإن المسألة تدخل في باب التزاحم، ومن المعلوم أنه في باب التزاحم لا يسقط الطرف المرجوح عما له من ملاك ومصلحة، فحيث أمكن قصد القرية وذلك

(١) وأما الجاهل عن تقصير فهو ملحق بالعالم عند الماتن رحمته، وينبغي التأمل في ذلك؛ فإن نظره بحسب الظاهر إلى خصوص مسألة تأتي قصد القرية وعدم تأتيها من المكلف، ونحن نسلم بعدم امكان قصد القرية مع الالتفات إلى النهي الفعلي، وأما في صورة الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير فتأتي قصد القرية من المكلف أمر ممكن بلا اشكال؛ فإنه جاهل. هذا، وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - ما يفيد في المقام نقلاً عن صاحب الكفاية رحمته.

عبر إضافة الفعل إلى المولى تعالى فلا اشكال في صحة العبادة، ومن هنا وقع التفصيل بين صورة الالتفات إلى النهي وبين صورة عدم الالتفات.

هذا، وقد حكم بعضهم^(١) بالفساد في كلتا الصورتين باعتبار أن المسألة على القول بالامتناع لا تدخل في باب التزاحم بل في باب التعارض، فقولُه: «صلّ» و«لا تغضب» وإن كانا غير متعارضين بدوّاً، إلاّ أنّه بعد اجتماعهما في شيء واحد يقع بينهما التعارض، وبما أنّنا رجحنا جانب النهي فلا تشريع للصلاة، لأنّه هناك أمر قد رفعنا اليد عنه لمكان المزاحمة، وإذا ارتفع الأمر من أساسه لا يحرز وجود مصلحة ذاتيّة للصلاة في المجمع، فلن يتحقق قصد القرية مطلقاً؛ فإنّ عمدة التفصيل كان مبتنئاً على إحراز محبوبيّة الفعل للمولى وبعد التعارض لا تحرز هذه المحبوبيّة، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فيما لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي.

وأما لو رجحنا جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة؛ إذ لا نهي حتّى يمنع من صحتها، لا سيّما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع؛ إذ لا تحرز معه المفسدة الذاتيّة في المجمع.

(١) قال المحقق النائيني رحمته الله في الفوائد ج ٢ / ص ٤٣٣ و ٤٣٤: «فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّه بناءً على الامتناع لا يحيص عن القول بفساد الصلوة، وتدرج المسألة في باب التعارض، وتكون بعد تقديم جانب النهي من صغريات النهي في العبادة». انتهى. فلعلّ المانن رحمته الله ناظر إليه. والوجه في جعلها داخلية في باب التعارض ما ذكره ص ٤٢٩ من أنّ الموجود في الخارج في فعل واحد والتركيب اتحادي، فيلزم من تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي.

حكم العبادة بناءً على الجواز:

وأما لو قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي، فقد عرفت أن وجه القول بالجواز ورود الحكمين على شيئين متغايرين حقيقة أعني العنوانين، وأما المعنونات فلا تعلق للحكم بها مطلقاً، ولذا فلا إشكال في صحة عبادته المأتي بها، ويكون حال هذا المكلف حال من أطاع وعصى في آن واحدٍ نظير الاجتماع الموردي حيث النظر إلى الأجنبية حال الصلاة، ومثل هذا الشيء لا يضرّ في صحة طاعته.

قال في الكفاية^(١): «لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وإن كان معصيةً للنهي أيضاً.

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه.

وأما عليه [يعني على الامتناع] وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له.

وأما فيها [يعني العبادات] فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه [الالتفات] تقصيراً؛ فإنه وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القرية

وقد قصدتها إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً^(١)، فلا يقع مقرباً، وبدونه [يعني التقرب] لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادةً كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقصد قصد القربة باتيانه فالأمر يسقط؛ لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً؛ لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً. انتهى.

هذا، وقد عرفت أن هناك من قال بتحقق التعارض بناءً على القول بالامتناع، وفي المقام فقد ذهب بعضهم إلى دخول المسألة في باب التزام بناءً على جواز الاجتماع^(٢).

(١) وعليه فصحة العبادة - كما بينه في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٥ / ص ٤٢٨ - تركز على ركائز ثلاثة؛ أن يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب، وأن يقصد المكلف التقرب به، وأن لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً. والاشكال هنا في خصوص الركيزة الأخيرة، فإن التقصير لا يرفع المبغوضية بخلاف القصور.

(٢) صرح رحمته المحقق النائيني رحمته في الفوائد ج ٢ / ص ٤٣٤ بأنه بناءً على الجواز تدخل المسألة في باب التزام، والحكم هو ترجيح جانب النهي. لكنه رحمته لم يحكم بالبطلان مطلقاً بل في خصوص صورة العلم دون الجهل والنسيان. ينظر: أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٨٠.

دعوى دخول المسألة في باب التزام بناءً على الجواز:

وما ذكر من دخول المسألة في باب التزام بناءً على الجواز مبتدئاً على أن غاية ما يصحّح القول بجواز اجتماع الأمر والنهي اجتماعهما في مقام التشريع، بخلاف ما لو قلنا بالامتناع حيث يمتنع تشريعهما معاً، وأمّا في مقام الامتثال فلا قدرة للمكلّف على الجمع بينهما، بعد أن كان هذا الفرد منهياً عنه، فكيف يكون قادراً على الاتيان به؟!

لكن نحن إذ قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي قلنا بجوازه مطلقاً في مقام التشريع ومقام الامتثال، أمّا في مقام التشريع فواضح باعتبار تغاير متعلّق الأمر مع متعلّق النهي، وأمّا في مقام الامتثال فباعتبار أن المعنون لا يقع بنفسه متعلّقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنّما يكون الداعي إلى الاتيان به تطبيق عنوان المأمور به عليه، وبما أن الفعل لا يتعلّق به تكليف مطلقاً فلا يكون منهياً عنه، فالمكلّف قادر على الاتيان به من باب تطبيق المأمور به على مصداقه.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة أي مع الاضطرار:

كثنا قد ذكرنا تبعاً لصاحب الفصول رحمته لزوم اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع، وإلاّ فإن لم تكن مندوحة في البين بحيث تضيق وقت الواجب وكان المكلف مضطراً لفعل الحرام فلا إشكال في وقوع المزاخمة بين التكليفين الأمر والنهي؛ لعدم قدرة المكلف حينئذٍ على امتثالهما معاً.

ثم إنّ الاضطرار إلى فعل الحرام تارةً يكون لا عن سوء اختيار وأخرى عن سوء اختيار، فالبحث في مقامين:

المقام الأوّل: الاضطرار لا بسوء الاختيار

حيث يتوجه إلى المكلف أمر ونهي من دون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطر إلى التصرف في أرض مغصوبة لانقاذ نفس محترمة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق - بناءً على وجوب مقدّمة الواجب - وحراماً من جهة التصرف في المغصوب، وبما أنّه لا

مندوحة في البين فلا قدرة إلا على امتثال أحد التكليفين تقع المزاومة، ويقدم الأهمّ ويسقط المهمّ عن الفعلية.

وفي المثال المذكور الأقوى ملاكاً هو ملاك الأمر فيقدم ويسقط النهي عن الفعلية، ولو انعكس الأمر بأن كان ملاك النهي هو الأقوى قدّم النهي كما لا يخفى.

تنبيه:

كثنا في السابق نتكلم عن صورة تزامم الواجب والحرام مع قدرة المكلف على تركهما معاً، وقد يتفق أن يكون مضطراً إلى ارتكاب الحرام ثم صادفه أثناء الاضطرار تكليف واجب، كما لو كان محبوساً في أرض مغسوبة وقد حضر وقت الصلاة، فهل يجب عليه في هذا الفرض الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة أم لا؟

لا ينبغي الاشكال في صحة العبادة في هذا الفرض باعتبار أن القدرة شرط في التكليف؛ لقوله عليه السلام في معتبرة أبي بصير^(١): «ليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إليه»، فهو حال اضطراره إلى فعل الحرام - والفرض أنه اضطر إليه لا بسوء اختياره - غير مكلف بالاجتناب؛ لعدم

(١) وسائل الشيعة ج ٥ / ص ٤٨٣، الباب الأوّل من أبواب القيام ج ٧.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٢٥
القدرة على الترك، فيبقى الأمر بلا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة،
ولا إشكال في صحتها حينئذٍ.

وعليه، ففرق هذه المسألة عما تقدّم وجود المزاحمة هناك وعدمها
هنا، فالنهي وإن كان أقوى ملاكاً - بشرط أن يكون ممّا يرتفع في صورة
الاضطرار لا كالدماء - لا يقدّم؛ لعدم فعليته.

نعم، لو لم يكن هناك تزامم في صورة الاختيار بأن لم تكن المسألة
داخلة في باب الاجتماع بل كان شمول دليل الأمر والنهي للمجمع بنحو
العموم الاستغراقي فوق التعارض بين الأمر والنهي وكنا قد رجحنا جانب
النهي للشهرة أو موافقة الكتاب أو مخالفة العامة، فهنا قد سقط الأمر عن
الحجّة لمكان المعارضة، والحجة خصوص النهي وإن سقط هذا النهي عن
الفعليّة لمكان الاضطرار.

وعليه، فإن لم يكن هناك أمر لم تجب العبادة ولا تصح، لا من باب
اعتبار قصد الأمر الفعلي، بل من باب أن قصد المحبوبيّة والملاك وإن كان
كافياً في تصحيح عباديّة العبادة إلاّ أنّ دليل الأمر بما هو حجّة لا يشمل هذا
المورد المجتمع فيه الأمر والنهي لمكان المعارضة، وإذا لم يشمل الأمر فمن أين
نستكشف محبوبيّة هذا الفعل عند المولى!

وقيل^(١): إن وجه عدم شمول الأمر للمجمع كان معارضته مع دليل النهي، لكن بعد الاضطرار قد ارتفع خطاب النهي عن الفعلية فلم يبق إلا دليل الأمر بلا معارض في البين، فيمكن التمسك بعموم وإطلاق دليل الأمر لهذا المجمع، فيجب على المكلف الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة، وإن قلنا بتوقف صحة العبادة على وجود أمر فعلي كي يقصد.

وفيه: أن ما ذكر خلط بين بابي التزاحم والتعارض، ففي باب التزاحم إن قدّمنا دليل النهي لأهميته ثم سقط عن الفعلية لمكان الاضطرار يعود دليل الأمر إلى فعليته لعدم المزاحم حينئذٍ.

وأما في باب التعارض، فإن ترجيح جانب النهي يسقط دليل الأمر عن الحجية في هذا المجمع لا الفعلية فقط، فدليل الأمر الحجة بعد الترجيح لم يعد شاملاً لهذا المورد، ولا دليل على عود الشمول عند سقوط معارضه عن الفعلية.

نعم، لو سقط معارضه عن الحجية لصح ما ذكر، إذا الحجة لا يعارضه اللاحجة.

وبعبارة أخرى: المعارضة إنمّا تكون بين حجتين سواء أكانت الحجتان فعليتين أم كانت إحداهما فعلية دون الأخرى أم لم تكن هناك فعلية

(١) لم أتحقق القائل، ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ٤٢ و ٤٣.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٢٧
في البين، فالمعارضة بين الأمر والنهي ما زالت باقية حتى بعد ارتفاع فعلية
النهي بالاضطرار، ولذا لا معنى لدعوى شمول الأمر لهذا المورد.

ومن هنا تعرف عدم إمكان احراز الرجحان الذاتي في المجمع؛ إذ
الطريق المتعارف لاستكشاف الرجحان الذاتي في أيّ مورد من الموارد هو
عن طريق شمول الأمر بما هو حجة لهذا المورد، وبعد المعارضة وسقوطه عن
الحجّة فيه فقدنا الكاشف، فلا يجرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به
إلى الله تعالى^(١).

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل حيث الاضطرار لا بسوء الاختيار.

(١) لكن قد سقطت الدلالة المطابقيّة عن الحجية، والكشف عن المحبوبيّة والرجحان الذاتي بالدلالة
الالتزاميّة، والماتن بشيء لا يرى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية.

المقام الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار

كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغضب، فإنّ هذا التصرف بالمنزل أثناء الخروج لا شكّ في أنّه تصرف غصبي أيضاً، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره؛ إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتُعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المغصوب»، والكلام يقع فيها من ناحيتين:

الناحية الأولى: في حرمة التصرف الخروجي أو وجوبه.

