

أُصُولُ

فَقَرِ الشَّيْعَةِ

دُرُوسُ لِقَائِهَا أَيْدِي اللَّهِ الْعَظِيمِ
الْمُحَرِّصِ الرَّعِيَّانِ السَّيِّدَ الْبَاقِي الْقَاسِمِ الْوَسْوَاسِ الْخَوِيِّ

تَأَلِيفُ

سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ السَّنِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُوسَى الْحَمَّالِيِّ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

أُصول فقه الشيعة

دروس ألقاها آية الله العظمى
المرجع الأعلى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله

تأليف
آية الله السيّد محمّد مهدي الموسوي الخلخالي

الجزء الثالث

الموسوي الخلخالي، محمد مهدي

أصول فقه الشيعة: دروس ألقاها آية الله العظمى المرجع الأعلى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي / تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ج ٣: ٧-٨٨-٩٤٢٤-٦٠٠-٩٧٨

فهرست نویسی فیبا

عربی

موضوع: فقه جعفری - قرن ١٣ هـ

کتابشناسی ملی: ٢٥٦٧٧٠٧

١٣٩٠ الف ٨ / ٣ / ١٨٣ BP

٢٩٧/ ٤٢

اسم الكتاب: أصول فقه الشيعة / ج ٣
المؤلف: السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي
الناشر: فقيه اهل البيت (ع)
الطبعة: الأولى / ١٤٣٦ هـ - ١٣٩٤ ش
الفلم والألواح الحساسة: تيزهوش - قم
المطبعة: الوفاء - قم
العدد: ١٥٠٠ نسخة
الشابك: ٧-٨٨-٩٤٢٤-٦٠٠-٩٧٨

بيت الحكمة
خالد بن برمكة



بسم الله الرحمن الرحيم

المجده رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والرسلين محمد وعقيرة الطاهرين
والعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فقد لاحظت ما كتبه الفاضل الصفي
المهذب الزكي قرة عيني العظم له جناب السيد محمد مهدي فحلما الى ادام الله تاييده وزاد
في حذرة العلم والدين من امثال الرفعة قد قرى لجملة سلس البيان وافية بانقياء وجمعناه
فمن تعالى دره وعليه سبحانه اجره ولله الحمد على نعمه وآلائه اوكم ابدى الحق

في وصيت بگرام ١٣٧٥



الأمر الترتيبي

مقدّمة: في الفرق بين التزاحم والتعارض

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من بيان مقدّمة نذكر فيها الفرق بين بابي التزاحم والتعارض، كي يعرف أنّ مورد الأمر الترتّبي إنّما هو الأوّل دون الثاني. فنقول: قد يتوهّم أنّ تقديم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم إنّما يكون من باب تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر لمرّجح، فيسقط الدليل المرجوح عن الحجّية لا محالة، وحينئذٍ لا مجال لتصحيح المهم لا بالملاك ولا بالأمر الترتّبي، لسقوط دليله عن الاعتبار فرضاً، ففي المثل لو كان هناك دليل دلّ على وجوب القصر على من خرج عن حدّ الترخّص ودلّ الآخر على وجوب التمام عليه، فحينئذٍ تقع المعارضة بين الدليلين، فلو قدّمنا أحدهما، لوجود مرّجح - مثل أن نفرض وجود المرّجح في دليل التمام - فهل يمكن القول بصحّة صلاة القصر بالملاك، أو الأمر الترتّبي بالنسبة إلى من عصى ولم يأت بالتمام؟ من المعلوم عدم إمكان ذلك، لسقوط دليل القصر حينئذٍ عن الاعتبار، إذ لا يتعلّق بها أمر ولا يستكشف فيها ملاك، وهكذا يكون الحال فيما إذا وقع التنافي بين الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة، فإذا قدّمنا دليل وجوب الإزالة لفوريّتها - مثلاً - فيسقط دليل وجوب الصلاة، فلا مجال لتصحيحها حينئذٍ، لا بالملاك، ولا بالأمر الترتّبي.

ويندفع: بأن منشأ هذا التوهم إنما هو الخلط بين بابي التعارض - كما في المثال الأول - والتزاحم - كما في المثال الثاني - فالحرى بالمقام بيان حقيقتهما، وبيان حكم كل منهما من ناحية التخيير أو الترجيح، إذ لا جامع بين البابين، فيعرف أن الأمر الترتيبي إنما هو في المتزاحمين كالمثال الثاني، دون المتعارضين كالأول.

ومن ذلك يظهر اندفاع توهم آخر - كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) - وهو القول بتأسيس الأصل في المقام، وأن الأصل عند الشك هل هو التعارض أو التزاحم، فإنه أيضاً ينشأ من عدم التحقيق، فإنه لا جامع بينهما، كي يصلح مورد لكل منهما حتى يبحث عما هو الأصل فيه عند الشك، فإنه يشبه القول بأن الأصل في الأشياء عند الشك هل هو الطهارة، أو البطلان في البيع الفضولي، فإن الفرق بين البابين، كبعد المشرقين، فكيف يصح إمكان تصادقهما على مورد واحد، ليكون أحدهما هو الأصل، دون الآخر، هذا مضافاً إلى أنه بعد معرفة حقيقتهما لا مجال للشك فيهما، كي يحتاج إلى تأسيس أصل يرجع إليه عند الشك.

إذا عرفت ذلك فنقول:

تعريف التعارض بين الدليلين وأقسامه

أما التعارض ^(١) فهو عبارة عن تنافي الدليلين وتكاذبهما إثباتاً الناشئ عن التنافي بين مدلوليهما ثبوتاً، إما ذاتاً أو عرضاً بمعنى أن يكون كل منهما مكذباً للآخر، لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما في مرحلة الجعل والتشريع ثبوتاً، للمناقضة بينهما في هذه المرحلة، وهذا كما إذا دلّ دليل على وجوب السورة في الصلاة مثلاً، ودلّ الآخر على عدم وجوبها فيها، إذ لا يمكن جعل المتناقضين وتشريع حكمين متنافيين على موضوع واحد، وهذا بخلاف التزاحم بين الحكمين فإنه ينشأ من عدم قدرة العبد على امتثال الحكمين كوجوب إنقاذ الغريقين، دون أصل الجعل، كما يأتي.

أقسام التعارض

وأما أقسامه فتكون أربعة، لأنه إما أن يكون في الأحكام، أو في الموضوعات، وعلى كلا التقديرين، إما أن يكون ذاتياً، أو عرضياً، فالأقسام أربعة على النحو التالي:

الأول - وهو التعارض بين الحكمين ذاتاً - فكما إذا ورد دليل على وجوب السورة في الصلاة، ودليل آخر على عدم وجوبها، أو ورد دليل على وجوب شيء، ودليل آخر على حرمة، فإن عدم الاجتماع بين الوجوب وعدمه، وكذا بين الحرمة والوجوب ذاتي لامتناع اجتماع النقيضين والضدين.

(١) تفصيل الكلام في بحث التعادل والتراجع.

أما الثاني - وهو التعارض بين دليلين عرضاً - فكما إذا ورد دليل على وجوب القصر على من خرج عن حدّ الترخّص، ودليل آخر على وجوب التمام عليه، فإنّ وجوب كلا هتّين الصلاتين على من خرج عن حدّ الترخّص لا مانع منه ذاتاً، لكن حيث نعلم بالإجماع وغيره عدم وجوب صلاتين في يوم واحد يقع التعارض بين هذين الحكمين عرضاً، وكذا الحال في وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة في يومها إذا ورد على كلّ منهما دليل مستقل.

وأما الثالث - وهو التعارض بين الموضوعين ذاتاً - فكما إذا قامت بيّنة على أنّ الدار الفلانيّ لزيد وقامت بيّنة أخرى على أنّها لعمر، فإنّ التعارض هنا ذاتيّ، لعدم إمكان اجتماع ملكين مستقلّين على شيء واحد.

وأما الرابع - وهو التعارض بين الموضوعين عرضاً - فكما إذا قامت بيّنة على طهارة إناء، وقامت أخرى على طهارة إناء آخر، وعلمنا من الخارج أنّ أحدهما نجس، فإنّه لا مانع من طهارة كلا الإثنين، لكن لمكان العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما وقع التعارض بين البيّنتين، هذا كلّ في التعارض.

والحاصل أنّ المتعارضين هما اللذان يكذب أحدهما الآخر بالدلالة الالتزاميّة، بحيث لا يكون المجمعول فيهما إلّا حكماً واحداً، لاستحالة اجتماع الحكمين المتناقضين أو المتضادين على موضوع واحد، هذا كلّ في المتعارضين وأقسامه.

تعريف التزاحم بين الحكمين

وأما التزاحم فهو عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الامتثال، لعدم قدرة العبد على امتثالها معاً، ويجتمع مع القطع بصدورهما، إذ لا تكاذب بين الدليلين أبداً بل المجعول فيهما حكمان، كل على موضوعه المقدّر وجوده على نحو القضية الحقيقية، إلا أن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال اتفاقاً لعدم قدرته إلا على أحدهما، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما إلا بمقدار يرتفع به التمانع، فإن كان أحدهما أهمّ يكون المهم مطلوباً في فرض عصيانه، وإن كانا متساويين يكون كل منهما مطلوباً في فرض ترك الآخر، لا عصيانه، إذ لا عصيان مع عدم الأهمية، لأنه لا وجه للتقديم، وهذا كما إذا ورد دليل على وجوب الصلاة اليومية، ودليل آخر على وجوب صلاة الكسوف - مثلاً - وكانا قطعيين صدوراً ودلالةً وجهة، إذ لا تكاذب بينهما، لأن وجوب الصلاة اليومية لا ينفي وجوب صلاة الكسوف، وهكذا العكس. نعم إذا ضاق وقتهما بحيث لا يقدر العبد على امتثالهما يقع التزاحم بين هذين الحكمين.

وبعبارة أخرى: التزاحم إنما هو في مورد يكون تقديم أحد الحكمين ترجيحاً أو تخييراً موجباً لارتفاع موضوع الآخر، فإنّ تقديم وجوب الصلاة اليومية على وجوب صلاة الكسوف في فرض ضيق الوقت يكون موجباً لارتفاع موضوع وجوب صلاة الكسوف، وهو القدرة عليها، فانتفاء وجوب صلاة الكسوف إنما يكون بانتفاء موضوعه، وهذا بخلاف التعارض، فإنّ تقديم أحد الحكمين فيه يكون موجباً لرفع الحكم الآخر مع بقاء موضوعه على حاله،

فإن تقديم وجوب السورة في المثال لمَرَّح في دليله أو للتخيير يكون موجباً لرفع عدم الوجوب عن موضوعه وهي السورة، وهكذا فيما إذا تعارض الدليلان بالوجوب والحرمة.

والحاصل أن تصادم المتزاحمين إنما يكون دائماً في القدرة خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سرّه) ^(١) حيث ادّعى أنّه الغالب، وقال بإمكان التصادم بينهما من غير جهة القدرة أيضاً، وسيأتي ^(٢) الكلام في تحقيق الحال من هذه الجهة إن شاء الله تعالى، وأما تصادم المتعارضين يكون دائماً في المتعلق، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب السورة في الصلاة - مثلاً - والدليل الدالّ على عدم وجوبها يتصادمان في السورة، وهي متعلق الحكم.

وإن شئت فقل: تصادم المتعارضين يكون في مقام الجعل والتشريع، وتصادم المتزاحمين يكون في مقام الفعلية والامتنال، بمعنى أنّه لا يمكن فعلية كلا الحكمين عند التزام على وجه الإطلاق، وأما جعل كلّ واحد منهما على نحو القضية الحقيقية على القادر فلا مانع منه أصلاً، فينشأ وجوب الصلاة اليومية على كلّ قادر على نحو القضية الحقيقية، كما أنّه ينشأ وجوب صلاة الكسوف على كلّ قادر على النحو المذكور، بخلاف المتعارضين فإنّه لا يصحّ جعل الوجوب للسورة وعدم جعله لها، فصدق كلّ من الدليلين المتعارضين يستلزم كذب الآخر، وإن كان كذب أحدهما لا يستلزم صدق الآخر، لإمكان كذبهما معاً. هذا كلّ في بيان الفرق بين المتزاحمين والمتعارضين وبيان حقيقتهما.

(١) أجود التقريرات ٣٣/٢.

(٢) عند بيان أقسام التزام.

حكم المتعارضين

وأما حكم الدليلين المتعارضين فهو الجمع الدلالي إن أمكن، وإلا فالتساقط عقلاً أو الترجيح السندي أو التخيير شرعاً بدليل خاص.

بيان ذلك أن التعارض بينهما إن كان بدوياً بحيث لو عرضا على العرف فلا يرى بينهما تنافياً، كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والحاكم والمحكوم عليه إلى غير ذلك من موارد الجموع العرفيّة، فهذا القسم - وهو ما لا يستقرّ فيه التعارض - فحكمه واضح وهو الجمع العرفي، وهذا ما يسمّى بالجمع الدلالي.

وأما إذا استقرّ التعارض بينهما كالعامين من وجه، كما إذا ورد «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق»، أو المتباينين كما إذا ورد «أعد الصلاة في المورد الكذائي، ولا تعدّها في نفس المورد»، فمقتضى القاعدة الأولىه عقلاً هو تساقط كلا الأمارتين، سواء كانا خبرين، أم غيرهما من الأمارات المعتبرة شرعاً في الأحكام، أو الموضوعات، كالبيّنتين المتعارضتين أو ما كان أحدهما خبراً، والآخر غير الخبر، كالشهرة الفتوائية على القول باعتبارها عند تعارضها مع الخبر لأنّ شمول دليل الاعتبار لكلا الأمارتين مقطوع العدم، لأدائه إلى نصب الحجّة على المحال، فإنّ اجتماع وجوب السورة وعدم وجوبها محال، فكيف يمكن نصب الدليل من الشارع عليه.

وبعبارة أخرى: إنّ شمول الدليل لهما معاً مستلزم لنصب الدليل على المتناقضين أو الضدين، وإلحادهما المعين ترجيح بلا مرجح، ولا يصحّ

شموله لأحدهما غير المعين، لأنه لا مصداق له خارجاً، لأن كلاً من الفردين معين في الخارج، وإذا كان هناك مزية في أحد الخبرين لا توجب هذه المزية تقديمه على الآخر والالتزام بشمول دليل الاعتبار لذي المزية دون الآخر، مثل أن يكون راوي أحد الخبرين أعدل، أو أوثق، أو هاشمياً، أو أكبر سنّاً إلى غير ذلك من المزايا، لأنه لم يعلم أن هذه المزية مزية عند الشارع بلحاظ الحجية، وما هو ملاك فيها بعد ما ثبت بالدليل حجّة خبر العادل أو الثقة مطلقاً، فهذه المزية كصنم الحجر في جنب الإنسان فيما إذا لم يعلم من الشارع اعتبارها.

فتلخص: أن مقتضى القاعدة الأوليّة هو التساقط في جميع الأمارات المعتمدة في حدّ نفسها عند التعارض، سواء في الأحكام أو الموضوعات، هذا كله بناء على الطريقيّة ومقتضاها هو التساقط عقلاً وعدم الاعتبار بمزية أحد الدليلين إلا إذا ثبتت شرعاً، أو حكم بالتخيير فالتساقط يكون عقلياً، والترجيح أو التخيير يكون تعبدياً.

وأما بناء على القول بالسببيّة عند الأشاعرة أو المعتزلة حيث قالوا بوجود مصلحة أخرى في قبال الواقع عند قيام الأمارات فيرجع المتعارضان إلى المتزاحمين ويقال فيهما كلّ ما يقال فيهما من الأحكام الآتية بلافرق أصلاً، نعم بناء على القول بالسببيّة عند العدليّة أي عند من يقول بها منهم، وهي المصلحة السلوكيّة - بمعنى أن يكون في نفس سلوك خبر العادل والعمل به مصلحة - فمقتضى القاعدة أيضاً التساقط، لأن العلم بوجود المصلحة السلوكيّة في الخبرين المتعارضين تابع لشمول دليل الاعتبار لهما معاً، وقد عرفت عدم

إمكانه فمن أين نعلم بوجود مصلحة سلوكيه فيهما، في هذه الحالة، أعني حالة التعارض كي يقال بالتخير بين المصلحتين؟ بل يحتمل عدم وجود مصلحة سلوكية فيهما رأساً، في الحالة المذكورة، فيكون التخير، أو الترجيح شرعياً لا محالة، هذا كله بحسب القاعدة الأولية.

وأما مقتضى القاعدة الثانوية التابعة للدليل الخاص فهو التخير عند فقد المرجح، والترجيح عند وجوده، والدليل عليه إما الإجماع أو الأخبار، ولكنهما مختصان بالأخبار المتعارضة دون غيرها من الأمارات المتعارضة فهي تبقى على حكم القاعدة الأولية العقلية، والعقل يحكم بالتساقي فيها - كما عرفت - وبعد التساقي يرجع إلى عموم الفوق أو الإطلاق إن كان وإلا فيرجع إلى الأصل العملي كما حرّر في بحث التعادل والتراجيح.

وبالجملة: إن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر إما أن يكون بالجمع الدلالي لو كان أحدهما أقوى دلالة، أو الترجيح السندي لو كان وإلا فالتخير، هذا في الأخبار المتعارضة، وأما في غيرها فالعقل يستقل بالتساقي، هذا مجمل الكلام في حكم المتعارضين والتفصيل يأتي في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى^(١).

(١) وسيأتي هناك أن الترجيح في الأخبار المتعارضة إنما يكون بموافقة الكتاب أو السنة القطعية أو بمخالفة العامة، دون غيرها ممّا ذكره من المرجحات من صفات الراوي وغيرها لعدم قيام دليل معتبر على ما سوى ما أشرنا، فلاحظ بحث التعادل والتراجيح.

حكم المتزاحمين

وأما حكم المتزاحمين في مرحلة الامتثال فمقتضى القاعدة العقلية فيهما إنما هو تقديم الأرجح، ومع تساوي التخيير بينهما.

ومن هنا ظهر فرق آخر بين المتعارضين والمتزاحمين - غير ما تقدّم - وهو أنّ الحاكم بالترجيح ثمّ التخيير في المتعارضين ليس إلّا الشرع، وأما العقل فيحكم فيهما بالتساقط كما ذكرنا، وأما الحاكم بالترجيح أو التخيير في المتزاحمين فهو العقل، لأنّ العاقل لو رأى مثلاً، غريقين في رتبة واحدة بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر يحكم عقله بالتخيير في إنقاذ أيّهما شاء إذا لم يكن قادراً على إنقاذهما معاً، وأما إذا كان أحدهما ذا مزية مثل أن يكون عالماً فيستقلّ بإنقاذ العالم، والسّرّ في ذلك هو أنّ علاج المتعارضين يرتبط بعالم التشريع فلا بدّ للشارع أن يبيّن كيفيّة العلاج لو استقرّت المعارضة، وانسدّ باب الجمع العرفي، وإلّا فالعقل يحكم بالتساقط ويتخلّص بذلك، فيرجع إلى الأصول العمليّة والقواعد العامّة.

وهذا بخلاف العلاج في باب التزاحم في مقام الامتثال فإنّه وظيفة العبد والحاكم فيه عقله ولا مخلص له إلّا الامتثال، فإذا لا بدّ من التكلّم في مرجّحات باب التزاحم لفعليّة الأمر بالراجع جزماً، وأما المرجوح فهل يتعلّق به الأمر الترتبيّ لو عصى وترك الامتثال بالراجع أو لا؟ وهذا هو المبحوث عنه في بحث الأمر الترتبيّ، وقد وقع مورداً للنقض والإبرام، فإذا لا بدّ من معرفة المرجّحات كي يعرف موارد الأمر الترتبيّ، وهنا مباحث:

المبحث الأول: مرجّحات باب التزاحم

المرجّح الأول: الترجيح باللابدلية

فنقول: ينقسم الخطابان المتزاحمان إلى قسمين رئيسيين:

الأول: ما يكون لأحدهما بدل دون الآخر، فيقدّم ما لا بدل له على الآخر لأنّ فيه جمعاً بين الامتثالين، امتثال الراجح بنفسه والمرجوح ببدله.

الثاني: ما لا يكون لأحدهما بدل. فقال شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١): إنّ ما ليس له البديل يرجّح على ما له البديل، فاللابدلية يكون هو المرجّح في هذا النوع.

أقسام البديل

توضيح المقال: أنّ بدل الواجب إمّا أن يكون عَرَضِيّاً وإمّا طَوَلِيّاً فهنا قسمان:

الأول: البديل العَرَضِيّ

وهو ما يكون في عرض المبدل إمّا عقلاً أو شرعاً، ويتحقّق الأول في

تراحم واجب موسّع له أفراد تخيريّة عقليّة لواجب مضيق لا بدل له، كما في تراحم الصلاة في سعة الوقت مع تطهير المسجد فوراً عن النجاسة، فيقدّم التطهير ثمّ يصلي.

والثاني في تراحم أحد أفراد الواجب التخييري الشرعي لواجب تعيني، فيقدّم التعيني، كما في تراحم وجوب الإنفاق على الزوجة، وإطعام ستين مسكيناً في خصال الكفارة إذا لم يكن عنده من المال إلا بمقدار أحدهما، فيقدّم الإنفاق، لأنّ إطعام المساكين له بدل شرعي - وهو الصوم والعق - في عَرَضه. أقول: إنّ تطبيق كبرى التراحم على هذا النوع لا يخلو عن مسامحة واضحة، إذ لا تراحم في الحقيقة بين الواجب الموسّع والمضيق، ولا بين الواجب التخييري والتعيني، والوجه ظاهر لتعلّق الأمر في كلّ من الواجب الموسّع والتخييري بالجامع الكلّي القابل للإطباق على الفرد المزاحم، وغيره من الأفراد، أمّا في الواجب الموسّع فواضح، لتعلّق التكليف فيه بالطبيعة، كالصلاة والفرد المزاحم هو الصلاة في أول الوقت، وأمّا بقيّة الأفراد فلا تراحم التطهير.

وأما في الواجب التخييري فيتعلّق الأمر في الحقيقة بالجامع الانتزاعي، وهو أحد الأفراد، فإذا كان الأمر كذلك فلا تراحم بين التكليفين الواجب الموسّع مع المضيق والواجب التخييري مع التعيني لإمكان امتثالهما معاً، فيبقيان على إطلاقهما من دون أيّ تقييد، فيمثل الموسّع، وكذلك التخييري بفرد آخر لا يكون مزاحماً لعدله من المضيق والواجب التعيني، نعم يتمكّن المكلف أن

يأتي بالفرد المزاحم بسوء اختياره كالصلاة في أول الوقت المستلزمة لترك فورية تطهير المسجد، أو يصرف ماله في إطعام المساكين المستلزم لترك الإنفاق على الزوجة مع تمكنه من تأخير الصلاة في الأول، واختيار الصوم أو العتق في خصال الكفارة في الثاني، وهذا خارج عن التزاحم.

والحاصل: أن لزوم تقديم كل من الواجب المضيّق والتعيني على عدله، وإن كان صحيحاً إلا أنه ليس من باب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح، إذ لا تزاحم في الحقيقة بين الواجبين حينئذ بل هو من باب تقديم ما فيه الاقتضاء على ما لا اقتضاء فيه، لأن المزاحم وهو الفرد غير واجب، والواجب وهو الكلّي غير مزاحم.

الثاني: البدل الطولي

وهو ما يجعله الشارع بدلاً عند العجز عن المبدل، كالتيّم بدلاً عن الوضوء. وهذا كما في تزاحم الطهارة المائيّة مع واجب آخر أهم، كما لو دار الأمر بين سقي الماء الموجود عنده للعطشان المشرف على الهلاك، والوضوء به فيما إذا لم يكن عنده من الماء إلا بمقدار يكفي لأحدهما، فإنه يُقدّم السقي، ويتمّ للصلاة، لأنّ الوضوء له بدل شرعيّ عند العجز عنه ولو لعذر شرعيّ وهو التيمّم. والأمر بسقي الماء للعطشان يكون تعجيزاً مولوياً، وسبباً لصديق عدم وجدان الماء شرعاً، ومن المعلوم أن موضوع التيمّم هو عدم وجدان الماء تكويناً، أو تشريعاً.

ثم طَبَّقَ (قَدَّسَ سِرَّهُ) ^(١) هذه الكبرى على موردين تبعاً لصاحب العروة (قَدَّسَ سِرَّهُ) في مسوِّغات التيمِّم ^(٢) وقد جرى على ذلك جمع من المحشِّين أيضاً:

(أحدهما): ما إذا وقع التزاحم بين الطهارة الخبثية والطهارة المائية، فيتقدَّم الأول، لأنَّ الثاني له بدل، وهو الطهارة الترابية، ولا بدل للأوَّل وهذا كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً، وكان محدثاً يريد الوضوء للصلاة، وليس عنده من الماء إلَّا بمقدار يكفي لأحد الأمرين، إمَّا تطهير بدنه أو ثوبه، وإمَّا الوضوء به، فإنَّه يَرَجِّح التطهير عن النجاسة على الوضوء، ويتيمَّم، لأنَّه بدل من الوضوء، والطهارة المائية لا بدل لها كالتطهير بالتراب.

(المورد الثاني) ما إذا تزاخم الوقت والطهارة المائية، فإنَّه يتقدَّم الوقت ويتيمَّم للصلاة، لأنَّ الوقت لا بدل له بخلاف الوضوء فإنَّ التيمِّم بدل عنه. وهذا كما إذا ضاق الوقت بحيث دار أمره بين الوضوء أو الغسل، وإدراك ركعة من الصلاة في الوقت، وبين التيمِّم وإدراك تمام الركعات في الوقت، فإنَّه يتيمَّم، لأنَّه بدل عن الوضوء، والوقت لا بدل له.

(١) أجدد التقريرات ٣٥/٢.

(٢) المسوِّغ السادس والسابع. قال في العروة: «السادس: إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهم، كما إذا كان بدنه، أو ثوبه نجساً، ولم يكن عنده من الماء إلَّا بمقدار أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث ويتيمَّم، لأنَّ الوضوء له بدل، وهو التيمِّم بخلاف رفع الخبث... ونحوه ما ذكره في المسوِّغ السابع من تزاخم الوقت والطهارة المائية، فراجع.

ثُمَّ تَصَدَّى (قَدَسَ سِرَّهُ) ^(١) لِدَفْعِ تَوْهَمِ أَنَّ الْوَقْتَ أَيْضاً لَهُ بَدَلٌ، لِمَا دَلَّ مِنَ الرِّوَايَاتِ ^(٢) عَلَى أَنَّ إِدْرَاكَ رُكْعَةٍ مِنَ الْوَقْتِ بِمَنْزِلَةِ إِدْرَاكِ تَمَامِهِ، فَيَكُونُ التَّرَاحُمُ بَيْنَ ذِي بَدَلَيْنِ، فَإِنَّ إِدْرَاكَ رُكْعَةٍ مِنَ الْوَقْتِ بَدَلٌ مِنْ إِدْرَاكِ تَمَامِهِ كَمَا أَنَّ التَّيَمُّمَ بَدَلٌ عَنِ الْوُضُوءِ وَمَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ فِيهِ هُوَ التَّخْيِيرُ، أَوْ التَّرْجِيحُ بِالْأَهَمِّيَّةِ لَوْ ثُبُتَ فِي أَحَدِهِمَا، لَا الْإِبْدَلِيَّةُ.

وَجِهُ الْإِنْدِفَاقِ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي الْعُرُوءَةِ أَيْضاً ^(٣) مِنْ اخْتِصَاصِ الْبَدَلِيَّةِ الْوَقْتِيَّةِ بِالْعَجْزِ الْقَهْرِيِّ، فَلَا يَعْزَمُ الْعَجْزُ الْإِخْتِيَارِيُّ. أَيُّ لَا يَجُوزُ لِلْمَكْلُوفِ أَنْ يَعْجِزَ نَفْسَهُ عَنْ إِدْرَاكِ تَمَامِ الْوَقْتِ اخْتِيَاراً بِالِاسْتِغْثَالِ بِالْوُضُوءِ أَوْ الْغَسْلِ، وَيَكْتَفِي بِإِدْرَاكِ رُكْعَةٍ مِنَ الصَّلَاةِ فِي الْوَقْتِ، بَلْ أَقْصَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ جَعْلِ الْبَدَلِيَّةِ فِي الْوَقْتِ هُوَ أَنَّهُ بَعْدَ فَرْضِ تَحَقُّقِ الْعَجْزِ عَنِ الْوَقْتِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ، كَمَا إِذَا كَانَ نَائِماً أَوْ غَافِلاً وَنَحْوَ ذَلِكَ - يَكْتَفِي بِإِدْرَاكِ رُكْعَةٍ مِنَ الصَّلَاةِ فِي الْوَقْتِ، وَهَذَا غَيْرُ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ فَرْضِ الدَّوْرَانِ بَيْنَ إِدْرَاكِ تَمَامِ الْوَقْتِ اخْتِيَاراً، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَشْمُولٍ لَتِلْكَ الْقَاعِدَةِ، وَالتَّفْصِيلُ فِي الْفَقْهِ.

أَقُولُ: يُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِي هَذَا الْقِسْمِ أَيْضاً كِبَرِيٌّ وَصَغَرِيٌّ.

أَمَّا الْكِبَرِيُّ فَلَأَنَّ مَا لَمْ تَشْرِعْ بَدَلُ طَوْلِي لَوَاجِبٍ، إِلَى اعْتِبَارِ الْقُدْرَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْمَبْدَلِ، لِأَنَّ لَازِمَ جَعْلِ التَّيَمُّمِ بَدَلاً عَنِ الْوُضُوءِ عِنْدَ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنْهُ، هُوَ اشْتِرَاطُ الْوُضُوءِ بِالتَّمَكُّنِ وَالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى اعْتِبَارِ الْقُدْرَةِ

(١) أَجُودُ التَّقْرِيرَاتِ ٣٥/٢.

(٢) الْوَسَائِلُ ٢١٧/٤، فِي الْبَابِ ٣٠ مِنْ أَبْوَابِ الْمَوَاقِيتِ.

(٣) فِي ذَيْلِ الْمَسْوَغِ السَّابِعِ مِنْ مَسْوَغَاتِ التَّيَمُّمِ، فَرَاغَ.

الشرعية في واجب كما يأتي، فالواجب الذي يكون له بدل شرعي في طوله يكون من مصاديق الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، ولا أثر لجعل البديل له في تقدّم الواجب الآخر عليه، إذ حينئذ لا يخلو الحال في الواجب الآخر المزاحم له من أحد أمرين، لأنه إما أن يكون مشروطاً بالقدرة العقلية، أو بالقدرة الشرعية كهذا الواجب.

أما الأول - أي المزاحم المشروط بالقدرة العقلية - فيتقدّم عليه لكن لا بملاك الأجلية، بل بملاك تقدّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية كما ستعرف^(١)، لأنّ لأمر بالأوّل كسقي العطشان في المثال يكون رافعاً لموضوع الأمر بالثاني كالوضوء، فإنّ الأمر بالسقي مطلق لم يقيد بالقدرة في لسان دليله، فيكون رافعاً للقدرة على الوضوء وعذراً شرعياً، بخلاف الوضوء فإنّ وجوبه مشروط بالقدرة الشرعية المتوقّفة على عدم الأمر بالمزاحم، والمفروض وجوده، بحيث لو فرض عدم تشريع التيمّم بدلاً عن الوضوء تقدّم وجوب إعطاء الماء للعطشان عليه أيضاً، ويصلي بلا وضوء ولا تيمّم، لأنّ وجوب حفظ النفس المحترمة مطلق ورافع للتكليف بالوضوء المشروط بالقدرة الشرعية، كان له بدل أو لم يكن.

وأما الثاني - أي المزاحم المشروط بالقدرة الشرعية - فيدخل في كبرى تراحمين المشروطين بالقدرة الشرعية، وحكمها مع التساوي هو التخيير،

(١) أي في القسم الأول من الأقسام الثلاثة من المتراحمين بلا بدل.

ومع الأهمية يقدم الأهم كما يأتي^(١).

في المثل إذا وقع التراحم بين الحجّ وعقّ الرقبة في خصال الكفارة، بأن كان عنده مال لا يكفي إلا بصرفه في أحدهما، وقلنا أنّ الحجّ مشروط بالقدرة الشرعية، كما هو المشهور، لأخذ الاستطاعة في لسان دليله في الآية الكريمة، مع قطع النظر عن الروايات^(٢) المفسرة لها بالتمكّن من الزاد والراحلة، وتخليّة السرب كما يأتي^(٣)، وفرضنا أيضاً أنّ وجوب خصال الكفارة ترتيبيّ فيجب أولاً العتق وإن لم يتمكّن منه فإطعام ستين مسكيناً، وإن لم يقدر فصوم شهرين بحيث نفرض أنّ الخصال الثلاثة طويلة، كلّ واحدة منها مترتبة على عدم التمكن ممّا قبلها، وفرضنا أنّ زيداً قد أفطر في شهر رمضان، ولم يكن عنده من المال إلا بمقدار يكفي لأحد أمرين، إمّا الصرف في الحجّ الواجب، وإمّا في شراء رقبة للعتق، فيتراحم الحجّ والعتق، فهل ينتقل إلى الإطعام بمجرد أنّه بدلّ عن العتق، كما هو مقتضى ما أفاده (قدّس سرّه) أو يكون مخيراً بينهما، لعدم الترجيح، لاعتبار القدرة الشرعية في كلا طرفي المزاخمة، كالحجّ والعتق في المثال، ولا ترجيح في البين، فلا موجب لتقديم الحجّ من هذه الجهة، والانتقال إلى بدل الرقبة، وهو الإطعام، لأنّ المفروض دخل القدرة الشرعية في الحجّ أيضاً كما هي دخيلة في العتق، وأيّ مرجح لصرفها في الحجّ، والانتقال إلى بدل العتق؟

(١) أي في القسم الثاني من أقسام المتراحمين بلا بدل.

(٢) الوسائل ٢١/٨ في الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ح ١ و ٦ و ٧ وغيرها.

(٣) في البحث عن تراحم النذر والحجّ.

وتوهم دوران الأمر بين إدراك مصلحتين - مصلحة الحج بنفسه ومصلحة العتق ببذله - ومصلحة واحدة - وهي مصلحة العتق فقط - لو ترك الحج وصرف المال في العتق فاسد، لأن قيام المصلحة بكل واحد من المتزاحمين مشروط بالقدرة عليه شرعاً على الفرض، ولا يقدر المكلف إلا على أحدهما فلا مرجح لصرفها في الحج، دون العتق على أساس أن الحج لا بدل له بخلاف العتق، فإنه ذو بدل، لأن وجوب الحج أيضاً مشروط بعدم وجود الأمر بالمزاحم، وهو موجود.

فتحصل إلى هنا: أن كبرى الترجيح بلا لبّ (اللبّية) ممنوعة.

وحاصل وجه المنع في القسم الأول - وهو ما كان له بدل عقلي أو شرعي في عرضه - ما عرفت من أنه لا تزاحم في الحقيقة بين الواجبين، لأن ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

وفي القسم الثاني - وهو ما كان له بدل شرعي في طوله - فلرجوعه في الحقيقة إلى المشروط بالقدرة الشرعية، وحينئذ إن كان الخطاب المزاحم أيضاً مشروطاً بالقدرة الشرعية - كما في مثال الحج والعتق على ما فرضنا - فيدخل في كبرى تزاحم المشروطين بالقدرة الشرعية ويجري عليهما ما نذكره هناك^(١) من التخيير، أو الترجيح بالأهمية، وأما إذا كان المزاحم مشروطاً بالقدرة العقلية - كما في مثال تزاحم سقي العطشان والوضوء بماء لا يكفي إلا لأحدهما - فيدخل في كبرى تزاحم المشروط بالقدرة العقلية مع المشروط بالقدرة الشرعية، ويجري

(١) في القسم الثاني من أقسام المتزاحمين بلا بدل.

عليهما حكم تلك الكبرى - على ما يأتي^(١) - من تقدّم القدرة العقلية على الشرعية، لارتفاع موضوع الثاني بالأمر بالأول، والنتيجة أن الترجيح بـ«اللابدلية» لا يرجع إلى معنى محصل لا في البدل العرّضي، ولا البدل الطولي. وأما الصغرى فلمنع انطباق الكبرى المذكورة - لو سلمت - على الفرعين المذكورين في كلامه (قدّس سرّه) وهما:

١ - دوران الأمر بين الطهارة الحديثة والخبيثة في الصلاة.

٢ - ودوران الأمر بينهما، وبين الوقت، كما تقدّم بيانهما.

وجه عدم الانطباق هو أن الأوامر المتعلقة بالأجزاء، ومنها التقيد بالشرط وأوامر ضمنيّة ارتباطيّة بحيث إذا سقط الأمر عن بعضها للعجز عنه، تسقط الأوامر المتعلقة بسائر الأجزاء، لأنّ بقاء الأمر النفسي حيثنّ يكون تكليفاً بغير المقدور بفرض العجز عن بعض أجزاء متعلّقه، وليست الأوامر الضمنيّة إلا نفس الأمر النفسي وجوداً، فإذا فرضنا أنّ هناك مركّباً ذا أجزاء عشرة، وقد أمر به المولى يسقط هذا الأمر إذا عجز المكلف عن خصوص جزء واحد أو أحد الجزئين، أو أحد الشرطين ولا يجب عليه شيء بحسب القاعدة الأولى أصلاً، إلا إذا كان هناك دليل آخر يلزمه بالإتيان بالناقص، ومقامنا من هذا القبيل لأنّ المأمور به الأولي هو الصلاة التامة الأجزاء والشرائط، فإذا فرضنا عجز المكلف عن أحد الشرطين، إمّا الطهارة عن الخبث، وإمّا الطهارة عن الحدث بحيث لا يتمكّن إلا من أحدهما فقد سقط عنه الأمر بالصلاة الجامعة لجميع الشرائط، وكان مقتضى القاعدة الأولى عدم وجوب الصلاة رأساً.

(١) في القسم الأول من المتراحمين بلا بدل.

لكن حيث ثبت ضرورة أن الصلاة لا تسقط بحال^(١) يتردد أمر هذا الشخص بين وجوب أحد مركّبين آخرين إما الصلاة مع الطهارة عن الخبث، وإما هي مع الطهارة عن الحدث، وأين هذا من باب التزاحم، بل إنّما هو من باب التعارض، للعلم الإجمالي بوجوب أحد المركّبين وجوباً نفسياً، وسنذكر حكم هذا في أواخر البحث إن شاء الله تعالى.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن كلام شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) في البذل الطولي ممنوع كبرى وصغرى.

تتمّة:

لا إشكال في أن ضيق الوقت يكون من مسوّغات التيمّم، إلا أنه ليس بملاك تقديم ما ليس له البذل على ما له البذل، كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) على ما عرفت، بل هو بملاك الجمع الدلالي بين آيتي الوقت والوضوء، فإنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ... ﴾^(٢) بضميمة الروايات^(٣) الواردة في تفسيرها هو توقيت الصلوات اليومية بأوقات خاصّة لا يتجاوزها، ولا بدّ من إيقاعها في تلك الأوقات المقرّرة، ومفاد آية الوضوء - ﴿ وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... ﴾^(٤) - هو اشتراط تلك

(١) لاحظ الوسائل ٣٧٣/٢ في الباب ١ من أبواب الاستحاضة ح ٥. عن أبي جعفر (عليه السلام): لا تدع الصلاة بحال.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

(٣) الوسائل ١٥٨/٤ في الباب ١٠ من المواقيت ح ٧ و ١٠، والباب ١٧ منها ح ٦ و ٧.

(٤) سورة المائدة، الآية ٦.

الصلوات الموقّنة بالطهارة المائية إذا كان واجداً للماء خارجاً وشرعاً، والتميم إذا لم يكن واجداً للماء ولو شرعاً كما هو المستفاد منها، ومن المعلوم أنّ ضيق الوقت موجب لصدق عدم الوجدان شرعاً، لاستلزام الوضوء أو الغسل في ضيق الوقت فوات الصلاة في وقتها المقرّر ولو بعض ركعاتها، فينتقل وظيفته إلى التيمم، وأمّا قاعدة من أدرك فقد عرفت عدم شمولها للتعجيز الاختياري، وتفصيل الكلام في الفقه في البحث عن مسوّغات التيمم.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما عن بعض^(١) الأخباريين من الحكم بسقوط الصلاة في ضيق الوقت بدعوى أنّه فاقد للطهورين: أمّا الطهارة المائية فلاّتها تستلزم فوات الصلاة في وقتها ولو في بعض الركعات، وأمّا الطهارة الترابية فغير مشروع له، لأنّه واجد للماء.

وجه الفساد هو ما ذكرناه من أنّ المراد من عدم الوجدان أعمّ من التكويني والتشريعي وضيق الوقت موجب لصدقه شرعاً وبه يتحقّق موضوع التيمم لأنّه فاقد للماء شرعاً فليس فاقدّاً للطهورين بل هو واجد للطهارة الترابية وإن لم يجد الطهارة المائية.

أقسام المتزاحمين بلا بدل والمرجح فيها

قد تقدّم الكلام في النوع الأول من المتزاحمين - وهو ما كان لأحدهما بدل دون الآخر - وقد عرفت: أن الترجيح لما ليس له البدل، وقد تقدّم أيضاً البحث عن ملاك هذا الترجيح، هل هو «اللابدلية» كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، أو «عدم المزاحمة» كما هو التحقيق.

وأما النوع الثاني من المتزاحمين - وهو ما لا بدل لشيء منهما - فينقسم إلى أقسام ثلاثة، ولكل منها مرجح^(١) يختص به، والانقسام المذكور إنّما هو بلحاظ كيفة اشتراط القدرة في التكليف، إذ هي السبب لوقوع التزاحم بينها في مقام الامتنال من حيث لزوم صرف القدرة في هذا أو ذاك، إذ قد تشترط القدرة في أحدهما عقلاً، وفي الآخر شرعاً، وأخرى تشترط في كليهما شرعاً، وثالثة تشترط في كليهما عقلاً، فتكون الأقسام على النحو التالي لا محالة:

القسم الأول: الخطابان المتزاحمان المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية، والآخر بالقدرة العقلية.

القسم الثاني: المتزاحمان المشروطان بالقدرة الشرعية.

القسم الثالث: المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقلية.

والمراد بالقدرة الشرعية - كما أشرنا إليه قريباً - هو أخذ القدرة في لسان

(١) وقد يشترك قسمان منها في مرجح، كما اشترك القسم الثاني والثالث في الترجيح بالأهمية كما أشار إلى ذلك (دام ظلّه) في تعليقه أجود التقريرات ٤١٢/٢ وتعرف وجه ذلك في المتن.

الخطاب إثباتاً للكاشف عن دخلها في ملاك الحكم ثبوتاً - كما في وجوب الحج على المستطيع، والطهارة المائية على واجد الماء ^(١) وأمثالهما، فإن ظاهر الدليل حينئذٍ دخل القدرة في الملاك أعم من القدرة العقلية والشرعية بحيث لو زاحمه واجب آخر كان عاجزاً شرعاً، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «إن تمكنت جثني غداً» كان المستفاد منه أنه لو أمره المولى بالخروج إلى السفر غداً في نفس تلك الساعة التي أمره بالحضور عنده كان معذوراً من قبل المولى، لعدم تمكنه من الحضور لتعجيز المولى له عن ذلك بأمره بالخروج إلى السفر وقبل اعتذاره بأنه لم يتمكن من الحضور، لأنه كان مأموراً من قبله بالخروج إلى السفر، وهذا المعنى عرفي يظهر بأدنى تأمل، لظهور التقييد بالتمكن في لسان الدليل ومقام الإثبات في دخالة القدرة بالمعنى المذكور في أصل تحقق ملاك الواجب ثبوتاً، بحيث إذا لم يتمكن إما تكويناً، أو تشريعاً، لأمر المولى بما يزاحمه لم يفت عنه مصلحة أصلاً، كالحج حيث إنه شرع للمستطيع بالمعنى المذكور، كما هو المشهور، فإنه إذا لم يتمكن تكويناً كالمريض أو لم يكن عنده مال كالفقير، أو غير ذلك من موجبات عدم التمكن التكويني، أو تشريعاً كما إذا وجب عليه البقاء في بلده لإصلاح أمر المسلمين مثلاً، أو غير ذلك مما يوجب عدم التمكن شرعاً لم يفت عنه مصلحة الحج أصلاً، فالقدرة شرط في الحكم والملاك معاً، ولو حج متسكعاً لم يجزئ عن حجة الإسلام لعدم الملاك.

(١) هذا مع قطع النظر عن وجود البذل للطهارة المائية، فإن تشريع البذل أمر زائد لا ربط له باشتراط القدرة الشرعية في المبدل.

والمراد بالقدرة العقلية، في مقابل الشرعية، هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة على أساس قبح تكليف العاجز من دون أخذها في لسان الدليل الشرعي في عالم الإثبات، وعدم دخالها في الملاك في عالم الثبوت كما في وجوب إنقاذ الغريق، فإنه يكون مشروطاً بالقدرة العقلية فقط من باب قبح تكليف العاجز، ولا تتوقف مصلحة الإنقاذ على قدرة العبد، فإن غرق إنسان، مثلاً، موجب لفوات مصلحة وجوده وسبب للخسران، سواء تمكن من إنقاذه أم لا، فالقدرة في مثله شرط في التكليف لا في الملاك.

إذا عرفت ذلك فنقول :

المرجّح الثاني: القدرة العقلية

ويتحقّق ذلك في القسم الأوّل من المتزاحمين بلا بدل وهو ما كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر بالقدرة العقلية .

فإذا تزاحم التكليفان على هذا الوجه كان الترجيح مع المشروط بالقدرة العقلية ثبوتاً وإثباتاً، وهذا كما لو دار الأمر بين وجوب سقي الماء للعطشان، ووجوب الوضوء للصلاة بعد دخول الوقت ^(١) ولم يكن عنده من الماء إلا بمقدار يكفي لأحدهما، فإنّه يقدّم سقي العطشان على الوضوء .

أمّا ثبوتاً فلائُ المفروض فعلى الملاك الملزم فيما اعتبر فيه القدرة عقلاً، فلو أمر المولى بغيره ولم يأمر به فقد فوّت الملاك الملزم على العبد، لتعجزيه بالأمر بالغير، فإنّ أمره بالغير يصير مانعاً عن استيفاء ذلك الملاك، لحكم العقل بلزوم امتثال أمر المولى، ولو فاتت عنك مصلحة ما يزاحم المأمور به فهذا قبيح على المولى الحكيم، بخلاف ما إذا أمره به، ولم يأمره بالطرف الآخر المزاحم له فإنّ العبد حينئذٍ يستوفي الملاك، ولا يكون له مانع عقليّ أو شرعيّ عن ذلك . وأما الإثبات فلائُ إطلاق دليل ما لا يعتبر فيه القدرة شرعاً معجز للمكلّف بالنسبة إلى الطرف الآخر المزاحم الذي اعتبرت القدرة فيه شرعاً، لأنّ ملاكه

(١) هذا مع قطع النظر عن وجود البدل للوضوء، فإنّه لا دخل لتشريع التيمّم بدلاً عنه في تقدّم سقي العطشان عليه فإنّه يتقدّم على الوضوء سواء كان له بدل أم لا، لأنّه مشروط بالقدرة العقلية ويكون ملاكه فعليّاً .

ملزم فعليّ فحكمه يكون كذلك، ولا إطلاق للطرف الآخر المقيد بالقدرة في لسان الدليل لأنّ إطلاقه دوريّ.

