

البيان المنير

في شرح أصول الشافعي

تأليف

الشيخ ماجد البلاغي

الجزء الثالث

البيان الميسر

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ ماجد الأمي

الجزء الثالث



هوية الكتاب:

الكتاب: البيان الميسر في شرح أصول المظفر / الجزء الثالث.

المؤلف: الشيخ ماجد اللامي.

التنضيد الإلكتروني: محمد علي اللامي.

الإخراج الفني: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

الطبعة: الأولى.

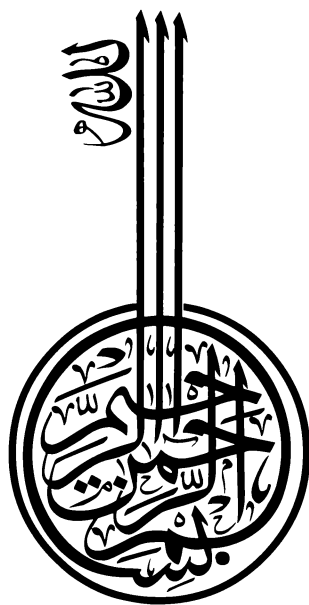
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة.

تاريخ النشر: ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ.

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٠٢٠) لسنة ٢٠١٨ م.





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بجميع محامده كلّها على جميع نعمه كلّها، وصلى الله على أكرم خلقه وأشرف
بريته محمد المصطفى ﷺ، وعلى أهل بيته الغرّ الميامين.
وأما بعد: فهذا الجزء الثالث من «البيان الميسر»، أقدمه بين يدي الإخوة الفضلاء
راجياً أن يُصادف منهم القبول، والإغضاء عما فيه من الغفلة والذهول، آملاً منهم أن لا
ينسوني ووالديّ من صالح دعواتهم.

عبد الجبار

النجف الأشرف

ليلة الفطر المباركة ١٤٣٩ هـ



الباب الثاني

غير المستقلات العقلية



تمهيد :

تقدّم أن هذا المقصد يُبحث فيه عن الملازمات العقلية، وهو في باين:

١. المستقلّات العقلية، وقد تقدّم البحث فيها مفصّلاً.

٢. غير المستقلّات العقلية، والكلام فيها فعلاً.

والمراد من غير المستقلّات العقلية: هو الدليل العقليّ الذي لا يستقلّ به

العقل، بل يستعين -في مقام الوصول إلى النتيجة- بحكم شرعيّ.

مثال ذلك: مسألة مقدّمة الواجب -والتي سيأتي تفصيلها-، فإنّ الكبرى

فيها عقلية، وهي: «إذا وجب الشيء شرعاً وجبت مقدّمته شرعاً».

والصغرى فيها شرعية، وهي -مثلاً-: «أنّ الوضوء مقدّمة للصلاة

الواجبة شرعاً»، وإنّما كانت شرعية باعتبار أنّ مقدّمة الوضوء للصلاة ثبتت

عن طريق الشرع.

والنتيجة: هي أنّ الوضوء واجب شرعاً.

ومن هنا كانت من مسائل غير المستقلّات العقلية، فإنّ مضمون الكبرى

هو الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة، وحيث إنّ الحاكم

بالملازمة هو العقل كانت هذه المسألة عقلية، ولكنّها من غير المستقلّات

لأجل اعتمادها على أمر شرعيّ.

وإنما قلنا - في مقام بيان المراد من غير المستقلات العقلية -: «يستعين بحكم شرعي»، ولم نقل: «يستعين بمقدمة شرعية»، من أجل أن يعم الكلام بحث الأجزاء، لأنه في الأجزاء لا يستعين حكم العقل بمقدمة شرعية، لأن صغرى الأجزاء هي: «هذا الفعل إتيانٌ بالمأمور به شرعاً»، ومن الواضح أن كون هذا الفعل إتياناً بالمأمور به ليس مقدمةً شرعيةً، وإنما يُستعان فيه بالحكم الشرعي، وهو الأمر المفروض بثبوته وتعلقه بالمأمور به، فإنه لولا وجود أمر شرعيّ تعلّق بهذا الفعل لما صدق على الإتيان به «إتيانٌ بالمأمور به».

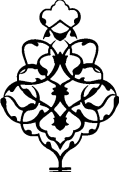
والملازمة العقلية في باب غير المستقلات العقلية لها موارد عديدة، ذكر المصنّف رحمه الله أهمّها في خمس مسائل، هي:

١. مسألة الأجزاء.
٢. مسألة مقدمة الواجب.
٣. مسألة الضدّ.
٤. مسألة اجتماع الأمر والنهي.
٥. مسألة دلالة النهي على الفساد.



المسألة الأولى

الاجزاء



تصدير

يذكر المصنّف رحمه الله في هذا التصدير خمس نقاط:

النقطة الأولى: أنّه إذا أمر الشارع بأمر - سواء أكان هذا الأمر واقعياً أم كان ظاهرياً، وسواء أكان الواقعيّ اختياريّاً أم كان اضطراريّاً - وأتى المكلف بالمأمور به جامعاً لكلّ ما يُعتبر فيه من أجزاء وشرائط فإنّه لا إشكال في كونه امتثالاً لنفس هذا الأمر، وهذه قضيّة واضحة لا ينبغي أن يقع الكلام أو الخلاف فيها. مثلاً: الأمر الواقعيّ الاختياريّ كأمر الشارع بإقامة الصلاة، والأمر الواقعيّ الاضطراريّ كالأمر بالصلاة عن تيمّم، والأمر الظاهريّ كما لو ثبت وجوب صلاة الجمعة بالاستصحاب.

النقطة الثانية: الأمر الشرعيّ لا بدّ أن يكون ناشئاً من غرض من الأغراض وملاك من الملاكات، فإذا جاء المكلف بالمأمور به فلا بدّ أن يسقط ذلك الأمر وينتهي أمده، وذلك لأنّ الملاك والغرض علّة للأمر، فإذا جاء المكلف بالمأمور به فقد تحقّق الملاك والغرض، وحينئذٍ لا شكّ في سقوط الأمر، وفي أنّ هذا الامتثال - على تلك الصفة - مجزئ ويكتفى به عن امتثالٍ آخر، وإلاّ لزم وجود المعلوم - أي الأمر - بلا علّة - أي الغرض -، وهو محال.

وهاتان النقطتان محلّ وفاق، وإنّما الخلاف في النقطة الثالثة.

النقطة الثالثة: في بيان المسألة التي وقع فيها الخلاف، فنقول:

قد يكون هناك أمران:

١. أمر أوّلٍ واقعيّ لم يمتثل به المكلف، إمّا لتعذّره وإمّا لجهله به.

٢. أمر ثانويّ اضطراريّ في صورة تعذّر الأوّل، أو أمر ثانويّ ظاهريّ في صورة الجهل بالأوّل.

فمثلاً: الأمر بالإتيان بالصلاة عن وضوءٍ وفي ثوبٍ طاهرٍ هو أمر أوّلٍ واقعيّ، ولكن أحياناً قد لا يتمكّن المكلف من تحصيل الماء فتتعدّر عليه الصلاة عن وضوءٍ، فيأمر الشارع هذا المكلف -أمرًا اضطراريًّا- بالصلاة عن تيمّم.

فهنا أمران: أمر أوّلٍ واقعيّ، هو الأمر بالإتيان بالصلاة عن وضوءٍ، وأمر ثانويّ اضطراريّ، هو الأمر بالصلاة عن تيمّم.

وأحياناً أخرى قد لا يكون المكلف على يقين من طهارة ثوبه، لأنّه لم يباشر طهارته بنفسه، فيشكّ في طهارته، ولكن قد يخبره الثقة -كزوجته مثلاً- بطهارة هذا الثوب، فالشارع المقدّس -حينئذٍ- يأمره بأن يتعامل مع هذا الثوب المشكوك معاملة الطاهر ويصلي به، وهذا أمر ثانويّ ظاهريّ، في قبال الأمر الأوّل الواقعيّ، وهو الأمر بالصلاة بثوب متيقّن الطهارة.

ففي هاتين الصورتين - أي صورة فقد الماء، وصورة الشكّ في طهارة الثوب - إذا صلى المكلف صلاةً مع التيمّم، أو صلى بهذا الثوب الذي أخبره الثقة بطهارته، فلا إشكال ولا خلاف في كون هاتين الصلاتين امتثالاً للأمر الاضطراريّ وللأمر الظاهريّ، فلا يحتاج إلى امتثال آخر لهذين الأمرين،



وحينئذٍ يسقط هذان الأمران، وهذا بمقتضى ما ذكرناه في النقطتين السابقتين.

ولكن الإشكال والخلاف في نقطة ثالثة، هي:

هل إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ - الصلاة عن تيمّم - يكفي ويجزئ عن امتثال الأمر الأوّل الواقعيّ، بحيث لا تجب إعادة الصلاة بوضوء، بعد زوال العذر ووجدان الماء، أو لا يكفي ولا يكون مجزياً، فتجب إعادة الصلاة؟

وهكذا الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ - الصلاة بالمشكوك - يكفي ويجزئ عن امتثال الأمر الأوّل الواقعيّ، فلا تجب إعادة الصلاة بثوب طاهر واقعاً، بعد انكشاف خطأ الثقة في ما أخبر به وكون الثوب متنجساً واقعاً، أو لا يكفي ولا يكون مجزياً، فتجب إعادة الصلاة أو قضاؤها؟
هذه هي المسألة المعروفة بـ «مسألة الإجزاء».

وهي من المسائل الأصوليّة المهمّة المختلّف فيها، وتترتب عليها ثمرات عمليّة، ومن المسائل التي يكثر الابتلاء بها.

النقطة الرابعة: ما هو السبب في إدخال هذه المسألة في الملازمات العقلية؟ يتّضح الجواب عن هذا السؤال بعد الالتفات إلى حقيقة هذه المسألة، وحقيقتها: هي البحث عن ثبوت ملازمة عقلية بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ وبين الاكتفاء به عن امتثال الأمر الأوّل الاختياريّ الواقعيّ.



ومن هنا يتّضح بطلان جعل البعض^(١) هذه المسألة من مسائل مباحث الألفاظ، بدعوى أنّ مرجع البحث فيها إلى أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء أو لا؟ فتدخل - حينئذٍ - في بحث الأوامر.

ولكنّه واضح الفساد بعد ما عرفته من أنّ حقيقة هذه المسألة هي البحث عن ملازمة عقلية لا علاقة لها بالألفاظ، فالبحث عن الإجزاء ثابت سواء أكان الأمر مُستفاداً من الألفاظ أم لم يكن كذلك، كما في موارد الإجماع والسيرة ونحوهما من الأدلة اللبّية، فالبحث لا يرتبط بالألفاظ، والصّحيح ما فعله المصنّف رحمه الله من عدّها مسألة عقلية لا لفظية.

النقطة الخامسة: في بيان المراد من بعض المفردات المذكورة في المسألة، فقد عبّر بعض الأصوليين^(٢) عن هذه المسألة بقوله:

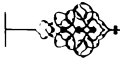
«هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟» فما هو

المراد من لفظي «الإجزاء» و«الاقتضاء»؟

أمّا الإجزاء: فالمراد منه - في المقام - الإجزاء بمعناه اللغوي، وهو الكفاية، فيقال - مثلاً -: «يُجزيك ما تقدر عليه»، أي: يكفيك، فالمراد من إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي، هو كفايته وإغناؤه عنه، فلا تلزم الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه.

(١) كما في العدة: ج ١ ص ٢١٢، والفصول: ص ١١٥، ويظهر ذلك من صاحب الكفاية نثراً حيث ذكرها في مباحث الأوامر من دون التنبيه على كونها مسألة عقلية كما صنع في مسألة مقدّمة الواجب، فراجع الكفاية: ص ٨١ وكذا ص ٨٩.

(٢) قال الشيخ الأنصاري نثراً - على ما في مطارح الأنظار: ج ١ ص ١٠٩ -: «اختلفوا في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟»، ومثله في الكفاية: ٨١، وكذا في فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤١.



كما يُقال في الفقه: «غُسل الجنابة يُجزئ عن الوضوء»، بمعنى أَنه يكفي عنه ويسدّ مسدّه، بحيث لا يجب على مَنْ اغتسل غسل الجنابة أَن يأتي بالوضوء لأجل الصلاة.

وأما الاقتضاء: فهو يُطلق ويُراد منه أحد معنيين:

١. العليّة والتأثير والإيجاد، تقول: «النار تقتضي الحرارة»، بمعنى أَنها علّة موجدة لها.

٢. الكشف والدلالة، تقول: «الأمر يقتضي الوجوب»، بمعنى أَنه يكشف عنه ويدلّ عليه.

والمراد من «الاقتضاء» في المقام هو المعنى الأوّل، لكن ليس المقصود -هنا- العليّة التكوينيّة كعليّة النار للحرارة، بل المقصود اللّزوم العقليّ، كما تقول في وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة، وأنّ وجوب ذي المقدّمة يقتضي وجوب المقدّمة، بمعنى أَنه يستلزمه، لأنّ وجوب المقدّمة لازمٌ لوجوب ذي المقدّمة.

ومّا تقدّم يتّضح أنّ البحث في مسألة الإجزاء يقع في مقامين:

١. إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ.

٢. إجزاء المأمور به بالأمر الظاهريّ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٠٠: «الحكم العقليّ الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازم عقلاً»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصّحيح هو «بالملازمة» لا «بالملازم».

قول المصنّف رحمه الله: «لا شكّ في أنّ المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ... فإنّ هذا الفعل منه يُعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر»، هذا بيان للنقطة الأولى التي ذكرناها.

وأما النقطة الثانية فقد بيّنها بقوله ص ٣٠١: «وكذا لا شكّ ولا خلاف في أنّ هذا الامتثال على تلك الصفة يُجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر ...».

وأما النقطة الثالثة فقد بيّنها بقوله ص ٣٠٢: «وإنّما وقع الخلاف -أو يمكن أن يقع- في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أوّلٍ واقعيّ لم يمثله المكلف إمّا لتعذّره عليه أو لجهله به»، ولعلّه قال: «أو يمكن أن يقع» لأجل دعوى الإجماع على الإجزاء في الأمر الاضطراريّ، والإجماع على عدم الإجزاء في الأمر الظاهريّ.

وأما النقطة الرابعة فقد بيّنها بقوله ص ٣٠٢: «وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة -عقلاً- بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأوّل الاختياريّ الواقعيّ».

وأما النقطة الخامسة فقد بيّنها بقوله ص ٣٠٣: «وقد عبّر بعض علماء الأصول المتأخّرين عن هذه المسألة بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟».

قول المصنّف رحمه الله: «ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ؛ لأنّ ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظيّة»، هذه العبارة مرتبطة بالنقطة الرابعة فكان المناسب تقديمها عند بيان حقيقة مسألة الإجزاء.

المقام الأول

الأمر الاضطراري

قدّم المصنّف رحمه الله في هذا المقام ثلاث نقاطٍ:

النقطة الأولى: أنّ الحكم ينقسم إلى قسمين: «الحكم الواقعيّ، والحكم الظاهريّ»، ثمّ إنّ الحكم الواقعيّ تارةً يكون في ظرف الاختيار، وأُخرى يكون في ظرف الاضطرار.

فالأقسام ثلاثة:

١. حكم واقعيّ اختياريّ، كوجوب الوضوء.

٢. حكم واقعيّ اضطراريّ، كوجوب التيمّم.

٣. حكم ظاهريّ، كاستصحاب الطهارة.

ولا إشكال في وجود القسم الثاني - كالقسمين الآخرين - ومن أمثله

وجوب التيمّم، ووجوب الوضوء الجبريّ، وصلاة العاجز وغيرها، فهي

مشرّعة لكلّ مُضطرٍّ أو مُحرج من امثال الحكم الاختياريّ.

وحينئذٍ ترتفع فعليّة التكليف الاختياريّ، لدلالة الأدلّة على ذلك، مثل



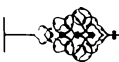
حديث الرفع: «رُفِعَ عن أمتي ... وما اضطرّوا إليه»^(١).

النقطة الثانية: تقدّم في النقطة الأولى أنّ الاضطرار والخرج ممّا ترتفع به الأحكام التكليفية الأولى فعلاً، وهذا صحيح.

ولكنّ الشارع المقدّس حرص حرصاً شديداً على بعض العبادات، وذلك كالصلاة ومن هنا ورد: «أنّ الصلاة لا تُترك بحال»^(٢)، وهذا يعني لابدئية الحفاظ على أداء الصلاة تحت كلّ ظرف، وفي كلّ حال من الأحوال، ولأجل الملائمة بين ارتفاع فعلية التكليف عن المضطرّ وبين عدم سقوط الصلاة بحال، شرّعت بعض الأحكام في ظرف الاضطرار والخرج، للتعويض عن الأحكام المرتفعة - أي الأحكام الأولى -، فأمر الشارع بالصلاة عن تيمّم، والصلاة عن جلوسٍ ونحوهما الكثير من الأحكام الواردة في حال العجز عن امتثال الأوامر الأولى الاختيارية، لعجزٍ أو حرج، وهذه هي الأحكام الثانوية الاضطرارية، وإنّما سُمّيت بذلك لأجل أنّها ثابتة في ظرف طرؤ العناوين الثانوية، كعنوان الاضطرار والخرج.

(١) محمّد بن علي بن الحسين في «التوحيد والخصال» عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطبقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق» «الخلوة» ما لم ينطقوا بشقة»، الوسائل: أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

(٢) هذا الحديث مع شهرته على ألسنة الفقهاء، إلّا أنّه لا وجود له بهذه الألفاظ، وإنّما الموجود هو ما ورد في ذيل صحيحة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «... وإلّا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلي ولا تدع الصلاة على حالٍ»، الوسائل: أبواب المستحاضة، الباب ١، الحديث ٥.



النقطة الثالثة: حينما نقول بأن هذه الأحكام اضطرارية، لا نعني -أبداً- كونها ليست واقعية، بل هي أحكام واقعية نابعة من مصالح ومفاسد واقعية، فلا فرق بين الأحكام الاختيارية وبين الأحكام الاضطرارية من جهة وجود المصالح والمفاسد الملزمة.

نعم الفرق هو أن الأولى ثابتة في ظرف الاختيار، بينما الثانية ثابتة في ظرف الاضطرار أو الإكراه أو الحرج أو غيرها من العناوين الثانوية، ومن هنا سُميت الأولى أولية، والثانية ثانوية من أجل التنبيه على أن الثانية إنما تثبت في ظرف طرؤ العناوين الثانوية.

ولا إشكال في أن المكلف إذا امتثلها وجاء بالمأمور به يكون قد أدى ما وجب عليه وقام بوظيفته على أكمل وجه فلا يطالب في تلك الحالة بأي شيء آخر.

إذا عرفت هذه النقاط الثلاث، نسأل:

إذا أدى المكلف وظيفته في حال الاضطرار، كما لو صلى عن تيمم في حال فقد الماء، ثم ارتفعت حالة الاضطرار بأن وجد الماء وأمكنه الوضوء منه، وارتفع العنوان الثانوي -وهو الاضطرار- فهل يكون ما جاء به من صلاة عن تيمم مجزياً ولا شيء عليه بعد ارتفاع عذره، أو لا يكون مجزياً، بل يجب عليه إعادة الصلاة مع الوضوء في الوقت أو القضاء في خارجه؟

بعبارة أخرى: الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يُجزئ عن الأمر الاختياري؟ هذا هو المقام الأول من بحث الأجزاء.

فما هو الصحيح فيه؟ وهل نقول بالأجزاء أو بعدم الأجزاء؟

يقول المصنّف رحمه الله: المشهور^(١) والمعروف بين الفقهاء بل المجمع عليه عندهم^(٢) هو القول بالإجزاء، وأنّه بعد الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ لا يُطالب المكلف بشيء، ولكنّ إجماعهم لا يعني ولا يستلزم كون المسألة بديهيةً وضروريةً، بحيث لا يمكن الالتزام بعدم الإجزاء، بمعنى أنّ الالتزام بعدم الإجزاء ليس فيه محذور ثبوتيّ يمنع منه، فيمكن إنكار الملازمة بين الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ وبين الإجزاء عن الأمر الاختياريّ، ولا يلزم من ذلك محذور عقليّ، فالقول بعدم الإجزاء أمر متصوّر.

ولزيد من التوضيح نقول:

لا شك أنّ المأتيّ به في حال الاضطرار أنقص ملاكاً من المأمور به في حال الاختيار، وهذا أمر واضح ولا ينبغي الشكّ فيه، وذلك لأنّه لو لم يكن أنقص لما أمر به الشارع على نحو الترتّب، ولما كان في طول الأوّل، بل كان في عرضه، ولأمرّ بهما على نحو التخيير.

فإذا قلنا بالإجزاء كان معنى ذلك الاكتفاء بالناقص عن الكامل، مع فرض إمكان الإتيان بالكامل، في الوقت أو خارجه.

وحينئذٍ لا مانع من أن يحكم العقل بضرورة الإتيان بالفعل ثانياً ولا محذور في ذلك، بل قد يكون الواجب هو الإتيان به ثانياً، كما لو فاتت على المكلف مصلحةٌ مُلزَمة لا يفي بها الناقص.

(١) القوانين: ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) راجع الذريعة: ج ١ ص ١٢١، وكذا العدة: ج ١ ص ٢١٢.



وعليه: فليس الأصل هو الإجزاء، فالعقل لا يحكم لأوّل وهلة بالإجزاء، ولا يمنع من عدم الإجزاء ليكون الإجزاء ضرورياً. ومن جميع ما تقدّم يظهر: أنّ ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لا بدّ له من نكتةٍ ودليلٍ يدلّ عليه، ولا بدّ من سرّ دعاهم إلى هذا الالتزام، فما هو هذا السرّ؟

وهنا يُبرز المصنّف رحمه الله وجوهاً أربعة يمكن أن يكون بعضها أو جميعها مُستنداً للقول بالإجزاء، وهي:

الوجه الأوّل: لا إشكال في أنّ الأحكام التكليفية الأولى فيها مشقة وجهد وكلفة، ومن هنا سُمّي التكليف تكليفاً، لأنّ فيه كلفةً.

وإذا لاحظنا أدلّة الأحكام الواردة في حالة الاضطرار، مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١)، ومثل حديث الرفع: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ... وما اضْطَرُّوا إليه»^(٢)، نجد من الواضح أنّها واردة مورد الامتنان على المكلف ورفع المشقة والكلفة عنه، فهي واردة في مقام التخفيف والتوسعة عند الاضطرار، فإذا اضطرّ المكلف ولم يتمكّن من الصلاة عن وضوء - مثلاً -، فهذه الأدلّة في مقام التخفيف تجعل وظيفته هي الصلاة عن تيمّم.

ومن هنا: إذا قلنا بعدم الإجزاء وأنّ الإتيان بالأمر الاضطراري لا يُجزئ عن الأمر الاختياري، بل لا بدّ من الإعادة في الوقت أو القضاء

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) مرّ تخريجه قريباً.



خارجة، كان ذلك منافياً لكون هذه الأحكام واردة مورد الامتنان ولا ينسجم معه، إذ أيّ امتنان في الحكم بوجوب الصلاة عن تيمّم عند فقد الماء ثم الحكم بوجوب إعادتها عن وضوء عند وجدان الماء؟

فيكون القول بعدم الإجزاء نقضاً للغرض الذي شرّعت من أجله الأحكام الاضطرارية، فلذا لا بدّ من الالتزام بالإجزاء لرفع محذور نقض الغرض.

الوجه الثاني: أنّ الغرض من الأدلّة الواردة في مقام بيان وظيفة العاجز - مثل آية التيمّم^(١)، وهكذا روايات التيمّم^(٢)، وأغلب أدلّة الاضطرار^(٣) - هو بيان وظيفة العاجز وما يجب عليه، فهي بمضمون: مَنْ لم يجد الماء تجب عليه الصلاة عن تيمّم - مثلاً -، ولم تتعرّض - بالإضافة إلى ذلك - إلى لزوم إعادة الصلاة إذا ارتفع العذر في الوقت، أو لزوم القضاء إذا ارتفع العذر خارج الوقت، مع أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، فهي مطلقة إطلاقاً مقامياً، لأنّ الشارع لو أراد الإعادة أو القضاء لكان عليه البيان، وهو في مقام البيان ولا يوجد مانع من أن يُبيّن، فسكوته عن وجوب الإعادة أو القضاء دليل على عدم إرادته، لأنّ ظاهر حاله كونه في مقام بيان تمام ما يجب على المكلف.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، سورة النساء: ٤٣، وكذا سورة

المائدة: ٦.

(٢) الواردة في الباب ١٤، من أبواب التيمّم في الوسائل.

(٣) مثل ما ورد في الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٣٩: باب إجزاء المسح على الجباثر في الوضوء وإن كانت في موضع الغسل، مع تعذّر نزاعها وإيصال الماء إلى ما تحتها، وعدم وجوب غسل داخل الجرح، وبمثل ما ورد - أيضاً - في الوسائل: أبواب القيام، الباب الأوّل: باب وجوبه في الفريضة مع القدرة، فإن عجز صلى جالساً، ثم مضطجاً على الأيمن، ثم على الأيسر مستلقياً مؤمياً، ويرفع ما يسجد عليه إن أمكن، وجملة من أحكام الضرورة، وهكذا في غيرها من الأوامر الواردة في حال الاضطرار.



وحيث إنّه لم يذكر الإعادة أو القضاء كان معنى ذلك أنّ الوظيفة منحصرة بالصلاة عن تيمّم، ولا يجب بعدها شيء آخر، خصوصاً وأنّ بعض الأدلّة لسانها يُشعر بذلك، مثل ما ورد في بعض أدلّة مشروعيّة التيمّم من قوله عليه السلام: «يكفيك الصعيّد عشر سنين»^(١)، فإنّ مثل هكذا لسان يطمئن المكلف معه بعدم وجوب شيء آخر، وإلاّ لما كفى، بمعنى أنّه لو كان يجب عليه -بعد الصلاة عن تيمّم- الإعادة أو القضاء لما كان التيمّم كافياً.

وهكذا ما ورد بلسان: «التيمّم أحد الطهورين»^(٢)، فإنّ لسانه لسان البدليّة، وهذا يُشعر بأنّ التراب يفي بما يفي به الماء من المصلحة، وهو يعني الإجزاء، لأنّه يظهر منه أنّ للتراب جميع ما للماء، وأنّه لا فرق بين الطهارة المائيّة والطهارة الترابيّة.

الوجه الثالث: هو أنّه لو لم يكن المأتيّ به في حال الاضطراب مجزياً لوجب إمّا الإعادة أو القضاء، وكلّ منهما غير واجب، فلا بدّ من القول بالإجزاء. أمّا الملازمة فهي أوضح من أن تحفى، وإنّما الكلام في بطلان التالي، وهو وجوب القضاء أو الإعادة.

أمّا بطلان وجوب القضاء، فقد تقدّم في بحث تبعيّة القضاء للأداء أنّ القضاء

(١) عن أبي ذر رضي الله عنه أنّه أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله هلكت، جامععت على غير ماء! قال: فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحملٍ فاستترتُ به وبإه، فاغتسلتُ أنا وهي، ثمّ قال: يا أبا ذرّ يكفيك الصعيّد عشر سنين، الوسائل: أبواب التيمّم، الباب ١٤، الحديث ١٢.

(٢) عن زرارة (في حديث) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة، قال: فليصرف فليتوضّأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فليمض في صلاته، فإنّ التيمّم أحد الطهورين. الوسائل: أبواب التيمّم، الباب ٢١، الحديث ١، وقريب منه ما في الباب ١٤، الحديث ١٥.



حكم ثابت لموضوع، وهو فوت الفريضة، فلا يتحقق القضاء ما لم يتحقق فوت الفريضة، وفوت الفريضة ليس بمتحقق -في المقام-، فلا يجب القضاء.

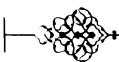
وأما أن الموضوع -فوت الفريضة- ليس بمتحقق في المقام فلأن الفريضة التي يُدعى فوتها في المقام لا يخلو حالها، إما أن تكون هي الفريضة الاضطرارية وإما أن تكون هي الفريضة الاختيارية، وكل منهما باطل.

أما الفريضة الاضطرارية فهي لم تفت لأن المكلف قد جاء بها بحسب الفرض، ونحن نبحث عن إجزائها عن الفريضة الاختيارية.

وأما الفريضة الاختيارية فهي ليست بفائتة -أيضاً-، لأن افتراض القضاء والبحث فيه لا يمكن إلا إذا كان الاضطرار مستمراً ومستوعباً لتمام الوقت، وإلا إذا لم يكن الاضطرار مستمراً وارتفع العذر في الوقت فلا بد من البحث في الأداء والإعادة لا في القضاء، وإذا كان العذر مستمراً لا تكون الصلاة الاختيارية مأموراً بها ولا تكون فريضة أصلاً، لأنها غير مأمور بها وغير مفروضة على المكلف، فلا يصدق على تركها فوت الفريضة.

وهكذا يتضح أنه على كلا التقديرين -الفريضة الاضطرارية والاختيارية- لا يصدق فوت الفريضة فلا يجب القضاء، هذا بالنسبة إلى القضاء.

وأما بطلان وجوب الإعادة -الأداء-، فلأن البحث في وجوب الإعادة إنما يفترض حيث نقول بجواز البدار -كما تقدّم-، إذ لو لم نقل بجواز البدار، قلنا بعدم جواز الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري إلا في آخر الوقت،



فلا يبقى مجال للبحث عن الإعادة، فيما أننا نبحث عن الأداء فلا بدّ من افتراض القول بجواز البدار وأنّ المولى قد جوّز البدار.

وحينئذٍ نقول: إنّ نفس ترخيص المولى في البدار يُساق عرقاً الإجزاء، وذلك لأنّ جواز البدار يدلّ على أنّ المولى قد تسامح في تحصيل الكامل، وإلاّ لو لم يكن متسامحاً لألزم المكلف بالانتظار على أمل أن يرتفع العذر، فنفس تجويزه للبدار يكشف عن الإجزاء.

بمعنى أنّ المصلحة الفائتة لو كانت ممّا يجب تداركها وكانت مهمّة في نظر الشارع لأوجب على المكلف الانتظار إلى آخر الوقت على أمل ارتفاع العذر وبالتالي المحافظة على هذه المصلحة، لكنّه حيث جوّز البدار ولم يُلزمه بالانتظار كشف ذلك عن تسامحه في هذه المصلحة وعدم اهتمامه بشأنها، فلا تكون مُلزِمة وهذا معناه الإجزاء.

وباختصار: إذا بطل التالي ولم يجب القضاء ولا الإعادة ثبت بطلان المقدّم وتمّ القول بالإجزاء.

الوجه الرابع: إذا لم تتمّ الوجوه الثلاثة المتقدّمة، بأن لم نستظهر أنّ أدلّة الاضطرار واردة مورد الامتنان والتوسعة والتخفيف على المكلف، ولم يكن هناك إطلاق مقاميّ للأدلة بأن كان المولى في مقام الإجمال أو الإهمال، ولم نستظهر كونه في مقام بيان تمام ما يجب على المكلف بعد ارتفاع العذر، وقلنا بتحقيق موضوع وجوب القضاء، أو قلنا بأنّ جواز البدار لا يستلزم تسامح الشارع في تحصيل الكامل، فلم يتمّ لنا أيّ دليل اجتهاديّ، فحينئذٍ تصل النوبة إلى الأدلّة الفقاهيّة وهي الأصول العمليّة، فنقول:

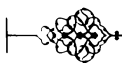
إنَّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة، وذلك لأنَّنا نشكُّ في أصل وجوب القضاء أو الأداء، يعني أنَّ الشكَّ في أصل التكليف بالقضاء أو الأداء، ومعلوم أنَّ الشكَّ في أصل التكليف هو مجرى للبراءة، فتجري البراءة عن وجوب القضاء والأداء، وهذا بحسب النتيجة يعني الإجزاء.

هذه هي الوجوه التي تدعو إلى الالتزام بالإجزاء، ويتأكد ذلك في الصلاة، فإنَّه قد ورد فيها بالخصوص ما يدلُّ على الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء فيها، لقاعدة «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة»^(١).

بيان العبارة:

قول المصنِّف رحمته ص ٣٠٣: «وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تُخصي تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج في امتثالها»، هذه هي النقطة الأولى من النقاط الثلاث المتقدمة. وأمَّا النقطة الثانية فقد بيَّنها بقوله ص ٣٠٤: «غير أنَّ الشارع المقدَّس حرصاً على بعض العبادات - لا سيَّما الصلاة التي لا تُترك بحال - أمرَ عباده بالاستعاضة عمَّا اضطرُّوا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه». وأمَّا النقطة الثالثة فقد أشار إليها بقوله ص ٣٠٤: «ولا شكَّ في أنَّ هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولى».

(١) محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، الوسائل: أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.



قوله رحمته ص ٣٠٤: «إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار»، إنما قيّد بالقول بجواز البدار، لأنه إذا لم يُجْز البدار، فإن بادر إلى العمل فعمله باطل، ولا معنى للسؤال عن إجزائه، وإن لم يبادر وآخر العمل إلى أن يتضيّق الوقت فلا مجال للسؤال عن الإجزاء، إذ لا يُتصوّر -حينئذٍ- زوال العذر في الوقت حتّى يجب الأداء.

المقام الثاني الأمر الظاهريّ

تمهيدُ :

هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ يجزئ عن الأمر الواقعيّ بعد انكشاف الخطأ؟

وقبل الجواب عن هذا السؤال يذكر المصنّف رحمه الله تمهيداً تعرّض فيه إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ للحكم الظاهريّ اصطلاحين:

الأوّل: هو الحكم الذي أُخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ، فيختصّ - حينئذٍ - بما ثبت بالأصول العمليّة، لأنّها هي التي اعتُبر في جريانها الشكّ في الحكم الواقعيّ، فالبراءة - مثلاً - أُخذ في موضوعها الشكّ في أصل التكليف الواقعيّ، وهكذا سائر الأصول العمليّة فقد أُخذ في موضوعها الشكّ في الواقع.

الثاني: هو الحكم المجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعيّ، بقطع النظر

عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي في موضوعه، أي سواء أكان هذا الشك مأخوذاً أم ليس بمأخوذ في موضوع الحكم، وبهذا تكون كل الأحكام الثابتة بواسطة الأدلة الاجتهادية «الأمارات» والأدلة الفقاهتية «الأصول العملية» من الأحكام الظاهرية، فإن الأحكام الثابتة بواسطة الأمارات وإن لم يؤخذ في موضوعها الشك إلا أنها مجعولة في ظرف الشك بالواقع، بمعنى أن مدلول الدليل الاجتهادي لا يصح التعبد به إلا في ظرف الجهل بالواقع، وأما في ظرف العلم به فلا مجال لحجية الأمانة أصلاً.

ومن الواضح أن المعنى الثاني أعم من الأول.

وهذا المعنى الثاني هو المقصود في بحثنا هذا، فالأمر الظاهري هو ما تضمّنه الأصل أو الأمانة.

المقدمة الثانية: أن الحكم لكي يثبت لا بد أن يتوفّر على عدّة مبادئ، تُسمّى مراتب الحكم، وهي أربع:

الأولى: مرتبة الملاك، أي تحقق المصلحة أو المفسدة في الفعل، وبعد إدراك المولى لهذه المصلحة أو المفسدة تحصل عنده المحبوبة أو المبغوضة والإرادة للتشريع.

الثانية: مرتبة الجعل والإنشاء، فالمولى حينما يدرك مصلحة أو مفسدة في فعل من الأفعال عندئذ يجعل الحكم الشرعي في لوح التشريع على نحو القانون والقضية الحقيقية، نحو: «المتمكن يتوضأ»، «المضطرّ يتيّم»، «المستطيع يحجّ».



الثالثة: مرتبة الفعلية، وهي عبارة عن انطباق موضوع الحكم السابق على فرد من الأفراد، فهي مرتبة تحقق الموضوع ووجوده خارجاً فينطبق عليه الحكم السابق، كما لو صار المكلف مستطيعاً، أو اضطرَّ المكلف إلى التيمم بسبب فقد الماء، أو وجد الفاقد الماء فأصبح متمكناً، فتكون الأحكام السابقة فعلية.

وعليه فهذه المرتبة منوطة بوجود وتحقيق موضوع الحكم خارجاً.

الرابعة: مرتبة تنجز الحكم، بمعنى أن المكلف يلتفت إلى توجه الحكم إليه، ويعلم بانطباق الموضوع عليه، ويصل إليه الجعل الشرعي، وفي هذه المرحلة يُعاقب المكلف على مخالفة التكليف، بخلاف ما لو لم يكن ملتفتاً إلى التكليف وتوجه الحكم إليه، بل كان جاهلاً قاصراً بأن فحص عن التكليف لكنه لم يعثر عليه أو أنه لم يتمكن من الفحص أصلاً، فإنه لا يُعاقب على تركه، ولو كان الموضوع منطبقاً عليه.

وعليه فهذه المرتبة منوطة بعلم المكلف بالخطاب، سواء أكان العلم وجدانياً كما لو علم به من الإمام عليه السلام مباشرة، أم كان العلم تعبدياً كما في خبر الثقة، أم كان علماً إجمالياً كما لو علم إجمالاً بوجوب إمّا الظهر وإمّا الجمعة.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، نقول:

إذا كان الحكم الواقعي مجهولاً للمكلف كما لو كان جاهلاً بوجوب صلاة الجمعة في يومها، وقامت عنده الأمانة أو الأصل العملي على وجوب صلاة الظهر، بمعنى أن ما قام عند المكلف لم يكن مصيباً للواقع.

فهنا لا إشكال في أن وجوب صلاة الجمعة الذي هو حكم واقعي لا

يكون منجزاً على المكلف، لما تقدّم في المقدمة الثانية من أنّ مرحلة تنجز الحكم الشرعيّ منوطة بوصوله إلى المكلف وعلمه به، والحكم الواقعيّ هنا مجهول -بحسب الفرض- فلا يكون المكلف مُعاقباً على مخالفة وجوب الجمعة، بسبب العمل بالأصل العمليّ أو الأمانة وأداء صلاة الظهر، وهذا ممّا لا كلام فيه.

والذي ينبغي أن يقع محلاً للكلام هو أنّه إذا انكشف الأمر الواقعيّ المجهول، وعلم المكلف أنّه كان مخطئاً، وأنّ اللازم عليه هو صلاة الجمعة لا الظهر، فهل يجب عليه امتثال الأمر الواقعيّ بأن يصليّ الجمعة بعد أن صليّ الظهر أو لا؟

بمعنى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ هل يُجزئ عن الأمر الواقعيّ أو لا؟

هذا هو البحث في المقام الثاني.

لكنّ البحث في هذا المقام ليس على نسق واحد، لأنّ العمل على خلاف الواقع تارةً يكون بسبب قيام الأصل العمليّ، وتارةً أخرى بسبب قيام الأمانة، ثمّ انكشاف الخلاف تارةً يكون على نحو اليقين، وأخرى بواسطة حجة معتبرة، فالأقسام أربعة، لكن حيث إنّ حكم القسم الثالث والقسم الرابع واحد كان الكلام فيهما واحداً، فيقع البحث في ثلاث مسائل:

١. الإجزاء في الأمارات مع انكشاف الخطأ يقيناً.

٢. الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.

٣. الإجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٠٧: «للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما: ما تقدّم في أوّل الجزء الأوّل...»، بيّن رحمه الله بهذه العبارة المقدّمة الأولى من المقدّمين اللّتين تعرّض لهما في التمهيد، وأمّا المقدّمة الثانية فلم يُبينها مفصّلاً، وإنّما أشار إليها بذكر خصوص المرتبة الرابعة من مراتب الحكم -مرتبة التنجّز-، وذلك بقوله رحمه الله: «ثمّ إنّّه لا شكّ في أنّ الأمر الواقعيّ في موردي الأصل والأمانة غير منجّز على المكلف، بمعنى أنّه لا عقاب على مخالفته».

قوله رحمه الله ص ٣٠٧: «ثمّ إنّّه لا شكّ في أنّ الأمر الواقعيّ في موردي الأصل والأمانة غير منجّز على المكلف»، المفروض في الكلام -كما هو واضح- عدم إصابة الأصل أو الأمانة للواقع.

ومن هنا يتّضح الفرق بين الحكم الظاهريّ وبين الحكم الاضطراريّ، فإنّ الحكم الظاهريّ إنّما يرفع تنجّز الحكم الواقعيّ ولا يرفع المراتب الأخرى للحكم الواقعيّ -الملاك والجعل والفعليّة-، بينما الحكم الاضطراريّ ترتفع به فعليّة الحكم الواقعيّ، فضلاً عن التنجّز، وذلك لأنّه بالاضطرار ينطبق على المكلف عنوان وموضوع لحكم آخر، ولا ينطبق عليه موضوع الحكم الواقعيّ، فترتفع فعليّة الحكم الواقعيّ، ولذلك عبّر المصنّف رحمه الله -في بداية المقام الأوّل -: «لا شكّ في أنّ الاضطرار ترتفع به فعليّة التكليف»، وعبرّ هنا بقوله: «غير منجّز على المكلف»، فالتفت.

١. الأجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

الأمانة لها موردان:

١. الأحكام: بأن تقوم الأمانة على وجوب صلاة الظهر - مثلاً -، ثم بعد فترة ينكشف - يقيناً - خطأ هذه الأمانة، وأن الواجب هو صلاة الجمعة.
٢. الموضوعات: بأن تقوم الأمانة على طهارة ثوب أو ماء - مثلاً -، فيُصلي المكلف بهذا الثوب أو يتوضأ بهذا الماء، ثم ينكشف - يقيناً - نجاسة الثوب أو الماء.

فهل العمل على طبق الأمانة - في الموردين - يكون مجزياً عن الأمر الواقعي، أو لابد من الإعادة أو القضاء؟
المعروف عند الإمامية^(١) «أعزهم الله تعالى» عدم الأجزاء مطلقاً في الأحكام والموضوعات.

ويتضح السر في ذلك من خلال بيان مقدّمة نذكر فيها كيفية جعل الأمانة، أو دور الأمانة، أو قل: تفسير ما هو المجعول في الأمانة؟ فنقول:

(١) راجع الفصول الغروية: ص ١١٥ وكذا ص ١١٧، وهداية المسترشدين: ج ٢ ص ٧١٠، ومطارج الأنظار: ج ١ ص ١٥٥، وكفاية الأصول: ص ٨٦، وفوائد الأصول: ج ١ ص ٢٥٩-٢٦٠، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٤٣، والمحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٧٤.

هناك نظريّات متعدّدة في كيفيّة جعل الأمانة نذكرها إجمالاً، وسيأتي تفصيلها في المقصد الثالث - بإذنه تعالى -، وهي أربع نظريّات:

النظرية الأولى: نظرية السببية، وهي ما التزم به الأشاعرة^(١)، حيث قالوا بأنّ الشارع المقدّس ليس له أحكام واقعية ثابتة في لوح التشريع تكون تابعة لملاكات في متعلقاتها، فاللّوح خالٍ عن كلّ حكم إلى أن تقوم الأمانة، فتكون الأمانة سبباً للحكم الشرعيّ، فإن دلت الأمانة على التحريم ثبتت الحرمة في لوح التشريع، وإن دلت على الإيجاب ثبت الوجوب.

النظرية الثانية: نظرية الموضوعيّة، وهي ما التزم به المعتزلة^(٢)، حيث قالوا بأنّ الشارع المقدّس له أحكام واقعية تابعة لملاكات واقعية، إلّا أنّه عند قيام الأمانة - على الخلاف - تنشأ مصلحة في مؤدّاها تقتضي تبدّل الحكم الواقعيّ إلى حكم مطابق لمؤدّى الأمانة.

ومن الواضح أنّ خلفيّة هذا الخلاف هو الخلاف في التحسين والتقييح العقليّين، فإنّ الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنّ الأفعال ليس لها قيم في ذاتها - وإنّما الحسن ما حسّنه الشارع والتقيح ما قبحه الشارع - اختاروا النظرية الأولى، وحيث إنّ المعتزلة اختاروا أنّ للأفعال قيماً ذاتية - بقطع النظر عن حكم الشارع - اختاروا النظرية الثانية، فإنّه بناءً على أنّ للأفعال قيماً ذاتية يكون للأفعال ملاكات واقعية، ويكون لكلّ فعل حكم واقعيّ تابع لملاكه الواقعيّ.

(١) راجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق.

النظرية الثالثة: نظرية الطريقيّة، وهي نظرية مشهور الإماميّة^(١) «أعزّهم الله تعالى» حيث قالوا بأنّ لوح التشريع لا يخلو عن الأحكام الواقعيّة - خلافاً لما ادّعاه الأشاعرة - وهذه الأحكام الواقعيّة لا تتبدّل بقيام الأمانة على الخلاف - خلافاً لما زعمه المعتزلة -، وإنّما دور الأمانة دور الطريق، فهي مجرد كاشف ومحرز للواقع بواسطة الجعل الشرعيّ، فالمجعول هو الطريقيّة، بمعنى أنّ الشارع المقدّس جعل الأمانة لتكون طريقاً وموصلاً إلى الواقع، فإن أصابت الواقع كان الواقع مُنجزاً بها، وإن أخطأت كانت مُعذّرة للمكلّف في مخالفة الواقع.

النظرية الرابعة: نظرية المصلحة السلوكيّة، وهي للشيخ الأنصاريّ تتّضح، حيث إنّهُ لم يرضِ النظريّات الثلاث المتقدّمة فبنى على النظرية الرابعة.^(٢) أمّا أنّه لم يرضِ النظرية الأولى والثانية فللزوم محذور التصويب المجمع على بطلانه^(٣)، والتصويب على نحوين:

النحو الأول: وهو ما يلزم لمذهب الأشاعرة من أنّه لا وجود للأحكام

(١) جاء في نهاية الأفكار: ج ٤ ق ١ ص ١١١: «أنّه لو تمّ ذلك - يعني استصحاب المؤدّي - فإنّها هو على القول بالسببيّة والموضوعيّة في الطرق والأمارات، وإلّا فعلى ما هو المشهور والمختار من الطريقيّة فيها فلا يصحّ ذلك»، وكذلك راجع الكفاية: ص ٤٦٩ و ص ٤٧٠، والفوائد: ج ٣ ص ١٠٨.

(٢) قال تتّضح في فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٤-١١٥: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّن الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة، والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجب الشارع»، وسيأتي الحديث عنها مفصلاً - إن شاء الله تعالى - في المبحث الرابع عشر من مباحث مقدّمة المقصد الثالث.

(٣) انظر عدّة الأصول: ج ٢ ص ٧٢٦.

الشرعية في لوح الواقع أصلاً، وإنما الأحكام تكون على طبق ما تؤدي إليه الأمانة، وعليه فالمجتهد مصيب دائماً، إذ الواقع هو ما وصل إليه المجتهد، وهذا أقبح وأفحش نحوي التصويب.

النحو الثاني: وهو ما يلزم لمذهب المعتزلة من أنه هناك أحكام ثابتة في لوح الواقع، إلا أن الواقع يتبدل على طبق الأمانة، وعليه يكون المجتهد مصيباً دائماً - كما في السابق -، لأنه حتى لو كانت الأمانة على خلاف الواقع، فسوف يتبدل الواقع على طبقها، وبذلك يكون المجتهد مصيباً.^(١)

وأما أنه لم يرتضِ النظرية الثالثة - أي الطريقة - فلأجل محذور آخر، وبيانه:

أن من الأبحاث التي ستأتي في المقصد الثالث المعقود لبيان الحجج بحث «موطن حجية الأمانة»، وسيوضح فيه أن الأمانة - كخبر الثقة - حجة حتى مع إمكان تحصيل العلم، فالأمانة حجة سواء أمكن تحصيل العلم بالحكم الشرعي أم لم يمكن، فخير زارة - مثلاً - حجة حتى مع إمكان الوصول إلى العلم بالحكم الشرعي بأن يسأل الإمام عليه السلام مباشرة.

من هنا: نشأ اعتراض وهو أن الشارع قد أذن باتّباع الأمانة الظنية التي يُحتمل فيها الخطأ المفوّت للواقع، حتى مع إمكان تحصيل الواقع وإدراكه

(١) وقد حكى المحقق الخراساني رحمته اتفاق الأصحاب على مذهب التخطئة، قال في الكفاية: ٤٦٨: «اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كلّ مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى».



بُسر، وهذا يعني أنّ الشارع قد أذن في تفويت الواقع، وفي إيقاع المكلف في المفسدة وتفويت المصلحة عليه، وهذا من نقض الغرض، ولا إشكال في قبحه واستحالاته على المولى الحكيم.

فمثلاً: إذا دلّت الأمانة على حرمة فعل وكان في الواقع واجباً، فإنّ إذن الشارع باتّباع هذه الأمانة مع تمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع يكون تفويتاً للمصلحة الواقعيّة، وهذا قبيح محال على الحكيم.

وهذه مشكلة عويصة واجهت الأصوليين في حجية الأمانة، والشيخ الأنصاريّ تذكّر لحلّ هذه المشكلة سلك طريقاً وسطاً، فلم يذهب إلى الطريقيّة المحضة ولا إلى السببيّة المحضة، بل ذهب إلى المصلحة السلوكيّة، والمقصود بها:

أن تُفترض المصلحة في نفس سلوك الأمانة وفي تطبيق العمل على ما أدّت إليه الأمانة، لا في نفس الفعل، وبهذه المصلحة تُتدارك مصلحة الواقع عند خطأ الأمانة وعدم إصابتها للواقع، فتكون الأمانة -بناءً على هذه النظريّة- من ناحية لها شأنية الطريقيّة، من حيث إنّها تكشف عن الواقع، ولا تكون سبباً لحصول مصلحة في نفس الفعل، ومن ناحية أخرى لها شأنية السببيّة، من حيث قيام مصلحة بسلوك طريق الأمانة تُتدارك بها مصلحة الواقع.^(١) وبهذه الطريقة دفع الشيخ الأنصاريّ تذكّر الاعتراض المذكور وحلّ المشكلة السابقة.

(١) وقد تقدّم نقل كلامه تذكّر في بعض الهوامش السابقة، فراجع ص ٤١ من الشرح.

إذا اتّضحت هذه المقدمة:

نعود إلى أصل البحث وهو أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ - وهو ما قامت عليه الأمانة - هل يُجزئ عن امتثال الأمر الواقعيّ بعد انكشاف الخطأ يقيناً؟

ولتفصيل الجواب عن ذلك نُوقع الكلام في مقامين:

١. الإجزاء في الأحكام.

٢. الإجزاء في الموضوعات.

أمّا المقام الأوّل «الإجزاء في الأحكام»:

فالصّحيح فيه ما هو المعروف عند الإماميّة «أعزّهم الله تعالى» من عدم الإجزاء، وهذا واضح بعد اتّفاقهم على مسلك التخطئة والبناء على الطريقيّة، وأنّ الأمانة مجرّد طريق للواقع قد يصيب الواقع وقد يُخطئ، من دون أن يكون في الأمانة مصلحة تُتدارك بها مصلحةُ الواقع، فإنّه بعد انكشاف خطأ الأمانة - كما هو المفروض - يتنجّز عليه الواقع، لأنّه لم يمتثل الواقع - حسب الفرض - ولم يتدارك مصلحة الواقع، فبعد العلم بالواقع يتنجّز عليه.

بعبارة أخرى: إنّ المكلف لم يمتثل الواقع، والواقع باقٍ على ما هو عليه فلا بدّ من امتثاله، نعم هو ليس بمعاقب على عدم امتثال الواقع لجهله به، لكنّ عدم العقاب لا يعني الإجزاء، وبذلك يظهر أنّ الصّحيح هو عدم الإجزاء، فالأمانة لا تُؤثّر على مصلحة الواقع ولا على حكمه، فلا بدّ من امتثال الحكم الواقعيّ تحصيلًا لمصلحته التي لم تُستوفَ، وهذا معناه عدم الإجزاء.

نعم لو كنّا من القائلين بنظريّة المعتزلة التي تعني أنّ الواقع يتبدّل بقيام

الأمانة عند المكلف، قلنا بالإجزاء، لأنّ المكلف إذا امتثل الأمانة فقد امتثل الواقع، فلا تلزم الإعادة أو القضاء.

ولكن تقدّم أنّ هذه النظرية لا تصمد أمام النقد، وهي باطلة لما عرفت من استلزامها التصويب المحال.^(١)

ولم يذكر المصنّف رحمه الله نظرية الأشاعرة لأمرين:
أولاً: قد عرفت لزوم التصويب لها فهي باطلة، بل هي أوضح بطلاناً من
نظرية المعتزلة وأشدّ قبحاً.

ثانياً: إذا التزمنا بنظرية الأشاعرة وقلنا بعدم وجود واقع وإنّما الأمانة هي التي توجد الواقع فلا معنى حينئذٍ لبحث الإجزاء، فإنّ بحث الإجزاء إنّما يكون له معنى إذا كان لدينا أمر واقعي وظاهريّ، وقد امتثل الأمر الظاهريّ، فنسأل هل يجزئ امتثاله عن امتثال الواقعيّ أو لا؟

وأما مع عدم وجود حكم واقعيّ غير ما قامت عليه الأمانة - كما هو مبني الأشاعرة - فلا معنى - حينئذٍ - لهذا السؤال ويلغو البحث عن الإجزاء.

(١) قال المحقّق النائينيّ تنبّه في الفوائد: ج ١ ص ٢٤٦: «إذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة في الصلاة، فأفتى المجتهد على طبقه، وعمل هو ومقلّدوه عليه، ثمّ بعد ذلك عثر على خبر متواتر قطعيّ يدلّ على وجوب السورة في الصلاة، ففي مثل هذه الصورة، الحقّ عدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء، بل يلزمه الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه، وقد حُكي على ذلك دعوى الإجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة والتصويب، وأنّ القول بالإجزاء يلزم القول بالتصويب، حيث إنّ لا يمكن القول بالإجزاء إلّا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلّق الأمانة عند قيام الأمانة عليه وإنشاء حكم على طبق الأمانة على خلاف الحكم الواقعيّ المجعول الأوّل، بحيث يوجب تقييد الأحكام الأوّلية أو صرفها إلى مؤدّيات الطرق والأمارات، وهذا كما ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الإماميّة».

إن قلت: لم لا نبني على المصلحة السلوكية، فنقول بأنه بقيام الأمانة تثبت مصلحة واقعية في نفس سلوك الأمانة يُتدارك بها مصلحة الواقع، وحينئذ نقول بالإجزاء، لأنَّ المكلف يكون قد جاء بما يسدّ مسدّ الواقع ويُغني عنه؟ قلت: لا يصحّ ذلك لأمرين:

أولاً: أنَّ نظرية المصلحة السلوكية باطلة في نفسها وغير صحيحة، وسيأتي بيان بطلانها في المقصد الثالث.^(١)

ثانياً: لو تنزلنا عن بطلان نظرية المصلحة السلوكية في نفسها وقبلناها، فهي لا تؤدّي إلى القول بالإجزاء، وذلك لأنه بناءً على هذه النظرية سوف تقوم مصلحة جديدة في نفس سلوك الأمانة، وأمّا مصلحة الواقع فهي باقية على حالها ولا مبرّر لسقوطها، فلا بدّ من امتثال الأمر الواقعي، وهذا يعني عدم الإجزاء.

وتوضيح ذلك من خلال النقاط التالية:

١. أنَّ نظرية المصلحة السلوكية تعني - كما تقدّم - أنَّ الشارع المقدّس يجعل مصلحة في سلوك الأمانة تُتدارك بها مصلحة الواقع التي تكون في معرض الفوت على المكلف بسبب جعل الأمانة في ظرف إمكان تحصيل العلم.

٢. إذا كانت المصلحة السلوكية تُتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع فاللّازم فيها أن تكون بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع لا أكثر منه، وهذا واضح بمقتضى معنى التدارك.

(١) سيأتي في المبحث الرابع عشر من مباحث مقدّمة المقصد الثالث، ص ٤٥ من المتن.



٣. في محلّ كلامنا إذا قامت الأمانة على شيء ثمّ انكشف خطأ هذه الأمانة يقيناً - كما هو المفروض - لم يفت على المكلف إلا مصلحة الوقت أو مصلحة أوّل الوقت، كما إذا كان انكشاف خطأ الأمانة خارج الوقت أو داخل الوقت بعد مضيّ أوّله، كما إذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة وبعد ساعة من الزوال انكشف خطأ الأمانة وإنّ الواجب هو صلاة الظهر، وأمّا مصلحة أصل الفعل فلم تفت على المكلف لإمكان تداركها بالقضاء أو بالإعادة في الوقت.

وعليه فيجب على المكلف أن يمثل متعلّق تلك المصلحة بأن يأتي بالفعل، وهذا معناه عدم الإجزاء.

وأما المقام الثاني «الإجزاء في الموضوعات»:

فهو ما إذا قامت الأمانة على موضوع من الموضوعات ثمّ انكشف الخطأ، كما إذا قامت الأمانة على طهارة ماء ثمّ بعد الوضوء به انكشف خطأ الأمانة يقيناً وتبيّن أنّ هذا الماء كان نجساً، فهل نقول - حيثنّذ - بالإجزاء؟

الصّحيح هو عدم الإجزاء - أيضاً -، وذلك لأنّنا في الموضوعات نبني على الطريقيّة في جعل الأمانة أيضاً - كما في الأحكام -، فدور الأمانة مجرّد الكشف عن الواقع فإنّ أصابت الواقع فهو وإن أخطأت الواقع فالواقع باقٍ على حاله ولا يتبدّل على وفق ما قامت عليه الأمانة.

كما في قاعدة اليد التي هي أمانة على الملكيّة - مثلاً -، فهي تعني أنّ اليد هي طريق كاشف عن ملكيّة ذي اليد، ولكنها قد تصيب وقد تُخطئ، فإن أصابت فهو وإن أخطأت فالواقع لا يتبدّل، وهكذا قاعدة الصّحة وسوق المسلمين ونحوهما.

ومن الواضح أنّ القول بالطريقة يقتضي القول بعدم الإجزاء، إذا انكشف الخلاف.^(١)

ولكنّ البناء على الطريقة في الموضوعات دون الموضوعية لا لأجل محذور التصويب، فإنّه لا مشكلة - من هذه الجهة - في الالتزام بالموضوعية في الموضوعات، وذلك بأن يُقال: إنّ معنى الموضوعية هو أنّ قيام الأمانة على طهارة ماء - مع أنّه نجس واقعاً - يعني أنّ الشارع المقدّس ينظر إلى هذا الماء على أنّه طاهر ويتعامل معه معاملة الطاهر ويرتّب عليه أحكام الماء الطاهر، وإن لم تؤدّ الأمانة إلى قلب الواقع.

ولا محذور في ذلك، لأنّ التصويب إنّما يكون محذوراً في باب الأحكام، لأنّه يلزم منه خلل الواقع من الحكم الشرعيّ أو تبدّل الواقع على وفق آراء المجتهدين، وأمّا في الموضوعات فلا يلزم هذا المحذور من القول بالموضوعية، فلا محذور في أن يقول الشارع: «إذا أخبر الثقة بطهارة ماء فتعامل معه معاملة الطاهر»، من باب التسهيل والتخفيف على المكلف، وهذا لا محذور فيه، لأنّ الواقع ينقلب عمّا هو عليه لكي يلزم المحذور.

وهذا يقتضي الإجزاء، لأنّ الماء الذي هو نجس واقعاً سوف يجوز الوضوء به بقيام الأمانة على طهارته، فتكون الصلاة معه صحيحة، فبانكشف نجاسته الواقعية لا تجب الإعادة أو القضاء، فمن أطاع الأمانة في الموضوعات يكون قد أطاع الواقع بحسب نظر الشارع.

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤٨.

فالسؤال هو: ما هو السبب في عدم البناء على الموضوعية، وما هو الداعي للإصرار على الالتزام بالطريقة؟
والجواب هو: أننا نقول بالطريقة دون الموضوعية لمحدور إثباتي،
حاصله:

أنّ الدليل الدالّ على حجّة الأمانة في الموضوعات هو بعينه ما دلّ على حجّيتها في الأحكام، وحيث قلنا بأنّ الصحيح في جعل الأمانة في الأحكام هو الطريقة، فلا بدّ من أن نلتزم بأنّ المجعول في الأمانة في باب الموضوعات هو الطريقة أيضاً، وذلك بمقتضى وحدة السياق، إذ لا يمكن التفكيك في اللسان الواحد بأن يُقال بأنّه في الأحكام على نحو الطريقة، وفي الموضوعات على نحو الموضوعية.

وهكذا يتّضح أنّ الصحيح في المسألة الأولى هو عدم الإجزاء مطلقاً في الأحكام وفي الموضوعات.
بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٠٨: «فلأجل اتّفاقهم على مذهب التخطئة، أي أنّ المجتهد يُخطئ ويصيب»، نقل هذا الاتّفاق صاحب الكفاية نَحْوُ بقوله: ص ٤٦٨: «فصل: اتّفقت الكلمة على التخطئة في العقليّات، واختلّت في الشرعيّات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأنّ له تبارك وتعالى في كلّ مسألة حكماً يؤدّي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفونا بالتصويب...».

قوله رحمه الله ص ٣٠٨: «أي إنَّ الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنَّها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله».

الجاهل على نحوين: قاصر ومقصر، والقاصر هو مَنْ لا يتمكّن من الفحص أو هو مَنْ فحص لكنّه لم يُدرك الواقع، والمقصر هو مَنْ لم يفحص مع تمكّنه منه، والأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم والجاهل سواء أكان قاصراً أم كان مقصراً، وذلك لتحقيق موضوع الحكم سواء أكان المكلف عالماً أم كان جاهلاً.

فمثلاً: موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة، فإذا تحققت الاستطاعة كان الحكم فعلياً سواء أكان المكلف عالماً بتحقيق الاستطاعة ووجوب الحجّ عليه أم لم يكن عالماً، نعم الجاهل القاصر لا ينتجّز الحكم عليه، بمعنى أنّه لا يستحقّ العقاب على مخالفته، وأمّا الجاهل المقصر فيستحقّ العقاب على المخالفة وينتجّز الحكم عليه، وذلك لأنّ الحكم ينتجّز بالعلم، سواء أكان عالماً وجدانياً أم كان عالماً تعبدياً كما لو قامت الأمانة عنده أم كان عالماً إجمالياً، والجاهل المقصر يعلم عالماً إجمالياً بوجود أحكام إلزاميّة في الشريعة المقدّسة، فينتجّز الحكم عليه.

قوله رحمه الله ص ٣٠٩: «إذ لا تكون الأمانة عندهم إلّا طريقاً محضاً لتحقيق الواقع»، هذه هي النظريّة المعروفة عند الإماميّة «أعزّهم الله تعالى» في تفسير المجعول في الأمارات، وهي نظريّة الطريقيّة المحضّة.

وأما نظرية المعتزلة -وهي نظرية الموضوعية- فقد أشار إليها بقوله: «فتكون الأمانة مأخوذةً على نحو الموضوعية للحكم»، ولكنه رحمته أهمل نظرية الأشاعرة -وهي نظرية السببية-، وذلك للأمرين المذكورين في الشرح فراجع ص ٤٥.

قوله رحمته ص ٣٠٩: «ولا يصحّ القول بالإجزاء إلا إذا قلنا...»، هذا منه إيراد على ما ذكره قريباً بقوله: «من دون أن يكون قد جاء بشيء يسدُّ مسدّه ويغني عنه»، وحاصل الإيراد: أننا لو التزمنا بمسلك المعتزلة لكان معنى ذلك أن المكلف قد جاء بما يسدُّ مسدّ الواقع، ونتيجة ذلك هي القول بالإجزاء.

وقد أجاب عن هذا الإيراد بقوله: «ولكنّ هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة... والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت الإمامية على بطلانه».

قوله رحمته ص ٣٠٩: «وأما القول بالمصلحة السلوكية...»، هذا منه إيراد آخر على ما ذكره أعلاه، وحاصل هذا الإيراد: أننا لم نلتزم بالمصلحة السلوكية؟

وقد أجاب عنه بقوله ص ٣١٠: «ولكنّه -على تقدير صحّة هذا القول-...»، حيث أشار به إلى الأمرين المذكورين في الشرح، فراجع ص ٤٦.

قوله رحمته ص ٣١٠: «على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى»، ومحله هو المبحث الرابع عشر «المصلحة السلوكية» من مباحث مقدّمة المقصد الثالث، فراجع ص ٤٥ من الجزء الثالث من المتن.

٢. الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

البحث الثاني هو البحث عما لو ثبت حكم ظاهريّ بواسطة الأصل العمليّ، وعمل المكلف على طبقه ثمّ انكشف خطأ هذا الأصل، فهل يكون الإتيان بالمأمور به الظاهريّ مجزياً عن امتثال الأمر الواقعيّ؟

وهذا البحث -أيضاً- تارة يقع في الأحكام وأخرى في الموضوعات.

أمّا في الأحكام فكما لو شكّ في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة بعد العلم بوجوبها في زمن حضور الإمام عليه السلام، واستصحب وجوب الجمعة إلى زمن الغيبة، وصلى المكلف صلاة الجمعة مدّة من الزمن اعتماداً على الحكم الظاهريّ الثابت بالاستصحاب، ثمّ انكشف خطأ ذلك وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فهل يكون ما جاء به مجزياً أو لا؟

وأمّا في الموضوعات فكما إذا علم المكلف بطهارة ماءٍ ثمّ شكّ في نجاسته، واستصحب طهارته السابقة وعمل على وفق الأصل العمليّ ثمّ انكشف الخطأ وأنّ الماء متنجّس واقعاً، فهل العمل على طبق الأصل العمليّ يكون مجزياً أو لا؟

هذا هو بحث الإجزاء في هذه المسألة.



والمراد من الأصل العمليّ هو الوظيفة العملية التي تثبت في ظرف الشكّ والجهل بالحكم الواقعيّ، عند فقدان المكلف للعلم بالحكم الشرعيّ وفقدان الدليل الاجتهاديّ، عندئذٍ تصل النوبة إلى الأصل العمليّ لإخراج المكلف من حالة التردد والحيرة.

والأصول العملية على قسمين:

١. الأصول العملية العقلية: وهي الأصول العملية التي يستقلّ العقل بإدراكها، فهي وظائف عملية يُدركها العقل من دون أن تتضمن جعل حكم شرعيّ ظاهريّ من الشارع.

كالاحتياط العقليّ وهو حكم العقل بالاحتياط عند دوران الأمر -مثلاً- بين وجوب القصر ووجوب التمام، فإنّ العقل يحكم بالاحتياط ولزوم الإتيان بهما معاً، لأنّه بعد العلم باشتغال الذمّة بالصلاة يقيناً لا بدّ من تحصيل العلم بفراغ الذمّة، فإنّ العقل يُدرك أنّ «الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ»، وهو ما يُعبّر عنه بـ «أصالة الاشتغال».

وكالبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يقضي بقبح معاقبة المولى للعبد على مخالفة حكم قبل بيانه وإيصاله. وكقاعدة التخيير وهي حكم العقل بالتخيير فيما إذا دار الأمر بين محذورين، كما إذا دار الأمر بين وجوب الجمعة وحرمتها، فإنّ العقل -حينئذٍ- يستقلّ بتخيير المكلف بين الفعل والترك.



٢. الأصول العملية الشرعية: وهي الأصول العملية التي تُبين الوظائف العملية المقررة من قبل الشارع في ظرف الشكّ، فهي تتضمن أحكاماً شرعيةً ظاهرةً جعلت من أجل إخراج المكلف من الحيرة والتردد.

كقاعدة الاستصحاب الواردة في صحيح زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشك»^(١) الدالّ على جعل الشارع لهذه القاعدة.

والبراءة الشرعية المدلولة لحديث الرفع: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»^(٢).
والاحتياط الشرعيّ المدلول لقوله ﷺ: «أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ»^(٣).
فإنّ كلّ هذه الأصول دلّ الدليل الشرعيّ على اعتبارها والأخذ بها، لذلك تُوصف بأنها شرعية.

إذا اتّضح هذا نقول لتحريم محلّ النزاع:

١. إنّ الاحتياط بكلا قسميه -العقليّ والشرعيّ- خارج عن محلّ النزاع، لأنّ محلّ النزاع هو ما لو انكشف خطأ الأصل يقيناً فهل نقول بالإجزاء أو لا؟ ومن الواضح أنّ الاحتياط لا يُتصوّر فيه انكشاف الخطأ، لأنّه مع الاحتياط يُحرّز إدراك الواقع قطعاً، فمثلاً إذا دار الأمر بين وجوب القصر ووجوب التّمَام فالاحتياط يقتضي الإتيان بصلاة القصر مرّة وبصلاة التّمَام أخرى، وبذلك يكون المكلف قد أحرّز إدراك الواقع قطعاً، ولا يفوت على

(١) الوسائل: أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

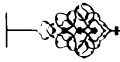
(٣) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤١.

المكلف من الواقع شيءٌ حتى نسأل هل إنَّ عمله يقتضي الإجزاء عن الواقع أو لا؟

٢. الأصول العملية العقلية كلها خارجة عن محل النزاع، لأنَّ الأصول العملية العقلية - كما تقدّم - لا تقتضي أحكاماً ظاهريّة شرعيّة، فلا تدخل في محلّ الكلام الذي هو في امثال الحكم الظاهريّ الثابت بالأصل مع انكشاف خطئه يقيناً، وليس في الأصول العقلية أحكام ظاهريّة، حتّى يُقال: إنَّ الإتيان بمتعلّق هذه الأحكام الظاهريّة هل يُجزئ عن الواقع أو لا؟
فالبحث فيها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

فبناءً على هذين الأمرين ينحصر النزاع في الأصول الشرعيّة باستثناء الاحتياط.

فما هو الصّحيح فيه، وهل إنَّ الإتيان بالأمر الظاهريّ يقتضي الإجزاء أو لا؟ يبدو للوهلة الأولى أنّ الصّحيح هو القول بعدم الإجزاء لا في الأحكام ولا في الموضوعات، وذلك لأنَّ الإتيان بمقتضى الأصل العمليّ لا يُدرك الواقع - لانكشاف الخطأ حسب الفرض - فالواقع على ما هو عليه، فلا بدّ من امثاله، خصوصاً بعد الذي تبين من أنّ الصّحيح في الأمارات هو عدم الإجزاء، فإنَّ الأصول أولى بعدم الإجزاء من الأمارات، باعتبار أنّ الأمانة مع أمّها كاشفة عن الواقع وطريق لإحرازه، قلنا فيها بعدم الإجزاء إذا انكشف الخلاف، فكيف بالأصول العملية التي لا كاشفيّة فيها عن الواقع، بل هي



مجرد وظائف عملية مقرّرة للجاهل لإخراجه من حالة الحيرة والتردد؟
فالقول فيها بعدم الأجزاء إذا انكشف الخلاف أولى.

ومن هنا بنى المتقدّمون^(١) على عدم الأجزاء إذا انكشف خطأ الأصل.
ولكنّ المحقّق الخراسانيّ صاحب الكفاية تذبذب خالف في ذلك^(٢) - وتابعه
على ذلك تلميذه المحقّق الإصفهانيّ تذبذب^(٣) - حيث فصل بين الموضوعات
والمعلّقات من جهة وبين الأحكام من جهة أخرى، فقال بالأجزاء في الأولى،
وبعدم الأجزاء في الثانية، فلصاحب الكفاية تذبذب دعويان:

الأولى: عدم الأجزاء في الأحكام، ودليله هو الأولوية المتقدّمة.

الثانية: الأجزاء في الموضوعات، وبيان دليله يحتاج إلى ذكر مقدّمة،
حاصلها:

أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» كان هذا الخطاب منه دالّاً على وجوب
إكرام جميع العلماء، فإذا قال بعد ذلك: «المتّقّي عالم»، كان معناه أنّ المولى يريد
أنّ يُثبت للمتّقّي ما كان ثابتاً للعالم، وهو الحكم بوجوب الإكرام، فالخطاب
الثاني ناظرٌ إلى الأوّل ومفسّرٌ له، ويريد من خلاله أن يوسّع موضوع الأوّل
-العالم- ليشمل المتّقّي، وذلك ليبيّن إثبات حكم الأوّل للثاني، تماماً كما لو
قال: «أكرم المتّقّي».

وهذا أسلوب من أساليب إثبات الحكم وقد سار الشارع عليه، وهو ما

(١) انظر المطارح: ج ١ ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) الكفاية: ص ٨٦-٨٧.

(٣) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٩٢.



يُعبّر عنه بـ «إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع»، فإن الشارع لكي يُثبت الحكم إمّا أن يُثبته ابتداءً وبلسان إثبات الحكم، بأن يقول: «المتّقي يجب إكرامه»، وإمّا أن يُثبت الحكم بلسان إثبات الموضوع، بأن يقول: «المتّقي عالم»، فيثبت للمتّقي وجوب الإكرام الثابت للعالم في خطابٍ سابقٍ، باعتبار أنّ هذا الدليل ناظر ومفسّر لدليل وجوب إكرام العالم، من أجل إثبات وجوب الإكرام للمتّقي، وإلا فإن لم يكن ناظراً للدليل الأوّل وإنّما هو دليل مُستأنف، فلا معنى لقوله: «المتّقي عالم»، لوضوح أنّه ليس من وظيفة الشارع إثبات الأوصاف، وأنّ هذا يثبت له وصف العالم وذاك لا، وإنّما وظيفته إثبات الأحكام، فإذا لم يترتب على قوله: «المتّقي عالم» إثبات حكمٍ كان لغواً ولا معنى له، وهو محال على المولى الحكيم.

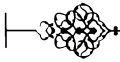
إذا اتّضحت هذه المقدّمة: نعود لبيان الوجه في التزام صاحب الكفاية بتذكّر بالإجزاء في الموضوعات، وهو:

أنّه إذا قال المولى: «توضّأ بماءٍ طاهرٍ» فإنّ معناه أنّ من شرائط صحّة الوضوء طهارة الماء، والظاهر أنّ المراد هو طهارة الماء طهارةً واقعيّةً، لأنّ الظاهر من العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة هو إرادة معانيها الواقعيّة. ولكن إذا قال الشارع في دليل آخر: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»^(١) أو: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»^(٢)، فإنّ هذا يعني أنّ كلّ شيءٍ

(١) الوسائل: أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٣٨، الحديث ٤، ومثله في المستدرک: ج ٢

ص ٥٨٣، وفيه «طاهر».

(٢) الوسائل: أبواب الخلخل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.



لا تعلم نجاسته فهو طاهر ظاهراً، وكلّ شيء معلوم الطهارة إذا شكّ في نجاسته فهو طاهر ظاهراً.

وحينئذ يكون هذان الأصلان -بحسب المقدمة المذكورة- ناظرين للدليل الأوّل ومفسّرين للطهارة المأخوذة فيه شرطاً للوضوء، وموسّعين لموضوعه ليشمل الطهارة الظاهريّة، ويكون شرط طهارة ماء الوضوء ما هو أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

وحينئذ: إذا امتثل المكلف للحكم الظاهريّ ثمّ انكشف الخلاف، كما لو توضّأ بهاءً مُستصحّب الطهارة ثمّ انكشف بعد ذلك يقيناً أنّ الماء كان نجساً، فلا بدّ أن نقول بالإجزاء، وذلك لأنّ انكشاف الخلاف لا يعني أنّ المكلف لم يكن محقّقاً للشرط، لما ذكرناه من أنّ الشرط ما هو أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، وقد توضّأ بهاءً طاهرٍ -ولو ظاهراً-، فهو بذلك يكون قد حقّق الشرط واقعاً، فلا موجب للقول ببطلان وضوئه ولزوم الإعادة بعدما كان وضوؤه واجداً للشرط واقعاً، وهذا يعني الإجزاء.

وأما انكشاف الخلاف بعد ذلك ونجاسة الماء فهو لا يعني أنّ العمل لم يكن محقّقاً للشرط من حينه، بل يعني ارتفاع الشرط حين الانكشاف لا حين العمل، فيكون ارتفاع الشرط -الطهارة الظاهريّة- حين الانكشاف من باب ارتفاع موضوعه -الشكّ-، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف وفقدان للشرط أصلاً.

وهذا نظير مَنْ صَلَّى في السفر قصرّاً ثمّ رجع إلى بلده وزال عنه عنوان السفر، فإنّ هذا لا يعني زوال العنوان حين العمل.

وقد ناقش المحقق النائيّ تَبَيَّنُ^(١) في ما ذكره صاحب الكفاية تَبَيَّنُ،
وتفصيل ذلك موكول إلى مرحلة أعلى من مستوى هذا الكتاب.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣١٢: «بأنّ دليل الأصل في موضوعات الأحكام
موسّع لدائرة الشرط أو الجزء»، هذه التوسعة من باب الحكومة، فهو نظير
ما لو قال المولى: «الطواف بالبيت صلاة»، وكان الغرض منه بيان اشتراط
الطواف بالطهارة كما كانت الصلاة مشروطة بها، فهو ناظر لدليل اشتراط
الصلاة بالطهارة وموسّع له.

قوله رحمه الله ص ٣١٣: «ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقةً -
أعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة»، وذلك لأجل الحكومة وبركة
التعبّد.

٣. الأجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

هذا البحث أهمّ من البحثين السابقين لكثرة الابتلاء به بالنسبة إلى المجتهد والمقلّد، أمّا المجتهد فكثيراً ما يحصل له التبدّل في رأيه، كما إذا أفتى على طبق أمانة ثمّ قامت عنده حجة تُعارض هذه الأمانة فعدل عن رأيه السابق، وأمّا المقلّد فقد يُبتلى بهذه المسألة من جهة تبدّل رأي المجتهد الذي يُقلّده، أو من جهة تقليده لمجتهد آخر - بعد موت الأوّل - يختلف في بعض فتاواه مع المجتهد السابق، فهل تجب إعادة الأعمال السابقة أو لا تجب الإعادة ونقول بالأجزاء؟

فمثلاً: إذا صلّى المكلف الفريضة فترةً من الزمن من دون سورة، إمّا اعتماداً على اجتهاده أو على تقليد من يقول بعدم وجوب السورة في الفريضة، ثمّ انكشف خطأ ذلك بحجة معتبرة، وكما إذا اغتسل من دون ترتيب بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر، إمّا اعتماداً على اجتهاده أو تقليداً لمن يقول بعدم لزوم الترتيب، ثمّ انكشف خطأ ذلك بحجة معتبرة، فهل نقول بالأجزاء أو لا؟

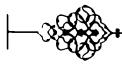
ولتحرير محلّ النزاع نقول: الأعمال على ثلاثة أقسام:

١. الأعمال المتأخّرة التي لا ربط لها بالأعمال السابقة، كما في الصلاة اللاحقة لانكشاف الخطأ ووجوب السورة في الفريضة. وهذه الأعمال خارجة عن محلّ البحث، وذلك لوضوح أنّ حكمها هو وجوب تطبيقها على الحجّة الثانية.

٢. الأعمال السابقة التي ليس لها أثر في الزمان اللاحق، مثل ما لو عقد عقداً منقطعاً باللغة الفارسيّة اعتماداً على اجتهاده أو تقليداً لمن يجوز ذلك، ثمّ انكشف -بحجّة معتبرة- بعد انقضاء مدّة العقد اشتراط وجوب العربيّة في صحّة العقد، فإنّ هذا العقد لا أثر له في الزمن اللاحق، لأنّه قد انقضى أمره. ومثل هذه الأعمال خارجة -أيضاً- عن محلّ الكلام، لأنّ هذه الأفعال قد مضت، ولا معنى للقول بعدم الإجزاء فيها.

٣. الأعمال السابقة التي يترتّب عليها أثر في الزمن اللاحق، مثل ما لو عقد عقداً دائماً على امرأة بالفارسيّة، ثمّ انكشف -بحجّة معتبرة- خطأ ذلك مع وجود الزوجة، وكما في الصلاة التي صلاها بدون سورة ثمّ انكشف خطأ ذلك، فإنّ هذه الأعمال لها آثار في الزمن اللاحق، وهي قضاء الصلاة وإعادة العقد -مثلاً- على تقدير البطلان وعدم الإجزاء.

وهذه الأعمال -ونحوها- هي التي تدخل في محلّ البحث.



والمعروف فيها عدم الإجزاء في الموضوعات^(١)، والإجزاء في الأحكام، بل قيل بالإجماع على الإجزاء في الأحكام^(٢)، لا سيما في العبادات^(٣).
ولكن لابد من بحث المسألة على وفق ما تقتضيه القاعدة بغض النظر عن دعوى الإجماع.

والمصنّف رحمه الله يرى أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء.
وأما من يقول بالإجزاء فلا بدّ أن يدّعي أنّ الأعمال اللاحقة يلزم تطبيقها على الحجة الجديدة، وأما الأعمال السابقة فقد وقعت وفق حجة كانت عليه في حينها، فالصلاة السابقة التي أداها المكلف من دون سورة قد وقعت على وفق الحجة الأولى التي كانت هي الحجة الفعلية عليه، فلا بدّ أن تقع صحيحة فلا قضاء ولا إعادة، وهذا هو معنى الإجزاء.

(١) جاء في مطارح الأنظار: ج ١ ص ١٥٥-١٥٦: «وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة... معاملة الطهارة مع ما لاقي شيئاً مستصحب الطهارة بعد قيام البيئة على نجاسته، أو معاملة الزوجية مع الزوجة المعقودة بالفارسية بعد اعتقاد فساد العقد بها، إلى غير ذلك من الأمثلة... والحقّ الحقيق بالتصديق هو عدم الإجزاء، فلا بدّ من الإعادة وعدم ترتيب الأحكام المترتبة على الأمانة السابقة، وفاقاً للنهاية، والتّهذيب، والمختصر، وشروحه، وشرح المنهاج، على ما حكاه سيّد المفاتيح عنهم، بل وفي محكيّ النهاية الإجماع عليه، بل وادّعى العميديّ تثبُّت الاتفاق على ذلك».
ومن هنا: قال المحقّق النائينيّ تثبُّت في الأجود: ج ١ ص ٢٩٠: «لا يبعد عدم الخلاف في عدم الإجزاء فيها بالإضافة إلى الموضوعات الخارجية، كما إذا قامت بيئة على حصول الطهارة لمّا كان متيقّن النجاسة، وبعد الوضوء به قامت بيئة أخرى على جرح شهود الطهارة».

(٢) ذهب صاحب الفصول تثبُّت إلى الإجزاء في الأحكام، فراجع: ص ٣٨٥-٣٨٦، بل إنّ المحقّق التقيّ تثبُّت نسبته إلى ظاهر المذهب، حيث قال في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٧١١: «وإن بلغ اجتهداه الثاني إلى حدّ الظنّ أو تردّد في المسألة وقضى أصل الفقاهة عنده بخلاف ما أفتى به أولاً، فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلّديه».

(٣) وقد بيّن المحقّق النائينيّ تثبُّت وجه الخصوصية بقوله: ج ١ ص ٢٩٩: «أما المقام الأوّل -يعني الإجزاء في العبادات- فلا إشكال في أنّه القدر المتيقّن من مورد الإجماع».



ولكن يمكن مناقشة ذلك: بأن معنى هذا الكلام هو الحكم بصحة كلتا الصلاتين مع أنهما مختلفتان في الكيفية، لأن الصلاة التي صلاها في الفترة السابقة كانت من دون سورة بينما الصلاة اللاحقة يلزم أن تكون مع سورة، وهذا ما لا يمكن قبوله إلا على أساس الالتزام بوقوع تبدل، إما في الواقع وإما في الحجة عليه ولا ثالث لهما.

بيان ذلك: أنه إذا كان هنالك اختلاف في كيفية الصلاتين ومع ذلك يُحكم بصحة وإجزاء كل منهما فلا بد من حصول تبدل إما في الواقع أو في الحجة عليه ولا ثالث لهما، لأن التبدل إما في الكاشف - وهو الحجة - أو المنكشف - وهو الواقع -، وكل منهما غير مقبول.

أما تبدل الواقع فهو واضح البطلان، لأن التبدل بالواقع يلزم منه التصويب المحال.

وأما تبدل الحجة، فما هو المراد منه؟

إن كان المراد منه أن الحجة الأولى - وهي في المثال التي جوّزت الفريضة من دون سورة - إنما تكون حجة في السنة الأولى فقط، أي في خصوص الأعمال السابقة، وأما في السنة الثانية فتبدلت الحجة إلى الحجة الثانية - وهي التي أوجبت السورة في الفريضة -، فإن هذا التبدل لا يُثمر الإجزاء، لأن هذا يعني أن الآثار المتأخرة للأعمال السابقة يجب تطبيقها على الحجة الثانية، تماماً كما في الأعمال المتأخرة.

وعليه فالقضاء والإعادة لابد من تطبيقها على وفق الحجة الثانية، لأنهما



من الآثار المتأخرة لأعمالٍ سابقةٍ، وحيث إنّ الحجة الثانية تدلّ على بطلان الصلاة الأولى فلا بدّ من إعادتها أو قضائها، ممّا يعني عدم الإجزاء.

وإن كان المراد من تبدّل الحجة أنّ الحجة الأولى هي حجة مطلقاً في السنة الأولى والثانية، أي هي حجة حتّى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، وأمّا الحجة الثانية فهي حجة في السنة الثانية فقط، فهذا ليس بصحيح قطعاً، لا في تبدّل الاجتهاد ولا في تبدّل التقليد، وذلك لأنّ تبدّل الاجتهاد يعني:

إمّا أنّ المدرك السابق الذي اعتمد عليه المجتهد إنّما كان حجة في السنة الأولى فقط، وأمّا في السنة الثانية فلا يكون حجة بل تتبدّل الحجّة إلى المدرك الثاني.

مثال ذلك: ما إذا أجرى المكلف الاستصحاب وتوصّل إلى نتيجة، ثمّ بعد ذلك تبين بطلان هذه النتيجة بواسطة الأمانة، فتقدّم الأمانة على الاستصحاب، ولكن هذا لا يعني أنّ الاستصحاب ليس بحجة أصلاً، لأنّ الشارع قد جعل الاستصحاب حجة في ظرف الشكّ والمكلف عندما أجرى الاستصحاب كان شاكّاً، فالاستصحاب يكون حجة في حقّه، نعم بعد قيام الأمانة تُقدّم الأمانة وتكون هي الحجة في الزمان الذي قامت فيه.

وإمّا يعني زوال حجّة المدرك الأوّل أصلاً، أي إنّهُ ليس حجة لا في السنة الأولى ولا في السنة الثانية.

مثال ذلك ما لو تخيّل المكلف أنّ الحكم بالطهارة هو مضمون خبر زيد



العادل، ولكن بعد ذلك انكشف أن الذي أخبره بالطهارة عمرو الفاسق، وهذا يعني أن الخبر ليس بحجة أصلاً.

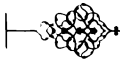
هذا في تبدل الاجتهاد، وهكذا الكلام في تبدل التقليد، فإن التقليد الثاني يقتضي انكشاف بطلان الأعمال السابقة، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الثانية - أي التقليد الثاني - فإن التقليد الأول وإن كان حجة في وقته إلا أنه كغير الحجة بالنسبة إلى الأعمال والآثار اللاحقة، وحيث إن الواقع على ما هو عليه ولا تبدل فيه فلا بد من تداركه وتطبيق العمل على وفق التقليد الثاني وما يقتضيه، وهو يقتضي إعادة أو قضاء الأعمال السابقة، وهو يعني عدم الإجزاء.

والحاصل: أنه ليس هناك من تبدلٍ لا بالواقع ولا بالحجة عليه، فلا بد من القول بعدم الإجزاء.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣١٤: «والزوجة لا تزال موجودة»، إنها ذكر هذا القيد لبيان أن هناك أثراً يترتب على الواقعة السابقة، وإلا كانت داخلية في القسم الثاني من الأعمال وهو خارج عن محل البحث.

قوله رحمه الله ص ٣١٥: «أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً»، النفي فيه متوجه إلى قوله: «مطلقاً»، فيكون معناه أن الحجية وإن كانت ثابتة إلا أنها ليست مطلقة لتشمل الأعمال اللاحقة، بقرينة قوله: «حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة».



قوله رحمه الله ص ٣١٥: «أو أنه تخيّل حجة وهو ليس بحجة»، هذا هو الشق الثاني من كلامه رحمه الله في تفسيره لتبدّل الاجتهاد، والذي مثلنا له بما لو تخيّل المكلف أنّ الحكم بالطهارة هو مضمون خبر زيد العادل، ولكن بعد ذلك انكشف أنّ الذي أخبره بالطهارة عمرو الفاسق.

أقول: هذا الفرض خارج عن محلّ البحث، فكان المناسب له رحمه الله ترك التعرّض له، وذلك لأنّ البحث في إجزاء امثال الحكم الظاهريّ، وفي المقام ليس هناك حكم ظاهريّ وإنّما الموجود هو توهم الحكم الظاهريّ.

تنبيه في تبدل القطع

تارة تقوم عند المكلف أمانة أو يجري عنده أصل، ثم ينكشف -يقيناً- خطأ الأمانة أو الأصل، وهذا ما تقدّم بحثه في المسائل السابقة، وقد عرفت أنّ الحكم فيها هو عدم الإجزاء.

وتارة أخرى يفترض أن يقطع المكلف بالحكم الشرعيّ -من دون أصل أو أمانة-، وبعد أن يعمل على طبق قطعه ينكشف خطأ هذا القطع، بأن يقطع بخلاف ما قطع به سابقاً، فيتبدّل قطعه إلى قطع آخر، وهذا ما يُسمّى بـ«تبدل القطع».

مثال ذلك: ما لو قطع المكلف بوجوب صلاة الجمعة -لا من جهة الأمانة أو الأصل بل لشيء آخر-، وعمل على طبق قطعه مدّة من الزمن بأن صلى الجمعة، ثم انكشف خطأ المكلف في قطعه وعدم مطابقته للواقع، وأنّ الواجب -واقعاً- هو صلاة الظهر لا الجمعة.

فهل القاعدة في تبدل القطع تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟

والجواب: بالنفي وأن القاعدة لا تقتضي الإجزاء، وذلك لعدم وجود أصل أو أمانة حتى يُحتمل أن تكون متابعتها توجب الإجزاء، بل كل ما في الأمر أن المكلف تخيل وجود أمر بصلاة الجمعة، فليس هناك أمر شرعي ظاهري حتى يُبحث عن إجزائه وعدم إجزائه، بل هو في الحقيقة توهم وجود الأمر، ولا معنى لتوهم أن الأمر التخيُّلي يجزئ عن الواقع، لوضوح أنه بانكشاف الخطأ يبقى الواقع على حاله ويدعو إلى امتثاله ولا موجب لسقوط مصلحته، فلا بد من امتثال الواقع واستيفاء مصلحته، وذلك بالإعادة أو القضاء وهذا يعني أن القاعدة تقتضي عدم الإجزاء.

خصوصاً بعدما قلنا بعدم الإجزاء في المسائل السابقة، لوضوح أن القول بعدم الإجزاء في هذه المسألة أسهل منه في المسائل السابقة، لأنه فيما تقدّم كان هناك أمرٌ ظاهريٌّ ثابتٌ بالأمانة أو بالأصل ثم ينكشف الخطأ، فيمكن أن يُتوهم الإجزاء بأن يُقال: إن الشارع المقدّس يجعل في متعلّق الحكم الظاهري مصلحة تُتدارك بها مصلحة الواقع، وأمّا في المقام فلا مجال لتوهم ذلك، لما قلناه من عدم وجود أمرٍ أصلاً، بل المكلف بقطعه تخيل وجود أمر.

نعم قد يكون العمل الذي قطع المكلف بوجوبه - صلاة الجمعة في المثال - محققاً لمصلحة الواقع ولو من باب الاتفاق، ففي هذه الصورة يكون مجزياً عن الواجب الواقعي فلا إعادة ولا قضاء، ولكن هذا أمر آخر، فإنه ليس من باب إجزاء الأمر التوهمي عن الأمر الواقعي وإنما من جهة استيفاء مصلحة الواقع اتفاقاً ومعه لا موجب لبقاء الأمر.



ولعلّ من هذا القبيل الجهر في موضع الإخفات - غفلةً - وبالعكس، فقد دلّت الأدلّة على أنّ من جهر في موضع الإخفات غفلةً صحّت صلاته، فقد يُقال بأنّ الإجزاء في ذلك لأجل أنّه أصاب الواقع اتّفاقاً، من جهة أنّ الغفلة عن الوظيفة الواقعيّة قد تكون سبباً في تولّد مصلحة في العمل المأتيّ به، وهي مصلحة التسهيل على العباد، فيكون ما جاء به مجزياً.



المسألة الثانية

مقدمة الواجب



تحرير النزاع؛

يبدأ المصنّف ﷺ -كعادته- في تحرير وبيان النزاع في مقدّمة الواجب، ونقول لتوضيح ذلك: إذا وجب شيء من الأشياء -بأيّ ملائكة كان وعند أيّ مولى كان- وكان هذا الشيء الواجب يتوقّف وجوده في الخارج على شيء آخر، فالأوّل يُسمّى بـ«ذي المقدّمة» ويُسمّى الشيء الثاني الذي يتوقّف عليه الأوّل بـ«المقدّمة».

كما إذا أوجب المولى العرفيّ على العبد أن يكون على السطح، وكان الكون على السطح يتوقّف على نصب السُّلّم، وكما في وجوب الحجّ المتوقّف -أيّ وجود الحجّ في الخارج- على قطع المسافة إلى الديار المقدّسة، وكما في الصلاة الواجبة المتوقّف وجودها في الخارج على وجود الوضوء.

فإنّ نصب السُّلّم وقطع المسافة والوضوء هي من المقدّمات، والكون على السطح والحجّ والصلاة كلّ واحد منها هو ذو المقدّمة.

والعقل يُدرك أنّ هذه الأمور الثلاثة الأخيرة لا يمكن أن توجد في الخارج إلّا بوجود مقدّماتها المذكورة -فإنّ هذا هو معنى المقدّميّة-، وحينئذٍ يستقلّ العقل ببلابديّة الإتيان بالمقدّمات لمن أراد أن يأتي بالواجب، وهذه

اللابدية العقلية ممّا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف والإشكال واقع في إدراك عقليّ آخر، وهو:

أنّه بعد أن أدرك العقل لابدئية الإتيان بالمقدمة هل يُدرك -أيضاً- الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته؟

بعبارة أخرى: هل هنالك ملازمة عقلية بين الحكم بوجوب الحجّ شرعاً -مثلاً- وبين وجوب مقدّمته شرعاً؟

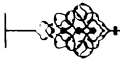
بتعبير ثالث: بعد الفراغ عن اللابدية العقلية هل هنالك لابدئية شرعية، بمعنى أنّ العقل يُدرك أنّ نصب السُّلم أمر واجب عقلاً، فهل يُدرك -أيضاً- أنّ نصب السُّلم واجب عند المولى العرفي الذي أوجب الكون على السطح؟ فمحلّ البحث في وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته عند المولى الذي أوجب ذلك الشيء.

ولك أن تقول: إنّ البحث في إدراك العقل للابدئية الشرعية، بعد الاتفاق والفراغ عن اللابدية العقلية.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية؟

هل الصحيح كون مسألة مقدمة الواجب مسألة عقلية، أو الصحيح كونها لفظية، كما يظهر من صاحب المعالم^(١)، الذي ذكر المسألة في مباحث

(١) لاحظ المعالم: ص ٦٢، وقال المحقق الخراساني يُنقّل في الكفاية: ص ٨٩: «الظاهر أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فتكون مسألة أصولية... ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم رحمته، حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ»، وقال المحقق النائيني يُنقّل في الفوائد: ج ١ ص ٢٦١: «هي ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من المعالم رحمته، بل هي من المسائل العقلية».



الأوامر، ولم ينبّه على كونها عقلية^(١)؟ وقبل الجواب عن ذلك نقول:
إنّ تصوير المسألة بناءً على الأوّل - أي كون مقدمة الواجب من أبحاث
الملازمات العقلية - هو أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة
شرعاً وبين وجوب المقدمة شرعاً؟

بينما تصوير المسألة بناءً على الثاني - أي كون مقدمة الواجب من مباحث
الألفاظ - هو أنّ اللفظ الدالّ بالمطابقة على وجوب ذي المقدمة هل يدلّ
بالالتزام على وجوب المقدمة؟ فمثلاً لفظ «صلّ» الدالّ بالمطابقة على وجوب
الصلاة هل يدلّ بالالتزام على وجوب مقدّماتها - الوضوء -؟
وبهذا البيان يبدو - إلى الآن - أنّه يمكن تصوير المسألة كببحث عقليّ، كما
يمكن تصويرها كببحث لفظيّ.

ولتحقيق الحقّ وبيان ما هو المختار في المقام نذكر بمقدمة، حاصلها:
أنّ اللازم ينقسم إلى لازم بينٍ وغير بينٍ، والبيّن ينقسم إلى بينٍ بالمعنى
الأعمّ وبينٍ بالمعنى الأخصّ، فالأقسام ثلاثة:^(٢)
١. اللازم غير البيّن: وهو ما لا يكفي في الجزم بالملازمة فيه تصوّر
الطرفين والنسبة، بل يحتاج إلى إقامة الدليل عليها، مثل الحكم بأنّ مجموع
زوايا المثلث تساوي مجموع قائمتين.

(١) بخلاف مثل صاحب الكفاية تذكّر فإنّه وإن ذكرها في مباحث الأوامر، إلّا أنّه نبّه على كونها
عقلية، قال تذكّر ص ٨٩: «ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة
وعدمه، لا لفظية».

(٢) راجع كتاب المنطق للمصنّف رحمه الله: ج ١ ص ٨٩-٩٠.



٢. اللازم البين بالمعنى الأعم: وهو ما يلزم من تصوّره وتصور المزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة، مثل «الاثنان نصف الأربعة».

٣. اللازم البين بالمعنى الأخص: وهو ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره، بلا حاجة إلى توسط شيء آخر، مثل تصوّر القلم اللازم من تصوّر الدواة. إذا عرفت هذه المقدّمة نقول:

إن إدراج هذه المسألة في مباحث الألفاظ وتصويرها كمسألة لفظية يتوقّف على أمرين:

١. ثبوت أصل الملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدّمته.

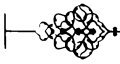
٢. كون هذا اللزوم من اللزوم البين بالمعنى الأخص، وذلك لما هو مذكور في المنطق من أن الدلالة الالتزامية - التي تدخل في الدلالة اللفظية - متقوّمة بكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، وأمّا إذا كان التلازم ليس بيناً أو بيناً بالمعنى الأعم فلا تكون الدلالة من الدلالة الالتزامية اللفظية.

وأما إدراج هذه المسألة في مباحث الملازمات العقلية وتصويرها كمسألة عقلية فيتوقّف - أيضاً - على أمرين:

١. ثبوت أصل الملازمة المذكورة.

٢. كون هذا اللزوم ليس من اللزوم البين بالمعنى الأخص، وإنما من غير البين أو من البين بالمعنى الأعم.

فكون البحث عقلياً وكونه لفظياً يشتركان في التوقّف على ثبوت أصل الملازمة، ويفترقان في أنّه في البحث اللفظي لا بدّ من كون التلازم بيناً بالمعنى



الأخصّ وفي البحث العقليّ لابدّ من كونه غير بيّن أو بيّنًا بالمعنى الأعمّ. وعليه: فبحث مقدّمة الواجب بناءً على كون التلازم غير بيّن أو بيّنًا بالمعنى الأعمّ يكون بحثاً عقليّاً لا لفظيّاً، لما ذكرناه من أنّ قوام الدلالة اللفظيّة يكون اللّزوم بيّنًا بالمعنى الأخصّ، والمفروض خلافه، فمع تماميّة اللّزوم وتحقّق الدلالة تكون من دلالة الإشارة، التي هي ليست من الظواهر والدلالات اللفظيّة، وإنّما تكون حجّيتها -على تقديرها- من باب الملازمة العقليّة كما ذكر المصنّف رحمه الله ذلك في ذيل بحث المفاهيم ومثّل له بمقدّمة الواجب^(١).

بل حتّى على تقدير كون التلازم بيّنًا بالمعنى الأخصّ يمكن إدراج المسألة في الملازمات العقليّة بلحاظ الحاجة إلى أصل ثبوت الملازمة، لأنّ البحث عن كون التلازم بيّنًا بالمعنى الأخصّ يستبطن البحث -في مرتبة سابقة- عن أصل وجود الملازمة، ومن البديهيّ أنّ البحث عن أصل الملازمة هو بحث عقليّ، فبحث مقدّمة الواجب على جميع التقادير يكون بحثاً عقليّاً.

ولك أن تقول: إنّ الملازمة وإن كانت بيّنة بالمعنى الأخصّ إلّا أنّ للعقل مدخليّة فيها، بل حتّى الدلالة التضمينيّة كذلك، لوضوح أنّ دلالة اللفظ على كلّ من الجزء والخارج اللّازم إنّما هي من جهة حكم العقل بأنّ حصول الكلّ أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللّازم، ومن هنا أطلق علماء البيان

(١) قال رحمه الله ص ١٨٧-١٨٨: «دلالة الإشارة... مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّنًا بالمعنى الأعمّ، ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، لأنّه لازم لوجوب ذي المقدّمة باللّزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً، لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة».

الدلالة العقلية على كل من الالتزامية والتضمينية.^(١)

بعبارة مختصرة: مَنْ قال بأنَّ اللزوم يبيّن بالمعنى الأخصّ أدخل المسألة في مباحث الألفاظ، ولكن هذا أمر مختلف فيه، وما هو متفق عليه وما لا بدّ منه هو البحث عن أصل الملازمة، ومن هنا كانت المسألة عقلية على كلّ تقدير. لذا كان المناسب إدخالها في الملازمات العقلية كما فعل المصنّف رحمه الله، لا في مباحث الألفاظ.

ثمرة النزاع

هل لبحث مقدّمة الواجب وهذه الملازمة المذكورة ثمرة عملية أو لا؟ قيل: إنّ الثمرة العملية هي أنّه إذا انتهينا إلى وجوب المقدّمة في البحث الأصولي، فحينئذٍ بمجرد وجوب ذي المقدّمة شرعاً نستنبط وجوب المقدّمة شرعاً، ومعلوم أنّ استنباط الحكم الشرعيّ هو الثمرة الأولى للبحث الأصولي، لأنّ المقصود من المسألة الأصولية هو الاستعانة بها على استنباط الحكم الشرعيّ.^(٢)

(١) قال الخطيب القزويني في تلخيص المفتاح: الفن الثاني ص ٣: «ودلالة اللفظ إمّا على تمام ما وُضع له، أو على جزئه، أو على خارج عنه، وتُسمّى الأولى وضعيّة وكلّ من الأخيرتين عقلية»، وقد بيّنه التفنازي في شرحه المختصر بقوله: «لأنّ دلالة اللفظ على كلّ من الجزء والخارج إنّما هي من جهة حكم العقل بأنّ حصول الكلّ أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم».

(٢) وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله، قال: ص ١٢٣: «تذنيّب: في بيان الثمرة، وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً - ليست إلّا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، واستنباط حكم شرعيّ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب، يستتج أنّه واجب».



لكنّه يُقال: إنّ ما ذُكر ليس ثمرة عمليّة، وأنّه بمنزلة العدم ولغو، وذلك لما تقدّم من أنّ بحثنا هو في وجوب المقدّمة شرعاً بعد الفراغ عن اللابديّة العقلية، أي بعد الفراغ عن أنّ العقل يُدرك لا بديّة الإتيان بالمقدّمة لكلّ من كان بصدد الامتثال والإتيان بالواجب، وحينئذٍ ليست هناك فائدة تترتب على دعوى وجوب المقدّمة شرعاً، لوضوح أنّه لا مجال للمكلف أن يترك المقدّمة ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدّمة.

بمعنى أنّه سواء أقلنا بوجوب المقدّمة شرعاً أم قلنا بعدم وجوبها لا محالة يلزم الإتيان بها، فلا فرق بين القولين.

وعليه: فلا ثمرة عمليّة لهذا البحث، بل يبدو - لحد الآن - أنّه لغو وزيادة، فإنّ التفنّنا إلى أنّ بحث مقدّمة الواجب من أهمّ وأشهر وأدقّ الأبحاث الأصوليّة اشتدّت الحاجة إلى بيان الثمرة العمليّة، فما هي هذه الثمرة؟ ومن هنا تصدّى الأصوليون للبحث والتفتيش عن ثمرات لهذه المسألة، وذكرت لها ثمرات عديدة^(١)، ولكنّ كلّ هذه الثمرات ليست تامة، ولا تُسمن ولا تُغني من جوع.

فمن جملة ما ذكروا - مثلاً - أنّ ثمرة هذا البحث تظهر في باب النذر، كما لو نذر المكلف أنّه «إذا رُزقت ولداً فسوف أمثل أمراً شرعيّاً»، وحينئذٍ بناءً على وجوب المقدّمة شرعاً فله أن يمثّل المقدّمة ويسقط نذره، وأمّا بناءً

(١) قال صاحب الفصول في التنبيه الرابع من تنبيهات بحث مقدّمة الواجب: ص ٨٧: «الرابع:

تظهر ثمرة النزاع في مواضع، منها ...»، ومثله في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٣٩١.



على عدم وجوبها شرعاً فلا يسقط نذره بمجرد الإتيان بالمقدمة، بل لابد من الإتيان بذى المقدمة -مثلاً- حتى يحصل البرّ بالنذر.

ولكنّ هذه الثمرة واضحة البطلان، وذلك لأنّ النذر سعةً وضيقاً لا يرتبط بالاصطلاحات العلميّة الأصوليّة، وهل هو من الواجبات الشرعيّة حسب الاصطلاح أو لا؟ وإنّما يرتبط بقصد الناذر، فإذا كان قصد الناذر لا يشمل المقدّمة فحينئذٍ لا يسقط نذره بمجرد الإتيان بها، بل لابدّ من الإتيان بذى المقدّمة، وإذا كان قصد الناذر يشمل المقدّمة فحينئذٍ يسقط نذره بمجرد الإتيان بها.

وأما المصنّف رحمه الله فيرى: أنّ هذا البحث -في الحقيقة- ممّا له ثمرات عمليّة لكنّها ليست أصوليّة بل فقهية، كما أنّ له ثمرات علميّة مهمّة، كما سيّضح ذلك في كثير من الأبحاث الآتية، مثل بحث الشرط المتأخّر، وبحث عباديّة الطهارات الثلاث، وبحث المقدّمات المفوّتة كما في وجوب غسل الجنابة قبل نهار الصوم، فإنّه إذا لم نقل بوجوبه من اللّيل فإنّه سيفوت الصوم على المكلف، وإذا قلنا بوجوبه من اللّيل أورد عليه أنّه كيف تجب المقدّمة قبل وجوب ذى المقدّمة؟!

فبحث مقدّمة الواجب وإن لم يكن له ثمرة عمليّة بشكل مباشر، ولكنه له ثمرات علميّة وكذلك ثمرات عمليّة فقهية.

والحاصل: أنّ هذه المسألة فوائد علميّة كثيرة في علم الأصول لا يُستهان بها، وينبغي للباحث في هذا العلم تحقيقها والوصول إلى نتيجة فيها، وإلا لا



يُعدّ أصولياً، كما ولها فوائد عملية فقهية كما عرفت، وإن لم يكن أصل مسألة وجوب مقدّمة الواجب - في نفسه - أمراً ذا بال، وإنّما هو مسألة هامشية وآخر ما يشغل بال الأصولي.

وعلى كلّ حال فقبل البحث عن أصل المسألة - أي البحث عن الملازمة - يُمهّد المصنّف رحمه الله بتمهيدات تسعة، يأتي تفصيلها تباعاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣١٨: «وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضوع البحث في هذه المسألة»، ظاهره أنّ الملازمة المبحوث عنها هي الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، وهذا الظاهر فاسد، لما تقدّم من المصنّف رحمه الله من أنّ المقصود بالملازمة العقلية هنا - أي في مقصد الملازمات العقلية - هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء أكان حكماً عقلياً أم كان حكماً شرعياً أم غيرهما.^(١)

فإذا كانت الملازمة بين حكم شرعيّ وبين حكم عقليّ كان البحث من المستقلّات العقلية، وقد تقدّم البحث عنه في الباب السابق، وإذا كانت الملازمة بين حكم شرعيّ وبين حكم شرعيّ آخر كان من غير المستقلّات العقلية، وهي محلّ بحثنا في هذا الباب والذي منه بحث مقدّمة الواجب،

(١) قال المصنّف رحمه الله في الأمر الثاني من الأمرين المذكورين في التمهيد للمقصد الثاني ص ٢٦٤:

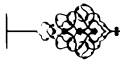
«المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياريّ لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه».

فإن البحث في مقدّمة الواجب هو عن الملازمة العقلية بين حكمين شرعيين، أي بين وجوب الصلاة شرعاً - مثلاً - وبين وجوب الوضوء شرعاً، فطرفا الملازمة هما حكمان شرعيان مع أنّ ظاهر عبارة المصنّف رحمه الله أن أحد طرفي الملازمة حكم عقلي، ومن هنا قلنا: إنّ ظاهر هذه العبارة فاسد.

ويمكن توجيه هذه العبارة بأنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله هو نتيجة البحث في مسألتنا، وذلك لأنّنا قلنا بأنّه لا إشكال في اللابدية العقلية بين الواجب ومقدّمته، وإنّما نبحث في إدراك العقل لوجوب المقدّمة شرعاً، فنقول هل إنّ العقل يُدرك وجوب المقدّمة شرعاً - أيضاً - كما أدرك وجوبها عقلاً؟ فتكون هنالك ملازمة بين حكم العقل - الذي لا إشكال في ثبوته - وبين حكم الشرع، وبهذا البيان يمكن تصحيح العبارة.

ولكنّ الإنصاف أن هذا ليس هو محلّ البحث بالدقّة، لأنّ محلّ البحث هو أنّ العقل هل يُدرك الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً وبين وجوب مقدّمته شرعاً، فحتّى مع هذا التوجيه ما كان ينبغي للمصنّف رحمه الله أن يتسامح في هذه العبارة، فإنّه غير كافٍ في رفع الإيهام، لدقّة هذا البحث خصوصاً وأنّه قد ذكر قبل هذه العبارة ثلاث عبارات وافية ببيان المراد فلا داعي لذكرها.

قوله رحمه الله ص ٣١٨: «ولعلّه لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ»، وقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله وجهاً آخر لإدخالها في مباحث الألفاظ، قال رحمه الله في الفوائد: ج ١ ص ٢٦٢: «ولكنّ القوم لما لم يُفردوا ياباً للبحث عن الملازمات العقلية - مع أنّه كان حقّه ذلك - أدرجوا المسألة



وما شابهها في مباحث الألفاظ، مع أنها ليست منها كما لا يخفى»، وقد ذكر نظير ذلك في مسألة اقتضاء النهي للفساد، قال تَنْزُّ ص ٤٥٥: «فلا موجب لعدّ المسألة من مباحث الألفاظ، وكان حقُّ الأعلام أن يعقدوا باباً مستقلاً للبحث عن الملازمات العقلية، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها ممّا يكون البحث فيه عن الملازمات العقلية للأحكام الشرعية، كمسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، إلّا أنّهم لما لم يعقدوا لذلك باباً مستقلاً أدرجوا هذه المسائل في مباحث الألفاظ».

الواجب النفسي والغيري

تقدّم الكلام حول الواجب النفسي والغيري - بشكل مجمل - في بحث إطلاق صيغة «افعل» وما يقتضيه، ولا بدّ هنا من تفصيله، فإنّ هذا هو محلّ بحثه، وذلك لأنّ الوجوب الغيري هو نفسه وجوب المقدّمة على تقدير القول بوجوبها.

ولتعريف كلّ من الواجب النفسي والغيري، نقول:

أمّا الواجب النفسي: فهو ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

وأمّا الواجب الغيري: فهو ما وجب لواجب آخر، فيكون وجوبه تابعاً

لوجوب آخر.^(١)

وهذان التعريفان أحسن ما يُذكر من تعريفات لهما وأسدّها، ولا داعي

لذكر التعريفات الأخرى وما يرد عليها طرداً وعكساً وما يُجاب به عن تلك

(١) جاء في أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٤٢: «والمشهور في تعريفها أنّ الواجب النفسي هو

الواجب لا لأجل واجب آخر، والواجب الغيري ما وجب لواجب آخر».

الإيرادات^(١)

ولكنّ المهمّ في هذا البحث هو توهم واحد لابدّ من دفعه.

وحاصله: أنّ الواجب الغيريّ - كما عرفت - هو ما وجب لواجب آخر، مثل وجوب الوضوء، فإنّ الوضوء إنّما وجب لوجوب الصلاة، فوجوب الصلاة علّة لوجوب الوضوء، ووجوب الوضوء معلول لوجوب الصلاة، هذا في الواجب الغيريّ.

وبمقتضى المقابلة والمقايضة بين الواجب الغيريّ والواجب النفسيّ يكون الواجب النفسيّ علّة لنفسه، لأنّ الواجب النفسيّ - كما عُرّف - هو ما وجب لنفسه، فيكون علّة لنفسه، إذ «اللام» في تعريف الواجب النفسيّ - كما كانت في تعريف الواجب الغيريّ - يُستفاد منها العليّة، وحينئذٍ تكون العلّة والمعلول شيئاً واحداً، وهذا باطل لأنّه يستلزم عليّة الشيء لنفسه وتوقّف الشيء على نفسه، وهو محال.

وأما الدفع فخلاصته: أنّ المراد من قولنا: «ما وجب لشيء آخر» في تعريف الواجب الغيريّ، و«ما وجب لنفسه» في تعريف الواجب النفسيّ ليس هو العلّة والمعلول، حتّى يرد هذا الإشكال، وإنّما المراد أنّ الواجب الغيريّ يكون وجوبه مستفاداً من وجوب شيء آخر وتابعاً له، أو قل: إنّ وجوب الواجب الغيريّ لأجل وجوب الواجب النفسيّ، لا على أن يكون الوجوب النفسيّ علّة للوجوب الغيريّ.

(١) راجع للاطلاع على بعض التعريفات الأخرى الفصول الغروية: ص ٨١، ومطاح الأنظار:

ج ١ ص ٣٣٠، والكفاية: ص ١٠٧، وفوائد الأصول: ج ١ ص ٢١٩.



وهكذا في الواجب النفسي، فعندما نقول: «ما وجب لنفسه» نريد بذلك أن وجوبه غير مستفاد من الغير، ولا نريد أنه علة لوجوب نفسه.

وهذا التعبير ليس بعزيز، بل هو وارد على الألسن، كما تقول: «الله تعالى واجب لذاته»، فإن ذلك لا يعني أن ذاته المقدسة علة لوجوده، وإنما المراد أن وجوده ليس مستفاداً من شيء آخر، وليس لأجل شيء آخر.

ومن خلال هذا الدفع يفتح باب البحث الثاني، وهو معنى تبعية الواجب الغيري للواجب النفسي، لأنه بعد أن ذكرنا في هذا الدفع أن التبعية ليست بمعنى العلية، إذن ما هو المراد منها؟

ولعل المصنّف رحمه الله -والله العالم- ذكر هذا التوهم ودفعه حتى يكون مدخلاً وتمهيداً للبحث الآتي، وإلا فإن نفس هذا الإشكال وجوابه واضح، وليس من عادة المصنّف رحمه الله أن يتعرّض لمثل هذه الإشكالات اللفظية.

معنى التبعية في الوجوب الغيري

كثيراً ما يعبر الأصوليون بـ «أن الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»^(١)، لكن المراد من هذا التعبير ليس واضحاً، فإن لفظ «التبعية» مجمل وغير واضح، فما معنى أن يُقال -مثلاً-: إن وجوب الوضوء تابع لوجوب الصلاة؟

يذكر المصنّف رحمه الله أربعة معانٍ لتبعية الوجوب، ثلاثة منها باطلة فيتعيّن الرابع، والمعاني الأربعة هي:

المعنى الأول: أن يكون المراد من الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض، بمعنى أن ليس لنا إلا وجوب واحد يُنسب إلى ذي المقدّمة أولاً وبالذات، ويُنسب إلى المقدّمة ثانياً وبالعرض، نظير ما يُقال في وجوب استقبال القبلة واستدبار الجدي، فإن الوجوب الشرطي وجوب واحد يُنسب أولاً

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٦٧.

وبالذات إلى استقبال القبلة، ويُنسب إلى استدبار الجدي ثانياً وبالعرض، باعتبار الملازمة بينهما، فإنَّ العراقيّ إذا استقبل القبلة كان بالضرورة مستدبراً للجدي.

وهذا ما يُعبّر عنه بحسب الاصطلاح بـ «الواسطة في العروض»، ومثاله المشهور هو الجالس في السفينة حيث يُقال عنه: إنّه متحرّك، مع أنّ المتحرّك حقيقةً هو نفس السفينة لا الجالس فيها، فتُنسب الحركة أولاً وبالذات إلى السفينة وتُنسب ثانياً وبالعرض إلى الجالس فيها، والواسطة المصحّحة لهذه النسبة المجازيّة هي ظرفيّة السفينة للجالس فيها وعلاقة الحالّ والمحلّ، فإنّ هذه العلاقة هي التي سوّغت أن تُنسب الحركة إلى الجالس في السفينة الذي هو غير متحرّك حقيقةً.

وهذا نظير نسبة الوجود إلى اللفظ أولاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض، فالوجود الواحد حقّه أن يُنسب إلى اللفظ، لأنّه هو الموجود حقيقةً ويُنسب إلى المعنى ثانياً وبالعرض مع أنّه ليس موجوداً حقيقةً، لأنّ المعنى موجود ذهنيّ يستحيل وجوده خارجاً، لوجود المباينة بين الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ، هذا حاصل المعنى الأوّل.

والخلاصة أنّ معنى تبعيّة الوجوب الغيريّ للوجوب النفسيّ هو أنّ الوجوب الذي يُنسب إلى ذي المقدّمة حقيقةً يُنسب إلى المقدّمة مجازاً.^(١)
ولكنّ هذا المعنى لا ينبغي أن يكون مراداً، وذلك لأمرين:

(١) لاحظ فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٢، ونهاية الدراية: ج ٢ ص ١١٤.