الناحية الثانية: في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه:

أمّا الناحية الأولى، فقد تعدّدت الأقوال فيها، وذكر الماتن رحمته منها

خمسة:

القول الأوّل: دعوى حرمة التصرّف الخروجي فقط، نسبة الشيخ رحمته ^(١) إلى صاحب الاشارات ^(٢)، وهو الذي ذهب إليه الماتن رحمته.

القول الثاني: أنّ الخروج واجب فقط لكن المكلف مستحقّ للعقاب، وهو الظاهر من الفصول حيث قال ^(٣): «وكانّ ما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأنّه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع إلى ما ذكرناه». انتهى.

القول الثالث: دعوى الوجوب فقط من دون استحقاق للعقاب على الخروج، وهو الذي ذهب إليه الشيخ رحمته ^(٤)، وهو الظاهر من السيّد المرتضى في الذريعة حيث قال ^(٥): «وقد يصحّ أن يقبح منه كلّ أفعاله على وجه، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يصح القول بأنّ من دخل زرع

(١) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٧١٣.

(٢) إشارات الأصول للشيخ الكلبي (معاصر للشيخ الأنصاري).

(٣) الفصول ص ١٣٨.

(٤) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٧٠٩.

(٥) الذريعة ج ١ / ص ١٧٨.

غيره على سبيل الغصب أن له الخروج عنه بنية التخلّص، وليس له التصرف بنية الافساد، وكذلك من قعد على صدر حيّ إذا كان انفصاله منه يؤلم ذلك الحي كقعوده، وكذلك المجمع زانياً له الحركة بنية التخلّص وليس له الحركة على وجه آخر». انتهى.

وهذا القول اختاره أيضاً السيّد السند صاحب المدارك الذي قال^(١): «الخروج من المكان المغصوب واجب مضيّق ولا معصية فيه إذا خرج بما هو شرط في الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلّها ضرراً؛ إذ لا معصية بإيقاع الأمور به الذي لا نهى عنه.

وذهب شاذّ من الأصوليين إلى استصحاب حكم المعصية عليه، وهو غلط، إذ لو كان كذلك لم يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال». انتهى.

وقال المحقق النائيني^(٢) عند استعراضه للأقوال^(٣): «إنّه واجب شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية؛ لدخوله في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ولا ربط له بقاعدة «عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار» من جهة العقاب والخطاب أو من جهة العقاب فقط.

وهذا القول هو مختار المحقق العلامة الأنصاري^(٤)، وهو الصحيح عندنا.

(١) المدارك ج ٣ / ص ٢١٩.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٨٦ و ١٨٧.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٣١
نعم، بناءً على دخول المقام في ذيل كبرة قاعدة «عدم منافاة
الامتناع بالاختيار للاختيار» فالحقّ هو ما اختاره صاحب الكفاية رحمته (١).
انتهى.

القول الرابع: أنّه مأمور به ومنهي عنه أيضاً ويحصل العصيان
بالفعل والترك كليهما، قال في القوانين (٢): «وهو مذهب أبي هاشم (٣) وأكثر
أفاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء، وهو الأقرب».

إلى أن قال عند بيانه عدم استحالة التكليف بما لا يطاق إن كان
الاضطرار بسوء الاختيار (٤): «كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفاً
بالحج إذا أخره اختياراً وإن فات استطاعته». انتهى.

ولأجل هذه العبارة ناقش الشيخ رحمته في نسبة هذا القول إلى ظاهر
الفقهاء فقال (٥): «والوجه في النسبة المذكورة هو قولهم بوجود الحج على
المستطيع وإن فاتت استطاعته الشرعيّة».

(١) يعني القول الخامس الآتي.

(٢) القوانين ج ١ / ص ١٥٣.

(٣) يعني الجبائي من مشايخ المعتزلة في البصرة.

(٤) م ن، ص ١٥٤.

(٥) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٧٠٨.

وأنت خير بعدم دلالة على المطلب؛ حيث إنَّ وجوب الحج بدون الاستطاعة الشرعية عند التأخير عن زمن الاستطاعة ليس تكليفاً بما لا يطاق، لكفاية الاستطاعة العقلية في دفعه.

ويكفي في فساد النسبة المذكورة ذهاب المشهور من أصحابنا إلى عدم جواز الاجتماع فيما فيه المدوحة فكيف فيما ليس فيه مندوحة». انتهى.

القول الخامس: أنَّ الخروج ليس بواجب ولا حرام لكن يعاقب المكلف على ارتكابه كما يعقاب على بقاءه، فالخروج على هذا القول غير محكوم فعلاً بحكم من الأحكام الشرعية إلاَّ أنَّه واجب عقلاً؛ لكونه أقلَّ المحذورين وأخفَّ القبيحين، مع جريان حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار ووقوع الفعل على صفة المبعوضة.

ولعلَّ أوَّل من اختار هذا القول صاحب الكفاية رحمته (١) وتبعه عليه السيّد الخوئي رحمته (٢).

والماتن رحمته لم يجب الغوص عبر الاستدلال على جميع هذه الأقوال وردَّ بعضها واختيار أحدها، بل نظر إلى القول الأوَّل المختار فوجده مركباً من دعويين:

(١) الكفاية ص ٢٠٤.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٠٢.

الدعوى الأولى: أن الخروج حرام.

الدعوى الثاني: أنه ليس بواجب.

فعقد البحث لبيان هاتين الدعويتين، فإذا أثبت الحرمة الشرعية للخروج بطل القول الثاني والثالث والخامس، وإذا ثبت عدم وجوبه بطل القول الرابع وتأكّد بطلان القول الثاني والثالث حيث الحكم بالوجوب.

وجه حرمة الخروج:

بعد أن كان الخروج تصرفاً في مال الغير فيصدق عليه عنوان الغصب فمقتضى القاعدة أن يكون هذا الغصب كغيره من أصناف الغصب محرماً، ولا وجه لتوهم عدم الحرمة إلاّ كون المكلف مضطراً إلى ارتكاب المحرم لأجل التخلّص من الغصب، فإنّ هذا المقدار من التصرف في مال الغير مضطر إليه سواء خرج الغاصب أم بقي، فيمتنع عليه تركه، ومع فرض عدم القدرة على الترك لا تكليف به.

وفيه: أن ما ذكر صحيح لو كان الاضطرار لا بسوء الاختيار، وأمّا بعد أن كان الاضطرار إلى المحرم بسوء الاختيار فلا رافع للحرمة؛ لِمَا اشتهر من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أوّل الأمر بترك التصرف حتّى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف فرد من أفراد العنوان

المنهي عنه، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء الاختيار لا يخرج عن عموم العنوان كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: الخروج فرد من أفراد الغضب، والاضطرار لا يغير من حقيقته شيئاً بل يبقى تصرفاً بمال الغير، والدليل المقيد للأحكام بالقدرة مخصوص فيما لو كانت القدرة مفقودة لا بسوء الاختيار وأما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا دليل على شمول قوله عليه السلام: «ليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إليه» لمثله، بل هو منصرف عنه.

وهذا نظير - بل هو من صغرياته - ما يذكر في باب الإغماء حيث ورد في معتبرة عليّ بن مهزيار أنّه سأله أبا الحسن الثالث عليه السلام عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلوات أو لا، فقال^(١): «لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة، وكلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»، فهذا الدليل مختصّ بصورة ما لو كان الإغماء لا باختيار العبد وإلاّ فلو كان باختياره كما لو ضرب رأسه بالحائط فهنا لن يصدق عنوان «ما غلب الله عليه» وإن كان ﴿الله غالب على أمره﴾^(٢) مطلقاً؛ فإنّ المسألة ليست اعتقاديّة بل عرفيّة، فلا يتوهم.

(١) وسائل الشيعية ج ٨ / ص ٢٥٩، باب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ج ٣.

(٢) يوسف / ٢١.

وأشكل على هذه الدعوى بأن الاضطراب بسوء الاختيار وإن كان لا ينافي الاختيار عقاباً إلا أنه منافٍ له خطاباً؛ ففي موارد الاضطراب إلى ارتكاب الحرام لا يخطاب المولى عبده ولا يزجره عن ارتكاب الحرام بعد أن كان التكليف حال الاضطراب من التكليف بالمحال يعني التكليف بما لا يطاق كما ذكر السيّد الخوئي رحمته الله^(١) أو لا أقلّ من لغويّة الزجر مع العلم بعدم القدرة على الانزجار كما يظهر من المحقق النائيني رحمته الله^(٢).

نعم، العقاب ثابت باعتبار أن المكلف كان قادراً على ترك الخروج عن طريق عدم الدخول، فالنهي كخطاب وإن سقط للاضطراب عقلاً أو باعتبار لغويته لكن متعلّقه يقع مبغوضاً لكونه اختيارياً بالواسطة، فهو نظير القتل الناشئ من رمي السهم نحو نفس محترمة، فإنّ تحريم القتل يرتفع بعد الرمي؛ لعدم كونه اختيارياً في تلك الحال، لكنّه يقع مبغوضاً بعد أن كان العبد قادراً على ترك الرمي ابتداءً، ولذا يعاقب عليه العبد.

قال الماتن رحمته الله: «ونحن لا نقول - كما سبق^(٣) - إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب حتّى يُقال لنا؛ إنّه يمتنع تعلّق الخطاب بالمتنّع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار». وكأنّه رحمته الله يريد بهذه العبارة ردّ المقالة السابقة.

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ٧٠، ولأجل هذا الاشكال جعل هذا القول واضح الفساد.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٨٧.

(٣) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٩١، تحت عنوان «الحقّ في المسألة».

بدعوى أن زجر المضطر بسبب سوء الاختيار إنّما يكون محالاً فيما لو كان الحكم متعلقاً بالمعنون ولو من جهة السراية، وأمّا بناءً على تعلّق الأحكام بالعناوين وعدم سرايتها إلى المعنونات فلا استحالة في البين؛ فإنّ الحكم متعلّق بالعنوان وهذا فرد من أفرادها، فيكون منهيّاً عنه كغيره من الأفراد بعد أن لم يكن هناك مقيد في البين؛ باعتبار أن الاضطرار كان بسوء الاختيار، ولا لغوية في البين بعد أن لم يكن المكلف مخاطباً بعين هذا المعنون.

والذي يقوي ما ذكره الماتن رحمته ورود أخبار نهت المضطر إلى ارتكاب الحرام عن ارتكابه، ففي معتبرة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام^(١): «في قوله عزّ وجلّ^(٢): ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد﴾، الباغي: باغي الصيد، والعادي: السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرأ إليها، هي عليهما حرام، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصراً في الصلاة».

وقد ورد هذا المعنى في أخبار مستفيضة جمعها صاحب الوسائل في باب مستقلّ من أبواب الأطعمة والأشربة، فلاحظه^(٣).

(١) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٤٧٦، باب ٨ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

(٢) البقرة / ١٧٣، الأنعام / ١٤٥، النحل / ١١٥.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٤ / ص ٢١٤ - ٢١٦، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة والأشربة.

ومن هذا القبيل ما ورد في خبر الحسين بن المنذر قال^(١): «قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاثة معذبون يوم القيامة: رجل كذب في رؤياه يكلف أن يعقد بين شعيرتين وليس بعاقدهما، ورجل صور تماثيل يكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ». الحديث.

وجه عدم وجوب الخروج:

ما سبق كان لبيان حرمة الخروج، وحتى نبين صحة القول الأول لا بد أن ننفي وجوبه، فلنستعرض ما يمكن أن يُقال للحكم بوجوب الخروج لترى عدم تماميته، فإنَّ وجوب الخروج المدعى إمَّا أن يكون وجوباً نفسياً وإمَّا أن يكون وجوباً غيرياً مقدِّمياً، فالبحث في مقامين:

(١) م ن، ج ٥ / ص ٣٠٥، باب ٣ من أبواب أحكام المساكن ح ٥. وهذا الخبر - ولو بلحاظ التكليف بالنفخ - قد روي مستفيضاً، لكن من يرفض بقاء الخطاب في صورة عدم القدرة يمكن له تأويله بأنَّ إنشاء الطلب في المقام ليس بداعي البعث بل بداعي التوهين والتعجيز وما شاكل ذلك، نظير ما قد يُقال بالنسبة لمرسلة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بنى فوق ما يسكنه كُلف حمله يوم القيامة»، م ن، ص ٣٣٨، باب ٢٥ من أبواب أحكام المساكن ح ٣، ولاحظ ح ٤ وم ٧ من أحاديث هذا الباب. لكن خبر تكليف الباغي نصّاً في تكليف المضطر، فتدبر.