بيانه: إنّ إطلاقه متوقّف على وجود موضوعه، وهو متوقّف على القدرة، وهي متوقّفة على عدم الأمر بالمزاحم، وهو أعني عدم الأمر بالمزاحم متوقّف على إطلاقه، لأنّه لا موجب لعدمه بعد فرض تماميّة ملاكه إلاّ إطلاق المزاحم، فتوقّف الإطلاق على نفسه.

والحاصل أنّ الواجب الذي اعتبرت القدرة فيه عقلاً يقَدّم على الذي اعتبرت فيه شرعاً، ثبوتاً وإثباتاً، حتّى أنّهم مثّلوا لذلك بوجوب ردّ السلام ووجوب الحجّ المشروط بالقدرة شرعاً، فلو فرض مزاحمة السلام للحجّ يجب تقديمه عليه، مثل أن نفرض أنّه سلّم عليك أحد وأنت تريد الركوب للسفر إلى الحجّ بحيث إذا أجبته يتحرّك المركب، كالطائرة في زماننا، وهذا مبنيّ على تفسير الاستطاعة في الآية الكريمة بالقدرة الشرعيّة وسيأتي منه.

ترجيح المشروط بالقدرة العقلية مطلقاً

ثمّ إنّّه يتقدّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعيّة مطلقاً، سواء أكان الثاني أهمّ منه في نفسه أو لا، وسواء اقترنا زماناً أو تقدّم عليه، أو تأخّر عنه، فلا أثر لأهميّة المشروط بالقدرة الشرعيّة ولا لتقدّم زمانه على المشروط بالقدرة العقلية عند المزاحمة.

أمّا أهميّة فلا موضوع لها مع فعليّة الأمر بالمزاحم أي المهم، لأنّ المفروض اشتراطها بعدم الأمر به، ولم يتحقّق شرطه لتحقّق الأمر بالمهم، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه، هذا بلحاظ أهميّة المشروط بالقدرة الشرعيّة

في مقابل المشروط بالقدرة العقلية، فإنّها منتفية عند المزاحمة معه، وأمّا بلحاظ الزمان فلا أثر له أيضاً في تقديمها عليه.

أمّا الأوّل أعني التقارن فكتقارن زمان إعطاء الماء للعطشان، و زمان الوضوء للصلاة، ووجه تقديمه عليه ظاهر، لأنّ الملاك فيه فعليّ، دونه.

وأمّا الثاني أعني تقديم زمان ما اعتبرت فيه القدرة عقلاً على ما اعتبرت فيه شرعاً فكتقدّم زمان أداء الدين المطالب غداً - مثلاً - على زمان الحجّ الواجب يوم عرفة، بحيث إذا بقيت إلى الغد لأداء دينك تخرج الرفقة، ولا تتمكّن من السفر، ووجه تقديمه غير السابق فيلزم البقاء، وأداء الدين في الغد.

وأمّا الثالث أعني تقديم زمان الواجب المشروط فيه القدرة شرعاً على زمان ما اعتبرت فيه القدرة عقلاً، فكأن تفرض واجباً اعتبرت فيه القدرة عقلاً يكون زمانه بعد يوم عرفة، بحيث إذا سافرت إلى الحجّ لم تتمكّن من ذلك، فبناء على الواجب المعلّق أو المشروط بالشرط المتأخّر وإحراز الصغرى، أعني إحراز كون ذلك الواجب المتأخّر زمانه عن الحجّ يكون على أحد النحويّن فالأمر ظاهر، لأنّ الأمر به فعلاً يكون معجزاً عن إتيان الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة، وأمّا إذا لم نقل بهما، أو لم نحز الصغرى يحكم العقل بحفظ الملاك الملزوم المتأخّر زمانه، المستلزم لحفظ القدرة لاستيفائه، أي الخطاب الطريقي العقلي وهو خطاب: «احفظ قدرتك».

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنّه في هذين المرجّحين - أي الأبدليّة بقسميه العرضي والطولي، والقدرة العقلية لا يلاحظ الأهميّة والسبق الزماني في الطرف المزاحم لا يكون معجزاً عنه.

المرجّح الثالث: التقدّم بالزمان

ويتحقّق ذلك في القسم الثاني من المتزاحمين بلا بدل وهو المشروطان بالقدرة الشرعيّة. فإذا تقدّم زمان امتثال أحدهما على الآخر قدّم عليه.

توضيح المقام: إنّه لا يخلو الحال في هذا القسم من أحد فرضين:

الأوّل: أن يتقدّم زمان امتثال أحدهما على الآخر.

الثاني: أن يقتربان في الزمان.

أمّا الأوّل: فيقدّم المقدّم بالزمان، لفعليّة ملاكه بالقدرة عليه بالفعل من دون مزاحم عقليّ أو شرعيّ، فإنّ القدرة وإن كانت دخيلة في ملاك كليهما إلّا أنّ المفروض أنّه لا يقدر عليهما معاً، فلا يتحقّق الملاك إلّا في أحدهما، ولا محيص عن ترجيح المتقدّم زمان امتثاله، لقدرة عليه بالفعل، وعدم ما يمنعه عن ذلك عقلاً أو شرعاً، وهذا يتحقّق في العبادات الطويلة، كما إذا نذر صوم يومين الخميس والجمعة، وعرض ما يمنعه عن صوم كلا اليومين من مرض ونحوه، فيصوم الخميس، ويترك الصوم يوم الجمعة، فإنّ النذر يعتبر فيه القدرة الشرعيّة لما دلّ من الروايات^(١) على اشتراطه بأن لا يكون محلّلاً للحرام، ومخالفاً للكتاب، والسنة، فإذا كان قادراً على صوم يوم الخميس بالفعل كان ملاكه فعلياً، فيجب، ولا يزاحمه وجوبه في يوم الجمعة، لعدم فعليّة ملاكه بعد صرف القدرة في صوم يوم الخميس، ولا يجب حفظ القدرة للواجب المشروط

(١) وسائل الشيعة ٣١٧/٢٣، الباب ١٧ من أبواب النذر والعهد.

بالقدرة الشرعية إذا تأخر زمانه لا عقلاً ولا شرعاً، لأنه من الأمر بتحصيل الشرط، لأن المفروض دخل القدرة في الملاك في ظرف العمل، فيمتنع أن يقتضي احتفاظه، لعدم اقتضاء المشروط الاحتفاظ على شرطه لعدم اقتضاء المعلول لأجزاء العلة، ومن قبيل الصيام النذري صيام شهر رمضان لو كان المكلف عاجزاً عن الصيام في تمام الشهر لمرض مثلاً، ودار أمره بين الصيام في العشرة الأولى، أو الثانية أو الثالثة فإنه تقدم العشرة الأولى، لما ذكرناه من فعلية القدرة بالنسبة إليها فيكون الملاك فعلياً فيجب ولا مجوز للتأخير، لعدم فعلية ملاك العشرة الثانية والثالثة، وكذلك الكلام لو دار الأمر بين القيام في صلاة الظهر أو العصر، أو في الركعة الأولى من الصلاة أو الثانية إذا لم يتمكن من القيام في كليهما، مع قطع النظر عن المناقشة في المثال.

بحث تطبيقي حول تزامم النذر والحج

ثم إنه وقع الكلام في تطبيق كبرى تزامم الواجبين المشروط كل منهما بالقدرة الشرعية، وتقدم الأسبق زماناً، على تقدم النذر على الحج لو تقدم زمانه على زمان الاستطاعة، فهل يقدم النذر، أو الحج لو تزامما في الامتثال، وهذا كما إذا نذر في شهر رمضان مثلاً أن يزور الإمام الحسين (سلام الله عليه) يوم عرفة، ثم حصلت له الاستطاعة في أشهر الحج، فذهب صاحب الجواهر (قدس سره) ^(١) إلى لزوم تقديم النذر، لتقدم زمانه على الاستطاعة فيكون مانعاً

(١) بنقل أجود التقريرات ٣٧/٢ وراجع الجواهر ٣٧٧/٣٥ كتاب الحج، وقد حكى عنه (قدس سره) أنه كان عمله على ذلك، حيث كان ينذر قبل أشهر الحج زيارة الحسين (عليه السلام)

عن حصولها، لعدم تحقق الاستطاعة الشرعية مع وجوب الوفاء بالنذر، ولكن شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) ذهب إلى القول بتقديم الحج، وانحلال النذر المذكور قائلاً: إنَّ التقدّم الزماني وإن كان موجباً لتقديم السابق من المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعية على اللاحق، إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ في مورد لا يكون هناك خصوصية في السابق تمنع عن تقدّمه على اللاحق بحيث يتعيّن امتثال اللاحق وإن تأخّر خطابه وامتناله، وذلك لاعتبار أمر زائد على القدرة الشرعية في خطاب السابق بحيث لولاه لم يخاطب به.

وهذا كما في النذر وشبهه، لأنّه يعتبر في وجوب الوفاء به مضافاً إلى القدرة الشرعية أن لا يكون موجباً لتحليل حرام أو تحريم حلال ^(٢) سواء أكان نفس متعلّقه حراماً، كما إذا نذر ما يحرم فعله لولا النذر، أو كان ملازماً لحرام،

⇒ يوم عرفة لئلا يتوجّه عليه خطاب الحج في أشهره.

وهكذا صاحب العروة الوثقى في كتاب الحج في مسألة ٣٢ من مسائل الاستطاعة حيث يقول «مسألة ٣٢: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين (عليه السلام) في كلّ عرفة ثمّ حصلت لم يجب عليه الحجّ...» ثمّ ذكر أقساماً للنذر. وجاء في تعليقة المحقّق الثاني (قدس سره) على ذلك «بل ينحلّ نذره بحصول الاستطاعة بعده، ويجب عليه الحجّ على الأقوى، ولو نذر ذلك بعد حصول الاستطاعة وقبل وقت المسير لم ينعقد وإن كان قبل أشهر الحجّ على الأقوى».

وهكذا في تعليقة سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) قال: «النذر بأقسامه لا يزاحم الحجّ فيجب عليه الحجّ في جميع الفروع المذكورة». وهناك أيضاً تعليقات متعدّدة. راجع مجمع التعليقات ٣٩٣/٤.

(١) أجود التقريرات ٣٧/٢.

(٢) لما ورد في روايات متعدّدة أنّه لا نذر في معصية الله - راجع الوسائل ج ١٧/٢٣، الباب ١٧ من أبواب النذر والعهد.

كما إذا نذر ما يوجب تفويت واجب لولا النذر، كما لو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة قبل أشهر الحج، ثم حصلت له الاستطاعة في أشهر الحج، فإن مقتضى القاعدة انحلال النذر، وتعين الحج عليه، وإن تقدم خطاب الوفاء بالنذر وكان كل من النذر والحج مشروطين بالقدرة الشرعية، إلا أن النذر يشترط فيه زائداً على القدرة الشرعية أن لا يكون مستلزماً للمعصية مع قطع النظر عن النذر، وفي الفرض يستلزم ترك الحج الواجب بالاستطاعة، فينحل النذر لا محالة بقاء، كما أنه لا ينعقد رأساً لو تأخر عن الاستطاعة لعين الملاك.

ثم إنه أورد على نفسه ^(١):

أولاً: أنه لا دليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة الشرعية، فكيف يقدم عليه وجوب الحج المشروط بالاستطاعة الشرعية في لسان دليله، فكأن المقام من صغريات تراحم المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة الشرعية فيقدم الأول، كما تقدم.

وثانياً: لو سلم ذلك كان النذر مقدماً على الحج لتقدم زمانه عليه فيكون مانعاً عن تحقق الاستطاعة الشرعية، كما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) وهو المقرر في المشروطين بالقدرة الشرعية.

وقد أجاب ^(٢) أما عن الإشكال الأول فبأن نفس النذر يقتضي اشتراط القدرة في متعلقه لأن دليل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف على نفسه، ولا

(١) أجود التقريرات ٣٨/٢.

(٢) أجود التقريرات ٣٨/٢.

يلتزم المكلف على نفسه إلا بالفعل المقدور، إذ لا يصح الالتزام بغير المقدور، فقد أخذ المكلف في متعلق الالتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخر عن الالتزام، فالخطاب يرد على الفعل الذي أخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما إذا قيد المتعلق في لسان الدليل بالقدرة صريحاً، وقال (قدس سره): إن هذا نظير ما ذكرناه من اقتضاء الطلب اعتبار القدرة في متعلقه فالزام المكلف نفسه بشيء يكون كالزام المولى له بذلك مشروطاً بالقدرة على المتعلق، وهذا هو معنى اعتبار القدرة الشرعية في المتعلق.

وأجاب عن الإشكال الثاني أولاً بأنه يعتبر في انعقاد النذر ووجوب الوفاء به أن يكون متعلقه راجحاً في ظرف العمل، ولا يكفي الرجحان حال النذر، وزيارة الحسين (عليه السلام) حال فعلها - مع كون الشخص مستطيعاً يجب عليه الحجّ لولا النذر - ليست راجحة، وليس المراد من الرجحان هو الرجحان الذاتي، حتى يقال إن زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة راجحة ذاتاً، ولو مع الاستطاعة، بل المراد الرجحان الفعلي بحيث يكون ممّا رغب فيه الشارع، وزيارته (عليه السلام) بالنسبة إلى المستطيع ليس ممّا رغب فيه شرعاً، ومن هنا لا يصحّ نذرها بعد حصول الاستطاعة بالاتفاق.

وثانياً: لو سلم كفاية الرجحان حين النذر لعدم تحقّق الاستطاعة في ذلك الحال، فنلتزم بانحلال النذر أيضاً، لأنه يعتبر فيه أن لا يكون مستلزماً لتفويت واجب لولا النذر، وفي المقام حيث إن الحجّ يجب بالاستطاعة ولو كانت

متأخرة عن زمان النذريكون الوفاء به موجباً لتفويت الواجب فينحلّ لامحالة^(١).
أقول: أمّا ما أفاده (قدّس سرّه) أولاً بالنسبة إلى اقتضاء النذر اعتبار القدرة في متعلّقه، بالتقريب المتقدّم، فغير صحيح لأنّ النذر ليس إلّا عبارة عن جعل الناذر فعل المنذور على ذمّته لله تعالى، والزام نفسه به باختياره، وقد مرّ غير مرّة أنّ مجرد اعتبار شيء على الذمّة، سواء كان من قبيل المولى كما في الأوامر، أم من قبيل الشخص نفسه كما في النذر والعهد واليمين، لا تقتضي اشتراط متعلّقه بالقدرة بحيث يكون متعلّق الإلزام أو الالتزام خصوص الحصّة المقدورة لامن جهة اقتضاء نفس الإلزام أو الالتزام ذلك ولا بحكم العقل، ولأجل ذلك يتحقّق عنوان الفوت بترك المنذور في ظرفه، وإن كان ذلك بسبب عدم القدرة عليه، فيجب قضائه فيما دلّ الدليل عليه، ولو كانت القدرة دخيلة في الملاك، وكان النذر متعلّقاً بالحصّة المقدورة لم يتحقّق عنوان الفوت في صورة عدم القدرة عليه ليجب قضائه، والسّر في ذلك - كما ذكرنا - سهولة أمر الاعتبار، فإنّه لا مانع من تعلّقه بغير المقدور أو بالجامع بينه وبين المقدور.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك ينافي ما ذكره في بيان الفرق بين القدرة العقلية والشرعية من أنّ القدرة إذا أخذت في متعلّق الطلب لفظاً، كما في آيتي الحجّ والوضوء، كان التقييد في مثل ذلك كاشفاً عن دخل القدرة في الملاك واقعاً، ضرورة أنّه لو لم تكن دخيلة فيه ثبوتاً لم يكن وجه لأخذها في متعلّق الحكم إثباتاً، أي في لسان الدليل، ويترتّب على ذلك انتفاء الملاك بانتفاء القدرة،

فلا مجال لتصحيح الوضوء بالملاك في موارد الأمر بالتيمم، وأما إذا لم تؤخذ القدرة في متعلق الحكم في المرتبة السابقة على الطلب، بل كان اعتبارها فيه من ناحية متعلق الطلب به، سواء أكان باقتضاء نفس الطلب ذلك، كما هو خيرته (قدس سره)، أو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز فيستحيل في مثل ذلك أن يكون التقييد في مرتبة سابقة على الحكم، لتأخر مرتبته عن الحكم ويكون بعد عروض الحكم، فكيف يمكن تقدمه عليه، وفي النذر يكون اعتبار القدرة في متعلقه بعد تعلقه به، ومقتضى إطلاق المتعلق عدم اعتبار القدرة في ملاكه، كما في الأوامر المطلقة.

والحاصل: أن هذا الوجه لا يصلح دليلاً لاعتبار القدرة الشرعية في النذر. نعم، يصح ما أفاده ثانياً من أن انعقاد النذر ووجوب الوفاء به مشروط برجحان متعلقه وعدم كونه محللاً للحرام، إذ لا نذر في معصية كما في النصوص^(١)، فالنتيجة: أنه لا كلام في أصل اشتراط القدرة الشرعية في النذر وإنما الكلام في الدليل عليه، وقد عرفت أن الدليل هو النص على اعتبار رجحان متعلقه وعدم كونه في معصية، لا اقتضاء نفس النذر.

فحيثئذٍ هل يجب على الناذر الوفاء بالنذر لو تقدم زمانه وترك الحج كما هو المحكي عن صاحب الجواهر (قدس سره) مستدلاً بتقديم زمان وجوب الوفاء بالنذر على زمان وجوب الحج، أو يجب عليه الإتيان بالحج، كما عليه

شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) مخصّصاً للقاعدة الكلّية المذكورة لخصوصيّة في وجوب الوفاء بالنذر أوجبت تقديم ما تأخّر عنه زماناً وهي اشتراط كون المتعلّق غير محلّل للحرام فينحلّ النذر بعد حصول الاستطاعة، لأنّه يشترط في انعقاده أن لا يكون متعلّقه مع قطع النظر عن النذر محلّلاً للحرام، أو موجباً لترك واجب. **والتحقيق في المقام** أن يقال: إنّ مسألة التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب الحجّ خارجة عن الكبرى المتقدّمة موضوعاً لا حكماً كما أفاده (قدّس سرّه)، وذلك لأنّ الكلام فيها في تقدّم زمان امتثال أحد الواجبين على الآخر، كما في صلاة الظهر والعصر، لا تقدّم زمان وجوب أحدهما على زمان وجوب الآخر، كما في مسألة النذر، فإنّه من باب تزاحم الواجبين المتّحد زمانهما، فإنّ زمان زيارة الحسين (عليه السلام) هو يوم عرفة كما أنّ الحجّ زمانه ذلك اليوم. نعم، سبب وجوب الوفاء وهو النذر متقدّم على سبب وجوب الحجّ، وهو الاستطاعة، كما هو المفروض، وأمّا الوجوبان فإن لم نقل بصحّة الواجب التعليقي فوجوب الوفاء بالنذر متأخّر إلى يوم عرفة وإن تقدّم سببه، أمّا وجوب الخروج مع الرفقة فبناء على كونه شرعيّاً نفسياً فتحقّق فعلاً، ولا يزاحمه وجوب آخر فيجب تقديمه لتحقّق موضوعه وإن قلنا بصحّة الواجب التعليقي، كما هو المختار، فوجوب الوفاء بالنذر وإن كان متقدّماً بالزمان على وجوب الحجّ حدوثاً إلاّ أنّه مقارن معه بقاء، لحدوث وجوب الحجّ بعد ذلك بالاستطاعة

(١) أجود التقريرات ٣٧/٢ حيث قال (قدّس سرّه): «وهذا - يعني التقدّم بالزمان - فيما إذا لم يكن هناك جهة أخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر، ولو كان متأخراً عنه زماناً، كما إذا وقعت المزاخمة بين وجوب الحجّ ووجوب الوفاء بالنذر وأشباهه...».

فحينئذ يكون الوجوبان في عرض واحد، ولا عبرة بالتقدم المذكور، ويصلح أن يكون كل واحد منهما رافعاً لموضوع الآخر، لكن التقدم مع ذلك لوجوب الحج. أما أولاً فلائ وجوب الوفاء بالنذر مشروط بعدم كون الوفاء به محللاً للحرام أو محرماً للحلال، كما هو المستفاد من دليله، فنفس الوفاء بالنذر مع قطع النظر عن وجوبه لو كان كذلك لا ينعقد النذر أصلاً، ولو كان ذلك بنحو الكشف، كما إذا نذرت المرأة أن تصوم أول الشهر فحاضت، ومقامنا من هذا القبيل فإن نفس المبيت ليلة عرفة عند الحسين (عليه السلام) بالنسبة إلى من حصلت له الاستطاعة بعد النذر يكون محللاً للحرام على سبيل الكشف فلا ينعقد النذر به.

وبعبارة أخرى: إن كلاً من وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان مشروطاً بالقدرة على المتعلق شرعاً لكن يشترط في وجوب الوفاء مضافاً إلى ذلك عدم كون متعلقه محللاً للحرام، وهذا الشرط الثاني فيه يوجب تقديم وجوب الحج عليه وهذا يجري في جميع الموارد التي يكون وجوبها مشروطاً بعدم كونها محللاً للحرام، كموارد الشرط، والحلف، واليمين ونحو ذلك فإنه يقدم عليها ما ليس مشروطاً بذلك وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية.

وبالجملة لا مانع من فعلية وجوب الحج إلا فعلية وجوب الوفاء وهي مشروطة بشرط غير حاصل أعني عدم كونه محللاً للحرام في نفسه، فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً من دون مزاحم.

وأما ثانياً فلائ لو قلنا بتقديم وجوب الوفاء على وجوب الحج لزم سد

باب وجوب الحجّ لأنّ كلّ أحد يحتمل حصول الاستطاعة في حقّه ينذر إتيان عمل مستحبّ في ليلة عرفة أو يومها في داره، ولا يختصّ ذلك بنذر زيارة الحسين (عليه السلام)، ولا أظنّ أن يلتزم بذلك فقيه ولو التفت من قال بتقدمه عليه إلى هذا التالي الفاسد لم يقل بما قال.

وأما ثالثاً فبعد الغضّ عمّا ذكرنا نقول: إنّ الاستطاعة المعتبرة في الحجّ ليست هي القدرة الشرعيّة بالمعنى الذي ذكره بحيث يكون الأمر بالمزاحم رافعاً لملاك الحجّ وجوبه، بل فسّرت الآية الشريفة بروايات صحيحة^(١) بأنّها عبارة عن «تخلية السرب وصحّة البدن والتمكّن من الزاد والراحلة» وهذا المعنى هو المستظهر من الآية الشريفة لولا الروايات حيث قال تبارك وتعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) فاعتبرت الاستطاعة من حيث السبيل فقط، لا أزيد من ذلك، ويعبر عن هذا المعنى بالفارسيّة (راه داشته باشد). فعلى هذا لا تتوقّف فعليّة وجوب الحجّ على عدم فعليّة الأمر بالوفاء، بل على تحقّق موضوعها وهو الأمور المذكورة وهي متحقّقة على الفرض، بخلاف فعليّة الأمر بالوفاء فإنّها متوقّفة على عدم الأمر الفعليّ بالمزاحم، وهو على الفرض موجود، فيقدّم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء؛ لأنّ التزاحم حينئذٍ يكون بين المشروط

(١) الوسائل ج ١١ ص ٣٥ في الباب ٨ من أبواب الحجّ كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ ﴿وَلْيُلْهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه، ومخلّى سربه، له زاد وراحلة، ونحوها غيرها في نفس الباب.

(٢) سورة آل عمران (٣): ٩٧.

بالقدرة العقلية وهو الحج، والمشروط بالقدرة الشرعية وهو النذر، ويكون الأول مقدماً على الثاني، كما عرفت في المرجح الثاني.

والحاصل أن التزام بين النذر والحج إنما هو من مصاديق تلك الكبرى لا التزام بين المشروطين بالقدرة الشرعية، فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالشرعية مطلقاً، سواء تقدم زمانه أو تأخر كما تقدم، فالصغرى في مثال التزام النذر والحج ممنوعة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه إلى هنا في مسألة التزام النذر والحج، أن ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من تقدم النذر على الحج لو تقدم زمان النذر على الاستطاعة يبتنى على أمرين:

الأول: كفاية رجحان متعلق النذر حين النذر وعدم اعتباره حين العمل.
 الثاني: عدم اشتراط النذر بعدم كونه محللاً للحرام. وكلاهما ممنوعان كما عرفت، والصحيح انحلال النذر، بل ينكشف عدم انعقاده، فيجب الحج، وتكون النتيجة: أن ما هو المشهور من تقديم وجوب الوفاء بالنذر وشبهه على وجوب الحج لو تقدم زمان النذر على الاستطاعة بدعوى أن وجوب الوفاء يكون مطلقاً، وأما وجوب الحج يكون مشروطاً فيكون رافعاً لموضوعه غير صحيح، بل الأمر بالعكس فإن وجوب الحج بالاستطاعة بالمعنى المذكور مطلق، وأما وجوب الوفاء بالنذر فمشروط بعدم كونه محللاً للحرام فيكون وجوب الحج رافعاً لموضوع النذر؛ فتدبر.

هذا تمام الكلام في مسألة النذر المزاحم مع الحج.

بقي الكلام في الفرعين اللذين تعرّض لهما شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١) ولا بأس بالتعرّض لهما استطراداً لتنقيح الكلام فيهما، وهما مسألة نذر الإحرام قبل الميقات ونذر الصوم في السفر، فنقول: إنّ ظاهر المشهور اعتبار الرجحان في متعلّق النذر في نفسه، ومع قطع النظر عن تعلّق النذر به، وقالوا بخروج هذين من باب التخصيص في دليل اعتبار الرجحان في متعلّقة بما ورد^(٢) في جواز نذرهما وانعقاده.

وقال السيّد الفقيه الطباطبائي صاحب العروة (قدّس سرّه) أنّ المستفاد من دليل اعتبار الرجحان هو اعتباره ولو بعد النذر بحيث يكون نفس الالتزام والنذر موجباً للرجحان فيه، كما في باب الوعد، فإنّ المجيء إلى دار زيد يمكن أن لا يكون فيه رجحان في حدّ نفسه، لكن بالوعد يصير راجحاً، فإذا وعدته بالمجيء يصير حسناً، والفرعان المذكوران من هذا القبيل فلا يلزم تخصيص في دليل اعتبار الرجحان.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بما حاصله أنّه لو قلنا بكفاية الرجحان الآتي من قبل النذر في انعقاده لانفتح باب تحليل الحرام وبصير جميع المحرّمات جائزة بل واجبة بحيث يصحّ التقرّب بها إلى الله بالنذر، لأنّ الكذب - مثلاً - بالنذر يصير راجحاً فينعقد نذره، ويجب الوفاء به فيصير الكذب المحرّم واجباً وهكذا سائر المحرّمات.

والإبصار عدم ورود هذا الإشكال عليه والسيّد (قدّس سرّه) متفطن في

(١) أجود التقريرات ٣٧/٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣٢٦/١١ و ١٩٥/١٠.

ضمن كلامه لدفع هذا التوهم، لأن إطلاق دليل الحرام يقتضي عدم وجود الرجحان حتى بعد النذر والوعد والاستدعاء، فإن قوله «الكذب حرام» دالٌّ بإطلاقه على مرجوحيته ولو نذره، أو أوعده غيره به، أو استدعى الغير منه الكذب، وبعد هذا الإطلاق كيف يكون النذر موجباً للرجحان؟

نعم، هذا الإطلاق يقيد إذا ورد هناك دليل خاص كما في الموردين، فإن الدليل الدال على صحة نذر الإحرام قبل الميقات، أو الصوم في السفر دالٌّ على أن النذر في هذين الموردين موجب للرجحان فيكون مقيداً لإطلاق دليل حرمة الإحرام قبل الميقات مثلاً.

وأما إذا لم يكن في البين ما يدل على ذلك فلا نقول بأن النذر في حد نفسه موجب للرجحان، كما إذا نذر الكذب، أو غيره، وهكذا الحال بالنسبة إلى أدلة الحل، فإن الدليل الدال على إباحتها شيء دالٌّ بإطلاقه على عدم رجحانه حتى مع النذر، فلا يمكن القول بانعقاد النذر في موارد المباحات بناء على اعتبار الرجحان في متعلق النذر ولو من قبله.

ولا يخفى عليك أن ثمرة النزاع بين من يقول باعتبار الرجحان في نفس المتعلق ومن يقول بكفايته ولو بعد النذر علمية، حيث إن الأول يقول بالتخصيص إذا ورد الدليل، والثاني يقول بكشف أن النذر في هذا المورد الخاص موجب للرجحان، وأما ثمرة العملية فلا وجود لها في هذا النزاع؛ فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى من القسم الثاني، وهي المتزاحمان الطوليان إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة الشرعية.

وأما الصورة الثانية :

وهي المتزاحمان العَرَضيان، بمعنى اقترانهما في الزمان، ولها فرضان :

الأول: المتساويان في الأهمية .

الثاني: أهمية أحدهما من الآخر .

الفرض الأول

أما الفرض الأول فالحكم فيه التخيير، ولا كلام في ذلك، لعدم الترجيح بوجه، ومثاله ما إذا فرضنا تنجّس بدنه ولباسه، وليس عنده من الماء إلا بمقدار يكفي لتطهير أحدهما، ويريد الصلاة، فإن مقتضى القاعدة في هذه الحالة هو التخيير في تطهير أيهما شاء، نعم، يقع البحث عن كيفية هذا التخيير هل هو شرعي أو عقلي، ويأتي.

الفرض الثاني

وأما الفرض الثاني، وهو ما إذا كان أحدهما المعين أهم من الآخر فهل يرجح على المهم، وإن كان مقارناً له في الزمان، أو يتخير بينهما من دون ترجيح، ثم إنه يقع الكلام في كيفية التخيير، هل هو عقلي أو شرعي؟ فلا بد من البحث عن الجهتين (الأولى) في الترجيح بالأهمية في محلّ الكلام (الثانية) في كيفية التخيير، لولا الترجيح.

الترجيح بالأهمية في المشروطين بالقدرة الشرعية

أما الجهة الأولى: ففي الترجيح بالأهمية في المشروطين بالقدرة الشرعية، العَرَضيين أي المقترنين زماناً، كما هو محلّ الكلام، فنقول: ذهب

شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) إلى القول بالتخيير في هذا القسم مطلقاً وإن كان أحدهما أهم.

وحاصل ما أفاد في وجه ذلك هو أنّ الترجيح بأهميّة الملاك فرع إحرار أصل الملاك في الواجب، كما يحرز ذلك في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية، وأمّا إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية فلم يحرز أصل الملاك إلّا في أحدهما لا بعينه، لأنّ المفروض دخل القدرة في الملاك ولا يقدر إلّا على أحدهما، فيصلح أن يكون كلّ منهما رافعاً لملاك الطرف الآخر، ومجرد الأهميّة في طرف على تقدير وجوب الملاك فيه لا يكشف عن وجود الملاك فيه.

وفيه: أنّ شرط فعلية ملك الأهم إنّما هو وجود القدرة عليه وهي متحققة على الفرض، لأنّه مقدور له بالضرورة، فالمقتضى للأمر به ثابت، ولا مانع منه لا عقلاً ولا شرعاً، أمّا عقلاً فواضح، وأمّا شرعاً فليس إلّا توهم الأمر بالمزاحم غير الأهم، لأنّه لو أمر به المولى كان سلباً للقدرة تشريعاً وتعجيزاً مولوياً، لكن لا يصدر ذلك من المولى الحكيم، لأنّه تفويت لملاك الأهم وترجيح للمرجوح على الراجح، فلا يصدر التعجيز المولوي، بخلاف الأمر بالأهم، فإنّه دعوة إلى الراجح فيأمر به لا محالة.

فتحصّل: أنّه لو كان أحدهما المعين أهمّ يتعيّن تقديمه على الآخر، لوجود المقتضي وعدم المانع، فيأمر به المولى فيكون الأمر بالمهم - لو كان - مترتباً على عصيان الأهم أمراً ترتيبياً.

هذا فيما إذا أحرز الأهمية في أحد الطرفين .

محتمل الأهمية في المشروط بالقدرة الشرعية

وأما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأهمية كان الأمر كذلك، فيتعين تقديمه على الطرف الآخر، لقاعدة الاشتغال، وعدم حصول العلم بالبرائة إلا بذلك، لأنه من الشك في مقام الامتثال بعد العلم بالاشتغال كما يأتي توضيحه^(١) فلا تجري فيه البرائة، نظير ما لو دار الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، فإن الشك في مشكوك الحجية مساوق للقطع بعدمها، نعم إذا تردّد الأمر في أصل الاشتغال، كما لو تردّد الأمر بين الواجب التخييري والتعيني في مقام جعل تجري فيه البرائة عن التعيين، كما حرّر في محلّه، لكن المقام ليس من ذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن التخيير بين الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية إنما يصحّ في فرض إحراز التساوي في الملاك فيهما أو احتمال كون كلّ منهما أهمّ من الآخر، وأما إذا أحرز الأهمية في أحدهما المعين، أو احتمال ذلك فيه فيرجح على الطرف الآخر.

نوعية التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية

أما الجهة الثانية: فإذا قلنا بالتخيير في خصوص المتساويين في الأهمية في هذا القسم كما هو المختار، أو مطلقاً ولو كان أحدهما أهمّ كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢)، فهل التخيير عقليّ أو شرعيّ؟

(١) عند البحث عن ثمرات التخيير الشرعي والعقلي.

(٢) أبعاد التقريرات ٤١/٢.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إلى القول بأنّه شرعيّ يكشف عنه العقل، نظير وجوب المقدّمة على القول به، لأنّ كلّاً من المتزاحمين إذا كان واجداً لملاك إلزاميّ في ظرف القدرة عليه، كما هو المفروض، ففي فرض التزام يكون أحدهما لا بعينه ذا ملاك إلزاميّ لا محالة؛ فلا بدّ للمولى من إيجابه، ضرورة أنّه لا يجوز للحكيم تفويت الملاك إذا تمكّن العبد من استيفائه ولو بالمقدار الممكن، فإذا لا بدّ من إيجاب أحد الفعلين لا بعينه، وهذا نظير قول الطبيب للمريض: «اشرب أحد الدوائين إذا لم يكن قادراً على تحصيلهما معاً» وكان أحدهما مقدوراً له ذا ملاك ملزم.

والحاصل أنّه بعد سقوط الخطابين التعيينين بالمزاحمة لا بدّ من الالتزام بخطاب تخيري لوجود ملاكه الإلزامي.

أقول: الظاهر كون التخيير في المقام عقلياً لا شرعياً، لأنّه إذا وقع التزام بين الخطابين لعدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً كان منشأ التزام في الحقيقة إطلاق الخطابين دون أصلهما، فلا بدّ من تقييد كلّ منهما بترك الآخر دفعاً للمزاحمة، فيكون كلّ منهما واجباً مشروطاً بترك الآخر، لأنّه واجد للملاك في هذا الفرض، فيكون الترتّب من الجانبين، ولا يفرق في صحّة الترتّب بين المشروط بالقدرة العقلية أو الشرعية، كما يأتي، ولكن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث إنّ منع عن الترتّب في القدرة الشرعية التزم بسقوط أصل الخطابين في المقام والتزم بكشف خطاب آخر تخييراً، ولكن الصحيح إمكان الترتّب في المشروط بالقدرة الشرعية كما في المشروط بالقدرة العقلية. فعليه يكون

المكلف مخيراً بين ترك أيهما شاء عقلاً والإتيان بالآخر.

وتظهر الثمرة بين التخيير العقلي والشرعي في تعدد العقاب وعدمه، فإنه لو قلنا بأنه شرعي فلا يتعدّد العقاب لو تركهما لوحدة الواجب حيثنّذ، إلا أنه كان مخيراً بين طرفيه، وهذا بخلاف التخيير العقلي، لأنه لو تركهما معاً كان التكليف بكُلّ منهما فعلياً، لفعليّة شرطه وهو ترك المزاحم، وعليه يستحقّ عقابين لكن على الجمع بين ترك الفعلين، لا ترك الجمع بين الفعلين، ولا محذور فيه، كما يأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^(١) عند البحث عن ثمرات التخيير الشرعي والعقلي في المقام.

(١) عند البحث عن القسم الثالث المتساويين في الأهميّة.

المرجّح الرابع: الأهمية

ويتحقّق ذلك في القسم الثالث من المتزاحمين بلا بدل وهو المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقلية ويقع الكلام فيه في موردين:

الأوّل: فيما إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر أو محتمل الأهمية.

الثاني: فيما إذا تساويا في الأهمية.

أمّا المورد الأوّل: ففي التزاحم بين الأهمّ والمهمّ

لا كلام في ترجيح الأهمّ إذا كانت الأهميّة بمقدار ملزم، والوجه فيه ظاهر، لأنّ الأمر بالأهمّ يصلح أن يكون تعجيزاً مولوياً عن المهم، لأنّه ترجيح لراجع ملزم، بخلاف العكس، فإنّه ترجيح للمرجوح على الراجع، فإنّ نسبة الأهمّ إلى المهمّ كنسبة الواجب إلى المستحب، فكما أنّ المستحب لا يزاحم الواجب، كذلك لا يزاحم الواجب المهمّ الواجب الأهمّ، ومثاله: ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الإسلام وواجب آخر، فإنّه يقدّم الأوّل على كلّ شيء، وهكذا إذا كان من قبيل حفظ الدماء والفروج، فإنّه يقدّم على غيره من الواجبات، أو كان من حقوق الناس، فإنّه يقدّم على غيره لو تزاحما، وأمّا فيما عدا ذلك فيتوقّف إحراز الأهمية على مناسبة الحكم والموضوع، وملاحظة الأدلّة، وقد تشكل معرفة ذلك.

الأهم المتأخّر زماناً

ثمّ إنّ لا يفرق الحال في لزوم ترجيح الأهمّ على المهمّ في المشروطين

بالقدرة العقلية بين ما إذا كانا عرضيين، أي مقترنين في الزمان، كما إذا تزاحم حفظ نفس مؤمن وحفظ ماله في زمان واحد، أو طوليين بأن كان الأهم متقدماً زماناً على المهم، أو متأخراً عنه، أما في الأول فواضح، لتقارن الخطابين زماناً وامثالاً، ويكون الترجيح مع الأهم، لأن الأمر به تعجيز مولوي عن المهم كما في المثال المذكور، وأما في الثاني فأوضح.

وأما في الثالث وهو تأخر زمان الأهم امتثالاً عن المهم فيرجح أيضاً، كما لو دار الأمر بين حفظ مال المؤمن اليوم، وحفظ نفسه غداً، أما على القول بإمكان الواجب التعليقي وتحققه في الأهم فظاهر، لأن المفروض حينئذ فعلية كلا الخطابين الأهم والمهم فيكونان عرضيين لامحالة، وإن تأخر زمان امتثال الأهم، وأما لو قلنا باستحالته، كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره)، فينقلب التزاحم من الخطابين المذكورين إلى التزاحم بين خطاب المهم والخطاب بحفظ القدرة للأهم المتأخر، بناء على وجوبه شرعاً كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدس سره)، أو بينه وبين حكم العقل بلزوم حفظ القدرة للأهم كما هو المختار، فإن تقويت الملاك التام في ظرفه قبيح فيحكم الشرع والعقل بلزوم حفظ القدرة لاستيفائه، وعلى كل تقدير يقدم الأمر بحفظ القدرة للمتأخر شرعياً كان أو عقلياً على الخطاب بالمهم، لنشوئه من ملاك أهم، ويكون تعجيزاً مولوياً أو عقلياً عن المهم لا محالة، كما هو الحال إذا كانا عرضيين، ومثاله ما إذا فرضنا: أنه كان عندنا مقدار من الماء تردّد أمره بين سقيه لعطشان اليوم يتضرر من العطش إذا لم يشرب، وبين سقيه لسقي عطشان آخر غداً يموت عطشاً إذا لم

يشرب، أو فرضنا أن هناك عطشاً آخر بعيد المسافة عن المكان الذي نحن فيه بحيث يحتاج وصولنا إليه إلى قطع مسافة وزمان، وكان إذا لم يصل إليه الماء يموت، ولم يكن عندنا من الماء إلا بمقدار يكفي لأحدهما، فلا ينبغي التأمل في حكم العقل بحفظ الماء للعطشان الذي يشرف على الهلاك لأن حفظ الحياة أهم من حفظ الصحة.

والحاصل أن الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية وكان أحدهما أهم لزم ترجيحه على المهم، سواء كانا مقتربين زماناً أو كان الأهم مقدماً أو مؤخراً، للزوم صرف القدرة في الأهم عقلاً، لتماثية ملاكه الملزم الراجح، فالأمر بحفظ القدرة للأهم المتأخر، سواء كان شرعياً أو عقلياً، كان مزاحماً للأمر بالمهم وراجحاً عليه، لأهمية ملاكه، فلا محالة يسقط الأمر بالمهم، أو يقيد بترك الأهم بناء على صحة الترتب.

مناقشة في المثال

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) قد مثل لتزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة العقلية بأمثلة ثلاثة لا يخلو بعضها عن النقاش حيث قال ^(١): «ولا يفرق في ذلك - أي تقديم الأهم - بين كون المتزاحمين عَرَضِيَّين وكونهما طَوِيلِيَّين، كما لا فرق بين كون خطاب كل من الطويلين فعلياً وكون أحدهما فعلياً دون الآخر، مع كون ملاكه تاماً فعلاً.

مثال الأول: ما إذا وقع التزاحم بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، لعدم

قدرة المكلف عليهما معاً، فإنه يقدّم حينئذٍ وجوب حفظ النفس، ويكون معجزاً مولوياً عن حفظ ماله.

ومثال الثاني: ما إذا وقع التزاحم بين وجوب القيام في جزئين طوليين من الصلاة، لعدم قدرة المكلف عليه فيهما، فإذا كان أحدهما أهم من الآخر كما إذا كان ركناً يقدّم خطابه لا محالة وإن كان ظرف إتيانه متأخراً^(١).

ومثال الثالث: ما إذا وقع التزاحم بين القيام في صلاة الكسوف قبل الظهر، والقيام في صلاة الظهر على القول بأن ملاك الصلوات اليومية يتم بدخول اليوم، وإن كان خطابه مشروطاً بدخول أوقاتها، فيقدّم الأهم، وإن كان خطابه غير فعلي لعدم تحقق شرطه.

أقول: لا يخفى ما في المثالين الأخيرين، أما أولاً فلما اعترف به (قدّس سرّه) من اشتراط أجزاء الصلاة بالقدرة الشرعية لا العقلية، فإن كانا طوليين يتقدّم الأسبق زماناً، وأما لو كانا عرضيين فيتخير على مسلكه (قدّس سرّه) ولو كان أحدهما أهمّ كما سبق، فلا أثر للأهمية في المشروط بالقدرة الشرعية عنده (قدّس سرّه) وإن ناقشناه في العرضيين.

وثانياً: فلما ذكرناه من عدم جريان التزاحم في أجزاء المركّب لو لم يتمكن من بعضها وإنما يكون ذلك من التعارض، وسيأتي تفصيل الكلام في

(١) وهذا كما إذا دار الأمر بين القيام حال الفاتحة، أو القيام قبل الركوع حيث إنّ الثاني أهمّ لركنيته.

(٢) أجود التقريرات ٤٧/٢.

ذلك عند البحث عن تراحم الواجبات الغيرية. وكيف كان فلا إشكال في أصل الكبرى في المقام، أي تقديم الأهم.

هذا كله فيما إذا أحرزت الأهمية في أحد المتزاحمين بعينه.

محتمل الأهمية في المشروط بالقدرة العقلية

وأما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأهمية، دون الآخر فلا بد من ترجيحه أيضاً، للشك في تقييد إطلاق خطابه، وإحراز التقييد في الطرف الآخر، ومقتضى قاعدة الاشتغال حينئذ الإتيان بما يشك في تقييد إطلاقه، لأنه من الشك في مقام الامتثال، دون الجعل، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند التكلم عن ثمرات التخيير الشرعي والعقلي في المتساويين في الأهمية، ولنا هناك كلام مع شيخنا الأستاذ (قدس سره) فانتظر.

المورد الثاني: في التراحم بين المتساويين في الأهمية

وأما المورد الثاني من المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية، وهو ما إذا كانا متساويين في الأهمية إما جزماً، أو احتمالاً في الطرفين، فإن كانا عرضيين أي مقترنين في الزمان كما اقترنا في الأهمية، فلا كلام في التخيير بينهما، والوجه فيه ظاهر، لعدم ترجيح بينهما من أي جهة على الفرض، كما في إنقاذ الغريقين في زمان واحد.

وأما إذا كان أحدهما متأخراً عن الآخر زماناً فهل يشملُه قاعدة التخيير أيضاً؟ التحقيق هو ذلك، لأن المفروض تمامية الملاك في الطرفين على وجه الإطلاق أي من دون دخل القدرة فيه رأساً، بحيث يكفي وجود القدرة ولو أننا

في لزوم استيفائه، ولو حصلت قبل ظرف الواجب لجواز حفظ القدرة للمتأخر، وإن استلزم ترك المتقدم، لأن المفروض تساويهما في الأهمية فيجري الترتب من الجانبين، فيشترط وجوب كل منهما بعدم الإتيان بالآخر ترتباً من الطرفين. نعم، ينتني ذلك على القول بصحة الشرط المتأخر بالنسبة إلى وجوب المتقدم، لاشتراطه حينئذ بترك المتأخر، كالعكس، ولا محذور في ذلك، بل يمكن أن يقال بوجوب حفظ القدرة للمتأخر بالفعل، إما عقلاً أو شرعاً فتقع المزامحة في الحقيقة بينه وبين وجوب المتقدم في عرض واحد، ويتقيد إطلاق كل منهما بعدم امتثال الآخر على نحو الشرط المقارن، إلا أن شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) قد منع عن التخيير في الطولين، والتزم بلزوم تقديم الأسبق زماناً، إذا تساوى في الأهمية وكانت القدرة في كليهما عقلية كما هو المفروض، وسيأتي البحث معه (قدس سره) عن هذه الجهة أيضاً عند التكلم عن ثمرات القول بالتخيير الشرعي والعقلي في المقام، تبعاً له (قدس سره) في سلوك البحث.

وبالجملة التحقيق: أنه لا أثر للسبق الزماني في المتساويين في الأهمية إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية، بخلاف ما إذا كانت القدرة معتبرة فيهما شرعاً، فإنه يجب صرفها في المتقدم زماناً كما تقدم في القسم الثاني، لفعلية خطابه، والتمكّن من امتثاله بالفعل ولا عذر له في التأخير، سوى توهم لزوم حفظ القدرة للمتأخر ولكنه فاسد، لعدم تمامية ملاكه إلا بالقدرة عليه في ظرفه، والمشروط لا يقتضي الاحتفاظ على شرطه، لأنه في مرتبة المعلول والشرط من أجزاء العلة،

فلا عذر له في ترك الواجب الفعلي المتقدم زماناً لو كان ملاك المتأخر مشروطاً بالقدرة عليه في ظرفه، فإنّ الإتيان بالواجب الفعلي يكون رافعاً لموضوعه من دون فوت عن المتأخر، وهذا بخلاف ما إذا كان المتأخر مشروطاً بالقدرة العقلية كما في المقام، فإنّ الملاك فيه يكون تاماً من دون توقّف على القدرة، فيجب حفظ القدرة له، وهو عذر مقبول فيكون مخيراً بين الامتثالين السابق واللاحق، وهذا لا كلام فيه.