١. أن معنى هذا الكلام هو أن الموجود وجوب واحد فقط لا وجوبان، وأما الثاني - أي وجوب المقدمة - فهو مجازي وليس بحقيقي، كما في وجود اللفظ والمعنى فإنه ليس لدينا إلا وجود واحد يُنسب إلى اللفظ حقيقة وإلى المعنى مجازاً، مع أن محل الكلام هو وجوبان حقيقيان أحدهما نفسي والآخر غيري، بمعنى أن محل الكلام في وجوب حقيقي قائم بنفسه ثابت للمقدمة في عرض الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة، يكون في قبالة ونداً له، ومثل هذا التفسير للتبعية يُذيب الوجوب الغيري ويعني بطلانه من رأس ويجعله كالعدم، بل هو عدم حقيقة، وهذا يعني انعدام محل النزاع!

والحاصل: أن كلامنا في تصوير معنى صحيح للوجوب الغيري، ثم نناقش في أن الوجوب الغيري ثابت للمقدمة أو لا؟ مع أنه على هذا التفسير لا وجود للوجوب الغيري حتى نتنازع في ثبوته وعدم ثبوته، فلا معنى للبحث عن الوجوب الغيري.

٢. إذا كان الوجوب الغيري للمقدمة وجوباً مجازياً، كان معنى ذلك - في الحقيقة - أن المقدمة باقية على اللابديّة العقلية، وليس لها شيء آخر وراء هذه اللابديّة العقلية، إذ لم يُعطِ هذا التفسير للمقدمة وجوباً حقيقياً ثابتاً لها، وقد عرفت أن اللابديّة العقلية مما لا نزاع فيه، فلا يمكن فرض النزاع حينئذٍ.

المعنى الثاني: هو أن يُراد بالتبعية مجرد التأخر في الوجود، فيقال: «وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة» بمعنى أنه مترتب عليه ومتأخر عنه وجوداً، وحينئذٍ يكون الوجوب الغيري للمقدمة وجوباً مستقلاً غايته أنه متأخر عن

الوجوب النفسي في الوجود، كما يُقال: «الولد تابع لأبيه»، أي متأخر عنه وجوداً ومتحقّق بعده، وكما في وجوب صلاة العصر المتحقّق بعد وجوب صلاة الظهر، فيُقال: «وجوب العصر تابع لوجوب الظهر».

ففي المقام يكون البعث الموجّه للمقدّمة بعثاً مستقلاً، لكنّه متأخر في الوجود عن البعث الموجّه لذي المقدّمة.^(١)

يقول المصنّف رحمه الله: إنّ هذا المعنى -أيضاً- لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية، لوضوح فساده، وذلك لأنّ وجوب المقدّمة سيكون -حينئذٍ- وجوباً مستقلاً شأنه شأن الوجوب النفسي، بل هو وجوب نفسي حقيقةً، فلا فرق بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة إلّا بالتقدّم والتأخّر، وليس كلامنا في هذا الوجوب للمقدّمة -لو وُجد هكذا وجوب لها-، إذ ليس الكلام في وجوب المقدّمة بما هي، وإنّما الكلام في وجوب المقدّمة بما هي مقدّمة، بحيث لو انسلخت عنها مقدّميتها أو لم يكن ذو المقدّمة واجباً لما كانت المقدّمة واجبة.

بعبارة مختصرة: إنّ المقدّمة -بما هي مقدّمة- أخذ فيها التوصل إلى ذي المقدّمة، فهي موصلة إليه في وجودها ومرتبطة به في وجوبها، مع أنّ هذا المعنى يستبطن افتراض وجوب مستقلّ للمقدّمة في عرض الوجوب النفسي لذي المقدّمة، فلا يكون مراداً.

المعنى الثالث: وهو ما التزم به المشهور^(٢)، ومن هنا لا بدّ من الاعتناء ببيانه وتحقيق الحال فيه، ونحن نبين ذلك في ضمن نقاط أربع:

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ١١٤.

(٢) نُسب إلى المشهور في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٢١٩.



النقطة الأولى: أنَّ التبعية تعني العلية والمعلولية، فمعنى كون وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذي المقدمة هو ترشُّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي على نحو يكون وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذي المقدمة، ووجوب ذي المقدمة علّة، فوجوب المقدمة أثر لوجوب ذي المقدمة، ومنبعث عنه انبعاث الأثر عن مؤثره التكويني، كانبعاث الحرارة عن النار.

النقطة الثانية: كيف نستكشف أنَّ المشهور بنى على هذا المعنى من التبعية؟ والجواب: أنَّ المشهور لم يُصرِّح بتبنيه لهذا المعنى، ولكن يمكن استكشاف ذلك من خلال التزامهم بما يترتب على العلية والمعلولية، وقد ذكر المصنّف رحمته لذلك أمرين:

أحدهما: هو أنَّهم التزموا بأنَّ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة اشتراطاً وإطلاقاً^(١)، وما ذلك إلّا لأجل هذه المعلولية، وإلّا لو اختلفا اشتراطاً وإطلاقاً لزم من ذلك تخلف المعلول عن العلّة أو وجود المعلول من دون علّة.

بيان ذلك: أنَّ وجوب المقدمة كما هو تابع لوجوب ذي المقدمة في أصل الوجوب، كذلك هو تابع له في الإطلاق والاشتراط، فإذا كان الأوّل مطلقاً فلا بدّ أن يكون الثاني مطلقاً، وإذا كان الأوّل مشروطاً فلا بدّ أن يكون الثاني مشروطاً أيضاً، قضاءً لحقّ العلية والمعلولية، وإلّا إذا لم يتابعه في الإطلاق والاشتراط لزم المحذور.

فمثلاً: لو كان وجوب ذي المقدمة مطلقاً من حيث العلم والجهل، فإنّ

وجوب المقدمة لابدّ أن يكون كذلك، وإلا لو كان وجوب ذي المقدمة مطلقاً وكان وجوب المقدمة مقيداً بالعلم -مثلاً- لزم تخلف المعلول عن العلة ووجود العلة من دون المعلول.

ولو كان وجوب ذي المقدمة مقيداً بالعلم -مثلاً- فلا بدّ أن يكون وجوب المقدمة مقيداً به أيضاً، وإلا لو كان وجوب ذي المقدمة مقيداً دون وجوب المقدمة لزم وجود المعلول من دون علة، وكلّ من هذين الأمرين محال.

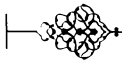
ثانيهما: هو أنّهم قالوا بامتناع تقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذي المقدمة، وعلموا ذلك باستحالة تقدّم المعلول على العلة، ومن هنا استحکم عندهم إشكال المقدمات المفوّتة، وأنّه كيف تجب المقدمة المفوّتة قبل حلول وقت وجوب ذي المقدمة، كما في وجوب الغسل للمجنب ليلاً -مقدمة للصوم- مع أنّ الصوم لا يجب إلا عند طلوع الفجر؟!

وإنّما استحکم هذا الإشكال عند مشهور الأصوليين لأنّهم بنوا على العلّية والمعلوليّة في تفسير تبعيّة الوجوب الغيريّ للوجوب النفسيّ.

النقطة الثالثة: في عدم تماميّة هذا المعنى:

إنّ هذا المعنى لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعيّة، فإنّ تفسير التبعيّة بالعلّية والمعلوليّة ليس بصحيح، وإن كان هو المشهور على الألسن، إذ لا يمكن أن يكون وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة.

بيان ذلك: أنّه ذكر في الحكمة أنّ العلل على أقسام أربعة «علة فاعليّة، وعلة ماديّة، وعلة صوريّة، وعلة غائيّة»، والمراد من هذه الاصطلاحات



يتّضح -ولو إجمالاً- من خلال مثالهم المعروف، وهو مثال صنع الكرسي، فالعلة الفاعلية للكرسي هي النجار، والعلة المادية له هي الخشب، والعلة الصورية هي هيئة الكرسي الحاصلة من تأليف الخشب بشكل معيّن، والعلة الغائية له هي الغرض الذي من أجله صُنِع الكرسي وهو جلوس الأمير عليه. إذا اتّضح هذا نقول: إذا فُرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علة لوجوب المقدّمة فإنّه لا يصحّ إلّا على نحو العلة الفاعلية، بمعنى أن يكون وجوب ذي المقدّمة علة فاعلية لوجوب المقدّمة، وأمّا باقي العلل فلا يصحّ فرضه أصلاً. وذلك لأنّ العلة المادية والعلة الصورية مختصّتان بالماديات، كما في مثال الكرسي، وليس محلّ الكلام فيها، إذ الوجوب ليس من الماديات.

وأما العلة الغائية فلا يصحّ فرضها -أيضاً- باعتبار أنّ العلة الغائية للوجوب هي الملاك والمصلحة الموجودة في الفعل التي دعت الشارع إلى إيجابه ليوصله المكلف ويستوفي هذه المصلحة.

فلا يمكن فرض العلة إلّا على نحو العلة الفاعلية، ومع ذلك فافتراض كون العلة فاعلية باطل -أيضاً-، لأنّ العلة الفاعلية لوجوب المقدّمة ليست هي وجوب ذي المقدّمة، وإنّما هي الأمر، وذلك لأنّ الوجوب يُنتزع من أمر الأمر، إذ الوجوب اعتباريّ في عهدة المكلف يُنتزع من الأمر الذي هو فعل الأمر، فالعلة الفاعلية -في الحقيقة- هي الأمر.

وإذا بطلت أقسام العلة الأربعة بطل كون وجوب ذي المقدّمة علة -أصلاً- لوجوب المقدّمة.



النقطة الرابعة: إذا كان بطلان هذا المعنى بهذا الوضوح فما هو السرّ في

اشتهار هذا المعنى وجريانه على ألسنة الأصوليين؟

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ الإنسان بطبعه إذا اشتاق إلى فعل من

الأفعال اشتاق إلى كلّ ما يتوقّف عليه هذا الفعل من مقدّمات، فيكون

الشوق للمقدّمة معلولاً و مترشّحاً من الشوق لذي المقدّمة، فمثلاً إذا اشتاق

المؤمن إلى زيارة سيد الشهداء (عليه السلام) فهو يشاق إلى كلّ مقدّمات الزيارة تبعاً،

وهكذا المولى إذا اشتاق لكون العبد على السطح فلا بدّ أن يشاق إلى مقدّماته،

ومنها نصب السلّم، فالشوق للكون على السطح علّة للشوق لنصب السلم.

وحينئذٍ: بعد أن اشتاق المولى إلى الفعل وبالتبع إلى مقدّمات هذا الفعل،

يكون هذا الشوق باعثاً له لأن يأمر عبده - ما لم يمنع من الأمر مانع - فيتنزّع

الوجوب من هذا الأمر.

ومنه يُعلم: أنّ العليّة والمعلوليّة ليست في نفس وجوب المقدّمة ووجوب

ذي المقدّمة، وإنّما العليّة والمعلوليّة في مبادئ الحكم الشرعيّ، أي في مرتبة

الشوق والمحبوبيّة، كما عرفت. ^(١)

وأما الوجوبان فلا عليّة ولا معلوليّة بينهما، بمعنى أنّ الوجوب الغيريّ

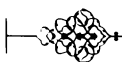
ليس معلولاً للوجوب النفسيّ، ولا يقع الوجوب النفسيّ في سلسلة علل

الوجوب الغيريّ، فإذا لاحظنا علل وجوب المقدّمة لا نجد فيها وجوب ذي

المقدّمة.

نعم، كما أنّ الوجوب النفسيّ في ذي المقدّمة معلولٌ للشوق إليه، كذلك

(١) راجع المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٢١٩-٢٢٠.



الوجوب الغيري في المقدمة معلول للشوق أيضاً، فالشوق إلى ذي المقدمة هو الذي يقع في سلسلة علل الوجوب الغيري.

فالمولى يشترك بالفعل فيشتاق لمقدماته فيأمر بهما لو لم يمنع منه مانع، وأما لو كان هناك مانع فلا يأمر المولى.

وإنما نُقيد صدور الأمر بالمقدمة من المولى بعدم وجود مانع، لوضوح أن الشوق لوحده ليس علة تامة للأمر، بل لابد من رفع الموانع.

وهذا التقييد - أي التقييد بعدم وجود مانع - أمر عزيز ومهم، وستتضح أهميته من خلال الانتفاع به في مواطن ثلاثة، هي:

١. في حل إشكال المقدمة المفوَّته، وتصوير كيفية افتراض وجوبها غيرياً قبل وجوب الواجب النفسي.

٢. في أصل وجوب المقدمة.

٣. في بيان كيفية نفي الوجوب الغيري المولوي عن المقدمة مطلقاً، وإنما هي واجبة بالوجوب الإرشادي كما سيتضح ذلك بإذنه تعالى.

المعنى الرابع: هو أن يكون معنى تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي هو «الترشح»، ولكن لا الترشح بنحو العلية والمعلولية، بل بمعنى أن الباعث نحو إيجاب المقدمة - لو قلنا به - هو عين الباعث نحو إيجاب ذي المقدمة، بمعنى أن المولى إنما أمر بالمقدمة لأجل التوصل إلى ذي المقدمة، فيكون وجوب المقدمة طريقاً إلى تحصيل ذي المقدمة، فلو لم يكن ذو المقدمة واجباً لما وجبت المقدمة.

فإذا أمر المولى بالكون على السطح أمر بنصب السُّلم، وإنما يأمر بنصب

السُّلَمَ لكي يتمكّن المكلف من الكون على السطح، فوجوب المقدّمة ليس له بعث مستقلّ في عرض بعث المولى نحو الواجب النفسي.

بعبارة أخرى: إنّ حال وجوب المقدّمة حال نفس المقدّمة، فكما أنّ المقدّمة نفسها ليس الاثنيان بها إلّا لأجل التوصل لذي المقدّمة، كذلك وجوب المقدّمة ليس هو إلّا لأجل التوصل لذي المقدّمة.

وبناءً على هذا المعنى من التبعيّة يمكن بسهولة تفسير تعريف الواجب الغيريّ بأنه «ما وجب لواجب آخر»، بمعنى ما كان الغرض من إيجابه هو تحصيل واجب آخر، والوصول إلى الواجب الآخر.

والمصنّف رحمه الله يرى أنّ هذا المعنى هو المعنى الصّحيح والأولى بالقبول.^(١) ومنه ينكشف السرّ في لزوم الاتّحاد بين الوجوب الغيريّ والوجوب النفسيّ في الإطلاق والاشتراط، وذلك لمكان هذا التّرشّح، فإنّ الوجوب الغيريّ حيث كان مترشّحاً من الوجوب النفسيّ فلا بدّ أن يكون تابعاً له في الإطلاق والاشتراط، فالاتّحاد في الإطلاق والاشتراط ليس من خواصّ المعنى الثالث - كما تُوهّم -، حتّى يكون مؤشراً وشاهداً عليه.

ومن خلال بيان هذا المعنى المقبول يتّضح:

١. أنّ البعث نحو المقدّمة بعث حقيقيّ، وليس هو عين البعث نحو ذي المقدّمة بحيث يُنسب إليه أولاً وبالذات وإليها ثانياً وبالعرض، فليس هناك وجوب واحد بل وجوبان حقيقيّان، أحدهما لذي المقدّمة والآخر للمقدّمة، وبهذا يتّضح بطلان القول الأوّل.

(١) تبعاً لأستاذه المحقّق الإصفهاني رحمه الله، فراجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٩-٩١، وكذا ص ١١٤.

٢. أن البعث نحو المقدمة ليس بعثاً لأجل المقدمة بما هي هي ولغرض في ذاتها، بعد البعث نحو ذي المقدمة، وإنما هو لكونها مقدمة للواجب النفسي تُوصل إليه، وبذلك يبطل القول الثاني القائل بأنه لا فرق بين الواجب النفسي والغيري إلا في التقدم والتأخر.

٣. أن البعث نحو المقدمة ليس معلولاً للبعث نحو ذي المقدمة، وبذلك يتضح بطلان القول الثالث المشهور.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٢٢: «الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»، ينبغي الالتفات إلى أن المقايضة في هذا المبحث إنما هي بين وجوب الواجب النفسي وبين وجوب الواجب الغيري.

قوله رحمه الله ص ٣٢٢: «لأن المقصود من «الوجوب الغيري» وجوب حقيقي...»، هذا هو الأمر الأوّل الذي أبطل به إرادة المعنى الأوّل من المعاني الأربعة للتبعية.

وأما الأمر الثاني فقد أشار إليه بقوله ص ٣٢٢: «على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابدية العقلية...».

قوله رحمه الله ص ٣٢٢: «غير وجوب ذمها النفسي»، التعبير بـ«ذمها» وإن جرى على ألسن الأصوليين، إلا أنه غير صحيح، لأن لفظ «ذو» ملازم للإضافة إلى اسم الجنس الظاهر، وتمتنع إضافته إلى الضمير، فكان اللازم أن

يقول: «ذي المقدمة».^(١)

قوله رحمته ص ٣٢٢: «ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحد، ويكون الوجوب الثاني وجوباً مجازياً»، والعلاقة التي صححت هذا المجاز هي اللابدية العقلية.

قوله رحمته ص ٣٢٣: «ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذهابها إطلاقاً واشترطاً لمكان هذه المعلولية»، هذا هو الأمر الأول الذي استكشفنا منه ذهاب المشهور لهذا المعنى الثالث.

وأما الأمر الثاني فقد أشار إليه بقوله ص ٣٢٣: «وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذهابها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته».

قوله رحمته ص ٣٢٥: «ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابِعاً لوجوبها إطلاقاً واشترطاً»، الضمير في «يلزمها» راجع إلى التبعية بهذا المعنى.

وينبغي أن يكون مقصوده من قوله: «تابِعاً لوجوبها» التبعية لوجوب ذي المقدمة، فالضمير في «لوجوبها» راجع لذي المقدمة، لوضوح أن الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط، فكان

(١) قال الأشموني في شرحه على ألفية ابن مالك: ج ١ ص ٨٢: «وكلها - يعني الأسماء الستة - تُضاف للياء إلا «ذو» فإنها لا تُضاف للضمير، وإنما تُضاف لاسم جنس ظاهر غير صفة، وما خالف ذلك فهو نادراً».

وقال الأزهرى في تصريحه على توضيح ابن هشام الأنصاري لألفية ابن مالك: ج ١ ص ٦٣: «(«ذو» حالة إفرادها ملازمة للإضافة لغير الياء» من أسماء الأجناس الظاهرة غير الصفات)). وقد حشَى على كلامه الشيخ ياسين الحمصي قائلاً: «وإنما اشترط أن تُضاف إلى أسماء الأجناس لأنهم وضعوها ليتوصلوا بها إلى الوصف بأسماء الأجناس، فلذلك لم يُجرِ إضافتها إلى الصفات، وقد أُضيفت إلى المضممر شذوذاً وإلى الجملة كذلك».

على المصنّف رحمه الله أن يقول: «تابعاً لوجوب ذي المقدّمة»، نعم الموجود في بعض الطبقات «لوجوبه»، فيعود الضمير على ذي المقدّمة، ولكنّه -أيضاً- لا يخلو من شيء، لأنّه لم يتقدّم في العبارة ذكر ذي المقدّمة حتّى يكون مرجعاً للضمير، فالصحيح هو الإظهار بأن يقول: «لوجوب ذي المقدّمة».

قوله رحمه الله ص ٣٢٥: «وجوب تبعي توصليّ آليّ»، ليس المراد من «التوصليّ» ما قابل التعبديّ، بل المراد التوصليّ بمعناه اللغويّ، أي ما كان الغرض منه التوصل به إلى شيء آخر.

قوله رحمه الله ص ٣٢٥: «فيكون البعث نحو المقدّمة -على هذا- بعثاً حقيقياً، لأنّه يتبع البعث إلى ذمها على وجه يُنسب إليها بالعرض... إلخ»، أشار بذلك إلى ما بيّناه في ذيل البحث بقولنا: «ومن خلال بيان هذا المعنى المقبول يتّضح...». قوله رحمه الله ص ٣٢٥: «وسياتي تتمّة للبحث في المقدّمات المفوّتة»، هذا ما ذكره المصنّف رحمه الله هنا وسياتي إتمام تحقيقه وترميمه لهذا المعنى من التبعية في بحث المقدّمات المفوّتة.

خصائص الوجوب الغيري

البحث الثالث من الأبحاث التي مهّد بها المصنّف رحمه الله لأصل المسألة هو خصائص الوجوب الغيري، فإنّ للواجب الغيري خصائص ومميّزات يمتاز بها عن الواجب النفسي لا بدّ من معرفتها والاطّلاع عليها، من أجل التمهيد لحلّ بعض العقد والإشكالات التي واجهت الأصوليين فيما يخصّ هذا النحو من الوجوب، وهي خصائص عديدة:

الخاصيّة الأولى:

قد عرفت في البحث السابق -بيان معنى التبعيّة- أنّ البعث نحو المقدّمة وإن كان بعثاً حقيقياً، إلّا أنّه ليس بعثاً مستقلاً بل هو تابع للبعث نحو ذي المقدّمة، لأنّه إنّما كان لأجل التوصل إليه، ويتفرّع على ذلك أنّه لا إطاعة مستقلّة له، لأنّ الإطاعة هي أن ينبعث المكلف نحو ما يبعث نحوه المولى، فإذا لم يكن للواجب الغيري بعث مستقلّ فلا امتثال ولا إطاعة مستقلّة له، وإنّما تكون إطااعته -كأصل وجوبه والبعث نحوه- لأجل التوصل به إلى ذي المقدّمة.

وبذلك يمتاز الواجب الغيري عن الواجب النفسي الذي يكون البعث إليه بالاستقلال لا بتبع غيره، فتكون له إطاعة مستقلة.

الخاصية الثانية:

يتفرع على ما ذكرناه من عدم الإطاعة المستقلة للمقدمات عدم ترتب ثواب مستقل عليها، فلا يستحق العبد ثواباً على المقدمات غير الثواب على امتثال نفس الواجب النفسي، وذلك لوضوح أنّ الثواب متفرع على الإطاعة، فما لا إطاعة مستقلة له لا ثواب مستقل عليه.

وكذلك الحال في جانب العقاب، فلا عقاب مستقل على ترك المقدمات غير العقاب على ترك نفس الواجب النفسي.

فإذا كان للواجب النفسي عدة مقدمات وقد امثله المكلف بعد الإتيان بكل مقدماته فلا يستحق أكثر من ثواب واحد على نفس الواجب النفسي، وأمّا المقدمات فلا ثواب لها زائداً على ثواب ذي المقدمة، وكذلك إذا تركه المكلف فإنه لا يكون قد عصى أكثر من مرة، وإنما يستحق عقاباً واحداً على ترك نفس ذي المقدمة.

وقد أورد على هذه الخصوصية بإشكالين لابدّ من التصدي للإجابة عنهما، هما:

الإشكال الأول:

قد وردت في الشريعة المقدسة أخبار كثيرة دلّت -بحسب الظاهر- على ثبوت الثواب على نفس المقدمات، كما ورد ذلك في الحجّ مشياً وفي زيارة الحسين (عليه السلام) كذلك.



ومن هذه الروايات: ما عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما عبد الله بشيء أفضل من الصّمت والمشي إلى بيته»^(١).

ومنها: ما عن أبي الصّامت قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول: «مَنْ أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكلّ خطوة ألف حسنة، ومحي عنه ألف سيئة ورفع له ألف درجة...»^(٢).

ومنها: ما عن بشير الدّهان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنّ الرجل يخرج إلى قبر الحسين عليه السلام فله إذا خرج من أهله بأوّل خطوة مغفرة ذنبه، ثم لم يزل يقدّس بكلّ خطوة حتّى يأتيه...»^(٣).

فكيف يمكن الجمع بين هذه الأخبار الدالّة على ترتّب الثواب على نفس المشي الذي وقع مقدّمةً للحجّ أو للزيارة وبين عدم استحقاق الثواب على المقدّمة؟!

الإشكال الثاني:

كيف نجمع بين عدم ترتّب الثواب على نفس المقدّمات وبين ما لا يمكن أن يُنكر من استحقاق الثواب على فعل بعض المقدّمات كالوضوء والغسل، الظاهر منه أنّ الثواب على نفس المقدّمة بما هي مقدّمة؟

وهذا الإشكال سيأتي الجواب عنه في البحث التاسع «المقدّمة العباديّة».

وأما الإشكال الأوّل فنقول في جوابه:

(١) الوسائل: أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الباب ٣٢، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: أبواب المزار وما يناسبه، الباب ٤١، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: أبواب المزار وما يناسبه، الباب ٤١، الحديث ٢.

نحن نسلّم أنّ هذا الثواب العظيم ثابت من حين الشروع في المقدمات، ولكن لا نسلّم كونه ثابتاً لنفس المقدّمة، ليكون ذلك منافياً لما قرّرناه من عدم ثبوت الثواب للواجبات الغيريّة، بل الثواب - الثابت للمقدمات بحسب ظاهر الأخبار - هو في الحقيقة على نفس الواجب النفسي، وإنّما يزيد ثوابه باعتبار أنّه صار عملاً شاقاً، ومن باب ما ورد في الخبر المشهور: «أفضل الأعمال أحزمها»^(١)، فكلّما زاد العمل صعوبةً زاد ثواباً.

فالثواب وإن كان منسوباً - ظاهراً - إلى الخطوات التي هي مقدّمات للزيارة، إلّا أنّه مترتب - حقيقةً - على نفس الزيارة، فيُنسب إلى الزيارة أولاً وبالذات وإلى للمقدمات ثانياً وبالعرض مجازاً، ومن قبيل الواسطة في العروض.

والمصحّح لهذه النسبة المجازيّة هو أنّ زيادة الثواب إنّما هي لأجل كون الزيارة مشياً عملاً شاقاً وذا حمّازة، والسبب في هذه المشقة هو هذه المقدمات - خطوات المشي - بما تحمل من كلفة وعناء، فلأجل التسبب في المشقة صحّ هذا الإسناد، وقيل: «له بكلّ خطوة كذا».

والحاصل: أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر الروايات، والالتزام بأنّ الثواب ثابت لنفس ذي المقدّمة لا للمقدّمة، فلا تنافي بين هذه الروايات وبين النتيجة التي وصلنا إليها في الخاصيّة الثانية.

هذا ما ذكره المصنّف رحمه الله هنا، وسيأتي منه جواب آخر في بحث «المقدّمة العباديّة»^(٢).

(١) بحار الأنوار: ج ٧٩ ص ٢٢٩، وقال عنه العلّامة المجلسي رحمه الله: «خبر مشهور بين الخاصّة

والعامّة».

(٢) راجع بحث المقدّمة العباديّة: ص ٣٤٩ من المتن، وص ٢٠٥ من الشرح.



الخاصية الثالثة:

هي أنّ الوجوب الغيريّ -على فرض القول به- وجوب توصليّ لا عباديّ، لما ثبت من أن لا إطاعة مستقلة للواجب الغيريّ ولا ثواب مستقلّ، فليس له امثال مستقلّ، ومن هنا لا يتحقّق فيه قصد الامثال مستقلّاً، بل لا بدّ أن يُؤتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسيّ لا بقصد امثال أمره، وهذا يعني أنّه لا يكون عباديّاً، وإنّما يكون توصليّاً، لما هو واضح من أنّ العبادة متقوِّمة بقصد الامثال.

ومن هنا يبرز إشكال آخر مهمّ، وهو أنّه كيف يمكن الجمع بين هذا الأمر وبين ما ثبت من عباديّة الطهارات الثلاث -الغسل والوضوء والتميم-؟ وسيأتي في البحث التاسع التعرّض إلى المقدّمة العباديّة وتحقيق الجواب عن ذلك.

الخاصية الرابعة:

تقدّم أنّ الوجوب الغيريّ مترشّح من الوجوب النفسيّ وأنّه تابع له، وإذا كان تابِعاً له في أصل الوجوب كان تابِعاً له في اشتراط الوجوب وتقييده، بمعنى أنّ كلّ ما أخذ شرطاً في الوجوب النفسيّ لا بدّ أن يُؤخذ شرطاً في الوجوب الغيريّ، وكلّ ما لم يُؤخذ شرطاً في الوجوب النفسيّ لا بدّ أن لا يُؤخذ شرطاً في الوجوب الغيريّ.

وكذلك يكون تابِعاً له في القوّة والفعل، بمعنى كلّما تحقّق الوجوب النفسيّ وكان فعليّاً كان الوجوب الغيريّ فعليّاً أيضاً، وكلّما لم يكن الوجوب

النفسي فعلياً لم يكن الوجوب الغيري فعلياً أيضاً، ولذا قالوا باستحالة تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب فعلي لذي المقدمة.

ومن هنا نشأت مشكلة المقدمات المفوّتة، باعتبار أنّه في هذا النحو من المقدمات يكون وجوب المقدمة فعلياً قبل تحقق وجوب ذي المقدمة فعلاً، كما في وجوب غُسل الجنابة بالنسبة إلى الصائم قبل طلوع الفجر ووجوب الصوم فعلاً، فيلزم فعليّة الوجوب الغيري من دون فعليّة الوجوب النفسي، وهو محال لاستحالة وجود التابع من دون المتبوع، وسيأتي الجواب عن هذه المشكلة في بحث المقدمة المفوّتة.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٢٦: «وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات، مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحجّ أو زيارة الحسين (عليه السلام) ...»، هذا هو الإشكال الأوّل على الخاصيّة الثانية، وقد أجاب عنه بقوله رحمه الله: «فينبغي -على هذا- أن يُحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدّماته، باعتبار أنّ أفضل الأعمال أحمرها ...».

وأما الإشكال الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمه الله ص ٦٢٣: «ومن أجل أنّه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث ...».

(١) راجع ص ١٧٣ من الشرح.

مقدمة الوجوب

هذا البحث والأبحاث الثلاثة التي تليه -الخامس والسادس والسابع- هي في تقسيّات المقدّمة، والغرض من هذه الأبحاث هو تحرير محلّ النزاع. وفي هذا البحث يُقسّم المصنّف رحمه الله المقدّمة إلى «مقدّمة واجب» و«مقدّمة وجوب»، ولكن قبل أن نبيّن هذين القسمين، نذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إذا قال المولى: «إذا جاء زيد فأكرمه»، فالجزء في هذه الجملة الشرطيّة -أكرمه- له مادّة وله هيئّة، والمادّة هي الإكرام، والهيئّة هي صيغة «افعل».

والأولى دالّة على طبيعة الإكرام الواجبة والتي تدخل في عهدة المكلف ويُطلب منه إيجادها عند حصول الشرط، والثانية دالّة على الوجوب، لما قلناه مراراً من أنّ صيغة «افعل» دالّة على الوجوب، فالهيئّة تدلّ على الوجوب، والمادة تدلّ على الواجب.

والآن نسأل: هل إنّ الشرط في مثل هذه الجملة الشرطيّة -إذا جاء زيد-

راجعُ إلى الهيئة أو إلى المادة؟ بمعنى أن الشرط هل يعود إلى الواجب «الإكرام» أو إلى مدلول الهيئة «الوجوب»؟

أو قل بصورة عامة هل إن القيود قيود للمادة أو للهيئة؟ قال المشهور بإمكان عوده إلى كلٍّ منهما من الناحية الثبوتية، ويختلف ذلك باختلاف الموارد من الناحية الإثباتية، فالمتبع هو القرينة والدليل. وخالف في ذلك الشيخ الأنصاري تذ^(١)، وقال باستحالة عود القيود إلى الهيئة، فكل القيود عائدة إلى المادة، لأن الهيئة أمر جزئي، والجزئي غير قابل للتقييد.^(٢)

المقدمة الثانية: وفي هذه المقدمة نُذكر بما تقدّم من المصنّف رحمته في المقصد الأوّل من هذا الكتاب من أن الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط.^(٣) فالواجب المطلق: هو ما لا يكون وجوبه متوقفاً على الشيء المقيس إليه، مثل الحجّ بالقياس إلى قطع المسافة، فإن وجوب الحجّ مطلق بالنسبة إلى قطع المسافة وغير مشروط به.

والواجب المشروط: هو الواجب الذي يكون وجوبه متوقفاً على ذلك الشيء المقيس إليه، كالحجّ بالقياس إلى الاستطاعة، فإن الحجّ مشروط وجوبه بالاستطاعة.

(١) قال تذ - على ما في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٦٧ - «ولا يُعقل أن يكون ... القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فإن تقييد الطلب حقيقةً مما لا معنى له، إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتّى يصحّ القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكلّ ما يُحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة».

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مضمون هذه المقدمة عند تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط، وسيأتي تحقيق الحال فيها في بحث المقدمات المقتوّة.

(٣) تقدّم منه رحمته في أوّل تقسيمات الواجب، فراجع ص ١٣٤ من المتن.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ تسمية الواجب بالمطلق والمشروط فيها نحو
مسامحة، لأنّ ما هو مطلق ومشروط في هذا التقسيم إنّما هو الوجوب لا
الواجب.^(١)

إذا اتّضحت هاتان المقدّمتان، نقول: قُسمت المقدّمة إلى قسمين
مشهورين:^(٢)

القسم الأول «مقدّمة الواجب»: وهي الشيء الذي يتوقّف عليه وجود
الواجب وحصوله خارجاً، بحيث لو لم يتحقّق هذا الشيء لما تحقّق الواجب
خارجاً، من دون أن يتوقّف عليه وجوب الواجب، بل يكون الوجوب
بالنسبة إلى هذا الشيء مطلقاً، ويُسمّى الواجب بالنسبة إليه بـ«الواجب
المطلق».

وذلك كما في نصب السُّلّم بالنسبة إلى الكون على السطح، فإنّ نصب
السُّلّم مقدّمة يتوقّف عليها وجود الواجب في الخارج، لوضوح أنّه من دون
نصب السُّلّم لا يوجد ولا يحصل الواجب خارجاً، ولا يتوقّف عليه وجوب
الواجب، بل وجوب الكون على السطح بالقياس إلى نصب السُّلّم مطلق،

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ١٤١: «ومن هنا يظهر أنّ إطلاقها على الواجب في
المقام مبني على ضربٍ من المسامحة، وذلك لأنّ الكلام فيه إنّما هو في إطلاق الوجوب واشتراطه، لا
الواجب.

وبكلمة أخرى: أنّ الكلام في المقام إنّما هو في إطلاق الحكم واشتراطه، سواء أكان الحكم تكليفيّاً
أم وضعيّاً، وليس الكلام في إطلاق الواجب واشتراطه».

(٢) وهناك قسمان آخران ليسا مشهورين، هما مقدّمة الصّحّة ومقدّمة العلم، قال المحقّق
الخراسانيّ تكلّف في الكفاية: ص ٩٢: «ومنها - أي ومن تقسيمات المقدّمة - تقسيمها إلى مقدّمة الوجود،
ومقدّمة الصّحّة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم».

والمثال الشرعيّ لهذا القسم هو الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وكذلك قطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ.

وقد تُسمّى هذه المقدّمة بـ«المقدّمة الوجوديّة»، لأنّ المتوقّف عليها هو وجود الواجب.^(١)

القسم الثاني «مقدّمة الوجوب» أو «المقدّمة الوجوبيّة»: وقد اختلفوا في تفسيرها على قولين:

١. قال المشهور بأنّها المقدّمة التي يتوقّف عليها وجوب الواجب، بحيث لولا هذه المقدّمة لما تحقّق الوجوب، فهي دخيلة في وجوب الواجب لا في وجوده، فتكون مقدّمة وجوب، ويُسمّى الواجب بالنسبة إليها بـ«الواجب المشروط».

كما في الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وحصول زوال الشمس بالنسبة إلى الصلاة، فإنّه لا وجوب للحجّ من دون استطاعة ولا وجوب للصلاة من دون تحقّق الزوال.^(٢)

٢. وخالف في ذلك الشيخ الأنصاريّ رحمته الله، والتمزم ببطلان تفسير المشهور للمقدّمة الوجوبيّة، وذلك لأنّه بناءً على كلامهم يكون مثل الاستطاعة والزوال وغيرهما شروطاً للوجوب، ومعنى هذا الكلام هو رجوع الشروط

(١) قدّمنا الكلام عن هذا القسم مع أنّ المصنّف رحمته الله أخره، لقصر الكلام فيه ولكون الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ محلّ النزاع هو خصوص مقدّمة الواجب وخروج مقدّمة الوجوب عنه.
(٢) راجع القوانين: ج ١ ص ١٠٥-١٠٦، والفصول: ص ٨٠، وهداية المسترشدين: ج ٢ ص ٨٦، والكفاية: ص ٩٢، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٩٢-٢٩٤، والمحاضرات: ج ٤ ص ٤٤٤ ج ٢ ص ١٤١.



إلى الهيئة، وهو باطل، لاستحالة رجوع القيود إلى الهيئة، وإنما كل القيود هي راجعة إلى المادة - كما عرفت ذلك في المقدمة الأولى -، فتكون كل المقدمات هي مقدمات واجب، ولا وجود للمقدمة الوجوبية بالمعنى الذي ذكره المشهور.

إن قلت: بناءً على هذا لا يكون هناك فرق بين المقدمات في رجوعها إلى المادة، فلا فرق بين قطع المسافة وبين الاستطاعة، ولا فرق بين الوضوء وبين الزوال، مع أن الفرق بينها واضح، وهو أنه يجب الإتيان بالوضوء وقطع المسافة بينها لا يجب تحصيل الاستطاعة والزوال، فبناءً على كلام الشيخ الأنصاري تتد من أن جميع القيود راجعة إلى المادة لا يكون هناك فرق بين المقدمات، فهل يلتزم تتد بوجوب تحصيل جميع المقدمات؟ وكيف يمكن تحصيل الزوال - مثلاً؟! -

قلت: ليست المقدمات على حدٍّ سواء، ونحن نلتزم بأن هناك مقدمات يجب تحصيلها ومقدمات لا يجب تحصيلها، والفرق هو أن ما أسماه المشهور مقدمة وجوب نحن نقول عنها بأن الشارع المقدس أخذها مفروضة التحقق ومقدرة الوجود، فنقول بأنه على فرض تحقق الاستطاعة يجب الحج، فالحج واجب قبل تحقق الاستطاعة لكن الاستطاعة مأخوذة مفروضة التحقق، بمعنى أن المكلف إنما يكون مطالباً بالحج - مثلاً - على تقدير تحقق الاستطاعة، مع أن الوجوب مطلق بالنسبة إلى الاستطاعة التي هي خارجة عن دائرة التكليف، ولا يجب على المكلف التصدي لتحصيلها، ونفس الكلام نقوله في

البلوغ وفي زوال الشمس -مثلاً-، فوجوب الصلاة ثابت سلفاً قبل الزوال وقبل تحقّق البلوغ، ولكنّ البلوغ والزوال أخذاً مفروضي التحقق والوجود. وبذلك يُفرّق بين الزوال وبين الوضوء في الصلاة، وبين الاستطاعة وبين قطع المسافة في الحجّ، فيجب تحصيل الوضوء وقطع المسافة دون الزوال والاستطاعة، لأنّهما مفروضا الوجود.

وسياقي ما يرتبط بكلام الشيخ الأعظم تُدْخِلُ في بحث المقدمات المفوّة. وبعد اتّضح المراد من القسمين، نسأل: أيّ المقدمتين هو الذي وقع محلاً للنّزاع؟

والجواب: أنّه لا إشكال في دخول مقدّمة الواجب «المقدّمة الوجوديّة» في محلّ النّزاع، فيُقال في تصوير النّزاع فيها: إذا وجب الحجّ -مثلاً- بالوجوب النفسيّ فهل يترشّح منه على مقدّمته الوجوديّة -قطع المسافة- وجوبٌ غيريّ، بحيث تكون المقدّمة واجبة شرعاً كما كان الحجّ واجباً شرعاً؟ وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في شمول محلّ النّزاع للمقدّمة الوجوبيّة، فهل هي داخلة في محلّ النّزاع؟

نقول: إنّ المقدّمة الوجوبيّة خارجة عن محلّ النّزاع، فهي لا تتّصف بالوجوب الغيريّ جزماً بل يمتنع أن تتّصف به، سواء أقلنا بقول الشيخ الأعظم تُدْخِلُ في تفسير المقدّمة الوجوبيّة أم قلنا بقول المشهور.

أمّا على تفسير الشيخ الأعظم تُدْخِلُ فعدم اتّصاف المقدّمة الوجوبيّة بالوجوب الغيريّ للزوم الخلف، وذلك باعتبار أنّ الشيخ الأعظم يُدْخِلُ يرى



أنَّ المقدّمة الوجوبية هي المقدّمة المأخوذة مفروضة التحقق ومقدّرة الوجود، فلا يبقى -حينئذٍ- معنى لترشّح الوجوب عليها ووجوب تحصيلها، فإنّه خلف كونها مفروضة التحقق.

وهذا كما تقول: «إن أذنبت فاستغفر»، فإنّ وجوب الاستغفار يترتب على فرض تحقق الذنب وفي حال تقديره، بمعنى أنّ الذنب مأخوذ مفروض التحقق، ولا معنى لأن يُقال حينئذٍ بأنّ الذنب لا بدّ من تحصيله لأجل امتثال الأمر بالاستغفار، لوضوح فساد هذا المعنى.

وهكذا: «إذا فاتت الصلاة فاقضها»، فالمعنى أنّه على تقدير فوت الأداء يجب القضاء، لا أنّ المكلف مطالب بتفويت الصلاة لأجل أن يمثل الأمر بالقضاء.

وأما على تفسير المشهور للمقدّمة الوجوبية -وهي ما يتوقّف عليها وجوب الواجب-، فعدم اتّصاف المقدّمة الوجوبية بالوجوب الغيريّ واضح، لأنّه غير ممكن، فإنّ الوجوب الغيريّ المترشّح على المقدّمة الوجوبية كالاستطاعة -مثلاً- إمّا أن يترشّح على الاستطاعة قبل وجودها وتحقيقها أو بعد وجودها، وكلّ منهما باطل.

أما ترشّح الوجوب الغيريّ قبل وجود الاستطاعة فلا معنى له، لأنّه قبل تحقّق الاستطاعة لا وجود للوجوب النفسيّ للحجّ حتّى يترشّح منه وجوب غيريّ على الاستطاعة، لأنّ المفروض أنّ وجوب الواجب يتوقّف عليها.

وأما ترشّح الوجوب الغيريّ على الاستطاعة بعد تحقّقها فهو لغو، لأنّه

بعد تحقق الاستطاعة وإن تحقق الوجوب النفسي للحجّ إلا أنّ ترشّح وجوب غيري على الاستطاعة يكون طلباً لتحصيل الحاصل، لأنّ ترشّح الوجوب الغيري على الاستطاعة في ظرف وجودها يعني أنّها مطلوبة فيلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو لغو لا يصدر من الحكيم.

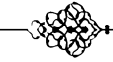
بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٢٨: «وقيل: إنّها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر»، القائل هو الشيخ الأنصاري رحمه الله كما عرفت ذلك في الشرح.

قوله رحمه الله ص ٣٢٨: «بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصّحيح هو «الوجوب» لا «الوجود»، لأنّ الكلام في المقدّمة الوجوديّة، وما يكون مطلقاً فيها هو الوجوب لا الوجود.

ونفس الكلام نقوله في قوله رحمه الله: «والسرّ واضح، لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوديّة»، فالموجود في الطبعة هو «الوجوديّة» والصّحيح هو «الوجوبيّة».

قوله رحمه الله ص ٣٢٨: «وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا بدّ من تحصيلها مقدّمة لتحصيله»، هذا منه بيان للمقدّمة الوجوديّة على كلا التفسيرين، فقد أشار إلى تفسير المشهور بقوله رحمه الله: «بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً»، وإلى تفسير الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله: «ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا بدّ من تحصيلها مقدّمة لتحصيله».



قوله رحمه الله ص ٣٢٨: «والسرُّ واضح، لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوديّة مأخوذة على أنّها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها»، هذا على تفسير الشيخ الأنصاريّ رحمه الله، وأمّا على تفسير المشهور بالكلام أوضح، لأنّه بعد فرض تحقّق وجوب الحجّ فلا كلام في تحقّق الاستطاعة لأنّها شرط وجوب، فلا يُعقل طلب إيجادها بعد افتراض تحقّقها.

المقدمة الداخلية

انتهينا في البحث السابق إلى أنّ المقدمة الوجوبية خارجة عن محلّ النزاع، وأنّ الداخل في محلّ النزاع هو خصوص المقدمة الوجودية، والآن نقول: إنّ المقدمة الوجودية - التي هي محلّ النزاع - تنقسم إلى مقدمة داخلية ومقدمة خارجية، فلا بدّ من بيان معناهما لمعرفة ما يدخل منهما في بحثنا، فنقول:

أما المقدمة الداخلية: فالمقصود بها أجزاء الأمور به، أي أجزاء الواجب الداخلة في ماهيته والمقومة لها، كالقراءة والركوع والسجود بالنسبة إلى لصلاة، فهذه الأجزاء تُسمّى بـ«المقدّمات الداخلية»، لأنّها داخلة في حقيقة الأمور به.

وهنا سؤال قد ينسب إلى الأذهان، وهو: كيف يمكن أن تُسمّى أجزاء الأمور به بالمقدّمات، مع أنّه لا مغايرة لها مع الواجب نفسه؟ فكيف يُقال للقراءة - مثلاً - التي هي جزء من الصلاة أنّها مقدّمة للصلاة؟! مع أنّها لا تغاير الصلاة، والحال أنّ المقدّمية تعني وجود أمرين متغايرين كنصب السُّلم والكون على السطح.

والجواب: أنّ المراد من المقدمة هو ما يتوقف عليه الشيء، وهذا المناط موجود في القراءة وغيرها من الأجزاء بالنسبة إلى الصلاة، فكما أنّ الكون على السطح يتوقف على نصب السُّلَم كذلك الصلاة تتوقف على القراءة وغيرها من الأجزاء، فإنّ الكلّ يتوقف على وجود أجزائه.

بعبارة أخرى: المصحح لانطباق عنوان «المقدمة» على الأجزاء - بعد أن لم تكن مغايرة للواجب - هو أنّ الضابط والمناط في المقدمة متحققّ فيها، وهذا الضابط هو التوقف، أي توقف وجود ذي المقدمة عليها، وهذا الملاك موجود في الأجزاء لوضوح توقف الكلّ المركّب على أجزائه.

وأما تسميتها بـ«الداخلية» فواضح، باعتبار أنّ الجزء داخل في حقيقة المركّب، وليس للمركّب وجودٌ مستقلٌّ ومنحازٌ عن نفس وجود أجزائه.

وأما المقدمة الخارجية: فهي كلّ ما يتوقف عليه وجود الواجب وكان له وجود مستقلٌّ ومنحاز عن وجود الواجب نفسه، فهي كلّ ما خرج عن ماهية الواجب وتوقف عليه الواجب في وجوده، مثل طيّ المسافة بالنسبة إلى الحجّ، ونصب السُّلَم بالنسبة إلى الكون على السطح.

إذا اتّضح هذا نسأل: هل إنّ محلّ النزاع يشمل المقدمة الداخلية والخارجية، أو إنّ محلّ النزاع يختصّ بالمقدمة الخارجية؟ إذ لا إشكال في شمول محلّ النزاع للمقدمة الخارجية، فإنّها القدر المتيقّن منه، وإنّما الكلام في شموله للمقدمة الداخلية..



فنقول في الجواب: ذهب جملة من المحققين^(١)، إلى اختصاص محل النزاع بالمقدمة الخارجية، وعدم شموله للمقدمة الداخلية، واستدلوا على ذلك بدليلين^(٢):

الدليل الأول: أن المقدمة الداخلية ليست بمقدمة أصلاً، وذلك لما تقدمت الإشارة إليه من أن المقدمة تستدعي وجود اثنيّة ومغايرة بين المقدمة وذوي المقدمة، ولا مغايرة بين الكلّ وأجزائه، لأنّ الكلّ عبارة عن الأجزاء مجتمعة الوجود، فلا وجود منحاز ومستقلّ للكلّ غير وجود أجزائه، كالجيش فإنه لا وجود له غير وجود الجنود مجتمعين.

فلا يمكن القول بتوقّف الكلّ على أجزائه، لأنّ معنى ذلك توقّف الشيء على نفسه، فلا تكون الأجزاء مقدّمة أصلاً، وإذا كان الأمر كذلك فلا تتّصف بالوجوب الغيريّ.

(١) قال المحقّق الخراسانيّ تثنّى في كفايته ص ٩٠: «ثم لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع، كما صرح به بعض»، ولعلّه تثنّى عنى البعض المصّرّ بالخروج سلطان العلماء تثنّى، فقد قال المحقّق حبيب الله الرشتي تثنّى في بدائع الأفكار ص ٢٩٨-٢٩٩: «وأما الجزء فقد صرح بخروجه عن محلّ النزاع السيّد الفاضل البحرانيّ وجزم به الفاضل المدقّق سلطان العلماء في بعض حواشيه على المعالم بقوله: وجوب الكلّ يستلزم وجوب كلّ أجزائه، إذ جزء الواجب واجب اتفاقاً»، وانظر كذلك هداية المسترشدين: ج ٢ ص ١٦٤.

وتابعهم في خروج المقدمة الداخلية جمع من المحققين منهم المحقّق النائينيّ تثنّى في الفوائد: ج ١ ص ٢٦٨، والمحقّق العراقيّ تثنّى، حيث قال في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٦٩: «وحينئذٍ فعلى كلّ تقدير الأجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محلّ النزاع، إمّا لعدم ملاك المقدّمية فيها كما هو التحقيق أو لامتناع اتّصافها بالوجوب الغيريّ بعد وجوبها بالوجوب النفسيّ».

وخالفهم في ذلك جماعة، حيث قال المحقّق التقيّ تثنّى في هداية المسترشدين: ج ٢ ص ١٦٥: «وقد حكم غير واحد من المتأخّرين بعدم الفرق بين أجزاء الواجب والأمور الخارجة عنه في جريان البحث المذكور».

(٢) أشارت إليهما عبارة المحقّق العراقيّ تثنّى التي نقلناها في الحاشية السابقة، فراجع.

والحاصل: أنَّ مقتضى اللوجوب الغيري - وهو المقدّميّة - مفقود في الأجزاء، فلا تتّصف به حتّى لو قلنا بثبوته بشكل عامّ وفي سائر الموارد الأخرى.

الدليل الثاني: لو تنزّلنا عن الدليل الأوّل وسلّمنا مقدّميّة الأجزاء للكلّ وتمّ فيها المقتضي للوجوب الغيريّ، ولو باعتبار أنّ الكلّ لا يمكن أن يوجد إلّا بوجود أجزائه، فيتوقّف وجوده على وجود أجزائه، وهو معنى المقدّميّة، إلّا أنّ هناك مانعاً يمنع من اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيريّ.

بيان ذلك: أنّ الأجزاء هي عين الكلّ ذاتاً وحقيقةً، فالصلاة - مثلاً - هي عين التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء، وليست شيئاً آخر غير هذه الأجزاء، ومن هنا قالوا: إنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر.^(١) وحينئذٍ إذا أوجب الشارع الصلاة بالوجوب النفسيّ، فمعنى ذلك أنّه يطلب من المكلف التكبير والقراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء الأخرى، وهذا معناه أنّ الوجوب النفسيّ للكلّ متوجّه - بالحققة - إلى كلّ جزء من الأجزاء، فتكون الأجزاء متّصفة بالوجوب النفسيّ، نعم هو وجوب ضمنّي انحلائيّ، بمعنى أنّ الوجوب المتوجّه للصلاة ينحلّ إلى وجوبات نفسية متعدّدة بعدد الأجزاء، وإن كان الإنشاء واحداً، وهذا نظير العامّ، مثل: «أكرم كلّ عالم» فهو إنشاء حكمٍ واحدٍ لكنّه حقيقةً ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد العلماء، فالمقام كذلك، فإنّ وجوب الصلاة الواحد ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بعدد أجزاء الصلاة.

(١) راجع بداية الحكمة: الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، ص ٧٨، وكذا أجود التقريرات:



وهكذا يتّضح أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسيّ الضمنيّ الانحلاليّ. وهذا الوجوب النفسيّ للأجزاء هو المانع من اتّصافها بالوجوب الغيريّ، لوضوح أنّه لو اتّصفت الأجزاء بالوجوب الغيريّ - مع اتّصافها بالوجوب النفسيّ - لزم اجتماع وجوبين على فعل واحد، وهو محال، وقد اتّفقوا على استحالة، ولو أنّهم اختلفوا في وجه الاستحالة، فقد ذكروا لها وجوهاً عديدة^(١) لا يهمنّا تحقيق الصّحيح منها بعد الاتّفاق على أصل الاستحالة. ولا مجال للخوض في هذا البحث الدقيق لأنّه طويل الذيل، كما أنّه لا ثمرة عمليّة له حتّى لو قلنا بأنّ أصل بحث مقدّمة الواجب بحث مثمر. والمهمّ أنّ اجتماع وجوبين على فعل واحد أمر مستحيل، وقد اتّفقوا على استحالة، فلا تكون المقدّمة الداخليّة متّصفة بالوجوب الغيريّ سواء أقلنا به أم لم نقل، فهي خارجة عن محلّ النزاع.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٢٩: «والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو إنّ ذلك يختصّ بالخارجيّة؟»، رأي المصنّف رحمه الله هو الثاني، على ما يظهر من عرضه لأدلة القائلين بالاختصاص بالمقدّمة الخارجيّة وسكوته عنها وعدم مناقشتها.

(١) فقد ذكر المحقّق الحراسانيّ ٢٢٢ - في الكفاية: ص ٩٠ - أنّ وجه الاستحالة هو لزوم اجتماع المثّلين، وقد ذكر المحقّق العراقيّ ٢٢٢ - في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٦٨ - لزوم اجتماع الضدّين، وأمّا المحقّق الإصفهانيّ ٢٢٢ فقد ذكر ما نصّه: «والتحقيق أنّ الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين - كما هو المشهور عند الجمهور - بل لأنّ الإرادة علّة للحركة نحو المراد، فإن كان الغرض الداعي إلى الإرادة واحداً، فانبعاث الإرادتين منه في قوّة صدور المعلولين عن علّة واحدة، وهو محال، وإن كان الغرض متعدّداً لزم صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين، وهو محال»، نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٤.

قوله رحمه الله ص ٣٣٠: «فينبسط الواجب على الأجزاء»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصّحيح «فينبسط الوجوب» لا «الواجب»، كما هو واضح، وهو الموجود في بعض الطبعات على ما حكى.

الشرط الشرعي

إنّ المقدّمة الخارجيّة -التي قلنا بأنّها هي التي تدخل في محلّ النزاع دون المقدّمة الداخليّة- تنقسم إلى قسمين:

المقدّمة العقليّة: وهي المقدّمة التي يتوقّف عليها وجود الواجب توقّفًا واقعياً يستقلّ العقل بإدراكه، بمعنى أنّ العقل يُدرك التوقّف لوحده ومن دون حاجةٍ إلى تعليم الشارع المقدّس، كإدراك العقل لتوقّف الكون على السطح على نصب السُلّم.

ومن أمثلة المقدّمة العقليّة في الشرعيّات قطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ العقل يستقلّ بأنّ أداء الحجّ يتوقّف على قطع المسافة.

المقدّمة الشرعيّة: وهي المقدّمة التي يتوقّف عليها وجود الواجب توقّفًا لا يستقلّ العقل بإدراكه، بل يحتاج العقل في إدراكه هذا إلى بيان الشارع وتعليمه.

كما في توقّف الصلاة على الطهارة، فإنّ الشارع إذا أمر بالصلاة التي تنهى

عن الفحشاء والمنكر والتي هي قربان كلّ تقيٍّ ومعراج المؤمن، وفُرض أنّ هذه الملاكات في الصلاة يتوقّف تحقّقها في الخارج على الطهارة، فإنّ هذا التوقّف خفيّ لا يستقلّ العقل بإدراكه، بل يحتاج فيه إلى تعليم الشارع، فيكشف الشارع عن ذلك ويبيّن أنّ الصلاة المعراجيّة لا توجد إلّا إذا كانت عن وضوء، فهي متوقّفة على الوضوء، ولذا يقول الشارع: «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، فيكون بمنزلة حكم العقل بأن «لا صعود على السطح إلّا بنصب السّلم»، إلّا أنّ المدرك للتوقّف في الأوّل هو الشرع بينما المدرك للتوقّف في الثاني هو العقل.

ومن خلال بيان هذين القسمين يتّضح أنّ أساس القسمة هو المدرك للتوقّف والمقدّمة، فإن كان المدرك للتوقّف هو العقل سُميت المقدّمة عقلية، وإن كان المدرك للتوقّف هو الشرع سُميت شرعية، وقد تُسمّى المقدّمة الشرعية بـ«الشرط الشرعيّ»، لأنّ الغرض من الواجب لا يتحقّق خارجاً إلّا بضميمة هذه المقدّمة، وهذا هو شأن الشرط.

إذا اتّضح هذان القسمان نسأل: هل إنّ النزاع في مقدّمة الواجب مختصّ بالمقدّمة العقلية أو أنّه شامل للمقدّمة الشرعية؟

وقبل الجواب لابدّ من مقدّمة: في بيان الفرق بين الجزء والشرط، فما هو الفرق بينهما حتّى قيل إنّ الطهارة «شرط» للصلاة بينما الركوع «جزء» منها؟ ولتوضيحه نقول: إذا قسنا الركوع أو الطهارة إلى الصلاة فهنا أمور ثلاثة، هي:

(١) الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٤، الحديث ١.



الشيء المعبر، والمعتبر فيه، واشتغال المعبر فيه على المعبر، فالشيء المعبر مثل الطهارة والركوع، والمعتبر فيه هو الصلاة، والاشتغال هو كون الصلاة عن طهارة وركوع، أو قل كون الصلاة مقيدة بالطهارة والركوع، فيمكن التعبير عن هذا الاشتغال بتقييد الصلاة بالطهارة والركوع.

وحينئذ نقول: إن كان كل من الشيء المعبر والاشتغال -التقييد- داخلين في المعبر فيه كان هذا الشيء جزءاً، وإن كان الداخل فيه هو الاشتغال -التقييد- فقط وكان الشيء المعبر خارجاً عنه كان هذا الشيء شرطاً.

بعبارة أوضح: الفارق بين الجزء والشرط هو أن الجزء ما كان داخلياً في الواجب قيداً وتقييداً، وأمّا الشرط فهو ما كان داخلياً في الواجب تقييداً لا قيداً.

فالركوع -مثلاً- إنَّما كان جزءاً من الصلاة باعتبار كون التقييد به داخلياً في الصلاة كما أن الركوع بنفسه داخل في حقيقتها وليس خارجاً عنها، فهو داخل في الصلاة قيداً وتقييداً، وأمّا الوضوء -مثلاً- فهو إنَّما كان شرطاً باعتبار أن التقييد به -أي كون الصلاة عن وضوء- هو الذي يكون داخلياً في الصلاة، وأمّا نفس الوضوء فهو خارج عن حقيقتها التي هي ما بين التكبير والتسليم، فهو داخل في الصلاة تقييداً لا قيداً.

إذا اتَّضحت هذه المقدمة نقول: ذهب الميرزا النائيني تَدَخُّلُ إلى اختصاص النزاع في مقدّمة الواجب بالمقدّمة العقلية، وعدم شمول البحث للشرط الشرعي، كما لم يكن البحث شاملاً للمقدّمة الداخلية -أي الجزء- وألحق

الشرط الشرعيّ بالجزء، ولذلك سمّاه «مقدّمة داخلية بالمعنى الأعم»^(١).
واستدلّ على ذلك بما حاصله: أنّ المقدّمة الشرعيّة واجبة بالوجوب
النفسيّ، فيستحيل أن تتّصف بالوجوب الغيريّ، سواء أقلنا بوجوب المقدّمة
بالوجوب الغيريّ أم لم نقل، فالمقدّمة الشرعيّة خارجة عن محلّ النزاع.
وتوضيح هذا الدليل في ضمن الخطوات التالية:

١. لما كان الكلام في المقدّمة الشرعيّة -أي في الشرط الشرعيّ- فهذا
يعني أنّ التقييد به يكون داخليّاً في المأمور به، ولو كان القيد خارجاً.
٢. أنّ التقييد هو وصف انتزاعيّ مأخوذ ومُنزَع من وجودين هما القيد
والمُقيّد، فلا وجود له في الخارج، وإنّما الموجود خارجاً هو منشأ انتزاعه، وهو
القيد والمُقيّد، فهو نظير التقدّم والتأخّر من الأوصاف الانتزاعيّة المأخوذة من
وجودين أحدهما وُجد أولاً، كما لو وُجد زيد -مثلاً- قبل عمرو، فيُقال زيد
متقدّم وعمرو متأخّر، فالتقييد وصف انتزاعيّ، كتقييد الصلاة بالوضوء،
وكون الصلاة عن وضوءٍ، المنزَع من وجودين يكونان منشأً لانتزاعه، هما
الصلاة والوضوء.

٣. أنّ الأمر بالوصف الانتزاعيّ هو أمرٌ بمنشأ الانتزاع، وذلك لأنّ
الوصف الانتزاعيّ لا وجود له خارجاً إلّا بوجود منشأ انتزاعه، فالتقدّم
والتأخّر ليس لهما وجود مستقلّ ومنحاز غير وجود منشأ انتزاعهما وهو

(١) قال تَنْكُ في فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٣: «والمراد من الداخلية بالمعنى الأعم ما كان التقييد
داخليّاً، سواء كان نفس القيد -أيضاً- داخليّاً كالأجزاء، أو كان نفسه خارجاً كالشرائط»، ومثله في
أجود التقريرات: ج ١ ص ٣١٣.

المتقدم والمتأخر، ومن الواضح أن الأمر يجب أن يتعلق بما من شأنه أن يوجد في الخارج، حتى يمكن للمكلف أن يمثله ويأتي به خارجاً، فإذا صدر من المولى أمر متعلق بالوصف الانتزاعي علم من ذلك أن المأمور به حقيقة هو منشأ الانتزاع.

وبعد تامة هذه الخطوات نقول: إذا أمر المولى بالمركب من أجزاء فهذا يعني أنه قد أمر بالأجزاء - بنفس هذا الأمر - ولو ضمناً، لأن الأمر النفسي بالمركب سوف ينحل إلى أوامر نفسية ضمنية بعدد الأجزاء، وحيث إن التقييد داخل في المأمور به وجزء منه - بمقتضى الخطوة الأولى - فهذا يعني أن التقييد مأمور به، ولما كان التقييد وصفاً انتزاعياً لا وجود له في الخارج - كما ذكرنا في الخطوة الثانية - كان معنى ذلك أن المأمور به حقيقة هو القيد، لما تقدم في الخطوة الثالثة من أن الأمر بالوصف الانتزاعي هو أمر بمنشأ انتزاعه، وحيث إن منشأ انتزاع التقييد هو القيد فهذا يعني أن القيد - الشرط الشرعي - مأمور به بالأمر النفسي الضمني، فيستحيل أن يكون مأموراً به بالأمر الغيري، وذلك لاستحالة اجتماع وجوبين على شيء واحد.

وعليه: فالمقدمة الشرعية يستحيل اتصافها بالوجوب الغيري فهي خارجة عن محل النزاع، هذا هو حاصل دليل المحقق النائيني تذ.^(١) ولكنه ليس مرضياً عند المحقق الإصفهاني تذ، وقد ناقشه بمناقشات نتيجتها دخول المقدمة الشرعية في محل النزاع، وقد وافقه المصنف رحم على ذلك وذكر منها اثنتين:

(١) انظر الفوائد: ج ١ ص ٢٢٥، وكذا الأجود: ج ١ ص ٣٣٧.

المناقشة الأولى: وبيانها يحتاج إلى مقدمة، حاصلها: أنّه إذا أمر المولى بأمر لداعٍ وغرضٍ من الأغراض، فإنّه قد يكون هناك ما يؤثّر في أصل تحقّق الغرض وهناك ما يكون دخیلاً في فعلية الغرض، باعتبار أنّ هذا الغرض لا يتحقّق إلّا في ضمن ظرف خاصّ، مثل ما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء، فالمأمور به هو شرب الدواء، والغرض هو الشفاء من علّة، فإذا فُرض أنّ هذا الغرض لا يتحقّق إلّا إذا كان الشرب بعد تناول الطعام، ففي هذا المثال لدينا أمران:

١. ما هو محصّل للغرض، وهو شرب الدواء.

٢. ما يكون دخیلاً في فعلية الغرض، وهو كون شرب الدواء بعد تناول الطعام.

ولا ثالث لهما، وأمّا نفس كون الشخص مريضاً فهو ظرف لتحصيل الغرض، بمعنى أنّ شرب الدواء من المريض فيه مصلحة، وأمّا من غيره فقد لا يكون فيه مصلحة بل قد يكون ذا مفسدة.

ثمّ إنّ الغرض يدعو بالأصالة إلى ما يحقّقه ويوجد أصله، وهو - في المثال - شرب الدواء، ويدعو بالتبع إلى ما يؤثّر في فعليته، وهو - في المثال - كونه بعد تناول الطعام، بمعنى أنّها دعوة ثانوية وليست في عرض الدعوة إلى الأوّل، بل في طولها وتبعاً لها بحيث لولا الأوّل لما كانت هناك دعوة إلى الثاني.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول: إن الميرزا النائيني رحمته قال بأن التقيد داخل في المأمور به فيكون القيد مأموراً به أيضاً، لأن الأمر بالتقيد أمر بالقيد - الشرط الشرعي -، فيكون واجباً بالوجوب النفسي، ولذا يمتنع كونه واجباً بالوجوب الغيري.

ونحن نسأل الميرزا النائيني رحمته: أيها المحقق حينما تدعي أن القيد داخل في المأمور به، فعلى أي نحو من النحوين السابقين يكون دخوله؟ وهل هو داخل في محقق الغرض، أو في فعلية الغرض؟

وأياً كان جوابه رحمته فلا يتم مدّعه، فعلى كلا الاحتمالين يكون دليله باطلاً. أمّا على الاحتمال الأول - أي أن القيد دخيل في تحقق أصل الغرض - فلا بدّ أن يكون القيد داخلياً في ضمن المأمور به، لكن لا بالمعنى الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته من أن التقيد داخل والقيد خارج، بل لا بدّ أن يكون كلّ من القيد والتقيد داخلياً في المأمور به، وذلك لوضوح أن الغرض يدعو أصالة إلى تمام ما يحقق الغرض ويفي به كلّ، وما يفني بالغرض بحسب الفرض - على الاحتمال الأول - هو المركّب من القيد والمُقيد معاً، لا أن المحقق للغرض هو المُقيد فقط، والقيد خارج عنه مُقيدٌ له.

وعلى هذا سيكون هذا القيد جزءاً من الأجزاء شأنه شأن سائر الأجزاء الأخرى بلا فرق، فهو مقدّمة داخلية كغيره، فكما أن الركوع - مثلاً - يكون داخلياً في المأمور به قيداً وتقيداً، وكذلك الطهارة تكون داخلية فيه قيداً

وتقييداً، فلا وجه لعزله وتسميته بـ«الشرط» أو «المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم»، لأنّ هذا تحكّم لا مسوّغ له، إذ أيّ فرق - حينئذٍ - بين الطهارة وبين الركوع؟! فإنّ المناط في الجزئية - وهو الدخالة في تحقيق الغرض - كما هو موجود في الركوع موجود في الطهارة أيضاً، فكما تسمّون الركوع جزءاً يجب تسمية الطهارة جزءاً لا شرطاً.

فبناءً على هذا الاحتمال يتمّ للمحقّق النائيّ تَنَدُّ ما يريده من وجوب القيد - المقدمة الشرعيّة - بالوجوب النفسيّ المانع من وجوبه بالوجوب الغيريّ، فتكون خارجة عن محلّ النزاع، إلّا أنّه سوف يُعكّر عليه التفرقة التي ذكرها بين الجزء والشرط، وذلك لأنّه في كلّ منهما يكون التقييد والقيد داخلين في المأمور به، وتكون تسمية الركوع - مثلاً - بالمقدمة الداخلية وتسمية الطهارة بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعمّ تحكّماً، إذ لا فرق بينهما على هذا الاحتمال، وحينئذٍ لا يمكنه تَنَدُّ الالتزام بهذا الاحتمال.

وأما على الاحتمال الثاني: - أي أنّ القيد داخل فيما له مدخلية في فعلية الغرض لا في أصل الغرض - فهذا المعنى إذا كان هو مراده فهو صحيح، ولكن هذا لا يعني أن يكون القيد واجباً بالوجوب النفسيّ، لأنّ الوجوب النفسيّ إنّما يتعلّق بما يحقّق الغرض خاصّة، لوضوح أنّ الغرض لا يدعو بالأصالة - كما تقدّم - إلّا إلى ما يحقّقه ويفي به ويوجده خارجاً.

نعم هو يدعو بالتبع وفي طول الواجب النفسيّ إلى كلّ ما له مدخلية في تأثير السبب، لكنّها دعوة تبعيّة لا بالأصالة، وهذا معنى أنّ وجوبه - لو كان - هو وجوب غيريّ لا نفسيّ.



فالشفاء من العلة - في المثال - إنّها يدعو بالأصالة إلى شرب الدواء، وأمّا قيود وخصوصيّات شرب الدواء بأن يكون بعد الطعام أو ليلاً - مثلاً - فالغرض إنّها يدعو إليها بتبع دعوته إلى شرب الدواء، فلا تكون واجبة بالوجوب النفسي، وإنّما - لو كانت واجبة - هي واجبة بالوجوب الغيريّ التبعي.

وعليه فشان الشرط هو الاتّصاف بالوجوب الغيريّ لا النفسيّ من دون فرق - من هذه الجهة - بين الشرط الشرعيّ والعقليّ، وحينئذٍ تكون المقدّمة الشرعيّة داخلة في محلّ النزاع، فلا فرق بين المقدّمة العقليّة وبين المقدّمة الشرعيّة في أنّ كلّاً منهما داخل في محلّ النزاع.

نعم هناك فرق بين المقدّمة الشرعيّة وبين المقدّمة العقليّة، وهو أنّ العقل مستقلّ بإدراك توقّف ذي المقدّمة على المقدّمة في المقدّمات العقليّة، بخلاف المقدّمات الشرعيّة فإنّ العقل وحده لا يستقلّ بإدراك التوقّف، فلا بدّ للشارع أن يبيّن توقّف الواجب على هذه المقدّمة، وبيان الشارع للمقدّمة الشرعيّة يكون بأحد نحوين:

إمّا بأن يأمر بها في ضمن الأمر بالواجب النفسيّ، مثل: «صلّ عن طهارة». وإمّا أن يأمر بها مستقلاً، مثل: «تطهّر للصلاة».

وعلى النحوين لا تكون إرادتها في عرض إرادة المأمور به، بل هي تابعة لإرادته، فلا تكون واجباً نفسياً، فلا يتمّ للمحقّق النائيّ تذكُّر ما أراد.

إن قلت: بعد أن قلت بأن الغرض لا يدعو بالأصالة إلا إلى ذات المأمور به دون ما له دخل في تأثير السبب، فإنّ هذا يعني أنّ المكلف إذا جاء بالسبب مجرداً عن الشرط سقط الأمر به، لأنّه إذا كان الأمر متوجّهاً إلى ذات السبب، وكان الشرط خارجاً عن المأمور به كان إتيان المكلف بالسبب مجرداً عن الشرط امتثالاً للأمر، ومع الامتثال لا مجال لبقاء الأمر، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّه لا يلتزم أحد بسقوط الأمر بالصلاة - مثلاً - بمجرد الإتيان بالصلاة من دون طهارة.

قلت: لا نسلم أنّ خروج الشرط عن دائرة المأمور به يعني سقوط الأمر بالإتيان بالمأمور به مجرداً عن الشرط، لأنّ معنى الاشتراط هو أنّ الغرض لا يتحقّق خارجاً إلا بتوفّر الشرط، وإلا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

والسرّ في ذلك - أي في عدم سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمأمور به بدون الشرط - ما قلناه من أنّ الشرط مطلقاً - شرعياً كان أم عقلياً - ليس داخلياً في المأمور به النفسي، ولا يدعو إليه الغرض بالأصالة، إلا أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ الشرط لا قيمة ولا أثر له، بل الغرض يدعو إلى الإتيان به - أيضاً - لكنّها دعوة تبعيّة وفي طول الدعوة إلى المأمور به.

فكما أنّ الغرض من الوجوب النفسي لا يتحقّق بدون الشرط في المقدّمة العقلية، كذلك في المقدّمة الشرعية، ففي الكون على السطح لا يتحقّق الغرض بدون نصب السُّلّم، كذلك الغرض من الصلاة لا يتحقّق بدون الطهارة.

المناقشة الثانية: لو سلّمنا ما ذكره الميرزا النائيني تت من أنّ التقييد داخل في المأمور به وهو جزء منه، ولكن -مع هذا- لا نسلم كون نفس القيد جزءاً من المأمور به، فلا يكون القيد واجباً بالوجوب النفسي، وحينئذٍ يمكن أن يدخل في محلّ النزاع، لإمكان اتّصافه بالوجوب الغيري من دون مانع.

وذلك لأنّ القيد هو مقدّمة للتقييد، باعتبار أنّ التقييد أمر انتزاعيّ فلا يوجد إلّا بوجود القيد، وهذا ملاك المقدّميّة، ولكن مقدّمة الجزء لا يجب أن تكون جزءاً، بل هي مقدّمة خارجيّة، فإنّ الوضوء مقدّمة لتقييد الصلاة بالطهارة، إذ وجوده يوجد هذا التقييد الذي هو جزء -حسب الفرض-، ومع هذا فالوضوء مقدّمة خارجيّة.

وهذا نظير المقدّمات الخارجيّة لنفس الأجزاء الخارجيّة، فهي لا تتّصف بالجزئيّة قطعاً، فتعلّم القراءة الصحيحة هو مقدّمة خارجيّة للقراءة، ولولا التعلّم لما أمكن تحقّق القراءة المطلوبة والتي هي جزء الصلاة، ومع ذلك لم يقل أحد بأنّ التعلّم جزء من الصلاة، لما قلناه من أنّ مقدّمة الجزء لا يجب أن تكون جزءاً، فكذاك ما نحن فيه، فالقيد الذي هو مقدّمة للجزء -التقييد- ليس جزءاً من المأمور به.

بعبارة مختصرة: القيد الشرعيّ هو مقدّمة للتقييد الذي هو جزء -حسب الفرض-، ومقدّمة الجزء ليست جزءاً، فالقيد ليس جزءاً.

ومن هنا يُعلم أنّ هذه المناقشة هي منع للخطوة الثالثة التي ذكرها الميرزا النائيني تت في دليله، وهي أنّ الأمر بالتقييد هو أمر بالقيد.

ولا ينقضي العجب من الميرزا النائيني تَدُّ حيث فَرَّق بين الجزء والشرط، بأنَّ الشرط هو ما كان التقييدُ به داخلاً والقيدُ خارجاً، ثمَّ انتهى بعد ذلك إلى إدخال القيد - أيضاً - في المأمور به! وليس هذا إلاَّ التنافي والتهافت في كلامه تَدُّ وأنَّ القيد خارج وداخل في المأمور به!

بيان العبارة:

قول المصنَّف رحمه الله ص ٣٣١: «ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقارير درسه - ...»، هو المحقِّق النائيني تَدُّ في فوائد الأصول وأجود التقارير، كما عرفت.

قوله رحمه الله ص ٣٣١: «باعتبار أنَّ التقييد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له»، إشارة إلى الخطوة الأولى من خطوات دليل المحقِّق النائيني تَدُّ. وأما الخطوة الثانية فقد بيَّنها بقوله رحمه الله: «ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد -».

وأما الخطوة الثالثة فقد بيَّنها بقوله رحمه الله: «والأمرُّ بالعنوان المنتزع أمرُّ بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلاَّ بوجود منشأ انتزاعه».

وأما نتيجة هذه الخطوات فقد بيَّنها بقوله رحمه الله: «فيكون الأمر النفسي المتعلِّق بالتقييد متعلِّقاً بالقيد، وإذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرَّةً أخرى واجباً بالوجوب الغيري؟».

قول المصنَّف رحمه الله ص ٣٣١: «ولكنَّ هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقِّق الإصفهاني رحمه الله وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة»، يبدو



أنّ هذه المناقشات لم تُفصّل في نهاية الدراية^(١)، فهي كما ذكر المصنّف رحمه الله مناقشات في مجلس البحث.

قوله رحمه الله ص ٣٣١: «أما أولاً: فلأنّ هذا القيد...»، يبدو أنّ المناقشة الأولى مناقشة في الخطوة الأولى من الخطوات الثلاث المذكورة، بمعنى أنّنا لا نُسلّم كون التقييد داخلياً في المأمور به على نحو يكون جزءاً منه، بل هو داخل لا على نحو الجزئية.

وذلك بقرينة تسليمه ذلك في الجواب الثاني بقوله ص ٣٣٣: «وأما ثانياً: فلو سلّمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه».

قوله رحمه الله ص ٣٣٢: «ولكن بمعنى أنّ متعلّق الأمر لابدّ أن يكون الخاصّ بما هو خاصّ، وهو المركّب من المقيّد والمقيد»، أي نُسلّم أنّ القيد يكون مأموراً به بالأمر النفسي، ولكن لا بالمعنى الذي ذكره المحقّق النائيني تدنّ، وإنّما بالمعنى الذي نذكره نحن، وقد عرفته في الشرح.

قوله رحمه الله ص ٣٣٢: «بل هو مقدّمة داخلية بقولٍ مطلقٍ» هذه هي نتيجة الاحتمال الأوّل، لكنّها باطلة -فيطّل هذا الاحتمال بطلانها-، لأنّ محلّ الكلام هو المقدّمة الخارجيّة لا المقدّمة الداخليّة.

قوله رحمه الله ص ٣٣٢: «وأما ما له دخل في تأثير السبب»، بمعنى أنّ له تأثيراً في السبب، والمراد بالسبب هو المأمور به، وإنّما سمّاه سبباً باعتبار أنّ المأمور به سببٌ لتحقيق الغرض، فإنّ المأمور به هو الذي يحقق الغرض.

(١) لاحظ نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣٢ وما بعدها.

قوله رحمه الله ص ٣٣٣: «فإن قلتم: على هذا...»، أي بناءً على أن الغرض لا يدعو بالأصالة إلّا إلى ذات السبب دون ما له دخل في تأثير السبب.

قوله رحمه الله ص ٣٣٣: «وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به...»، كما أن القيام -الذي هو جزء من الصلاة- له مقدّمة وهي النهوض من الجلوس، فوجوب القيام لا يقتضي إيجاب هذا النهوض بالوجوب النفسي، فلا يكون النهوض جزءاً من الصلاة، وإنّما هو مقدّمة خارجيّة للجزء.

قوله رحمه الله ص ٣٣٣: «فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضونه مرّة أخرى أنّه داخل في المأمور به...»، هذا إشارة إلى التهافت في كلام الميرزا النائيني قدس سره، وإنّما فرضه الميرزا خارجاً باعتبار أن هذا هو معنى الشرط في نظره قدس سره، وإنّما فرضه مرّة أخرى داخلياً باعتبار أن هذا هو مقتضى جعله القيد مقدّمةً داخليةً.

الشرط المتأخر

هذا هو الفصل الأخير من الفصول الأربعة التي تعرّضت لتقسيمات المقدمة إلى أقسامها المختلفة لغرض بيان محلّ النزاع من هذه الأقسام. وهنا يُذكر تقسيم جديد يكون المقسّم فيه هو المقدمة الشرعية - الشرط الشرعي -، والملاحظ فيه زمان وجود المقدمة، فإنّه من حيث زمان المقدمة يُمكن أن نتصوّر أقساماً ثلاثة لها:

١. الشرط المتقدم: وهو الشرط الذي تحقّق وجوده وانقضى قبل زمان وجود المشروط، كما في غسل المستحاضة لليلة السابقة بالنسبة إلى صوم اليوم اللاحق.

وكما في الوضوء - بناءً على أنّه نفس الغسلتين والمسحتين، كما قد يظهر ذلك من بعض الأخبار^(١) -، لأنّ نفس الأفعال وهي الغسل والمسح تتحقّق

(١) رُوي عن ابن عباس أنّه قال: «غسلتان ومسحتان»، الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٥،

وتنقضي ثم بعد ذلك يأتي زمان الإتيان بالمشروط، كالصلاة والطواف ونحوهما مما تشترط فيه الطهارة، فيكون الوضوء - حينئذٍ - شرطاً متقدماً.

٢. الشرط المقارن: وهو الشرط الذي قارن وعاصر وجوده وجود المشروط، كما في الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ زمان استقبال القبلة هو عين زمان وجود الصلاة المشروطة به.

وكما في الوضوء - بناءً على أنّ الوضوء هو حالة الطهارة التي تحصل عقب الغسلتين والمسحتين، لا أنّه نفس الغسلتين والمسحتين -، فإنّه شرط مقارن، لأنّ الطهارة - أي الأثر الحاصل من الغسلتين والمسحتين - تبقى مستمرة إلى زمان المشروط فتقارنه، فيكون المكلف على طهارة حال الصلاة أو الطواف أو نحوهما مما هو مشروط بالطهارة.

٣. الشرط المتأخّر: وهو الشرط الذي يكون زمان وجوده بعد زمان انقضاء المشروط، فالمشروط يوجد وينقضي ثم بعد ذلك يوجد الشرط، مثل غسل الليلة اللاحقة لصوم النهار المنقضي، فقد ذهب بعض الفقهاء^(١) إلى أنّ صوم المستحاضة الكثيرة لا يصحّ إلّا بعد أن تغتسل لصلاة العشاءين بعد

(١) قال الفاضل الهندي رحمه الله: «ثم على توقّف الصحة على الأغسال أو الأفعال فهل يتوقّف صوم كلّ يوم على أفعال نهاره خاصّة، أو فجره خاصّة، أو ليلته اللاحقة خاصّة، أو السابقة خاصّة، أو اللّيلتين؟ أوجه، أجودها الأوّل، كما قرّب في المنتهى والتذكرة، وقطع به في البيان، وقطع في الذكرى بعدم اعتبار اللّيلة اللاحقة، وكلام الشيخ وابن إدريس وسعيد والمصنّف هنا - يعني العلامة في القواعد - وفي التحرير والنهاية والإرشاد عامّ»، كشف اللثام: ج ٢ ص ١٣٩.

وقال السيّد الخوئي رحمه الله: «وأما التعميم الثاني فهو الظاهر من الصحيحة، إذ لا وجه لتخصيص الغسل بالنهاريّ بعد شمول قوله - من الغسل لكلّ صلاتين - للأغسال اللّيلية أيضاً، مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم ج ١ ص ١٩٦.



انقضاء صوم ذلك اليوم، وعليه يكون غُسل العشائين شرطاً متأخراً لصحة الصوم، لأنّ زمان الغُسل متأخّر عن زمان الصوم وانقضائه.

وهذا القسم الأخير وقع فيه الشك والإشكال، فهل يمكن أن يكون الشرط الشرعيّ متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

فالسؤال المهمّ في هذا البحث هو: هل إنّ الشرط المتأخّر ممكن في الشرعيّات، فيقع في الشريعة شرط متأخّر أو لا؟

الذي قال بالثاني -استحالة الشرط وعدم إمكانه- إنّما قال به من جهة مقايضة الشرط الشرعيّ على الشرط العقليّ، فكما أنّ الشرط العقليّ يستحيل أن يكون متأخراً فكذلك الشرط الشرعيّ، وأمّا أنّ الشرط العقليّ يستحيل تأخّره فلاّنه:

١. أنّ الشرط هو أحد أجزاء العلة التامة، باعتبار أنّ العلة التامة مركّبة من المقتضي، والشرط، وعدم المانع، كما في احتراق الورقة، فإنّ علته التامة مركّبة من المقتضي -وهو النار-، والشرط -وهو قرب الورقة من النار-، وعدم المانع -والمانع هو رطوبة الورقة-، فالشرط هو أحد أجزاء العلة التامة، وهذا مطلب واضح.

٢. يستحيل أن تتأخّر العلة عن المعلول، بل لا بدّ أن تكون العلة -بجميع أجزائها- مقارنة زماناً للمعلول -وإن كان المعلول متأخراً من حيث الرتبة-، فإذا تأخّرت العلة أو بعض أجزائها امتنع أن يوجد المعلول، فلا يمكن أن يتحقّق الإحراق ثمّ بعد ذلك وفي زمان لاحق توجد النار!

وباتّضح هذين الأمرين يتّضح الإشكال في الشرط المتأخّر: وهو أنّه كيف يجوز أن يكون الشرط متأخّراً عن المشروط، وليس هذا من تقدّم المعلول على العلة المحال؟!!

بعبارة أخرى: إذا تقدّم المشروط وتأخّر الشرط، فالأمر لا يخلو:

١. أن يكون تأثير الشرط المتأخّر في المشروط المتقدّم في الآن الذي وُجد فيه المشروط المتقدّم، ففي المثال السابق يُفترض أنّ الغسل لليلة الآتية مصحّح للصوم حين وجود الصوم أثناء النهار.

وهذا الافتراض واضح البطلان، لأنّ الشرط معدوم عند وجود المشروط -حسب الفرض-، باعتبار أنّ الكلام في الشرط المتأخّر، وهو لا يوجد إلّا بعد وجود المشروط، فالغسل -في المثال- لا وجود له في أثناء النهار وحال الصوم، وحينئذٍ لا يمكن أن يؤثر فيه، لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود. والهاصل: أنّ هذا الفرض باطل، لاستلزامه أن يؤثر المعدوم -الشرط المتأخّر- في الموجود -المشروط-.

٢. أن يكون تأثير الشرط المتأخّر في المشروط المتقدّم في الآن الذي وُجد فيه الشرط المتأخّر، ففي المثال السابق يُفترض أنّ الغسل لليلة الآتية مصحّح للصوم حين وجود الشرط -الغسل ليلاً-.

وهذا الافتراض باطل أيضاً، لأنّه وإن كان الشرط موجوداً في هذه الحالة فلا يلزم المجذور المتقدّم -وهو تأثير المعدوم في الموجود-، إلّا أنّ المشروط قد وُجد وانتهى أمره، فلا يمكن أن يؤثر فيه الشرط، للزوم تبدّل الواقع وانقلابه عمّا وقع عليه.



وذلك لأنّ المشروط إن وقع - في حينه - صحيحاً فهذا خلف كونه مشروطاً بالشرط غير المتحقّق بعد، وإن وقع - في حينه - باطلاً فلا ينقلب صحيحاً، لأنّه وقع باطلاً وانتهى الأمر، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه. فالصوم بعد أن وُجد في النهار لا مجال لأن يؤثّر فيه الغسل الليلي، وذلك لأنّ الصوم إمّا أن يقع صحيحاً وإمّا أن يقع باطلاً، فإذا وقع صحيحاً في النهار - من دون الغسل - فهذا خلف كون الغسل شرطاً، وإذا وقع باطلاً في النهار فلا يمكن للغسل المتأخّر أن يصحّحه، لاستحالة تبدّل الواقع وانقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

ومن هنا يفتح الباب للسؤال التالي: إذا كان الأمر كذلك، وكانت استحالة الشرط المتأخّر بهذه الدرجة من الوضوح فما هو منشأ الشك، وما هو الداعي للبحث عن إمكانه والخلاف بين الأعلام فيه؟ والجواب هو: أنّ البحث والخلاف في إمكان الشرط المتأخّر واستحالته إنّما وقع بينهم من جهة ورود ما ظاهره وقوع الشرط المتأخّر في الشرعيّات، وهذا ما أوجب التشكيك والحاجة إلى بحث المسألة.

فإن انتهينا في البحث إلى إمكان الشرط المتأخّر فلا بدّ من الأخذ بظاهر هذه الأدلّة، إذ لا مبرّر - حينئذٍ - للتأويل ورفع اليد عن الظاهر، وإن انتهينا إلى استحالة الشرط المتأخّر فلا بدّ من تأويل هذه الأدلّة، كما هو الحال في كلّ مورد يكون النقل فيه ظاهراً فيما قام البرهان العقليّ على استحالته، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١).

وأما الموارد الظاهرة في ثبوت الشرط المتأخر في الشرعيات فمنها:

١. ما ورد من أن صحّة صوم المستحاضة الكبرى ليومها السابق مشروطة بالغسل لليلة اللاحقة.

٢. اختلفوا في أن الإجازة المتأخرة المصححة للبيع الفضولي، هل تصحّحه من حين صدوره، أو من حين صدورها؟ وهذا هو الخلاف في أن الإجازة كاشفة أو ناقلّة؟^(١)

فإذا بنينا على كون الإجازة كاشفة فمعنى ذلك أن الإجازة شرط متأخر، لأن البيع بناءً على الكشف - كما ذكرنا - يقع صحيحاً من حين صدور العقد، فإذا باع الفضولي العين يوم الخميس ثم أجاز المالك يوم الجمعة صحّ البيع منذ يوم الخميس.

٣. ما لو كان الماء وقفاً للوضوء لخصوص مصلي المسجد، فإذا توضّأ وصلي في المسجد صحّ وضوؤه، وإلا لم يكن وضوؤه صحيحاً، وهذا يعني أن الصلاة في المسجد شرط متأخر لصحة الوضوء بذلك الماء.^(٢)

(١) قال الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك: «ثم على تقدير الإجازة ولزوم العقد، فهل هي ناقلّة للملك من يده المال من حينها، أم كاشفة عن حصوله من حين عقد البيع؟ الأقوى الثاني، وتظهر الفائدة في النماء المتخلل بينهما وفي أحكام آخر تأتي إن شاء الله تعالى»، مسالك الأفهام: ج ٣ ص ١٥٨.

(٢) قال السيّد الزيّدي رحمه الله في العروة: «إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر»، وقد علّق عليه السيّد الخوئي رحمه الله بقوله: «وحيث إنّ الصلاة متأخرة عن الوضوء فتكون حرمة التوضؤ - من الماء الموقوف على المصلين في المسجد - بالإضافة إلى من لا يصلي فيه - مشروطة بالشرط المتأخر، وهو عدم الصلاة في المسجد بعد الوضوء، وهذا من أحد موارد الشرط المتأخر في الأحكام الشرعية»، التنقيح: ج ٤ ص ٣٩٠.



والمتحصّل: أنّ هناك أمرين متنافيين، فمن جهة يستحيل الشرط المتأخر في العقليّات، ومن جهة أخرى هناك موارد ظاهرة في وقوع الشرط المتأخر في الشرعيّات، ولذا اختلف الفقهاء في الشرط الشرعيّ اختلافاً كثيراً جداً. ومن هنا: مَنْ أدخل المقام في كبرى استحالة تأثير المتأخر في المتقدّم قال بالاستحالة، ومَنْ أراد تصحيح الشرط المتأخر فعليه إخراج المقام من هذه الكبرى، وإثبات أنّ الشرط المتأخر في الشرعيّات ليس من تأثير المتأخر في المتقدّم، إذ لا سبيل للنقاش في الكبرى المذكورة، فينحصر التصحيح في منع الصغرى.

وعلى هذا الأساس ذكر المحققون وجوهاً عديدةً لتصحيح الشرط المتأخر، بإخراجه من كبرى استحالة تأثير المتأخر في المتقدّم، وأحسن هذه الوجوه هو ما ذكره المحقق النائينيّ تذوّ^(١) في تقارير درسه، وبيانه: أنّ الكلام تارة يقع في شرط المأمور به، مثل غسل الليلة اللاحقة الذي هو شرط لصوم المستحاضة، وتارة أخرى في شرط الحكم -أعم من كونه حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً-، مثل إجازة المالك لعقد الفضوليّ التي هي شرط في الحكم بصحّة العقد.

(١) أفاد المحقق النائينيّ تذوّ في فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٨١: «وأحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو أنّ الشرط عنوان التعقّب والوصف الانتزاعيّ، وقد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التعقّب على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود الشيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضوليّ هو وصف التعقّب، وأنّ السبب للنقل والانتقال هو العقد المتعقّب بالإجازة، وهذا الوصف حاصل من زمن العقد».

وقد اختاره السيّد الخوئيّ تذوّ صريحاً في تعليقه على أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٢٨.

ولك أن تقول: إنّ الكلام تارةً في شرط الواجب وأخرى في شرط الوجوب.

أما الأول «شرط المأمور به»:

فإنّ وظيفة الاشتراط مطلقاً - أي سواء أكان الشرط متقدماً أم كان مقارناً أم متأخراً - هي تخصيص المطلوب إلى حصّتين، أي تخصيص الماهية المطلوبة، إلى حصّة واجدة للشرط وحصّة فاقدة له، فمثل اشتراط الصلاة بالوضوء، إنّما هو لبيان أنّ الصلاة لها حصّتان، صلاة عن وضوء وصلاة لا عن وضوء، والغرض من ذلك هو بيان أنّ المطلوب هو حصّة خاصّة، وهي خصوص الحصّة الواجدة للشرط، أي «الصلاة عن وضوء».

وهذا الأمر لا فرق فيه بين أنحاء الشرط من حيث الزمان، فكما يمكن تصوّره - وبسهولة - في الشرط المقارن والمتقدّم كذلك يمكن تصوّره في الشرط المتأخّر.

بيان ذلك: أنّ الشرط في مثل الغسل الليليّ ليس هو نفس الغسل المتأخّر، بل الشرط - في الحقيقة - هو الوصف الانتزاعيّ الذي يكون الفعل المتأخّر منشأً لانتزاعه، فليس الغسل الليليّ هو الشرط - أي بنفسه - ليكون متأخراً، بل الشرط هو «تقييد الصوم بوقوع الغسل بعده»، أي «كون الصوم متعقباً بالغسل».

وهذا الوصف الانتزاعيّ هو عبارة عن إضافة خاصّة تجعل المأمور به - الصوم - حسناً، وهذه الإضافة هي مقارنة دائماً وليست متأخرة، وأما



المتأخر فهو مجرد كاشف عن تحقق هذه الإضافة من حين الإتيان بالمأمور به، فهذا الوصف الانتزاعيّ مقارنٌ للصوم وليس متأخراً عنه، غايته أن منشأ انتزاعه متأخر، فالوصف الانتزاعيّ «التعقب بالغسل» صادق على الصوم من حينه فيكون شرطاً مقارناً، والغسل مجرد كاشف عن تحقق الشرط في حينه، ولا محذور في ذلك، إذ ليس هذا من تأثير المتأخر في المتقدم في شيء، الذي هو أساس هذه المشكلة، فليس هو صغرى لتلك الكبرى.

بعبارة مختصرة: لما تَوَهَّم أنَّ المتأخر هو الشرط، قالوا إنَّ هذا من تأثير المتأخر في المتقدم، والحال أنَّ ما تخيلوه شرطاً متأخراً - كالغسل في المثال - ليس هو الشرط حقيقةً، وإنَّما الشرط حقيقةً هو وصف مُتَنَزِعٌ مقارن للمأمور به - الصوم - يكون منشأ انتزاعه ذلك الفعل المتأخر - الغسل -، فإن اغتسلت المستحاضة في الليل كشف ذلك عن وجود الشرط وصحة صومها المتقدم. نعم: إذا كان المراد من الشرط الشرعيّ هو ما يُراد من الشرط العقليّ، وأنَّ وظيفة الشرط الشرعيّ هي التأثير الواقعيّ، بمعنى أنَّ الغسل الليليّ المتأخر رافع للحدث في أثناء النهار بعد أن كان موجوداً، ومصحّحاً للصوم بعد أن لم يكن صحيحاً، فهو حينئذٍ واضح الاستحالة، لأنَّه من تأثير المتأخر في المتقدم المحال.

وأما الثاني «شرط الحكم»:

وهو ما كان شرطاً للحكم - سواء أكان الحكم تكليفيّاً، كما في الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، أم كان وضعيّاً كما في الإجازة بالنسبة إلى الحكم

بصحة العقد الفضوليّ بناءً على الكشف كما تقدّم، فنقول: إنّ تصحيح الشرط المتأخّر للحكم يتمّ من خلال خطوات:

الخطوة الأولى: أنّ الأحكام الشرعيّة قوانين مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، فمثلاً: «الخمُر حرامٌ» قضية حقيقيّة بمعنى أنّها لا تختصّ بالخمّر الموجود فعلاً حال التشريع، بل تشمل الأفراد الموجودة فعلاً والأفراد التي سوف توجد، فهي شاملة للأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود.

ومن المعلوم أنّ القضية الحقيقيّة روحها ومرجعها إلى قضية شرطيّة، فقضيّة: «الخمُر حرامٌ» مرجعها إلى قضية شرطيّة مفادها: «إذا وُجد سائلٌ وكان خمرًا حرم شربُه»، وهكذا قضيّة: «المستطيعُ يجبُ عليه الحجّ» مرجعها إلى قضيّة: «إذا وُجد مكلفٌ وكان مستطيعاً وجب عليه الحجّ».

الخطوة الثانية: لا يُعتبر في القضية الشرطيّة أن يكون شرطها متحقّقاً فعلاً، بل الشرط فيها مأخوذ على نحو الفرض والتقدير، بمعنى أنّ مفادها هو أنّه على فرض تحقّق الشرط يحصل الجزاء، ولأجل أنّ الشرط أخذ على نحو الفرض والتقدير ذكروا في المنطق أنّ القضية الشرطيّة قد تصدق ولو مع كذب طرفيها، كما إذا قيل: «إذا كان زيدٌ حماراً كان ناهقاً»، فإنّ الطرفين كاذبان، لأنّ زيداً ليس حماراً ولا ناهقاً، ومع ذلك فإنّ هذه القضية صادقة، وذلك لوضوح أنّ الشيء إذا كان حماراً كان ناهقاً بالضرورة، فإذا فرض -ولو من باب أنّ فرض المحال ليس بمحال- أنّ زيداً حمار فهو ناهق بلا إشكال، فإنّ الناهقيّة ذاتيّة للحمار يستحيل سلبها عنه.



الخطوة الثالثة: لا فرق في كون الشروط مأخوذة على نحو الفرض والتقدير بين الشروط المتقدمة والشروط المتأخرة، فهي مأخوذة على نحو الفرض والتقدير بقطع النظر عن ظرف وجودها، فيصحّ مثل: «إذا جاء زيد غداً فيجب إكرام أبيه الآن»، فالشرط ظرفه المستقبل، والحكم فعليّ، لأنّ الشرط أخذ على نحو الفرض والتقدير، أي على تقدير مجيء زيد غداً يحكم المولى الآن بإكرام أبيه، فالمجعول في هذا المثال حصّة خاصّة من الوجوب، وهي الحصّة المقيّدة بمجيء زيد غداً، فإذا تحقّق الشرط في ظرفه «مجيء زيد غداً» كشف عن ثبوت تلك الحصّة من الوجوب في ظرفها «وجوب إكرام أبيه الآن» وإذا لم يتحقّق الشرط في ظرفه كشف عن عدم ثبوت هذه الحصّة من الوجوب في ظرفها.

ونفس الكلام نقوله فيما لو أوجب المولى «إكرامَ زيدٍ غداً بشرط مجيء أبيه اليوم»، أو أوجب «إكرامَ زيدٍ وقت مجيء أبيه» من دون أدنى فرق.

فطالما كان الشرط مأخوذاً مفروض التحقّق فلا يتفاوت حاله بين أن يكون شرطاً مقارناً وبين أن يكون شرطاً متأخراً، ففي المثال يكون العقد الفضوليّ صحيحاً من حين وجوده على تقدير صدور الإجازة بعد ذلك من المالك، فقد أخذت الإجازة على نحو الفرض والتقدير، فإذا وُجدت الإجازة بعد ذلك كشفت عن صحّة العقد من أوّل الأمر، وإذا لم تُوجد كشفت عن عدم صحّة العقد، ولا يكون ذلك من تأثير المتأخر في المتقدّم.

ولأجل أن يتّضح هذا المعنى أكثر: قرّبه المصنّف رحمه الله بمقايسته على الواجبات التدريجيّة، وهي الواجبات التي تحصل شيئاً فشيئاً، كالصلاة التي توجد منها الركعة الأولى ثمّ الثانية ثمّ الثالثة ثمّ الرابعة.

بيان ذلك: أنّ فعليّة التكليف بالركعة الأولى -مثلاً-، مشروطة ببقاء شرائط التكليف إلى الركعة الأخيرة، فإنّ فعليّة التكليف في الركعة الأولى متقوّمة ومشروطة بالتكليف بالركعة الأخيرة، فلو لم يبقّ التكليف إلى الركعة الأخيرة لم يكن هناك تكليف بالأولى أصلاً، وذلك بمقتضى أنّ الصلاة واجب واحد مركّب ومتّحد، ولما كانت الركعة الأخيرة مشروطة بالشروط العامّة للتكليف كالحياة والقدرة ونحوهما، لذلك تكون فعليّة التكليف في الركعة الأولى متوقّفة على شرط الحياة في الركعة الأخيرة، وهذا يعني اشتراط الوجوب بشرط متأخّر -وهو شرط الحياة في الركعة الأخيرة بالنسبة إلى التكليف بالركعة الأولى-، فكيف تقولون باستحالة الشرط المتأخّر!؟

فما يُجيب به الخصم في الواجبات التدريجيّة نُجيب به في محلّ الكلام! وقد أجب بلحاظ الواجبات التدريجيّة بأنّ فعليّة التكليف في الركعة الأولى ثابتة على تقدير ثبوت الحياة والقدرة في الركعة الأخيرة، فإن استمرّت الحياة إلى الركعة الأخيرة كشف ذلك عن تحقّق فعليّة التكليف بالركعة الأولى، وإن لم تستمرّ الحياة كشف عن عدم فعليّة التكليف بالأولى.

فنقول: هذا الجواب بعينه يأتي في محلّ الكلام، وبه نُجيب عن الشرط المتأخّر، وأنّ الشرط أخذ على نحو الفرض والتقدير، فالتكليف يبقى في



فعليته مراعى بحصول الشرط في ظرفه، فإن تحقق الشرط في ظرفه كشف عن الفعلية في ظرفها، وإلا كشف عن عدم تحققها في ظرفها.

وبذلك تكون الإجازة في العقد الفضوليّ على القاعدة، إجازة المالك بعد ذلك ليست من تأثير المتأخر في المتقدّم، وإنما العقد صحيح من أول الأمر ومن حين إيقاعه، لكنّه مراعى بالإجازة من المالك، ويترقبها متى تتحقّق. وكذا الحكم ببطلان أو صحّة وضوء من توضع من ماء المسجد بقصد الصلاة فيه، ثم لم يصل أو صلى فيه.

هذه خلاصة رأي المحقّق النائيّ قدس سره، والمصنّف رحمه الله يرى أنّه لا يخلو من المناقشة، إلا أنّه لم يتعرّض لها مخافة الإطالة والخروج عن رسم الكتاب. وتحصل منه: أنّ شأن الشرط المتأخر في الإمكان هو شأن الشرط المتقدّم والمقارن، فلا مبرر لرفع اليد عن ظهور الأدلّة في وقوعه في الشرعيّات، فيكون الشرط المتأخر ممكناً وواقعاً كما هو الحال في أخويه.

وبعد هذا نسأل: - بعدما كان الغرض من هذا المبحث كما في المباحث الثلاثة السابقة هو تحرير محلّ النزاع - أيّ هذه الأقسام داخل في محلّ النزاع؟ والجواب: هو أنّ جميع هذه الأقسام الثلاثة للشروط داخلية في محلّ النزاع، فالقائل بالوجوب الغيري لا يخصّ ذلك بالمقدّمة المقارنة أو المتقدّمة، بل يعمّ ذلك المقدّمة المتأخّرة - بناءً على إمكانها - كالغسل الليليّ للمستحاضة.

نعم الداخل في محلّ النزاع هو خصوص مقدّمة المأمور به لا مقدّمة الوجوب، كما تقدّم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٣٤: «علته التامة المشتملة على كلّ ما له دخل في وجوده»، ومن الواضح أنّ الشرط ممّا له دخل في وجود الشيء المعلول، فإنّ الشرط جزء العلة.

قوله رحمه الله ص ٣٣٤: «وإذا وُجد الشيء فقد انتهى، فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد»، المراد بـ«الشيء» هو المشروط، والمراد بـ«ما سيوجد بعد» هو الشرط المتأخّر، فإنّ المشروط قد تحقّق - حسب الفرض - فلا تبقى حاجة إلى الشرط المتأخّر!

قوله رحمه الله ص ٣٣٤: «اختلف العلماء في الشرط الشرعيّ اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيّات، وبعضهم ذهب إلى استحالة».

مّن ذهب إلى إمكانه المحقّق الخراسانيّ تذكّر، والمحقّق العراقيّ تذكّر، والسيد الخوئيّ تذكّر.^(١)

ومّن ذهب إلى استحالة الشرط المتأخّر المحقّق الرشتيّ تذكّر^(٢)، والمحقّق النائينيّ تذكّر^(٣)، والأصل في امتناع الشرط المتأخّر هو جمال المحقّقين

(١) لاحظ كفاية الأصول: ص ٩٢-٩٤، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩، والمحاضرات: م ٤٤

ج ٢ ص ١٢٥-١٤٠، وهامش أجود التقارير: ج ١ ص ٣٢٨.

(٢) قال تذكّر في بدائع الأفكار: ص ٣٢٣: «والحاصل: أنّ الشرط المتأخّر مستحيلٌ غير معقول، وموارد النقص ليس شيء منها نصّاً فيه حتّى يفتح به هذا الباب، ويُستخرج منه قاعدة جديدة، ويؤسّس به أصل مستطرف».

(٣) قال تذكّر في الفوائد: ج ١ ص ٢٨٠: «إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره»، ومراده من ذلك



الخنساريّ تدنُّ. (١)

قوله رحمه الله ص ٣٣٥: «ما عن بعض مشايخنا الأعظم تدنُّ في بعض تقارير درسه»، قد عرفت أنّه المحقق النائينيّ تدنُّ في فوائد الأصول. (٢)
قوله رحمه الله ص ٣٣٥: «لأنّه ليس معناه إلّا أخذه قيداً»، بمعنى أنّ وظيفة هذا القيد هي مجرد التخصيص، لا بمعنى كونه مؤثراً.

قوله رحمه الله ص ٣٣٥: «نعم، إذا رجع الشرط الشرعيّ إلى شرط واقعيّ»، ومعنى الشرط الواقعيّ كونه مؤثراً في الشروط.

قوله رحمه الله ص ٣٣٥: «وسرّ ذلك»، هذا بيان لإمكان الشرط المتأخر إذا كان شرطاً للمأمور به، فهو تعليل لما قبل الاستدراك بقوله: «نعم»، فكان المناسب تقديمه على نفس الاستدراك، كما فعلنا في الشرح.

قوله رحمه الله ص ٣٣٦: «إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركّب، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف»، بمعنى أنّ فعليّة التكليف بالركعة الأولى من الصلاة -مثلاً-، تبقى مراعاةً بالإتيان بالركعة الأخيرة مع بقاء شرائط التكليف مجتمعةً حينها، فقوله رحمه الله: «وقد بقيت» جملةً حاليةً من «الجزء الأخير»، وقوله: «شرائط التكليف» فاعل للفعل «بقيت».

خصوص شرط الحكم، لأنّه قال في شرط المتعلّق -المأمور به- ص ٢٧٢: «تفسيرية إشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلّق التكليف مما لا وجه له».

(١) قال الشيخ الأنصاريّ تدنُّ في المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨: «وقد تحصّل كما ذكرنا: أنّ كاشفيّة الإجازة على وجوه ثلاثة، قال بكلّ منها قائل: أحدها -وهو المشهور-: الكشف الحقيقيّ، والتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخراً، ولذا اعترضهم جمال المحققين في حاشيته على الروضة، بأن الشرط لا يتأخّر».

(٢) ١ ص ٢٨١.

المقدمات المفوِّتة

بعد أن أتمَّ المصنّف رحمه الله الكلام في تقسيّسات المقدّمة إلى أقسامها المختلفة، شرع في الوفاء بما وعد به^(١) من التصدّي لحلّ الإشكالات التي نشأت عند بيان خصائص الوجوب الغيريّ، وأوّل هذه الإشكالات وأهمّها هي مشكلة «المقدمات المفوِّتة»؟

فما هو المراد من المقدّمة المفوِّتة؟ وما هو الإشكال فيها؟
والجواب: أنّ المقدّمة المفوِّتة هي المقدّمة التي إذا لم يؤت بها قبل زمان الواجب النفسيّ لزم من ذلك عدم إمكان الإتيان به في وقته، فهي المقدّمة التي إذا لم يأت بها المكلف في وقتها تسبّبت في فوات الواجب النفسيّ في وقته. مثل قطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ زمان أداء الحجّ هو يوم عرفة، ومع ذلك يجب السفر إلى الديار المقدّسة وقطع المسافة قبل ذلك بأيام كثيرة، وذلك لأنّ قطع المسافة لو لم يؤت به في تلك الأيام لزم عدم التمكن من

(١) تقدّم ذلك في خصائص الوجوب الغيريّ، فراجع ص ٣٢٧ من المتن.

الإتيان بالحجّ في وقته، ومن هنا يكون قطع المسافة مقدّمة مفوّتة، إذ بتركه قبل زمان الحجّ يفوت الحجّ في وقته، ولذا سُمّيت مفوّتة.

وأما المشكلة فيها: فمن جهتين، من جهة وجوبها، ومن جهة استحقاق العقاب بتركها، وهاتان الجهتان هما:

الأولى: ما تقدّم في خصائص الوجوب الغيريّ من أنّ الوجوب الغيريّ تابع للوجوب النفسيّ ومرتّشع منه، بأيّ نحوٍ من أنحاء التبعية والترشّع، خصوصاً التبعية بالمعنى الذي ذكره المشهور، وهو تبعية المعلول للعلّة. ومن هنا تنشأ مشكلة، وهي: إذا كان وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذي المقدّمة فكيف أمكن أن يتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة؟! أليس ذلك من وجود المترشّع أو المعلول قبل وجود المترشّع منه أو العلة؟

الثانية: ما ثبت من أنّ تارك المقدّمة المفوّتة يُعاقب عقاب تارك الواجب النفسيّ، فمن ترك غسل الجنابة عُوقب عقاب تارك الصوم نفسه. ومن هنا تنشأ مشكلة أخرى، وهي: أنّه كيف يستحقّ العقاب مع عدم ثبوت التكليف؟ فإنّ العقاب إنّما يكون على ترك الواجب الفعليّ، لا الواجب غير الفعليّ، مع أنّه لا تكليف بالصوم فعلاً، لا قبل وقته ولا بعد وقته. أمّا قبل وقته فواضح، لعدم تحقّق شرطه وهو الوقت المعين، كطلوع الفجر بالنسبة إلى الصوم.

وأما بعد وقته فلاّنه بسبب ترك المقدّمة المفوّتة أصبح عاجزاً عن الإتيان بالواجب، والعاجز غير مكلف، لأنّ القدرة شرط عقليّ للتكليف! هاتان مشكلتان في هذا الباب لا بدّ من حلّهما.

قد يُقال: إنّ الجواب عن هاتين المشكلتين يكمن في الالتزام بعدم وجوب المقدّمة شرعاً، وإذا لم تكن المقدّمة واجبة فلا تقدّم للمرشّح على المترشّح منه، إذ لا وجود للمرشّح أصلاً، وذلك لعدم ثبوت وجوبٍ للمقدّمة مترشّحٍ من وجوب ذي المقدّمة، وبذلك تنحلّ المشكلة الأولى، وكذا تنحلّ المشكلة الثانية -أيضاً-، باعتبار أنّه إذا لم تكن المقدّمة واجبة شرعاً فلا استحقاق للعقاب.

لكن نقول: إنّ الالتزام بعدم الوجوب الشرعيّ للمقدّمة لا يُجدي في حلّ الإشكال، فالإشكال مُستحكمٍ سواء أثبت الوجوب الشرعيّ للمقدّمة أم لم يثبت، وذلك لأنّ العقل إذا تصوّر المقدّمة المفوّتة تصوّراً تامّاً، وأدرك أنّها إذا فاتت فوّتت الواجب في وقته، استقلّ هو بوجوب المقدّمة وبضرورة الإتيان بها قبل حلول وقت الواجب، واستقلّ -أيضاً- باستحقاق تاركها للعقاب على تفويت الواجب.

وعليه: فلا ينفع القول بعدم وجوب المقدّمة شرعاً في التفصّي عن المشكلة، إذ المشكلة ليست ناشئة من الوجوب الشرعيّ، ومن هنا لم يُبنَ الإشكال على وجوب مقدّمة الواجب، فسواء أقلنا بالوجوب الشرعيّ للمقدّمة أم لم نقل به فهذه المشكلة قائمة.

وإذا كانت المشكلة لا تنحلّ بالقول بعدم الوجوب الشرعيّ للمقدمة، فلا بدّ من التفكير بحلّ لهذه المشكلة غير الالتزام بعدم وجوبها شرعاً، وقد حاول الأصوليون المتأخرون حلّ هذه المشكلة بحلول عديدة للتوفيق بين تلك الأحكام العقلية، واختلفوا في ذلك بعد أن اتفقوا على نقطة محورية في الجواب عن هذه المشكلة، وهي:

ضرورة التفكيك بين زمان الوجوب وبين زمان الواجب، والقول بتقدّم زمان وجوب الواجب النفسيّ على زمان نفس الواجب، -بتصورات متعدّدة- وبذلك يتمّ لهم ما أرادوا:

١. فيتقدّم زمان الوجوب وبذلك يترشّح منه وجوب غيريّ فتجب المقدّمة قبل زمان الواجب، فيندفع الإشكال الأوّل.

٢. ويكون استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة، لأنّه -بحسب الفرض- يكون وجوبه فعليّاً والتكليف به فعليّاً حين ترك المقدّمة، فيندفع الإشكال الثاني.

أمّا كيف يُفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب فله محاولات متعدّدة، وقد ذكر المصنّف رحمته محاولات ثلاث، هي:

المحاولة الأولى: وهي محاولة صاحب الفصول رحمته حيث ابتكر فكرة الواجب المعلق^(١)، وقد تقدّم في المقصد الأوّل^(٢) أنّ الواجب ينقسم إلى واجب مُنجز وواجب مُعلق.

(١) الفصول الغروية: ص ٧٩-٨٠.

(٢) في تقسيات الواجب ص ١٣٥ من المتن.

فتارة تكون فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب، كما في وجوب الصلاة، فإنّه عند الزوال كما يكون الوجوب فعلياً يكون الواجب - صلاة الظهر - فعلياً أيضاً، ويُسمّى الواجب حينئذٍ «واجباً مُنجزاً».

وتارة أخرى تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً لفعلية الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب، ويُسمّى الواجب حينئذٍ «واجباً مُعلّقاً»، باعتبار تعليق الفعل - الواجب - على زمان لم يحن بعد.

ومن أمثلته الحجّ، فإنّ وجوب الحجّ يكون فعلياً بمجرد حصول الاستطاعة في الموسم، كما لو تحقّقت الاستطاعة في شهر شوال، ولكنّ الواجب - وهو الإتيان بالحجّ - يكون في شهر ذي الحجة الحرام، وهكذا بالنسبة إلى الصوم، إذ الوجوب يكون فعلياً برؤية هلال شهر رمضان بينما الواجب - الإتيان بالصوم - يكون عند طلوع الفجر، فيتقدّم وجوب الصوم على نفس الواجب.

وعليه، يتّضح أن لا مانع من وجوب المقدمات قبل زمان الواجب، بل سيكون ذلك على القاعدة، باعتباره متفرّعاً على وجوب ذي المقدّمة الفعلية، فإنّنا افترضنا تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فلذا يجب على المكلف تهيئة المقدمات والزاد والراحلة للحجّ، وهكذا يجب على مَنْ وجب عليه الصوم أن يغتسل قبل طلوع الفجر إذا كان مجنباً، وبذلك ترتفع مشكلة المقدمات المفوّتة.

وأساس هذه المحاولة هو أنّ صاحب الفصول نَدُّ أَرَجَعَ الوقت قيدا

للواجب لا للوجوب، وأمّا الوجوب فهو مطلق وليس معلقاً على الوقت فيكون فعلياً، فلذا تكون هذه التفرقة التي ذكرها خاصة بالواجبات المؤقتة، فهي نافعة لحلّ إشكال المقدمات المفوتة لأنها إنما تكون في خصوص الواجبات المؤقتة.

والفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط هو أنّ الشرط في الواجب المعلق شرط للواجب، بينما الشرط في الواجب المشروط هو شرط للوجوب، ومن هنا قلنا -فيما تقدّم- إنّ في تسميته بالواجب المشروط مسامحة ظاهرة، لأنّ المشروط فيه -كما عرفت- هو الوجوب لا الواجب، فكان المناسب تسميته بالوجوب المشروط.

ولكنّ هذه المحاولة غير تامة لا من الناحية الثبوتية، ولا من الناحية الإثباتية، فهنا إيرادان:

١. أنّ هذه المحاولة لا تتمّ ثبوتاً، بمعنى أنّها في نفسها باطلة، لأنّ صاحب الفصول قد افترض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، والحال أنّه لا يُعقل تأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب، وسيأتي^(١) بيان ذلك عندما يتعرّض المصنّف رحمه الله لبيان الطريقة الصحيحة لحلّ إشكال المقدمات المفوتة.
٢. لو سلّمنا إمكان هذه المحاولة، وقلنا بصحّتها في نفسها، إلّا أنّها لا تتمّ إثباتاً، إذ لا دليل على عود الزمان إلى خصوص الواجب دون الوجوب، فما هي القرينة على ذلك بعدما أمكن عوده إلى الوجوب؟

(١) عند قول المصنّف رحمه الله ص ٣٤٣: «والسرّ واضح لأنّ البعث ... يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً»، انظر ص ١٧٧ من الشرح.



إن قلت: هناك دليل على عود الوقت إلى خصوص الواجب، وهذا الدليل هو نفس الدليل الدالّ على وجوب المقدّمة المفوّتة.

بيان ذلك: أنّ وجوب المقدّمة - كما قد عرفت - مترشّح أو معلول لوجوب ذي المقدّمة، فإذا دلّ الدليل على وجوب المقدّمة في وقتٍ سابقٍ على وقت الواجب كشف ذلك - بطريق الإنّ - عن وجوب ذي المقدّمة في ذلك الوقت، فإنّ وجود المعلول - وجوب المقدّمة - كاشف عن وجود العلة - وجوب ذي المقدّمة -، وحيث إنّنا نعلم بأنّ نفس الواجب متأخّر عن المقدّمة فهذا يعني انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، وهذا هو معنى الواجب المعلّق، فنفس الدليل الدالّ على وجوب المقدّمة يدلّ على أنّ الواجب مُعلّق.