المقام الأول: في أن الخروج ليس واجباً نفسياً

فإن غاية ما يدعى للحكم بالوجوب النفسي للحركات الخروجية أن الخروج معنون بعنوان التخلّص عن الحرام، والتخلّص عن الحرام عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً.

قال الشيخ رحمته الله (١): «لنا على كون الخروج مأموراً به: أن التخلّص عن الغضب واجب عقلاً وشرعاً، ولا شك أن الخروج تخلّص عنه بل لا سبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجباً على وجه العينية». انتهى.

وفيه: أولاً: وكما عن المحقق الأصفهاني رحمته الله أن ما ذكر من كون الخروج عبارة عن التخلّص من الغضب غير صحيح، فإن التخلّص من الحرام يقابل الابتلاء بالحرام تقابل الملكة والعدم؛ باعتبار أن التخلّص - وهو عنوان عدمي - لا يصدق إلا في مورد يصح فيه الابتلاء، فالتخلّص بأي معنى فرض - يعني سواء أكان بمعنى التخلّص من أصل الغضب أم بمعنى التخلّص من الغضب الزائد - عبارة عن عدم الابتلاء، والابتلاء وعدمه من أقسام الملكة والعدم.

وإذا كان كذلك فيرتفعان في المورد غير القابل للملكة ولا يجوز ارتفاعهما في المورد القابل لها (٢) وأيضاً لا يجوز اجتماعهما كما هو الحال في

(١) مطارح الأنظار ج ١ / ص ٧٠٩.

(٢) كالعمى والبصر، فهما يرتفعان في الحجر باعتبار عدم القابلية ولا يمكن ارتفاعهما في الانسان.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٣٩
جميع أقسام التقابل، فلا يمكن أن يكون المكلف متخلصاً من الحرام ومبتلى به
في آن واحد.

إذا عرفت هذا فنقول: عندما ذكر الشيخ رحمته الله بأن الخروج - ويريد
نفس الحركات الخروجية فإن الحديث عنها كما لا يخفى - تخلص، محكوم
بالحسن شرعاً وعقلاً، نسأل عن المراد من التخلص:

فإن كان المراد به «التخلص من أصل الغضب» فالخروج يعني
الحركات الخروجية ليست تخلصاً من أصل الغضب، بل التخلص إنما
يصدق بعد الخروج، وطالما أنه لم يصبح خارج المغضوب يبقى مبتلياً بأصل
الغضب بعد أن كان متصرفاً في مال الغير، وهذا واضح.

وإن كان المراد بالتخلص^(١) «التخلص من الغضب الزائد» باعتبار
أنه لو فرض كون الخروج من المغضوب يحتاج إلى دقيقة واحدة، فكما
بقي في أرض الغير ولم يبادر إلى الخروج سوف تزداد مدة الغضب، وبالمبادرة
إلى الخروج سوف تبقى مدة الغضب اللازمة على كل حال هي تلك المدة
الزمانية المحتاج إليها أعني الدقيقة بحسب المثال، فبالخروج يكون المكلف
متخلصاً من الغضب الزائد على مقدار الخروج الذي يقع لو لم يبادر إليه.

(١) وقد ذكر هذا الاحتمال وأجيب بنفس الجواب في المحاضرات (المطبوع ضمن ضمن الموسوعة)

إذا كان هذا هو المراد فقد عرفت أنّ التقابل بين التخلّص والابتلاء تقابل الملكة والعدم، ومن مميّزات الملكة والعدم اعتبار إمكان صدق الملكة حتّى يصدق العدم، فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء هو الذي يصدق عليه عنوان التخلّص، وفي المقام يراد تطبيق عنوان «التخلّص من الغضب الزائد» على نفس الحركات الخروجية، مع أنّ هذه الحركات الخروجية ليست غضباً زائداً بل غضب و فقط، و زمان الحركات الخروجية سابق على الغضب الزائد على الحركات الخروجية لو لم يخرج؛ فإنّ الغضب الزائد كما عرفت مترتب على الحركات الخروجية ويأتي بعدها.

وبعبارة مختصرة: التخلّص من الغضب لا يصدق إلّا عند الكون خارجاً، وأمّا نفس الحركات الخروجية فهي غضب وليست تخلّصاً من الغضب الزائد بعد أن لم تكن غضباً زائداً.

قال المحقق الأصفهانى رحمته (١): «إنّ التخلّص عن الشيء يقابل الابتلاء به تقريباً فإنّ لوحظ أصل الغضب فهو ما دام في الدار - سواء اشتغل بالحركات الخروجية أم لا - موصوف بالابتلاء بالغضب لا بالتخلّص عنه.

وإنّ لو حظ الغضب الزائد فهو بعد غير مبتلى به.

نعم، بعد مضيّ الزمان بمقدار يوازي زمان الخروج يكون إمّا مبتلى به لعدم خروجه أو متخلّصاً عنه لمكان خروجه، فظرف تحقّق الخلاص عن

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٤١
الغصب حال انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار، فكيف
يكون الحركة الخروجية معنونة بعنوان التخلّص؟!». انتهى.

ثانياً: وتبعاً أيضاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله أننا لو سلّمنا صدق عنوان
التخلّص على الخروج لكن لا ينبغي أن يتوهم كون نفس الحركات
الخروجية هي التي يصدق عليها عنوان التخلّص، بل الحركات الخروجية
مقدّمة أو شبه مقدّمة^(١) للتخلّص، والتخلّص يصدق عند الكون خارج الدار.

وبعبارة واضحة: يريد الشيخ رحمته الله من تطبيق عنوان التخلّص على
الخروج بيان وجوب تلك الحركات الخروجية قبل الكون خارج الدار، مع
أنّ التخلّص من الغصب يكون عبر ترك التصرف في مال الغير، فما دام لم
يخرج فعلاً لا يصدق عنوان التخلّص والحركات الخروجية تكون مقدّمة،
فدعوى وجوبها بالوجوب النفسي غير تامّ بل هي على فرض وجوبها إنّما
تكون واجبة بالوجوب الغيري، ويأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

قال المحقق الأصفهاني^(٢): «لو فرض صدق التخلّص على الخروج لم
يكن مُجدياً في المقام؛ لأنّ الخروج يقابل الدخول، والأوّل عنوان للكون في
خارج الدار والثاني عنوان للكون فيها، فالحركات المعدة للكون في خارج
الدار مقدّمة للخروج الذي هو عنوان للكون في خارج الدار لا أنّها خروج

(١) يأتي إن شاء الله تعالى بيان الفرق بين المقدّمة وشبه المقدّمة عند بيان وجه عدم وجوب
الخروج بالوجوب الغيري.

(٢) نهاية الدراية ج ٢ / ص ٣٤٢.

حتى يكون اتّصافه بعنوان التخلّص موجِباً لا تتّصاف تلك الحركات بذلك العنوان». انتهى.

وثالثاً: أننا لو سلّمنا صدق عنوان التخلّص على نفس الحركات الخروجية لكن لا دليل على الوجوب المولوي النفسي للتخلّص، فإنّ التخلّص كما عرفت عبارة عن ترك الحرام، ومعنى وجوبه أنّ المولى قد طلب ترك الحرام، وقد تقدّم ممّا في عدّة مناسبات التنبيه على بطلان مثل هذه الدعوى.

ففي مبحث النواهي^(١) حيث كُنّا في مقام تحديد المطلوب من النهي وأنّه طلب ترك أم طلب كفّ، ذكرنا أنّ التحقيق سقوط هذا البحث، وأنّ النهي زجر لا طلب، وأنّ طلب الترك من لوازم العقليّة للنهي.

وفي مسألة الضدّ العام^(٢) حيث بيّنا عدم اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ، وأنّ الأمر بالصلاة لا يلازم النهي المولوي عن تركها، بل النهي عن تركها لازم عقلي تبعي.

وقد نبّهنا عند الكلام عن الضدّ العامّ أيضاً^(٣) بأنّ الوجه في عدم اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٥٠ و ١٥١، تحت عنوان «ما المطلوب في النهي؟».

(٢) م ن، ص ٣٥٨، تحت عنوان «الضدّ العامّ».

(٣) م ن، ص ٣٥٩.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٤٣
متعلقاتها، وبما أن نفس الأمر كافٍ في حكم العقل بالزجر عن ترك هذا
الواجب، فلا داعي للحكم بعد أن لم تكن هناك مفسدة في الترك بل مصلحة
ملزمة في الفعل.

وقس عليه حال النهي، فإنّ النهي عبارة عن الزجر فيحكم العقل
بلزوم الترك، وبما أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا يحكم
المولى بوجوب الترك.

وفي المقام، التخلّص عبارة عن ترك الحرام ولا مصلحة ملزمة فيه
بل المفسدة في الفعل، فيتعلّق النهي بالفعل ويحكم العقل بلزوم الترك من دون
أن يكون هنا أيّ حكم مولوي شرعيّ.

والخلاصة: أن ترك الغضب واجب بحكم العقل الذي لا يستتبعه
حكم شرعي بعد أن كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولا توجد
مصلحة بترك الغضب بل المفسدة في الغضب.

المقام الثاني: في أن الخروج ليس واجباً بالوجوب الغيري

وغاية ما يمكن أن يُقال لتصحيح وجوب التخلّص بالوجوب الغيري ما تقدّم من أن التخلّص من الحرام واجب، والتخلّص من الغضب إنّما يكون بالكون خارج المغصوب، والحركات الخروجية هي مقدّمة للكون خارجاً، ومقدّمة الواجب واجبة^(١).

وكما ترى فتمام الاستدلال مبتنٍ على كون التخلّص من الحرام واجباً، والماتن ﷺ لا يرى وجوبه الشرعي بل هو عنده حكم عقلي ملازم لحكم الشارع بالحرمة، فكان يمكن المناقشة بهذا، لكنّه ﷺ ذكر إشكالات ثلاثة أُخر، وهي:

الاشكال الأول: سلّمنا لكن قد تقدّم^(٢) أن مقدّمة الواجب ليست بواجبة، وهو إشكال مبنائي.

(١) وقد استظهر الماتن ﷺ هذا الوجه من بعض تعابير الشيخ ﷺ، ولعلّ نظره إلى مثل قوله ﷺ: «الخروج ليس مأموراً به من حيث إنّه خروج، بل لأنّه تخلّص عن الغضب». انتهى. مطروح

الأنظار ج ١ / ص ٧١١.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٥٢، تحت عنوان «مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها».

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٤٥

الاشكال الثاني: سلّمنا كون مقدّمة الواجب واجبة إلاّ أنّ المقام ليس من صغرياتها، فإنّ الحركات الخروجية ليست مقدّمة للتخلّص من الغضب بل شبه مقدّمة^(١)، ولا دليل على كون شبه مقدّمة الواجب واجبة.

أمّا أنّها ليست بمقدّمة فباعتبار أنّ الحركات الخروجية مقدّمة للكون خارج الدار، ومن الكون خارج الدار يُنتزع عنوان التخلّص من الحرام، فالحركات الخروجية مقدّمة لمنشأ انتزاع التخلّص من الحرام لا لنفس التخلّص من الحرام، والواجب خصوص التخلّص لا الكون خارج المغصوب، وهو معنى شبه المقدّمة.

نعم، الكون خارج المغصوب - وبما أنّه منشأ لانتزاع التخلّص من الغضب - ملازمٌ في الوجود للتخلّص، لكن قد تقدّم في مسألة الضدّ^(٢) أنّه لا دليل على كون المتلازمين في الوجود متلازمين في الحكم، فلا دليل على وجوب الكون خارج الدار فلا دليل على وجوب مقدّمته وهي الحركات الخروجية.

(١) الماتن رحمته وإن لم يصرّح بعنوان «شبه المقدّمة» هنا، إلاّ أنّه صرّح به فيما تقدّم عند الاشكال على الوجوب النفسي.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ص ٣٦١ و ٣٦٢، تحت عنوان «مسلك التلازم».

قال المحقق الأصفهاني^(١): «الحركات الخاصة . . . معدّات للكون في خارج الدار المضادّ للكون فيها، فهي مقدّمة للملازم لترك الغصب لا لنفس الترك». انتهى.