فتحصّل أنّه لا أثر للسبق الزماني في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية مطلقاً، أمّا إذا كان أحدهما أهم أو محتمل الأهمية فيرجّح على الآخر بلا كلام، لأنّه ترجيح للراجح، أو لقاعدة الاشتغال، ولا يزاحمه الطرف الآخر وإن كان أسبق زماناً لقبح ترجيح المرجوح، وأمّا إذا تساوى في الأهمية فالحكم التخيير مطلقاً على الأصح، وإن تقدّم زمان أحدهما على الآخر، لتماهيّة الملاك في المتأخر أيضاً، كالسابق، ومقتضى القاعدة التخيير في استيفاء أيّهما شاء، وإن استلزم اشتراط الواجب المتقدم بالشرط المتأخر، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث إنّ منع عن التخيير في الطولين ولو كانا مشروطين بالقدرة العقلية، لاستلزامه الشرط المتأخر، ولا يقول به.

نعم، لا بدّ من إحراز أهميّة الملاك في الواجبات الشرعية، ولا يخلو عن دقّة وملاحظة، لخفاء المصالح علينا وكيف كان فحكم أصل الكبرى وهو تقديم الأهمّ عند المزاحمة واضح لا كلام فيه، كما أنّ أهميّة بعض الواجبات عن البعض الآخر ضروريّ لا شبهة فيه، كحفظ بيضة الإسلام وحفظ الدماء والأعراض وحفظ حقوق الناس.

نوعية التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية

إذا وصلت النوبة إلى التخيير في امتثال أحد المتزاحمين فهل هو عقلي أو شرعي؟ تقدّم الكلام في ذلك في القسم الثاني أي المشروطين بالقدرة الشرعية، واختار شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) هناك القول بالتخيير الشرعي خلافاً لما هو خيرته ^(١) في هذا القسم من التخيير العقلي، ويبتنى الفرق في نوعية التخيير بين القسمين على القول باستحالة الترتّب في المشروط بالقدرة الشرعية وإمكانه في المشروط بالقدرة العقلية، حيث إنّ التخيير العقلي مبنيّ على الالتزام بالترتّب من الجانبين، ولا ترتّب في المشروط بالقدرة الشرعية على مختاره (قدّس سرّه)، ولكن الأقوى هو القول بجريان الترتّب فيه أيضاً فيكون التخيير في كلا القسمين عقلياً، لإمكان الترتّب في كلا القسمين. والمراد من التخيير العقلي هو التخيير بين الامتثالين بحكم العقل.

توضيح المقام أنّه ذهب جماعة منهم المحقّق صاحب الحاشية والمحقّق الرشتي (قدّس سرّهما) ^(٢) إلى القول بالتخيير الشرعي في القسم الثالث، والوجه في ذلك هو ما أشرنا إليه في القسم الثاني من سقوط الخطابين المتزاحمين رأساً، لعدم قدرة المكلف على امتثالهما فرضاً، وحيث إنّ الخطاب بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فلا محالة يتوجّه خطاب شرعيّ إلى أحدهما لا بعينه، لوجود الملاك الملزم فيهما ويتمكّن العبد من استيفاء أحدهما

(١) أجود التقريرات ٤٥/٢.

(٢) على ما حكاه عنهما في أجود التقريرات ٤٥/٢.

وإن لم يتمكن من استيفاء كليهما، فعدم الأمر به يكون تفويتاً على العبد وهو قبيح على المولى الحكيم، فيكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً في المقام لا محالة.

والحاصل أن عنوان أحدهما الجامع الصادق على كل من الطرفين لما كان ذا ملاك لوجود الملاك في كلا الفردين لا يصح للمولى رفع اليد عن إيجابه فإنه تفويت لمصلحة ملزمة يتمكن المكلف من استيفائها، وهذا هو المراد من التخيير الشرعي.

وذهب بعض آخر كشيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) إلى أن التخيير هنا عقلي بخلاف المشروطين بالقدرة الشرعية كما سبق لاستحالة الترتب عنده (قدس سره) في المشروط بالقدرة الشرعية.

ومعنى التخيير العقلي هو سقوط الإطلاق عن كل من الخطابين فيحكم العقل بالتخيير في امتثال كل من الخطابين المشروطين دون أصله.

بيان ذلك أن المولى قد أمر بكل من الواجبين أولاً على الإطلاق من حيث إتيان الآخر وعدمه، مثلاً قال: «انقذ ولدي سواء أنقذت أخِي أم لا» وهكذا العكس، فإذا تمكن العبد من امتثالهما فلا محالة يبقى الخطaban على إطلاقهما، ويلزمه امتثالهما، وأما إذا فرضنا أنه لم يتمكن من امتثالهما فلا موجب لرفع اليد عن أصل الخطابين والقول بسقوطهما معاً من رأس، بل لابد من الالتزام بسقوط إطلاقهما فقط بحكم العقل، لأن الضرورات تقدر بقدرها فإن محذور التكليف

بغير المقدور في الفرض المزبور إنَّما كان ناشئاً من قبل بقاء الإطلاقين حين عدم القدرة على الامتثالين، فنرفع اليد عنهما فحينئذٍ يصير كلُّ من الخطابين مشروطاً بترك الآخر، فهناك واجبان تعيينيان مشروطان بعد ما كانا مطلقيين، لا واجب واحد تخيريّ شرعيّ، فإذا امتثل العبد أحد الواجبين يصير بالنسبة إلى الآخر عاجزاً، لانتفاء شرطه، فيسقط التكليف عنه، والفرق بين المقام والترتب في الأهم والمهم، أنَّ هنا الترتب من الطرفين، وهناك من طرف واحد، وهو المهم.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه هنا، وفي المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة، أنَّ الأصحَّ أنَّ التخيير في كلا القسمين، أعني المشروطين بالقدرة العقلية، والشرعية، عقلي لا شرعيّ، لصحة الترتب من الطرفين في كلا القسمين، وأمّا شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث إنّه منع عن الترتب في المشروط بالقدرة الشرعيّة فالتزم بالتخيير الشرعي هناك^(١) وبالتخيير العقلي فيما نحن فيه^(٢).

وهنا إشكال وجواب نتعرّض لهما إجمالاً في المقام، ويأتي التوضيح في مبحث الترتب.

أمّا الإشكال فهو أنَّ اشتراط فعليّة أحد الخطابين بترك الآخر موجب للتكليف بالمحال كما هو الحال في الأهم والمهم، كما في الترتب، فإنَّ الأمر

(١) أجود التقريرات ٤٢/٢.

(٢) أجود التقريرات ٤٥/٢.

بالمهم على تقدير ترك الأهم يصير فعلياً، والأمر بالأهم أيضاً فعلي، فيجتمع هناك تكليفان فعليّان متعلّقان بما لا يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة، ومقامنا أيضاً كذلك فإنّ الأمر بأحدهما على تقدير ترك الآخر يصير فعلياً، وكذلك العكس، فعند تركهما معاً يكون هناك خطابان فعليّان لحصول شرطهما معاً.

وأما الجواب فهو أنّ مرجع ذلك إلى عدم جواز الجمع في الترك، أي لا يجمع بين التركين بأن تتركهما معاً، ونقيض هذا ليس الجمع بين الفعلين، بل نقيض كلّ شيء رفعه، ويتحقّق في المقام بإتيان أحدهما وترك الآخر، وانتظر لذلك مزيد بيان في بحث الترتّب، فالقول بالتخيير العقلي بالمعنى المذكور وهو تقييد كلّ من الخطابين بترك الواجب الآخر وحكم العقل حينئذٍ بالتخيير في الامتنال لا مانع منه.

ثمرات التخيير الشرعي والعقلي

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) قد ذكر^(١) لهذين القولين ثمرات:

أحدها: تعدّد العقاب وعدمه

لأنّه لو قلنا بالتخيير الشرعي لا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً لو تركهما معاً لوحدة الواجب وهو أحدهما الجامع بينهما، وأمّا بناء على التخيير العقلي كما هو الصحيح، فيستحقّ عقابين كما في ترك الضدين على الترتّب لعصيان تكليفين قد تحقّق شرط كلّ منهما بترك الآخر، وقد أجبنا عن شبهة تعدّد العقاب.

ثانيها: ترجيح محتمل الأهميّة وعدمه

لو كان أحد المتزاحمين بعينه محتمل الأهميّة، دون الطرف الآخر فبناء على التخيير الشرعي في المتساويين كان المقام من موارد الشكّ بين التعيين والتخيير الشرعيين فيدخل في كبرى تلك المسألة وأنّه هل يرجع إلى البرائة أو الاشتغال، وإن كان المختار عنده (قدّس سرّه) هناك الاشتغال إلّا أنّ هناك مجالاً للقول بالبرائة كما هو التحقيق.

وأمّا بناء على القول بالتخيير العقلي في المتساويين فيتعيّن الرجوع إلى الاشتغال وإن قلنا بالبرائة في تلك المسئلة، لابتناء التخيير العقلي على سقوط إطلاق كلّ من الخطابين المتساويين في الأهميّة دون أصله، بخلاف ما إذا كان

أحدهما أهم، فإنه يبقى على إطلاقه ويقيد إطلاق خطاب المهم بترك الأهم، فاحتمال الأهمية في طرف يساوق الشك في سقوط إطلاقه بخلاف الطرف الآخر، فإنه ساقط إما رأساً أو إطلاقاً، فعلى كلا التقديرين يكون الإتيان بما يحتمل أهميته مبرئاً للذمة، لأنه مصداق للواجب يقيناً، ويسقط به العقاب قطعاً سواء بقي على إطلاقه على تقدير أهميته بحسب الواقع أم لم يبق عليه على تقدير التساوي واقعاً، بخلاف الإتيان بما يحتمل فيه المرجوحية، لأنه لا يكون مبرأ، ولا مسقطاً على تقدير أهمية الطرف الآخر، لأن الأهمية تكون بمقدار يلزم استيفائها. هذا محصل ما أفاده (قدّس سرّه) في بيان هذه الثمرة الثانية.

أقول: التحقيق عدم وجود هذه الثمرة واللازم الرجوع إلى الاشتغال على كلا القولين، ولا مجال للبرائة في المقام وإن اخترناها في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي في الشبهات الحكمية خلافاً له (قدّس سرّه) حيث التزم بالاشتغال هناك أيضاً، أمّا على تقدير القول بالتخيير العقلي فلما ذكره (قدّس سرّه)، وأمّا بناء على القول بالتخيير الشرعي فلأنّ الشك في تلك المسئلة التي وقعت محلّ الكلام بين الأعلام إنّما هو في أصل الجعل الشرعي، مع قطع النظر عن قدرة العبد، وعجزه عن الامتثال بحيث يُشكّ في أنّ المجعول الشرعي ابتداء هل هو الوجوب التعيني أو التخييري، وأنّ الواجد للملاك هل هو أحدهما المعين أو الجامع، بخلاف المقام فإنّه من الشك في الامتثال أنّ المجعول الشرعي ابتداء معلوم، وهو الوجوب التعيني لكلّ من الطرفين على وجه الإطلاق، ونعلم أيضاً أنّ كلاهما ذو ملاك قطعاً، بحيث إذا تمكّن العبد

من امثالهما معاً لزمه ذلك، ولو كان أحدهما أهم من الآخر، وإنما الشك في المقام انقلاب الوجوب التعيني إلى التخييري بعد عجز العبد عنهما معاً، لأنه إن كان ما يحتمل أهميته أهم بحسب الواقع فوجوبه التعيني باقٍ على حاله، لفرض أهميته، وإنما يقيد المهم بترك الأهم فقط، وإن كان مساوياً مع الآخر انقلب إلى التخييري، وحيث لم نحرز الانقلاب فلا بد لنا من الإتيان بما يحتمل أهميته بحكم العقل، لأنه مبرئ قطعاً، بخلاف الطرف الآخر للعلم بعدم بقائه على التعيين فإنه إما أن يكون ساقطاً رأساً أو منقلباً إلى التخيير بينه وبين الطرف الآخر.

وبتعبير أوضح: إن الشك في التعيين والتخير من جهة التزامهما إنما يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم بالاشتغال، لا في أصل التكليف، ومن المعلوم أنه لا بد حينئذٍ من تحصيل العلم بالبرائة بإتيان ما يحتمل تعيينه، نظير دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، كما لو شك في حجية فتوى الأعلم تعييناً، أو تخيراً بينها وبين فتوى غير الأعلم، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فلا بد من الأخذ بطرف التعيين للعلم بحجتيته على كل تقدير، كما سيأتي في محله إن شاء الله، ونظير الشك في القدرة على الامتثال بعد العلم بالاشتغال، كما إذا علم بوجود النفقة عليه، ولكن شك في وجود مال عنده يفي بذلك، فإنه لا بد من الفحص واستعلام الحال، ولا يجوز له الرجوع إلى البرائة. فأتضح مما ذكرناه أنه لا ثمرة بين التخيير الشرعي والعقلي في لزوم الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في ما تحتمل أهميته، غاية الأمر أنه على التخيير

الشرعي يكون من باب الشك في سقوط أصل الخطاب في محتمل الأهمية، وعلى التخيير العقلي من باب الشك في سقوط إطلاقه بناء على تصحيح الترتب، دون الطرف الآخر، فإن الخطاب به ساقط إما رأساً وإما إطلاقاً.

ثالثها: التخيير في الطولين وعدمه

إذا وقع التزاحم بين واجبين طوليين مشروطين بالقدرة العقلية وكانا متساويين في الملاك، أي لم يكن أهمية في المتأخر ولا احتمال، فبناء على القول بالتخيير الشرعي يتخير بينهما، لسقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل من تمامية الملاك في كل منهما وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، خطاباً تخييراً شرعياً بينهما، وأما بناء على التخيير العقلي، كما هو مختاره (قدس سرّه) في العَرَضِيِّين فلا بدّ من ترجيح المتقدّم، والسرّ في ذلك على ما أفاده (قدس سرّه) هو ابتناء التخيير العقلي على تقييد كل من الخطابين بعدم فعل الآخر، مع بقاء أصل الخطاب، فيكون الترتب من الجانبين، وهذا إنمّا يتصور في العَرَضِيِّين، وأما في الطولين فلا يصحّ، إذ ليس المتأخر في رتبة المتقدّم حتّى يقيد به إطلاق خطاب المتقدّم، إلّا بناء على الشرط المتأخر، ولا يقول به (قدس سرّه).

وبتعبير آخر: إنّ ثبوت كل من الخطابين في التخيير العقلي يكون مشروطاً بترك الآخر، كما أنّ سقوطه يكون بامتناله، والاشتغال به، وهذا إنمّا يتصور في العَرَضِيِّين المتقارنين في الزمان، وأما الطوليّان فلا يتصور فيه ذلك، لاستلزامه ثبوت التكليف بالمتقدّم بالشرط المتأخر، وسقوطه بإتيان المتأخر، وهذا غير

معقول فلا بدّ إذاً من الالتزام ببقاء الخطاب بالمتقدّم على إطلاقه، وسقوط خطاب المتأخّر، إلّا بالترتّب على عصيان المتقدّم، ومثاله ما إذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى من الصلاة أو الثانية، أو توقّف إنقاذ مال مسلم على مقدّمة محرّمة، فلا بدّ من القيام في الركعة الأولى، وعدم ارتكاب الحرام المقدّم زمانه على الواجب المتوقّف عليه.

فتحصّل من جميع ما أفاده (قدّس سرّه) في هذه الثمرة أنّه ليس المتأخّر في رتبة المتقدّم كي يكون تركه شرطاً للخطاب بالمتقدّم ولا فعله والاشتغال به تعجيزاً عن امتثال خطابه، فيبقى إطلاقه على حاله ولا بدّ من امتثاله.

أقول: الصحيح إنكار هذه الثمرة أيضاً والقول بثبوت التخيير في مورد البحث على كلا القولين، سواء التخيير الشرعي أو العقلي، ويكون نتيجة ذلك هو أنّه لا أثر للسبق الزمني في الطولين المشروطين بالقدرة العقلية إذا لم يكن المتأخّر أهمّ، أو محتمل الأهمية كما هو مورد البحث، إذ لا يجري فيه ما ذكرناه في المشروطين بالقدرة الشرعية حيث التزمنا هناك بلزوم ترجيح المتقدّم بالزمان كما عرفت، والفارق هو تمامية الملاك في كلّ من الواجبين في مفروض الكلام، وعدم دخل القدرة فيه بوجه، بخلاف المشروطين بالقدرة الشرعية كما تقدّم.

وبالجملة: يقع الكلام معه (قدّس سرّه) في مورد البحث من ناحيتين:
الأولى: في إمكان اشتراط خطاب كلّ من المتزاحمين في المقام بترك الآخر، وإن تأخّر زمان أحدهما.

الثانية: في إمكان سقوط الخطاب بأحدهما بامتنال الآخر وإن تأخّر.

أما الأولى: فلا محذور فيه، أما على القول بالواجب التعليقي فظاهر لأن الخطاب بالتأخر يكون حينئذ في عرض الخطاب بالمتقدم وإن تأخر زمان امتثاله، فلا محذور في تقييد إطلاق كل منهما بترك الآخر في ظرفه، على نحو الترتب من الجانبين في عرض واحد وإن تأخر زمان امتثال الواجب التعليقي، فيسقط الإطلاق من الطرفين، ويكون مختيراً بين الفعلين عقلاً، لأنه لو ترك السابق وجب اللاحق وبالعكس ولو بالكشف بعد حين.

وأما لو منعنا عن الواجب التعليقي كان خطاب المتأخر استقبالياً لا محالة ومشروطاً بترك المتقدم، ولا محذور فيه، وأما الخطاب بالمتقدم فيمكن اشتراطه بترك امتثال المتأخر على نحو الشرط المتأخر، كما هو المختار خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سرّه).

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مانع لدينا من الالتزام بالترتب من الجانبين في المشروطين بالقدرة العقلية وإن كانا طوليين إمّا عن طريق الواجب التعليقي بالنسبة إلى الخطاب بالتأخر، وإمّا عن طريق الشرط المتأخر بالنسبة إلى الخطاب بالمتقدم فيكون التخيير بين الامتثالين عقلياً لا محالة، هذا كلّه بلحاظ وقوع التزاحم بين الخطابين الطويلين ويرتفع بالترتب الطولي.

ويمكن تقرير التخيير بوجه آخر بأن يقال: إنّهُ على تقدير تسليم عدم تعلّق خطاب بالتأخر بناء على استحالة الواجب التعليقي، لكن لما كان ملاكه تاماً في ظرفه من دون دخل القدرة في تحقّقه كما هو المفروض يجب حفظ القدرة له ولو قبل حضور وقته، لقبح تفويت الملاك الملزم، كقبح المعصية،

فهناك خطاب شرعيّ بحفظ القدرة كما هو خيرته (قدّس سرّه) في مثل ذلك، أو حكم عقليّ بلزوم حفظها له كما هو المختار، وكيف كان فيكون هو المزاحم للخطاب بالمتقدّم في عرضه، ويقع الترتّب العرّضيّ بينهما لا محالة، ويستتج التخيير العقليّ.

وأما الناحية الثانية وهي إمكان سقوط التكليف بالمتقدّم بامتنال المتأخّر وعدمه، مع أنّه لا بدّ أن يكون المسقط في عرض الساقط، كي يكون تعجزياً عن امتثاله ولا يتصوّر ذلك فيما إذا كان متأخراً عن التكليف كما أفاد (قدّس سرّه). ففيه أولاً: أنّه لا محذور في ذلك بناء على المختار من إمكان الشرط المتأخّر إلّا أنّه ينكشف ذلك بعد وصول زمان امتثال المتأخّر، فكما أنّ ترك المتأخّر يكون شرطاً للخطاب بالسابق على القول المذكور يمكن أن يكون فعله مسقطاً للتكليف به على هذا الوجه.

وثانياً: إنّنا نمنع رأساً أن يكون امتثال أحد الخطابين مسقطاً للخطاب الآخر عند المزاخرة إذ المسقط لكلّ خطاب إمّا امتثاله لحصول الغرض به، أو العجز عنه، ولا ثالث في البين. نعم امتثال أحد المتزاحمين سواء أكانا عرضيين أو طوليين يكون مقارناً لسقوط التكليف عن الآخر، لا مسقطاً له بنفسه وإنّما المسقط هو عجز المكلف عن امتثاله إمّا بصرف القدرة في امتثاله، كما في العرضيين، كما إذا صرف قدرته في إنقاذ أحد الغريقين فإنّه يعجز عن إنقاذ الآخر لا محالة، أو بحفظ القدرة للمتأخّر، كما في الطوليين، فإنّه يعجز عن امتثال المتقدّم ويكون هو المسقط لخطابه لا امتثال خطاب المتأخّر، وهذا كما

إذا توقّف إنقاذ مال مسلم على التوسّط في أرض الغير فإنّه لو توسّط في الأرض المغصوبة لغرض إنقاذ المال تسقط حرمة الغصب بعصيانها الموجب للعجز عن امتثالها لا بإنقاذ مال الغير وإن كان عصيان الغصب ملازماً لبقاء القدرة على امتثال الأمر بالإنقاذ.

فتحصّل أنّه لا محذور في القول بثبوت التخيير العقلي في الطوليين والالتزام بالترتّب من الجانبين، وإن توقّف ذلك على الالتزام بالشرط المتأخّر، بل عرفت أنّه يمكن القول بذلك ولو على القول بامتناعه، فلا فرق في المشروطين بالقدرة العقلية المتساويين في الأهميّة بين أن يكونا عرضيين أو طوليين في صحّة التخيير العقلي في كليهما.

خلاصة البحث

قد تلخّص ممّا ذكرناه:

أنّ بابي التعارض والتزاحم يختلفان موضوعاً وحكماً، أمّا موضوعاً فلائنّ التعارض إنّما يتحقّق بين الدليلين في مرحلة الدلالة على الحكم، والتكاذب في مرحلة الجعل، وأمّا التزاحم فهو عبارة عن تزاحم الحكمين المجعولين في مرحلة الامتثال، لعدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين.

وأمّا حكماً ففي المتعارضين يلحظ أولاً أقوائية الدلالة، وثانياً الترجيح السندي المقرّر في باب التعادل والتراجع.

وأمّا المتزاحمان فينقسمان إلى نوعين رئيسين:

الأول: المتزاحمان مع وجود بدل لأحدهما دون الآخر ويكون الترجيح فيه بـ«اللابدلية» فيقدّم ما لا بدل له على ما له البدل، سواء أكان البدل عَرَضِيّاً عقليّاً، كما في تزاحم الواجب الموسّع والمضيق، أو عَرَضِيّاً شرعيّاً كما في تزاحم الواجب التعيني والتخييري، أو طوليّاً شرعيّاً كما في تزاحم واجب مع الوضوء فإنّ بدله التيمّم شرعاً إذا لم يتمكّن من الماء.

وأمّا النوع الثاني فينقسم إلى أقسام ثلاثة بلحاظ اشتراط القدرة التي هي منشأ التزاحم:

القسم الأول: المتزاحمان المشروط أحدهما بالقدرة الشرعيّة والآخر بالقدرة العقلية، ويكون الترجيح مع القدرة العقلية، لارتفاع موضوع الشرعيّة بها.

القسم الثاني: المتزاحمان المشروطان بالقدرة الشرعية، فإذا كانا طوليين فيقدم السابق، كالقيام في الركعة الأولى لو زوحم بالقيام في الركعة الثانية، وأما إذا كانا عرضيين ومتساويين في الأهمية، فيتخير لعدم الترجيح، وإن كان أحدهما أهم قدم على الآخر على الأصح، خلافاً للمحقق النائي (قدس سره) حيث التزم بالتخير ولو كان أحدهما أهم كما تقدم.

القسم الثالث: المتزاحمان المشروطان بالقدر العقلية فإن كان أحدهما أهم يقدم على المهم سواء تقارنا زماناً أو تقدم الأهم أو تأخر، ومع تساوي في الأهمية يتخير سواء أكانا عرضيين أو طوليين على الأصح، خلافاً للمحقق النائي (قدس سره) حيث التزم في الطولين المتساويين بترجيح السابق لامتناع الشرط المتأخر عنده (قدس سره).

فظهر ممّا ذكرناه أنّ الترجيح بالأهمية لا يختصّ بالقسم الثالث، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) بل يجري في القسم الثاني أيضاً كما تقدم. هذا تمام الكلام في تراحم الواجبات الاستقلالية.

تتمة

تعرض شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) تميمًا لبحث مرجحات التراحم
لأمرين:

الأول: في تراحم الواجبات الغيرية في مثل الصلاة.

الثاني: في تراحم ملاكات الأحكام، ونقتفي أثره في البحث عن كلا
الأمرين:

أما الأول: ففي تراحم الواجبات الغيرية

وهذا كما إذا وقع التراحم بين أجزاء الواجبات المركبة أو شرائطها، كما لو
دار الأمر بين ترك جزء أو شرط، أو بين ترك جزأ أو جزء آخر، أو بين شرط
وشرط آخر في الصلاة، فقد ذكر (قدس سره) قواعد كلية لترجيح بعضها على
بعض في خصوص الصلاة، لأنها لا تسقط بحال وجرى فيها على منوال
مرجحات تراحم الواجبات الاستقلالية المتقدمة، وذكر (قدس سره) كليات في
المسائل الدورانية، قال:

١ - كلما دار الأمر بين سقوط الطهور وسقوط أي قيد من قيود الصلاة،
يسقط ذاك القيد وإن كان وقتاً، لأنه لا صلاة إلا بطهور.

٢ - وكلما دار الأمر بين سقوط خصوص الطهارة المائية وسقوط قيد

(١) أجود التقريرات ٤٩/٢ - ٥١. الأول تحت عنوان «فائدة استطرادية» والثاني تحت عنوان
«تبصرة».

٧٦.....أصول فقه الشيعة

غيرها، يسقط الطهارة المائية، لأن لها بدلاً، وهو التيمم دون سائر الأجزاء والشرائط.

٣- وكلما دار الأمر بين سقوط ركعة من الوقت وسقوط أي قيد غير الطهور يسقط ذاك القيد لكون إدراك الوقت أهم.

٤- وكلما دار الأمر بين سقوط إدراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر يسقط إدراك تمام الركعات إلا في السورة، فإنها تسقط عند الدوران المزبور، لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال.

٥- وكلما دار الأمر بين سقوط الأجزاء وسقوط الشرائط تسقط الشرائط لتأخر رتبها عن الأجزاء، فإنها اعتبرت قيوداً فيها، فتسقط حال التعذر.

٦- وكلما دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده، كدوران الأمر بين سقوط أصل الساتر، وسقوط كونه طاهراً يسقط قيده، لتأخر رتبته، وأفتى بعضهم في المسألة بلزوم الصلاة عارياً، والمسألة محررة في الفقه.

٧- وكلما دار الأمر بين سقوط قيد اعتبر في الركن، وسقوط قيد اعتبر في غيره، كما إذا دار الأمر بين ترك الطمأنينة في الركن، وتركها في غيره من الذكر أو القراءة، سقط قيد غير الركن.

٨- وكلما دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة، سقط القيام فيها، لكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ومقوماً للركوع فيتقدم على القيام فيها، ومن ثمَّ يقدّم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيرة أيضاً، فإنه فيها شرط، وفي الركوع مقوم.

٩ - وكلّما دار الأمر بين سقوط أحد الوجهين الطولين سقط المتأخر إن لم يكن الملاك فيه أهم، ومن ثمّ يقدّم القيام في التكبير على القيام في القراءة، مضافاً إلى أنّ كونه شرطاً في الركن يوجب تقدّمه على القيام في القراءة كما تقدّم. وقال (قدّس سرّه): وأمّا غير ذلك من موارد التراحم في القيود فليس فيه ضابط مخصوص، بل المتّبع فيه هو نظر الفقيه في كلّ مورد بخصوصه، فتراه (قدّس سرّه) قد أجرى قواعد مرجّحات باب التراحم في هذه الكبريات من المسائل الدورانية من الترجيح بالأهميّة واللابدّيّة والتقدّم^(١).

أقول: التحقيق أنّ المسائل الدورانية في أجزاء الصلاة وشرائطها ممّا ذكره صاحب العروة في كتاب الطهارة والصلاة وما تعرّض له شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) هنا لا يكون شيء منها من مصاديق التراحم في الامتثال، وإنّما هي من موارد التعارض في الأدلّة، فلا بدّ من إعمال قواعدها فيها، دون قواعد التراحم، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم تماميّة ما ذكره (قدّس سرّه) من المرجّحات في الفروع المذكورة، فيقع الكلام معه (قدّس سرّه) في مرحلتين:

أمّا المرحلة الأولى

ففي منع كون المقام من موارد التراحم، بل هو من التعارض في الأدلّة، ولا بدّ فيها من إعمال قواعد ذاك الباب من الجمع الدلالي، أو الترجيح السندي. بيان ذلك: إنّّه لا إشكال في سقوط الأمر بالمركبّ بسبب العجز عن إتيان بعض أجزائه أو شرائطه المعيّنة أو المردّدة، لانتفاء المركّب والمشروط بانتفاء

جزئه أو شرطه، سواء أكان الجزء أو الشرط غير المقدور معيّنًا أو مردّدًا بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط، كما إذا لم يتمكّن من الركوع بخصوصه، أو دار أمره بين ترك الركوع أو القيام وحيثنذ إذا لم يكن هناك دليل على وجوب الباقي يسقط عنه التكليف بالمرّة، لعدم تمكّنه من امتثال المركّب الجامع للأجزاء والشرائط على الفرض.

وأما إذا ثبت في مورد عدم سقوط التكليف عن الباقي، كما في الصلاة، فبأنّها لا تسقط بحال بالضرورة والإجماع، مضافاً إلى الروايات الخاصّة فلا تكون كالصوم فإنّه إذا لم يقدر على إتمامه في تمام ساعات النهار لم يجب عليه الصوم في بعض الساعات، فحيثنذ لو كان الجزء أو الشرط غير المقدور معيّنًا، كالركوع أو القيام ونحو ذلك كان التكليف بالباقي واضحاً، وأما إذا تردّد الأمر بين ترك أحد الجزئين أو الشرطين أو جزء وشرط، لعجزه عن إتيانها معاً، لعدم تمكّنه إلّا من إتيان أحدهما، دون الآخر، فهذا هو محلّ الكلام من حيث إنّه من مصاديق التزاحم في الامتثال أو التعارض في الأدلّة.

والتحقيق هو الثاني كما أشرنا، وذلك لأنّه بعد سقوط التكليف الأوّل المتعلّق بالمركّب الجامع، لعدم القدرة على إتيانه، يتردّد الخطاب الجديد بين تعلّقه بأحد المركّبين الواجد كلّ منهما لأحد الجزئين دون الآخر، فيتردّد الأمر مثلاً بين وجوب الصلاة مع الركوع بلا قيام، أو الصلاة مع القيام بلا ركوع، مع العلم الإجمالي بوجوب أحدهما وتعلّق التكليف به قطعاً، وهذا هو معنى التعارض بين الدليلين، للعلم الإجمالي بأحد الخطابين.

والحاصل: أن الخطاب الجديد مردّد بين هذا وذاك، فالشك في أصل الجعل أي في متعلّقه بعد العجز عن امتثال الخطاب الأول، وهذا هو شأن التعارض في الأدلّة، بخلاف باب النزاحم فإنّ الجعل مقطوع به لا تردّد فيه، لا من ناحية أصله ولا من ناحية متعلّقه، وإنّما يتزاحم الخطابان في مقام الامتثال كنزاحم خطاب إنقاذ الغريقين.

حكم الدوران في الواجبات الغيرية

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الدوران قد يكون بين أفراد نوع واحد من الأجزاء أو الشرائط، وأخرى بين نوعين من أجزائها أو شرائطها.

أمّا الأول: فيحكم فيه بالتخيير، وهذا كما إذا دار أمره بين الطمأنينة في الركعة الأولى أو الثانية، أو بين القيام في إحداها فإنّ أفراد الطمأنينة أو القيام نوع واحد دار الأمر بين بعض أفرادها دون البعض، ومقتضى القاعدة في هذا الفرض هو التخيير، وذلك لانحلال الأمر بالقيام في الصلاة إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه، فإذا دار الأمر بين إتيان فرد أو فرد آخر كالقيام في الركعة الأولى أو الثانية، يقع التعارض بين دليليهما الإنحلاليين، وكان مقتضى القاعدة التساقط والرجوع إلى الأصل العملي، وهو البرائة عن خصوصيّة كلّ من الفردين بعد عدم إمكان الاحتياط، والإتيان بهما معاً على الفرض، وعليه يتخيّر في الطمأنينة، أو القيام في الركعة الأولى أو الثانية من دون ملاحظة الأهميّة أو التقدّم والتأخّر الزمني، لدفع احتمال ذلك بالبرائة عن الخصوصية كما أشرنا، لأنّ المختار عندنا هو الرجوع إلى البرائة عند الدوران بين التعيين والتخيير، ولا

مجال للرجوع إلى قواعد التعارض بين الدليلين من الجمع الدلالي، أو الترجيح السندي في هذا القسم من الدوران، لأنّ موردها التعارض بين دليلين مستقلّين لا دليل واحد، وإن كان منحلّاً إلى أدلّة بحسب التحليل العقلي.

هذا ما تقتضيه القاعدة الأولى في الدوران بين الأفراد الطويلة من نوع واحد من الأجزاء والشرائط.

نعم، قد يكون هناك دليل خاص يدلّ على لزوم تقديم السابق كالقيام المردّد أمره بين الركعة الأولى أو الثانية، فإنّ المستفاد من قوله عليه السلام «إذا قوي فليقم»^(١) هو وجوب القيام إذا قوي عليه بالفعل، وحيث إنّه يقوى عليه في الركعة الأولى فيشمّله الدليل، فإذا عجز بعد ذلك في الركعة الثانية فهو معذور، لعدم القوّة حينئذٍ، هذا في مورده. وأمّا بقية الأجزاء والشرائط إذا وقع التردّد بين أفرادها فهو مخير بين السابق واللاحق كما ذكرنا.

وأما الثاني أي الدوران بين نوعين من أجزاء الصلاة أو شروطها كما لو دار أمر المصلّي بين القيام والطمأنينة، فحينئذ يقع التعارض بين دليل طرفي الدوران، فإنّ دليل القيام غير دليل الطمأنينة، ونعلم إجمالاً بوجوب أحدهما، إذ لا بدّ من القيام أو الاستقرار في الصلاة، فيما إذا لم يقدر على كليهما، فلا بدّ إذاً من إجراء قواعد التعارض ونشير إليها إجمالاً، والتفصيل في باب التعادل والتراجيح. وبيانه: إنّ أقسام المتعارضين تكون خمسة، لأنّه إمّا أن يكون أحدهما لفظياً والآخر كُتُبياً، أو يكونا كلاهما كُتُبيين، أو كلاهما لفظيين، والثالث يكون على

(١) صحيحة جميل بن درّاج - الوسائل ٤٩٥/٥ في الباب ٦ من أبواب القيام ح ٣.

ثلاثة أقسام، لأنَّ التعارض بينهما إمَّا أن يكون بالإطلاق، أو بالعموم، أو بالاختلاف، أي أحدهما بالإطلاق، والآخر بالعموم، فتكون على النحو التالي:

١- أن يكون أحد الدليلين لفظيًّا والآخر كُنيًّا، كالإجماع والسيرة.

وحكمه تقدّم اللفظي على اللَّبِّي، لوجود القدر المتيقن في اللَّبِّي، وهو صورة عدم المعارضة، ولا إطلاق ولا عموم فيه على الفرض.

ومثاله دوران الأمر بين الطمأنينة والقيام، فإنَّ دليل الطمأنينة هو الإجماع، ويقدم عليه دليل القيام، فإنَّ دليله لفظي، كقوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم»^(١) فإنَّه يشمل بإطلاقه أو عمومه صورة المعارضة مع الاستقرار، فيقدم. ٢- أن يكون كلاهما كُنيين.

وحكمه السقوط بالمعارضة لعدم شمول الأخبار العلاجيَّة لهذه الصورة كما قرَّر في محلِّه، فيرجع إلى الأصول العمليَّة، ومقتضاه في المقام هو التخيير، لأنَّه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، كما إذا احتمل وجوب أحدهما المعيّن دون الآخر، أو أنَّ الواجب هو أحدهما فيرجع إلى البرائة عن التعيين، كما هو المختار حتَّى في الواجبات الارتباطيَّة كالصلاة.

٣- أن يكون أحد الدليلين ذا عموم وضعي، والآخر إطلاقي.

وحكمه تقدّم الوضعي، لما قرَّر في محلِّه من تقدّم الظهور التنجيزي على التعليقي وهذا من الجمع الدلالي، ولا حاجة إلى العلاج.

٤- أن يكون التعارض في كليهما بالإطلاق.

وحكمه التساقط، لعدم شمول الأخبار العلاجية لهذه الصورة، كما في اللبّيين، وليس هناك جمع دلالي بينهما، فيرجع إلى الأصول العملية أيضاً، ومقتضاه التخيير، للبرائة عن التعيين.

٥- أن يكون التعارض بينهما بالعموم الوضعي من دون إمكان جمع دلالي بينهما.

وحكمه الرجوع إلى العلاج السندي، لشمول الأخبار العلاجية لهذا القسم، والترجيح إنّما هو بموافقة الكتاب ثمّ بمخالفة العامة، كما أوضحنا الكلام في ذلك في بحث التعادل والتراجيح، فراجع.

هذا تمام الكلام في مسائل الدوران بين الأجزاء والشرائط في الصلاة على المختار، وهو المرحلة الأولى من البحث مع شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).
وأما المرحلة الثانية

وهي البحث حول المرجّحات التي ذكره (قدّس سرّه) في الفروع المذكورة بناء على إجراء قواعد التزاحم فيها، فنوكلها إلى المسائل الدورانية في الفقه في بحث الصلاة ولم يجر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) على طبق ما أفاده من الأخذ بالمرجّحات على النحو المقرّر في باب التزاحم.

الأمر الثاني: التزام في ملاكات الأحكام^(١)

لا إشكال في أنه كما يقع التزام بين الحكمين في مقام الامتثال والفعليّة، كما هو محلّ الكلام، يقع بين الملاكين أيضاً، فإنّه قد يجتمع في الفعل مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى كما في إكرام العالم الفاسق، فيقع التزام بينهما في اقتضاء كلّ منهما الحكم على طبقه ولا محالة يقع الكسر والانكسار بينهما، فإن كانا في نظر الأمر متساويين ولو خطأ - كما يمكن ذلك في الموالي العرفيّة - فلا محالة يكون الحكم المجعول الإباحة لعدم الترجيح في البين وإن كانت المصلحة أقوى في نظره من المفسدة بقدر الإلزام فلا محالة يجعل الحكم الإيجابي وإن كانت المفسدة أقوى كذلك أي بقدر الإلزام، فالمجعول التحريم، وإن كانت المصلحة أو المفسدة أقوى لا بقدر الإلزام فالمجعول الاستحباب أو الكراهة، وهذه كلّها ترجع إلى المولى، ولا مدخل للعبد في ذلك، ولا علم له بها، ولا كلام لنا فيها.

أقسام التزاحم في الامتثال

وإنما الكلام في التزاحم بين الحكمين المجعولين في مقام الامتثال ومنشأته، فنقول:

إن أقسام التزاحم ثلاثة على المختار، وستة على ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) ^(١) وقد أرجعناها إلى ثلاثة:

الأول: التزاحم بين حكمين لعدم قدرة العبد على امتثالهما معاً من باب الاتفاق، كما إذا دار الأمر بين القيام إمّا في صلاة الظهر وإمّا في صلاة العصر، وأمّا غالباً فالعبد قادر على امتثالهما معاً، وإذا لم يتمكّن من امتثالهما دائماً فلا يصحّ جعل الحكمين معاً، فيقع التعارض بين الدليلين، أو وقع التزاحم بين إنقاذ الغريقين في زمان واحد، لعدم قدرته على إنقاذهما معاً اتفاقاً إذ من الممكن التمكن منهما.

الثاني: أن يكون التزاحم لأجل التضاد الاتفاقي لعدم إمكان الجمع بين الواجبين من باب الاتفاق كما إذا وجب عليه الحجّ وعتق الرقبة ولم يكن عنده مال يكفي لهما بل لا يكفي إلا لأحدهما فلا يمكن الجمع حينئذٍ بين الواجبين، وأمّا إذا كان التضاد دائماً فلا يصحّ جعل الحكمين، لعدم إمكان امتثالهما ولو في مورد على الفرض، بل المجعول حينئذٍ حكم واحد لأحد المتضادين فيقع التعارض بين الدليلين وهذان قسمان من الأقسام الستة التي ذكرها شيخنا (قدس سرّه).

ولكن الصحيح رجوع الثاني إلى الأول لأن التضاد الاتفاقي كالتناقض الاتفاقي غير صحيح، بل التضاد من لوازم الماهية غير منفك عنها فلا يمكن رفع التضاد بين شيئين فإنّ السواد مضادّ للبياض دائماً. وبعبارة أخرى: عدم إمكان اجتماع شيئين في الوجود إن كان ذاتيّاً فهو التضادّ، وأمّا إذا كان لعدم المقتضي أو الشرط - كما في المقام فإنّ القدرة شرط لوجود الواجبين في الخارج أو لوجود المانع - فليس من التضاد بشيء، بل عدم إمكان امتثال الحكمين في القسم الثاني يرجع إلى عدم القدرة عليه كما في القسم الأول، فلا فرق بين القسمين إلّا من ناحية التعبير فقط؛ فالقسمان قسم واحد في الحقيقة.

الثالث: أن يكون التزاحم بين الحكمين من ناحية مقدمية الحرام للواجب اتفاقاً، كما إذا اتفق توقّف إنقاذ الغريق على الدخول في الأرض المغصوبة، وأمّا إذا كان دائماً فلا يصحّ جعل الحرمة على المقدّمة والوجوب لذيها، لأنّه تكليف بغير مقدور مثل ما إذا أوجب الصلاة المشروطة بالطهارة ثمّ حرّم الطهارة فيقع التعارض بين دليليهما، وهذا القسم عندنا هو القسم الثاني.

الرابع: ما إذا كان التزاحم من ناحية الملازمة الاتفاقيّة بين الواجب والحرام لا الدائميّة، لعدم صحّة الجعل حينئذٍ فيقع التعارض بين دليليهما مثل ما إذا وجب استقبال القبلة وحرّم استدبار الجدي، فإنّ الملازمة بين استقبالها واستدبارها إنّما هي في مثل العراق، وأمّا في البلاد الأخر كبلاد المغرب فليس الاستقبال فيها ملازماً لاستدبار الجدي، وهذا القسم ثالث الأقسام عندنا.

الخامس: مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على الجواز لأنّه حينئذٍ يكون

هناك موجودان أحدهما واجب والآخر حرام، وأمّا على الامتناع فالمعروض للحكمين واحد فيقع التعارض بين دليليهما.

والصحيح رجوع هذا القسم إلى السابق لأنه إن كان هناك مندوحة بحيث يمكنه الصلاة في غير الدار المغصوبة فلا تزاحم أصلاً، وأمّا إذا لم يمكنه ذلك ويضطرّ إلى الصلاة فيها فحينئذ يكون من باب التلازم بين المتعلّقين وليس قسماً آخر في قبال الرابع.

وهذه الأقسام الخمسة على ترتيبه (قدّس سرّه) والثلاثة على ما سلكناه ناشئة من عدم القدرة.

وأما السادس: فالتزاحم فيه من غير ناحية القدرة بل بواسطة العلم الخارجي، نظير التزاحم بين وجوب زكّاتين لمال واحد في عام واحد، مثلاً إذا ملك شخص خمسة وعشرين إبلاً في أول شهر محرّم ثمّ بعد مضيّ ستّة أشهر أو أكثر أو أقلّ ملك ناقّة أخرى، يجب عليه إعطاء خمسة شياة عند تمام الحول الأوّل وهو المحرّم الآتي لمضي تمام الحول على النصاب الخامس، ثمّ بعد تمام حول الستّة والعشرين وهو بعد انقضاء ثمانية عشر شهراً من أول المحرّم يجب عليه بنت مخاض للنصاب السادس، وحيث يعلم من الخارج أنّ المال الواحد لا يزكّي مرتين في عام واحد يقع التزاحم بين وجوب خمسة شياة ووجوب بنت مخاض، وإن كان المالك قادراً على امتثالهما ولا يفرق في ذلك بين أن يكون تداخل الستين في ستّة أشهر أو أكثر أو أقلّ، ولو يوم واحد، وهذا القسم أضافه شيخنا الأستاذ على أقسام التزاحم.

والصحيح أن هذا ليس من باب التزاحم أصلاً بل إنما هو من باب التعارض، لأن التزاحم إنما يكون في مورد كان كل من متعلقَي الوجوبين ذا ملاك ملزم، ولو كان كل من الزكاتين في الفرض المذكور ذا ملاك، فما المانع من إيجابهما معاً مع قدرة المالك على امتثالهما؟ بل الدليل الخارجي على أن المال الواحد لا يزكى مرتين في عام واحد^(١) كاشف عن وجود الملاك في أحدهما دون الآخر، فيصير المقام نظير تعارض دليل وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة في يومها، للعلم خارجاً بأنه لا يجب في يوم واحد صلاتان ولا يكون بين وجوبهما - أعني صلاة الظهر والجمعة - تزاحم قطعاً وإلا لوجب إتيانهما لوجود القدرة عليهما.

والحاصل أنه بقرينة الدليل الخارجي يقع التعارض بين دليل النصابين المذكورين، فهل يرجع حينئذٍ إلى المرجحات السندية ثم إلى التخيير أو يمكن العلاج بوجه آخر؟

والصحيح تقديم دليل نصاب الأول على الثاني لوروده عليه كما عليه صاحب الجواهر (قدس سرّه)^(٢).

بيان ذلك أنه بعد تماميّه السنة الأولى يصدق وجداناً أنه مضت سنة كاملة على ملك خمسة وعشرين فتجب زكاتها وهي خمسة شياة بلا مانع أصلاً، وهذا الوجوب رافع لموضوع وجوب زكاة نصاب الآخر حقيقة، لأنه بعد مضي

(١) وسائل الشيعة ١٠٠/٩.

(٢) جواهر الكلام ١٠٥/١٥.

ثمانية عشر شهراً من التاريخ المذكور وإن صدق مضي حول على ملك ستة وعشرين إبلاً، لكن لا يكون هذا المضي موضوعاً لوجوب زكاتها لأن موضوعه -بضميمة الدليل الخارجي على أن المال الواحد لا يزكى مرتين في عام واحد، هو مضي الحول وعدم حكم الشارع فيهما بالزكاة، والمفروض حكمه عليه بزكاة النصاب الخامس في بعض أيام سنة النصاب السادس، فارتفع موضوعه وجداناً، وما ذكرناه لا يختص بالفرع المذكور بل يجري في جميع موارد تداخل النصابين في بعض أيام السنة؛ فلا تغفل.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الصحيح كون أقسام التزاحم ثلاثة، لأنه إما أن يقع التزاحم بين وجوبين تقارن زمان متعلقهما كما في الغريقين، أو تقدم زمان أحدهما على الآخر كما في القيام في صلاة الظهر أو العصر، وإما أن يقع بين الوجوب والحرمة وهذا على قسمين لأنه إما أن يكون الحرام مقدّمة اتفاقية للواجب كما في توقّف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبة، وإما أن يكون ملازماً للواجب اتفاقاً كما في استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدي في الشرق الأوسط، وفي موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على الجواز.