قلت: هذا الكلام إنّما يتمّ إذا انحصر حلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة بجواب صاحب الفصول ثلثاً، لأنّه إذا انحصر الحلّ به يُقال حينئذٍ: لما دلّ الدليل على وجوب المقدّمة، ولما تأخّر الواجب فلا بدّ أن يكون قيد الزمان قيداً لخصوص الواجب دون الوجوب، لأنّه لو كان قيداً للوجوب - أيضاً - كان معنى ذلك تأخّر وجوب ذي المقدّمة، فيلزم وجود المعلول - أي وجوب المقدّمة - بلا علة - أي وجوب ذي المقدّمة -، فلا بدّ من افتراض أن يكون الزمان قيداً للواجب لا للوجوب.

ولكنّ الطريق لا ينحصر بفكرة الواجب المعلّق، بل هناك طرق أخرى لتصحيح وجوب المقدّمة قبل حلول وقت الواجب، فلا يكون الدليل الدالّ

على وجوب المقدمة دالاً على أنّ الزمان قيد للواجب لا للوجوب كما ذكر،
 لإمكان أن يكون الزمان قيداً للوجوب ولكن أخذ على نحو الشرط المتأخر
 -مثلاً- كما يأتي في المحاولة الثالثة، بل سيأتي من المصنّف رحمه الله الطريق
 الصحيح لذلك.

المحاولة الثانية: ما نُسب إلى الشيخ الأعظم رحمته ^(١)، وهي تشترك مع
 مسلك صاحب الفصول رحمته في تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب،
 ولكن بطريقة أوسع وأعمّ من فكرة الواجب المعلق، فإنّ الشيخ الأعظم رحمته
 أرجع كلّ القيود إلى المادّة لا خصوص الوقت من القيود.

بيان ذلك: إذا قيل: «إن جاء زيد فأكرمه»، فهل القيد -إن جاء- راجع
 إلى مدلول مادّة الجزاء في «أكرمه»، أي الإكرام الواجب، أو إلى مدلول هيئة
 «أكرمه»، أي الوجوب؟

والجواب: أنّ هذا البحث تقدّمت الإشارة إليه ^(٢)، وقلنا هناك: إنّهُ موضع
 خلاف بين الشيخ الأعظم رحمته، الذي التزم باستحالة رجوع القيود إلى مدلول
 الهيئة -أي الوجوب-، لأنّ الهيئة أمر نسبيّ جزئيّ لا يمكن أن يُقيد، فجميع
 القيود راجعة إلى المادّة لا إلى الهيئة، أي إلى الواجب لا الوجوب.

وبين المشهور القائلين بإمكان رجوع القيد إلى الهيئة كما يمكن رجوعه إلى
 المادّة، ولا معيّن لأحدهما إلّا الدليل.

وبناءً على مسلك الشيخ الأعظم رحمته سيكون الواجب مقيداً، وأمّا

(١) مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٦٧.

(٢) ذكر المصنّف رحمه الله هذا البحث في المقصد الأوّل في ذيل تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز



الوجوب فهو غير مقيّد بقيدٍ أبداً، فإنّ بعض القيود وإنّ أُوهم ظاهر الكلام عودها إلى الوجوب لكنّ الحقيقة أنّها عائدة بأجمعها إلى المادّة لا إلى الهيئة.

وهكذا يندفع إشكال المقدمات المفوّتة، لأنّه إذا كان القيد يستحيل رجوعه إلى الهيئة وإنّما يرجع إلى المادّة فهذا يعني أنّ الوجوب فعليّ وثابت من حين التشريع إلى يوم القيامة، نعم الواجبات يمكن أن تُقيّد بقيود مختلفة، وإذا كان الوجوب فعليّاً من أوّل الأمر فلا مشكلة في ترشّح الوجوب على المقدّمة قبل حلول وقت الواجب.

ومنه يتّضح أنّ كلام الشيخ تُدْخِلُ أوسع من كلام صاحب الفصول تُدْخِلُ، بمعنى أنّ كلامه يتضمّن كلام صاحب الفصول تُدْخِلُ وزيادة، إذ إنّ صاحب الفصول تُدْخِلُ أرجع خصوص الوقت إلى الواجب، بينما الشيخ تُدْخِلُ أرجع كلّ القيود إلى الواجب: الوقت والسفر والوضوء والاستطاعة وهكذا جميع القيود. إن قلت: الالتزام بأنّ جميع القيود راجعة إلى المادّة يواجه مشكلةً، وهي أنّ القيود الراجعة إلى المادّة يجب تحصيلها، لأنّ المادّة هي عين المطلوب والمأمور به، فإذا قيّدناها بقيدٍ كان معنى ذلك أنّ المطلوب هو المقيّد بما هو مقيّد بالقيد، فلا بدّ من تحصيل القيد، مع أنّ هناك من القيود ما لا يمكن تحصيله لعدم دخوله تحت اختيار المكلف، كما في قيد الزوال في قول المولى: «إذا زالت الشمس فصلٌ»، فإنّ الزوال إذا كان قيداً للواجب فلا بدّ من تحصيله، مع أنّه غير مقدور للمكلف كما هو واضح، فما هو الفرق بين الزوال وبين الوضوء -مثلاً- إذا كان كلّ منهما قيداً للواجب؟

قلت: تقدّم أن الشيخ الأنصاريّ تَدُلُّ فرق بين نحوين من القيود^(١)، فإنّ القيود تارة تُؤخذ مفروضة الوجود والتحقّق فلا يجب تحصيلها - وإن أخذت قيداً في الواجب -، كما في الزوال فإنّه مأخوذ مفروض الوجود والتحقّق فلا يجب تحصيله، وتارة أخرى لا تُؤخذ مفروضة الوجود والتحقّق، ويكون المطلوب هو المقيّد بالقيد بما هو مقيّد، فيجب تحصيل القيد، كالوضوء وقطع المسافة ونحوهما. والحاصل: أنّه بناءً على محاولة الشيخ الأنصاريّ تَدُلُّ سيكون الوجوب فعليّاً دائماً، فتجب المقدّمات بتبعه ولو لم يكن زمان نفس الواجب، فلا إشكال. ويُلاحظ على هذه المحاولة:

أنّ هذه المحاولة لما كانت نفس محاولة صاحب الفصول تَدُلُّ ولكن بشكل أوسع كما عرفت، فمن هنا يرد عليها كلّ ما يرد على سابقتها من الإشكال الثبوتيّ وبطلانها في نفسها، فإنّ تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب مستحيل وغير معقول، وكذا الإشكال الإثباتيّ، فإنّ عود القيد إلى الواجب دون الوجوب لا دليل عليه غير نفس وجوب المقدّمة المفوّتة وهو ليس بكافٍ في الدلالة.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره من استحالة عود القيود إلى الهيئة غير مُسلّم، فإنّ كلّاً من الهيئة والمادّة يمكن أن يُقيّد^(٢)، فيفتقر رجوع القيد إلى خصوص المادّة إلى دليل.

(١) تقدّم ذلك في بحث مقدّمة الوجوب، فراجع ص ٣٢٨ من المتن.

(٢) وأمّا ما ذكره الشيخ الأنصاريّ تَدُلُّ من أنّ مدلول الهيئة جزئيّ والجزئيّ لا يُقيّد بغير صحيح، إذ ليس المراد من التقييد تقييد الجزئيّ بعد وجوده، حتّى يُقال بامتناعه، بل المراد منه إيجاد الجزئيّ مقيّداً من أوّل الأمر، بأن يوجد مقيّداً، فهو نظير ما قيل: «ضيق فم الرّكبة».

ولعلّ المصنّف رحمه الله لم يتعرّض لمناقشة هذه المحاولة لوضوح أنّ ما يرد على سابقتها يرد عليها.

المحاولة الثالثة: والغرض من هذه المحاولة - كما كان في المحاولتين السابقتين - هو التفكيك بين زمان الوجوب وبين زمان الواجب، وأنّ الأوّل متقدّم على الثاني.

ولكن تفترق هذه المحاولة عنهما في الشروط بالوقت، ففيما تقدّم كان الوقت قيداً للواجب، بينما هذه المحاولة تُرجع قيد الوقت إلى نفس الوجوب، إلّا أنّه قيد للوجوب على نحو الشرط المتأخّر، فالوقت وإن تأخّر عن الوجوب ولكن لا مانع من كونه شرطاً متأخراً، بعدما قلنا بإمكانه، فالوجوب فعليٌّ من أوّل الأمر وإن تأخّر شرطه.

وبذلك تنحل مشكلة المقدمات المفوّتة، إذ لا محذور - حينئذٍ - في ترشّح الوجوب على المقدّمة، بعد افتراض كون وجوب ذي المقدّمة فعليّاً من أوّل الأمر، ويصحّ فرض تقدّم زمان وجوب المقدّمة على زمان ذي المقدّمة، فيرتفع الإشكال.^(١)

ويرد على هذه المحاولة: ما ورد على المحاولتين السابقتين ويُزاد عليه:

(١) نسب المحقّق النائينيّ تتخلّل هذه المحاولة إلى «بعضي»، قال في الفوائد: ج ١ ص ١٨٥: «وعلى كلّ حال، قد تتبع بعضُ صاحب الفصول في إمكان الواجب المعلق وآثمه مقابل الواجب المشروط والمطلق، إلّا أنّه قال: لا ينحصر التفصّي عن إشكال وجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء وقت الواجب بذلك، بل يمكن دفع الإشكال أيضاً بالتزام كون الوقت أو غيره ممّا أخذ قيداً للواجب من قبيل الشرط المتأخّر، وحينئذٍ يكون الوجوب فيه أيضاً حالياً إذا فُرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدّماته قبل وقته»، وقد ذكر هذه المحاولة المحقّق الخراسانيّ تتخلّل في الكفاية: ص ١٠٤.

١. أنّ هذه المحاولة أشدّ مؤونة من المحاولتين السابقتين، لأنها تتضمن مؤونة الشرط المتأخّر، وهو أمر مختلف فيه.

٢. إذا قلنا بإمكان الشرط المتأخّر كبرويّاً، ففي خصوص المقام يكون الاشتراط لغوّاً لا فائدة فيه، لأنّ الشرط في محلّ الكلام - وهو الوقت - مقطوع الحصول فلا معنى لأن تقول: «أشترط وجوب الصوم المتقدّم بطلوع الفجر المتأخّر»، فإنّ هذا الاشتراط وعدمه سيّان، للقطع بتحقيق الشرط، الذي يكشف عن تحقيق الوجوب دائماً، فيكون الوجوب مطلقاً ويلغو الشرط.

مضافاً إلى ما أوردناه على ما سبقها من الإشكال الثبوتيّ وامتناع التفكيك بين زمان الوجوب وزمان الواجب، ومن الإشكال الإثباتيّ أنّه لا دليل على رجوع القيد إلى خصوص الوجوب، فإنّّه كما يمكن رجوعه إلى الوجوب يمكن رجوعه إلى الواجب.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح: أنّ كلّ هذه المحاولات لحلّ مشكلة المقدمات المفوّتة باطلة في نفسها، ولو سلّمنا - جدلاً - صحّة هذه المحاولات في نفسها وإمكانها ثبوتاً، فلا دليل عليها إثباتاً، إذ لا دليل في المقام إلّا ما دلّ على وجوب المقدّمة قبل زمان ذي المقدّمة، وكلّ صاحب محاولة يدّعي دلالة هذا الدليل - بنحو دلالة الاقتضاء - على تصحيح محاولته، وهو ليس صحيحاً، لعدم انحصار حلّ الإشكال بمحاولته.

فتبقى الحاجة إلى بيان وجه صحيح ومقبول لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذي المقدّمة، وهو ما ذكره المصنّف رحمته.



والصّحيح في دفع الشبهة: ^(١)

أنّ هذه المحاولات الطويلة والفاصلة في نفسها لا موجب لها في المقام، إذ ليس لنا مشكلة اسمها المقدّمات المفوّتة حتّى نتصدّى لحلّها، بل إنّ وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذي المقدّمة أمرٌ على القاعدة ولا يحتاج إلى علاج، بل هو أمرٌ لا بدّ منه ولا يمكن أن يقع غيره.

ونحن نلخص ما ذكره المصنّف رحمه الله في هذا البحث ضمن نقاط:

النقطة الأولى: «في بيان أساس الشبهة»

أنّ أساس الشبهة وتخيّل وجود مشكلة إنّما هو مبنيٌّ على القول بالعلية، بمعنى أنّ وجوب ذي المقدّمة علّة لوجوب المقدّمة، وحيث إنّ يستحيل تقدّم المعلول على العلّة قالوا باستحالة تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذي المقدّمة، ولكنّه أساس فاسد، لما عرفت في بحث «معنى التبعية في الوجوب الغيري» ^(٢) من أنّ الوجوب الغيريّ مترشّح من الوجوب النفسي للواجب ولكن لا بنحو العلية، بل بمعنى أنّ الباعث للوجوب الغيريّ هو الواجب النفسي.

وعليه، فلا تبقى مشكلة قائمة لانهدام أساسها.

النقطة الثانية: «في بيان بطلان الترّشح بمعنى العلية»

وقد تقدّم من المصنّف رحمه الله بطلان هذا المعنى، وهنا نقول: إنّ التبعية

(١) سلك المصنّف رحمه الله مسلك أستاذه المحقّق الإصفهانيّ تتبّع في حلّ الشبهة، فراجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) راجع المعنى الرابع من معاني التبعية ص ٣٢٤ من المتن.

ليست بمعنى المعلوليّة، وذلك: لأنّ الأمر - سواء أكان نفسياً أم كان غيريّاً - هو فعل الأمر، فهو العلةُ الفاعليّةُ له، وليست العلةُ في وجوب المقدّمة هو وجوب ذي المقدّمة كما تُؤمّم.

بيان ذلك: أنّ المولى حينما يُدرك مصلحةً في فعل من الأفعال يشتاق إلى أن يصدر هذا الفعل من العبد، ويشتدّ هذا الشوق ليصبح إرادةً حتميّةً، فيأمرُ العبدَ بذلك الفعل، ما لم يمنع مانع من الأمر به، فيجعل المولى ذلك الفعل في عهدة العبد حتّى يُوجد الفعل في الخارج.

وعليه فالحاصل أولاً هو شوق الأمر إلى فعل الغير، ثمّ يشتدّ هذا الشوق ويكون إرادة حتميّةً، فيأمر الغير بالإتيان بالفعل، إلّا أنّ هذا الشوق إنّما يشتدّ ويكون إرادة حتميّةً فيوجه الأمر أمره إلى العبد، إذا لم يمنع مانع من الأمر به. وقد تقدّم^(١) من المصنّف رحمه الله التنبيه على أهميّة اشتراط عدم المانع من الأمر بالفعل، هذا حال كلّ أمر بشكل كبرويّ.

النقطة الثالثة: «في تطبيق ما ورد في النقطة الثانية على الوجوب الغيريّ»

ما تقدّم في النقطة الثانية - من أنّ كلّ فعلٍ إذا اشتاق المولى إلى صدوره من العبد بعد إدراكه للمصلحة فيه، ثمّ يشتدّ هذا الشوق ويكون إرادة حتميّةً، إنّما يأمر به إذا لم يمنع منه مانع - هو كلام كبرويّ، وفي هذه النقطة نريد تطبيقه على الوجوب الغيريّ - بناءً على ثبوته -، فنقول:

(١) تقدّم في بحث «معنى التبعيّة في الوجوب الغيريّ» عند ردّ المعنى الثالث للتبعيّة، حيث قال رحمه الله ص ٣٢٤: «وإنّما ينتهي الوجوب الغيريّ في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدّمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدّمة، لأنّ الشوق - على كلّ حال - ليس علة تامّة إلى فعل ما يشتاق إليه فتذكّر هذا، فإنّه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّته».



إنّ المقدّمة لا وجوب ولا بعث لها إلّا البعث إلى ذي المقدّمة، بحيث لو لم يُرد المولى ذا المقدّمة لما أراد المقدّمة، ومن هنا حينما يُدرك المولى مصلحةً في فعلٍ ويشتاق إليه فلا بدّ أن يتبع ذلك شوقٌ إلى مقدّماته التي يتوقّف عليها، لأنّ كلّ عاقل مختار إذا اشتاق إلى شيء اشتاق - بالتّبع - إلى مقدّماته، وهذه قضيّة واضحة ومدرّكة بالوجدان، فإذا لم يكن هناك ما يمنع من الأمر بهذه المقدّمات واشتدّ الشوق إليها وصار إرادة حتميّة، أمر المولى بها وصارت واجبةً بالوجوب الغيريّ، إذ لا مانع من هذا الأمر.

ويُلاحظ من خلال ذلك أنّه ليس في سلسلة علل الوجوب الغيريّ شيء اسمه الوجوب النفسي^(١).

النقطة الرابعة: «في دفع شبهة تقدّم التابع على المتبوع»

قد تقدّم أنّ الشبهة في المقدّمات المفوّتة تكمن في مشكلتين:

الأولى: أنّ الوجوب الغيريّ تابع للوجوب النفسيّ فلا يمكن أن يتقدّم عليه، لاستحالة تقدّم التابع على المتبوع.

الثانية: في غرابة استحقاق تارك المقدّمات العقاب على ترك الواجب النفسيّ مع أنّ التكليف بالواجب النفسيّ قبل وقته ليس فعليّاً!

أمّا المشكلة الأولى:

ففي الحقيقة لا توجد مشكلة أصلاً، حتّى تحتاج إلى حلّ، لأنّ تقدّم الوجوب الغيريّ على الوجوب النفسيّ لا محذور فيه، بل هو على مقتضى القاعدة.

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٧٦.

بيان ذلك: أنّ المولى إذا أدرك المصلحة في ذي المقدمة اشتاق إلى أن يصدر من العبد، وبتبع ذلك يشتااق إلى كلّ مقدّماته، وهكذا يكون لنا شوقان: شوق لذي المقدمة وشوق لمقدّماته، فلا بدّ من ملاحظة هذين الشوقين:

أمّا الشوق إلى المقدمة: فإذا فرض أنّ وجود المقدمة متقدّم زماناً على وجود ذي المقدمة، بحيث لا يمكن أن يحصل ذو المقدمة في ظرفه وزمانه إلاّ إذا حصلت هي قبل حلول زمانه - كما هو المفروض في المقدمة المفوّتة - فإنّه لا شكّ في أنّ الأمر يشتااق لأنّ تحصل هذه المقدمة في ذلك الزمان المتقدّم، ويشتدّ هذا الشوق ويتحوّل إلى إرادة حتميّة، فيأمر بها - في الزمان المتقدّم - إذ لا مانع من ذلك، وهكذا تجب المقدمة بالوجوب الغيريّ.

وأمّا الشوق إلى ذي المقدمة: فهو لا يشتدّ ولا يتحوّل إلى إرادة حتميّة بحيث يأمر به المولى، وذلك لفرض وجود مانع من الأمر به، وهو عدم حلول وقته، فلا يكون وجوبه فعليّاً قبل الوقت.

وهكذا يتحصّل: أنّ تقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذي المقدمة أمر على مقتضى القاعدة ولا مخالفة فيه، بل لا يمكن أن يكون غيره، فلا مشكلة في المقدّمات المفوّتة من هذه الناحية.

ولرفع الغرابة: وتقريب ما ذكره المصنّف رحمته إلى الأذهان لا بأس بالرجوع إلى الإرادة التكوينيّة ومقايسة المقام عليها، فنقول: إذا اشتاق الإنسان إلى أكل اللحم - مثلاً -، اشتاق بالتبع إلى مقدّماته ومنها الذهاب إلى السوق وشراء اللحم وطبخه وهكذا، فشوقه إلى المقدّمات تابع لشوقه لذي المقدمة - أكل اللحم -، ومع ذلك نجد أنّ شوقه إلى المقدّمات



- باعتبار تقدّم وجودها زماناً على وجود ذي المقدّمة - يشتدّ ويكون إرادة حتمية، فيتحرّك الإنسان نحو فعل المقدمات، فتراه يمشي إلى السوق لشراء اللحم مع أنّ ذا المقدّمة لم يحن وقته بعد، فتحصل الإرادة التكوينية للمقدّمة قبل حصول الإرادة التكوينية لذي المقدّمة، لعدم حلول وقته. وإذا كان هذا هو الحال في الإرادة التكوينية، فكذلك هو في الإرادة التشريعية، فلا مبرّر للاستغراب من تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب الواجب النفسي، فإنّه أمر طبيعي.

فإن قلت^(١): تقدّم أنّ واحدة من خصائص الوجوب الغيريّ - وهي الخاصية الرابعة - كون وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذي المقدّمة في إطلاقه واشتراطه، فإذا كان وجوب ذي المقدّمة مطلقاً من جهة قيد فلا بدّ أن يكون وجوب المقدّمة - أيضاً - مطلقاً من جهة هذا القيد، وإذا كان وجوب ذي المقدّمة مشروطاً بشرط فوجوب المقدّمة لا بدّ أن يكون مشروطاً به.

وهذه الخصوصية منقوضة في المقام، لوضوح أنّ المصنّف رحمه الله جعل الوقت شرطاً لوجوب ذي المقدّمة، لأنّه ادّعى أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة لا يؤثر أثره فلا يأمر المولى بذي المقدّمة، وهذا يعني أنّه لا وجوب لذي المقدّمة قبل الوقت ممّا يعني أنّ الوقت شرط لوجوب ذي المقدّمة، في حين أنّ وجوب المقدّمة فعليّ قبل الوقت، بمعنى أنّ وجوبها مطلق وغير مشروط بالوقت.

والحاصل: أنّه بناءً على تحقيق المصنّف رحمه الله يكون وجوب ذي المقدّمة

(١) من خلال هذا الإشكال وجوابه يكتمل تحقيق المصنّف رحمه الله، ويتّضح ويتجلّى مراده.

مشروطاً بالوقت دون وجوب المقدمة، وهذا خلاف التبعية في الإطلاق والاشتراط.

قلت: لا نُسلم كون الوقت شرطاً للوجوب في ذي المقدمة بل هو شرط للواجب، فلا يتم الإشكال.

فإن كبرى التبعية في الإطلاق والاشتراط وإن كانت مُسلمة ومما لا نقاش فيها، إلا أن الصغرى ممنوعة، وهي كون وجوب ذي المقدمة مشروطاً. بمعنى أن وجوب المقدمة وإن كان تابعا لوجوب ذي المقدمة في الاشتراط والتقيد، ولكن الوقت ليس شرطاً لوجوب ذي المقدمة حتى يُقال بانفكاك التبعية، وإنما الوقت شرط للواجب في ذي المقدمة لا لنفس الوجوب فيكون كل من وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة مطلقاً من حيث الوقت، فتستقيم التبعية.

وقد يُقال^(١):

إذا لم يكن الوقت شرطاً للوجوب في ذي المقدمة بل للواجب لزم من ذلك أمران فاسدان:

الأول: أن القول بكون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب يعني لا بديةً تحصيل الوقت، إذ لا بد من تحصيل شروط الواجب، فكما أن الضوء يجب تحصيله لأنه من شروط الواجب فكذلك الوقت بناءً على كونه شرطاً للواجب، مع أن الوقت لا يقع تحت اختيار المكلف.

الثاني: أن القول بكون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب هو قول بفكرة

(١) هذا الإيراد متفرع على جواب الإيراد السابق.



الواجب المعلق التي ذكرها صاحب الفصول تدبّر ولم يرتضها المصنّف رحمه الله، فإنّ الواجب المعلق هو ما كان الوجوب فيه فعلياً وغير مشروط، ونفس الواجب مشروطاً بالوقت.

ولكن نقول:

أمّا الجواب عن الأمر الأوّل - أي وجوب تحصيل الوقت مع أنّه غير اختياريّ - فهو أنّ شروط الواجب على قسمين: قسم أخذ على نحو الفرض والتقدير فلا يجب تحصيله، ومنه الوقت، وقسم لم يؤخذ على نحو الفرض والتقدير فيجب تحصيله، ومنه الموضوع.

وأمّا الجواب عن الأمر الثاني فنقول فيه: لا نسلم أنّ كون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب يعني الالتزام بفكرة صاحب الفصول تدبّر، وذلك لأنّ افتراض كون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب لا يعني أنّ الوجوب فعليّ قبل الوقت، حتّى يكون ذلك التزاماً بفكرة الواجب المعلق.

وأمّا أنّ الوجوب لا يكون فعلياً قبل الوقت مع أنّ الوقت ليس شرطاً فيه فلاستحالة تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، واستحالة البعث نحو الفعل قبل حلول وقته، وهذا ما يحتاج إلى بيان، فنقول:

إذا قلت مثلاً: «كسر زيد الزجاجة» فلاجل أن يمكن الكسر ويوجد في الخارج لابدّ من رفع الموانع، فإذا ارتفعت الموانع خارجاً أمكن أن يقع الكسر في الخارج بأن كانت الزجاجة أمام زيد ولم يحلّ بينه وبينها حائل يمنعه من كسرها، وإذا أمكن كسر الزجاجة فلازم ذلك إمكان الانفعال - الانكسار - من نفس الزجاجة، فإذا أمكن الكسر أمكن الانكسار، وأمّا إذا

لم يمكن الانكسار فلا يمكن الكسر، لوضوح أن الزجاجة إذا كانت محصنة عن الانكسار فلا يمكن أن يتحقق الكسر من الفاعل.

ومن هنا نقول: إنَّ الكسر والانكسار متلازمان إمكاناً، فيمكنان معاً ويستحيلان معاً، وهكذا هما متلازمان في الوجود الخارجي، فإذا تحقق فعل الكسر خارجاً، فلا بدّ أن يتحقق انفعالاً من قبل الزجاجة يكون ملازماً للكسر، فلا بدّ من فعلٍ من قبل الفاعل وانفعالٍ من قبل القابل، وهكذا العكس، فلا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر.

والحاصل: أنَّ الكسر والانكسار -وأمثالهما- أمران متلازمان^(١) إمكاناً واستحالةً، وجوداً وعدماً، وهذا في غاية الوضوح.

هذا في الأفعال التكوينية، والأمر كذلك في الأفعال الجعلية التشريعية، ففي محلّ كلامنا الأمر يعني البعث، والنهي يعني الزجر، والبعث من المولى لا بدّ له من انبعاث من المكلف، والنهي منه لا بدّ له من انزجار من المكلف، فلا يمكن للمولى أن يبعث ما لم يمكن الانبعاث من المكلف، لأنّ البعث من المولى والانبعاث من العبد من قبيل الكسر والانكسار متلازمان إمكاناً ووجوداً.

إذا عرفت هذا: يتّضح ما قلناه من عدم فعلية الوجوب قبل الوقت، لأنّ الوقت ولو لم يكن شرطاً للوجوب إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ الوجوب فعليّ قبل

(١) بل يمكن أن يُقال إنها ليسا شيئين متغيرين متلازمين، وإنّما هما شيء واحد، ومن هنا لا يمكنك أن تُشير إلى فعل وتقول هذا كسرٌ، وتشير إلى آخر وتقول هذا انكسارٌ، وإنّما الموجود خارجاً شيءٌ واحدٌ، نعم هذا الشيء الواحد بالنسبة إلى الفاعل يكون كسراً وبالنسبة إلى القابل يكون انكساراً، فالمقام نظير الوجود والإيجاد المتحدّين وجوداً والمختلفين اعتباراً.



الوقت، بل لا يمكن البعث نحو الفعل قبل الوقت فلا وجوبَ قبله، وذلك لاستحالة الانبعاث من قبل العبد قبل الوقت لعدم تحقق شرط المأمور به - وهو الوقت -، وإذا استحال الانبعاث من العبد استحال البعث من المولى، فيستحيل أن يأمر الشارع بالصوم ليلاً مع أن وقت الصوم والانبعاث عند طلوع الفجر.

ولأجل هذا كنّا نقول باستحالة الواجب المعلق، من ناحية استحالة تحقق فعلية للوجوب قبل زمان الواجب، لأنّه يعني تحقق البعث قبل الانبعاث، وتحلّف الانبعاث عن البعث، وهذا هو أساس الإشكال الثبوتي الذي تكرر ذكره - أيضاً - في إبطال المحاولة الثانية والثالثة المتقدمتين.

ومن هنا قلنا بإمكان أن يتقدّم وجوب المقدّمة على وقت الواجب، فيجب غسل الجنابة من الليل قبل دخول الفجر، وذلك لإمكان الانبعاث نحو المقدّمة والإتيان بالغسل من الليل، وإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث، فالمانع من البعث نحو المقدّمة مفقود فيكون وجوبها فعلياً، بخلاف وجوب الصوم فحيث إنّّه لم يمكن الانبعاث للصوم من الليل لم يمكن البعث، فلا وجوب للصوم قبل الوقت، لا لأجل أن الوقت شرط في وجوب الصوم حتّى يكون ذلك التزاماً بفكرة الواجب المعلق، وإنّما لوجود المانع وهو لزوم انفكاك البعث عن الانبعاث.

ويتفرّع على ذلك: فرعٌ فقهيٌّ وهو أنّه في المقدمات العباديّة كالطهارات الثلاث - الوضوء والغسل والتيمّم - إذا كانت مفوتة يمكن للمكلّف أن



يأتي بها بنية الوجوب، وذلك لأنّ وجوب المقدّمة فعليّ قبل حلول وقت الواجب، وإذا كان وجوب المقدّمة فعليّاً أمكن قصد وجوبها، فيمكن أن يأتي بغسل الجنابة من الليل بقصد الوجوب.

ومن جميع ما تقدّم اتّضح: أنّ نظريّة المصنّف رحمته ترتكز على أمور ثلاثة:

١. أنّ الوقت ليس شرطاً للوجوب.
 ٢. أنّ الوقت شرط للواجب، ولكن لا يجب تحصيله، لأنّه مأخوذ على نحو الفرض والتقدير.
 ٣. مع أنّ الوقت ليس شرطاً للوجوب، لكن لا وجوب فعليّاً قبل الوقت، لا لأجل أنّ الوقت شرط فيه وهو لم يتحقّق بعد، وإنّما لوجود المانع منه، وهو استحالة انفكاك البعث عن الانبعاث.
- هذه ركائز نظريّة المصنّف رحمته التي بها تنحلّ شبهة المقدّمات المفوّتة. والدليل على هذه النظريّة أمران:

١. أنّ هذه النظريّة على القواعد وموافقة للأصول، ومنسجمة مع الوجدان وطريقة كلّ عاقل مختار، فلا تحتاج إلى دليل خاصّ.
 ٢. بعد بطلان المحاولات السابقة لحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة، ينحصر الجواب عنها بهذه النظريّة، فالانحصار هو الدليل على صحّة هذه النظريّة.
- هذا كلّّه في الإشكال الأوّل على المقدّمات المفوّتة.
- النقطة الخامسة: «في دفع شبهة استحقاق العقاب»

وأما الإشكال الثاني فحاصله: أنّه لا مجال للالتزام باستحقاق العقاب لمن ترك المقدّمة المفوّتة قبل حلول وقت الواجب، فإنّ استحقاق العقاب:



إن كان على المقدّمة فيرد عليه أنّ المقدمات وجوبها غيري، وقد تقدّم في خصائص الوجوب الغيريّ أنّه لا عقاب ولا ثواب للوجوب الغيري مستقلاً عن عقاب و ثواب الواجب النفسي.

وإن كان على ذي المقدّمة فهو قبل حلول الوقت ليس فعليّ التكليف، فلا عقاب على تركه، لو ضوح أنّ العقاب إنّما يكون على مخالفة التكليف الفعليّ، وأمّا بعد حلول الوقت فلا عقاب -أيضاً-، لأنّه بترك المقدمات المفوّتة لا يكون المكلف قادراً على الواجب النفسي في وقته، ومع عدم القدرة يقبح العقاب.

وقبل الجواب عن هذا الإشكال لابدّ من مقدّمة، وهي: متى يتحقّق العصيان بحيث يستحقّ العاصي على فعله العقاب؟
والجواب أنّ العصيان يتحقّق بأحد أمرين:

١. مخالفة التكليف الفعليّ، كما لو كان وجوب الصلاة فعليّاً وترك المكلف الصلاة.

٢. تضييع المكلف ملاكات الشارع وأغراضه مع تماميّة المقتضي لها، بمعنى أنّ المقتضي للملاك وللغرض لو كان تامّاً وقد ضيّعه المكلف باختياره استحقّ العقاب، وإن لم يكن التكليف فعليّاً.

والسرّ في التعميم للأمر الثاني هو أنّ الملاك في استحقاق العقاب كما هو موجود في الأمر الأوّل -مخالفة التكليف الفعليّ- كذلك هو موجود في الأمر الثاني -تضييع المكلف أغراض الشارع-، وهذا الملاك هو صدق

عنوان «التمرد والطغيان» على المولى وخروجه عن رسم العبوديّة، وخلع زيّ الرقيّة، وهذا موجب لصدق عنوان «الظلم» للمولى، فيستحقّ الفاعل عليه العقاب.

إذا اتّضح هذا: يكون استحقاق العقاب عند ترك المقدمات المفوّتة على القاعدة، وذلك لأنّ المقتضي لوجوب ذي المقدّمة قبل الوقت يكون تامّاً، فإنّ المولى بعد إدراكه للمصلحة فيه وشوقه إلى وجوده من الغير يكون المقتضي للأمر به تامّاً، إلّا أنّ عدم وجوبه فعلاً إنّما يكون لأجل وجود المانع وهو عدم حلول وقته، فالمكلّف إذا ترك المقدّمة المفوّتة يكون بذلك قد ضيّع غرض المولى بعد تماميّة المقتضي له، فيستحقّ العقاب على ذلك لما قلناه في الأمر الثاني. وحاصل الجواب عن هذا الإشكال هو أنّ استحقاق العقاب لا ينحصر بكون التكليف فعليّاً، حتّى يُقال إنّ التكليف قبل الوقت ليس كذلك فلا استحقاق للعقاب، وإنّما يُستحقّ العقاب بأحد الأمرين المذكورين، والمستشكل حيث لم يلتفت إلى استحقاق العقاب بتضييع الغرض مع تماميّة المقتضي، وتوهم الانحصار بمخالفة التكليف الفعليّ أشكل بهذا الإشكال. إن قلت: إذا كان تضييع أغراض المولى مع تماميّة المقتضي لها يُعدّ ظلماً قبيحاً ويستحقّ فاعله عليه العقاب، فما بال الفقهاء أفتوا بجواز السفر في نهار شهر رمضان من دون ضرورة ولو لأجل الفرار من الصوم، وكذا أفتوا بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة للحجّ، مع أنّ تضييع الغرض فيهما واضح ولا غبار عليه؟! ولا غبار عليه؟!



قلت: ليس الأمر كذلك، وهناك فرق بين المقامين، فإنّ المثالين المذكورين في الإشكال ليسا من تضييع الأغراض، لعدم تماميّة مقتضي التكليف فيهما، وذلك لأنّه من تمام المقتضي للتكليف بالحجّ كونُ المكلف مستطيعاً، فمن دون حصول الاستطاعة لا يكون المقتضي تامّاً، لا أنّ المقتضي تامّ والمكلف قد ضيّع الملاك بعدم تحصيل الاستطاعة، وهكذا في مثال الصوم، فإنّه من تمام المقتضي أن يكون المكلف حاضراً في البلد غير مسافر، لا أنّ المقتضي تامّ والمكلف قد ضيّع الملاك بسفره.

فالمذكور في المثالين إنّما هو من قبيل رفع التكليف بإعدام موضوعه، وهو لا يُعدّ ظلماً وخروجاً عن زيّ العبوديّة، وليس من التمرّد الذي عليه المدار في استحقاق العقاب، كما لو كان الإنسان في بلده وأراد السفر ليؤدّي الصلاة قصرّاً، فلا يكون بذلك قد ضيّع على الشارع ملاك التمام.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٣٦: «باعتبار أنّ تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدّم»، تقدّم في خصائص الوجوب الغيريّ، فراجع الصفحة ٣٢٧ من المتن.

قوله رحمه الله ص ٣٣٧: «ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدمات، فإنّ العقل يحكم...»، هذا ما بيّناه بلسان: «قد يُقال ... لكن نقول»، من أنّ إشكال المقدمات المفوّتة لا يبتني على القول بالوجوب الشرعيّ للمقدمات، فإنّنا لو قطعنا النظر عن الوجوب الشرعيّ للمقدمات المفوّتة قبل زمان الواجب فالعقل حاكم بالاستقلال بوجوبها، فالإشكال على حاله.

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٩١.

قوله رحمه الله ص ٣٣٧: «لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين».

قد يُتوهم: تفرّع الإشكال من الجهة الثانية على ما في الجهة الأولى من الإشكال، باعتبار أنّ استحقاق العقاب فرع ثبوت الوجوب، لوضوح أنّ العقاب يترتب على ترك الواجب.

لكنّه توهّم فاسدٌ: لأنّ العقاب إنّما يكون على ترك الواجب النفسي، فسواء أوجبت المقدّمة أم لم تجب يكون إشكال استحقاق العقوبة وارداً، بخلاف الإشكال الأوّل فإنّ ورودّه متوقّف على ثبوت وجوب المقدّمة.

نعم ما يكون جواباً عن الإشكال الأوّل يكون بنفسه جواباً عن الإشكال الثاني، فقد عرفت أنّ المحاولات الثلاث تشترك في تقدّم زمان الوجوب وبالتالي يترتب استحقاق العقاب.

قوله رحمه الله ص ٣٣٧: «فكيف يُفرض الواجب التابع...»، هكذا في الطبعة، والأصحّ هو «الوجوب» لا «الواجب».

قوله رحمه الله ص ٣٣٧: «إمّا في خصوص الموقّعات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك»، قد عرفت أنّ الأوّل هو مسلك صاحب الفصول تذكّر، والثاني هو مسلك الشيخ الأنصاريّ تذكّر.

قوله رحمه الله ص ٣٣٨: «ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب»، هذا إشارة إلى المناقشة الثبوتية، وتفصيلها عند بيان الطريق الصحيح لدفع الإشكال.



قوله رحمته ص ٣٣٨: «فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل»، هذا إشارة إلى المناقشة الإثباتية وقد عرفت في الشرح.

قوله رحمته ص ٣٣٨: «ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلاً...»، هذا بيان لما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلت».

قوله رحمته ص ٣٣٨: «قبل زمان وجوب ذبيها»، هكذا في الطبعة، والصحيح أن تُحذف كلمة: «وجوب»، لوضوح أن المراد كون وجوب المقدمة متقدماً على زمان نفس الواجب، لا على زمان وجوبه، فإن هذا هو ما يُراد التفصي عنه، بل وجوبها مقارن لوجوبه.

قوله رحمته ص ٣٣٩: «غاية الأمر أن بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجج...»، هذا منه رحمته بيان لما ذكرناه بلسان «إن قلت ... قلت» من أن القيود على نحوين.

قوله رحمته ص ٣٣٩: «أن الوقت شرط للوجوب، لا للواجب»، الظاهر أن التعبير بـ«شرط للوجوب لا للواجب» في غير محله، فإن المراد في هذه المحاولة -على ما يبدو- هو أن الوقت وإن كان شرطاً متأخراً للوجوب، إلا أن هذا لا يعني أن نفس الواجب مطلق من ناحية الوقت، وإنما هو مشروط بالوقت -أيضاً- لكنه بنحو الشرط المقارن، لوضوح عدم صحة الإتيان بالواجب قبل الوقت، ألا ترى أن المكلف لا يمكنه أن يصوم قبل طلوع الفجر؟

والحاصل: أنّ الوقت - بناءً على هذه المحاولة - شرطٌ متأخّرٌ للوجوب، وشرطٌ مقارنٌ للواجب.

قوله رحمته ص ٣٤٠: «والذي أعتقد: أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها، فإنّ الصّحيح - كما أفاده شيخنا الإصفهانيّ رحمته - أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذيها»، هذا منه شروع في بيان الطريق الصّحيح لدفع الشبهة، وقد بدأ ببيان النقطة الأولى وأنّ مبنى الشبهة المذكورة وأساسها هو القول بالعلّية، وهو باطل، وقد صرّح بذلك بقوله: «وكلّ هذه الشبهة إنّما جاءت من هذا الفرض، وهو فرض معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، وهو فرض لا واقع له أبداً».

وأما النقطة الثانية فقد بيّنها بقوله ص ٣٤٠: «بيان عدم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها: أنّ الأمر في الحقيقة هو فعل الأمر...».

وأما النقطة الثالثة فقد أوضحها بقوله ص ٣٤٠: «هذا حال كلّ مأمور به، ومن جملته «مقدّمة الواجب» فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى...».

وأما النقطة الرابعة فقد شرحها بقوله ص ٣٤١: «إذا عرفت ذلك، فإنّك تعرف أنّه إذا فرض أنّ المقدّمة متقدّمة بالوجود الزمانيّ على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه...».

وأما النقطة الخامسة فقد بيّنها بقوله ص ٣٤٣: «هذا كلّ من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها، وأما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه...».



قوله رحمه الله ص ٣٤٠: «إِنَّ الصَّحِيحَ كَمَا أَفَادَهُ شَيْخُنَا الإِصْفَهَانِيُّ نَدُّهُ...»،
أخذ المصنّف رحمه الله مسلكه في دفع إشكال المقدّمات المفوّتة من شيخه المحقّق
الإِصْفَهَانِيِّ نَدُّهُ، فراجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٩.

قوله رحمه الله ص ٣٤٠: «أَنَّ وَجُوبَ الْمُقَدِّمَةِ لَيْسَ مَعْلُولاً لَوْ جُوبَ ذِيهَا وَلَا
مُتَرَشِّحاً مِنْهُ»، المنفِيّ هنا هو الترشّح بمعنى العلّية لا مطلق الترشّح ولو كان
بمعنى التوصل، لأنّه يلتزم به كما تقدّم، وهو المعنى الرابع من معاني التبعيّة.
قوله رحمه الله ص ٣٤٠: «وإن كان الحقّ - وسياي - عدم وجوبها مطلقاً»، أي
سواء أكانت مفوّتة أم كانت غير مفوّتة.

قوله رحمه الله ص ٣٤١: «وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذٍ»، هكذا
في الطبعة، والصّحيح «حاصلاً» كما لا يخفى.

قوله رحمه الله ص ٣٤١: «ولا تستغرب ذلك، فإنّ هذا أمر مطّرد حتّى
بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنّه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى
مقدّماته تبعاً...»، هذا منه رحمه الله تقريبٌ للمقام إلى الأذهان بقياسه على
الإرادة التكوينيّة للبشر.

قوله رحمه الله ص ٣٤٢: «مع أنّ ذي المقدّمة لم يحنّ وقته بعد»، هكذا في
الطبعة، والصّحيح «ذا المقدّمة» كما هو واضح.

قوله رحمه الله ص ٣٤٢: «إنّ الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب
بمعنى أنّه دخيل في مصلحة الأمر - كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ -
وإن كان دخيلاً في مصلحة المأمور به»، هذا منه تصريح بكون الوقت ليس

شرطاً للوجوب، وقد مثل لشرط الوجوب بالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وإنّما الوقت شرط للمأمور به - الواجب -.

قوله رحمه الله ص ٣٤٢: «فلا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجوب»، هكذا في الطبعة، والصحيح: «مفروض الوجود» كما لا يخفى.

قوله رحمه الله ص ٣٤٢: «ولكنّه لا يتحقّق البعث قبله، فلا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه»، الغرض من ذلك دفع توهم لزوم تحصيل الوقت، طالما كان شرطاً للواجب.

قوله رحمه الله ص ٣٤٣: «أمّا عدم تحقّق وجوب الوقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت»، هذا ما ذكرناه من التفريق بين الشوق إلى المطلوب النفسي وبين الشوق إلى مقدّماته، وبين رحمه الله بهذه العبارة عدم وصول الأوّل إلى مرتبة الإرادة الحتمية والوجوب الفعلي لوجود المانع، وأمّا الثاني وأنّه يصل إلى مرتبة الإرادة الحتمية والوجوب الفعلي لعدم وجود المانع فقد بيّنه بقوله: «وهذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث نحوها...».

قوله رحمه الله ص ٣٤٣: «فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنّما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط»، مراده عدم فعلية وجوب ذي المقدّمة، وغرضه دفع توهم كون الوجوب مشروطاً بالوقت وأنّه لم يتحقّق لفقد شرطه، بأنّ الوقت ليس شرطاً، وإنّما لم يتحقّق الوجوب لوجود المانع.

قوله رحمه الله ص ٣٤٣: «ويتفرّع على هذا فرع فقهيّ»، أي على فقد المانع من إيجاب المقدّمة فعلاً قبل زمان الواجب.



قوله رحمه الله ص ٣٤٤: «وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّ مثله لا يُعدّ ظلماً وخروجاً عن زيّ الرقيّة وتمرداً على المولى...»، هذا بيان لما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلت»، من التفريق بين تضييع الغرض وبين رفع موضوع التكليف.

المقدمة العبادية

تصدى المصنّف رحمه الله في البحث السابق لحلّ إشكال من الإشكالات المشار إليها عند بيان خصائص الوجوب الغيريّ، وهو إشكال «المقدمات المفوّتة»، وفي هذا البحث يتعرّض رحمه الله إلى حلّ إشكال آخر منها، وهو إشكال «المقدمات العبادية».

وقد صوّر إشكال المقدمات العبادية بتصويرٍ حاصله:

تقدّم في الأمر الثالث^(١) المعقود لبيان خصائص الوجوب الغيريّ أمران:

١. أنّ الوجوب الغيريّ لا يكون عباديّاً، وإنّما هو -دائماً- وجوب

توصليّ، وهذا ما تقدّم في الخاصية الثالثة من خصائص الوجوب الغيريّ.

٢. أنّ الوجوب الغيريّ ليس له ثواب مستقلّ في عرض الثواب على ذي

المقدمة، وهذا ما تقدّم في الخاصية الثانية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى دلّ الدليل الشرعيّ -بما لا يقبل الشكّ-

(١) وقد زلّ قلم المصنّف رحمه الله في هذا الموضع، فكتب «الثاني» بدلاً عن «الثالث».

على أنّ هناك من المقدمات ما لا يكون مقدّمةً إلّا إذا وقع على وجه عباديّ، ولا يكفي فيها إذا جيء به مجزّداً عن قصد الامتثال، وكذا ثبت - شرعاً - استحقاق الثواب عليه.

وهذه المقدمات منحصرة بالطهارات الثلاث «الوضوء والغسل والتميم»، فإنّ الوضوء - الذي هو مقدّمة للصلاة - إذا كان مأموراً به فهو مأمور به بالأمر الغيريّ، ومع ذلك دلّت الأدلّة على أنّه لا يصحّ إلّا إذا جيء به بقصد القربة، ودلّت - أيضاً - على استحقاق الثواب على فعله، وهكذا الغسل والتميم.

والإشكال هو: في كيفيّة التوفيق بين الأمرين المذكورين - وهما كون الوجوب الغيريّ لا يكون عباديّاً وكونه لا يُستحقّ عليه الثواب -، وبين ما دلّت عليه الأدلّة من كون تلك المقدمات عباديّة ويُسْتحقّ عليها الثواب.^(١) وحقيقة هذا الإشكال لا تكمن في التشكيك في دلالة الأدلّة، وأنّ الأدلّة هل دلّت على عباديّة الطهارات الثلاث وأنّ المكلف يستحقّ عليها الثواب أم لم تدلّ؟ فالمشكلة ليست في دلالة الأدلّة، إذ لا إشكال في دلالتها وهي أمر مفروغ عنه، بمعنى أنّ الإشكال - في الحقيقة - ليس في عباديّة تلك المقدمات، ولا في استحقاق الثواب عليها، فإنّ هذا ممّا لا يمكن رفع اليد عنه، لدلالة

(١) الإشكال من هاتين الجهتين مذكور في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٣٤٧ وص ٣٤٩، وفي



الأدلة الشرعية عليه،^(١) بل الإشكال في كيفية التوفيق والجمع بين ما دلّ عليه الدليل وبين اثنين من خصائص الوجوب الغيريّ المتقدمة.

هكذا صوّر الأصوليون المشكلة وقد شرّقوا وغرّبوا في محاولة حلّها. ولكنّ المصنّف رحمه الله يذهب إلى أنّ تصوير الإشكال بهذه الطريقة ليس صحيحاً، بل هناك تصوير آخر للإشكال هو الذي ينبغي أن يكون، وهو الذي لا بدّ من الجواب عنه.

وتصوير المصنّف رحمه الله يتّضح من خلال بيان النقاط التالية:

١. لا إشكال في توقّف الصلاة -مثلاً- على إحدى الطهارات الثلاث، وهذا أمر واضح وثابت بالضرورة.

٢. أنّ التوقّف المذكور في النقطة الأولى ليس على ذات الفعل بما هو، بل إنّ الصلاة -مثلاً- تتوقّف على الوضوء بما هو عبادة، ولا تتوقّف على نفس الغسلتين والمسحّتين وإن لم تقترن بقصد القربة، فالمقدمة حقيقة هي الوضوء العبادي، لا الوضوء كيفما اتفق.

٣. إذا كانت الصلاة تتوقّف على الوضوء العباديّ فحينئذٍ لا بدّ من افتراض عباديّة الوضوء قبل فرض تعلّق الوجوب الغيريّ به، لأنّ الذي هو مقدّمة للصلاة ليس الوضوء مطلقاً وإن لم يكن عبادة، وإنّما هو الوضوء

(١) جاء في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٣٤٧: «وينبغي التنبيه على أمرين: الأوّل: لا يُستبعد دعوى معلومية ترتّب الثواب على فعل الطهارات الثلاث شرعاً، فإنّ الأخبار في ذلك فوق حدّ الاستفاضة، وكأنّه ممّا لم يقع فيه الخلاف أيضاً ... المقدمات العباديّة التي يُشترط فيها نيّة القربة، كالطهارات الثلاث، فإنّها كما أطبقوا على كونها ممّا يترتّب عليها الثواب -كما هو منشأ الإشكال في الأمر الأوّل- كذلك أطبقوا على كونها عبادة مشروطة بقصد القربة».

العباديّ، فلا بدّ أن تتقرّر المقدّمة أولاً ثمّ يتعلّق الوجوب الغيريّ بتمامها، ففي مثال نصب السُّلّم الذي يكون مقدّمة للكون على السطح الواجب، يتعلّق الوجوب الغيريّ بتمام نصب السُّلّم لا ببعضه، وفي المقام حيث إنّ عباديّة الوضوء جزء من المقدّمة التي تتوقّف عليها الصلاة الواجبة، فلا بدّ أن يتّصف الوضوء بالعباديّة ثمّ يتعلّق به الوجوب الغيريّ، ومن هنا تكون عباديّة الوضوء سابقةً على تعلّق الوجوب الغيريّ به.

ويتّضح من خلال هذه النقاط: أنّ عباديّة الوضوء -مثلاً- لم تنشأ من قبل الأمر الغيريّ، بل لا بدّ أن تكون موجودة قبل تعلّق الأمر الغيريّ به، فلا يصحّ أن يُقال: إنّ عباديّة الوضوء لا تتلائم مع كون وجوب المقدّمة توصليّاً، لأنّ عباديّته لم تأت من نفس الوجوب الغيريّ ليُقال إنّّه لا يكون إلّا توصليّاً لا عباديّاً.

بل العباديّة لا بدّ أن تكون قبل تعلّق الوجوب الغيريّ به، لذا يكون فاعله مستحقّاً للثواب ولا إشكال في ذلك.^(١)

وهكذا يتّضح: بطلان تصوير الإشكال بالتصوير المتقدّم، إذ ليس الإشكال في عدم ملائمة العباديّة واستحقاق الثواب لخصائص الوجوب الغيريّ، لأنّ هذا التصوير مبنيّ على تحيّل أنّ عباديّة الوضوء حصلت بعد تعلّق الوجوب الغيريّ بالوضوء، فأشكل الأمر في كيفيّة التوفيق بين ما تقدّم من خصائص الوجوب الغيريّ، وبين هذه الأدلّة الدالّة على عباديّة

(١) وبذلك أجاب المحقّق الخراسانيّ نكتة في الكفاية: ص ١١١.



الطهارات الثلاث، ولكنك عرفت - مما تقدّم - أنّ عباديّة الوضوء حاصلة قبل تعلّق الوجوب الغيريّ به، فلا بدّ أن توجد عباديّة الوضوء أولاً ثمّ يتعلّق به الوجوب الغيريّ، فعباديّة الوضوء ليست مكتسبة من الوجوب الغيريّ حتّى يشكل بأنّ الوجوب الغيريّ لا يكون عباديّاً.

وإنّما الإشكال في شيء آخر، وهو: أنّه إذا فرض أنّ عباديّة الوضوء سابقة على تعلّق الأمر الغيريّ بالمقدّمة فهي تحتاج إلى أمر يتعلّق بالوضوء، حتّى يتحقّق بقصد امتثاله قصد القربة، فما هو ذلك الأمر المصحّح للعباديّة؟ ونحن إذا فتشنا لا نجد موجباً لعباديّة الوضوء إلّا الأمر الغيريّ المقدّميّ، إذ لا أمر في البين إلّا الأمر الغيريّ، فإن كان هو المصحّح لعباديّة الوضوء - والمفروض أنّ الأمر الغيريّ متأخّر عن فرض عباديّة الوضوء، لأنّه إنّما تعلّق به بما هو عبادة - لزم الخلف أو الدور وكلاهما محال، وهذا الإشكال سابق على إشكال عدم الملازمة بين الأمرين، وهو الأولى بالعناية والإجابة، وبذلك يتّضح عدم صحّة التصوير المعروف.^(١)

(١) وقد تابع المصنّف رحمه الله المحقّق النائيّ نكت في ردّ جواب الكفاية، وفي تصويره للإشكال، قال في أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٥٤-٢٥٥: «لا إشكال في أنّ الطّهارات الثلاث بما أنّها عبادة أُخذت مقدّمة للصلاة - مثلاً - وليس حالها حال بقية المقدّمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة سواء أتى بها عبادة أم لا، فلا إشكال في توقّف الأمر الغيريّ على عباديتها، وحيث إنّ العبادة تحتاج إلى وجود الأمر، فإنّما أن يكون الموجب لها تعلّق الأمر الغيريّ بها فيلزم الدور، أو يكون الموجب لها تعلّق الأمر النفسيّ بأنفسها في حدّ ذاتها، وهو أيضاً باطل لأنّه ... ومنه ظهر أنّ ما أجاب به صاحب الكفاية نكت عن الاكتفاء بالأمر الغيريّ في الصحّة، من أنّ الأمر الغيريّ لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة، فيتحقّق قصد الأمر النفسيّ أيضاً ضمناً فاسدٌ، فإنّ قصد الأمر النفسيّ على الفرض مقوّم للمقدّمة، فكيف يصحّ قصد الأمر الغيريّ بدونه، وإلّا فلا بدّ من الالتزام بصحّة صلاة الظهر والصوم في فرض قصد أمر العصر والاعتكاف - مثلاً - وهو واضح البطلان».

وأما بيان الدور أو الخُلف فحاصله أن هنا مقدّمتين أو توقّفين:

١. أن تعلق الأمر الغيريّ بالوضوء يتوقّف على كون الوضوء عبادةً، لما تقدّم من أن المقدّمة لابدّ أن تكون متقرّرة قبل عروض الوجوب الغيريّ عليها.

٢. وكون الوضوء عبادةً يتوقّف على تعلق الأمر الغيريّ بالوضوء، لأننا فرضنا أن المصحّح لعباديّة الوضوء ينحصر بالأمر الغيريّ، وهكذا تتوقّف عباديّة الوضوء على تعلق الوجوب الغيريّ به، وقد كان تعلق الوجوب الغيريّ متوقّفاً على عباديّة الوضوء، فيلزم الدور وتوقّف الشيء على نفسه. ويلزم الخُلف أيضاً، لأنّ ما فرضناه متقدّماً على عباديّة الوضوء - وهو الأمر الغيريّ - باعتبار كونه مصحّحاً لها، صار متأخراً عنها، لأنّه يتعلّق بالوضوء العباديّ.

أو قل: ما فرضناه متأخراً عن تعلق الأمر الغيريّ - وهو عباديّة الوضوء - باعتبار أن عباديّة الوضوء ناشئة من الوجوب الغيريّ، صار متقدّماً عليه، ضرورة أن المقدّمة متقرّرة قبل تعلق الأمر الغيريّ بها.

هذا هو الإشكال، فما هو السبيل إلى دفعه؟

والجواب عن هذا الإشكال: بوجوه كثيرة، وأحسنها فيما يرى المصنّف رحمه الله

ما نبينه في ضمن النقاط الآتية:

١. أن يُبنى على وجوب المقدّمة شرعاً، بمعنى أن مقدّمة الواجب واجبة.

٢. أن يُبنى على أن عباديّة كلّ عبادة إنّما تتحقّق بقصد امتثال الأمر المتعلّق

بها لا بشيء آخر، بمعنى أن عباديّة العبادة تتوقّف على وجود أمر بها.



٣. الالتزام بأن الطهارات الثلاث أفعال مستحبة شرعاً في نفسها، أي بقطع النظر عن غاياتها، فالوضوء مستحب في نفسه، بقطع النظر عن وجوب الصلاة، وسواء أراد المكلف أن يصلي به أم لم يُرد، فالطهارات الثلاث مأمور بها بالأمر الاستحبابي النفسي.

٤. الالتزام بأن الاستحباب والوجوب ليسا وجودين متباينين متضادين، بل هما مرتبتان لشيء واحد وهو الطلب، فالطلب في أول مراتبه استحباب وفي أعلى مراتبه وجوب، وتمتاز مرتبة الاستحباب عن مرتبة الوجوب بأنها مرتبة ضعيفة من الطلب فيجوز فيها ترك الفعل المطلوب، وأمّا مرتبة الوجوب فهي مرتبة شديدة من الطلب فلا يجوز فيها ترك الفعل المطلوب، فالعلاقة بين الوجوب والاستحباب هي علاقة اختلاف المراتب في الشدة والضعف، كما في مراتب السواد ومراتب البياض وغيرهما، فالسواد لون واحد لكنه يختلف من حيث الشدة والضعف.

ومن هنا: إذا تحقق الوجوب بعد الاستحباب لا ينعدم الاستحباب بذلك، بل يشتد وجوده، فالوجوب استمرار واشتداد لوجود الاستحباب، كاشتداد البياض والسواد، من مرتبة إلى مرتبة أخرى أشد.

إذا عرفت هذه الأمور: فالجواب عن إشكال الدور هو أننا لا نسلّم التوقّف الثاني، وهو توقّف عبادية الوضوء -مثلاً- على تعلّق الوجوب الغيريّ به، وذلك لوجود أمر آخر غير الأمر الغيريّ هو المصحح لعبادية الوضوء، وهو الأمر النفسي الاستحبابي الثابت في مرتبة سابقة على تعلّق

الوجوب الغيريّ بالوضوء، فإنّ الوضوء - وغيره من الطهارات الثلاث - مأمور به على نحو الاستحباب - كما ذكرنا في النقطة الثالثة -، وهذا الأمر الاستحبابيّ ليس متعلّقاً بالوضوء بما هو مقدّمة، وإنّما متعلّق به بما هو هو. ^(١) إن قلت: إذا قلنا بأنّ الوضوء مستحبّ في نفسه، فكيف يكون واجباً

بالوجوب الغيريّ المقدّم؟ أليس هذا من اجتماع الضدّين المحال؟ قلت: اتّضح دفع هذا التوهّم ممّا ذكرناه في النقطة الرابعة من أنّ الوجوب والاستحباب ليسا متضادّين، بل هما مرتبتان لوجود واحد، فالوجوب مرتبة شديدة للاستحباب، فإذا تعلّق الوجوب الغيريّ بما هو مستحبّ في نفسه اندكّ الاستحباب في الوجوب.

وبذلك لا يزول الاستحباب النفسيّ، بل يبقى موجوداً لكن لا بحدّه - أي جواز الترك -، لأنّ معنى الاندكّاك هو صيرورة الأمرين أمراً واحداً مع الحفاظ على خصوصيّات كلّ منهما إلّا الخصوصيّات المتنافية، التي منها «جواز الترك» في الاستحباب، فالاستحباب موجود في الوجوب لكن لا بحدّه وهو: «جواز الترك»، لوضوح أنّه واجب غيريّ فلا يجوز تركه، وأمّا كون الوضوء عبادة فهو باقٍ على حاله، لأنّه ليس خصوصيّة منافية للوجوب. ^(٢)

(١) هذا هو الجواب الذي ذكره السيّد الخوئيّ تَحَقُّقاً في تعليقه على الأجود: ج ١ ص ٢٥٥-٢٥٦، وفي المحاضرات: ج ٤٤م ص ٢٣٦-٢٣٩.

(٢) هذا الجواب عن الإشكال المذكور في التعليقة على الأجود: ج ١ ص ٢٥٦، وفي المحاضرات: ج ٤٤م ص ٢٣٧-٢٣٨.

والحاصل أننا نسلّم التوقّف الأوّل المذكور في تقريب الإشكال، وهو أنّ تعلّق الأمر الغيريّ بالوضوء يتوقّف على كون الوضوء عبادةً، ولكن نمنع التوقّف الثاني، وهو كون الوضوء عبادةً يتوقّف على تعلّق الأمر الغيريّ به، إذ ليست عباديّة الوضوء متأتية من قبل الأمر الغيريّ، لأنها متأتية من قبل الأمر النفسي الاستحبابي، فلا يلزم إشكال الدور.

ثمّ يقول المصنّف رحمه الله: إنّ هذا الجواب وإن كان حسناً -بناءً على المباني المتقدمة- ولكنه غير كافٍ بهذا المقدار من البيان ويحتاج إلى تكميم، والسرّ في ذلك:

أنّ الذي فرغنا منه هو أنّ المصحّح لعباديّة المقدمة العباديّة هو الأمر الاستحبابي النفسي السابق على تعلّق الأمر الغيريّ بالمقدمة، فلا بدّ أن يقصد المكلف الاستحباب النفسي كلّما أراد الإتيان بالمقدمة، فإذا أراد أن يتوضّأ للصلاة -مثلاً- فلا بدّ أن يقصد الاستحباب النفسي للوضوء حتّى يتّصف الوضوء بالعباديّة، ويقع مقدّمة للصلاة، لأنّ مقدّمة الصلاة هي الوضوء العبادي.

ولكنّ هذه اللابديّة -لابديّة قصد الأمر الاستحبابي كلّما أراد الإتيان بالمقدمة- لا مجال للالتزام بها، لأنها تصطدم بإجماع الفقهاء القائم على عدم لزوم قصد امتثال الأمر النفسي الاستحبابي، وبالتزامهم بصحّة المقدمة -بلا شك- إذا جاء بها بقصد امتثال الأمر الغيريّ.

بل أكثر من هذا، فإنّ بعض الفقهاء قالوا بلزوم قصد امتثال الأمر

الغيريّ بعد دخول الوقت -وقت الواجب المشروط-، ولا يُكتفى بقصد الاستحباب، ممّا يعني أنّه ليس المصحّح للعباديّة هو الأمر الاستحبابيّ، لأنّه لو كان المصحّح لعباديّة العبادة هو الأمر الاستحبابيّ النفسيّ لكان اللازم قصده -ولو بعد دخول الوقت- لا قصد امتثال الأمر الغيريّ.

ومن هنا كان هذا الجواب ناقصاً فلا بدّ من تكميمه.

وقد تصدّى المصنّف رحمه الله لهذا التتميم، وبيانه: أنّ المجيب بهذا الجواب والذي يقول بأنّ المصحّح لعباديّة المقدّمة هو الأمر الاستحبابيّ النفسيّ لا يقصد من ذلك أنّ الأمر الغيريّ يتعلّق بالطهارة المأمور بها بالأمر الاستحبابيّ، لما تقدّم من أنّ الاستحباب النفسيّ مندكٌّ وفانٍ في الوجوب الغيريّ، فلا بقاء للاستحباب بحده بعد مجيء الأمر الغيريّ.

فلا يلزم ما ذكرتموه من لابيديّة قصد الأمر الاستحبابيّ، حتّى يكون جوابه غير ملائمٍ لإجماع الفقهاء، وإفتاء بعضهم بلزوم قصد امتثال الأمر الغيريّ، بعد دخول الوقت.

بل مقصود المجيب أنّه لما كان الأمر الغيريّ لا تتأتّى منه العباديّة، لأنّ العباديّة لا بدّ أن تكون سابقة على الأمر الغيريّ، ولما لم يكن لدينا شيء متقدّم يمكن أن يصحّح العباديّة إلّا الأمر الاستحبابيّ، فلا بدّ أن تكون العباديّة ناشئة من هذا الأمر الاستحبابيّ، وبذلك تكون الطهارة عبادةً قبل تعلّق الأمر الغيريّ بها.



ولكنّ هذا لا يعني أنّه بزوال الاستحباب بحده -أي جواز الترك-،
واندكاكه في الوجوب الغيريّ تزول العباديّة الناشئة منه، لوضوح أنّ المناط
في العباديّة والمقوم لها ليس هو جواز الترك، فإنّها ليست متقومة بجواز الترك،
ولذا تكون العباديّة محفوظة في الصلاة المستحبة إذا تعلّق بها النذر -مثلاً-،
مما يعني أنّ جواز الترك ليس هو المقوم للعباديّة في الصلاة المستحبة التي
صارت واجبة بالنذر، وإنّما العباديّة متقومة بمطلوبيّة الفعل ومحبوبيّة الذاتيّة
للمولى ورجحانه النفسيّ، وهذه المطلوبيّة وهذا الرجحان باقيان بعد تعلّق
الوجوب الغيريّ، وحينئذٍ لا تنتفي العباديّة بانتفاء جواز الترك عند اندكاك
الاستحباب بالوجوب الغيريّ.

وحينئذٍ نقول: بعد تعلّق الأمر الغيريّ بالطهارة بها هي عبادة، وبعد
اندكاك الاستحباب فيه، لا يبقى سوى الأمر الغيريّ صالحاً لقصده، ويكون
بذلك أمراً عبادياً، لكنّ عباديّته لم تأت من كونه أمراً غيرياً حتّى يُقال إنّ
الأمر الغيريّ توصليّ ولا يكون عبادياً.

بل هي متأّية من كونه امتداداً لتلك المطلوبيّة النفسيّة والرجحان الذاتيّ
الذي حصل من جهة الأمر الاستحبابيّ السابق المندك، حيث إنّ الوجوب
الغيريّ يكون استمراراً لتلك المحبوبيّة الذاتيّة الحاصلة بالأمر الاستحبابيّ
فيكون المكلف بقصده للأمر الغيريّ قد قصد القرية، وبذلك يكون الواجب
الغيريّ عبادياً لكنّ عباديّته بالعرض، وليست عباديّة ذاتيّة، فهي لم تجئ من
جهة نفس كونه أمراً غيرياً.

ومن هنا لا يصحّ قصد الأمر الاستحبابيّ بعد دخول وقت الصلاة - مثلاً -، بل لابدّ من قصد امتثال الأمر الغيريّ، لعدم وجود الأمر الاستحبابيّ بعد الوقت حتّى يصحّ قصده، وبذلك ينسجم مع ما التزم به بعض الفقهاء المشار إليه سابقاً.

بعبارة أخرى: معنى كون الأمر الغيريّ لا يصلح للعبادة هو أنّه لا يقتضي العبادة ولا يقتضي عدمها، فهو في الوقت الذي لا يقتضي العبادة هو لا ينافيها ولا يطردها، فلو وُجد ما يقتضي العبادة - غير الأمر الغيريّ - أمكن أن يجتمع الأمر الغيريّ معها، ولا مانع من ذلك، والمقام من هذا القبيل.

وقد تسأل وتقول: قد انتهى المجيب إلى أنّ الإتيان بالطهارة لا يصحّ أن يكون بقصد الاستحباب، لاندكاه في الأمر الغيريّ، بل لابدّ أن يكون بقصد امتثال الأمر الغيريّ.

ولكنّ هذا الكلام ينبغي أن لا يكون صحيحاً، لأنّ الأمر الغيريّ لم يتعلّق بذات الطهارة مجرّدة حتّى يؤتّى بها بقصد امتثال الأمر الغيريّ، بل الأمر الغيريّ تعلّق بالطهارة بما هي عبادة، لا بما هي هي، فليس لنا - في الحقيقة - أمر تعلّق بذات الطهارة حتّى يصحّ قصده، فلا يتمّ الجواب السابق، لأنّه يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

فنجيب عن ذلك: بأنّ الجواب عن هذا السؤال قد اتّضح ممّا تقدّم، لما ذكرناه من أنّ أصل جواب المجيب كان مبنيّاً على ثبوت الاستحباب النفسيّ



للطهارات الثلاث، وأن هذا الاستحباب اندك في الأمر الغيري، فالمقربة محفوظة بعد الاندك، وحينئذ إذا جاء المكلف بالطهارة بقصد امتثال الأمر الغيري، يكون بذلك متقرباً لانقلاب الأمر الغيري إلى تعبدي - كما تقدم -، وبذلك تتحقق مقدمة الواجب وما هو شرط للواجب.

ولك أن تقول: نُسلم أنه ليس لنا أمر تعلق بذات الطهارة، ولكن أليس الغرض هو تحقيق وإيجاد الوضوء العبادي؟ والوضوء العبادي يتحقق بأن يتوضأ المكلف بقصد امتثال الأمر الغيري الذي تحوّل إلى أمر عبادي بواسطة اندك الاستحباب فيه وبقاء المحبوبة الذاتية.

إلى هنا انتهى المصنّف رحمه الله من الجواب الأوّل عن مشكلة المقدمة العبادية الذي عبّر عنه بأنه أحسن الأجوبة، ثم بعد ذلك يناقش هذا الجواب بهدم بعض المباني التي بُني عليها، ثم تصل النوبة إلى جوابه هو رحمه الله عن الإشكال بواسطة طرح أطروحة جديدة تصحّح عبادية الطهارات الثلاث.

أمّا مناقشة المصنّف رحمه الله لهذا الجواب:

فقد عرفت أنّ هذا الجواب مبنيّ على أربع نقاط تقدّمت، وهي:

١. القول بوجوب المقدمة.

٢. القول بأنّ تحقّق كلّ عبادة منوط بقصد امتثال الأمر بها.

٣. القول باستحباب الطهارات الثلاث في نفسها.

٤. القول بأنّ الاستحباب والوجوب مرتبتان لوجود واحد لا وجودان

متضادّان، والمصنّف رحمه الله الآن يناقش في النقطة الأولى والثانية منها.

أما النقاش في النقطة الأولى فهو أننا لا نقول بوجوب المقدمة شرعاً، وسيأتي في بحث أصل المسألة ذكر الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب، فيبطل هذا الجواب ببطلان أولى مقدماته.

وأما النقاش في النقطة الثانية فهو أننا لا نقول بأن تحقق القربة يتوقف على وجود أمر يُقصد، وذلك لأنّ عباديّة العباد كما تتحقق بقصد امتثال الأمر المتعلّق بها، كذلك تتحقق بارتباط الفعل بالمولى وإضافته إليه، والإتيان بالفعل لأجل التقرب به إليه.

نعم العبادات أمور توقفيّة لا يمكن إحراز ما يكون منها مرضياً عند الله ﷻ إلا بتعليم منه تعالى، وإلا فليس للعبد أن يتقرب بكلّ فعل، بل لابدّ من إحراز محبوبيّة الفعل عند الشارع، وإلا كان تشريعاً محرّماً، فإذا كان الفعل حسناً ذاتاً ومحبوباً للمولى كفى في التقرب به وفي عباديّته إضافته إلى الله ﷻ ونسبته إليه، بحيث يأتي به العبد متقرباً به إليه تعالى، ولا تتوقف عباديّته على وجود أمر فعليّ بالفعل ليقصده المكلف.

ولأجل هذا التزم المحقق صاحب الكفاية رحمته (١) بأنّه يكفي في عباديّة العبادة حسنّها الذاتيّ ومحبوبيّتها الذاتيّة للمولى، حتّى لو لم تكن مأموراً بها. لأجل وجود مانع من الأمر بها.

وعليه فلا تنحصر عباديّة العبادة بقصد امتثال الأمر المتعلّق بها، بل يمكن أن تتحقّق العباديّة بارتباط الفعل بالمولى وإضافته إليه، وبذلك تبطل النقطة الثانية.

(١) قال رحمته في بحث الضدّ ص ١٣٤: «أنّه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبيّة للمولى، كي يصحّ أن يُتقرب به منه، كما لا يخفى».



هذا ما ذكره المصنّف رحمه الله في مقام المناقشة لهذا الجواب.

ونحن نُضيف إليه المناقشة في النقطة الثالثة والرابعة أيضاً:

أما النقاش في النقطة الثالثة فلا نُسلم استحباب الطهارات الثلاث، فإنّ الوضوء ليس مُستحبّاً في نفسه - كما لعله المشهور ^(١) -، بل إنّها يُستحبّ لأجل غاياته المستحبة، ولو كانت الغاية هي الكون على الطهارة، فحتّى ما يُقال من استحباب الوضوء لأجل الكون على الطهارة، فهو لا يعني الاستحباب النفسي للوضوء بل هو مستحبّ لأجل استحباب غايته وهي الكون على الطهارة.

ولو سلّمنا الاستحباب النفسي في الوضوء باعتبار وجود بعض الروايات ^(٢) التي قد يُستفاد منها ذلك فلا نُسلمه في الغسل والتميم ^(٣)، وقد تقدّم أنّ إشكال المقدمة العبادية يشمل الطهارات الثلاث وليس خاصّاً بالوضوء.

(١) وإنّما التزم به السيّد الخوئي رحمه الله تبعاً لصاحب العروة رحمه الله، قال في كتاب الطهارة: ج ٣ ص ٥١٣: «والصحيح أنّ الوضوء مستحبّ في نفسه وفقاً للماثن رحمه الله»، وراجع كذلك مصباح المنهاج: ج ٣ ص ٢٠٠.

(٢) راجع الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ٥، والباب ٨، الحديث ٣، والحديث ٨، والحديث ١٠، والباب ١١، الحديث ٢، وغيرها.

(٣) حتّى أنّ السيّد الخوئي رحمه الله القائل بالاستحباب النفسي في الوضوء أنكره في الغسل والتميم، قال رحمه الله في كتاب الطهارة: ج ٩ ص ٣٣٢: «أنّ الغسل عبادة والعبادات توقيفية يحتاج فيها إلى دلالة الدليل، ولم يدلّنا دليل على أنّ الغسل في كلّ زمان شريف أو في كلّ زمان أرادته المكلف فهو عبادة وتطهر، وإن قلنا إنّ الطهارة هي نفس الأفعال بالاعتبار الشرعيّ لا أنّها مسببة عنها، نعم ثبت هذا الاعتبار في الوضوء ولم يثبت في الغسل في كلّ زمان»، راجع كذلك ج ١٠ ص ٢٠٤.

وأما النقاش في النقطة الرابعة فهو أننا لا نُسلم أن الوجوب والاستحباب مرتبتان لوجود واحد، بل هما ضدّان لا يجتمعان في فعل واحد، فإنّهما أمران بسيطان، لوضوح أنّ كلّاً من الوجوب والاستحباب مجرّد اعتبار للفعل في عهدة المكلف، فليس مرتبتين لوجود واحد.

وبذلك يبطل الجواب الذي نقله المصنّف رحمه الله وعبر عنه بأحسن الأجوبة. وأما جواب المصنّف رحمه الله عن هذه المشكلة: فهو يتوقّف على بيان نقطتين: الأولى: أنّ الإتيان بالمقدّمة والتشاغل بها يُعدّ عرفاً شروعيّاً في امثال ذي المقدّمة - الواجب النفسي -، وذلك لوضوح أنّ الأمر النفسيّ الداعي إلى الإتيان بذی المقدّمة يدعو - أيضاً - إلى الإتيان بالمقدّمة، لكن بحكم العقل، وهو معنى اللاّبدية العقلية المتقدّمة.

فإذا أمر المولى عبده بطبخ اللحم - مثلاً -، وشرع العبد بمقدّمات هذا الأمر المطلوب منه، كما لو ذهب إلى السوق لشراء اللحم، فإنّ العرف يرى أنّ هذا العبد بدأ وشرع في امثال الأمر النفسيّ، وهذه قضية واضحة ومُدركة بالوجدان.

الثانية: أنّه يكفي في تحقّق قصد القرية محبوبية الفعل للشارع والإتيان به متقرّباً به إليه، فيكفي إضافة الفعل المحبوب إليه تعالى في تحقّق قصد القرية، ولا يتوقّف قصد القرية على وجود أمر من الشارع، وهذا ما تقدّم من المصنّف رحمه الله في الردّ على النقطة الثانية من الجواب السابق.



إذا عرفت هاتين المقدمتين يكون الجواب عن مشكلة المقدمة العبادية واضحاً، فنقول: إذا جاء المكلف بالمقدمة عد ذلك شروعاً في الواجب النفسي -بمقتضى النقطة الأولى-، فإذا قصد بهذه المقدمة النسبة إليه تعالى، كانت تلك المقدمة مقدمة عبادية -بمقتضى النقطة الثانية-، فإن ذا المقدمة محبوبٌ باعتبار كونه أمراً عبادياً، والمقدمة شروع في هذا المحبوب، فتكون المقدمة محبوبةً أيضاً، ففعلها يُعدّ طاعةً وعبادةً له تعالى.

وبهذه الطريقة تُصحّح عبادية المقدمة، من دون حاجة إلى الالتزام بوجود المقدمة بالوجوب الغيري، أو الحاجة إلى الالتزام بالاستحباب النفسي.

وبذلك نُحلّ -أيضاً- مشكلة استحقاق الثواب على المقدمة، فإنّه على هذا الجواب تكون المقدمة عبادةً، والعبادة يُستحقّ عليها الثواب.

بل نقول: إنّ كلّ مقدمة -سواء أكانت عبادية كالوضوء، أم لم تكن عبادية كتطهير الثوب مقدمة للصلاة- يمكن أن تقع عبادةً ويُستحقّ عليها الثواب بواسطة الإضافة إليه تعالى وإن لم تكن مشروطاً فيها العبادية.

نعم هناك فرق بين المقدمة العبادية وبين المقدمة غير العبادية، وهو أنّ المقدمة العبادية لا تقع مقدمة إلاّ مع قصد القربة، بينما المقدمة غير العبادية يمكن أن تقع مقدمة ولو من دون قصد القربة.

ثمّ يؤيّد المصنّف رحمته جوابه هذا بما ورد من الثواب على بعض المقدمات، وينطلق -أيضاً- لحلّ مشكلة سابقة كان قد أجاب عنها -سابقاً- بجواب

فيه شيء من المجازية والتأويل، والآن - وفي ضوء هذا الجواب - يريد حلّها بلا حاجة لتلك المجازية والتأويل، والمشكلة السابقة هي ظهور بعض الروايات في ترتّب الثواب على بعض المقدّمات، كالمشي لزيارة المولى أبي عبد الله الحسين (عليه السلام)، والحلّ المتقدّم كان على أساس أنّ الثواب - في الحقيقة - على ذي المقدّمة - الزيارة -، وإنّما يُنسب الثواب إلى المقدّمات باعتبار أنّ المقدّمة هي السبب في حماسة العمل المقتضية لزيادة الثواب.

هذا هو الجواب السابق المشتمل على مجازية وتأويل واضحين، كما أنّه مبنيّ على وجوب مقدّمة الواجب، أمّا الآن فنجيب عن هذه المشكلة بالطريقة المتقدّمة، فنقول:

لا مانع من أن نلتزم بظواهر هذه الأدلّة وأنّ الثواب يثبت على نفس المقدّمة، باعتبار أنّ الإتيان بالمقدّمة يُعدّ شروعاً في ذي المقدّمة، فلذلك تكون المقدّمات عباداتٍ يستحقّ فاعلها الثواب.

فإن قلت: يرد على جواب المصنّف (رحمته) أنّ النقطة الأولى - كون الإتيان بالمقدّمة يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة - غير تامّة، فإنّ معنى ذلك أنّ الأمر بذي المقدّمة كما يدعو إلى ذي المقدّمة يدعو - أيضاً - إلى المقدّمة، فالأمر بالصلاة - مثلاً - كما يدعو إلى الصلاة يدعو إلى الوضوء أيضاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، لوضوح أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، في حين أنّ معنى كلامكم أنّ الأمر النفسيّ يدعو إلى المقدّمة كما يدعو إلى ذي المقدّمة.



نعم إنَّما يكون هذا الكلام تاماً إذا قلنا بترشُّح أمر غيريَّ على المقدمة من الأمر النفسي المتعلِّق بذي المقدمة، فيدعو الأمر إلى الإتيان بهما معاً، ولكنَّ المصنِّف رحمته منع هذا الترشُّح وبنى هذا الجواب على إنكار الوجوب الغيريَّ، فتعود مشكلة عبادية المقدمات المأمور بها بالأمر الغيريَّ!

قلت: يبدو أنَّ هذا المستشكل لم يفهم المراد من الجواب، فإنَّنا نُسَلِّم كبرويّاً أنَّ الأمر لا يدعو إلَّا إلى ما تعلِّق به، ولا نقول غير ذلك، فإنَّنا لا نقول بأنَّ نفس الأمر النفسي الداعي إلى ذي المقدمة يدعو إلى المقدمة، وإنَّما الداعي إلى المقدمة شيء آخر - غير نفس الوجوب النفسي - وهو العقل، فهو يدعو إلى الإتيان بالمقدمة لأجل التوصل إلى فعل ذي المقدمة.

وسياقي في بيان أصل المسألة أنَّه لا يلزم من حكم العقل هذا ثبوت وجوب شرعيّ يتعلَّق بالمقدمة، كما لا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها، وإنَّما المصحَّح لعبادية المقدمة هو نسبتها إلى الله عزَّ وجلَّ، وهو لا يعني أنَّ الوجوب النفسي قد تعلَّق بالمقدمة.

والحاصل: أنَّ أركان الجواب ثلاثة:

١. أنَّ الداعي إلى فعل المقدمة هو العقل لا الوجوب النفسي.
٢. أنَّ المصحَّح لعبادية المقدمة هو القصد إلى التقرب بها إليه تعالى لأجل محبوبيَّتها الذاتية.

٣. يكفي في صلاحية المقدمة للتقرب بها كونها شروعاً في امتثال العبادة النفسية.

فخلاصة الجواب: هي أنّ المصحح لعبادية المقدّمة ليس منحصراً في قصد امتثال أمرها ليرد الإشكال، بل المصحح هو قصد التقرب بها إلى المولى. وعليه: فإن كانت المقدّمة هي ذات الفعل - أي من دون قصد القربة، كما في تطهير الثوب مقدّمة للصلاة -، حكم العقل بلزوم الإتيان بها كيفما اتفق ولو مجردةً عن قصد التقرب، نعم لو قصد بها التقرب وجاء بها مضافةً إلى الله ﷻ صحّت ووقعت عبادةً واستحقّ عليها الثواب.

وإن كانت المقدّمة عبادةً - كالطهارة من الحدث - فالعقل يُلزم المكلف بالإتيان بها مقرونةً بقصد القربة، بأن يأتي بها مضافةً إليه تعالى، وهذا الشيء مقدور للمكلف من دون اعتماد على ثبوت الوجوب الغيريّ أو الاستحباب النفسي. وهكذا يتّضح أنّه ليس في عباديّة الطهارات إشكال من جهة من الجهات. بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٤٤: «ونحن نقول على الاختصار: إنّ من المتيقّن الذي لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشك من أحد...»، هذا تصوير المصنّف رحمه الله لإشكال المقدّمات العباديّة، وما قبله كان التصوير المعروف للإشكال. قوله رحمه الله ص ٣٤٤: «إنّ من المتيقّن الذي لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشك من أحد أنّ الصلاة...»، هذه النقطة الأولى من النقاط الثلاث التي يتألف منها تصوير المصنّف رحمه الله للإشكال.

وأما النقطة الثانية فقد أشار إليها بقوله ص ٣٤٥: «ولكن لا تتوقّف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها...».



وأما النقطة الثالثة فقد أشار إليها بقوله ص ٣٤٥: «وعليه، لابد أن يُفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلّق الأمر الغيريّ به...».

قوله رحمته ص ٣٤٥: «وهو حُلْفٌ محالٌّ، أو دورٌ على ما قيل»، القائل هو الشيخ الأنصاريّ رحمته في كتاب الطهارة: ج ٢ ص ٥٤، إلّا أن الذي يظهر من المصنّف رحمته التشكيك في إطلاق الدور عليه، ولعلّه من جهة أنّ التوقف الثاني غير ثابت حقيقةً، لأنّ تعلّق الأمر الغيريّ لا تتوقّف عليه عبادةً الوضوء، لإمكان أن يكون الوضوء عبادةً من دون حاجة إلى الأمر الغيريّ، بل هذا أمر نحن فرضناه، بخلاف الحُلْفِ فإنّه صحيح، لأنّه متوقّف على فرضٍ نحن فرضناه لا على الواقع، فتأمّل.

قوله رحمته ص ٣٤٦: «وهذا الاستحباب باقٍ حتّى بعد فرض الأمر الغيريّ، ولكن لا بحدّ الاستحباب الذي هو جواز الترك...»، هذا بيان لما ذكرناه بلسان «إن قلت ... قلت».

قوله رحمته ص ٣٤٧: «نعم يبقى أن يُقال: إنّ الأمر الغيريّ إنّما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة...»، هذا ما ذكرناه بلسان «وقد تسأل وتقول»، وقد أجاب عنه بقوله: «ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول...».

قوله رحمته ص ٣٤٨: «هذا كلّ بناءً على ثبوت الأمر الغيريّ بالمقدمة، وبناءً على أنّ مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها، وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما...»، هذا شروع في مناقشة الجواب المذكور الذي عبّر عنه المصنّف رحمته بأحسن الوجوه.

قوله رحمته ص ٣٤٨: «وإذا ثبت ذلك، فنقول في تصحيح عباديّة الطهارات...»، هذا هو الجواب الذي اعتمده المصنّف رحمته لحلّ إشكال المقدّمات العباديّة، وقد عرفت أنّه يتوقّف على نقطتين أشار إلى الأولى منهما بقوله: «إنّ فعل المقدّمة بنفسه يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة...»، وأمّا النقطة الثانية فقد بيّنها بقوله: «ويكفي في عباديّة الفعل - كما قلنا - ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرّباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبّد به...».

قوله رحمته ص ٣٤٨: «ومن هنا يصحّ أن تقع كلّ مقدّمة عبادةً ويُستحقّ عليها الثواب بهذا الاعتبار...»، هذا منه رحمته حلّ لمشكلة استحقاق الثواب على المقدّمة، بعد الفراغ عن حلّ مشكلة عباديّة المقدّمة.

مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

مسألة مقدّمة الواجب من المسائل القديمة في علم الأصول، ومن هنا تشعّبت فيها الآراء^(١)، والأساس فيها ثلاثة أقوال:

١. وجوب المقدّمة مطلقاً.

٢. عدم وجوب المقدّمة مطلقاً، وهو الحقّ الذي تبناه المصنّف رحمه الله.

٣. التفصيل فتجب بعض المقدّمات دون بعض، والتفصيلات كثيرة ذكر المصنّف رحمه الله منها ثمانية، فيكون مجموع الأقوال عشرة.

ولم يتعرّض المصنّف رحمه الله لأدلة هذه الأقوال وإبطالها، وإنّما تعرّض للدليل على مختاره من عدم وجوب المقدّمة مطلقاً.

وقد استدلّ المصنّف رحمه الله على عدم وجوب المقدّمة مطلقاً بدليل يمكن تلخيصه في نقطتين:

الأولى: أنّ الغرض من الأوامر الشرعيّة المولويّة مطلقاً - نفسياً كان أم

(١) راجع لمعرفة الأقوال المعالم: ص ٦٠، والقوانين: ج ١ ص ٢١٦، والفصول الغرويّة: ص ٨٢، وبدايع الأفكار: ص ٣٤٨، ومطarach الأنظار: ج ١ ص ٤٠٢.

غيريّاً- هو إيجاد الداعي في نفس المكلف لتحريكه وبعثه نحو إيجاد الفعل المطلوب الذي تعلّق به الأمر، فإذا قال المولى: «صلّ» كان معنى هذا أن المولى قد أدرك مصلحة في الصلاة، واشتاق إلى أن يُوجد المكلف الصلاةً خارجاً، فأمر بها حتّى يبعث العبد ويحرّكه نحو الإتيان بها، فالمولى إنّما يأمر عبده ويوجب عليهم الأفعال لأجل غرض واحد وهو التحريك نحو هذه الأفعال.

الثانية: في موارد وجوب ذي المقدّمة شرعاً- كما لو أمر الشارع بالصلاة- يحكم العقل بلزوم الانبعاث والتحرك نحو المقدّمة للإتيان بها، لما قلناه سابقاً من عدم الإشكال في اللابديّة العقلية، فالعقل يحكم بأنّ كلّ مَنْ تصدّى للإتيان بذي المقدّمة لابدّ له من الإتيان بالمقدّمة، ومعنى ذلك أنّ البعث والتحريك نحو المقدّمة حاصل ببركة هذه اللابديّة العقلية.

إذا اتّضح هذان الأمران يكون الدليل على عدم وجوب المقدّمة مطلقاً واضحاً، فإنّ الأمر المولويّ الشرعيّ بالمقدّمة يكون -حينئذٍ- عبثاً محالاً على الحكيم.

بيان ذلك: أنّ الغرض الوحيد من الأوامر الشرعية هو المحركة والباعثة -كما ذكرنا في النقطة الأولى-، وحيث إنّ المحركة والباعثة للمقدّمة حاصلة من اللابديّة العقلية فلا حاجة لوجوب المقدّمة شرعاً، فإنّه يكون -حينئذٍ- لغواً وبلا فائدة.

فإذا أمر المولى بإعداد اللحم فإنّ هذا يعني لابديّة الذهاب إلى السوق،



وبهذه اللابديّة تحصل المحركيّة نحو الإتيان بالمقدّمات، فلا حاجة إلى أن يأمر المولى من جديد بهذه المقدّمات، بل سيكون أمره بها مستحيلاً، لأنّه لغو وبلا غرض ومن قبيل تحصيل الحاصل.

بعبارة أخرى: تقدّم أنّ الشوق لذي المقدّمة يترشّح منه شوق للمقدّمة، لكنّ هذا الشوق للمقدّمة لا يشتدّ ولا يصل حدّ الإرادة الحتميّة والأمر بها، لوجود المانع^(١) وهو لزوم محذور اللغوّة والبعث، لأنّ الغرض من الأمر هو التحريك والبعث، وهما حاصلان من حكم العقل، وإن لم يحصلوا من حكم العقل، فلم ولن يحصلوا من حكم الشرع.

وباختصار: إنّ الداعي للإتيان بالمقدّمة إمّا أن يكون موجوداً، وإمّا أن يكون مفقوداً، فعلى الأوّل يكون الأمر المولويّ تحصيلاً للحاصل، وعلى الثاني لا يكون الأمر المولويّ نافعاً ومحركاً للعبد.

إن قلت: كيف يدّعى استحالة الأمر بالمقدّمة ولزوم محذور اللغوّة منه، مع ورود الأوامر الشرعيّة ببعض المقدّمات؟

فلا بدّ من الالتزام بإمكان الأمر بالمقدّمة وأنّه ليس محالاً، إذ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان.

قلت: نحن لا نمنع تعلّق الأوامر بالمقدّمة مطلقاً، وإنّما الممنوع هو أن يتعلّق بالمقدّمة خصوص الأمر المولويّ، الذي يكون الغرض منه البعث والتحريك.

(١) هذا ما أمر المصنّف رحمه الله بأن يتذكّره القارئ، حيث قال ص ٣٢٤: «فتذكّر هذا، فإنّه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّتة، وفي أصل وجوب المقدّمة، ... وبهذا البيان سيّضح -أيضاً- كيف أنّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولويّ».

وحينئذ إذا تعلّق أمرٌ بالمقدّمة فلا يُحمل هذا الأمر على المولويّة، بل لابدّ من حمله على الإرشاديّة، أي الإرشاد إلى مقدّميّة متعلّق الأمر للواجب، وتوقّف الواجب عليه، ومن هذا قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»^(١).

ومن هذا الدليل يتّضح أنّه لا وجود للوجوب الغيريّ، وأنّ الوجوب المولويّ ينحصر بالوجوب النفسيّ، وأنّ تقسيم الواجب إلى الواجب النفسيّ والغيريّ محض افتراض لا واقع له، فليُحذف الوجوب الغيريّ من سجلّ الأبحاث الأصوليّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٣٥٣: «أنّه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولويّ، فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة»، تقدّم من المصنّف رحمته الله عند البحث في ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع أنّه لو ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل، فلا بدّ من حمله على الإرشاد، وهنا يقول المصنّف رحمته الله إنّ ما نحن فيه صغرى لتلك الكبرى المتقدّمة، من جهة نفس العلة في لزوم الحمل على الإرشاديّة، وهي لزوم اللّغوّة عند الحمل على المولويّة.

(١) الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٤، الحديث ١.



قول المصنّف رحمه الله ص ٣٥٣: «إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعٍ هكذا في الطبعة، والصّحيح «لا داعي».

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٥٤: «قوله عليه السلام: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»، لا وجود لهذا النصّ بألفاظه في المرويّات عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وإنّما الموجود ما نقلناه في الشرح، فراجع.



المسألة الثالثة

مسألة الضد



تحرير محلّ النزاع

هذه هي المسألة الثالثة من مسائل غير المستقلّات العقلية، ويقع البحث فيها عمّا لو كان هناك أمرٌ يدلّ على الوجوب، فنسأل: هل يقتضي هذا الأمرُ النهيَ عن ضدّ المأمور به؟

والمثال المعروف لهذه المسألة هو ما إذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد وقت صلاة الفريضة، فهل إنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، وعن ترك الإزالة، أو لا يقتضي ذلك؟

ومن الواضح أنّ هذه المسألة من مسائل الملازمات العقلية، وذلك لأنّ البحث فيها إنّما هو عن الملازمة العقلية بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده. ومن الواضح -أيضاً- أنّ هذه المسألة داخلة في مباحث غير المستقلّات العقلية، وذلك لأنّ الصغرى فيها شرعية، فهي تعتمد على مقدّمة شرعية، وهي أمر الشارع بالإزالة -مثلاً-.

وقد اختلفوا في هذه المسألة على أقوال، ولكن قبل التعرّض لهذه الأقوال وبيان الحقّ منها لابدّ من بيان معاني بعض المفردات التي وردت في عنوان

المسألة، حتى يتّضح هذا العنوان ويتحرّر محلّ النزاع، ومن هنا تصدّى المصنّف رحمه الله لشرح معاني ثلاثة ألفاظ، هي: «الضدّ، الاقتضاء، النهي».

١. الضدّ: ذكروا في مباحث المنطق والفلسفة^(١) أنّ أحد أقسام التقابل هو تقابل الضدّين، وعرفوهما بأنّهما الأمران الوجوديّان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد، في آن واحد.

والمصنّف رحمه الله يقول: ليس المراد من «الضدّ» -هنا- الضدّ بمعناه الفلسفيّ، وإنّما المراد منه ما هو أعمّ من الضدّ الفلسفيّ والنقيض، فكما أنّ الصلاة ضدّ للإزالة، كذلك ترك الإزالة ضدّ لها، ويُطلقون على النقيض -أي ترك الإزالة- «الضدّ العامّ»، وعلى الضدّ الفلسفيّ -الصلاة- «الضدّ الخاصّ».

وعليه: فلأصوليّين اصطلاح خاصّ في «الضدّ»، وهو مطلق المعاند والمنافي، الشامل للنقيض.^(٢)

ومن هنا: انحلت مسألة الضدّ إلى مسألتين، موضوع إحداها الضدّ العامّ، وموضوع الأخرى الضدّ الخاصّ، هما:

١. البحث في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العامّ؟
٢. البحث في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاصّ؟

(١) راجع بداية الحكمة: الفصل السابع من المرحلة الثامنة، ص ١٣٤، ومنطق المظفر رحمه الله: ج ١

ص ٤٥.

(٢) قال المحقّق الخراسانيّ رحمه الله في الكفاية: ص ١٢٩: «كما أنّ المراد بالضدّ هاهنا، هو مطلق المعاند والمنافي وجوديّاً كان أو عدميّاً».



فترى الأصوليين يبحثون في أن الأمر بالإزالة -مثلاً- هل يقتضي النهي عن ضده العام -ترك الإزالة-، ويبحثون في أنه هل يقتضي النهي عن ضده الخاص -الصلاة-؟

٢. الاقتضاء: والمراد منه مطلق الثبوت، فمعنى أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟ هو: هل يثبت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء؟ سواء أثبت ذلك بدلالة اللفظ عليه، بإحدى الدلالات اللفظية -المطابقة والتضمنية والالتزامية-، أم ثبت بالملازمة العقلية إذا لم تكن الملازمة بيّنة بالمعنى الأخص.

فالمراد من الاقتضاء ما هو أعم من هذه الأمور الأربعة^(١)، وسيّضح تفصيل ذلك في بحث الضد العام عند ذكر الأقوال في المسألة.

٣. النهي: والمراد منه النهي المولوي الشرعي، بمعنى النهي الصادر من الشارع بما هو مولى.

وحينئذ يكون معنى النزاع هكذا: إذا أمر الشارع بشيء فهل يعني هذا أنه نهى نهياً شرعياً مولوياً عن ضده؟

فبناءً على الاقتضاء يكون النهي عن الضد نهياً تبعياً، أي أنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام، شأنه شأن الذهاب إلى السوق الذي هو واجب غيري -لو قلنا بالوجوب الغيري- بالنسبة إلى شراء اللحم.

وقد تقدّم من المصنّف رحمه الله في بحث النواهي أن حقيقة النهي هي الزجر

والردع عن متعلّقه، خلافاً للمتقدّمين حيث فسّروه بطلب الترك.

فقد جعلوا «الطلب» هو المعنى المطابق للنهي، ولذا تنازعوا - كما عرفت في بحث «ما هو المطلوب في النهي؟» - في المطلوب في النهي، هل هو «الترك» أو هو «كفّ النفس»؟ فإذا نهى المولى عن الغيبة - مثلاً - فهل المطلوب هو مجرد ترك الغيبة أو كفّ النفس عنها؟

واعترض بعض الأعلام بأن الترك - الذي هو أمر عديمي - غير مقدور للمكلّف فلا يمكن التكليف به، فلا بدّ أن يكون المطلوب في النهي هو الكفّ الذي هو فعل اختياري للمكلّف مقدور له. ^(١)

وقد تقدّم إشكال المصنّف رحمته على ذلك، بأن حقيقة النهي هي الزجر، وطلب الترك لازم للنهي، كما أنّ النهي عن الترك لازم للأمر، فيكون تفسيرهم تفسيراً باللائم.

والآن يُضيف المصنّف رحمته إشكالاً آخر على ما تقدّم من كون حقيقة النهي هي طلب الترك، حاصله:

أنّه لو كان معنى النهي - كما توهموا - هو «طلب الترك»، لما كان هناك معنى لنزاعهم في الاقتضاء وعدمه في الضدّ العام.

بيان ذلك: أنّه إذا تعلّق الأمر بالصلاة - مثلاً -، وقلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام - وهو ترك الصلاة -، فلو قلنا بأنّ المراد بالنهي هو طلب الترك، يكون معنى أنّ الأمر بالصلاة يقتضي النهي عن «ترك



«الصلاة»، هو أن الأمر بالصلاة يقتضي طلب ترك «ترك الصلاة»، لأن «طلب الترك» هو معنى النهي، و«ترك الصلاة» هو الضدّ العام للصلاة، فالنهي عن الضدّ العام للصلاة هو «طلب ترك ترك الصلاة».

ويمكن التعبير عن «طلب ترك ترك الصلاة» بـ«طلب الصلاة»، لأن ترك ترك فعل هو نفس الفعل، على غرار أن نفى النفي إثبات، فإذا كان الأمر يقتضي النهي عن الضدّ العام، فهذا يعني أن الأمر بالصلاة يقتضي طلب فعل الصلاة، وهذا عين الأمر بالصلاة، فلا مجال للنزاع فيه.

فلا معنى للنزاع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام، لأن الاقتضاء يعني -حينئذ- أن الأمر بالشيء يقتضي نفسه، ويكون من باب تبديل اللفظ بلفظ آخر بمعناه، وهذا ما يكشف بوضوح عن عدم صحة التفسير المذكور للنهي.^(١)

ولعله لأجل توهم أن النهي هو طلب الترك ذهب صاحب الفصول بتدريج إلى القول بالعيينة^(٢)، وأن الأمر بشيء عين النهي عن ضده العام، فاللفظ الدال على الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالمطابقة.

والحاصل: أن التزامهم بكون النهي هو طلب الترك يوقعهم في مشكلة، وهي أنه لا معنى -حينئذ- للنزاع في الاقتضاء وعدمه في الضدّ العام، وأن

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٣٣٣: «فالنتيجة: أنه لا يمكن أن يُراد من النهي عن الترك طلب تركه، لاستلزام ذلك النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي نفسه، وهذا النزاع لا محصل له أبداً».

(٢) بل هو صريح عبارته بتدريج، قال ص ٩٢: «إذا عرفت هذا فالحق أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام -بمعنى الترك معنى- إن قُسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه، كما هو الظاهر».

الاقتضاء أمر واضح ومدلول عليه بالمطابقة، والحال أنهم اختلفوا في توجيه الاقتضاء على ما سيأتي.

أما نحن فبعد أن التزمنا بأن النهي هو الزجر لا طلب الترك يكون لبحث الاقتضاء عندنا مجال واسع، ولنا أن لا نلتزم بالعينية.

إذا اتضحت هذه الألفاظ الثلاثة يكون محل النزاع واضحاً، وهو أنه إذا تعلّق أمرٌ بشيءٍ، فهل لابدّ أن يثبت ويتعلّق بهي مولويّ بضدّه العامّ أو الخاصّ؟

فالنزاع في ثبوت وعدم ثبوت النهي المولويّ، ثمّ إذا قلنا بثبوت النهي، فكيف يثبت ذلك؟

الضدّ العامّ

قلنا إنّ مسألة الضدّ تنحلُّ إلى مسألتين، والكلام فعلاً في المسألة الأولى منهما، وهي البحث في الضدّ العامّ، وقد عرفت أنّ المراد بالضدّ العامّ هو النقيض باصطلاح المناطقة، فالبحث في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العامّ، يعني البحث في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ترك المأمور به، فالشارع المقدّس حينما يأمر بالصلاة ويقول -مثلاً-: «صلّ»، فهل إنّ هذا الأمر يقتضي النهي عن «ترك الصلاة»؟

يقول المصنّف رحمه الله: الظاهر أنّ المحقّقين متّفقون على أصل الاقتضاء^(١) ولكن بعد القول بالاقتضاء، اختلفوا في توجيه هذا الاقتضاء، فقد صوّروه بتصويرات أربعة تقدّمت الإشارة إليها -إجمالاً- في بيان المراد من الاقتضاء، وهي:

(١) حكاة في المعالم، قال تثنّى ص ٦٣: «ومنهـم: من قال: إنّ النزاع إنّـها هو في الضدّ الخاصّ، وأمّا العامّ -بمعنى الترك- فلا خلاف فيه»، ودعوى الاتفاق هذه لا تخلو من مجازفة، لأنّ هناك من أنكر الاقتضاء أصلاً، كالسيّد المرتضى تثنّى وغيره، فراجع الذريعة: ج ١ ص ٨٥-٨٧، وبدائع الأفكار: ص ٣٨٧، وهداية المسترشدين: ج ٢ ص ٢٠٥، والمطارح: ج ١ ص ٥٥٤.

١. «العينية»: وهذا التصوير هو مختار صاحب الفصول تَدْتُّ^(١)، وحاصله: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، باعتبار أن النهي عن ترك الشيء هو عين الأمر به، فتكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده العام دلالة مطابقة، وذلك لأن النهي عن ضد الصلاة العام - مثلاً - يعني النهي عن ترك الصلاة، وهذا يعني «طلب ترك ترك الصلاة»، لأن معنى النهي هو «طلب الترك»، فالمعنى - بحسب النتيجة - هو طلب الصلاة - لأن ترك الترك فعل - وهذا عين الأمر بالصلاة، وعليه فإذا دل الأمر بالشيء على النهي عن ضده فإنما يدل عليه بالمطابقة.

٢. «الجزئية»: وهذا التصوير هو مختار صاحب المعالم تَدْتُّ^(٢)، وحاصله: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لا لأجل العينية، وإنما لأجل أن النهي عن ترك المأمور به هو جزء مفهوم الأمر، وذلك لأن معنى الوجوب هو: طلب الشيء مع النهي عن تركه، فالمنع من الترك جزء تحليلي لمعنى الوجوب، وهذا الجزء - المنع من الترك - هو معنى النهي، وعليه فالأمر بالشيء يدل بالدلالة التضمنية على النهي عن تركه، أي الضد العام.

٣. «اللزوم البين بالمعنى الأخص»: وهو ما مال إليه المحقق النائيني تَدْتُّ^(٣)،

وحاصله:

أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، لأن النهي عن ترك الشيء لازم للأمر به لزوماً بيناً بالمعنى الأخص، فإن كل عاقل إذا التفت إلى الأمر

(١) الفصول الغروية: ص ٩٢.

(٢) المعالم: ص ٦٤.

(٣) فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.



بالصلاة - مثلاً - انتقل ذهنه - بالضرورة - إلى المنع من تركها، فالأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده العامّ بالدلالة الالتزاميّة.

٤. «اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو غير البيّن»: وهو ما التزم به المحقق القميّ رحمته ^(١) وحاصله:

أنّ الأمر بالشيء يلزم منه عقلاً النهي عن ضده العامّ، ولكنّ هذا اللزوم ليس بيّناً بالمعنى الأخصّ، فلا يدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة، بل تكون دلالته عليه عقليّة، فإنّ العاقل كثيراً ما يلتفت إلى وجوب شيء لكنّه يغفل عن النهي عن تركه، وهذا يعني أنّ النهي عن الترك ليس لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، وإنّما هو إمّا لازم بيّن بالمعنى الأعمّ أو لازم غير بيّن، فإذا دلّ الأمر على النهي عن الضدّ العامّ دلّ عليه بالدلالة العقليّة.

هذه هي التصويرات الأربعة للقول بالاقتضاء.

وأما المصنّف رحمته فيقول: إنّ الحقّ هو بطلان كلّ هذه التصويرات، لأنّها مبنية على القول بالاقتضاء، والصّحيح هو عدم ثبوت الاقتضاء أصلاً، فليس هناك نهى مولويّ متوجّه إلى الضدّ، بالإضافة إلى الأمر بنفس الشيء. ^(٢) والدليل على ذلك: هو ما تقدّم سابقاً من المصنّف رحمته من أنّ الوجوب ليس مركّباً من جزئين: الطلب والمنع من الترك، - سواء أكان الوجوب مدلولاً وضعياً أم كان عقلياً - بل الوجوب أمر وحدانيّ بسيط، وهو «لزوم الفعل».

(١) القوانين: ج ١ ص ٢٣٨.

(٢) راجع المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٣٣٥.

فالطلبُ إمّا أن يكون طلباً شديداً بحيث لا يرضى المولى معه بترك الفعل المطلوب، فيُنتزَع منه الوجوب، وإمّا أن لا يكون الطلب شديداً بحيث يرضى المولى معه بترك الفعل المطلوب، فيُنتزَع منه الاستحباب.

وعليه: فالوجوب هو أمر بسيط مُنتزَع من الطلب الأكيد بحيث لا يرضى الشارع معه بترك الفعل المطلوب، في قبال الاستحباب الذي هو أمر مُنتزَع من الطلب لكن بدرجة أقلّ بحيث لا يمنع معها الشارع من الترك. والتعبير بـ«المنع من الترك» في الوجوب و«جواز الترك» في الاستحباب، لمجرّد الإشارة إلى مرتبة الطلب، وهل هي المرتبة الأكيدة التي يُمنع معها الترك، أو غير الأكيدة التي يجوز معها الترك؟ فهما من لوازم وخواصّ الوجوب والاستحباب.

فالمنع من الترك ليس جزءاً من مدلول الوجوب، بل هو لازم له، ولكن لا بمعنى أنّ الأمر المولويّ بالشيء يلزم منه المنع المولويّ من الترك حتّى يُتوهّم أنّه يدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة.

بل إنّ هذا المنع اللازم ليس منعاً مولوياً، وإنّما هو منع عقليّ تبعيّ، بمعنى أنّ العقل هو الذي يحكم به من دون أن يكون هناك منع شرعيّ وراء المنع العقليّ.

والسرّ في ذلك: هو أنّه إذا ثبت النهي العقليّ امتنع ثبوت النهي المولويّ، لما تقدّم في بحث مقدّمة الواجب، من أنّ الإلزام العقليّ بالإتيان بالمقدّمة كافٍ في بعث الملّكف نحوها وتحريكه باتجاهها، ولا داعي للأمر المولويّ بها، فإنّ ذلك عبثٌ ولغوٌ وتحصيلٌ للحاصل.



ومقامنا من هذا القبيل، لأنّ الأمر الصادر من المولى بالصلاة - مثلاً -
الواصل حدّ الوجوب هو بنفسه كافٍ في الزجر والردع عن الضدّ العام «ترك
الصلاة»، فلا داعي لإنشاء نهي مولويّ عن الضدّ وراء النهي العقليّ اللازم
من الأمر بالصلاة، بلا فرق بين المقامين - مقدّمة الواجب والنهي عن الضدّ
العام -.

وبعد هذا نقول: ما هو مراد القائلين بالاعتضاء؟

إن كان مرادهم من الاعتضاء ما قلناه من أنّ الأمر بالشيء يكون زاجراً
عن تركه «ضدّه العام»، بمعنى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي العقليّ عن
الترك، فهو مُسلّم ولا إشكال فيه، بل لا بدّ منه ولا يمكن أن يقع غيره،
لوضوح أنّ هذا هو مقتضى الوجوب، لما تقدّم من أنّه إذا أمر بشيء على نحو
الوجوب فلا بدّ أن يحكم العقل بالمنع من الترك، وإلاّ لما كان الشيء واجباً.
ولكن ثبوت النهي العقليّ ليس هو محلّ البحث والنزاع، بل إنّ النزاع
واقع في اعتضاء الأمر بالشيء للنهي المولويّ عن ضدّه زائداً على الأمر به.
وإن كان مرادهم أنّ الأمر بالشيء يقتضي ثبوت نهي مولويّ عن ترك
ذلك الشيء، وأنّ هناك نهياً مولوياً عن الترك، يقتضيه الأمر بالشيء، فهو
باطل وغير مُسلّم، لما قلناه من لزوم اللّغويّة وتحصيل الحاصل، إذ لا فائدة في
هذا النهي المولويّ بعد أن كان الزجر والردع عن الترك حاصلاً بنفس الأمر
بالشيء على نحو الوجوب.

وهنا نسأل: إذا كان الأمر بهذه المثابة من الوضوح فما بال المشهور بنى

على الاعتضاء؟!

والجواب عن هذا السؤال: يتّضح من خلال صياغة المطلب السابق بعبارة أخرى فيقول المصنّف رحمه الله: إنّ الأمر والنهي أمران متعاكسان، بمعنى: أنّه إذا تعلّق الأمر بشيء فبطبيعة الحال يكون نقيضه ممنوعاً منه وإلاّ لما كان الواجب واجباً، فإذا وجبت الصلاة كان المكلف ممنوعاً من تركها، وإلاّ لما كانت واجبة.

وإذا تعلّق النهي بشيء فبطبيعة الحال يكون نقيضه مأموراً به ومدعوّاً إليه، وإلاّ لما كان الحرام حراماً، فإذا حرم شرب الخمر، ألزم المكلف بتركه. ومن هنا ولأجل هذه التبعية الواضحة، وهذا التعاكس بين الأمر والنهي نشأ الاشتباه واختلط الأمر على كثيرين، حيث توهموا أنّ المنع التابع للأمر بالشيء هو نهى مولوي شرعيّ فقالوا بالاعتضاء، مع أنّ الصّحيح هو تسليم هذه التبعية الواضحة ولكن لا بمعنى النهي المولوي حتّى يلزم القول بالاعتضاء، وإنّا بمعنى النهي العقليّ.

وكما كانت هذه التبعية الواضحة سبباً لهذا التوهم كانت -أيضاً- سبباً لتوهم آخر ذكرناه سابقاً في مبحث النهي، وهو:

أنّ معنى النهي هو الطلب، فإذا نهى المولى عن شرب الخمر فمعنى ذلك أنّه طلب إمّا تركه وإمّا كفّ النفس عنه -على الخلاف المتقدّم-، وهذا بسبب تلك التبعية الواضحة بين الأمر والنهي، فتخيّلوا أنّ النهي طلب، مع أنّ النهي ليس بطلب وإنّا الطلب تابعٌ للنهي.

نعم في مقام التعبير عمّا يريد الشارع يمكنه أن يُعبّر بأحد أمرين: «صلّ»



و«لا تترك الصلاة»، فإنّهما يؤدّيان معنى واحداً وهو أنّ المكلف ملزم بفعل الصلاة.

وكذا في مورد النهي، فبإمكان الشارع أن يُعبّر بأحد تعبيرين: «لا تشرب الخمر» و«اترك شرب الخمر»، فإنّهما يؤدّيان معنى واحداً وهو أنّ المكلف ملزم بترك شرب الخمر.

فإن كان هذا هو مراد من قال بالاعتضاء والعينية، فيصحّ لكنّه غير الاعتضاء الذي هو محلّ الكلام، لأنّ هذه عينية واعتضاء في مقام التعبير، والاعتضاء في محلّ الكلام هو الاعتضاء في مقام الجعل، بمعنى أنّ المولى إذا جعل أمراً بفعلٍ فإنّ ذلك يقتضي أن يجعل نهياً عن تركه.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٥٧: «لم يكن اختلافهم في الضدّ العامّ من جهة أصل الاعتضاء وعدمه...»، هذا ما ذكره صاحب الفصول تذكّر حيث قال فيها ص ٩٢: «ثمّ اعلم أنّ النزاع في الضدّ الخاصّ يتأتّى في مقامين، في أصل الاعتضاء وفي كفيّته، وأمّا الضدّ العامّ بمعنى الترك - أعني عدم الفعل - فإنّما يتأتّى النزاع فيه في كفيّة الاعتضاء فقط».

قوله رحمه الله ص ٣٥٩: «حذو القذة بالقذة»، القُذّة: ريش السهم، والمراد أن تُقدّر كلّ ريشة على قدر صاحبته وتقطع لا تزيد إحداها على الأخرى، وهو مثل يُضرب للشئيين يتساويان ولا يفرقان.

قوله رحمه الله ص ٣٥٩: «وراء الأمر بالشئ اعتضاء الأمر على نحو العينية»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصّحيح «اعتضاء».

قوله رحمه الله ص ٣٦٠: «وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل»، أي: طلب مولوي، «ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل»، أي: نهى مولوي.

الضدّ الخاصّ

هل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاصّ أو لا يقتضي ذلك؟
فإذا أمر الشارع بالصلاة -مثلاً- فهل هذا الأمر يقتضي النهي عن الأكل -مثلاً- أو لا؟

يقول المصنّف رحمه الله في مقام الجواب: إنّ القول باقتضاء الأمر للنهي عن ضده الخاصّ يبتني على القول باقتضائه للنهي عن ضده العامّ ويتفرّع عليه. وحيث تقدّم أنّ الصحيح هو عدم الاقتضاء في الضدّ العامّ، يكون من الواضح أنّ الصحيح هو عدم الاقتضاء في الضدّ الخاصّ، بداهة أنّ بطلان المبني يعني بطلان البناء، وفساد الأصل يستلزم فساد الفرع.
ومن هنا يتّضح أنّ الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً، سواء أكان الضدّ عاماً أم كان خاصّاً.

أمّا كيف يبتني ويتفرّع القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ على القول بالاقتضاء في الضدّ العامّ؟ فهذا ما يتّضح من خلال بيان الدليل الذي استدلّ

به مَنْ زعم اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ الخاصّ، وما استُدلّ به للاقتضاء في المقام مسلّك لا ثالث لهما، هما:

مسلّك التلازم ومسلّك المقدّميّة، وكلّ من هذين المسلكين يتوقّف على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ.
ولتوضيح ذلك لابدّ من بيان المسلكين فنقول:

المسلّك الأوّل: مسلّك التلازم

وهذا المسلّك يبتني على مقدّمات ثلاث:

الأوّل: أنّ فعل أحد الضدّين يلازمُ خارجاً عدم الضدّ الآخر، فيستحيل انفكاك أحد الضدّين عن عدم الآخر، فمن جاء بالصلاة - مثلاً - لابدّ أن يكون قد ترك الأكل، وهكذا العكس فمن أكل يكون قد ترك الصلاة، وإلاّ لزم اجتماع الضدّين، وهو محال.

وبعبارة أخرى: إذا وُجد الضدّ «الأكل» ارتفع الضدّ الآخر «الصلاة» - بمقتضى التضادّ -، فيثبت نقيضه «ترك الصلاة» لاستحالة ارتفاع النقيضين، فاتّضح أنّ فعل الضدّ يلازمُ خارجاً ترك الضدّ الآخر.
وباعتبار التلازم بين الضدّ وترك ضده سُمّي هذا المسلّك بمسلّك التلازم.

الثانية: أنّ المتلازمين وجوداً متلازمان حكماً، بمعنى أنّ الحكم الثابت للملازم لابدّ أن يكون ثابتاً للملازم الآخر، فإذا كان أحد المتلازمين حراماً كان الآخر حراماً أيضاً، وإذا كان أحدهما واجباً كان الآخر واجباً كذلك،



فمثلاً: إذا وجب استقبال القبلة وجب استدبار الشمال - بالنسبة إلى العراقي -، لأنه يلازمه خارجاً.

الثالثة: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فإذا كانت الصلاة مأموراً بها كان الضد العام «ترك الصلاة» منهيّاً عنه.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول: إذا وجبت الصلاة كان الضد العام «ترك الصلاة» منهيّاً عنه - بمقتضى المقدمة الثالثة -، وحيث إن الضد وترك الآخر متلازمان خارجاً - بمقتضى المقدمة الأولى - لزم على هذا اتحادهما حكماً وحرمة الضد الخاص «الأكل» - بمقتضى المقدمة الثانية -.