وفيه: أننا سلّمنا بأنّ الحركات الخروجية شبه مقدّمة للتخلّص باعتبار عدم توقّف التخلّص عليها بل خصوص منشأ انتزاع التخلّص هو المتوقّف عليها، لكن نفس الملاك الذي أوجب ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة موجود في شبه المقدّمة، حيث ذكرنا أنّ من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى كلّ ما يتوقّف عليه في وجوده، والواجب كما يتوقّف على مقدّماته يتوقّف في وجوده على شبه المقدّمات باعتبار توقّف منشأ انتزاعه عليه، فدعوى أنّه لا دليل على وجوب شبه المقدّمة غير مسلّم بل فيها ملاك المقدّمة.

الاشكال الثالث: أننا لو سلّمنا كون مقدّمة الواجب واجبة وأنّ الحركات الخروجية مقدّمة للتخلّص من الحرام الواجب، لكن لا نسلم بكون كلّ مقدّمات الواجب واجبة، بل خصوص المقدّمات المحلّلة دون الحرّمة.

(١) نهاية الدراية ج ٢ / ص ٣٤٤. وجاء مثله في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ /

وبيانه: أنّ وجه القول بوجوب المقدّمة دعوى أنّ من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدّماته، ومن الواضح أنّ المولى إذا اشتاق إلى المقدّمات سوف ينحصر شوقه بخصوص المقدّمات المحلّلة دون المحرّمة، فلو أراد من العبد الحج فيشتاق إلى مقدّماته كالسفر، لكن لا يشتاق إلى سفره بالمغصوب بل خصوص السفر المباح.

وفي المقام، فإنّ الحركات الخروجيّة وإن كان فيها اقتضاء ومصلحة نائر المقدّمات إلّا أنّ هناك مانع من ترشّح الوجوب عليها ألا وهي حرمتها باعتبارها غضباً، فلن تجب هذه المقدّمة أصلاً.

إن قلت: ما ذكر لا غبار عليه فإنّ المقدّمات التي يترشّح عليها الوجوب خصوص المقدّمات المباحة دون المحرّمة، لكن هذا يتمّ فيما لو كان هناك مقدّمات مباحة وأمّا لو انحصرت المقدّمات بالمحرّمة فسوف يقع في نفس المولى تراحم في مقام التشريع، فإنّه بين خيارين فإنّما أن يُبقي على حرمة هذه المقدّمة وبالتالي يُسقط ذي المقدّمة عن الوجوب وإمّا أن يرفع يده عن التحريم ويوجب المقدّمة، الراجح هو الأقوى ملاكاً، وبما أنّ التخلّص من الغضب أقوى ملاكاً من غضبيّة الخروج من الأرض يحكم المولى بوجوب هذه المقدّمة، ولا تحريم في البين.

وعلى هذا البيان وبما أنّ التراحم في مقام التشريع لا في مقام الامتثال^(١) تعرف كيف أنّ الخروج من المغصوب لم يكن محرماً ولا في حال من الأحوال، فدليل حرمة الغضب مقيد بما لو لم يكن خروجاً من المغصوب.

لقال عليه السلام: ما ذكر صحيح ولا غبار عليه فيما لو كان الاضطرار إلى الخروج الغصبي لا بسوء الاختيار، فإنّ المولى في مقام التشريع يلحظ هذا الفرد من الاضطرار ويقيد حرمة الغضب بما لو لم يكن مصداقه الخروج من الغضب المضطر إليه المكلف لا بسوء اختياره^(٢).

وأما في صورة الاضطرار بسوء الاختيار فإنّ المولى لم يلحظ هذه الحالة لكي يقيد حكمه بما ذكر، بل قد شرع حرمة التصرف في مال الغير مطلقاً دخولاً وخروجاً، فلم يفوت المولى في تلك الحال مصلحة التخلص من الغضب كي يقال بأنّ التخلص أهمّ وعدم إيجاب مقدمته مستلزم لتفويت مصلحته؛ لعدم مزاحمتها عنده بالخروج الغصبي الناشئ عن سوء الاختيار.

وعليه، وبما أنّ المولى لم يلحظ هذه المقدمة المحرمة فلا دليل على إيجابها لها وجوباً مولوياً، وليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب كما هو مقتضى حكم

(١) وإلاّ فلو كان التراحم في مقام الامتثال لكنا رفعنا اليد عن فعلية التكليف لا عن تشريعه. وإنّما فرض الكلام عن التراحم في مقام التشريع باعتبار النظر إلى متعلق واحد وأنّه واجب أو محرّم.

(٢) بل ولو كان التشريع مطلقاً إلاّ أنّه لا يكون فعلياً باعتبار أنّ القدرة شرط في التكليف.

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٤٩

العقل، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحق العقاب عليها؛ لأنها من أفراد المنهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوارن بسوء اختياره.

إن عدت وقلت: إنه وإن لم تكن مقدّمة الواجب - أعني الحركات الخروجية - واجبة لعدم ترشّح الوجوب نحو المقدّمات المحرّمة إلاّ أنّ فرض المسألة كون ذبيها واجباً، والحركات الخروجية بنفسها محرّمة والمكلف غير قادر على امتثال كلا التكليفين، فتقع المزاممة بينهما ولا بدّ من رفع اليد عن فعليّة واحد منهما وامتثال الآخر.

وبعبارة أخرى: التزاحم في مقام التشريع وإن كان مفقوداً إلاّ أنّ هناك تزاحم في مقام الامتثال، فلتطبق قواعده.

أمكن أن يُقال: قواعد باب التزاحم في مقام الامتثال يجريها خصوص المبتلى لا بسوء الاختيار، وكأنّ هذا هو معنى قوله ﷺ: «الدوارن وقع في مقام استيفاء الغرض خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أوّل الأمر - قبل أن يدخل المكلف في المحلّ المغصوب - قد استوفى كلّ غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كلّ تصرف مغصوب». فتدبّر.

هذا تمام الكلام في الناحية الأولى.

صحة الصلاة حال الخروج:

أمّا الناحية الثانية وهي في الحقيقة في ثمرة البحث، فنبحث عن حكم الصلاة التي قد يأتي بها المكلف حال الخروج، والقول بصحتها أو فسادهما يختلف باختلاف الأقوال المتقدمة:

فإن قلنا بوجوب الخروج فقط كما عن الشيخ ﷺ فلا مانع من الاتيان بالصلاة حال الخروج وإن لم يضق وقتها إذ لا حرمة في البين تقتضي فساد العبادة.

نعم، لو استلزم أداؤها تصرفاً زائداً في المغصوب - كما هو كذلك دائماً باعتبار لزوم الاستقرار أثناء الصلاة - فإنّ هذا التصرف عند القائل بوجوب الخروج محرّم، فلا يصح له الأداء مطلقاً إلاّ إذا ضاق الوقت فيؤدّيها حال الخروج مع الاقتصار على أقلّ الواجب فيصلّي إيماءً بدل الركوع والسجود، وأمّا لو كان الوقت متّسعاً فيجب عليه الأداء في الخارج.

وأما لو قيل بجرمة الخروج فلا يصح له الأداء إلاّ مع ضيق الوقت مع الاقتصار على أدنى الواجب على ما تقدّم؛ لكان التزاحم فيقدّم الأهمّ أعني الصلاة التي لا تترك بحال.

أقول: وعليه ففي صورة ضيق الوقت لا يحرم الخروج عند الماتن ﷺ، مع أنّه كان مصراً على عدم ارتفاع الحرمة باعتبار أنّ الاضطرار بسوء الاختيار، ومصراً على عدم جواز إجراء قواعد باب التزاحم في هذه

اجتماع الأمر والنهي / اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٤٥١

الصورة، ومقتضى ما أصله بطلان الصلاة على كل حال إلا أن يرى الماتن رحمته خصوصية للصلاة - كما لا يبعد - بحيث تكون هذه الخصوصية رافعة للحرمة في ظرف الاتيان بها ولو كان الاضطرار إلى الحرمة بسوء الاختيار.

هذا، والصحيح في المقام أنه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي كما عليه الماتن رحمته فلا علاقة لهذه المسألة بباب التراحم، فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة مطلقاً وعلى كل حال من غير فرق بين كونها مع الاضطرار إلى الغصب أم لا، كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار أم لا، كانت الصلاة في حال الخروج أم في حال الدخول أم في حال البقاء. وإن كان المصلي آثماً في بعض الصور.

وعلى كل، فحال القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي حال القائل بمقالة الشيخ رحمته.

وأما على قول الآخوند رحمته من أن الخروج ليس بواجب ولا حرام فلا ينبغي الاشكال في صحة الصلاة مطلقاً على التفصيل المتقدم عند بيان لازم قول الشيخ رحمته.

وفيه: أن مقتضى ما أصله الماتن رحمته في مبحث ثمره الضد من أن المناط في ابطال النهي للعبادة هي المغوضية، فالآخوند رحمته قائل ببقاء المغوضية ولذا يعاقب المكلف، وإن كان الخطاب ساقطاً.

نعم، مع ضيق الوقت وبعد أن كانت الصلاة لا تترك بحال قد
يستكشف ارتفاع المبعوضيّة لقوّة ملاك الصلاة على ما ذكرنا.

المسألة الخامسة

دلالة النهي على الفساد

تحرير محلّ النزاع:

هذه المسألة من أمّهات المسائل الأصوليّة التي بحثت من القديم^(١)، وقد وقع التسالم على أصوليّتها باعتبار وقوعها في طريق استنباط حكم شرعي وضعي وهو الفساد.

ولأجل تحرير محلّ النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنونها؛ «الدلالة» و«النهي» و«الفساد». ولا بدّ من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضاً؛ لأنّه مدلول عليه بكلمة النهي؛ إذ النهي لا بدّ له من متعلّق.

إذن ينبغي البحث عن أمور أربعة:

(١) ينظر: الذريعة ج ١ / ص ١٧٩، والعدّة ج ١ / ص ٢٦٠.

الأمر الأول: الدلالة، وهي ظاهرة بدوّاً في الدلالة اللفظية ولو كانت هذه الدلالة من أنحاء الدلالة الالتزامية. ويحتمل أن يكون المراد منها الاقتضاء والسببية فتكون الدلالة عقلية.

وإذا فسّرنا الدلالة بالدلالة اللفظية فسوف يختصّ البحث ظاهراً خصوص ما لو كان النهي مبرزاً بدليل لفظي من آية أو رواية، وأمّا لو أريد من الدلالة مطلق السببية والاقتضاء فلا يهمنّا كيفية استنباط النهي والزجر فيدخل في البحث ما لو كان الدليل على النهي دليلاً لبيّاً من إجماع وسيرة وعقل.

وعلى كلّ، فلو كان المراد من الدلالة خصوص الدلالة اللفظية فينبغي إدخال هذه المسألة في ضمن مباحث الألفاظ كما يظهر من بعضهم، ومعنى البحث حينئذٍ النظر في وجود دلالة لفظية تضمينية أو إلتزامية - بعد وضوح عدم وجود دلالة مطابقيّة - على الفساد، وتصوير الدلالة الإلتزامية مبتزّ على اعتبار وجود أمر فعلي في صحة العبادة، فإنّ النهي كاشف عن عدم الأمر لمكان التضادّ بين الأحكام التكليفية، وحيث لا أمر يحكم بالفساد.

ومن هنا قال المحقق النائيني رحمته الله (١): «بناءً على ما ذهب إليه صاحب الجواهر من اشتراط الأمر في الصحة، فكون المسألة من مباحث الألفاظ لا يخلو من وجه». انتهى.

وأما لو أريد من الدلالة معنى الاقتضاء والسببية فالبحت عقلي داخل في ضمن غير المستقلات العقلية، ونبحث عن وجود تعاند وتمانع بين مفاد النهي أعني الزجر وبين الصحة. فهل هناك مانعة جمع تحكي التنافر بين النهي والفساد، فالشيء إما أن يكون منهياً عنه وإما أن يكون صحيحاً، ولا يمكن أن يكون منهياً عنه وصحيحاً أم لا؟

ومن الواضح أنه لا يراد من النهي صيغة النهي كلفظ بل يراد واقع النهي بما يعبر عن زجر المولى وكرهته للفعل.

قال الشيخ رحمته الله (١): «ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن تعدّ من مباحث الألفاظ، فإن هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلّق بشيء وبين فساد ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً عليه بالصيغة اللفظية، وعلى تقدير عدمها إنّما يحكم بانتفائها بين المعنيين». انتهى.