إمكان الحكم بالمتزاحمين على نحو الترتّب

ثم إنه ينبغي التكلّم في حكم كلّ من هذه الأقسام الثلاثة على حدة، فنقول:

أما القسم الأول وهو ما إذا وقع التزاحم بين واجبين، فإن كانا متساويين في الأهمية فلا إشكال في التخيير وسقوط الإطلاق عن وجوبيهما لعدم الترجيح

في أحدهما، وإن كان أحدهما أهم من الآخر فيتعين الإتيان به، فلو عصى فيقع الكلام في إمكان الترتب فيهما وعدمه، وسيظهر لك إن شاء الله تعالى أن إمكان الترتب مساوق لضرورة وجوده ولا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر غير ما دلّ على إمكانه، وقد ذهب المحقق الثاني (قدّس سرّه) وجعله ممن تأخر عنه إلى إمكانه، وأنكره شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) حيث قال في أصل الاشتغال في مبحث وجوب الفحص في مسألة وجوب القصر والتمام عند نقله كلام كاشف الغطاء (قدّس سرّه) القائل بالترتب فيهما ما لفظه:

«وسلك هذا الطريق في مسألة الضدّ في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم ويردّه أننا لا نعقل الترتب في المقامين»^(١) انتهى موضع الحاجة.

وكذا أنكره المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) والتحقيق صحّته كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).

مقدمات الترتب

ولتنقيح المقال فيه لابد من بيان مقدمات على نحو الاختصار لا التفصيل الذي ذكره (قدس سرّه) لذكره فيها ما لا يكون دخیلاً في إثبات المراد^(١)، وإن كان صحيحاً في حد نفسه:

المقدمة الأولى: تنقيح محل الكلام من حيث اتحاد المتزاحمين في القدرة العقلية

هل الموجب لسقوط الأمر بالمهم نفس الأمر بالأهم، أو امتثاله بحيث يكون قبل الامتثال كلا الأمرين موجودين، غايته أن الأمر بالأهم مطلق والأمر بالمهم مشروط بعصيان أمر الأهم، وإنما الساقط إطلاق الأمر بالمهم لا أصله، لأن المزامحة إنما نشأت من قبل الإطلاقين بقاء فيرفع اليد عن إطلاق المهم لرفعها، لأن الضرورات تقدر بقدرها ولا موجب لرفع أصل الخطاب، والاحتمال الأول مساوق لإنكار الترتب كما أن الثاني مساوق لصحته.

ومن هنا يعلم أن محلّ الكلام إنما هو في الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً، وأما إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية فلا إشكال في سقوط الأمر منهما للمعارضة لاشتراط كلّ منهما بعدم الآخر، وكذا الحال في ما إذا كان الأهم مشروطاً بالقدرة عقلاً، والمهم مشروطاً شرعاً، لأن ملاك الأهم فعلي، وأمره مطلق، فيكون معجزاً عن المهم، ولو انعكس الأمر بأن كان المهم مشروطاً

بالقدرة عقلاً والأهم شرعاً. فقد تقدّم أنّ المشروط بالقدرة العقلية مقدّم على المشروط بالشرعية فيكون الأمر بالمهم متعيّناً، وعلى ما ذكرنا لو دار الأمر بين إعطاء الماء للعطشان لإنقاذه من الموت وبين الوضوء المشروط بالقدرة الشرعية فلا إشكال في بطلان وضوئه إذا عصى الأمر بإنقاذه لأنّه مشروط بالقدرة العقلية. نعم لو أّخر الوضوء إلى أن مات العطشان وانعدم موضوع الأمر بالأهم وسقط أمره بانعدام موضوعه لا بالعجز عن امتثاله بسبب إتيان المهم كما فرضناه قبل ذلك فيصحّ وضوئه.

المقدّمة الثانية: تحرير محلّ الكلام من حيث الاتّحاد في الزمان

إنّ محلّ الكلام هو العصيان المقارن مع الأمر بالمهم بمعنى أن يكون زمان عصيان أمر الأهم مع زمان الأمر بالمهم متحدّاً، وأمّا إذا كان زمان عصيان الأمر بالأهم مقدّماً فلا إشكال في تعلّق الأمر بالمهم حتّى عند المنكرين للترتيب، مثل ما إذا وجب عليه الوضوء للصلاة وكان عنده من الماء مايكفي لوضوئه فأراقه وعصى أمر الوضوء فلا إشكال في وجوب التيمّم عليه حينئذٍ. وأمّا إذا كان زمان عصيان الأمر بالأهم متأخراً بأن كان زمان نفس الأهم متأخراً عن المهم فهو وإن كان بمكان من الإمكان بناء على الشرط المتأخّر إلّا أنّه في مقام الإثبات محتاج إلى دليل خارج، وكلامنا الآن في اقتضاء حكم العقل بالنسبة إلى الواجبين اللذين تقارن زمانهما. والحاصل أنّ محلّ البحث هو العصيان المقارن لا المتقدّم أو المتأخّر وإن كان الشرط المتأخّر معقولاً كما تقدّم.

وحاصل الكلام أن الترتب بين الخطابين لا يتوقف على الواجب المعلق أو الشرط المتأخر وإن كانا ممكنين على المختار، خلافاً لما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سرّه) من القول باستحالتكما فإن الترتب بين الخطابين معقول لا محذور فيه، سواء تقارنا مع زمان متعلقهما أو تقدما عليه، فإن محذور طلب الجمع بين الضدين محذور في نفس الخطاب، ويرتفع بالترتب حيث يؤول إلى الجمع بين الطلبين مترتباً، وهذا لا يرتبط إمكاناً واستحالة بتقدم زمان التكليف على متعلقه، بتوهم تخلف المعلول عن علته وإن كان مندفعاً بما حققناه في محلّه من أنه لا محذور في ذلك في الاعتباريات وإن استحال في التكوينيّات. وبما ذكرنا يظهر فساد توهم توقف إمكان الترتب على القول بإمكان الواجب المعلق، أو الشرط المتأخر.

المقدمة الثالثة: اتحاد زمان التكليف وزمان امتثاله أو عصيانه

إنّه لا إشكال في اتحاد زمان التكليف وزمان امتثاله أو معصيته لأنّ التكليف المعدوم لا يكون قابلاً للتحريك فكيف يحصل التحرك للبعد وكذا المعدوم لا يعقل عصيانه كيف وهل تصح مخالفة التكليف الساقط. نعم الامتثال والعصيان يكونان في رتبة متأخرة عن رتبة التكليف، نظير تأخر رتبة المعلول عن رتبة علته، وعليه يكون زمان الأمر بالأهم وزمان عصيانه متحداً مع زمان الأمر بالمهم وامتثاله، فزمان جميع هذه الأمور الأربعة واحد وإن كان رتبة أمرهما مقدّمة على رتبة عصيان الأهم وامتثال المهم.

وبعبارة أخرى: إنّ ضمّ المقدّمة الثانية - وهي كون محلّ الكلام في المقام

العصيان المقارن - إلى المقدمة الثالثة - وهي لزوم اتحاد زمان التكليف وزمان معصيته أو طاعته - ينتج ما ذكرنا من وحدة زمان الأمور الأربعة أعني الأمر بالأهم والأمر بالمهم وعصيان الأول وامتنال الثاني .

المقدمة الرابعة : ضرورة التقييد لاستحالة الإطلاق

وهي عمدة المقدمات ونحزرها على ما سلكناه، لا على ما سلكه شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) فلما محالة يقع الفرق في البيان . ومحصل الكلام فيها أنه قد تقدم منا غير مرة أن تقابل الإطلاق والتقييد الثبوتيين ليس تقابل العدم والملكة بل تقابل التضاد، فإذا استحال أحدهما يكون الآخر ضرورياً لأنه لا ثالث لهما لعدم إمكان الإهمال في الواقعات وإن أمكن في مقام الإثبات .

ثم إنه لا فرق في ذلك بين الانقسامات الأولية أي الملحوظة قبل عروض الحكم على متعلقه، كانقسام كون الصلاة إلى القبلة ولا إليها، أو كونها مع الطهارة أو لا معها، وكونها قبل الوقت أو بعده إلى غير ذلك من الانقسامات الملحوظة للمتعلق مع قطع النظر عن التكليف، والانقسامات الثانوية أي الملحوظة بعد عروض الحكم كانقسام المكلفين إلى العالمين بالحكم والجاهلين، أو المطيعين والعاصين .

نعم تقييد الخطاب بالانقسامات الأولية ممكن كأن يقول : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة» كما أن إطلاقه بالنسبة إليها أيضاً ممكن كإطلاق إيجاب الصلاة بالنسبة إلى الرجل والمرأة، فإنها تجب على كل مكلف سواء كان

رجلاً أو امرأة، لكن تقييده بالانقسامات الثانوية مستحيل مثل أن يوجب الصلاة على المطيعين خاصة أو على العصاة خاصة، فإن الأول طلب للحصول لأنه لا معنى لطلب الصلاة بشرط الإتيان كأن يقول: «إن أتيت بالصلاة فأت بها» والثاني طلب الجمع بين التقيضين لأن اعتبار عدم إتيان الصلاة مثلاً في إيجاب الصلاة كأن يقول: «إن لم تصل فصل» يقتضي ذلك إلا أن إطلاقه من هذه الجهة لا مانع منه بل ضروري لعدم الوساطة كما أشرنا.

وقد تقدم أيضاً أن معنى الإطلاق هو رفض القيود بمعنى عدم دخل شيء منها في الطلب لا دخالة جميعها، ولا مانع من عدم دخالة العصيان والطاعة أو العلم والجهل في التكليف، بل التكليف بالنسبة إليها يكون كذلك قطعاً لعدم دخل شيء منها فيه، فإن التكليف بالصلاة ثابت على كل أحد العصاة والمطيعين، العالمين والجاهلين.

تفادير الأحكام ثلاثة

ثم إن التفادير المقارنة مع الحكم تكون على ثلاثة أقسام:
الأول: أن يكون دخيلاً في الحكم بأن يكون الحكم متوقفاً عليه كالوقت بالنسبة إلى إيجاب الصلاة.

الثاني: أن لا يكون دخيلاً فيه أصلاً بل مقارناً معه كتقارن سواد زيد أو بياضه مع إيجاب صلاته وغير ذلك من عوارض المكلفين التي لا دخل لها في الحكم بل تكون من مقارناته وهي لا تحصى.

الثالث: أن يكون التكليف مقتضياً ومتعرضاً له، وهذا منحصر في الإطاعة

والعصيان، فإنَّ الحكم يقتضي امتثاله وهدم عصيانه بمعنى أنَّ طلب الشيء يقتضي إتيانه وترك تركه ولو مجازاً.

لا تضاد بين الأحكام

ونذكر تمييزاً لهذه المقدمة أنَّه لا تضادَّ بين الأحكام بأنفسها على جميع الأقوال فيها، لأنَّ الاعتبار النفساني كما هو المختار في معنى الحكم أو التحرك الاعتباري كما عليه بعض مشايخنا المحققين أو النسبة الإيقاعية كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) أو الطلب الإنشائي كما عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) كلّها أمور اعتبارية فلا مانع من تعلّقه بشيء وتعلّقه بضده في حدّ نفسه كأن يأمر بالحركة والسكون؛ لأنَّ اعتبار الحركة في الذمّة لا تنافي اعتبار السكون فيها في حدّ نفسها، وبهذا يمكن تصحيح الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، فإيجاب شيء وتحريمه أيضاً لا مانع منه، ولا يلزم منه اجتماع الضدين أو المثلين. والسّر في ذلك أنَّ التضادَّ إنّما هو بين الأمور الحقيقية الواقعية كالسواد والبياض، أو الحركة والسكون، أو الحبّ والبغض، فهل مانع من قولك: صلّ ولا تصلّ، أو صلّ وصلّ.

تضادّ الأحكام من حيث المبدأ والمنتهى

نعم، إنّما يكون التضادّ ثابتاً في الأحكام باعتبار المبدأ أو المنتهى؛ أمّا المبدأ فهو الحبّ والبغض أو المصلحة والمفسدة في المتعلّق كما هو مذهب العدليّه في الأحكام الشرعية، ولا يمكن اجتماع حبّ شيء مع بغضه أو مصلحة شيء ومفسدته لكونها من الأمور الواقعية الحقيقية لا يمكن اجتماعها مع ضدها

أو مثلها. أما المنتهى فهو امتثال العبد ولا يمكن امتثاله للضدين ولو أمكن تعلق الحبّ بهما أو وجود المصلحة فيهما كما في موارد التزام، فإنّ إنقاذ الابن محبوب ذو مصلحة كما أنّ إنقاذ الأخ كذلك، لكن العبد حيث لا يتمكن من إنقاذهما فلا محالة يقع التضاد بين الامتثالين بمعنى عدم إمكان اجتماعهما لعدم القدرة عليهما فلا يصحّ الأمر بهما معاً على وجه الإطلاق.

نتيجة المقدمات

إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمات، فنقول: إنّهُ لا مانع من طلب الضدين أحدهما أهم على نحو الترتّب أصلاً، بأن يكون الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم بمعنى أنّه يقتضي عدم معصيته، ولا تعرّض له بالنسبة إلى إتيان المهم أو تركه، والأمر بالمهم لا يقتضي عصيان أمر الأهم حتّى يقع التنافي بين الأمرين في عصيان أمر الأهم بل يقتضي إتيان متعلّقه على تقدير تحقّق العصيان خارجاً، فتقدير عصيان الأمر بالأهم يكون من القسم الأول من الأقسام الثلاثة المذكورة بالنسبة للأمر بالمهم وهو دخالة التقدير في ثبوت الحكم كدخول الوقت بالنسبة إلى وجوب الصلاة ويكون من القسم الثالث بالنسبة إلى الأمر بالأهم وهو اقتضاء التكليف له، وقلنا أنّه منحصر في الإطاعة والعصيان.

وبالجملة الأمر بالضدين إذا كان على وجه الإطلاق في كلّ منهما فلا محالة يقع التزام بين أمريهما مثل أن يكون الأمر «تحرك إلى جهة الشرق مطلقاً سواء أتيت بالحركة نحو الغرب أم لا» وكذلك يأمر بالحركة نحو الغرب مطلقاً، والوجه فيه هو عدم قدرة العبد على امتثالهما. وكذا الحال إذا كان أحدهما مشروطاً لا بعصيان الآخر بل بأمر من الأمور غيره لأنّه بعد تحقّق ذلك

الأمر يصير خطاب المهم فعلياً وله إطلاق من ناحية عصيان الأمر بالأهم على الفرض فلا محالة أيضاً يقع التزاحم بين الأمرين، مثل أن يقول «تحرك إلى جهة الشرق» على نحو الإطلاق «وتحرك إلى الغرب إن جاء زيد» فبعد مجيء زيد يصير خطاب الحركة إلى الغرب فعلياً ويكون مطلقاً من جهة عصيان خطاب الحركة إلى الشرق فيقع التزاحم بين الخطابين.

وأما إذا كان خطاب المهم مشروطاً بترك متعلق خطاب الأهم الذي نعبر عنه بالعصيان في المقام فلا تزاحم بين الخطابين أصلاً وإن صار خطاب المهم فعلياً عند ترك الأهم، فهناك خطابان فعليان متعلقان بضدين لكن على نحو الترتب بمعنى أن عدم إتيان متعلق الأهم مأخوذ في تعلق الأمر بالمهم وليس هذا من طلب الجمع بين الضدين في شيء أصلاً، بل طلب ضدّ على تقدير ترك الضد الآخر.

الجواب عن اشكالات الآخوند (رحمه الله)

ومما ذكرنا ظهر وجه فساد ما في الكفاية من أن طلب المهم وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم إلا أن طلب الأهم ثابت في مرتبة طلب المهم عند تحقق شرطه فيجتمع الطلبان المتعلقان بالضدين في آن واحد بالأخرة فيكون من طلب الجمع بين الضدين كما في موارد إطلاق كلا الخطابين، ومراده من كون هذا في مرتبة ذاك دون العكس هو مشكلة الإطلاق والتقييد لا التقدّم والتأخر الرتبي كما لا يخفى^(١).

(١) كفاية الأصول ص ١٣٤.

ووجه الفساد أننا لا نمنع من اجتماع الطلبين في زمان واحد، بل القائل بالترتب همّ إثبات ذلك والدقّة في كيفيّة هذين الطلبين وأنّ أحدهما مترتب على عصيان الآخر وهذا النحو من الاجتماع لا محذور فيه أصلاً.

وبعبارة واضحة: ليس مقتضى إطلاق الأهم طلب متعلّقه مقارناً للمهمّ بحيث يطلب الجمع بينهما بل هو ثبوته في هذا التقدير أيضاً، نظير ما إذا أمر المولى بالقيام على وجه الإطلاق وقلنا بأنّ إطلاقه يشمل حتّى حال الجلوس فإنّه ليس معنى الإطلاق طلب القيام مع الجلوس بل طلبه في هذا الحال، إذ ليس معنى الإطلاق إلّا رفض القيود وعدم دخل شيء منها في المراد أو الإرادة، فإذا العقل يحكم على المكلف ويرشده إلى ترك الضدّ المزاحم وإتيان المأمور به، فالعقل في المقام يرشد إلى ترك المهمّ حتّى يتمكّن من امتثال الأهمّ، فلو عصى وخالف فيأمره المولى بإتيان المهمّ فليس مقتضى جمع الطلبين على نحو الترتب طلب الجمع بين الضدّين لا من ناحية طلب المهمّ كما سلّم هو أيضاً ولا من ناحية الأهمّ كما عرفت بل هو من الجمع بين الطلبين.

النقد الثاني على الكفاية

ثمّ إنّه لا وجه أيضاً لما أورده بعد ذلك على نفسه بقوله «لا يقال»، وحاصله أنّ طلب الضدّين إن كان منشأه سوء اختيار العبد فلا مانع منه، ثمّ أجب عنه بأنّ طلب الضدّين محال على كلّ تقدير سواء كان بسوء اختيار العبد أو لا، وذلك لأنّ اجتماع الطلبين على الوجه المذكور ليس من طلب المحال لأنّه ليس طلب الجمع بين الضدّين بل يكون مفادهما كما ذكرنا طلب الأهمّ، وطلب المهمّ على تقدير ترك الأهمّ.

العرف والترتب

ومما يوضح ما ذكرنا من صحة الترتب وقوعه كثيراً في العرف، مثلاً إذا أراد زيد بيع داره فطلب منه أحد جيرانه بيعها منه وطلب آخر بيعه منه على تقدير عدم بيعه على الطالب الأول، فهل يقال في العرف أن هذين الشخصين وقع بينهما التزام؟ نعم إذا طلبها الآخر منه على نحو الإطلاق وقع ذلك، ولعله أظهر من ذلك وقوعه بين أمرين لشخصين، مثلاً تقول الوالدة لولده «سافر إلى المكان الفلاني يوم الجمعة» ويقول له الوالد: «إذا لم تسافر إلى المكان الذي أمرت الوالدة بالسفر إليه فسافر إلى مكان آخر غير ذلك المكان في نفس اليوم» فعند تركه السفر إلى المكان الذي أمرت الوالدة بالسفر إليه يصير كلا الأمرين فعلتين بلا مانع أصلاً، بل يصح وقوعه في التكوينات أيضاً بأن يكون تأثير أحد المقتضيين مشروطاً بعدم تأثير المقتضي الآخر.

وقد أوضحه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بمثال وهو أنه لو أمر المولى عبده بالدخول في المسجد مطلقاً وأمره أيضاً بقراءة فاتحة الكتاب إذا لم يدخل المسجد، أعني عند تركه دخول المسجد، ففعلهما العبد معاً بأن دخل في المسجد وقرأ فاتحة الكتاب فهل يعدّ هذا الشخص ممثلاً لكلا الواجبين؟ كلا، كيف ومطلوبية فاتحة الكتاب كانت مشروطة بترك دخول المسجد فنفس الترتب مناف للجمع بين الضدين، فكيف يتوهم أن مرجعه إلى طلب الجمع بين الضدين مع أن المثال المذكور ممّا لا استحالة في الجمع بينهما^(١).

ومن هذا المثال يظهر الحال فيما نحن فيه، لأنه على فرض إمكان الجمع بين الضدين ولو بفرض المحال لما كان العبد ممثلاً للخطابين لو جمعهما بإتيانهما في الخارج، وإلا لزم إما الجمع بين النقيضين أو الخلف؛ أمّا الأول فلاّته إذا قلنا بأن شرط الأمر بالمهم عصيان الأهم فلاّبد في فعليته من ترك الأهم والمفروض أنّه أتى بالأهم فاجتمع النقيضان وهما عدم الأهم ووجوده، وأمّا الثاني فلاّته إذا قلنا بفعلية الأمر بالمهم ولو أتى ولم يعص فإنّ هذا خلاف ما ذكرنا من اشتراط طلب المهم بترك الأهم. والسّر في ذلك هو أنّ الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم رتبة وإن اجتمعا زماناً، فالأمر بالمهم لا يترقى إلى مرتبة الأمر بالأهم كما أنّ الأمر بالأهم لا ينزل عن مرتبته إلى مرتبة الأمر بالمهم، لأنّ التقدّم والتأخّر إضافيان. والحاصل أنّهما في مرتبتين وإن اجتمعا زماناً.

وقوع الترتب في الشرعيّات

ومما يوضح صحّة الترتب وقوعه في الشرعيّات أيضاً، مثاله ما إذا حرم على شخص بالنذر أو نهى الوالد أو غيرهما قصد الإقامة في بلد من البلاد فعصى هذا الشخص وسافر إلى ذلك البلد ونوى فيه الإقامة فهل يمكن القول بعدم وجوب الصوم على هذا الشخص لو صادف شهر رمضان أو الإتمام في الصلاة بتوهم أنّ الأمر بالعدول عن نيّة الإقامة مزاحم مع وجوب الصوم والإتمام، لأنّ الأول مقتضى لعدم نيّة الإقامة، والثاني مقتضى لنيّتها، ويقدم جانب الأمر بالعدول لأنّه لا شك في حرمة قصد الإقامة عليه فيما إذا نذر أو أمره الوالد بعدم قصد الإقامة في بلد، وفساده ظاهر لأنّه لا تزاحم بين الأمرين أصلاً، فإنّ

الأمر بالصوم والإلتزام إنَّما هو في فرض تحقّق الإقامة، والأمر لا يقتضي موضوعه. نعم، الأمر بالعدول ينفي هذا الموضوع فلا تراحم بينهما لأنَّ وجود أحدهما على فرض مخالفة الآخر في كلِّ آنٍ بمعنى أنَّ موضوع وجوب الصوم هو مخالفة الأمر بالعدول عن نيّة الإقامة في كلِّ آنٍ، فالمعصية المستمرة تكون موضوعاً للأمر بالصوم حتّى تكون على نحو الشرط المقارن بحيث متى عدل أفطر، لا المعصية الابتدائية بمعنى أنَّ وجود المعصية في الآن الأوّل يكون كافياً في فعليّة الأمر بالمهم، كيف وهذا مستلزم لطلب الجمع بين الضدّين في الآن الثاني لأنَّ الأمر بالمهم قد تحقّق موضوعه وصار فعلياً ولم يشترط بوجود المعصية بقاء، وهذا المعنى لا يقول به القائل بالترتب، بل المعصية حدوثاً وبقاء تكون شرطاً للأمر بالمهم، فإذا ارتفعت المعصية في الآن الثاني يرتفع الأمر بالمهم أيضاً، ففي المثال الأمر بالعدول عن نيّة الإقامة يكون ثابتاً في كلِّ آنٍ والمعصية في أوّل الآنات لا يكون موضوعاً لبقاء الأمر بالصوم بل بقاء هذه المعصية يكون موضوعاً لبقاء وجوب الصوم بأن لا يعدل عن النيّة؛ فالأمر بالمهم يدور مدار معصية الأمر بالأهم حدوثاً وبقاء.

تنبيهات الترتب

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن لازم القول بالترتب تعدد العقاب، أحدهما على ترك الأهم والآخر على ترك المهم؛ لأن كلا الخطابين فعليان حين تحقق شرط المهم، وهذا الذي قال في الكفاية: كنّا نورده على سيدنا الأستاذ يعني الميرزا الكبير السيد الشيرازي (قدس سرّه) بناء على الترتب ولم يكن يلتزم به وكان بصدد تصحيحه^(١). إلا أن الصحيح تعدد العقاب لما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: إذا أتى المكلف بالأهم فقط وترك المهم فلا عقاب أصلاً؛ لأن موضوع خطاب المهم وهو ترك الأهم غير متحقق في الخارج بل امتثل واجباً وهو الأهم، وإذا أتى بالمهم فقط وترك الأهم فيعاقب على ترك الأهم لأن خطابه كان فعلياً ومطلقاً بالنسبة إلى ترك المهم وفعله وإن امتثل واجباً وهو المهم لتحقيق شرط فعلية خطابه وهو ترك الأهم، وأما فعلهما معاً فغير مقدور على الفرض وإن تركهما معاً فيعاقب بعقابين كما ذكرنا.

ودعوى أنه لا يصح العقاب على ترك فعلين لا يمكنه الجمع بينهما وهل هذا إلا عقاب على ترك غير المقدور؟ - وبعبارة أخرى العصيان المصحح للعقوبة بديل الامتثال، فإن كان امتثال كلا الخطابين ممكناً فلا مانع من العقاب على تركهما، وأما إذا لم يمكن فكيف يصح العقاب على تركهما - فاسد.

(١) كفاية الأصول ص ١٣٦.

أما أولاً فبالنقض بالواجب الكفائي الذي لا يمكن إتيانه من الجميع ، فإن الواجب الكفائي قد يكون على نحو يمكن صدوره عن جميع المكلفين كالصلاة على الميت فكلهم يصلّون جماعة مرة واحدة ، وقد لا يكون كذلك بل لا يمكن وقوعه إلا من أحد المكلفين ، كما إذا أمر المولى عبده بدخول أحدهم عليه في الغرفة فإن هذا الفعل وهو دخول أحدهم لا يمكن صدوره من اثنين لأن دخولهما معاً دخول اثنين لا دخول واحد ، ودخول الثاني بعد الأول لا يكون امتثالاً ، لسقوط التكليف بدخول أحدهما أولاً ، فإذا فرضنا أن أحداً منهم لم يدخل عليه فلا إشكال في صحّة عقاب جميعهم مع أن الفعل لا يمكن صدوره من جميعهم .

وأما ثانياً فبالحلّ بأن العقاب ليس على ترك الجمع في الفعل بل على الجمع في الترك ، أي على ضمّ ترك المهم إلى ترك الأهم ، فأحد العقابين في الحقيقة على ترك الأهم والآخر على ضمّ ترك المهم إلى الأهم ، وهذا أعني الجمع في الترك مقدور لأنه يمكنه تركه بأن يأتي بأحدهما ، ولو لم يتمكن من تركه أعني ترك الجمع في الترك بأن يأتي بكلا الواجبين ، فأحد العقابين على ترك الأهم ، وحيث إن فعل المهم في ظرف ترك الأهم مقدور فيعاقب ثانياً على تركه . هذا في المقام ، وكذلك الكلام في الواجب الكفائي لأن العقاب هناك أيضاً على ضمّ هذا الشخص تركه الفعل إلى ترك الآخر للفعل الواجب كفاية ، وهذا كان مقدوراً له بإتيان الفعل إذا تركه الغير . فتلخص أنه لا مانع من الالتزام بثبوت عقابين على القول بالترتب أصلاً .

التنبيه الثاني: هو أن لازم إمكان الترتب وقوعه لا محالة من دون حاجة إلى إقامة دليل على وقوعه خارجاً بل نفس إمكانه كاف في ذلك، لأن التراحم إذا كان ناشئاً من إطلاق الخطابين ويرتفع بسقوط الإطلاق عن المهم فلا موجب لرفع اليد عن أصل خطابه لأنه لزوم ما لا يلزم، والضرورات تقدر بقدرها.

وبعبارة أخرى: إن لكل من دليل الخطابين دالتين، أحدهما على أصل الحكم والآخر على إطلاقه، فإذا سقطت الدلالة على الإطلاق لأجل المزاحمة فدلالته على أصل الحكم محفوظة على حالها ولا مجوز لرفع اليد عنها، فإمكان الترتب مساوق لضرورة وقوعه.

التنبيه الثالث: هو أن محلّ الكلام في الترتب هو أن يكون الواجبان مشروطين بالقدرة عقلاً، وقد أشرنا إلى هذا المعنى في ذيل المقدمة الأولى. وأما إذا كان المهم مشروطاً بالقدرة الشرعية فلا يتعلّق به أمر أصلاً، لأن نفس خطاب الأهم مانع عن تحقّق الملاك فيه، لأننا قد أشرنا سابقاً أن القدرة الشرعية إنما تتحقّق فيما إذا لم يكن خطاب فعلي بما يراحم هذا الواجب أعني ما اعتبرت فيه القدرة الشرعية.

وبعبارة أخرى: إن محلّ الكلام في الترتب هو ما إذا كان امتثال الأهم رافعاً لموضوع خطاب المهم لعدم بقاء القدرة على إتيانه بعد ذلك لا نفس خطابه، كما فيما إذا كان المهم مشروطاً بالقدرة شرعاً، وما تكرر في كلمات شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أن محلّ الكلام فيما إذا كان الملاكان تامين وفعليين في كلّ من الواجبين وإن كان يرجع إلى ما ذكرنا، لكن إحراز الملاك فيهما متوقف

على تصحيح الترتب ووجود الأمر فيهما وإلا فلا كاشف لوجود الملاك في البين وإئنا الكاشف هو نفس الخطاب. وعلى هذا يتفرع فروع:

الأول: ما إذا وقع التزاحم بين وجوب صرف الماء في مورد كإعطائه للعطشان الذي يموت من العطش ووجوب الوضوء، ولا إشكال في سقوط وجوب الوضوء حينئذٍ رأساً وحكمه ينتقل إلى وجوب التيمم فلا يصح وضوئه لو عصي ذلك الأمر، والسر فيه هو أن القدرة المعتبرة في الوضوء شرعي، لأن موضوع وجوبه هو التمكن من الاستعمال بقرينة المقابلة مع التيمم، وقلنا إن ظاهر التمكن المأخوذ في موضوع الحكم هو الأعم من التكويني والتشريعي؛ فوضوئه باطل في الفرض المذكور لعدم الأمر وعدم الملاك.

وبعبارة أخرى: إنه تعالى فصل في آية الوضوء بين الواجد للماء وغير الواجد، وجعل حكم الأول الوضوء والغسل، وحكم الثاني التيمم، والتفصيل قاطع للشركة في الحكم، ثم إنه بقرينة ذكر المريض في عداد غير الواجد للماء، عرفنا أن مراده تعالى من عدم الوجدان أعم من التمكن الخارجي.

وأما ما نسبته شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى السيد الطباطبائي (قدس سره) من صحة وضوئه في الفرض المذكور فبعد ما راجعنا العروة في مبحث مسوغات التيمم وجدنا خلاف ما نسب إليه (قدس سره) ^(١).

الثاني: عدم وجوب الحج رأساً عند الدين المطالب لو لم يكن عنده إلا ما يكفي لأحدهما، لأن التمكن متوقف على عدم وجوب ما يزاحم، فمثل هذا

(١) العروة الوثقى ١٧٨/٢ السادس من مسوغات التيمم، أجود التقريرات ٩١/٢.

الشخص غير متمكّن شرعاً للتعجيز الشرعي بالأمر بأداء الدين، فلو حجّ هذا الشخص لا يجزيه عن حجة الإسلام.

الثالث: عدم وجوب الخمس على من عليه دين لأجل مؤونة سنة الربح، وأمّا الدين السابق عليها ففيه أقوال: قول بالعدم مطلقاً، وقول بوجوبه مطلقاً، وقول بالتفصيل بين الأداء وعدمه، والأحوط لولا الظاهر عدم الوجوب لأنّه لم يكن من مؤونة سنة الربح، والتفصيل في محلّه.

التنبيه الرابع: تصحيح الأمر الترتبي بكل من الجهر والإخفات في موضع الآخر.

اتفقوا على أنه لو صحت عبادة الناسي أو الجاهل فلا يستحق العقاب على ترك الوظيفة الواقعية إلا أنهم استثنوا من هذه الملازمة موردين وادّعوا الإجماع على صحة العمل المأتي به حال الجهل مع استحقاق العقاب على ترك الواقع لو كان مقصراً في تعلّم الحكم.

أحدهما: الجهر بالقراءة في الصلاة في موضع وجوب الإخفات وبالعكس، جهلاً بالحكم ولو عن تقصير، فتصح الصلاة المأتي بها مع العقاب على مخالفة الحكم الواقعي.

ثانيهما: الإتمام في موضع القصر ولا عكس إلا إذا قصر المقيم بتخيّل أن حكمه حكم المسافر لجهله بالحكم، لا مطلقاً^(١).

أما صحة العمل المأتي به جهلاً من الجهر أو الإخفات مكان الآخر، أو التمام في موضع القصر فللروايات^(٢) المعتبرة الدالة على ذلك، وأما استحقاق العقاب على ترك الوظيفة الواقعية للإجماع المدّعى في المقام، فجمعوا بين الأمرين العقاب والصحة.

(١) فوائد الأصول ٢٩٠/٤.

(٢) الرسائل ٧٦٦/٤ كتاب الصلاة في الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، و ٥٣٠/٥ في الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر.

الإشكال في الجمع بين العقاب وصحة العمل

ومن هنا وقع الإشكال في تصوير الجمع بين صحة العمل المأتي به واستحقاق العقاب على ترك الواقع.

وتقريبه أن يقال: لو كان العمل المأتي به من الجهر أو الإخفات واجداً للملاك كان مأموراً به وصحيحاً، فما معنى العقاب على ترك الواجب الواقعي؟ إذ معنى الصحة هو تعلّق الأمر به دون الواقع المتروك، وإذا كان مستحقاً للعقاب على ترك الواقع كان هو المأمور به دون المأتي به، فيلزمه الإعادة أو القضاء وعدم صحة العمل المأتي به من الجهر مكان الإخفات والمفروض عدمه حتّى الإعادة في الوقت.

ومن هنا تصدّوا للجواب عن هذه الشبهة بوجوه^(١)، ولا يخفى أنّ محلّ تحرير هذه الشبهة والجواب عنها إنّما هو مبحث شرائط الأصول العمليّة عند البحث عن وجوب الفحص قبل إجراء البرائة^(٢)، وإنّما ناسب البحث عنها هنا، لأنّ كاشف الغطاء (قدّس سرّه) قد أجاب عنها بالترتّب^(٣) في مقابل سائر الوجوه المذكورة في المقام، دفعاً لهذه العويصة، وقد ناقشه الشيخ الأنصاري

(١) راجع فوائد الأصول ٢٩٠/٣.

(٢) راجع الكفاية ص ٣٧٧.

(٣) قال (قدّس سرّه) في مقدّمة كتاب كشف الغطاء ص ٢٧، البحث الثامن عشر من المقصد الأوّل من الفنّ الثاني: «إنّ انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة لا ينافي الصحة، وإن استلزم المعصية، وأيّ مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزم على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا، كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر، والإخفات والقصر والتام...».

(قدّس سرّه) وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في هذا الجواب، فنقتفي أثرهم في تحقيق الحال بهذه المناسبة هنا ونحيل تفصيل الكلام إلى بحث شرائط إجراء البرائة.

جواب كاشف الغطاء (قدّس سرّه) بالترتب

محصل ما حكى عنه (قدّس سرّه) في المقام أنّه قال: لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين بأن يقال: إنّ الأمر بالإخفات يكون مطلقاً، ولكن الأمر بالجهر في موضع الإخفات يكون مشروطاً بعصيان الأمر بالإخفات، وهكذا العكس، وكذلك في القصر والتمام فإنّ الواجب على المكلف أولاً هو القصر، وعند العصيان وترك الصلاة المقصورة ولو لجهله بالحكم يجب عليه الإتمام، كما هو الحال في جميع موارد الأمر الترتبي في الضدين فإنّ الأمر بأحدهما مشروط بعصيان الآخر^(١).

ايراد الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)

وقد أورد عليه شيخنا الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه) بأنّنا لا نعقل الترتب^(٢) ولم يزد بياناً، فمنع عن كبرى الترتب، والتزم تارة بعدم تعلّق الأمر بالصلاة جهراً عند الجهل بالحكم لو أخفت، والعقاب إنّما يكون على ترك التعلّم، وأخرى بعدم تعلّق الأمر بالمأتي به في حال الجهل، كالصلاة إخفاتاً في مكان الجهر، بل هو مسقط للواجب والمأمور به إنّما هو الصلاة جهراً، والعقاب يكون على ترك المأمور به، فلم يلتزم بتعلّق أمرين أحدهما بالجهر، والثاني بالإخفات على نحو الترتب، ولا يتعلّق الأمر إلا بأحدهما.

(١) كشف الغطاء ١/١٧١.

(٢) فرائد الأصول ٢/٤٤٠.

ويندفع هذا الإيراد بما أوضحناه من أن كبرى الأمر الترتبي يحكم بها الوجدان والارتكاز، ولا بد من الالتزام به في مودده، فهو معقول بالضرورة، ومن هنا التزم هو (قدس سره) به في بحث تعارض الخبرين بناء على السببية، وقال بالترتب من الطرفين، ووجوب العمل بأحدهما على تقدير ترك الآخر؛ فراجع^(١).

إيراد شيخنا الأستاذ (قدس سره)

وقد أورد (قدس سره) على كاشف الغطاء (قدس سره)^(٢) بمنع صغرى الترتب في المقام لوجوه ثلاثة، وكأنها شروط ثلاثة في الأمر الترتبي لا يوجد شيء منها في مورد البحث.

الإيراد الأول: لا ترتب في التضاد الدائمي: هو أن الأمر الترتبي إنما يصح فيما إذا كان التضاد بين المتعلقين اتفاقاً لا دائماً، كالتضاد بين إنقاذ الغريقين، أو الصلاة مع تطهير المسجد، ونحو ذلك بحيث يحصل العجز عن الجمع بين الامتثالين اتفاقاً، وأما لو كان التضاد دائماً، ولو من ناحية العجز الدائمي كما في مثال الجهر والإخفات، فلا يكون مورداً للأمر الترتبي، والسر في ذلك هو أن الترتب إنما يصح في موارد التزاحم بين الخطابين في مقام الامتثال اتفاقاً، لا التعارض بين الدليلين في مقام جعل أصل الحكم تشريعاً، كما في المقام، وقد تقدم سابقاً عند بيان الفرق بين هذين البابين أن التزاحم في مقام

(١) راجع بحث التعادل والتراجع من فرائد الأصول ٣٧٤-٣٧.

(٢) أجود التقريرات ٩١/٢.

الامتنال إنما ينشأ من عدم قدرة العبد على الجمع بين المتعلقين اتفاقاً فيما إذا لم يكن مانع عن أصل الجعل وإنشاء كلا الحكيمين لوجود المصلحة في كلا المتعلقين، ولا ينطبق ذلك على المقام، لعدم ثبوت الملاك في كل من القصر والتمام، وإلا لتعلق الأمر بكل منهما لإمكان الجمع بينهما، وليس كالمضدين اللذين لا يمكن الجمع بينهما في نفسيهما، كالغريقين، وهذا بخلاف باب التعارض في مقام الجعل، فإن المانع هناك في أصل إنشاء الحكيمين وجعلهما، ولو كان التضاد بين المتعلقين شرعياً، كالتضاد بين صلاتي الظهر والجمعة، والقصر والتمام، والجهرية والإخفائية، للعلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد، لأن الواجب فريضة واحدة، إما الجمعة، أو الظهر، وإما القصر أو التمام، وإما الجهرية أو الإخفائية، لقيام الدليل القطعي والضرورة على ذلك، وإلا لوجب كلتا الصلاتين القصر والتمام لو كانت المصلحة موجودة فيهما معاً.

وبالجملة لو كان التضاد بين المتعلقين دائماً إما حقيقة، أو شرعاً لم يصح جعل الوجوبين لعدم الملاك في كلا المتعلقين حتى يلتزم بسقوط إطلاق أحدهما وفعليّة الآخر.

إمكان الأمر الترتيبي في التضاد الدائمي في مرحلة الجعل

والجواب أن الأمر الترتيبي كما يمكن تحققه عند التزاحم الامتثالي، كذلك يمكن تحققه عند أصل الجعل والتشريع الابتدائي لو كانت هناك مصلحة طولية في المتعلقين المتضادين، ومحل الكلام والبحث إلى الآن وإن كان في القسم الأول ولكن يمكن جريانه في القسم الثاني أيضاً.

نعم مجرد إمكان الترتب في الأول مساوق لوقوعه، ولا نحتاج فيه إلى أكثر من إثبات إمكانه، لأن المفروض ثبوت المصلحة في كل من المتعلقين وتعلق الأمر بهما تبعاً للمصلحة المفروضة، إلا أن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما اتفاقاً، فيرفع اليد عن إطلاق أحدهما مترتباً على عصيان الآخر بالضرورة، وهذا هو شأن التزاحم في مقام الامتثال بعد الفراغ عن ثبوت أصل الجعل على وجه الإطلاق.

وأما الترتب في مقام الجعل والتشريع الابتدائي - بأن ينشأ الحكم أولاً على أحد الضدين على وجه الإطلاق وعلى الآخر على نحو الاشتراط بترك الأول من حين أصل الجعل - فنحتاج في مقام الإثبات إلى دليل يدل عليه، إذ لولاه لا سبيل إلى معرفته، ويكفي لمدعي الأمر الترتبي في المقام قيام الروايات المعتبرة على صحة كل من الصلاة الجهرية أو الإخفائية في موضع الأخرى، وكذلك التمام في موضع القصر كما تقدم.

وبالجملة لا تختص كبرى الترتب بموارد التزاحم، بل يمكن جريانه حتى في موارد التعارض، والسرف في ذلك هو أن المانع من اجتماع الحكمين المترتب أحدهما على عصيان الآخر إنما كان توهم محذور طلب الجمع بين الضدين، وقد دفعناه بما لا مزيد عليه، وقلنا إنه لا يلزم ذلك، وإنما هو جمع بين الطلبين على نحو الطولية، وإنما الفرق بين الأمر الترتبي في مقام التزاحم الامتثالي، والأمر الترتبي في مقام الجعل وإنشاء الحكم الأولي هو كفاية حكم العقل بوقوعه بعد درك إمكانه في الأول بخلاف الثاني، فإن مجرد إمكانه لا يكفي في

جزم العقل بوقوعه، ولا بدّ من قيام دليل شرعي من قبل الشارع، لعدم كشف المصالح الطويلة إلّا من قبله، ويكفي للمدّعي الروايات الدالة على صحّة العمل المأتمّي به في الصلوات المذكورة ولو كانت مخالفة للوظيفة الأولى، كما مرّ غير مرّة.

فتلخص أنّه لا مانع من الالتزام بالأمر الترتبي في محلّ البحث من هذه الجهة أي (التضاد الدائمي بين المتعلّقين) لصحّة الالتزام به في مقام الجعل.

الإيراد الثاني: لا ترتب في الضدّين لا ثالث لهما

وأما الإيراد الثاني الذي أورده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) على الأمر الترتبي في محلّ البحث فهو أنّ الأمر الترتبي إنّما يصحّ في الضدّين لهما ثالث، كالصلاة والإزالة، والغريقين، ونحو ذلك فإنّ ترك أحدهما لا يلزم فعل الآخر، وأمّا الضدّان إذا لم يكن لهما ثالث كالجهر والإخفات في القراءة، فلا يصحّ الأمر الترتبي فيهما، فإنّه يكون من الأمر بالحاصل، لأنّ ترك الجهر في القراءة - مثلاً - يلزم الإخفات فيها وبالعكس، فلا مجال للأمر به عند ترك الجهر^(١).

وجود ضدّ ثالث في مورد البحث

والجواب عن هذا الإيراد واضح، فإنّ الكبرى في الضدّين لا ثالث لهما وإن كانت مسلّمة، لأنّه من طلب المحال، لكن لا تنطبق على المقام؛ أمّا في القصر والإتمام فظاهر، لأنّ من ترك القصر لا يتعيّن عليه إتيان الصلاة أربع ركعات، فإنّه يمكنه الإتيان بثلاث ركعات أو خمس أو أكثر، أو يترك الصلاة

رأساً فإن المأمور به الصلاة قصراً، أو الصلاة تماماً، فالركعتان وأربع ركعات لهما ثالث، وهو ثلاث ركعات أو خمس، ولا معنى لأخذ الحكم في موضوعه، ويقال بأن الصلاة الواجبة إما القصير أو التمام، ولا ثالث لهما، لأن الميزان ملاحظة نفس الفعلين قبل عروض الحكم عليهما حتى يقال بصحة عروضه عليهما وعدمها.

وأما مسألة الجهر والإخفات فإن قلنا بأن المأمور به نفس الكيفية أعني الجهر والإخفات بعد فرض تحقق أصل القراءة فالأمر كما ذكره (قدس سره) من أنه لا ثالث لهما، إلا أتى لنا بإثبات ذلك؟ وأما إن قلنا بأن الواجب القراءة الجهرية، أو القراءة الإخفائية فلهما ثالث بأن يترك أصل القراءة ويسكت.

نعم إثبات أن إيجابهما هل هو على هذا النحو أو على نحو ذكره (قدس سره) يحتاج إلى الدليل، ويكفي للمدعي للترتب وجود الأدلة الدالة على صحة العبادة عند ترك المأمور به الذي هو الجهر أو الإخفات مثلاً، وبهذا الوجه في الجهر والإخفات ظهر جواب آخر في القصر والإتمام حتى مع ملاحظة عروض الحكم، فإنه للمكلف أن لا يأتي بشيء منهما ويستغل بعمل آخر.

والحاصل: أنه لا مانع من الالتزام بالترتب في هذه المسألة، ومسألة الإتمام في موضع القصر من هذه الجهة أيضاً.

الإيراد الثالث: عدم إمكان الأمر الترتبي على موضوع لا يمكن إحرازه وأما الإيراد الثالث^(١) الذي أورده (قدس سره) على الأمر الترتبي في

محلّ البحث فهو أنه لا يمكن جعل الحكم إذا لم يمكن تحقّق موضوعه أو تحقّق العلم به ولو فرض تحقّقه، لأنّ جعل حكم لا يمكن وصوله إلى مرتبة الفعلية والتنجز لغو محض، مثلاً لا يصحّ إيجاب شيء مشروطاً باجتماع النقيضين، كما أنّه لا يصحّ مشروطاً بنسيان شيء، فإنّ المكلف إذا التفت إلى نسيانه صار ذاكرةً، وانقلب الموضوع وإذا لم يلتفت إليه لا يصير الحكم في حقّه منجزاً، مثلاً لا يصحّ للمولى أن يقول لعبده: «إذا نسيت زيارة الحسين فسافر إلى كذا» لأنّه لو التفت إلى نسيانه انعدم الموضوع، ولو بقي عليه لم يلتفت إلى الموضوع، والحاصل أنّه لا بدّ في فعلية الحكم من وصوله إلى المكلف كبرى وصغرى، مثلاً لا بدّ أن يعلم أنّ هذا خمر وكلّ خمر حرام، ومن هنا قلنا بجريان البرائة الشرعية في الشبهات الموضوعية، لعدم وصول الصغرى إلى المكلف، وإن كانت الكبرى واصله.

ومقامنا من قبيل الثاني أي لا يمكن تحقّق العلم بالموضوع فيه لأنّ عصيان وجوب الإخفات عن الجهل التقصيري الذي يكون موضوعاً لوجوب الجهر لا يمكن إحرازه للعاصي، لأنّه إن أحرز أنّه عاص لوجوب الإخفات فقد علم به، ولا تصحّ صلاته جهراً حينئذٍ، وإن لم يحرزه بأن كان باقياً على جهله فلا يمكن جعل وجوب الجهر على موضوع لا يمكن إحرازه.