وبذلك ننتهي إلى أن وجوب الصلاة يقتضي النهي عن الأكل، وهذا يعني أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، وهو المطلوب.

وقد اتضح من خلال توقف الدليل على المقدمة الثالثة، كيف إن هذا المسلك يبتني على القول بالنهي عن الضد العام.

وأما مناقشة هذا المسلك فمن جهتين:

الأولى: جهة عدم تمامية المقدمة الثالثة، فقد عرفت في المسألة السابقة - بما لا مزيد عليه - أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام.

الثانية: جهة بطلان المقدمة الثانية وفسادها من عدة وجوه، وقد اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكر واحد منها، وهي:

١. أننا لا نسلّم كون المتلازمين وجوداً متلازمين حكماً، وأن الحكم الثابت لأحدهما لا بد أن يثبت للآخر، وذلك لوضوح أن الأحكام تابعة

للمصالح والمفاسد في نفس الأفعال، ولا دليل على أن الملاك الثابت في فعلٍ ثابتٍ في ملازمه، ومجرد كونها متلازمين في الوجود لا يعني تلازمهما في وجود الملاك، ومع عدم إحراز الملاك لا يمكن ادّعاء ثبوت الحكم، ففي مثال استقبال القبلة واستدبار الشمال، لا دليل على أن ملك استقبال القبلة موجود في استدبار الشمال، وهذه قضية واضحة ووجدانية، فمن أحب شيئاً ورغب فيه ليس بالضرورة أن يرغب في ملازمه، فإنَّ مَنْ أحبَّ زيداً قد لا يُحبُّ عمراً -مثلاً- مع أنه قد يكون ملازماً له، فكون المتلازمين خارجاً متلازمين حكماً مجرد دعوى عارية عن الدليل.

٢. أن الغرض من الأوامر والنواهي هو البعث في الوجوب والزجر في الحرمة، وإذا كان كذلك كان جعل الحكم للملازم الآخر عبثاً وبلا غرض، لأنَّ مجرد جعل الوجوب والبعث نحو استقبال القبلة كافٍ في البعث نحو استدبار الشمال، بلا حاجة إلى جعل وجوب آخر للبعث نحو استدباره، بل يكون هذا الوجوب عبثاً وتحصيلاً للحاصل، وهو محال.

٣. أن كثيراً ما تكون للفعل الواحد لوازم متعدّدة، بل قد لا تكون متناهية، خصوصاً مع ملاحظة أن لازم اللازم لازم، فلو قبلنا كبرى كون المتلازمين خارجاً متلازمين حكماً، كان مقتضى ذلك أن لا تنهاى الأحكام والجعولات، وهذا أمر واضح البطلان ولا يمكن الالتزام به.

وهكذا يتّضح: بطلان كبرى أن المتلازمين وجوداً متلازمان حكماً، فلا تُسلم سريان الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر.

نعم هناك أمر آخر مقبول غير دعوى التلازم في الحكم، وهو أن لا يكون



الأمران المتلازمان وجوداً متنافيين حكماً، بحيث يثبت لهما حكمان متباينان متنافيان، بأن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً، فإذا كان استقبال القبلة واجباً فلا بد أن لا يكون لازمه -استدبار الشمال- حراماً، وذلك لتعذر امتثالهما من المكلف حينئذٍ، فيستحيل التكليف بهما من قبل المولى، لاستحالة التكليف بغير المقدور، فلا بد أن يثبت أحد التكليفين دون الآخر، فيما أن يجب هذا أو يحرم ذاك.

ومن خلال إبطال قاعدة «المتلازمان خارجاً متلازمان حكماً» يتضح بطلان شبهة مشهورة قد أخذت مأخذاً في الأبحاث الأصولية، وهي الشبهة المعروفة بـ «شبهة الكعبي»^(١)، وحاصلها:

انتفاء المباح في الشريعة المقدسة، إذ لا وجود لحكم الإباحة فيها، فإنّ كلّ فعل من الأفعال التي يُتوهم كونها مباحة -كشرب الماء- هي في الحقيقة واجبة وليست مباحة، وذلك لوضوح أنّ كلّ من اشتغل بشرب الماء يكون بذلك تاركاً لمحرّم من المحرّمات كشرب الخمر، فإنّ شرب الماء يلزم ترك الخمر، لاستحالة أن يشرب الإنسان ماءً وخمراً في وقت واحد، فإذا التفتنا إلى أنّ ترك شرب الخمر واجب -لأنّ ترك الحرام واجب- كان شرب الماء واجباً أيضاً، لأنّ الحكم الثابت لأحد المتلازمين ثابت للآخر، وهكذا يكون

(١) نُسب ذلك له في المعالم: ص ٦٨، وفي القوانين: ج ١ ص ٢٣٠ وص ٢٣٣، وهو عبد الله الكعبي البلخي الخراساني «٢٧٣-٣١٩ هـ» أحد أئمة الاعتزال، ورأس طائفة منهم تُسمّى «الكعبيّة»، له آراء في علم الكلام انفرد بها، وقد اعتاد الأصوليون على إيراد شبهة له متعلّقة بالمباح، راجع كتاب «الأعلام» للزركلي: ج ٤ ص ٦٥.

كلّ فعل يُظنّ كونه مباحاً ملازماً لترك واحد من المحرّمات - على الأقلّ -، فيكون واجباً لا مباحاً، وبذلك تخلو الشريعة من المباحات!

هذه هي خلاصة الشبهة المشار إليها، وجوابها قد اتّضح من خلال بطلان قاعدة أنّ الحكم الثابت لأحد المتلازمين ثابت للآخر، لا ابتناء الشبهة على هذه القاعدة.

المسلك الثاني: مسلك المقدّمية

وهذا المسلك يبتني - أيضاً - على ثلاث مقدّمات:

الأولى: أنّ ترك الضدّ مقدّمة وجوديّة لفعل الضدّ الآخر، فلكي يتمكّن المكلف من إيجاد الفعل لا بدّ أن يترك كلّ أضداد هذا الفعل، فيتوقّف وجوده على ترك الضدّ، فترك الأكل - مثلاً - مقدّمة لفعل الصلاة، لوضوح توقّف وجود الصلاة خارجاً على ترك الأكل، وهذا معنى المقدّمة وملاك المقدّمية، ولذا سُمّي هذا المسلك بمسلك المقدّمية.

الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، بمعنى أنّ الشيء إذا وجب شرعاً وجبت مقدّمته شرعاً.

الثالثة: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ.

إذا عرفت هذه المقدّمات نقول: إذا وجبت الصلاة وجبت مقدّماتها، وهي «ترك الأكل» - وذلك بمقتضى المقدّمة الثانية -، وحينئذٍ يحرم ضدّ هذه المقدّمة - بمقتضى المقدّمة الثالثة -، وال ضدّ العامّ للمقدّمة هو «ترك ترك الأكل»، وحيث إنّ ترك الترك فعلٌ، فهذا يعني حرمة الفعل «الأكل»، فلزم



من وجوب الصلاة حرمة الأكل الذي هو ضدّها الخاصّ، وعليه فالأمر بالشيء «الصلاة» يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ «الأكل»، وهو المطلوب. ومن الواضح أنّ هذا المسلك يبتني -كسابقه- على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ.

وأما مناقشة هذا المسلك فمن جهات: فإنّ جميع مقدّمات هذا المسلك غير تامّة، وبذلك يكون أسوأ حالاً من المسلك السابق حيث سلمت فيه مقدّمته الأولى، وأما جهات النقاش فهي:

الأولى: بطلان مقدّمته الثالثة، أي عدم تاميّة اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه العامّ، كما تقدّم ذلك.

الثانية: بطلان مقدّمته الثانية -إذا وجب الشيء وجبت مقدّمته-، فهي غير مسلّمة أيضاً، فقد عرفت فسادها في المسألة الثانية من مسائل غير المستقلّات العقلية، وأنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة شرعاً.

الثالثة: أنّ المقدّمة الأولى -ترك الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر- هي الأخرى ليست تامّة، فلا تُسلّم كون ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة للضدّ الآخر المأمور به. وهذه المقدّميّة وقعت محلاً للنقض والإبرام والبحث بين الأعلام، حتّى باتت من المسائل الدقيقة والعميقة.^(١)

ونحن بعد أن أبطلنا هذا المسلك بإبطال المقدّمتين السابقتين لا نكون مضطّرينّ للبحث في هذه المقدّميّة، بل نحن في راحة منه.

(١) وقد ذكر المحقّق النائيّ تخرّج في هذه المقدّميّة أقوالاً خمسة مع القائلين بها، فراجع الفوائد: ج ١ ص ٣٠٦.

ولكن مع ذلك لا بأس ببيان الحق في دعوى مقدّمة ترك الضدّ للضدّ الآخر حسماً لمادّة الشبهة، ولكي لا تبقى هذه المغالطة عالقة في أذهان الطلبة، وهنا لا بدّ من ملاحظة ما استدلّ به لهذه الدعوى وبيان فساده، فنقول:

استدلّ مدّعي مقدّمة ترك الضدّ للضدّ الآخر بدليل حاصله: أنّ عدم الضدّ هو عدم مانع بالنسبة إلى الضدّ الآخر، وذلك لمكان التمانع بين الضدين وعدم إمكان اجتماعهما معاً، ومعلوم أنّ عدم المانع من أجزاء العلة - وهي المقتضي والشرط وعدم المانع -، وإذا كان عدم المانع من أجزاء العلة فهو ممّا يتوقّف عليه المعلول، وإذا كان كذلك فهو مقدّمة، لما عرفت من أنّ ملاك المقدّمة هو التوقّف.

فهذا الدليل يرجع إلى قياس من الشكل الأوّل، تأليفه:

الصغرى: عدم الضدّ عدم مانع.

الكبرى: عدم المانع من المقدّمات.

والنتيجة: عدم الضدّ من المقدّمات.

يقول المصنّف رحمه الله: إنّ هذا القياس في حقيقته مغالطة، وكشف زيف هذا

الاستدلال يتوقّف على مقدّمة هي العمدة في حلّ الشبهة، حاصلها:

أنّ لفظ «المانع» له معنيان:

المعنى الأوّل: هو التمانع في مقام الوجود، بمعنى أنّ المتمانعين لا يمكن

اجتماعهما معاً في الوجود، فوجود الأوّل لا يمكن أن يجتمع مع وجود الثاني،

وذلك لمكان المنافرة والمعاندة بين الوجودين.

كما في «الإنسان» و«اللائسان»، فإنّهما متمانعان، أي أنّ وجود أحدهما



يمنع من وجود الآخر، ولا يمكن اجتماعهما في الوجود، بحيث يستحيل أن يتّصف شيء واحد بهما معاً، وكذلك «السواد» و«البياض»، فإنّهما متمانعان بمعنى أنّهما لا يجتمعان في الوجود، بحيث يستحيل أن يتّصف جسم واحد بالبياض والسواد معاً، وفي آنٍ واحدٍ.

المعنى الثاني: هو التمانع في مقام التأثير لا في مقام الوجود، وهو يتحقّق بين شيئين يقتضي كلّ منهما أثراً لا يجتمع مع الأثر الذي يقتضيه الشيء الآخر، فالتمانع - بهذا المعنى - يحصل بين المقتضيين لأثرين متضادّين.

مثال ذلك: التمانع الحاصل بين النار والرطوبة، فإنّ النار تقتضي أثراً ينافي أثر الرطوبة، لوضوح أنّ أثر النار هو الحرارة والإحراق، وأثر الرطوبة هو البرودة، والبرودة والحرارة لا يجتمعان في الوجود، لذا تنشأ الممانعة بين المقتضي الأوّل والمقتضي الثاني، فلكي يؤثّر الأوّل أثره لابدّ من عدم الثاني، فلاجل أن تؤثّر النار في الإحراق لابدّ من عدم الرطوبة.

ومن هنا قالوا: إنّ عدم الرطوبة عدم مانعٍ، وهو من أجزاء العلّة التامة. والحاصل: أنّ المراد بالمانع في المقام هو المانع من التأثير، كالرطوبة، والمراد من التمانع هو التمانع بين المقتضيين، مثل النار والرطوبة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ القياس المذكور للاستدلال على المقدّميّة هو في حقيقته مغالطة، وذلك لأنّ المراد من «المانع» في الصغرى، غير المراد منه في الكبرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، فلا يكون القياس منتجاً بل عقيماً، لاشتماله على مغالطة سببها استعمال اللفظ المشترك.

بيان ذلك: أنّ المراد من «المانع» في الصغرى حينما قال: «عدمُ الضدّ عدمُ مانعٍ لُضدّه» هو المعنى الأوّل، أي ما يكون التمانع فيه بحسب الوجود، لأنّ الضدّين متنافيان لا يجتمعان في الوجود، وهذا واضح.

بينما المراد من «المانع» في الكبرى حينما قال: «عدمُ المانع من المقدّمات» شيءٌ آخر، وهو المانع في مقام التأثير، فإنّ المانع الذي يكون عدمه مقدّمةً وجزءاً من العلة هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضدّ أثر الأوّل، وهو الرطوبة. بعبارة أخرى، نحن نسأل المستدلّ: ما هو مرادك من لفظ «المانع» الوارد في القياس المذكور؟

إن كان المراد التمانع في الوجود صحّت الصغرى، لعدم إمكان اجتماع وجودي الضدّين، لكن لا نُسلّم الكبرى، لأنّ عدم المانع بهذا المعنى ليس مقدّمة وليس من أجزاء العلة، فإنّ عدم المانع الذي هو من المقدّمات هو عدم المانع في التأثير لا عدم المانع في الوجود.

وإن كان المراد التمانع في التأثير صحّت الكبرى، لأنّ المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة هو «المانع في التأثير»، لكن لا نُسلّم الصغرى، لاحتمال أن يجتمع في الوجود مؤثّران لأثرين مختلفين، كالمثال الذي ذكره صاحب الكفاية ^(١)، وهو ما لو رأى شخصٌ ولده وأخاه يغرقان، فإنّ الشفقة على الولد والشفقة على الأخ متنافيتان في التأثير، لأنّ أثر الأولى إنقاذ الولد وأثر الثانية إنقاذ الأخ، لكنّهما لا تتنافيان في الوجود، بل هما موجودتان في نفس واحدة.



وهكذا يتّضح فساد هذا الاستدلال على التقديرين، فتكون دعوى مقدّمية ترك الضدّ للضدّ الآخر باطلة ولا أساس لها.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦١: «أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر»، أشار بذلك إلى المقدّمة الثانية من المقدّمات الثلاث لمسلك التلازم.

وأما المقدّمة الأولى فقد أشار إليها بقوله ٣٦١: «والمفروض أنّ فعل الضدّ الخاصّ يلازم ترك المأمور به، أي الضدّ العامّ، كالأكل - مثلاً - الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها».

وأما المقدّمة الثالثة فقد بيّنها بقوله ٣٦١: «وعندهم أنّ الضدّ العامّ محرّم منهيّ عنه... فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ».

قوله رحمه الله ص ٣٦١: «أما نحن فلما ذهبنا إلى أنّه لا نهي مولويّ عن الضدّ العامّ...»، هذه هي الجهة الأولى لمناقشة مسلك التلازم، وهي بطلان المقدّمة الثالثة.

وأما الجهة الثانية فقد بيّنها بقوله ص ٣٦١: «على أنّا نقول - ثانياً - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأنّ الضدّ العامّ منهيّ عنه...».

قوله رحمه الله ص ٣٦١: «فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدّعاة للقول بكون الضدّ الخاصّ» الضدّ الخاصّ للصلاة هو الأكل مثلاً «منهيّاً عنه بنهي مولويّ، لأنّ ملزومه» أي ملزوم الضدّ الخاصّ، وهذا الملزوم هو ترك

الصلاة «ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذي مرّ»، من أنّ الضدّ العامّ أي ترك الصلاة ليس منهياً عنه بمقتضى الأمر بالصلاة.

قوله رحمه الله ص ٣٦١: «إنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر»، هكذا في الطبعة، والظاهر سقوط كلمة «حرمة» بعد «تستلزم».

قوله رحمه الله ص ٣٦١: «مادام أنّ مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر»، أشار بذلك إلى الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في إبطال المقدّمة الثانية، ولم يتعرّض للوجهين الآخرين.

قوله رحمه الله ص ٣٦٢: «ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرّض له»، هكذا والظاهر أنّه من باب التعارض لا التزاحم، لأنّ التكاذب إنّما هو في مرحلة الجعل لا في مرحلة الامثال، كما أشار هو رحمه الله إلى ذلك بقوله ص ٣٦٢: «فيستحيل التكليف من المولى بهما»، اللهمّ إلّا أن يكون مراده من التزاحم تزاحم الملاكين لا تزاحم الحكمين.

قوله رحمه الله ص ٣٦٢: «وبهذا تبطل شبهة الكعبيّ»، أي وبسبب عدم تسليم الكبرى المذكورة ومنع الملازمة بين حكمي المتلازمين وجوداً، تبطل شبهة «الكعبيّ».

قوله رحمه الله ص ٣٦٢: «أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الأصوليّين إذا كان مبناه»، كذا في الطبعة، والظاهر «إذ» بدل «إذا».

قوله رحمه الله ص ٣٦٤: «وعدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً، أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير»، تعرّض في هذه العبارة إلى مطلب جانبيّ، وهو أنّ عدم المانع هذا تارة يكون لعدم وجود المقتضي الآخر أصلاً، بأن لا



تُوجد الرطوبة أساساً، وتارةً أخرى لا يكون لعدم وجوده، بل هو موجود لكنّه لا بالدرجة التي يكون فيها غالباً على المقتضي الآخر في تأثيره، وذلك بأن تُوجد الرطوبة لكنّها بدرجة خفيفة وقليلة بحيث لا تمنع من تأثير النار في إحراق الورقة مثلاً.

قوله رحمه الله ص ٣٦٤: «ولسنا بحاجة إلى نفي المقدّمة لإثبات المختار بعد ما قدّمناه»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصّحيح «نفي المقدّمة».

ثمرة المسألة

ذكر الأصوليون أكثر من ثمرة لبحث الضد^(١)، إلا أنّها جميعاً مختصة بال ضدّ الخاصّ، وأمّا الضدّ العامّ فلا ثمرة له بشكل مباشر، وإن كانت ثمرات الضدّ الخاصّ هي ثمرات لل ضدّ العامّ، لوضوح أنّ القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ متفرّع على القول بالاقتضاء في الضدّ العامّ - كما تقدّم -، فما يُذكر من ثمرات لل ضدّ الخاصّ هي ثمرات لل واسطة وهي الضدّ العامّ.

وأهمّ هذه الثمرات وعمدتها هي: صحّة الضدّ العباديّ - على القول بعدم الاقتضاء - وفسادُهُ - على القول بالاقتضاء -.^(٢)

(١) ولمعرفة هذه الثمرات راجع بدائع الأفكار: ص ٣٨٨، والفصول: ص ٩٥، والمطارح: ج ١ ص ٥٥٦-٥٥٩.

(٢) قال المحقّق الرشديّ تكلّف في بدائع الأفكار: ص ٣٨٨: «المقدّمة الرابعة: في ثمرات المسألة، منها: حصول العصيان وعدمه، ومنها: حصول الفسق وعدمه، ومنها: لزوم الإتمام في السفر المفوّت للواجب، ومنها: النذر المتعلّق بعدم المعصية، وكلّ هذه قد ظهر فسادها في مسألة مقدّمة الواجب فلا تُطيل بإعادتها، والمهمّ هنا بيان الثمرة المعروفة التي هي الغرض الباعث على تدوين هذه المسألة، بل والمسألة السابقة، وهي بطلان العبادة الموسّعة في وقت الواجب المضيق، والظاهر أنّ هذه الثمرة كانت مسلمة عند الأصحاب، كما يظهر من تتبّع كلماتهم في الفقه، لا سيّما مسألة تقديم القضاء على الأداء، فإنّ عبائر الفريقين هناك ناطقة بصحّة هذه الثمرة».

وبيان هذه الثمرة من خلال التطبيق على المثال الآتي:

إذا دخل المكلف المسجد لأجل أداء صلاة فريضة فوجد نجاسة على فراش المسجد، فيدور الأمر بين أن يُبادر إلى إزالة النجاسة فيفوت عليه أول وقت الفريضة، أو يصليّ الفريضة فتفوت عليه المبادرة لإزالة النجاسة، فهنا يقع التزاحم بين الأمر بالصلاة والأمر بإزالة النجاسة، لفرض كونها ضدّين ولا يمكن امتثالهما معاً.

فإذا فرض أنّ ما هو أهمّ عند الشارع هو ملاك إزالة النجاسة، باعتبار كونها واجباً فورياً دون ملاك الصلاة باعتبارها واجباً موسّعاً، فحينئذٍ -وبمقتضى أهمية ملاك الإزالة- يأمر الشارع المقدّس بالإزالة، تقدّماً لما هو أهمّ ملاكاً، ويكون الأمر بالإزالة أمراً فعليّاً ناجزاً على المكلف دون الأمر بالصلاة، لأنّ المكلف لا يتمكّن من امتثال الأمرين معاً -حسب الفرض- فلا يمكن أن يكون كلّ منهما فعليّاً، وحيث إنّ الأهمّ ملاكاً هو الإزالة يكون الأمر بالإزالة هو الفعليّ دون الأمر بالصلاة.

فلو صليّ المكلف في هذا الحال، وترك الواجب الفعليّ -الإزالة-، فهل تقع صلاته صحيحة أو فاسدة؟

هنا تظهر ثمرة مسألة فنقول:

إن قلنا بالاقتضاء وأنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، كان الأمر بالإزالة يقتضي نهياً عن الصلاة، فتقع الصلاة فاسدة، لما سيأتي في المسألة الخامسة من أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.



وإن لم نقل بالاقتضاء وأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، لم تكن الصلاة منهيّاً عنها، فلا موجب لوقوعها فاسدة، بل تقع صحيحةً.

فخلاصة الثمرة: هي صحّة الضدّ العبادي - الصلاة في المثال - على القول بعدم الاقتضاء، وفسادُهُ على القول بالاقتضاء.

ومن خلال المثال المتقدم اتّضح أمران:

الأول: أنّه لا يُشترط في حصول الثمرة أن يكون الواجب الفعليّ عبادياً، بل تحصل الثمرة سواء أكان الواجب الفعليّ عبادياً أم كان توصليّاً، كما في المثال السابق فإنّ الواجب الفعليّ الأهمّ - الإزالة - واجب توصليّ، بخلاف الواجب الآخر - الصلاة - فإنّه لكي تظهر الثمرة لابدّ أن يكون عبادياً، لأنّه إذا كان توصليّاً لا تظهر الثمرة، فإنّ الواجب التوصليّ لا يبطل بمجرد كونه منهيّاً عنه، إذ النهي في التوصليّات لا يقتضي الفساد، فسواء أقلنا بالاقتضاء أم قلنا بعدم الاقتضاء فالواجب التوصليّ يقع صحيحاً.

الثاني: أنّه يُعتبر في تحقّق الثمرة أن يكون الواجب المزاجم للواجب العباديّ هو الأرجح، بمعنى لا بدّية كون الضدّ للأمر العباديّ أولى وأهمّ في نظر الشارع من ضده العباديّ، ليكون هو المأمور به فعلاً، ففي المثال لابدّ أن تكون إزالة النجاسة هي الأرجح من الصلاة، فيكون الأمر بإزالة النجاسة هو الفعليّ دون الأمر بالصلاة، فحينئذٍ تظهر الثمرة بالبيان المتقدم، وأمّا لو قلنا بأنّ الأهمّ ملاكاً هو الأمر بالصلاة كان هو الفعليّ دون الأمر بالإزالة، فتقع الصلاة صحيحةً على التقديرين، فلا تظهر الثمرة.

وهذه الأرجحية تحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح، ولذا بين المصنّف رحمه الله موارد الأرجحية، ولهذا البيان فائدة، وهي معرفة موارد تطبيق هذه الثمرة، وقد ذكر أربعة موارد للترجيح، هي:

المورد الأول: أن يكون الضدّ العباديّ مستحبّاً، والضدّ الآخر واجباً، وحينئذٍ يدور الأمر عند المكلف بين الإتيان بالواجب المأمور به، وترك المستحبّ، وبين الإتيان بالمستحبّ وترك الواجب.

ولا إشكال في أنّ الواجب أرجح من المستحبّ بنظر الشارع، فيأمر بالواجب دون المستحبّ.

مثاله: ما لو اجتمعت الفريضة مع النافلة، ولم يتمكّن المكلف من الجمع بين الفريضة والنافلة، وحينئذٍ يؤمر بالفريضة دون النافلة، ولكنه لو خالف وجاء بالنافلة وترك الفريضة، انفتح المجال لمسألتنا، فتكون النافلة هي الضدّ العباديّ، وحينئذٍ:

١. إن قلنا بالاعتناء، وقع المستحبّ فاسداً، فلو اشتغل المكلف بالنافلة، وترك الفريضة وقعت النافلة باطلة غير صحيحة، لأنّ الأمر بالفريضة يقتضي النهي عن ضدها الخاص وهو النافلة، والنهي يقتضي فساد العبادة.

نعم يُستثنى من الحكم ببطالان النافلة نوافل الوقت -الرواتب-، كنافلة الفجر ونوافل الظهرين، فهي إنّما شرّعت قبل الفريضة، لدلالة الدليل^(١) على الإتيان بها بهذه الكيفية، فلو لم نستثنها وقلنا بوقوعها باطلة -باعتبار

(١) راجع لذلك الوسائل: الباب الخامس من أبواب المواقيت.



أنَّ الأمر بالشَّيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ -، لزم من ذلك إلغاء تشريع هذه النوافل بالمرّة.

وأيضاً يلزم محذور بطلان النافلة في ما لو كان المكلف مشغول الذمّة بقضاء بعض الفرائض اليوميّة، لأنّ قضاء الفريضة موسّع ولا وقت له فالمكلف مطالبٌ به في كلّ وقت، وهو مأمورٌ به على الدوام، وحينئذٍ لا يمكنه الاشتغال بالنوافل حتّى نوافل الوقت اليوميّة، وبذلك يكون الإفتاء بفساد النافلة لمن عليه قضاء الفريضة على القاعدة، ولا يحتاج إلى دليل خاصّ، لأنّ المكلف مأمور فعلاً بقضاء الفريضة، لأنّه الأهمّ بلا إشكال، وحيث إنّ الأمر بالشَّيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ تكون النافلة منهياً عنها، فتقع فاسدةً. فللتخلّص من هذا المحذور نقول بأنّ النافلة تقع صحيحة حتّى على القول بالاقترضاء.

٢. وإن قلنا بعدم الاقترضاء، فلا موجب لفساد النافلة، وبذلك يكون الإفتاء بفسادها ليس على القاعدة ويحتاج إلى دليل خاصّ.

المورد الثاني: ما لو كان الضدّ العبادي واجباً - بخلاف المورد الأوّل فقد كان الضدّ العبادي فيه مستحبّاً - وال ضدّ الآخر واجباً أيضاً، ولكنّ الضدّ الآخر أكثر أهميّة في نظر الشارع من الضدّ العبادي، فحينئذٍ يأمر الشارع بالضدّ الآخر ويكون هو الواجب الفعليّ عند التزاحم، كما لو دار الأمر بين إنقاذ الغريق المؤمن وبين الصلاة - ولو في آخر الوقت -، فيتزاحم الأمران، ومن المعلوم أنّه في مثل هذه الحالة يكون الأمر بالإنقاذ فعليّاً مُنجزاً، دون

الأمر بالصلاة، وحينئذٍ إن ترك المكلف امتثال الأمر بالإنقاذ وبادر إلى الإتيان بالصلاة، فهل تقع صلاته صحيحة أو لا؟

هنا تظهر الثمرة فإن قلنا بالاعتضاء كانت الصلاة منهياً عنها فتقع باطلة، وإن قلنا بعدم الاعتضاء فلا موجب للالتزام بفساد الصلاة، فتقع صحيحة، نعم يكون المكلف آثماً لعصيانه الأمر بالأهم.

المورد الثالث: أن يكون الضدّ العبادي واجباً أيضاً -خلافاً للمورد الأول- ولا يكون الضدّ الثاني أكثر أهمية -خلافاً للمورد الثاني-، ولكن الضدّ العبادي موسّع الوقت وليس فورياً، بينما الضدّ الثاني هو فوري ومضيّق الوقت، ومعلوم أن المضيّق مُقدّم على الموسّع، وإن كان الموسّع أكثر أهمية، لأنّ المضيّق لا يُمتثل إلّا في هذا الوقت، بينما الموسّع يمكن أن يُمتثل في وقت آخر.

مثال ذلك: اجتماع أداء الدين الفوري -كما لو كان الأجل حالاً والدائن مطالباً بدينه- مع الصلاة في سعة الوقت، ومثل اجتماع إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت، فإن إزالة النجاسة واجب فوري لا بدّ من المبادرة إليه في أول أزمنة الإمكان، بخلاف الصلاة فإن وقتها موسّع، فيُقدّم الأمر بالإزالة أو أداء الدين ولا يكون هناك أمر فعليّ بالصلاة، فما هو حكم الصلاة إذا ترك المكلف الإزالة أو أداء الدين وصلى؟

هنا تظهر الثمرة، فإن قلنا بالاعتضاء وقعت الصلاة باطلة، وإن قلنا بعدم الاعتضاء فلا موجب للالتزام ببطلان الصلاة.



المورد الرابع: ما لو كان كل من الضدّ العباديّ وال ضدّ الآخر واجباً، ولم يكن الضدّ العباديّ أقلّ أهميّة، ولكنه كان واجباً تخييرياً، بأن يكون لل ضدّ العباديّ بدل، دون الضدّ الآخر فإنّه واجب تعينيّ، وحينئذٍ يُقدّم الواجب التعينيّ عند التزاحم، لوضوح أنّ المعين مقدّم على المخير، وإن كان المخير أكثر أهميّة منه، إذ إنّ المخير له بدل، دون المعين لأنّه لا بدل له.

مثال ذلك: ما لو نذر المكلف زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) أوّل خميس من الشهر، فيجب عليه السفر في ذلك اليوم للوفاء بنذره، ودار الأمر بين هذا السفر الواجب وبين الصوم الذي هو أحد خصال الكفّارة الواجبة عليه تخيراً، فحينئذٍ يُقدّم السفر من أجل الوفاء بنذره، لأنّ السفر لا عدل له، بينما الصوم له عدل آخر من الإطعام أو العتق، فيكون الوفاء بالنذر هو المأمور به بالأمر الفعليّ دون الصوم، فلو ترك المكلف السفر والزيارة واختار الصوم، فبناءً على القول بالاقتضاء يكون الصوم منهياً عنه فيقع فاسداً، وبناءً على القول بعدم الاقتضاء يصحّ صومه، إذ لا موجب للقول بفساده.

إلى هنا يكون المصنّف رحمه الله قد بيّن الثمرة بياناً إجمالياً، وخلاصتها صحّة الضدّ العباديّ على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء، ولكنه رحمه الله يرى أنّ بيان هذه الثمرة بالنحو السابق ليس كافياً في تماميّتها، بل لابدّ من تميم ذلك بتنقيح أمرين مهمّين، ليتّضح الحقّ من ظهور وعدم ظهور الثمرة، لا بتنائها على هذين الأمرين، وهما:

الأمر الأوّل: أنّ الشقّ الأوّل للثمرة هو بطلان الضدّ العباديّ بناءً على

القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، لأنّه بالأمر بالإزالة -مثلاً- تكون الصلاة منهياً عنها، وإذا كانت الصلاة منهياً عنها وقعت فاسدة، لأنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، وكون النهي عن العبادة يقتضي الفساد يحتاج إلى تنقيح وبدونه لا تتمّ الثمرة، لأنّه إذا لم نقل بأنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد وقعت الصلاة صحيحةً، حتّى لو قلنا بأنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الضدّ الخاصّ -الصلاة-.

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ النهي في محلّ كلامنا ليس نهياً نفسياً أصلياً، إذ ليس النهي لأجل وجود مفسدة في نفس الفعل، كما كان النهي عن شرب الخمر -مثلاً-، وإنّما هو نهى تبعيّ غيريّ، فإنّ النهي عن الصلاة جاء من قبل الأمر بضدّها الخاصّ، وهو الإزالة.

فلأجل تتميم الثمرة لا بدّ من القول بأنّ النهي مطلقاً يقتضي الفساد ولو كان نهياً تبعياً غيريّاً، وأمّا إذا التزمنا بأنّ النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً، أو التزمنا بأنّ خصوص النهي النفسيّ هو الذي يقتضي الفساد دون النهي التبعيّ الغيريّ، فحينئذٍ لا تتمّ الثمرة، فإنّ الضدّ العباديّ يكون صحيحاً على القولين.

والحاصل: أنّ تماميّة الشقّ الأوّل من الثمرة موقوفة على الالتزام بأنّ الموجب لفساد العبادة هو مطلق النهي ولو كان تبعياً غيريّاً.
والصّحيح أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد مطلقاً، ولو كان تبعياً غيريّاً، وبذلك يتمّ الأمر الأوّل.



وهذا البحث وإن كان موضعه هو المسألة الخامسة الآتية، إلا أنه من باب الاستعجال يشير المصنّف رحمه الله إلى الوجه في ذلك إجمالاً، فيقول:

ما هو الدليل الذي استدلّ به على عدم اقتضاء النهي التبعية للفساد؟
إنّ أقصى ما يمكن أن يُقال، وأحسن ما يمكن الاستدلال به على ذلك هو ما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله^(١)، وحاصله:

أنّ الضدّ الخاصّ - بحسب الفرض - أمر عبادي، كالصلاة - مثلاً - التي هي ضدّ عبادي زاحمته الإزالة المقدّمة عليه في نظر الشارع، والعبادة بطبيعة الحال مشتملة على مصلحة نوعيّة، على ما هو الحقّ من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا كان كذلك فإنّ توجّه النهي التبعية الغيري لا يكشف عن تحوّل هذا الأمر العبادي إلى ما فيه المفسدة بعد أن كان ذا مصلحة، ومجرّد كونه منهياً عنه بالنهي الغيري لا يوجب أن تنقلب المصلحة فيه إلى مفسدة، بل هو باقٍ على ما هو عليه من المصلحة، لأنّ النهي الغيري ليس ناشئاً من مفسدة ذاتيّة في نفس الفعل، وإنّما هو لأجل وجود المزاخمة، فيمكن أن يكون الضدّ العبادي مقرباً إذا جاء به المكلف بقصد هذه المصلحة، ولا موجب للقول بوقوعه فاسداً عند الإتيان به.

نعم هذا الكلام لا يتمّ في النهي الأصليّ النفسيّ، فإنّه لا بدّ أن يكون ناشئاً من مفسدة في نفس الفعل، كشرب الخمر والغيبة والزنا ونحوها.

فلا بدّ من الالتزام بالتفصيل في المسألة، فنقول باقتضاء النهي للفساد في

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٦، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٢.

النهي الأصلي النفسي، فلا يمكن أن يقع الفعل المنهي عنه بالنهي النفسي صحيحاً، دون النهي التبعية الغيري.

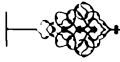
ويترتب على ذلك: بطلان هذه الثمرة، لأنّ النهي التبعية لا يقتضي الفساد فتقع العبادة صحيحة حتى على القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص.

هذا خلاصة ما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله.

ويرد عليه: أنّ الميرزا رحمه الله ادّعى بقاء المصلحة في العبادة المنهي عنها بالنهي التبعية، وبالتالي إذا جاء بها المكلف وقعت صحيحة ومقرّبة، وهذا يستبطن دعوى أنّ المناط في صحة العبادة والتقرب هو مجرد وجود المصلحة في ذات الفعل، وهذا ليس بصحيح.

إذ لا يكفي في عبادة الفعل والتقرب به مجرد وجود المصلحة فيه، بل لأجل أن تتحقّق المقربة من المولى لا بدّ أن يكون الفعل محبوباً لديه ومرغوباً له، لوضوح أنّ المراد من القرب هو القرب المعنوي، وإذا كان الفعل خالياً من المحبوبة للمولى لا يمكن أن يكون مقرّباً منه ولو اشتمل على ألف مصلحة ومصلحة.

وحينئذ نقول: إذا أمر الشارع بالإزالة -مثلاً- ولم يأمر بالصلاة، لا يمكن التقرب بالصلاة، لأنّ مجرد وجود مصلحة فيها لا يكفي للتقرب بها، خصوصاً إذا كانت منهيّاً عنها -كما في المقام-، ولو بالنهي التبعية الغيري، فإنّ مجرد كونه تبعياً لا يُخرجه عن كونه زجراً عن الفعل وتنفيراً منه وتبعيداً عنه.



بعبارة أخرى: إن كان مراد الميرزا **تَكُنُّ** أنَّ المناط في المقربية هو مجرد المصلحة فهو غير مُسَلَّم، وإن كان مراده أنَّ المناط هو المحبوبة فهي غير مُحَرَّزة، إذ لا يكفي فيها مجرد المصلحة، كيف وقد كان الفعل منهياً عنه، ولا يمكن دعوى المحبوبة مع وجود النهي؟

نعم لو لم يكن المراد من النهي في قولنا: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص» هو النهي المولوي، بل المراد منه حكم عقلي لا يُستكشف منه حكم الشارع - كما هو المختار -، لم يكن دالاً على التباعد من المولى، وحينئذ يمكن التقرب بالصلاة مع كونها منهياً عنها بالنهي العقلي، إلا إذا كشف ذلك عن مفسدة مبعوضة للمولى، لكنه لا قدرة لحكم العقل على ذلك.

لكن هذا خروج عن المسألة، لأنها في ثبوت وعدم ثبوت نهى مولوي عن الضد، ولا كلام في النهي العقلي.

الأمر الثاني: أنَّ الشقَّ الثاني من الثمرة هو صحّة العبادة بناءً على عدم اقتضاء الأمر للنهي عن ضده الخاص، ولكن لكي يتم هذا الشق وتظهر الثمرة لابد من الالتزام بأنَّ صحّة العبادة والتقرب بها لا تتوقف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها إحراز محببتها الذاتية للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع منه كالمزاحمة.

أمّا إذا قلنا بلبديّة وجود الأمر الفعلي في صحّة العبادة والتقرب، فلا تظهر الثمرة، وذلك لأنها - العبادة - ستكون باطلة على كلّ حال، أي حتى لو قلنا بعدم الاقتضاء، لأنّه في فرض مزاحمة الضدّ العبادي بضده لا يكون مأموراً به، فلا يصحّ حتى بناءً على عدم الاقتضاء.

ففي المثال إذا دار الأمر بين الإزالة والصلاة وقلنا بأن الشارع يأمر فعلاً بالإزالة، لأنّ الإزالة واجب فوريّ والصلاة واجب موسّع، فيأمر الشارع فعلاً بالإزالة دون الصلاة، فالصلاة لا أمر فعليّ بها، فإذا جاء المكلف بالصلاة وترك الإزالة، وقلنا بأنّ الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن الصلاة، فلنحكم بصحة الصلاة لأبدّ من الالتزام بأنّ صحة العبادة والتقرب بها لا تتوقف على وجود الأمر الفعليّ بها، بل يكفي في التقرب بها إحرازُ محبوبيّتها الذاتية للمولى، وإلاّ إذا قلنا بأنّ عبادة العبادة متقومة بوجود أمر فعليّ بها فلا تظهر الثمرة، لبطلان العبادة على التقديرين - القول بالاعتضاء والقول بعدمه - لعدم الأمر بها فعلاً لمزاحمتها بما هو أهمّ.

والحاصل: أنّ تماميّة الشق الثاني من الثمرة موقوفة على الالتزام بأنّ صحة العبادة والتقرب بها إليه تعالى لا تتوقف على وجود الأمر الفعليّ بها، بل يكفي في التقرب بها إحرازُ محبوبيّتها الذاتية.

هذا خلاصة الأمر الثاني فما هو الصّحيح فيه، وهل لأبدّ في صحة العبادة والتقرب بها من وجود الأمر الفعليّ بها أو لا؟

الشيخ البهائيّ وصاحب الجواهر رحمهما الله ^(١) أجابا عن ذلك: بأنّه لأبدّ في صحة العبادة من وجود الأمر الفعليّ بها، لذلك لا تصحّ هذه الثمرة، وتكون مسألة الضدّ من المسائل غير المثمرة، ويكون ذلك اعتراضاً على هذه الثمرة.

(١) زبدة الأصول: ص ١١٨، وجواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ - ١٦١.



ويمكن توضيح هذا الاعتراض في مقدمات:

١. أن صحّة العبادة تتوقّف على قصد امتثال الأمر، وبدون هذا القصد لا تصحّ العبادة ولا تكون مُقرّبة.

٢. من الواضح أن قصد امتثال الأمر لا يمكن إلاّ عند وجود الأمر فعلاً، وإلاّ فإذا قصد المكلف امتثال أمرٍ مع عدم وجود هذا الأمر كان ذلك تشريعاً محرّماً.

٣. أن الضدّ العبادي لا يكون مأموراً به فعلاً في صورة المزاحمة، فإذا زاحمت الإزالة الضدّ العبادي -وهو الصلاة- فلا يمكن أن يأمر المولى بكلّ منهما، لاستحالة الأمر بالضدين، فيأمر بالإزالة لأتّها أهم، وأمّا الصلاة التي هي الضدّ العبادي فلا أمر فعليّ بها.

ومن مجموع هذه المقدمات يتّضح أن المكلف الذي يأتي بالضدّ العبادي -الصلاة- لا يمكنه قصد امتثال أمره، وذلك لعدم وجود أمر به أصلاً، فتقع العبادة فاسدة على كلّ حال، سواء أقلنا بالاعتضاء أم قلنا بعدم الاقتضاء، وبذلك تبطل الثمرة!

وأما جواب الاعتراض:

فلا بدّ فيه من إفساد إحدى مقدماته الثلاث، وحيث إنّ المقدّمة الثانية واضحة وبديهية فلا يمكن النقاش فيها، لوضوح أن قصد امتثال الأمر يتوقّف على وجود أمر قطعاً، لأنّه مع عدم وجوده يكون قصده تشريعاً محرّماً، فلا مصير إلى النزاع في المقدّمة الثانية.

وعليه فينحصر النقاش - حينئذٍ - في المقدمتين الأولى والثالثة، وهذا ما فعله المصنّف رحمه الله حيث ناقش في المقدمة الأولى، وما فعله المحقق الكركي تذيئاً - على ما نُقل - حيث سيأتي منه النقاش في المقدمة الثالثة، فهنا جوابان عن الاعتراض:

الجواب الأول:

وهو جواب المصنّف رحمه الله وحاصله - كما عرفت - ردّ المقدمة الأولى، فلا نُسلم توقّف قصد القرية على وجود الأمر فعلاً، بل يكفي في تحقّق قصد القرية المحبوبيّة الذاتية للفعل والإتيان به مضافاً إليه تعالى^(١). وهذا أمر واضح ولا ينبغي أن يقع مورداً للشكّ، فإنّ المراد من القرب - كما تقدّم - هو القرب المعنويّ، وهو يتحقّق بوجود المحبوبيّة الذاتية للفعل مضافاً إلى المولى، والعرف والوجدان يساعدان على ذلك.

فإنّك لو علمت برغبة والدك في شرب الماء، ولكنّه لم يأمر بك بجلبه لما نزع - ولو كان هو خوف المشقة عليك -، أمكنك في هذه الحالة أن تتقرّب إليه بجلب الماء، رغم أنّه لم يأمر به.

وهذا يشهد بكفاية المحبوبيّة الذاتية، وعدم التوقّف على وجود الأمر الفعليّ لتصحيح التقرّب والعباديّة.

وبذلك تنتفي المقدمة الأولى من مقدّمات اعتراض صاحب الجواهر تذيئاً، فيبطل هذا الاعتراض، وبالتالي تصحّ الثمرة المذكورة.

(١) هذا هو المشهور، وقد صرح به في الكفاية: ص ١٣٤، وفي الفوائد: ج ١ ص ٣١٥، وفي نهاية

الدراية: ج ٢ ص ١٢٥-١٢٦، وفي المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٢٣٧-٢٣٨.



الجواب الثاني:

وهو ما نُقل^(١) عن المحقق الثاني تَنَهُ، وخلاصته منع المقدّمة الثالثة، فلم يرتضِ تَنَهُ كون الضدّ العبادي لا أمر به عند المزاحمة مع الضدّ الآخر الأكثر أهميّة، ففي المثال المذكور قال بأنّ كلاً من الصلاة والإزالة مأمور به، ولا يلزم محذور الأمر بالضدين، وحينئذٍ إذا لم نقل بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ وقعت الصلاة صحيحة حتّى على القول بأنّ صحّة العبادة تحتاج إلى أمر فعليّ بها، لأنّ الصلاة مأمور بها فعلاً، وبذلك يندفع الاعتراض وتتمّ الثمرة.

وبيان ذلك يحتاج إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الأوامر الشرعيّة مثل: «صلّ» إنّما هي متعلّقة بالطبائع، وذلك لوضوح أنّ صيغة الأمر متعلّقة بطبيعة الصلاة، فتكون هي المطلوبة والمأمور بها، ولا تكون الأوامر متعلّقة بأفراد هذه الطبيعة. فالمولى عندما يأمر بالصلاة -مثلاً- فهو يُشير إلى الماهيّة -الطبيعة- ويطلب إيجادها في الخارج، لا أنّه يُشير إلى الأفراد ويطلب واحداً منها. بعبارة مختصرة: الأمر يتعلّق بالطبيعة ويقف عليها، ولا يتعدّها ولا يسري إلى الأفراد.

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ ما هو موجود في جامع المقاصد للمحقق الثاني تَنَهُ ليس صريحاً فيما نُقل عنه، وإنّما له كلام في كتاب الدّين وجهه بعض من تأخّر عنه بما ذكر، ومنهم المحقّق الرشتي تَنَهُ، قال المحقّق النائي تَنَهُ: «وأورد المحقّق الثاني تَنَهُ على إنكار الثمرة في صورة مزاحمة الموسّع بالمضيق ما قد أوضحه جماعة من المحقّقين ممّن تأخّر عنه بما حاصله...» فراجع جامع المقاصد: ج ٥ ص ١٢، كتاب الدّين وتوابعه، عند قول العلامة تَنَهُ: «ولا تصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات الموسّعة»، وبدائع الأفكار: ص ٣٨٩-٣٩٠، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٢، وكذا فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٢.

المقدمة الثانية: أنّ مقتضى تعلّق الأوامر بالطبيعة هو أنّ المكلف يجوز له أن يوجد الطبيعة في ضمن أيّ فرد شاء، فهو مُخَيَّر في مقام الامتثال في تطبيق الطبيعة على أيّ فرد من أفرادها، وهذا هو التخيير العقليّ الذي يستقلّ بإدراكه العقل، وليس ذلك من التخيير الشرعيّ، لأنّ الشارع إنّما أمر بطبيعة واحدة معيّنة، والذي خيّر المكلف بين أفراد هذه الطبيعة إنّما هو العقل.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول:

إذا وقعت المزاخمة بين الصلاة وبين الإزالة -مثلاً- ففي الحقيقة لا تقع المزاخمة بين طبعيّ الإزالة وطبعيّ الصلاة، كما لا تقع المزاخمة بين هذا الفرد من الإزالة وبين فرد آخر من الصلاة يمكن أن يقع بعد ساعة -مثلاً-، وإنّما تقع المزاخمة بين هذا الفرد من الإزالة وبين هذا الفرد من الصلاة.

وعليه: فلو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاصّ، فلا موجب للحكم بفساد هذه الصلاة المزاخمة، بل يمكن أن يقع هذا الفرد المزاخم من الصلاة صحيحاً، ولا مانع من حصول الامتثال به.

وذلك لأنّ هذا الفرد من الصلاة وإن لم يؤمر به بخصوصه، لما ذكرناه في المقدمة الأولى من أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة ولا يسري إلى الأفراد، ولكنّ الأمر قد تعلّق بالطبيعة الكلّية، ويجوز للمكلف تطبيقه على أيّ فرد شاء، ومن أفراد الطبيعة الكلّية هذا الفرد المزاخم، فيمكن أن يقع به الامتثال، لأنّ انطباق الكلّي على فردّه أمرٌ تكوينيّ قهريٌّ حتّى في فرض المزاخمة، بمعنى أنّه لا تضرّه المزاخمة مع الواجب الآخر ولا يتخلّف بسبب هذه المزاخمة.



فإذا ترك المكلف الإزالة وجاء بالصلاة انطبق على هذا الفرد أنه صلاة، وكان مشمولاً للأمر بطبيعي الصلاة، فلا نُسَلَم أن الضدَّ العباديَّ المزاحم لا أمر به، وإنَّما هو مأمور به، وهذا الأمر هو المصحح لعبادية العبادة، فيرتفع بذلك الاعتراض المتقدم وتتم الثمرة.

بعبارة أخرى: لو كان الأمر بالصلاة يسري إلى الأفراد ويتعدّد الوجوب الشرعيّ بعدد الأفراد - بحيث يكون التخيير بينها شرعيّاً -، فحينئذٍ لابدّ من الالتزام ببطلان الضدَّ العباديَّ فتبطل الثمرة، وذلك لعدم وجود الأمر بالفرد حال المزامحة، ولا أمر آخر يصحّح العبادة، ولكنك عرفت في المقدمة الثانية أن الصحيح خلاف ذلك، وأن التخيير عقلي لا شرعيّ وأنه لا تعدّد للوجوب، وإنَّما هو وجوب واحد متعلّق بالطبيعة الكلية، لكنّه لما كان لهذه الطبيعة الواحدة أفراد متعدّدة، حكم العقل بالتخيير بين تلك الأفراد، وما يختاره المكلف من أفراد الطبيعة للامتثال، يكون هو الفرد الذي ينطبق عليه المأمور به، حتّى مع فرض المزامحة المانعة من الأمر.

فالمهمّ هو أن يكون عدم تعلّق الأمر لمانع - وهو المزامحة -، لا لقصورٍ في المقضي - وهو عدم شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة لهذا الفرد -.

هذا خلاصة توجيه الجواب المنقول عن المحقق الثاني ^(١).

بقي شيء: وهو أنّه ينبغي الالتفات إلى أن هذا الجواب لا يصلح لكلّ موارد التزاحم، بل هو تامّ في مثل موارد التزاحم بين الواجب الموسع والواجب المضيق، ولا يشمل موارد التزاحم بين الواجبين المضيقين.

(١) هذا التوجيه المذكور في فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٣، وكذا في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٢.

أما تماميته في موارد التزاحم بين الواجب الموسّع والواجب المضيق فلما تقدّم من أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة الكلية، والطبيعة إذا كان لها أفراد متعدّدة فالعقل يُخيّر المكلف بين تلك الأفراد، ومن بين تلك الأفراد الفرد المزاحم، فإذا أتى المكلف به انطبقت الطبيعة عليه قهراً، والمزاحمة لا تُؤثّر على قهريّة الانطباق على الفرد المزاحم، فلا بدّ أن يقع الامتثال به صحيحاً.

وأما عدم شموله لموارد التزاحم بين الواجبين المضيقين فلأنّ المزاحمة تستلزم - حينئذٍ - سقوط الأمر بالكليّ أصلاً، لأنّ الكليّ - حسب الفرض - مضيقٌ وليس له إلّا هذا الفرد، فمع المزاحمة - التي تعني العجز عن امتثال هذا الفرد - يكون الكليّ بنفسه غير مقدور للمكلف، فيكون عاجزاً شرعاً - بسبب الأمر بالضدّ الأوّل - عن امتثال الضدّ العبادي، فلا يكون مأموراً به أصلاً.

ولك أن تقول: حتّى إذا التزمنا بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة، ولكنّ هذه الطبيعة ليس لها إلّا فرد واحد، فإذا امتنع هذا الفرد لأجل المزاحمة امتنعت الطبيعة، وإذا امتنعت الطبيعة سقط الأمر المتعلّق بها، فالمزاحمة للفرد هي مزاحمة للطبيعة، لأنّ المفروض أنّ الطبيعة منحصرة بالفرد، وبذلك لا وجود لأمرٍ يُصحّح العبادة، لا بالفرد بخصوصه ولا بالطبيعة الكلية.

وقد فرضنا توقّف قصد القربة على وجود الأمر، فلا يقع الضدّ العبادي صحيحاً، فلا تتمّ الثمرة - في هذه الموارد -، لتامة اعتراض صاحب الجواهر بتدليل حينئذٍ.



مناقشة المحقق النائيني لجواب المحقق الثاني:

لم يرتضِ المحقق النائيني تَنَدُّ كلام المحقق الثاني تَنَدُّ، واللَّطيف أنَّ المحقق النائيني تَنَدُّ سَلَمَ للمحقق الثاني تَنَدُّ مقدّماته، ولكنّه ناقشه في مُسلّماته، فهو سَلَمَ المقدّمتين السابقتين من أنَّ الأوامر تتعلّق بالطبائع لا بالأفراد، وأنّ التخيير بين أفراد الطبيعة عقلي لا شرعيّ، لكنّه ناقشه في شيء آخر اعتبره المحقق الثاني تَنَدُّ أمراً مُسلّماً، وهو:

أنّ عدم شمول الأمر بالطبيعة للفرد المزاخِمَ لمانع المزاخمة لا لقصورٍ في المقتضي، فالمحقق النائيني تَنَدُّ يرى أنَّ الصّحيح هو أنَّ عدم الشمول - في المقام - هو لقصورٍ في المقتضي لا لوجود مانع المزاخمة.^(١)

توضيح ذلك: أنَّ التخيير بين أفراد الطبيعة هو تخيير عقلي لا شرعيّ، ولكن: ما هي الطبيعة التي يُخَيَّر العقلُ في تطبيقها على أفرادها؟ هل هي الطبيعة المطلقة - أي الطبيعة من حيث هي هي -، أو هي الطبيعة المقيدة؟

كأنّ المحقق الثاني تَنَدُّ توهم أنَّ الطبيعة التي يُخَيَّر العقلُ في تطبيقها على أفرادها هي الطبيعة المطلقة، لذا قال بإمكان تطبيقها على الفرد المزاخِمَ بالأهمّ، فإذا قال المولى «صلّ» كان هذا الأمر متعلّقاً بنفس طبيعة الصلاة المطلقة من دون قيد، وحيث إنّ الفرد المزاخِمَ فردٌ من أفراد الطبيعة المطلقة، أمكن أن يكون الإتيان به امتثالاً للأمر بالطبيعة.

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٤، وكذا أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٣.

ولكن المحقق النائي نكت لا يرى ذلك صحيحاً، وأن الطبيعة المأمور بها ليست مطلقة ومجردة عن كل قيد وشرط، وإنما الطبيعة المأمور بها هي الطبيعة المقيّدة بقيد غير موجود في الفرد المزاحم، فلا تنطبق الطبيعة المأمور بها عليه، وحينئذ لا يصح أن يقع امتثالاً للأمر ولا يكون صحيحاً، فلا تظهر الثمرة بين القولين، لأن الصلاة تقع فاسدة على كلا القولين.

والآن نسأل: ما هو ذلك القيد؟ وما هو الدليل على أن الطبيعة المأمور بها مقيّدة به؟

والجواب: أمّا قيد الطبيعة فهو «القدرة»، فالطبيعة المأمور بها هي «الطبيعة المقدورة»، فما يكون متعلقاً للأمر هو الصلاة المقدورة - مثلاً -، لا مطلق الصلاة، والفرد المزاحم من الصلاة ليس بمقدور للمكلف، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها، وإن صدق عليه أنه صلاة، لكن لا يصدق عليه أنه صلاة مأمور بها، لما ذكرناه من أن الصلاة المأمور بها هي الصلاة المقدورة، وهو ليس مقدوراً، وإذا لم ينطبق على الفرد المزاحم الطبيعة المأمور بها لم يكن مورداً للامتثال، فيقع باطلاً، لعدم وجود أمر به لا بخصوصه ولا بانطباق الطبيعة المأمور بها عليه.

وأمّا الدليل على اشتراط «القدرة» في المأمور به - مع أن متعلق الأمر لم يؤخذ فيه كل قيد - فهو بحاجة إلى ذكر مقدمة مهمّة، حاصلها:

أنهم اختلفوا في ملاك اشتراط القدرة على قولين:

فالمشهور بنوا على أن الأمر يتعلّق بالطبيعة المطلقة بها هي، غاية الأمر أن



العقل يحكم بسقوط هذا الأمر عند العجز عن الطبيعة المأمور بها، وذلك بملاك قبح تكليف العاجز، وهذا الملاك يقتضي أن تكون القدرة شرطاً في نفس التكليف - كالوجوب -، فيسقط عند عدم القدرة. وقد تُسمّى هذه القدرة بـ«القدرة العقلية».

بينما المحقق النائيني تدّ^(١) بنى على أن الأمر لا يتعلّق بالطبيعة المطلقة بما هي، بل يتعلّق بالطبيعة المقدورة، على أساس أن القدرة شرط في المأمور به - أي الواجب -، لا لنفس الأمر والتكليف، وذلك لوجود ملاك آخر لاشرائط القدرة مضافاً إلى الملاك الذي لاحظته المشهور، وهذا الملاك الآخر هو ملاك استحالة جعل الداعي في نفس المكلف نحو غير المقدور. وقد تُسمّى هذه القدرة بـ«القدرة الشرعية».

والفرق بين القولين يظهر فيما لو فرض أن المكلف أتى بالصلاة حال عجزه عنها - ولو شرعاً - فعلى المشهور يكون ما أتى به من مصاديق الطبيعة المأمور بها فيكون مورداً للامثال، وعلى قول المحقق النائيني تدّ لم يكن من مصاديق الطبيعة المأمور بها فلا يكون مورداً للامثال.

إذا عرفت هذه المقدمة، نقول في بيان دليل المحقق النائيني تدّ:
إنّ الأمر المولوي هو فعل اختياري للمولى، وكلّ فعل اختياري لا بدّ له من علّة غائيّة وغرض، والغرض من الأوامر - كما تقدّم - هو إيجاد الداعي والباعث في نفس العبد لكي يتحرّك نحو المأمور به، ويوجده خارجاً.

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٤، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٣.

ومعلوم أنّ هذا الغرض لا يتحقق إلا إذا كان المأمور به مقدوراً، لوضوح أنّه لو لم يكن المأمور به مقدوراً لما أمكن أن يُحرّك المولى عبده نحوه.

وشرط القدرة هذا يقتضيه نفس الخطاب، فإنّه من نفس الخطاب يُفهم اشتراط القدرة في المأمور به، بملاك استحالة جعل الداعي في نفس العبد نحو غير المقدور.

فالنتيجة: أنّ المأمور به الذي تعلّق به الأمر هو الطبيعة المقدورة، لا مطلق الطبيعة -المقدورة وغير المقدورة-.

وعليه: فالفرد المزاحم لا يكون مشمولاً للطبيعة المأمور بها، لأنّها الطبيعة المقدورة لا الطبيعة بما هي، ومعلوم أنّ الفرد المزاحم ليس مقدوراً شرعاً لفعليّة الأمر بمزاحمه، فلا يقع الضدّ العباديّ صحيحاً لعدم الأمر به. نعم لو كان اشتراط القدرة بملاك قبح تكليف العاجز، فهي شرطٌ عقليٌّ لا يُوجب تقييد متعلّق الأمر، لأنّه ليس ممّا يقتضيه نفس الخطاب، فيكون متعلّق الأمر هو الطبيعة بما هي لا الطبيعة المقدورة، -وإن كان لابدّ من تقييد نفس الوجوب بمقتضى حكم العقل - فيكون الفرد المزاحم أحد أفراد الطبيعة المطلقة المأمور بها، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وأخيراً: يقول المصنّف رحمه الله: إنّ تشييد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث. أوسع لسنا بصده الآن، راجع عنه تقارير تلامذته.^(١)

(١) وتمن ناقشه في ذلك تلميذه السيّد الخوئيّ تكلّم فراجع المحاضرات: ٤٤م ج ٢ ص ٣٤٨.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥: «والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً»، القول بفساد العبادة في المقام يحتاج إلى تميمٍ أشرنا إليه، وسيأتي تفصيله في المسألة الخامسة بإذنه تعالى، وهو أنّ النهي ولو كان تبعياً يقتضي الفساد، بمعنى أنّ مقتضي للفساد ما هو أعمّ من النهي الأصلي والتبعي.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥: «فإنّ الضدّ العبادي لا يكون منهياً عنه، فلا مقتضي لفساده»، والقول بعدم فساد العبادة في المقام -أيضاً- يحتاج إلى تميمٍ، وهو أنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر الفعليّ بها، بل تكفي المحبوبة الذاتية والإضافة إليه تعالى، وسيأتي له مزيد بيان.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥: «لا تصحّ منه النوافل مطلقاً»، أي: حتّى نوافل الوقت المستثناة فيما سبق.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥: «فإنّ عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليل خاصّ» المراد من عدم الجواز -هنا- عدم الصحّة.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥: «٢- أن يكون الضدّ العبادي واجباً»، أي: أيضاً، كما كان الضدّ الآخر كذلك.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٥-٣٦٦: «كما في مورد اجتماع إنقاذ نفسٍ محترمةٍ من الهلكة مع الصلاة الواجبة»، مطلقاً ولو كانت مضيقّة.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٦: «ولكنّه موسّع الوقت والأوّل مضيقٌ»، ليس المقصود من المضيق هو المعنى المعروف له، وهو ما كان الوقت قيداً فيه ولكنّه

تضيّق، وإنّما المقصود ما هو أعمّ منه ومن الفوريّ، وإنّما نقول ذلك لقريبتين:
١. تمثيل المصنّف رحمه الله بإزالة النجاسة وبأداء الدين، وهما ليسا من المضيق وإنّما من الفوريّ.

٢. عطف المصنّف رحمه الله الفوريّ على المضيق في بحث تعادل وتراجع المتزاحمين في المقصد الثالث حيث قال ص ٢١٧: «أن يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً».

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «والحقّ هو الأوّل، أي أنّ عباديّة العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها فعلاً»، هذا شروع في الجواب الأوّل عن الاعتراض على الثمرة، وهو جواب المصنّف رحمه الله.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة الواجب»، تقدّم ذلك في بحث المقدّمة العباديّة عند قوله رحمه الله ص ٣٤٨: «الحقّ أنّه يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى...».

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «هذا، وقد يُقال في المقام نقلاً عن المحقّق الثاني -تغمّده الله برحمته-: إنّ هذه الثمرة تظهر حتّى مع القول بتوقّف العبادة على تعلّق الأمر بها»، هذا شروع في الجواب الثاني عن الاعتراض على الثمرة، وهو جواب المحقّق الثاني تثنّئ.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «نقلاً عن المحقّق الثاني»، هو الشيخ عليّ بن الحسين الكركيّ، المعروف بـ«المحقّق الثاني»، المتوفّى سنة ٩٤٠هـ، صاحب «جامع المقاصد في شرح القواعد».



قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «ولكنّ ذلك في خصوص التزامهم بين الواجبين الموسّع والمضيّق ونحوهما، دون التزامهم بين الأهمّ والمهمّ المضيّقين»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه بعنوان «بقي شيء»، ومراده رحمه الله بنحو الموسّع والمضيّق هو الواجبان الموسّعان المهمّ والأهمّ، وكذا الواجب المضيّق والمستحبّ الموسّع.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «أنّ الأمر في الموسّع إنّما يتعلّق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أيّ وقت شاء من الوقت الواسع المحدّد له، أمّا الأفراد بما لها من الخصوصيّات الوقتيّة فليست مأموراً بها بخصوصها»، هذا بيان لما ذكرناه في المقدّمة الأولى، وأمّا المقدّمة الثانية فقد بيّنها بقوله رحمه الله ص ٣٦٩: «وبعبارة أوضح: أنّه لو كان الوجوب في الواجب الموسّع ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد أفرادها الطوليّة الممكنة...».

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «الفرد المزامح له من أفراد ضده الواجب الموسّع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزامحة»، أي لا يكون مأموراً به بخصوصه، ولكن لا لما ذكره رحمه الله من أنّ ذلك لأجل المزامحة، وإنّما لم يتعلّق به الأمر به بخصوصه أصلاً، لما ذكرناه من أنّ الأوامر تتعلّق بالطبيعة لا بالأفراد.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٨: «لأنّ انطباقها على هذا الفرد المزامح قهريّ فيتحقّق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر»، لأنّ الطبيعة المطلوبة قد تحقّقت به، وبذلك يُستوفى الغرض من الأمر، وبالتالي يسقط الأمر بالطبيعة، كما تقدّم ذلك في بحث الإجزاء.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٩: «فلا محالة لا أمر بالفرد المزاجم للواجب المضيق، ولا أمر آخر يُصحّحه»، أمّا قوله رحمه الله: «لا أمر بالفرد المزاجم للواجب المضيق» فيعني به أنّه لا أمر به بخصوصه، وأمّا قوله رحمه الله: «ولا أمر آخر يُصحّحه»، فيشير به إلى عدم وجود أمر بالطبيعة التي تنطبق قهراً على هذا الفرد.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٦٩: «ولكنّ شيخنا المحقّق النائيني لم يرتضه، لأنّه يرى أنّ المانع من تعلّق الأمر بالفرد المزاجم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له»، هذا شروع في مناقشة المحقّق النائيني تتخلّل لجواب المحقّق الثاني تتخلّل.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧٠: «لأنّ القدرة شرطٌ في المأمور به مأخوذة في الخطاب»، ليس المراد أنّها مأخوذة في ألفاظ الخطاب، بل المراد هو أنّها مأخوذة بدلالة الدليل العقليّ عليها، بمعنى أنّ الدليل دلّ على أنّ المولى إنّما يبعث العبد نحو الأفراد المقدورة فقط، وذلك بملاك استحالة جعل الداعي في نفس المكلف نحو الأفراد غير المقدورة للطبيعة.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧٠: «لا أنّها شرط عقليّ محضّ والخطاب في نفسه عامّ شامل في إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة»، أي ليست القدرة شرطاً في نفس التكليف وبملاك قبح تكليف العاجز، بحيث يكون المكلف به مطلقاً وشاملاً للأفراد المقدورة وغير المقدورة.



قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧٠: «هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلّق بها كذلك»، أي الطبيعة التي تعلّق بها الأمر بما هي، لا بما هي مقدورة.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧٠: «وتشيد ما أفاده أستاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصده الآن» سيأتي من المصنّف رحمه الله نقل ذلك مرّة أخرى عن شيخه النائيّ تقيّ والردّ عليه، عند تحقيق الحقّ في مسألة اجتماع الأمر والنهي، حيث يقول ص ٣٩٦: «ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أنّ القدرة مأخوذة في متعلّق التكليف باعتبار أنّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك...»، ثمّ يقول رحمه الله ص ٣٩٧: «ولكنّا لم نتحقّق صحّة هذه الدعوى، لأنّ صحّة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقّف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها...».

الترتّب

تقدّم أنّ الشيخ البهائيّ وصاحب الجواهر رحمهما الله ذكرا اعتراضاً على ثمره مسألة الضدّ^(١)، وقلنا إنّ من يريد مناقشة هذا الاعتراض لابدّ له من إبطال المقدّمة الأولى أو الثالثة من المقدّمات الثلاث للاعتراض.

وهذا ما فعله المصنّف رحمته في الجواب الأوّل حيث أبطل المقدّمة الأولى. وكذلك ما فعله المحقّق الكركيّ رحمته في الجواب الثاني حيث أبطل المقدّمة الثالثة.

وهنا جواب ثالث مبنيّ على «فكرة الترتّب»، وهو مناقشة في المقدّمة الثالثة أيضاً - كالجواب الثاني - بعد تسليم المقدّمة الأولى - وهي أنّ العبادة تتوقّف على قصد امتثال الأمر -، ففي هذا الجواب لا يُسلّم صاحب هذه الفكرة أنّ الضدّ العباديّ لا أمر به عند المزاحمة، بل هو مأمور به بأمر ترتبيّ. ومن هنا يتّضح أنّ بحث الترتّب ليس بحثاً استطرادياً كما قد يظهر من كيفية دخول المصنّف رحمته له، بل هذا البحث يمثّل جواباً ثالثاً عن الاعتراض المتقدّم، فإنّه يُثبت وجود أمر بالضدّ العباديّ عند المزاحمة مع ما هو أهمّ.

بيان ذلك: أنه إذا اجتمع أمران فتزاحما، وقُدِّم أحدهما لفرض أهميته، كان الواجب الأهم هو الواجب الفعلي بلا إشكال، كما في تزاحم الأمر بإزالة النجاسة والأمر بالصلاة، فإذا فرض كون الإزالة أهم في نظر الشارع، كانت الإزالة هي المأمور بها فعلاً، وأمّا الواجب المهم - الصلاة - فهل يكون مأموراً به أو لا؟

صاحب فكرة الترتب يجب بالإيجاب ويقول: نعم، لا مانع من أن يكون الواجب المهم مأموراً به أيضاً، لكن بنحو يكون مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم وترك امتثاله، فيكون الأمر بالمهم مُترتباً على عصيان الأمر بالأهم، فيكون كما لو قال المولى من أول الأمر: «أزل النجاسة عن المسجد، وإن عصيت ولم تمتثل الأمر بالإزالة فصل»، فيكون الأمران فعليّين مرتّبين طوليّين، ولا يلزم محذور طلب الضدّين كما سيأتي.

وبذلك تكون فكرة الترتب ممكنة ولا محذور فيها.

وثمرّة هذه الفكرة: هي القول بوجود أمر فعليّ بالضدّ العباديّ، فيقع صحيحاً بناءً على اشتراط المقربيّة بوجود الأمر الفعليّ بالعبادة، وبذلك تصحّ الثمرة المذكورة لمسألة الضدّ ويندفع الاعتراض المتقدّم.

وإذا تمت فكرة الترتب فسوف تُحلّ مشكلة كثير من الناس الذين يلتزمون بأداء المستحبّات - لأجل تهاونهم - في ظرف وجوب واجبات أولى هي ضدّ لتلك المستحبّات، فيأتون بالمستحبّ ويتركون الواجب، نظير يدفع صدقةً مستحبّةً وهو مشغول الذمّة بخمسٍ واجبٍ، ومعلوم أنّ الواجب مُقدّم على



المستحبّ، فيكون حالهم كحال مَنْ تشاغل بالصلاة وترك الإزالة الأهمّ، فهل يكون هذا المستحبّ باطلاً ولا ثواب لهم عليه؟

أو إنهم يتصدّون لبعض الواجبات العباديّة، ويتركون أضدادها وهي واجبات قد تكون أهمّ منها؟

أو يأتون بالواجب الموسّع ويتركون المضيق؟

أو يأتون بالواجب المخير ويتركون المعين؟

والقاسم المشترك لجميع هذه الموارد هو:

أنهم يقدّمون فعل الضدّ العباديّ المهمّ، على الواجب الأهمّ منه، لما هو معلوم من أنّ المضيق أهمّ من الموسّع، والمعين أهمّ من المخير، كما أنّ الواجب أهمّ من المستحبّ.

ولأجل التعميم والتسهيل سنعبّر من الآن فصاعداً بـ«الأهمّ والمهمّ»، ونقصد ما هو أعمّ من كلّ هذه الموارد.

فإذا صحّت فكرة الترتّب انحلت هذه المشكلة، ونقول حينئذٍ بأنّ المكلف مأمور بأداء الخمس الواجب - مثلاً -، فإن عصاه كان مأموراً - بنحو الترتّب - بدفع الصدقة المستحبّة، وتقع منه صحيحةٌ ويستحقّ الثواب عليها. ثمّ يقول المصنّف رحمه الله بأنّ مشكلة الإتيان بالمستحبّ وترك الواجب أو بصورة عامّة مشكلة الإتيان بالمهمّ وترك الأهمّ تأتي على بعض صور الخلافات المتقدّمة دون الصور الأخرى.

وللتوضيح نقول: تقدّم أنّ هناك خلافاً في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي

النهي عن ضده الخاصّ أو لا؟



وخلافاً في أنّ النهي هل يقتضي الفساد أو لا؟

وخلافاً في أنّ العبادة هل تتوقف على وجود أمر فعليّ بها أو لا؟

فإذا لاحظنا هذه الخلافات مجتمعة ظهرت المشكلة المشار إليها على بعض المباني، ولم تظهر على البعض الآخر، فهنا صور أربع تبرز المشكلة في صورتين منها دون الصورتين الآخرين، وهي:

الصورة الأولى: ما إذا بنينا على أنّ صحّة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعليّ بها، كما بنى المصنّف رحمه الله على ذلك خلافاً لصاحب الجواهر رحمته (١)، وبنينا -أيضاً- على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، وفي هذه الصورة لا مشكلة فيما لو تشاغل المكلف بالمستحب وترك الواجب، فإنّ المستحب يقع صحيحاً حينئذٍ، لأنّه وإن كان عبادةً إلّا أنّ المفروض كون العبادة لا تتوقف على وجود أمر بها، وأنّ الأمر بالواجب لا يقتضي النهي عن ضده -وهو المستحب-، فيمكن -حينئذٍ- التقرب بهذا المستحب، فلا تظهر المشكلة على هذين المبنيين.

الصورة الثانية: ما لو بنينا على أنّ صحّة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعليّ بها، وبنينا على أنّ النهي عن العبادة لا يقتضي الفساد، وفي هذه الصورة لا مشكلة -أيضاً- فيما لو تشاغل المكلف بالمستحب وترك الواجب، ويقع المستحب صحيحاً، لأنّ المفروض كون المستحب لا يحتاج إلى أمر فعليّ ليتمكن التقرب به، وأنّ الأمر بالواجب وإن اقتضى النهي عن ضده المستحب



- لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص - إلا أنّ النهي لا يقتضي الفساد، فيقع المستحبّ صحيحاً.

الصورة الثالثة: ما لو التزمنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، وأنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، وحينئذٍ يقع المستحبّ فاسداً، لأنّ الأمر بالواجب يقتضي النهي عن المستحبّ، وهذا النهي يقتضي فساد، وهنا تبرز المشكلة، خلافاً للصورتين السابقتين.

الصورة الرابعة: ما لو التزمنا بأنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود أمر فعليّ بها - كما يظهر من الشيخ صاحب الجواهر تقيّد -، وبنينا على أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، وحينئذٍ يقع المستحبّ باطلاً، لأنّ الأمر بالواجب وإن لم يقتضِ النهي عن المستحبّ - كما هو المفروض - إلا أنّه حيث لا أمر به - لمكان الأمر بالأهمّ - وقع فاسداً، لأنّ المفروض توقّف صحّة العبادة على وجود أمر فعليّ بها، وهنا تبرز المشكلة كما في الصورة السابقة.

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ المشكلة المذكورة تظهر في الصورتين الأخيرتين، فهل هناك طريق لتصحيح فعل المهمّ العباديّ فيهما؟

بناءً على إمكان وصحّة فكرة الترتّب يمكن تصحيح الصورة الرابعة خاصّة، ولكن لا مجال لتصحيح الصورة الثالثة.

ومنه يظهر: أنّ إجداء فكرة الترتّب والاستفادة منها لتصحيح فعل المهمّ العباديّ مبنيٌّ على أمرين:

١. الالتزام بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، وإلا فإذا بنينا على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فلا تكفي فكرة الترتب لتصحيح العبادة، لأنه مع هذا البناء لا معنى للقول بأن الضد المهم يكون مأموراً به - ولو بنحو الترتب - كالأهم، وذلك لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في الضد المهم.

٢. الالتزام بأن صحة العبادة تتوقف على وجود أمر فعلي بها، وأما إذا قلنا بأن العبادية والمقربية لا تحتاج إلى أمر بالفعل فلا نحتاج إلى فكرة الترتب لتصحيح العبادة، بل تكفي في صحة العبادة - حينئذٍ - المحبوبة الذاتية مع نسبة الفعل إلى المولى وإن لم يكن مأموراً به فعلاً، فهذا المصحح إنما يحتاج إليه مثل الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله الذي بنى على توقف العبادة على الأمر بها. وعليه: فلو قيل بأن صحة العبادة تتوقف على وجود أمر فعلي بها، وأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فحينئذٍ يمكن تصحيح الضد العبادي بفكرة الترتب.^(١)

(١) أما مثل المصنف رحمه الله الذي أنكر القول بتوقف صحة العبادة على وجود الأمر بها فعلاً، وأنكر - أيضاً - اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، ففي راحة من تجسم القول بفكرة الترتب لتصحيح العبادة في ظرف المزاحمة.



والذي يبدو أنّ أوّل من أسّس لهذه الفكرة وتنبّه لها هو المحقّق الكركيّ المعروف بالمحقّق الثاني^(١)، وأنّ الذي شيّد أركانها ودعّمها هو الميرزا المجدّد السيّد محمد حسن الشيرازي^(٢)، كما أنّ من أحكمها ونقّحها بذكر المقدّمات ودفع عنها الإشكالات هو المحقّق النائيني^(٣) - قدّس الله أنفسهم وطيّب مثواهم -.

(١) قال تيّز في جامع المقاصد: ج ٥ ص ١٣-١٤: «فإن قيل: وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة في الوقت الموسّع، لأنّه حين وجوب الصلاة إذا تحقّق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يُطاق، وهو باطل، وإن لم يبقَ خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوريّ. قلنا: لا نسلم لزوم تكليف ما لا يُطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجب عليك كلّاً من الأمرين، لكنّ أحدهما مضيق، والآخر موسّع، فإن قدّمت المضيق فقد امتثلت [وسلمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت] وأثمت بالمخالفة في التقديم... وهذا من غوامض التحقيقات، وهذا أصل تبتي عليه كثير من المسائل، فيجب التنبّه له، ولا شك أنّ الحكم بعدم الصّحة أحوط، وأزجر للنفس عن التّهاون في أداء الحقوق الفوريّة، وإن كان الفقه هو القول بالصّحة».

وقال بفكرة الترتّب - أيضاً - الشيخ الكبير كاشف الغطاء تيّز، حيث قال: «إنّ انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة لا ينافي الصّحة، وإن استلزم المعصية، وأيّ مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا، فافعل كذا؟ كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب، لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد».

(٢) ورد في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٥٤-٥٥: «وبالجملة، بعد امتناع بقاء كلّ من الواجبين المتزاحمين على حاله، ولزوم بقاء إطلاق الأمر بالأهمّ على ما كان عليه، وقع الكلام في أنّ الساقط عند المزاخمة هل هو أصل الأمر بالمهمّ أو إطلاقه؟

ذهب المحقّق الثاني تيّز وجملة من تأخّر عنه، ومنهم سيّد أساتيدنا المحقّق العلامة الشيرازي رحمته الله إلى الثاني، ولأجله التزموا ببقاء الأمر بالمهمّ - أيضاً - حال المزاخمة مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ ومترتباً عليه.

وذهب بعضهم - ومنهم العلامة الأنصاريّ والمحقّق صاحب الكفاية رحمهما الله - إلى الأوّل.

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الثاني تيّز ولا بدّ لتحقيق ذلك من تقديم مقدّمات...».

وقد نسب المحقّق الخراسانيّ تيّز القول بالترتّب إلى أستاذه المجدّد الشيرازيّ تيّز في ذيل بحث الضدّ، فراجع الكفاية: ص ١٣٦.

(٣) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٣٦-٣٩٣.



وخلاصة فكرة الترتّب: أنّه ليس هناك مانع عقليّ من أن يكون الأمر بالمهمّ فعليّاً عند عصيان المكلف للأمر بالأهمّ، ولا يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدّين، وسيأتي بيان ذلك بإذن الله تعالى.

وإذا لم يكن مانع عقليّ من هذه الفكرة، ووصلت النوبة إلى الدليل الدالّ عليها، فنقول إنّ الدليل على وقوع الترتّب هو نفس الدليلين المتضمّنين للأمر بالمهمّ والأمر بالأهمّ، فهما كافيان لإثبات وقوع الترتّب.

وعليه فالكلام يقع في مقامين:

١. مقام الثبوت: وهو في بيان إمكان الترتّب في نفسه وعدم استحالة، ودفع الإشكال عنه.

٢. مقام الإثبات: وهو في إقامة الدليل عليه.

أمّا المقام الأوّل:

فإنّ فكرة الترتّب ممكنة، ولا محذور فيها، وما يمكن أن يُتصوّر فيها من محذور هو محذور طلب الضدّين المحال على الحكيم.

بيان ذلك: أنّ الترتّب الذي يبتني على وجود أمرين فعليّين مترتّبين يلزم منه فعليّة الأمر بالضدّين، وهو محال، وما يلزم منه المحال محال.

أمّا بيان الملازمة فواضح، وذلك لأنّه في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ -كالإزالة- والاشتغال بالمهمّ -كالصلاة- يكون الأمر بالأهمّ فعليّاً، لإطلاقه وعدم تقييده بظرفٍ دون آخر، وشموله لما لو قصد المكلف الإتيان



به أو قصد تركه، وكذلك يكون الأمر بالمهمّ فعلياً أيضاً، لتحقيق شرطه وهو عصيان الأمر بالأهمّ، وبذلك يتحقّق أمران فعليّان بالضدّين، وهو محال، لاستحالة الأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ.

والحاصل: أنّه إذا بنى المكلف على عصيان الأمر بالإزالة -مثلاً- يكون كلّ من الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة فعلياً، فيكون المولى قد أمر بالجمع بين الضدّين.

أمّا أنّ الأمر بالإزالة فعليّ فلاّنّ الأمر بالإزالة مطلق حسب الفرض، وأمّا أنّ الأمر بالصلاة فعليّ -أيضاً- فلاّنّ الأمر بالصلاة مشروط بعصيان الأمر بالإزالة، وقد تحقّق هذا الشرط حسب الفرض.

والجواب عن هذه الاستحالة أنّ هناك حالتين:

الأولى: أن يأمر المولى بفعلين في زمانين مختلفين، كما لو قال: «أزل النجاسة يوم السبت»، وقال: «صلّ يوم الأحد»، وهذه الحالة ممّا لا محذور فيها كما هو واضح، وذلك لأنّ المولى لم يطلب من المكلف أن يجمع بين الضدّين، فإنّ الفعلين مطلوبان في وقتين مختلفين، ولا فرق في صحّة هذه الحالة بين كون الأمرين صادرين في آنٍ واحدٍ أو في زمانين مختلفين.

وحاصلها: عدم استحالة طلب الضدّين في وقتين مختلفين، ولو كان طلب كلّ منهما حاصلًا في وقت طلب الآخر.

الثانية: أن يأمر المولى بالفعلين في زمانٍ واحدٍ، وهذا أمر محال وإن كان الأمران في زمانين مختلفين، كأن يقول فجراً: «أزل النجاسة عند الزوال»،



ويقول عند طلوع الشمس: «صلّ عند الزوال»، فالضدّان مطلوبان في زمانٍ واحدٍ، وهذا من طلب الجمع بين الضدّين، وهو محال، ولا يكفي لتصحيحه مجرد صدور الأمرين في زمانين مختلفين.

وعليه: فالمناط في الاستحالة هو وحدة زمان المتعلّقين - أي الضدّين المطلوبين -، لا وحدة زمان الأمرين - أي الطلبين -، لأنّه يستحيل الأمر بالضدّين على أن يكون المطلوب هو حصول الضدّين في آنٍ واحدٍ، وإن كان الأمران في زمانين مختلفين.

إذا اتّضحت هاتان الحالتان: يتّضح بطلان قول مدّعي الاستحالة، لأنّ في قوله: «الأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ محالٌ» مغالطة ظاهرة.

فإنّ هذا التعبير هو من قبيل الحالة الأولى التي لا استحالة فيها، لا من قبيل الحالة الثانية المستحيلة، فإنّ قيد: «في آنٍ واحدٍ» راجع في الحقيقة إلى «الأمر» لا إلى «الضدّين».

بيان ذلك: أنّ المولى إذا أمر بالجمع بين الضدّين يكون محالاً، كما لو أمر بجعل الجدار - مثلاً - أبيض وأسود في عين الوقت.

أمّا إذا أمر - في آنٍ واحدٍ - بالضدّين لكن لم يكن المطلوب هو الجمع بينهما، بل كان الضدّ الأوّل مطلوباً في زمان، والضدّ الثاني مطلوباً في زمان آخر، لم يكن محالاً أبداً.

ومحلّ كلامنا: من قبيل الثاني، فإنّ الشارع بأمره بالمهمّ عند تحقّق بشرطه، وإن جامع الأمر بالأهمّ لأنّه مطلق، إلّا أنّ المطلوب لم يكن هو الجمع بين



الضدّين ليكون محالاً، بل المطلوب إيقاعهما في زمانين مختلفين، ولا محذور في ذلك وإن صدر الطلب في آنٍ واحدٍ.

فالجمع بين الضدّين لا يُطلب بحال من الأحوال، لا حال الاشتغال بالأهمّ ولا حال تركه.

أمّا حال الاشتغال بالأهمّ فلا طلب للجمع بين الضدّين، إذ لا يُطلب من المكلف إلّا الأهمّ، وأمّا المهمّ فليس مطلوباً ولا مأموراً به أبداً، بل هو كالمباحات، لأنّ الأمر بالمهمّ مشروط -بحسب الفرض- بترك الأهمّ، وحيث إنّ اشتغل بالأهمّ فلا أمر بالمهمّ، لعدم تحقّق شرطه، فلا طلب للجمع بين الضدّين.

وأمّا حال ترك الأهمّ والاشتغال بالمهمّ فلا طلب للجمع بين الضدّين -أيضاً-، فإننا وإن سلّمنا كون كلّ من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ فعلياً، إلّا أنّ مجرد اجتماع أمرين فعليّين من دون استلزام طلبهما في آنٍ واحدٍ لا محذور فيه -كما عرفت في الحالة الأولى-، وحيث إنّ المفروض كون المهمّ مشروطاً بترك الأهمّ وخلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال يكون داعياً إلى المهمّ خاصّة، بل لا يمكن تصوّر كونه داعياً إلى الجمع بين الضدّين، لأنّ المفروض ترك الأهمّ وانعدامه.

وعليه: فالخطاب الترتيبي يقتضي عدم الجمع بين الضدّين، لا مجرد أنّه لا يقتضي الجمع بينهما.

وبعبارة أوضح: أنَّ ملاك طلب الجمع بين الضدَّين غير موجود في فكرة الترتِّب، لأنَّ ملاك طلب الضدَّين هو: أنَّ الضدَّين إذا اجتمعوا وقعا على صفة المطلوبة، لأنَّ المفروض أنَّ الجمع مطلوب، ومعنى ذلك أنَّ هذا الجمع لو أمكن وتحقق لوقع مطلوباً، إذ لو وقع ولم يكن مطلوباً لكان خلفَ فرض كون الجمع مطلوباً.

وهذا المناط مفقود في المقام، وذلك: لأنَّه لو فُرض -ولو محالاً- أنَّ الضدَّين قد اجتمعوا فأوجد المكلف الإزالة والصلاة، لم يكن المطلوب سوى الإزالة، وأمَّا الصلاة فلا تكون مطلوبة، لأنَّ الصلاة إنَّها تكون مطلوبةً في ظرف ترك الإزالة، فلو طُلبت حال الإتيان بالإزالة لكان ذلك خلفَ كون ترك الأهم مأخوذاً شرطاً في موضوع الأمر بالمهم.

وبانتفاء هذا الملاك يُعلم أنَّ مسألة الترتِّب ليست من طلب الجمع بين الضدَّين، وهكذا يتَّضح إمكان الترتِّب في نفسه وعدم استحالته.

وأما المقام الثاني:

وهو في الدليل على فكرة الترتِّب فنقول فيه:

إنَّ من يدَّعي فكرة الترتِّب لا يدَّعي وجود دليل خاص على هذه الفكرة، إذ ليس هناك دليل يدلُّ عليها بالخصوص، بل الدعوى هي أنَّ فكرة الترتِّب على مقتضى القاعدة وغنيَّة عن الدليل الخاص، فنفس الدليلين اللذين يدلَّان على الأمر بالمهم والأمر بالأهم يدلَّان على ثبوت فكرة الترتِّب.



وبيان ذلك من خلال النقاط التالية:

١. أن كلاً من دليل الأمر بالمهمّ ودليل الأمر بالأهمّ مطلق من جهة الإتيان بالآخر وتركه، فهو يدلّ على لزوم الإتيان بمتعلّقه بقطع النظر عن الإتيان بالآخر، فـ«دليل: «صلّ» -مثلاً- كأنّه يخاطب المكلف ويقول: «لا بدّ لك من الإتيان بالصلاة سواء أزلت النجاسة أم لم تُزلها»، وهكذا دليل: «أزل النجاسة» كأنّه يقول: «لا بدّ لك من الإزالة صلّيت أم لم تصلّ»، وهذا معنى إطلاق دليل الأمر بالمهمّ، وإطلاق دليل الأمر بالأهمّ.

والحاصل: أن دليل الأمر بالمهمّ مطلق يشمل حالتين، حالة الإتيان بالأهمّ وحالة ترك الأهمّ، ودليل الأمر بالأهمّ مطلق يشمل حالتين، حالة الإتيان بالمهمّ وحالة ترك المهمّ.

٢. في صورة اتّفاق المزاخمة ودوران الأمرين امتثال الأمر بالإزالة وامتثال الأمر بالصلاة، لا يمكن أن يمثل المكلف كلا الأمرين، وذلك لضيق قدرته عن الإتيان بالضدّين معاً، فيستقلّ العقل باستحالة بقاء كلّ من التكليفين، لأنّه من التكليف بغير المقدور.

٣. للفرار من محذور التكليف بغير المقدور لا بدّ من رفع اليد عن أحد الدليلين والتصرّف فيه، ولكن لا مجال لأن يكون التصرّف في أصل الدليل، بأن نظرحه بالمرة، إذ لا مبرّر لذلك، لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، بل نرفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين خاصّة لا عن أصله.

٤. بمقتضى الأهميّة والأرجحية لا بدّ من رفع اليد عن إطلاق دليل المهمّ،

والإبقاء على إطلاق دليل الأمر بالأهم، ففي المثال نرفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالصلاة ونقيده بصورة ترك الإزالة، بحيث لا يشمل دليل الأمر بالصلاة الصورتين معاً، صورة الإتيان بالإزالة، وصورة ترك الإزالة. وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم وقيدناه بصورة ترك الأهم، مع بقاء دليل الأمر بالأهم على إطلاقه وشموله لصورتَي فعل المهم وتركه، كان معنى ذلك اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، فلا يكون المهم واجباً إلا إذا تُرك الأهم، وهذا هو معنى الترتب، إذ لا نعني بفكرة الترتب أكثر من ذلك.

وهكذا نُثبت فكرة الترتب من دون الحاجة إلى دليل ثالث يدلّ عليها بالخصوص.^(١)

والخلاصة: أنّ الدليل الدالّ على ثبوت فكرة الترتب مركّب من أمرين:

١. الأدلة الأوليّة الدالّة على الأمر بالأهم والأمر بالمهم، كدليل الأمر بالإزالة ودليل الأمر بالصلاة.

٢. حكم العقل باستحالة الجمع بين الضدين، واستحالة التكليف به، وبتقديم الأهم على المهم.

إنّ مجموع هذين الأمرين ينتج الدلالة على فكرة الترتب بالبيان المتقدّم، ومنه يتّضح أنّ هذا النحو من الدلالة هو من دلالة الإشارة المتقدّمة في آخر

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٣٨٩-٣٩٠: «وعلى الجملة: أنّ وقوع الترتب بعد الالتزام بإمكانه لا يحتاج إلى دليل، فإذا بنينا على إمكانه فهو كافٍ في وقوعه، فمحطّ البحث في المسألة إنّما هو عن جهة إمكان الترتب واستحالته».



بحث المفاهيم، والتي هي دلالة غير مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكنّ مدلولها لازم لكلام واحد أو كلامين لا بنحو الدلالة الالتزامية. نظير ما يُقال في استفادة أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٢)، فإنّه بإسقاط مدّة الرضاعة المذكورة في الآية الثانية من مدّة الرضاعة والحمل المذكورة في الآية الأولى يبقى ستّة أشهر هي مدّة أقلّ الحمل.

ونظير ما يُقال في دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته. هذا خلاصة فكرة الترتّب والدليل عليها بشكل مجمل، وهناك مناقشات وإجابات عنها، لا تناسب هذا الكتاب، فلتطلب من المطوّلات.^(٣)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧١: «أنّ كثيراً من الناس نجدهم يحرصون -بسبب تهاونهم- على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضدّ للمندوب»، قد يشير بذلك ضمناً إلى أنّ فكرة الترتّب تتمّ حتّى لو كان الضدّ العباديّ مستحبّاً، وذلك لأنّ القدرة شرط في التكليف ولو لم يكن إلزاميّاً، فضيق القدرة يُسقط الاستحباب كما يُسقط الوجوب، فيأتي بحث الترتّب في الضدّ العباديّ المستحبّ.

(١) سورة الأحقاف: ١٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٣) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٣٣٦-٣٩٣، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٣٧٤، ونهاية الدراية:

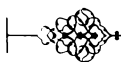
ج ٢ ص ٢١٠، والمحاضرات: ج ٤ ص ٤٤م ج ٢ ص ٣٨٥.

قوله ﷺ ص ٣٧١: «إذا قلنا بأنّ صحّة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعليّ متعلّق به، وقلنا بأنّه لا نهي عن الضدّ»، هذه هي الصورة الأولى من الصور الأربع التي ذكرها المصنّف ﷺ، ولعلّ الغرض من التعرّض لهذه الصور هو بيان مورد جريان فكرة الترتّب.

وأما الصورة الثانية فقد أشار إليها بقوله: «أو النهي عنه لا يقتضي الفساد»، وهذه العبارة معطوفة على قوله: «أنّه لا نهي عن الضدّ»، فحاصل الصورة الثانية - كما بيّنا في الشرح - هو البناء على عدم توقّف صحّة العبادة على الأمر الفعليّ، والبناء على أنّ النهي لا يقتضي الفساد.

قوله ﷺ ص ٣٧١: «إذا قلنا بالنهي عن الضدّ وأنّ النهي يقتضي الفساد»، هذه هي الصورة الثالثة.

وأما الصورة الرابعة فقد أشار إليها بقوله: «أو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها - كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله -»، وحاصل الصورة الرابعة - كما بيّنا في الشرح - هو البناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر الفعليّ، والبناء على عدم النهي عن الضدّ، ولم يذكر المصنّف ﷺ في هذه الصورة عدم النهي عن الضدّ، ولعلّه لوضوحه، فإنّه مع النهي عن الضدّ لا يمكن تصحيحه اعتماداً على فكرة الترتّب، لاستحالة اجتماع الأمر والنهي فيه، مع أنّ غرضه - كما عرفت - تصحيح الضدّ العباديّ في هذه الصورة ببركة الترتّب، ويشهد لذلك قوله ﷺ ص ٣٧٢: «ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمّ بنحو الترتّب بين الأمرين - الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ - مع فرض القول بعدم النهي عن الضدّ وأنّ صحّة العبادة تتوقف على وجود الأمر».



قوله ﷺ ص ٣٧١: «لأنّه إمّا منهيّ عنها والنهي يقتضي الفساد»، هذا هو حال الصورة الثالثة، «وإمّا لا أمر بها وصحّتها تتوقّف على الأمر»، هذا هو حال الصورة الرابعة.

قوله ﷺ ص ٣٧٤: «لأنّه إنّما نرفع اليد عنه»، أي عن إطلاق دليل الأمر بالمهمّ.

قوله ﷺ ص ٣٧٥: «الذي لا يرفع إلّا إطلاق دليل المهمّ»، هذا وصفٌ لحكم العقل كما لا يخفى.



المسألة الرابعة

اجتماع الأمر والنهي



تحرير محل النزاع

هذه هي المسألة الرابعة من مسائل غير المستقلات العقلية، وهي من المسائل القديمة والعميقة والتي وقعت محلاً للنزاع عند الخاصة والعامة، والمصنّف رحمه الله يبتدئ -كعاداته- بتحرير محل النزاع، وهو يتّضح من خلال أمرين:

١. بيان معاني المفردات الواردة في عنوان المسألة.

٢. توضيح مبنى القائلين بالجواز ومبنى القائلين بالامتناع.

وخلاصة النزاع بشكل إجمالي:

أنّه إذا كان هناك فعل من الأفعال الاختيارية، وكان لهذا الفعل عنوانان ينطبقان عليه، فهل يجوز اجتماع الأمر والنهي في ذلك الفعل الواحد، بحيث يكون مأموراً به ومنهياً عنه، باعتبار تعدّد العنوان، بأن يكون مأموراً به بلحاظ عنوان ومنهياً عنه بلحاظ الآخر؟

أو لا يجوز اجتماع الأمر والنهي فيه، وذلك باعتبار أنّ له وجوداً واحداً؟ فمثلاً: إذا دخل المكلف إلى أرض مغصوبة عند حلول وقت الصلاة وصلّى فيها، فكّل حركة من الحركات الصلّاتية هي فعل اختياريّ واحد،

لكنّه ينطبق عليه عنوانان، عنوان الصلاة وعنوان الغضب، فكلُّ حركةٍ هي صلاةٌ وفي نفس الوقت هي غضبٌ^(١)، فهل يجوز أن يكون هذا الفعل الواحد مأموراً به باعتباره صلاةً ومنهياً عنه - في نفس الوقت - باعتباره غضباً، أو لا يجوز؟

إذا نظرنا إلى وحدة وجود الفعل فقد يُقال بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وإذا نظرنا إلى تعدّد العنوان فقد يُقال بإمكان الاجتماع.

والقائلون بإمكان اجتماع الأمر والنهي قالوا: لا مشكلة في ذلك، فيجوز أن يجتمع الأمر والنهي، ويكون المكلف بصلاته في الأرض المغصوبة عاصياً ومطيعاً، والقائلون بالامتناع قالوا: لا يجوز اجتماع الأمر والنهي، بل الفعل الواحد إمّا أن يكون منهياً عنه فيكون المكلف عاصياً فقط، أو مأموراً به فيكون المكلف مطيعاً لا غير.

والقول بالجواز هو مذهب أكثر الأشاعرة وجماعة من أصحابنا، أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جملة من محقّقي المتأخّرين. والقول بعدم الجواز هو مذهب أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا.^(٢)

فما هو الصّحيح من القولين؟
هذا بيانٌ مجملٌ لمسألتنا.

(١) ولا أقلّ من السجود، على ما جاء في تقارير بحث السيّد الخوئيّ نَحْنُ: «أن حقيقة الصلاة تتألف - لدى التحليل - من عدّة من الأذكار كالقراءة ونحوها، ومن الهيئات كالركوع والسجود والقيام وغيرها، وشيءٌ من ذلك لا يتحد مع الغضب، عدا السجود، من أجل أنّ مفهومه متقوم بوضع الجهة على الأرض، توضيح ذلك: ...»، مستند العروة الوثقى: ج ٢ ص ٦.

(٢) لمعرفة أصحاب هذين القولين راجع القوانين: ج ١ ص ٣٢٢، وكذا مطارح الأنظار: ج ١



ولكن: يبدو من عنوان المسألة أنّ هذا النزاع لا ينبغي أن يقع بينهم، وكأنّها معلومة النتيجة ومحسومة، لأنّهم عنوانوا المسألة: بـ«هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في فعلٍ واحدٍ؟»، ومن البديهيّ الواضح أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه، وذلك لوضوح التضادّ بين الأحكام في المحبوبيّة والمبغوضيّة والإرادة والكرهية، فالمأمور به محبوب ومراد، والمنهيّ عنه مبغوض ومكروه، ومعلوم أنّ اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة والإرادة والكرهية أمر مستحيل، فما هو سرُّ النزاع، بعد الذي قلناه من وضوح التضادّ بين الأحكام؟!!

بعبارة أخرى: إنّ اجتماع الأمر والنهي في آيّ واحدٍ هو تكليف محال في نفسه، بمعنى أنّ المولى -سواء أكان عرفياً أم كان حقيقةً- لا يُمكنه أن يأمر وينهى عن الشيء الواحد، لأنّ ذلك يُوجب اضطراباً واختلافاً في إرادته، وهذا ممّا لا ينبغي النزاع في امتناعه، حتّى من مثل الأشاعرة القائلين بإمكان «التكليف بالمحال»، فهم التزموا بأنّ المولى لا يقبّح منه التكليف بالمحال، بمعنى أنّه بإمكانه أن يُكلّف عبده بالطيران في السماء -مثلاً- ولا يقبّح منه ذلك، وهذا من فروع التزامهم بأنّ الحسّن ما حسّنه الشارع والقبّح ما قبّحه الشارع، وهذا معنى ما قالوه من أنّه لا مانع من التكليف بالمحال.

فنقول: حتّى لو سلّمنا مقالتهم من إمكان «التكليف بالمحال» فلا يسعنا التسليم بإمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد، لأنّه من «التكليف بالمحال»، ولتوضيح الفرق بينهما نقول:



١. التكليف المحال: هو ما كانت محالّيته ذاتيّة، بمعنى أن نفس التكليف يكون محالاً، فيستحيل صدوره من كلّ مولى، ولو لم يكن حكيماً.

٢. التكليف بالمحال: هو التكليف الذي يكون ممكناً في حدّ ذاته، إلّا أنّ متعلّقه يكون محالاً، كما في تكليف الإنسان بالطيران في السماء، فإنّ التكليف بذلك ممكن في نفسه وليس محالاً، إلّا أنّه -لاستحالة متعلّقه- يستحيل صدوره من المولى الحكيم -كالمولى الحقيقيّ ﷺ-، وإن أمكن صدوره من مولى يجوز عليه الظلم.

فالاستحالة في الأوّل من ذاته، وفي الثاني من متعلّقه.

ومن الواضح: أنّ ما نحن فيه -وهو اجتماع الأمر والنهي- هو من النحو الأوّل -وهو التكليف المحال-، ولا ريب في استحالته عند كلّ أحد، حتّى عند الأشاعرة القائلين بجواز وإمكان النحو الثاني -وهو التكليف بالمحال-، فكيف وقع النزاع فيه بينهم؟!

وللجواب نقول: إنّ المسألة بعنوانها المذكور تُوهم نزاعاً غير مقصود، لأنّ لنا قضيتين:

كبرى وهي: أنّ اجتماع الأمر والنهي في محلّ واحدٍ محالٌ.

وصغرى وهي: أنّه إذا توجّه الأمر والنهي إلى واحدٍ ذي عنوانين، لزم من ذلك اجتماع الأمر والنهي في واحد.

فالكبرى ممّا لا خلاف ولا إشكال فيها، بل هي أمر واضح ومُسَلَّم، وأمّا الصغرى فهي التي وقعت محلاً للنزاع، ففي المثال المتقدّم نقول: هل يجتمع



في الصلاة في الأرض المغصوبة أمرٌ ونهيٌ لتكون صغرى للكبرى التي نقطع بالاستحالة فيها، لننتهي إلى عدم الجواز؟ أو لا تكون صغرى لتلك الكبرى، ولا يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ، فنقول حينئذٍ بالجواز؟
 فالعنوان وإن كان يبدو منه أن الخلاف في الكبرى، أي في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه، إلا أن الخلاف -في الواقع- في الصغرى، فالعنوان هو الذي أُوهم خلاف المقصود، فالمقام من خداع العناوين كما عبر المصنّف رحمه الله. (١)

وهذا نظير ما جاء في بحث المفاهيم حيث عُنون بـ«هل مفهوم الشرط حجة؟»، الذي يُوهم الخلاف في نفس حجية المفهوم، في حين أن النزاع -حقيقةً- هو في أصل ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لا في حجتيه بعد الفراغ عن وجوده، لوضوح أن الظهور بعد تحقّقه يكون حجة بلا كلام. (٢)

(١) ومن هنا جاء في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٣٩٦-٣٩٧: «المبحث الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي. والقوم وإن عنونوا النزاع على هذا الوجه، إلا أنه ليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فإن ظاهر العنوان يُعطي أن يكون النزاع في تضاد الأمر والنهي وعدمه، مع أن تضاد الأحكام بأسرها أمر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه، بل المبحث عنه في المقام هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لا جوازه وعدمه، فالأولى بتبديل العنوان بأن يُقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك؟ كما هو مقالة القائل بالجواز».

وقد علّق الشيخ الغرويّ الإيروانيّ تثنّ على قول صاحب الكفاية تثنّ ص ١٥٠: «اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي» قائلاً: «الاختلاف في صغرى الاجتماع، وأن الاجتماع يلزم من طلب طبيعتين متغايرتين إيجاباً وتحريماً... وأما الكبرى -وهي بطلان الاجتماع- فمما لا إشكال فيها»، نهاية النهاية: ج ١ ص ٢١٠، ومثله في نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٠٨.

(٢) وقد تقدّم ذلك في صدر البحث عن المفاهيم، فراجع ج ١ ص ١٥٦ من المتن.

هذا خلاصة الجواب، وسيُتضح أكثر عند تفصيل الأمرين المشار إليهما، وهما بيان معاني مفردات العنوان، وبيان مبنى القائلين بالإمكان ومبنى القائلين بالاستحالة.

أما الأمر الأول: وهو بيان معاني مفردات العنوان، فالكلام فيه عن ثلاث مفردات، هي: «الاجتماع»، «الواحد»، «الجواز».

١. الاجتماع: والمراد منه في عنوان المسألة هو الالتقاء اتفاقاً بين الأمور به والمنهي عنه في شيء واحد، وهذا إنَّما يتحقق فيما إذا تعلّق الأمر بعنوانٍ وتعلّق النهي بعنوانٍ آخر له نسبة العموم من وجه مع العنوان الأوّل، كما سيأتي من المصنّف رحمه الله التصريح بذلك^(١)، وهذا الاجتماع بين العنوانين يكون على نحوين:

الأوّل: «الاجتماع الموردي» وهو فيما إذا انطبق عنوان المأمور به على فعلٍ وانطبق عنوان المنهي عنه على فعلٍ آخر مغايرٍ للأوّل لكنّه قارنه في الوجود وورد معه، فالاجتماعُ في المقام اجتماعٌ في الوجود، بأن وُجدا معاً ولكن بوجودين متغايرين، من دون أن يكون هناك فعل واحد ينطبق عليه العنوانان، نعم مصداق الأوّل ومصداق الثاني تقارنا في الوجود الخارجي. والمثال المعروف لهذا النحو هو اجتماع الصلاة مع النظر إلى الأجنبية، فكلُّ منهما انطبق على فعلٍ مغايرٍ للفعل الذي انطبق عليه الآخر، فلا عنوان النظر ينطبق على فعل الصلاة، ولا عنوان الصلاة ينطبق على فعل النظر،

(١) قال رحمه الله ص ٣٨٥: «وكذلك مسألة الاجتماع، موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني «المأمور به» و «المنهي عنه» عموم من وجه».



غايته أنّ هذين الفعلين اجتماعاً في مورد واحد وتجاورا في الوجود، بأن نظر الشخص إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فهو كوجود الحجر إلى جنب الإنسان في مكان واحد.

وحكم هذا النحو: هو أنّه خارج عن محلّ الكلام، إذ لا نزاع في إمكانه بل ولا في وقوعه، ولا قائل باستحالته، وحينئذٍ لو صدر من المكلف كان ممثلاً للأمر وعاصياً للنهي، فلو نظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة كان مطيعاً للأمر بالصلاة ولا تبطل صلاته، وعاصياً - في عين الوقت - للنهي عن النظر إلى الأجنبية.

الثاني: «الاجتماع الحقيقي» وهو فيما إذا كان هناك فعل واحد ينطبق عليه كلا العنوانين، فيصدق العنوانان على مصداق واحد، ولو كانت الوحدة بحسب النظر العرفي، بحيث يُعدّ واحداً عرفاً وإن كان بحسب الدقة العقلية متعدداً.

مثل: اجتماع عنوان «الصلاة» مع عنوان «الغضب» أي: التصرف في المكان المغضوب.

وهذا النحو: هو الذي وقع محلاً للنزاع، فإنّ عنوان «الصلاة» لا ربط له بعنوان «الغضب» بما هو عنوان، إلّا أنّه قد يتفق للمكلف أن يجمع بينهما، وذلك بأن يُصلي في المكان المغضوب، فيصدق على حركاته الصلواتية عنوان «الصلاة» وكذا عنوان «الغضب».

فحقيقة هذا النحو هو الاتحاد في المصداق، بأن يكون مصداق أحد

العنوانين هو عين مصداق العنوان الآخر، وهذا بخلاف مثال النظر المحرّم في أثناء الصلاة، لعدم الاتحاد في المصداق فيه.

وحينئذٍ: يقع البحث في جواز أن يكون هذا الفعل الواحد مأموراً به وفي نفس الوقت منهياً عنه، فيما لو جمع المكلف بين العنوانين بالإتيان بالصلاة في الأرض المغصوبة -مثلاً-، فعلى القول بالجواز يكون المكلف مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى، وعلى القول بالامتناع، فإنّما أن نُقدّم جانب الأمر فيكون الفعل هو الأمر خاصّة، ويكون المكلف مطيعاً لا غير، وإنّما أن نُقدّم جانب النهي فيكون الفعل هو النهي خاصّة، فلا يكون المكلف إلّا عاصياً. وحاصل الفرق بين النحويين: هو أنّ الاجتماع المورديّ يتحقّق فيما كان متعدّداً عند العرف وعند العقل، بينما الاجتماع الحقيقيّ فيما كان واحداً عند العرف، وإن كان متعدّداً في نظر العقل.

٢. الواحد: وهي المفردة الثانية التي لا بدّ من بيان معناها، وسيّتضح أنّ معرفة المراد من الواحد في عنوان المسألة مرتبطة بمعرفة المراد من الاجتماع، فنقول:

يُطلق الواحد ويُراد منه أحد معنيين:

الأوّل: يُطلق الواحد ويُراد منه الواحد الشخصيّ، أي الجزئيّ وهو ما قابل الكلّي الذي يقبل الصدق على كثيرين، مثل زيد فهو جزئيّ وواحد شخصيّ، في قبال «الإنسان» الكلّي، وهذا المعنى هو اصطلاح المناطقة وليس هو المراد في المقام.



الثاني: - وهو المراد في محل الكلام - يُطلق الواحد ويُراد منه الفعل الواحد بحسب الوجود، أي ما كان فعلاً واحداً وجوداً، في قبال الأفعال المتعددة وجوداً، ففي مثال الصلاة في الأرض المغصوبة يكون هناك فعل واحد مجمعاً للعنوانين، فالمراد الواحد وجوداً سواء أكان في نفسه جزئياً شخصياً، مثل صلاة زيد المشخصة الكائنة في مكانٍ مغصوبٍ مُشخص في ساعة معينة، أم كان في نفسه كلياً، نحو كلي الصلاة في الأرض المغصوبة، وهي الكون الكلي القابل للانطباق على صلاة زيد وبكرٍ وغيرهما، في الساعة الأولى والثانية وغيرهما.

بخلاف ما لو كان الفعل متعدداً وجوداً، فإنه خارج عن محل الكلام كالنظر المحرم في أثناء الصلاة، ففيه لم يصدر من المكلف فعل واحد، بل فعلاّن متعددان وجوداً، غايته أنهما تجاورا في الوجود، فيكون اجتماعهما موردياً.

ومّا تقدّم يظهر أمران:

١. أنه لا معنى لما فعله صاحبا القوانين والفصول رحمهما الله من تخصيصهما

النزاع بالواحد الشخصي^(١)، بعد الذي اتضح من أن المراد من الواحد هو

(١) قال صاحب القوانين رحمهما الله: ج ١ ص ٣٢١: «وموضع النزاع ما إذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة، وأمّا الواحد بالشخص الذي لم يتعدّد الجهة فيه، بأن يكون مورداً لهما من جهة واحدة، فهو ممّا لا نزاع في عدم جوازه ... وأمّا الواحد بالجنس فهو أيضاً ممّا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة إلى أنواعه وأفراده، كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر».

وقال صاحب الفصول رحمهما الله: ص ١٢٣: «فصل: اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ولا بدّ قبل الخوض في المسألة من تحرير محل النزاع، فنقول: الوحدة قد تكون بالجنس، وهذا ممّا لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة، كالسجود حيث اجتمع فيه الأمر والنهي باعتبار إيقاعه له

الواحد بالوجود، الذي هو أعمّ من الشخصي والكلّي، فكما أنّ صلاة زيد -مثلاً- الجزئية مجمع للعنوانين، كذلك كلّ الصلاة في المغصوب هو مجمع للعنوانين، فكما أنّ النزاع شامل للأوّل -صلاة زيد-، كذلك هو شامل للثاني -كلّ الصلاة في المغصوب-.

٢. أنّ الواحد بالجنس يخرج عن محلّ الكلام، والمراد منه ما إذا كان هناك شيئان متعدّدان وجوداً لكنّهما داخلان تحت جنس واحد، مثل: الإنسان والبقر فإنّهما واحد بالجنس، لأنّهما يتحدان في الجنس، بمعنى أنّهما داخلان تحت جنس واحد -وهو الحيوان-، ومثل: السجود لله تعالى والسجود للصنم، فإنّهما واحد بالجنس، باعتبار دخولهما تحت ماهية كلّية واحدة، هي ماهية «السجود»، فالسجود جنس شامل لهما، وهذا النحو من الواحد خارج عن محلّ الكلام، لوضوح عدم الاتّحاد وجوداً بينهما، فإنّ السجود لله تعالى يُباين السجود للصنم في الوجود، فلا مانع من توجّه الأمر إلى أحدهما وتوجّه النهي إلى الآخر، لعدم لزوم اجتماع الضدّين، فإنّ المحذور في أن ينطبق الضدّان على شيء واحد، كانطباق السواد والبياض على جدارٍ واحدٍ، ولا محذور في أن ينطبق الشيء الواحد على الضدّين، كالسجود ينطبق على السجود للصنم والسجود لله تعالى، وكاللون ينطبق على الأبيض والأسود. فالواحد بالجنس مثل «السجود» لا يكون داخلياً في محلّ النزاع.

تعالى وللصنم ...، وقد تكون الوحدة بالشخص وحينئذٍ فإنّ اتّحدت الجهتان، أعني الطبيعة الأمور بها والطبيعة المنهي عنها ... فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه، ... وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع».



وصاحباً القوانين والفصول رحمها الله عندما خصّصا الكلام بالواحد بالشخص كان غرضهما إخراج الواحد بالجنس^(١)، ولكن يرد عليهما أنّه بالإمكان إخراج الواحد بالجنس من دون التخصيص بالواحد بالشخص، وذلك بالالتزام بأنّ المراد من الواحد في محلّ كلامنا - كما قدّمنا - هو الواحد بالوجود، فلا يلزم تخصيص الكلام بالواحد بالشخص، وفي نفس الوقت يخرج الواحد بالجنس.

ومّا ذكرناه يُعلم أنّ تفسير الواحد مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتفسير الاجتماع، كما قدّمنا ذلك في بداية بيان المراد من الواحد.

٣. الجواز: وهو يُطلق ويُراد منه أحد معانٍ متعدّدة:

١. الجواز العقليّ، بمعنى الإمكان في قبال الامتناع، تقول: لا يجوز اجتماع النقيضين، بمعنى لا يمكن.

٢. الجواز العقليّ، بمعنى الحُسن العقليّ في قبال القبح العقليّ، وقد تقدّم في بحث المستقلّات العقلية، ولما كان الكلام في المولى الحقيقيّ عزّ وجلّ فيرجع هذا المعنى - الجواز بمعنى الحُسن - إلى المعنى الأوّل، لوضوح امتناع صدور القبيح منه تعالى، إذ يمتنع صدور القبيح من المولى الحكيم.

٣. الجواز الشرعيّ، وهو الجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيّين، فالمراد منه عدم الإلزام المقابل للإلزام بالفعل والإلزام بالترك.

٤. الجواز بمعنى الاحتمال، تقول: يجوز كذا، أي يُحتمل.

(١) كما يظهر ذلك جليّاً من مراجعة عبارتيهما رحمهما الله اللتين نقلناهما في الهامش السابق.

هذه هي معاني «الجواز»، والمراد منه في المقام خصوص المعنى الأول، ويصح إرادة المعنى الثاني، لرجوعه إليه، وسائر المعاني الأخرى ليست مرادة قطعاً.

إذا عرفت معاني المفردات في عنوان المسألة يتضح تحرير محل النزاع، فيكون معنى قولنا: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟» هو: هل يمكن أن يبقى الأمر متعلقاً بالعنوان المنطبق على الفعل الواحد، ويبقى النهي المتعلق بالعنوان الآخر المنطبق على هذا الواحد نفسه، بحيث لو جاء المكلف بهذا الفعل الواحد كان مطيعاً وعاصياً في نفس الوقت؟ أو إنه يمتنع ذلك ولا يمكن بقاء كل من الأمر والنهي متوجّهاً لذلك الواحد، فلا يمكن أن يكون المجمع للعنوانين إلّا مأموراً به فقط أو منهياً عنه فقط، ولا يكون المكلف حينئذٍ إلّا عاصياً فقط أو مطيعاً فقط؟ أو قل: هل يبقى كل من الأمر والنهي على فعليته أو لا؟ هذا هو تحرير محل النزاع.

وأما الأمر الثاني: -وهو بيان مبنى القائلين بالجواز ومبنى القائلين بالامتناع، والغرض منه هو توضيح أنّ محل كلامنا هو بحث في الصغرى لا في الكبرى المسلمة كما أشرنا- فالكلام حوله في مقامين:

المقام الأول: في مبنى الجواز

لابدّ للبقائل بالجواز أن يستند إلى أحد مبنيين، لإخراج محل كلامنا من كبرى استحالة اجتماع الأمر والنهي، والمبنيان هما:



الأول: هو القول بعدم سراية الأحكام إلى المعنونات، فقد وقع بحث بين الأصوليين في أنّ الأحكام المتعلقة بالعناوين الكلية هل تسري إلى المعنونات؟ فإذا قال المولى: «الصلاة واجبة» أو «الغصب حرام»، فلا إشكال في أنّ الحكم الشرعي منصبّ على العنوان الكلي للصلاة وللغصب، وهكذا سائر الأحكام الشرعية، فإنّ هذا العنوان الكلي هو الذي وقع موضوعاً في تلك الأحكام، ولكنّ البحث في أنّ الحكم هل يقفّ على عنوان الصلاة والغصب ونحوهما، أو يسري ويتعدّى إلى الصلاة الخارجية والغصب الخارجي وغيرهما؟ فهل تسري هذه الأحكام إلى المصاديق والمعنونات أو لا تسري ولا تتعدّى العناوين؟

وقع الخلاف في المسألة على قولين:

١. أنّ الأحكام الشرعية المتعلقة بالطبائع لا تسري إلى المصاديق والمعنونات.
٢. أنّ الأحكام الشرعية وإن تعلّقت بالطبائع والعناوين، إلّا أنّها تسري إلى المصاديق والمعنونات.