إن قلت (٢): خلاصة ما ذكر أن هناك دعوى وجود ملازمة لفظية بين النهي والفساد ولذا أدخلت هذه المسألة في ضمن باب الظواهر بعد أن كانت الملازمة المدعاة من سنخ الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ، وهناك من يدعي وجود اقتضاء وسببية بين الزجر والفساد، فالأحسن في المقام جعل

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٢٨.

(٢) تبعاً لصاحب الكفاية رحمته الله، ينظر: الكفاية ص ٢١٧ و ٢١٨.

المراد من الدلالة الواردة في العنوان ما هو أعمّ من الدلالة اللفظية والعقلية بحيث يشمل البحث على كلا التقديرين كما تقدّم نظيره في مسألة مقدّمة الواجب^(١).

لقال الماتن رحمته: إنّ النزاع في مسألة دلالة النهي على الفساد يتصور في مقامين:

الأوّل: في وجود ملازمة بين مفاد النهي أعني الزجر والفساد أو قل: في وجود تنافر بين الزجر والصحة.

الثاني: بعد الفراغ عن عدم وجود ملازمة ثبوتية بين مفاد النهي والفساد، يُبحث عن وجود ملازمة لفظية بين النهي والفساد.

والبحث الأوّل واقع على كلّ حال لا بدّ أن ينقّحه كلّ من خاض في هذه المسألة، فإنّ القائل بالدلالة اللفظية الاتبائية لا بدّ أن يثبت عدم وجود ملازمة عقلية ثبوتية، وإلاّ فلا يصار إلى عالم الإثبات مع وجود محذور في عالم الثبوت، ولا أقلّ من كونه لغواً.

وعليه، فالجامع المشترك بين كلا المبنيين هو ذلك البحث الثبوتي العقلي، ولذا فالأولى أن يكون المراد من الدلالة المذكورة في العنوان الاقتضاء

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٣١٨ و ٣١٩، تحت عنوان «مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصولية».

العقلي فإنّه يجمع بين جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيّما أنّ البحث يشمل كلّ نهى وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي.

والعبارة تكون أكثر استقامة في ما لو عبّر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية رحمته بقوله^(١): «فصل: في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟»، فأبدل^(٢) الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبّرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم، فقد عنون الشيخ الطوسي رحمته هذا البحث في العدة بقوله^(٣): «في أنّ النهي يدلّ على فساد المنهي عنه أم لا؟».

الأمر الثاني: النهي، أنت خير بأنّ النهي إمّا نهى إرشادي وإمّا مولوي، والنهي المولوي إمّا أن يكون نهياً نفسياً وإمّا غيرياً، والنهي النفسي إمّا أن يكون نهياً تحريمياً وإمّا أن يكون نهياً تنزيهياً كراهتياً، فهذه أقسام أربعة للنهي.

(١) الكفاية ص ٢١٧.

(٢) وقبله فعل ذلك الشيخ رحمته على ما في مطارح الأنظار ج ١ / ص ٧٢٥ فعنون البحث بقوله:

«القول في اقتضاء النهي للفساد فيما إذا تعلّق بشيء». بل وقبلهما السيّد في الذريعة ج ١ /

ص ١٧٩ حيث قال: «فصل: في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه؟».

(٣) العدة ج ١ / ص ٢٦٠، ولاحظ المعالم ص ٩٦.

ولا ينبغي الشكّ في أنّه لا يراد من النهي المعنون به المسألة النهي ما يعمّ النهي الارشادي، بل هذا خارج عن محلّ الكلام جزماً^(١)؛ فإنّ تمام البحث - على ما يأتي - عن وجود ملازمة بين المبعوضيّة والفساد، وفي موارد النهي الإرشادي لا مبعوضيّة مبيّنة بل إرشاد إلى فقدان شرط أو إلى وجود مانع، وإذا أتيت بالفعل مع الإخلال بالشرط أو مع وجود مانع عن صحته فلا ريب في فساد المتعلّق.

قال السيّد الخوئي رحمته^(٢): «إنّ محلّ النزاع في المسألة إنّما هو في النواهي المولويّة المتعلّقة بالعبادات والمعاملات.

وأما النواهي الإرشاديّة المتعلّقة بهما التي تدلّ على مانعيّة شيء لهما كالنهي عن المعاملة الفرريّة - مثلاً - وكانهي عن الصلاة فيما لا يؤكّل لحمه، وما شاكل ذلك فهي خارجة عن محلّ النزاع جزماً.

والسبب فيه ظاهر، وهو: أنّه لا إشكال ولا خلاف في دلالة تلك النواهي على الفساد؛ بداهة أنّه إذا أخذ عدم شيء في عبادة أو معاملة فبطبيعة الحال تقع تلك العبادة أو المعاملة فاسدة عند اقترانها بهذا الشيء؛ لفرض أنّها توجب تقييد إطلاق أدلّة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصّة فلا تشملها». انتهى.

(١) كما يتّبعه عليه الماتن رحمته في آخر النهي عن العبادة وأوّل النهي عن المعاملة.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٣٥ و ١٣٦. وقد ذكر هذا في حواشي

فإذاً ينحصر الكلام في النهي المولوي، وقد عرفت في مبحث النواهي^(١) أن مادة النهي - نظير مادة الأمر - غير ظاهرة في الحرمة ولا الكراهة، بل لا تدلّ إلاّ على الزجر ويحكم العقل في صورة الاقتران بالترخيص بالكراهة وإلاّ يحكم بالحرمة، فالحرمة والكراهة من مقتضيات حكم العقل.

ولعلّ كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم «النهي» لكلّ من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كلّ منهما.

وأيضاً النهي كزجر يشمل ما لو كان النهي غيرياً تبعياً، ولا وجه لحصر البحث في النهي النفسي بعد أن كان النزاع واقعاً في كلّ منهما.

فتحصّل: كون المراد من النهي في العنوان مطلق النهي المولويّ الشامل للنهي النفسي والغيري، والشامل للتحريمي والتنزيهي.

قال صاحب الكفاية^(٢): «ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي^(٣) إلاّ أنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومع^(٤)ه لا وجه لتخصيص

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٤٨، تحت عنوان «مادة النهي».

(٢) الكفاية ص ٢١٨.

(٣) والماتن رحمته كما عرفت لا يسلم بهذا الظهور.

(٤) يعني مع عموم الملاك لا وجه للاختصاص، وهو تعريض بالشيخ رحمته الذي قال في مطروح

العنوان [بالتحريمي]. . . ، كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعمّ الغيري». انتهى.

وقد خالف في ذلك المحقق النائيني رحمته فقال^(١): «المراد بالنهي في المقام هو النهي التحريميّ النفسي، وأمّا النهي التنزيهي أو التحريمي الغيري فلا يدلان على الفساد قطعاً». انتهى. وقد وافقه على ذلك السيّد الخوئي رحمته في الجملة^(٢).

والوجه في إخراج النهي التنزيهي والغيري عن محلّ النزاع - كما عرفت - الجزم بعدم دلالة النهي التنزيهي أو الغيري عليه، لكن - وكما قال الماتن رحمته - إنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر، واختيار بعضهم عدم اقتضاء النهي التنزيهي والغيري الفساد لا يلزم جميع الناس، والمفروض أنّ هناك من يقول بالاقتضاء في كلام الموردین، فتعميم كلمة «النهي» في العنوان هو الأولى.

الأنظار ج ١ / ص ٧٢٨: «ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان». انتهى.

(١) أجود التقريرات ج ٢ / ص ٢٠٠، ولاحظ: فوائد الأصول ج ٢ / ص ٤٥٥ و ٤٥٦.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٣٦ و ١٣٧، فإنّه جزم بخروج النهي الغيري عن محلّ النزاع، وأمّا النهي التنزيهي فإن كان ناشئاً عن حزاة ومنقصة في ذات العبادة فهو داخل وإلاّ فلا.

الأمر الثالث: الفساد، قد تقدّم على وجه الإجمال في مبحث الصحيح والأعم^(١) بيان المراد من الصحة والفساد، وأشار الماتن رحمته هنا إلى كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم.

قال المحقق النائيني رحمته^(٢): «وحيث كانت الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على الماهيات بعد وجودها فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب^(٣)، وحيث لم يكن الفساد أمراً وجودياً فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد^(٤)، وانحصر^(٥) أن يكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فيكون المراد من الصحيح ما يترتب عليه الأثر المطلوب منه، والفاسد ما لم يترتب عليه ذلك الأثر». انتهى.

وإذا ثبت أن التقابل بين الصحة والفساد تقابل الملكة والعدم فلا بدّ من أن يكون المتعلّق له قابليّة أن يكون صحيحاً حتّى يصح وصفه بالفساد، وإلاّ فالذي لا يصحّ وصفه بالفساد كـ«ضرب زيد» بعنوانه حيث لا يتصف بالصحة حتّى يتصف بالفساد.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٨٥، تحت عنوان «الصحيح والأعم».

(٢) فوائد الأصول ج ٢ / ص ٤٥٧.

(٣) فإنّ صدق السلب لا يشترط فيه وجود شيء، فيصدق «اللابصر» وإن لم يكن هناك ذات، بخلاف العمى حيث يشترط في صدقه وجود ذات يصح اتصافها بالبصر.

(٤) فإنّهما أمران وجوديان.

(٥) وأمّا التضاييف فغير محتمل بعد أن كان المتضايقان وجوديين ويتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر، وكلا هذين القيدان لا ينطبقان على الصحة والفساد.

وعلى كل، فالصحيح كما عرفت ما يترتب عليه أثره، فمعنى صحة العبادة ترتب أثرها وهو الإجزاء، ومعنى صحة المعاملة ترتب أثرها من النقل والانتقال في البيع وأخواته ومن إيجاد علاقة زوجية في النكاح أو بينونة في الطلاق وهكذا.

ولكي يترتب الأثر على العبادة لا بدّ من الاتيان بجميع ما يعتبر فيها على الخلاف في اعتبار قصد الأمر واعتبار وجوده أو كفاية الرجحان الذاتي للعبادة عند المشرع، وقد تقدّم توضيحه في ثمره الضدّ وغيرها. ولكي يترتب الأثر على المعاملة لا بدّ من مراعاة تمام الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها.

وقد عرفت أنّ بحثنا في هذه المسألة عن فساد خاصّ وهو الفساد الناشئ عن مبعوضيّة للفعل عند المولى، وإلّا فالفرد الشائع للفساد هو الناشئ عن الإخلال بما يعتبر في العبادة أو المعاملة، وهذا خارج عن محلّ كلامنا كما أوضحناه عند إخراج النواهي الإرشادية عن محلّ النزاع.

الأمر الرابع: متعلّق النهي، قد عرفت في الأمر السابق كون التقابل بين الصحة والفساد تقابل الملكة والعدم، فمتعلّق النهي حتّى يبحث عن فساده لا بدّ أن يكون قابلاً للصحة، فلا يقع البحث عن اقتضاء النهي عن شرب الخمر للفساد، فإنّ شرب الخمر لا يقع صحيحاً لكي يقع فاسداً.

دلالة النهي على الفساد / تحرير محل النزاع ٤٦٣

وعليه، فليس كل ما هو متعلّق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد، وهذا واضح.

ثم إنّ متعلّق النهي يعمّ العبادة والمعاملة اللتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.

هذا تمام الكلام في توضيح ما ورد في عنوان المسألة، وبه يتحرّر محلّ النزاع فنبحث عن ملازمة عقلية ثبوتية - بغض النظر عن عالم الاثبات - بين النهي والفساد، وبعد ذلك يمكن أن يبحث ذلك البحث اللفظي الاثباتي على ما أوضحناه.

فالنزاع عن وجود ممانعة ومنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهيّاً عنه، فهل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟

هذا، ولَمَّا كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين، فينبغي البحث عن كلّ منهما مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأوّل

النهي عن العبادة

قد عرفت^(١) انقسام الواجب إلى تعبّدي وتوصّلي، وأنّ المراد من الواجب التعبّدي تلك الواجبات التي لا تسقط عن ذمّة المكلف إلّا فيما لو أتى بها على وجه قربي، بخلاف الواجب التوصّلي الذي يسقط أمره بمجرد وجوده وإن لم يقصد به القربة.