فتحصّل أنّ الخطاب المترتب إنّما يكون في مورد يمكن إحراز عصيان الخطاب المترتب عليه، ولا يمكن ذلك في محلّ الكلام.

توضيح ذلك: لما كان موضوع الأمر الترتبي عصيان الأمر المترتب عليه

فينحلّ ذلك إلى شروط ثلاثة لا محالة، وإلا فلا مجال للخطاب الترتبي لو فقد جميعها، أو بعضها.

١ - فعليّة الأمر المترتب عليه وتنجزه بوصوله إلى المكلف بعلم أو علمي أو أصل محرز، ليتمكن فرض عصيانه، ولولا ذلك لا عصيان.

٢ - عصيان المكلف له بالفعل وعدم الإتيان به تحقيقاً لموضوع الأمر الترتبي فإنّه مشروط بعصيان الأمر المترتب عليه على الفرض.

٣ - علم المكلف بعصيانه هذا إحرازاً لموضوع الأمر الترتبي، وإلا لم يكن فعلياً بالنسبة إليه لعدم إحرازه لموضوع الحكم.

ثم رتب قدّس سرّه على ذلك عدم إمكان الأمر الترتبي في الموارد التالية:

١ - موارد جريان البرائة بعد الفحص عن الأمر المترتب عليه، لانتفاء جميع الشروط الثلاثة فيها، إذ لا تنجز للحكم حينئذٍ، فلا عصيان، فضلاً عن إحرازه، فلا يكون مزاحماً للتكليف الآخر.

٢ - موارد وصول الحكم بطريقه، لا بنفسه، كما في موارد الشبهة قبل الفحص، والموارد المهمّة التي يجب فيها الاحتياط، كالنفوس والأعراض، لانتفاء الشرطين الأخيرين فيها أي العصيان وإحرازه، وذلك لأنّ التكليف الواقعي وإن كان منجزاً في هذه الموارد، إلّا أنّ العقاب إنّما يكون على مخالفة الطريق أي ترك الاحتياط، أو التعلّم، وإن صادف الواقع، لأنّ العصيان في الحقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة، دون

الخطاب الواقعي المجهول، فلا يتحقق موضوع الأمر الترتبي، وهو عصيان الأمر المترتب عليه فضلاً عن العلم به كما أفاد (قدّس سرّه).

٣ - موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لفقدان الشرط الثالث - وهو إحراز العصيان - فيها، فإنّ الخطاب المترتب عليه وإن كان منجزاً بالعلم الإجمالي، ويتحقق عصيانه في صورة المصادفة، إلّا أنّ العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب وتنجزه على المكلف منفي في هذا الفرض^(١). فيتحصّل ممّا أفاده (قدّس سرّه) أنّه لا يمكن الخطاب الترتبي في مورد البحث، لعدم إمكان إحراز موضوعه، وهو عصيان الأمر المترتب عليه، لأنّ المفروض صحّة الجهر في موضع الإخفات عند الجهل بالحكم، والجاهل بالحكم ولو عن تقصير لا يعلم بعصيانه ولو علم به انقلب الموضوع وصار عالماً بالوظيفة، ولم يصحّ منه العمل المأتي به المخالف للوظيفة الواقعية.

(١) هكذا في أجود التقريرات ٩٤/٢ وقزّه سيّدنا الأستاذ (قدّس سرّه) في البحث حكاية عن المحقّق الثاني (قدّس سرّه)، إلّا أنّه جاء في فوائد الأصول ١ و ٣٧١/٢ تقرير بحث المحقّق المذكور (قدّس سرّه) أنّه عدل عن ذلك، والتزم بجريان الخطاب الترتبي في جميع الشبهات الموضوعية التي لا تجري فيها البرائة، وفي الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، أو التي تكون مجرى الاحتياط، نعم في خصوص الشبهات الحكمية التي يجب فيها الفحص قال بعدم جريان الخطاب الترتبي فيها.

ولا يخفى: أنّ منشأ اعتبار هذه الشروط الثلاثة أي (تنجز الخطاب المترتب عليه، وعصيانه، وإحراز عصيانه) هو الالتزام بجعل موضوع الأمر الترتبي عصيان الأمر المترتب عليه، ولا موجب لذلك، إذ يكفي فيه ترك المأمور به، سواء أكان عن عصيان، أو جهل، أو نسيان، لحصول القدرة على امتثال الأمر الترتبي في جميع هذه الأحوال، من دون أن يكون لعنوان العصيان دخلاً فيه.

إمكان إحراز الموضوع في مورد البحث

الجواب: يمكن دفع الإيراد الثالث الذي أورده (قدّس سرّه) أيضاً مع ما رتب عليه من منع الأمر الترتبي في جملة من الموارد التي تقدّم ذكرها بأنّه لا يلزم أن يكون موضوع الأمر الترتبي عصيان الأهم بعنوانه، بل يكفي فيه كون تركه موضوعاً له، والسّر فيه هو أنّ الالتزام بالترتب واشتراط خطاب المهم إنّما نشأ من ناحية عدم القدرة على الجمع، والمهم مقدور عند ترك الأهم، ولو لم يتصف بعنوان العصيان، أو لم يعلم به المكلف، والتعبير بالعصيان إنّما كان لأجل تحقّق العلم بخطاب الأهم اتفاقاً، وإلا فلا دخل لعنوان العصيان في صحّة الترتب، فإنّ الإشكال المتوهّم في المقام، وهو طلب الجمع بين الضدين لا يختصّ بصورة العلم بالخطابين، أو الجهل بأحدهما، فإنّه محال بحسب الواقع وثبوتاً، ولا دخل لعلم المكلف في استحالته كما أنّ دفعه لا يختصّ بصورة العلم.

والحاصل أنّ المهم مقدور في ظرف ترك الأهم من حيث هو ترك، لا من حيث هو عصيان، فلا مانع من إيجاب المهم مشروطاً به، والترك محرز في المقام، فإنّ القارئ جهراً محرز لترك الإخفات، كما أنّ المصلّي تماماً محرز لترك القصر بالوجدان، فلا مانع من القول بالترتب في هاتين المسئلتين، أي مسألة الجهر والإخفات ومسألة الإتمام في موضع القصر، كما أفاد كاشف الغطاء (قدّس سرّه) من هذه الجهة أيضاً.

تحصل ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من تعقّل الأمر الترتبي في محلّ البحث

ولا يرد عليه شيء مما أوردته شيخنا الأستاذ (قدس سره) من الإيرادات الثلاثة المتقدمة التي تؤدي إلى استحالة.

اشكالنا على الأمر الترتبي في المقام

إلا أنه مع ذلك يشكل الالتزام به في مسألتي الجهر والإخفات والقصر والتمام، من ناحية أخرى غير ما أفيد، وهي استلزامه تعدد العقاب عند مخالفة كلا الواجبين، المترتب والمترتب عليه، وهذا خلاف الضرورة، فإن تارك الصلاة لا يستحق إلا عقوبة واحدة، مع أن الترتب يستلزم عقابين لو ترك الواجبين. فإن الترتب يقتضي إيجاب صلاتين فيجب على المسافر الجاهل في الصلوات المقصورة القصر أولاً، وعلى تقدير تركها يجب التمام فيجب عليه في اليوم والليلة ثمان صلوات مع قيام الضرورة على أنه لا يجب على المكلف إلا خمس صلوات، وقس عليه الجهر والإخفات.

حل الإشكال

والصحيح في حل الإشكال أن يقال: إن شرطية الجهر والإخفات في القراءة تعييناً والقصر على المسافر علمي، لا واقعي، بأن يقال: إن العلم بالإنشاء شرط للفعلية، مثل أن يقول المولى مخاطباً لعبيده «من يسمع كلامي وصوتي فليفعل كذا» ونتيجة ذلك أنه لو جهل المكلف بالجهر في موضع الإخفات أو بالعكس أو جهل المسافر بوجوب القصر عليه ولو تقصيراً لم يجب عليه ما جهله تعييناً، بل الواجب أحدهما تخييراً، ولازمه أنه لو أتى بالآخر صح، ولم يعاقب على ما ترك، وما اشتهر من القول بعقابه عليه لا أساس له، فإن أصل الشبهة في

هاتين المسألتين إنما نشأت من القول بالجمع بين استحقاق العقاب على ما تركه من الوظيفة الواقعية كالجهر وبين صحة ما أتى به من الإخفات.

والصحيح أنه لا عقاب على ما ترك، لعدم الدليل عليه، سوى دعوى الإجماع، ولا تكون حجة في الأمور العقلية، ومنها استحقاق العقاب، مضافاً إلى عدم تعرض أكثر الأصحاب لذلك فلا إجماع في البين، فنلتزم بصحة العمل المأتي به بمقتضى دلالة النصوص الواردة، وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد لو ترك الوظيفة الواقعية لعدم وجوبه عليه تعيناً، ويدل على ذلك أنه لو صلى المسافر الجاهل بالحكم قصرأ وحصل منه قصد القرية فرضاً، فإما أن يحكم بصحة صلاته هذه وعدم وجوب الإعادة عليه حتى في الوقت لو علم بأنها وظيفة المسافر، أو يحكم بفساد صلاته، ووجوب الإعادة عليه قصرأ أيضاً. أما على الأول فلا بد من الالتزام بأن حكم الجاهل هو التخيير بين القصر والتمام جمعاً بين الأدلة، وهذا هو الصحيح كما أشرنا، أما صحة صلاته هذه فلا تطلق الأدلة الدالة على أن حكم المسافر الصلاة قصرأ وقد أتى بها، غاية الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعيني بما دل على صحة التمام بالنسبة إلى الجاهل، وأما صحة صلاته لو أتم فلا أدلة الخاصة، وهي الروايات المعتمدة كما تقدّمت الإشارة إليها، ونتيجة الجمع بين هاتين - أي أدلة القصر وأدلة صحة التمام في موضع القصر لو جهل بالحكم - هو ما ذكرناه من استكشاف أن الواجب عليه هو التخيير بينهما واقعاً، وإن لم يعلم، وعليه لا موجب لاستحقاق العقاب على ترك القصر لو أتم، لأنه مخير بينهما واقعاً لو جهل بالحكم.

وأما على الثاني - وهو لزوم الإعادة قصرأ مع أنه صلى كذلك فرضاً، وهذا مضافاً إلى بعده في نفسه - فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن الجاهل بالقصر كان وظيفته صلاة التمام تعييناً، وإلا لم تجب عليه الإعادة قصرأ بعد رفع جهله، ومعه كيف يمكن القول باستحقاقه العقاب على ترك القصر لو أتم، مع أنه لم يؤمر به في حال الجهل، إذ هو عقاب بلا سبب، وقد أتى بما هو وظيفة الجاهل، وهو التمام، وهكذا الكلام في الجهر والإخفات.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هاتين المسألتين أنّ الأمر الترتبي فيهما وإن كان معقولاً في نفسه، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث إنّه منع عن تصوّره في المقام كما عرفت، إلاّ أنّه لا يمكننا الالتزام به فيهما لمحاذير جانبية وهي استلزامه تعدّد الصلوات أكثر من الخمس في اليوم واللييلة لوجوب المترتب والمترتب عليه معاً كما هو شأن الأوامر الترتبية عند ترك المترتب عليه، فيستلزم تعدّد العقاب لا محالة لو ترك الصلاتين القصر والتمام معاً، أو الجهر والإخفات كذلك، مع قيام الضرورة على أنّ الواجب ليس إلاّ خمس صلوات في اليوم واللييلة، وعلى وحدة العقاب لو ترك إحداها، فلاحظ، وقد فصلنا الكلام في ذلك في البحث عن شرائط إجراء البرائة وناقشنا هناك ما أفاده صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في حلّ الإشكال؛ فراجع^(١). واقتصرنا هنا بما يمسّ بحث الأمر الترتبي.

التنبيه الخامس: الواجب الموسع والأمر الترتبي

قد تقدم سابقاً أنَّ المهم لو كان واجباً مضيئاً كالأهم كان تعلق الخطاب به مبنياً على القول بالترتب وآلاً فلا خطاب به، وأمّا إذا كان واجباً موسعاً وكان بعض أفراده مزاحماً للأهم فإن قلنا بتعلق التكليف بالجامع ولو كان بعض أفراده غير مقدور، لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فلا نحتاج في تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر إلى الترتب، لأنّ انطباق الطبيعي على أفراده قهري والإجزاء عقلي، كما أفاده المحقق الثاني (قدّس سرّه)، وقوّيناه.

وأما لو قلنا بتعلق الخطاب بخصوص الحصّة المقدورة - بناء على اقتضاء نفس الخطاب ذلك كما عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) - فنحتاج في تصحيحه بقصد الأمر إلى القول بالترتب. نعم، فرق بين الترتب في هذا الفرض والفرض السابق فإنّه في هذا الفرض في إطلاق أمر المهم بالنسبة إلى هذا الفرد لا أصل الخطاب، فإنّه مفروغ عنه بالنسبة إلى الأفراد غير المزاحمة ولا يحتاج شمول الإطلاق لها إلى الترتب. وأمّا في الفرض السابق أعني ما إذا كان المهم مضيئاً ففي أصل الخطاب؛ فلا تغفل.

التنبيه السادس : تقسيم للمتزااحمين بحسب الآتية والتدريج

الأول : أن أقسام تزااحم الواجبيين أربعة :

الأول : أن يكونا آتيين بحيث إذا مضى ذلك الآن سقط الوجوبان المترتب والمترب عليه ، لانقضاء زمان الواجبيين كما في مثل إنقاذ الغريقين أحدهما أهم بحيث إذا لم ينقذ أحدهما يموت ، والترتب في هذا القسم يكون في نفس ذلك الآن ، وبعده لا موضوع له .

الثاني : أن يكون المهم آتياً والأهم تدريجياً بمعنى بقاء زمانه بعد الآن الأول بحيث يمكنه الامتثال في الآن الثاني مثل أن نفرض هناك واجباً آتياً مزاحماً مع الإزالة والترتب في هذا أيضاً في الآن الأول ، وفي الآن الثاني لا موضوع للمهم حتى يؤمر به .

الثالث : عكس هذا بأن يكون الأهم آتياً والمهم تدريجياً بالمعنى المذكور ، مثل أن نفرض أن هناك غريقاً يزاحم إنقاذه مع الإزالة بحيث إذا لم ننقذه يغرق ، فالترتب في هذا أيضاً في الآن الأول ، وبعد مضيته يبقى الأمر بالمهم بلا احتياج إلى الترتب لفرض سقوط الأمر بالأهم والجامع بين هذا والقسم الثاني وجود الترتب في الآن الأول والفارق بقاء أمر المهم في الآن الثاني في القسم الثالث دون الثاني لفرض سقوطه .

الرابع : أن يكونا تدريجيين بأن يبقى زمانهما كالإزالة والصلاة ، فإن أمر الأول لا يسقط بعصياناه في الآن الأول لكونه فورياً والصلاة وقتها باق إلى المغرب ، وفي هذا القسم يكون عصيان الأهم كالإزالة شرطاً للمهم كالصلاة

بنحو الشرط المتأخر، فإن كل جزء من أجزاء الصلاة مزاحم للإزالة مع كونها مرتبطة فعصيان الإزالة كما يكون شرطاً مقارناً لإيجاب الجزء الأخير مثلاً يكون شرطاً متأخراً لإيجاب الجزء الأول مثلاً، وهكذا حال بقية الأجزاء المتوسطة فإنه لو فرضنا انتفاء العصيان وتبديله بنقيضه في الجزء الأخير بأن تركه واشتغل بالإزالة تبطل الصلاة كلها لمكان ارتباط الأجزاء بعضها ببعض.

ثم إن الالتزام بالشرط المتأخر في هذا القسم هل هو على خلاف القاعدة ويحتاج في مقام الإثبات إلى دليل يدل عليه كما في سائر موارد الشرط المتأخر فيكون الالتزام بالترتب قليل الجدوى لاختصاصه بموارد الواجبين الأنبيين أو بما كان أحدهما كذلك، أو إنه على طبقها؟ التحقيق هو الثاني لعين ما كان يقتضي الالتزام بالترتب بنحو الشرط المقارن، فإنه لو كان ارتفاع التزاحم بين الإيجابين متوقفاً على شرطية العصيان للمهم بنحو الشرط المتأخر لوجب الالتزام بالترتب لاقتضاء الضرورة لذلك، كما كانت تقتضي رفع اليد عن إطلاق المهم والقول باشتراطه بعصيان الأهم بنحو الشرط المقارن، فالدليل في المقامين شيء واحد.

التنبيه السابع: العلم بالأهم بعد الاشتغال بالمهم^(١)

إن محلّ الكلام إلى الآن كان في الواجبين الفعليين مع العلم بكليهما كأن يدخل في الصلاة مع العلم بوجود النجاسة في المسجد، وأما إذا دخل فيها ثم حصلت النجاسة أو كان جاهلاً بها حين الشروع في الصلاة ثم علم بها في الأثناء مع فرض سبقها عليها فهل يجوز حينئذٍ قطع الصلاة الفريضة مع دخوله فيها أم لا؟ والكلام جارٍ في كلّ واجب يحرم قطعه بعد الشروع فيه.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إلى عدم الجواز كما عليه صاحب العروة (قدّس سرّه) مستنداً عليه بأن أهمية الإزالة الناشئة من فوريتها إنما كانت تقتضي تقديمها على الصلاة قبل الشروع فيها وأما بعده فلا موجب لتقديمها عليها؛ لأنّ دليل فورية الإزالة بالإجماع، والقدر المتيقّن منه قبل الشروع في الصلاة عن جهل أو عدم الابتلاء بها رأساً فيجري دليل حرمة قطع الصلاة؛ فبقاء الأمر بالصلاة لا يحتاج إلى الترتب لعدم عصيان خطاب الإزالة في هذا الحال لأنّه لا يكون فعلياً فيه.

أقول: إنّ دليل حرمة قطع الصلاة لو كان لفظياً كان الأمر كما ذكر لأنّ فورية خطاب الإزالة ثابتة بالإجماع لو لم نقل أنّ أصل دليلها هو ذلك، والقدر المتيقّن منه غير مورد الشروع في الصلاة، والفرض شمول دليل حرمة القطع للصلاة التي ابتليت بالإزالة في الأثناء، وأما إن كان الإجماع كما هو الظاهر لعدم

نهوض ما استدلّ به من الأدلة اللفظية على المدعى فمقتضى القاعدة التخيير بين القطع والإتيان بالإزالة أو إتمام الصلاة، لأنّ دليل كلا المتزاحمين أعني وجوب الإزالة فوراً وحرمة قطع الصلاة الإجماع، والقدر المتيقن من الإجماعين غير المقام فيتخير بين الإتمام والقطع.

التنبيه الثامن: الوضوء من الآنية المغصوبة أو الذهب والفضة^(١)

أنه لو كان هناك ماء في الآنية المغصوبة أو المتخذة من الذهب والفضة وكان جائز التصرف في حد نفسه فإن أخذ منه مقداراً يكفي لوضوئه بأن صب من تلك الآنية في آنية أخرى جائزة الاستعمال بمقدار يكفي للوضوء فلا إشكال في صحة وضوئه من ذلك الماء، لأنه واجد له فعلاً وإن فعل حراماً أولاً باستعماله آنية مغصوبة أو متخذة من الذهب أو الفضة، ولا يفرق في ذلك بين كونه في تلك الأواني باختياره ورضاه أم لا؟

وإن أخذ منه مقداراً لا يكفي للوضوء بأن اغترف غرفة واحدة من الماء بحيث يتوقف التوضي على التصرف في الآنية تدريجاً باغتراف الماء منها للوضوء فقد ذهب صاحب الفصول (قدس سره) على ما نقل شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى صحته، ولعل الوجه فيه الترتب.

لكن التحقيق فساد؛ لأن وضوئه حينئذ يتوقف على فعل محرم وهو استعمال ما لا يجوز استعماله فلا يكون واجداً للماء شرعاً بل لا يمكنه قصد القرية في غسل وجهه بالغرفة الأولى التي اغترفها من الإناء المغصوبة لأنه لا يكون واجداً للماء فلا أمر بالوضوء، فكيف يقصد القرية، والملاك مستكشف بالأمر فقط على ما هو المختار عندنا.

فتحصل أن الوضوء في الصورة الأولى صحيح، وفي الثانية باطل.

ثم إنّه قد أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أنّه لو كان استعمال الآنية المذكورة بعنوان التخليص بأن كان الماء الذي فيها مملوكاً للمتوصّي ولم يكن وجوده فيها مستنداً إلى اختياره فإنّ الاستعمال المذكور جائز لعموم سلطنة الناس على أموالهم.

أقول: إنّ هذه القاعدة لا تكون محلّلة للحرام فإذا كان الشيء في حدّ نفسه محرّماً فلا يمكن رفع حرمة بقاعدة سلطنة الناس على أموالهم فإنّها لا ترفع حرمة البيع الربوي مثلاً، وكذا لا تجوز استخلاص المال إذا توقّف على مقدّمة محرّمة مثل أن نفرض أنّ أخذ المال من يد الغاصب يتوقّف على قتل نفس، فإنّ أخذ هذا المال غير جائز قطعاً، ولا تكون القاعدة المذكورة رافعة لحرمة قتل النفس كما هو ظاهر، وكذلك الحال في المقام، فإنّ أخذ الماء من آنية الذهب أو الفضة لو صدق عليه عنوان استعمالها يكون حراماً ولا ترفع الحرمة بالقاعدة المذكورة. نعم لو لم يصدق عليه عنوان استعمال آنية الذهب فلا بأس، فاستعمال إبريق من الذهب أو الفضة في الوضوء بعنوان تخليص الماء غير جائز قطعاً فيبطل الوضوء لكونه ملازماً مع عنوان محرّم فيكون غير واجد للماء شرعاً.

وكذا الكلام في الآنية المغصوبة، فإنّه لو أريق الماء المملوك لك فيها ولو من دون اختيارك ورضاكَ فلا يجوز التصرف فيها بمقتضى القاعدة المذكورة. نعم، لو كان عدم التصرف موجّباً للضرر مثل أن نحتاج إلى الماء في رفع العطش فلا بأس بالتصرف فيها. هذا تمام الكلام فيما إذا وقع التراحم بين الواجبين من ناحية عدم القدرة على الجمع بينهما. بقي الكلام في بقية الأقسام.

التنبيه التاسع : في بقية أقسام التزاحم

قد تقدم سابقاً أن أقسام التزاحم ثلاثة :

أحدها : ما إذا وقع التزاحم بين الوجوبين لعدم القدرة على الجمع اتفاقاً .

الثاني : ما إذا توقف الواجب على مقدمة محرمة .

الثالث : ما إذا كان ملازماً مع الحرام .

وكان الكلام إلى الآن في القسم الأول ، لكنه أيضاً يتصور على قسمين كما

أشرنا سابقاً :

أحدهما : ما إذا كان الواجبان عرضيين كأنقاذ الغريقين .

الثاني : ما إذا كانا طوليين كصوم اليوم وصوم الغد ، وكان الكلام في الشق

الأول منه .

أما الشق الثاني وهو الطوليان فقد مثل له شيخنا الأستاذ (قدس سره) بعدم

التمكن من القيام إما في الركعة الأولى أو الثانية ، لكن قد تقدم الكلام في تزاحم

أجزاء الواجب الواحد وأنه من باب التعارض ، ومقتضى القاعدة فيها التخيير

مطلقاً .

لكن مثاله ما أشرنا إليه من التزاحم بين وجوب صوم اليوم وصوم الغد ،

وأما حكمه فنقول : إنه إن كان المتقدم والمتأخر متساويين في الأهمية

ولا ترجيح للمتقدم على المتأخر فمقتضى القاعدة التخيير كما تقدم سابقاً ، لأن

الملاك في كليهما فعلي ، فنقول فيه بالتخيير العقلي ، وأما إن كان المتأخر أهم من

المتقدم مثل مزاحمة الصوم في الشعبان مع الصوم في رمضان فإن الترتب

وعدمه لا يفرق فيه بين الاستحباب والوجوب كما هو ظاهر، فإنه يمكن جعل الاستحباب لشيء على تقدير عصيان واجب على نحو الترتب، وكذا مثل ما إذا وقع التزاحم بين عطشان سيعطش بعد ذلك، لكن إذا لم يصل إليه الماء يموت عطشاً، وعطشان في الحال بحيث إذا لم يصل إليه يتضرر بمرض، فإن المتأخر أهم لأن حفظ النفس أهم بلا إشكال، والأمثلة كثيرة، فهل الترتب الذي قلنا به في العرضيين آتٍ هنا أيضاً أم لا؟

فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) إلى عدمه، والتحقيق وجوده، وقد أفاد (قدس سرّه) في وجه ذلك أن شرط إيجاب المهم السابق إما بأن يكون نفس عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر، وإما كون المكلف من يعصي، المعبر عنه بوصف التعقّب على نحو الشرط المقارن، وإما العزم على العصيان في ظرفه، وإما عصيان وجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر، والاشتراط بشيء من هذه الأمور الأربعة غير تام:

أما الأول وهو كون العصيان المتأخر شرطاً ففيه:

أولاً: إننا لا نقول بالشرط المتأخر.

وثانياً: إننا قلنا بأن عصيان الأهم شرط لوجوب المهم من باب اشتراط القدرة في إيجاب الفعل وهذا من فروع ذلك الباب لا شيء آخر فإنه بعد ما فرضنا أن المكلف غير قادر على الإتيان بالمهم في ظرف الإتيان بالأهم فلامحالة يكون قادراً في ظرف تركه فيكون وجوبه مشروطاً بهذا الظرف والتقدير، فهذه الكبرى الكلية هي الضابطة في الترتب وحاصلها دخالة عصيان الأهم في القدرة

على المهم، وهي لا تنطبق على المقام إذا قبلنا كون العصيان المتأخر شرطاً، فإن ترك الأهم في ظرفه الآتي لا دخالة له في القدرة على المهم الحاضر زمانه، لأنه مقدور في الحال عقلاً ولا دخل لترك المتأخر في القدرة عليه. نعم هناك إيجاب بحفظ القدرة للمتأخر الأهم ويكون رافعاً للقدرة شرعاً ولكنّه من الشرط المقارن. والحاصل أن المتقدم مقدور عقلاً وغير مقدور شرعاً في الحال لمزاحمة وجوب حفظ القدرة.

وأما الثاني وهو كون وصف التعقب بالعصيان شرطاً على نحو الشرط المقارن ففيه:

أولاً: أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات وإن كان ممكناً ثبوتاً، وإنما التزمنا به في أجزاء الواجب التدريجي لاقتضاء الضرورة له وهي مفقودة في المقام. وثانياً: أن كون المكلف ممن لا يعصى لا دخالة له في القدرة على المهم وهذا الإشكال الثاني هو عين الثاني على الفرض السابق وهو كون نفس العصيان شرطاً.

وأما الثالث وهو كون العزم على المعصية في الزمان الآتي شرطاً على نحو المقارنة ففيه: ما أوردناه أخيراً على الفرضين السابقين من عدم الدخالة في القدرة على المهم، فهذا الإشكال وارد على جميع التقادير الثلاثة.

وأما الرابع وهو كون عصيان وجوب حفظ القدرة على الأهم شرطاً ففيه: أن حفظ القدرة إنما يكون بعدم إعمالها في شيء فعصيانه إما بإتيان المهم وإما بإتيان غيره، فيكون نفس المهم مصداقاً لعصيان وجوب حفظ القدرة، فطلبه

حينئذٍ طلب للحاصل، كما أن إتيان غيره يكون مصداقاً له فيكون طلبه في هذا الفرض طلباً للمحال لعدم القدرة على المهم، مثلاً إذا كان هناك ماء لا يكفي إلا لأحد الواجبين المتقدم والمتأخر فحفظه للمتأخر بأن لا يستعمله في شيء أصلاً، وعدم حفظه له إما باستعماله في المهم وإما باستعماله في غيره مثل أن يهريقه على الأرض ففي الأول طلب للحاصل، وفي الثاني طلب لغير المقدور. هذا تمام الكلام فيما أفاده (قدس سرّه) لإنكار الترتب في ما كان الأهم متأخراً زماناً مع توضيح منّا.

ولكن التحقيق صحته في المقام لعين ما صار سبباً للالتزام بالترتب في العرضيين وهما برهانان للمّي والإني:

أما الأول: فإنه بعد ما فرضنا وجود الملاك في المهم المتقدم زماناً أيضاً فلا موجب لرفع اليد عنه إذا فرض كون المكلف عاصياً للمتأخر وعلم المولى به فإنه يطلب المهم مشروطاً بكون المكلف ممن يعصي لأنه ترتفع غائلة طلب الجمع بين الضدين باشتراط المهم بكون المكلف ممن يعصي بعد ذلك.

وأما الثاني فهو وجود الدليل على ثبوت الحكم على نحو الإطلاق ويرفع اليد عنه بمقدار الضرورة وهو الإطلاق من ناحية كون المكلف ممن يعصي الأهم في ظرفه فيصير خطاب المهم مشروطاً بعنوان التعقّب على نحو الشرط المقارن ولا يلزم منه محذور حتى على ما سلكه (قدس سرّه) من منع الشرط المتأخر وإن شئت فاجعل الشرط نفس العصيان المتأخر على نحو من المسامحة لأن الشرط في الحقيقة نفس عنوان التعقّب المقارن.

والدليل الأول وإن لم نلتزم به لأن كشف الملاك إنما يكون من ناحية وجود الأمر ولا نسلّمه مع قطع النظر عنه لكنّه (قدّ سرّه) يلتزم بوجوده مع قطع النظر عن الأمر ثمّ يرتّب الأمر على وجوده المفروض .

لكن الدليل الثاني نحن نلتزم به أيضاً كما التزم به (قدّس سرّه) وبه نصّح الترتّب في هذا القسم والقسم السابق أعني العرضيين .

وأما ما أفاده من أن ملاك اشتراط إيجاب المهم بعصيان الأهم إنّما هو من أجل القدرة عليه في هذا الغرض وعليه يدور بحث الترتّب فليس بشيء لأن القدرة على المهم في حدّ نفسه موجودة تكويناً، كما أن الأهم في حدّ نفسه كذلك، فلا تتوقّف القدرة على كلّ واحد منهما في حدّ نفسه على ترك الآخر، فالقدرة على كلّ واحد منهما لا تشترط بشيء، نعم لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما فالجمع غير مقدور، لأنّ القدرة على المهم مشروطة بترك الأهم وإلاّ لزم توقّف وجود الضد على ترك ضده الآخر وهو ممنوع كما تقدّم سابقاً، بل الموجب لاشتراط إيجاب المهم بترك الأهم إنّما هو رفع غائلة طلب الجمع بين الضدين، لأنّه إذا طلب المهم ولو في ظرف وجود الأهم لزم طلب الجمع بين الضدين، وهذا يرتفع بجعل عنوان التعقّب شرطاً لأنّ تقدير كون المكلف ممّن يعصي يرفع محذور طلب الجمع بين الضدين كما هو واضح .

والحاصل أنّنا نلتزم بأن الشرط هو كون المكلف ممّن يعصي لأنّه به يرتفع طلب الجمع بين الضدين، وإن شئت فقل نفس العصيان المتأخّر مسامحةً وبالعناية، لا عصيان وجوب حفظ القدرة حتّى يرد عليه ما أفاده (قدّس سرّه).

مضافاً إلى أن ما أفاده مبني على ما سلكه من وجوب شرعي لحفظ القدرة. وأما على ما هو التحقيق من أنه لا خطاب شرعياً بحفظ القدرة بل إنما هو إيجاب عقلي فلا يبقى مجال للبحث عن الترتب لأنه لا طلب من المولى إلا على المهم، ولا طلب لحفظ القدرة حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين فيصح بالترتب.

وأما العزم على عصيان الأهم فلا مانع من الاشتراط به ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، لأنه شرط حدوثاً وبقاءً، لا حدوثاً فقط حتى يلزم منه ذلك. نعم في مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل.

القسم الثاني من بقية أقسام التزاحم

وهو ما إذا كان الحرام مقدّمة للواجب وهذا على قسمين:
أحدهما: أن يكون زمان المقدّمة سابقاً على زمان ذبيها كالدخول في الأرض المغصوبة الذي يكون مقدّمة لإنقاذ الغريق.
الثاني: أن يكون زمانهما واحداً، كما في ترك أحد الضدين المقارن لوجود الآخر، بناء على القول بأن ترك الضدّ مقدّمة لوجود الآخر.

أما القسم الأول فالظاهر عدم صحّة القول بالترتب فيه بأن يقال إن المقدّمة واجبة ومحزّمة على تقدير عصيان ذي المقدّمة، لأنه إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فالأمر واضح، لأنّ المقدّمة منقسمة إلى قسمين: الموصلة المتّصّفة بالوجوب، وغير الموصلة المتّصّفة بالحرمة، فمتعلّق الوجوب غير متعلّق بالحرمة، ولا تزاحم حينئذٍ بين الواجب النفسي والحرام،

لأنَّ المقدَّمة التي يترتب عليها الواجب النفسي لم تكن محرَّمة من اصله لفرض أهميَّة ذي المقدَّمة والتي لم يترتب عليها ذلك فهي باقية على حرمتها، مثلاً المشي السريع في الأرض المغصوبة الذي يترتب عليه إنقاذ الغريق واجب والمشي البطيء الذي لا يترتب عليه ذلك حرام.

وإن قلنا بوجوب مطلق المقدَّمة وأنَّ طبيعيَّ المقدَّمة واجب من دون فرق بين الموصلة وغيرها فالصحيح عدمه أيضاً خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدَّس سرَّه)، لا لما يتوهم من استلزام الترتب القول بالشرط المتأخَّر فإنَّه لا محذور فيه ثبوتاً ونلتزم به عند قيام الدليل عليه، كما أنَّه يمكن تقريبه في المقام بأن يقال: إنَّ دليل حرمة المقدَّمة يتضمَّن أمرين: أحدهما أصل الحرمة، الثاني: إطلاقها بالنسبة إلى ترك ذي المقدَّمة المتأخَّر زماناً عنها، فيرفع اليد عن إطلاقها من هذه الجهة ليرتفع التضاحم.

بل لما يلزم اجتماع الضدَّين أعني الوجوب والحرمة الفعليين في المقدَّمة، لأنَّها واجبة مطلقاً على الفرض لبقاء وجوب ذيها لعدم انقضاء وقته وبعد يتمكَّن من إنقاذ الغريق، ومحرَّمة بالفعل أيضاً وإن كانت حرمتها مشروطة بالعصيان المتأخَّر لفرض تحقُّق العصيان منه بعد ذلك، ويعلم به الله تعالى أو يقصد من الأوَّل عدم إتيان ذي المقدَّمة فيدخل في الأرض المغصوبة، فإنَّ هذا الدخول يكون واجباً بالوجوب المطلق لإطلاق وجوب ذي المقدَّمة ومحرَّمة بالفعل لفرض عدم تحقُّق ذي المقدَّمة، فقد اجتمع الحكمان في موضع، وهذا محذور يختصُّ بالقول بالترتب في هذا القسم أعني المقدَّمة المحرَّمة للواجب

النفسي فلا يصح الالتزام به فالصحيح القول بوجوب مطلق المقدمة وعدم حرمتها ولو مترتباً على عصيان الواجب النفسي .

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن هذا الإشكال بما لا يتم جواباً، وملخصه أن الوجوب والحرمة وإن اجتمعا في موضوع واحد لكن لا محذور فيه لأنهما في مرتبتان .

بيان ذلك ملخصاً: أن إيجاب المقدمة واقع في طريق ذي المقدمة فيدعو إليه في الحقيقة وكما أن إطلاق خطاب ذي المقدمة بامتناله أو عصيانه غير صحيح لاستحالة التقييد بأحدهما، واستحالة التقييد يستلزم استحالة الإطلاق . نعم غاية ما هناك أن إيجاب ذي المقدمة يقتضي امتناله وهدم عصيانه كذلك حال إيجاب المقدمة طابق النعل بالنعل لأنه مترشح منه، فإيجاب المقدمة لا يكون مطلقاً بالإضافة إلى عصيان ذي المقدمة، لأن إيجاب المقدّر تابع لإيجاب ذيه في التقييد والإطلاق والإهمال، فحينئذ لا مانع من تحريم المقدمة على تقدير عصيان ذي المقدمة بأن يكون عنوان التعقّب شرطاً له، لأن إيجاب المقدمة يقتضي هدم تقدير عصيان ذي المقدمة، وعلى تقدير عصيانه تكون محرمة؛ فأحد الحكمين يقتضي هدم موضوع الآخر فلا يكونان في المرتبة الواحدة كما هو الحال بعينه في الأهم والمهم^(١).

ولكن يمكن الخدشة في كلامه (زيد في علو مقامه) من وجوه:

الأول: أن الاختلاف في المرتبة غير مجدٍ في رفع محذور اجتماع

الضدين في زمان واحد وذلك لأن التضاد وكذا التناقض من آثار الزمان فإنه لا يمكن اجتماع السواد والبياض في جسم واحد في زمان واحد، ولو كان بينهما الاختلاف في المرتبة لكنه اجتماع وجود شيء وعدمه في زمان واحد ولو كان وجوده في غير مرتبة عدمه، نعم لو كان الأثر من آثار المرتبة فلا تناقض ولا تضاد.

وعليه كيف يصح الالتزام بإيجاب شيء وتحريمه بالفعل في آن واحد بحيث يكون متعلقاً للحب والبغض في دقيقة واحدة ولو قلنا بالاختلاف في المرتبة.

الثاني: أنه قد مرّ غير مرّه أنّ استحالة التقييد لا يستلزم استحالة الإطلاق وأنّ التقابل بينهما تقابل التضاد، بل إذا كان التقييد مستحيلًا يكون الإطلاق ضروريًا لأنه عبارة عن رفض القيود وإلقائه لا الجمع بينهما، فحينئذ يكون إيجاب المقدّمة مطلقاً بالإضافة إلى عصيان ذي المقدّمة، فالقول بالاختلاف في المرتبة الناشئ من عدم الالتزام بالإطلاق في إيجاب المقدّمة غير صحيح، بل الحرمة والإيجاب تكونان في مرتبة واحدة لعدم صحّة ما بني عليه اختلاف المرتبة.

الثالث: أنّ إيجاب المقدّمة وإن كان مترشحاً من إيجاب ذي المقدّمة لكن مع ذلك يدعو إلى نفس المقدّمة، لأنّ الحكم لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، فحينئذ اشتراط الحرمة بعصيان الواجب النفسي لا يوجب طولية حرمة المقدّمة بالإضافة إلى إيجابها؛ لأنّ إيجاب المقدّمة لا يقتضي هدم موضوع الحرمة وهو عصيان

الواجب النفسي بل يقتضي هدم عصيان نفس المقدّمة فلا يقاس بالواجبين المتزاحمين أصلاً؛ فتدبّر. فالصحيح هو الالتزام بوجوب المقدّمة مطلقاً من دون قول بتحريمها على تقدير ترك ذي المقدّمة على القول بوجوب مطلق المقدّمة. هذا تمام الكلام في المقدّمة التي يكون زمانها سابقاً على ذي المقدّمة.

وأما التي يكون زمانها مقارناً مع زمان ذي المقدّمة فالكلام الكلام، فترك الصلاة الموصل إلى فعل الإزالة بناء على القول بأن ترك أمر الضدين مقدّمة لوجود الآخر واجب، والترك غير الموصل حرام. هذا على المختار من إيجاب خصوص الموصلة، وأما على المشهور من إيجاب مطلق المقدّمة فالترك مطلقاً واجب، والالتزام بالترتب موجب لاجتماع الضدين بأن يكون ترك الصلاة واجباً وحراماً لمكان إيجابها وعليه ينسب باب الترتب في الصلاة^(١).

القسم الثالث من بقية أقسام التزاحم

هو ما إذا وقع التزاحم بين الواجب والمحرم الملازم له في الوجود اتفاقاً من دون مقدّمة الحرام له، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على كون التركيب انضمامياً كالصلاة في الدار المغصوبة عند عدم المندوحة للصلاة بأن ينحصر مكانها في الدار المغصوبة.

(١) لا يخفى أن فرض المثال ذلك إنما يكون في ضيق وقت الصلاة مع فرض بقاء الإزالة أيضاً على أهميتها، وأما في سعة الوقت فلا تتوقّف الإزالة أيضاً على أهميتها، وأما في سعة الوقت فلا تتوقّف الإزالة على ترك الصلاة بل يمكن إتيانها معاً فلا تزاحم بين الواجب والمحرم، فما فرضه سيّدنا الأستاذ مثلاً مبني على ما ذكرنا؛ فلا تغفل.

وأما عند وجود المندوحة فلا تزام بين الواجب والحرام، لأنه يتمكن من فعل الواجب من دون ارتكاب للحرام.

وإنما يقع التزام عند عدمها بحيث إذا أراد امتثال الواجب فلا بد له من ارتكاب المحرم أيضاً. وكذا إذا أراد ترك الحرام فلا بد له من ترك الواجب أيضاً، وذلك لعدم الانفكاك بينهما على الفرض، وحينئذ إذا كانا متساويين في الأهمية يسقط كلا الحكمين لعدم الترجيح، وأما إذا كان أحدهما الأرجح فالساقط هو الآخر لا محالة.

ثم إنه هل يصح الالتزام بالترتب في المقام بأن يقال: إن الغصب - مثلاً - لفرض أهميته باق على حرمة وعلى تقدير عصيانها تجب الصلاة فتصح في الدار المغصوبة أم لا؟ ولا يخفى أن هذا محض فرض وإلا فالصلاة أهم ويجب إتيانها عند فرض انحصار المكان في المغصوب، وقد أنكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) الترتب في المقام بتقريب أن عصيان حرمة الغصب إما بإتيان الصلاة أو غيرها، وعلى الأول يكون إيجاب الصلاة طلباً للحاصل، وعلى الثاني طلباً للجمع بين الضدين، لأن طلب الصلاة في فرض الاشتغال بفعل آخر طلب للجمع بينهما.

أقول: إن دخول باب اجتماع الأمر والنهي في كبرى التزام مبني على القول بالجواز بأن يقال: إن متعلق الأمر غير متعلق النهي، وإن التركيب انضمامي فحينئذ إتيان الواجب يلزم ارتكاب الحرام كما أن ترك الحرام يلزم ترك الواجب، لفرض عدم المندوحة فيقع التزام بينهما، وحينئذ لا مانع من القول

بالترتب بأن يقال: إن الغضب حرام مطلقاً، والصلاة المقارنة له في الوجود اللازمة له بحسب المورد لا مصداقه على الفرض واجبة على تقدير عصيان حرمة الغضب، فإن الغضب قد يجتمع بحسب المورد مع الصلاة، وقد يجتمع مع غيرها من الأفعال ولا مانع لإيجاب الصلاة مترتباً على عصيان حرمة الغضب لئلا يشتغل العبد بفعل آخر.

وأما على القول بالامتناع إما أن يقال: إن كلاً من الحكمين يسري إلى متعلق الآخر وإن كان التركيب انضمامياً كما سيجيء تفصيل ذلك في مبحثه إن شاء الله تعالى، فلا مجال للقول بالتزاحم بل يدخل في باب التعارض لأن الشيء الواحد كيف يمكن إنشاء حكمين عليه، فالامتناع إنما يكون في مقام أصل الجعل لاستلزامه الجمع بين الضدين أعني الوجوب والحرمة في موجود واحد فلا مجال للقول بالترتب لأنه لا مورد له، ولا بأس بذكر التقريب المتقدم لإثبات عدم صحة الترتب على الامتناع، لأن وجود الغضب مع الصلاة حيثئذ واحد فيصح أن يقال: إن كان الغضب بفعل الصلاة يكون إيجابها طلباً للحاصل، وإن كان بفعل غيرها كالنوم والجلوس ونحوهما يكون إيجابها طلباً للجمع بين الضدين، ولكن هذا خارج عن أصل باب التزاحم موضوعاً. هذا تمام الكلام في الترتب وما يلحق به، والحمد لله.

هل يجوز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط أم لا؟

فصل: هل يجوز الأمر مع علم الانتفاء الشرط أم لا؟

يقع الكلام في هذا البحث في شرائط الجعل تارة وفي شرائط المجعول أخرى^(١).

(١) قال في الكفاية: لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نسب^(٢) إلى أكثر مخالفينا^(٣). ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه ممّا لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم، لو كان المراد من لفظ الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه^(٤) بعض مراتبه الآخر بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاءً مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعلية. وبعبارة أخرى، كان النزاع في جواز إنشاءه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيّات^(٥) والعرفيّات^(٦) غنى وكفاية، ولا يحتاج إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقاً^(٧) أن داعي إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة،

(١) كما في معالم الأصول ص ٨٥ وقوانين الأصول ص ١٢٥، ونسب ذلك إلى الأشاعرة حيث إنهم يجوزون التكليف بالمحال.

(٢) راجع شرح مختصر الأصول للمعصدي ص ١٠٧ وتيسير التحرير ٢٤٠/٢.

(٣) أي في قولهم «مع العلم بانتفاء شرطه».

(٤) قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ فإن الغرض منه التمييز.

(٥) كقولك للمعني «إن رزقت ولداً فاختنه» بداعي السخرة.

(٦) في الفصل الثاني من فصول المقصد الأول: الأوامر.

⇒ بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك، ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جدياً واقعاً وإن كان في محله إلا أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعاً مما لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جيداً.

تصوير محلّ النزاع: محصل ما أفاده في المتن - بعد عنوان البحث بما أشرنا - أنه لا يمكن الأمر مع انتفاء شرطه، لاستلزامه وجود المعلول بدون علّة، فإن الشرط يكون من أجزائها، فلا يمكن إنشاء الأمر مع عدم شرطه الذي هو من أجزاء علته.

التوجيه الأول: ثم أشار إلى توجيه لإمكان ذلك بقوله «وكون المراد...» وحاصله أنه يمكن أن يكون مراد القائل بالجواز الإمكان الذاتي، لا الوقوعي، وما ذكرتم في وجه المنع إنما هو نفى الإمكان الوقوعي، أي الامتناع بالغير، لأن وجود المعلول بلا علّة من مصاديق الامتناع بالغير فلا ينافي الإمكان الذاتي الذي هو في مقابل الامتناع الذاتي كاجتماع النقضين والضدين فأنهما من الممتنع بالذات ولا يكون محلّ البحث من هذا القبيل، لأنه ممكن بالذات.

فأجاب: إن إرادتهم ذلك بعيد لوضح الإمكان الذاتي في المقام، فإنه لا يمتنع بالذات وجود المعلول بدون علته، فإن امتناعه بالغير أي بسبب عدم وجود علته فلا ينبغي نزاع الأعلام في ذلك، مع عدم ترتب أثر عملي عليه، إذ لا فرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في عدم إمكان تحققه في الخارج.

التوجيه الثاني: أشار إليه بقوله «نعم...» وأراد بذلك أنه يمكن توجيه النزاع باختلاف مراتب الحكم بأن يقال: إنه يجوز أمر الأمر إنشاء مع علمه بانتفاء شرط فعليته فيأمر بالحق - مثلاً - إن استطاع ولكن يعلم بأنه لا يستطيع، ويأمر بختان ولده إن رزق وهو يعلم أنه لا يرزق ولداً لعنته.