وليس الغرض الآن أن نحقق الحقّ في السراية وعدمها، فإنّ بحثها سيأتي قريباً بإذن الله تعالى^(١)، وإنّما نريد أن نبيّن أنّ القائل بجواز توجه الأمر والنهي إلى واحد له أن يسلك طريقين لإثبات مدّعه، والأوّل من هذين الطريقين هو أن يتبنّى القول الأوّل في مسألة السراية، وهو: «القول بعدم السراية»،

(١) سيأتي تحقيق المسألة ص ٣٩١ من المتن، وص ٣٥١ من الشرح.

لأجل أن يتم له أن المصداق الخارجي وما يكون فعلاً واحداً بحسب الخارج لا يتوجه إليه لا الأمر ولا النهي، بل الأوامر والنواهي كلها متوجهة إلى العناوين لا المصاديق.

فلا يتحقق اجتماع للأمر والنهي، وحينئذ لا يدخل محل الكلام في الكبرى المسلمة، وهي: «أن اجتماع الأمر والنهي مستحيل»، إذ لا اجتماع للأمر والنهي لا في العنوان ولا في المعنون.

أمّا العنوان فعنوان الصلاة - مثلاً - ليس إلّا مأموراً به، وعنوان الغضب - مثلاً - ليس إلّا منهيّاً عنه.

وأمّا المعنون فليس محكوماً بحكم أصلاً، لفرض أن الأحكام تتعلق بالعناوين ولا تسري إلى المعنونات، فلا اجتماع للأمر والنهي أصلاً فلا استحالة، وبذلك يتم القول بالجواز.

المبنى الثاني: هو أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فلو تنزلنا عن المبنى الأوّل وقلنا بأنّ الأحكام تسري من العناوين إلى المعنونات، وأنّ متعلّق الحكم حقيقة هو المعنون لا العنوان، ولو لأجل أن ما يُحقّق المصلحة هو الصلاة الخارجيّة لا عنوان الصلاة، وما يوجب المفسدة هو الغضب الخارجي لا عنوان الغضب، غايته أن الشارع المقدّس جعل العنوان - في خطابات - حاكياً عن الأفراد الخارجيّة، فلو سلّمنا مبنى السراية فمن الممكن أن يسلك القائل بالجواز طريقاً آخر ليصل إلى صحّة قوله، وهذا الطريق يتّضح من خلال بيان بحثٍ وقع بين الأصوليين، وهو:



أنّه إذا كان لفعلٍ من الأفعال عنوانان، فهل إنّ هذا الفعل الواحد يبقى محافظاً على وحدته، أو إنّّه يتعدّد لتعدّد العنوان المنطبق عليه؟ وهذا هو البحث المعروف بـ «أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون»، وفي هذه المسألة خلاف على قولين:

١. ذهب بعض الأعلام إلى أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، فإنّ العناوين المتعدّدة المنطبقة على فعل واحد تكون سبباً في تعدّد هذا الفعل الواحد، بحيث يكون متعدّداً حقيقةً وواقعاً وبحسب النظرة الدقّة الفاحصة، وإن كان العرف - بنظرته المسامحة - يراه فعلاً واحداً لا تعدّد فيه. ففي الحقيقة إذا تعدّدت العناوين المنطبقة على فعلٍ واحدٍ يكون لنا معنونات متعدّدة، كلّ واحدٍ منها انطبق عليه عنوانه الخاصّ.

٢. ذهب بعض آخر إلى أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فإنّ مجرد انطباق عناوين متعدّدة على فعلٍ واحدٍ لا يقتضي صيرورته أفعالاً متعدّدة حتّى عند العقل وبالنظر الدقيّ الفلسفيّ.

فيبقى الفعل الواحد محافظاً على وحدته وإن تعدّدت عناوينه، لأنّ تعدّد العنوان أشبه بتعدّد الأسماء لمسمّى واحد، فإنّها لا توجب تعدّده.

إذا اتّضح هذا الخلاف نقول: نحن لا نريد الآن أن نحقق الحقّ في مسألة «تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون»، فإنّ لها محلاً يأتي بإذن الله تعالى^(١)، وإنّما نريد أن نبيّن أنّ القائل بجواز توجّه الأمر والنهي إلى واحد له أن يسلك

(١) سيأتي تحقيق المسألة ص ٣٩٧ من المتن، وص ٣٦٧ من الشرح.

طريقاً آخر غير الطريق الأول - أي القول بالسراية -، وهو الالتزام بالقول الأول في المسألة، أي: أن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، فحينئذٍ ينتهي إلى القول بالجواز بسهولة، لأنّه حتّى إذا قلنا بأنّ الحكم يسري إلى الصلاة الخارجيّة وإلى الغصب الخارجيّ إلّا أنّ تعدّد العنوان يجعل الفعل الخارجيّ متعدّداً، وبذلك يكون هذا الفعل - الذي يظهر منه بدوّ أنّه اجتمع فيه الأمر والنهي - فعّلين اثنين حقيقةً، تعلّق الأمر بأحدهما وتعلّق النهي بالآخر، فلا يلزم محذور اجتماع الأمر والنهي في واحد، فللمأمور به وجودٌ مغايرٌ لوجود المنهيّ عنه.

نعم هما مجتمعان في الوجود لا في الصدق، وقد عرفت أنّ الاجتماع في الوجود هو ملاك الاجتماع المورديّ الذي لا بأس به كما تقدّم، فيكون محلّ الكلام نظير اجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة والنظر إلى الأجنبية، ويكون المكلف بذلك عاصياً ومطيعاً في الوقت نفسه.

والحاصل: أنّه على أحد هذين المبنيين لا تدخل مسألتنا في اجتماع الأمر والنهي المحال، فلا تكون صغرى لتلك الكبرى المسلمّة، وذلك لأنّه:

١. إذا التزمنا بعدم السراية فلا اجتماع للأمر والنهي، نعم يجتمع العنوان المأمور به مع العنوان المنهيّ عنه، وهذا ممّا لا بأس به، إذ لا علاقة له بالكبرى المسلمّة، فإنّها في اجتماع الأمر والنهي لا اجتماع العنوان المأمور به مع العنوان المنهيّ عنه.

٢. وإذا سلّمنا السراية وقلنا بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، فلا اجتماع أصلاً، لا للأمر والنهي وهذا واضح، ولا للمأمور به والمنهيّ



عنه، لفرض تعدّد الأفعال واقعاً، نعم هما مجتمعان في الوجود، وهذا ملاك الاجتماع المورديّ، وهو ممّا لا بأس به كما تقدّم.

وهكذا يتّضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وقد عرفت أنّه ليس قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد حقيقةً، بل هذا التعبير مشتمل على مساحجة موهمة.

المقام الثاني: في مبنى الامتناع

لابدّ للقائل بالامتناع لإدراج محلّ كلامنا في كبرى استحالة اجتماع الأمر والنهي من أن يبيّن على أمرين اثنين، هما:

١. الالتزام بسراية الأحكام من العناوين إلى المعنونات، ليسدّ الطريق الأوّل أمام القائل بالجواز.

٢. الالتزام بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، ليسدّ الطريق الثاني أمام القائل بالجواز.

وبهذين المبنيين يكون الأمر بعنوان الصلاة سارياً إلى الفعل الواحد، والنهي عن عنوان الغصب سارياً إلى هذا الفعل الواحد، وحيث إنّ الفعل الخارجيّ واحد لعدم تعدّده بتعدّد العنوان - حسب الفرض - توجّه كلّ من الأمر والنهي إلى فعل واحد حقيقةً، ولزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، فتكون مسألتنا صغرى لكبرى استحالة اجتماع الأمر والنهي، وعليه ننتهي إلى الامتناع، ولا بدّ من رفع اليد عن فعلية أحدهما، إمّا أن يبقى الأمر وحده، وإمّا أن يبقى النهي وحده، فيكون المكلف عاصياً فقط أو مطيعاً فقط.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٧٧: «ثم ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الذي أضافه بعض المؤلفين، وهو على حق»، هو المحقق صاحب الفصول تفتّ، وسيأتي تحقيق ذلك.

قوله رحمه الله ص ٣٧٧: «لاربط له بالعنوان الأوّل»، أي من حيث كونها عنوانين، وإلا فقد يجتمع هذان العنوانان من حيث المصاديق.

قوله رحمه الله ص ٣٧٨: «فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة»، أي فعل النظر -وهو عمل الجارحة- لا ينطبق عليه عنوان الصلاة، «ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية»، أي أفعال الصلاة لا ينطبق عليها عنوان النظر إلى الأجنبية.

قوله رحمه الله ص ٣٧٨: «فإنّ مثل هذا الاجتماع المورديّ لم يقل أحد بامتناعه»، إذ لا مانع من أن يُكلّف المولى عبده بكلا التكليفين، وليس من الضروري أن يرفع يده عن أحدهما.

قوله رحمه الله ص ٣٧٨: «ممثلاً»، هكذا في الطبعة، والصحيح: «ممثلاً».

قوله رحمه الله ص ٣٧٩: «وعليه، فالمقصود من «الواحد» في المقام: الواحد في الوجود...»، هذا هو أحد الأمرين اللذين ظهرا من بيان المراد بالواحد، وأمّا الأمر الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمه الله: «وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام...».



قوله رحمته ص ٣٧٩: «فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي»، لا تخلو هذه العبارة من تعريضٍ ظريفٍ بصاحبي القوانين والفصول رحمهما الله، فقد خصّصا النزاع بالواحد الشخصي كما عرفت في الشرح، فراجع.

قوله رحمته ص ٣٧٩: «يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام» وهكذا خروج الواحد بالنوع - المتماثلان -، فإنّهما خارجان أيضاً، ولعلّ المصنّف رحمته لم يتعرّض لهما لأجل أنّهما جزئيان حقيقيّان، فإنّ ما يقع تحت النوع هو الأفراد الجزئية، ومن الواضح أنّ الأحكام لا تتوجّه إلى الأفراد، فلا يأتي فيها البحث في جواز الاجتماع، وهذا بخلاف الواحد بالجنس، فإنّ ما يقع تحت الجنس هو النوع، والنوع كلّ قابل لتعلّق الأحكام به ابتداءً، فيأتي فيه - في النوع - البحث.

قوله رحمته ص ٣٨٠: «المجتمع»، هكذا في الطبعة، والظاهر أنّ الصحيح هو: «المجمع».

قوله رحمته ص ٣٨٠: «والقائل بالجواز لابدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين...»، هذا شروع في الأمر الثاني وهو في بيان مبنى القائلين بالجواز ومبنى القائلين بالامتناع.

قوله رحمته ص ٣٨٠: «لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلّقاً للحكمين»، وذلك لأنّ هذا الواحد - وهو الفعل الخارجيّ - لا حكم له أصلاً، بناءً على عدم سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، كما هو الفرض.

قوله رحمته ص ٣٨٠: «فلا يمتنع الاجتماع»، ولكن هذا الاجتماع لا يدخل في باب الاجتماع الموردي، كما قد يتوهم، لأنّ للاجتماع الموردي ملاكاً، وهو مفقود في المقام، والملاك هو: أن يكون هناك فعلاً متغايران متجاوران، وليس في المقام إلا فعل واحد، نعم اجتمع في هذا الفعل الواحد وصف المأمور به مع وصف المنهي عنه، إلا أنّ هذا لا يعني اجتماع نفس الأمر والنهي فيه ليكون محالاً.

قوله رحمته ص ٣٨٠: «لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد»، لأنّ هذا الواحد - وهو الفعل الخارجي - لا أمر ولا نهي به أصلاً، إذ المفروض البناء على عدم السراية.

قوله رحمته ص ٣٨١: «القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه»، إضافةً «عنوان» إلى «المأمور به» إضافةً بيانيةً، فيكون المعنى: «القول باجتماع عنوان هو المأمور به»، ولو جاء بأداة التعريف وقال: «باجتماع العنوان المأمور به» لكان أوضح، لأنّه بناءً على عدم السراية يكون العنوان هو المأمور به حقيقةً، فيستحقّ أن يكون موصوفاً بكونه مأموراً به، وسيأتي من المصنّف رحمته التعبير بذلك حيث يقول رحمته ص ٣٩٥: «باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه».

قوله رحمته ص ٣٨١: «إمّا أنّه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد»، هذا بناءً على القول بأنّ الحكم يقف على العنوان ولا يسري إلى المعنون.



قوله رحمته ص ٣٨١: «وإمّا أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط»، هذا بناءً على القول بالسراية، وأن تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون.

قوله رحمته ص ٣٨١: «ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع، إذ عبّر...»^(١)، الوجه في حسن هذا التعبير يرتبط بما أشار إليه المصنّف رحمته سابقاً من أن البحث في مسألتنا بحثٌ صغرويٌّ بعد الفراغ عن صحّة الكبرى، وهي أن اجتماع الأمر والنهي في واحد محال، فنبحث في المقام عن انطباق الكبرى على محلّ الكلام، فإذا عبّرنا عن ذلك بقولنا: «البحث في جواز اجتماع الأمر والنهي» كان هذا التعبير موهماً خلافاً المقصود وأنّ البحث في الكبرى، وأمّا صاحب المعالم فتخلّ فقد قطع الطريق أمام هذا التوهّم بإبدال لفظ «الاجتماع» بلفظ «التوجّه»، وقال: «الحقُّ امتناعُ توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد»، وذلك لأنّ هذا التوجّه ينقح صغرى لتلك الكبرى فيكون محالاً، لاجتماع الضدين.

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

هل إنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة أصولية أو فقهية أو كلامية؟ ثمّ إذا كانت مسألة أصولية فهل هي من مباحث الألفاظ أو من الملازمات العقلية؟ فلا بدّ من الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الجواب عن السؤال الأوّل، وقد أخره المصنّف رحمته وكان المناسب تقديمه.

(١) قال تخلّ في المعالم ص ٩٣: «أصل: الحقُّ امتناعُ توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد».

قيل إنّ المسألة فقهية وقيل هي كلامية^(١)، ولكنّ الصحيح كونها أصولية، ولا مجال لتوهم خروجها عن مسائل علم الأصول وكونها فقهية أو كلامية، وذلك لانطباق المناط في أصولية المسألة عليها، وهو: وقوعها في طريق الاستنباط، فهذا المناط موجود في مسألتنا، وسيّضح ذلك جلياً من خلال بيان ثمرة المسألة، وأنّ الثمرة فيها هي القول بصحة العبادة إذا قلنا بالجواز، أو قلنا بالامتناع وترجيح جانب الأمر، والقول بفساد العبادة على الامتناع وترجيح جانب النهي، وسيأتي تفصيل الكلام في بيان الثمرة.

والحاصل: أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي تقع في طريق استنباط حكم شرعيّ فرعيّ، وهو صحة الصلاة أو فسادها، فهي مسألة أصولية.

المقام الثاني: بعد أن قلنا: إنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة أصولية، نبحت الآن عن موقع هذه المسألة في علم الأصول، فهل هي من مباحث الألفاظ أو من الملازمات العقلية؟ وإذا كانت من الملازمات فهل هي من المستقلّات العقلية أو من غير المستقلّات العقلية؟

والجواب عن ذلك قد اتّضح من خلال بيان محلّ النزاع في المسألة وأنها من مسائل غير المستقلّات العقلية، توضيح ذلك:

أنّه لو قلنا بالامتناع، فمعنى ذلك تنقيح صغرى للكبرى العقلية القائلة

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٣٩٨: «أنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الأصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية»، وجاء في المحاضرات: ج ٥٤ ص ٣٧٣: «الخامسة: هل إنّ مسألتنا هذه من المسائل الأصولية، أو من المسائل الفقهية، أو من المسائل الكلامية، أو من المبادئ التصديقية؟ وجوه وأقوال، قيل: إنّها من المسائل الفقهية...» راجع كذلك القوانين: ج ١ ص ٣٢٤، ومطarach الأنظار: ج ١ ص ٥٩٤، ونهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٠٧.



بامتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد وجوداً، فيتشكّل قياس استثنائي، هذه صورته:

لوبيقي كل من الأمر والنهي على فعليته - في موارد التقائهما في فعل واحد وجوداً وتوجّه كل منهما إليه - لزم اجتماع الأمر والنهي في واحد وجوداً. لكن اجتماع الأمر والنهي في واحد وجوداً ممتنع. والنتيجة: هي استحالة بقاء الأمر والنهي فعليين معاً.

وهذا قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي في الشرطية، فأتج نقيض المقدم، وهو أن بقاء فعلية كل من الأمر والنهي ممتنع.

هذا هو معنى القول بالامتناع، وقد ضمنا فيه الشرطية التي تتضمن ملازمة لا تُفرض إلا حيث يُفرض ثبوت الأمر والنهي من الشرع، إلى الكبرى العقلية، فيكون البحث في مسألتنا من أبحاث غير المستقلات العقلية.

وأما دليل المقدمتين: فالكبرى واضحة وبديهية وتقدم أنها مُسلمة، ويبقى دليل الملازمة في الشرطية، وهي الملازمة بين بقاء الأمر والنهي فعليين معاً وبين اجتماع الأمر والنهي، فنقول لبيانها:

إنّ دليل الملازمة هو ما ذكرناه من الأمرين اللذين لا بدّ للقاتل بالامتناع من الالتزام بهما، وهما:

١. القول بسراية الأحكام من العناوين إلى المعنونات.

٢. القول بأن تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنونات.

ففيما لو جمع المكلف - بسوء اختياره - بين عنواني الصلاة والغضب

-مثلاً- فإذا بقي الأمر والنهي فعليّين كان معنى ذلك هو اجتماع الأمر والنهي في واحد، وذلك لأنّه سوف يسري كلّ منهما إلى ذلك المعنون الواحد وجوداً الذي لا يتعدّد بتعدّد العناوين -حسب الفرض-، فيجتمعان في واحد وجوداً، وهذا هو مؤدّى الملازمة.

فانّضح أنّ هذا القياس يدخل في غير المستقلّات العقلية، لأنّ مقدّمته الشرطيّة تعتمد على أمرين شرعيّين وهما ثبوت الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب -مثلاً-، والكبرى عقلية، وقد تقدّم أنّ القياس الذي تكون إحدى مقدّمتيه عقلية دون الأخرى فهو من غير المستقلّات.

وهكذا يظهر: أنّه على القول بالامتناع تكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من غير المستقلّات العقلية.

وأما إذا قلنا بالجواز، فلا يتمّ هذا الكلام، وذلك لعدم تماميّة الملازمة، فلا يكون محلّ الكلام صغرى للكبرى المتفق عليها، وإنّما لا تتمّ الملازمة لعدم تماميّة ما تتوقّف عليه من المبنيين المتقدّمين، وهما: سراية الأحكام من العناوين إلى المعنونات، وعدم اقتضاء تعدّد العناوين لتعدّد المعنونات، لأنّ القائل بالجواز إمّا أن يلتزم بعدم سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، أو يلتزم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، وعلى التقديرين لا تتمّ الملازمة، فلا يتمّ القياس المتقدّم.

وهنا قد يُقال: بناءً على ذلك إذا قلنا بالجواز لا يتمّ الكلام المتقدّم الذي صور كون هذه المسألة من غير المستقلّات العقلية.



ولكن نقول: نُسلم كون هذه المسألة لا تدخل في باب غير المستقلات العقلية بناءً على الجواز، ولكن هذا غير ضائر بكونها واحدة من مسائل هذا الباب، وذلك: لأنّه لا يُعتبر في دخول المسألة الأصولية في باب معيّن من أبواب الأصول، أن تدخل في هذا الباب على جميع الأقوال فيها، بل يكفي في ذلك دخولها فيه على بعض الأقوال.

وهذا ليس خاصاً بمسألتنا، بل هو شأن كلّ المسائل الأصولية.

ألا ترى: أنّ مسألة دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، معدودة من مباحث الألفاظ التي تُبحث لتتقيح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ هذه المسألة على بعض الأقوال لا تقع صغرى لأصالة الظهور، وذلك كما لو قيل بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والاستحباب، فحينئذٍ لا تكون ظاهرة في الوجوب، فلا تدخل في تنقيح صغرى أصالة الظهور - من هذه الناحية -، ومع ذلك لم تخرج عن مباحث الألفاظ، فالمصحح لدخولها في هذه المباحث هو تنقيح صغرى أصالة الظهور ولو على بعض الأقوال، كقول من يقول بوضعها للوجوب بالخصوص.

ومسألتنا من هذا القبيل، فهي داخلة في باب غير المستقلات العقلية بناءً على القول بالامتناع، وإن كانت لا تدخل فيه بناءً على القول بالجواز، فلا إشكال.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٨١: «ومن التقرير المتقدم لبيان محلّ النزاع يظهر كيف أنّ المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة»، هذا

هو المقام الثاني وهو في كون المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة، وقد قدّمه المصنّف رحمه الله على المقام الأوّل الذي أشار إليه بقوله ص ٣٨٢: «ولواجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية، وهو واضح بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع»، وقد عرفت أنّ المناسب تقديمه.

قوله رحمه الله ص ٣٨١: «فإنّ معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي»، هذا بيان لكون المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة بناءً على القول بالامتناع، وأمّا خروجها عنها بناءً على القول بالجواز فقد أشار إليه بقوله رحمه الله ص ٣٨٢: «وأما بناءً على الجواز، فيخرج هذا المورد...».

قوله رحمه الله ص ٣٨٢: «فإن بقي الأمر والنهي فعليّين معاً»، هذا مقدّم الشرطية التي هي أولى مقدّمتي القياس، بقرينة قوله رحمه الله ص ٣٨٢: «استثني فيه نقيض التالي، فيثبت به نقيض المقدّم، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليّين معاً»، وأمّا التالي فهو قوله: «فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد»، وأمّا قوله: «إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار»، فهو موضوع الملازمة، بحيث لو لم يُفرض التقاء العنوانين لما ثبتت الملازمة، إذ ليس كلّما بقي الأمر والنهي فعليّين معاً لزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، وإنّما يلزم ذلك في موارد التقاء عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد، كما هو واضح.

قوله رحمه الله ص ٣٨٢: «وهذه هي الصغرى»، لم يُعهد في كتب المنطق إطلاق



«الصغرى والكبرى» على أطراف القياس الاستثنائي، وإنما هما اصطلاحان في القياس الاقتراضي بقسميه، الحملي والشرطي.

قوله رحمته ص ٣٨٢: «ولا يجب في كون المسألة أصولية من المستقلات العقلية وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال»، هذا جواب الإشكال الذي ذكرناه بلسان -وهنا قد يُقال...-.

قوله رحمته ص ٣٨٢: «وبعد ما ذكرناه سابقاً في أول هذا الجزء»، لعل مراده رحمته ما تقدّم منه في أقسام الدليل العقلي من قوله ص ٢٦٤: «٢- أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقلية والأخرى عقلية، كحكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذبها، ... وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم «غير المستقلّات العقلية»...».

مناقشة الكفاية في تحرير محل النزاع

وقبل الشروع في بيان هذه المناقشة نُقدّم مقدّمتين تُبيّن فيهما بعض الاصطلاحات التي تعرّض لها المصنّف رحمته:

المقدّمة الأولى: «في بيان الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية»

إذا قال المولى -مثلاً-: «الخمير حرام لأنّه مُسكر»، فالحكم الشرعيّ -وهو الحرمة- توجّه وانصبّ على ذات الخمير، بحيث يكون تمام الموضوع له هو عنوان الخمريّة، وأمّا عنوان الإسكار فلا مدخلية له في الموضوع، بمعنى أنّه ليس تمام الموضوع ولا جزءاً منه، نعم هو علة في ثبوت الحرمة للخمر. فعنوان المسكر يُعبّر عنه بـ«الحيثية التعليلية».

وأما إذا قال -مثلاً-: «المجتهد العادل يجب تقليده»، فالحكم بوجوب التقليد قد انصبَّ على الموضوع المؤلَّف من «الاجتهاد والعدالة»، بحيث يكون لكلٍّ منهما مدخلية في ثبوت الحكم، فعنوان «الاجتهاد» جزء من الموضوع، وهكذا عنوان «العادل» هو الجزء الآخر له.

فعنوان «العدالة» وعنوان «الاجتهاد» يُعبر عن كلٍّ واحد منهما بـ«الحيثية التقيدية».

والحاصل: أنَّ العنوان إذا كان تمام الموضوع أو جزأه، بحيث ينصبَّ الحكم عليه عُبر عنه بالحيثية التقيدية، وأما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد علة للحكم، يُعلَّل به ثبوت الحكم لموضوعه فهو حيثية تعليلية.

المقدمة الثانية: «في بيان المبادئ التصديقية»

ذكروا في المنطق^(١) في مبحث أجزاء العلوم، أنَّ أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات و«المبادئ» و«المسائل»، ولا كلام لنا -هنا- في الموضوعات والمسائل، وإنَّما كلامنا في المبادئ، ما هو المراد منها، وما هي أقسامها؟

المبادئ: هي ما يُبنى عليه المسائل، ممَّا يُفيد تصوّرات أطرافها، أو التصديقات بالقضايا المأخوذة في دلائلها، فالأولى هي المبادئ التصورية، والثانية هي المبادئ التصديقية.

فالمبادئ التصديقية: هي القضايا التي تعتمد عليها براهين مسائل العلم، سواء أكانت مقدّمات بديهية، أم كانت قضايا نظرية يُبرهن عليها في موضع آخر من العلم

(١) راجع حاشية المَلّا عبد الله: أجزاء العلوم ص ١٨٢ وما بعدها.



أو في علوم أخرى، وهي ما يُعبّر عنه بـ«الأصول الموضوعية» أو بـ«المصادر».

إذا عرفت هاتين المقدمتين، نقول:

تقدّم أنّ القول بالجواز له طريقان، وبيتني على أحد مبنيين:

١. عدم سرية الأحكام من العناوين إلى المعنونات.

٢. أنّ تعدّد العنوان يقتضي تعدّد المعنون.

وإنّما نحتاج إلى البحث عن «اقتضاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه»،

فيما لو بنينا على سرية الحكم من العنوان إلى المعنون، وأمّا إذا بنينا على عدم السرية فلسنا بحاجة إلى البحث عن ذلك، بل نقول بالجواز بضرر س قاطع وبلا توقف على شيء آخر.

وعليه فالبحث عن «اقتضاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه» ليس

من صميم بحثنا، وإنّما صميم بحثنا هو: «جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وعدمه»، وهذا هو العنوان الصحيح للمسألة منذ القدم.

وأمّا البحث في «اقتضاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه» فهو من

المبادئ التصديقية لمسألتنا، ومن الحيثيات التعليلية لها على أحد تقديرين،

وهو تقدير القول بالسرية، فإنّه على القول بالسرية إذا أردنا الالتزام بالجواز

فإنّ العلة لذلك هو الالتزام بأنّ تعدّد العنوان يقتضي تعدّد المعنون.

وأمّا على تقدير القول بعدم السرية فالأمر واضح والنتيجة محسومة وهي

القول بالجواز سواء أقلنا بأنّ تعدّد العنوان يقتضي تعدّد المعنون أم لم نقل، فلا

يكون البحث في ذلك من المبادئ التصديقية لمسألتنا.

ومّا تقدّم ظهر جليّاً: بطلان ما ذكره صاحب الكفاية تذكّر^(١) حيث صوّر أنّ أصل البحث في مسألتنا هو في: «أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنوي أو لا؟»، مع أنّ هذه القضية - كما عرفت - مجرد مبدأ تصديقي وليست هي صلب البحث، فقد خلط تذكّر بين أصل البحث وبين المبدأ التصديقي له.

بعبارة أخرى: أنّه وقع الخلط بين المبنى الذي يتّني عليه النزاع - على أحد تقديرين - وبين البناء، والخلط بين الحيثيّة التقيديّة والحيثيّة التعليليّة، وهو ممّا لا ينبغي صدوره من محقق مدقق مثل صاحب الكفاية تذكّر.

نعم: هذا المبدأ ممّا لا غنى عن البحث عنه، فلا بدّ للأصوليّ من تنقيحه وتحقيقه هنا، خصوصاً وأنّه لم يُبحث في موضع آخر، ومن المبادئ ما يُبحث في علوم أخرى، ومع ذلك يبحثونه أحياناً في علم الأصول - كما عرفت ذلك في مثل مباحث الوضع والحقيقة والمجاز ونحوها -، فما ظنك بمسألة مهمّة لم تُبحث في موضع آخر، كما هو حال مسألتنا.

ولذا نلتزم بأنّ هذه النقطة لا بدّ من بحثها في المقام، ولكن لا ينبغي أن تُعدّ هي أصل المسألة وصلب البحث، وهي الكلّ بالكلّ، كما فعل تذكّر.

قيد المندوحة

الكلام في هذا المطلب يرتبط بأنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد، هل هي مُطلقة، فنبحث فيها مُطلقاً من دون قيد أو شرط؟

أو إنّها مُقيّدة بقيد غير ما ظهر من العنوان؟

(١) قال تذكّر في الكفاية ص ١٥٠: «الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة، هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيها 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 يوجبّه...».



ثم إن كانت مقيدة بقيد زائد فما هو هذا القيد؟

الذي يظهر من كلماتهم أن لهم أقوالاً ثلاثة:

١. ذهب صاحب الفصول رحمته ^(١) إلى أنها مقيدة بـ «قيد المندوحة»،

ومعنى المندوحة هي أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع، كما لو كان بإمكان المكلف الخروج من الأرض المغصوبة والصلاة في غيرها.

فإذا كان للمكلف مندوحة في مقام الامتثال أمكن أن يقع النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي، أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، ولم يكن المكلف متمكناً من الصلاة إلا في الأرض المغصوبة فلا مجال للنزاع حينئذٍ، وتكون النتيجة محسومة، وهي القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي بلا إشكال.

٢. وبعض آخر أضاف قيد «سوء الاختيار» ^(٢)، فيكون عنوان المسألة

هكذا: «جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد بسوء اختيار المكلف».

يقول المصنّف رحمته: إنَّ كلَّ مَنْ قِيدَ موضع النزاع بـ «سوء الاختيار» هو في

الحقيقة ناظر إلى «قيد المندوحة»، فلا فرق في النتيجة بين التعبيرين.

فإنَّ المراد من سوء الاختيار هو أن يعلم المكلف بالغصبيّة ومع ذلك هو

يُقدِّم على الصلاة فيها، من باب عدم المبالاة بالغصب، مع أنّه متمكّن من الصلاة في مكان آخر، ولكنّه اختار الحرام على المباح بسوء اختياره، وهذا يعني أنّ له مندوحة.

(١) نقلنا كلام الفصول في بعض الهوامش السابقة فراجع.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ١٧٨.

وعليه: فليس لنا قيدان «قيد المندوحة» و«قيد سوء الاختيار»، بل هما تعبيران عن شيء واحد.

٣. وذهب صاحب الكفاية ^(١) إلى إطلاق المسألة وعدم تقييدها، إذ لا موجب لتقييد المسألة بقيد المندوحة، ولا بما هو بمعناها، فالنزاع واقع في الصورتين.

إذا اتضح ذلك نسأل: ما هو الصحيح في المقام؟
ومن أجل معرفة الحق في الجواب لابد من النظر إلى دليلي الطرفين:
دليل القائل بالتقييد:

معنى التقييد هو أنّ المكلف إذا كان له مندوحة وقع النزاع في الجواز والامتناع، وأمّا إذا كان مضطراً وليس بإمكانه إتيان المأمور به في غير مورد الالتقاء - كما لو كان المكلف محبوساً في الأرض المغصوبة في تمام الوقت ولا يمكنه أداء الصلاة في مكان آخر - فلا مجال للنزاع، بل لابد من القول بالامتناع، والدليل على ذلك:

١. أنّ الأصوليين متفقون على أنّ التكاليف الشرعية مقيدة بالقدرة، فهي ترتفع مع العجز، ولا تكون فعلية.

٢. من الواضح أنّه في صورة عدم وجود المندوحة، يكون المكلف عاجزاً عن امتثال الأمر والنهي معاً، وذلك لأنّ المفروض أنّه لا يمكنه الإتيان بالواجب - الصلاة مثلاً - إلّا في ضمن الفرد المحرّم - الغصب -.



فإمّا أن يصلّي في الأرض المغصوبة فيكون قد أطاع الأمر لكنّه عصى النهي، وإمّا أن لا يصلّي فيها فيكون قد أطاع النهي لكنّه عصى الأمر.
 فالنتيجة: هي لابدئية سقوط أحد التكليفين عن الفعلية عند عدم المندوحة، ولا يمكن بقاء كلّ منهما على الفعلية، لاستحالة امتثالهما معاً، وهذا يعني استحالة الاجتماع، وهذا موضع اتفاق.

فالامتناع واستحالة اجتماع الأمر والنهي، في صورة عدم المندوحة هو موضع اتفاق، وهذا يعني خروج هذه الصورة عن النزاع، وبالتالي لا بدّ من تقييد النزاع بصورة وجود المندوحة.^(١)
 هذا دليل القائلين بالتقييد.

وقد ظهر: أنّ من قيد بسوء الاختيار هو ناظر إلى التقييد بالمندوحة، لأنّ سوء الاختيار يعني أنّ المكلف عالم بالمعصية ومتمكّن من تركها لكنّه يختارها عن لامبالاة، وهو معنى المندوحة.

دليل القائل بالإطلاق:

قد عرفت أنّ صاحب الكفاية تكلّم قال بعدم التقييد بالمندوحة، وجريان النزاع في صورتين، سواء أكانت هناك مندوحة أم لم تكن، ودليله هو:
 أنّ جهة البحث في مسألتنا لا تتأثر بوجود المندوحة وعدم وجودها، فإنّ نقطة البحث في مسألتنا - كما تقدّم - هي:

أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنوي أو لا يوجبه؟

(١) ومن هنا ذهب صاحب الفصول تكلّم إلى أنّ إطلاق المسألة وترك التقييد بقيد المندوحة إنّما هو للاتكال على وضوح هذا التقييد، وعدم الحاجة إلى التنبيه عليه، قال تكلّم ص ١٢٣: «ومن ترك القيد الأخير فقد أتكل على الوضوح لظهور اعتباره».

ومن المعلوم أنّ هذا لا يتأثر -أبداً- بوجود المندوحة وعدمه، ولا يرتبط به من قريب أو بعيد، فسواء أكانت هناك مندوحة أم لم تكن يمكن للباحث أن يلتزم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، كما يمكن له أن يلتزم بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون على كلا التقديرين.

فيكون تقييد المسألة بـ «قيد المندوحة» بلا موجب، بل يكون تحكماً وبلا دليل. نعم: إذا التزمنا بجواز الاجتماع -بمعنى أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون- فيمكن حينئذٍ اعتبار قيد المندوحة، وذلك لوضوح عدم تحقّق فعلية الأمر والنهي إلّا إذا كان المكلف قادراً على امتثالهما، بأن أمكنه الخروج من المكان المغضوب والصلاة في مكان آخر، وإلّا لزم التكليف بغير المقدور، وهو تكليفٌ بالمحال.

لكنّ هذا شيء آخر غير جهة بحثنا، لأنّنا كما نعتبر قيد المندوحة قد نعتبر قيداً آخر، كالبلوغ والعقل وغيرهما.

أو قل: إنّ الكلام في أنّ تعدّد العنوان هل يُجدي في دفع مشكلة «التكليف المحال» -وهو اجتماع الضدين-، لا في «التكليف بالمحال»، فإنّه محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.^(١)

(١) قال نثّر في الكفاية: ص ١٥٣: «ربما يُؤخذ في محلّ النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأنّ الإطلاق إنّما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكنّ التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهمّ في محلّ النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأنّ تعدّد الوجه يُجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربما لا بدّ من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً».

والمصنّف رحمه الله يرى: أن الصّحيح هو تقييد النزاع بقيد المندوحة، وأمّا كلام صاحب الكفاية فتدّ فهو واضح البطّان بعد ما قلناه سابقاً من أن تمام الموضوع هو مسألة اجتماع الأمر والنهي جوازاً وعدمًا. وأمّا مسألة «تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون» فهي مبدأ تصديقيّ وليست هي صلب الموضوع.

فالبحت كلّ البحت في جواز وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، لأيّ سبب كان، ولأيّ محذور تحقّق، ومن أيّة جهة كانت، هذا هو المهمّ في البحت. ولكي نقول بالجواز -فعلاً- لا بدّ من رفع كلّ المحاذير والموانع، ومنها التكليف بالمحال الذي يرتفع بقيد المندوحة، وأمّا مع عدم المندوحة فالنتيجة واضحة لا خلاف فيها، وهي القول بالامتناع، فلا بدّ من التقييد بقيد المندوحة.^(١)

وليس البحت -كما توهم صاحب الكفاية فتدّ^(٢)- في جواز وامتناع الاجتماع من جهة كفاية تعدّد العنوان في حلّ المشكلة -أي مشكلة اجتماع الضدّين والتكليف المحال- حتّى يُقال بعدم الحاجة إلى التقييد بالمندوحة، بل البحت في جواز الاجتماع وعدمه مهما كانت جهة الجواز وجهة العدم. وإذا كان النزاع في مسألة جواز الاجتماع وعدمه، وهي تتأثّر بقيد المندوحة فلا بدّ من التقييد به.

(١) قال المحقّق الإصفهانيّ فتدّ في نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٩٦: «جعل البحت جهتيّاً ومن حيث كذا -مع عدم مساعدة العنوان- غير صحيح، مع أنّ الغرض الأصوليّ حيث إنّ يترتّب على الجواز الفعليّ، فلا بدّ من تعميم البحت وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللاّزمة من تعلق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين».

(٢) وقد نقلنا نصّ كلامه فتدّ في هامش ص ٣٢٤ فراجع هناك.

والحاصل من جميع ما تقدّم:

أنّ النزاع ليس جهتيّاً كما توهم صاحب الكفاية تثنّى، وإنّما النزاع شامل لمقام الجعل «محذور التكليف المحال»، وكذلك شامل لمقام الامتثال «محذور التكليف بالمحال».

وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من التقييد بقيد المندوحة، لأنّه مع عدم وجود المندوحة يكون المكلف عاجزاً عن امتثال كلّ من الأمر والنهي معاً، فلا بدّ من ارتفاع أحدهما، ونقول حينئذٍ بالامتناع.

تنبيه:

الذي يشهد لكون البحث في جواز الاجتماع لا في مسألة تعدّد العنوان، وأنّ البحث من كلّ جهة، وبلحاظ كلّ محذور، وليس جهتيّاً، وبلحاظ خصوص محذور التكليف المحال، أمور:

١. إطلاق عنوان البحث، فكّل من تعرّض لمسألة الاجتماع وعدمه، لم يقيّد البحث بجهة معيّنة، فهذا الإطلاق يدلّ على أنّ النزاع في الجواز وعدمه من كلّ الجهات.

٢. أنّ سعة النزاع وضيقه يجب أن تتبع الثمرة من المسألة، ومن الواضح أنّ الثمرة -المشار إليها عند تحرير محلّ النزاع وعند بيان كون المسألة أصوليّة- تترتب على جواز الاجتماع من كلّ جهة، وعلى الامتناع من كلّ جهة، فلا بدّ أن لا يكون النزاع جهتيّاً.

٣. أنّ الكثير صرّحوا باشتراط المندوحة، بل قال صاحب الفصول تثنّى

بأن ترك التصريح به إنّما هو لوضوحه^(١)، فلو كان النزاع جهتيّاً لالتفتوا إلى جهتيّته - وهم أهل الفنّ - ولما ذكروا هذا القيد، فذكره دليل على أن البحث من كلّ جهة، كما سيّضح عند بيان قوله رحمه الله ص ٣٨٤: «ونظر إلى ذلك كلّ من قيّد موضع النزاع...».

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٨٣: «ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيّد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال»، عرفت أنّه صاحب الفصول تدبّر، وقد نقلنا عبارته سابقاً، فراجعها.

قوله رحمه الله ص ٣٨٤: «ونظر إلى ذلك كلّ من قيّد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف»، وذلك لأنّ المحذور الملحوظ في البحث إمّا أن يكون هو المحذور الثبوتيّ في مقام الجعل خاصّة «محذور التكليف المحال» - كما ذهب إليه صاحب الكفاية تدبّر -، وإمّا أن يكون هو بإضافة المحذور الإثباتيّ في مقام الامتثال «محذور التكليف بالمحال»، وحينئذٍ من قيّد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء الاختيار يُستكشف منه أنّه ناظر إلى المحذور الإثباتيّ ومقام الامتثال، ولم يقصر نظره على خصوص مقام الجعل، وهذا يعني ضرورة التقييد بقيد المندوحة، لأنّه -أيضاً- مرتبط بمقام الامتثال.

ومن هنا نقول: إنّ صاحب الفصول تدبّر وإن كان هو أوّل من صرّح باعتبار القيد، إلّا أنّه ليس أوّل من اعتبره، فقد سبقه إلى ذلك المحقّق القميّ تدبّر، فقد

(١) وقد نقلنا عبارته تدبّر في هامش ص ٣٢٧ فراجع.

أشار إلى محذور التكليف بالمحال في أكثر من موضع من القانون الذي عقده لهذه المسألة^(١)، ما يعني أنّه ناظر إلى المحذور الإثباتي ومقام الامتثال، ولم يقصر نظره على مقام الجعل، وأنّه قيّد النزاع بقيد المندوحة.

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

هناك ثلاث مسائل مفهومة ومبوبة في مواقعها، وقع الاشتباه وصعب التمييز بين مواردّها، اثنان من هذه المسائل سيأتي بحثهما في الباب التاسع من المقصد الثالث في بحث التعادل والتراجع^(٢)، وهاتان المسألتان هما «التعارض» و«التزاحم»، وأمّا المسألة الثالثة فهي مسألتنا التي نحن فيها. وسرّ الاشتباه: هو أنّ كلّاً من التعارض والتزاحم قد يتحقّق فيما لو كان بين الدليلين نسبة العموم والخصوص من وجه، وقد عرفت أنّ مسألة الاجتماع وعدمه إنّما هي في مورد ما لو كان بين المأمور به والمنهي عنه نسبة العموم من وجه.

وعليه: كيف يمكن التفرقة بين هذه المسائل الثلاث إذا كان مورد كلّ واحدة منها هو العموم والخصوص من وجه؟
ومنه يظهر: أنّ الغرض من هذا البحث هو معرفة موقعيّة بحثنا وبيان ملاك الاجتماع وعدمه، لتحرير محلّ النزاع بشكل أدقّ.

وقبل بيان المطلب نقدّم له مقدّمات:

المقدّمة الأولى: في بيان العناوين الثلاثة بشكل إجماليّ:

(١) انظر القوانين: ج ١ ص ٣٢١ وص ٣٢٨ وص ٣٥٢.

(٢) راجع ج ٣ ص ٢١٤ من المتن.



١. التعارض: هو التنافي بين مؤدّى دليلين بنحوٍ يُعلم إجمالاً بكذب أحدهما، وعدم ثبوته في الواقع.

وهذا التنافي قد يكون بنحو التناقض، بأن تكون النسبة بينهما هي التباين، مثل: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء».

وقد تكون النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، نحو: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، فهما مجتمعان في حصّة «العالم الفاسق»، فيتكاذبان فيها. وسبب التنافي هو أنّ الأحكام متضادّة، بحيث لا يمكن أن يجتمع منها اثنان على موضوع واحد، وذلك لأنّ الأحكام ناشئة من مبادئ مختلفة، فإذا ورد الدليلان المتنافيان علّم إجمالاً أنّ أحدهما ليس ثابتاً في مرحلة الجعل والإنشاء.

٢. التزاحم: هو التنافي بين الأحكام التكليفية الإلزامية لكن لا في مرحلة الجعل والإنشاء بل في مقام الامتثال، على أن يكون منشأ هذا التنافي هو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بينها في هذا المقام، مع عدم وجود التنافي في مرحلة الجعل والإنشاء، كما لو عجز المكلف عن امتثال وجوب إنقاذ غريقين.

ومنه يتّضح الفرق بين التزاحم والتعارض، فإنّ التزاحم يجتمع مع الجزم بصدور كلّ منهما، بخلاف التعارض فهو يعني العلم بكذب أحدهما.

كما أنّه في موارد التعارض قد لا يكون هناك عجز في مقام الامتثال، بأن يكون المكلف متمكّناً من امتثال كلّ منهما، كما في بعض موارد التعارض العرضي، مثل وجوب صلاة الجمعة المعارض لوجوب صلاة الظهر،

بضميمة الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة عند الزوال من يوم الجمعة، فإنه لا عجز ولا ضيق في قدرة المكلف، إذ بإمكانه أن يصلي الصلاتين معاً.

٣. مسألة الاجتماع: وهي مسألتنا التي تقدّم شرحها، وهي لا تكون إلا في مورد العموم من وجه.

المقدمة الثانية: وهي في التذكير بانقسام العموم إلى أقسامه الثلاثة، هي: «العموم الاستغراقي، العموم المجموعي، العموم البدلي»، وكلامنا -هنا- في خصوص «الاستغراقي والبدلي».

١. العموم الاستغراقي: ما يكون الحكم فيه -في الواقع- ثابتاً لجميع الأفراد، مثل: «أكرم كلّ عالم»، فهناك جعل واحد لحكم واحد، لكنّه بحسب التحليل ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بعدد الأفراد.

٢. العموم البدلي: ما لا يكون الحكم -واقعاً- ثابتاً لجميع الأفراد، بل الحكم ثابت لفرد واحد، فالمطلوب للمولى فيه هو صرف وجود الطبيعة، غايته أنّ الفرد الواحد المطلوب يمكن تطبيقه على أيّ واحد من أفراد الطبيعة، مثل: «أعتق آية رقبة شئت».

المقدمة الثالثة: أنّ العمومات والخطابات المولوية على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ المولى الطبيعة والماهية غير مقصورٍ نظره عليها، بل يتعدّها بالنظر إلى أفرادها، بحيث يكون حكمه متعلّقاً بكلّ فردٍ من أفراد الطبيعة، كما لو قلت: «أكرم جميع العلماء فرداً فرداً»، فالمولى يلحظ الأفراد ويُشير إليها ويصبّ الحكم عليها.



وهذا هو لحاظ ما سُمِّي بـ«العموم الاستغراقي»^(١).

وحينئذٍ إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، يكون المولى قد لاحظ كل الأفراد بما فيها الأفراد التي هي مورد الالتقاء وأثبت الحكم لها، فيكون الدليل الدالّ -بالدلالة المطابقة- على ثبوت الحكم لهذه الأفراد دالّاً -بالدلالة الالتزامية- على نفي أي حكم آخر عنها، وذلك لأنّ الأحكام متضادة فيما بينها، فما يدلّ على واحدٍ منها بالمطابقة يدلّ على نفي الباقي بالالتزام.

الثاني: أن يقصر المولى نظره على الماهية فقط، ولا يتعدّها إلى الأفراد، بحيث لا تكون الأفراد ملحوظة أو مُشاراً إليها، مثل: «الغضب حرام»، «الصلاة واجبة».

فقد نظر المتكلّم إلى طبيعة الغضب وحكم عليها بالحرمة، ونظر إلى طبيعة الصلاة وحكم بوجوبها، فالمحكوم عليه هنا هو الطبيعة لا الأفراد.

وهذا هو لحاظ ما سُمِّي بـ«العموم البدلي»^(٢)، حيث لا ملاحظة للكثرة والمميّزات، فالأفراد كثيرة كانت أم قليلة لم تؤثر في طلب المولى لواحدٍ من وجودات الطبيعة.

المقدّمة الرابعة: العنوان المنطبق على الوجود الخارجي له نحوان:

الأول: أن يكون العنوان -وهو الصورة الذهنية- عين مصداقه الخارجي، بحيث لا يكون هناك فرق بينهما إلّا في سنخ الوجود، وأنّ وجود الأوّل ذهنيّ

(١) هذا ما ذكره السيّد الخوئيّ تَحْقِيقاً في منشأ تقسيم العموم، فلاحظ المحاضرات: م ٤٦ ج ٤

ص ٣٠٠-٣٠١.

(٢) لاحظ المصدر السابق.

ووجود الثاني خارجيٍّ، بنحوٍ لو فُرض أنَّ الصورة الذهنيَّة قفزت ووُجدت خارجاً لكانت عين المصدق.

مثال ذلك: عنوان «الإنسان»، فإنَّه صورة ذهنيَّة عن مصاديقه الخارجيَّة، ولا يفرق عنها إلَّا بسنخ الوجود، فلو فُرض وجود صورة الإنسان خارجاً لكانت -قهرًا- زيدا أو عمراً أو غيرهما من أفراد الإنسان.

وهذه العلاقة بين العنوان ومصادقه، هي علاقة «الكلِّي بفرده».

الثاني: أن لا تكون الصورة الذهنيَّة هي عين مصاديقها الخارجيَّة، بل تختلف عنها في الماهيَّة فضلاً عن سنخ الوجود، بحيث لو فُرض أنَّ الصورة الذهنيَّة وُجدت في الخارج لم تكن عين مصادقها، بل تكون شيئاً آخر.

مثال ذلك: مفهوم «النسبة» -كما تقدّم-، فإنَّه غير مصداق النسبة بحيث لو وُجد مفهوم النسبة خارجاً لما كان مصداقاً من مصاديق النسبة، بل يكون مصداقاً مستقلاً، بمعنى أنَّه يكون وجوداً مستقلاً لا حرفياً.

وهكذا مفهوم «الجزئيِّ»، فإنَّه ليس مصداقاً للجزئيِّ، بل هو كلِّي صالح للانطباق على كثيرين، كما هو واضح.

وحينئذٍ لا تكون العلاقة بين العنوان ومصادقه، هي علاقة «الكلِّي بفرده»، وإنَّما هي علاقة «العنوان بمعنونه».

إذا عرفت هذه المقدّمات، فللتفريق بين بابي التعارض والتزاحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع في موارد العموم من وجه، نقول:

في ضوء ما ذكرناه في المقدّمة الثالثة تختلف النتيجة باختلاف نحوي



الخطابات المولوية، فلنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون العنوان مأخوذاً في الخطاب على نحو العموم الاستغراقي، بحيث يكون الحكم المنصب على العام ملحوظاً فيه الأفراد جميعها، ومن تلك الأفراد مورد التقاء العنوانين، وحينئذ يكون كل حكم متوجه إلى العام حجة في مورد الالتقاء، فيثبت حكمه فيه، وبالدلالة الالتزامية يدل على نفي أي حكم آخر.

والدليل على الملازمة - كما عرفت - هو التضاد بين الأحكام، فالدليل الدال على ثبوت حكم لفردٍ بالمطابقة يدل بالالتزام على نفي أي حكم آخر عنه. وحينئذ يكون العام الأول الدال بالمطابقة على ثبوت وجوب الصلاة - مثلاً - لمورد الالتقاء، دالاً بالالتزام على نفي أي حكم آخر عنه كالحرمة، وهكذا بالنسبة إلى العام الثاني الدال بالمطابقة على ثبوت الحرمة للغصب، يكون دالاً بالالتزام على نفي أي واحد من الأحكام الأخرى، ومنها الوجوب.

فيقع التكاذب والتنافي بين الدليلين، لكن لا بلحاظ الدلالة المطابقية بل بلحاظ الدلالة الالتزامية، فيكونان متعارضين، وهذا من التعارض بالعرض لا بالذات، وذلك لأن ملاحظة خصوص المداليل المطابقية للدليلين لا توجب التعارض، بل إذا دخلت الدلالة الالتزامية في الحساب أوجبت التعارض، كما عرفت في الدليلين الدال أحدهما على حرمة شيء والآخر على وجوبه، فإنه لا منافاة بين الداليتين المطابقيتين بل بين الداليتين الالتزاميتين.

ومنه يظهر: أنَّ هذا المورد هو موردٌ للتعارض، وحينئذٍ لا يأتي التزاحم، ولا اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنَّ التزاحم يعني وجود حكمين تامين إلّا أنَّ قدرة المكلف تضيق عن امتثالهما معاً، فلا بدَّ من تمامية الحكمين في مرتبة الجعل، مع أنَّه إذا وقع التعارض وسقط الدليلان عن الحجية - كما هو مقتضى القاعدة في المتعارضين - لا تصل النوبة إلى باب التزاحم، لعدم تمامية الدليلين، فالتعارض يوجب نفي موضوع التزاحم فلا تصل النوبة إلى التزاحم الذي هو في مرتبة الامتثال المتأخّرة عن مرتبة الجعل.

وهكذا اجتماع الأمر والنهي، فإنَّك عرفت أنَّ البحث في مسألتنا إنّما هو عن وجود المانع من الاجتماع وعدم وجوده، بعد فرض تسليم وجود المقتضي للاجتماع، أي بعد الفراغ عن تمامية كلا الحكمين، أمّا إذا وقع التعارض وتساقت الحكمان فلا معنى للبحث عن إمكان الاجتماع وعدم إمكانه، لعدم وجود ما يمكن أن يجتمعا أو لا يجتمعا، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

الصورة الثانية: إذا كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على نحو العموم البدليّ، بأن لا تُلاحظ الطبيعة فانيةً في جميع الأفراد، بل ينصبّ الحكم على صرف الطبيعة، فهنا دعويان:

١. عدم كون المقام مورداً للتعارض.

٢. كون المقام مورداً للتزاحم أو مسألة الاجتماع.

أمّا الدعوى الأولى: «عدم كون المقام مورداً للتعارض» .

فلأنّه إذا لم يلحظ المولى في خطابه الأفراد والمميّزات، على نحو يكون



العنوان فانياً في جميع الأفراد، وإنّا لاحظ الطبيعة وسلّط الحكم عليها، فيكون متعلّق الخطاب هو صرف وجود الطبيعة، فحينئذٍ لا تكون هناك دلالة التزاميّة في كلّ فرد على نفي كلّ حكم آخر.

وذلك لأنّ العنوان وإن كان في نفسه عامّاً وشاملاً لجميع الأفراد، والطبيعة وإن كانت تنطبق قهراً على مورد الاجتماع، إلّا أنّ هذا الانطباق القهريّ لا يُجدي في تحقّق الدلالة الالتزاميّة على نفي أيّ حكم آخر عنه، ولا ينفع في نقل الحكم من الطبيعة إلى الأفراد طالما لم يكن المتكلّم قد لاحظ الأفراد، وحينئذٍ لا يوجد حكم ثابت لكلّ فرد بخصوصه حتّى تتمّ الدلالة الالتزاميّة على نفي الحكم الآخر.

بمعنى أنّ هذا الانطباق قهريّ حاصل لا محالة، لكنّه لا يقتضي الدلالة الالتزاميّة، لأنّ هذا الانطباق القهريّ غير مقصود ولا منظور للمتكلم، فلا نظر إلى الأفراد بحيث يكون الدليل ظاهراً في عمومهم لكلّ واحد منها حتّى في مورد الالتقاء ليكون دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم الآخر في هذا المورد، نعم لو كانت منظورة له لاقتضى ذلك الدلالة الالتزاميّة، لكنّه خلاف الفرض.

والنتيجة: أنّه لا يتحقّق التعارض في هذه الصورة بين مثل: «صلّ» و«لا تغضب» بلحاظ مورد الالتقاء، فلا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع، وذلك:

لعدم التكاذب بحسب الدلالة المطابقة، فإنّ الأمر متوجّه إلى عنوان

-عنوان الصلاة-، والنهي متوجّه إلى عنوانٍ آخر -عنوان الغضب-،
وبديهيّ أنّ «عنوان الصلاة» بما هو عنوان أجنبيّ عن «عنوان الغضب»،
فإثبات الوجوب لأحدهما لا يُكذّب إثبات الحرمة للآخر، فإنّ الدليل الدالّ
على وجوب الصلاة لا ينافي ولا يكذّب الدليل الدالّ على حرمة الغضب
بحسب الدلالة المطابقة، كما هو واضح.

وأما بحسب الدلالة الالتزامية فلا تعارض لأنّها ليست موجودة كما
عرفت.

والحاصل: أنّه لا تعارض في مقام الجعل والتشريع.

وأما الدعوى الثانية: «كون المقام مورداً للتزاحم أو مسألة الاجتماع»
فبيانها أنّ المكلف إذا صادف أن ابتلي بالجمع بين العنوانين، فحاله لا يخلو
عن أحد أمرين:

١. إمّا أن تكون له مندوحة من الجمع بين العنوانين.

٢. وإمّا أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

أمّا في الحالة الأولى: وهي ما لو كان بإمكان المكلف أن يُصليّ -في المثال
المذكور- في مكان مباح، وبذلك يكون قد امتثل التكليفين فيصليّ ويترك
الغضب، لكنّه بسوء اختياره اختار الصلاة في الأرض المغصوبة وجمع بين
العنوانين، فهنا يتحقّق موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد:

١. فإمّا أن نقول بالجواز، فيكون مطيعاً وعاصياً في نفس الوقت.

٢. وإمّا أن نقول بالامتناع، فيقع التزاحم بين التكليفين، وحينئذٍ لا بدّ من



تقديم أقواهما ملاكاً، ويكون هو الحكم الفعلي خاصة:

- فإما أن تُرجَّح جانب النهي، فيكون عاصياً فقط.

- وإما أن تُرجَّح جانب الأمر، فيكون مطيعاً فقط.

وأما في الحالة الثانية: وهي ما إذا لم تكن له مندوحة، بأن لا يكون المكلف متمكناً من ترك الجمع بين العنوانين، فليس له مكنة من الصلاة في أرضٍ مباحة، فهنا يقع التزاحم بين التكليفين لا محالة، وذلك لعدم التعارض والتنافي في مقام الجعل والإنشاء، لما عرفت في بيان الدعوى الأولى من عدم تحقق التعارض، بل المنافاة واقعة بسبب ضيق قدرة المكلف عن امتثال التكليفين والتفريق بينهما، بأن يصلي في غير المكان المنهي عنه، فتجري أحكام التزاحم من تقديم ما هو أهم ملاكاً.

وخلاصة كل ما تقدّم: أنّ الميزان في التفريق بين العناوين الثلاثة هو:

- إما أن يكون كل من الخطابين دالاً بالدلالة الالتزامية على كذب

الخطاب الآخر في مقام الجعل والتشريع - كما في الصورة الأولى - فيكون المورد داخلاً في باب التعارض.

- وإما أن لا يكون كل منهما دالاً بالالتزام على كذب الآخر في مقام

الجعل والتشريع - كما في الصورة الثانية -، فإما أن تكون للمكلف مندوحة، وإما أن لا تكون.

وعلى الأول يدخل المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وعلى الثاني يدخل المورد في باب التزاحم.

هذا هو الصحيح في التفرقة بين هذه المسائل الثلاث، ولعلّه يمكن استفادة ذلك من مطاوي كلمات الأعلام رحمهم الله وإن كانت عباراتهم قد لا تكون ظاهرة في هذا المعنى، لذا ترى أنّ بعض كلماتهم مختلفة في وجه التفريق والمائز بين هذه المسائل.

ثمّ يتعرّض المصنّف رحمته: إلى تفريق صاحب الكفاية تدثّر بين هذه المسائل الثلاث، وتفريق الميرزا النائيني تدثّر، ويُعلّق على كلّ منهما.

أمّا تفريق صاحب الكفاية تدثّر فحاصله:

أنّ كلّ حكم شرعيّ لا بدّ له من ملاك، وهو المصلحة في الواجب والمفسدة في الحرام، وذلك لما هو الصحيح من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها.

فيكون المورد من باب اجتماع الأمر والنهي، إذا كان ملاك كلّ من الوجوب والتحريم محرزاً في كلّ واحد من المتعلّقين حتّى في مورد الالتقاء والاجتماع -ولو استناداً إلى إطلاق دليلي الأمر والنهي الشامل لمورد الاجتماع-، وإحراز ملاك التحريم وملاك الوجوب في مورد الاجتماع يعني أنّ كلّاً من الأمر والنهي يتوجّه إليه، فيكون هذا المورد مورداً لمسألة الاجتماع. أمّا إذا لم نُحرز ملاك كلّ من الحكمين في مورد الاجتماع، وإنّما علمنا بملاك أحد الحكمين بلا تعيين له، بمعنى أنّنا نُحرز وجود ملاك أحد الحكمين، ولكنّه غير مشخص بعينه، فحينئذٍ يدخل هذا المورد في باب التعارض.



ففي المقام نحن لا نحرز وجود الملاك في كلا الخطابين، بل غاية ما عندنا علمٌ إجماليٌّ بأنَّ أحد الخطابين ذو ملاك دون الآخر، لكن لا نعلم تفصيلاً أيُّهما صاحب الملاك.

فهنا يقع التعارض بين الحكمين، لكنّه تعارض بالعرض لا بالذات، نظير ما قلناه في تعارض الدليل الدالّ على وجوب صلاة الظهر والدليل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة، بسبب انعقاد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة عند الزوال من يوم الجمعة.

فالعلم الإجماليُّ بوجود أحد الملاكين يكون هو السبب في حصول التعارض في المقام، شأنه شأن الإجماع في المثال المتقدّم، وإلاّ فالدليلان بما هما وبقطع النظر عن العلم الإجماليّ المذكور لا تعارض بينهما أصلاً، لوضوح عدم ثبوت التعارض بين دليل «صلّ» ودليل «لا تغصب» بحسب نفسيهما.^(١)

فالخلاصة: أنّ صاحب الكفاية نكّث جعل المائز بين مسألة الاجتماع وباب التعارض هو إحراز وجود الملاك في الحكمين وعدم إحرازه^(٢)، وأمّا المصنّف رحمه الله فقد عرفت أنّه جعل المائز بينهما هو وجود الدلالة الالتزامية في الخطاب وعدمه.

(١) راجع الكفاية: ص ١٥٤.

(٢) لم يتعرّض صاحب الكفاية نكّث إلى باب التزاحم، لما عرفته من أنّه جعل النزاع جهتيّاً مقصوراً على عالم الجعل، ولا نظر فيه إلى عالم الامتثال، ومن الواضح أنّ التزاحم إنّما هو في عالم الامتثال، ومرتبّط بضيق قدرة المكلف، فلا موجب لذكره هنا.

وأما تعليق المصنّف رحمه الله على كلام الكفاية:

فهو أنّه يمكن دعوى التلازم بين هذا المسلك ومسلك المصنّف رحمه الله.
بيان ذلك: أنّه بناءً على ما ذكره المصنّف رحمه الله من أنّ المناط في التعارض هو وجود الدلالة الالتزامية، إذا فُرض تحقّق هذا المناط وكانت هناك دلالة التزامية لكلّ من الدليلين تُكذّب الآخر، فحينئذٍ لا يمكن إحراز المناط في كلا الحكمين، وذلك لوجود التكاذب بينهما، إذ لا معنى لدعوى إحراز الملاكين مع وجود تكاذب بين الدليلين، وبذلك يتحقّق مناط التعارض عند صاحب الكفاية تَنَهُّ.

أمّا إذا فُرض عدم تحقّق مناط التعارض عند المصنّف رحمه الله، بمعنى أنّه لم تكن هناك دلالة التزامية لكلّ من الخطابين على نفي الآخر، وهذا يعني أنّه يمكن أن نُحرز ملاك كلا الحكمين، لعدم وجود المانع من الإحراز، فإنّه لا توجد دلالة التزامية في كلّ من الدليلين على كذب الدليل الآخر حتّى تمنع من إحراز الملاك كما كان في الفرض السابق، وحينئذٍ نُحرز فعلاً كلا الملاكين، وذلك لأنّ كلّاً من الدليلين مطلق شامل لمورد الاجتماع، وبذلك يتحقّق المناط في مسألة الاجتماع عند صاحب الكفاية تَنَهُّ.

وهكذا يتّضح التلازم بين المسلكين.

ولعلّ هذا ما قصده المصنّف رحمه الله بعد بيان مسلكه في التفرقة من أنّه يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم رحمه الله.



وأما الميرزا النائيني رحمته:

فقد سلك مسلکاً آخر في بيان الفارق بين الثلاثة، غير ما سلكه المصنّف رحمته، وغير ما سلكه صاحب الكفاية رحمته، وهو يحتاج إلى مقدمات ذكرها الميرزا رحمته في تقارير بحثه^(١)، ونحن نذكر مختصرها:

١. أن انطباق أيّ عنوانٍ على المصداق الخارجيّ ليس أمراً اعتباطياً، بل لا بدّ له من وجود حيثيّة في المصداق اقتضت انطباق العنوان عليه، فهو بحاجة إلى جهةٍ موجودةٍ في المصداق تقتضي صدق العنوان عليه، وعدم صدقه على غيره.

فمثلاً: عنوان «الإنسان» ينطبق على «زيد»، ولا ينطبق على «هذا الكتاب»، وما ذلك إلّا لأجل أنّ هذه الجهة وُجدت في زيد ولم تُوجد في هذا الكتاب، وهذه الجهة هي: «الحيوانيّة الناطقيّة» الموجودة في زيد وغير الموجودة في هذا الكتاب.

٢. إذا كانت هناك عناوين متغايرة صادقة على شيء واحد كان لكلّ منها جهةٌ خاصّةٌ به هي التي جعلته ينطبق على مصاديقه دون غيرها، ويظهر ذلك بوضوح في العناوين التي بينها عموم من وجه، مثل عنوان «العالم» وعنوان «المؤمنين»، فإنّه لا بدّ من وجود جهة لكلّ عنوان منهما جعلته ينطبق على مصاديقه دون غيرها، وهاتان الجهتان قد اجتمعتا في «زيد» مثلاً، فصار مورداً للالتقاء وصدق عليه أنّه عالمٌ وفاسقٌ.

وإلا لو كانت الجهة للعنوانين واحدة، فلم افترقا في الصدق، ولم كان لكل واحد منهما مصاديق تخصّه؟ وهذا واضح.

٣. الحيثية التي توجب انطباق العنوان على المصداق الخارجي على

قسمين:

١. الحيثية التعليلية: هي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان على

شيء آخر يكون مغايراً لها، وذلك كما في «العلم» الموجود في «زيد»، الموجب لانطباق عنوان «العالم» على «زيد»، لا أنّ العنوان منطبق على نفس الجهة وهي العلم.

ففي المقام يكون تمام الموضوع للحكم هو ذات الفعل، وأمّا الحيثية فهي ليست إلا علة أوجبت صبّ الحكم على هذا الفعل، فهي ليست داخلية في دائرة الموضوع.

٢. الحيثية التقييدية: وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان

عليها بنفسها، فالعنوان منطبق عليها بذاتها، كما في انطباق المشتقّ على نفس العرض، تقول: «البياض أبيض»، فإنّ الموجب لانطباق عنوان «الأبيض» على البياض هو نفس جهة البياض التي هي تمام الموضوع لذلك الانطباق. إذا عرفت هذه المقدمات: نقول في بيان ميزان الميرزا النائيني أنّه في

التفرقة:

١. إذا كان العنوانان المأخوذان موضوعين للحكمين هما من قبيل

الحيثية التعليلية للحكم، فحينئذ يندرج المورد في باب التعارض، وذلك لأنّ



موضوع الحكم - بعد فرض كون الحيثية تعليلية - هو ذات الفعل في كلا الحكمين، وأمّا العنوان فهو مجرد علّة موجبة لحمل الحكم على موضوعه، من دون أن يكون دخيلاً في الموضوع، ومعنى ذلك أن تكون ذات واحدة محكومةً بحكمين متغايرين، وهذا هو التعارض، لحصول التكاذب في مرحلة التشريع.

فيكون المقام نظير ما لو قال المولى: «أكرم زيداً لأنّه عالم، ولا تُكرم زيداً لأنّه فاسق»، فإنّ التعارض فيه أوضح من أن يخفى.

٢. وأمّا إذا كان العنوانان المأخوذان موضوعين للحكمين هما من قبيل الحيثية التقييدية، فيكون حينئذٍ موضوع أحد الحكمين غير موضوع الآخر، لأنّ ذات الفعل مشتملة - حقيقةً - على حيثيتين، وكلّ واحدة من هاتين الحيثيتين قد جعل المولى لها حكماً مغايراً للحكم الذي جعله للآخرى، ففي المقام لنا موضوعات متكرّرة، فلا تكاذب ولا تعارض في مقام الجعل.

بل يكون المورد من مسألة اجتماع الأمر والنهي مع المندوحة، ومن باب التزاحم مع عدم المندوحة.

والخلاصة: أنّ الحيثيتين إن كانتا تعليليتين كان المورد داخلياً في باب التعارض، وإن كانتا تقييديتين دخل المورد في مسألة الاجتماع مع المندوحة، وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة.

وأما تعليق المصنّف رحمه الله:

فهو متمثّل في اعتراضين، أحدهما على الشقّ الأوّل - وهو ما إذا كانت

الحيثيّتان تعليليّتين-، والآخر على الشقّ الثاني-وهو ما إذا كانت الحيثيّتان تقيديّتين-.

أمّا الاعتراض على الشقّ الثاني: فهو أنّ الميرزا النائينيّ قدّ جزم بعدم دخول المورد في باب التعارض إذا كانت الحيثيّتان تقيديّتين، فيرد عليه أنّ ذلك ليس تامّاً على إطلاقه، فلا يصحّ الجزم بعدم دخول المورد في باب التعارض، بل إذا كان الخطاب مأخوذاً على نحو العموم الاستغراقيّ، وكانت الطبيعة ملحوظة بنحو تكون فانية في جميع الأفراد، بحيث تُلاحظ الكثرات والمميّزات فحينئذٍ يقع التعارض حتّى إذا فرض أنّ العنوانين أخذاً على نحو الحيثيّة التقيديّة، وذلك لأنّه سوف يثبت الحكم في الدليلين لكلّ فرد وتتولّد دلالة التزاميّة في كلّ منهما على نفي حكم الآخر، فيقع التكاذب والتعارض في مورد الالتقاء والاجتماع، فلا تصل النوبة إلى مسألة الاجتماع أو باب التزاحم، كما ذكر قدّ.

وأمّا الاعتراض على الشقّ الأوّل: فلم يتعرّض له المصنّف رحمه ل حاجته إلى مقدّمات لا تناسب الطالب المبتدئ، فهو خارج عن طريقة هذا المصنّف.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه ص ٣٨٥: «سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلّي وفرده»، أشار بهذه العبارة المختصرة إلى ما ذكرناه في المقدّمة الرابعة.

وأمّا المقدّمة الثالثة فقد بيّنها بقوله ص ٣٨٦: «ولكنّ العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عمومته على نحوين: ...».



وأما المقدمة الثانية فقد أشار إليها بقوله ص ٣٨٦: «ولا نُضائِلك أن تُسمِّي مثل هذا العموم «العموم الاستغراقي» كما صنع بعضهم» وقوله: «ولتُسمِّ مثل هذا العموم «العموم البدلي» كما صنع بعضهم».

قوله ﷺ ص ٣٨٦: «ولا نُضائِلك أن تُسمِّي ... ولتُسمِّ مثل هذا ...»، لعل الوجه في تردد المصنّف ﷺ في هذه التسمية هو أن المطلق ما لا نظره إلى الأفراد، وأما العام -بجميع أقسامه- فهو ناظر إلى الأفراد، فتسمية الدليل المطلق بالعموم البدلي -مثلاً- فيه مسامحة، وقد تقدّم في باب المطلق والمقيّد ما ينفع في المقام، فراجع الجزء الثاني من البيان الميسّر: ص ٢٦٨.

قوله ﷺ ص ٣٨٦: «فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل، فإنّ موضع الالتقاء يكون العامّ حجّةً فيه كسائر الأفراد الأخرى ...»، هذه هي الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية فقد بيّنها بقوله ص ٣٨٧: «وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ ...».

قوله ﷺ ص ٣٨٧: «لأنّهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء»، هذه العبارة ظاهرة في أنّ موضوع هذه الصورة هو أن يكون كلّ من دليلي الأمر والنهي استغراقياً، ولا يكفي فيها كون أحدهما بالخصوص استغراقياً، وذلك بمقتضى التكاذب بينهما بسبب الدلالة الالتزامية فيهما.

وسياتي منه ﷺ ما يدلّ على ذلك أيضاً، وهو قوله ص ٣٩٥: «نعم، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد ... تكون لكلّ من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر»، فإنّه كالصریح في اعتبار أن يكون كلا الخطابين - لا أحدهما - استغراقياً.

قوله ﷺ ص ٣٨٧: «وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ»، أشار بهذه العبارة إلى الدعويين المذكورتين في الصورة الثانية، وقد فصلّ الأولى بقوله ص ٣٨٨: «وذلك مثل قوله: «صلّ» وقوله: «لا تغصب» باعتبار أنّه ... فلا يقع التعارض بينهما»، وفصلّ الثانية بقوله ص ٣٨٨: «وحينئذٍ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن تكون له مندوحة ... وإمّا أن لا تكون له مندوحة ... فإن كان الأول: ... فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر والنهي ... وإن كان الثاني: فإنّه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين ...».

قوله ﷺ ص ٣٩٠: «لأنّه حينئذٍ يتعلّق الحكم في كلّ منهما بنفس ما يتعلّق به فيتكاذبان»، هكذا في الطبعة، والظاهر سقوط كلمة: «الآخر»، لتكون هكذا: «بنفس ما يتعلّق به الآخر فيتكاذبان».

الحقّ في المسألة

بعد أن أوضح المصنّف ﷺ تحرير النزاع وبيّن محله قال: الصّحيح هو القول بالجواز، وقبل بيان الدليل على الجواز تُذكر بمبنى القول بالجواز،



ومبنى القول بالامتناع، فنقول:

القائل بالامتناع لابد له من أن يلتزم بأمرين:

١. سرية الأحكام من العناوين إلى المعنونات.

٢. أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وأما القائل بالجواز فيكفيه أن يُبطل أحد هذين الأمرين، وهذا ما فعله المصنّف رحمه الله حيث أبطل الأمر الأوّل، وأثبت عدم سرية الأحكام من العناوين إلى المعنونات، وهكذا التزم بجواز اجتماع الأمر والنهي، ولتوضيح دليل المصنّف رحمه الله على القول بالجواز بُيّن مطالب ثلاثة مترتبة، وهي:

المطلب الأوّل:

أنّ متعلّق التكليف إنّما هو العنوان دون المعنون، فإنّه يستحيل تعلّق التكليف بالمعنون.^(١)

بيان ذلك: أنّ الشوق الذي هو أمر نفسيّ متقدّم على التكليف - وسيأتي الكلام في التكليف - يستحيل أن يتعلّق بالمعنون، وذلك لدليلين:

الدليل الأوّل: أنّ الشوق إذا كان متعلّقاً بالمعنون، أي بالفرد الخارجيّ للعنوان، فإنّما أن يتعلّق به حال عدمه، وإنّما أن يتعلّق به حال وجوده، وكلّ منهما محال.

أما الأوّل - وهو تعلّق الشوق بالمعنون حال عدمه - فهو باطل لجهتين:
الأولى: أنّ الشوق وجود نفسيّ ذو إضافة، بمعنى أنّه لابد له من متعلّق،

وهذا المتعلق هو المشتاق إليه، كالعلم يتعلّق بالمعلوم والقدرة تتعلّق بالمقدور، وإلاّ فمن دون المتعلّق لا وجود لهذه الأمور، فهي متقوّمة بالمتعلّق، فالشوق يتقوّم بالمشتاق إليه، فإذا فُرض كون المشتاق إليه معدوماً - كما في المقام حيث يُفرض تعلّق الشوق بالمعنون حال عدمه - لزم من ذلك تقوّم الموجود - وهو الشوق - بالمعدوم - وهو المعنون -، وهو واضح البطلان.

الثانية: قد عرفت أنّ الشوق أمر حقيقيّ ذو إضافة، وأنّه لا بدّ له من طرف آخر يتعلّق به وهو المشتاق إليه، فلو فُرض تعلّق الشوق بالمعنون حال عدمه، لزم من ذلك أن يكون للمشتاق إليه نحو وجودٍ يتبع وجود الشوق، فإنّ الشوق لا يتحقّق إلاّ مع تحقّق المشتاق إليه، إذ العرض لا يتحقّق إلاّ بتحقيق المعروض، فيلزم تحقّق المعدوم بما هو معدوم، بمعنى أن يكون الشيء متحقّقاً في حال كونه معدوماً، واستحالته في غاية الوضوح.

وأما الثاني - وهو تعلّق الشوق بالمعنون حال وجوده - فهو باطل أيضاً، وذلك لأنّ الشوق إنّما يكون لأمر غير متحقّق يرغب الإنسان في حصوله وتحقّقه، أمّا إذا كان الشيء موجوداً ومتحقّقاً فلا معنى للاشتياق إليه، فإنّه - حينئذٍ - يكون من طلب الحاصل، وهو محال.

والحاصل: أنّنا نشتاق إلى الشيء حتّى يُوجد، وأمّا إذا وُجد فلا نشتاق إليه، وإلاّ فإذا اشتيق إلى الموجود لزم طلب الحاصل، وهو محال.

ومن هنا قالوا: إنّ الشوق يكون موجوداً ما دام المشتاق إليه. لم يتحقّق خارجاً، فإذا تحقّق ووُجد خارجاً بطل الشوق إليه وانقضى، وهذا معلوم ومحسوس بالوجدان.



نعم إذا بقي الشوق مع وجود المشتاق إليه فعلاً، فإنما يكون ذلك الشوق إلى بقاءه واستمراره لا إلى أصل تحقّقه ووجوده.

الدليل الثاني: أن الشوق من الأمور الوجدانية الموجودة في النفس، وكل ما أريد له الوجود فهو لا يوجد إلا بعد تشخيصه، ومن هنا ذكروا في الحكمة: «أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»^(١)، لأن الشيء ما لم يتشخص يكون كلياً، ومعلوم أن الكلي يستحيل وجوده في الخارج، فالشوق لو أريد له أن يوجد في النفس فلا بد أن يتشخص، والشيء الذي يتشخص به الشوق - بحيث يمتاز شوق عن شوق آخر - إنما هو المشتاق إليه، فالشوق الذي يتعلّق بزيارة سيّد الشهداء عليه السلام يفترق عن الشوق الذي يتعلّق بطلب العلم، وكلاهما يفترقان عن الشوق الذي يتعلّق بدخول الجنة، وهكذا، وما ذلك إلا لأجل اختلاف المتعلّق وهو المشتاق إليه.

ولكن: يستحيل أن يتعلّق الشوق بالمشتاق إليه بما له من الوجود الخارجي العينيّ، لوضوح أن الموجود في النفس لا يُعقل أن يتعلّق بالوجود الخارجي العينيّ، بل لا بد أن يتعلّق الشوق ويتشخص بالمشتاق إليه بما له من الوجود العنوائيّ الذهنيّ، فيتصوّر في الذهن أنه موجود.

وهذا يعني ضرورة تعلّق الشوق بالعنوان، واستحالة أن يتعلّق بالمعنون. وينبغي الالتفات إلى أننا وإن قلنا: إن الشوق يتعلّق بعنوان المشتاق إليه، إلا أنه يتعلّق به باعتبار كاشفيّته وحكايته عن المعنون الخارجيّ، وكونه فانياً

(١) الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ٤٠٩ وكذا ج ٤ ص ١٢٢.

فيه، بمعنى أنّ هذا العنوان الذهنيّ المشتاق إليه يؤخذ كمرآة كاشفة وحاكية عن المعنون، فيكون العنوان هو المشتاق إليه أولاً وبالذات، ويكون المعنون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض.

وليس هذا الأمر خاصاً بالشوق، بل هو جارٍ في سائر الأمور النفسية، كالطلب والإرادة ونحوهما، وهو واضح جداً في العلم الذي هو كيف نفسانيّ - كما ذكر في الحكمة-، وهذا الأمر النفسانيّ يتعلّق أولاً وبالذات بالصورة الذهنية الموجودة في النفس، فتكون هي المعلوم بالذات، لكنّ هذه الصورة الذهنية هي مرآة كاشفة وفانية في الوجود الخارجيّ للشيء الذي يتّصف بالمعلومية ثانياً وبالعرض.

بعبارة أخرى: أنّ الشوق لابدّ أن يتعلّق بشيء له جهتان: جهة وجدان، وجهة فقدان، فلا يصحّ أن يتعلّق الشوق بالموجود من جميع الجهات، ولا بالمعدوم من جميع الجهات، وما هو كذلك إنّما هو العنوان دون المعنون، فإنّ المعنون إمّا موجود فقط وإمّا معدوم فقط، بخلاف العنوان فإنّ فيه الجهتين معاً، أمّا جهة الوجدان فهي في نفس العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس، باعتبار ما له من وجود عنوانيّ فرضيّ يوجد بوجود الشوق، فعنوان المشتاق إليه يوجد في اللحظة التي يوجد فيها الشوق، وذلك للتلازم بين الأمرين، لما عرفته من استحالة وجود الشوق بلا مشتاق إليه، وأمّا جهة فقدان في العنوان فهي عدمه الحقيقيّ الخارجيّ، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقّق.



وهكذا يتّضح: أنّ الشوق يتعلّق بالعنوان، ويستحيل تعلّقه بالمعنون.

وهذا الكلام الذي نقوله في الشوق نقوله -حرفاً بحرف- في البعث والزجر والطلب والتكليف، لأنّها موجودات نفسية، فيكون شأنها شأن الشوق في كونها تتعلّق بالعنوان لا بالمعنون.

والنتيجة النهائية: هي أنّ التكليف يتعلّق بالعنوان لا بالمعنون.

المطلب الثاني:

تقدّم في المطلب الأوّل أنّ التكليف تتعلّق بالعناوين لا بالمعنونات الخارجية، ولكن قد يبدو هذا الأمر مستغرباً، فإنّ الذي يُحقّق الغرض هو الفعل الخارجي لا العنوان، فلا بدّ من توضيح هذا الأمر من أجل معرفة كيفية تعلّق التكليف بالعنوان، ورفع هذا الاستغراب الذي يرد على ما أثبتناه في المطلب الأوّل، ومن هنا قلنا بأنّ هذه المطالب الثلاثة متعاقبة، فنقول لبيان ذلك:

إنّ العنوان يُلاحظ بلحاظين:

فتارةً يُلاحظ العنوان بما هو عنوان، أي بما هو مفهوم ووجود ذهنيّ، فالعنوان بما له من الوجود الذهنيّ يؤخذ موضوعاً للحكم.

وذلك كقولك: «الإنسان كلّ»، فإنّ الحكم بالكلية إنّما يعرض على عنوان الإنسان بما هو صورة ذهنية لها قابلية الانطباق على كثيرين، فالموضوع هو الإنسان بما له من الوجود الذهنيّ من دون أن يسري الحكم إلى المصاديق، لوضوح أنّ الذي يتّصف بالكلية هو مفهوم الإنسان لا مصداقه، ولنعبّر عن

هذا اللَّحَاطُ بـ «لحَاطُ العَنوانِ بِمَا لَهُ مِنَ الوجودِ الذَهنِيِّ».

وتارةً أُخرى يُلحَظُ العَنوانُ لَا بِمَا لَهُ مِنَ الوجودِ الذَهنِيِّ وبِمَا هُوَ مَفهومٌ، بل يُلحَظُ العَنوانُ بِمَا هُوَ مَرآةٌ لِلمعنُونِ وَكَاشَفٌ عَنْهُ وَفَانٍ فِيهِ، فَالعَنوانُ يُجَعَلُ مَوْضوعاً لِلحَكمِ بِمَا هُوَ حَالٌ عَنْ مَصَاديقِهِ.

وذلك كَقَوْلِكَ: «المرأةُ جَارِحَةٌ»، لَوُضُوحِ أَنَّ الَّذِي يَكُونُ جَارِحاً فَعِلاً لَلِيدِ إِنَّهَا هِيَ المَصْدَاقُ الخَارِجِيُّ لِلمرآةِ لَا مَفهومُ المرآةِ، فَإِنَّ مَفهومَ المرآةِ لَيْسَ لَهُ هَذَا الأثرُ، وَلَنَعْبَرُ عَنْ هَذَا اللَّحَاطِ بـ «لحَاطُ العَنوانِ حَالِ وجودِهِ الذَهنِيِّ». إِذَا عَرَفْتَ هَٰذِينَ اللَّحَاطَيْنِ نَسْأَلُ: حِينَ يُقَالُ: «التكليفُ يَتَعَلَّقُ بِالعَنوانِ» مَا هُوَ المَرَادُ مِنَ العَنوانِ؟ هَلِ المَرَادُ هُوَ العَنوانُ المَلْحُوظُ بِاللَّحَاطِ الأَوَّلِ أَوْ العَنوانُ بِاللَّحَاطِ الثَّانِي؟

والجواب: هُوَ أَنَّ المَرَادَ هُوَ الثَّانِي لَا الأَوَّلَ، بِمَعْنَى أَنَّ التَّكْلِيفَ يَتَعَلَّقُ بِالعَنوانِ حَالِ وجودِهِ الذَهنِيِّ لَا بِالعَنوانِ بِمَا لَهُ مِنَ الوجودِ الذَهنِيِّ، وَذلك لَوُضُوحِ أَنَّ التَّكْلِيفَ إِنَّهَا هِيَ لِأَجْلِ مَلَكَاتٍ مَوْجُودَةٍ فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا مِنْ مَصَالِحٍ وَمَفَاسِدٍ، لَمَّا هُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَبْنَى العَدْلِيَّةِ، وَهُوَ تَبَعِيَّةُ الأحْكَامِ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا.

وَمِنَ البَدِيهِيِّ الوَاضِحِ أَنَّ الَّذِي يُحَقِّقُ الأغْرَاضَ وَالْمَصَالِحَ، وَالَّذِي تَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الآثَارُ إِنَّهَا هِيَ الوجوداتُ الخَارِجِيَّةُ، فَالْمَصَالِحُ الَّتِي نَظَرُ إِلَيْهَا المُولَى فِي تَكَالِيفِهِ تَتَرَتَّبُ عَلَى الوجودِ الخَارِجِيِّ، فَإِنَّ الَّذِي يُحَقِّقُ الغَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ -مِثْلاً- وَهُوَ النِّهْيُ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ إِنَّهَا هِيَ فِعْلُ الصَّلَاةِ فِي الخَارِجِ لَا عَنوانُ الصَّلَاةِ.



وعليه: فإذا صبّ المولى حكمه على العنوان فلا بدّ أن يكون ملحوظاً له فانياً في المصاديق حاكياً عنها، لا بما هو مفهوم موجود في الذهن.

فاتّضح: أنّ مَنْ استغرب تعلّق التكليف بالعناوين لا بالمعنونات الخارجية توهم أنّ العنوان المجعول موضوعاً للتكليف مأخوذاً باللّحاظ الأوّل فأشكل عليه أنّه كيف يكون متعلّق التكليف هو العنوان مع أنّ المحقّق للغرض هو المعنون؟

ولكنّا نقول بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان باللّحاظ الثاني، أي بما هو فانّ في المصاديق الخارجية، وبذلك يرتفع التوهم، لأنّ المصاديق الخارجية التي يحكي عنها العنوان ويفنى فيها هي المحقّقة للأغراض، فلا إشكال.

والحاصل: أنّ التكليف تعلّق بالعنوان - أي الصورة الذهنيّة - لا بالمعنون لما تقدّم من لزوم المحال إذا تعلّق بالمعنون، فلا بدّ من ملاحظة الوجود الذهنيّ ولا غنى عن ملاحظته في موضوع التكليف، لرفع المحال السابق.

ولكن لا على أن يكون الملحوظ هو الوجود الذهنيّ بما هو وجود ذهنيّ، بل على أن يكون حاكياً عن المصاديق الخارجية فانياً فيها، فيكون الموضوع هو العنوان حال وجوده الذهنيّ، لا العنوان بما له من الوجود الذهنيّ.

المطلب الثالث:

والغرض من هذا المطلب هو دفع توهم، وحاصله:

أنّه بعدما تبين في المطلب الأوّل أنّ التكليف يتعلّق بالعنوان لا بالمعنون، وتبين - أيضاً - في المطلب الثاني أنّ العنوان ملحوظ حال وجوده الذهنيّ فانياً في المعنون، لا بما له من الوجود الذهنيّ، نقول:

إنَّ معنى فناء العنوان في المعنون - كما ذكرنا في الأمر الثاني - هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون^(١)، وبالتالي يكون الموضوع الحقيقي للحكم هو المعنون، فلا يتمُّ للمصنّف رحمه الله ما أَراده من عدم السراية، فما ذكره رحمه الله في الأمر الثاني يُفسد عليه ما ذكره في الأمر الأوّل.

وأما الدفع: فهو أنّنا وإن قلنا في المطلب الثاني إنّ العنوان أخذ فانياً في المصداق الخارجي وحاكياً عنه، بحيث يكون الحكم متعلّقاً بالعنوان الفاني في المعنون، إلّا أنّ ذلك لا يعني سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، لما ذكرناه سابقاً من استحالة تعلّق التكليف بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه، ومجرّد كون التعلّق بواسطة العنوان - لا بالمباشرة - لا يُخرجه عن الاستحالة، ما دام يتعلّق به حقيقةً.

وإنّما يعني ذلك أنّ الصّحيح هو تعلّق الحكم بالعنوان - كما مرّ في المطلب الأوّل -، وأنّ العنوان مأخوذ فانياً في المعنون - كما عرفت في المطلب الثاني -، ولكنّ هذا الفناء لا يوجب السراية إلى المعنون، بل لهذا الفناء فائدة وغاية مترتبة عليه، وهي:

أنّ الغرض إنّما يتحقّق بالمعنون الخارجي الفنّي فيه، ففناء العنوان في المعنون هو مصحّح لموضوعيّة العنوان - مع أنّه ليس ما يترتب عليه الغرض -.

فمقتضى أنّ المعنون هو ما يُحقّق الغرض كان المفروض أن يتعلّق التكليف به، ولكن حيث إنّهُ يستحيل تعلّق التكليف بالمعنون قلنا بأنّه يتعلّق بالعنوان،

(١) كما قد يظهر ذلك من المحقّق العراقيّ رحمه الله في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٣٨٦-٣٨٨.



ولأجل أن يصحّ جعل العنوان موضوعاً للتكليف - مع أنّه ممّا لا يترتب عليه الغرض - قلنا بأنّه ملحوظ على أنّه فإنّ في المعنون.

فالفناء في المعنون مجرّد مصحّح لتعلّق التكليف، ومن الواضح أنّ هناك فرقاً كبيراً بين المصحّح لموضوعيّة الموضوع وبين نفس الموضوع، والخلط وعدم التفرقة بين الأمرين هو الذي أوجب توهم القول بالسراية. وهذا الخلط ليس هو الأوّل في بابهِ^(١)، بل هو ممّا له نظائر ليست قليلة داخلية تحت عنوان:

«الخلط بين المفهوم والمصدق، والعنوان والمعنون»، أو «الخلط بين الحمل الأوّل، والحمل الشايع»، أو «الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض»، عبّر بها شئت.

ففي العلوم التي ترتبط بهذه الأبحاث وتتداول مثل هذه المصطلحات كالمنطق والفلسفة - وحتى علم الأصول - قد يحصل الخلط بين أحد هذه الأمور وما يقابله، فيُعطى ما هو لأحدها للآخر.

ثمّ يقول المصنّف رحمه الله: إذا كان يعسر فهم ما ذكرناه فيمكن تقريبه إلى الأذهان بذكر نظير له وهو «الحرف»، فقد يُقال: «الحرف لا يُجبر عنه»، مع أنّه قد أُخبر عنه - في نفس هذه القضية - بأنّه لا يُجبر عنه، فكيف صحّ ذلك؟

(١) تقدّم نظيره في بحث «اعتبار الماهية عند الحكم عليها»، حيث قال المصنّف رحمه الله هناك ص ٢٣٣: «نعم، هذه الاعتبارات هي المصحّحة لموضوعيّة الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنّها مأخوذة قيداً فيه حتّى تكون جميع القضايا ذهنيّة...»، فراجع لتوضيحه الجزء الثاني من البيان الميسر: ص ٣٠٤ وما بعدها.

فنعقول: إنّ عنوان الحرف ومفهومه ممّا يصحّ أن يُخبر عنه، باعتباره مفهوماً اسمياً، وإنّما صحّ هذا الإخبار - بأنّه لا يُخبر عنه - باعتبار فناء المفهوم في المصداق، لأنّ المصداق هو الذي له هذا الأثر، وهو أنّه لا يُخبر عنه.

ومع ذلك لا سراية للحكم بعدم الإخبار من مفهوم الحرف إلى مصداقه، لأنّ واقع الحرف ومصداقه لا يمكن الإخبار عنه، ولو بعدم الإخبار عنه. ولك أن تقول: إنّ المخبر عنه أولاً وبالذات هو العنوان، ولكن لا بما هو مفهوم بل بما هو فإنّ في مصداقه، والمخبر عنه ثانياً وبالعرض هو الحرف خارجاً.

وعليه: فدعوى السراية منشؤها الغفلة، والعجب أنّها صدرت من بعض أهل المعقول.

والنتيجة: أنّ الصّحيح هو أنّ التكاليف تتعلّق بالعناوين ولا تسري إلى المعنونات.

ثمّ يقول المصنّف رحمه الله: إذا اتّضح أنّ التكليف يتعلّق أولاً وبالذات بالعنوان، وثانياً وبالعرض بالمعنون، فإنّه هو الذي يكون مثاراً للأغراض، فحينئذٍ نقول - ولو من باب حسن الظن بالخصم -: إن كان مراد القائل بالسراية هذا المعنى فهو أمر صحيح ولا غبار عليه.

ولكنّ هذا المعنى لا يوصله إلى مطلوبه، وهو: «سراية الحكم من العنوان إلى المعنونات»، فإنّ الصّحيح ما ذكرناه من التعلّق بالعنوان أولاً وبالذات بالمعنون ثانياً وبالعرض، ولكن من دون سراية، فلا يتعلّق التكليف



بالمعنون بأيّ حال من الأحوال، للزوم ما ذكرناه من المحال، وأمّا الفناء فهو مجرد مصحّح لموضوعيّة العنوان، وليس جسراً للسراية، وهذا الفناء هو الذي أوهم القول بالسراية.

وهذا نظير العلم - كما تقدّم -، فإنّه يتعلّق أولاً وبالذات بالصورة الذهنيّة، فتكون هذه الصورة هي المعلومة أولاً وبالذات، ولأجل أنّ هذه الصورة فانية في الموجود الخارجيّ يتعلّق به العلم ثانياً وبالعرض، فيكون هذا الموجود الخارجيّ معلوماً ثانياً وبالعرض.

ومن هنا: كان تعريفهم للعلم بـ «حصول صورة الشيء لدى العقل»، لا «حصول نفس الشيء» تعريفاً دقيقاً لا مسامحة فيه، باعتبار أنّ المعلوم أولاً وبالذات هو الصورة لا نفس الشيء المعلوم.

إذا عرفت ما قلناه، واتّضحت الأمور الثلاثة المذكورة، ينجلي الحقّ في مسألتنا ويتّضح أنّ الصّحيح فيها هو القول بالجواز.

ومعنى القول بالجواز أنّه لا مانع من توجّه الأمر إلى عنوان، وتوجّه النهي إلى عنوان آخر حتّى فيما إذا جمع المكلف بينهما، فلا يكون الفعل الواحد - أي المجمع - متعلّقاً للتكليفين، لأنّه لم يتعلّق به التكليف إلّا ثانياً وبالعرض، ولا محذور في أن يجتمع الإيجاب والتّحريم - بالعرض - في شيء واحد، بل المحال هو اجتماعهما بالذات، فيكون - حينئذٍ - الفعل الواحد امتثالاً للأمر، وعصياناً للنهي، لانطباق كلا العنوانين عليه، فمن صلّى في الأرض المغصوبة يكون بنفس هذا الفعل مطيعاً للأمر، لانطباق عنوان الصلاة المأمور بها عليه، ويكون - أيضاً - عاصياً للنهي، لانطباق عنوان الغصب المنهيّ عنه عليه، ولا

نقص في هذا الانطباق، لأنَّ مجرد كون التصرف غصباً لا يمنع من انطباق عنوان الصلاة عليه، كما أنَّ مجرد كونه صلاةً لا يمنع من انطباق عنوان الغصب عليه، لعدم جهة نقص في الفرد كمصداقٍ للعنوانين، فينطبقان عليه قهراً، ما لم تُقيّد الطبيعة بقيد.

وهذه النتيجة نخلص إليها بلا فرق بين أن يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون أو لا يكون موجباً له، لأنَّ المعنون لم يكن متعلقاً للتكليف أصلاً حتّى نبحث عن تعدّده.

نعم، لو كنّا من القائلين بالسراية كان القول بالجواز موقوفاً على القول بأنَّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، وهذا معنى ما ذكرناه من أنَّ مسألة التعدّد هي مبدأ تصديقيّ على أحد احتمالين، وهو احتمال القول بالسراية. وعليه: فانطباق الكلّي على مصاديقه أمر قهريّ، لا يرتفع إلّا بأمر واحد، وهو تضيق دائرة الكلّي بقيد غير موجود في هذا المصداق، وهذا ما يتحقّق في موردين:

المورد الأوّل: ما لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه بنحو الاستغراق، بحيث يسع جميع الأفراد ويشمل موضع الاجتماع، فإنّه سيكون -حينئذٍ- لكلّ من الدليلين دلالة التزاميّة على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، فيُعلم منهما تقييد أحد العنوانين بقيد يُخرج المجمع، فيقع التعارض بين الدليلين، ويخرج المورد عن مسألة اجتماع الأمر والنهي إلى باب التعارض، وقد تقدّم تفصيل ذلك.



المورد الثاني: وهو ما تقدّم في بيان كلام الميرزا النائيني رحمته (١) حول ثمرة مسألة الضدّ، وليبانه نقول: تقدّم أنّ شرط القدرة له ملاكان:

١. ملاك قبح جعل الداعي في نفس المكلف نحو غير المقدور، وهذا الملاك ينتج أنّ شرط القدرة مأخوذ في متعلّق الأمر، بمعنى أنّ القدرة سوف تكون مأخوذةً في نفس الخطاب الشرعيّ الصادر من المولى الحكيم الذي يستحيل عليه البعث نحو غير المقدور، فتكون الطبيعة المأمور بها هي «الطبيعة المقدورة بما هي مقدورة».

٢. ملاك قبح تكليف العاجز، وهذا الملاك ينتج أنّ الطبيعة المأمور بها هي صرف وجود الطبيعة من دون تقييدها بشرط القدرة، فلا تؤخذ القدرة في نفس الخطاب، وإن كان بمقتضى حكم العقل لا بدّ من تقييد التكليف بالقدرة، بمعنى أنّ نفس التكليف مشروط بالقدرة، وأمّا المكلف به - أي الطبيعة المأمور بها - فهي الطبيعة بما هي من دون أن تكون مشروطة بالقدرة. إذا عرفت هذين النحوين نقول في بيان المورد الثاني:

إذا كانت القدرة مأخوذة بالنحو الأوّل - وهو ما لو كان اشتراطها بملاك استحالة جعل الداعي نحو الممتنع - فحينئذ تكون الطبيعة المأمور بها هي «الطبيعة المقيدة بالقدرة»، وهي لا تنطبق على المجمع، لأنّ المجمع منهي عنه - بحسب الفرض -، والمحرّم شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا يكون من أفراد الطبيعة المقدورة ليكون مأموراً به، فلا يتحقّق الاجتماع.

وأما إذا كانت القدرة مأخوذة بالنحو الثاني - وهو ما لو كان اشتراطها بملاك قبح تكليف العاجز -، فحينئذ تكون الطبيعة المأمور بها هي «الطبيعة المطلقة»، وهي منطبقة على المجمع، فيكون المجمع مورداً لامثال الأمر، وأما القدرة فهي مجرد مصحح لتعلق التكليف بالطبيعة، إذ لا يلزم أن تكون جميع أفراد المأمور به مقدورة، بل تكفي القدرة على بعض الأفراد في صحة تعلق التكليف بالطبيعة.

ولأجل أن القدرة مصحح للتكليف لا قيد في المأمور به، قلنا بوقوع التزاحم في صورة عدم المندوحة.

وذلك لأنه مع عدم المندوحة - بمعنى انحصار الامثال بالمجمع - إذا كان النهي فعلياً لم يكن الفعل مقدوراً للمكلف فلا يمكن توجه الأمر إليه، ولما أمكن تطبيق المأمور به عليه.

وإذا كان الأمر فعلياً لم يكن الترك مقدوراً له فلا يمكن توجه النهي إليه. فيقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، ولا بد من رفع اليد عن فعلية أحدهما وتقديم الأهم منهما.

والحاصل: أنه في صورة عدم المندوحة يدخل المورد في باب التزاحم، لا في مسألة الاجتماع.

وبعد ذلك نسأل: ما هو الصحيح من هذين المسلكين؟



التزم الميرزا النائيني رحمته ^(١) بصحة المسلك الأول، وأن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف، ويقتضيها نفس الخطاب الشرعي.

والمصنّف رحمته يقول الصحيح هو المسلك الثاني، وذلك لأنه بناءً على ما هو الصحيح من تعلق الأحكام بالعناوين، لا يلزم في صحة التكليف أكثر من القدرة على صرف الطبيعة، وإمكان الامتثال بفرد واحد من أفرادها، ألا ترى أنه يصحّ من المولى الحكيم أن يكلف عبده بالصعود إلى السطح مع امتناع الصعود إليه بالطيران، وما ذلك إلا لإمكان الصعود بغير الطيران. فالحاكم باعتبار القدرة هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز، فلا يتم كلام الميرزا النائيني رحمته.

نعم لو قلنا -جداً- بأن الأحكام متعلقة بالأفراد تمّ ما ذكره رحمته من لا بدّية أن تكون الأفراد ممكنة لا ممتنعة، ولكنك عرفت أن الصحيح تعلق الأحكام بالعناوين لا بالأفراد.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ٣٩١: «لأنّه إمّا أن يتعلّق به حال عدمه أو حال وجوده، وكلٌّ منهما لا يكون...»، هذا هو الدليل الأوّل المستدلّ به على استحالة تعلق الشوق بالمعنون، وأمّا الدليل الثاني فقد بيّنه رحمته بقوله: «مضافاً إلى أنّ الشوق من الأمور النفسية، ولا يُعقل أن يتشخّص ما في النفس بدون متعلّقٍ ما، كجميع الأمور النفسية...».

قوله رحمه الله ص ٣٩١: «ولا يُعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الأمور النفسية - كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها-»، وذلك لأنّها من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فلا بدّ لها من أن تُضاف إلى متعلّقٍ تتشخص به، وإلاّ لما كانت من ذوات الإضافة، ولذا كان العلم بقيام زيد مغايراً للعلم بجلوس عمرو -مثلاً-، وما ذلك إلّا لتغاير المتعلّق.

قوله رحمه الله ص ٣٩٢: «فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق»، وكذلك حال التكليف الذي هو محلّ الكلام.

قوله رحمه الله ص ٣٩٢: «فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهنيّ عين التحلية به»، مراده من التخلية عن الوجود الذهنيّ هو النحو الثاني من لحاظ العنوان، وهو لحاظ العنوان الذي هو وجود ذهنيّ لا بما له من الوجود الذهنيّ، بل باعتباره حاكياً عن المعنوّ فانياً فيه، وأمّا التحلية فمراده منها لا بديّة ملاحظة الوجود الذهنيّ وعدم الاستغناء عنه في مقام الحكم على العنوان.

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٩٥: «نعم، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهيّ عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتّى موضع الاجتماع...»، هذا هو المورد الأوّل من موردي تقييد التكليف بقيد غير موجود في المجمع.

وأما المورد الثاني فقد بيّنه بقوله: «كما أنّه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذةً في متعلّق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور...».



قوله رحمته ص ٣٩٦: «ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل»، المقصود به الإطلاق العموميّ دون البدليّ كما هو واضح.

قوله رحمته ص ٣٩٦: «كما سبق بيان ذلك مفصّلاً»، تقدّم تفصيل ذلك عند بيان مذهب المصنّف رحمته في التفريق بين التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع، فراجع ذيل الصفحة ٣٨٦ من المتن.

قوله رحمته ص ٣٩٦: «لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعيّة»، لأنّ الممنوع شرعاً كالمتنع عقلاً.

قوله رحمته ص ٣٩٧: «فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلّق التكليف»، وذلك بملاك قبح تكليف العاجز.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

تقدّم أنّ الصّحيح هو تعلّق التكليف بالعنوان بما هو فإنّ في المعنون، وعليه فالصّحيح هو القول بالجواز كما عرفت.

ولا يتوقّف هذا القول على إثبات أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، فسواء أقلنا بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أم لم نقل، فنحن نلتزم بالجواز، لأنّ النكته في القول بالجواز هي أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالمعنونات، فلا نحتاج إلى الالتزام بالقول بالتعدّد، فالقول بالجواز أخذ بنحو اللاّ بشرط من جهة القول بالتعدّد.

ولكن لو تنزّلنا وسلّمنا -جداً- بأنّ الأحكام تسري من العناوين إلى المعنونات فحينئذٍ يتوقّف القول بالجواز على إثبات أنّ تعدّد العنوان يوجب

تعدّد المعنون، ونحتاج إلى بحث هذه المسألة، لأنّها سوف تكون -حينئذٍ- من المبادئ التصديقيّة لمسألة الجواز.

ومنه يتّضح أنّ البحث فيها -بناءً على عدم السراية- هو بحث تنزّي. وعلى أيّ حال، ما هو الصّحيح فيها، وهل إنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أو لا يوجبه؟

اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأوّل: ما التزم به صاحب الكفاية تتخلّ من عدم التعدّد مطلقاً^(١)، وذلك لوضوح أنّ ذات الواجب هو بسيطة من جميع الجهات، مع أنّه ينطبق عليها عناوين كثيرة، فهي ذات واحدة لا تعدّد فيها وإن تعدّدت عناوينها، وهذا أعدل شاهد على أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني تتخلّ من أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون مطلقاً.^(٢)

(١) قال تتخلّ في الكفاية ص ١٥٩: «أنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون، ولا ينشلم به وحدته، فإنّ المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية».

(٢) قال تتخلّ في فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٠٢: «أنّ العناوين والمفاهيم التي يكون بينها التباين الجزئي لا يُعقل أن يتصادقا على متّحد الجهة، فإنّ جهة الصدق والانطباق في أحد العناوين لا بدّ أن تُغايّر جهة الصدق والانطباق في الآخر، وإلاّ لامتنع صدق أحدهما بدون صدق الآخر، وكانا متلازمين في الصدق والانطباق ولم يحصل بينهما افتراق، فإنّه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لانطباق أحد العناوين على شيء هو الموجب لانطباق العنوان الآخر عليه، فلا يُعقل الافتراق من جانب أو من جانبيين، فافتراق العناوين في الصدق والانطباق يكشف عن تعدّد جهة الصدق في مورد



القول الثالث: ما التزم به المصنّف رحمه الله - تبعاً للمحقّق الإصفهانيّ تَدُّ والسيد الخوئيّ تَدُّ^(١) - من التعدّد بنحو الموجبة الجزئية، بمعنى أنّ بعض العناوين يوجب تعدُّها تعدّد معنوياتها والبعض الآخر ليس كذلك، فليس هناك قاعدة كلّية مضمونها أنّه كلّما تعدّد العنوان تعدّد المعنون، وصحّة هذا القول تتّضح من خلال مناقشة دليل الميرزا النائينيّ تَدُّ القائل بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون مطلقاً، وبنحو الموجبة الكلية.

أمّا دليل الميرزا تَدُّ: فهو يتوقّف على مقدّمات ذكرها عند بيان مسلكه في التفرقة بين المسائل الثلاث: «التعارض والتراحم والاجتماع»^(٢)، وهي:

١. أنّ انطباق أيّ عنوانٍ على المصادق الخارجيّ ليس أمراً اعتبارياً، بل لا بدّ له من وجود حيثيّة في المصادق اقتضت انطباق العنوان عليه.

الاجتماع، فلا يُعقل تصادق عنوانين على متحدّ الجهة مع فرض إمكان افتراق أحد العنوانين عن الآخر ولو في الجملة ومن جانب واحد.

ولا ينتقض ذلك بالباري تعالى حيث إنّهُ ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئيّ، مع أنّه تعالى ليس فيه تعدّد جهة لكونه تعالى بسيطاً كلّ البساطة، ومع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم والقادر، مع أنّ بينهما العموم من وجه، وذلك لأنّه لا يُقاس التراب مع ربّ الأرباب ...».

وقال تَدُّ أيضاً ص ٤٢٤: «وأما أدلّة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقّق الخراسانيّ تَدُّ في كفايته، وحاصل ما أفاده في وجه المنع يتركّب من مقدّمات، بعضها مُسلمة ... وبعضها ممنوعة أشدّ المنع، ككون تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، وأنّه يُمكن انطباق العناوين المتعدّدة على ما ليس فيه جهة، وأنّ ذلك لا يوجب عدمّ بساطته، فإنّه قد تقدّم في المقدّمات أنّ ذلك غير معقول، وقياسه بصفات الباري مع الفارق، بل لا بدّ من تعدّد الجهة عند تعدّد العنوان».

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣١٥-٣١٦، وتعليقه السيّد الخوئيّ تَدُّ على أجود التقريرات: ج ٢ ص ١٣٥، ودراسات في علم الأصول: ج ٢ ص ١٢٤، ومحاضرات في أصول الفقه: م ٤٥ ج ٣ ص ٤٥٣.

(٢) راجعها في الشرح ص ٣٤٥، ولم نذكر المقدّمة الرابعة هناك لعدم الحاجة إليها.

٢. إذا كانت هناك عناوين متغايرة صادقة على شيء واحد كان لكل منها جهة خاصة به هي التي جعلته ينطبق على مصاديقه دون غيرها.

٣. الحيثية التي توجب انطباق العنوان على المصداق الخارجي على قسمين:

- الحيثية التعليلية: وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان على شيء آخر يكون مغايراً لها.

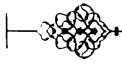
- الحيثية التقييدية: وهي الجهة التي تكون علة في انطباق العنوان عليها بنفسها، فالعنوان منطبق عليها بذاتها.

٤. التركيب على نحوين:

التركيب الانضمامي: وهو تركيب بين وجودين أو أكثر بحيث يكون المركب منها له وجودات متعددة بعدد الأجزاء، مثل المركبات الخارجية كالسيارة، فإنها مركبة من أجزاء متعددة لكل منها وجود مستقل انضم بعضها إلى البعض الآخر.

التركيب الاتحادي: وهو تركيب بين شيئين أو أشياء لا يقتضي تعدد الوجود، بل يكون المركب منها موجوداً واحداً، كالإنسان المركب من جنس وفصل، فإنه مركب اتحادي موجود بوجود واحد، فليس له وجودان متغايران، وجود للجنس ووجود للفصل منحاز عنه يُشار إليه.

وبعد هذه المقدمات، نقول في بيان دليل الميرزا النائيني رحمته على أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون: إن العناوين المختلفة كالغضب والصلاة إذا انطبقت على فعل واحد، فبمقتضى المقدمتين الأولى والثانية، لابد من وجود



حيثيّتين مختلفتين في هذا الفعل، حيثيّة أوجبت انطباق عنوان الصلاة عليه، وحيثيّة أخرى أوجبت صدق عنوان الغضب عليه، وحينئذٍ نقول:

إذا كانت الحثيّتان تعليليّتين، وكان التركيب بين موضوعي الحكمين اتّحادياً، وأنّ مجمع الحكمين -في الحقيقة- هو موجود واحد، فحينئذٍ يقع التعارض بين الدليلين -كما تقدّم- ويخرج المقام من مسألتنا «مسألة اجتماع الأمر والنهي».

وأما إذا كانت الحثيّتان تقيديّتين -بمعنى أنّ الحكم ينصبّ على نفس تلك الحيثيّة لا أنّه ينصبّ على نفس الفعل بتوسّط هذه الحيثيّة-، وكان التركيب بين موضوعي الحكمين انضمامياً، وأنّ مجمع الحكمين -في الحقيقة- متعدّد وجوداً، وكان الموضوع الواحد -في الحقيقة- فعلين اثنين، فحينئذٍ يكون معنى ذلك أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون.

ومنه يتّضح: أنّ المورد لكي يدخل في مسألة الاجتماع لا في باب التعارض لا بدّ فيه من أن تكون الحيثيّة في الحكمين حيثيّة تقيديّة، وإلاّ لو كانت الحيثيّة تعليليّة لكان الوجوب منصّباً على نفس الفعل بتوسّط الحيثيّة الأولى، وكذا الحرمة تنصبّ على نفس الفعل بتوسّط الحيثيّة الثانية، فيجتمع الحكمان في الفعل الواحد فيتعارضان، وهكذا يدخل المورد في باب التعارض ويخرج عن مسألتنا.

وقد عرفت: أنّ الحثيّتين إذا كانتا تقيديّتين كان تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون.

وأما مناقشة دليل الميرزا تذ: فقد عرفت أن مختار المصنّف رح أن تعدّد العنوان يقتضي في بعض الموارد تعدّد المعنون، وفي بعضها الآخر لا يقتضي، بينما المحقّق النائني تذ قال بالتعدّد بنحو الموجبة الكلية، ومن هنا يكفي المصنّف رح في تتميم مراده والإيراد على المحقّق النائني تذ أن ينقض عليه ببعض الموارد التي لا يقتضي تعدّد العنوان فيها تعدّد المعنون، وقد ذكر المصنّف رح لذلك نقضين:

النقض الأول: وهو يحتاج إلى مقدّمة حاصلها: أن العنوان بالنسبة إلى معنونه نحوان:

١. أن يكون انتزاع العنوان من المعنون، باعتبار ضمّ ضميمة زائدة على الذات مبينة لها وجوداً وماهيّة، كما في عنوان «العالم» المتّزع من «زيد»، فإنّه لا بدّ فيه من ضميمة شيء مبين لـ «زيد»، وهو «العلم»، ومن الواضح أن العلم يباين زيداً ماهيّةً - لأنّ زيداً من مقولة الجوهر، والعلم من مقولة الكيف النفساني - ووجوداً أيضاً لوضوح أن وجود زيد غير وجود العلم، وبعد ضمّ هذه الضميمة يصحّ انتزاع «العالم» من «زيد» المتّصف بـ «العلم». وهذا ما يُعبّر عنه بحسب اصطلاح الحكمة بـ «المحمول بالضميمة»^(١).

٢. أن يكون انتزاع العنوان من نفس المعنون، من دون حاجة إلى ضمّ ضميمة خارجيّة، كما في انتزاع عنوان «الأبيض» من «البياض»، فإنّ نفس البياض بذاته يكون منشأً لانتزاع عنوان «الأبيض» بلا حاجة إلى ضمّ

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة: ص ٧٧.



ضميمة، وكذا انتزاع عنوان «الموجود» من «الوجود». وهذا ما قد يُعبر عنه بـ«المحمول من صميمه».

إذا اتضح هذان النحوان نقول: إن ما ذكره الميرزا النائيني تَدْرُ غير تامّ على إطلاقه، لأنّه إن سلّم فهو إنّما يكون في العناوين من النحو الأوّل، لأنّها هي التي تحتاج إلى ضمّ حيثيّة خارجيّة، فنقول بأنّ تلك الحيثيّة لا بدّ أن تكون حيثيّة تقيديّة، والتركيب انضماميّاً، ليكون تعدّد العنوان موجباً لتعدد المعنون.

وأما إذا كان العنوانان من النحو الثاني -المحمول من صميمه- فحينئذٍ لا نحتاج إلى حيثيّة لينطبق العنوان على المعنون، بل العنوان فيه يُنطبق على الذات بلا حاجة إلى وجود حيثيّة خارجيّة أصلاً، وحينئذٍ لا يأتي كلام الميرزا النائيني تَدْرُ من أنّ الحيثيّة لا بدّ أن تكون تقيديّة والتركيب انضماميّاً، ليُقال بأنّ المعنون في المقام متعدّد.

النقض الثاني: وهو يرتبط بمطلبٍ تقدّم في بعض الأبحاث السابقة، وهو أنّ البحث في المسألة يشمل كلّ العناوين، سواء أكانت من قبيل انطباق الكلّي على فرد أم كانت من قبيل انطباق العنوان على المعنون^(١)، ومن خلاله يذكر المصنّف رحمه الله نقضاً على الميرزا النائيني تَدْرُ، وهنا يُعبر المصنّف رحمه الله عن هذا المطلب بعبارة أخرى، حاصلها:

أنّ العنوان تارة يكشف عن حقيقة متأصّلة بحيث يكون لها ما بإزاء

خارجي، ويحكي عن حيثية واقعية في الخارج، ويكون انطباق العنوان على هذا الوجود المتأصل من باب انطباق الكلّي على فردّه.

كما في انطباق عنوان «الإنسان» على «زيد»، فعنوان «الإنسان» له ما بإزاء ومطابق خارجي متأصل وهو «زيد»، الذي يكون فرداً من أفرادّه.

وتارة أخرى يكون العنوان مجرد عنوان اعتباري اخترعه العقل لأجل صرف الحكاية ومحض الكشف عن المعنوي، من دون أن تكون للمعنوي في الخارج حقيقة متأصلة، كما يكون ذلك في مثل عنوان «العدم»، فإنه لا تأصل له، وليس له ما بإزاء في الخارج، وإنّا اخترع العقل عنوان «العدم» لأجل التعبير به في مقام ذكر أحكام العدم الثابتة له، فإذا أردنا أن نحكي ثبوت تلك الأحكام للعدم نُعبّر بهذا العنوان، فنقول مثلاً: «لا مِيزَ في الأعدام»^(١)، ومثله عنوان «الممتنع» ونحوه.