والتوصّلي وإن لم يعتبر فيه قصد القربة إلّا أنّ قصدها يوجب كماله بمعنى ترتّب الثواب، فتطهير الثوب لا يعتبر في صحته قصد القربة أثناء الغسل إلّا أنّ قصد القربة موجب لاستحقاق الثواب، وهو معنى ما تقدّم من أنّ قصد القربة ليس شرطاً في صحة التوصّليات وإن كان شرطاً في كمالها.

والعبادة التي يعتبر في صحتها وامتثالها قصد القربة تسمّى بالعبادات بالمعنى الأخصّ، ومطلق الأفعال الشرعيّة التي يمكن إيجادها قربة لله تعالى

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١١٦، تحت عنوان «التعبّدي والتوصّلي».

وإن لم يكن ذلك شرطاً في صحتها تسمى بالعبادات بالمعنى الأعمّ، والكلام هنا في العبادات بالمعنى الأخصّ.

نعم، يمكن تصوير البحث في المعنى الأعمّ لكن لا بتغيير في العنوان، فكنا نبحت عن اقتضاء النهي للفساد، وبما أنّ العبادة بالمعنى الأعمّ في جملة من الأحيان لا يتصور فيها الفساد كتطهير الثوب وحفظ النفس المحترمة، فيسقط الأمر بها بمجرد إيجادها يمكن طرح البحث من طريق آخر وهو «هل النهي عن الشيء يقتضي بطلان الثواب وعدم صحة التقرب بالفعل» فإنّ غسل الثوب وإن سقط بمجرد إزالة نجاسة إلاّ أنّه لا يمكن التقرب به إلى الله تعالى فيما لو كان الفرد منهياً عنه كما هو الحال في التطهير بالماء المغصوب.

وعليه، فمن يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً - أي عبادةً متقرباً به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه.

وعلى كلّ، فقد عرفت كون الكلام فيما اعتبر فيه قصد القربة كشرط في الصحة دون الكمال.

في الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألتنا:

بعدها عرفت المراد من العبادة المبحوث عنها في المقام وأنها ما يعتبر في صحتها قصد القربة، ومن المعلوم أحد أنحاء قصد القربة هو قصد امتثال الأمر، فقد يتوهم كون المراد من العبادة المنهي عنها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً^(١)، لكنّه بجانب للصواب؛ وذلك لاستحالة تعلق النهي بما تعلق به الأمر، وما كان يذكر في مسألة اجتماع الأمر والنهي حيث كان الفعل الواحد مأموراً به ومنهياً عنه لا يمكن اسراؤه في المقام، لكونه قياساً مع الفارق.

ووجه الفرق بين المسألتين: أننا في مسألة الاجتماع كان عندنا عنوان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، وقد تعلق الأمر بغير ما تعلق به النهي، لكن اتفق اجتماعهما في موضوع واحد.

وأما في مسألتنا فلا يوجد إلاّ عنوان واحد قد تعلق به نهي ولم يتعلّق به أمر أبداً، وإلاّ فمن المستحيل أن يكون الشيء الواحد ذو العنوان الواحد مأموراً به ومنهياً عنه.

نعم، قد تنقح مسألة الاجتماع صغرى^(٢) لكبرى دلالة النهي على الفساد، وذلك فيما لو قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب

(١) ويمكن تصوير التوهم من جهة توقيفية العبادات.

(٢) كما نبّه عليه المحقق النائيني رحمته الله في الفوائد ج ٢ / ص ٤٥٤، وصرّح به الماتن رحمته الله في ص ٤١٨ من

النهي، فإنَّ الفعل يكون منهيًّا عنه غير مأمور به، وهو ملاك مسألة اقتضاء النهي الفساد.

والحاصل: ففي مسألة الاجتماع أمر فعلي تعلّق بعنوان ونهي فعلي تعلّق بعنوان آخر، وأمّا في مسألتنا فلا يوجد إلاّ نهى تعلّق بشيء.

إن قلت: إذا لم يكن مأموراً به فعلاً فما معنى كونه عبادة؟

لقال ﷺ: المراد من كونه عبادة ما كانت طبيعتها متعلّقة للأمر وإن لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لِمَا هو متعلّق النهي، كالصوم فإنّها طبيعة مأمور بها لكن لا تعلّق النهي بصوم يوم العاشر من محرّم كاشف عن عدم تعلّق أمر بصوم هذا اليوم.

أو يراد من كونها عبادة الفعل الذي من طبيعته أن يكون متقرباً به لو تعلّق أمر به، فهو سنخ فعل لو شرّع لاعتبر قصد القربة في متعلّقة كصلاة ستة ركعات متصلة مثلاً.

قال السيّد الخوئي ﷺ^(١): «لا شبهة في أن المراد من العبادة في عنوان المسألة ليس العبادة الفعلية؛ ضرورة استحالة اجتماعها مع الحرمة كذلك، كيف! فإنَّ حرمتها فعلاً هو كونها مبعوضة للمولى فلا يمكن التقرب بها، ومعنى كونها عبادة فعلاً هو كونها محبوبة له ويمكن التقرب بها، ومن المعلوم

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٣٨ و ١٣٩.

استحالة اجتماعهما كذلك في شيء واحد، بل المراد منها العبادة الشأنية بمعنى أنه إذا افترضنا تعلّق الأمر بها لكانت عبادة.

وإن شئت قلت^(١): إنّ المراد منها [يعني من العبادة] كلّ عمل لو أمر به لكان عبادياً، فمثل هذا العمل لو وقع في حيّز النهي صار مورداً للكلام والنزاع، وأنّ هذا النهي هل يستلزم فساد أم لا؟». انتهى.

أنحاء النهي عن العبادة:

تعلّق النهي بالعبادة يتصوّر على أنحاء أربعة^(٢):

النحو الأوّل: أنّ يتعلّق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض^(٣) أو النهي عن الصوم في يوم العيدين أو صوم الوصال، ونحو ذلك من العبادات المحرمة.

(١) وهو عين ما ذكره الماتن رحمته تحت عنوان «وبعبارة أخرى جامعة»، وقد ذكره المحقق الثاني رحمته على ما في أجدود التقريرات ج ٢ / ص ٢١٤.

(٢) وسوف يذكر ص ٤١٨ نحو خامساً وهو النهي الخارج عن طبيعة المأمور به الداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهذه الأنحاء الخمسة مذكورة في الكفاية ص ٢٢٢ و ٢٢٣.

(٣) قد يفصل في صلاة الحائض بين كون الحرمة ذاتية فنفس الفعل والحركات محرمة عليها، وبين كونها تشريعية فلا يجرم عليها الفعل إلاّ إذا أتت به بقصد القرينة فهي تتعبّد بهذا الفعل مع أنّ الله تعالى لم يتعبدها به. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٤٧.

النحو الثاني: أن يتعلّق النهي بجزء العبادة، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة، والنهي عن السجود فيها رياءً.

النحو الثالث: النهي المتعلّق بشرط العبادة أو شرط جزئها، كالنهي المتعلّق بالوضوء الضروري، والنهي المتعلّق بالسائر الحريري أو المغصوب أو المتنجس.

النحو الرابع: أن يتعلّق النهي بوصف ملازم للعبادة أو لجزء العبادة، كالنهي عن الجهر بالقراءة في الظهرين، والنهي عن الإخفات في الصباح والعشاءين، فإنّ القراءة لا توجد إلاّ جهراً أو اخفائاً ولا تنفكّ عن أحدهما، فتتحدّ القراءة وجوداً مع أحدهما، وهذا مثال للوصف الملازم لجزء العبادة.

وأما الملازم لنفس العبادة فقد ذُكر^(١) أن مثاله ما جاء في قوله تعالى^(٢): ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾. وقد روى العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله^(٣): «كان رسول الله ﷺ إذا كان بمكة جهر بصلاته فيعلم بمكانه المشركون، فكانوا يؤذونه، فأنزلت هذه الآية عند ذلك».

(١) كما في عناية الأصول ج ٢ / ص ١٤٧.

(٢) الإسراء / ١١٠.

(٣) وسائل الشيعة ج ٨ / ص ٣٩٧، باب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ٥. وفي ح ٤ من نفس الباب طبقت على قراءة إمام الجماعة وأنه ينبغي له أن يقرأ وسطاً.

وإذا عرفت أنحاء النهي عن العبادة، فالبحث يقع في مقامات ثلاثة؛
أولها فيما لو كان النهي نفسياً تحريمياً، وثانيها فيما لو كان النهي غيرياً،
وثالثها فيما لو كان النهي تنزيهياً.

المقام الأول: في اقتضاء النهي النفسي التحريمي الفساد

لا ريب ولا شبهة في اقتضاء النهي الفساد فيما لو كان النهي عن أصل العبادة كما هو واقع بالنسبة لصوم العيدين، والوجه فيه عدم معقولية التقرب إلى الله تعالى بمعصيته بعد أن كان النهي تحريمياً؛ فإنه مبعّد والمبعّد لا يُعقل أن يكون مقرباً، ومعه لا تنطبق الطبيعة المأمور بها على المنهي عنه، وهو معنى فساد^(١).

وأما بالنسبة للنهي التحريمي عن الجزء والشرط والوصف فهنا وجوه ثلاثة لدعوى اقتضاء النهي فساد أصل العبادة:

الوجه الأول: ما سلكه الماتن رحمته الله تبعاً لشيخ الأصفهاني رحمته الله - ويأتي نقل عبارته إن شاء الله تعالى - من أن العبادة يعتبر في صحتها قصد التقرب، وحيث يقع جزء منها منهيّاً عنه فسوف يكون العبد متقرباً إلى الله تعالى بعبادة مشتملة على المبعوض أو متقيّدة بالمبعوض - فيما لو كان المنهي عنه

(١) كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٦ / ص ١٤٧.

شرطاً - أو موصوفة بالمبغوض، وكما يستحيل التقرب إلى الله تعالى فيما لو كان أصل الفعل مبغوضاً يستحيل التقرب إليه تعالى فيما لو كان الشيء مشتملاً أو متقيداً أو موصوفاً بالمبغوض.

الوجه الثاني: وهو في الحقيقة ليس وجهاً مستقلاً بل تنبيه على فرد للنهي عن أصل العبادة قد يخفى على غير المتدبر، فإنَّ النهي عن جزء العبادة أو شرطها أو وصفها تارةً يكون متعلقاً حقيقةً بأصل العبادة ويكون تعلق النهي بجزئها أو شرطها أو وصفها واسطة في ثبوت هذا النهي وتعلقه بأصل العبادة، بمعنى أنَّ علّة النهي عن أصل العبادة هو مبغوضيّة هذا الجزء أو الشرط أو الوصف.

وأخرى يكون تعلق النهي بهذه الأمور من باب الواسطة في العروض، فلا يكشف النهي عن الجزء والشرط والوصف عن وجود نهي حقيقي عن ذات العبادة بل يُنسب إليها النهي بالعرض والمجاز في الاسناد.

وإذا كان الحال من قبيل الأوّل فالمسألة داخلة في النهي عن أصل العبادة المسلّم بطلانه.

قال في الكفاية^(١): «وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق، وبعبارة أخرى إن كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة

والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأول، فلا تغفل». انتهى.

الوجه الثالث^(١): أن جزء العبادة عبادة، وشرط العبادة قد يكون عبادة كما في النهي عن الوضوء الضروري، وقد لا يكون عبادة كما لو تعلق النهي بسائر خاص، الكلام في خصوص الشرط العبادي.

وحاصل هذا الوجه: أن الجزء والشرط العبادي باطل باعتبار قصد القرية فيه، وإذا بطل الجزء بطل الكل، وإذا بطل الشرط بطل المشروط.

نعم، هذا الوجه لا يصحح الحكم ببطلان الكل مطلقاً؛ فإن المكلف الآتي بالجزء الباطل تارة يقتصر على هذا الجزء فيحكم بالبطلان كما تقدم، وأخرى لا يقتصر على هذا الفرد المنهي عنه بل يستبدله بآخر غير منهي عنه. وعلى الثاني إما أن يلزم من الاستبدال محذور آخر كفوات الموالة وزيادة ركن أو لا يلزم أي محذور آخر، فيحكم بالبطلان فيما لو لزم محذور، لكنه ببطلان لأجل المحذور لا لأجل النهي، فلا تغفل.

وعلى كل، فالماتن رحمته وجد نفسه في غنى عن الخوض في هذه التعليلات بعد أن كان الوجه الذي ذكره واضحاً في إفادة البطلان.