إشكال: ولكن يرد عليه إشكال اللغوية، فإن أمر المولى بالحق على المستطيع، مع علمه بعدم تحقق الاستطاعة للبعد لغو، وكذا أمره بختان الولد مع علمه بأنه لا يرزق ولداً.

فأجاب: نعم، هذا الأمر يكون لغواً لو كان بداعي البعث، وأما إذا كان بدواعٍ أخرى،

شروط الجعل

أما الأول وهو شروط الجعل والمراد به شروط إنشاء الحكم المشار إليه في كلمات الماتن، فمن البديهي أنه لا يمكن تحقق الجعل مع انتفاء شرطه، ولا دخل لعلم المولى أو جهله في ذلك أصلاً. توضيحه: أن إنشاء الحكم على موضوع - حيث إنه فعل اختياري للمولى - يحتاج إلى تصوّر ذلك الحكم والتصديق بفائدته وتصور أطرافه إلى غير ذلك من الأمور التي تكون من شروط الإنشاء الذي اصطلاحنا فيه بشروط الجعل تبعاً لشيخنا الأستاذ (قدس سرّه).

فإذا انتفى أحد تلك الأمور، ومنها وجود نفس المولى - مثلاً - ينتفي ذلك الحكم قطعاً، لأن المعلول ينتفي بانتفاء علته قهراً وعلم المولى أو جهله بذلك أجنبى عنه بالمرّة.

شروط المجعول

أما الثاني أي شروط المجعول، والمراد به شروط فعلية الحكم والتعبير محض اصطلاح منه (قدس سرّه)، فكلّها تكون موضوعاً للحكم، لما تقدّم غير مرّة من أن كلّ شرط موضوع، وكلّ موضوع شرط، فحيث إن كان انتفاء شرط

⇒ كالامتحان والتعجيز والسخرية، ونحو ذلك ممّا دواعي الأمر، فلا يكون لغواً كما تقدّم في البحث عن دواعي الأمر وإنه لا تنحصر في البحث. إشكال: ثمّ أورد على ذلك بقوله «ومنع...» وحاصله: إن الأمر بداع غير البحث لا يصدق عليه الأمر حقيقة.

فأجاب: بأنّه لا مانع من الإطلاق المجازي إذا كان هناك قرينة، كالمقام. هذا تمام الكلام في شرح ما في المتن وقد أفاد سيّدنا الأستاذ دام ظلّه في هذا البحث ما يأتي في المتن.

الفعلية مستنداً إلى نفس الجعل والإنشاء فلا إشكال في إمكان هذا النحو من الإنشاء، بل وقوعه في الشرع والعرف أقوى دليل عليه مثل جعل الشارع وجوب القصاص على القاتل وقطع اليد على السارق والرجم على الزاني كما في الأحكام الجزائية، والكفارات، أو إطعام ستين مسكين - مثلاً - على من أفطر في شهر رمضان عمداً، فإن جعل هذه الأحكام وأمثالها تكون علة لانتفاء فعلية الموضوع لمن أطاع، وهكذا في العرف مثل أن يقول المولى لعبده في قضية خارجية: «إن دخلت دار فلان لضربتك» بل قد يقتضي الضرورة والمصلحة العامة أو الخاصة جعل مثل هذه الأحكام.

وأما إذا لم يكن انتفاء شرط المجعول مستنداً إلى الجعل، بل إلى أمر آخر كمانع آخر أو عدم الداعي للمكلف فلا يصح الجعل والإنشاء، لأنه لغو محض، مثل أن يقول المولى لعبده: «إن اجتمع النقيضان فتصدق بدرهم» أو قال: «إن رزقت ولداً فاختنه» وهو يعلم أنه عنين، أو قال: «إن دخل عليك السلطان فأكرمه» وهو يعلم بأنه لا يدخل عليه أبداً، وأمثال ذلك من الموارد الكثيرة، وفي هذا القسم يكون علم المولى بانتفائه دخیلاً في عدم الجعل، وأما لو جهل ذلك احتمل تحققه في الخارج فلا محذور في جعله، نعم إذا كان المولى عالماً بانتفاء الشرط في ظرفه يصح منه الجعل والإنشاء لا بداعي البعث والتحريك بل بداع آخر، كالإمتحان واختبار العبد هل هو بصدد الإطاعة أم لا، مثل أن يأمر المولى عبده بشراء اللحم من السوق وهو يعلم بتعطيل السوق في هذا اليوم اختباراً لعبده هل يكون بصدد إطاعته بحيث يخرج من المنزل لشراء اللحم أم لا؟

هل يجوز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط أم لا ؟ ١٤٧

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه إذا انتفى شرط الجعل أعني الإنشاء فلا يمكن تحققه، سواء علم الأمر به أم لا، وإذا انتفى شرائط المجعول فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون نفس الجعل سبباً لانتفائه، فلا محذور في تحقق الجعل، بل قد يكون ضرورياً فيما إذا لم يكن رادعاً للعبد إلا أمر المولى.
الثاني: أن لا يكون كذلك بل انتفاء الموضوع مستند إلى أمر آخر غير الجعل، فإن لم يكن داعٍ آخر للمولى فجعله لغو محض، وإن كان له داعي آخر كالامتحان، فلا بأس بجعله.

هل الأوامر متعلّقة بالأفراد أو الطبايع ؟

فصل: هل الأوامر متعلّقة بالأفراد أو الطبايع؟

اختلفوا في تعلّق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، وتظهر ثمرة الخلاف في إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، كما سيأتي الإشارة إليه ^(١).

(١) قال في الكفاية: الحقّ أنّ الأوامر والنواهي تكون متعلّقة بالطبايع دون الأفراد. ولا يخفى أنّ المراد أنّ متعلّق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أنّ متعلّقه في النواهي هو محض الترك.

إنّ كلّاً من الأمر والنهي يدلّان على الطلب، إلّا أنّ متعلّق الطلب في الأوامر هو الإيجاد، ومتعلّقه في النواهي هو الترك (العدم) ومتعلّق كلّ من الإيجاد والترك هو الطبيعة المحدودة بحدود وقبود تكون موافقة لغرض الأمر والناهي.

تحرير محلّ النزاع: إنّ المحتملات - بدوّاً - في تحرير محلّ النزاع أمور أشار إليها المصنّف قدّس سرّه مع اختياره الأوّل منها وتضعيف الباقي:

١ - أن يكون النزاع في أنّ متعلّق الطلب في الأوامر هل هو إيجاد الطبيعة بما له من السعة أو الأفراد بما لها من الخصوصيّات والمشخصات الفردية الغرضية، ومتعلّق الطلب في النواهي هل هو ترك الطبيعة أو ترك أفرادها.

وهذا النزاع معقول وإن كان المختار تعلّقهما بالإيجاد والترك بما لها من السعة، ويدلّ عليه الوجدان كما أفاد لعدم تعلّق الغرض بالخصوصيّات الفردية، ويشهد بذلك قياس الإرادة التشريعية على التكوينية.

٢ - أن يكون النزاع في أنّ متعلّق الأمر، أو النهي هل هو الطبيعة بما هي مع قطع النظر عن إيجادها في الأوامر، وتركها في النواهي، أو الأفراد.

وهذا ما أشار إليه بقوله «لأنّها بما هي هي...».

وهذا الاحتمال مردود كما أشار، لأنّ الماهية بما هي هي ليست إلّا هي، لا يترتّب عليها أثر

⇒ من المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، فلا بدّ من ملاحظة وجودها من حيث ترتّب المصلحة أو المفاسد.

٣- أن يكون مرادهم النزاع في أن متعلّق الطلب في الأوامر هل هو الوجود الخارجي بما هو، أو الأفراد بما لها من الخصوصيات الفردية.

وهذا ما أشار إليه بقوله (قدّس سرّه) «لا أنّه يريد ما هو صادر...». وهذا أيضاً مردود لأنّه من طلب الحاصل - كما أشار - ولا يكون من النزاع المعقول.

٤- أن يكون المراد تعلّق الطلب في الأوامر بنفس الطبيعة، ولكن يجعل وجودها غاية للطلب، أشار إليه بقوله (قدّس سرّه) «ولا جعل الطلب متعلّقاً...» أي يطلب المولى الماهية حتّى يوجد المكلّف.

وهذا أيضاً مردود كما أشار لما ذكر من أن الماهية بما هي ليست إلّا هي ولا يترتّب عليها أثر كي تقع تحت الطلب.

هذه احتمالات محلّ النزاع، والصحيح المعقول هو الأوّل، دون الثلاثة الباقية.

ومتعلّقهما^(١) هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود، والمقيّدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلّق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً.

هذا هو الاحتمال الأوّل في تحرير محلّ النزاع - كما تقدّم - وهو الصحيح المعقول، وحاصله: أن المراد من تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة إنّما هو تعلّق الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر بإيجاد الطبيعة وبصيغة النهي بتركها، وأمّا تعلّق نفس صيغة الأمر والنهي بالطبيعة فواضح لا نزاع فيه، كما في قولنا «صلّ ولا تشرب الخمر» فإنّ صيغة الأمر تعلّقت بطبيعة الصلاة، والنهي بطبيعة شرب الخمر، وهذا غير خفيّ لا يقبل النزاع، وإنّما الكلام في متعلّق الطلب المدلول عليه بالصيغة.

فظهر أنّ الطبيعة التي تكون متعلّقة لنفس الأمر أو النهي ليست من حيث هي، بل من حيث الوجود، لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا يترتّب عليها أثر من المصالح

(١) أي الإيجاد والترك.

⇒ والمفاسد، بل تترتب على وجودها في الخارج، فيطلب وجودها في الأوامر وتركها في النواهي، لترتب المصلحة على وجود المأمور به، والمفسدة على وجود المنهي عنه. فيكون مراد القائل بتعلّق الأوامر بالطبيعة والنواهي بتركها يريد بذلك أنّ الملحوظ محض وجودها أو تركها من دون نظر إلى شيء من لوازم الوجود وخصوصيّاته من العوارض المشخّصة من الكمّ والكيف والزمان والمكان ونحو ذلك من الأعراض التسعة القائمة بالأفراد مقترناً لوجودها في الخارج، لعدم دخلها في غرض الأمر والنهي، وهذا في قبال من يقول بتعلّقها بالأفراد لدخولها حينئذٍ تحت الأمر فيكون متعلّق الطلب الطبيعة بما لها من الخصوصيّات الفردية على نحو المركّب.

كما هو الحال في القضية الطبيعة.

كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ الملحوظ فيها طبيعة الإنسان من دون نظر إلى الأفراد، فيكون قولنا «الصلاة واجبة» أيضاً كذلك.

في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقّق في غير المقام.

وهي التي تشتمل على السور كقولنا «كلّ إنسان كاتب بالقوّة» فإنّ الحكم ثابت فيها على الأفراد ولكن التحقيق أنّه لا خصوصيّة لها بما هي أفراد بل موضوع الحكم هو الطبيعة أيضاً غاية الأمر أنّ الطبيعة ملحوظة بنفسها في القضية الطبيعة ومن كونها سارية في الأفراد في القضية المحصورة، فالموضوع فيهما واحد.

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك.

أي على تعلّق الطلب بأصل وجود الطبيعة في الأوامر وبتركها في النواهي من دون دخل للخصوصيّات الفردية يكفي الوجدان قياساً للإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية فإنّك إذا عطشت تريد الماء في أيّ إناء أو أيّ مكان أو أيّ كيفية في الشرب، وكذلك الحال لو أمرت غيرك بأن يسقيك ماء، وهذا واضح لا خفاء فيه، نعم، قد تكون الطبيعة المطلوبة ذات شروط وقيد توافق الغرض كبرودة الماء وحلّاله في رفع العطش، وهذا لا ينافي تعلّق الطلب بأصل وجود الطبيعة طبيعة النوع أو الصنف دون الجنس أو جنس الأجناس لاختلاف الطبايع سعةً وضيقاً.

حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبايع، ولا نظر له إلّا لبها من دون

⇒ نظر إلى خصوصياتها الخارجية، وعوارضها المينية.

من الكم والكيف والأين والزمان والمكان وغير ذلك من الأعراض التسعة المحفوفة بالأعيان الخارجية فإن العطشان يريد الماء في أي إناء، أو أي مكان، أو أي زمان، وغير ذلك من الخصوصيات الفردية، وقس عليه الإرادة التشريعية، كما في قول المولى: «اسقني ماء».

وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب.

فلا يكون المطلوب مركباً من الطبيعة والخصوصيات الفردية، بل الطبيعة بنفسها تمام المطلوب، كالماء بنفسه.

وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، لتقوم فردية الفرد الموجود بالخصوصيات العرضية، فيمتنع انفكاكها عنها، ولكن لا تكون جزء للمطلوب، بل هي من المقارنات له. فانقدح بذلك.

أي بمراجعة الوجدان الحاكم بأن المطلوب نفس وجود الطبيعة من دون دخل للوازم الوجودية المقومة للفرد في المطلوبة.

أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقة للطلب، لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له.

إشارة إلى الاحتمال الثاني في تحرير محل النزاع، والرد عليه، كما تقدم في محتملات محل النزاع.

كما ربما يتوهم، فإنها كذلك.

أي بما هي هي ليست إلا هي لا يترتب عليها أثر من المصالح والمفاسد، فإنها إنما تترتب على وجودها، فلا تصلح لتعلق الطلب بها بما هي هي، بل لأبد من تعلقه بوجودها لو كان فيه مصلحة وبتركها لو كان فيه مفسدة.

ليست إلا هي. نعم هي كذلك.

أي بما هي طبيعة تصلح أن تكون متعلقة للأمر فيقول صل، أو اسقني ماء، لأن الأمر عبارة عن طلب الإيجاد، ولا مانع من تعلقه بالماهية المعزاة عن الوجود، لأن معناه طلب إيجاد الطبيعة، وهذا بخلاف الطلب، فإن الإيجاد لا يكون جزء لمفهومه كما كان جزء لمفهوم

⇒ الأمر، فلا يصحّ تعلّق الطلب بنفس الماهية، فلا بدّ من التفكيك بين متعلّق الأمر، والطلب، فإنّه يصحّ تعلّق الأمر بالماهية كما في قولنا «صلّ» لأنّ الأمر طلب للإيجاد، فيدلّ على كلّ من الجزئين بالتضمّن، ولا يصحّ تعلّق الطلب بالماهية، لعدم ترتّب الأثر عليها، لأنّها ليست إلّا هي. تكون متعلّقة الأمر فإنّه طلب الوجود؛ فافهم.

لعلّه إشارة إلى أنّه لا بدّ من تقدير الوجود في تعلّق الطلب بالماهية، فلو قال المولى: «أطلب منك الماء» فلا بدّ من تقدير الوجود، أي وجود الماء، فلا فرق بين تعلّق الأمر بها، أو تعلّق الطلب، لثبوت القرينة في الثاني، وإن كان الأوّل دالّاً عليه بالوضع، هكذا يقال في توجيه أمره بالفهم، ولكن يردّه أنّ البحث عقلي لا لفظي، إذ القرينة تدلّ على تقدير الوجود فيما لو تعلّق الطلب بالماهية، وهذا لا يقبل النزاع، لأنّ الكلام في صحّة تعلّق الطلب بالماهية نفسها عقلاً، دون تعلّق الطلب بإيجادها بالقرينة العقلية، أو اللفظية، فافهم، فإنّ هذا أمر واضح لا يقبل الخلاف.

دفعٌ وهم: هذا إشارة إلى دفع الاحتمال الثالث في تحرير محلّ النزاع كما أشرنا وهو أنّه قد يتوهم أنّ المراد ممّا اخترناه في تحرير محلّ النزاع من تعلّق الطلب بوجود الطبيعة، أو الفرد هو الوجود الخارجي فيلزم طلب الحاصل، وهذا قبيح.

تقريبُ الوهم: ويقال في تقريب هذا التوهم المنسوب إلى صاحب الفصول (قدّس سرّه) أنّ مقتضى تعلّق الطلب بالوجود عروضه على الوجود وحيثنّذ فإن كان عروض الطلب قبل الوجود لزم وجود العارض بدون المعروض، وإن كان عروضه بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل، وكلاهما محال، مثلاً إذا قال المولى لعبده «صلّ» لا يعقل أن يريد وجود الصلاة بحيث يكون بمنزلة قوله «أطلب منك وجود الصلاة الموجودة» أو «وجود الصلاة المعدومة» لأنّ الأوّل تحصيل للحاصل والثاني مستلزم لوجود العارض بدون المعروض. هذا تقريب التوهم المذكور.

الجواب عنه: والجواب عنه هو أنّ معنى تعلّق الطلب بوجود الطبيعة ليس الوجود الخارجي، بل هو بمعنى الإيجاد من الفاعل على نحو الجعل البسيط، وبمفاد كان التامة، أي يكون متعلّق الطلب الوجود من حيث انتسابه إلى الفاعل الذي هو بمعنى الإيجاد، لا المفعول أي الموجود الخارجي، فالمولى يتصوّر الطبيعة المحصّلة لغرضه ثمّ يطلب

⇒ إيجادها من العبد، فليس الطلب متعلقاً بالطبيعة بما هي هي، لأنه لا أثر لها كما ذكرنا، ولا بالطبيعة بما هي موجودة في الخارج، لأنه من طلب الحاصل، بل يتعلّق بإيجادها الذي هو فعل المكلف فلا يلزم طلب الحاصل.

واستوضح ذلك بإرادتك التكوينية لأنها على وزن الإرادة التشريعية، فإذا أردت عملاً فيتعلّق إرادتك بإيجاده في الخارج فتوجده، كما إذا أردت شرب الماء فتشرب، أي توجد الشرب بمقتضى تعلّق إرادتك به، وإيجاد الغير لعمل ليس إلّا كإيجادك إيّاه من دون استلزامه طلب الحاصل، ولا طلب المحال، وهذا واضح أشدّ وضوح.

لا يخفى أنّ كون وجود الطبيعة، أو الفرد متعلقاً للطلب إمّا يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامة وإفادته، لا أنّه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم^(١).

ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة وقد جعل وجودها غاية لطلبها، وقد عرفت أنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلّا هي لا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنّه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبحث إليه كي يكون ويصدر منه.

هذا إشارة إلى الاحتمال الرابع في تحرير محلّ النزاع والجواب عنه.

حاصل التوهم: هو أن يكون متعلّق الطلب نفس الماهية ويكون وجودها غاية للطلب، فإذا قال المولى «صلّ» - مثلاً - كان معنى ذلك: «أطلب منك ماهية الصلاة لكي توجدّها» وقد ارتكب هذا التوجيه فراراً عن طلب الحاصل.

الجواب: وقد أجاب عنه المصنّف (قدّس سرّه) بأنّ هذا التوجيه أيضاً غير صحيح، لعدم صحّة تعلّق الطلب بالماهية حتّى على هذا الوجه أيضاً، لأنّ الماهية - كما ذكرنا - ليست إلّا هي، ولا يتعلّق بها غرض كي يتعلّق بها الطلب، لعدم ترثّب الأثر عليها بما هي فلا غرض للمولى إلّا في إيجادها، لترثّب الأثر عليه، فلا بدّ أن يتعلّق الطلب بالإيجاد تبعاً للغرض، أو يتعلّق النهي بتركه لما في وجودها من المفسدة، فجعل الطلب متعلقاً بالماهية والوجود خارجاً عن تحت الطلب، وجعله غاية للطلب لا يجدي شيئاً، لأنه محض فرض وتصور

(١) نسب إلى صاحب الفصول (قدّس سرّه).

⇒ لا ينطبق على الطلب في الأوامر والنواهي فهو إتعاب النفس بلا ثمرة، ومجرد فرض بلا تحقّق.

هذا بناء على أصالة الوجود وأما بناء على أصالة الماهية فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً بل بما هي بنفسها في الخارج.

أي تلعّن الطلب بإيجاد الطبيعة، دون أصل الطبيعة بما هي مبنى على أصالة الوجود. وأما بناء على أصالة الماهية، فيحرّر النزاع على الوجه المناسب لها بأن يقال: هل يتعلّق الطلب بخارجية الماهية بما لها من السعة أي بتحقّقها السعي، أو يتعلّق بتحقّق أفرادها؟

توضيح المقام: أن مرادهم من أصالة الوجود هو أن الأصل في التحقّق الخارجي هو الوجود فيكون الوجود هو المجمعول أولاً وبالذات بالجعل البسيط فتكون الماهية مجمولة بالتبع، فتكون أمراً اعتبارياً بالنسبة إلى الوجود، فتوصيف الماهية بالوجود في قولنا: «الإنسان موجود» يكون من الوصف باعتبار المتعلّق لأن الموجود الحقيقي هو وجود الإنسان وموجودية الماهية تكون بتبع وجودها، وهذا معنى اعتبارية الماهية أي الوجود التبعي.

ومرادهم من أصالة الماهية عكس ذلك أي إن الأصل في التحقّق هو الماهية وهي المجمولة بالجعل البسيط أولاً وبالذات والوجود يكون مجمولاً بتبع جعلها، ومن عوارضها.

وقال المحقّق الإصفهاني (قدّس سرّه) في تعليقه الكريمة في هذا المجال: «قد عرفت أن الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عناية، فإذا فرض أصالة الماهية فهي القابلة للجعل البسيط بالذات، وب نفس الجعل التكويني تكون الماهية خارجية، لا أن الجاعل يجعل الماهية خارجية بالذات، بل جعلها بالذات جعل وجودها وخارجيتها بالعرض، فالمراد بالذات حينئذٍ هو جعل الماهية بالذات، وهو جعل وجودها وخارجيتها بالعرض، لا أن المراد جعل الماهية خارجية وموجودة، لما عرفت من أن المراد بالذات هو المجمعول بالذات والصادر بالذات، وأما المجمعول بالعرض فهو مراد بالعرض من غير فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، كما لا فرق بين جاعل وجاعل، بل الظاهر من قوله (قدّس سرّه) (أي قول المصنّف قدّس سرّه) جعلها من الخارجيات تلعّن الجعل التأليفي بخارجيتها، والجعل

⇒ التأليفي بين الماهية وتحصلها محال؛ فلاحظ وتأمل^(١).
فيطلبها كذلك.

أي بما هي بنفسها في الخارج.
لكي يجعلها.

أي بالجعل البسيط، والإفاضة، لا الجعل التأليفي بين الماهية وتحصلها، لأنه من تحصيل
الحاصل.

ولا يخفى: أن الماهية بما هي وفي حد ذاتها غير قابلة للجعل لأنها بذاتها وذاتياتها واجدة
لذاتها بوجدان ماهوي، فليس القابل لتعلق الجعل به بالذات إلا الوجود، دون الماهية،
والإيجاد والوجود والإفاضة والفيض متحدان بالذات متفاوتان بالاعتبار فمن حيث قيام
الصادر الفانض بالماهية يُسمى وجوداً لها، ومن حيث قيامه بالجاعل قيام الفعل بالفاعل
يسمى إيجاداً، وجعلاً، وإفاضة.

ومما ذكرنا يعلم أن الصحيح هو أصالة الوجود لا الماهية، لأنها ليست قابلة للجعل، لأنها
واجدة لذاتها بذاتها بوجدان ماهوي وإنما المجعول إيجادها في الخارج فالأصل هو الوجود
والماهية تابعة له وينسب إليها الوجود تبعاً، فإن الوجود موجود بالذات، والماهية
موجودة بتبع الوجود، وهذا معنى اعتبارتها في مقابل الإصالة.

بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة
الوجود. وكيف كان.

أي سواء تعلق الطلب بالطبيعة أو الأفراد لا يكون المطلوب نفس الماهية بما هي بل
المقصود إما خارجيتها بناء على أصالة الماهية، أو وجودها بناء على أصالة الوجود.

فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية، أو الوجود فيطلبه ويبحث نحوه، ليصدر منه
ويكون ما لم يكن؛ فافهم وتأمل جيداً.

لعل المراد هو التأمل في الفرق بين أصالة الوجود والماهية وكيفية تعلق الطلب بهذا أو ذاك.
هذا تمام الكلام في شرح الكفاية، وقد أفاد سيدنا الأستاذ دام ظلّه في هذا البحث ما يأتي
في المتن.

والمهمّ في المقام هو التعرّض لبيان ما يمكن أن يكون منشأ لهذا النزاع بعد وضوح أمرين، لا اختلاف فيهما جزمًا:

الأوّل: عدم تعلّق الطلب بالأفراد الموجودة في الخارج، لأنّه من طلب الحاصل.

الثاني: عدم تعلّق الطلب بالماهية بما هي هي، لأنّها في حدّ ذاتها ليست إلّا هي، غير قابلة لتعلّق الطلب بها، لعدم ترتّب أثر عليها، فإنّ الآثار إنّما ترتّب على وجوداتها الخارجيّة من المصالح والمفاسد، أو غيرها.

بل يكون متعلّق الطلب في الأوامر وجودها بمعنى إخراجها من كتم العدم إلى عالم الخارج والتحقّق، والوجوب وإن كان عندنا عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف بأن يجعله مديوناً له كما في دين المال، ولكن لازمه لزوم خروج العبد عن عهدة هذا الدين عقلاً بإيجاد الفعل في الخارج.

فعلى أيّ حال المطلوب من العبد إيجاد الطبيعة ولو بالالتزام، لا نفسها، فبعد الفراغ عن هذين الأمرين لا يعقل أن يكون مرجع النزاع إلى أنّ الطلب هل يتعلّق بالطبيعة أو الطبيعة الموجودة لأنّ الأوّل غير معقول، والثاني طلب للحاصل، فلا بدّ وأن يكون منشأ النزاع شيئاً آخر، ويحتمل أن يكون أحد أمور:

الأوّل: أن يكون مبنى النزاع وجود الطبيعي في الخارج وعدمه، فإن قلنا بأنّ الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفرادهِ - كما عليه معظم المحقّقين من المتأخّرين - مستدّلين بصحّة حمل الكلّي على الفرد، كما في قولك «زيد إنسان» والحمل لا يصحّ إلّا مع الإتحاد في الوجود، فالأمر إنّما يتعلّق بالطبيعة،

لأن المادّة إنّما وضعت للطبيعي كالصلاة، والهيئة موضوعة للوجوب وهو طلب الوجود، فلا موجب للالتزام بتعلّقه بالفرد، بعد فرض مساعدة دليل العقل، وظهور الصيغة في تعلّقه بالطبيعة.

وإن قلنا بأنّ الطبيعي غير موجود في الخارج، بل الموجود فيه إنّما هي الأفراد، وكلّ حصّة مغايرة للحصّة الأخرى، والكليّ أمر متزعّج عن هذه الأفراد، لا جامع حقيقيّ بل بينها، هو جامع انتزاعي، فلا بدّ من القول بتعلّقه بالفرد، لأنّ طلب الطبيعة طلب للمحال، لفرض عدم إمكان تحقّق المطلوب في الخارج، وإنّما تعلّق الطلب بإيجاد الطبيعة كما هو ظاهر صيغة الأمر اختصاراً في العبارة، وعوضاً عن أن يقول «أوجد هذا الفرد أو ذاك» إلى ما لا نهاية فيه من الأفراد أحياناً، والمطلوب في الحقيقة إنّما هو إيجاد أحد الأفراد، ولازم هذا القول أنّ التخيير بين الأفراد شرعيّ لا عقليّ، لأنّ قوله «صلّ» - مثلاً - بمنزلة أوجد أحد أفراد الصلاة^(١).

الثاني: أن يكون النزاع مبنياً على أنّ الشخص هل هو بعد الوجود أم قبله، كما قال به بعضهم، فإن قلنا بأنّ الوجود قبله بحيث يكون الشخص

(١) هذا، ولكن الصحيح عدم توقّف البحث عن الجهة الأصوليّة على الجهة الفلسفيّة كما نبّه عليه الأستاذ دام ظلّه في الدورة الثانية، وذلك لأنّه لو قلنا بعدم وجود الطبيعي في الخارج أيضاً يبقى مجال البحث المذكور، باعتبار أنّ متعلّق الأمر هل هو الجامع الانتزاعي، كمفهوم الإنسان أو الفرد، فإنكار كون الإنسان جامعاً حقيقياً، ومفهوماً متأصلاً لا يستلزم تعلّق الأمر بخصوص الأفراد، بل يمكن مع ذلك القول بتعلّق الأمر بالجامع الانتزاعي كما هو مختارنا في الواجب التخييري على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

عارضاً للوجود، لا معروضاً له، فالمطلوب إنّما هو وجود الطبيعة والتشخص خارج عنه، لأنّ إدخاله في المطلوب بلا موجب، فإنّ مدلول الصيغة طلب الوجود، وإن قلنا بأنّ التشخص سابق على الوجود ومعروضاً له، فالطلب إنّما يتعلّق به فيكون المطلوب إيجاد التشخص، فيكون الأمر متعلّقاً بالفرد، وهذا المبني قد ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) وقد اختار أنّ الوجود سابق على التشخص بشهادة الوجدان على ذلك، فإنّه قبل إيجادنا فعلاً من الأفعال في الخارج لا يتحقّق هناك تشخص ثمّ يوجد.

لكن التحقيق أنّ أصل القول بأنّ التشخص قبل الوجود فاسد وغير معقول وأنّ ما اختاره (قدّس سرّه) هو الصحيح، لعدم تعقّل التشخص بلا موجب، فإن كان موجبه الوجود فهو خلف للغرض، وإن كان العدم فمحال، إذ كيف يمكن أن يكون العدم من المشخصات، وإن كان بما يقبل الوجود والعدم - أعني الطبيعة - فالطبيعة بما هي لا تكون مشخّصة لشيء. وأمّا قولهم المعروف: «إنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» ليس بهذا المعنى، بل المراد بالتشخص في هذه العبارة التعيّن من ناحية العلّة بمعنى أنّ الشيء ما لم يتمّ علّته لم يوجد في الخارج، وهذا معنى صحيح غير قابل للإنكار، لأنّ وجود الشيء قبل علّته التامة محال فابتداء النزاع على هذا المبني غير تامّ لوضوح فساد أحد التقديرين وهو كون التشخص قبل الوجود.

الثالث: أن يكون النزاع مبنياً على أنّ المتلازمين في الوجود هل يتحدان

في الحكم أيضاً أم لا، بل يكفي عدم اختلافهما فيه، بتقريب أن يقال: إن كل فرد من أفراد ماهية في الخارج لا بدّ فيه من وجود عوارض مشخّصة كالطول والعرض واللون إلى غير ذلك من العوارض الملازمة للأفراد المشخّصة لها، ولا يخفى أنّ هذه العوارض ليست بمشخّصات في الحقيقة وإنّما التشخّص لنفس الوجود، وهذه عوارض ملازمة للشخص، لا محقّقة للتشخّص، لأنّ بياض زيد مثلاً هو كلّ طبيعي من الكليّات أيضاً، كالإنسان، فكما أنّ الإنسان موجود بوجود زيد، فالبياض أيضاً موجود بوجود البياض الخاص العارض لزيد، وهكذا سائر عوارضه، ولا معنى لأن يكون أحد الكليّتين مشخّصاً للآخر، مع أنّه بلا مرجّح، بل المشخّص لكلّ كلّ طبيعي عارضاً كان أم معروضاً، جوهرأ كان أم عرضاً هو وجوده لا غير، فالتعبير بالعوارض المشخّصة إنّما هو من باب المسامحة.

فحينئذٍ إن قلنا بأنّ المتلازمين في الوجود يجب أن يكونا متّحدين في الحكم كان الأمر بالطبيعة أمراً بعوارضها المشخّصة أيضاً، فطلب الصلاة طلب لعوارض فردها أيضاً، وهذا معنى تعلق الأمر بالأفراد، ولازمه القول بتعدّد المطلوب. وإن قلنا بعدم لزوم ذلك فالمطلوب شيء واحد وهو إيجاد أصل طبيعة الصلاة فقط ويكون المراد بتعلّق الأمر بالطبيعة هذا المعنى.

وبعبارة واضحة: يكون مرجع النزاع في المقام إلى أنّه هل يكون الأمر بالشيء أمر بنفسه فقط أو أمر به وبمقارناته في الوجود. ومن الواضح فساد الاحتمال الثاني لأنّ الوجدان حاكم به لأنّه إذا أمر المولى - مثلاً - باستقبال القبلة

هل الأوامر متعلّقة بالأفراد أو الطبايع ؟ ١٦٣

في العراق لم يأمر أيضاً باستدبار الشمال وبجعل الشرق على الأيسر والغرب على الأيمن بحيث يكون له أوامر أربعة بل ربّما تبلغ إلى ما لا نهاية له لعدم حصر المقارنات للأجسام. بل الصحيح في المقام أن يقال: إنّ الأمر يتعلّق بالجامع بين الأفراد بمعنى إلغاء الخصوصيّات الفرديّة سواء قلنا بأنّه جامع حقيقيّ متأصلّ أو جامع انتزاعيّ، وذلك لشهادة الوجدان على ذلك عند إرادتنا التكوينيّة والتشريعيّة إذا أمرنا عبدنا أو ولدنا بشيء فيما إذا لم يتعلّق غرض بخصوصيّة فرد من الأفراد ولا يحتاج هذا إلى مزيد برهان.

إذا نسخ الوجب هل يبقى الجواز؟

فصل في النسخ^(١)

إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم الجامع بين الاستحباب والجواز بالمعنى الأخص والكراهة - وهو الحكم الغير الإلزامي - أو بالمعنى الأخص، أو خصوص الاستحباب أم لا، ويقع الكلام في هذا البحث تارة في دلالة الدليل الاجتهادي - أعني بهادليل الناسخ أو المنسوخ - وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما المقام الأول وهو دلالة دليل الناسخ أو المنسوخ أو هما معاً على حكم آخر غير الوجوب.

(١) قال في الكفاية: إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص.

أما دليل الناسخ فلا مفاذه ليس رفع الحكم الثابت كالوجوب فلا تدلّ على الحكم لعدم المقتضى سواء الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص أو الجواز بالمعنى الأخص الذي هو من الأحكام الخمسة.

وأما دليل المنسوخ فلا مفاذه ليس إلا الوجوب وقد ارتفع. نعم كان دالاً على الجواز والرجحان لكن في ضمن الوجوب، والجنس يرتفع بارتفاع الفصل، فلو وجد في ضمن فصل آخر كان غير الأول ويحتاج في مقام الإثبات إلى دليل آخر.

كما لا دلالة على غيره من الأحكام.

أي غير الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص وهو الحرمة أو خصوص الاستحباب أو الكراهة لوحدة الملاك في عدم الدلالة في الجميع بشيء من الدلالات التضمينية أو الإلزامية فلا بد من قيام دليل آخر.

فالظاهر عدم دلالة شيء منها على حكم آخر غير الوجوب، أما دليل المنسوخ أعني به الدليل الدال على الحكم الذي نسخ فظاهر، لأنه ليس متكفلاً لبيان حال بعد رفع الوجوب، بل مدلوله هو ثبوت الوجوب وحدوثه على الموضوع، لا غير، وأما بعد رفع الوجوب فما هو الحكم الثابت للموضوع فلا دلالة له أصلاً.

وأما دليل الناسخ فأوضح لأن مدلوله رفع الوجوب لا غير، ولا تعرض له لحال بعد رفعه.

وأما هما معاً فيمكن تقريب دالتهما بانضمام مدلول أحدهما إلى مدلول الآخر على بقاء الاستحباب بأن يقال: إن دليل المنسوخ متكفل لبيان أمور ثلاثة: الجواز، والرجحان، والوجوب، لأن كل واجب راجح وجائز لا محالة، ودليل الناسخ لا يدل على أكثر من رفع الأخير - أعني الوجوب على الفرض - لأنه إن قلنا بدلالته حتى على نفي الجواز لزم القول بتحريم ما نسخ وجوبه، وهذا مما لا يلتزم به أحد بأن يقول كل واجب إذا نسخ وجوبه يكون حراماً، فالقدر المتيقن من دليل الناسخ هو رفع الوجوب، فضم مدلول أحدهما إلى آخر ينتج استحباب الفعل، هذا غاية تقريب ما يمكن أن يكون وجه لبقاء الاستحباب. ويرد عليه:

أولاً: أن الأحكام الشرعية كما ذكرنا مراراً ليست من الأعراض الحقيقية النفسانية أو الخارجية، بل اعتبارات متباعدة، فإن الوجوب اعتبار الفعل في ذمة العبد، والحرمة اعتبار حرمانه منه، كالحرمان الخارجي، والإباحة اعتبار إطلاق

عنان العبد من حيث الفعل والترك، والاستحباب اعتباره في ذمته مع الترخيص في الترك، كما أنَّ الكراهة اعتبار حرمانه منه مع الترخيص في الفعل، والحاصل إنها أمور متباينة، لا أنَّها وجود واحد ذو مراتب كالسواد بأن يكون الجسم الواحد أسوداً بسواد شديد ثم يزول الشدة فيبقى أصل السواد، وكالشوق النفساني بأن يكون الشخص مشتاقاً إلى شيء شوقاً قوياً بحيث لا يرضى بتركه، ثم يتنزل شوقه، فيقال: إنَّ الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الشوق، فإذا زالت الشدة يبقى أصل الشوق بحيث يكون وجوده في الآن الثاني عين وجوده في الآن السابق، غاية الأمر قد زالت مرتبة من مراتبه، بل حالها حال الأنواع المتباينة كالسواد والبياض، لا مراتب عَرَض واحد، فإذا ارتفع حكم لا يبقى مجال لدعوى وجود حكم آخر، كما أنه إذا ارتفع السواد من جسم لا يصحَّ دعوى وجود الحمرة فيه.

وبالجملة الوجوب والاستحباب ليسا موجوداً واحداً ذا مراتب، كالسواد في جسم بحيث إذا ارتفع الشدة يبقى أصل اللون، بل موجودان مستقلان إذا ارتفع أحدهما نحتاج في إثبات وجود الآخر إلى دليل، كالسواد والبياض، وإن فرض لهما جامع وهو مطلق اللون.

وظهر أيضاً أنَّ النزاع في أنه إذا زال الفصل هل يمكن بقاء الجنس في ضمن فصل آخر أم لا؟ لا ربط له بالمقام:

أما أولاً: فلأنَّ غاية ما يثبت هناك مجرد الإمكان وهو أعم من الدلالة المبحوث عنها في المقام.

وأما ثانياً: فلائذ النزاع المذكور إنما يصح في مورد يكون مركباً من الجنس والفصل، وأما الأعراض البسيطة فلا يجري فيها هذا النزاع فضلاً عن الاعتبارات النفسانية التي منها الأحكام الشرعية^(١).

بل التحقيق: أن الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة أحكام عقلية منتزعة من الاعتبارات الشرعية، فأمرها دائر بين الوجود والعدم لا الشدة والضعف، فإنه قد ذكرنا في طي المباحث السابقة أن الوجوب حكم عقلي منتزع من اعتبار الشارع فعلاً على ذمة العبد كما أن الحرمة منتزعة من اعتباره حرمان المكلف منه إلا إذا اقترن الأول بالترخيص في الترك، فينتزع الاستحباب، كما أنه إذا اقترن الثاني بالترخيص في الفعل ينتزع الكراهة.

وثانياً: لو سلم التركب أو الشدة والضعف في الأحكام، تكون الدلالة في المقام التزامية ومن المقرر في محله أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً وحجية، ودلالة دليل المنسوخ على الرجحان بالالتزام، ومرادنا بالدلالة الالتزامية أعم من التضمنية، فإذا سقطت الدلالة المطابقة على الوجوب تسقط الدلالة الالتزامية على الرجحان أيضاً، نظير العام المخصص، فإنه إذا ورد «أكرم العلماء»، و«لا يجب إكرام زيد العالم» لا يتوهم أحد استحباب إكرام زيد، وكذا في حكم وجوب التمام إلا على المسافر بأن يقال: إن التمام مستحب في حقه،

(١) ومما ذكرنا يظهر عدم صحة اختلاف الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف عقلاً وإن تابنا عرفاً، فإن الاعتبار الشرعي أو الحكم العقلي المنتزع منه لا يتصف بالشدة والضعف كما في الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والرقة والحرية ونحو ذلك، وإنما تتحقق ذاك في الصفات النفسانية كالحب والبغض، أو الأعراض الخارجية كالسواد والبياض.

نسخ الوجوب يستلزم بقاء الجواز أم لا؟..... ١٧١

والنسخ حاله حال التخصيص في الأفراد لأنه تخصيص في الأزمان، نعم إذا كان دليلاً بحيث يكون مقتضى الجمع العرفي بينهما القول بالاستحباب، لمقتضى لزوم العدول عن ظهور أحدهما بنص الآخر، فخرج عن محلّ الكلام، كما في «اغتسل للجمعة والجنابة»، و«لا بأس بترك غسل الجمعة» لأنّ هذا ليس من موارد رفع الحكم عن موضوعه بل هو مورد القرينة وذيها وهما بمنزلة دليل واحد.

فتخلص من جميع ما تقدّم أنّه لا دليل اجتهادياً على وجود حكم آخر بعد النسخ.

أما المقام الثاني: ففي اقتضاء الأصل العملي لوجود الحكم بعد نسخ الوجوب، وما يتوهم جريانه من الأصول هو استصحاب الرجحان بعد رفع الوجوب:

أما أولاً فبعدم جريان الاستصحاب عندنا في الشبهات الحكمية.

وأما ثانياً فبأنّ هذا من الاستصحاب في القسم الثالث وهو غير صحيح كما سيجيء في محله إن شاء الله تعالى؛ لأنه يرجع إلى الشكّ في الحدوث لا الشكّ في البقاء، لأنّ الشكّ فيه في حدوث فرد جديد بعد القطع بارتفاع الفرد الأول. نعم بعد اليأس عن الدليل الإجتهادي والاستصحاب فمقتضى القاعدة الرجوع إلى الأصول العملية الآخر كالبرائة أو الاشتغال بحسب اختلاف الموارد.

الواجب التخييري

فصلٌ في الواجب التخييري^(١)

يقع الكلام في الواجب التخييري في مقامين :

الأول: في التخيير بين المتباينين .

الثاني: في التخيير بين الأقل والأكثر .

(١) قال في الكفاية: إذا تعلّق الأمر بأحد الشينين أو الأشياء ففي وجوب كلّ واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل ، أو وجوب الواحد لا بعينه ، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعين عند الله أقوال .

عرّف الواجب التخييري بما يجوز تركه إلى بدل في مقابل الواجب التعيني وهو ما لا يجوز تركه مطلقاً ، ولو إلى بدل ، والأوّل كخصال الكفارة ، والثاني ، كالصلوات اليومية .
ومن هنا وقع الإشكال حول هذا التفسير بأن الواجب كيف يجوز تركه ، ولو إلى بدل ، فالجمع بين الوجوب وجواز الترك أشبه بالتناقض ، وحاولوا التفصّي عن هذا الإشكال بتعريفه بوجوه أخر أشار إليها في المتن كما يلي :

١ - إن الواجب هو أحد الأطراف لا بعينه .

٢ - الواجب جميع الأطراف تعيناً إلا أنّه يسقط الوجوب عن الباقي بفعل أحدها .

٣ - الواجب هو المعين عند الله والمجهول عندنا ، وهو ما يختاره المكلف حين الامتثال .

٤ - القول بوجوب كلّ من الطرفين تعيناً وسقوطه بإتيان الطرف الآخر . وقد أورد عليه المصنّف (قدّس سرّه) ، ولكن قد حاول تصحيح هذا القول بعض مشايخنا في تعليقه على الكفاية^(٢) قائلاً: «نعم يمكن أن يفرض غرضان لكلّ منهما اقتضاء إيجاب محضه ، إلا أنّ مصلحة الإرفاق والتسهيل يقتضي الترخيص في ترك أحدهما ، فيوجب كليهما لما في كلّ

(١) وقد أشار إليه في المتن بقوله (قدّس سرّه): «أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما» .

⇒ منهما من الغرض الملزم في نفسه، ويرخص في ترك كل منهما إلى بدل فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً، من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع^(١).

ثم أوضحه (قدس سره) بتصوير أنحاء كيفية الغرض في الواجب التخييري وأنه يمكن فرضه على نحوين:

الأول: تعدد الأغراض المتباينة حسب أطراف الواجب التخييري.

الثاني: غرض واحد مترتب على الجامع بين الأفراد، وإليك نص^(٢) ما أفاده في المقام توضيحاً لمراده:

قال (قدس سره): «توضيحه أن القائم بالصوم، والعتق، والإطعام أغراض متباينة، لا أغراض متقابلة^(٣) وحيث إن كلها لزومية فلذا أوجب الجميع، وحيث إن مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي تجويز ترك كل منها إلى بدل، فلذا أجاز كذلك، فإذا ترك الكل كان معاقباً على ما يجوز تركه إلا إلى بدل. ليس هو إلا واحد منها لا كلها، كما أنه إذا فعل الكل دفعة واحدة كان مثملاً للجميع، والشاهد على ما ذكرنا أنه ربما لا يكون تمام الإرفاق كما في كفارة الظهار والقتل الخطائي، فإنه أمر أولاً بالعتق، ومع عدم التمكن يجب الصوم، وربما لا إرفاق أصلاً، كما في كفارة الإفطار بالحرام، فإنه يجب الجمع بين الخصال، فيعلم منه أن الأغراض غير المتقابلة.

ويمكن فرض نظيره فيما إذا كان الغرض المترتب على الخصال واحداً نوعياً بتقريب: إن الغرض وإن كان واحداً نسخاً، إلا أن اللزومي منه وجود واحد منه، فحيث إن نسبة الكل إلى ذلك الواحد للزومي على السوية، فيجب الجميع، لأن إيجاب أحدهما المردّد محال، وإيجاب أحدهما المعين تخصيص بلا مخصص، وحيث إن وجوداً واحداً منه لازم، فيجوز ترك كل منها إلى بدل، وكما أن الإيجاب التخييري على الفرض الأول شرعي، لاتباعه وجوباً وجوازاً عن المصلحة في نظر الشارع، كذلك الإيجاب التخييري في هذا الفرض،

(١ و٢) نهاية الدراية ٢٧٠/٢.

(٣) أي لا تضاد بينهما، ويمكن استيفاء جميعها، لعدم التقابل بينها وإن كانت متباينة، فما في متن الكفاية من تصوير التضاد بين الملاكات لا موجب له - كما يأتي -.

➡ لأن أصل الإيجاب عن مصلحة وتجوز الترك عن وحدانية اللازم منها في نظر الشارع فتدبر جيداً.

أقول: وللمناقشة في كلا فرضي مقالته نظر:

أما الفرض الأول - وهو ما أفاده عند فرضه تعدد الأغراض المتباينة غير المتقابلة - فيرد عليه: أولاً: أنه خلاف الوجدان أي خلاف ما نجده في الواجبات العرفية، فإن من الواضح عدم اختصاص جعل الواجب التخيري بالشارع، بل العرف أيضاً يأمرهم بالواجبات التخيرية، ولا نجد من أنفستنا إيجاب كلا الفعلين ثم نرفع اليد عن وجوب أحدهما بفعل الآخر إرفاقاً على العبد.

وثانياً: أنه خلاف ظاهر الدليل، فإن مفاده في الواجب التخيري المنشأ بكلمة (أو) كما إذا قال المولى «صم» أو «أعتق رقبة» هو أن المنشأ حكم واحد، لا أحكام متعددة بحسب تعدد الأطراف^(١).

وثالثاً: أنه لا طريق لنا إلى كشف الملاكات، إلا الأحكام الشرعية والمفروض أن دليل الواجب التخيري لا يدل إلا على حكم واحد، فأين الكاشف عن الملاكات المتعددة^(٢). ورابعاً: أن مزاحمة مصلحة الإرفاق والتسهيل على المكلفين مع مصلحة ملاك الواجب التخيري يحتاج إلى إقامة دليل يدل على قوة مصلحة الإرفاق وأرجحيته على تلك الملاكات ولا كاشف لدينا^(٣) عن ذلك.