ومثله -أيضاً- ما لو اعتُبر عنوانٌ عامٌّ ينطبق على حقائق مختلفة متباينة من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة المختلفة، مثل «الغضب» المنطبق على كلّ تصرّف في مال الغير بدون رضاه، فأكل مال الغير غضبٌ، ولُبس ثوب الغير غضبٌ، والصلاة في أرض الغير -المؤلّفة من أفعال متباينة متعدّدة المقولات مثل القراءة والهيئة والفعل وغيرها- غضبٌ أيضاً.

إذا اتّضح هذان النحوان نقول: إنّ ما ذكره الميرزا النائيني نكتٌ لو تمّ فهو إنّما يتمّ في القسم الأوّل -وهو ما إذا كان العنوان كاشفاً عن حيثية متأصلة-

(١) جاء في منظومة السبزواري:

وهو لها إذا بوهم ترسم.

«لا مِيزَ في الأعدام من حيث العدم»



فتكون الحيثية تقيديّة والتركيب انضمامياً فيكشف تعدّد العنوان عن تعدّد المعنون، وأمّا إذا كان العنوان لا يكشف عن حيثية متأصلة خارجاً فحينئذ لا يمكن أن نقول بأنّ عدم -مثلاً- الموجود في الخارج له حيثيتان، فهو له وجودان، لأنّ بطلانه في غاية الوضوح، فنحن لا نقبل أنّ للعدم وجوداً واحداً، فكيف يكون له وجودان!

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٩٧: «وإلا لما كانا عامّين من وجه»، بل يكونان حينئذ شيئاً واحداً.

ثمرة المسألة

تقدّم من المصنّف رحمه الله بيان مقدّمات هذه المسألة، وبيان ما هو الصحيح فيها، وهو القول بالجواز.

ولكنّ السؤال هنا: هل لهذه المسألة الطويلة والدقيقة ثمرة عمليّة وتطبيقات فقهية، أو إنّها مجرد بحث علمي لا ثمرة عمليّة له؟

يجيب المصنّف رحمه الله: بأنّ لهذه المسألة ثمرة عمليّة فقهية، فهي من المسائل التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، ويمكن أن تُذكر في المقام ثمرتان: الثمرة الأولى: وهي أنّ الواجب المأمور به إذا كان عبادياً -كالصلاة-، وقد أوقع المكلف مصداقه في الفعل المنهيّ عنه بعنوان آخر، كما لو جاء المكلف بالصلاة في المكان المغصوب، فهل يكون هذا الواجب العباديّ صحيحاً أو لا؟

والجواب: أنّ صحّة الواجب العبادي - كالصلاة - تبتني على الخلاف في مسألتنا، وفي هذا المورد تظهر الثمرة.

فإن قلنا بالامتناع، وتقديم جانب النهي، وقع الواجب العبادي فاسداً. وإن قلنا بالامتناع وتقديم جانب الأمر، أو قلنا بالجواز، وقع الواجب العبادي صحيحاً.

توضيح ذلك:

أنّ الثمرة هي صحّة الواجب العبادي وعدم صحّته، فإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي، وقع الواجب العبادي باطلاً، وإن قلنا بالامتناع مع تقديم جانب الأمر، وقع الواجب العبادي صحيحاً، وكذا يقع صحيحاً إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي.

بقي أن نعرف لماذا يقع الواجب العبادي فاسداً بناءً على القول الأوّل، وصحيحاً على الثاني والثالث، فيقع البحث في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: وهو ما إذا قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي، ولا بدّ فيه من الالتزام بفساد العبادة، وذلك:

لأنّنا إذا بنينا على أنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود أمر فعليّ بها، كما مال إليه صاحب الجواهر رحمته (١)، فالحكم بفساد الصلاة واضح جداً، إذ لا أمر بالصلاة بحسب الفرض، لأنّ المفروض هو البناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، فلا أمر فعليّ بالصلاة، وحينئذٍ تقع فاسدة.



وأما إذا بنينا على أنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعليّ بها، بل يكفي في صحّة العبادة والتقرب بها إحراز محبوبيّتها الذاتية للمولى، وإن لم يكن هناك أمر فعليّ بها لوجود المانع، فلا بدّ من الحكم بفساد الصلاة أيضاً. وذلك لأنّه -بناءً على ذلك- لا بدّ من إحراز المحبوبيّة الذاتية للفعل، ونحن في المقام لا يمكننا إحراز ذلك، فإنّنا قد نقول بوجود المصلحة الذاتية فيه، باعتبار كونه عبادةً، ولكن لا يمكننا أن ندّعي أنّه محبوب للمولى جزماً. وقد تقدّم أنّ مجرد المصلحة الذاتية لا تكفي في التقرب من دون إحراز المحبوبيّة الذاتية.

وأما عدم إحراز المحبوبيّة الذاتية فهو أمر واضح، بعد فرض تقديم جانب النهي، فإنّ الفعل إذا كان منهياً عنه فعلاً كان مبغوضاً للمولى ومبغداً عنه، ومعه كيف يُدّعى إحراز المحبوبيّة الذاتية لهذا الفعل؟ وهل يمكن التقرب بما هو مبغوض ومبغداً؟!

هذا كلّه مع علم المكلف -بالحكم والموضوع-، وعمدّه إلى الفعل، وهكذا إذا كان جاهلاً مقصّراً، لما هو معلوم من أنّ حكمه حكم العالم، لأنّ جهله في هذه الحالة لا يكون عذراً له، فإنّ الجاهل المقصّر إذا اعتذر بجهله وقال: «كنت جاهلاً»، قيل له: «أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟»^(١).

(١) جاء في أمالي المفيد رحمه الله: المجلس ٢٦ ح ٦ ص ٢٢٧: عن مسعدة بن زياد قال: سمعتُ جعفر بن محمد رحمه الله وقد سُئل عن قوله تعالى: ﴿فَلْيَلْهِ الْحَاجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾، فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنّت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجّة البالغة.

وأما إذا كان المكلف جاهلاً قاصراً أو ناسياً، فهل تقع عبادته صحيحةً أو لا؟

في المسألة قولان:

القول الأول: القول بصحة العادة، وهو القول المشهور.^(١)

وقد ذكر المصنّف رحمه الله استدلالاً للمشهور، حاصله:

أن المحذور المذكور في صورة العلم - وهو امتناع التقرب بالمبعد - لا يأتي في المقام، وذلك لفرض أن المكلف جاهل بالحرمة - وكذا الناسي -، فيمكن له أن يقصد التقرب بما يراه واجباً وإن كان محرماً واقعاً، فيتأتى منه قصد القربة، ويتمشى منه التقرب إليه تعالى، فلا محذور.

فإذا بنينا على كفاية المحبوبة الذاتية في التقرب وعدم توقّفه على وجود الأمر الفعلي، وقعت العادة صحيحةً، بعد الالتفات إلى أن المبحوث عنه عبادة في نفسه - كالصلاة -، ومعلوم أن العادة تشتمل على مصلحة ذاتية.

القول الثاني: الالتزام بفساد العادة، سواء أبنينا على توقّف صحة التقرب

على وجود الأمر الفعلي أم بنينا على كفاية المحبوبة الذاتية.^(٢)

أما بناءً على توقّف الصحة على وجود الأمر الفعلي فالقول بالفساد واضح، لأن المفروض هو الالتزام بالامتناع وتقديم جانب النهي، فلا أمر فعلي بالعبادة، فتقع فاسدة.

وأما بناءً على كفاية المحبوبة الذاتية فأيضاً تقع العادة باطلة، وذلك لأنه

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٣٠-٤٣٤، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٣٤، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ١٦٣.



إذا بنينا على الامتناع - كما هو الفرض -، فمعنى ذلك أنّ الدليل المتضمّن للأمر «صلّ» والدليل المتضمّن للنهي «لا تغصب» وإن لم يكن بينهما تعارض في نفسيهما، أي بقطع النظر عن أي شيء آخر، إذ لا تنافي بين مفاديهما، إلّا أنّ افتراض القول بالامتناع يقتضي وقوع التعارض بينهما بالعرض، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، فإذا رجّحنا جانب النهي - كما هو الفرض - فلا يبقى أمر بالصلاة فعلاً.

وحيث إنّ التعارض هو التكاذب في مقام الجعل فإذا رفعنا اليد عن جعل الأمر، كان معنى ذلك أنّنا لا نُحرز المصلحة الذاتية، إذ لا سبيل لنا لإحراز ملاكات الأحكام والمصالح الواقعيّة إلّا من خلال الأوامر، فمع عدم وجود الأمر لا تبقى لنا نافذة على عالم الملاكات لنحرز من خلالها وجود المصلحة الذاتية.

فإنّ عدم وجود الأمر كما يُحتمل أن يكون لمانع من الأمر، مع وجود المقتضي للأمر، وهو الملاك، كذلك يُحتمل أن يكون لعدم وجود المقتضي أصلاً، ولا مُعيّن لأحد هذين الاحتمالين، فلا سبيل لإحراز الملاك، وحينئذٍ يبطل كلام المشهور، لعدم صحّة العبادة حتّى بناءً على كفاية المحبوبيّة الذاتية.

المقام الثاني: وهو ما إذا قلنا بالامتناع وتقديم جانب الأمر، والحكم فيه بصحّة الصلاة واضح ولا غبار عليه، وذلك:

لأنّه إذا التزمنا بالامتناع - كما هو الفرض - وقلنا بأنّ الامتناع يعني التعارض العرضيّ بين الأمر والنهي - كما تقدّم - فالحكم بالصحّة أوضح من

أن يخفى، لأنّه مع التعارض وتقديم جانب الأمر، لا يبقى في البين نهي حتّى نستكشف منه المفسدة في المجمع، فلا نحرز المفسدة بل يبقى الأمر والمصلحة هما الوحيدين في الساحة، ولذا تقع العبادة صحيحة وهذا أمر جليّ.

وأما إذا قلنا بأنّ الامتناع يعني التزام - كما التزم به صاحب الكفاية - فإنّه يُقال حينئذٍ بإحراز كلا الملاكين - المصلحة والمفسدة -، ولكنّ المفروض كون المقدّم هو جانب الأمر، فملاك النهي وإن كان موجوداً إلاّ أنّه لا يؤثر في الحكم بعدم صحّة الصلاة، لأنّ ملاك الأمر هو الأهمّ، ومن هنا قدّم على ملاك النهي، فتقع العبادة صحيحة.

المقام الثالث: وهو ما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي - كما التزم به المصنّف رحمه الله -، والحكم فيه هو صحّة الصلاة، وذلك:

لأنّه كما يجوز - حينئذٍ - الاجتماع في مرحلة الجعل، كذلك يجوز في مرحلة الامتناع، فلا تعارض ولا تراحم، فإذا جاء المكلف بالصلاة في الأرض المغصوبة يكون المكلف عاصياً للنهي ومطيعاً للأمر، ومعنى كونه مطيعاً للأمر هو أنّ الصلاة تقع صحيحة.

وهذا الحكم لا يُفرّق فيه بين القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون والقول بعدمه، لما تقدّم سابقاً من أنّ التكليف يتعلّق بالعنوان دون المعنون، فسواء أتعدّد المعنون أم لم يتعدّد نقول بجواز الاجتماع، وتقع العبادة صحيحة.

وإنّما جاء المكلف بالمعنون - مع أنّ الأمر لا يتعلّق به بل بالعنوان - لأجل



تطبيق العنوان المأمور به عليه، لا أنّ الداعي هو تعلق الأمر به بنفسه، فيكون المكلف في فعل واحد مطيعاً وعاصياً نظير الاجتماع الموردي، وهذا معنى صحة العبادة.

الثمرة الثانية: هي ما قيل^(١) من أنّ القول بالامتناع يُنقّح صغرى التعارض، فلا بدّ من إجراء قواعد باب التعارض على دليلي الأمر والنهي، وأنّ القول بالجواز يُنقّح صغرى التزام، فلا بدّ من إجراء أحكام التزام. والمصنّف رحمه الله في مقام التعليق على هذا القول يسكت عن الشقّ الأوّل منه - وهو كون القول بالامتناع يُنقّح صغرى التعارض - وكأنّه يرتضيه، ولكنه يُعلّق على الشقّ الثاني منه - وهو كون القول بالجواز يُنقّح صغرى التزام - بما يلي:

نحن نسأل: ما هو المراد من القول بالجواز؟

إن كان القول بالجواز يعني الجواز في مقام الجعل والتشريع، كما تقدّم عن صاحب الكفاية تذوّ^(٢) من أنّ النزاع من جهة محذور التكليف المحال، فحينئذٍ يكون ما ذكر من دخول المورد في باب التزام صحيحاً وفي محله. وذلك لأنّه يعني أنّ الجواز مختصّ بمرحلة التشريع، وأمّا في مقام الامتثال فلا جواز بل يمتنع الاجتماع، فلا بدّ من تقديم الأهمّ، وهذا معنى التزام. وإن كان المراد بالجواز الجواز في كلّ من مقام الجعل ومقام الامتثال، - كما حقّقنا ذلك سابقاً - فحينئذٍ لا التزام بين التكليفين، بل كلّ منهما يكون

(١) ذكرها السيّد الخوئي تذوّ في المحاضرات: م ٤٥ ج ٣ ص ٣٧٣.

(٢) راجع الصفحة ٣٢٧ وما بعدها من الشرح.

فعلياً ويكون المكلف بالإتيان بالمجمع مطيعاً وعاصياً، كما كان في الاجتماع الموردي، وذلك لفرض وجود المندوحة، فإن أصل مسألة جواز الاجتماع وعدمه مقيدة بالمندوحة - كما تقدّم -، فلا تصل النوبة إلى التراحم. وحيث عرفت أنّ الصّحيح هو الثاني وأنّ النزاع ليس جهتياً وبلحاظ محذور التكليف المحال، لم تكن دعوى دخول المقام في التراحم صحيحة، فلا تتم هذه الثمرة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٩٩: «فإنّه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة...»، هذا شروع في تفصيل الثمرة الأولى.

وأما الثمرة الثانية فقد بيّنها بقوله ص ٤٠٠: «وقيل: إنّ الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع...». قوله رحمه الله ص ٣٩٩: «فإنّه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة...»، هذا بيان للمقام الأوّل من المقامات الثلاثة المذكورة في بيان الثمرة الأولى، وأما المقام الثاني فقد بيّنه بقوله ص ٤٠٠: «وأما بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر، فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة...»، وأما المقام الثالث فقد بيّنه بقوله ص ٤٠٠: «وكذلك الحقّ هو صحّة العبادة إذا قلنا بالجواز...».



قوله رحمته ص ٣٩٩: «قصوراً»، كما لو كان قاطعاً بأن الصلاة في هذه الأرض غير منهي عنها.

قوله رحمته ص ٣٩٩: «تقصيراً»، كما لو كان شاكاً في تعلق النهي بالصلاة في هذه الأرض، ومع ذلك اقتحم وترك السؤال.

قوله رحمته ص ٤٠٠: «فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة ... لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين»، الوجه في وضوح صحة العبادة بناءً على التعارض دون التزاحم، هو أنه في التزاحم هناك شائبة يمكن أن يتوهم اقتضائها فساد العبادة، وهي المفسدة الثابتة في مقام الجعل، بخلاف التعارض فإنه لا توجد فيه شائبة المفسدة أصلاً، لا في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال، وذلك لسقوط النهي بالتعارض من أساسه.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة (أي مع الاضطرار)

كان الكلام في مسألة ما لو اجتمع الأمر والنهي في واحد مع وجود المندوحة، وقد قدّم المصنّف رحمته مقدّمات البحث ومبادئ المسألة، وبيّن الحق فيها - وهو القول بالجواز في مقامي الجعل والامتثال - ثم ذكر بعد ذلك ثمرة المسألة، وبذلك نكون قد فرغنا عن هذه المسألة.

ثم يقع الكلام فعلاً في صورة اجتماع الأمر والنهي ولكن مع عدم المندوحة، وهي ما لو اضطرّ المكلف إلى الجمع بين العنوانين في واحد، ولم تكن له مكنة للتخلّص من المنهي عنه والإتيان بالواجب في غير المجمع.

بعبارة أخرى: كان البحث السابق فيما لو كان المكلف مختاراً، متمكناً

من اجتناب المنهي عنه، لكنّه بسوء اختياره أوقع نفسه في المجمع، كما لو كان بإمكانه أن يصلي في المسجد لكنّه اختار الصلاة في أرضٍ مغصوبة، وأمّا كلامنا الآن ففيما لو لم يكن للمكلف مندوحة وكان مضطراً للمجمع بين المأمور به والمنهي عنه.

وبكلمة: كان الكلام في صورة الاختيار، والكلام فعلاً في صورة الاضطرار، ثم إن الاضطرار على نحوين:

١. أن لا يكون الاضطرار مسبوقاً بالاختيار، بمعنى أن المكلف لم يوقع نفسه في الاضطرار باختياره، بل كان هناك ما يجبره ويُلجّؤه إلى الجمع بين العنوانين، كمن رأى مؤمناً يغرق أمامه وكان إنقاذه موقوفاً على الدخول للأرض المغصوبة، ففي هذه الحالة يكون المكلف مضطراً إلى التصرف الغصبي، ولكن اضطراره هذا لم يكن مسبوقاً بسوء الاختيار.

٢. أن يكون الاضطرار مسبوقاً بالاختيار، بمعنى أن المكلف هو الذي أوقع نفسه - بسوء اختياره - في الاضطرار، كمن دخل داراً مغصوبة عالماً عامداً، ثم بعد ذلك تاب ورجع إلى ربه مستغفراً، وأراد الخروج من الأرض المغصوبة وخرج، فلا شك في أن هذا الخروج هو تصرف غصبي، وهو مضطّر إليه للتخلّص من الغضب الزائد واستمرار الفعل الحرام، كما أن اضطراره كان باختياره ولم يُجبر على دخول الدار المغصوبة بل دخلها بسوء اختياره.

فلابدّ من البحث في هذين النحوين، فالكلام يقع في مقامين:

١. الاضطرار غير المسبوق بالاختيار.

٢. الاضطرار المسبوق بالاختيار.



أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ «الاضطرار لا بسوء الاختيار»:

فهو ما لو اضطرَّ المكلف إلى الجمع بين العنوانين، لكن لا باختياره بل بسبب عوامل خارجيّة، وقد عرفت أنّ مثاله مَنْ اضطرَّ لأجل إنقاذ غريق إلى التصرّف في الأرض المغصوبة، فحينئذٍ لم يكن الجمع بين العنوانين بسوء اختياره، بل كان بحُسن اختياره، لأنّه تصدّى لامتنال الإنقاذ الواجب، فما هو الصّحيح في هذه المسألة؟

الجواب: هو أنّ هذا الفرض داخل في باب التزاحم، وذلك لو وضوح أنّ التنافي بين الحكم بوجوب إنقاذ الغريق، والحكم بحرمة الغصب، إنّما هو في مرحلة الامتنال لا في مرحلة الجعل، إذ لا تنافي ولا تكاذب بين تشريع وجوب إنقاذ الغريق وتشريع حرمة الغصب، وإنّما نشأ التنافي من ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا التكليفين، لأنّ المفروض في المقام عدم وجود المندوحة، وانحصار امتثال الواجب في الفرد المحرّم، وهذا هو ملاك التزاحم.

والعلاج في باب التزاحم - كما هو معلوم - هو تقديم ما كان أهمّ ملاكاً، فإن كان الأمر هو الأهمّ - كما في المثال المذكور - قدّم الأمر وسقط النهي عن الفعلية، فيكون المكلف مطيعاً فقط.

وإن كان النهي هو الأهمّ، كما لو كان في الصحراء، وكان هناك حيوان محترم مشرف على الهلاك، ومعه ماء قليل، بحيث لو سقى الحيوان لأدّى إلى موت مؤمن بعد يومين - مثلاً -، فيكون منهياً عن صرف الماء، فحينئذٍ يدور الأمر بين وجوب إنقاذ الحيوان المحترم، وبين حرمة إهلاك المؤمن، فيقدّم



النهي ويسقط الأمر عن الفعلية، ويكون المكلف بإتيانه بالمجمع عاصياً فقط.
وإن لم يكن بين الخطايين ما هو أهمّ فالحكم هو التخيير بينهما عقلاً.

تنبيه:

قبل الدخول في المقام الثاني يذكر المصنّف رحمه الله تنبيهاً في فرعٍ يلحق بما ذكرناه في المقام الأوّل، وهو:

ما لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب فعل محرّم لا بسوء اختياره، ثم اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة في ضمن ذلك الفعل المحرّم، بمعنى أنّه قد اضطرّ إلى الجمع بين العنوانين، فهل تجب عليه العبادة؟ وهل تقع منه صحيحة؟

مثاله: ما لو حُبس المكلف في مكان مغصوب في تمام الوقت، ولا يمكنه الصلاة في مكان آخر، فما هو حكم الصلاة؟

تبصرة:

فارق الفرع المذكور في هذا التنبيه عن أصل المسألة في المقام الأوّل هو:
أنّ المكلف في أصل المسألة كان بإمكانه ترك الحرام من أساسه، وإن كان يؤدي ذلك إلى تفويت الواجب، فهو إمّا أن يفعلها معاً، وإمّا أن يتركها معاً.
وأما في الفرع المذكور في التنبيه فالمكلف غير قادر أصلاً على ترك الحرام، حتّى وإن ترك الواجب، فهو مقهورٌ على فعل الحرام، فيدور أمره بين الغضب والصلاة وبين الغضب فقط، فالغضب واقع لا محالة.

والجواب عن السؤال المذكور في التنبيه هو: أنّه لا شك ولا شبهة في وجوب الصلاة وصحتها في المقام، وذلك لأنّ المكلف إذا جمع بين العنوانين في هذه الصورة، فهو غير مكلف بترك الحرام أصلاً، لأنّه غير قادر على تركه



لفرض اضطراره إليه، وقد تقدّم مراراً اشتراطُ التكليف بالقدرة واستحالةُ تكليف العاجز، فيسقط النهي عن الفعلية.

وحينئذٍ لا يبقى ما يباحم الأمر، فتكون الصلاة مأموراً بها وواجبةً، فتقع صحيحة لعدم ما يوجب القول بفسادها.

ثم بعد أن قال المصنّف رحمه الله بصحة الصلاة في الفرض المذكور في التنبيه استثنى صورةً واحدةً من هذا الفرض، وهي:

صورة ما لو وقع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمة، بأن كان العموم في كلّ منهما استغراقياً، بحيث كان مؤدّى دليل النهي هو: «لا تتصرّف في الأرض المغصوبة، ولو بالصلاة»، ومؤدّى دليل الأمر هو: «تجب الصلاة ولا يجوز تركها، ولو في الأرض المغصوبة».

فإنّ كلّ واحد من الدليلين ينفي ويكذب بنفسه الدليل الآخر في مورد الاجتماع، وحينئذٍ يقع التعارض في المجمع، لأنّ دليل الحرمة يقول: لا تُصلّ في الأرض المغصوبة، ودليل الوجوب يقول: صلّ في الأرض المغصوبة، فيتكاذبان في مرتبة الجعل والتشريع، لوضوح أنّه لا يمكن أن يُشرّع الشارع الوجوب والحرمة في فعل واحد.

وعليه: فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الدليلين في المجمع، وحينئذٍ:

١. إذا رجّحنا - بأحد مرجّحات التعارض الآتية - جانب الأمر، ورفعنا

اليد عن فعلية النهي وقعت الصلاة صحيحة بلا إشكال، لما تقدّم من انفراد الأمر في الساحة، وليس ذلك هو مورد الاستثناء، فلا كلام لنا فيه.

٢. إذا رجّحنا جانب النهي، فلا بدّ من الحكم بفساد الصلاة، ولا وجه للحكم بصحّتها، وذلك لأنّ الحكم بصحّة الصلاة له طريقان، كلاهما مفقود في المقام، وهما:

١. تصحيح الصلاة بقصد امتثال الأمر الفعليّ بها.

٢. تصحيحها بواسطة إحراز محبوبيّتها للمولى ورجحانها الذاتيّ.

أمّا الطريق الأوّل: وهو قصد امتثال الأمر الفعليّ بالصلاة فليس بتام، لعدم وجود الأمر بالصلاة فعلاً، وذلك لأنّ المفروض ابتلاء الأمر بالمعارضة مع النهي، وتقديّم جانب النهي، فإنّ دليل الأمر وإن كان شاملاً للمجمع بحسب ظهوره ودلالته التصرّويّة، ولكنّه لا يكون شاملاً له بما هو حجة وبحسب الدلالة التصديقيّة الجديّة، فلا يكون دليل الأمر حجة في المجمع. وقيل^(١): بأنّ الأمر موجودٌ فتصحّ العبادة بقصد امتثاله، وذلك لأنّه وإن وقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي وقدّمنا جانب النهي - حسب الفرض -، ولكن حيث إنّ المأخوذ في مسألتنا هو الاضطرار إلى المنهيّ عنه، وعجز المكلف عن تركه، فحينئذٍ يسقط النهي، وإذا ارتفع النهي بالاضطرار

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٦ ج ٤ ص ٤٢: «وأمّا المقام الثالث - وهو ما إذا كان المأمور به متّحداً مع المنهيّ عنه في الخارج - فهل يصحّ الإتيان بالعبادة المضطرّ إليها المتّحدة مع الحرام خارجاً أم لا؟ وجهان، بل قولان: المعروف والمشهور بين الأصحاب هو القول الأوّل، ولكن اختار جماعة منهم شيخنا الأستاذ تثنّى القول الثاني، وقد استدلّ للمشهور بأنّ الموجب لتقييد إطلاق المأمور به بغير الحصة المنهي عنها إنّما هو حرمة تلك الحصة، وإلا فلا مقتضي لتقييده أصلاً، والمفروض في المقام أنّ حرمتها قد سقطت من ناحية الاضطرار أو نحوه واقعاً، فلا حرمة بحسب الواقع ونفس الأمر، ومن المعلوم أنّه مع سقوطها كذلك لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر لإثبات كون هذه الحصة من مصاديق المأمور به وأفراده».



وعدم القدرة على الترك لم يبقَ في البين ما يمنع من التمسك بعموم الأمر، فنرجع إلى ظهور دليل الأمر في شموله للمجمع ويكون حجةً فيه، فتصح الصلاة بقصد امتثال هذا الأمر، وبذلك يتم الطريق الأوّل لتصحيح الصلاة. والجواب عن هذا القول: أنّ هذا الكلام فيه غفلة واضحة، وخلط بين التعارض والتزاحم، وذلك لأنّنا بنينا على التعارض، ومعلومٌ أنّه إذا تعارض الأمر والنهي وقدمنا جانب النهي كان معنى ذلك سقوط الأمر عن الحجية في المجمع، بمعنى أنّ الشارع المقدّس لم يُشرّع الوجوب في المجمع ولم يأمر به أصلاً، فلا يكون دليل الأمر بما هو حجةً شاملاً للمجمع.

وحينئذٍ إذا اضطرّ المكلف إلى فعل المنهي عنه وارتفعت فعلية الحرمة لم يكن ذلك موجباً لعودة الأمر بعد سقوطه، فإنّ سقوطه بالمعارضة يعني عدم تشريعه أساساً، وبعد الاضطرار لا يحصل تشريعٌ جديدٌ للوجوب في المجمع، لفرض أنّ الدليل واحد وقد سقط بالمعارضة.

نعم لو كان تقديم النهي على الأمر من باب التزاحم لا التعارض، أمكن أن يُقال بعودة الأمر، بعد سقوط النهي، فإنّه إذا زال التزاحم عاد الأمر فعليّاً، وذلك لأنّ التزاحم يستبطن تشريع كلا الحكمين وثبوت كلّ منهما في مرحلة الجعل، لكنّ محلّ كلامنا هو التعارض لا التزاحم، وفرق واضح بين البابين. وأما الطريق الثاني: وهو قصد الرجحان الذاتيّ فليس تامّاً أيضاً، فإنّه بعد

فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي، لا يبقى أمرٌ - كما تقدّم في الطريق الأوّل -، ومع سقوط الأمر لا يبقى لنا سبيل لإدراك الرجحان الذاتيّ والملاك في المأمور به، فلا تُحرز المحبوبة الذاتية، لأنّ عدم الأمر كما يُحتمل أن

يكون لوجود المانع وهو المعارضة، كذلك يُحتمل أن يكون لعدم مقتضي له، وحيث لا مُعَيَّن لأحد الاحتمالين فلا نُحرز وجود الملاك والرجحان الذاتي، حتّى يمكن قصده وتصحيح الصلاة على أساسه.

وأما المقام الثاني «الاضطرار بسوء الاختيار»

فهو كما لو اختار المكلف الدخول في الأرض المغصوبة عالماً عامداً، ثم تاب بعد ذلك وبادر إلى الخروج لكي يتخلّص من استمرار الغصب، ومن الواضح أنّ التصرّف الخروجي هو تصرّف غصبيّ أيضاً، ولكنه مضطّر إلى ارتكابه للتخلّص من استمرار الحرام، كما أنّ اضطراره إليه بسوء اختياره، بعد أن دخل في الأرض المغصوبة عالماً عامداً.

وهذا هو البحث في الاضطرار بسوء الاختيار، والذي قد يُعرف بـ «مسألة

التوسّط في المغصوب»، وهنا نقول:

لا إشكال في حرمة الدخول إلى المغصوب، كما لا إشكال في حرمة البقاء فيه، وإنّما الإشكال واقع في حكم الخروج، فيحرم على المكلف أن يدخل في الأرض المغصوبة، لأنّه تصرّف غصبيّ، ويحرم عليه البقاء فيها، لأنّه تصرّف غصبيّ كذلك، ولكن هل يحرم عليه الخروج أيضاً أو لا؟

ومنشأ السؤال والإشكال هو: أنّ الخروج من زاوية هو تصرّف غصبيّ فاللّازم الحكم بحرمة، ومن زاوية أخرى هو وسيلة وطريق للتخلّص من الحرام، فاللّازم الحكم بوجوبه!

فهل هذا الخروج المضطّر إليه بسوء اختياره حرام أو واجب؟



ثمّ ما هو حكم الصلاة فيما لو أوقعها المكلف حال ذلك الخروج؟ فيقع الكلام في المسألة من ناحيتين:

١. الحكم التكليفيّ، وهو حرمة التصرّف الخروجي أو وجوبه.

٢. الحكم الوضعيّ، وهو صحّة الصلاة حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

هذه هي الناحية الأولى «في الحكم التكليفيّ»: وقبل بيان الصّحيح في المقام نُشير إلى أنّ مثال الخروج من الأرض المغصوبة هو المثال المشهور وليست المسألة منحصرةً به، بل هناك أمثلة أخرى^(١)، نحو:

ما لو أوقع المكلف نفسه في مرضٍ لا يشفى منه إلّا بشرب الخمر، فيُبحث حينئذٍ في حكم شرب الخمر، من حيث الحرمة أو الوجوب، فنقول:

اختلف في الحكم التكليفيّ للخروج من المغصوب على عدّة أقوال:

١. حرمة الخروج من المغصوب فقط.^(٢)

٢. وجوب الخروج منه فقط، ولكن يُعاقب فاعله.^(٣)

(١) وسياقي ذكر مثال آخر عند نقل كلام السيّد المرتضى تتضمّن في الذريعة.

(٢) استظهره في المطارح من بعض الأفاضل في الإشارات، حيث جاء فيها ج ١ ص ٧١٣: «حجّة القول بكونه منهيّاً عنه غير مأمور به - كما يظهر عن بعض الأفاضل في الإشارات -، أمّا على كونه منهيّاً عنه فلاّن الخروج تصرّف في ملك الغير، وهو غصبٌ عند عدم الإذن، وأمّا على كونه غير مأمور به فلاّن الواجب هو عدم التصرّف، والخروج إنّما هو مقدّمة له، فهي ليست بواجبة».

(٣) هذا ما ذهب إليه صاحب الفصول تتضمّن، حيث قال فيها ص ١٣٦: «والحقّ أنّه مأمور بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلّص، وليس منهيّاً عنه حال كونه مأموراً به، لكنّه عاصٍ به بالنظر إلى النهي السابق، وكأنّ ما عُزي إلى الفخر الرازيّ من القول بأنّه مأمور بالخروج وحكمُ المعصية جارٍ عليه راجعٌ إلى ما ذكرناه».

٣. وجوب الخروج منه فقط، ولا يُعاقب فاعله.^(١)

٤. حرمة الخروج من المغصوب ووجوبه معاً.^(٢)

٥. الخروج من المغصوب لا واجب ولا حرام، ولكن يُعاقب عليه فاعله.^(٣)

يقول المصنّف رحمه الله: إنَّ الحقَّ في المسألة هو القول الأوّل، فالحكم التكليفيّ للخروج من المغصوب هو الحرمة فقط، دون الوجوب، ولا بدّ من ملاحظة وجه القول بالحرمة ووجه القول بالوجوب لكي ينجلي الحقّ فيها. أمّا وجه القول بالحرمة: فهو مؤلّف من مقدّمتين:

(١) هذا ما قوّاه الشيخ الأنصاريّ تذكّر على ما في المطارح، حيث جاء فيها: ج ١ ص ٧٠٩: «والأقوى كونه مأموراً به فقط، ولا يكون منهياً عنه».

وكذا يظهر من السيّد المرتضى تذكّر حيث قال في الذريعة: ج ١ ص ١٧٨: «وقد يصحّ أن يقيح منه كلّ أفعاله على وجهه، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يصحّ القول بأنّ من دخل زرع غيره على سبيل الغصب أنّ له الخروج عنه بنية التخلّص، وليس له التصرّف بنية الإفساد، ...، وكذلك المجامع زانياً له الحركة بنية التخلّص، وليس له الحركة على وجه آخر».

وجاء في القوانين: ج ١ ص ٣٥٣: «وأما القول الأوّل - وهو أنّ الخروج مأمور به وليس منهياً عنه ولا معصية فيه - فاختاره ابن الحاجب وموافقه».

(٢) وهو ما قرّبه المحقّق القميّ تذكّر في قوانينه، حيث جاء فيها: ج ١ ص ٣٥١: «والثالث: أنّه مأمور به ومنهّي عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا، بل هو ظاهر الفقهاء، وهو الأقرب».

(٣) وهو مذهب صاحب الكفاية تذكّر، حيث قال ص ١٦٨: «وإنّما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره، ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار، في كونه منهياً عنه، أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصية عليه، أو بدونه، فيه أقوال ... فعن أبي هاشم أنّه مأمور به ومنهّي عنه، واختاره الفاضل القميّ ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء».

والحقّ أنّه منهّي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به».



المقدمة الأولى: أن دليل حرمة الغصب دليل مطلق شامل لكل تصرف في مال الغير بدون إذنه وطيب نفسه^(١)، فهو شامل لمثل أكل طعام الغير، والصلاة في أرضه، ولبس ثوبه من دون إذنه.

وهكذا هو شامل لدخول الأرض المغصوبة، وللبقاء والمكث فيها، وشامل كذلك للخروج منها، لصدق التصرف الغصبي على الجميع.

المقدمة الثانية: أنه ليس هناك ما يقتضي تقييد إطلاق دليل الحرمة، من ناحية شموله للخروج من الأرض المغصوبة، فتقييد إطلاق الدليل بما عدا الخروج من الأرض المغصوبة بلا موجب.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، نقول: الحكم بحرمة الخروج حينئذ يكون واضحاً، وذلك لأنّ المكلف قبل دخوله إلى الأرض المغصوبة مخاطب -بمقتضى إطلاق الدليل- من أوّل الأمر بترك الغصب بجميع أنحاء، الدخول والبقاء والخروج، ولا موجب لتقييد هذا الخطاب -كما عرفت في المقدمة الثانية-، فيكون الخروج حراماً، وهو المطلوب.

إن قلت: لا نسلّم تمامية المقدمة الثانية، فإنّ دليل الحرمة ليس مطلقاً بل هو مقيّد، وذلك لأنّ مَنْ دخل الأرض المغصوبة وتوسّط فيها، يكون مضطراً للتصرّف فيها بمقدار الخروج، فإذا كان الخروج يستغرق ساعة -مثلاً- كان مضطراً إلى التصرف فيها بمقدار الساعة، فهو عاجز عن تركه بهذا المقدار.

ومن المعلوم أنّ تكليف العاجز محال على المولى الحكيم، فلا يكون مكلفاً بحرمة الخروج، فالخروج ليس محرّماً عليه.

(١) مثل ما عن صاحب الزمان عليه السلام، قال: «لا يحل لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»،

الوسائل: أبواب الغصب، الباب ١ الحديث ٤.

قلتُ: الاضطراب والعجز عن شيء له نحوان:

١. العجز والاضطراب لا بسوء الاختيار، كما في العجز عن القيام في الصلاة بالنسبة إلى الشيخ الكبير، فإنه لهرمه وكبر سنه لا يمكنه القيام في الصلاة، فهو ممتنع بالنسبة إليه، وهذا الامتناع لا يكون من نفسه وباختياره، بل لأجل الكبر كما قلنا.

وفي مثل هذا الامتناع يستقلّ العقل -بما لا يقبل الشك- باستحالة التكليف فيه، وذلك لأنّ تكليف مثل هذا العاجز يكون ظلماً قبيحاً مستحيلًا على المولى الحكيم.

٢. العجز والاضطراب بسوء الاختيار، كمن ألقى نفسه من شاهق، فإنه بعد أن ألقى نفسه باختياره للانتحار، يكون في أثناء هبوطه مضطراً وعاجزاً عن الدفع عن نفسه، ولكنّ اضطرابه هذا من الاضطراب بسوء الاختيار، باعتبار اختياره مقدّمات الانتحار، فالمقدّمات اختيارية، والسقوط اضطراريّ.

ومن الواضح أنّ هذا النحو من الاضطراب والامتناع ليس كالاضطراب والامتناع السابق في قبح التكليف معه، فلا يحكم العقل معه بقبح التكليف، وإن كان المكلف عاجزاً فيه، لأنّ التكليف معه لا يُعدّ ظلمًا، بعد أن كانت المقدّمات اختيارية وقد أقدم عليها المكلف بسوء اختياره.

ومن هنا: ترى العرف يلوم من يُقدم على الانتحار ولا يعذره بحجّة كونه مضطراً، بل لا يلتفت العرف إلى اضطرابه أصلاً، بعد أن جاء بالمقدّمات بسوء اختياره.



ولذا اشتهر على ألسن المحققين من علماء الكلام والأصول:
«أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

وعليه: فالفعل الاختياريّ هو ما كان للمكلف فعله وتركه، ولو بواسطة مقدّماته، فكون الفعل ضروريّ الوقوع لا ينافي اختياريّته، إذا كان المكلف قادراً على تركه بترك بعض مقدّماته، وهذا ما يصحّح التكليف بالفعل الضروريّ المستند إلى الاختيار.

إذا عرفت هذين النحوين يتّضح اندفاع الإيراد المذكور، لوضوح أنّ محلّ كلامنا هو من قبيل النحو الثاني، لأنّ المفروض توسّط المكلف في الأرض المغصوبة بسوء اختياره، فلا مانع من الالتزام بتحريم الخروج ولو كان مضطراً إليه.

والنتيجة: أنّ الحقّ هو حرمة الخروج من الأرض المغصوبة، ولا ينافي ذلك مجرّد كون المكلف مضطراً إليه، بعد أن كان اضطراره إليه بسوء اختياره. ومنه يتّضح: بطلان ثلاثة من الأقوال المتقدّمة النافية لحرمة الخروج، وهي الأقوال: «الثاني والثالث والخامس».

نعم لو قلنا: بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون لا بالعنوان، أمكن حينئذٍ أن يُقال: إنّ خصوص هذا المصداق من الغصب - وهو الخروج - لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، لأنّه غير مقدور للمكلف، فلا يكون مورداً للتكليف بحال من الأحوال ولو كان بسوء الاختيار.

ولكنّ هذا القول ليس بتأمّ، لما تقدّم مراراً من أنّ التكليف يتعلّق بالعنوان لا بالمعنون، لا حال وجوده ولا حال عدمه، فالمبنى ليس تامّاً فالبناء كذلك.

وأما وجه القول بوجوب الخروج: فقد ذكر المصنّف رحمه الله تقرّيبين لبيانه، هما:

التقريب الأوّل: ما نُسب إلى الشيخ الأعظم رحمته ^(١) من أنّ الخروج واجب نفسيّ، وذلك لمقدماتين:

١. أنّ الخروج من الأرض المغصوبة هو تخلّص من الحرام - وهو البقاء فيها -، فإنّه بالحركات الخروجية يتحقّق التخلّص من البقاء في الأرض المغصوبة، فالمقام نظير شرب الخمر للاستشفاء من مرضٍ يوجب الهلاك، وقد انحصر علاجه بشربه، فإنّ شرب الخمر - كما هو واضح - ينطبق عليه عنوان «التخلّص من الحرام»، وهو إيقاع النفس في الهلاك، فالخروج من الأرض المغصوبة كذلك، فهو معنوّ بعنوان التخلّص من الحرام.

٢. أنّ «التخلّص من الحرام» حسنٌ عقلاً - في نفسه -، فهو واجب شرعاً بالوجوب النفسيّ.

ومن هاتين المقدماتين يتّضح أنّ الخروج من الأرض المغصوبة واجب نفسيّ.

التقريب الثاني: ما يظهر من بعض تعبيرات المطارح ^(٢) من أنّ الخروج واجب غيريّ، وله مقدّمات ثلاث:

١. أنّ الخروج من الأرض المغصوبة هو مقدّمة للتخلّص من الحرام،

(١) جاء في التقريرات - مطارح الأنظار - ج ١ ص ٧٠٩: «لنا على كون الخروج مأموراً به أنّ التخلّص عن الغصب واجبٌ عقلاً وشرعاً، ولا شكّ أنّ الخروج تخلّصٌ عنه، بل لا سبيل إليه إلّا بالخروج فيكون واجباً على وجه العينية».

(٢) مطارح الأنظار: ج ١ ص ٧١٨.



لوضوح أنّ ترك الغضب والتخلّص منه موقوف على الحركات الخروجيّة،
إذ بدونها لا يتحقّق ترك الغضب.

٢. أنّ التخلّص من الحرام واجب نفسيّ.

٣. أنّ مقدّمة الواجب واجبة.

والنتيجة من هذه المقدّمات أنّ الخروج من الأرض المغصوبة واجب
بالوجوب الغيريّ.

هذان تقريران ذكرهما المصنّف رحمه الله للاستدلال على وجوب الخروج،
ولكنّه لا يرتضيّهما، ويورد على كلّ منهما إیرادات ثلاثة.

فالصّحيح هو أنّ الخروج ليس بواجب نفسيّ ولا غيريّ.

ومن هنا يتّضح: بطلان القول الرابع - القائل بحرمة الخروج من
المغصوب ووجوبه معاً -، كما اتّضح - عند بيان وجه حرمة الخروج - بطلان
ثلاثة من سائر الأقوال الأخرى، وهي «الثاني والثالث والخامس»، فيتعيّن
الأوّل وهو مختار المصنّف رحمه الله.

أمّا أنّ الخروج ليس بواجب نفسيّ، فلا إیرادات ثلاثة:

الإیراد الأوّل: وهو بحاجة إلى مقدّمة، حاصلها:

أنّ عنوان التخلّص من الفعل المحرّم - كالتخلّص من الغضب أو
التخلّص من الغيبة أو التخلّص من الإفطار العمديّ وغيرها - هو عنوان
مقابل لعنوان الابتلاء بهذا الفعل المحرّم.

فالابتلاء عنوان وجوديّ، والتخلّص عنوان عدميّ، وهو ترك الحرام

وإعدامه، فما يقابل الابتلاء بالغيبة هو التخلص منها وتركها وإعدامها، وما يقابل الابتلاء بالكذب هو التخلص منه وتركه وإعدامه.

وعليه: فعنوان التخلص وعنوان الابتلاء عنوانان متقابلان متبادلان، والتقابل بينهما هو تقابل «الملكة والعدم»، فالابتلاء بالكذب هو الملكة والتخلص منه هو عدم الملكة، والابتلاء بالغصب هو الملكة والتخلص منه هو عدم الملكة.

وإنما كان التقابل بينهما تقابل الملكة وعدمها لا تقابل النقيضين، لأن ترك الحرام والتخلص منه إنما يكون ممكناً في زمانٍ يمكن أن يتحقق فيه ذلك الحرام، فلا يصح التخلص من الحرام إلا في موردٍ قابلٍ لذلك الحرام، وهذا هو الملاك في تقابل الملكة والعدم، لأنّ المعبر فيه أن يكون المحلّ من شأنه أن يتّصف بالملكة، بينما لا يُعتبر ذلك في تقابل النقيضين الذي هو تقابل السلب والإيجاب.

ومن هنا لا يصحّ في المقام أن يُقال -في شهر شعبان مثلاً-: إنّ زيداً تخلّص من الإفطار العمديّ في شهر رمضان، كما لا يصحّ أن يُقال: إنّهُ مُبتلى بالإفطار العمديّ فيه، لأنّ هذا الزمان غير قابل لصدق الإفطار العمديّ فيه، وذلك لوضوح عدم حلول زمانه بعدُ، وكذا التخلص من الغصب، فهو لا يصحّ إلا في موردٍ قابلٍ لذلك الغصب.

وهذا نظير الرضيع الذي لا يُقال له: «إنّه أعزب أو أمرد»، لعدم حلول زمان الزواج وزمان نبات اللّحية، كما لا يُقال له: «إنّه متزوّج أو ملتح».



إذا عرفت هذه المقدمة، نقول:

إنّ التقريب المذكور مؤلف من مقدّمتين صغراها هي: «أنّ الحركات الخروجيّة يصدق عليها عنوان التخلّص من الغضب»، وهنا نسأل: ما هو مراد المستدلّ من «التخلّص من الغضب» الذي ادّعى انطباقه على الخروج؟ إن كان مراده من التخلّص، التخلّص من أصل الغضب ومن مطلق الغضب، فهو واضح البطلان والفساد، ضرورة أنّ المكلف في حال الخروج هو غاصبٌ فعلاً، فينطبق عليه عنوان: «أنّه مُبتلٍ بالغضب»، وحينئذٍ يستحيل أن ينطبق عليه عنوان: «التخلّص من الغضب»، لما عرفت من أنّهما عنوانان متقابلان لا يجتمعان.

وإن كان مراده من التخلّص، التخلّص من الغضب الزائد، وهو الذي يتحقّق لو لم يخرج، فإذا توسّط الأرض المغصوبة وكان خروجه منها يستغرق ساعة - مثلاً - من السّير فيها، فما زاد على الساعة هو غضب زائد، فإذا كان مراد المستدلّ أنّ الحركات الخروجيّة يصدق عليها التخلّص من ذلك الغضب الزائد - أي ما يزيد على الساعة - فهو باطل أيضاً، ولا نُسلّم هذا الانطباق، وذلك لما قلناه من أنّ التقابل بين الابتلاء بالغضب والتخلّص منه هو تقابل الملكة والعدم، فلا ينطبق عنوان التخلّص من الغضب الزائد إلّا في مورد قابل للغضب الزائد، ومن الواضح أنّ الغضب الزائد والابتلاء به إنّما يكونان بعد الساعة، فبمقتضى تقابل الملكة والعدم لا يكون التخلّص منه إلّا بعد الساعة أيضاً، فإنّ الملكة - وهي الابتلاء في المقام - إذا كانت لا تتحقّق

إلا بعد ساعة، كان عدم الملكة -وهو التخلّص وترك الغصب- كذلك، لا يتحقّق إلا بعدها.

فالحرّكات الخروجية لا يصدق عليها ابتلاءٌ بالغصب الزائد ولا تخلّصٌ منه، كما في الرضيع في زمان الرضاعة ليس بملتجٍ ولا أمرد.

وعليه: فلا يمكن أن ينطبق عنوان «التخلّص من الغصب» على الخروج، لأنّ الخروج إنّما يكون في أثناء الساعة -كما هو المفروض- لا بعدها، بل إنّ عنوان التخلّص إنّما يتحقّق بعد الخروج.

هذا تمام الإيراد الأوّل، وحاصله عدم تماميّة المقدّمة الأولى، وهي صغرى التقريب الأوّل.

الإيراد الثاني: وهو مناقشة في الصغرى أيضاً، والتي كان حاصلها: «أنّ الخروج تخلّص من الغصب»، وفرق هذا الإيراد عن الأوّل هو: أنّ النقاش في الأوّل كان في المراد من التخلّص «وهو محمول الصغرى»، بينما النقاش في الإيراد الثاني في المراد من الخروج «وهو موضوع الصغرى»، وحاصل هذا الإيراد:

أنّا لو سلّمنا انطباق عنوان «التخلّص من الحرام» على الخروج، فنقول: إنّ هذا الانطباق إنّما ينفع المستدلّ لو كان المراد من الخروج نفس الحرّكات الخروجية، بمعنى طيّ المسافة داخل الأرض المغصوبة، ولكنّ هذا لا يتمّ له، إذ إنّ للخروج معنى آخر هو الذي ينبغي أن يُراد في المقام، وهو «الكون في خارج الأرض المغصوبة المسبوق بالعدم»، أي إلقاء الجسد خارج الحدّ، وذلك بقرينة المقابلة مع الدخول وهو: «الكون في داخل الأرض المغصوبة المسبوق بالعدم».

وأما الحركات الخروجية فليست هي الخروج حقيقةً، بل هي كالمقدمة والمعدّل للخروج، لا أنّها نفس الخروج.

وعليه: فما ذكره المستدلّ من انطباق عنوان «التخلّص من الحرام» على الحركات الخروجية غير مُسلّم.

الإيراد الثالث: وهو مناقشة في الكبرى، وحاصلها:

«أنّا لو تنزّلنا عن المناقشتين السابقتين وسلّمنا الصغرى وأنّ «التخلّص» عنوان ينطبق على «الحركات الخروجية»، فلا نُسلّم الكبرى، وهي كون «التخلّص» واجباً شرعياً نفسياً.

وذلك لما تقدّم من أنّ التخلّص من الحرام ليس هو إلّا ترك الحرام، ومعلوم أنّ ترك الحرام ليس ذا مصلحة نفسية في قبال مفسدة الفعل حتّى يكون مأموراً به، فالشارع إنّما نهى عن الفعل ذي المفسدة، وهذا كافٍ في التحريك والانزجار عنه، فلا موجب لشيءٍ آخر وهو البعث نحو ترك الفعل وإيجابه، بل هو لغوٌ محالٌ على الحكيم.

نعم ترك الفعل الحرام يكون مطلوباً، ولكنّ هذا الطلب إنّما هو بتبع النهي عن الفعل.

وقد تقدّم هذا المطلب في موضعين، في مبحث «النّواهي»^(١)، وفي مبحث «الضدّ»^(٢)، فكما أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ «النقيض»، كذلك النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده، ولذلك كان تفسير النهي

(١) راجع ص ١٥١ من المتن.

(٢) راجع ص ٣٥٨ من المتن.

بطلب الترك تفسيراً باللائزم، وكذلك تفسير الأمر بالنهي عن الترك، هو تفسير باللائزم، وقد عرفت ذلك مفصلاً.

والحاصل: أنّ عنوان «التخلّص» ليس واجباً نفسياً.

وأما أنّ الخروج ليس بواجب غيريّ، فأيضاً لإيرادات ثلاثة:

الإيراد الأوّل: وهو مناقشة في الكبرى، حاصلها: ما تقدّم في بحث مقدّمة الواجب، من أنّ الصّحيح هو عدم وجوب مقدّمة الواجب بالوجوب الشرعيّ، وبذلك يبطل الاستدلال ببطلان كبراه.

الإيراد الثاني: وهو مناقشة في المقدّمة الأولى من مقدّمات الدليل، وهي دعوى مقدّمة الخروج للتخلّص من الغضب، فحاصل المناقشة هو أنّ هذه المقدّمة ممنوعة.

بيان ذلك: أنّ لنا في المقام عنوانين:

١. عنوان التخلّص من الحرام «ترك الحرام».

٢. عنوان الكون خارج الأرض المغصوبة.

وهذان العنوانان متلازمان، فإذا تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، والحركات الخروجيّة إنّما هي -في الحقيقة- مقدّمة وجود للعنوان الثاني، أي للكون خارج الأرض المغصوبة، وليست مقدّمة للعنوان الأوّل، أي للتخلّص من الحرام^(١)، كما يدّعي المستدلّ.

وحينئذٍ نقول: لو سلّمنا وجوب التخلّص من الحرام فلا يلزم منه

(١) ومن هنا عبر المصنّف رحمه الله فيما سبق بـ«فهو مقدّمة أو شبه المقدّمة للخروج»، فالتصرّف بالحركات الخروجيّة هو شبه مقدّمة لعنوان التخلّص، باعتبار كونه -في الحقيقة- مقدّمة للازم التخلّص من الغضب لا لنفسه، فراجع ص ٤٠٦ من المتن.



وجوبُ الكون خارج الأرض المغصوبة، حتّى نقول بوجوب مقدّماته التي منها الحركات الخروجية.

وذلك لما تقدّم -في بحث الضدّ^(١)- من أنّ المتلازمين وجوداً لا يجب أن يشتركا في الحكم، فلا يجب الكون خارج الأرض المغصوبة، فلا تجب مقدّماته وهي الحركات الخروجية.

فليست -الحركات الخروجية- واجباً غيرياً.

الإيراد الثالث: وهو أنّنا لو سلّمنا تمام المقدّمات المذكورة في هذا الاستدلال، وهي:

١. كون التخلّص من الغصب واجباً نفسياً، وإن أبطلنا ذلك في الإراد الثاني على الدليل الأوّل.

٢. أنّ معنى «التخلّص من الغصب» هو «الكون خارج الأرض المغصوبة»، وأنّ هذين العنوانين مترادفان وليسا متلازمين، فيصحّ قول المستدلّ بمقدّمية الحركات الخروجية للتخلّص من الحرام، وإن أبطلنا ذلك في الإراد الثاني على الدليل الثاني.

٣. أنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، وإن أثبتنا بطلان ذلك في مسألة مقدّمة الواجب.

لو تنزّلنا عن كلّ ذلك، فلا نُسلّم -مع ذلك- اتّصاف الحركات الخروجية بالوجوب، وذلك لأنّ المقدّمة إنّما تتّصف بالوجوب الغيريّ إذا كانت قابلة -في نفسها- للاتّصاف به، بأن لم يمنع منه مانع.

(١) راجع ص ٢٣٤-٢٣٦ من الشرح.

وأما إذا منع المانع من ذلك فلا يتّصف بالوجوب، وذلك كما لو كانت المقدمة محرّمة في حدّ ذاتها، فلا تتّصف -مع حرمتها- بالوجوب، لاستحالة اجتماع الضدين، كما إذا وجب الحجّ فوجبت مقدّماته، ومن هذه المقدّمات طيُّ المسافة بركوب الدابة -مثلاً-، فيتّصف ركوب الدابة بالوجوب، ولكنّ ذلك حيث لا مانع منه، وأما إذا كانت الدابة مغضوبةً فلمكان الحرمة لا يتّصف ركوبها بالوجوب، حتّى وإن ركبها المكلف وأوصلته إلى الديار المقدّسة.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فالحركات الخروجية حتّى لو سلّمنا كونها مقدّمة للواجب، فمع ذلك لا نقول بوجوبها، لما تقدّم من الدليل الدالّ على حرمتها، وبذلك لا تكون واجبة بالوجوب الغيريّ، فيبطل الدليل الثاني.

فإن قلت: لا نُسلّم ما استند إليه المصنّف رحمه الله في إيراده الثالث، من أنّ حرمة المقدّمة مانعة من اتّصافها بالوجوب، فإنّ هذه الدعوى غير تامّة على إطلاقها، فإنّ الحرمة إنّما تكون مانعةً من اتّصاف المقدّمة بالوجوب في بعض الموارد دون البعض، وذلك لأنّ المقدّمات على نحوين:

١. المقدّمة غير المنحصرة، كما لو وجب الحجّ فوجبت مقدّماته، ومن مقدّماته طيُّ المسافة بركوب الدابة -مثلاً-، وكان له فردان، ركوب دابةٍ مغضوبةٍ وركوب دابةٍ مملوكةٍ للمكلف، فالذي يتّصف بالوجوب الغيريّ هو خصوص الثاني، وأما ركوب الدابة المغضوبة فهو محرّم، وهذه الحرمة تكون مانعةً من اتّصافه بالوجوب، ففي هذا النحو من المقدّمة يتمّ كلام المصنّف رحمه الله وإليه نظر في إيراده.



٢. المقدّمة المنحصرة، وهي المقدّمة التي لا يمكن التوصل إلى الواجب إلّا من خلالها، فلا سبيل للمكلّف إلّا سلوك طريق هذه المقدّمة، كما لو وجب إنقاذ غريق، وفُرض توقّف الإنقاذ على سلوك أرضٍ مغصوبةٍ وانحصاره فيه، ففي مثل هذه الحالة يدور الأمر بين حرمة الغصب ووجوب إنقاذ الغريق، فيقع التزاحم بين حرمة المقدّمة والوجوب النفسيّ لذي المقدّمة، لضيق قدرة المكلّف عن امتثال هذين التكليفين، والقاعدة في مثله هي تقديم الأهمّ على المهمّ، فلا بدّ من رفع اليد عن فعلية المهمّ منها والإبقاء على فعلية الأهمّ. فإذا كان الواجب أهمّ ملاكاً - كما في المثال - قُدّم على الحرام، وإلّا لزم تفويت الغرض الأهمّ.

وإذا قدّمنا الوجوب وسقطت الحرمة عن الفعلية لا يبقى مانع من اتّصاف المقدّمة بالوجوب، ففي المثال يتّصف الدخول في الأرض المغصوبة - لإنقاذ الغريق - بالوجوب الغيريّ دون الحرمة.

ومحلّ كلامنا من هذا القبيل، أي من النحو الثاني، لأنّ المفروض كون مقدّمة التخلّص من الحرام منحصرةً بالخروج، ولكنّ هذا الخروج مُحَرَّمٌ، لأنّه من مصاديق الغصب، فيدور الأمر بين حرمة الغصب ووجوب التخلّص من الحرام، فيقع التزاحم بين حرمة التصرّف الخروجيّ - الحركات الخروجية - وبين الوجوب النفسيّ للتخلّص من الغصب الزائد، وهو أهمّ بلا إشكال. فيُقدّم الواجب وترتفع فعلية الحرمة، فيرتفع المانع من اتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيريّ، فتكون الحركات الخروجية واجبةً بالوجوب الغيريّ،

ولا يتمّ ما ذكره المصنّف رحمه الله من أنّ حرمة الغضب مانعة من اتّصاف الخروج بالوجوب الغيريّ.

قلت: إنّ المستشكل قد التفت إلى شيء وخفي عليه شيء آخر، فكأنّه نظر إلى موضوع مسألتنا بعين واحدة فرأى نصف الحقيقة، وذلك لأنّ كلامه تامّ وصحيح فيما لو كان الدوران بين الوجوب النفسي وحرمة المقدّمة لا بسوء الاختيار، كما في مثال إنقاذ الغريق، فإنّ التزام الأمرين وجوب إنقاذ الغريق وحرمة الغضب لم يقع بسوء اختيار المكلف، فبعد وقوع هذا التزام نرجع إلى مقام الجعل والتشريع ونقول بأنّ الشارع المقدّس لا يمكن أن يشرّع هذين التكليفين - الحرمة والوجوب - في المقام، فلا بدّ من رفع اليد عمّا هو أقلّ وأضعف ملاكاً، وهو الحرمة في المقام، فإنّ الحفاظ على نفس المؤمن من الهلاك ووجوب إنقاذه من الغرق أولى وأهمّ بمراتب من حرمة الغضب، وإلاّ لو لم يرفع المولى اليد عمّا هو أقلّ ملاكاً، وأبقى على فعلية كلا الحكمين، كان بذلك مخلّاً بغرضه ومعرّضاً أغراضه للضياع، وهو قبيح محال على المولى الحكيم.

هذا كلّه إذا لم يكن الدوران بسوء الاختيار، وأمّا إذا كان الدوران بسوء اختيار المكلف - كما هو المفروض في محلّ كلامنا - فلا تصل النوبة إلى مقام الجعل والتشريع، ولا يلزم على المولى محذور تفويت المصالح وتضييع الأغراض وعدم استيفائها، وذلك لأنّ المولى أدّى ما عليه واستوفى ملاكاته، وذلك بأن شرّع حرمة الغضب مطلقاً، ونهى عن طبعي الغضب، وكأنّه



قال: «لا تقرب الغضب دخولاً وبقاءً وخروجاً»، كما تقدّم في دليل الحرمة، والدوران لم يحصل لولا سوء اختيار المكلف، وفي مقام استيفاء الأغراض بحسب الخارج، وتوسّطه في الأرض المغصوبة عالماً عامداً، فلا تصل النوبة إلى مقام التشريع بعد أن استوفى المولى كلّ غرضه في هذا المقام.

فتشريع وجوب التخلّص -بناءً على تسليمه- باقٍ على حاله، وتشريع حرمة الحركات الخروجية أيضاً باقٍ على حاله، لأنّها فرد من أفراد الغضب. وأمّا الدوران فالمكلف هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، أو قل: يبقى التخلّص من الغضب الزائد واجباً، وتبقى المقدّمة حراماً، فيبقى المانع من اتّصافها بالوجوب قائماً، فلا تكون المقدّمة واجبة بالوجوب الغيريّ، فيتمّ الإيراد الثالث.

هذا تمام الكلام في الناحية الأولى من الناحيتين المبحثتين في مسألة الخروج من الأرض المغصوبة، وهي في الحكم التكليفيّ، وقد عرفت أنّ الصّحيح فيها هو القول بحرمة التصرّف الخروجيّ دون وجوبه.

صحة الصلاة حال الخروج

هذه هي الناحية الثانية، وهي في الحكم الوضعيّ، وصحة الصلاة حال الخروج أو فسادها، والبحث فيها متفرّع على ما نختاره من الأقوال في الناحية الأولى، والأقوال الرئيسة فيها ثلاثة:

الأول: ما لو قيل بوقوع الخروج على صفة الوجوب فقط^(١)، وله فرضان:

(١) كما هو قول صاحب الفصول نثّر، وقول الشيخ الأنصاريّ نثّر على ما في المطرح.

١. أن لا تستلزم الصلاة تصرفاً غضبياً زائداً، بأن كان المصلي وغيره على حدٍّ سواء في مقدار وكيفية الغضب الخروجي، فحينئذ تكون الصلاة واجبةً وتقع صحيحةً، سواء أضاقت وقتها أم اتسع.

٢. أن تستلزم الصلاة تصرفاً غضبياً زائداً، كما لو كنّا نقول بما قاله السيّد الخوئي تت (١) من أن السجود تصرف زائد، فهنا:

إن كان الوقت ضيقاً، بحيث لو انتظر المكلف حتى يخرج من الغضب لكانت الصلاة قضاءً، فحينئذ تكون الصلاة واجبةً - لأنها لا تسقط بحال - وتقع صحيحةً، ولكن لا بدّ من الاقتصار فيها على أقلّ الواجب، فيركع ويسجد إيماءً، لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها.

وأما إذا كان الوقت واسعاً، بحيث إذا انتظر حتى يخرج أمكن أن يدرك الصلاة أداءً، فحينئذ يجب عليه أن ينتظر حتى يخرج من الأرض المغصوبة، ليصلي في مكان مباح.

الثاني: ما لو قيل بوقوع الخروج على صفة الحرمة (٢)، فحينئذ:

مع السعة يجب عليه أن ينتظر حتى يخرج من الأرض المغصوبة، ليصلي في مكان مباح، بلا فرق بين ما لو استلزمت التصرف الزائد أو لم تستلزم. ومع الضيق يقع التزاحم بين وجوب الصلاة وحرمة الغضب، لأنّ الحركات الخروجية محرّمة، والصلاة واجبة فعلاً لضيق وقتها، وحيث إنّ الصلاة أهمّ ولا تُترك بحال تكون هي المقدّمة فيصلّي إيماءً كما مرّ.

(١) تقدّم نقله في بعض الهوامش السابقة في بداية هذه المسألة، فراجع ص ٢٩٦.

(٢) وهو ما استظهره في المطارح من الإشارات، وما قرّبه المحقّق القميّ تت في القوانين.



الثالث: ما لو قيل بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة، ولا على صفة الوجوب^(١)، فحينئذٍ لا مانع من القول بصحَّة الصلاة فيما إذا لم تستلزم تصرُّفاً زائداً في المنصوب، ولو كان الوقت واسعاً.

وأما إذا استلزمت الصلاة تصرُّفاً زائداً، فمع ضيق الوقت تجب الصلاة وتقع صحيحة، ولكن مع الاختصار على أقلِّ الواجب، ومع سعة الوقت يجب الانتظار إلى أن يخرج، على غرار ما مرَّ في القول الأول.

بيان العبارة:

قول المصنِّف رحمه الله ص ٤٠١: «فلابدَّ في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع»، أي الجمع بين المأمور به والمنهي عنه.

قوله رحمه الله ص ٤٠٢: «نعم، يُستثنى من ذلك»، أي ممَّا ذكر في التنبيه من الحكم بصحَّة الصلاة.

قوله رحمه الله ص ٤٠٢: «قُصد بها امتثال الأمر الفعلي بها - إن كان - أو قُصد بها الرُّجحان الذاتي»، أشار بذلك إلى طريقي تصحيح العبادة، وقد بيّن عدم تمامية الطريق الأول بقوله: «والمفروض أنّه هنا لا أمر فعليّ، لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع»، وأمّا عدم تمامية الطريق الثاني فقد بيّنه بقوله: «وأما الرجحان الذاتي، فإنّه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان مُحرزاً في مورد الاجتماع».

قوله رحمه الله ص ٤٠٢: «لعدم شمول دليله بما هو حجة»، وإن شمله بما هو ظاهرٌ غيرُ حجةٍ.

(١) وهو قول صاحب الكفاية نقلاً.

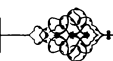
قوله رحمه الله ص ٤٠٣: «وهذه غفلة ظاهرة»، إنّما كان هذا القول غفلة ظاهرة باعتبار ابتناؤه على الخلط بين التعارض والتزاحم، وإعطاء حكم أحدهما للآخر!

قوله رحمه الله ص ٤٠٤: «فمبنيّ على أنّ التصرف بالغصب بأيّ نحو من أنحاء التصرف -دخولاً وبقاءً وخروجاً- محرّم»، هذه هي المقدّمة الأولى، ومفادها إطلاق دليل التحريم، وأمّا المقدّمة الثانية فلم يُشر إليها المصنّف رحمه الله لوضوحها، ونحن ذكرناها تمهيداً لدفع الإشكال عنها.

قوله رحمه الله ص ٤٠٤: «محرّم من أوّل الأمر قبل الابتلاء بالدخول»، هذه إشارة إلى دفع دخل حاصله: أنّ في هذا الدليل مصادرة على المطلوب، لأنّ المطلوب هو إثبات تحريم الخروج، فلا مجال لأخذه في الدليل!

وأما الدفع: فهو أنّ المقصود بالمقدّمة الثانية ليس هو ادّعاء تحريم الخروج من الأرض المغصوبة بعد التوسّط فيها، ليكون هذا عين المدّعى وتلزم المصادرة، بل المقصود إثبات التحريم قبل أن يدخل المكلف في الأرض المغصوبة ويتوسّط فيها، لنقول في تتميم الاستدلال بأنّ هذا التحريم لا يسقط بسبب الاضطرار، لأنّه بسوء الاختيار، وأنّ هذا النحو من الاضطرار لا يرفع التكليف.

قوله رحمه الله ص ٤٠٤: «ومن يقول بعدم حرّمته، فإنّه يقول به لأنّه يجد أنّ هذا المقدار من التصرف مضطرّ إليه...»، هذا هو الإشكال على المقدّمة الثانية الذي ذكرناه بلسان: «إن قلت: لا نسلم تماميّة المقدّمة الثانية...»، وقد



أجاب عنه المصنّف رحمه الله بقوله: «ولكنّا نقول له: إنّ هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره...».

قوله رحمه الله ص ٤٠٤: «فهو مخاطب من أوّل الأمر بترك التصرف حتّى يخرج»، بمعنى أنّ المكلف مخاطب بترك الغضب من حين وضع قدمه في أرض الغير إلى أن يخرج منها.

قوله رحمه الله ص ٤٠٥: «ونحن لا نقول - كما سبق - إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب حتّى يُقال لنا: ...»، هذا إشارة إلى الاستدراك الذي ذكرناه بلسان: «نعم لو قلنا: بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون لا بالعنوان...».

قوله رحمه الله ص ٤٠٧: «على تقدير القول بأنّ التخلّص واجبٌ نفسيّ»، هذا التعبير منه رحمه الله لا يخلو من إشارة إلى أنّ الإراد الثالث السابق وارد على هذا الدليل - أيضاً -، وذلك لأنّ هذا الدليل يعتمد - كسابقه - على أنّ عنوان التخلّص من الغضب واجبٌ شرعاً، فيأتي الإراد الثالث ليُقال فيه: التخلّص ليس بواجب.

قوله رحمه الله ص ٤٠٧: «أنّ الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل»، إنّما عبّر المصنّف رحمه الله بذلك باعتبار ما تقدّم من أنّه لا يرتضي هذا القول، فإنّ الخروج عنده ليس هو الحركات الخروجية، بل هو الكون خارج الأرض المغصوبة المسبوق بالعدم، كما تقدّم في الإراد الثاني على الدليل الأوّل.

قوله رحمته ص ٤٠٨: «فإنَّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبةً حيث لا مانع من ذلك»، هذه العبارة هي محطّ الإشكال الذي سيُورده بلسان: «فإن قلت».

قوله رحمته ص ٤٠٨: «كما لو كانت محرّمةً في نفسها - كركوب المركب الحرام في طريق الحجّ -»، هذا مثال للمنفى، أي وجود المانع من الاتّصاف بالوجوب الغيريّ.

قوله رحمته ص ٤٠٨: «فلو كان الوجوب أهمّ قدّم على حرمة المقدّمة، فتسقط حرمتها»، وإلّا لو لم يُقدّم المولى الوجوب ولم يُسقط الحرمة، لكان بذلك مُعرّضاً غرضه الأهمّ للتفويت والضياع، وهو قبيح محال على الحكيم.

قوله رحمته ص ٤٠٨: «والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهمّ»، لوضوح أنّ الحرمة لا يمكن التخلّص منها بخلاف الغصب الزائد.

قوله رحمته ص ٤٠٩: «فالمكلّف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب»، إنّما قال رحمته: «يجب» مع أنّه لا يقول به، باعتبار أنّ هذا الإيراد مبنيّ على التنزّل والتسليم بأنّ التخلّص واجب نفسيّ، كما ذكر ذلك في أوّل هذا الإيراد، فلا تغفل.

قوله رحمته ص ٤٠٩: «وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة»، الظاهر أنّ المقصود من هذه العبارة هو البناء على الحرمة، سواء أكان مع البناء على الوجوب أيضاً أم كان بدونه، ومن هنا لم يقل: «على صفة الحرمة فقط»، كما قال في العبارة السابقة: «على صفة الوجوب فقط»، وإنّما قال: «على صفة الحرمة».

المسألة الخامسة
دلالة النّهْي على الفساد

تحرير محل النزاع

هذه هي المسألة الخامسة والأخيرة من مسائل غير المستقلّات العقليّة، وهي من أمّهات المسائل الأصوليّة، وحاصل البحث فيها هو:

أنّ المولى إذا نهى عن شيءٍ من الأشياء -عبادةً أو معاملةً-، فهل هذا النهي يقتضي بطلان ذلك الشيء أو لا يقتضي بطلانه؟

فمثلاً: إذا قال المولى: «لا تُصلِّ في الحَمَّام»، أو «لا تُصلِّ في طريق المسلمين»، فهل يقتضي هذا النهي بطلان الصلاة الواقعة في الحَمَّام، أو في طريق المسلمين؟

مثال آخر: إذا قال المولى: «لا تبع وقت النداء لصلاة الجمعة»، فهل يكون مقتضى هذا النهي بطلان المعاملة الكائنة وقتَ النداء أو لا؟

إذا عرفت ذلك: فلا بدّ من تحرير محلّ النزاع ببيان مفردات المسألة، وهي:

«الدلالة، النهي، الفساد»، ثمّ هناك مفردة رابعة موجودة ضمناً، هي: «الشيء المنهَى عنه»، باعتبار أنّ النهي لا بدّ له من متعلّق، فينبغي البحث عن أربعة أمور:

أولاً: «الدلالة»:

لفظ الدلالة شامل بإطلاقه للدلالة العقلية والدلالة اللفظية، ولكنه -بحسب متفاهم العرف- ظاهر في خصوص الدلالة اللفظية، ولو بالانصراف والظهور البدوي، بحيث إذا أُطلق هذا اللفظ انصرف إلى خصوص الدلالة اللفظية. ولعلّ هذا الظهور البدوي هو الذي دفع بالبعض^(١) إلى إدراج هذه المسألة في مباحث الألفاظ.

ولكن مشهور الأصوليين^(٢) لا يريدون المطلق بحسب إطلاقه، وما هو أعمّ من الدلالة العقلية، كما لا يريدون ما ينسب بحسب الظهور البدوي، وهو خصوص الدلالة اللفظية، وإنّما المعروف بينهم -خصوصاً المتأخرين منهم- أنّهم يريدون من لفظ «الدلالة» ما يؤدي إليه لفظ «الاقتضاء»، وهذا المعنى هو الذي يظهر من بحثهم المسألة، ومن جملة من الأقوال فيها.

وعليه: يكون المراد من «الدلالة» خصوص «الدلالة العقلية»، وحيث إنّ يكون المراد من النزاع هو: أنّ النهي -بطبعه- هل يقتضي ويستوجب فساد المنهي عنه، فيكون البحث في الاقتضاء العقلي؟

(١) وقد ذكر المحقق النائي تثنّ وجهاً آخر لإدراجها في مباحث الألفاظ، فقد جاء في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٠٠: «ولا يخفى أنّ هذه المسألة من المسائل الاستلزامية العقلية، ولا ربط لها بمباحث الألفاظ أصلاً... والسفر في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ إنّما هو أنّ الأصوليين لم يعقدوا عنواناً خاصاً للأحكام العقلية غير المستقلة -أعني بها مباحث الاستلزامات- بل ذكروا كلّاً منها في موردٍ لأجل مناسبة ما، ومن الظاهر أنّ المناسب للتعرض لهذه المسألة إنّما هي مباحث النواهي، فلذلك ذكروها فيها»، ومثله في فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٥٥.

(٢) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٥٤-٤٥٥، ومحاضرات في أصول الفقه: ج ٥ ص ١٣٤-

١٣٥، ودراسات في علم الأصول: ج ٢ ص ١٦٥.



وليس البحث في الدلالة اللفظية، وأنّ اللفظ الدالّ على الزجر بالدلالة المطابقة هل يدلّ بالدلالة الالتزامية على الفساد؟

ومن هنا يظهر: أنّه لا يُشترط في النهي المبحوث عنه أن يكون مدلولاً للفظ من الألفاظ، بل يكون البحث شاملاً للنهي من أيّ دليل كان، ولو من الدليل اللبّي، كالإجماع ونحوه.

فحقيقة النزاع ومرجعه إلى البحث في ثبوت الملازمة بين النهي وبين فساد المنهي عنه، أو في المنافرة - عقلاً - بين النهي وبين الصحة، ولذلك أدرجنا هذه المسألة في باب الملازمات العقلية.

نعم، بعد البحث عن الملازمة وثبوتها، قد يدعى^(١) أنّ هذه الملازمة هي ملازمة عرفية، بحيث يكون اللزوم فيها لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، فيكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالاً بالالتزام على الفساد، وتكون الدلالة على الفساد - حينئذٍ - لفظية.

فلا بدّ أن يكون المراد من الدلالة في العنوان هو الدلالة اللفظية، أو لا أقلّ ما هو أعمّ من الدلالة اللفظية والعقلية، لا خصوص العقلية، لوضوح أنّ العنوان لا بدّ أن يكون شاملاً لجميع الأقوال، ومن بين هذه الأقوال القول المذكور، وهو أنّ الدلالة لفظية التزامية.

والمصنّف رحمه الله يحيب: عن هذه الدعوى بأنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً، ولكن لا بدّ أولاً من البحث مع هذا القائل عن أصل ثبوت الملازمة العقلية،

(١) كما قد يفهم ذلك من بعض كلمات المحقّق المشكينيّ تتّكّر في حاشيته على الكفاية، فراجع ج ٢

ثم بعد ذلك نبحت عن دلالة اللفظ على الفساد، فقد يُثبت هذا القائل لزوم
البيان بالمعنى الأخص فتكون الدلالة لفظية، وقد لا يُثبت فلا تكون كذلك،
فالبحت معه -أيضاً- بحثٌ عقليٌّ.

وعليه، فالبحت على كلِّ حال هو بحثٌ عقليٌّ سواء أفرّع عليه -بعد
ذلك- بحثٌ لفظيٌّ أم لم يفرّع، ولذلك قلنا بأن المراد من «الدلالة» هو
الاقتضاء العقلي، ليجمع كلُّ الأقوال في المسألة، خصوصاً وأنّ النهي عامٌّ
لكلِّ نهي ولو لم يكن مدلولاً للفظ.

ومنه يتّضح: أنّ التعبير المناسب والأكثر انسجاماً مع بحث المسألة
والأقوال فيها هو التعبير بـ«الاقتضاء» بدلاً عن التعبير بـ«الدلالة»، كما هو
تعبير المحقق الخراساني رحمته (١)، إلّا أنّ المصنّف رحمته لم يُعبّر بذلك رغبةً في
متابعة قدماء الأصوليين، حيث جرت عاداتهم على التعبير بـ«الدلالة».

ثانياً: «النهي»:

تقدّم في بحث النواهي أنّ مادّة «النهي» ظاهرة في الحرمة، إلّا أنّ ذلك
لا من جهة الوضع، لأنّها موضوعة لما هو أعمّ من النهي التحريمي والنهي
التنزيهي، وإنّما هي ظاهرة في الحرمة من جهة حكم العقل، فإنّ العقل يُدرك
أنّ المولى إذا نهى عن شيءٍ فهم منه التحريم، ما لم يرخص في الفعل، قضاءً
لحقّ المولوية.

وأما بحسب الوضع فمادّة النهي لو جُردت عن كلّ قرينة وأُخذت بما

(١) قال رحمته في الكفاية ص ١٨٠: «فصل: في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟».



هي، يُراد منها ما هو أعمّ من التحريمي والتنزيهي، وذلك بمقتضى إطلاقها، وعلى هذا المعنى الأعمّ تُحمل كلمة «النهي» الواردة في عنوان المسألة.^(١) وعليه، فالنّزاع شامل لكلا القسمين، كما أنّ النّزاع واقع -فعلاً- في كلّ منهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى:

إنّ كلمة «النهي» شاملة للحرمة النفسيّة والغيريّة -على القول بالحرمة الغيريّة-، وإن كانت ظاهرة -بمقتضى انصرافها من الإطلاق- في الحرمة النفسيّة دون الغيريّة، ولكنّها بحسب الوضع شاملة للقسمين، فلا بدّ من تعميم النّزاع لهما.

فالتّيجة: أنّ النّزاع شامل للأقسام الأربعة: «النهي التحريمي، والتنزيهي الكراهتي، والنفي، والغيري»، وهذا ما صنعه صاحب الكفاية تثنّى.^(٢) ولكنّ المحقّق النائيّ تثنّى جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بالنهي التحريمي فلا يشمل التنزيهي، وباختصاصه بالنهي النفسي فلا يشمل الغيري، وذلك لأنّه في مقام بحث المسألة انتهى إلى أنّ النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد، فلا بدّ أن لا يشملهما النّزاع، ويُراد بالنهي

(١) والفرق بين ما ذكرناه في بحث النواهي وبين مسألتنا هو أنّها مُستعملة في المقام في المفهوم، والمفهوم مُطلق شامل للتحريم والكراهة، أمّا هناك -في بحث النواهي- حينما قلنا بظهورها في التحريم بالخصوص فهي كانت مُستعملة في مصاديق النهي، فلا ينبغي الخلط بين المقامين.

(٢) قال تثنّى ص ١٨١: «ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلّا أنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى، كما لا وجه لتخصيصه بالنفي، فيعمّ الغيري».

خصوص التحريمي النفسي^(١).

وُجِبَ: بأنَّ اختيار قول من الأقوال في المسألة شيءٌ، وعموم النزاع في تلك المسألة شيءٌ آخر، فإنَّ اختيار المحقق النائيّ تُثْبِتُ لعدم اقتضاء النهي الغيريّ والتنزيهيّ للفساد لا يعني عدم وقوع النزاع فيهما وخروجهما عن حريمه، والدليل على وقوع النزاع فيهما هو وجود مَنْ يقول باقتضاء النهي التنزيهيّ والغيريّ للفساد، فلا بدّ من تعميم النزاع إلى الأقسام الأربعة، ليشمل كلّ الأقوال، ثمَّ يُبيّن الصّحيح في المسألة.

ثالثاً: «الفساد»:

وهو من المعاني الواضحة التي لا تحتاج إلى بيان، فالفساد هو ما قابل الصحة، تقابل العدم والملكة، فالصحة ملكة والفساد عدمها، فكلّ ما من شأنه أن يتّصف بالصحة يمكن أن يتّصف بالفساد، وما لا يتّصف بالصحة لا يتّصف بالفساد، فشرب الماء، وأكل الطعام -مثلاً- لا يتّصفان بالصحة فلا يتّصفان بالفساد، وهذا هو ملاك تقابل الملكة والعدم، فليس التقابل

(١) قال تَنْثُرُ في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٠٠: «المقدمة الثانية: أن المراد بالنهي في المقام هو النهي التحريمي النفسي، وأمّا النهي التنزيهيّ أو التحريمي الغيريّ فلا يدلّان على فساد العبادة قطعاً»، وقال تَنْثُرُ في فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٥: «ينبغي خروج النهي التنزيهيّ عن حريم النزاع، فإنّه قد تقدّم في مسألة الأمر والنهي أنّه لا يقتضي الفساد»، إلى أن قال ص ٤٥٦: «ثمّ أنّه لا إشكال في دخول النهي النفسي في حريم النزاع»، إلى أن قال ص ٤٦٦: «هذا كلّه فيما إذا كان النهي عن العبادة نفسياً، وأمّا إذا كان غيريّاً تبعيّاً، كالنهي المتولّد من الأمر بالشيء، فقد تقدّم في مبحث الضدّ أنّه لا يقتضي الفساد»، يُشِيرُ بذلك إلى ما تقدّم منه تَنْثُرُ ص ٣١٦: «وهذا بخلاف النهي الغيريّ المتعلّق بالعبادة، فإنّه لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه، بل كان لمجرّد المزاحمة لواجبٍ آخرٍ أهمّ والوصلة إليه، كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضي لصحتها».



بينهما تقابل الضدين ولا تقابل النقيضين.^(١)

ومعلوم أنّ صحّة وفساد كلّ شيء بحسبه، فصحة وفساد العبادة غير صحّة وفساد المعاملة.

فصحة العبادة: هي مطابقتها لما هو مأمور به^(٢) من جهة اشتغالها على تمام الأجزاء وجميع ما يُعتبر فيها من شرائط، ومعنى الفساد فيها هو عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها، ولازم عدم المطابقة هو عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء والقضاء.

فمثلاً: إذا أمر المولى بالصلاة ذات العشرة أجزاء والمشملة على مجموعة من الشرائط، فإذا جاء المكلف بالصلاة مطابقةً للمأمور به، بأن كانت واجدةً للأجزاء العشرة وجميع الشرائط فحينئذ تكون صحيحةً، ويسقط الأمر بها، ولم تجب إعادتها ولا قضاؤها، وإلا كانت فاسدةً، ولم يسقط الأمر بها، ووجب إعادتها أو قضاؤها.

وصحة المعاملة: هي مطابقتها لما هو المعتبر فيها من الأجزاء والشرائط، ومعنى الفساد فيها هو عدم مطابقتها لما هو المعتبر فيها، ولازم عدم المطابقة هو عدم ترتب أثرها المطلوب والمرغوب فيه.

فمثلاً: الغاية التي تُطلب من البيع هي تحقّق النقل والانتقال، كنقل ملكية

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٥٧.

(٢) هذا بناءً على اعتبار الأمر في عبادة العبادة، أمّا إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في عبادتها إذا قصدنا متقرباً بها إلى الله تعالى -كما هو الصحيح- فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به، ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر.

الكتاب من البائع إلى المشتري، وانتقال ملكية الثمن من المشتري إلى البائع، فإذا كان البيع صحيحاً ترتب النقل والانتقال، وإذا كان البيع فاسداً لم يترتب هذا الأثر، وفي النكاح الأثر المطلوب هو حلية الاستمتاع، فإذا كان عقد النكاح صحيحاً ترتب ذلك، وإذا كان النكاح فاسداً لم يترتب.

رابعاً: «متعلق النهي»:

معلوم أنّ كلّ نهْيٍ لا بدّ له من متعلّق يتقوّم به، ومتعلّق النهي على نحوين:

١. ما يمكن أن يتّصف بالصحة والفساد، كالنهي عن الصلاة في الحّمّام، والنهي عن المعاملة الربويّة، فكلٌّ من الصلاة في الحّمّام والمعاملة الربويّة يمكن أن يتّصف بالصحة والفساد، فيمكن وقوع النزاع فيهما صحّةً وفساداً.

٢. ما لا يتّصف بالصحة والفساد، كالنهي عن شرب الخمر، والنهي عن أكل الميتة، فلا يتّصف شرب الخمر وكذا أكل الميتة بالصحة والفساد.

ومحلّ بحثنا هو النحو الأوّل، لتأّي النزاع في اقتضاء النهي لفساد الصلاة المنهي عنها - مثلاً -، دون النحو الثاني، إذ لا معنى لأن يُقال - مثلاً -: إنّ النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي.

ثم إنّ متعلّق النهي - كما قلنا سابقاً - أعمّ من العبادة والمعاملة اللّتين يصحّ وصفهما بالصحة والفساد، فلا اختصاص له بالعبادة، كما قد يظهر من بعض الكلمات.^(١)

(١) يظهر ذلك من إشكال أورده المحقّق النائيّ نكّلاً ودفعه في الفوائد: ج ٢ ص ٤٥٨-٤٥٩، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٠٥.



إذا اتّضحت معاني هذه المفردات الأربع، يتّضح محلّ النزاع في المسألة والمقصود منه، ومرجعه إلى النزاع في وجود ملازمة بين النهي وبين فساد المنهيّ عنه، أو قلّ: النزاع في وجود منافرة بين النهي وبين صحّة المنهيّ عنه.

فمن قال باقتضاء النهي للفساد قال بوجود ملازمة بين النهي وبين فساد المنهيّ عنه، وقد يقول -مع ذلك- بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالٌّ على فساد المنهيّ عنه بالدلالة الالتزاميّة، فهو قائل بوجود الملازمة العقليّة، وقد يقول -أيضاً- بالدلالة الالتزاميّة.

ومن قال بعدم الاقتضاء قال بعدم وجود هذه الملازمة العقليّة.

وبما أنّ متعلّق النهي قد يكون عبادةً وقد يكون معاملةً -كما مرّ-، كان البحث حول مسألتنا واقعاً في موضعين، هما: «العبادة والمعاملة»، فالكلام في مبحثين.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤١٤: «أي أنّه هل هناك مانعة جمع بين صحّة الشيء والنهي عنه أو لا؟»، بمعنى هل يمكن تأليف قضية شرطيّة مانعة جمع طرفاها صحّة الشيء والنهي عنه، هكذا: «إمّا أن يكون الشيء صحيحاً وإمّا أن يكون منهياً عنه»، على غرار مانعة الجمع المعروفة: «إمّا أن يكون زيدٌ ليس في الماء وإمّا أن يغرق»، إذ لا يمكن الجمع بين كون الشخص لا في الماء بل في البرّ، وبين كونه غريقاً؟

قوله رحمه الله ص ٤١٤: «ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية»، أي لأجل كون البحث فيها يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده.

المبحث الأول - النهي عن العبادة

يذكر المصنّف رحمه الله - كتمهيدٍ للمبحث - أموراً ثلاثة:

الأمر الأول: «في بيان المراد من العبادة»:

ما هو المراد من العبادة التي وقعت متعلّقاً للنهي في المقام؟

الجواب: تُطلق العبادة على أحد معنيين:

١. كلّ فعلٍ لا بدّ من إتيانه بقصد التقرّب إلى الله تعالى، فالعبادة بهذا المعنى هي الفعل الذي أُخذ في صحّته وقوعه قريباً، كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها.

أو قل: العبادة هي الوظيفة التي شرّعت لأجل التعبّد بها^(١)، وهذه هي «العبادة بالمعنى الأخصّ».

٢. كلّ فعلٍ يمكن أن يُتقرّب به إليه تعالى، وإن لم يؤخذ في صحّته - بحسب أصل تشريعه - قصد التقرّب، بمعنى أن قصد القرابة - في أصله - ليس لازماً، فهو ما يترتب عليه أثره سواء أقترن بقصد التقرّب أم لم يقترن، لكنّه لو قُصد

(١) أبعاد التقريرات: ج ٢ ص ٢٠٣.

لكان موجباً لاستحقاق الثواب عليه، كما في تطهير الثوب للصلاة، فإنه ليس عبادياً بمعنى اشتراط صحّته بقصد القربة، ولذا لو جاء به المكلف لا بقصد القربة وقع صحيحاً وترتب الأثر عليه، لكنّه لو قصدها لكان مستحقاً عليه الثواب، وهذه هي «العبادة بالمعنى الأعم».

إذا عرفت هذين النحويين، نقول: المقصود من العبادة في المقام التي وقعت محلاً للنزاع هو المعنى الأوّل «العبادة بالمعنى الأخصّ»، وأمّا العبادة بالمعنى الأعمّ فلا معنى للنزاع في صحّتها وفسادها، فإنّ مثل تطهير الثوب للصلاة يقع صحيحاً لا محالة، حتّى لو وقع منهياً عنه، كما في تطهير الثوب بالماء المغصوب، لعدم أخذ قصد القربة فيه كما تقدّم، فلا مجال لأن يدخل في محلّ النزاع.

نعم لو كان المراد من الفساد هو عدم وقوع العمل عبادةً ومقرّباً أمكن -حيثنّذ- أن تدخل العبادة بالمعنى الأعمّ في محلّ النزاع، إذ يمكن أن يُقال بأنّ النهي عن تطهير الثوب يقتضي فسادّه، بمعنى امتناع وقوع التطهير قريباً، كما يمكن أن يُقال بأنّ النهي عنه لا يقتضي فسادّه، فلا يمتنع -حيثنّذ- وقوعه قريباً، وهكذا يصحّ وقوع النزاع فيه.

ولكنّ هذا المعنى للفساد ليس بمراد، فليس المراد منه -في المسألة- عدم صحّة وقوع الفعل عبادةً، فالصّحيح أنّ العبادة بالمعنى الأعمّ خارجة عن محلّ النزاع.



الأمر الثاني: «في تقريب تعلّق النهي بالعبادة»:

هناك تساؤل قد يخطر بالبال، وهو: كيف يمكن تعقل أن يتعلّق النهي بالعبادة، مع أنّ كلّ عبادة مأمور بها؟ فما هو معنى العبادة المنهي عنها؟ والجواب عنه: أنّه ليس المراد من العبادة في المقام العبادة التي تعلّق بها الأمر فعلاً، لئُستغرب ذلك، ويُقال: لا يُعقل أن يتعلّق النهي بها تعلّق به الأمر فعلاً، فإنّه لو كان المراد من العبادة ما هو مأمور به فعلاً، لكان هذا الاستغراب وارداً، ولما أمكن تعلّق النهي بها، لاستحالة اجتماع الضدين.

ولا يُقاس ذلك على باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز - كما هو الصحيح -، وذلك لأنّ القول بالجواز هناك إنّما كان مع فرض تعدّد العنوان، وأنّ الأمر قد تعلّق بعنوان - كعنوان الصلاة مثلاً -، والنهي تعلّق بعنوان آخر - كعنوان الغضب -، وأمّا في المقام فلا تعدّد للعنوان، بل الأمر والنهي متعلّقان - على فرض وجود الأمر - بشيء واحدٍ وعنوانٍ فارِدٍ.

بل المراد من العبادة في المقام الطبيعة المأمور بها، ولو لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما تعلّق به النهي، أي ما كان من شأنها أن يُتقَرَّب بها لو تعلّق بها الأمر فعلاً، أو قل: هي الوظيفة التي لو شرّعها المولى لكانت مشرّعة للتقَرّب بها، وإن لم يتعلّق بها الأمر الفعليّ في خصوص المورد.

وإذا كان هذا هو المراد من العبادة أمكن أن يتعلّق بها النهي، ولا يكون ذلك مستغرباً، إذ لا أمر بها فعلاً حتّى يلزم من تعلّق النهي بها اجتماع الضدين.^(١)

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٤٦٣.

الأمر الثالث: «أنحاء النهي عن العبادة»:

الأنحاء المتصورة للنهي عن العبادة أربعة، هي:

١. أن يتعلّق النهي بذات العبادة، كالنهي عن صوم العيدين أو صوم الوصال أو صلاة الحائض ونحوها، فإنّ النهي في هذه الموارد يتعلّق بذات العمل العبادي، فأصل العمل منهيّ عنه في المقام.

٢. أن يتعلّق النهي بجزء العبادة لا بأصلها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، فإنّ القراءة جزء العبادة، وقد تعلّق النهي بها.

٣. أن يتعلّق النهي بشرط العبادة أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة في اللباس المغصوب أو المتنجّس.

٤. أن يتعلّق النهي بوصفٍ ملازم للعبادة أو لجزئها، كما لو قال المولى: «لا تجهر في قراءة صلاة الظهر»، أو «لا تغضب في صلاتك»، فإنّ الغضب ليس هو نفس العبادة، ولا جزء العبادة، ولا شرط العبادة أو شرط جزئها، وإنّما هو عنوان ملازم للعبادة.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة، نقول:

الحقّ في المسألة: هو أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد.

والدليل على ذلك: أنّ المولى إذا قال -مثلاً-: «لا تُصلّ في طريق المسلمين»، فإذا جاء العبد بصلاته في طريق المسلمين وقعت فاسدةً، وذلك لأنّ الغرض من العبادة هو التذلّل إلى المولى، وإحراز مرضاته والتقرب إليه زلفى، ولذلك أخذ قصد القربة في كلّ عبادة.

وهذا الغرض لا يُعقل أن يتحقّق بما هو مبغوض ومُبْعَد من المولى، وبما



يوجب النفرة، ويثير سخط المولى وغضبه، إذ لا يمكن التقرب بالمبعد، وهذا في غاية الوضوح.

وحينئذ إذا نهى المولى عن العبادة كانت مبغوضة له ومبعدة عنه، فيستحيل أن تقع مقربة منه، وهذا يعني فسادها.

وهذا نظير القرب والبعد المكانيين الحسيين، فكما أن الإنسان لا يمكن أن يتقرب إلى مكان بواسطة سلوك طريق مبعدة، كذلك ما نحن فيه، وهو القرب والبعد المعنويان، فإنه لا يمكن التقرب للمولى بما هو مبغوض له ومبعد عنه.

هذا خلاصة دليل المصنّف رحمه الله.

ومن الواضح أن هذا الاستدلال لا يفرق فيه بين أن يكون النهي متوجهاً إلى أصل العبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها الملازم لها، ولذا نلتزم في المقام بفساد العبادة في جميع أنحاء النهي الأربعة المتقدمة في الأمر الثالث، لأنه في جميع أنحاء النهي المتقدمة تتصف العبادة بكونها مبغوضة ومبعدة فلا تكون مقربة، إذ لا يمكن التقرب بالمبعد.

وعليه: فالدليل على فساد العبادة فيما إذا تعلّق النهي بجزئها، أو شرطها، أو وصفها، هو عين الدليل الدالّ على فسادها إذا تعلّق النهي بأصلها. وفي مقابل ذلك: ذكرت وجوه أخرى للاستدلال على الفساد في الجزء والشرط والوصف، ومن هذه الوجوه^(١):

(١) راجع الفصول الغروية: ص ١٤٢، وكفاية الأصول: ص ١٨٥، والفوائد: ج ١ ص ٤٦٣ -

٤٦٦، ونهاية الدراية: ج ٢ ص ٣٩٢.

أولاً: أنّ النهي إذا كان متوجّهاً إلى أحد هذه الثلاثة، كان ذلك موجباً لسريان هذا النهي إلى ذات الكلّ أو المشروط أو الموصوف -أي أصل العبادة-، فتكون العبادة منهيّاً عنها، وقد تقدّم أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، فتقع العبادة فاسدةً، وهذه السراية لها تصويران:

١. أنّ النهي وإن فرض تعلّقه بأحد هذه الثلاثة -كالجزء مثلاً- إلّا أنّه واسطة في عروض النهي على أصل العبادة، كما في عروض الحركة على الجالس في السفينة، فالجالس في السفينة يوصف بأنّه متحرّك مع أنّه في الواقع ساكن، والمتحرّك حقيقةً هو السفينة، فالسفينة تكون واسطة في عروض الحركة على الجالس فيها.

فالحركة منسوبة أولاً وبالذات إلى السفينة، وتُنسب ثانياً وبالعرض مجازاً إلى الجالس فيها، لأجل علاقة بينهما، فكذلك في محلّ كلامنا، فإنّ النهي متعلّق بالجزء أولاً وبالذات حقيقةً، ويُنسب إلى أصل العبادة ثانياً وبالعرض مجازاً.

٢. أنّ النهي في المقام متعلّق بأحد هذه الثلاثة، وهذه الثلاثة هي وسائط في ثبوت النهي لذات الكلّ أو المشروط أو الموصوف -أي أصل العبادة-، بمعنى أنّها علّة في ثبوته حقيقةً لأصل العبادة.

كما في حرارة الماء بواسطة النار فالحرارة ثابتة للماء حقيقةً لا مجازاً، والعلّة لثبوت الحرارة للماء هي النار، فالنار واسطة في الثبوت.

وعليه: ففي محلّ الكلام يسري النهي إلى أصل العبادة حقيقةً، فتقع العبادة فاسدةً.



ثانياً: أنّ النهي إذا توجّه إلى الجزء -مثلاً-، اقتضى ذلك فساد الجزء، لأنّه عبادة، فإنّ جزء العبادة عبادة، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد، وبذلك يبطل أصل العبادة، لأنّ فساد الجزء يستلزم فساد الكلّ.

والمصنّف رحمه الله يُعلّق على ذلك بأمرين:

١. بعدما ذكرنا أنّ الدليل على البطالان لا يُفرّق فيه بين كون المنهيّ عنه أصل العبادة أو غيره، نكون في غنى عن تلك الوجوه والتعليقات، فلا تصل النوبة إليها.

٢. أنّ تلك الوجوه والتعليقات باطلة في نفسها وفيها مناقشات طويلة، إلّا أنّه لا حاجة لذكر تلك المناقشات بعد ما ذكرناه من الدليل الصّحيح على الفساد، فإنّها لا تناسب هذا المختصر.

هذا كلّ في النهي النفسيّ التحريميّ.

وأما النهي الغيريّ المقدّميّ:

فهل يقتضي الفساد كما في النهي النفسيّ أو لا يقتضي الفساد؟

التزم المحقّق النائيّ تثنّي بالتفريق بين النهي النفسيّ والنهي الغيريّ، وأنّ النهي الغيريّ لا يقتضي الفساد^(١)، وذلك لأنّ النهي التبعية الغيريّ لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهيّ عنه، فيبقى المنهيّ عنه -والمفروض كونه

(١) قال تثنّي في الفوائد: ج ١ ص ٤٦٦: «هذا كلّ فيما إذا كان النهي عن العبادة نفسياً، وأما إذا كان غريباً تبعياً، كالنهي المتولّد من الأمر بالشيء، فقد تقدّم في مبحث الضدّ أنّه لا يقتضي الفساد»، يشير بذلك إلى ما تقدّم منه تثنّي ص ٣١٦: «وهذا بخلاف النهي الغيريّ المتعلّق بالعبادة، فإنّه لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه، بل كان لمجرد المزاحمة لواجب آخر أهمّ والوصلة إليه، كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقضي لصحّتها»، ومثله في الأجود: ج ٢ ص ٢٠٢-٢٠٣.

عبادة - على ما هو عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم، فيمكن التقرب به إلى المولى، وهو معنى وقوعه صحيحاً.

وهذا ما تقدّم^(١) في مبحث الضدّ من أنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، ولكن هذا لا يعني وجود مفسدة في الصلاة المنهي عنها، وإنّما النهي كان لأجل مزاحمة الصلاة لما هو أهمّ، فيمكن التقرب بها.

بخلاف النهي النفسي الكاشف عن وجود مفسدة ذاتية وحزاة في نفس الفعل، فلا يصحّ التقرب به إلى المولى، فيقع فاسداً.

والمصنّف رحمه الله: يناقش هذا القول - كما ناقشه سابقاً^(٢) - بأنّ المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، بل لابدّ من كون الشيء محبوباً مرغوباً فيه للمولى فعلاً، كي يصحّ التقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب كونه مرغوباً فيه له - مع فرض نهيه عنه فعلاً -، كما أنّ مجرد كون النهي غيرياً لا يُخرجه عن كونه تنفيراً وزجراً عن الفعل، فلا يبقى لهذا القول وجهٌ.

(١) قال المصنّف رحمه الله: ج ٢ ص ٣٦٦: «إنّ أقصى ما يُقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو أنّ النهي التبعي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهي عنه باقٍ على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه».

(٢) قال المصنّف رحمه الله: ج ٢ ص ٣٦٧: «وهذا ليس بشيء - وإن صدر من بعض أعظم مشائخنا - لأنّ المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فإنّه من الواضح أنّ المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويّان، تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيّين، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيّته له مع فرض نهيه وتبعيده».



فالصَّحيح هو ما التزم به المصنّف رحمه الله من أنّ النهي الغيريّ كالنهي النفسيّ يقتضي الفساد، لنفس النكته السابقة، وهي أنّ المنهيّ عنه مبغوض ومبعد عن المولى، فلا يصلح لأن يكون مقرباً وعباداً.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهيّ الكراهتيّ، فهل يقتضي الفساد أو لا؟ مثلاً: إذا قال المولى: «لا تُصلّ في الحَمَام» فهل يعني هذا بطلان الصلاة إذا جيء بها في الحَمَام؟

والمصنّف رحمه الله يبحث هذا الفرع في ضمن مبحثين:

المبحث الأول: إذا تعلّق النهي بأصل العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها اللازم، فالصَّحيح - حينئذٍ - هو أنّ النهي يقتضي الفساد، والسرّ في ذلك: هو نفس النكته التي استدلّ بها على الفساد في النهي التحريميّ بلا فرق، وهي أنّ الفعل المبعد لا يصلح لأن يكون مقرباً.

فإنّ مجرد كون النهي تنزيهاً كراهتياً لا يُخرج الفعل المنهيّ عنه عن كونه مبغوضاً، غاية ما في الباب أنّ درجة البعد تكون أقلّ منها في النهي التحريميّ، أو قلّ: إنّ شدة المبغوضية أقلّ ممّا في التحريم، ولكنّ هذا لا يُفرّق في النتيجة وهي الفساد.

وهذا نظير الأوامر، فكما أنّ الأوامر - وجوبية كانت أو استحبابية - فيها مقرّبة، وإن اختلفت المقرّبة شدة وضعفاً، فكذلك النواهي فيها المبعديّة، وإن اختلفت في الشدة والضعف.

ولأجل أنّ النهي الكراهتيّ يدلّ على المبعديّة والمبغوضية، التزم الفقهاء

بأنّ النهي الكراهتيّ إذا توجّه إلى العبادة، كان المراد من الكراهة في المقام هو قلة الثواب^(١)، مع وقوعها صحيحةً لو جاء بها المكلف.

والحامل لهم على ذلك هو أنّ الكراهة لو بقيت على معناها المتعارف، وهو المبغوضية والمبعدة ولو بدرجة ضعيفة، لما أمكن أن تتعلق بالعبادة، وذلك للتنافي والتدافع بين المقرّبة المأخوذة في العبادة، والمبعدة الثابتة في الكراهة، لذلك لابدّ من التماس معنى جديد للكراهة غير ما هو المعروف منها، والذي هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة، وهذا المعنى الجديد هو قلة الثواب.

فيكون النهي التنزيهيّ المتعلّق بالعبادة إرشاداً إلى قلة ثواب العبادة إذا جيء بها على الحال المعين، كالصلاة في الحّمّام، ولا يكون هذا النهي كاشفاً عن الحكم التكليفيّ المقابل للأحكام الأربعة وبداعي الزجر عن الفعل. والنتيجة: أنّه لو كان المستفاد من لسان الدليل أنّ النهي عن العبادة هو زجر تنزيهيّ وتبعيد، وليس إرشاداً إلى قلة الثواب، فلا بدّ -حينئذٍ- من الحكم بفساد العبادة، وهكذا إذا لم يثبت بالدليل صحة العبادة المكروهة.

المبحث الثاني: إذا توجّه النهي التنزيهيّ الكراهتيّ إلى عنوان آخر غير عنوان العبادة، وكانت النسبة بينهما هي نسبة العموم من وجه، فإنّ هذا

(١) قال المحقّق القميّ رحمه الله في القوانين: ج ١ ص ٣٣١: «أنّ المراد بالكراهة هو كونه أقلّ ثواباً، يعني أنّ الصلاة في الحّمّام -مثلاً- أقلّ ثواباً منها في غيره، ومرادهم أنّ لمطلق الصلاة مع قطع النظر من الخصوصيّات ثواباً، وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيّات كالصلاة في المسجد، وقد ينقص كالصلاة في الحّمّام، وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت»، ومثله في الفصول: ص ١٢٩، وكذا في الكفاية: ص ١٦٥.



المورد لا يدخل في مسألتنا، بل يدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي^(١)، فإن قلنا بالجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهي - كما كنّا نقول بذلك - فحينئذ نقول بالجواز هنا من باب أولى، لالتزامنا هناك بجواز اجتماع الأمر والنهي التحريمي، فلا بدّ من الالتزام بجواز اجتماع الأمر والنهي التنزيهي الكراهتي من باب أولى.

وأما لو قلنا بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فحينئذ يدخل هذا المورد في مسألتنا، لما تقدّم من أنّ القول بالامتناع متقومّ بأمرين: سرية التكليف من العنوان إلى المعنوي، وأنّ تعدّد العنوان لا يقتضي تعدّد المعنوي، فتكون - حينئذ - نفس العبادة منهياً عنها فيتحقّق موضوع مسألتنا، ويأتي الكلام المتقدّم من أنّ النهي يقتضي الفساد ولو كان تنزيهياً كراهتياً.

تنبيه:

النواهي على نحوين:

١. النواهي المولوية: وهي النواهي الصادرة بداعي الزجر والردع عن الفعل المنهي عنه، سواء أكان زجراً تحريمياً أم كراهتياً، وهذا النحو هو الظاهر من مادّة النهي وصيغته، نحو: «لا تغتب» و«أنهاك عن شرب الخمر».
٢. النواهي الإرشادية: وهي النواهي الصادرة لا بداعي الزجر والردع، بل بداعي الإرشاد إلى معنى معيّن، وهذا المعنى المرشد إليه يختلف باختلاف الموارد، منها:

(١) هذا إذا كان للمكلف مندوحة، أمّا إذا لم تكن له مندوحة دخل المورد في باب التزام.

١. الإرشاد إلى حكم العقل، نحو: «لا تعصِ الله تعالى».
 ٢. الإرشاد إلى مفسدة واقعية تكوينية، لا إلى حكم أصلاً، نحو: «لا تأكل الجبن، فإنه يورث النسيان».
 ٣. الإرشاد إلى المانعية، أي مانعية المتعلق من صحة العمل، كقول المولى: «لا تلبس جلد الميتة في الصلاة»، الدالّ على أنّ لبس جلد الميتة مانع من صحة الصلاة.
 ٤. الإرشاد إلى الجزئية، كقول المولى: «لا تترك قراءة الفاتحة في الصلاة» الدالّ على أنّ قراءة سورة الفاتحة جزءٌ من الصلاة، إلى غير ذلك من أنحاء الإرشاد.
- وهنا نقول: إنّ الذي وقع محلاً للنزاع إنّما هو النحو الأوّل - النهي المولوي -، فإنّهُ هو الذي نقول باقتضائه للفساد، لوجود المنافاة بين المبعوضة وبين الصحة، وأمّا النهي الإرشاديّ فهو خارج عن محلّ النزاع، وذلك لأنّه لا يقتضي الفساد، إذ لا ردع فيه لتُدعى المنافاة المذكورة.
- وعليه: فإنّ طبيعة النهي الإرشاديّ - بما هو - لا تقتضي الفساد، فالنتيجة فيه محسومة، وهي عدم الاقتضاء، فلا نزاع فيه.
- نعم في خصوص بعض النواهي الإرشادية كالتي تُرشد إلى مانعية الشيء من صحة العمل، نلتزم بفساد العبادة، كما لو قال الشارع: «لا تلبس جلد الميتة في الصلاة»، فهو يدلّ على أنّ لبس جلد الميتة مانع من صحة الصلاة، فإذا خالف المكلف ولبسه في صلاته كان ذلك مقتضياً لفساد الصلاة.



ولكنّ فساد الصلاة -هنا- لا لأجل أنّ طبيعة النهي الإرشادي تقتضي الفساد، بل لأجل أنّ المكلف جاء بالمانع الذي أرشد إليه النهي، ولم ينطبق الفعل المأتيّ به على المأمور به، فيقع الفعل فاسداً.

إلا أنّ هذا شيء آخر غير ما نبحت فيه، وذلك لأنّ هذا الشيء لا يختصّ بالعبادات، بل يجري حتّى في التوصلّيات، لوضوح أنّ فقدان الشرط أو وجدان المانع يوجب الفساد مطلقاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤١٤: «المقصود من «العبادة» التي هي محلّ النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخصّ...»، هذا بيان للأمر الأوّل من الأمور الثلاثة التي مهّد بها قبل تحقيق الحقّ في المسألة.

وأما الأمر الثاني فقد بيّنه رحمه الله بقوله ص ٤١٥: «وليس معنى العبادة هنا: أنّها ما كانت متعلّقة للأمر فعلاً، لأنّه مع فرض تعلّق النهي بها فعلاً لا يُعقل فرض تعلّق الأمر بها أيضاً...».

وأما الأمر الثالث فقد بيّنه رحمه الله بقوله ص ٤١٥: «ثمّ إنّ النهي عن العبادة يُتصوّر على أنحاء: أحدها...».

قوله رحمه الله ص ٤١٦: «لأجل أنّ النهي عن هذه الأمور يسري إلى أصل العبادة وأنّ ذلك واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض»، هذا إشارة إلى الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين في مقابل دليل المصنّف رحمه الله على الفساد في الجزء والشرط والوصف.

وأما الوجه الثاني فقد أشار إليه بقوله: «لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة، فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشرط».

قوله رحمته ص ٤١٦: «بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك»، هذا شروع في التعليق على الوجهين المذكورين، وقد علّق رحمته بأمرين، أشار إلى الأوّل منها بقوله ص ٤١٦: «لأنّه لا حاجة إلى مثل هذه التعليقات...»، وأشار إلى ثانيهما بقوله ص ٤١٧: «على أن في هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر...».

قوله رحمته ص ٤١٧: «فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية»، لأنّ المفروض كونه عبادةً.

قوله رحمته ص ٤١٧: «والنهي وإن كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسيّة»، المناسب أن يُقال: «وإن اشتمل على المصلحة الذاتية، كما هو المفروض في المقام».

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة

إذا نهى المولى عن معاملة من المعاملات، كما لو قال: «لا تبع وقتَ النداء»، أو «لا تبع للصبيِّ»، أو «لا تبع العذرة»، فهل إنَّ مثل هذا النهي يقتضي فساد المعاملة أو لا؟

وقبل الجواب لابدّ من تحرير محلّ النزاع، وذلك ببيان انقسام النهي عن المعاملة - كالنهي عن العبادة - إلى نوعين:

١. النهي الإرشاديّ: وهو النهي الصادر من المولى بداعي الإرشاد إلى شرطية شيء في صحّة المعاملة، أو مانعية شيء، أو غير ذلك، مثل: «لا تتعامل مع المجنون»، فمن الواضح أنّ هذا النهي لم يكن بداعي الزجر والردع عن الفعل المنهيّ عنه، فليس الغرض منه ذلك، بل هذا النهي - في الحقيقة - إرشاد إلى شرطية العقل في صحّة المعاملة، أو قل: إرشاد إلى مانعية الجنون عن صحّة المعاملة.

٢. النهي المولويّ: وهو النهي الصادر من المولى بداعي الزجر والردع، فالمولى في هذا النحو يريد حقيقةً تبعيد العبد عن المعاملة المنهيّ عنها، ممّا يعني أنّ هذه المعاملة مبغوضة للمولى، ولا يريد تحقّقها في الخارج.

إذا اتّضح هذان النحوان، نقول:

إنّ النحو الأوّل خارج عن محلّ البحث - كما كنّا نقول مثل ذلك في النهي عن العبادة في التنبيه المذكور في المبحث الأوّل -، وذلك لأنّ الإرشاد إلى المانعيّة أو الشرطيّة - مثلاً - يعني بالضرورة أنّ المعاملة الفاقدة للشرط أو الواجدة للمانع تقع فاسدة لا محالة، فإنّ هذا هو مقتضى الشرطيّة والمانعيّة، وهذا ممّا لا ينبغي النزاع فيه، وبذلك تكون النتيجة واضحة ومعلومة، وهي أنّ النهي الإرشاديّ يقتضي الفساد، ولكن لا لأجل أنّ طبع النهي الإرشاديّ يقتضي الفساد، بل لأجل الإخلال بما هو معتبر - وجوداً أو عدماً - في المعاملة. ومن هنا: لا بدّ من إخراج النهي الإرشاديّ عن المعاملة عن محلّ النزاع، كما كان النهي الإرشاديّ عن العبادة خارجاً عنه.

فالكلام ينحصر في النحو الثاني - النهي المولويّ -، وهو يتصوّر على

نحوين:

١. أن يكون النهي متعلّقاً بذات السبب، أي بالعقد الإنشائيّ، بمعنى أن يتعلّق النهي بإنشاء الإيجاب والقبول، كما لو ورد: «لا تبع وقت النداء لصلاة الجمعة»، فإنّ الظاهر منه أنّ النهي قد تعلّق بنفس الإيجاب والقبول، وأنّ الغرض هو أن لا يشغل المكلف عن الصلاة وقت النداء بالبيع والشراء وسائر أمور الدنيا.

٢. أن يكون النهي متعلّقاً بذات المسبّب، أي عن تحقّق المعاملة خارجاً، كالنهي عن بيع المصحف الشريف، والنهي عن بيع المسلم للكافر، فإنّ



الظاهر منه أنَّ نهْي الشارع لم يتعلّق بالألفاظ وإنشاء الإيجاب والقبول - كما في السابق -، وإنّما يتعلّق بواقع تلك المعاملات، وبمصاديقها الخارجيّة وحقائقها، فإنّ المولى يبغض أن يكون المصحف مثمناً، ولا يريد أن يتسلّط الكافر على المسلم، وأن يكون لكافرٍ على مسلمٍ سبيل^(١)، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، وهذا التسلّط ينافي العزّة.

والحاصل: أنَّ النهي تارةً يتعلّق بالمعاملة بالمعنى المصدريّ، يعني بنفس المعاملة من حيث إنّها أحد أفعال المكلف من إيجاب الموجب وقبول القابل، كالنهي عن البيع وقت النداء، وتارةً أخرى يتعلّق النهي بالمعاملة بمعنى اسم المصدر، أي بنتيجة المعاملة، كما في النهي عن بيع المسلم للكافر.

وبعد أن عرفنا هذين النحويْن، نسأل:

ما هو حكم كلّ منهما، من حيث اقتضاء الفساد وعدمه؟

(١) ويشهد لذلك ما يُستدلّ به على عدم الجواز، فقد جاء في الحقائق: ج ١٨ ص ٤٢٢: «المسألة السادسة: قد صرّح جملة من الأصحاب بأنّه يجب أن يكون المشتري مسلماً إذا ابتاع عبداً مسلماً ... يمكن أن يُستدلّ على ذلك بمفهوم رواية حمّاد بن عيسى عن الصادق (عليه السلام) أنَّ أمير المؤمنين (عليه السلام) أُتي بعبْدٍ ذميٍّ قد أسلم، فقال: اذهبوا فبيعهوا من المسلمين وادفعوا ثمنه لصاحبه، ولا تُقرّوه عنده، رواه الكليني والشيخ في التهذيب والنهاية.

والتقريب فيه: أنّه ليس للأمر ببيعه قهراً سببٌ ولا علّةٌ إلّا رفع السلطنة والسبيل عنه، وعدم جواز تملكه، وحينئذٍ فيمتنع شراؤه ويحرم تملكه، لما فيه من وجود السلطنة والسبيل على المسلم، والله العالم».

وقد علّق على هذه الرواية - رواية حمّاد بن عيسى - الشيخ ابن إدريس الحليّ تثنّي في السرائر: ج ٢ ص ١٨٦ بقوله: «قال محدّد بن إدريس: هذه رواية صحيحة، تعضدها الأدلّة، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾».

(٢) سورة المنافقون: ٨.

أما النَّحو الأوَّل: «النهي عن ذات السَّبب»:

فالمشهور^(١) هو القول بعدم الاقتضاء فيه، وهو الصَّحيح.

والدليل على ذلك: أنَّ مثل هذا النهي لا يدلُّ على أكثر من حرمة نفس الإنشاء الذي وقع متعلِّقاً للنهي، أي حرمة ذات العقد ونفس الإيجاب والقبول، وهذا يعني أنَّ هذا الإنشاء مبغوض للمولى وغير مراد له، وأنَّ المولى يرغب في إعدامه وعدم إيجاده، ولكن هذا لا يعني -بأيِّ حال من الأحوال- عدم ترتب الأثر الشرعيِّ على هذا العقد فيما لو أوقعه المكلف. وذلك لأنَّ مبغوضيَّة العقد شيء، وترتب الأثر عليه شيء آخر، إذ لا منافاة -لا عقلاً ولا عرفاً- بين مبغوضيَّة العقد وبين صحَّة المعاملة وإمضاء الشارع لها وترتب الأثر عليها.