(١) ذكره في الكفاية ص ٢٢٣، وأمّا النهي عن الوصف فقد ذكر ملازمته للنهي عن الموصوف فيختلف حاله بين كونه وصفاً لأصل العبادة وبين كونه وصفاً لجزء العبادة.

قال المحقق الأصفهاني رحمته بعدما بينَّ عدم لزوم كون جزء العبادة عبادة^(١): «الوجه في بطلان المركب: أن التقرب بالمبغوض أو بما يشتمل على المبغوض غير ممكن عقلاً...»

وهكذا الأمر بالمشروط إذا كان شرطه حراماً، فإنه لا وجه لسراية الحرمة ولا لكون الشرط عبادة كلية، بل الوجه في البطلان أن التقرب بالمتقيد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض، وكذا الأمر المتقيد بالمبغوض كالأمر به». انتهى.

المقام الثاني: فيما لو كان النهي غيراً مقدماً

وقد تقدّم تفصيله في ثمره الضدّ، فإنّ الفعل المنهي عنه بالنهي الغيري وإن كان ذا مصلحة وأنّ النهي الغيري لا يكشف عن مفسدة إلاّ أنّ علّة الفساد ليست عدم المصلحة بل استحالة التقرب بالمبغوض، والقرب والبعد لا يدوران مدار المصلحة والمفسدة بل مدار البغض والحبّ، فالنهي الغيري كالنفسى يقتضي الفساد. فلاحظ ما تقدّم^(٢).

(١) نهاية الدراية ج ٢ / ص ٣٩٣.

(٢) أصول الفقه مج ١ / ٣٦٦ و ٣٦٧، وفي الكتاب قيل: «كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم ص ٤١٢» وهو محض اشتباه من محقق هذه النسخة، فلاحظ واحكم.

المقام الثالث: فيما لو كان النهي تنزيهياً

الكرهية المستفادة من النهي حكم مولوي يقتضي مبعوضيّة الفعل لدى المولى، ومن هنا ذكر الماتن رحمته عدم الفرق في اقتضاء النهي للفساد بين كون النهي تحريمياً وبين كونه تنزيهياً؛ لوحدة الملاك وهي استحالة التقرب إلى الله تعالى بالمبعد غايته أن المبعوضيّة في الأوّل تمنع من الترخيص في الفعل بخلاف المبعوضيّة في الثاني.

إن قلت: معنى الكراهة أنّ المكلف مرخص بالأتیان بالفعل وإن كان صدور الفعل مبعوضاً إلى حدّ ما، فلمّا لا يكون هذا الترخيص بالفعل كاشفاً عن صحة العبادة المكروهة؟ على أنّ لو كان ما ذكره صحيحاً فما فرق العبادة المكروهة عن المحرّمة؟

قلت: لعلّ هذا هو السبب الذي دعا بعضهم إلى التفصيل في المسألة فقال السيّد الخوئي رحمته ^(١): «إنّ النهي التنزيهي المتعلّق بالعبادة تارةً ينشأ من حزاة ومنقصة في تطبيق الواجب على حصة خاصّة منه من دون أيّة حزاة في نفس تلك الحصة، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض وذلك كالتنهي بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً والصلاة في مواضع التهمة وما شاكل ذلك، وأخرى ينشأ من حزاة ومنقصة في ذات العبادة.

وبعد ذلك نقول: إنَّ النهي التنزيهي على التفسير الأوَّل خارج عن مورد النزاع، بداهة أنَّه لا يدلُّ على الفساد بل هو يدلُّ على الصحة. وعلى التفسير الثاني داخل فيه، ضرورة أنَّ الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه ومرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرُّب به، فلا فرق عندئذٍ بينه وبين النهي التحريمي من هذه الناحية أصلاً». انتهى.

وعلى كلِّ، وحيث يكون الأمر بالعبادة فعلياً وقد ورد نهي تنزيهي عن هذا الفرد، فيعلم أنَّ المنهي عنه وما فيه حزاة هو تطبيق هذه الطبيعة على هذا الفرد، وحملت الحزاة هنا على إرشاد المولى إلى أقلِّية الثواب وأنَّ تطبيقه في مورد آخر يوجب أكثرية الثواب.

هذا تمام الكلام في النهي عن العبادة، وقد أشار الماتن رحمته في الختام إلى بعض الأمور التي قد نَبَّهنا عليها فيما تقدَّم.

المبحث الثاني

النهي عن المعاملة

والمراد من المعاملات مطلق الانشائيات^(١) سواء أكانت من العقود أم من الإيقاعات. والكلام كما عرفت في تحرير محلّ النزاع عن خصوص النهي المولوي، فلو كان النهي مرشداً لشرطيّة شيء في المعاملة فلا إشكال في الفساد مع الإخلال؛ لفساد المشروط عند فساد شرطه.

والكلام كما عرفت غير مرّة حول وجود منافاةٍ ومنافرةٍ بين المبعوضة والصحة، والنهي عن المعاملة على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون النهي عن ذات السبب أي عن إيجاد العقد الانشائي كالنهي عن إيجاد البيع وقت النداء لصلاة الجمعة كما يستفاد من قوله تعالى^(٢): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا

(١) كما في الفوائد ج ٢ / ص ٤٥٦.

(٢) الجمعة / ٩.

إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون»، فالنهي منصبٌ على إيجاد الإيجاب والقبول وقت النداء إلى الصلاة.

النحو الثاني: أن يكون النهي متعلقاً بالمسبب وهو نفس الأثر المترتب على السبب كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه، فإنه فعل تسبيبي حاصل بالسبب الخاصّ.

فإن كان النهي على النحو الأوّل - أي عن ذات السبب - فالمعروف أنّه لا يدلّ على الفساد ولو كان النهي تحريمياً نفسياً فضلاً عن غيره من أقسام النهي؛ وذلك لعدم ثبوت المنافاة عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيّة إيجاد الإنشاء وبين ترتيب الشارع لأثره، بل الثابت خلافه كما هو الحال في الظهار المبغوض إيجاداً شرعاً مع ترتّب أثره من حرمة الزوجة المظاهرة حتّى يكفر.

وإن كان النهي على النحو الثاني - أي عن المسبب - فقد ذهب المحقق النائيني رحمته إلى اقتضائه الفساد، فقال رحمته^(١): «وأما لو تعلّق بنفس المنشأ والموجد فهو يقتضي الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذٍ من تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي». انتهى.

وحاصله كما بيّنه الماتن رحمته: أن شرط صحة المعاملة قدرة العاقد على التصرف في العين التي تقع عليها المعاملة، فالمصحف المراد نقله بالبيع لا يكون العبد قادراً على نقله إلاّ إذا كان مسلّطاً على العين غير محجور عليه،

والمولى حيث نهى عن نقل المصحف إلى الكافر يكون قد أوجد المانع وقد حجّر على المكلف فلا يكون قادراً على التصرف ونقل المصحف إليه، فالنهي عن المسبّب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتر في صحة المعاملة أعني السلطنة، نظير الصبي المحجور على تصرفاته في أمواله.

وفيه: أنه خروج عن محلّ الكلام، فإنّ النهي عن إيجاد المسبّب إن استفيد منه رفع سلطنة المكلف عن التصرف بالعين فالنهي نهى إرشادي، وما أوجده المكلف في الخارج فاقد لشرط الصحة؛ فإنّ من شروط صحة المعاملة سلطنة البائع - مثلاً - على نقل المبيع، وإذا استفيد من النهي عدم السلطنة وقع العقد باطلاً؛ لفقدان شرطه، نظير فقدان باقي الشروط من عقل أو بلوغ أو بيع ما لا يملك، وهكذا.

وقد بيّنا غير مرّة أن تمام موضوع البحث في منافاة المبعوضيّة للصحة، فلو لم يكن هناك في البين إلاّ هذه مبعوضيّة فهل تقتضي الحكم بالفساد أم لا؟ ولا دليل على وجود مثل هذه الملازمة.

فتحصل: أنّ النهي عن المعاملة مطلقاً لا يقتضي الفساد.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية

وفّقنا الله تعالى لمراضيه



الفهرس الاجمالي للجزء الثالث

- ١.....المقصد الثاني: الملازمات العقلية.....
- ٣.....تمهيد.....
- ١٣.....الباب الأول: المستقلات العقلية.....
- ١٥.....تمهيد.....
- ٢١.....المبحث الأول: التحسين والتقيح العقلان.....
- ٢٧.....الأمر الأول: معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما.....
- ٣٥.....الأمر الثاني: واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة.....
- ٣٩.....الأمر الثالث: العقل العملي والنظري.....
- ٤٧.....الأمر الرابع: أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح.....

| | |
|-----|---|
| ٤٨٢ | شرح أصول المظفر <small>رحمته</small> / ج ٣ |
| ٥٩ | الأمر الخامس: معنى الحسن والقبح الذاتيين |
| ٦٥ | الأمر السادس: أدلة الطرفين |
| ٧٩ | المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح |
| ٨٥ | المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع |
| ٩٥ | الباب الثاني: غير المستقلات العقلية |
| ٩٧ | تمهيد |
| ٩٩ | المسألة الأولى: الأجزاء |
| ١١٥ | المقام الأول: الأمر الاضطراري |
| ١٣١ | المقام الثاني: الأمر الظاهري |
| ١٣٧ | المسألة الأولى: الأجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً |
| ١٤٧ | المسألة الثانية: الأجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً |
| ١٥٥ | المسألة الثالثة: الأجزاء في الأمانات والأصول مع عدم اليقين |
| ١٦٩ | المسألة الثانية: مقدّمة الواجب |

| | |
|-----|---|
| ٤٨٣ | الفهرس الإجمالي للموضوعات |
| ١٧٩ | الأمر الأول: الواجب النفسي والغيري |
| ١٨٣ | الأمر الثاني: معنى التبعية في الوجوب الغيري |
| ١٩٥ | الأمر الثالث: خصائص الوجوب الغيري |
| ٢٠٣ | الأمر الرابع: مقدّمة الوجوب |
| ٢٠٦ | الأمر الخامس: المقدّمة الداخليّة |
| ٢١٣ | الأمر السادس: الشرط الشرعي |
| ٢٢٣ | الأمر السابع: الشرط المتأخر |
| ٢٣٧ | الأمر الثامن: المقدّمات المفوّتة |
| ٢٥٥ | الأمر التاسع: المقدّمة العباديّة |
| ٢٦٩ | النتيجة: مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها |
| ٢٨١ | المسألة الثالثة: مسألة الضدّ |
| ٢٨١ | تحرير محلّ النزاع |
| ٢٨٧ | الباب الأوّل: الضدّ العامّ |

| | |
|-----|--|
| ٤٨٤ | شرح أصول المظفر <small>رحمته</small> / ج ٣ |
| ٢٩٥ | الباب الثاني: الضدّ الخاصّ. |
| ٣٠٩ | ثمرة مسألة الضدّ. |
| ٣٣٣ | الترتّب. |
| ٣٤٧ | المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي. |
| ٣٤٧ | تحرير محلّ النزاع. |
| ٣٥٠ | بيان المراد من الاجتماع. |
| ٣٦١ | المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلّة. |
| ٣٦٩ | مناقشة صاحب الكفاية في تحرير محلّ النزاع. |
| ٣٧٣ | قيد المندوحة. |
| ٣٧٩ | الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع. |
| ٣٩٥ | الحقّ في المسألة. |
| ٤٠٩ | تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنوي. |
| ٤١٧ | ثمرة المسألة. |

- ٤٨٥ الفهرس الإجمالي للموضوعات
- ٤٢٠ حكم العبادة بناءً على الجواز.....
- ٤٢٣ المقام الأول: الاضطراب لا بسوء الاختيار.....
- ٤٢٨ المقام الثاني: الاضطراب بسوء الاختيار.....
- ٤٢٩ حرمة الخروج من المفصوب أو وجوبه.....
- ٤٥٠ صحة الصلاة حال الخروج.....
- ٤٥٣ المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد.....
- ٤٦٥ المبحث الأول: النهي عن العبادة.....
- ٤٧٧ المبحث الثالث: النهي عن المعاملة.....