(١) يمكن الجواب عنه بما تقدم من أن الكلام في مرحلة الثبوت، لا الإثبات، فلو فرض صحة فرضه لزم صرف الظاهر إليه، والتصرف في ظواهر الأدلة ليس بعزيز، إلا أن يقال إنه لا بد من تصوّر هذا الحكم التخيري على نحو يلائم ظهور الدليل كما نتصوره فيما سيمر عليك.

(٢) يمكن الجواب بما تقدم من أن الكلام في مرحلة الثبوت وتصور الواجب التخيري في مرحلة الجعل والإنشاء فلو صح ما أفاده المحقق المذكورة انكشفت الملاكات وصرف عن ظاهره في الوحدة.

(٣) ويمكن الجواب أن الكاشف هو القطع بعدم إيجاب الكل تعييناً مطلقاً، ولو أتى ببعض الأطراف إذ لا موجب لذلك إلا الإرفاق، لأن المفروض عدم التقابل بين ملاكات الأطراف كما استشهد على ذلك بكفارة الجمع في الإفطار العمدي، فلا تراحم بين ملاكات أطراف الواجب التخيري، وإنما المزاحم لها ملاك التسهيل على المكلفين.

⇒ وخامساً: لو سلّم مزاحمة مصلحة الإرفاق لملاكات أطراف الواجب التخيري لزم عدم وجوب أكثر من واحد، كما هو مقتضى أوقائية ملاك أحد المتزاحمين في مرحلة الجعل، لا جعل الوجوب لجميع الأطراف، أو الطرفين، ثم سقوطه عن غير ما أتى به، فإنه بلا موجب، لأن الملاك المزاحم بالأقوى وجوده كعدمه لا يقتضي جعل الحكم على طبقه.

فالتزاحم الملاكي يكون نظير التزاحم الخطابي في مقام الامتثال في سقوط الأمر بالمهم إلا على القول بالترتب، وهو مختصّ بالثاني دون الأول لأنه بلا موجب.

وسادساً: لو سلّمنا جعل الحكم لجميع الأطراف، وقطعنا النظر عما ذكرنا فما هو السبب لسقوطه عن غير ما أتى به المكلف، وذلك لعدم سقوط التكليف إلا بأحد أمور: الامتثال، أو العصيان، أو النسخ، أو عدم الموضوع، وإتيان أحد الأطراف لا يكون شيئاً من ذلك بالنسبة إلى بقية الأطراف.

فإن قلت: إنَّ المقام يكون من قبيل انتفاء الموضوع، لأنَّ المفروض اشتراط وجوب كلٍّ من الأطراف بعدم الإتيان بالآخر، فإذا أتى بواحد منها انتفى شرط الوجوب عن الباقي، وهذا هو معنى تجويز الترك إلى البديل في الواجبات التخيرية.

قلت: نعم إلا أنه لا دليل على ذلك، لظهور أدلة الواجب التخيري في جعل حكم واحد مردّد بين الأطراف، كما هو مقتضى ظهور قول الأمر: «ضم، أو أعتق، أو أطعم» فثبوت الوجوب لكل واحد واحد من الأطراف تعييناً على نحو الواجب المشروط بعدم الإتيان بالآخر أو الآخرين لا دليل عليه^(١).

وسابعاً: أن تعدّد الخطاب يستلزم تعدّد العقاب عند العصيان، إذا لم يأت بشيء من الطرفين، أو الأطراف، لتحقيق شرط فعلية وجوب كلٍّ من أطراف الواجب التخيري بذلك، وهو خلاف المفروض لعدم تعدّد العقاب في عصيانه جزماً.

٥ - الواجب أحدهما معيّناً وهو ما أشار إليه بقوله (قدّس سرّه): ولا أحدهما معيّناً، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالفرض.

(١) هذا عود على سابق من طرح الدعوى في مقام الإثبات، مع أن الكلام في مرحلة الثبوت وتصوّر الواجب التخيري ثبوتاً لا الاستظهار من الدليل، إلا أن يقال: إنه لا بدّ من تصوّر الثبوت على نحو يوافق الإثبات في مثل هذه الأدلة.

أما الأول فاختلّفوا في حقيقته وأنّه ما هو الواجب واقعاً في هذا النوع من الوجوب بعد الاتفاق على وقوعه في الشرع والعرف كما في خصال الكفّارة، فإنّ الواجب فيها أحد أمور ثلاثة «الصوم ستين يوماً، أو إطعام ستين فقيراً، أو عتق رقبة» فيجوز ترك كلّ منها إلى الآخر وهذا هو منشأ الإشكال في المقام - كما أشرنا - فإنّه لو كان واجباً كيف يجوز تركه، ولو إلى بدل فإنّه عزّف الواجب بما لا يجوز تركه.

فيكون البحث في مقام الثبوت وتصوّر هذا الواجب، ومن هنا اختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول: الواجب هو المعين عند الله تعالى، ومآله إلى أنّ الواجب التخييري يكون مشروطاً باختيار المكلف أحد الأطراف، وهذا القول ظاهر البطلان، بل من السخافة بمكان، حتّى أنّ كلّاً من الأشاعرة والمعتزلة أنكره ونسبه إلى الآخر^(١) إذ يرد عليه:

أولاً: أنّه مخالف لظاهر العطف بـ«أو» في الواجبات التخييريّة، كما إذا قال المولى صلّ قصراً، أو تماماً في مواضع التخيير، أو قال: إن أفطرت عمداً فصم شهرين، أو أطعم ستين مسكيناً، أو أعتق رقبة، لظهور ذلك في تساوي نسبة الوجوب إلى جميع الأعراف على حدّ سواء، من دون اشتراطه باختيار أحدها^(٢).

(١) كما في المعالم.

(٢) ويمكن دفعه بأنّه لو تمّ التصوّر الثبوتي ولم يكن هناك مغرّ آخر لزم صرف الظاهر إلى

وثانياً: أنه مناف لقاعدة الاشتراك فإن الواجب على جميع المكلفين إنما هو شيء واحد سواء في الواجب التخيري أو التعيني، ولازم هذا الوجه اختلافهم في الواجبات، ففي خصال الكفارة يختلف الواجب باختلاف اختيار المكلفين، فمن اختار الصوم فهو الواجب في حقّه، ومن اختار الإطعام كان الواجب في حقّه ذلك، وهذا الكلام في موارد التخيير بين القصر والتمام^(١).

وثالثاً: أن لازم هذا الوجه عدم العصيان عند عدم الاختيار فإنه إذا لم يختَر أحد الأطراف لم يجب عليه شيء ولم يكن عاصياً، ولو بترك الجميع، لأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، إذ مآل هذا الوجه إلى اشتراط وجوب كلّ من الأطراف باختيار المكلف، والمفروض أنه لم يختَر شيئاً منها، ونفي العصيان عن تارك جميع أبدال الواجب التخيري واضح البطلان.

ورابعاً: أن تعليق الوجوب على الاختيار تحصيل للحاصل فإنه لا معنى لإيجاب عمل بعد اختياره أي إتيان المكلف به في الخارج^(٢).

⇒ المتصور عقلاً، هذا مضافاً إلى عدم انحصار الواجب التخيري في العطف به أو بل قد يكون بالجمع بين الدليلين.

(١) يمكن دفعه بأن الواجب عنوان ما يختاره المكلف وله مصاديق فالكل يشتركون في تكليف واحد نظير سائر العناوين الكلّية.

(٢) ويمكن دفعه بأن الشرط ليس هو ذات العمل الخارجي، بل هو الصفة النفسانية والعزم والإرادة، بل ظاهر عبارة القائل بهذا الوجه «الوجوب المعين عند الله» كما في المتن عن القائل المزبور هو أن الاختيار قيد للواجب لا الوجوب، لأنّ تعين الواجب هو تحقّقه بشرائطه، فإذا لا يكون من طلب الحاصل، بل يجب تحصيل الشرط حيثنّ كما أنه بتركه يكون عاصياً فيندفع الإشكال الثاني أيضاً.

وخامساً: أن الواجب التخييري لا يختصّ جعله بالشارع كي يقال بأن الواجب هو المعين عند الله - وهو ما يختاره المكلف - فإن الموالي العرفية أيضاً يأمرهم عبيدهم بأحد أمرين أو أمور تخييراً، فما يقول هذا القائل في تصوير الواجبات التخييرية عند عرف العقلاء وتقييد منشأتهم بالاختيار خلاف الوجدان. **القول الثاني:** ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وحاصله التفصيل بين موارد وحدة الغرض وتعدّده ^(١).

بيان ذلك أنه إذا كان هناك غرض واحد قائم بكلّ من الفعلين أو الأفعال فلا بدّ من أن يكون جامع حقيقيّ للفعلين يكون هو المحصل للغرض الوجداني لأن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد فوحدة الغرض تكشف عن وحدة المؤثر والمحصل له فيكون الواجب واقعاً هو نفس ذلك الجامع فيكون التخيير بين الفعلين تخييراً عقلياً في الحقيقة.

وأما إذا كان هناك غرضان كلّ واحد منهما مترتب على واحد من الفعلين بحيث لا يمكن للعبد استيفائهما لوجود التضادّ بينهما لا أنّه لا يكون قادراً على إتيان الفعلين كما هو الحال في موارد التزام من ناحية عدم قدرة العبد على إتيان الفعلين، وبهذا يفترق عن باب التزام أعني بوجود التضادّ بين نفس الغرضين لا بوجوده في مقام إتيان الفعلين، وفي هذا القسم يكون الواجب كليهما لكن سنخ وجوب خاصّ بحيث يسقط بإتيان متعلّق الآخر ولم يبيّن (قدّس سرّه) أن تلك السنخية أي شيء بل عرفها بلازمه من سقوطه بإتيان متعلّق الآخر. هذا

محصل ما أفاده (قدّس سرّه)، ولكن للإشكال في كلا القسمين مجال واسع.

أما القسم الأول: فيرد عليه:

أولاً: أنّ القاعدة المعروفة أعني بها الواحد لا يصدر إلا من الواحد على تقدير تماميّتها إنّما تكون في الواحد بالشخص لا الواحد بالنوع، لأنّ الجزئي الحقيقي والفرد الخارجي لا يمكن أن يقع معلولاً لعلتين، أمّا الواحد بالنوع كالحرارة - مثلاً - فلا مانع عن صدورهما من أمور متباينة لا يمكن تصوير الجامع الحقيقي المؤثر بينها فإنّها توجد بالشمس والنار والحركة والغضب وبالسرور وبالقوة الكهربائية وغيرها ممّا يمكن صدور الحرارة منها، وأيّ جامع بين هذه الأمور يكون هو المؤثر، بل لا يعقل وجود جامع حقيقي متأصل يكون هو المؤثر بين الجوهر والعرض كالنار والغضب أو الشمس والحركة، وعنوان أحد الأمور جامع انتزاعي لا يكون منشأ للأثر فلا مانع من القول بصدور الواحد بالنوع من المتعدّد بأن يكون كلّ فرد من أفراده معلولاً لعلّة خاصّة، ويكون الواجبات التخيرية من هذا القبيل لا أنّه هناك غرض شخصي ولا يمكن صدوره إلا من الواحد.

وثانياً: أنّ الخطابات الشرعيّة منزلة على المفاهيم العرفيّة لا على الدقّة الفلسفيّة، فإن كان الجامع بين الأفراد ممّا يتمكّن العرف من تعقّله وتصوره فلم لم يأمر الشارع بنفس ذلك الجامع وإن لم يكن كذلك فلا يصحّ إيجابه لأنّ ما يقصر فهم العرف العام عنه كيف يجوز التكليف به، فعلى فرض تماميّة تلك القاعدة حتّى في الواحد بالنوع بأن يقال إنّ المؤثر هو الجامع لا خصوص كلّ واحد لا يمكن القول بإيجاب ذلك الجامع.

وأما القسم الثاني : وهو ما إذا كان كل واحد من الفعلين ذا غرض ملزم ولا يمكن استيفائهما .

فإدري عليه :

أولاً : هذا مجرد فرض وتصور كتصور أنياب الأغوال لأنه إذا كان هناك غرضان ويتمكن العبد من إتيان كلا الفعلين على الفرض فأى مزاحمة بين هذين الغرضين ؟ بل يلزم على هذا الفرض إيجاب كليهما .

وثانياً : أنه على تقدير تسليم إمكان ذلك فهل التضاد بين المصلحتين مختص بما إذا أتى بأحدهما قبل الآخر بمعنى أنه إذا أتى بإطعام ستين مسكين - مثلاً - واستوفى الغرض القائم به لا يمكنه بعد ذلك استيفاء الغرض القائم بالعتق - مثلاً - وأما إذا أتى بهما معاً في زمان واحد فلا تضاد بين الغرضين ويمكن استيفائهما ، أو لا يختص بذلك بل يعم حتى فيما إذا أتى بالفعلين في آن واحد ، مثل أن يقرأ القرآن ويكتبه في زمان فيما إذا فرضنا كونهما واجبين تخييرين .

أما على الأول فيجب على المولى الحكيم أن يأمر بهما منضماً بأن يوجب إتيانهما في زمان واحد حتى يستوفى كلا الغرضين الملزمين لأن تقوية المصلحة الملزمة قبيح على المولى الحكيم وهذا خلاف فرض الواجب التخييري لأنه لا يجب عليه إتيان فردين في زمان واحد ومنضماً .

وأما على الثاني فلازمه عدم سقوط الوجوب فيما إذا أتى بفردين من الواجب التخييري في زمان واحد منضماً ، وهذا خلاف الضرورة ، فإن من أتى

بفردين من الواجب التخييري في آن واحد يسقط عنه الوجوب قطعاً، وهل يمكن القول بعدم سقوط الوجوب عن الشخص الذي أطلع وأعتق في زمان واحد؟
وثالثاً: أن لازم ما ذكره (قدّس سرّه) تعدّد العقاب عند ترك الجميع لأنّ المفروض وجوب كليهما ويسقط كلا التكليفين بإتيان متعلّق أحدهما، ففي فرض عدم إتيانها معاً يبقى وجوب الجميع ولازمه تعدّد العقاب ولا مانع منه لأنّ العقاب على الجمع في الترك وهو مقدور وإن لم يكن الجمع في الفعل مقدوراً كما ذكرنا ذلك في بحث الترتّب.

القول الثالث: هو أن يكون الواجب كلا الفعلين تعييناً لكن يسقط الوجوب عن أحدهما بإتيان متعلّق الآخر فإتيان أحدهما كما يكون مُسقطاً لوجوبه يكون مُسقطاً لوجوب الآخر أيضاً. ويرد عليه:

أولاً: أنّه أي ربط بين الواجبين حتّى يكون إتيان أحدهما مُسقطاً لحكم آخر فإنّ إتيان الصلاة - مثلاً - لا يكون مسقطاً لوجوب الصوم.

وثانياً: أن لازم ذلك تعدّد العقاب عند تركهما لأنّ مسقط الوجوب عن الآخر إتيان متعلّق أحدهما والمفروض عدمه.

القول الرابع: ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أن الواجب هو واقع أحدهما على البدل بدعوى الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة من حيث إمكان تعلّق الأولى بالمردّد دون الثانية كما أنّها تتعلّق بالطبيعي لأنّه الواقع تحت الأمر - كما عرفت - ولا تتعلّق الإرادة التكوينيّة به لأنّ الكلّي بما هو كلّيّ لا يوجد في الخارج، والإرادة التكوينيّة تكون علّة لوجود المراد فلا محالة

تتعلّق بالجزئيّ الحقيقيّ الخارجيّ لأنّه الموجود في الخارج، ففاس (قدّس سرّه) تعلّقها بالواقع المرّدّد على تعلّقها بالطبيعة.

أقول: إنّهُ لو لم يصرّح بواقع أحدهما كما كان يعبر به (قدّس سرّه) لأمكن توجيهه بما سيأتي في الوجه السادس المختار، لكن مع تصريحه بذلك لا يمكن المساعدة على كلامه (قدّس سرّه)، فإنّ المرّدّد بالحمل الشائع لا واقع له؛ لا ذاتاً ولا ماهيّةً ولا وجوداً كما أفاد بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس سرّه). نعم مفهوم الواقع المرّدّد وما هو بالحمل الأوّلي الذاتي كذلك واقع.

وبعبارة واضحة: ليس في الواقعيّات وجوداً وماهيّةً تردّد أصلاً، فإنّ كلّ موجود خارجيّ كان أم ذهنيّاً معيّن كما أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات تكون كذلك، فالواقع المرّدّد أشبه شيء بالتناقض.

وبالجملة؛ إن كان مراده بالواقع المرّدّد ما يكون متعيّنّاً باختيار المكلّف فيرجع إلى القول الأوّل، وإن كان غيره فغير معقول.

القول الخامس: هو ما أفاده بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس الله أسرارهم) ^(١) من أنّ الواجب كلا الفعلين تعييناً، وبإتيان أحدهما يسقط وجوب الآخر إرفاقاً، ولا يتوهّم عدم وجود الفرق بين هذا الوجه والرابع فإنّ المسقط على هذا هو إرفاق المولى على العبد لا نفس إتيان متعلّق الآخر كما هو مقتضى الوجه الرابع حتّى يرد عليه ما أوردناه على الرابع من عدم ارتباط متعلّق أحدهما بالآخر.

(١) نهاية الدراية ٢/٢٧٠، وأوضحه (قدّس سرّه) في الحاشية فراجع.

ويرد عليه :

أولاً: أن هذا خلاف الوجدان فإن الواجب التخييري لا يختص بالشرعيات بل واقع في العرف، وكل شخص يأمر عبده بشيئين تخييراً لا يجد من نفسه أن يوجب كلا الفعلين ثم يرفع اليد عن وجوب أحدهما بإتيان متعلق الآخر إرفاقاً على العبد.

وثانياً: أن لازم ذلك تعدّد العقاب كما في الرابع فإن الإرفاق إنما يكون على تقدير إتيان متعلق أحدهما، وعند عدم الإتيان فلا إرفاق فيبقى الوجوبان على حالهما.

القول المختار

فالتحقيق أن هنا وجهاً سادساً وهو أن يكون متعلق الوجوب عنوان أحدهما المنطبق على كل واحد من الطرفين، فالوجوب متعلق بعنوان كلي انتزاعي قابل للإطباق على كليهما. توضيحه بأن يقال: إن الغرض تارة يكون واحداً ومرتّباً على كل أحد من الفعلين أو الأفعال، مثل أن يكون غرض المولى التبريد وهو يحصل بالماء أو الفاكهة، وأخرى متعدداً يترتب أحدهما على فعل والآخر على الآخر، لكن الملزم إنما هو أحدهما لا كليهما بحيث إذا استوفى أحد المصلحتين لا يلزمه استيفاء الآخر فالملزم إنما هو أحدهما. هذا كله في مقام الثبوت والغرض الداعي إلى الحكم.

وأما في مقام الإثبات فيتعلق الحكم بأحدهما الكلّي ولا يرد عليه شيء من المحاذير المتقدمة. نعم، قد يتوهم أن العنوان الانتزاعي كيف يمكن أن يكون متعلقاً للاعتبار أعني الإيجاب.

ودفعه ظاهر فإنّه لا مانع من ذلك أصلاً بشهادة تعلّق الصفات النفسانيّة الحقيقِيّة به فضلاً عن الاعتبار القائمة بها كما هو ظاهر من ملاحظة موارد العلم الإجمالي. مثلاً إذا فرضنا تعلّق العلم بنجاسة أحد الإنثائين أو عدالة أحد الشخصين فبأي شيء يتعلّق هذا العلم وما هو المعلوم بالإجمالي؟ وهل لك أن تقول غير عنوان أحد الإنثائين أو أحد الرجلين؟ فإنّه لو قلت بأنّ المعلوم بالإجمال هو الإناء النجس الذي يعلمه الله تعالى نقول: إنّنا نفرض الكلام فيما إذا كان كلا الإنثائين نجسين بحسب الواقع ونحن لا نعلم إلّا بنجاسة أحدهما، وكذا المثال الثاني والقول بأنّ كلا الإنثائين يكونان متعلّق العلم خلف الفرض فإنّ المعلوم أحدهما لا كليهما، والواقع المردّد لا يكون متعلّقاً للعلم لما عرفت من أنّ الواقعيّات لا تردّد فيها، فالمتعيّن إنّما هو عنوان أحدهما المنطبق على الخارج كما تقول: «زيد أحد الشخصين»، هذا حال العلم، وقس عليه حال الشوق المتعلّق بأحد الشيئين أو الأشياء.

وهذا الكلّي وإن كان انتزاعياً لكن حاله حال سائر الكلّيّات المتأصّلة من حمّله على الخارجيّات ووجوده في ضمن أفرادها وإن كان نحو وجود ضعيف. ونتيجة ما ذكرنا هو أن يكون التخيير بين الأفراد عقلياً لأنّ تطبيق هذا الكلّي المتعلّق للحكم إنّما يكون بيد المكلف ولا يضرّ ذلك بتسمية هذا القسم بالتخيير الشرعي في الاصطلاح.

والفرق بين التخيير العقلي والشرعي اللّذين اصطّلحوا عليهما هو أنّ متعلّق الحكم في موارد التخيير العقلي كلّّي حقيقيّ متأصلّ قابل الانطباق على

الأفراد، وفي موارد التخيير الشرعي حيث لم يمكن هناك جامع حقيقي بين الأفراد يتعلّق الحكم بعنوان أحدها لا محالة ولا مشاحة في الاصطلاح.

فتحصّل أنّه لا فرق بين الواجب التعيني والتخييري من ناحية تعلّق كلّ واحد من الوجوبين بالجامع التّأصلي في الأوّل، والانتزاعي في الثاني، غاية الأمر إنّ تطبيق الأوّل على الأفراد بيد المكلّف وتطبيق الثاني بيد المولى بمعنى أنّ تعيين أطراف الواجب التخييري إنّما هو بيده لا أن يكون هناك جامع حقيقي لا يعرف أفراد العبد والمولى يعيّن له ذلك بل الجامع إنّما هو أمر انتزاعي وهو عنوان أحدهما. هذا كلّّه في التخيير بين المتباينين.

التخيير بين الأقل والأكثر

بقي الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر وإنه هل يمكن التخيير بينهما أم لا؟ وعلى الثاني يجب توجيه ما ورد في الشريعة مما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر بحمل الأكثر على الاستحباب والواجب إنما هو الأقل، وتظهر الثمرة في قصد الوجوب بالزائد فإنه على الأول لا يكون تشريعاً، وعلى الثاني تشريعاً محرم.

وتوضيح المقال في ذلك بأن يقال: إن الأقل تارة يكون له وجود مستقل في قبال الأكثر لأن يكون وجوده في ضمن الأكثر كالخط القصير والطويل فإن وجود الخط القصير منحاز عن الطويل لأن يكون وجوده في ضمنه، فإن الخط الطويل موجود واحد بسيط عرفاً وعقلاً؛ أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلما قرّر في محله من أن الاتصال مساق للوحدة وإلا لزم التركب من جزء لا يتجزى.

فالتخيير بين الخطين عقلياً كان بأن يأمر المولى بجامع رسم الخط أم شرعياً بأن يأمر بإتيان أحدهما إنما يكون تخييراً بين المتباينين في الحقيقة لأن القصير بحده يباين الخط الطويل لأن حد كل واحد منهما يباين حد الآخر، فإن الخط المستقيم أقرب مسافة بين النقطتين، فالخط الذي طوله شبر واقع بين نقطتين المبدأ والمنتهى تغايران النقطتين الواقعتين في طرفي الخط الطويل بالقرب والبعد، فالخط القصير بحده يغاير الخط الطويل بحده.

ثم إنه لا يحصل الامتثال قبل رفع القلم بتوهم حصول مصداق الخط

المستقيم ما لم يحدّ بحدّه القصير أو الطويل لأنّ قبل الرفع يمكن أن يجعل الخطّ منحنيّاً أو منكسراً أو غيرهما، فلا يحصل الامتثال أصلاً؛ لا بالطويل ولا بالقصير. والحاصل أنّ التخيير بين هذا القسم من المسمّى بالأقلّ والأكثر مسامحة وإنّما هو تخيير بين المتباينين في الحقيقة.

وأخرى يكون الأقلّ موجوداً في ضمن الأكثر بأن يكون الأكثر مركّباً منه ومن غيره فيكون الأقلّ جزءً للأكثر، وهذا القسم يكون على قسمين لأنّ الأقلّ يلاحظ تارة بشرط لا والوحدة بمعنى أن لا ينضمّ إليه شيء آخر، وأخرى يلاحظ لا بشرط.

وفي الصورة الأولى من هذا القسم يكون التخيير بينهما تخييراً بين المتباينين أيضاً بحسب الدقّة وإن سمّيناها بالأقلّ والأكثر مسامحة، مثل صلاة القصر والتمام في مواضع التخيير فإنّ القصر وهو الركعتين ملحوظ بشرط لا أي عدم انضمام شيء إليه، فلو زاد ركعة واحدة بأن أتى بثلاث ركعات لم يأت بالواجب أصلاً؛ لا بالأقلّ ولا بالأكثر؛ لأنّ كلّاً منهما محدود بحدّ خاصّ لم يتحقّق شيء من الحدين وهما الركعتان أو أربع ركعات.

وأما الصورة الثاني وهي أن يكون الأقلّ ملحوظاً لا بشرط فلا يكون فيها تخيير أصلاً لأنّ الواجب في الحقيقة هو الأقلّ، والزائد على تقدير وجود الدليل على مشروعيّتها مستحبّ كما في التسيّحات، وذكر الركوع والسجود، فإنّ الواجب هو التسيّحة الواحدة كما دلّ عليه الخبر حين ما أجاب بعد أن سُئل عليه السلام عمّا يجرّ في الركعة الثالثة والرابعة بقوله: يجرّيك أن تقول:

«سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»^(١).

فتلخص أن أقسام التخيير المسمى بالتخيير بين الأقل والأكثر ثلاثة:

أحدها: التخيير بين الأقل الذي لا وجود له مستقلاً في ضمن الأكثر بل منحاز عنه، وبين الأكثر كالخط القصير والطويل.

الثاني: بين الأقل الموجود في ضمن الأكثر المأخوذ بشرط لا والوحدة، وبين الأكثر بشرط الانضمام كما في صلاة القصر والإتمام، وهذان القسمان يكون التخيير بينهما في الحقيقة بين المتباينين.

الثالث: الصورة مع كون الأقل لا بشرط وهذا لا يكون فيه تخيير أصلاً بل الواجب إنما هو الأقل فقط والزائد مستحب.

والثمرة بين الثاني والثالث تظهر في أمرين: أحدهما قصد الوجوب بالزائد في الثاني دون الثالث؛ لأن الزائد لا يجب فيه.

الثاني: عدم الاكتفاء بما دون الأكثر في الثاني فإنه لا يجوز الاكتفاء بثلاث ركعات دون الثالث لأن الامتثال إنما هو بالتسيحة الواحدة والزائد مستحب ولو كان واحداً.

(١) وسائل الشريعة ١٠٩/٦، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

الواجب الكفائي

مَنْ هو المكلّف؟

لا إشكال أيضاً في وقوع الواجب الكفائي في الشرع والعرف، وإنّما الكلام في تصويره، وأنّ المكلّف بهذا الوجوب مَنْ هو مع سقوطه عن البقيّة لو أتى به أحد الأشخاص وعقاب الجميع لو تركوه جميعاً؟

فنقول: إنّهُ كما يمكن حصول الغرض من صرف وجود الفعل المكلّف به تارة ومن مطلق وجوده أخرى، كذلك يمكن حصوله من صرف وجود المكلّف تارة ومن مطلق وجوده أخرى.

توضيحه: أنّ الغرض تارة يترتّب على صرف وجود الطبيعة في الخارج من دون دخالة أيّ من الخصوصيّات، فإذا تحقّق وجود الطبيعي في الخارج فلا محالة يسقط الأمر لحصول الغرض بصرف الوجود كما في الأمر بالصلاة أو بإكرام العالم.

وأخرى يكون الغرض مترتّباً على خصوص كلّ فرد فرد من الطبيعي فلا يكون امتثال فرد مسقطاً للتكليف عن الفرد الآخر كما إذا قال المولى لعبده: أكرم كلّ جيرانني، فإنّه يجب عليه إكرام كلّ واحد منهم ولا يجزيه إكرام أحدهم. هذا كلّهُ من ناحية متعلّق التكليف. وقس عليه المكلّف، فإنّ غرض المولى يحصل تارة بإتيان فرد من المكلّفين هذا الفعل مثل دفن الميت، فإنّ الغرض منه

مؤارة جسده حفظاً عن السباع وانتشار الريح وهو يحصل بأن يدفنه أحد من الناس، وهذا يسمى بالواجب الكفائي، ويكون المكلف في الحقيقة صرف وجود المكلف لا جميع أفرادها، ولازمه أنه إذا أتى بالواجب جميع المكلفين أن يثابوا جميعاً لأن نسبة الفعل إلى كل واحد منهم على حد سواء من دون ترجيح كما إذا صلّوا جميعاً جماعة على الميت وإذا تركه جميعاً يكونوا معاقبين على ذلك جميعاً؛ لأن الترك أيضاً بالنسبة إلى جميعهم على حد سواء.

نعم، امثال الجميع إنما يتصور فيما إذا كان الفعل قابلاً لأن يشترك فيه جميعهم كالصلاة على الميت لا ما لا يكون كذلك كدفن الميت - مثلاً - أو أكل فاكهة بتمامها.

وأما في طرف العقاب فلا فرق بين القسمين وهذا أعني الواجب الكفائي واقع في العرف كما أن المولى يأمر عبده ويقول: «يدخل عليّ أحدهم» فإن مطلوبه وغرضه يحصل بدخول أحدهم عليه، والمراجعة إلى الارتكاز يقتضي ما ذكرناه.

وأخرى لا يحصل غرضه بإتيان أحد المكلفين ذلك الفعل بل الغرض مترتب على فعل كل واحد منهم ويسمى هذا بالواجب العيني كما في إيجاب الصلاة على جميع أفراد المكلفين.

وقد قيل في تصوير الواجب الكفائي وجه آخر ولم يمتنع عنه شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) إلا أنه قد جعله من باب لزوم ما لا يلزم، وهو أن يكون جميع الأفراد مكلفين بالفعل، غاية الأمر وجوباً مشروطاً بترك الآخر فيكون

هناك خطابات عديدة بعدد أفراد المكلفين بنحو العينية مشروطة بعدم إتيان الآخر.

ثم قال (قدّس سرّه) بعد ذكره هذا الوجه: إنّ هذا وإن كان يترتب عليه ما هو المترتب على الواجب الكفائي عقاباً وثواباً، لكن حيث إنّ غرض المولى واحد ويحصل بإتيان أحد أفراد المكلفين فلا ملزم لإيجاب الفعل على جميع الأفراد ولو مشروطاً بل إنّما يوجبه على صرف وجود المكلف من دون أخذ خصوصيات المكلفين تحت الخطاب.

والحاصل أنّه (قدّس سرّه) جعل محذور هذا الوجه أنّ وحدة الغرض تقتضي وحدة الخطاب وتعدّد الخطاب يكون بلا داع وغرض، ولا يمكن تحقّق ذلك من المولى الحكيم^(١).

أقول: إنّ يرد عليه مضافاً إلى ما أورده عليه (قدّس سرّه) أنّ الترك الذي يكون شرطاً لوجوب الفعل هل هو الترك في الجملة أو الترك مطلقاً؟ فإن كان الأوّل مثل أن نفرض أنّ ترك الصلاة على الميت - مثلاً - في مقدار من الزمان يسهل الصلاة عليه يكون شرطاً لوجوب الصلاة على جميع المكلفين يلزم انقلاب الواجب الكفائي إلى العيني لأنّه إذا تركها الجميع في تلك البرهة من الزمان فقد تحقّق الشرط بالنسبة إلى الكل فصار الوجوب في حقّ الجميع فعلياً فلا يسقط بإتيان أحدهم عن الباقيين وهذا خلف وانقلاب.

وإن كان الثاني بأن يكون ترك الصلاة أبداً شرطاً فلازمه عدم تحقّق

الامتنال ولا من واحد منهم لأن الشرط منعدم بالنسبة إلى جميعهم . ومن المعلوم أن هذا الإشكال إنما هو في الواجب الكفائي الذي يكون قابلاً لإتيان الجميع . نعم لا بأس بهذا الوجه كما أفاد (قدّس سرّه) فيما إذا كان هناك ملاكان أو أكثر يترتب كلّ منهما على فعل مكلف ولم يمكن استيفاء كليهما فيجب على كلّ منهما مشروطاً بعدم إتيان الآخر فيكون الترتّب من الجانبين كما هو الحال في مسألة الترتّب الناشي من التزاحم في المأمور به ، فإنّه إذا كان في البين غرضان يترتب أحدهما على فعل مكلف والآخر على فعل مكلف آخر ولم يمكن استيفائهما معاً فلا محالة يكون التكليف المتوجّه إلى كلّ منهما مشروطاً بعدم إتيان الآخر وساقطاً بامتناله .

مثلاً إذا فرضنا شخصين محدثين وجدا في الوقت ماء لا يكفي إلا لوضوء أحدهما فيجب على كلّ واحد منهما حيازة ذلك الماء مشروطاً بعدم سبق الآخر بمقتضى الأدلّة الدالة على وجوب حيازة الماء وجوباً نفسياً طريقيّاً حفظاً للواقع ، فملاك وجوب الحيازة وهو التمكن من الصلاة مع الوضوء تامّ في كلّ منهما لكن حيث يقع التزاحم بين الملاكين لعدم كفاية الماء لوضوء كليهما يجب على كلّ واحد منهما الحيازة مشروطاً بعدم سبق الآخر ، فإن سبق أحدهما إلى الماء يسقط الوجوب عن الآخر لانقلاب وجود موضوعه إلى عدمه فإذا تركاها معاً يستحقّ العقاب معاً ، فإذا حاز أحدهما الماء يجب عليه الوضوء خاصّة لتمكنه من الوضوء دون الآخر . هذا فيما إذا كانا محدثين .

وأما إذا كانا متيمّمين فهل يبطل تيمّم كليهما أو لا يبطل شيء منهما أو

يبطل تيمّم السابق خاصّة إن سبق أحدهما إلى الماء أو أحدهما لا على التعيين إن لم يكن سابق في البين ثم لا بدّ من التعيين بعد ذلك بأمرٍ آخر، دون الآخر؟ ذكر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أنّ الأقوى هو بطلان كلا التيمّمين وعدم وجوب الوضوء على شيءٍ منهما، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك أنّ تزاحم الخطابين في ناحية الأمر بالوضوء لا يلزم التزاحم في ناحية بطلان التيمّمين لأنّ موضوع بطلان التيمّم هو الوجدان الصادق مع القدرة على الحيابة، وحيث إنّ كلّاً منهما قادر على ذلك فيبطل تيمّم كليهما. وأمّا الوضوء فلا يجب على أحدهما لأنّ موضوعه الحيابة الخارجيّة وكون الماء في تصرّف المكلّف فعلاً. وحيث إنّ هذا المعنى لم يحصل بعد لأحدهما فلا يجب الوضوء؛ لا على هذا ولا على ذاك.

وان وقع التزاحم بين أمر كلّ منهما بالحيابة لعدم قدرتهما معاً عليها فأمر كلّ منهما مشروط بعدم حيابة الآخر، فوقع التزاحم بين أمرهما بالحيابة لا يلزم التزاحم في بطلان تيمّمهما لعدم تمكّنهما معاً من الوضوء بهذا الماء ولا محذور في بطلان تيمّمهما في هذا الحال^(١).

أقول: الظاهر أنّه لا وجه للتفصيل بين بطلان التيمّم ووجوب الوضوء بوجود الأوّل دون الثاني لأنّ الموضوع حسب ما يستظهر من الأدلّة واحد، فإنّ موضوع وجوب الوضوء هو الواجد للماء بمعنى المتمكّن من الاستعمال بالفعل بحيث لا يكون له مانع لا عقلاً ولا عادة ولا شرعاً في مقابل موضوع

وجوب التيمّم حيث إنّه غير الواجد بمعنى عدم المتمكّن كذلك، لأنّ التفصيل في الآية الشريفة أعني بها آية الوضوء قاطعة للشركة لا أن يكون موضوع وجوب الوضوء هو الحيّزة الخارجيّة بحيث يكون الماء تحت تصرّف العبد بالفعل لأنّ الواجد للماء يصدق على القادر على الحيّزة الخارجيّة بحيث لا يمنعه مانع.

وقد دلّ الدليل أيضاً على أنّ وجدان الماء ناقض للتيمّم فالموضوع في كلا المقامين الواجد للماء والفرق لا دليل عليه، فموضوع وجوب الوضوء وبطلان التيمّم بحسب الأدلّة واحد.

فحيثنّ الصحيح الذي ينبغي أن يقال في هذا الفرع هو أنّه لو كان كلّ واحد من الشخصين غير مزاحم مع الآخر في أخذ الماء بمعنى أنّه لا يمنع كلّ واحد منهما واجداً للماء لأنّه لا مانع يمنعه عن أخذ الماء لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادة، بل كلّ واحد منهما متمكّن بالفعل على استعمال الماء في الوضوء فيجب على كلّ منهما الوضوء، غاية الأمر مشروطاً بعدم إتيان الآخر له فعند عدم إتيان أحدهما له يجب على كليهما بالفعل لتحقيق الشرط بالنسبة إلى كليهما، فلو تقدّم أحدهما وتوضّأ بالماء يكون الآخر عاصياً بتركه الوضوء لغرض تحقيق موضوعه بالنسبة إليه أيضاً، لأنّه كان متمكّناً من استعمال الماء في الوضوء بالفعل لأنّه لم يزاحمه الآخر على الغرض فترك الوضوء بلا عذر. نعم التكليف بالوضوء ساقط عنه في الحال لانتفاء موضوعه بقاء. هذا كلّّه بالنسبة إلى الأمر بالوضوء.

وأما التيمّم فيبطل تيمّم كليهما لتحقيق موضوعه وهو نفس موضوع

وجوب الوضوء لا غير. وأما لو كان كل واحد منهما مزاحماً مع الآخر بحيث يمنع عن أخذ الماء فلا يجب عليهما الوضوء كما لا يبطل تيممهما لأنه لا يكونان واجدين للماء؛ لا هذا ولا ذاك، لأن كل واحد منهما يمنع الآخر، فلو سبق أحدهما وأخذ الماء يصير واجداً للماء فيبطل تيممه ويجب عليه الوضوء، ويبقى الآخر على حاله من بقاء تيممه وعدم وجوب الوضوء عليه.

فاتضح أن الحق في المقام هو التفصيل بين ما إذا وقع التزاحم بينهما إلى أن ضاق الوقت - مثلاً - فلا يبطل شيء منهما كما أنه لا يجب عليهما الوضوء وما إذا أحرز أحدهما الماء فيبطل تيممه خاصة ويجب عليه الوضوء دون الآخر، وبين ما إذا لم يكن بينهما مزاحمة بأن كان كل منهما يقدم الآخر - مثلاً - في الوضوء وحياسة الماء فيبطل تيممهما معاً كما ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره). ولا يخفى عليك أن محل الكلام - كما أشرنا - هو ما إذا كان التصرف في الماء جائزاً لكليهما شرعاً؛ إما لكونه من المباحات كما ذكرنا، أو أباحه المالك لكليهما، أو كان من الأوقاف العامة - مثلاً - وأما إذا لم يكن جائز التصرف لأحدهما وكان جائزاً للآخر خاصة فخارج عن محل الكلام ولا يبطل إلا تيمم من جاز له التصرف.

وما ذكرناه من وجوب الوضوء على كليهما في صورة عدم المزاحمة وعدم وجوبه على شيء منهما عند المزاحمة ووجوب الوضوء على خصوص من أخذ الماء ومنع الآخر في صورة المزاحمة يجري في الفرع السابق أيضاً. وأما من ناحية بطلان التيمم فيختص الكلام بالفرع الثاني.

الواجب الموسع والمضيّق

الواجب الموسّع والمضيّق

الواجب على قسمين: إمّا موقّت وإمّا غير موقّت، والمراد بالأوّل ما عيّن له وقت يكون دخيلاً في الملاك كما أنّ المراد بالثاني ما لا يكون كذلك. والموقّت إمّا أن يكون مضيّقاً - وهو ما إذا كان الزمان بمقدار العمل - وإمّا موسّعاً وهو ما كان الزمان زائداً على العمل، وغير الموقّت إذا لزم الإتيان به في أوّل أزمّة الإمكان يسمّى بالفوري، وإلاّ فغير الفوري. فالأقسام أربعة.

والمضيّق كصوم شهر رمضان بحسب الشهر واليوم، والموسّع كالصلوات اليومية، والفوري كأداء الدين المطالب، وغير الفوري كقضاء الصلاة على القول بعدم لزوم الفوريّة، ولا إشكال في وقوع جميع ذلك في الشريعة.

الإشكال في تصوّر الواجب المضيّق

نعم، ربّما يشكّل في تصوّر المضيّق والموسّع بما يكون دفعه ظاهراً. أمّا الإشكال في المضيّق فما يقال من أنّه لا بدّ من تأخّر الإنبعاث عن البعث زماناً، لأنّه لو لم يتصوّر العبد أمر المولى ولم يصدق بفائدة امتثاله كيف يمكن صدور الفعل الاختياري الواجب منه فلا بدّ من تأخّره عنه، ولو بهذا المقدار من الزمان القليل، ولازم ذلك ضرورة زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب. وعليه إن كان الوجوب المتعلّق بالفعل المقيد بالزمان الذي يزيد على

الفعل قبل ذلك الزمان، مثل أن يكون وجوب الصوم قبل طلوع الفجر لزم تقدّم المعلول على علته، لأنّ الوقت شرط للوجوب، فإذا فرض تقدّمه عليه يلزم تقدّم المعلول على علته.

وإن كان الوجوب حين ذلك الزمان بأن كان حدوث الوجوب في أول الفجر فلا يمكن امتثال المضيق لخروج مقدار من الوقت يسع تصوّر الإيجاب والتصديق بفائدة امتثاله.

والحاصل أنّه إن قلنا بتقدّم الوجوب على الوقت لزم تقدّم المعلول على علته. وإن قلنا بالمقارنة لزم عدم التمكن من الامتثال للزوم تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً. فلا بدّ إذاً وأن يلتزم بتحقيق الوجوب قبل الفجر أنّا ليكون الانبعاث أول وقت الواجب، وبعدم اشتراط الوجوب بدخول الوقت لئلا يلزم تقدّم المعلول على علته وذلك يستلزم عدم وجوب الواجب المضيق.

ويدفعه ما تقدّم ذكره في بحث الترتّب مفضلاً من أنّ تأخّر البعث عن الإنبعاث رتبيّ، لا زمنيّ، فلا يلزم أن يكون زمان البعث متقدّماً على زمان الانبعاث. نعم، العلم بالبعث غالباً يكون مقدّماً على زمان الإنبعاث، وأمّا زمان الوجوب والواجب فيتحدان في آن واحد بلا تقدّم وتأخّر بالزمان. بل لا يلزم تقدّم العلم زماناً أيضاً، لأنّ ترتّب العلم بالحكم على العلم بالموضوع يكون رتبيّاً كترتب نفس الحكم على موضوعه، فكما أنّ وجوب الصوم يكون مترتباً على الفجر كذلك العلم به بالنسبة إلى العلم بالفجر وإن كان الغالب تقدّم العلم بالحكم عند تحقيق موضوعه.

هذا كله مضافاً إلى أن الكلام في تحديد زمان الواجب بمقدار الإتيان به، وهذا لا يمنع عن تقدّم الوجوب على زمان الواجب على نحو الواجب المعلق.

الإشكال في تصوّر الواجب الموسّع

وأما الإشكال في الموسّع فما يتوهم من أن الواجب كيف يجوز تركه إلى زمان آخر؟ فالوجوب وجواز الترك أشبه شيء بالتناقض.

ودفعه ظاهر، لأن الواجب هو وجود الطبيعي بوجوده السعي من أول الوقت إلى آخره، ولا دخل للخصوصيات في الواجب أصلاً، لترتب الغرض على صرف الوجود كما هو الحال في الأفراد العرضية، فالواجب وهو الكلّي لا يجوز تركه، وما يجوز تركه من الأفراد ليس بواجب.

تبعية القضاء للأداء

تنمة

قد اشتهر السؤال عن أن القضاء هل يكون تابعاً للأداء أو لا؟ ومعنى ذلك هو أن الأمر بالموقت كالصلوات اليومية، هل يدل على وجوب ذات العمل خارج الوقت لو ترك الواجب في الوقت اختياراً أو لعذر؟ وذلك على أساس تعدد المطلوب، أو اعتبار القيد في حال الاختيار فقط، لا مطلقاً، أو لا يدل على ذلك بحيث نحتاج في وجوب القضاء إلى دليل جديد، لسقوط الأمر الأول بخروج وقته؟

فيه أقوال:

أحدها: القول بالدلالة مطلقاً، فلا نحتاج إلى أمر جديد.

الثاني: القول بالعدم مطلقاً.

الثالث: القول بالتفصيل بين القرينة المتصلة، والمنفصلة، فيلتزم بسقوط الأمر في الأول، دون الثاني. وهذا التفصيل بظاهره غير تام إذ يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) من أنه لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في إسقاطهما المطلق عن الحجية، لأن كلاً منهما دال على تقيد المطلوب بالقيد المذكور من الأول كما هو الحال في سائر القيود غير الزمان كالطهارة والاستقبال. وبعبارة واضحة: إن محل الكلام في المقام إنما هو ما إذا كان دليل القيد

ظاهراً في التقييد ولو كان منفصلاً - كما إذا قال «لا صلاة إلا بطهور» في مقابل المطلق كقوله «أقم الصلاة» لا ما إذا كان دالاً على وجوب شيء في ضمن شيء على نحو تعدد المطلوب، أي واجب في واجب، وإلا لو ترك القيد زماناً كان أو غيره اختياراً، أو لعذر، صح الإتيان بأصل العمل، ويجزئ عن أمره وإن عصى الأمر بالقيد اختياراً، لأنه يكون حينئذٍ ممثلاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى. فتلخص أنه لا فرق بين القرينتين المتصلة والمنفصلة.

أقول: الظاهر أنه أراد بذلك الإيراد على التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سرّه) ولكن التحقيق أنه لم يرد التفصيل بين القرينتين، وهذا التفصيل بظاهره غير تام، إذ يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) من أنه لا فرق بين القرينتين في إسقاطهما للمطلق عن الحجّة لدلالة كلّ منهما على تقييد المطلوب من الأوّل، كما هو الحال في سائر القيود غير الزمان كالطهارة والاستقبال ونحوهما في الصلاة، وإلا لانسدّ باب حمل المطلق على المقيّد.

والسرّ في ذلك أن القرينة المنفصلة وإن لم تكن رافعة لظهور المطلق في الإطلاق بخلاف القرينة المتصلة، فإنّها تكون مانعة عن انعقاد الظهور في المطلق من الأوّل إلا أن المنفصلة ترفع حجّة المطلق لا محالة، سواء أكان القيد زماناً أو زمانياً، كما ذكرنا، وإلا لم يصحّ حمل المطلق على المقيّد مطلقاً، كما أشرنا. وإن كانت عبارته قاصرة عن مراده، بل أراد تفصيلاً آخر نذكره فيما يلي وهو متين جداً.