بعبارة أخرى: المقتضي لرتب الأثر وصحة المعاملة موجود، والمانع مفقود، فلا بدَّ من القول بالصحة.

والمقتضي لصحة المعاملة هو أنَّ المفروض أنَّ هذا العقد مستوفٍ لجميع الشرائط المعتبرة فيه، فيكون مشمولاً لعمومات أدلة الإمضاء، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢).

والمانع مفقود، إذ لا مانع يمنع في المقام من الحكم بصحة المعاملة. ففي بحث النهي عن العبادة كان المانع من الحكم بالصحة هو المنافاة بين

(١) راجع القوانين: ج ١ ص ٣٦٦، والفصول الغروية: ص ١٣٨، والكفاية: ص ٢٨٧، وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٢٨، وفوائد الأصول: ج ٢ ص ٤٧١.
(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.



المقربية المأخوذة في العبادة، وبين المبعدية والمبغوضية المدلول عليها بالنهي، فلا بد من الحكم بفساد العبادة.

وهذا المانع مفقود في المقام، لوضوح أنه لم يؤخذ في صحة المعاملة قصد التقرب.

وعليه: فالصحيح هو الحكم بصحة المعاملة، وعدم اقتضاء النهي عنها للفساد.

بل يمكن أن يقال أكثر من ذلك، فلا تقتصر على القول بأنه لا دليل على المنافة بين مبغوضية العقد وبين صحة المعاملة، بل نقول بقيام الدليل على خلافها، فقد ثبتت صحة بعض المعاملات مع تعلق النهي بها، كالظهار المنهي عنه، ومع ذلك فإن أثره يترتب عليه، وهو الفراق بين الزوجين. أما النحو الثاني: «النهي عن ذات المسبب»:

فقد ذهب جماعة من المحققين^(١) إلى أن النهي في هذا النحو يقتضي الفساد.

وقد استدلل له المحقق النائيني رحمه الله^(٢) بدليل مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن كل معاملة مشروطة بشروط متعددة، لا بد من تحققها حتى تقع المعاملة صحيحة، ومن هذه الشروط أن يكون كل من المتعاقدين مالكا للعين، أو بحكم المالك كالوكيل والمأذون، كي يكون أمر نقل العين بيده، ولا يكون أجنبياً عنها.

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٢٨، وفوائد الأصول: ج ٢ ص ٤٧١-٤٧٢.

(٢) أجود التقريرات: نفس الموضع السابق.

ومن الشروط -أيضاً- أن لا يكون محجوراً على التصرف في العين، بل يكون مُسلّطاً عليها بحكم الشارع، فإذا كان ممنوعاً من التصرف عنده، كما لو كان صبيّاً أو مُفلساً أو سفيهاً كانت معاملته باطلةً.

المقدمة الثانية: إذا تعلّق النهي بالعقد بمعنى المسبّب -أي بالمعاملة المنشأة-، كان ذلك النهي مُعجّزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته على المعاملة، فيختلّ بذلك الشرط المعتبر في صحّة المعاملة، وبذلك تنتهي إلى أن النهي عن المعاملة يقتضي الفساد.

هذا خلاصة الدليل الذي ذكره المحقّق النائيّ تدلّ على اقتضاء النهي للفساد.

ولكنّ المصنّف رحمته يُعلّق على ذلك، ويقول:

إنّ محلّ الكلام -كما تقدّم- هو في المعاملة المستجمعة لكلّ الشرائط ولكلّ ما هو معتبر فيها، غاية ما في الباب أنّها كانت متعلّقةً للنهي، فهل يقتضي تعلّق النهي بهذه المعاملة فسادها أو لا؟ هذا هو محلّ البحث، فحقيقة البحث في: أنّ مجرد المبعوضيّة والردع والزجر من الشارع هل يكون كافياً في فساد المعاملة أو لا؟

وهل هناك منافاة بين مبعوضيّة المعاملة وبين صحّتها؟

وأما إذا كان النهي دالّاً ومرشداً إلى اعتبار شرط في المتعاقدين، أو في العوضين، أو في نفس العقد^(١)، فلا شكّ في كون هذا النهي مفسداً للمعاملة، خلّوها حينئذٍ ممّا اعتُبر فيها.

(١) وسيذكر المصنّف رحمته أمثلة جميع ذلك.



وهذا ممّا لا كلام لنا فيه، ولذلك قلنا: إنّ البحث في النهي المولويّ عن المعاملة، لا في النهي الإرشاديّ عنها، كما تقدّم ذلك عند تحرير محلّ النزاع في صدر هذا المبحث.

وما ذكره المحقّق النائنيّ تذكّر: من أنّ النهي يكشف عن فقد شرط السلطنة وكون المالك محجوراً عليه، هو في الحقيقة خروج عن محلّ الكلام، فإنّ معنى كلامه هو أنّ النهي يُرشد إلى عدم السلطنة، أي إلى فقد شرطٍ معتبرٍ في صحّة المعاملة، وهذا ممّا لا إشكال في اقتضائه للفساد.

والحاصل: أنّ في استدلال المحقّق النائنيّ تذكّر خروجاً عن محلّ الكلام!

تنبيه:

يمكن أن يُجاب عن الاستدلال المذكور بجواب آخر غير ما أجاب به المصنّف رحمه الله، وحاصل هذا الجواب:

أنّا نُسَلِّم ما ذكره المحقّق النائنيّ تذكّر من أنّ من شروط المعاملة عدم كون المالك محجوراً، وأن لا يكون ممنوعاً من التصرف، ولكن نقول: إنّ استدلاله تذكّر مشتمل على مغالطة غير خفيّة، وذلك:

لأنّ المراد من المنع في قولنا: «يُشترط أن لا يكون المالك ممنوعاً» هو المنع الوضعي لا المنع التكليفيّ، أي المنع من نقل العين، لوضوح أنّ هذا المنع هو الذي يكون عدمه شرطاً ووجوده مانعاً من صحّة المعاملة، وأمّا المنع التكليفيّ فلم يدلّ الدليل على أخذ عدمه شرطاً في المعاملة.

وكلامنا في الثاني - المنع التكليفيّ -، وهل إنّ المنع التكليفيّ يقتضي

الفساد أو لا؟

ودعوى أنّ المنع التكليفيّ -الذي هو محلّ الكلام- يستلزم المنع الوضعيّ، ليدلّ على فساد المعاملة، مصادرة واضحة، لأنّ أوّل الكلام في أنّ النهي التكليفيّ يستلزم الوضعيّ وبالتالي يستلزم الفساد.

وهذا الجواب إنّما ذكرناه لإمكان التأمل في جواب المصنّف رحمه الله، بأنّ المحقّق النائينيّ قدّم لم يخرج عن محلّ الكلام، فهو يدّعي أنّ كلّ نهي تكليفيّ مولويّ، يستلزم انتفاء شرط المعاملة، وبالتالي يدلّ على فساد المعاملة.

فهو قدّم ناظر في دليله إلى ما هو محلّ الكلام -وهو النهي المولويّ- ولم يخرج عنه، غايته دعوى أنّ لازم النهي المولويّ معنى وضعيّ، وهو فقدان الشرط.

ومن هنا: فالصّحيح في مناقشة المحقّق النائينيّ قدّم وردّ دليله هو إنكار الملازمة بين النهي التكليفيّ والنهي الوضعيّ، وهو ما ذكرناه في الجواب الذي أضفناه.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤١٩: «كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى...»، تمام الآية الكريمة هو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١)، ومن الواضح أنّه ليس فيها صيغة من صيغ النهي، إلّا أنّ مراده رحمه الله من قوله: «كالنهي عن البيع» ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا

الْبَيْعُ»، فهو وإن كان من صيغ الأمر، إلا أنه في معنى اتركوا البيع وانزجروا عنه، فيعطي معنى النهي ولو بالالتزام.

قوله رحمه الله ص ٤١٩: «كالنهي عن بيع الآبق»، في كون هذا النهي نهياً مولوياً -الذي هو محل الكلام- تأمل، لظهور كونه بداعي الإرشاد إلى اشتراط صحة البيع بالقدرة على التسليم، فيكون بيع العبد الآبق كبيع الطير في السماء، والسّمك في الماء.

كما أنه سيأتي منه رحمه الله ما يظهر منه كون النهي عنه إرشادياً، وهو قوله ص ٤٢٠: «كالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرف منه».

فالأولى إبدال هذا المثال بالنهي عن بيع المسلم للكافر، كما مثلنا به في الشرح، والأمر سهل.

قوله رحمه الله ص ٤٢٠: «أنّ صحّة كلّ معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلّطاً على المعاملة في حكم الشارع...»، هذه هي المقدّمة الأولى من مقدّمتي دليل المحقّق النائيني تثبّت، وأمّا المقدّمة الثانية فقد بيّنها بقوله: «ونفس النهي عن المسبّب يكون معجزاً مولوياً للمكلّف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه»، وقد بيّن نتيجة المقدّمتين بقوله: «فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في صحّة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها».

قوله رحمه الله ص ٤٢٠: «مثل النهي عن أن يبيع السفیه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع»، هذه أمثلة شروط المتعاقدين، وأمّا

أمثلة شروط العوضين فقد بيّنها بقوله: «كالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدالّ على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرف منه»، وأمّا أمثلة شروط العقد فقد بيّنها بقوله: «كالنهي عن العقد بغير العربية -مثلاً- الدالّ على اعتبارها في العقد».

المقصد الثالث
مباحث الحجّة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

تقدّم في مدخل علم الأصول في مباحث الجزء الأوّل بيان موضوع هذا العلم والغاية منه، وغرض المصنّف رحمه الله من هذا التمهيد بيان بعض الأمور، منها بيان غاية المقصد الثالث، وهي التوصل إلى استنباط الحكم الشرعيّ. فإنّه من المعلوم أنّ أكثر الأحكام الشرعيّة الابتلائيّة ليست ضروريّة، بل هي نظريّة تحتاج إلى استنباط بواسطة الدليل.

فالمجتهد يفتقر دائماً أبداً إلى الدليل على الحكم الشرعيّ، والدليل الذي يعتمد عليه لا بدّ أن يكون مقبولاً ومعتبراً لدى الشارع المقدّس، إذ ليس للمجتهد أن يعتمد على أيّ دليل كان، وكيفما كان.

وعليه: فاللّازم على المجتهد أن يُميّز الأدلّة المعتمدة عن غير المعتمدة، ويُنقّح ما يصحّ الاعتماد عليه والاستناد إليه من الأدلّة ممّا لا يصلح الاستناد إليه.

والمقصد الثالث -مباحث الحجّة- هو المقصد الذي يتكفّل ببيان الأدلّة

الصالحة للاعتماد عليها من غير الصالحة، فهو الذي يُنقّح الأدلة المعتمدة شرعاً، ويُميّزها عن غير المعتمدة.

وهذه هي غاية هذا المقصد وغرضه.

ثمّ بعد أن تتميّز الأدلة المعتمدة عن غير المعتمدة، إذا مارس المجتهد عملية الاستنباط واستند في ذلك إلى دليل معتبر شرعاً، فيما أن يُصيب الواقع، وإما أن لا يُصيب الواقع، فإن أصابه فذاك هو المطلوب، وليس لنا غاية أبعد من هذه الغاية.

وإن لم يُصب الواقع، ففي هذه الحالة نكون معذورين وغير مُستحقّين للعقاب، وهذا الأمر ينبغي أن يكون واضحاً، إذ إنّ هذا الخطأ وعدم إدراك الواقع لم يكن بتقصيرٍ من المجتهد، بل من جهة الدليل الذي اعتبره الشارع ونصبه للدلالة على أحكامه، وأمّا المجتهد فقد بذل وسعه وقصارى جهده، وتوصّل - بالدليل القاطع - إلى أنّ هذا الدليل دليل معتبر عند الشارع، وقد ارتضاه طريقاً لمعرفة أحكامه الشرعيّة، وهذا واضح.

ولكن يبقى سؤال: وهو أنّه كيف صحّ أن يقع الخطأ في دليلٍ منصوبٍ من قبل الشارع، مع أنّ الشارع - وهو المطلّع على الواقع - هو الذي جعله طريقاً لمعرفة أحكامه؟

وهذا ما سيأتي الجواب عنه في بعض الأبحاث اللاحقة.

ثمّ إنّّه تقدّم - أيضاً - في التمهيد للمقصد الأوّل والثاني أنّ هذا المقصد - الثالث - يبحث عن كبرياتٍ صغرياتٍ هي مسائل المقصدين الأوّل والثاني،



فالمقصد الأول كان يبحث في تشخيص صغريات الظواهر اللفظية، وهذا المقصد يبحث عن كبرى حجّة الظواهر.

كما أنّ المقصد الثاني كان يبحث في تشخيص صغريات أحكام العقل، وهذا المقصد يبحث عن كبرى حجّة حكم العقل.

فيتألف قياس من نتيجة المقصد الأول مع نتيجة المقصد الثالث، وقياس من نتيجة المقصد الثاني مع نتيجة المقصد الثالث، وقد تقدّمت أمثلة القياسين، فمثال القياس الأول هو:

صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب «الصغرى»

وهذه المقدمة هي نتيجة البحث في المقصد الأول، حيث يُبحث هناك عن صيغة الأمر وهل هي ظاهرة في الوجوب أو ليست ظاهرة فيه؟

وكلُّ ظاهر في شيءٍ حجّة في ذلك الشيء «الكبرى»

وهذه المقدمة هي نتيجة البحث في المقصد الثالث، حيث يُبحث هنا عن حجّة الظهور، وهل الظهور حجّة أو لا؟

فالنتيجة هي: صيغة «افعل» الظاهرة في الوجوب حجّة فيه.

وحينئذٍ إذا وردت صيغة «افعل» في آية كريمة أو رواية شريفة كانت حجّة في وجوب متعلّقها.

وأما مثال القياس الثاني فهو:

العقل يحكم بحسن العدل شرعاً «الصغرى»

وهذه المقدمة هي نتيجة البحث في المقصد الثاني، حيث يُبحث هناك عن

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهل يُدرك العقل هذه الملازمة؟

ما يدركه العقل حجةً «الكبرى»

وهذه المقدمة هي نتيجة البحث في المقصد الثالث، حيث يُبحث هنا عن

حجية حكم العقل، وهل إنّ حكم العقل حجةٌ أو لا؟

فالنتيجة هي: حكمُ العقل بحسن العدل شرعاً، حجةٌ.

وقد ظهر من جميع ما تقدّم: أنّ على الأصوليّ أن يبحث عن كلّ ما قيل أو

يمكن أن يُقال بكونه دليلاً معتبراً وحجةً على الحكم الشرعيّ، ليخرج منه

بنتيجة، وهل هو حجةٌ أو ليس بحجةٌ؟

ليقدّم للفقيه نتيجة بحثه وخلاصة مجهوده، حتّى يطرح الفقيه ما لم تثبت

حجّيته، وليتّبع ما تثبت حجّيته، ليكون معذوراً فيما إذا لم يُصب الواقع.

ثمّ قبل بيان ما هو معتبر وغير معتبر، يذكر المصنّف رحمه الله مقدمةً تشتمل

على عدّة مباحث مهمّة، منها: موضوع هذا المقصد، ومعنى الحجّية، والمناط

فيها، وخصائصها، وكيفية اعتبارها، والإجابة عن الإشكالات التي ترتبط

بذلك، ثمّ يفصّل رحمه الله البحث في الطرق التي يمكن أن يُقال بحجّيتها في

ضمن أبواب.

المقدمة

وفيها مباحث:

- ١ -

موضوع المقصد الثالث

اتّضح من بيان غاية المقصد الثالث أنّ موضوع هذا المقصد الذي يُبحث فيه عن لواحقه ومحمولاته، هو:

«كلّ شيء يصلح أن يُدعى ثبوت الحكم الشرعيّ به، ليكون دليلاً وحجّة عليه».

وعليه: فالموضوع هو ذات الدليل، كالإجماع وخبر الواحد والعقل والقياس والاستحسان وغيرها.

فإن تمكّنا في هذا المقصد من أن نُثبت بواسطة الدليل القطعيّ^(١) كون الطريق المعين - كالإجماع مثلاً - حجّةً أخذنا به، واعتمدنا عليه في إثبات الحكم الشرعيّ.

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان أنّه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجّة الدليل بالدليل القطعيّ، ولا يكفي الدليل الظنيّ.

وإن لم نتمكن من ذلك ولم تثبت حجّة الطريق بالدليل القطعيّ، طر حناه ونبذناه، سواء في ذلك أبقينا في شكّ من حجّيته، بأن لا يقوم الدليل على حجّيته كما لا يقوم على عدم حجّيته، أم ثبت عدم حجّيته، كما في القياس الذي دلّ الدليل المعتر على عدم اعتباره، وأنّ السنّة إذا قيسَتْ مُحَقّق الدين^(١). هذا هو موضوع هذا المقصد.

وأما محمولاته ولواحقه، فليس لنا إلّا محمول واحد نحمله إثباتاً أو نفياً، وهو الحجّية، وكون ذلك الطريق دليلاً على الحكم الشرعيّ، فقد نُثبت الحجّية للطريق المعيّن، وقد نفّيتها عنه.

والمتحصّل: أنّ موضوع هذا المقصد هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل، وأما محمولاته ولواحقه فهي كون الشيء دليلاً وحجّة.

وقد انقده بذلك: فساد ما نُسب إلى المحقّق القميّ تُنكّر في قوانينه، من أخذ الدليليّة في الموضوع.^(٢)

بيان ذلك: أنّ المنسوب إلى المحقّق القميّ تُنكّر أنّه التزم بأنّ موضوع علم الأصول - لا خصوص موضوع المقصد الثالث - هو: «الأدلة الأربعة بما هي أدلّة»، لا أنّ الموضوع هو ذات الدليل، بل الموضوع هو الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً.

(١) رُوي عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ السنّة لا تُقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إنّ السنّة إذا قيسَتْ مُحَقّق الدين»، الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ١٠.

(٢) نسبته إليه المحقّق النائينيّ تُنكّر على ما في أجود التقريرات، وكذلك السيّد الخوئيّ تُنكّر على ما في المحاضرات، وسيأتي نقل كلامهما (رحمهما الله) عند «بيان العبارة» ص ٤٦٣.



إلا أن هذه الدعوى ليست تامّة، ومورد إشكال، وتوضيح الإشكال يحتاج إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: «في بيان مصطلحي المسائل والمبادئ»:

ذكر في مبحث أجزاء العلوم^(١) اصطلاحات منها:

١. المسائل: وهي القضايا الحملية المؤلّفة من الموضوعات والمحمولات، وتكون الموضوعات فيها مرتبطة بموضوع العلم، والمحمولات فيها من عوارض ذلك الموضوع، ويبحث في ذلك العلم عن ثبوت المحمولات للموضوعات.

فمثلاً: «خبر الواحد حجّة» مسألة من مسائل علم الأصول، حيث يُبحث في هذا العلم عن ثبوت محمولها «حجّة» لموضوعها «خبر الواحد»، ومثله في: «الفاعل مرفوع» التي هي مسألة من مسائل علم النحو.

٢. المبادئ: وهي على نحوين:

أ. المبادئ التصديقية: وهي القضايا الثابتة في مرتبة سابقة والمبرهن عليها في علم آخر غير العلم الذي يُراد توظيفها فيه، وجعلها مقدّمات لأقيسته التي تُثبت صحّة مسائله.

كما لو احتجنا لإثبات صحّة بعض المسائل الأصولية إلى قضية منطقية، فنأخذ هذه القضية المبرهن عليها في علم المنطق كأصل موضوعي مُسلم، فنجعلها مقدّمة في قياس لإثبات تلك المسألة الأصولية.

(١) راجع حاشية الملا عبد الله: أجزاء العلوم ص ١٨٢ وما بعدها.

ب. المبادئ التصوّريّة: وهي المباحث المتصدّية لبيان حدود موضوعات

المسائل ومحمولاتها، وكذلك لإثبات وجودها، فهي على نحوين:

١. تصوّر طرفي المسألة من الموضوع والمحمول.

٢. المقدّمات التي تُثبت وجود الموضوع أو وجود المحمول.

المقدّمة الثانية: «في بيان اصطلاحى كان التأمّة وكان الناقصة»:

«كان التأمّة»: هي ما كان مفادها ثبوت أصل الموضوع ووجوده، تقول:

«كان زيد»، أي وُجد زيد.

«كان الناقصة»: هي ما كان مفادها ثبوت شيءٍ للموضوع، بعد الفراغ

عن أصل وجوده، كقولك: «كان زيد عالماً»، الذي يعني ثبوت العلم لزيد

وعروضه عليه، بعد الفراغ عن أصل وجوده.

فالأولى تُفيد أصل الوجود والثبوت، والثانية تُفيد إثبات شيءٍ آخر زائد

عن أصل الوجود.

إذا اتّضحت هاتان المقدّمتان: نعود إلى بيان الإشكال، وحاصله:

أنّه لو كان موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة - كما

هي الدعوى -، لكان معنى ذلك أنّ مرجع البحث في المقصد الثالث - وهو

في إثبات الحجّية للطريق - إلى البحث عن وجود الموضوع وتحقّقه خارجاً،

فإنّ إثبات الحجّية للطريق سوف يكون منقّحاً للقيد المأخوذ في الموضوع،

فيساهم في إثبات وجود الموضوع.

بعبارة أخرى: سوف لا يكون البحث -حينئذٍ- بحثاً عن لواحق الموضوع بعد الفراغ عن أصل وجوده، الذي هو مفاد كان الناقصة، بل سوف يكون بحثاً عن أصل وجوده بمفاد كان التامة، وذلك لأنّ المقصد الثالث يتكفل بإثبات الحجية للطريق المعين، وهذا يعني إثبات أصل وجود الموضوع، الذي هو من المبادئ التصورية لا من المسائل.

وعليه: فيلزم أن تكون جميع مسائل المقصد الثالث من المبادئ التصورية لعلم الأصول، لا من المسائل، وبذلك نخرج عن علم الأصول عمدة مسائله، ومنها كبريات المقصدين الأوّل والثاني، التي تقدّم أنّها تُبحث في المقصد الثالث، وهو ما لا يُمكن الالتزام به.^(١)

فمثلاً: لو لم يكن الموضوع هو ذات الإجماع بما هو في نفسه، بل كان هو الإجماع بما هو دليل، فلكي نُثبت وجود الموضوع لابدّ أن نُثبت كون الإجماع حجةً ودليلاً، والمقصد الثالث هو المتكفل لإثبات الحجية والدليّة، فهذا يعني أنّ المقصد الثالث هو المتكفل لإثبات وجود الموضوع، وقد تقدّم في المقدمة الأولى أنّ الأبحاث المرتبطة بإثبات وجود الموضوع بمفاد كان التامة، هي من المبادئ التصورية، وهي خارجة عن أصل العلم.

وقد ناقش صاحب الفصول تَدْنُ: القول المنسوب إلى المحقق القمي تَدْنُ بما حاصله:

أنّ الصّحيح في تصوير موضوع علم الأصول ليس هو: «الأدلة الأربعة

(١) هذا الإشكال مذكور في أجود التقريرات والمحاضرات، وسيأتي نقل عبارتيهما ص ٤٦٣.

بما هي أدلة»، بل الصحيح هو: «الأدلة الأربعة بما هي هي»^(١)، وحينئذ لا يلزم الإشكال المتقدم.

يقول المصنّف رحمه الله: إنَّ الإشكال الذي يرد على صاحب القوانين تَنَدُّ يرد - حرفاً بحرف - على صاحب الفصول تَنَدُّ من دون فرق، وما فعله صاحب الفصول تَنَدُّ من إحداثٍ وتغييرٍ غيرُ كافٍ في دفع الإشكال.

توضيح ذلك: أنَّ كلَّ من خصَّص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما هو المشهور عندهم^(٢) - لابدَّ أن يكون قد لاحظ خصوصية في هذه الأدلة الأربعة، وهذه الخصوصية هي التي أوجبت الاقتصار عليها دون غيرها، وإلاَّ لم تكن الأدلة أكثر أو أقلَّ، ثلاثة أو خمسة؟ ولم لم يجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها ممَّا هو غير معتبر عندهم - كالقياس والاستحسان ونحوهما -؟ فما هي خصوصية الأدلة الأربعة؟

لابدَّ أن يكون الجواب هو أنَّ خصوصية هذه الأدلة الأربعة - في الواقع - هي أنَّها ثابتة الحجية ومعلومة الدليلية، وهذا يعني أنَّهم لاحظوها بما هي أدلة وبما هي حجج، فيعود كلام صاحب القوانين تَنَدُّ ويعود إشكال المصنّف رحمه الله عليه.

(١) قال في الفصول - في معرض الجواب عن إشكال خروج أكثر مباحث الفن - : ص ١٢: «وأما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة، لأنَّ المراد بها ذات الأدلة، لا هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها».

(٢) قال المحقق الخراساني تَنَدُّ في الكفاية: ص ٢٩٣: «أنَّ الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة».



بعبارة أخرى: إنّ أفراد هذه الأربعة وجعلها هي الموضوع من بين سائر الطرق له علة وليس أمراً اعتباطياً، فما هي هذه العلة؟
ليس هناك من علة متصورة سوى أنّ هذه الأدلة الأربعة هي الأدلة
المعتبرة دون غيرها، وهذا يعني أنّهم لاحظوا الأدلة لا بما هي هي، بل بما هي
أدلة وحجج.

ويؤيد ذلك: ما ذكره في تعريف الفقه - العلم بالأحكام الشرعية
الفرعية عن أدلتها التفصيلية -، حيث بينوا أنّ المقصود من الأدلة التي هي
المدرّك في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية هو الأدلة الأربعة^(١)، باعتبار
أنّها هي - بالخصوص - ما يصلح للاستناد إليه في مقام الاستنباط، وما يكون
حجّة فيما بين الفقيه وربّه، ولذا يكون ذكرها بالخصوص في موضوع علم
الأصول مؤشراً واضحاً على أنّ الموجب لذلك هو اعتبارها وثبوت حجّيتها
ودليليّتها.

وعليه: يمكن القول بأنّ كلّ من خصّص الموضوع بالأدلة الأربعة لا بدّ
أن يكون قد أخذها بما هي أدلة، لا بما هي هي، ولا مجال لتخصيص الموضوع
بالأدلة الأربعة مع الالتزام بأخذها بما هي هي، فإنّ هذين الأمرين متنافيان
لا يجتمعان.

(١) جاء في الفصول: ص ٣-٥: «الفقه في اللغة الفهم ... وأمّا في الاصطلاح فله تعريفات
عديدة، أشهرها أنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ... وكيف كان فالمراد بها
هنا الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل».

ومنه يتّضح: أنّه لا مجال لصاحب الفصول تَنقُضُ -الذي خصّص الموضوع بالأدلة الأربعة- للإيراد على صاحب القوانين تَنقُضُ، فإنّه في غير محله، بل لا بدّ له هو -أيضاً- من تقييد الأدلة الأربعة بالقيّد المذكور، فيرد عليه ما ورد على صاحب القوانين تَنقُضُ.

والخلاصة: نحن أمام أحد أمرين: إمّا أن نقصر على الأدلة الأربعة، فلا بدّ أن نلتزم بها التزم به صاحب القوانين تَنقُضُ من تقييدها بـ«بما هي أدلة»، فيلزم خروج مسائل المقصد الثالث.

وإمّا أن نُعمّم الموضوع -كما هو الصحيح وكما ذكرناه في الجزء الأوّل- لكلّ ما يصحّ أن يدعى أنّه دليل، وأنّه لا خصوصيّة للأربعة، فحينئذٍ يصحّ أن يُقال: إنّ الموضوع هو ذات الدليل بما هو هو، لا بما هو دليل، فلا يلزم إشكال خروج مسائل المقصد الثالث.

وهذا الأمر ممّا يشهد لصحة مذهبنا الذي عقدنا هذا المبحث الأوّل لإثباته، وتقدّمت الإشارة إليه في الجزء الأوّل^(١)، وهو التعميم لغير الأدلة الأربعة.

والنتيجة: أنّ موضوع هذا المقصد، هو ما يصحّ أن يدعى أنّه دليل وحجّة، فيدخل فيه خبر الواحد، والظواهر، والشهرة، والإجماع المنقول، والقياس والاستحسان وغيرها، بالإضافة إلى الأدلة الأربعة. فما ثبت أنّه حجّة أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

(١) قال رحمه الله: ج ١ ص ٥١: «موضوع علم الأصول: إنّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتّى تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه، وهو: استنباط الحكم الشرعيّ، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط».



كما يدخل فيه مباحث التعادل والتراجيح، لأنّ البحث فيها - في الحقيقة - بحث عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين.

وإن جعلناه سابقاً - في تقسيم أبحاث العلم^(١) - جزءاً خاصاً، لكننا عدلنا عن ذلك رعاية لواقع الحال، فإنّ واقع البحث فيها هو تشخيص الحجة من بين الدليلين المتعارضين، فيعود البحث بحثاً عن الحجّة، فناسب إدراجه في مباحث الحجج.

كما أنّ الاختصار وتقليل المقاصد بجعلها أربعة لا خمسة يقتضي ذلك أيضاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١: «ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الأصول»، ذكر هذا الإشكال المحقّق النائيّ تثنّ في أجود التقريرات، حيث قال ج ١ ص ١٣: «إذا تمّهد ذلك فنقول: لو كان موضوع علم الأصول هي الأدلّة الأربعة بعد الفراغ عن دليّتها - كما عليه المحقّق القميّ تثنّ - فتخرج مباحث الحجج بالكلية عن مباحث علم الأصول، لأنّ البحث فيها عن نفس الدليّة، لا عن عوارضها، وتدخل في المبادئ».

كما جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٢٨: «فما هو الموضوع له؟ قيل: إنّ موضوعه الأدلّة الأربعة بوصف دليّتها، وهذا القول هو مختار المحقّق

(١) قال رحمه الله: ج ١ ص ٥٢: «فمقاصد الكتاب - إذاً - أربعة، وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة وتُسمّى «مباحث التعادل والتراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى».

القمي تَدُّ كما هو ظاهر كلامه في أوّل كتابه، وقد صرّح بذلك في هامشه عليه.

ويرد عليه: أنّ لازم ذلك خروج المسائل الأصوليّة عن علم الأصول، وكونها من مبادئه، كمباحث الحجج والأمّارات.

أقول: لعلّ نسبة ذلك إلى المحقّق القمي تَدُّ لقوله في القوانين: ج ١ ص ٤٧: «وأما موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة، وإلاّ فيدخل في العقل، وأما القياس فليس من مذهبنا»، فهو ظاهر في أنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، والقرينة على ذلك هي قوله: «وأما القياس فليس من مذهبنا»، فهو إنّما لم يُدخله في موضوع العلم باعتبار أنّه ليس دليلاً معتبراً عندنا، وليس من مذهبنا، وهذا يكشف بوضوح عن أنّه تَدُّ لاحظ الأدلّة بما هي أدلّة، ولم يلحظها بذواتها.

قوله رحمه الله ١١: «سواء أكان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله»، مثال الأوّل هو البحث عن وجود «الكلمة» التي هي موضوع علم النحو، ومثال الثاني هو البحث عن وجود «الفاعل» الذي هو موضوع بعض مسائل النحو - الفاعل مرفوعٌ -، فإنّ البحث عن وجودهما ليس بحثاً عن مسألة من مسائل العلم، بل هو من مبادئ العلم التصرّويّة.

قوله رحمه الله ص ١٢: «وحينئذ لا يخرج لهم من الإشكال المتقدّم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه»، مقصوده من ذلك مسائل المقصد



الثالث، لأنها العمدة والغاية القصوى من مباحث العلم، كما تقدّم بقوله ص ٨: «ولا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها».

معنى الحجّة

الحجّة لها أكثر من معنى:

المعنى الأوّل: المعنى اللّغويّ:

الحجّة - لغةً - هي البرهان الذي به يُتوصّل إلى الظّفر عند الخصومة^(١)،
وإنّما سُمّيت حجّةً - من الحجّ: أي القصد - لأنّها تُقصد عند الخصومة لتعيّن
على الخصم.

والظّفر على الخصم على نحوين، بمعنى أنّ له جنبتيّن:

١. أن يُقابل الغير بالحجّة لأجل قطع عذره وإثبات قبح فعله وأنّه ليس
بمعذور، كما إذا نصب الشارع المقدّس دليلاً شرعيّاً على حرمة أكل لحم

(١) جاء في لسان العرب: ج ١ ص ٧٤٦ مادة «حجج»: «والْحِجَّةُ: البرهان، وقيل: الحجّة ما دُوِّفِعَ به الخصم، وقال الأزهريّ: الحِجَّةُ الوجهُ الذي يكون به الظّفرُ عند الخصومة ... قال الأزهريّ: إنّها سُمّيت حجّةً لأنّها تُحجّج، أي تُقصد، لأنّ القصد لها وإليها». راجع كذلك كتاب العين: ج ٣ ص ١٠، ومقاييس اللّغة: ص ١٩٥ مادة «حجّ»، والصّحاح: ج ١ ص ٢٦٨ مادة «حجج».

الأرنب، إلا أن العبد قصّر في البحث عن دليل الحكم الشرعي ولم يصل إليه، فأكل لحم الأرنب، فحينئذ يكون ذلك الدليل حجةً عليه، ويكون مستحقاً للعقوبة على المخالفة، وهذا هو معنى المنجزية.

٢. أن يُقابل الغير بالحجة لأجل أن يكون صاحب الحجة معذوراً وغير ملوم، كما لو وصل إلى العبد دليل دالّ على إباحة شرب التتن، فشربه العبد اعتماداً على هذا الدليل، ثم تبين خطأ الدليل وأنه حرام واقعاً، فحينئذ يكون الدليل حجةً للعبد على المولى، بمعنى أن للعبد أن يعتذر أمام مولاه بهذا الدليل، ولا يكون مُلاماً عنده ومستحقاً للعقاب على فعله، وهذا هو معنى المَعْدَرِيَّة.

المعنى الثاني: المعنى الاصطلاحي: وهنا اصطلاحان:

الأول: اصطلاح المنطقة، وله إطلاقان:

١. تُطلق الحجة على المعلوم التصديقيّ الموصل لمجهول تصديقيّ.^(١)
أو قل: الحجة هي مجموعة القضايا المؤلفة بطريقة بحيث تُوصل إلى مجهول تصديقيّ، مثل قولهم: «العالم متغيّر» و«كلّ متغيّر حادث»، فإنّ هذا القياس مؤلف بطريقة -وهي تقديم قضية «العالم متغيّر» على قضية «كلّ متغيّر حادث»- للوصول إلى نتيجة: «العالم حادث»، وكذلك من الحجة بهذا المعنى الاستقراء المؤلف من قضايا الشخصية، وهكذا التمثيل.

(١) راجع المطالع: ص ١٧ مع شرح القطب الرازيّ الموسوم بـ«لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، وكذا حاشية الملا عبد الله: موضوع المنطق ص ٤٥، وكتاب «المنطق» للمصنّف رحمه الله: ج ١ ص ٢٢.



٢. تُطلق الحجّة على نفس الحدّ الأوسط في القياس^(١)، مثل «التغيّر» في القياس السابق، باعتبار أنّه يُحتجّ به على النسبة بين الحدّين -الأصغر والأكبر-.

الثاني: اصطلاح الأصوليين:

والمراد بالحجّة -هنا- كلّ طريق يُثبت متعلّقه، ولا يصل درجة القطع واليقين، فيكون له دور الكاشفيّة والحكاية عن الحكم الشرعيّ من دون أن تصل درجة الكشف حدّ القطع واليقين.

وذلك كما في خبر الواحد، إذا تضمّن -مثلاً- حرمة أكل لحم الأرنب، من دون أن يصل حدّ القطع، فإنّه يُسمّى في اصطلاح الأصوليين حجّة، وذلك لأنّه أثبت متعلّقه -حرمة لحم الأرنب- من دون أن يصل كشفه عن متعلّقه إلى درجة القطع، فإنّ خبر الواحد لا يوجب -عادةً- العلم بمضمونه بل أقصى ما يُفيده الظنّ.

فللحجّة الأصوليّة ركيزتان:

١. إثبات المتعلّق والكشف عنه.

٢. أن يكون الكشف كشفاً ظنيّاً لا قطعياً.

والإثبات المأخوذ في الركيزة الأولى لا بدّ أن يكون من خلال ارتضاء

(١) راجع كتاب «المنطق» للمصنّف رحمه الله: ج ٢ ص ٢١٦، وقد جاء في فوائد الأصول: ج ٣ ص ٧: «الحجّة باصطلاح المنطقيّ عبارة عن الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يُراد إثباته للأصغر علقة وربطٌ ثبوتيّ».

الشارع المقدّس هذا الطريق ككاشفٍ وحاكٍ عن الحكم الشرعيّ، بواسطة الدليل القطعيّ الدالّ على اعتباره عنده، فلكي يكون ذلك الطريق الظنيّ كاشفاً عن الحكم الشرعيّ ومثبتاً له نحتاج إلى أن يقوم الدليل القطعيّ على أنّ الشارع قد اعتبره وجعله دليلاً على الحكم الشرعيّ.

ومن خلال الركيزة الثانية اتّضح أنّ الحجّة بالمعنى الأصوليّ لا تُطلق على القطع، لأنّ حجّة القطع - كما سيأتي - حجّة ذاتيّة غير قابلة للجعل والاعتبار لا رفعاً ولا وضعاً.

بل تُطلق الحجّة على القطع بمعناها اللّغويّ.

والحجّة بهذا المعنى - المعنى الأصوليّ - مرادفة لـ «الأمارّة والطريق والدليل»، ما شئت فعبّر.

فهذا المقصد يُسمّى: «مباحث الحجج»، أو «مباحث الأمارات»، ومعنى الكلّ واحد.

بقي سؤال وهو: أنّ تسمية هذا المعنى الأصوليّ بالحجّة، هل هو لمناسبة أو إنّه خالٍ عن المناسبة مع المعنى اللّغويّ؟

الجواب: نعم هناك مناسبة بين المعنى الاصطلاحيّ والمعنى اللّغويّ، فإنّ هذه التسمية هي من باب تسمية الخاصّ باسم العامّ، لأنّ النّسبة بين الحجّة بالمعنى اللّغويّ والحجّة بالمعنى الأصوليّ هي نسبة العموم المطلق، فإنّ كلّ حجّة بالمعنى الأصوليّ هي حجّة بالمعنى اللّغويّ ولا عكس، ضرورة أنّ



الحجّة لغّة هي كلّ ما يُحتجّ به على الخصم ويكون به الظّفر على الغير، ومنه ما إذا احتجّ المولى على العبد وأنّ العبد لا عذر له، أو احتجّ العبد على المولى وأنّ له العذر، وهذا هو معنى المنجزيّة والمعدريّة، وهو الحجّة بالمعنى الأصوليّ. وقد تكون الحجّة وما به الظّفر في غير موارد المولى وعبده، كما إذا احتجّ المؤمن على المخالف بأية التطهير لإثبات العصمة لأئمة الهدى عليهم السلام، فهنا يتحقّق معنى الحجّة بالمعنى اللّغويّ دون الأصوليّ كما هو واضح.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٤: «وسيّأتي -إن شاء الله تعالى- تحقيق معنى الجعل للحجّة...»، يأتي في المبحث الثاني عشر.

قوله رحمته الله ص ١٤: «لأنّ طريقيّة القطع -كما سيأتي- ذاتيّة غير مجعولة...»، يأتي في المبحث السابع.

قوله رحمته الله ص ١٥: «نظراً إلى أنّ الأمانة ممّا يصحّ أن يحتجّ المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له»، هذا هو معنى المعدريّة، وهي مأخوذة من الجنبّة الثانية من جنبتي الحجّة بالمعنى اللّغويّ، والتي أشار إليها بقوله رحمته الله ص ١٣: «وإمّا بأنّ يلجئه على عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير».

وأما المنجزيّة فقد بيّنها بقوله رحمته الله ص ١٥: «كما أنّه ممّا يصحّ أن يحتجّ بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعيّ، فيستحقّ

العقاب على المخالفة»، وهي مأخوذة من الجنبه الأولى من جنبتي الحجّة بالمعنى اللّغويّ، والتي أشار إليها بقوله ﷺ ص ١٣: «إمّا بإسكاته وقطع عذره وإبطاله».

مدلول كلمة الأمانة والظنّ المعتبر

ما هو معنى الأمانة؟ وما هو معنى الظنّ المعتبر؟
الجواب: أنّ المعنى اللّغويّ لـ «الأمانة» -بفتح الهمزة- هو العلامة^(١)،
تقول: «الشعرُ الخشنُ أمانةُ البلوغ»، أي علامته.
وأما المعنى الاصطلاحيّ للأمانة فقد عرفت في المبحث السابق أنّها
مرادفة للحجّة الأصوليّة، أي: كلّ طريق يُثبت متعلّقه ولا يصل حدّ القطع.
وأما الظنّ المعتبر: فهو الظنّ الناشئ من الأمارات التي قام الدليل
القطعيّ على حجّيتها، كالظنّ الناشئ من خبر الثقة والظواهر ونحوهما.
إذا اتّضح هذان الأمران، نقول:

إذا رجعنا إلى كلمات الأصوليّين نجد أنّهم يستعملون أحياناً مصطلح
«الأمانة» ويريدون «الظنّ المعتبر»، وبالعكس فيُطلقون «الظنّ المعتبر»

(١) جاء في معجم مقاييس اللّغة: ص ٥٤: «قال الأصمعيّ: الأمانة العلامة، تقول: اجعل بيني وبينك أمانةً وأماراً، قال: إذا الشّمسُ ذرّت في البلادِ فإنّها أمانةٌ تسليمي عليكِ فسلمّي».

ويريدون معنى «الأمانة»، فمثلاً: يقول بعضهم: «والحجة عندنا ليس إلا اليقين أو الظنّ المعترف شرعاً، وهو المنتهي إلى اليقين، كظواهر الكتاب»^(١)، ومن الواضح أنه يعني بـ«الظنّ المعترف شرعاً» الأمانة التي قام الدليل على حجّيتها واعتبارها.

فهل «الأمانة» و«الظنّ المعترف» لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحداً؟ مع أنّنا قدّمنا الاختلاف بينهما!

والجواب: بالنفي، فليسا هما لفظين مترادفين، بل إنّ هذا الإطلاق فيه شيء من المسامحة، فهو على نحو المجاز لا الحقيقة.

والعلاقة بينهما هي علاقة السبب والمسبّب، وذلك لأنّ الأمانة - كخبر الثقة - هي سبب لحصول الظنّ، والظنّ مسبّب عنها، فيُستعمل أحدهما موضع الآخر استعمال السبب موضع المسبّب أو استعمال المسبّب موضع السبب.

والمنشأ لهذا التسامح هو أنّ السرّ في اعتبار الأمانة وجعلها طريقاً للحكم الشرعيّ هو أنّها تُفيد الظنّ - دائماً أو غالباً - وتكشف عن الواقع كشفاً لا يصل حدّ اليقين، ويُعبّر عمّا يُفيد الظنّ غالباً بـ«الظنّ النوعي» كما سيأتي بإذن الله تعالى.

(١) هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٣٤٧، كما أنّ المصنّف رحمه الله نفسه عبّر بمثل ذلك، حيث جاء في المقصد الثالث: ص ٩٤: «خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنونّ المعترفة كالظواهر»، فقد عبّر عن خبر الثقة والظواهر وغيرهما من الأمارات بـ«الظنونّ المعترفة».



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٦: «إفادتها للظنّ دائماً أو على الأغلب»، ليس الغرض من العطف بـ«أو» تنويع الأمانة إلى نحوين، بل لعلّ الغرض هو الإشارة إلى الخلاف في اعتبار الأمانة، وهل الملاك فيه هو إفادتها للظنّ الفعليّ -دائماً-، أو الظنّ النوعيّ -الأغلب-؟ وتظهر الثمرة فيما إذا لم يحصل الظنّ الفعليّ الشخصيّ لمن قامت عنده الأمانة، فعلى الأول لا تكون حجة، وعلى الثاني تكون حجة، وسيأتي تفصيله.

الظنّ النوعيّ

الظنّ على نحوين:

١. الظنّ النوعيّ: وهو الظنّ الناشئ من مناشئ عقلائيّة تؤدّي إلى الظنّ عند نوع البشر وغالبهم، فإنّ هذه المناشئ من شأنها أن تُحدث الظنّ عند أغلب الناس، ولا يضرّها تخلف ذلك عند البعض منهم، كالظنّ الناشئ من خبر الثّقة، فإنّ هذا الخبر لو خُلّي وطبعه موجب لحصول الظنّ عند مَنْ قام عنده.

٢. الظنّ الشّخصيّ: ويُسمّى الفعليّ، وهو المقابل للظنّ النوعيّ، والمراد منه الظنّ الحاصل عند من قامت عنده القرينة بالخصوص، ولو لم يحصل الظنّ عند عامّة الناس ونوعهم، كالظنّ الحاصل بسبب الحدس، كما إذا اجتمعت عند الشّخص عدّة قرائن ومقدّمات سبّبت حدسه الموجب لحصول الظنّ عنده، فإنّ هذا الظنّ ظنّ شخصيّ حاصل عند خصوص مَنْ حصل لديه الحدس، وليس بالضرورة أن يحصل عند غيره.

إذا اتّضح هذا نقول: تقدّم أنّ منشأ اعتبار الأمانة هو أنّها سببٌ لحدوث الظنّ، فما هو المراد من الظنّ في المقام، هل المراد الظنّ النوعيّ أو الظنّ الفعليّ؟
الجواب: هو أنّ المنشأ لاعتبار الأمانة هو إفادتها للظنّ النوعيّ، ولأجل ذلك فإنّ الأمانة تكون حجّةً طالما كانت مفيدةً للظنّ النوعيّ، ولو لم يحصل منها الظنّ الشخصيّ الفعليّ لدى مَنْ قامت عنده، فإنّها - مع ذلك - تكون حجّةً.

كما إذا قام خبر الثقة على حرمة لحم الأرنب، ولم يوجب هذا الخبر حصول الظنّ الشخصيّ عند السامع، فإنّه - مع ذلك - يكون حجّةً عليه، لأنّ ملاك الحجّية - وهو إفادته للظنّ النوعيّ - موجود فيه.

ثمّ يقول المصنّف رحمه الله: قد نُعبّر تبعاً للأصوليين بـ«الظنّ الخاصّ»، و«الظنّ المعتر» و«الظنّ الحجّة»، ونقصد دائماً سبب الظنّ، أي الأمانة المعترّة، وإن لم تُفد ظناً فعلياً شخصياً.

الأمانة والأصل العملي

تقدّم الكلام حول مدلول كلمة الأمانة وقلنا: إنّها مرادفة للحجّة، والآن نسأل: ما هو الفرق بين الأمانة والأصل العمليّ -كالبراءة والاستصحاب ونحوهما-، وهل الأمانة شاملة له؟

والجواب: أنّ الأمانة غير الأصل العمليّ، بل هو مقابل لها، وذلك لأنّ الأمانة -كما تقدّم- المنشأ في اعتبارها هو إفادتها للظنّ النوعيّ الكاشف عن الحكم الشرعيّ الواقعيّ، ففي الأمانة جهة الكاشفيّة عن الواقع -وإن كانت هذه الكاشفيّة ناقصة ولا تصل حدّ القطع واليقين- هي المنشأ لحجّيتها، ومن أجلها اعتبر الشارع المقدّس الأمانة.

بخلاف الأصل العمليّ فلا كاشفيّة فيه عن الواقع، ولم يعتبره الشارع المقدّس لأجل الكشف وإفادة الظنّ بالواقع، بل إنّ الأصل العمليّ لا يُقرّر سوى وظيفة عمليّة، لأجل إخراج المكلف عن دائرة الحيرة والشك، من دون نظرٍ له إلى الواقع وحكاية وكشفٍ عنه.

وقد أُشير إلى هذا الفارق بين الأمانة والأصل في تعريف الأمانة، ولأجله يخرج الأصل العمليّ عن حدّ الأمانة، وذلك بقولهم في تعريفها: «يُثَبَّتُ متعلّقه»، فإنّ الأمانة تُثَبَّتُ متعلّقتها بخلاف الأصل العمليّ، فهو لا يُثَبَّتُ متعلّقه، فالبراءة -مثلاً- لا تقول بأنّ الإباحة هي الحكم الشرعيّ الواقعيّ، بل -كما قلنا- ليس للأصل العمليّ دور سوى تقرير الوظيفة العمليّة للمكلف، وإخراجه عن التردّد والحيرة في مقام العمل، من دون أن يُثَبَّتَ الحكم الشرعيّ الواقعيّ.

ويتفرّع على هذا: أنّ الفقيه في مقام الاستنباط يبحث أولاً عن القطع بالحكم الشرعيّ، فإن لم يحصل له -ولا يحصل له عادةً- بحث عن الأمارات والحجج المعتبرة من جهة كشفها عن الواقع، أو قلّ: الظنون المعتبرة. فإن لم يحصل عليها لجأ إلى الأصل العمليّ لتقرير الوظيفة، فهو بمنزلة المسكّن الذي يلجأ إليه الطبيب عند عجزه عن تشخيص المرض. ومنه يظهر: أنّ الأمانة متقدّمة رتبةً على الأصل العمليّ في مقام الاستنباط، بمعنى أنّ الفقيه إنّما يرجع إلى الأصل العمليّ في صورة فقد الأمانة، وسيأتي بيان السرّ في ذلك.^(١)

ولكنّ: هذا لا يعني المنع من أن نطلق على الأصل العمليّ أنّه «حجّة»، إلّا أنّها بالمعنى اللّغويّ لا بالمعنى الأصوليّ، لأنّه من شأنه أن يكون قاطعاً لعذر

(١) يأتي في تمهيد المقصد الرابع بإذن الله تعالى.



الخصم، كما أنّ من شأنه أن يكون عذراً لصاحبه، فمثلاً: إذا أجرى المكلف البراءة -في مورد جريانها- كان معذوراً أمام الشارع المقدّس إذا لم يُصب الواقع، وهكذا إذا أجرى استصحاب الوجوب السابق -مثلاً- فإنّ الواقع سيكون منجزاً عليه، فيستحقّ العقاب فيما لو خالفه.

ولأجل اختلاف الأمانة مع الأصل من جهة الكاشفيّة عن الواقع وعدمها نجد الأصوليّين قد اختلفوا في تصنيف «الاستصحاب»، وهل هو أصل عمليّ أو أمانة؟

والسرّ فيه: هو ما قد يُقال من أنّ الاستصحاب فيه جهة كاشفيّة عن الواقع، وفي المقابل يُقال بعدم كاشفيّته عنه.

بيان ذلك: أنّ موضوع الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق، فهو إبقاء ما كان كما كان، أي الإبقاء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ، كما إذا كان المكلف على يقين من طهارة ثوبه ثمّ شكّ في عروض النجاسة عليه، فالاستصحاب يُقرّر بقاء طهارته.

وإذا لاحظنا الموجودات والأوصاف وجدنا أنّ الغالب فيها هو بقاءها على حالها، وتبدّل الأشياء وتغيّرها عمّا هي عليه يحتاج إلى محدث ومُغيّر، فإذا علمنا بوجود شيءٍ أو بصفةٍ من صفاته كان الاحتمال الأقوى والمظنون هو بقاء ذلك الشيء أو تلك الصفة.

ألا ترى أنّ من فقد شيئاً في مكان معيّن يعود لبحث عنه في نفس ذلك



المكان، ظناً منه أنّه باقٍ في نفس مكانه، وأنّه على ما هو عليه، كما أنّنا نجد -أيضاً- الطيور ترجع إلى أوكارها بعد مغادرتها لساعات، وهذا يعني أنّ البقاء ليس أمراً نوعياً لعامة البشر فحسب، بل حتّى لمثل الطيور من الحيوانات.

ومنه يظهر: أنّ الاستصحاب له جهتان:

١. أنّه وظيفة عمليّة، وهي إبقاء ما كان كما كان.

٢. أنّه يشتمل على الظنّ بمطابقة الواقع والكشف عنه.

ومن أجل هاتين الجهتين اختلّفا في حقيقة الاستصحاب، فمنّ قال بأنّ منشأ جعل الاستصحاب واعتباره من قبل الشارع المقدّس هو الحيثيّة الأولى -أي كونه وظيفة عمليّة- قال بأنّه أصل عمليّ لا أمانة، ومنّ قال بأنّ منشأ اعتبار الاستصحاب وجعله هو الحيثيّة الثانية -أي كشفه عن الواقع- قال بأنّه أمانة لا أصل عمليّ.

ومنّ قال بأنّ المنشأ للاعتبار هو ملاحظة كلتا الحيثيّتين قال بأنّ الاستصحاب أصل عمليّ، لكنّه كاشف عن الواقع، وهذا ما يُصطلح عليه بـ«الأصل المحرّز»، لما فيه من إحرازٍ للواقع.

وسيأتي تحقيق الحال في مبحثٍ مستقلٍّ من مباحث الاستصحاب، تحت عنوان: «هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟».

المناطق في إثبات حجّة الأمانة

يتعرّض المصنّف رحمته في هذا المبحث إلى أمرٍ قد يكون أهمّ ما يجب معرفته في هذه المقدّمة، قبل الدخول في صلب المقصد الثالث.

وهو المناطق في إثبات حجّة الأمانة، أي ما يمكن به إثبات كون طريق ما أمانةً وحجّةً على الحكم الشرعيّ.

والسبب في هذه الأهميّة هو أنّ الغرض من هذا المقصد -كما تقدّم- هو تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، أي تمييز الطرق المعتبرة عن غير المعتبرة، وهذا لا يتمّ إلّا بواسطة معرفة الخصوصيّة والمناطق الذي به تحصل التفرقة، فلذا كان هذا المبحث هو أهمّ المباحث في هذه المقدّمة.

إذا عرفت ذلك، نسأل: ما هو المناطق في إثبات حجّة الطرق الظنيّة؟ وكيف يمكن أن تكون كاشفة عن الحكم الشرعيّ مع أنّها لا تعدو كونها ظنوناً؟

وقبل الجواب لابدّ من تأسيس القاعدة في الظّن، والقاعدة هي: أنّ الظنّ بنفسه لا يكون حجّة، ولا يمكن للظنّ - في حدّ ذاته - أن يكون هو المناط في إثبات حجّة الأمانة.

والدليل على هذه القاعدة: هو الأدلّة الكثيرة الدالّة على حرمة العمل بالظنّ، وذمّ التعويل عليه، وهي آيات كثيرة، منها ما ذكره المصنّف رحمه الله، وهذه الآيات وغيرها تدلّ بوضوح على أنّ الظنّ بذاته ليس بحجّة، ولا يجوز التعويل عليه والعمل به، وأنّه لا يُغني من الحقّ شيئاً.

وهذه الآيات الكريمة على طائفتين:

الأولى: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢)، فلمستفاد منهما ذمّ الاستناد إلى الظنّ والركون إلى الخرص الذي هو الخزر والتخمين.^(٣)

الثانية: قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٤)، ولهذه الآية الكريمة خصوصيّة بها امتازت عمّا قبلها، وهي أنّ مفادها قضيّة مانعة

(١) سورة يونس: ٣٦.

(٢) سورة يونس: ٦٦.

(٣) جاء في لسان العرب: ج ١ ص ١٠٦٠: «وأصل الخرص الظنّي فيما لا تستيقنه، ومنه خرص النخل والكرم إذا خرزت التمر، لأنّ الخزر إنّما هو تقدير بظنّ لا إحاطة، والاسم الخرص، بالكسر»، وفي مجمع البحرين: ص ٣٦٣: «الخِزْصُ بالفتح: خَزَرُ ما على النخل من الرطب، يُقال: كم خرص أرضك؟ وهو من الخرص الظنّ، لأنّ الخزر إنّما هو تقدير بظنّ»، راجع كذلك معجم مقاييس اللغة: ص ٢٤٧، والصّاح: ج ٣ ص ٨٦٩.

(٤) سورة يونس: ٥٩.



خلو^(١)، بمعنى أنّ أمركم لا يخلو: إمّا أنّكم مأذونون من قبله تعالى، وإمّا أنّكم مفترون عليه، فقد نصّت على المقابلة بين الإذن منه تعالى وبين الافتراء عليه.

وعليه، فما لم يأذن به الله تعالى لا بدّ أن يكون افتراءً عليه بحكم المقابلة. وحينئذٍ: إذا نسبنا حكماً شرعياً إليه تعالى من دون إذنٍ منه، ومن دون علمٍ لنا به، كان ذلك افتراءً محرّماً.

ولا شكّ في أنّ العمل بالظنّ والالتزام به على أنّه منه تعالى ومثبت لأحكامه، يكون من نسبة الحكم من دون إذنٍ فيدخل في الافتراء المحرّم. ومن جميع ما تقدّم ظهر: أنّ القاعدة الأولى في الظنّ تقتضي أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يجوز العمل بمقتضاه، ولا الأخذ به لإثبات أحكامه تعالى، لأنّنا منهيون عن العمل به، ولأنّّه لا يُغني من الحقّ شيئاً، وهو خرس وتخمين باطل، وافتراء محرّم.

هذا بقطع النظر عن سبب الظنّ، فإنّ كلّ ظنّ ليس بحجّة بمقتضى هذه الأدلّة، سواء أحصل الظنّ من خبر الواحد أم من الشهرة أم الإجماع أم القياس أم غيرها.

ولكن: إذا ثبت بدليل قطعيّ، وبحجّة يقينية أنّ الشارع الأقدس قد جعل ظناً خاصاً من سببٍ مخصوصٍ طريقاً لأحكامه، واعتبره حجّة وأمانة يجوز الرجوع إليها، فحينئذٍ يخرج هذا الظنّ الخاصّ عن مقتضى القاعدة الأولى، ولا يكون خرساً ولا تخميناً ولا افتراءً محرّماً.

(١) ما يُستفاد من الآية الكريمة وإن كان هو قضية منفصلة حقيقية، وهي تستبطن مانعة الجمع وممانعة الخلوّ، إلّا أنّ ما يُراد التركيز عليه والاستفادة منه في بيان المقصود هو خصوص منع الخلوّ.

والحاصل: أنّ المناط في إثبات الحجّة للظنّ الخاصّ هو قيام الدليل القطعيّ على حجّيته واعتباره، فقوام حجّة الأمانة الظنيّة هو قيام الدليل القطعيّ على اعتبارها.

والآن نسأل: ما هي كيفة خروج هذا الظنّ الخاصّ عن عموم أدلّة حرمة العمل بالظنّ؟ أو قل: ما هي العلاقة بين هذا الدليل القطعيّ الدالّ على اعتبار ظنّ خاصّ، وبين عمومات أدلّة حرمة الظنّ؟

والجواب: أنّ العلاقة بين الدليل الدالّ على اعتبار ظنّ خاصّ وبين الطائفة الأولى من الآيات الكريمة هي التخصيص، وذلك لأنّ موضوع هذا الدليل أخصّ من موضوع العمومات، باعتبار أنّ الظنّ الخاصّ ظنّ من الظنون، فيكون نظير ما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم العالم الفاسق».

بينما العلاقة بين هذا الدليل وبين الطائفة الثانية -آية الافتراء- هي التخصّص، لأنّ الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل القطعيّ على اعتباره ليس افتراءً، بل يكون من قسم ما أذن به الله تعالى، فيخرج عن الطائفة الثانية خروجاً موضوعياً تخصّصياً.

وعليه: فلا يجوز العمل بالظنّ إلّا إذا دلّ على حجّيته الدليل القطعيّ، فنأخذ بهذا الظنّ الخاصّ، ونعمل به.

وفي الحقيقة إنّ هذا العمل والأخذ ليس عملاً وأخذاً بالظنّ بما هو ظنّ، بل هو عملٌ وأخذٌ بالدليل القطعيّ الدالّ على الأخذ بالظنّ والعمل به، وإن كان اعتباره من أجل إفادته للظنّ، لكنّ المأخوذ حقيقةً هو القطع واليقين.



وهذا نظير ما لو قال السيّد لعبده: «نفذ أوامر ولدي الصغير»، فإنّ امتثال العبد أوامر الصغير ليس هو في واقع الحال امتثالاً لأوامره بما هو ولد صغير، بل الامتثال إنّما هو لأمر السيّد الذي أمر بإطاعة ابنه، فكذلك في المقام، فنحن حينما نأخذ بالظنّ إنّما نمثل الدليل القطعيّ الذي قام على حجية هذا الظنّ، فهو في واقعه أخذٌ بالقطع، وسيأتي في المبحث اللاحق أنّ حجية القطع ذاتية، لا تفتقر إلى الجعل والاعتبار.

ومّا تقدّم ظهر جواب الإشكال الذي أشكل به جماعة من الإخباريين^(١) من أنّ الأصوليين يأخذون ببعض الظنون الخاصة، كخبر الواحد ونحوه، والحال أنّ الظنون لا تُغني عن الحقّ شيئاً.

ووجه الظهور أنّ الأصوليين حينما يأخذون بالظنون الخاصة إنّما يأخذون - كما قلنا - بحسب الحقيقة بالدليل القطعيّ الذي قام على اعتبار هذه الظنون الخاصة، ولا يعملون بالظنون بما هي ظنون، ولو كان الأمر كما يدّعي الإخباريون لأخذ الأصوليون بكلّ ظنٍّ ومن أيّ طريق كان، ولما قسّموا الظنون إلى خاصّة وغيرها، مع أنّ الأصوليين لا يأخذون بكلّ ظنٍّ، ألا ترى أنّهم يُفرّقون بين الظنّ الناشئ من خبر الواحد وبين الظنّ الناشئ من القياس، فيأخذون بالأوّل دون الثاني؟

ولأجل ذلك سُمّيت الأمارات بـ«الطرق العلميّة»، وقسّموا الدليل إلى

(١) انظر ما ذكره المحدث الاسترآباديّ تَخَرُّجُ في الفصل الأوّل من الفوائد المدنيّة: ص ١٨٠، حيث عقده لما أسماه بـ«إبطال التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى»، وذكر فيه لإبطاله اثني عشر وجهاً.

علمٍ وعلميٍّ، فنسبوا الأمارات إلى العلم، من جهة نسبتها إلى الدليل القطعيّ الدالّ على اعتبارها، ولعلّ ذلك لأجل دفع مثل هذا التوهم.

إلى هنا: يكون قد اتّضح ما أردنا بيانه، وهو أنّ المناط في إثبات حجّة الأمانة هو: «العلم القائم على اعتبارها وحجّيتها».

وهذا هو العقد الإيجابي وما يتحقّق به اعتبار الأمانة، وأمّا العقد السلبيّ وهو ما به يُطرح الطريق ولا يكون أمانة كاشفةً عن الحكم الشرعيّ فقد انقذح ممّا تقدّم -أيضاً-، وهو: «الشك في اعتبارها»، وذلك لوضوح أنّ مجرد الشك في اعتبار الأمانة كافٍ في الرجوع إلى مقتضى القاعدة الأولى وعمومات تحريم العمل بالظنّ، وبالتالي يكون الشك كافياً في العلم بعدم اعتبار الأمانة وسقوطها عن الحجّية، ولا نحتاج إلى تكلف إقامة الدليل على عدم الاعتبار وعدم الحجّية.

وعليه: فالشك في الحجّية يعني عدم الحجّية، وهذا معنى ما اشتهر على ألسن الأصوليّين: «الشك في الحجّية يلازم عدم الحجّية».^(١)

ويتحصّل من ذلك كلّ: أنّ الطريق لكي يكون أمانة وحجّة فيما بين العبد وربّه، لا بدّ أن يكون معلوم الحجّية، بمعنى أنّ أمانة الأمانة وحجّة الحجّة متقوّمّة بالعلم ومشروطة بوصول حجّيتها إلى العبد، فما لم يعلم المكلف بحجّية الطريق لا يكفي أن يعتبره الشارع حجّة في ترتيب آثار الحجّية، فلا يصلح للتنجيز والتعذير.

(١) تقدّم من المصنّف رحمه الله في بحث الشبهة المصداقيّة ما ينفع في المقام، فراجع الهامش الذي

ومن هنا قلنا: إنّ المناط في إثبات الحجّة هو «العلم»، فهو مأخوذ في موضوع الحجّة، ومع عدمه تنتفي الحجّة بانتفاء بعض موضوعها.^(١)

ولزيادة الإيضاح: نستدلّ على المطلوب من خلال خطوات:

الأولى: أنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس حجّة بذاته، بمعنى أنّ حجّة الظنّ ليست ذاتيّة بل هي مكتسبة ومحتاجة إلى الجعل، وإلاّ لو كانت حجّيته ذاتيّة لما أمكن النهي عن العمل به، ولو في بعض الموارد، ولكنك عرفت أنّ النهي عن العمل به واقع بمقتضى الآيات الكريمة، فحجّيته ليست ذاتيّة.

الثانية: بعد أن اتّضح أنّ الظنّ بنفسه ليس بحجّة، وأنّ حجّة الظنّ ليست ذاتيّة، فلا بدّ أن تكون حجّيته عرضيّة، بمعنى أنّها مستفادة من الغير، فنسأل: ما هو هذا الغير الذي أفاض الحجّة على الظنّ؟

إن كان هو القطع فهو المطلوب، وإن لم يكن قطعاً فما هو؟

ليس هناك إلّا الظنّ، لأنّ الذي من شأنه الكشف عن الواقع ليس إلّا القطع والظنّ، فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثاني، وهو ليس حجّة بذاته، لما تقدّم في المقدّمة الأولى من أنّ حجّة الظنّ ليست ذاتيّة، إذ لا فرق بين ظنّ وآخر، لأنّ ماهيّة الظنّ واحدة تشترك في الذاتيّات، فإذا كان هناك لازم ذاتيّ لأحد أفراد الماهيّة فلا بدّ أن يكون لازماً لجميع أفرادها، فلا تكون الحجّة لازمة لأيّ فرد من أفراد الظنّ.

(١) وهذا ما أشارت إليه بعض عبائر المحقّق الخراسانيّ رحمه الله، حيث قال في الكفاية: ص ٢٨٠:

«فمع الشكّ في التعبد به - أي ما لا يعلم اعتباره شرعاً - يُقطع بعدم حجّيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان».

فننقل الكلام إلى هذا الظن الثاني الذي أكسب الظن الأول الحجية، ما هو منشأ حجّيته؟

فإن استفاد الحجية من القطع، فذاك هو المطلوب، وإن استفادها من ظنّ ثالثٍ نقلنا الكلام إليه، وهكذا إلى أن ينقطع التسلسل، ولا ينقطع التسلسل إلّا بما تكون الحجية ذاتيّةً له، وليس هو إلّا العلم، وهو المطلوب.

الثالثة: وهي النتيجة المطلوبة والمتحصّلة من الخطوتين السابقتين، وهي أنّ قوام الأمانة والمناط في إثبات الحجية لها هو العلم الذي تنتهي إليه حجّية كلّ حجة، لأنّ حجّيته ذاتيّة.

تنبيه :

يمكن أن يُقال: إنّ العلاقة بين الدليل القطعيّ الدالّ على اعتبار الأمانة وبين آية الافتراء هي الورود لا التخصّص، وذلك لأنّ ارتفاع موضوع الدليل ببركة التعبد الشرعيّ هو من الورود لا من التخصّص، ولعلّ المصنّف رحمه الله أراد هذا المعنى واستعمل «التخصّص» بمعنى الخروج الموضوعيّ أعمّ من أن يكون خروجاً تكوينيّاً وبلا عناية - وهو التخصّص - أو خروجاً قائماً على أساس التعبد الشرعيّ - وهو الورود المصطلح -، ويمكن أن يكون المبرّر لهذا التّسامح هو عدم معرفة الطالب المبتدئ باصطلاح الورود إلّا بعد البحث في التعادل والتّراجيح الذي لم يطّلع عليه بعد^(١).

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى في الباب التاسع: ص ٢٢٥.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٩: «وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظنّ، ويكون تخصّصاً بالنسبة إلى آية الافتراء»، لا تخلو هذه العبارة من تعريض بالشيخ الأنصاريّ تدخّل، حيث إنّ عبارته في التنبيه الرابع من تنبيهات البحث في حجّة ظواهر الكتاب ظاهرة في كون العلاقة مطلقاً هي التخصيص^(١)، وكذلك لا تخلو من تعريض بصاحب الكفاية تدخّل، حيث أطلق القول بأنّ الخروج موضوعي، ولم يفصل بين الأدلّة، قال تدخّل: «إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً من تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يُذكر في ذيل فصول...»^(٢).

قول المصنّف رحمه الله ص ٢١: «ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهيّة»، يعني رحمه الله بالحقيقة البديهيّة كون قوام الأمانة والمناطق في إثبات الحجّة لها هو العلم الذي تنتهي إليه حجّة كلّ حجة.

(١) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ١٥٩.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٨٠.

حجّية العلم ذاتيّة

تقدّم من المصنّف رحمه الله أكثر من مرّة أنّ «حجّية القطع ذاتيّة»، ووعد ببيانها، والآن حلّ وقت الوفاء بالوعد، ولكي يتّضح معنى كون حجّية القطع ذاتيّة نسأل:

ما هو معنى الحجّية الذاتية؟ وما هو معنى القطع؟

أمّا معنى الحجّية الذاتية: فهو كون الشيء بحسب ماهيّته وطبيعته حجّةً، فليست حجّيته مُستفادةً من الغير، ولا تقبل الجعل، بخلاف الحجّية العرضيّة فهي ما لا تكون ثابتةً للشيء بحدّ ذاته، وإنّما هي ثابتة له بجعل جاعلٍ.

وأمّا معنى القطع: فهو حالة انكشاف الواقع في نظر القاطع انكشافاً تامّاً لا نقص فيه ولا شائبة، بحيث لا يحتمل معه الخلاف، فمثلاً: إذا قطع الشخص بقضيّة «زيدٌ قائمٌ»، فمعناه أنّ صورةً نسبة القيام إلى زيد مطابقةً -بنظره- للواقع.

وعليه: فمعنى أنّ حجّة القطع ذاتيّة هو أنّ حالة الانكشاف التام للواقع هي حجة بذاتها لا تحتاج إلى جعل الحجّة، ولا إلى أمرٍ من الشارع المقدّس بوجوب متابعتة، بل العقل يستقلّ بذلك.

ومن هنا: علّل الشيخ الأنصاريّ تثنّي وجوب متابعة القطع والعمل به، بكون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وليست طريقيّته قابلة للجعل الشرعيّ. حيث قال تثنّي: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً»^(١).

ولتوضيح هذا المطلب الذي قد لا يخلو من غموض إلى هنا، خصوصاً مع اختلاف تعبيرات الأصوليين بعده تثنّي، نقول: هنا جهتان:

١. طريقيّة القطع للواقع، بمعنى كشفه عنه وحكايته له.

٢. وجوب متابعة القطع والأخذ به، والعمل على طبقه، بمعنى محرّكيّة القطع للقاطع.

فما هو المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد أنّ وجوب متابعتة ذاتيّ - كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخّرين^(٢) -، أو المراد أنّ طريقيّته ذاتيّة؟

وهاتان الجهتان وهذا السؤال هو من باب المقايسة على الظنّ، حينما نقول: «الظنّ حجة»، فإنّه حينئذٍ تكون له هاتان الجهتان:

(١) فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٩.

(٢) قد يُفهم ذلك من بعض تعبيرات المحقّق النائيّ تثنّي في أجود التقريرات: ج ٣ ص ١٢.



١. جهة طريقيّة الظنّ للواقع، وكشفه عنه كشفاً ناقصاً، فإذا قلنا: إنّ حجّيته مجعولة فمعنى ذلك أنّ طريقيّته للواقع وكشفه عنه ليس تامّاً فيحتاج إلى جعلٍ وتتميمٍ من الشارع، وقد جعله الشارع حجّةً بواسطة إلغاء احتمال الخلاف فيكون قطعاً وعلماً تعبدياً.

٢. جهة وجوب متابعة الظنّ، فحينما نقول هو حجّة مجعولة نعني أنّ الشارع أوجب متابعة الظنّ والأخذ به، فنتّزع منه أنّ هذا الظنّ موصل للواقع ومُنجزّ له.

والحاصل: أنّ حجّية الظنّ إنّ كانت مجعولة للجهة الأولى - أي جهة الكشف عن الواقع - فمعنى جعل الحجّية هو أنّ الظنّ يكشف عن الواقع كشفاً ناقصاً والشارع بواسطة جعل الحجّية له تمّم كشفه عن الواقع وجعله علماً تعبدياً.

وإن كانت الحجّية مجعولة للجهة الثانية - أي جهة متابعة الواقع - فمعنى جعل الحجّية للظنّ هو جعل وجوب متابعته، ولزوم العمل على طبقه، مع بقاء كشفه عن الواقع كشفاً ناقصاً.

فإذا كان هذا حال الظنّ فالقطع كذلك، فحينما نقول: «القطع حجّيته ذاتيّة» تكون حجّيته الذاتية إمّا من جهة كشفه عن الواقع، وأنّه طريق بذاته، وإمّا من جهة وجوب متابعته، وأنّ الجري على طبقه ذاتيّ، فما هو المراد؟

والجواب: بعد أن بيّنا معنى القطع، وأنّه الانكشاف التامّ الذي لا احتمال معه للخلاف، يتفرّع على هذا أنّ القطع طريق إلى الواقع، وهذه هي الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية، فلا معنى للتعبير بلحاظها بـ «وجوب متابعة القطع»، فلا وجود لوجوب متابعة للقطع، وإذ يصدر منّا هذا التعبير فهو من باب التسامح الناشئ من ضيق الخناق في مقام التعبير، وقياساً على الظنّ. والسّرّ في ذلك: هو أنّ القطع -الذي هو الانكشاف التام- إذا تحقّق في ذهن القاطع تحقّق معه الواقع، ولكنه ليس الواقع الخارجي بل الواقع الذهنيّ.

وعليه: ترتّب آثار الواقع بتمامها، فلا بدّ من التحرك بما يقتضيه الواقع، فمثلاً: إذا قطع الشخص بوجود سُبُعٍ في الغرفة تحرّك وفق ما يقتضيه الواقع المنكشف، وذلك بأن يهرب خارج الغرفة، وهذه هي محرّكيّة الواقع، وليست هناك محرّكيّة للقطع مستقلة عن الواقع المقطوع.

ومنه يتّضح: أنّه ليست هناك متابعة للقطع غير متابعة الواقع المقطوع، وإذا لم تكن هناك متابعة للقطع لم يكن هناك وجوب للمتابعة، لأنّ وجوب المتابعة -حينئذٍ- يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا متابعة للقطع حتّى تكون واجبة، فلا وجوب آخر غير وجوب الأخذ بالواقع المقطوع، وليس هناك شيء وراء انكشاف الواقع، فإذا انكشف الواقع وجب الأخذ به والعمل على طبقه، ومنشأ هذا الوجوب هو كون القطع طريقاً إلى الواقع. وعليه: فالجهة الثانية مندّكة في الجهة الأولى، فلا كلام فيها وإنّما الكلام كلّ الكلام في الجهة الأولى، وهذا ما صنعه الشيخ الأنصاريّ تثنّى، فلا بدّ من البحث في ما هو المهمّ، وهو الجهة الأولى، فنقول:



قد عرفت أنّ معنى «كون حجية القطع ذاتية» هو أنّ طريقة القطع وكشفه عن الواقع أمرٌ ذاتيٌّ لا يفتقر إلى جعل جاعلٍ.

وهي إلى الآن مجرد دعوى لا بدّ من الاستدلال عليها، فما هو الدليل على كون طريقة القطع ذاتية؟

والجواب: أنّ المصنّف رحمته الله ذكر لذلك دليلين:

الدليل الأوّل: وهو يحتاج إلى بيان بعض الاصطلاحات الفلسفية، ونحن نذكرها باختصار قبل ذكر الدليل، فنقول:

ما هو معنى: «الجعل التأليفي» و«الجعل البسيط» و«ذاتيّ باب البرهان»؟
والجواب:

١. الجعل التأليفي: هو جعلُ شيءٍ لشيءٍ بمفاد كان الناقصة، وذلك بأن يكون الشيء الأوّل موجوداً لكنّه فاقد لصفة من الصفات، فتجعل العلة له هذه الصفة زائدةً على أصل وجوده، كما في جعل الجدار أبيض، وجعل التراب طيناً، والطين خزفاً.

وهذا إنّما يتحقّق في العوارض المفارقة، كالحزفية فإنّها عارضة على الطين وليست لازمةً له، كما هو واضح، وقد يُطلق على الجعل التأليفي: «الجعل المركّب».

٢. الجعل البسيط: والمراد منه جعل الشيء وإيجاده بمفاد كان التامة، وهو يتحقّق بأن يكون الشيء معدوماً فتفيض العلة عليه الوجود، كما في خلقه تعالى الإنسان، وإفاضته الوجود عليه.

٣. ذاتي باب البرهان: والذاتي له إطلاقات عدة:

منها: ذاتي باب الكلّيات الخمسة، وقد ذكروا في المنطق أنّ المراد منه «الجزء المقوم للماهية»، كالناطقية والحيوانية بالنسبة إلى ماهية الإنسان.

ومنها: ذاتي باب البرهان، وهو ما هو أعمّ من الأوّل ومن المحمول الخارج عن ذات الموضوع اللازم له، وهذا اللزوم يكون ناشئاً عن مقام ذات الموضوع لا لأمر خارج، مثل: «الأربعة زوج»، فإنّ الزوجية المحمولة على الأربعة هي خارجة عن ذاتها، إذ ليست هي جنساً ولا فصلاً للأربعة، إلّا أنّها لازمة لها لا تنفك عنها، فهي من مقتضيات ذات الأربعة.^(١)

إذا اتّضحت هذه الاصطلاحات: نأتي إلى دليل المصنّف رحمه الله، وحاصله:

أنّ القطع - كما تقدّم - حقيقته انكشاف الواقع في نظر القاطع انكشافاً تامّاً لا شائبة فيه ولا غَطَش^(٢)، ولا احتمال للخلاف معه.

(١) قال الخواجة نصير الدين الطوسي في منطق التجريد: «والذاتي هاهنا أعمّ من المقوم، فإنّه يشمل أيضاً الأعراض الذاتية، وهي التي تلحق الموضوع لماهيته، كالضحك للإنسان والزوجية للعدد، فكلّ ما يقع في حدّ الموضوع أو يقع الموضوع في حدّه فهو ذاتي له»، وشرحه العلامة الحلبي رحمه الله في الجوهر النضيد: ص ١٧٧: «أقول: الذاتي لفظ مشترك بين معاني وأشهرها المقوم، وليس هو المطلوب في كتاب البرهان، بل المطلوب هنا ما هو أعمّ منه، وذلك لأنّ الأعراض الذاتية - أعني الأعراض التي تلحق الشيء لما هو هو، أي لذاته كالتعجب اللاحق للإنسان باعتبار ذاته - يطلق عليها الذاتي أيضاً كما يطلق على المقوم، وكلاهما يستعملان هنا، والمعنى الأعمّ الشامل لهما معاً هو أن يقال ما يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حدّه.

فالأوّل كأخذ الحيوان في حدّ الإنسان وهو المقوم، والثاني كأخذ العدد في حدّ الزوجية كما تقول الزوجية انقسام بمتساوين في العدد»، راجع كذلك كتاب المنطق للمصنّف رحمه الله ص ٣٣٩.

(٢) جاء في معجم مقاييس اللغة: ص ٦٨٦: «غَطَشَ: الغين والطاء والشين أصل واحد صحيح يدلّ على ظلمة وما أشبهها، من ذلك الأغطش، وهو الذي في عينه شبه العمش، والمرأة غَطْشاء، وفلاة غَطْشى: لا يهتدى لها».



فالقِطْع كالنور، نيرٌ بنفسه، منورٌ لغيره، لأنّه في الذّهن لا يحتاج إلى ما يوضّحه بل هو واضح بنفسه، كما أنّ الصّورة الذهنيّة تكتسب نوريتها ووضوحها منه.

والخلاصة: أنّ القِطْع - في الحقيقة - هو عين الانكشاف ونفسه، لا أنّ القِطْع شيءٌ ثبت له الانكشاف، فهو حقيقةٌ بسيطةٌ هي عين الانكشاف التام. فإذا قطع القاطع بنسبةٍ فهذا لا يعني إلّا انكشاف واقع تلك النسبة له، لا يزيد على ذلك ولا ينقص.

وعليه: وبعد أن عرفت أنّ القِطْع هو عين الانكشاف وذاته ولا فرق بينهما، فلا يمكن أن تُجعل الطريقيّة للقِطْع بعد أن كانت هي ذات القِطْع، وذلك لاستحالة جعل الذات والذاتيات للماهيّة، لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي.

فإنّه يستحيل جعل الحيوانيّة أو الناطقيّة للإنسان، بل إنّ الحيوانيّة والناطقيّة مجعولة بنفس جعل الإنسان، فعندما يُفيض الخالق تعالى الوجود على هذه الماهيّة توجد الأمور الثلاثة - الإنسانية والناطقيّة والحيوانيّة - بإيجادٍ واحدٍ، فهو تعالى لا يخلق الإنسان ثمّ يجعله ناطقاً، كما لا يخلق الحجر ثمّ يجعله صلباً، بل يخلق الإنسان الناطق، والحجر الصلب، ولذلك اشتهر على ألسنة الفلاسفة:

«ما جعل الله المشمشة ممشةً، وإنّا أوجدناها»^(١).

(١) حكي ذلك عن الشيخ ابن سينا، راجع أوائل المقالات: ص ٣٦٨، والفوائد العلية: ج ٢

ص ٤٨٧، وكذا مصباح الأصول: م ٤٧ ج ٢ ص ١٤.

والسرُّ في ذلك: هو أنَّ الحيوانية والناطقة والطريقة وهكذا المشمسية لا تفتقر إلى علة غير نفس العلة التي أفاضت الوجود على الماهية، وهذا معنى ما اشتهر على ألسنتهم: «أَنَّ الذَاتِي لَا يُعَلَّل»^(١)، ويعنون بذلك أنَّ الذاتي لا يفتقر في وجوده إلى علة.

وذلك لأنَّ المنشأ للافتقار إلى العلة هو الإمكان، ولذا لا يكون الواجب مفتقراً إلى العلة، والذاتي في المقام ثبوته واجبٌ وضروريٌّ فلا يفتقر إلى العلة. فالناطقة لا تفتقر إلى العلة في ثبوتها، بمعنى أنَّ نفس العلة التي تُوجد الإنسان هي بنفسها تتكفل بإثبات الناطقة، ولا تحتاج الناطقة في ثبوتها إلى علة أخرى غير علة وجود الإنسان.

ومن جميع ما تقدّم يتضح: أنَّ حجية القطع -أي طريقيته- ذاتية وغير مجعولة، وأنَّ نفس العلة التي توجد القطع هي بنفسها توجد الطريقة، وما جعل الله تعالى القطع طريقاً، بل خلق القطع الطريق، كما أنَّه ما جعل الإنسان ناطقاً بل خلق الإنسان الناطق.

هذا كله بناءً على أنَّ القطع هو عين الانكشاف -كما هو الصحيح-، وأنَّ الكشف والطريقة هي ذات القطع، وأمّا لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بأنَّ الكشف ليس هو عين القطع، بل هو لازم القطع، وأنَّ القطع شيء ثبت له الكاشفية -كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ رحمته^(٢)-، إذا بنينا

(١) انظر بداية الحكمة: الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة ص ١٦٢.

(٢) وقع ذلك في بعض تعبيرات المحقق النائيني رحمته على ما في فوائد الأصول: ج ٣ ص ٦: «فإنَّ الطريقة التي نقول بصحة جعلها إنَّها هي في غير الطريقة التكوينية -كطريقة القطع- فإنَّها من لوازم



على ذلك فالكلام المتقدّم يأتي حرفاً بحرف، ويبقى الكلام المتقدّم صحيحاً، ونصل إلى نفس النتيجة، وذلك لأنّ الكاشفيّة وإن سلّمنا أنّها ليست عين القطع، إلّا أنّها لازمة لذات القطع، فيكون شأنها شأن الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، ومن الواضح أنّ لوازم الذات كالذات يستحيل جعلها بالجعل التأليفيّ، وإنّما تُجعل بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً.^(١)

ويتفرّع على ذلك: أنّ الطريقيّة كما يستحيل جعلها، كذلك يستحيل سلبها، فإنّ الذاتيّ كما يستحيل جعله للذات، كذلك يستحيل سلبه عنها، فلا يصحّ سلب الناطقيّة عن الإنسان أو الزوجيّة عن الأربعة، وإلّا لما بقي الإنسان إنساناً، أو الأربعة أربعة.

فكذا في المقام، إذ لو كانت كاشفيّة القطع ليست ذاتيّاً من ذاتيّاته بل كانت لازماً له لما أمكن سلبها عنه، كما لا يمكن جعلها له.

بل إنّ استحالة سلب الذاتيّ عن الذات أوضح في الذهن من استحالة جعل الذاتيّ للذات، لبداية استحالة انفكاك الذاتيّ عن الذات.

ذات القطع كزوجيّة الأربعة»، ثمّ قال تيّز: ص ٧: «ومّا ذكرنا يُعلم: أنّ نفي الطريقيّة والحجّية عن القطع أيضاً لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات»، فظاهر هاتين العبارتين كون القطع شيئاً له الطريقيّة، وأنّ الطريقيّة لازمة له، وإن لم يكن ذلك مختاراً له تيّز، فقد صرح بذلك على ما في أجود التقريرات: ج ٣ ص ١٢: «وحيث إنّ الطريقيّة والانكشاف إنّما هو ذات القطع وحقيقته - كما هو الصحيح - أو من لوازمه الذاتية، فيستحيل تعلّق الجعل التشريعيّ بها لا محالة»، ومن هنا عبّر المصنّف رحمه الله بـ«وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخّرين»، ولم يعبّر بـ«اختار أو قال بعض الأصوليين»، أو نحو ذلك.

(١) انظر الفلسفة الإسلاميّة للمصنّف رحمه الله: الدرس الحادي عشر من مباحث الوجود «أقسام الجعل»: ص ٣١.

فينبغي أن تكون المسألة الأولى متفرعة على الثانية، دون العكس، وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله في صدر هذا الدليل بقوله: «لأنّ جعل شيءٍ لشيءٍ إنّما يصحّ أن يُفرض فيما يُمكن فيه التّفكيك بين المجعول والمجعول له»، الذي يعني أنّ إمكان الجعل متفرّع على إمكان السلب.

هذا تمام الكلام في الدليل الأوّل.

الدليل الثاني: على أنّ حجّة القطع ذاتيّة، وأنّه لا يمكن سلب الطريقيّة عنه، مؤلّف من مقدّمات:

١. ما تقدّم في الدليل الأوّل من أنّ الكاشفيّة والطريقيّة هي نفس القطع وذاته، أو لا أقل من كونها لازمةً لذاته، وعليه فالقاطع يرى أنّ ما قطع به هو الواقع، وأنّ الصورة التي في ذهنه هي عين الخارج، وأنّ النسبة الذهنيّة عنده هي عين النسبة الخارجيّة الواقعيّة، لا تفرق عنها بشيء إطلاقاً.
٢. أنّ سلب الطريقيّة عن القطع يعني أنّ القطع ليس طريقاً ولا كاشفاً عن الواقع، ولكنك عرفت في المقدّمة الأولى أنّ القطع كاشف عن الواقع، وأنّ القاطع يرى الواقع بقطعه، وهكذا يجتمع في ذهن القاطع: «القطع طريق للواقع»، «القطع ليس طريقاً للواقع»، وهذا يعني أنّه اجتمع في القطع - في ذهن القاطع - إثبات الطريقيّة وسلبها.

والحاصل: أنّه يجتمع النقيضان في ذهن القاطع، وكون القطع طريقاً للواقع - بمقتضى المقدّمة الأولى -، وكونه ليس طريقاً للواقع - بمقتضى المقدّمة الثانية -.



٣. أن التناقض كما هو مستحيلٌ خارجاً هو مستحيلٌ ذهنياً، فكما يستحيل التصديق باجتماع النقيضين خارجاً يستحيل التصديق به ذهنياً.

فالنقيضان لا يجتمعان في أي ظرف من الظروف، لا في الخارج ولا في الذهن، وذلك لأن التصديق بالصورة الذهنية يعني أنها عين الخارج، فإذا كانت في الخارج ممتنعة فهي في الذهن ممتنعة أيضاً.

والنتيجة: هي أنه يلزم من سلب الطريقة عن القطع اجتباع النقيضين المحال، وما يلزم منه المحال محال، فسلب الطريقة عن القطع محال، وهذا يعني أن طريقتيه ذاتية لا يمكن سلبها أو جعلها، وهو المطلوب.

بل نقول أكثر من هذا، وهو أنه لا يمكن أن يقطع الشخص بنسبة وفي نفس الوقت يحتمل أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع، لوضوح أن افتراض احتمال الخلاف يعني انقلاب القطع وتبدله إلى الظن، فإن ما يُحتمل فيه الخلاف إنما هو الظن لا القطع، فما فُرض أنه قطع لا يكون قطعاً، فيلزم الخلف المحال.

إن قلت: يرد على ما ذكرتموه أخيراً من أنه لا يمكن أن يقطع الشخص بنسبة وفي نفس الوقت يحتمل أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع، أن كل واحد منا يعلم أن بعضاً من قطوعه الكثيرة مخالف للواقع، فإن القطوع المتعددة في الأحوال المختلفة والأزمنة الممتدة لا تكون مطابقة للواقع بتمامها، أو على الأقل نحن نحتمل ذلك، فليس بالضرورة أن تكون جميع قطوع الإنسان على مدار عمره مصيبةً ومطابقةً للواقع، وهذا أمر نشعر به بالوجدان، فكيف تدعون أنه لا يمكن أن يجتمع احتمال الخلاف مع كون القطع طريقاً إلى الواقع، مع أن ذلك مخالف للوجدان؟

قلت: إنّ هذا الكلام إنّما يكون تامّاً في خصوص الشّبهة غير المحصورة،
وأما في الشّبهة المحصورة فليس بتامّ.

أما كونه تامّاً في الشّبهة غير المحصورة فلأنّ احتمال الخلاف لا يتنافى
مع القطوع التي يكثر عددها إلى الدرجة التي يخرج معها البعض عن مورد
التكليف، بمعنى أنّه لا محذور في أن يحتمل الإنسان - بل يقطع - بأنّ بعض
قطوعه على الإجمال ومن دون تعيين كان مخطئاً فيه وغير مصيب للواقع،
ولا يكون ذلك موجباً لزوال قطوعه وتبدّلها، فإنّ كلّ قطعٍ نضع اليد عليه
لا يكون هذا الاحتمال مضرّاً به، لأنّ الشّبهة غير محصورة، وإلاّ لو تطرّق
الاحتمال إلى هذا القطع الشخصي بعينه خرج عن كونه قطعاً جازماً.

وأما عدم تماميّة الكلام السابق في الشّبهة المحصورة فلأنّ احتمال الخلاف
يتنافى مع كلّ قطع من هذه القطوعات، فاحتمال خطأ واحد من علومٍ معيّنة
يوجب انقلاب الجميع إلى ظنون، فلا مجال لبقاء القطع في جميع الموارد مع
احتمال خطأ البعض.

وعليه: فكلام المستشكل تامّ في الشّبهة غير المحصورة، وغير تامّ في
الشّبهة المحصورة - التي هي محلّ الكلام -، وما استشهد به من الوجدان إنّما
هو في الشّبهة غير المحصورة.

وخلاصة ما تقدّم: أنّه يستحيل جعل الطريقيّة والكاشفيّة للقطع، كما
يستحيل نفيها عنه.



ويتفرّع على ذلك مبحث آخر، وهو: في اختلاف أفراد القطع بعضها عن البعض الآخر في الحجية، فهل إنّ أفراد القطع مختلفة في الحجية وعدمها؟ بعض الإخباريين فرّقوا بين القطع الناشئ من مقدّمات عقلية وبين القطع الناشئ من غيرها، فاعتبروا الثاني دون الأوّل، فقد فصلوا بين قطع وآخر من جهة سبب القطع.^(١)

وبعض فرّق بين قطع القطع، وبين قطع غيره، فاعتبر الثاني دون الأوّل، قياساً له على كثير الشك، فكما أنّ كثير الشك لا يُعنى بشكّه فكذلك القطع لا يُعنى بقطعه، فقد فصل بين قطع وآخر من جهة نفس القاطع.^(٢)

ثم هل يمكن التفريق بين قطع وقطع من جهة الزمان؟
فهل يمكن أن يكون القطع حجةً في زمان ولا يكون حجةً في زمان آخر؟
وهل يمكن التفريق من جهة المتعلّق؟

(١) حكى هذه النسبة الشيخ الأنصاريّ تقيّد في فرائد الأصول: ج ١ ص ٥١ قال: «قد عرفت: أنّه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، ويُنسب إلى غير واحد من أصحابنا الإخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقلية القطعية»، ثم تعرّض إلى مناقشة كلام المحدث الأستراباديّ والمحدث الجزائريّ والمحدث البحرانيّ رحمهم الله.
وقد أنكر المحقّق صاحب الكفاية هذه النسبة، حيث قال ص ٢٧٠: «والجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً، لما عرفت من أنّه لا تناله يدُ الجعل نفيّاً ولا إثباتاً، وإنّ نسب إلى بعض الإخباريين أنّه لا اعتبار بها إذا كان بمقدّمات عقلية، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تُساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكدّها».

(٢) قال الشيخ الأنصاريّ تقيّد في الفرائد: ج ١ ص ٦٥: «قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أنّ قطع القطع لا اعتبار به، ولعلّ الأصل في ذلك ما صرح به كاشفُ الغطاء تقيّد - بعد الحكم بأنّ كثير الشك لا اعتبار بشكّه - قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه، فيلغو اعتبارهما في حقّه».

فقد يتعلّق القطع بالحكم الشرعيّ، كأن يقطع المكلف بحرمة شرب الخمر أو بجواز شرب الخلّ، وقد يتعلّق القطع بموضوع الحكم الشرعيّ، كأن يقطع بخمريّة مائعٍ، وقد يتعلّق القطع بمتعلّق الحكم الشرعيّ، كأن يقطع المكلف بأنّ هذا الفعل المعيّن هو شربٌ للخلّ لا شربٌ للخمر.

فهل يمكن التفريق في حجّة القطع بلحاظ هذه الموارد، بأن يُفَرَّق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقاً بالحكم الشرعيّ فلا يكون حجّةً، وبين ما إذا كان متعلّقاً بموضوع الحكم أو متعلّقه فيكون حجّةً؟

والجواب: أنّ هذه التفصيلات كلّها مردودة ولا يمكن قبولها، وذلك لما عرفته -بما لا مزيد عليه- من أنّ حجّة القطع ذاتيّة لا يمكن سلبها بحال من الأحوال، ومن هنا لا يمكن تقييدها بأيّ قيدٍ كان، ولا يمكن حصر حجّة القطع ببعض الأفراد دون بعض، لا من حيث الزمان، ولا من حيث المتعلّق، ولا من حيث السبب، ولا من حيث الأفراد والأشخاص، ولا من آية حيثيّة أخرى^(١)، لأنّ الحجّة الذاتية لا تختلف من فرد إلى فرد آخر، لوضوح أنّ اختلاف الذاتيّ من فرد إلى فرد يقتضي انقلاب الماهيّة، وهو محال.

(١) وإليه أشار الشيخ الأنصاريّ تقيّد في الفرائد: ج ١ ص ٣١ بقوله: «ثمّ ما كان منه -أي من القطع- طريقاً لا يُفَرَّق فيه بين خصوصيّاته، من حيث القاطع، والمقطوع به، وأسباب القطع، وأزمانه، إذ المقروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنّه مستلزم للتناقض»، وكذا المحقّق الخراسانيّ تقيّد في الكفاية، وقد نقلنا عبارته في الهامش رقم (١) ص ٥٠٥.



نعم يمكن تنبيه القاطع وإلفات نظره إلى بعض مقدّمات قطعه وإبطائها، وبذلك يتبدّل قطعه ويزول ويتطرق إليه احتمال الخلاف، ولكنّ هذا كلام آخر غير ما نحن فيه، لأنّ كلامنا في سلب حجّية قطع القاطع مع بقاء قطعه، وبمفاد «ليس الناقصة»، وأمّا التفات القاطع إلى فساد بعض مقدّمات قطعه بحيث يزول قطعه رأساً وبمفاد «ليس التامة»، فلا كلام لنا فيه.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٥: «ويظهر لنا حينئذٍ أنّه لا معنى لأن يُقال في تعليل حجّيته الذاتية: أنّ وجوب متابعتها أمر ذاتيّ له»، وإنّما اللازم أن يُقال في تعليل حجّيته الذاتية: إنّ طريقته أمر ذاتيّ.

قوله رحمه الله ص ٢٥: «تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنّه حقيقةٌ نوريةٌ محضةٌ لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها...»، هذا شروع في دليل المصنّف رحمه الله الأوّل، وأمّا الدليل الثاني فقد بيّنه بقوله ص ٢٧: «على أنّ نفي الطريقيّة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره...».

قوله رحمه الله ص ٢٦: «وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيّة للقطع جعلاً تأليفيّاً... سواء كان جعلاً تكوينيّاً أم جعلاً تشريعيّاً»، أمّا الجعل التكوينيّ فهو ممتنع ذاتاً، وأمّا الجعل التشريعيّ فهو ممتنع على خصوص الحكيم، لوضوح أنّ التعبّد بوجود الموجود لغوٌ لا يمكن صدوره من الشّارع الحكيم. قوله رحمه الله ص ٢٦: «وقلنا مع من قال: إنّ القطع شيءٌ له الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع»، أي لا أن القطع هو عين الطريقيّة والكاشفيّة.

قوله رحمه الله ص ٢٦: «على الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة»، وبذلك تكون -أيضاً- مشمولة لقاعدة «أن الذاتي لا يُعلّل»، لأن القاعدة كما تجري في الذاتي -المقوم- تجري في لازم الذات، فيأتي الكلام المتقدم.

قوله رحمه الله ص ٢٦: «يستحيل نفي الذات ولو ازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفي»، الذي هو مفاد «ليس الناقصة»، تقول: ليس زيد عالماً، المقابل للسلب البسيط الذي هو مفاد «ليس التامة».

قوله رحمه الله ص ٢٧: «لأننا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه»، تقدم بيانه بقوله رحمه الله ص ٢٥: «وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته -أي بين الشيء ونفسه- ولا بينه وبين ذاتياته».

قوله رحمه الله ص ٢٧: «وهذا الكلام لا يُنافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص، ولا في زمن من الأزمنة، كان على خطأ...»، هذا هو دفع الإشكال الذي ذكرناه بلسان: «إن قلت».

قوله رحمه الله ص ٢٨: «كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطّاع»، ليس المراد من القطّاع ما قد يظهر من صيغة المبالغة «قطّاع»، ويؤيده القياس على كثير الشك، وهو كثير القطع، إذ لا مشكلة في أن يكون الشخص كثير القطع، بل المراد كون القطع ناشئاً من مناشئ غير عقلائية، ومن أسباب لا تُورث القطع عادةً، انظر فرائد الأصول: ج ١ ص ٦٥.

مواطن حجية الأمانة

لا إشكال في أنّ للشارع أمارات مجعولة اعتبرها حجةً وطريقاً للوصول إلى الأحكام الشرعية، وسيأتي بيانها وتعدادها بإذن الله تعالى.

وفي هذا المبحث نريد أن نُجيب عن سؤالٍ يرتبط بجعل الأمانة، وهو:

هل إنّ الأمانة -المجعولة حجةً وطريقاً إلى الأحكام الشرعية- مجعولة مطلقاً، وإن أمكن تحصيل القطع بالحكم الشرعيّ؟ أو إنّها مجعولة في ظرفٍ خاصّ، وهو ظرف عدم إمكان القطع بالواقع؟

بيان ذلك: أنّ الزمان على نحوين:

١. زمان يُمكن فيه للمكلّف تحصيل العلم بالحكم الشرعيّ، كما لو كان المكلّف معاصراً للإمام المعصوم عليه السلام وأمكنه التشرّف بمشافهته وسؤاله عن الحكم الشرعيّ وتحصيل العلم به، وهذا الزمان يُسمّى: «زمان انفتاح باب العلم».

٢. زمان لا يُمكن فيه للمكلّف تحصيل العلم بالحكم الشرعيّ، كما هو الحال في أمثال زماننا الحاضر، فإنّ المكلّف فيه يتعذّر عليه -عادةً- تحصيل القطع بالحكم الشرعيّ، وهذا هو: «زمان انسداد باب العلم». إذا اتّضح هذا نُعيد السؤال بعبارة أخرى، فنقول: هل إنّ الأمانة مجعولة مطلقاً، ولو في زمان انفتاح باب العلم، أو إنّها مجعولة في خصوص زمان انسداد باب العلم؟

وللجواب: عن هذا السؤال يقول المصنّف رحمه الله -تبعاً لغيره من المحقّقين-: إنّ الأمانة مجعولة حجة مطلقاً، وإنّ أمكن تحصيل العلم بالحكم الشرعيّ، فيجوز للمكلّف الأخذ بالأمانة والعمل على طبقها، حتّى في زمان انفتاح باب العلم، وتمكّنه من تحصيل العلم بالحكم.

فمثلاً: إذا قلنا بحجّة خبر الواحد -كما سيأتي-، فنحن نلتزم بحجّيته مطلقاً، ولو كان بإمكان المكلّف الرجوع إلى الإمام عليه السلام مباشرة ليأخذ منه الحكم الواقعيّ على سبيل الجزم والقطع، ولا يجب على المكلّف -في هذه الحالة- أن يترك العمل بالخبر ويرجع إليه عليه السلام، بل يجوز له التعويل على الخبر، كأن يسأل أحد الثقات ممّن سمع من الإمام عليه السلام.

نعم: إذا حصل للمكلّف العلم بالواقع فعلاً -لا إمكاناً-، كما لو سأل الإمام عليه السلام وعلم بالحكم، ففي هذه الحالة لا يجوز له الرجوع إلى الأمانة، وذلك لأنّ رجوعه إلى الأمانة لا بدّ أن يكون في ظرف الشك لا في ظرف العلم.

وحينئذٍ: إذا كانت الأمانة على طبق قطعه، كانت الحجّة على الحكم



هي القطع لا الأمانة، وإنّما هو في الحقيقة أرجع الأمانة إلى القطع، واختبر صدقها بمطابقتها للواقع المعلوم عنده، وإن كانت على خلاف قطعه، فإنّه حينئذٍ يعلم بكذبها، فلا معنى للرجوع إليها ومتابعتها، وهذا واضح.

ومن هنا: ولأجل التزام الأصوليين بإطلاق حجّية الأمانة الشامل لصورة إمكان تحصيل العلم، برزت «مشكلة عويصة» واجهت الأصوليين تتّضح من مجموعة أمور:

١. أنّ الأحكام الشرعيّة - بناءً على الصّحيح - تابعة لمصالح ومفاسد واقعيّة في نفس متعلّقات الأحكام.

٢. أنّ الأمانة الظنيّة قد تصيب الواقع وتطابقه، وقد لا تصيبه، فهي في معرض الخطأ.

٣. أنّ المكلف إذا تابع الأمانة وكانت خاطئةً وغير مصيبة للواقع، كان معنى ذلك الوقوع في المفسدة الواقعيّة، إذا كان الحكم الواقعيّ هو الحرمة، وتفويت المصلحة الواقعيّة، إذا كان الحكم الواقعيّ هو الوجوب.

٤. أنّ الإذن بتضييع المصالح الواقعيّة، والوقوع في المفاصد الواقعيّة، أمرٌ قبيحٌ لا يصدر من المولى الحكيم.

ومن مجموع هذه الأمور يتّضح أنّ جعل الأمانة في زمن الانفتاح مستحيل على الشّارع المقدّس، لأنّ إرجاع المكلف إلى الأمانة التي قد تُخطئ الواقع - مع تمكّنه من الوصول إليه - قبيح، لا يصدر من المولى الحكيم، لأنّه إذن منه بتضييع المصالح الواقعيّة والوقوع في المفاصد الواقعيّة، مع إمكان التحرّز عن ذلك.

وهذه المشكلة لا بدّ للأصوليين من حلّها ومعالجتها ليصحّ لهم ما أرادوا من إطلاق حجّية الأمانة، وليتخلّصوا من الحرج الذي يواجههم من جهة التزامهم هذا.

وفعلاً: تصدّى الأصوليون لوظيفتهم هذه وسلّكوا طرقاً متعدّدة من أجل تصحيح جعل الأمانة بشكلٍ مطلقٍ، وليس الغرض هنا التعرّض لذكر هذه الطرق، إذ ليس المقام محلاً لبيانها، بل سيأتي تفصيلها وبيان الصّحيح منها في المبحث الثاني عشر إن شاء الله تعالى.

فما هو الغرض من التعرّض لذكر هذه المشكلة إذن؟

إنّ الغرض من ذكرها هو التنبيه على أنّ هذا التصحيح من الأصوليين، وبيان الطرق العديدة لحلّ هذه المشكلة، هو خير شاهد على أنّهم يبنون على أنّ جعل الأمانة مطلق وشامل لزمان الانفتاح، وإلاّ لو كانت الأمانة مجعولة في ظرف الانسداد فقط، لما توجّهت هذه المشكلة أصلاً ولما اضطرّوا لدفعها، ففروء هذه المشكلة والتصديّ لحلّها شاهدٌ على ما ذكرناه من الإطلاق في جعل حجّية الأمانة، وأنّ موردها ما هو أعمّ من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ثمّ بعد أن بيّن المصنّف رحمته: أنّ موطن جعل الأمانة هو أعمّ من زمان الانسداد والانفتاح، عرّج -مستنداً إلى هذا التعميم- على مناقشة استدلال صاحب المعالم تذّه على حجّية خبر الواحد بالخصوص بدليل عقليّ يُسمّى «دليل الانسداد»، وقد ذكر رحمته في هذا الصّد مناقشتين.



أمّا الدليل: فهو مؤلّف من مقدّمات عدّة، وأهمّ هذه المقدّمات وعمدتها هو افتراض انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة، ومن هنا عبّر عنه بـ«دليل الانسداد»، وخلاصة مقدّماته^(١) هي:

١. أنّنا نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيّة إلزاميّة في شريعتنا المقدّسة، وذلك لوضوح استحالة خلوّ الشريعة من أحكام إلزاميّة، فلا مجال لافتراض أنّ كلّ الأحكام الشرعيّة هي أحكام ترخيصيّة، وإلاّ لخرجت الشريعة عن كونها شريعة ولبطلت، وهذا في غاية الوضوح.

٢. أنّ هذه الأحكام الواقعيّة المعلومة بالإجمال لا يجوز إهمالها في مقام العمل، وترك التصديّ لامثالها، إمّا بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا، وإمّا بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كلّ موردٍ، لوضوح بطلان كلا هذين الفرضين^(٢).

٣. أنّ يُفترض انسداد باب العلم والعلميّ في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخّرة، وذلك بأن لا يُمكن تحصيل العلم كما لم يتمّ الدليل على اعتبار بعض الطرق والأمارات الظنيّة.

٤. بعد وضوح لزوم التصديّ لامثال الأحكام الشرعيّة المعلومة بالإجمال، يكون الامثال دائراً بين احتمالات أربعة لا خامس لها، هي:

- الاحتياط في كلّ الموارد.

(١) وسيأتي بيان هذا الدليل مفصّلاً في المبحث الآتي «المبحث العاشر».

(٢) وسيأتي لذلك مزيد توضيح في المبحث العاشر، فراجع ص ٥٢٣ من الشرح.

- الرجوع إلى الفقيه القائل بانفتاح باب العلم وتقليده.
- الرجوع إلى الأصل العمليّ في كلّ مسألة حسب ما يقتضيه حال هذه المسألة.
- الرجوع إلى الظنّ والعمل به.

لا مجال للثلاثة الأوّل منها^(١)، فيتعيّن الرابع وهو الرجوع إلى الظنّ والعمل به، لوضوح أنّ ترك العمل بالظنّ والأخذ بالطرف المرجوح قبيح عقلاً، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا يعني حجّة الظنّ المطلق. إذا عرفت ذلك: فقد استدلّ صاحب المعالم تذكّر بدليل الانسداد على حجّة خبر الواحد، بتقريب أنّ باب العلم بالأحكام الشرعيّة منسّد في مثل زماننا، فلا بدّ من العمل بالظنّ، ولا ريب في حصول الظنّ من أخبار الآحاد، فيجب العمل بها، وهذا يعني حجّيتها واعتبارها.^(٢)

وأما مناقشة المصنّف رحمه الله فبأمرين:

الأوّل: أنّ هذا الدليل - لو تمّ - لكان نافعاً ومثبتاً لحجّة خبر الواحد في زمان انسداد باب العلم، ولا ينفع في إثبات الحجّة في زمان الانفتاح، مع أنّ المدعى - كما عرفت - هو الحجّة مطلقاً حتّى في زمان الانفتاح، وهذا يعني أنّ الدليل أخصّ من المدعى.

(١) وذلك لما سيأتي في المبحث العاشر من بطلان جميع هذه الفروض الثلاثة، راجع ص ٣٣ من المتن.
 (٢) قال في المعالم: ص ١٩٢: «الرابع: - يعني من أدلّة حجّة خبر الواحد - أنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة التي لم تُعلم بالضرورة من الدّين أو من مذهب أهل البيت (عليه السلام) في نحو زماننا هذا منسّد قطعاً ... وإذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً، والعقل قاضي بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة تنفاوت بالقوّة والضعف فالعدلّ عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح، ولا ريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلّة، فيجب تقديم العمل بها».



الثاني: إذا أردنا أن نستدلّ بدليل على حجّية خبر الواحد بالخصوص، فلا بدّ أن يكون الدليل المستدلّ به دالّاً على نفس المدّعى، وهو حجّية خبر الواحد بما هو ظنّ خاصّ، وهذا واضح وهو ليس أمراً خاصّاً بالمقام، بل يجري في كلّ دليل ومدّعى، في حين أنّ دليل الانسداد - كما عرفت وسيأتي تفصيله - لا يُثبت حجّية خبر الواحد بما هو ظنّ خاصّ، بل يُثبت حجّية الظنّ المطلق، وهو الظنّ الناشئ من أيّ سببٍ كان، وهذا ليس هو المدّعى.

وهذا نظير: الاستدلال بقاعدة اللّطف على خصوص نبوة النبيّ الخاتم ﷺ، أي على النبوة الخاصّة، فيقال: إنّ مقتضى لطف الله تعالى بعباده هو إرسال الرسل وبعث الأنبياء، فتثبت بذلك نبوة نبيّنا ﷺ، فإنّ هذا الاستدلال ليس تامّاً، لوضوح أنّ قاعدة اللّطف - إذا تمّت - إنّما تُثبت النبوة العامّة، لا خصوص نبوة نبيّ بعينه.

وهكذا فيما نحن فيه فإنّ دليل الانسداد - لو تمّ - إنّما يُثبت حجّية مطلق الظنّ، ولا يُثبت حجّية خصوص الظنّ الناشئ من خبر الواحد.

وعليه: فلا يصلح دليل الانسداد للاستدلال به على حجّية خبر الواحد. ثمّ يستدرّك المصنّف رحمه الله ويقول: استدلّ بعضهم^(١) على حجّية خبر الواحد بـ«دليل الانسداد الصغير»، ولا يبعد صحّة هذا الاستدلال، وهو مؤلّف من مقدّمات:

١. أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة في الكتب الأربعة

(١) ذكر ذلك الشيخ الأعظم رحمه الله في فرائد الأصول: ج ١ ص ٣٥١-٣٥٧، وقد أشار إليه - أيضاً - في بحث حجّية قول اللّغوي: ص ١٧٣، وانظر كذلك كفاية الأصول: ٣٠٤-٣٠٥.

وغيرها مما بين أيدينا من المجاميع الحديثية، وأنها موصلة إلى السنة الواقعية، إذ لا مجال لاحتمال كذب الجميع وعدم صدوره، بعد ملاحظة مدى اهتمام الرواة من أصحاب الأئمة ومن تأخر عنهم من الرواة في جمع الروايات وتمحيصها وتنقيحها.

٢. أن السنة الشريفة منحصرة بهذه الأخبار التي بأيدينا، بحيث لو عزلنا هذه الأخبار لما بقي لنا علم إجمالي بوجود السنة في غيرها.

٣. لا طريق لنا لتمييز الأخبار الصادرة والموصلة إلى السنة الواقعية من غيرها، وهذا يعني انسداد باب العلم بالسنة الشريفة.

وحينئذ تكون نتيجة هذه المقدمات هي لزوم العمل بالأخبار المفيدة للظن -فضلاً عن الاطمئنان-، وهذا معناه حجية الظنون الناشئة من الأخبار لا مطلق الظنون، ولا نعني بحجية خبر الواحد غير هذا المعنى، وهذا هو دليل الانسداد الصغير.

ومما تقدم يتضح: الفرق بين دليل الانسداد الكبير ودليل الانسداد الصغير^(١)، وحاصله أن دائرة العلم الإجمالي في الأول -الكبير- كبيرة، وشاملة لكل الأحكام الشرعية من جهة السنة الشريفة وغيرها، لا خصوص

(١) قال المحقق النائيني تفتت في مقام التفريق بينهما: «وحاصل الفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير: هو أن مقدمات الانسداد الكبير إنما تجرى في نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأمّا مقدمات الانسداد الصغير فهي إنما تجرى في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم ... ليستنتج منها حجية مطلق الظن في خصوص الجهة التي انسدت باب العلم فيها»، راجع لمعرفة تمام كلامه فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٩٦-١٩٩.



الأحكام الثابتة بالسنة المنقولة بالأخبار.

بينما دائرة العلم الإجمالي في الثاني -الصغير - صغيرة، لأنها مختصة بالسنة الشريفة.

ففي دليل الانسداد الكبير يُراد إثبات حجّية الظنّ بالحكم الشرعيّ في مورد الأخبار والشهرات والإجماعات المنقولة وغيرها من الإمارات، عند افتراض عدم وجود علم أو طريق علميّ للوصول إلى الحكم الشرعيّ، بينما دليل الانسداد الصغير -في المقام- يُراد به إثبات خصوص السنة الشريفة، مع افتراض وجود العلم أو طرق علميّة معتبرة بمقدار تكون وافيةً بمعظم الأحكام الشرعيّة في أبواب الفقه المختلفة.

تنبيه :

ليس مقصوده رحمته من عدم الاستبعاد الذي ذكره أنّ دليل الانسداد الصغير واحد من الأدلة النائمة الدالة على حجّية خبر الواحد، وذلك لما سيأتي من الاستدلال على الحجّية بجملة من الأدلة ليس منها دليل الانسداد، فلو كان يرى تماميّة ما كان هناك وجه لإهماله وعدم ذكره هناك، بل مقصوده رحمته أنّ هذا الدليل لو تمّ وتمتّ مقدّماته -ولا تتمّ- لكان منتجاً للمطلوب، وليس الحال فيه كحال الدليل السابق من ورود المناقشتين السابقتين عليه، فهو يُثبت عين المطلوب، كما أنّه ليس أخصّ من المدّعى، وإنّما الخلل في عدم تماميّة مقدّماته، ولو بعضاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٩: «بل لا معنى لحجّيتها حينئذٍ، لا سيّما مع مخالفتها للعلم»، أمّا مع عدم مخالفتها فالحجّة في الحقيقة هو العلم لا نفس الأمانة، وإن كان مؤدّاهما واحداً.

قوله رحمه الله ص ٣٠: «ومن هنا كان هذا الأمر»، مراده من هذا الأمر هو إطلاق موطن حجّية الأمانة ليشمل إمكان تحصيل العلم.

قوله رحمه الله ص ٣٠: «ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم»، أي من خلال ما اتّضح من عموم موطن حجّية الأمارات - ومنها خبر الواحد - لزمان الانفتاح كالانسداد.

قوله رحمه الله ص ٣٠: «فإنّه لما كان المقصود إثبات حجّية خبر الواحد في نفسه حتّى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجّيته بدليل الانسداد»، هذه هي مناقشة المصنّف رحمه الله الأولى لصاحب المعالم تدلّ، وأمّا المناقشة الثانية فقد بيّنها بقوله رحمه الله: «على أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت فيه حجّية مطلق الظنّ من حيث هو ظنّ - كما سيأتي بيانه - فلا يثبت به حجّية ظنّ خاصّ بما هو ظنّ خاصّ».

قوله رحمه الله ص ٣١: «نعلم على الإجمال بأنّ بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له»، هذه هي المقدّمة الأولى من مقدّمات دليل الانسداد الصغير، وأمّا المقدّمة الثانية فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «مع انحصار السنّة في هذه الأخبار التي بأيدينا»، وأمّا الثالثة فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «ولا يتميّز الموصل إلى الواقع من غيره».

الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق

تكرّر من المصنّف رحمته في الأبحاث السابقة ذكرُ اصطلاحِي «الظنّ الخاصّ» و«الظنّ المطلق»، فما هو المراد منهما؟

والجواب:

أمّا الظنّ الخاصّ: فهو الظنّ الناشئ من الأمارات المعتمدة التي قام الدليل القطعيّ على حجّيتها واعتبارها بخصوصها.

كما لو قلنا بحجّية خبر الواحد -وسياقي تحقيق ذلك- ودلالة الدليل القطعيّ على اعتباره مطلقاً حتّى مع انفتاح باب العلم، فالظنّ الناشئ من خبر الواحد يكون من الظنون الخاصّة.

وقد يُعبّر عن الظنّ الخاصّ بـ«الطريق العلميّ» نسبةً إلى العلم الذي قام على اعتباره، والذي تنتهي إليه حجّية كلّ حجّة، كما تقدّم.

وأمّا الظنّ المطلق: فهو الظنّ الناشئ من الطريق الذي لم يدلّ الدليل الشرعيّ على اعتباره بالخصوص، وإنّما كان اعتباره بدلالة دليل الانسداد الكبير، فالمراد به كلّ ظنّ قام دليلُ الانسداد على حجّيته واعتباره.