الفهرس التفصلي للجرء الثالث

- ١..... المقصد الثاني: الملازمات العقلية
- ٣..... تمهيد
- ٦..... أقسام الدليل العقلي
- ٩..... تنبيه في بيان معنى قولهم: «هذا ممّا يستقل به العقل»
- ١٠..... لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟
- ١٣..... الباب الأول: المستقلات العقلية
- ١٥..... تمهيد
- ١٦..... في بيان الأمور التي وقع البحث فيها بالنسبة للدليل العقلي
- ٢١..... المبحث الأول: التحسين والتقييح العقلان

٤٨٨ شرح أصول المفردة / ج ٣

٢٣..... تذكير منطقي حول موادّ القضايا

٢٥..... أقسام المشهورات بالمعنى الأعمّ

٢٧..... الأمر الأوّل: معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

٢٩..... في أنّ الملائمة والمنافرة قد تلاحظ بلحاظين

٣٠..... تنبيه: في بيان عدم صحة جعل معاني الحسن والقبح أربعة

٣٥..... الأمر الثاني: واقعيّة الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

٣٧..... توجيه ضعيف لكلمات الأشاعرة

٣٩..... الأمر الثالث: العقل العملي والنظري

٤١..... تعميق لتحرير النزاع مع الأشعري

٤٢..... مناقشة كلام المحقق التراقي في جامع السعادات

٤٥..... تقريب تغاير حقيقة العقل العملي عن العقل النظري

٤٧..... الأمر الرابع: أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

٤٦..... في أنّ أحكام العقل العملي تسمّى بالأراء المحمودة

| | |
|-----|---|
| ٤٨٩ | الفهرس التفصلي للموضوعات |
| ٥٣ | بيان وقوع الخلاف بين نفس الفلاسفة في هذه المسألة |
| ٥٥ | اللوازم الفاسدة للقول باعتبارية الحسن والقبح |
| ٥٦ | بقية الأسباب للحكم بالحسن والقبح |
| ٥٩ | الأمر الخامس: معنى الحسن والقبح الذاتيين |
| ٦١ | في المراد من الذاتي في هذا الباب |
| ٦٥ | الأمر السادس: أدلة الطرفين |
| ٧١ | أدلة العدلية على عقلية الحسن والقبح |
| ٧٧ | في بيان دليل شرعي على عقلية الحسن والقبح |
| ٧٩ | المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح |
| ٨١ | بيان آخر لحقيقة هذا المبحث الثاني |
| ٨٥ | المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع |
| ٨٧ | تقسيم الأوامر إلى مولوية وإرشادية |
| ٩٢ | توضيح وتعقيب |

- ٤٩٠..... شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣
- ٩٢..... مخالفة صاحب الفصول رحمته
- ٩٥..... الباب الثاني: غير المستقلات العقلية
- ٩٧..... تمهيد
- ٩٩..... المسألة الأولى: الأجزاء
- ١٠١..... تحرير محلّ الكلام
- ١٠٤..... في حقيقة البحث
- ١٠٧..... تبديل الامتثال بالامتثال
- ١١٥..... المقام الأول: الأمر الاضطراري
- ١١٨..... في أن القول بالأجزاء عن الاعادة فرع القول بجواز البدار
- ١١٩..... المحقّ في هذه المسألة
- ١٢٢..... وجوه القول بالأجزاء
- ١٢٧..... جمع لأهمّ نكات البحث
- ١٣١..... المقام الثاني: الأمر الظاهري

- ٤٩١ الفهرس التفصلي للموضوعات
- ١٣١..... بيان الاصطلاحين للحكم الظاهري
- ١٣٢..... توضيح أكثر للاصطلاح الشائع للحكم الظاهري
- ١٣٧..... المسألة الأولى: الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً
- ١٣٨..... في بيان عدم الإجزاء في الأحكام
- ١٣٩..... أن القول بالإجزاء يلازم التصويب
- ١٤٣..... تنبيه: في عدم وجود إجماع تعبدى على بطلان التصويب
- ١٤٤..... في عدم الإجزاء في الموضوعات
- ١٤٥..... دفع وهم
- ١٤٧..... المسألة الثانية: الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً
- ١٥١..... تفصيل الآخوند والمحقق الأصفهاني
- ١٥٥..... المسألة الثالثة: الإجزاء في الأمانات والأصول مع عدم اليقين
- ١٥٨..... بيان وجه عدم الإجزاء في الموضوعات
- ١٥٩..... الإجزاء في باب الأحكام

٤٩٢ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣

١٦٦..... في بيان إمكان استفادة الأجزاء من الأخبار

١٦٩..... المسألة الثانية: مقدّمة الواجب

١٦٩..... تحرير النزاع

١٧١..... في أن مقدّمة الواجب من المسائل العقلية

١٧٥..... ثمرة النزاع

١٧٩..... الأمر الأوّل: الواجب النفسي والغيري

١٨٣..... الأمر الثاني: معنى التبعية في الوجوب الغيري

١٩٥..... الأمر الثالث: خصائص الوجوب الغيري

١٩٧..... تأويل الأخبار الذاكرة للشواحب على الوجوب الغيري

١٩٩..... ما ذكره السيّد الخوئي رحمته في المقام

٢٠٣..... الأمر الرابع: مقدّمة الوجوب

٢٠٦..... الأمر الخامس: المقدّمة الداخليّة

٢٠٩..... مقدّمة الجزء لكلّ

| | |
|-----|--|
| ٤٩٣ | الفهرس التفصلي للموضوعات |
| ٢١٠ | صدق اجتماع المثلين في المقام..... |
| ٢١٣ | الأمر السادس: الشرط الشرعي..... |
| ٢١٤ | بيان وجه خروج المقدمات الشرعية عن محلّ الكلام..... |
| ٢١٧ | المناقشة في ما ذكر..... |
| ٢٢٣ | الأمر السابع: الشرط المتأخر..... |
| ٢٢٦ | منشأ هذا البحث..... |
| ٢٢٨ | بيان وجه جواز الشرط المتأخر..... |
| ٢٣٧ | الأمر الثامن: المقدمات المفوتة..... |
| ٢٣٩ | طريقة حلّ هذه الاشكالية..... |
| ٢٤٠ | بيان صاحب الفصول <small>رحمته</small> |
| ٢٤٢ | بيان الشيخ الأنصاري <small>رحمته</small> |
| ٢٤٤ | بيان ثالث قد يستظهر من كلمات المحقق العراقي <small>رحمته</small> |
| ٢٤٥ | بيان الماتن <small>رحمته</small> تبعاً للمحقق الأصفهاني <small>رحمته</small> |

٤٩٤ شرح أصول المفردة / ج ٣

٢٤٩..... في أن الوقت ليس قيدياً في الملاك

٢٥٥..... الأمر التاسع: المقدّمة العباديّة

٢٥٨..... من أين نشأت عبادية هذه المقدّمات

٢٦٤..... في بيان مقتضى التحقيق

٢٦٥..... في عدم توقّف عبادية العبادة على وجود أمر فعلي

٢٦٦..... في بيان وجه ترتّب الثواب على المقدّمات مطلقاً

٢٦٩..... النتيجة: مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

٢٧٠..... الأقوال في المسألة

٢٧٤..... الدليل على عدم وجوب مقدّمة الواجب

٢٨١..... المسألة الثالثة: مسألة الضدّ

٢٨١..... تحرير محلّ النزاع

٢٨١..... بيان المراد من الضدّ

٢٨٣..... بيان المراد من الاقتضاء والنهي

- الفهرس التفصلي للموضوعات ٤٩٥
- الباب الأول: الضدّ العامّ..... ٢٨٧
- الأقوال في توجيه الاقتضاء..... ٢٨٨
- في أنّ الصحيح عدم اقتضاء الأمر النهي عن ضده العامّ..... ٢٩١
- استدراك لبيان العينيّة في مقام الاثبات..... ٢٩٣
- الباب الثاني: الضدّ الخاصّ..... ٢٩٥
- مسلك التلازم..... ٢٩٦
- في أنّ المتلازمين وجوداً لا يجب أن يكونا متلازمين حكماً..... ٢٩٧
- مسلك المقدميّة..... ٣٠١
- ترك الضدّ ليس مقدّمة لفعل ضده..... ٣٠٣
- بيان تحقيق المحقق النائيني عليه السلام..... ٣٠٦
- ثمره مسألة الضدّ..... ٣٠٩
- موارد أرجحيّة الواجب على ضده العبادي..... ٣١١
- في مناقشة ثمره الضدّ الخاصّ..... ٣١٤

٤٩٦ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣

٣١٦..... في أن النهي الغيري يقتضي الفساد

٣١٩..... في أن النهي العقلي لا يقتضي الفساد

٣١٩..... صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعلي

٣٢١..... تحقيق للمحقق الكركي رحمته

٣٢٧..... مناقشة المحقق النائيني رحمته

٣٣٣..... الترتّب

٣٣٣..... في وجه الحاجة إلى فكرة الترتّب

٣٣٥..... بيان خلاصة فكرة الترتّب

٣٣٦..... في امكان الترتّب

٣٣٨..... وجه القول باستحالة الترتّب وردّه

٣٤٢..... عدم استلزام القول بالترتّب تعدّد العقاب

٣٤٤..... في وقوع الترتّب

٣٤٧..... المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

| | |
|-----|---|
| ٤٩٧ | الفهرس التفصلي للموضوعات |
| ٣٤٧ | تحرير محلّ النزاع |
| ٣٤٩ | الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال |
| ٣٥٠ | بيان المراد من الاجتماع |
| ٣٥٢ | بيان المراد من «الواحد» الوارد في العنوان |
| ٣٥٤ | بيان المراد من «الجواز» الوارد في العنوان |
| ٣٥٦ | وجه القول بالجواز |
| ٣٥٨ | وجه القول بالامتناع |
| ٣٦١ | المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة |
| ٣٦٦ | في أن المسألة أصولية |
| ٣٦٩ | مناقشة صاحب الكفاية في تحرير محلّ النزاع |
| ٣٧٣ | قيد المندوحة |
| ٣٧٩ | الفرق بين بابي التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع |
| ٣٨١ | أنحاء التعارض |

- ٤٩٨ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣
- التفرقة بين المسائل الثلاثة..... ٣٨٣
- الفرق بين بابي التزاحم ومسألة الاجتماع..... ٣٨٥
- تفرقة صاحب الكفاية رحمته..... ٣٨٦
- تفرقة المحقق النائيني..... ٣٨٩
- الفرق بين الحيثية التعليلية والتقيدية..... ٣٨٩
- الفرق بين المصدوق والمصدق..... ٣٩٢
- الحقّ في المسألة، وأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين..... ٣٩٥
- توضيح لحقيقة متعلّق الشوق..... ٣٩٨
- توجيه لدعوى السراية..... ٤٠٤
- النتيجة..... ٤٠٥
- توجيه أخير لدعوى الامتناع..... ٤٠٦
- تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون..... ٤٠٩
- تقرير كلام المحقق النائيني رحمته..... ٤١٠

| | |
|-----|---|
| ٤٩٩ | الفهرس التفصیلی للموضوعات |
| ٤١٣ | الجواب عن دعوى المحقق النائینی <small>رحمته اللہ علیہ</small> |
| ٤١٧ | ثمره المسأله..... |
| ٤٢٠ | حكم العباده بناءً على الجواز..... |
| ٤٢٢ | دعوى دخول المسأله في باب التزاحم بناءً على الجواز..... |
| ٤٢٣ | اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة..... |
| ٤٢٣ | المقام الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار..... |
| ٤٢٨ | المقام الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار..... |
| ٤٢٩ | حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه، والأقوال في المسأله..... |
| ٤٣٣ | وجه حرمة الخروج..... |
| ٤٣٧ | وجه عدم وجوب الخروج..... |
| ٤٣٧ | في أن الخروج ليس واجباً نفسياً..... |
| ٤٤٤ | في أن الخروج ليس واجباً بالوجوب الغيري..... |
| ٤٥٠ | صحة الصلاة حال الخروج..... |

٥٠٠ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٣

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد..... ٤٥٣

المبحث الأول: النهي عن العبادة..... ٤٦٥

الفرق بين مسألة الاجتماع وهذه المسألة..... ٤٦٧

أنحاء النهي عن العبادة..... ٤٦٩

في اقتضاء النهي النفسي التحريمي الفساد..... ٤٧١

في اقتضاء النهي الغيري الفساد..... ٤٧٤

حكم ما لو كان النهي تنزيهياً..... ٤٧٥

المبحث الثالث: النهي عن المعاملة..... ٤٧٧

الفهرس الاجمالي للموضوعات..... ٤٨١

الفهرس التفصيلي للموضوعات..... ٤٨٧