يقول المصنّف رحمه الله: نحن في هذه المباحث لا نتعرّض إلا للظنون الخاصّة، وأمّا الظنّ المطلق فلا بحث لنا فيه، وذلك لوضوح أنّ النوبة لا تصل إليه بعد بطلان أهمّ مقدّمات الدليل الدالّ على اعتباره - وهو دليل الانسداد -، وهي المقدّمة الأولى التي يُفرض فيها انسداد باب العلم والعلميّ، وذلك لأنّه وإن كان باب العلم منسداً في أمثال زماننا إلا أنّ باب العلميّ ليس منسداً بل هو منفتح على مصراعيه، لثبوت حجّة جملة من الأمارات النافية لفرض الانسداد، وإذا بطلت هذه المقدّمة بطل الدليل الدالّ على حجّة الظنّ المطلق.

ولكن: ومن أجل أن لا يخلو ذهن الطالب المبتدئ من إجمال هذا الدليل، تعرّض له المصنّف رحمه الله على نحو الاختصار.

تنبيه:

لا يخفى أنّ النسبة بين الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق هي التباين، وذلك لأنّ الظنّ المطلق هو الأمانة المعتبرة في ظرف انسداد باب العلم والعلميّ، وهي تباين الأمانة العلميّة، لأنّها تعني انفتاح باب العلميّ.

ويؤيّد ذلك أنّ المصنّف رحمه الله يقول: نحن لا نتعرّض للظنّ المطلق، ولو كانت النسبة بين الظنّين هي العموم المطلق - كما قد يُتوهم - لكان متعرّضاً للظنّ المطلق في ضمن تعرّضه للظنّ الخاصّ، لوضوح أنّ من تعرّض للخاصّ فقد تعرّض للعامّ، فمن تعرّض للإنسان يكون قد تعرّض للحيوان بالضرورة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ٣١: «غير دليل الانسداد الكبير»، كلمة «غير» ليست استثناءً، بل هي وصفٌ لـ «دليل»، في قوله رحمه الله: «قام دليل قطعيّ على اعتباره».

مقدمات دليل الانسداد

دليل الانسداد - كما تقدّم - مؤلّف من مقدمات أربع^(١)، وهذا الدليل لو تمّ وتمتّ مقدماته ترتّب عليه أن يحكم العقل بحجّة كلّ ظنّ تعلق بحكم شرعيّ، باستثناء الظنون التي قام الدليل القطعيّ على عدم جواز العمل بها كالقياس والاستحسان ونحوهما.

وعليه: ستكون القاعدة الأولى في الظنّ هي:

«حجّة كلّ ظنّ - من أيّ سبب كان - ما عدا الظنّ الذي نقطع بعدم حجّيته»، على عكس القاعدة الأولى التي ذكرناها سابقاً.

وأما مقدمات دليل الانسداد فهي:

المقدمة الأولى: دعوى عدم وجود طرق تُورث العلم بالأحكام الشرعيّة، وكذلك عدم وجود طرق ظنيّة خاصّة قام الدليل القطعيّ على حجّيتها واعتبارها، وهذا ما يقصده من انسداد باب العلم والعلميّ بالأحكام الشرعيّة.

(١) عدّها الشيخ الأنصاريّ ثلثاً أربعاً، وأمّا المحقّق الخراسانيّ فتدّ فقد عدّها خمساً، للاختلاف في كيفيّة صياغتها، وإن كانت روح الدليل واحدة، فراجع الفرائد: ج ١ ص ٣٨٤، والكفاية: ص ٣١١.



وهذه المقدمة هي عمدة مقدمات هذا الدليل.^(١)

ويستدلون: على هذه المقدمة بأن الأحكام الشرعية الواصلة إلينا بواسطة العلم الوجداني قليلة جداً لا تكاد تذكر، ونسبتها إلى مجموع الأحكام ضئيلة تكاد تُلحق بالعدم.

كما لم تُقم الأدلة ولم تنهض على اعتبار بعض الظنون الخاصة الناشئة من طرق مخصوصة.

ولأجل هذا وذاك ينسُدُّ علينا باب العلم والعلمي، وبذلك تتم هذه المقدمة. والجواب: عن هذا الاستدلال في غاية الوضوح، ضرورة اعتبار الشارع المقدس لبعض الطرق الظنية الخاصة بواسطة القطع القائم على اعتبارها، وبذلك تنهدم هذه المقدمة وبانهدامها يبطل أصل الدليل.

المقدمة الثانية: أننا نعلم - إجمالاً - بثبوت أحكام إلزامية واقعية في شريعتنا المقدسة، إذ من غير المعقول أن تخلو شريعة من أحكام إلزامية، ولشدة وضوح هذه الحقيقة وتحقق هذا العلم الإجمالي، لم يُفرد لها المصنّف رحمته مقدمة مستقلة كما فعل غيره.^(٢)

(١) قال الشيخ تكلّ في الفرائد: ج ١ ص ٣٨٤-٣٨٧: «الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركّب من مقدمات: الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية... وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرّح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجّية الظن المطلق، للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجّية الظن الخبري غير انسداد باب العلم».

(٢) وقد عدّه المحقق الخراساني تكلّ المقدمة الأولى للدليل، قال في الكفاية: ص ٣١١: «وهي خمس: أولها: أنه يُعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة».



وهذه الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال لا يجوز -بحال من الأحوال- طرحها وإهمالها وعدم التصدي لامتثالها، إمّا بأن نتعامل مع أنفسنا وكأننا لسنا مكلفين بشيء أصلاً، كالأطفال والبهائم، وإمّا بأن نبني على البراءة وأصالة عدم التكليف في كلّ موضع لا نعلم تفصيلاً بوجوده أو حرمة.

والسرّ في عدم الجواز: هو أنّ الإهمال وعدم التصدي للامتنال -بأن نتعامل مع أنفسنا وكأننا لسنا مكلفين بشيء أصلاً، أو بإجراء البراءة في جميع الموارد- يُوقعنا في مخالفة الواقع قطعاً، بمعنى أنّ لازم الإهمال هو تحقّق المخالفة القطعية للأحكام الإلزامية المعلومة بالإجمال، فلا بدّ من التصدي لامتثال هذه الأحكام.

مضافاً إلى: أنّه لا معنى لأن نفترض علمنا الإجماليّ بأننا مكلفون ببعض الأحكام الإلزامية، ومع ذلك نحتمل أنّه لا تكليف علينا، ونتعامل مع أنفسنا كالأطفال والبهائم، فإنّ هذين الفرضين متنافيان لا يجتمعان.

المقدمة الثالثة: بعد أن قلنا بعدم جواز الإهمال ولزوم التصدي للامتنال، نسأل: ما هي الطرق التي يُحتمل أن يكون سلوكها موجباً لتفريغ الذمّة؟ والجواب: أنّ الطرق المحتملة في المقام أربعة لا خامس لها، هي:

١. تقليد المجتهد الذي يرى انفتاح باب العلم والعلميّ.

٢. الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة من المسائل.

٣. الرجوع إلى الأصل العمليّ في كلّ مسألة، وهو يختلف من مورد إلى آخر حسب ما يقتضيه حال المسألة، فقد يكون الأصل هو البراءة وقد يكون الاحتياط وقد يكون غيرهما.

٤. الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة تحقّق فيها الظنّ بالحكم، وفي غيرها نرجع إلى الأصول العمليّة.

والحالات الثلاث الأولى باطلة فتتعيّن الحالة الرابعة.

أمّا الحالة الأولى: فهي واضحة البطلان، وذلك لأنّ الاعتماد على كلام مَنْ يرى الانفتاح هو من رجوع العالم إلى الجاهل، وهو باطل بالوجدان، لأنّ المفروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد، فلا يصحّ منه الرجوع إلى مَنْ يعتقد أنّه على خطأ في توهم الانفتاح.

وأمّا الحالة الثانية: فهي باطلة أيضاً، لأنّ الأخذ بالاحتياط إمّا غير لازم، وإمّا غير جائز، فإنّه إمّا أن يُوجب العسر والخرج الشديدين فلا يكون لازماً، وإمّا أن يُوجب اختلال النّظام، وذلك فيما لو ترك الإنسان أعماله وأهمل معاشه وفرّغ نفسه للاحتياط بلحاظ كلّ ما يرتبط بالأحكام الشرعيّة من العبادات والمعاملات، وهذا يؤدّي إلى تعطيل الحياة، وهو غير جائز.

وأمّا الحالة الثالثة: فهي باطلة كذلك، لأنّ العمل بالأصول العمليّة في كلّ مسألة مخالف للعلم الإجماليّ بالتكاليف، فإنّ العلم الإجماليّ يُنجز جميع أطرافه، لأنّ كلّ طرف من الأطراف يُحتمل أن يكون مورداً لحكم إلزاميّ، فلا يجوز فيه إجراء مثل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف.

وفي كلّ علم إجماليّ لا يجوز النّظر إلى كلّ طرف على حدة وبمنظرة مستقلة، فلا مجال لأن ننظر إلى كلّ طرف بمعزل عن سائر الأطراف ونقول بأنّه مشكوك ونُجري فيه البراءة، بل لابدّ من النّظر إلى جميع الأطراف بمنظرة مجموعيّة.



المقدمة الرابعة: بعد أن بطلت الحالات الثلاث وتعيّنت الحالة الرابعة، نقول: لا بدّ من الأخذ بالظنّ في المسائل التي قام الظنّ فيها على الحكم الشرعيّ، لأنّ ما يُقابل الظنّ هو الوهم، فيدور الأمر بين الأخذ بالظنّ والأخذ بالوهم؟

ومن الواضح أنّ المتعيّن هو الأخذ بالظنّ، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح القبيح.

وعليه: فالقاعدة هي لابدئية الأخذ بالظنّ، إلّا إذا قام الدليل القطعيّ على عدم جواز الأخذ به في موردٍ من الموارد كالقياس، وهو المطلوب.

وأما المسائل التي لا ظنّ فيها، فلا بأس حينئذٍ بالرجوع فيها إلى الأصول العملية، لانحلال العلم الإجماليّ بقيام الظنّ في معظم المسائل الفقهيّة إلى علمٍ تفصيليّ بالأحكام التي قامت عليها الحجّة، وشكّ بدويّ في غيرها، فتجري فيها الأصول.

هذه خلاصة «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة وطويلة الذيل لا حاجة للخوض فيها، وفيما اقتصرنا عليه غنى وكفاية.

اشترك الأحكام بين العالم والجاهل

هذا المبحث يتعرّض لمسألة مهمّة تكثّر الاستفادة منها، وفيها يُجاب عن سؤالٍ حاصله:

أنّه لا إشكال في أنّ الشارع المقدّس جعل أحكاماً على المكلفين، مثل: «حرمة شرب الخمر»، و«وجوب الحجّ»، فهل جعلها لخصوص العالم بها، أو جعلها مطلقةً وشاملةً للعالم والجاهل بها؟

بعبارة أخرى: هل إنّ الحكم في مرتبة جعله ثابتٌ لموضوعه في الواقع، سواء أعلم به المكلف أم لم يعلم به، أو إنّ الحكم ثابت للموضوع مع علم المكلف به؟

بعبارة ثالثة: هل العلم مأخوذ في موضوع الحكم الشرعيّ أو لا؟ ففي مثل: «المستطيع يجب عليه الحجّ»، هل أخذ في وجوب الحجّ -بالإضافة إلى استطاعة المكلف- علمه بوجوب الحجّ، أو إنّ مجرد الاستطاعة كفيّة بإثبات الوجوب عليه؟

والجواب: أنه وقع الخلاف في ذلك على قولين:

١. ما ذهب إليه الإمامية «أعزّهم الله تعالى»^(١) من اشتراك الأحكام وعمومها للجاهل والعالم بها، فليست هي مشروطة بالعلم بها، فكما أنّ العالم بوجوب الصلاة -مثلاً- مخاطب بامثال الأمر بها، كذلك الجاهل مكلف بوجوب الصلاة، بلا فرق بينهما.

٢. ما التزم به جماعة^(٢) من عدم الاشتراك، وأنّ الأحكام مشروطة بالعلم، فهي إنّما تثبت لخصوص العالم بها، وأمّا الجاهل فلا حكم في حقّه واقعاً.

بل: إنّ بعض هؤلاء ذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يكتفِ بأنّ الجاهل لا حكم في حقّه، وإنّما التزم بأنّه ليست هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها حتّى يشترك فيها العالم والجاهل، بل المجتهد إذا نظر في مسألة وأفتى فيها كان الحكم الشرعيّ على طبق رأيه، فهو مصيب دائماً وفي كلّ ما يقول، ولذلك قالوا: «كلّ مجتهدٍ مصيبٌ»^(٣)، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى^(٤).

(١) سيأتي في بعض الهوامش اللاحقة نقل الإجماع عليه في كلام صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمه الله، بل وكونه من «ضروريّات المذهب» كما في بعض كلمات السيّد الخوئيّ تدلّ في مصباح الأصول.

(٢) وهو قول أكثر أهل الخلاف، راجع المستصفى للغزاليّ: ص ٣٦١.

(٣) قال الغزاليّ في المنحول: ص ٥٦٣: «والمختار عندنا أنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ في عمله قطعاً»، وكذا في المستصفى: ص ٢٨٣، وقال الرازي في المحصول: ج ٦ ص ٣٤: «فهذا قول من قال: كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهم جمهور المتكلمين ممّا كالأشعريّ والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي عليّ وأبي هاشم وأتباعهم»، وذكره الجصاص في «الفصول في الأصول»: ج ١ ص ١٦٢، والآمدّي في «الإحكام في أصول الأحكام»: ج ٤ ص ٦٣.

(٤) سيأتي في المبحث الرابع عشر: «مبحث المصلحة السلوكيّة» ص ٤٦-٤٧ من المتن.



والصحيح: هو القول الأوّل، ولكن نحن حينها نقول: «إنّ العلم ليس قيداً في الحكم الشرعيّ، وإنّ الحكم ثابت في حقّ الجاهل كالعالم تماماً»، لا نغني أنّ العلم لا مدخلية له أصلاً.

بل إنّ العلم دخيل، ولكن في مرتبة تنجز الحكم الشرعيّ التكليفيّ، فصحيح أنّ الحكم الشرعيّ مجعول في حقّ الجاهل كالعالم، إلّا أنّه ما دام جاهلاً ولم يصل إليه الحكم الشرعيّ - بعلم أو بحجّة معتبرة - لا يكون ملوماً ومستحقّاً للعقاب فيما لو خالف الواقع.

والحاصل: أنّ العلم لئن لم يكن شرطاً في جعل الحكم وثبوته، فهو شرط في تنجز الحكم التكليفيّ.

والسرّ في ذلك: هو أنّ عقاب المكلف على مخالفة الحكم المجهول عنده قبيح عقلاً، وذلك لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ المولى الحكيم لا يمكن أن يعاقب العبد على المخالفة ما لم يعلم بالحكم ويصل إليه، وهذا هو ملاك البراءة العقلية، وسيأتي بيانه في أصل البراءة إن أذن الله تعالى.

وقد استدلّ للصّحيح بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: الإجماع^(١)، فقد أجمع الإماميّة «أعزّهم الله تعالى» على أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، بل عبّر بعض المحقّقين عن المسألة بأنّها

(١) قال المحقّق الخراسانيّ تنقّل في الكفاية: ص ٤٦٩: «فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرة - فهو وإن كان خطأً من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أنّ له تبارك وتعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، إلّا أنّه غير محال»، ومثله ما في عبارة المحقّق النائيّ تنقّل في الفوائد الآتي ذكرها في هامشٍ لاحق.

من ضروريات المذهب.^(١)

الدليل الثاني: الأخبار المتواترة الدالة على الاشتراك^(٢)، وليس المقصود من التواتر وجود روايات مضمونها الصريح هو اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، لعدم وجود مثل هكذا روايات، بل المقصود وجود روايات تدلّ على الاشتراك بالالتزام أو بالتضمّن، وهي طوائف عديدة، لا مجال لذكرها وتفصيل الكلام في دلالتها.

وهذه الطوائف من الأخبار وغيرها الكثير تشترك في معنى واحد، وهو اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، ومن هنا كان التواتر في المقام معنوياً لا لفظياً.^(٣)

(١) قال السيّد الخوئي تقيّد في مصباح الأصول: م ٤٧ ص ٢٩٩: «وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، وإن شئت فعبّر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب»، ومثله في عبارة الفوائد الآتية.

(٢) ذكر الشيخ الأنصاري تقيّد تواتر الأخبار في فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٣: «وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»، ومثله في الفصول الغروية: ص ٤٠٦ - ٤٠٧، وسيأتي نقل عبارته، ومثله - أيضاً - في عبارة الكفاية المنقولة في هامش سابق.

(٣) ولذا جاء في الفصول الغروية: ص ٤٠٦: «وهذه الأخبار وإن كانت واردة بعبارات مختلفة وألفاظ متفاوتة، إلّا أنّها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه، فهي متواترة بالمعنى».

وجاء في فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٢: «وقد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدّمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً».

وجاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ٨٧: «وما عن شيخنا العلامة الأنصاري تقيّد: من أنّه قد تواترت الأخبار والآثار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، لعلّه أراد منها الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً، أو أراد أخبار الاحتياط والبراءة أو ما شاكلها ممّا يدلّ بالالتزام على الاشتراك، وإلّا فلم ترد رواية واحدة تدلّ على أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين».



الدليل الثالث: الدليل العقلي، وهو يتم من خلال خطوات:

١. أن الحكم في نفس الأمر والواقع، يُحتمل فيه ثلاثة احتمالات ثبوتية

لا رابع لها:

- إما أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل.

- وإما أن يكون مختصاً بالعالم.

- وإما أن يكون مختصاً بالجاهل.

والاحتمال الأخير واضح البطلان ولا مجال له، وذلك لوضوح أن

اختصاص التكليف بالجاهل يجعله لغواً وبلا فائدة، فإن الغرض من الحكم

الشرعي هو تحريك المكلف وبعثه نحو المتعلق، ومثل هكذا حكم لا محرّكية

له لواحد من المكلفين، لا العالم به، لأنّ المفروض كونه مختصاً بغيره، ولا

الجاهل، لأنّه غير ملتفت إلى جهله، وعند التفاته يخرج عن كونه جاهلاً فلا

يكون مخاطباً به.

وهكذا يبطل الاحتمال الثالث، فيدور الأمر بين الاحتمال الأوّل والثاني.

٢. أن الاحتمال الثاني - كون الحكم مختصاً بالعالم - يعني أن الحكم معلق

على العلم به، وأخذ العلم بالحكم في موضوعه.

٣. أن تعليق الحكم على العلم به وأخذ العلم بالحكم في موضوعه محال،

للزوم الخلف.

والنتيجة من هذه الخطوات الثلاث: هي أن اختصاص الحكم بالعالم به

محال، لأنّ ما يلزم منه المحال محال.



وهكذا يتّضح بطلان الاحتمال الثاني - كالثالث - فيتعيّن الاحتمال الأوّل، وهو اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وهو المطلوب.

وأهمّ ما في هذا الدليل هو بيان الخلف، وهو في خطوتين:

١. أنّه لا شكّ في ثبوت الأحكام الشرعيّة، وإنّما الكلام في كونها مطلقة أو مقيّدة بالعلم، فإذا فرض كون الحكم مُعلّقاً على العلم به، فمعنى ذلك أنّ مثل: «وجوب الصلاة» يكون ثابتاً بقيد العلم بالوجوب.

فالحكم هو: «الوجوب»، وموضوع الحكم هو: «الصلاة معلومة الوجوب»، وهذا يعني أنّه لا وجوب للصلاة المجردة عن العلم بوجوبها، فلا أمر بطبيعيّ الصلاة، وإنّما الأمر قد تعلّق بالصلاة بقيد كونها معلومة الوجوب، لأنّ الوجوب - حسب الفرض - ثابت للصلاة معلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب.

٢. إذا كان الموضوع هو: «الصلاة معلومة الوجوب» فهذا يعني أنّ هذا الموضوع لا تحقّق له في الخارج بمعزلٍ عن الوجوب، وفي مرتبة سابقة على الوجوب، لأنّ «الصلاة معلومة الوجوب» تعني أنّ هناك وجوباً سابقاً معلوماً قد تعلّق بالصلاة.

والعلم بوجوب الصلاة فرعٌ وجوب طبيعيّ الصلاة، لوضوح توقّف العلم بالوجوب على تحقّق وجوب طبيعيّ الصلاة، توقّف العارض على المعروض.



وقد عرفت في الخطوة الأولى أنّه لا وجوب لطبيعيّ الصلاة، فما نفرضه متحقّقاً - وهو الحكم بوجوب طبيعيّ الصّلاة - هو غير متحقّق، وما نفرضه ثابتاً هو غير ثابت، وهذا هو معنى الخلف.^(١)

بعبارة أخرى: أنّه قبل حصول العلم بالحكم، لا يمكن تحقّق الحكم، لعدم تماميّة أجزاء موضوعه - التي منها العلم -، فإذا أراد المكلف أن يعلم الحكم، فما الذي يعلمه، والحال أنّه لا حكم قبل تحقّق العلم؟ فيستحيل تحقّق العلم، لأنّه من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فهو محتاج إلى متعلّق يكون هو المعلوم.

وإذا استحال العلم بالحكم الشرعيّ استحال نفس الحكم، وذلك لأنّ العلم - حسب الفرض - هو جزء موضوع الحكم. ولكنّا افترضنا أنّه لا شكّ في ثبوت الأحكام الشرعيّة، وإنّما الكلام في كونها مطلقة أو مقيّدة بالعلم، فما فرضناه ثابتاً ليس بثابت، وهو الخلف المحال.

ومن جميع ذلك يتّضح: استحالة تقييد الأحكام بالعلم، وبذلك يتعيّن الاحتمال الأوّل وهو القول بالاشتراك، وهو المطلوب.

نعم يكون الجاهل القاصر معذوراً في مخالفته وليس معاقباً، ولكن هذا لا يعني عدم ثبوت الحكم في حقّه أصلاً، فهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

(١) قال المحقّق الإصفهانيّ نثر في مقام بيان الخلف: «أنّ فرض تعليق الوجوب على العلم به، هو فرض عدم الوجوب لطبيعيّ الصلاة مثلاً، وفرض نفس القيد - وهو العلم بوجوب الصلاة - هو فرض تعلّق الوجوب لطبيعيّ الصلاة»، راجع نهاية الدراية: ج ٣ ص ٧٠، وقد بيّنت الاستحالة بلزوم الدور، كما في الكفاية: ص ٣٧٦.

ثمّ يذكر المصنّف رحمه الله إشكالاً على الدليل الثالث، حاصله:

أنّك عرفت في بحث التبعديّ والتوصليّ أنّ نحو التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الملكة والعدم، فعدم تقييد الدليل لا يكون كاشفاً عن إطلاق الحكم واقعاً إلّا في الموارد التي يكون فيها المولى متمكناً من التقييد ولم يُقَيّد، فإنّه حينئذٍ يُستكشف من عدم التقييد في لسان الدليل إرادة الإطلاق، بأن يُقال: «لو أراد القيد لقيّد»، وأمّا إذا لم يتمكّن المولى من التقييد لأيّ سبب كان - كما لو كان في ظرف النقيّة - فلا يكشف عدم التقييد عن إطلاق الحكم في الواقع، إذ لا يُقال: «لو أراد القيد لقيّد»، فإنّه يُحتمل أن يكون المولى مُريداً للقيد، لكنّه لم يُقَيّد لعدم تمكّنه منه، لا لإرادة الإطلاق.

وعليه: وبعدما اتّضح أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة والعدم، يتّضح أنّهما متلازمان في الإمكان والاستحالة، كما تقدّم ذلك في بحث الإطلاق^(١)، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق.

وحينئذٍ نقول: في محلّ الكلام يستحيل تقييد الحكم بالعلم به، لما تقدّم من لزوم الخلف، وعليه يكون الإطلاق مستحيلاً كذلك - بمقتضى التلازم -، فكيف ادّعيتم في الدليل المذكور أنّ الأحكام مطلقة وشاملة للعالم والجاهل؟! فبعد أن اعترفتم باستحالة التقييد بالعلم لا بدّ أن تنتهوا إلى استحالة الإطلاق، وهو يعني استحالة الاشتراك.

والنتيجة: هي أنّه لا يمكن استفادة الإطلاق والاشتراك من أدلّة الأحكام الشرعيّة، وهذا هو حاصل الإشكال.

(١) تقدّم في المسألة الثانية من مسائل بحث الإطلاق: ج ١ ص ٢٢٥ من المتن.



ولأجل هذا الإشكال التزم المحقق النائيني رحمته بامتناع الإطلاق في أدلة الأحكام، وبذلك لا يمكن استفادة الاشتراك من نفس هذه الأدلة. وعليه: فلا بد لاستفادة الإطلاق أو التقييد من الاعتماد على طريق آخر غير نفس أدلة الأحكام.

وهذا الطريق الآخر أسماه المحقق النائيني رحمته بـ «متمم الجعل»، وذلك لأنه يتصدى لبيان سعة أو ضيق الجعل الشرعي عندما لا يتمكن المشرع من بيانها في الخطاب الأول، فيكون بذلك متمماً لبيانات الشارع.

وهذا الدليل الآخر المتمم للجعل يختلف ما يُستفاد منه باختلاف الموارد، فتارة يُستفاد منه «نتيجة التقييد»، باعتبار أن ما يدلّ عليه ليس تقييداً اصطلاحياً لفرض استحالة التقييد في المقام، لكنه يدلّ -بحسب النتيجة- على ما يدلّ عليه التقييد، وتارة أخرى يُستفاد منه «نتيجة الإطلاق».

وعلى هذا الأساس تمكن المحقق النائيني رحمته من معالجة مشاكل أخرى في مقامات أخرى هي نظير محلّ الكلام، مثل تقييد الأوامر العبادية بقصد القربة، ومثل تقييد وجوب الجهر والإخفات بالعلم بالوجوب، وهكذا تقييد وجوب القصر والتمام بالعلم بالوجوب كذلك، وذلك بواسطة متمم الجعل، وكلّ ذلك من باب نتيجة التقييد.

ومتّم الجعل في المقام الذي يُستفاد منه الاشتراك يتمثل -صغرياً- في الروايات المتواترة التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته، وكذلك الإجماع المتقدم، فيُستفاد من متمم الجعل الاشتراك ونتيجة الإطلاق.

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمته (١).

والمصنّف رحمته يقول: إنّ أصل الإشكال المذكور ليس بوارد.

بيان ذلك: أنّ نقطة الاتفاق التي لا إشكال فيها هي امتناع تقييد الحكم

بالعلم به، وذلك لمحدور الخلف المتقدّم، وهذا في غاية الوضوح.

وهذه المسألة الاتفاقية -أي عدم التقييد- هي كفيّلة وكافية في إثبات

المطلوب، وهو اشتراك الأحكام، من دون حاجة إلى تكلف إثبات الإطلاق

في أدلة الأحكام بالنسبة إلى غير العالم بها، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

وذلك: لأنّ المقصود من الاشتراك الذي يُراد إثباته ليس أكثر من عدم

التقييد، وهو ثابت قطعاً وبالاتفاق، لأنّ الاشتراك هو عين عدم اختصاص

الأحكام بالعالم بها وعدم التقييد به، فالتقابل بين الاشتراك وبين الاختصاص

والتقييد بالعلم هو من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من تقابل العدم

والمملكة، فإذا استحال التقييد وجب الاشتراك وكان ضرورياً، لأنّ الاشتراك

هو نفس عدم التقييد وليس شيئاً آخر غيره.

(١) قال المحقق النائيني رحمته في فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٢: «إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق

أيضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والمملكة، ولكن الإهمال الثبوتي أيضاً لا يُعقل، بل

لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون

محفوظاً في كلتا حالتي الجهل والعلم، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم

فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّل متكلفاً لبيان ذلك فلا بدّ من

جعل آخر يُستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ

من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر، وقد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حقّ

العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب

الحقائق في مقدّمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع، بل الصّورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل

المقصر معاقباً إجماعاً».



ولا نحتاج زيادةً على ذلك - أي على ثبوت امتناع التقييد والاختصاص - إلى تكلف إثبات الإطلاق ليأتي الإشكال السابق، كما لا نحتاج بعد ذلك إلى طريق آخر ليثبت نتيجة الإطلاق، كما فعل ذلك الميرزا النائيني تذّ، وتكلف ادّعاء ما أسماه بـ «متّمّ الجعل»، فإنّ ذلك فرع الحاجة إلى إثبات الإطلاق.

والسرّ في ذلك: هو أنّ مشكلة تقييد الأحكام بالعلم بها ليست مشكلة خاصّة في عالم الإثبات، حتّى نُعالجها بفكرة متّمّ الجعل، بل هي مشكلة ثبوتية أصلاً، وناشئة من إشكال ثبوتيّ، وهو استحالة الخلف المتقدّم بيانه. ولك أن تقول: كما أنّ هناك محذوراً إثباتياً في تقييد الحكم بالعلم، كذلك هناك محذور ثبوتيّ واقعيّ في هذا التقييد، فليست المشكلة إثباتية محضة، حتّى نُعالجها بواسطة متّمّ الجعل كما فعل المحقّق النائيني تذّ.

نعم: لو كانت المشكلة إثباتية محضة ومن جهة البيان فقط، لتمّ هذا الإشكال - وهو استحالة الإطلاق لاستحالة التقييد -، ولكان جواب الميرزا النائيني تذّ بواسطة متّمّ الجعل تامّاً - أيضاً - ومناسباً لرفع المحذور.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، بل إنّ واقع الحكم لا يُمكن تقييده، بقطع النّظر عن العبارة التي تؤدّيه وبأيّ بيان كان، سواء أدّى هذا المعنى بعبارة واحدة وبيان واحد أم أدّى ببيانين، بل حتّى لو أدّى بألف بيان، فإنّه لا يمكن التقييد.

وهذا بنفسه يعني الاشتراك، من دون حاجة إلى تكلف إثبات الإطلاق، وإن أُريد تسمية ذلك بـ «نتيجة الإطلاق» فلا تُمانع، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

بقي شيءٌ: وهو أنّ من الثابت في الشريعة المقدّسة ورود بعض الأحكام المقيّدة بالعلم، وهي وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد تمّ الدليل على استحالة تعليق الحكم على العلم به، فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين؟

خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، لأنّه يلزم من تخصيصها تخلف المعلول عن العلة، باعتبار أنّ مرجع الحكم العقليّ إلى الملازمة بين العلة والمعلول، فإذا خُصّص الحكم العقليّ لزم تخلف المعلول عن العلة. وعليه: فلا بدّ من توجيهٍ لتقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم.

وقبل الجواب: نُلفت النظر إلى أنّ توجيه هذه الأحكام الواردة في الشريعة المقدّسة ليس من وظيفة الأصوليّ، وذلك لأنّ وظيفة هي مجرّد تأسيس القاعدة، من دون التصديّ لبيان صغرياتها، بل هي من وظيفة الفقيه الذي لا بدّ له من تحديد موقفه تجاه الأخبار المُستدلّ بها على هذه الأحكام، بتوجيهها بما ينسجم مع القواعد العقلية.

والجواب: هو أنّه بعد أن ثبت بالدليل العقليّ استحالة تقييد الأحكام بالعلم بها، فلا بدّ من تأويل كلّ خبر دالّ على أنّ الحكم الشرعيّ مقيّد بالعلم به، ولا بدّ من التصرّف به بحمله على خلاف الظاهر بحيث يكون الدليل العقليّ والقاعدة العقلية الثابتة في علم الأصول قرينةً على لزوم التأويل، ولا يمكن العكس بأن يكون الخبر هو المحكّم على القاعدة، لما قلناه من أنّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.



والتأويل الذي يذكره المصنّف رحمه الله في المقام^(١): هو أن تحمّل تلك الأحكام على أنّها ليست مقيّدة بالعالم بها، للزوم المحذور المتقدّم، بل هي شاملة للعالم والجاهل بها، شأنها في ذلك شأن سائر الأحكام الأخرى، ولكن بالنسبة إلى خصوص الجاهل بها يكون مغفوّاً عنه، فلا يجب عليه الإعادة ولا القضاء، من باب الاكتفاء بما جاء به، كما يُكتفى بما جاء به الناسي.

وهذا لا يعني أنّ الحكم الشرعيّ من أوّل الأمر كان مقيّداً بالعالم به، بل الحكم من أوّل الأمر هو عامّ ومشترك بين العالم والجاهل، غايته أنّه أسقط عن الجاهل وعُفي عنه من ناحيته، لا أنّه لم يتعلّق به أساساً، ولا محذور في ذلك، لوضوح أنّ أمر الإعادة والقضاء بيد الشارع رفعاً ووضعاً.

ويؤيّد ذلك: أنّ بعض الأخبار في البابين عبّرت بتعبير ينسجم مع هذا التأويل - أي مع إرادة الإسقاط - حيث إنّ هذه الأخبار دلّت على وجوب الإعادة، ثمّ عبّرت بلحاظ الجاهل بـ «لا إعادة»، فيفهم منه السقوط.

مثل ما رواه حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا: «قلنا: لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيّعيد أم لا؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير^(٢) وفُسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه». (٣)

(١) وقد تصدّى المحققون لتوجيه هذه الأحكام، فراجع فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٣، ونهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٧، ومصباح الأصول: م ٤٧ ج ٢ ص ٦٤.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾، سورة النساء: ١٠١.

(٣) الوسائل: أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٤.

تبصرة: من الفوائد المهمة المترتبة على بحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، بطلان التصويب بكل أشكاله، لأن التصويب لازمه عدم الاشتراك، وهو باطل، فالملزوم مثله.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٣٤: «قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها»، هذا هو الدليل الأول على اشتراك الأحكام، وأمّا الدليل الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمه الله ص ٣٦: «وعن الشيخ الأنصاري -أعلى الله مقامه- وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه الله: أن أخبارنا متواترة معنى»، وأمّا الدليل الثالث فقد بيّنه بقوله رحمه الله ص ٣٦: «والدليل على هذا الاشتراك -مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار- واضح، وهو أن نقول ...».

قوله رحمه الله ص ٣٥: «دخلته في تنجز الحكم التكليفي»، أي دون الوضعي، إذ لا تنجز له.

قوله رحمه الله ص ٣٥: «شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامّة -خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية تدرّج -...»، إنّما ذكر صاحب الكفاية تدرّج العلية التامة في مقام بيان كون حجّة القطع ذاتية وليست مجعولة، فلا تنالها يدُ الجعل نفيّاً أو إثباتاً، فقد ذكر ذلك في ضمن أحكام القطع.

قال في الكفاية: ص ٢٧٢: «الأمر السابع: أنّه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامّة لتنجزه، لا تكاد تناله يدُ الجعل إثباتاً أو نفيّاً».



ولا يقصد من ذلك أن العلم هو العلة التامة لاستحقاق العقاب - كما ربّما فهم المصنّف رحمه الله -، حتّى يُورد عليه بأنّه شرط لا علة تامة، وإلا فلا إشكال في أن صاحب الكفاية تَتَضَرَّعُ يشترط - مضافاً إلى العلم - في استحقاق العقاب القدرة والالتفات وعدم الغفلة، وهذا واضح.

قوله رحمه الله ص ٣٥: «بعد الفحص واليأس»، وذلك لأنّ المكلف بعد الفحص واليأس من الظفر بالواقع يصير جاهلاً قاصراً، فلا يستحقّ العقاب على المخالفة. قوله رحمه الله ص ٣٥: «ومن هؤلاء مَنْ يذهب إلى تصويب المجتهد»، يبدو أنّ مراده رحمه الله بقوله: «مَنْ يذهب» خصوص الأشاعرة النافين لوجود الحكم الشرعيّ الواقعيّ أساساً، وإلا فكلّ مَنْ قال باختصاص الأحكام بالعالمين بها يلزمه القول بالتصويب، فلا يصحّ تعبيره رحمه الله بـ«مِنْ هؤلاء» المفيد للتبعض. ومن هنا: قال صاحب المعالم تَتَضَرَّعُ ص ٢٤٢: «نعم اختلف النَّاسُ في التصويب، فقل: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ، بمعنى أنّه لا حكمَ معيّناً لله تعالى فيها، بل حكمُ الله تعالى فيها تابعٌ لظنِّ المجتهد»، فيفهم منه أنّ المراد بالقائل بـ«كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ» هو خصوص الأشعريّ النافي للحكم الواقعيّ رأساً، لأنّه فسّر هذا القول بمقالة الأشعريّ.

والذي يشهد لذلك ما سيأتي من المصنّف رحمه الله في هامش الصفحة ٤٦، من أنّه عدّ التصويب المعتزليّ من الاشتراك، حيث قال: «الثاني: ما يُنسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل...». فبالضرورة يكون مراده من التصويب اللازم للقول باختصاص الأحكام بالعالمين بها هو خصوص التصويب الأشعريّ.



قوله رحمته ص ٣٦: «أنّه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه يلزمه...»، هذه هي الخطوة الأولى من بيان الخُلف، وأمّا الخطوة الثانية فقد بيّنها بقوله: «بينما أنّ تعلّق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلّا إذا كان الوجوب متعلّقاً بطبيعيّ الصلاة...».

قوله رحمته ص ٣٧: «وببيانٍ آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به...»، هذا البيان يركّز على أمرين، أشار إلى الأوّل منهما بقوله: «وذلك لأنّه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد أن يعلم، يعلم بماذا؟ فلا يُعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول»، و حاصله: أنّه يستحيل تحقّق العلم، لأنّ العلم يحتاج إلى معلوم، والمعلوم في المقام هو الحكم، والمفروض عدم تحقّق الحكم في مرتبةٍ سابقةٍ على موضوعه.

وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله: «وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه، وهو واضح»، وحاصله: أنّ العلم إذا استحال ترتّب على ذلك استحاله نفس الحكم، لأنّ العلم مأخوذ في موضوع الحكم.

قوله رحمته ص ٣٧: «إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال...»، خلاصة هذا البيان: أنّ الحكم معلق على العلم، والعلم محالٌّ، فالحكم محالٌّ أيضاً، لأنّ المعلق على المحال محالٌّ.

قوله رحمته ص ٣٧: «يستلزم منه المحال، ... يستلزم منه المحال»، المناسب إسقاط كلمة «منه» في الموضعين.



قوله رحمته ص ٣٧: «من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات، لأنهما من قبيل العدم والملكية»، هذه العبارة من المصنّف رحمته صريحة في كون النظر في المقام إلى الإطلاق والتقييد الإثباتيين، وقد اتفقوا على أن التقابل بينهما هو تقابل الملكية والعدم، وأما الإطلاق والتقييد الثبوتيان فقد اختلفوا فيهما على أقوال ثلاثة، لا مبرر للتعرض لها.

وقد بينّا ذلك في مبحث التعبدّي والتوصليّ، وأشرنا إليه في مسألة التلازم بين الإطلاق والتقييد، فراجع البيان الميسر: ج ١ ص ٣٥٣، وج ٢ ص ٢٧٣. قوله رحمته ص ٣٨: «وقد أصرّ شيخنا النائيني -أعلى الله مقامه- على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصّله...»، في الواقع أن الشيخ النائيني رحمته سلّم الإشكال، وحاول تجاوز المحذور بتوسيط ما أسماه بـ«متّمّ الجعل»، وأما المصنّف رحمته فقد منع أصل ورود الإشكال بالبيان المتقدّم، ومن هنا قال رحمته ص ٣٨: «إنّ هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقّفة على إثبات إطلاق أدلّتها»، بمعنى أن أصل هذا الإشكال ليس صحيحاً.

قوله رحمته ص ٣٨: «المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة»، المقصود بالسالبة المحصّلة هو قضية: «الأحكام ليست مختصّة»، بأن يكون المحمول فيها محصّلاً لا نفي فيه، فهي نظير قولك: «زيدٌ ليس فاسقاً»، في مقابل القضية الموجبة، كقولك: «زيدٌ عادل».

ومن الواضح أنَّ قضية: «الأحكام مختصة» هي نقيض لقضية: «الأحكام مشتركة»، لما قلناه من أنَّ الاشتراك المطلوب إثباته هو عين عدم الاختصاص، فتكون بمعنى: «الأحكام ليست مختصة» التي هي النقيض الصريح للقضية الأولى.

قوله رحمه الله ص ٣٩: «وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم...»، اقتصر البعض على الإتمام في موضع القصر، ولم يذكر العكس -أي القصر في موضع الإتمام-، لأنَّ المشهور إنَّما أفتى بالصحة في الأوَّل، وأمَّا الثاني ففي خصوص المقيم عشراً، ولذا جاء في الفصول: ص ٤٠١: «فصل المعروف من مذهب الأصحاب أنَّ جاهل الحكم غير معذور إلَّا في المقامين: في الجهر والإخفات، وفي الإتمام في محلَّ القصر، وكلامهم هذا يحتمل وجوهاً...».

وفي الكفاية: ص ٣٧٧: «مع عدم دليلٍ على الصحة والإجزاء، إلَّا في الإتمام في موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح -وقد أفتى به المشهور- صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل».

ومن هنا: قال العلامة المشكيني رحمه الله في حاشيته على الكفاية: ج ٤ ص ٣٣٥: «وإلَّا في الإخفات في موضع الجهر والعكس، وفي الإتمام في موضع القصر، وأمَّا العكس فلا، وقد ورد دليل معتبر بالصحة في هذه المواضع الثلاث، وعمل به الأصحاب».



راجع كذلك منهاج الصّالحين، للسيد الخوئي تدوّن، المسألة ٩٤٧
والمسألة ٩٤٩.

قوله رحمته ص ٤٠: «ويشهد لهذا التوجيه»، ما ورد في الرواية يصلح أن يكون مؤيداً لا شاهداً، كما أنّ قوله رحمته: «عبّرت بسقوط الإعادة» لا يخلو من مسامحة واضحة، لأنّ الرواية التي نقلها -وكذا غيرها- لم تُعبّر بـ«السقوط». وإنّما كان مؤيداً لا شاهداً باعتبار أنّ ما ورد في الرواية من نفي الإعادة كما ينسجم مع التوجيه الذي ذكره المصنّف رحمته ينسجم -أيضاً- مع أيّ توجيه آخر يمنع تقييد الحكم بالعلم، كما في التوجيه الذي ذكره المحقق العراقي تدوّن في نهاية الأفكار من: «أنّ عدم الإعادة في المثاليين عند الجهل من باب جعل البديل المفوّت لبقية المصلحة»^(١).

قوله رحمته ص ٤٠: «كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام في مَنْ صَلَّى في السّفر أربعاً...»، هذا في باب الإتمام في موضع القصر، وأمّا في باب الجهر في موضع الإخفات وبالعكس فمثل ما رواه حرّيز -أيضاً- عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(٢).

(١) نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٧.

(٢) الوسائل: أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ١.

ولا يخفى أنّ التعبير بـ«جهر فيما لا ينبغي الإظهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه» لا يخلو من دلالة على اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، وأنّ الذي ينبغي على الجاهل هو الجهر أو الإخفاء ولكنه فعل ما لا ينبغي.

تصحيح جعل الأمانة

تقدّم في مبحثين سابقين:

١. أنّ موطن حجّة الأمانة ليس هو خصوص انسداد باب العلم، بل الأمانة حجّة مطلقاً، في ظرف الانفتاح كما هي حجّة في ظرف الانسداد^(١).
 ٢. أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل^(٢).
- هذان أمران تقدّما، ونضمّ إليهما أموراً ثابتة أيضاً، وهي:
١. أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.
 ٢. أنّ الظنّ كاشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فقد يُصيب وقد يُخطئ.
 ٣. أنّ الإذن في تضييع المصلحة والإيقاع في المفسدة أمر قبيح، ولا يمكن أن يصدر من الحكيم.

إذا جمعنا هذه الأمور الخمسة: ينتج منها استحالة جعل الحجّة للأمانة

(١) هذا ما تقدّم في المبحث الثامن.

(٢) وهذا ما تقدّم في المبحث الحادي عشر.

الظنية، وعدم صحّة التعبد بها، وذلك لقبح الإذن بمتابعة ما يُوقع في مخالفة الواقع المُلزم، مع إمكان المكلف التخلص من ذلك وإدراك الواقع بواسطة تحصيل العلم به في ظرف الانفتاح، كأن يسأل الإمام (عليه السلام) عن الحكم الشرعي مباشرة.

وقد تقدّمت الإشارة إلى هذه الشبهة^(١)، والأصل فيها ابن قبة تَدَعِي^(٢) على ما حُكي^(٣).

والمهمّ في الباب: هو أنّ هذه الشبهة تامّة في كلّ مقدماتها، فلا يمكن رفع اليد عن آية واحدة من هذه المقدمات.

كما أنّ النتيجة لا يمكن التسليم بها بأيّ حال من الأحوال، وذلك ليس فقط لثبوت إمكان التعبد بالأمانة، بل لأنّ وقوع هذا التعبد أمر ثابت وممّا لا ينبغي أن يرتقي إليه الشك، للاتّفاق على حجّية بعض الظنّون كاليّنة، وهذا ما لا يمكن رفع اليد عنه أيضاً.

فمن جهة المقدمات تامّة، ومن جهة أخرى لا يمكن قبول النتيجة! فما العمل؟

ومن هنا: شرّق الأصوليون وغرّبوا في حلّ هذه الشبهة، وبرزت لذلك نظريّات متعدّدة وحلول متباينة.^(٤)

(١) تقدّمت في المبحث الثامن، فراجع ص ٣٠ من المتن.

(٢) قال النجاشي رحمه الله في رجاله: ص ٣٥٧: «محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازيّ أبو جعفر، متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة، قويّ في الكلام، كان قديماً من المعتزلة، وتبصّر وانتقل».

(٣) حكاها المحقّق تَجَرُّ في معارج الأصول: ص ١٤١، راجع كذلك فرائد الأصول: ج ١ ص ١٠٥.

(٤) ولهذه الشبهة وكيفية التفصي عنها أهميّة قصوى في علم الأصول، لما يبتني عليها من مسائل



فلا بدّ من بيان رؤية واضحة لكيفية جعل الحجّة للأمانة الظنيّة، فتكون هي بنفسها حلّاً للشبهة المشار إليها.

بعبارة أخرى: الخلاف في حلّ هذه الشبهة لا بدّ أن ينعكس على الخلاف في كيفية جعل الأمانة، بمعنى أنّ هذه الشبهة وكيفية التخلص منها يُلقَى بظلاله على تصوير كيفية جعل الأمانة حجّةً.

وللتوضيح نقول: هناك مسألتان، مسألة حلّ تلك الشبهة، ومسألة كيفية جعل الحجّة للأمانة الظنيّة، أي: كيف اعتبر الشارع المقدّس الأمانة حجّةً مع أنّها ظنيّة قد تُصيب وقد تُخطئ، فما الذي فعله الشارع المقدّس بحيث أصبح الظنّ حجّةً وكاشفاً تامّاً - ولو بواسطة التعبد -؟

فلا بدّ أن تكون الطريقة التي يُفسّر فيها جعل الأمانة حجّةً هي بنفسها موجبة لحلّ الشبهة المذكورة، والنظريّات التي تُذكر لحلّ الشبهة تُفسّر فيها كيفية جعل الأمانة حجّةً.

وعليه: فنحن مطالبون بأن نُصوّر كيفية جعل الأمانة حجّةً وبنفس هذا التصوير نحلّ تلك الشبهة، فما هي هذه الطريقة؟

والجواب: أنّ المحقّقين من الأصوليّين ذكروا لرفع قبح التعبد بالأمانة الظنيّة، وإثبات حسن هذا التعبد مسلكين رئيسين لا ثالث لهما، وذلك لأنّ

عديدة، ومن هنا قال بعض المحقّقين: «وهذه الشبهة - يعني الشبهة الثبوتية لقيام الأمانة مقام القطع الطريقي - مع شبهة ابن قبة هما الشبهتان اللتان حرّكتا الفكر الأصولي في باب الأمارات والأحكام الظاهرية بأنّها التماس تحريجات وتفسيرات لحقيقة هذا الحكم وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي»، راجع بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٧٣.

تفويت الواقع على المكلف أمر متحقق قطعاً، لما قلناه من تمامية مقدمات الشبهة، فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

١. أن نُبرز عذراً ومبرراً لتفويت الواقع على المكلف.

٢. تعويض المكلف عن الواقع الفائت عليه.

فهنا مسلكان: مسلك يُبرّر تفويت المصالح والإيقاع في المفاسد بمبررات عقلائية مقبولة، فيتحوّل هذا التفويت والإيقاع من قبيح إلى حسن، ومسلك آخر مبني على التعويض، بمعنى تدارك ما فات على المكلف من الملاك الواقعيّ بعوضٍ يساوي أو يزيد على ما فات، وبكلّ من هذين المسلكين يمكن حلّ الشبهة.

أمّا الطريق الأوّل: «تبرير تفويت الواقع»:

فإنّ التفويت للواقع فيه لا يكون قبيحاً، بل يكون مبرّراً وموجّهاً بتوجيه عقلائيّ مقبول، فيكون حسناً، بمعنى أنّه ليس هناك مصلحة في اتّباع الأمانة تجبر ما فات من مصلحة الواقع، بل إنّ مصلحة الواقع فائتة بدون عوضٍ، ولكنّ هذا التفويت لأجل مبرّر وعذرٍ مقبول، وهذا ما يُسمّى بـ: «مسلك الطريقة في جعل الأمارات».

وأمّا الطريق الثاني: «تعويض مصلحة الواقع الفائتة»:

فلوضوح عدم قبح تفويت الواقع مع تعويضه بما يُتدارك به ما فات، فإنّ التفويت القبيح هو خصوص التفويت غير المعوّض، وأمّا التفويت المعوّض فلا قبح فيه، وهذا ما يُسمّى بـ: «مسلك السببية في جعل الأمارات».



والآن نسأل: ما هو الأصل من هذين المسلكين؟ أي ما هو المسلك المقدم على الآخر؟ بمعنى: أي المسلكين هو المسلك الذي لا يحتاج إلى دليل خاص يدلّ عليه بالخصوص، بل يكفي فيه نفس الدليل الدالّ على حجّة الأمانة؟ والجواب: أن الأصل هو مسلك الطريقيّة، فإنّه لا يحتاج إلى دليل خاص غير دليل جعل الحجّة للأمانة، والسّرّ في ذلك -وسيأتي توضيحه^(١)- هو أن الأمانة بلحاظ ذاتها إنّما هي طريق محض للكشف والحكاية عن الواقع، فأصل جعل الأمانة يتناسب مع الطريقيّة، فالأمانة لو خُلّيت وطبعها هي كاشفة عن الواقع وطريق له، وليست الأمانة لو خُلّيت وطبعها تقتضي تدارك الواقع والتعويض عنه، إذ ليس لسانها لسان التدارك والتعويض، فإذا التزمنا بجعل الأمانة وحجّيتها نلتزم بالطريقيّة ما لم يمنع منها مانع أو يدلّ دليل على السببيّة بالخصوص فحينئذٍ نلتزم بها.

وعليه: إذا عجزنا عن مواجهة الشبهة المذكورة عن طريق مسلك الطريقيّة فلا بدّ من الالتزام بالسببيّة، وهذا ما التزم به بعض الأصوليّين^(٢)، ولكن -ولله الحمد- نحن نرى أنّه بوسعنا الإجابة عن الشبهة وإبطالها بواسطة مسلك الطريقيّة، فلا تصل النوبة إلى السببيّة.

والوجه في ذلك: هو أنّه بعد فرض قيام الدليل القطعيّ على حجّة

(١) سيأتي في المبحث اللاحق، فراجع ص ٥٥٨ وما بعدها من الشرح.

(٢) هو الشيخ الأنصاريّ نَقَطَ، فراجع الفرائد: ج ١ ص ١٠٨-١١١، وقد عبّر عن ذلك بعض المحقّقين بـ«السببيّة الإماميّة»، فراجع بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٢١٧، وسيأتي تفصيله في المبحث الرابع عشر ص ٤٥ من المتن.

الأمانة في الطرفين -الانسداد والانفتاح-، لا بدّ من أن يكون المبرّر لإذن الشارع باتّباع الأمانة أحد أمرين:

١. أنّ الشارع المقدّس المطّلع على كلّ شيء، قد اطّلع على أفعال المكلفين وتصرفاتهم، وعلى الطّرق التي بواسطتها يُحصّلون قطوعهم ومناشئ هذه القطوع، فوجد أنّ إصابة الأمانة الظنيّة للواقع أكثر من إصابة قطوعهم، أو أنّها مساوية لها.

أو قل: إنّ اتّباع الظنّ الخاصّ فيه تفويت للواقع أقلّ أو مساوٍ للتفويت الناشئ من اتّباع القطع، لأنّ الطّرق والمناشئ عند الناس لتحصيل القطع هي ليست بالقيّمة، ممّا يُوجب عدم الفرق بين الظنّ والقطع من حيث تفويت الواقع.

وحينئذٍ: لما وجد الشارع أنّ القطع يفوّت الواقع بنفس نسبة تفويت الظنّ أو أكثر رأى أن ليس من اللازم أن يُكلّف عبده بتحصيل القطع دون الظنّ، فلا محذور في أن يتابع الظنّ أيضاً.

وعليه: فتفويت الواقع لم ينشأ من جعل الحجّية للظنّ والتعبّد به ليكون هذا الجعل -بدون تدارك مصلحة الواقع - قبيحاً، بل المنشأ في فوات الواقع هو خطأ العبد وإنّه لا يُصيب الواقع -خارجاً- حتّى لو كُلف بلزوم تحصيل القطع.^(١)

وهذا الذي نذكره ليس مجرّد احتمال عقليّ -وإن كان احتمالاً كافياً في دفع

(١) هذا التوجيه مذكور في فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٢-١١٣، وكذا في فوائد الأصول: ج ٣



الشبهة، لوضوح أنّ الشبهة في المقام ثبوتية فيكفي الاحتمال في دفعها - بل هو احتمال وارد ومظنون إذا التفتنا إلى بساطة وسذاجة مناشئ القطع عند عامة الناس.

٢. أنّ الطرف المقابل لجعل الأمانة والتعبد بها، هو إلزام المكلفين بتحصيل القطع في جميع الأحكام الشرعية وموضوعاتها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، وذلك لما يلزم منه من حرج ومشقة شديدين لا يمكن تحمّلها. فمثلاً: إذا أراد المكلف أن يُصلي فلا بدّ أن يقطع بطهارة الماء في الوضوء، وأن يقطع بدخول الوقت، وهكذا بالنسبة إلى استقبال القبلة، وهكذا في كلّ حكم وموضوع، وفي هذا من الصعوبة ما لا يخفى.

فلأجل رفع الضيق عن المكلفين سمح الشارع المقدّس لهم باتّباع الأمارات الظنيّة، ولو لزم منها تفويت بعض مصالح الواقع.

خصوصاً إذا ما لاحظنا اعتياد الناس على العمل بهذه الأمارات في شؤون حياتهم الخاصّة، وأغراضهم الشخصية، فتراهم يعولون على خبر الواحد والظواهر وغيرهما من الأمارات الظنيّة، فتكليف الشارع لهم بتحصيل القطع بالخصوص هو على خلاف عادتهم فيكون في غاية الصعوبة.

وهذا الاحتمال الثاني وارد جدّاً وقريب إلى التصديق، إذ لا شكّ في أنّ تكليف كلّ فرد من أفراد الناس - لا سيّما النساء - بالرجوع إلى المعصوم (عليه السلام)، أو الأخبار المتواترة، لأجل تحصيل القطع بجميع الأحكام أمر في غاية الحرج والمشقة، خصوصاً بعد الالتفات إلى أنّه على خلاف ما جرت عليه سيرة البشر، فيما يرتبط بديناهم.

فمن القريب جداً: أن يكون ترخيص الشارع الأقدس في اتباع الإمارات الظنية إنما هو لأجل مصلحة التسهيل، التي هي من المصالح النوعية العامة التي يعود نفعها لعامة الناس، وهذه المصلحة مقدّمة - في نظر الشارع - على المصالح الشخصية الفردية، التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين فيما لو أخطأت الأمانة، من دون أن تكون تلك المصلحة النوعية العامة معوضة لمصلحة الواقع الفاتئة، بل إن الواقع يفوت - على هذا المسلك - من دون تعويض، ولا يكون هذا التفويت قبيحاً، لأنّ السبب فيه هو مراعاة ما هو الأهم والأعظم، وهذا أمر عقلائي متعارف في الأمور الحياتية، فقد يفوت الإنسان على نفسه بعض المصالح أو يُوقع نفسه في بعض الصعوبات رعاية لأمرٍ أهمّ، ألا ترى أنّ طالب العلم باشتغاله بالتحصيل يفوت على نفسه بعض الملذّات، ويوقع نفسه في بعض الصّعوبات، ولكنّ ذلك أمر حسن بل في غاية الحسن، لأنّه من أجل مصلحة أهمّ.^(١)

والحاصل: أنّ اهتمام الشارع المقدّس بمصلحة التسهيل أمر واضح وجليّ من طريقة الشريعة السمحاء المبتنية على اليسر والسهولة، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢).

وعلى أيّ الاحتمالين بنينا: يكون التعبد بالأمانة وإذن الشارع في متابعتها تسامحاً من الشارع في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة، فتكون عذراً

(١) هذا التوجيه مذكور في نهاية الدراية: ج ٣ ص ١٢٩-١٣٠، وكذا في مصباح الأصول: م ٤٧

ج ١١٢-١١٣.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.



للمكلف في مخالفة الواقع، لا أنّ قيام الأمانة يوجب حدوث حكم آخر ثانوي.

ولأجل ذلك: إذا أراد الشارع المقدّس التحفّظ على تحصيل الواقع وعدم تفويته، أمر حينئذٍ بالاحتياط، ولم يكتفِ بالعمل بالظنّ، كما قيل ذلك في موارد الدماء والفروج، ولذا اشتهر اهتمام الشارع المقدّس بهذه الموارد وبناءه على الاحتياط فيها.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤١: «على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً»، سيأتي ذلك في البحث اللاحق، عند قوله رحمه الله ص ٤٤: «ومعنى أنّ الطريقيّة هي الأصل: أنّ طبع الأمانة لو خُلّيت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤدّاها...».

(١) ذكر السيّد الخوئي رحمه الله في مصباح الفقاهة: م ٣٥ ج ١ ص ١٨٨: «ثمّ إنّ هذا كلّّه إذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الأمور التي اهتمّ الشارع بحفظها من كلّ أحد، كالدماء والفروج».

الأمانة طريق أو سبب؟

ذكرنا فيما تقدّم أنّ جعل الحجّة للأمانة فيه مسلّك، مسلّك السببية ومسلّك الطريقة، وهذا المبحث معقود لبيان هذين المسلّكين.

والمقصود من الطريقة: هو أنّ الأمانة مجعولة لتكون طريقاً موصلاً للواقع، بمعنى أنّ الشارع أعطى للأمانة دور الطريقة والكاشفة عن الواقع، فهي وإن لم تكن محرّزة للواقع بذاتها - لوجود احتمال الخلاف - إلّا أنّها بواسطة الجعل الشرعيّ قامت بهذه الوظيفة.

فإن أصابت الأمانة الواقع كان الواقع منجّزاً على المكلّف وهي منجّزة له، وإن أخطأت الواقع، كانت معذّرة له في مخالفة الواقع.

والمقصود من السببية: هو أنّ الأمانة بقيامها تكون سبباً لحدوث مصلحة تكون عوضاً عن مصلحة الواقع إذا أخطأته، فيجعل الشارع المقدّس حكماً ظاهريّاً على طبق ما أدّت إليه الأمانة.

إذا اتّضح هذا، نسأل: هل إنّ الأمانة مجعولة على نحو الطريقة أو

والجواب: أنّ الصّحيح هو أنّ الأمانة مجعولة على نحو الطريقيّة، والسّبب في ذلك هو أنّ القول بالسببيّة متأخّر رتبةً عن القول بالطريقيّة، بمعنى أنّ السببيّة إنّما يُصار إليها وتصل إليها النوبة، بعد العجز عن تصحيح جعل الحجّة للأمانة على نحو الطريقيّة، فيفتح الباب - حينئذٍ - لمسلك السببيّة، فمبنى القول بالسببيّة هو العجز عن حلّ الشبهة السابقة بناءً على الطريقيّة، أمّا إذا أمكن تصحيح جعل الأمانة وحلّ الشبهة بناءً على مسلك الطريقيّة كان هو المسلك المتعيّن وانتفت الحاجة إلى القول بمسلك السببيّة.

والسرّ في هذا الترتّب: هو أنّ الطريقيّة هي الأصل في الأمانة^(١)، وذلك لأمرين:

١. أنّ الأمانة لو خُلّيت وطبعها هي طريق محض إلى مؤدّاها، فإنّ لسانها لسان التعبير والحكاية عن الواقع.
٢. أنّ دور الشارع في جعل الطرق والأمارات هو دور الإمضاء لا دور التأسيس، فالعقلاء - قبل ورود الشريعة - كانوا يعملون بالأمارات الظنيّة كخبر الواحد والظواهر ونحوهما، والشارع قد أمضى ذلك - كما سيأتي في محله^(٢) -، فالمقام نظير ما يُقال في باب المعاملات، كالبيع والإجارة ونحوهما، فإنّ البيع - مثلاً - ليس معاملة مُبتكرة من قبل الشارع، بل البيع كان موجوداً عند العُرف، وقد أمضى الشارع ذلك البيع بشروط معيّنة، وهكذا بالنسبة إلى الربا، فالناس قبل الإسلام كانوا يتعاملون بالربا، إلّا أنّ الشارع حرّمه ولم

(١) وقد تقدّم ذلك في المبحث السابق، فراجع ص ٥٥١ من الشرح.

(٢) يأتي ص ٩٦ وما بعدها من المتن.



يُمنّيه^(١)، وهذا بخلاف العبادات، فإنّ الأصل فيها أن يكون دور الشارع هو دور التأسيس والابتكار، لأنّها -عادةً- لم تكن موجودة قبل ورود الشريعة. وإذا كان الأمر كذلك، فلو أردنا أن نعرف كيفية اعتبار خبر الواحد وغيره من الأمارات، وهل هو على نحو الطريقيّة أو السببيّة فلا بدّ -حينئذٍ- من ملاحظة ما هو محطّ الإمضاء الشرعيّ، وهو نظر العقلاء إلى الأمانة، لأنّ الشارع -كما عرفت- أمضى ما عليه العقلاء، وبملاحظة العقلاء وكيفية تعاملهم مع الأمانة لا نجد أنّ العقلاء يبنون على جعل الأمانة بنحو السببيّة، فإنّ هذا بعيد عن طريقتهم غاية البعد، بل هم يعتبرونها مجرد طريق للواقع، والشارع يُمنّي هذه الملاحظة والاعتبار، وهذا يعني أنّ الأصل في الأمانة هو الطريقيّة.

نعم: قد نخرج عن هذا الأصل إذا منع مانع من الالتزام بالطريقيّة، كما لو فرض تعدّد حلّ الشبهة المتقدّمة إلّا بواسطة السببيّة، ولكنك عرفت أنّنا تمكّنّا من دفع الشبهة بناءً على الطريقيّة، فلا تصل النوبة إلى السببيّة.

وهنا قد يُقال: إنّ في المقام دليلاً على تعيّن القول بالسببيّة، وهو أنّ دليل حجّية الأمانة يدلّ على وجوب اتّباع الأمانة والأخذ بها وهذا واضح.

ثمّ إذا رجعنا إلى مسألة متفق عليها، وهي أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فتكون النتيجة واضحة، وهي أنّ في اتّباع الأمانة -ولو كانت خاطئة- مصلحة ملزمة، لوضوح أنّ هذا الوجوب -كغيره- لا بدّ أن يكون

(١) قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، سورة البقرة: ٢٧٥.

ناشئاً من مصلحة ملزمة، وهذا معنى السببية، فإنّها تعني أنّه بقيام الأمانة تنشأ مصلحة ملزمة في المؤدّي.

فنقول: إنّ في هذا الكلام مغالطة واضحة، وذلك لأنّنا وإن سلّمنا كلا الأمرين المذكورين، إلّا أنّنا لا نُسلم النتيجة المدّعاة، وهي وجود مصلحة في نفس اتّباع الأمانة، لأنّ هذا الشيء غير متعيّن، بل هناك احتمال آخر، وهو أن تكون المصلحة المقتضية للوجوب هي نفس مصلحة الواقع، وقد جعل وجوب متابعة الأمانة لتحصيل نفس مصلحة الواجب، فلا موجب للالتزام بأنّ المصلحة لا بدّ أن تكون موجودة في مؤدّي الأمانة.

بل: نقول أكثر من ذلك، فإنّ هذا الاحتمال - وهو أن تكون المصلحة هي نفس مصلحة الواقع - هو المتعيّن، وذلك لوضوح أنّ الغرض من جعل الأمانة هو الوصول إلى الواقع والمحافظة عليه، فيكون الأمر باتّباع الأمانة طريقاً لتحصيل الواقع.

فليس لمتابعة الأمانة مصلحة غير نفس مصلحة الواقع، ولذا إذا لم تُصَب الأمانة الواقع لم يكن هناك تكليف أصلاً، بل ليس هناك إلّا المعذريّة فقط، وهذه المعذريّة تقتضيها نفس الرخصة في اتّباع الأمانة التي قد تخطئ.

المصلحة السلوكية

هناك نظرية أخرى ومسلك جديد لتصحيح جعل الأمانة - غير ما تقدم من الطريقيّة والسببيّة -، وهي نظرية «المصلحة السلوكية» التي تبناها الشيخ الأعظم رحمته، وحاصل هذه النظرية هو:

أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة لمصالح ومفاسد واقعيّة في متعلقاتها، وهذه الملاكات الواقعيّة لا تتبدّل تبعاً لقيام الأمارات على خلاف الواقع، غاية ما في الباب أنّ قيام الأمانة يقتضي نشوء مصلحة في سلوك الأمانة والجري على طبقها، لا في نفس المؤدّي، وبهذه المصلحة الجديدة يُتدارك ما فات من مصلحة الواقع.^(١)

وقد حمل الشيخ الأنصاريّ رحمته عبارة الشيخ الطوسيّ رحمته في العدة،

(١) قال رحمته في فرائد الأصول: ج ١ ص ١١٤-١١٥: «الثالث - يعني من وجوه مسلك السببيّة -: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة، والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجبها الشارع».

وعبارة العلامة تَنُذُّرٌ في النهاية^(١)، على ما تبناه من المصلحة السلوكية^(٢).

والذي أوجب التزام الشيخ تَنُذُّرٌ بهذا المسلك وحمله عليه مجموع أمرين:

١. أنه رأى عدم تمامية مسلك الطريقة المحضة، وذلك لعدم قناعته بالتبريرات المذكورة لرفع قبح تفويت الواقع، وبذلك سيكون تفويت الواقع مع إمكان تحصيله عملاً قبيحاً وغير مبرر، وهو ممتنع على الحكيم.

٢. عدم إمكان الالتزام بالسببية المحضة، وذلك لوضوح لزوم التصويب الذي أجمعت الإمامية «أعزهم الله تعالى» على بطلانه^(٣).

(١) راجع العدة: ج ١ ص ١٠٣، ونهاية الوصول «مخطوط»: ص ٢٩٠ على ما حكى.

(٢) قال الشيخ الأنصاري تَنُذُّرٌ في الفرائد: ج ١ ص ١١٠: «قال في النهاية في هذا المقام -تبعاً للشيخ تَنُذُّرٌ في العدة-: إنَّ الفعل الشرعيّ إنّما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا طائفتين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إنَّ هذا إنّما يوجب التصويب...»، إلى أن يقول الشيخ الأنصاري تَنُذُّرٌ ص ١١١: «قلت: لو سلّم كون هذا تصويماً مُجمِعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويماً...»، إلى أن يقول تَنُذُّرٌ ص ١٢١: «وأما قولك: إنَّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعيّ بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدّى الأمانة إلى التصويب الباطل ... ففيه: منع كون هذا تصويماً، كيف؟ والمصوّبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يُعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدُّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبة».

فإن الذي يظهر من مجموع كلامه تَنُذُّرٌ هو أنّه حمل كلام العلّمين على المصلحة السلوكية، ودفع عنها إشكال لزوم التصويب بنفس ما دفع به عن مسلكه.

كما أنّه تَنُذُّرٌ عبر -ص ١١٧- عن فهم السببية المحضة -أي حدوث مصلحة في الفعل على تقدير مخالفة الواقع- من ظاهر العبارتين بالتوهم، ما يعني أنّه حملهما على المصلحة السلوكية، بعد وضوحهما في خلاف الطريقة المحضة.

(٣) تقدّم في مسألة الإجزاء أنّ التصويب على نحوين: أشعريّ ومعتزليّ، وقد عرفت بطلان كلّ

منهما، فراجع ص ٤١ من الشرح.



ولذا لم يلتزم الشيخ رحمه الله لا بالطريقة المحضة ولا بالسببية المحضة، فأراد أن يسلك طريقاً وسطاً بين المسلكين، وهو طريق «المصلحة السلوكية»، بمعنى:

أن المكلف بسلوكه طريق الأمانة وتطبيق عمله على ما أدت إليه، تنشأ مصلحة - في نفس السلوك - يُتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، ومن هذه الناحية يكون لها شأن السببية.

كما أنه بقيام الأمانة لا تتبدل المصلحة الواقعية في المتعلق، بل الأمانة تحاول كشف الواقع من دون أن يتبدل هذا الواقع على طبقها، ومن هذه الناحية يكون لها شأن الطريقة.

ولأجل هاتين الجهتين كانت المصلحة السلوكية هي الطريق الوسط بين الطريقة المحضة والسببية المحضة.

بعبارة أخرى: إن المراد من المصلحة السلوكية هو أن نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في مقام العمل، فيه مصلحة تعود إلى شخص المكلف يُتدارك بها ما فاتته من مصلحة الواقع عند خطأ الأمانة.

ولكن من دون أن تحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل - مصلحة غير مصلحة الواقع، حتى ينشأ حكم آخر غير الحكم الواقعي.

هذا بيان إجمالي لمعنى المصلحة السلوكية وسيأتي لها مزيد توضيح.

إلى هنا: نكون قد تكلمنا حول المصلحة السلوكية من جهتين:

١. معنى المصلحة السلوكية في الجملة.

٢. العلة التي دعت الشيخ الأعظم تَنُذِرُ إلى ابتكار هذه الطريقة.

ويبقى الكلام في جهتين أخريين:

١. الفرق بين المصلحة السلوكية وبين الطريقة بناءً على التبرير الثاني المتقدم، وهو التبرير بفرض مصلحة التسهيل.

٢. نقد نظرية المصلحة السلوكية.

أما الجهة الأولى: وهي الفرق بينها وبين الطريقة بناءً على مصلحة التسهيل، فقد يُتوهم أن مراد الشيخ الأعظم تَنُذِرُ هو ما يؤدي معنى الطريقة بناءً على التبرير الثاني.

ولكنّه توهم فاسد، ولا ينبغي أن يُحمل عليه كلام الشيخ تَنُذِرُ وذلك لأمرين:

١. جعل الشيخ تَنُذِرُ المصلحة السلوكية في عرض الطريقة المحضنة^(١)، وعدوله عن مسلك الطريقة لبطانها في نظره، بعد تسليمه وإقراره بقبح التعبد بالأمانة الظنية في زمان الانفتاح^(٢).

٢. أن الغرض من المصلحة السلوكية الذي دفع الشيخ تَنُذِرُ إلى الالتزام بها هو إبراز مصلحة تعود إلى شخص المكلف الذي يسلك طريق الأمانة^(٣)، لتكون هذه المصلحة جابرة لمصلحة الواقع التي فاتت عليه، لأن قيام الأمانة

(١) راجع الفرائد: ج ١ ص ١١٢-١١٥.

(٢) قال تَنُذِرُ في الفرائد: ج ١ ص ١٠٩: «أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول - أي لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنيّاً عنه - ... فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع».

(٣) راجع الفرائد: ج ١ ص ١١٦ وكذا ص ١١٩.



الخاطئة يؤدي إلى تضييع المصلحة على المكلف فلا بد أن يكون التعويض له لا لغيره.

بينما الذي تقدّم من مصلحة التسهيل هي مصلحة نوعية عامة قد لا تعود إلى شخص المكلف، وذلك في ما لو كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم، كما لو كان جالساً والإمام عليه السلام عن يمينه ووزارة عن يساره، فلا تسهيل في المقام على شخص هذا المكلف إذا جوّزنا له الأخذ بالأمانة، فإنّ المؤونة التي يتطلّبها تحصيل الأمانة بسؤال وزارة هي عين المؤونة التي يتطلّبها تحصيل العلم بسؤال الإمام عليه السلام، بل قد يُفرض أن تحصيل العلم أخفّ مؤونة من تحصيل الأمانة.

فلا يصحّ تفسير المصلحة السلوكية بمصلحة التسهيل، لأنّ الشيخ قد افترض أنّ المصلحة السلوكية تعود إلى شخص المكلف العامل بالأمانة، بينما مصلحة التسهيل هي مصلحة نوعية لا شخصية.

وأما الجهة الثانية: وهي في نقد نظرية المصلحة السلوكية فقد ذكر المصنّف رحمه الله فيها إشكالين:

الإشكال الأوّل: هو عين الإشكال الذي ذكره المصنّف رحمه الله على السببية المحضة^(١)، من أنّها في مرتبة متأخرة عن الطريقيّة، فالمصلحة السلوكية تأتي بالمرتبة الثانية للقول بالطريقيّة - بالتبريرين السابقين المذكورين في المبحث الثاني عشر، وهما احتمال تقديم مصلحة التسهيل النوعية، واحتمال مساواة

(١) راجع ص ٥٥٨ من الشرح.

خطأ الأمارات للقطوع-، ونحن بعد أن صحّحنا جعل الأمانة بنحو
الطريقة لا تصل النوبة عندنا إلى المصلحة السلوكية.^(١)

كما أنّ النوبة لا تصل إلى السببية المحضة، وذلك لأنها في المرتبة الثالثة،
فلا بدّ من تقديم المصلحة السلوكية -إذا بطلت الطريقة وتمت المصلحة
السلوكية في نفسها- على السببية المحضة، وذلك للزوم التصويب من
السببية، وهو باطل بالإجماع.

الإشكال الثاني: وهو عدم وضوح المراد من اصطلاح «المصلحة
السلوكية»، فإنّ معنى المصلحة السلوكية لم يتّضح تمام الاتّضاح، ولا يُعلم ما
هو المراد الواقعي للشيخ الأعظم تيّد منها، وذلك لأنّ عباراته تيّد مضطربة
وغير واضحة المغزى، وهذا ما أدّى إلى عدم فهم المراد منها، والاختلاف
في تفسيرها وفي بيان متعلّق هذه المصلحة الجديدة المفروضة، فبرزت لها
تفسيرات ثلاثة:

١. أنّ المصلحة الجديدة الناشئة عند قيام الامارة إنّما هي في نفس العمل

(١) جاء في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٨٩: «لا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية، بل الحقّ هو أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقة والوسطية في الإثبات، من دون أن يكون في العمل بها مصلحة سوى مصلحة الواقع عند الإصابة، ولكن لو قلنا بالمصلحة السلوكية فإنّها نقول بها في حال انفتاح باب العلم والتمكّن من إدراك الواقع ... وأمّا في صورة انسداد باب العلم وعدم تمكّن المكلف من إدراك الواقع ... فلا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكية في صورة انسداد باب العلم، بل المصلحة السلوكية تختصّ بصورة انفتاح باب العلم، إن لم نقل: إنّه يكفي في صحة التعلّد بالأمارات مصلحة التسهيل، وإلاّ فنمنع عن المصلحة السلوكية حتّى في صورة انفتاح باب العلم».



والسلوك على طبق الأمانة، وهذا ما كنّا نقوله عند بيان هذه النظرية إجمالاً.^(١)

٢. أنّ المصلحة الجديدة قائمة في إلزام الشارع للمكلفين بالعمل على

طبق الأمانة، أي في نفس أمر الشارع بالعمل على طبقها.^(٢)

٣. أنّ المصلحة الجديدة قائمة في الالتزام النفسي بالعمل على طبق الأمانة،

أي في الفعل القلبي الجواني الذي هو فعل النفس وقصدها وعزمها على

متابعة الأمانة.^(٣)

والآن: نبدأ بنقد هذه التفسيرات واحداً واحداً:

أمّا التفسير الثالث: «المصلحة في الالتزام النفسي»: فمن البعيد جداً أن

يكون مراداً له تتكفّل، لأمرين:

(١) وهذا المعنى ظاهر من عبارته التي نقلناها في بعض الهوامش السابقة، وهي قوله تتكفّل ص ١١٤:

«الثالث -يعني من وجوه مسلك السببية-: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجب الشارع»، فهي شبه الصريحة في كون المصلحة في نفس العمل على طبق تلك الأمانة.

(٢) وهذا المعنى هو الظاهر من بعض نسخ الفرائد، كالنسخة الموجودة عند المحقق الهمداني تتكفّل

-على ما هو ظاهر تعليقه على الفرائد-، فإنّ الموجود فيها ص ١٤٤: «إلّا أنّ الأمر بالعمل على طبق تلك الأمانة»، بدلاً عن: «إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة»، بإضافة كلمة «الأمر»، فراجع حاشية الهمداني تتكفّل ص ٣٣، وسيأتي لذلك مزيد بيان عند نقل كلام المحقق الثاني تتكفّل.

(٣) وهذا المعنى قد يدعى استفادته من قوله تتكفّل ص ١١٥: «والالتزام به في مقام العمل»، وهذا

ما ذكره المحقق الثاني تتكفّل على ما في أجود التقريرات، حيث قال ج ٣ ص ١٢١: «مرتبة الاستناد إليها في مقام العمل، وهذه المرتبة هي التي توجب معذورية المكلف عند مخالفته للأحكام الواقعية ... فلا بأس بكون المصلحة السلوكية قائمة بهذه المرتبة أيضاً، دون نفس الفعل حتّى يلزم التصويب، ودون الأمر حتّى ينافي مذهب العدالة»، وهي ظاهرة في استفادة المعنى الثالث في قبال نفس الفعل وفي قبال الأمر.

١. أن الشيخ الأعظم رحمته حينما يذكر هذا القول إنّما يذكره مقروناً بالسلوك العملي، وهذا يعني عدم إرادة الالتزام النفسي، بل المراد السلوك العملي الجوارحي^(١).

٢. أن هذا الالتزام النفسي إنّما يُتصوّر في الأمور العباديّة التي تحتاج إلى قصد، وأمّا غيرها من أفعال الإنسان فلا موجب للالتزام فيها بوجوب القصد إذا قامت عليها الأمانة^(٢).

وأما التفسير الثاني: «المصلحة في إلزام الشارع وأمره»: فهو بعيد أيضاً، لأنّه موجود في بعض نسخ الفرائد لا في جميعها، حتّى أن بعض الأعلام^(٣)

(١) فهو رحمته قد عطف «الالتزام» على «العمل» ثمّ عطف عليها «ترتيب الآثار»، حيث قال: ص ١١٤: «إلا أنّ العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة»، وهذا ظاهر جداً - إن لم يكن صريحاً - في عدم إرادة الالتزام القلبي بل السلوك العملي الجوارحي.

(٢) قال المحقّق الإصفهانيّ رحمته في نهاية الدراية: ج ٣ ص ١٣٧: «وإن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبي لا يجب في غير التبعديّات المحقّقة لدعوة الأمر فيها».

(٣) قال المحقّق النائينيّ رحمته في الأجود: ج ٣ ص ١٢٢: «ثم لا يخفى أنّ عبارة العلامة الأنصاريّ رحمته بحسب النسخ الأوليّة كان مفادها كون المصلحة السلوكيّة قائمة بنفس السلوك وتطبيق العمل على الأمانة، والعدول إلى جعل المصلحة في الأمر إنّما هو لأجل إشكال أورده بعض تلامذته (قدّس سرّهما) عليه فأمر رحمته بتصحيح العبارة، فصّحّحوه بزيادة لفظ «الأمر» في العبارة»، وقال في الفوائد: «تنبيه: نقل شيخنا الأستاذ (مُدّ ظله) أنّ العبارة التي صدرت من قلم الشيخ رحمته في الوجه الثالث كانت هكذا: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أنّ بالعمل على طبق الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة...».

ولم يكن في أصل العبارة لفظ «الأمر»، وإنّما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب»، الفوائد: ج ٣ ص ٩٨.

وقال المحقّق الإصفهانيّ رحمته في نهاية الدراية: ج ٣ ص ١٣٨: «ومنه تبيّن أنّ ما في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجلّ رحمته من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح».



ذكر أنّ هذه الزيادة إنّما هي من بعض تلامذة الشيخ تُدّئ حينها أو كل إليه أمر تصحيح العبارة، على إثر مناقشات التلاميذ في مجلس الدرس.

كما أنّ هذا التفسير بعيد عن المراد من بقيّة عبارات الشيخ تُدّئ في تضاعيف كلامه الوارد في المقام.

وأما التفسير الأوّل: «المصلحة في نفس العمل والسلوك»: فهو الأقرب^(١) إلى عبائر الشيخ تُدّئ من سائر التفسيرات الأخرى، وعلى هذا ستكون المصلحة الجديدة في نفس سلوك الأمانة والعمل على طبقها، وبذلك يكون الفارق بين مسلك الشيخ الأعظم تُدّئ وبين السببية المحضة هو أنّ المصلحة بناءً على السببية المحضة ستكون في نفس مؤدّي الأمانة، بينما على مسلكه تُدّئ ففي سلوك طريق الأمانة.

ومن هذه النقطة: ينطلق المصنّف رحمه الله للإشكال على هذه التفرقة فيقول: أولاً: إنّ تمام المراد من المصلحة السلوكية يتّضح من خلال هذا الفارق،

(١) وبه فسّر المحقق الإصفهاني تُدّئ المصلحة السلوكية، حيث قال في نهاية الدراية: ج ٣ ص ١٣٥-١٣٦: «إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ للشيخ الأعظم العلامة الأنصاري تُدّئ في فرائده طوراً آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام، قال تُدّئ في مسألة التعبد بالأمانة على الموضوعية واشتغال المؤدّي على مصلحة وراء مصلحة الواقع أنّه يُتصوّر على وجوه: ... ثالثها: أن تكون المصلحة في سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها، لا أنّ قيامها تحدث مصلحة في الفعل، بيانه: أنّ التدبّر التام فيما أفاده تُدّئ في هذا المقام بملاحظة صدر كلامه وختامه، يقضي بأنّ الفارق بين الوجه الثاني والثالث، هو أنّ الأمانة على الثاني سبب لحدوث مصلحة في ذات الفعل، فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير، وأمّا على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعاً من الملاك القائم به، وإنّما الملاك الآخر في أمر آخر وهو سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها».

ومثله في نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٦٦، وج ٤ ق ٢ ص ١٧٨، وفي «بحوث في علم الأصول»:

ولكن بيان هذا الفارق في غاية الإشكال والصعوبة، وذلك:

لأنّ مفهوم «سلوك الأمانة والعمل على طبقها» وإن كان يختلف عن مفهوم «متعلّق الأمانة»، إلّا أنّ هذا من ناحية المفاهيم فقط، وأمّا من ناحية الوجود الخارجي فلا فرق بينهما أصلاً، فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة -مثلاً-، وأراد المكلف سلوك الأمانة والعمل على طبقها، فلا يمكن أن يتحقّق هذا المفهوم «مفهوم السلوك» ولا يوجد خارجاً إلّا بأن يصلي صلاة الجمعة.

وهذا هو عين المتعلّق وجوداً وخارجاً وإن خالفه مفهوماً، فلا فرق بين مصلحة سلوك الأمانة وبين مصلحة متعلّق الأمانة إلّا من حيث المفاهيم، وهذا ليس أمراً مهماً، فإنّ المهمّ هو الاختلاف في الوجود الخارجي، لوضوح أنّ المصالح والمفاسد لا تترتب على المفاهيم، بل على الفعل بوجوده الخارجي، وإلّا لو كانت المصالح تترتب على المفاهيم لوجدت المصلحة من الصلاة بمجرد تحقّق مفهوم الصلاة، بأن تصوّر الصلاة، وهذا واضح الفساد.

وعليه: فلا فرق بين المصلحة السلوكيّة والسببيّة إلّا من حيث المفاهيم والألفاظ فقط!

ولعلّه لذلك ناقشه تئمّن بعض تلامذته، فأضاف بعضهم كلمة «الأمر» حتّى تتحقّق المغايرة المهمّة.

ثانياً: إنّنا لو تنزّلنا -وسلمنا الاختلاف بينهما وجوداً ومصادقاً، وأنّ المصلحة قائمة في «سلوك الأمانة»، وأنّه مباين وجوداً لمتعلّق الأمانة- فإنّ هذا يعني وجوب السلوك لا وجوب المتعلّق، وذلك لأنّ المفروض كون



المصلحة قائمة في السلوك لا في المتعلق، والمفروض كونه غيره وجوداً، إذ لا معنى لتعلق المصلحة بشيء وإيجاب شيء آخر، فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر بنفس هذا الشيء، لا بشيء آخر مغاير له في وجوده، وإن كانا متلازمين وجوداً، فلا يكون المتعلق واجباً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤٧: «وإذا اتّضح الفرق بينهما نقول: إنّ القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية...»، هذا شروع في الإشكال الأوّل في المصلحة السلوكية، وحقيقة الإشكال في قوله رحمه الله: «وأما نحن فإذا ثبت عندنا أنّ هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية ومقدّمة عليها...».

وأما الإشكال الثاني فقد بيّنه بقوله رحمه الله: «على أنّ المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقّق مراد الشيخ منها، ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها...». قوله رحمه الله ص ٤٧: «لتصحيحها في نفسها»، يعني بقطع النظر عن تأخرها في المرتبة، وعدم وصول النوبة إليها.

قوله رحمه الله ص ٤٨: «فلا يُدرى مقصوده هل إنّّه في نفس العمل مصلحة سلوكية، أو في الأمر به»، أشار بذلك إلى التفسيرين الأوّل والثاني من تفسيرات المصلحة السلوكية، وأما التفسير الثالث فقد بيّنه بقوله رحمه الله ص ٤٨: «نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر - وهو الفعل القصدى من النفس -».

قوله رحمته ص ٤٨: «فلا تُزاحم مصلحتُه مصلحةَ الفعل»، وذلك لعدم اتحاد موضوع كلٍّ منهما، فإنَّ مصلحةَ أحدهما قائمةٌ بغير ما تقوم به الأخرى. قوله رحمته ص ٤٨: «وجه الإشكال: أولاً: أننا لا نفهم من عنوان السلوك ... ثانياً: على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً...»، هذان هما الإشكالاتان الواردان على التفسير الأوّل، الذي جعلناه هو الأقرب.

وأما الإشكال على التفسير الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمته ص ٤٨: «وقيل: إنّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته، إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث»، وبقوله رحمته ص ٤٩: «وأما إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده وعباراته الأخرى».

وأما الإشكال على التفسير الثالث فقد أشار إليه بقوله رحمته ص ٤٩: «ولكنّه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لأنّ هذا الفعل القلبيّ إنّما يصحّ أن يُفرض وجوبه في خصوص الأمور العباديّة...».

الحجّية أمر اعتباري أو انتزاعي؟

قُسِّمَت الأحكام الشرعيّة إلى أحكام تكليفيّة، وهي الأحكام الخمسة المرتبطة بالبعث والزجر كالوجوب والحرمة، وإلى أحكام وضعيّة، وهي التي لا ترتبط بالبعث والزجر، كما في الطهارة والنجاسة، والصحة والفساد، والشرطيّة والجزئيّة، والملكيّة والزوجيّة والحجّية، ونحوها.

وقد تسالموا على أنّ الأحكام التكليفيّة هي أحكام اعتباريّة فالشارع هو الذي اعتبر الوجوب -مثلاً- في ذمّة المكلف، فالحكم هو اعتبار شرعيّ مرتبط بأفعال المكلفين.

وبعد الاتفاق على هذين الأمرين، وقع البحث بين متأخري المحقّقين في أنّ الحجّية هل هي أمر اعتباريّ مجعول بالاستقلال كالحكم التكليفيّ، أو إنّها أمر انتزاعيّ يُنتزع ممّا هو مجعول بالاستقلال؟

والجواب عن هذا البحث يستدعي بيان مقدّمتين لتّضح الاصطلاحات

الواردة في البحث:



المقدمة الأولى: قُسمت الوجودات إلى قسمين:

١. الوجود المتأصل: «الماهويّ»: وهو الوجود الذي له ما بإزاء في الخارج، كالجواهر: مثل الإنسان والجدار، والأعراض القائمة بالجواهر: كالعلم القائم بالإنسان والبياض العارض على الجدار، فمن الواضح أنّ هذه المذكورات ممّا له ما بإزاء في الخارج، بمعنى أنّ لها وجودات خارجيّة يُشار إليها.

٢. الوجود المنتزَع: وهو الوجود الذي ليس له ما بإزاء في الخارج، أي ليس له تحقّق في الخارج يمكن أن يُشار إليه، بل الموجود خارجاً منشأ انتزاعه. فلا وجود له ولا تقرّر، إلّا بالإضافة إلى منشأ انتزاعه، وذلك كالفوقيّة والتحتيّة والقبلية والبعديّة ونحوها.

فالفوقيّة عنوان مُنتزَع من كifiّة وجود السقف ووجود الأرض - مثلاً -، فينتزع العقل من هذين الوجودين الحقيقيّين الخارجيّين عنواناً جديداً، هو «فوقيّة السقف للأرض»، وعنواناً آخر هو «تحتيّة الأرض للسقف»، من دون أن يكون لهما ما بإزاء في الخارج يُشار إليه، بل الموجود خارجاً هو منشأ انتزاعهما، وهو السقف والأرض.

وهكذا حينما يلاحظ العقل الترتّب والعُلقة بين وجود النار ووجود الدخان، فينتزع العقل من ذلك عنواني «العليّة والمعلوليّة»، فهما عنوانان انتزاعيّان لا وجود لهما في الخارج، بل الموجود خارجاً هو النار والدخان.

المقدمة الثانية: من المعلوم أنّ الوجود والإيجاد شيء واحد، فالشيء الواحد إذا لُوْحِظ من ناحية الفاعل سُمّي «إيجاداً»، وإذا لُوْحِظ من جهة القابل سُمّي «وجوداً».



وقد قسّموا الوجود والإيجاد من حيث وعاء الوجود إلى قسمين:

١. الإيجاد التكويني «الخارجي»: وهو الإيجاد في وعاء الخارج، بحيث يتحقّق الموجود خارجاً حقيقةً، كإيجاد الإنسان، وإيجاد السماوات والأرض ونحوها، ويُسمّى بـ«الجعل التكويني» و«الخلق».

وهذه الموجودات موجودات حقيقة خارجية لا يتوقّف وجودها على اعتبار مُعتبر.

٢. الإيجاد الاعتباري: وهو الإيجاد في وعاء الاعتبار وذهن المُعتبر، وذلك بأن يُنزّل المُعتبر المَعدوم منزلة الموجود، ويُنزّل الشيء المُعتبر منزلة الشيء الخارجي الحقيقي، ويرتّب عليه آثار الموجود الخارجي، ويُسمّى «الجعل الاعتباري» أو «الجعل التنزيلي» أو «الاعتبار».

وذلك كما لو اعتبرت زيداً أسداً، من جهة اشتماله على خصوصيّة من خصوصيّات الحيوان المفترس، وهي الشجاعة، فأنت تُوجد الأسدية لزيد ولكن لا في الخارج، لأنك لست خالقاً، بل تُوجدتها في وعاء الاعتبار، وتُرتّب آثار الأسدية على زيد في ذلك الوعاء.

وكما في اعتبار الشارع المقدّس الصلاة في ذمّة المكلفين، وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ الأحكام الشرعيّة اعتبارات مرتبطة بأفعال المكلفين، لأنّ ظرف وجود الأحكام التكليفية هو عالم الاعتبار لا الخارج.

وواجب الوجود من هذه الناحية يُقال له: «الشارع المقدّس»، وكلامنا عنه تعالى إنّما هو من هذه الناحية -أي ناحية كونه شارعاً لا خالقاً-، ومن الناحية الأولى يُقال له: «الخالق».

وعليه: فالاعتبار هو ملاحظة المُعتَبَر خصوصيةً ما «كالشجاعة» في المُعتَبَر «كزيد»، واشترাকে فيها مع شيء آخر «كالأسد»، وتنزيل الأول منزلة الثاني، فيكون الاعتبار فعلاً اختياريّاً من أفعال النفس.

ومنه يظهر: الفرق بين الاعتبار والمُعتَبَر، وأنّ الاعتبار ليس أمراً اعتباريّاً، بل هو أمر حقيقي واقعيّ له وجود مستقلّ في وعاء الخارج، لما قلناه من كونه فعلاً اختياريّاً من أفعال النفس، شأنه في ذلك شأن سائر الأفعال الأخرى، كالمشي والأكل وغيرهما من الأفعال الموجودة خارجاً، بينما المُعتَبَر هو أمر اعتباريّ كما هو واضح.

تتميمٌ للمقدّمين^(١): إذا ضممنّا المقدّمة الأولى إلى المقدّمة الثانية تكون الأقسام أربعة:

١. الوجود المتأصل الخارجي، مثل الإنسان وعلمه والجدار ولونه، فكلّ واحد من هذه الأمور يُقال له «متأصل» باعتبار أنّ له ما بإزاء في الخارج، ويُقال له «خارجي» باعتبار أنّ ظرفه هو الخارج لا عالم الاعتبار.

٢. الوجود المتأصل الاعتباري، مثل الأحكام الشرعية التكليفية، فكلّ واحد منها يُقال له «اعتباري» لأنّه معتَبَر من قبل الشارع، ويُقال له «متأصل» باعتبار أنّ له ما بإزاء في الخارج، فيعرض الوجوب على الصلاة كما يعرض البياض على الجدار.

٣. الوجود الانتزاعي الخارجي، مثل الفوقية والتحتية، فكلّ واحد منها يُقال له «انتزاعي» باعتبار أنّه ليس له ما بإزاء، ويُقال له «خارجي» باعتبار أنّ

(١) سيّتضح لاحقاً الغرض من ذكر هذا التتميم.



ظرف منشأ انتزاعه هو الخارج لا عالم الاعتبار، فهو ثابت خارجاً سواء أعتبر أم لم يُعتبر.

٤. الوجود الانتزاعي الاعتباري، وقد يُمثّل له باعتبار الملكية مترتبة على صيغة العقد، فيقال للملكية «اعتبارية» لأنّ الشارع اعتبرها وجعلها مترتبة على صيغة العقد، وليست هي أمراً تكوينياً خارجياً، ويُقال لها «انتزاعية» باعتبار أن ليس لها ما بإزاء في الخارج، وإنّما هي منتزعة، لأنّ الشارع المقدّس يعتبر عليّة الصيغة للملكية، فتكون الملكية منتزعة.

إذا اتّضحت هذه الأمور: نعود إلى أصل البحث، وهو: هل إنّ الحجّية أمر اعتباري أو إنّها أمر انتزاعي؟^(١)

فلا إشكال في أنّ الحجّية ليست أمراً خارجياً تكوينياً بل هي أمر اعتباري، فإنّ الشارع المقدّس هو الذي اعتبر الأمانة حجة، ولكن هل هي أمر اعتباري متأصل، أو هي أمر اعتباري انتزاعي؟
أو قل: هل هي من القسم الثاني، شأنها شأن الأحكام التكليفية، أو إنّها من القسم الرابع، شأنها شأن الملكية المذكورة؟

بعبارة أخرى: إنّ المحقّقين من الأصوليين بحثوا في أنّ الأحكام الوضعية هل هي مجعولة أو لا وبالذات وبالاستقلال أو إنّها مجعولة ثانياً وبالعرض ويتبع جعل آخر؟

(١) من خلال التقسيم الرباعي الذي ذكرناه في تميم المقدّمتين المذكورتين اتّضح المقصود بالاعتباري والمقصود بالانتزاعي - وهما القسم الثاني والقسم الرابع -، ولا فبقطع النظر عن ذلك لا معنى للسؤال المطروح ومقابلة الانتزاعي بالاعتباري، لأنها قد يجتمعان، فيكون المقام نظير أن يسأل شخص عن فرد من أفراد الإنسان وهل هو رجل أو عالم؟ فإنّ هذا السؤال ليس صحيحاً، باعتبار أنّ الرجل لا يقابل العالم، بل هما كثيراً ما يجتمعان، وهذا هو ما عناه المصنّف رحمه الله في عنوان هذا البحث، وهو: «الحجّية أمر اعتباري أو انتزاعي؟».

والكلام في الحجية وفي كيفية جعلها هو صغرى لكبرى الكلام في مطلق الأحكام الوضعية وكيفية جعلها، لأن الحجية حكم وضعي فيشمّلها الكلام فيه، وحينئذ نقول:

لا شك في أن الحكم التكليفي حكم مجعول بالاستقلال أولاً وبالذات، فهل إن الحكم الوضعي -أيضاً- مجعول بالاستقلال، يعني أن الشارع ابتداءً قال: «اعتبرت الزوجية»، كما قال: «اعتبرت الصلاة واجبة»، أو إنه مجعول ثانياً وبالعرض، ومنتزع من الحكم التكليفي؟

بمعنى: هل إن الحكم الوضعي معتبر، أو إنه منتزع؟
فعلى الأول تكون الزوجية والملكية -مثلاً- أمرين معتبرين، وعلى الثاني تكون الزوجية منتزعة من جواز الوطء، والملكية منتزعة من إباحة التصرف، وهكذا في أمثلهما من الأحكام الوضعية.

والجواب: أنهم اختلفوا في اعتبار الأحكام الوضعية على ثلاثة أقوال:

١. الأحكام الوضعية مجعولة بالاستقلال مطلقاً.^(١)
٢. الأحكام الوضعية مجعولة بالتبع والانتزاع مطلقاً.^(٢)
٣. التفصيل بين أنحاء ثلاثة من الأحكام الوضعية.^(٣)

ولزيادة التوضيح نقول: إن معنى التبعية هو أن الشارع المقدس يعتبر بعض الأحكام التكليفية أولاً، ثم ينتزع العقل من هذه الأحكام التكليفية حكماً وضعياً.

فليس للشارع المقدس إلا اعتبار واحد يُنسب أولاً وبالذات إلى المجعول

(١) التزم به المحقق النائيني رحمه الله وأصر عليه، فراجع فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٨٦-٣٨٨.

(٢) التزم به الشيخ الأنصاري رحمه الله ونسبه إلى المشهور، فراجع الفرائد: ج ٣ ص ١٢٦-١٣٠.

(٣) التزم به المحقق الخراساني رحمه الله، فراجع الكفاية: ص ٣٩٩ وما بعدها.



حقيقةً ثم يُنسب ثانياً وبالعرض إلى شيء آخر، وهذا الاعتبار الواحد هو جعل الحكم التكليفيّ وهو جواز الوطء - مثلاً - فيُنتزع منه مفهوم الزوجيّة، وهكذا في المملكيّة، فيُقال جعل الشارع إباحة التصرف في العين مطلقاً، ثم يُقال إنّه جعل المملكيّة، وليس هناك جعلان واعتباران.

وعليه: فمعنى التبعيّة في قولنا: «الحجّة مجعولة بالتبع وليست بالاستقلال» هو أنّ الشارع المقدّس ليس له إلّا جعل واحد واعتبار فارد، وهو جعل الحكم التكليفيّ، وهو وجوب متابعة الأمانة والعمل على طبقها. يقول المصنّف رحمه الله: الصّحيح هو أنّ الأحكام الوضعيّة - ومنها الحجّة - مجعولة بالاستقلال، وليست أموراً انتزاعيّة، شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفيّة.

بيان ذلك: أنّه بعد الاعتراف بأنّ الأحكام التكليفيّة مجعولة ومعتبرة أولاً وبالذات، نسأل: ما هو معنى اعتبار الحكم التكليفيّ؟ معنى ذلك هو أنّ المولى إذا أراد من المكلف أن يتحرّك نحو الصلاة - مثلاً - لإيجادها فهو لا يدفعه ويحرّكه تحريكاً تكوينيّاً، بل يحركه تحريكاً تشريعياً، فيتوصّل إلى ذلك بأن يعتبر الصلاة في ذمّته، فحينئذٍ يحدث الداعي في نفسه ويتحرّك نحوها.

وهذا يعني أنّ المولى يترك التحريك التكوينيّ بالاستعانة بالتحريك الاعتباريّ التنزيليّ.

هذا هو معنى الاعتبار في الأحكام التكليفيّة.

وهذا المعنى بنفسه يمكن تصوّره في الأحكام الوضعيّة، فنظير ذلك يُقال في جعل الحجّة للأمانة، وبيان:



أنّ الموصل والكاشف عن الواقع حقيقةً ومن دون اعتبار هو القطع، فالشارع حينها يجعل الحجّة للأمانة الظنيّة يكون بذلك قد اعتبر الأمانة موصلاً للواقع وكاشفاً عنه، بواسطة إلغاء احتمال الخلاف، وهكذا تكون الأمانة طريقاً اعتبارياً تنزلياً.

وعليه: فالمعنى المتصور في اعتبار الحكم التكليفيّ هو بعينه يمكن تصوّره في اعتبار الحكم الوضعيّ.

فما الداعي للتفريق بينهما؟ فاعتبار الحكم التكليفيّ أولاً وبالذات والوضعيّ ثانياً وبالعرض تحكّم، ومن دون فرق فارق.

والنتيجة: أنّه متى ما أمكن أن تكون الحجّة مجعولة ومعتبرة، فلا داعي للالتزام بأنّها منتزعة من اعتبار آخر، فالصحيح هو أنّ الحجّة أمر مجعول بالاستقلال.

ثمّ حاول المصنّف رحمه الله بعد ذلك أن يعتذر عمّن قال بالانتزاع، وذلك بأن يُقال: ربما لا يكون مراد القائل بالانتزاع المعنى المتقدم، وهو أنّ الاعتبار أولاً وبالذات للحكم التكليفيّ ثمّ يُنتزع منه الحكم الوضعيّ، بل مراده بالانتزاع أنّ الحكم الوضعيّ مدلول عليه بالدلالة الالتزاميّة.

فمثلاً: إذا قال المولى: «صدّق العادل» فهو يدلّ بالدلالة المطابقة على وجوب تصديق خبر العادل وعدم تكذيبه، ويدلّ بالدلالة الالتزاميّة على الحجّة، أي على كون خبر العادل منجزاً ومعدّراً.

ولكن: هذا المعنى وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا ينبغي أن يكون مراداً لهم، وذلك لأمر:

أولاً: أنّ هذا المعنى من الانتزاع - أي ما يكون مدلولاً عليه بالدلالة الالتزاميّة



ليس مقابلاً للاعتبار -، بل قد يجتمع معه، وإنّما المقابل لهذا المعنى من الانتزاع هو ما يكون مدلولاً عليه بالدلالة المطابقة، فلا يصلح لأن يكون مراداً في المقام.

ثانياً: نحن إذا فتشنا في الأدلة التي بين أيدينا ممّا يرتبط بالحجّية لا نجد دليلاً يدلّ على وجوب تصديق العادل باللسان المذكور أو ما يقاربه، حتّى يمكن أن تُنتزع الحجّية منه، بمعنى أنّه يدلّ عليها بالدلالة الالتزامية، فما ذكر في الاعتذار مجرد فرض لا واقع له، ولا يساعد عليه الدليل في مقام الإثبات.

ثالثاً: أنّ هناك أدلة أخرى -كالسيرة- تدلّ على الحجّية مباشرةً وبنحو يشبه الدلالة المطابقة، وهذا يعني أنّها سوف تكون أمراً اعتبارياً لا انتزاعياً -بالمعنى المذكور-، وهذا ما لا يقول به هذا القائل.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٤٩: «لم أجد له ثمرة عملية في الأصول»، لأنّ الأثر يترتب على معنى الحجّية ومصاديقها، وأمّا أنّها اعتبار مستقلّ أو منتزع من اعتبار آخر فلا أثر له.

قول المصنّف رحمه الله ص ٤٩: «على أنّ هذا النزاع في أصله غير محقّق، ولا مفهوم لأنّ لكلّ مني «الاعتبارية» و«الانتزاعية» مصطلحات كثيرة»، قال المحقّق النائيني رحمه الله: «قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية، حتّى أنّ الشيخ رحمه الله قد عبّر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية وجعل الانتزاعيات مرادفة للاعتباريات.

ولكنّ التحقيق: أنّ الأمور الاعتبارية مביّنة للأمور الانتزاعية، فإنّ وعاء

الاعتبار يباين وعاء الانتزاع، وتوضيح ذلك...»^(١).

(١) الفوائد: ج ٤ ص ٣٨٠، راجع كذلك مصباح الأصول: ج ٨ ص ٩٢ وما بعدها.

قوله رحمته ص ٥١: «فبدلاً أن يدفعه بيده»، هكذا في الطبعة، والظاهر سقوط كلمة «من» بعد «فبدلاً».

قوله رحمته ص ٥٢: «إلا أن يُريدوا من «الانتزاعي» معنى آخر...»، هذا هو الاعتذار الذي ذكره المصنّف رحمته، وقد أجاب عنه أولاً بقوله رحمته: «ولكنّه بعيد عن مرامهم، لأنّ هذا المعنى...»، وثانياً بقوله رحمته: «لا سيّما أنّه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتّباع أمانة من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات...»، وأمّا الجواب الثالث فلم يذكره رحمته.

هذا تمام الكلام في مقدّمة مباحث الحجّة، وبه يتمّ الجزء الثالث
ويليه الجزء الرابع - بإذنه تعالى - وأوّل الباب الأوّل في الكتاب العزيز
تمّ تحريره في النّجف الأشرف، ليلة الفطر المباركة
سنة ١٤٣٩ هـ.

مراجع الكتاب

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقارير، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني قدس، تأليف المحقق السيد الخوئي قدس، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٣٠ هـ.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف العلامة علي بن محمد الأمدي، مؤسسة النور، الطبعة الأولى.
٤. الإشارات والتنبيهات، لأبي عليّ حسين بن عبد الله بن سينا، مع شرح نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرحه لقطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.
٥. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الحاج الميرزا علي المشكيني، دار الهادي، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.
٦. أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ربيع المولد ١٤٢٢ هـ.
٧. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠ م.
٨. الأمالي، لفخر الشيعة أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد رحمه الله، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة، المطبعة الإسلامية ١٤٠٣ هـ. ق.

٩. أوائل المقالات، تأليف الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان أبي عبد الله العكبري البغدادي، دار المفيد، الطبعة الثانية.
١٠. بحار الأنوار، للعلامة المجلسي رحمه الله.
١١. بحوث في علم الأصول، تقريرات الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله، تأليف السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٢٦ هـ.
١٢. بداية الحكمة، للعلامة الطباطبائي، انتشارات دار الفكر، سنة ١٣٣٦ هـ ج. ش.
١٣. بدائع الأفكار، المحقق حبيب الله الرشتي رحمه الله، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث «نسخة حجرية».
١٤. البيان الميسر في شرح أصول المظفر «ج ١، ج ٢»، تأليف الشيخ ماجد اللامي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٨ هـ.
١٥. تشریح الأصول، للمحقق علي النهاوندي.
١٦. التصريح على التوضيح للشيخ خالد الأزهری، مطبعة الأزهرية بمصر.
١٧. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمه الله، تأليف العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي، نشر دار الهادي للمطبوعات، قم المقدسة، الطبعة الثالثة ذي الحجة ١٤١٠ هـ.
١٨. جامع السعادات للشيخ الجليل المولى محمد مهدي النراقي، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
١٩. جامع المقاصد في شرح القواعد، تأليف المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الأولى.
٢٠. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف الشيخ محمد حسن النجفي، دار إحياء التراث العربي في بيروت، الطبعة السابعة.



٢١. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلامة الحلّيّ تَدُزُّ، «نسخة حجرية».
٢٢. حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ لألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربيّة.
٢٣. حاشية العلامة الشيخ ياسين بن زين الدين الحمصيّ على شرح الفاكهيّ المسمّى بـ«محبب الندا في شرح قطر الندى».
٢٤. حاشية العلامة المشكينيّ رحمه الله، تحقيق الشيخ سامي الخفاجي، إنتشارات لقمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ.
٢٥. حاشية الملاّ عبد الله رحمه الله، على التهذيب، تعليق السيّد مصطفى الحسينيّ الدشتي.
٢٦. حاشية الهمدانيّ تَدُزُّ، على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاريّ تَدُزُّ.
٢٧. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف الشيخ يوسف البحرانيّ تَدُزُّ، دار الأضواء، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٠ هـ.
٢٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم صدر الدين محمّد الشيرازي، المتوفّى سنة ١٠٥٠ هـ، مكتبة المصطفى بقم المقدّسة.
٢٩. دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئيّ تَدُزُّ، تأليف آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهروديّ، نشر مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، الطبعة الثانية.
٣٠. درر الفوائد، للمحقّق الشيخ عبد الكريم الحائريّ تَدُزُّ.
٣١. دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيون التميميّ المغربيّ، دار المعارف.
٣٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، للسيّد المرتضى تَدُزُّ.
٣٣. رجال النجاشي، جمعه الشيخ الجليل أبو العبّاس علي بن أحمد بن العبّاس النجاشيّ الأسديّ الكوفيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هـ.ق.



٣٤. زبدة الأصول، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي
الهمداني العاملي الجبعي المعروف بـ«الشيخ البهائي»، تحقيق فارس حسون كريم.
٣٥. شرح ألفية ابن مالك، لأبي عبد الله بدر الدين محمد ابن العلامة جمال الدين محمد بن
مالك صاحب الألفية.
٣٦. شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني، على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في
المعاني والبيان والبدیع، منشورات دار الحكمة.
٣٧. شرح المنظومة، للحاج ملا هادي السبزواري.
٣٨. الصحاح لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى سنة ٣٩٨ هـ، دار
إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة ١٤٢٦ هـ.
٣٩. صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، لمحمد آصف المحسنی،
منشورات ذوي القربى بقم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.
٤٠. العدة في أصول الفقه، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تدرج، تحقيق
محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ. ق.
٤١. عوالي اللآلئ، للشيخ المحقق المتتبع محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، مطبعة
سيد الشهداء، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
٤٢. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة
الثانية في إيران.
٤٣. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري تدرج، مجمع الفكر الإسلامي،
الطبعة السادسة عشرة، سنة ١٤٣٤ هـ. ق.
٤٤. الفصول الغروية، للشيخ محمد حسين الغروي الحارثي تدرج، «نسخة حجرية».
٤٥. الفصول في الأصول، للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، الطبعة الأولى.



٤٦. الفلسفة الإسلامية، تأليف الشيخ محمد رضا المظفر رحمته، إعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
٤٧. فوائد الأصول، من إفادات الميرزا النائيني تذت، تأليف الشيخ الكاظمي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هـ.
٤٨. الفوائد العلية، تأليف حضرة العلامة المحقق الفقيه مولانا الحاج السيد علي البهبهاني تذت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.
٤٩. الفوائد المدنية، لفخر المحدثين المولى محمد أمين الاسترابادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤ هـ.
٥٠. القوانين المحكمة في الأصول، للمحقق القمي، دار المرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.
٥١. الكافي، للكليني تذت، طبعة دار الكتب الإسلامية.
٥٢. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للعلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء تذت، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢ هـ. ق.
٥٣. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تأليف الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندي»، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٥٤. كفاية الأصول، للمحقق الخراساني تذت، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ربيع الثاني ١٤١٧ هـ.
٥٥. كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٥ هـ.



٥٦. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.
٥٧. اللّمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.
٥٨. محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئيّ تّدث، تأليف الشيخ الفياض، طبعة مؤسّسة الخوئيّ الإسلاميّة، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ هـ.
٥٩. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.
٦٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تأليف زين الدين بن عليّ العامليّ «الشهيد الثاني» تّدث، تحقيق ونشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ. ق.
٦١. مستدرك الوسائل، للحاج ميرزا حسين النوري الطبرسيّ، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
٦٢. المستصفى في علم الأصول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزاليّ، دار الكتب العلميّة.
٦٣. مستند العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئيّ تّدث، للعلامة حيّة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجرديّ، منشورات مدرسة دار العلم، سنة ١٩٨٦ م.
٦٤. مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ تّدث، تأليف السيّد محمد سرور الواعظ الحسينيّ البهسوديّ، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ، ١٤٢٢ هـ. ق.
٦٥. مصباح الفقاهة، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ تّدث، بقلم محمد عليّ التوحيدّيّ التبريزيّ، مكتبة الداوريّ الطبعة الأولى.



٦٦. مصباح المنهاج، تأليف السيّد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الطبعة الأولى دار الهلال ١٤٢٧ هـ.
٦٧. المصباح المنير، للشيخ الفيومي، مؤسسة الحديث للكتاب، لبنان.
٦٨. مطارح الأنظار، تقارير الشيخ الأعظم الأنصاريّ تدوّن، تأليف المحقّق أبي القاسم الطهراني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٣٢ هـ.
٦٩. مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين محمود الأرموي، وشرحه لوامع الأسرار لقطب الدين محمد بن محمد الرازي.
٧٠. معارج الأصول، للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقّق الحليّ تدوّن، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
٧١. معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني تدوّن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الرابعة عشر ١٤٣٥ هـ.
٧٢. معجم مجمع البحرين، تأليف الإمام الكبير والمصنّف الشهير الشيخ فخر الدين الطريحي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٤٣٠ هـ.
٧٣. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا المتوفى سنة ٣٩٥ هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤٣٣ هـ.
٧٤. مغني اللبيب، لجمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.
٧٥. المكاسب، تأليف الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاريّ تدوّن، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٠ هـ.
٧٦. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة ١٤١٩ هـ.

٧٧. المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة السابعة،

١٤١٧ هـ.

٧٨. منهاج الصالحين، للسيد الخوئي تذّ، الطبعة التاسعة والعشرون، نشر مدينة العلم.

٧٩. المواقف، وشرحه للأبيجي.

٨٠. ميزان الحكمة، لمحمد الريشهري، قم المقدّسة، دار الحديث، ١٣٧٥ ش.

٨١. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث العلامة المحقق الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، تأليف الشيخ محمد تقي البروجرديّ النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.

٨٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمد حسين الإصفهاني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.

٨٣. نهاية النهاية، للشيخ عبد الحسين الغرويّ الإيرواني تذّ.

٨٤. نهاية الوصول، للعلامة الحلّي، «مخطوط».

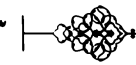
٨٥. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، للمحقق محمد تقي الإصفهاني، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثالثة ١٤٣٥ هـ.

٨٦. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الرابعة ١٣٩١ هـ.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	مقدّمة الجزء الثالث
٩	الباب الثاني: غير المستقلّات العقلية
١٣	المسألة الأولى: الإجزاء
١٥	تصدير
٢١	المقام الأوّل: الإجزاء في الأمر الاضطراريّ
٣٣	المقام الثاني: الإجزاء في الأمر الظاهريّ
٣٩	١. الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً
٥٣	٢. الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً
٦١	٣. الإجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجّة معتبرة
٦٩	تنبيه في تبدّل القطع
٧٣	المسألة الثانية: مقدّمة الواجب
٧٥	تحرير النزاع
٧٦	مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصولية
٨٠	ثمرة النزاع
٨٣	التمهيد بأمور تسعة:
٨٧	١. الواجب النفسي والغيريّ

- ٩١ ٢. معنى التبعية في الوجوب الغيري
- ١٠٥ ٣. خصائص الوجوب الغيري
- ١١١ ٤. مقدّمة الوجوب
- ١٢١ ٥. المقدّمة الداخلية
- ١٢٧ ٦. الشرط الشرعي
- ١٤١ ٧. الشرط المتأخّر
- ١٥٧ ٨. المقدّمات المقتوّة
- ١٨٩ ٩. المقدّمة العباديّة
- ٢١١ النتيجة
- ٢١١ مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها
- ٢١٧ المسألة الثالثة: مسألة الضدّ
- ٢١٩ تحرير محلّ النزاع
- ٢٢٥ ١. الضدّ العامّ
- ٢٣٣ ٢. الضدّ الخاصّ
- ٢٤٧ ثمرة المسألة
- ٢٧٥ مسألة الترتّب
- ٢٩٣ المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي
- ٢٩٥ تحرير محلّ النزاع
- ٣١٥ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلّة



- ٣٢١ مناقشة الكفاية في تحرير النزاع
- ٣٢٤ قيد المندوحة
- ٣٣٢ الفرق بين بابي التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع
- ٣٥٠ الحق في المسألة
- ٣٦٧ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
- ٣٧٥ ثمرة المسألة
- ٣٨٣ اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة
- ٣٩١ جريمة الخروج من المغصوب أو وجوبه
- ٤٠٧ صحة الصلاة حال الخروج
- ٤١٣ المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد
- ٤١٥ تحرير محل النزاع
- ٤١٦ ١. الدلالة
- ٤١٨ ٢. النهي
- ٤٢٠ ٣. الفساد
- ٤٢٢ ٤. متعلق النهي
- ٤٢٥ المبحث الأول: النهي عن العبادة
- ٤٣٩ المبحث الثاني: النهي عن المعاملة
- ٤٤٩ المقصد الثالث: مباحث الحجّة
- ٤٥١ تمهيد

المقدمة

٤٥٥

١. موضوع المقصد الثالث

٤٥٥

٢. معنى الحجّة

٤٦٧

٣. مدلول كلمة الأمانة والظنّ المعتمد

٤٧٣

٤. الظنّ النوعي

٤٧٧

٥. الأمانة والأصل العملي

٤٧٩

٦. المناط في إثبات حجّة الأمانة

٤٨٣

٧. حجّة العلم ذاتية

٤٩٣

٨. موطن حجّة الإمارات

٥٠٩

٩. الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق

٥١٩

١٠. مقدّمات دليل الانسداد

٥٢١

١١. اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

٥٢٧

١٢. تصحيح جعل الأمانة

٥٤٧

١٣. الأمانة طريق أو سبب؟

٥٥٧

١٤. المصلحة السلوكيّة

٥٦١

١٥. الحجّة أمر اعتباري أو انتزاعي؟

٥٧٣

المراجع

٥٨٣

الفهرس

٥٩١