توضيح كلام الكفاية

فنعول في توضيحه: إن صور دليل القيد زماناً كان أو غيره مع ملاحظة دليل أصل الواجب أربعة:

الأول: أن يكونا مطلقين.

الثاني: أن يكونا مهملين.

الثالث: أن يكون دليل القيد مطلقاً ودليل الواجب مهماً.

الرابع: عكس ذلك.

فإن كان دليل القيد مطلقاً بمعنى دلالة على اعتبار القيد في الواجب ولو عند العجز عن القيد بحيث تكون المصلحة القائمة بالواجب مترتبة عليه فيما إذا حصل القيد معه سواء كان القيد مقدوراً للمكلف أم لا، فلا ينظر إلى دليل الواجب أنه مطلق من حيث وجود هذا القيد وعدمه بمعنى دلالة على الوجوب سواء كان القيد موجوداً أم لا، أو مهمل من هذه الحيثية، لأن إطلاق الخاص محكم على إطلاق العام، فحينئذ لا دلالة لدليل الواجب على ثبوت الوجوب عند تعذر القيد. مثلاً إذا قال المولى: «صل»، سواء كان له إطلاق من جهة الطهارة وعدمها أم كان مهماً من هذه الجهة، ثم قال أيضاً: «لا صلاة إلا بطهور» بحيث يكون له إطلاق من حيث القدرة على الطهارة وعدمه، يقدم دليل «لا صلاة إلا بطهور» على الدليل الأول ولو كان مطلقاً فيرتفع دلالة على وجوب الصلاة حتى مع عدم الطهور وهكذا حكم ما إذا كان القيد زماناً. كما قال تعالى: ﴿أَتِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ أي من الزوال إلى نصف الليل

المفسّر في الروايات بأنّ اثنتين منها قبل الغروب وهما الظهران، واثنين منها بعد الغروب وهما العشائان بالنسبة إلى مثل قوله تعالى: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ .

ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون دليل القيد بلسان نفي الطبيعة كما في «لا صلاة إلا بطهور» و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو بلسان الأمر بذلك القيد مثل أن يقول: «صلّ عن طهارة» خلافاً للمحقّق صاحب القوانين (قدّس سرّه) حيث فرّق بينهما وقال بأنّه لو كان دليل القيد أمراً لا يشمل صورة عدم القدرة لأنّ التكليف لا يتعلّق بغير المقدور بخلاف ما إذا كان بلسان نفي الطبيعة حيث إنّ لا يأمر المولى بشيء بل ينصب دليلاً على اعتبار القيد.

ولكنّا ذكرنا مراراً أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط كلّها إرشاد إلى الجزئية والشرطيّة كما أنّ النواهي المتعلقة بالموانع كقوله عليه السلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»^(١) إرشاد إلى المانعيّة وليست هذه الأوامر والنواهي مولويّة حتّى يفصل بما ذكره (قدّس سرّه). هذا كلّ فيما إذا كان دليل القيد مطلقاً.

وأما إذا كان مهملاً فينظر إلى دليل الواجب فإن كان هو أيضاً مهماً فالحكم أيضاً ما ذكرنا من عدم دلالة دليل الواجب على ثبوت الحكم عند تعدّد القيد وإن كان مطلقاً فيدلّ على ثبوت الحكم عنده، كما في دليل الطمأنينة في حال الصلاة فإنّه الإجماع والقدرة المتيقّن منه شرطيّته حال التمكنّ منها فإذا عجز

(١) وسائل الشيعة ٣٤٧/٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأنّ أكثرها مسوخ.

عنها لا يسقط وجوب الصلاة للإطلاقات الدالة على وجوبها ولو في غير حال الطمأنينة.

والتعبير بالقضاء فيما إذا كان القيد زماناً وخرج، لا يخلو من مسامحة لأن الفعل خارج الوقت واجب بنفس ذلك الدليل لو فرضنا أن دليل الوقت كدليل الطمأنينة.

فتلخص أنه إن كان للدليل القيد إطلاق سواء كان القيد زماناً أو غيره فلا يدل دليل الواجب على الوجوب في خارج الوقت، وإن لم يكن له إطلاق وكان للدليل أصل الواجب إطلاق فيدل على الوجوب في خارجه وإلا فلا، وهذا الذي ذكرناه إنما يجري في القرينة المنفصلة. وأما المتصلة فلا يجري فيه ذلك لعدم انعقاد إطلاق له حتى يؤخذ به في خارج الوقت وهذا محصل ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سرّه) وهو متين جداً^(١).

هذا تمام الكلام في الدليل الاجتهادي على تبعية القضاء للأداء في الواجبات الموقّعة وعدمها، وعند اليأس عنه لابد من الرجوع إلى الأصل العملي.

الأصل العملي ووجوب القضاء

لا إشكال في أن الأصل عند الشك في أي تكليف - كوجوب القضاء - هو البرائة، سواء في الشبهة الحكمية، أو الموضوعية، إلا أنه قد يتوهم في المقام جريان الاستصحاب المؤدّي إلى الوجوب في كلا الموردين.

(١) كأنه أراد (قدس سرّه) بذلك التعريض على المحقق النائيني (قدس سرّه) حيث إنّه حمل كلام صاحب الكفاية (قدس سرّه) على التفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة مع أنه لم يرد ذلك بل مراده تفصيل آخر كما في المتن.

أما الشبهة الحكمية: فقد يتوهم فيها جريان استصحاب وجوب ذات العمل - كالصلاة - بعد الوقت.

وفيه: إنه إن كان المراد استصحاب وجوب ذات العمل في ضمن المقيّد على نحو وحدة المطلوب، بحيث كان هناك وجوب واحد متعلّق بالمقيّد بما هو مقيّد، كان من الاستصحاب القسم الثالث، ولا نقول بحجّيته، لأنّ وجوب المقيّد بما هو مقيّد مقطوع الارتفاع لتعذّر قيده بعد الوقت، ووجوب ذات المطلق بعد تعذّر القيد مشكوك الحدوث، لتوقّفه على إيجابه مستقلاً بعد ارتفاع وجوب المقيّد بما هو مقيّد، وهو معنى القسم الثالث، لأنّ المراد به الشكّ في حدوث فرد بعد العلم بارتفاع الفرد السابق والمقام من هذا القبيل.

وإن كان المراد استصحاب وجوب ذات المقيّد في ضمن المقيّد على نحو تعدّد المطلوب بحيث كان من قبيل واجب في واجب فكان من الأوّل وجوبان على نحو المطلوب المتعدّد كان مشكوك الحدوث، لعدم العلم من الأوّل بوجوب ذات المقيّد في نفسه في ضمن المقيّد على نحو مطلوب في مطلوب، ووجوب المقيّد - بما هو مقيّد - مقطوع الارتفاع، فلا أصل عند الشكّ في وجوب القضاء إلا البرائة.

الشبهة الموضوعية

وأما الشبهة الموضوعية فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاة اليومية والمندورة في وقت معيّن وصوم رمضان - إذا خرج الوقت وشكّ المكلف في الإتيان بالعمل في وقته - فهل يجري فيها استصحاب عدم الإتيان ليرتّب عليه

وجوب القضاء أم لا؟ ولا بدّ من فرض الكلام مع قطع النظر عن قاعدة الحيلولة أو فرضه في غير مورد هذه القاعدة والظاهر هو البرائة أيضاً.

وقد يتوهم أنّ استصحاب عدم الإتيان في الوقت يقتضي وجوب القضاء بعد الوقت لأنّه لم يأت بها تعبدًا.

وفيه: إنّ هذا من الأصل المثبت، ولا نقول بحجّيته، لأنّ موضوع وجوب القضاء في الروايات إنّما هو عنوان الفوت - لا الترك - وهو وإن كان من قبيل العدم والملكة، لأنّه إنّما يطلق عند ترك ما من شأنه أن لا يترك كشرب المريض الدواء في وقته، ولم يشرب واستمرّ مرضه - مثلاً - فإنّه يقول حيثنذ: «لم أشرب الدواء ففاتني ذلك واستمرّ مرضي» ولا يمكن تفريع الشيء على نفسه، وهذا كما يقال في الفارسيّة «نکردم پس از كيسه ام رفت» إلّا أنّه مع ذلك لا يخلو عن مفهوم وجوديّ يلزم الترك، وهو الذهاب من الكيس، ومن هنا يصحّ أن يقال لم أحضر يوم الأربعين في كربلاء ففاتتني زيارة الإمام الحسين عليه السلام، فالفوت هو ذهاب الشيء من الكيس، ومن هنا لا يقال لتارك الصلاة أوّل الوقت إنّّه فاتته الصلاة.

وبالجملة إنّ مغاية مفهوم «الفوت» مع «الترك» بديهي لا يصحّ التشكيك فيه، فاستصحاب عدم إتيان الصلاة في الوقت لا يثبت آثار الفوت، لأنّه من لوازمه غير الشرعيّة.

هذا إذا أحرزنا المغايرة بين المفهومين، وكذا الحال لو شككنا في المغايرة بينهما، لأنّ التمسك بالاستصحاب حيثنذ يكون من التمسك بالعام في

الشبهة المصداقيّة لدليله، بل من أردأ أنحائه، لأنّه من الشبهة في مصداق نفس العام، لا المخصّص، كما إذا شككنا في أنّ زيداً عالم بعد تقييد «أكرم العلماء» بالعدول، وفي المقام نشكّ في تحقّق أصل موضوع الاستصحاب، وإنّه هل هو عدم الإتيان أو فوت الصلاة؟

فتلخّص أنّه لا مجال للحكم بوجوب القضاء في الشبهة الموضوعيّة أيضاً لأنّ استصحاب عدم الإتيان لا يثبت عنوان الفوت.

ثمّ إنّّه لو شكّ في الوقت وجب عليه الأداء، لقاعدة الشغل، أو استصحاب عدم الإتيان وهو موضوع لوجوب الأداء، فلو استمرّ هذا الشكّ ولم يأت بالصلاة الأدائيّة إلى أن خرج الوقت فهل يجب عليه القضاء في هذه الصورة؟ الأقوى الوجوب للحكم بعدم إتيانه في الوقت بمقتضى الاستصحاب فهو محكم بعدم الإتيان في الوقت، فيجب عليه القضاء بعد الوقت، لاستمراره على تلك الحالة، وقد اتفقوا على ذلك.

الأمر بالأمر

الأمر بالأمر بشيء هل هو أمر بذاك الشيء؟

مثلاً إذا قال المولى لابنه: «مُر العبد يأتيني بالماء» هل أمر المولى أمر بإتيان الماء بحيث يجب على العبد إتيانه ولو لم يأمره ابن المولى إن علم بأمر المولى من طريق آخر أم لا؟

توضيح ذلك بأن يقال: إن الأمر بالأمر ثبوتاً يتصور على وجوه ثلاثة:
الأول: أن الأمر الثاني الصادر من الابن في المثال محبوب للمولى في حد نفسه وله موضوعية عند المولى وليس له غرض بإتيان الماء في المثال أصلاً بل تمام غرضه يكون في نفس أمر ابنه مثل أن يقول الوالد لابنه الصغير: «مُر العبد أن يفعل كذا» وغرضه أن يتكلم ابنه، وحكم هذا القسم أنه لا يجب على العبد امتثال أمر الابن لأن الفرض أنه ليس للمولى الواجب إطاعته غرض في الفعل وأمر الابن بما هو ليس واجب الطاعة في حق العبد، ولعل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هذا القبيل بمعنى أن نفس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له موضوعية بحيث لولا دليل آخر على وجوب الفعل المأمور به وحرمة المنهي عنه لما قلنا بوجوب الأول وحرمة الثاني.

الثاني: أن يكون الأمر الثاني كأمر الابن في المثال طريقي محض وليس لأجل تبليغ العبد وليس للمولى أي غرض في أمر الابن وحكم هذا أنه يجب

على العبد إتيان ذلك الفعل لو علم بأمر المولى سواء أمره الابن أم لا؛ لأنّ الفرض أنّ أمره ليس إلّا لمحض الطريقيّة والوساطة؛ فالأمر في الحقيقة إنّما يتعلّق بذلك الفعل.

الثالث: أن يكون لكليهما - أعني أمر الابن والفعل المسبوق بأمره - دخالة في الغرض بحيث يكون كلّ منهما جزءاً للمقصود كما في أمر السلطان لابنه أن يأمر العسكر بالسير إلى المكان الكذا في أنّه يريد السير لكن السير المسبوق بأمر ابنه حتّى يظهر أمره على العكس ولا يكتفي بمجرّد أمره لهم ولو لم يطيعوه، وحكم هذا أنّه لا يجب على العبد إتيان ذلك الفعل إلّا أن يأمره الابن. فالثمرّة بين هذه الصور الثلاث ظاهرة جدّاً بحسب مقام الثبوت في أنّه على الأوّل لا يجب الامتثال ولو أمره، وعلى الثاني يجب ولو لم يأمره المأمور الأوّل، وفي الثالث يجب إن أمره المأمور الأوّل وإلّا فلا لأنّه جزء للموضوع.

وأما مقام الإثبات فالظاهر أنّ الأمر بالأمر يكون من القسم الثاني، وأنّ أمر الوساطة مجرّد طريق إلى معرفة العبد، وهذا المعنى ظاهر بمراجعة أبناء العرف. مثلاً إذا أمر الابن ابنه الأكبر بأن يأمر أخاه الأصغر أن يفعل كذا، فإذا أمره الابن الأكبر ولم يفعل ذلك الفعل وعاقبه الأب فلا عذر له عنده، ولا يصحّ منه أن يقول في مقام الاعتذار إنّ أمر الأخ الأكبر ليس واجب الإطاعة في حقّي، وأنت لم تأمرني بشيء، بل أمرت أخي بالأمر، ففعل ذلك، والظاهر أنّ هذا واضح بأدنى تأمل في المحاورات العرفيّة.

الأمر بالأمر بشيء هل هو أمر بذلك الشيء؟ ٢٢١

فما في الكفاية ^(١) من أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه، لا وجه له، لظهوره في نفسه.

ومن ثمرات هذا البحث هو تصحيح عبادات الصبي ومشروعيتها فإنّه ورد أخبار كثيرة في أنّ الآباء يأمرّون أطفالهم قبل البلوغ بالصلاة بل في بعضها أن يضربوهم على ذلك فإنّه إن قلنا بأنّ الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء فعبادات الصبي تكون مأموراً بها وتقع صحيحة ويترتب على صحتها آثار منها انعقاد الجماعة بهم، فلو وقفوا بين الإمام والمأموم أو بين صفوف الجماعة لا يضرّون بانعقادها، وكذا فيما إذا شكّ الإمام في شيء من الصلاة وكان الصبي المأموم حافظاً يمكنه الرجوع إليه، لانعقاد صلاة الجماعة بصلاته وإن لم نقل بذلك فتقع فاسدة وتكون تمرينية، وهذه ثمرة مهمّة جداً لهذا البحث وعمدة ما يتمسك به في مشروعية عبادات الصبي هو هذا المطلب وإن ذكر لها وجوهاً آخر مخدوشة، عمدتها ما قيل من دلالة الإطلاقات أو العمومات الأولية على مشروعية العبادات كالصلاة والصوم ونحوهما على مطلق العباد وإن لم يكونوا بالغين كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ^(٢) وقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ^(٣) ونحو ذلك لعموم الخطاب، نعم حديث «رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم» ^(٤) يرفع الإلزام عنه دون أصل المشروعية لأنّه في مقام

(١) كفاية الأصول ص ١٤٤.

(٢) الأنعام (٦): ٧٢.

(٣) البقرة (٢): ١٨٣.

(٤) وسائل الشيعة ٤٥/١.

الامتنان ولا امتنان إلا في رفع الإلزام دون أصل المشروعية.
 وفيه: إن الأحكام الشرعية أمور بسيطة لا يمكن رفع جزء منه دون جزء
 آخر فإذا ارتفع الوجوب عن الصبي لم يبق أصل المشروعية، فإن أمره دائر بين
 الوجود والعدم، وهذا من دون فرق بين القول بأن الوجوب هو حكم شرعي، أو
 أنه اعتبار الفعل على ذمة المكلّف - كما هو المختار - أو الطلب الإنشائي أو
 البعث الاعتباري، أو الإرادة التشريعية أو غير ذلك من التفاسير فإن جميعها
 بسائط.

الأمر بعد الأمر

في الأمر بعد الأمر

إذا ورد أمر بشيء معللاً بسبب ثم ورد أمرٌ آخر بذلك الشيء معللاً بسبب آخر كأن يقول: «إن ظاهرت أعتق رقبة، وإن أفطرت في نهار رمضان أعتق رقبة» فلا إشكال في تعدّد الأثر بمعنى أنّه يترتب على كلّ منهما حكم غير الآخر وذلك لظهور الأمرين هكذا فيه .

ثمّ إنّه هل يجوز الاكتفاء بامتنال واحد عن الأمرين أم لا؟ بحث سيجيء في مفهوم الشرط إن شاء الله تعالى، ونقول هناك: إنّ مقتضى القاعدة عدم التداخل إلّا أن يقوم دليل من الخارج على التداخل، والكلام في المقام ليس من جهة التداخل بدليل خارجي بل في ظهور الأمر بعد الأمر في التكرار وعدمه إذا كان معلّلين بسببين مختلفين .

وأما إذا لم يكونا كذلك إمّا لعدم التعليل في شيء منهما أو التعليل في كليهما بشيء واحد، أو التعليل في أحدهما دون الآخر فالظاهر من الأمر الثاني هو مجرّد التأكيد فإنّه إذا قال المولى لعبده: «أعط درهماً للفقير» ثمّ قال له قبل أن يمثّل: «أعط درهماً» لا يفهم العرف إعطاء درهمين مضافاً إلى أنّ التأسيس بأن يجب عليه إعطاء درهمين محتاج إلى التقييد في متعلّق الأمر الثاني بمرة أخرى، وأصالة الإطلاق ينفيه لأنّ قوله ثانياً «أعط درهماً» يكون بمنزلة «أعط درهماً مرة

أُخرى»، والأصل عدم التقييد. هذا إذا استظهرنا من الأمر الثاني التأكيد، وإلا فلا أقل من الإجمال، والمرجع البرائة بعد امتثال الأمر الأول فالنتيجة واحدة.

المقصد الثاني

النواهي

المقصد الثاني في النواهي

وفيه مباحث:

الأول: في مدلول النهي

وقع البحث فيه من جهات:

(الأولى) في أصل مدلوله، هل هو طلب الترك، أو الزجر عن الفعل.

(الثانية) في دلالة على الاستمرار.

(الثالثة) في بقاءه بعد العصيان.

أما الجهة الأولى فهي في أصل مدلوله، فاختلّفوا فيه صيغة ومادة - كما

اختلفوا في الأمر - على أقوال:

١ - ما هو المشهور بين قدماء الأصوليين من أنّ مدلوله طلب الترك وأن لا

يفعل، في مقابل الأمر حيث إنّ مدلوله طلب الفعل وأن يفعل، فيشتركان في

الدلالة على أصل الطلب، إلا أنّهما يختلفان من حيث متعلّق الطلب ففي النهي

يكون المطلوب ترك الفعل وفي الأمر وجوده^(١).

وقد أورد على هذا التفسير بأنّ الترك أمر عديم لا يمكن تعلّق الطلب به

لخروجه عن القدرة.

(١) الفصول الغروية ص ١٢٠، معالم الدين ص ١٠٤، قوانين الأصول ١٣٧/١.

٢- ومن هنا التزم بعض بأن متعلّق النهي هو الكفّ عن الفعل، لا مجرد الترك، وهو أمر وجوديّ يمكن تعلّق النهي به، ويعبّر عنه بالفارسيّة بـ «بازداشتن» يا «خودداری» فالناهي عن شرب الخمر يطلب كفّ النفس عن شربه، لا مجرد أن لا يشرب^(١).

ولكن لا موجب لهذا الالتزام - مضافاً إلى عدم اطّراده في جميع الموارد، إذ لا يتحقّق الكفّ إلّا عند الميل إلى الشيء - لأنّ إبقاء العدم على حاله يكون مقدوراً - وإن كان أصل تحقّقه أزلاً خارجاً عن القدرة - وإلّا لم يكن الفعل مقدوراً، لأنّ القدرة على الفعل والترك على حدّ سواء.

ثمرة التغاير بين متعلّق الأمر والنهي

ثم إنهم ربّوا على تغايرهما في متعلّق الطلب اختلافهما في الامتثال، فيكتفي بإتيان فرد واحد في امتثال الأمر، لأنّ المطلوب فيه هو وجود الطبيعة وهو يحصل بصرفها وهو إتيان فرد واحد، وأمّا في النهي فلا بدّ من ترك جميع أفرادها، لأنّ المطلوب فيه ترك الطبيعة، ولا يتحقّق تركها إلّا بترك جميع أفرادها، فالنهي ينحلّ إلى نواهي متعدّدة، دون الأمر.

والتحقيق اختلافهما في المدلول واتّحادهما في المتعلّق خلافاً للمشهور، ولو سلّم لم تترتّب عليه الثمرة المذكورة، بل هناك وجه آخر لذلك، فلا بدّ من المتكلّم في مرحلتين:

(١) ذهب إليه كثير من العامة، فراجع: المحصول في علم أصول الفقه (الرازي) ٣٥٠/١، إرشاد الفحول ص ١٠٩، شرح العنبري ١٠٣/١.

(الأولى) في مدلول النهي في مقابل الأمر.

(الثانية) في الفارق بين امتثالهما.

أما المرحلة الأولى فنقول: إن المتأخرين وإن اتفقوا على تغير مدلولهما إلا أنهم اختلفوا في تفسير ذلك بما لم يساعده الفهم العرفي، أو لا يرجع إلى معنى محصل:

أحدها: أن مدلول الأمر هو الإرادة الإنشائية في مقابل الإرادة التكوينية، أو بتعبير آخر الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي، ومدلول النهي الكراهة الإنشائية وهما متغايران^(١).

وفيه: أن الإرادة التكوينية لا تتعلق بفعل الغير - كما هو واضح لخروجه عن اختيار الأمر - والإرادة التشريعية ليس لها معنى محصل سوى الأمر، وهكذا الكلام في الكراهة الحقيقية والإنشائية، نعم يمكن تعلّق الشوق والكراهة النفسانية بفعل الغير، ولكنهما ليسا من الأمر والنهي الإنشائيين في شيء.

ثانيها: أن مدلول الأمر هو البعث نحو الفعل تنزيلاً ومدلول النهي هو الزجر عنه كذلك، في مقابل البعث والزجر الخارجيين^(٢).

وفيه: أن الأمر والنهي لا يدلّان على البعث والزجر، بل الأمر مصداق للبعث والتصديّ نحو المطلوب في عالم التشريع، والنهي مصداق للزجر،

(١) هذا ما يظهر من كلمات صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، راجع كفاية الأصول ص ٦٤، ٦٩.

١٤٩.

(٢) هذا ما يظهر من كلمات المحقّق الإصفهاني (قدّس سرّه)، راجع نهاية الدراية ٢٧٤/١

التعليقة رقم ١٥٠، و٢٨٦/٢ التعليقة رقم ١٤٦.

والمنع عن المكروه كذلك في مقابل البعث والمنع الخارجيين، فكما أنَّ المولى قد يبعث عبده نحو العمل خارجاً ويدفعه نحوه، كما إذا أخذ بيده ودفعه إلى عمل، كذلك قد يبعثه نحو العمل اعتباراً بقوله: «افعل كذا» وكذلك الحال في الزجر عن عمل، فإنه قد يمنع عن العمل خارجاً ويأخذه بيده كي لا يفعل، وأخرى يقول له: «لا تفعل»، فالأمر والنهي مصداقان للبعث والزجر بوجودهما الخارجي، لا أنهما يدلان عليهما لفظاً دلالة وضعيّة، فللبعث نحو العمل مصداقان أحدهما خارجي، والآخر تنزيلي اعتباري. وكذلك الزجر عنه، وهذا غير الدلالة.

القول المختار

فتحصّل: أنَّ الطلب الإنشائي أو البعث التنزيلي، وهكذا الكراهة الإنشائيّة، أو الزجر التنزيلي ليس شيء منها مدلولاً لصيغتي الأمر والنهي ولا مادّتهما، بل الصحيح المتبادر من اللفظين عرفاً هو دلالة الأمر مادة وصيغة على اعتبار الفعل في ذمّة العبد ودلالة النهي على اعتبار حرمانه عنه في عالم التشريع، فيثبت العمل في ذمّة العبد لو أمر به، وهو معنى وجوبه عليه، فإنّ الوجوب بمعنى الثبوت، كما أنّه يحرم عليه العمل إذا نُهي عنه، فيتحدان (الأمر والنهي) في المتعلّق وهو الفعل، ويتغايران في المعنى والمدلول، فإنّ مدلول الأمر هو ثبوت الذمّة، ومدلول النهي هو الحرمان، فالنهي يدلّ على الحرمان عن الفعل، لا طلب الترك، والأمر يدلّ على ثبوت الفعل في الذمّة.

ويؤيد ذلك: أنَّ المفاسد في المناهي تكون مرتبة غالباً على نفس

الأفعال، كشرَب الخمر، والزنا، والكذب، والغيبة ونحو ذلك، فالأنسب تعلّق النهي بفعلها كما أن المصالح في الواجبات تترتب على نفس الأفعال أيضاً، كالصلاة، والصوم والحجّ ونحو ذلك، فيتعلّق الأمر بها أيضاً، فإسناد الطلب إلى ترك الفعل في النواهي يكون من باب العرض والمجاز، كما أن إسناد المبغوضية إلى ترك الواجب في الأوامر كذلك وإلا لانحلّ كلّ منهما إلى حكمين ففي الواجبات كان فعله واجباً وتركه حراماً، وفي المحرّمات كان فعلها حراماً وتركها واجباً، وهذا غير صحيح، فإنّ الواجب والحرام إنّما هو نفس الفعل وليس في كلّ منهما إلا حكم واحد له امتثال واحد ومعصية واحدة^(١).

وبالجملة صيغة الأمر كقوله «صلّ» تدلّ على اعتبار العمل (كالصلاة) في ذمّة المكلف وثبوته عليه، فالاعتبار أمر نفساني وصيغة «افعل» مبرز لهذا الاعتبار، وهكذا النهي كقوله: «لا تشرب الخمر» فإنّه دالّ على حرمانه عنه في عالم التشريع والاعتبار الشرعي، ومادّة الأمر كقوله: «أمرك»، ومادّة النهي كقوله: «أنهاك عن كذا» تكون كذلك، فلا يتعلّق النهي إلا بنفس الفعل.

(١) فتحصّل إلى هنا أنّ الأقوال في مدلول النهي تكون على النحو التالي:

- ١ - طلب ترك الفعل - مشهور القدماء.
- ٢ - طلب الكفّ عنه - بعض القدماء.
- ٣ - الكراهة الإنشائيّة - صاحب الكفاية.
- ٤ - الزجر التنزلي - المحقّق الإصفهاني.
- ٥ - الحرمان الاعتباري - سيّدنا الأستاذ.

التروك الواجبة أو الأفعال الممنوعة

نعم، قد يتعلّق الطلب بترك عمل لمصلحة في تركه لا لمفسدة في فعله، فيكون الترك واجباً لأن يكون فعله محرّماً، وقد يعبر عن فعلها بالمانع، وهذا كتروك الإحرام وتروك الصوم والصلاة، فإنّ ترك التظليل - مثلاً - في الإحرام واجب لمصلحة فيه، لا لمفسدة في التظليل، وترك لبس النجس، أو ما لا يؤكل لحمه والحريز وغيره من موانع الصلاة، يكون واجباً لتعلّق أمر واحد بمجموع أجزاء الصلاة الوجوديّة والعدميّة على نسق واحد، لتركبها من أجزاء وجوديّة، كالركوع، والسجود، وأجزاء عدميّة، كترك لبس النجس وما لا يؤكل، ولها شروط، كالطهارة، وقد يُعبر عمّا يجب تركه بالمانع، كما أشرنا.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما ورد في الروايات ^(١) من النهي عن الموانع الصلّائيّة، أو عن فعل ما يجب تركه في الإحرام محمول على المجاز، أو الإرشاد إلى المانع وهكذا يحمل ما في كلمات الفقهاء من التعبير بمحرّمات الإحرام يريدون بها مثل التظليل والنساء، ونحو ذلك، فإنّ هذه ليست بمحرّمة، وإنّما يجب تركها لمصلحة فيه، لا لمفسدة في فعلها.

(١) كموثقة سماعة قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن جلود السباع، فقال: «اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه». (وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلّي، باب ٥، ح ٦) وكصحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دُبّع؟ قال: «لا ولو دُبّع سبعين مرّة». (وسائل الشيعة، أبواب لباس المصلّي، باب ١، ح ١) ونحوهما غيرهما.

أقسام التروك الواجبة

ثم إنَّ التروك الواجبة تكون على نوعين رئيسيين: إمَّا أن تكون واجبات استقلالية لا ترتبط بالأخرى كتروك الإحرام فإنَّ ترك التظليل مستقلٌّ عن ترك النساء، لكلٍّ منهما طاعة وعصيان مستقلٌّ عن الآخر.

وإمَّا أن تكون واجبات ضمنية ترتبط بعضها ببعض بحيث لو خولف بعضها كان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عن المجموع، كتروك الصوم، والصلاة، فإنَّ الأكل في الصوم يوجب بطلانه، وكذا لبس النجس في الصلاة، وكلٌّ منهما يمكن اعتباره على أربعة أنحاء، وتظهر الثمرة بينها في موردين: الاضطرار والشك - كما ستعرف - وهي:

١ - وجوب ترك عمل، ولو أنا ما على نحو العام البدلي، أي يكفي بصرف الترك، ولو في بعض الآئات.

٢ - وجوب الترك المطلق على نحو العام الاستغراقي - أي ترك المانع بتمام أفراد.

٣ - وجوبه على نحو العام المجموعي.

٤ - وجوب عنوان بسيط مترتب على تروك الأفعال، كعنوان خلؤ الصلاة عن لبس الموانع، كالنجس، وما لا يؤكل لحمه والميتة ونحو ذلك.

هذه هي الأقسام المتصورة في التروك الواجبة، ولا خامس، وإن كان بعضها غير واقع ومجرد فرض في الشرعيات، إلا أنه ذكرناها استقصاء للأقسام، وتظهر ثمرتها في حالتَي الاضطرار والشك، كما أشرنا، فتكلم في حالتين:

الأولى: حالة الاضطرار

١ - لو طرأ الاضطرار في القسم الأول - وهو ما يجب تركه ولو آناءً ما - فإن لم يكن مستوعباً لتمام الوقت فحكمه ظاهر، للتمكن من امتثاله في بعض الوقت، وهذا من دون فرق بين الواجبات الاستقلالية، والضمنية، فلو فرضنا أن الواجب في الإحرام ترك التظليل ساعة من النهار، واضطر إلى التظليل في بعض الوقت كفى في الامتثال ترك التظليل في غير ساعة الاضطرار، هذا في الواجب الاستقلالي؛ وهكذا لو فرضنا أن الواجب في الصلاة هو ترك لبس النجس ولو في بعض آنات الصلاة جاز لبسه في غير آن الاضطرار، وهذا واضح أيضاً، ولكنه مجرد فرض، لأن الواجب في الموردين الاستمرار في الترك.

وأما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت لم يمكن امتثال الواجب وكان مقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً، إلا أن يقوم دليل على وجوب الباقي في الواجبات الضمنية كما في الصلاة، فإنه لو اضطر إلى لبس النجس في تمام الصلاة كان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عنها للارتباط الموجب لعدم إمكان امتثال المركب، ولكنها لا تسقط بحال، فيصلّي ولو في الثوب النجس.

٢ - لو طرأ الاضطرار في القسم الثاني - وهو ما كان الواجب فيه ترك الجميع، أي ترك الفعل على نحو العموم الاستغراقي بلحاظ أفراد الطولية والعرضية - كترك النجس في الصلاة - فلو اضطر إلى فعله لزم الاقتصار على مورد الاضطرار ويتركه في الباقي، سواء في الواجبات الاستقلالية أو الضمنية، أمّا الأول فكما لو اضطر إلى التظليل في ساعة من النهار - والمفروض وجوب

تركه مستمراً بتمام أفراده - ظلّ بمقدار الاضطراب وتركه في الزائد، وأمّا الثاني فكما لو اضطرّ إلى لبس ثوب نجس في الصلاة اكتفى به، ونزع الثياب الزائدة إذا كانت نجسة، وهكذا في بدنه يغسل النجس الزائد على الاضطراب، وبالجملة يجب تقليل الموانع الزائدة لعموم المنع عن كلّ فرد فرد، هذا في التقليل الكميّ.

بل أفتى السيّد الطباطبائي (قدّس سرّه) في العروة^(١) بوجوب التقليل الحكمي أيضاً، وهذا كما إذا فرض تنجّس الثوب بالبول اللازم تعدّد الغسل فيه مرّتين، فإذا كان عنده من الماء ما يكفي لغسله مرّة واحدة لزم الغسل مرّة تخفيفاً للنجاسة، ويظهره بعد ذلك بالغسل مرّة ثانية.

وما أفاده - في التقليل الحكمي - ممنوع صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فلعدم تصوّر الشدّة والضعف في الأحكام الشرعيّة سواء الوضعيّة والتكليفية، لأنها أمور اعتباريّة يدور أمرها بين الوجود والعدم، لا تقبل الشدّة والضعف فلا تكون كالأعراض الخارجيّة مثل السواد والبياض، فالملكيّة والزوجيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة لا تقبل الشدّة والضعف، وإن كانت قابلة للزوال بالبيع والفسخ والطلاق ونحو ذلك، وهكذا الكلام في النجاسة والطهارة فليست نجاسة البول بأشدّ من نجاسة الدم، في عالم الاعتبار، نعم يمكن تصوّر الشدّة والضعف في ملاكات الأحكام وعقوباتها، أي علل التشريع والجعل، كالقذارات الخارجيّة في النجاسات، أو المفاصد الاجتماعيّة أو الفرديّة في المحرّمات،

(١) العروة الوثقى، فصل في الصلاة في النجس، مسألة ٩.

كمفسدة قتل النفس والزنا ونحوهما، أو المصلحة في الواجبات كمصلحة حفظ بيضة الإسلام، وحفظ النفس المحترمة، وهكذا يتصور أشدّية العقوبات في مخالفة المحرّمات والواجبات كما تقرّر في باب الحدود والتعزيرات، إلّا أنّ شيئاً من ذلك لا ربط له ببساطة نفس جعل الأحكام الوضعية، أو التكليفية، لأنّها أمور اعتبارية يدور أمرها بين الوجود والعدم، فجعل الوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة والملكية والزوجية يكون على نسق واحد، وما ورد في بعض الروايات من التعبير بالأنجس في بعض النجاسات فمحمول على أخبثية منشأ الجعل، فإنّ الناصب لأهل البيت أخبث من الكلب، ومن هنا ورد: «فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإنّ الناصب لنا أهل البيت أنجس منه»^(١).

هذا كلّه في منع الصغرى.

وأما الكبرى فممنوعة أيضاً، لعدم الدليل على لزوم تخفيف النجاسة، وإنّما الروايات دلّت على لزوم تطهيرها في الصلاة، وإزالتها رأساً، فما دام باقياً على النجاسة لا أثر للغسل مرّة واحدة في مثل الثوب المتنجّس بالبول.

٣- لو طرأ الاضطراب في القسم الثالث - وهو ما كان الواجب ترك المجموع على نحو العام المجموعي بحيث لو أتى ببعض الموانع لم يكن الباقي ممنوعاً - وحينئذٍ لو اضطرّ إلى المخالفة في بعض الأفراد كان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عن المجموع بما هو مجموع، لأنّ المفروض عدم

(١) علل الشرائع، باب (٢٢٠) (آداب الحمام)، ح ١.

التمكّن من امتثاله، لأنّ المجموع مأمور به بأمر واحد والمفروض تحقّق الاضطرار إلى المخالفة في بعض المجموعة، كما لو اضطرّ - مثلاً - إلى الأكل في الصوم، فإنّه يسقط وجوبه رأساً، لوجوب التروك فيه على نحو العام المجموعي إلّا أن يقوم دليل على وجوب الباقي كما ورد في الصلاة، وأنها لا تسقط بحال، ومن هنا لو اضطرّ إلى لبس ثوب نجس في الصلاة - وفرضنا أنّ النجاسة كانت ممنوعة في الصلاة على نحو العام المجموعي - جاز له لبس الزائد وإن كان نجساً، لعدم المانعيّة حينئذٍ، لأنّ المفروض مانعيّة المجموع لا الجميع، ولكن النجاسة ممنوعة على نحو العام الاستغراقي، كما تقدّم في القسم الثاني، ولا فرق فيما ذكر بين الواجبات الاستقلاليّة لو كانت أفرادها ممنوعة على نحو العام المجموعي، أو الواجبات الضمنيّة، لو كانت كذلك.

٤ - لو طرأ الاضطرار في القسم الرابع - وهو ما كان الواجب عنواناً بسيطاً مترتباً على التروك - فيكون حكمه كالثالث، لأنّ الاضطرار إلى المخالفة في بعض الأطراف يوجب سقوط التكليف رأساً، لعدم حصول العنوان بترك جزء من محصّله، فلو كان الواجب خلوّ الصلاة من النجاسة واضطرّ إلى لبس ثوب نجس جاز لبس الزائد، لعدم المانعيّة حينئذٍ، وهذا أيضاً من دون فرق بين نوعي الواجب الاستقلالي والضميني.

فتحصّل: أنّ الاضطرار في القسم الأوّل والثاني لا يوجب سقوط التكليف، لإمكان الامتثال في غير ما اضطرّ إليه، وهذا بخلاف القسم الثالث والرابع فيسقط التكليف رأساً بالاضطرار، لعدم إمكان الامتثال حينئذٍ، إلّا أن

يقوم دليل خاصّ على وجوب الباقي، وهذا من دون فرق بين نوعي الواجب أي الاستقلالي والضمني.

الحالة الثانية : الشك في المانع

لو شك في وجوب ترك عمل لشبهة حكمية أو موضوعية في الواجبات الاستقلالية، أو الضمنية فإن كان هناك أصل موضوعي عمل به، وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول الحكمية، وهي تختلف باختلاف الأقسام المتقدمة.

الأصل الموضوعي في حالة الشك

أما الأصل الموضوعي فكما لو شك في مانعية لبس ثوب في الصلاة - مثلاً - إما من جهة الشك في نجاسته، أو الشك في كونه من الميتة، أو من غير مأكول اللحم فتجري أصالة الطهارة في الأوّل ويصلّى فيه، واستصحاب عدم التذكية في الثاني - بناء على القول بترتب عنوان الميتة عليه - فيترك الصلاة فيه، ولكنه أصل مثبت لا نقول بحجّيته، وفي الثالث يجري استصحاب عدم كونه من غير المأكول إما عدماً أزلياً، أو عدماً مانعياً كما حقّقنا ذلك في بحث اللباس المشكوك^(١)، فلا مانع من الصلاة فيه.

وبالجملة لو جرت الأصول الموضوعية في كلّ مورد بحسبه كفى ذلك في رفع الشك، فيخرج عن محلّ البحث. وأما إذا لم تجر الأصول الموضوعي، أو قطعنا النظر عنه فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل الحكمي، وهي تختلف باختلاف الأقسام المذكورة، كما أشرنا.

(١) موسوعة السيّد الخوئي (قدّس سرّه) ج ١٢ (كتاب الصلاة)، ص ٢٧٠.

الأصول الحكمية في حالة الشك

١ - لو طرأ الشك في القسم الأول - وهو ما يجب تركه آنأماً - فيجوز ارتكابه بعد تركه في الجملة، لعدم وجوب الترك أكثر من ذلك - فرضاً - فيحصل الامتثال بالترك في الآن الأول، فإذا تركه كذلك جاز ارتكابه ما يعلم أنه من أفراد الطبيعة الممنوعة فضلاً عن الأفراد المشكوكة، وهذا من دون فرق بين الواجبات الاستقلالية - كما لو شك في صدق التظليل على الظل القليل الجانبي فيجوز التظليل به بل بالمتيقن بعد تركه أولاً آنأماً، وبين الواجبات الضمنية، كما لو شك في صوف أنه من المأكول أو غيره - لو فرض وجوب تركه في الصلاة آنأماً فقط - ولكن لم يتم الفرض -.

هذا إذا تمكّن من الترك ولو آنأماً، وأما إذا لم يتمكّن منه أصلاً فالمرجع حينئذ يكون أصالة البرائة للشك في وجوب الترك حينئذٍ لشبهة مصداقية إلا أنه في الواجبات الاستقلالية تجري البرائة بخلاف، وأما في الضمنية فيبتنى على القول بجواز إجرائها في الأقل والأكثر، لأن المفروض فيها ارتباطه بباقي الأجزاء بخلاف الأول.

٢ - لو طرأ الشك في القسم الثاني - وهو ما يجب تركه على نحو العموم الاستغراقي بتمام أفراد - فلو شك في صدق المانع على شيء فإن كان من الواجبات الاستقلالية جرى فيه البرائة بلا كلام، لأنه من الشك في التكليف الزائد، كما لو شك في صدق التظليل في الإحرام على مورد خاص، وهو يكون نظير الشك في صدق الخمر على مايع، ونحو ذلك من الشبهات الموضوعية للمحرّمات.

وأما إذا كان من الواجبات الضمنية كما لو شك في مصداق مانع من موانع الصلاة، كالبول والدم وما لا يؤكل ونحو ذلك، جرى فيه البرائة أيضاً بناء على القول بجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين وصحت الصلاة معها، فعليه لا مانع من الصلاة فيما يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ولو مع قطع النظر عن استصحاب العدم الأزلي أو النعتي في كونه من غير المأكول.

٣- لو طرأ الشك في القسم الثالث - وهو ما كان الواجب فيه ترك المجموع بما هو مجموع - فلو شك في بعض المجموعة جرى فيه البرائة، لأنه من الشك في الأقل والأكثر أيضاً للشك في تقيّد الواجب به، وهذا من دون فرق بين الواجبات الاستقلالية لو كانت ممنوعة على نحو الاجتماع كمفطرات الصوم، وموانع الصلاة وإن كانت أفرادها ممنوعة على نحو العموم الاستغراقي، وبين الواجبات الضمنية، فلو شك في كون شيء دماً أو لا، جاز الصلاة فيه لأصالة البرائة عن تقيّد الصلاة بعدمه.

٤- لو طرأ الشك في القسم الرابع - وهو ما كان الواجب، العنوان البسيط المترتب على التروك - فلو شك في دخل ترك عمل في حصوله كان من الشك في المحضّل، ولم يجر فيه البرائة بل كان مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاحتياط، للعلم باشتغال الذمة بالعنوان الواجب تحصيله، والشك في حصوله بإيجاد ما يحتمل دخل تركه في حصوله، فلا تجري أصالة البرائة، لا في العنوان للعلم بوجوده، ولا في المشكوك دخله في حصوله، للعلم بعدم تعلّق الوجوب به، وإنما الشك في دخله في حصول العنوان وليس هو من الحكم الشرعي كي يرتفع بالأصل.

هذا كله في بيان أقسام ما يجب تركه وبتعبير آخر ما يكون مانعاً عن تحقق الواجب ثبوتاً وتصوراً.

التروك الواجبة والأدلة

قد عرفت: أن أقسام التروك الواجبة، وبتعبير آخر الموانع الشرعية في العبادات، أو المعاملات تكون أربعة ثبوتاً.

وأما في مقام الإثبات، والاستظهار من الأدلة فيستظهر القسم الثاني - أي العموم الاستغراقي - سواء وردت بصيغة الأمر بالترك، أو النهي عن الفعل، فإن الظاهر من قول القائل «اترك لبس النجس في الصلاة» - مثلاً - هو مطلق اللبس في تمام الصلاة، كما أن الظاهر من قوله: «لا تلبس النجس في الصلاة» هو ذلك أيضاً، فإنه مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة، لأن إرادة غير الشمول من الأقسام الثلاثة المتقدمة تحتاج إلى نصب قرينة، فإن إرادة صرف الترك، أو مجموع التروك، أو خلو الصلاة من النجس كل ذلك تحتاج إلى نصب قرينة زائدة على تعلّق النهي باللبس، أو الأمر بالترك.

وبعبارة أخرى: إن مقدمات الحكمة، وهي كون المتكلم في مقام البيان، ولم يزد على أصل اللفظ قرينة واقتصر على مجرّد الأمر بالترك، أو النهي عن الفعل وإن لم تثبت أكثر من الإطلاق، إلا أن الشمول أو البدلية تستفاد من مناسبة الحكم والموضوع، والقرينة الارتكازية في الذهن، فإن الأمر إذا تعلّق بفعل شيء كان نتيجة الإطلاق فيه العموم البدلي، فيكتفى بامتنال فرد واحد كما في الأمر بإتيان الماء - مثلاً - في لسان العرف، وأما إذا تعلّق النهي به كان نتيجتها

الإطلاق الشمولي، كما في قوله: «لا تشرب الخمر»، كما إذا قال: «أترك شرب الخمر» أو: «أترك لبس النجس في الصلاة».

هذا كله بقرينة الارتكاز، فإن الأمر بالترك في حكم النهي عن الفعل عرفاً. ومن هنا تكون الأوامر المتعلقة بأجزاء العبادات المركبة كالصلاة والحج إرشاداً إلى الجزئية يكتفى بفرد منها، كالأمر بالركوع والسجود في الصلاة، وأما النواهي المتعلقة بموانعها تكون إرشاداً إلى عموم المنع كما في قوله: «لا تلبس النجس في الصلاة» فيترك بتمام أفرادها.

وهكذا الحال في الأوامر والنواهي الإرشادية في المعاملات بالمعنى الأعم، فإذا قال: «اغسل ثوبك من النجاسة» يكتفى بالغسل مرة لولا قيام الدليل على اعتبار التعدد، وإذا قال: «لا تبع البيع الربوي» شمل جميع أفراد البيع وهكذا. وبالجمله: إن الأوامر والنواهي المولوية، كالأمر بالصلاة، والنهي عن شرب الخمر والأوامر والنواهي الإرشادية في العبادات والمعاملات كالأمر بالركوع في الصلاة، والأمر بإجراء العقد في البيع، أو النهي عن لبس النجس في الصلاة، أو النهي عن البيع الربوي كلها تكون على نسق واحد من حيث الإطلاق البدلي والشمولي، والأمر بالترك يكون حكمه حكم النهي الشمولي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى هنا، وإن طال بنا المقام هو أن مدلول النهي هو الحرمان عن الفعل، لا طلب الترك، وإن كانت النتيجة واحدة من حيث الشمول واستغراق المنع لجميع الأفراد، فإن طلب الترك لا يقاس على طلب الفعل، فإن العام في الأول شمولي، وفي الثاني بدلي بقرينة الارتكاز، ومقدمات

الحكمة، وأما طلب الترك فيكون على زمان النهي عن الفعل في الشمول والاستغراق.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى وهي مرحلة التحقيق في مدلول النهي في قبال مدلول الأمر، وقد عرفت تغاير مدلولهما ذاتاً، فإن الأمر هو اعتبار ثبوت الفعل على ذمة العبد، والنهي اعتبار حرمانه منه، وقد تكلّمنا في إمكان تعلّق الطلب بترك الفعل أيضاً، وذكرنا أقسامه، وأحكامه في حالتَي الاضطرار والشكّ، فتتكلّم في المرحلة الثانية.

أما المرحلة الثانية

ففي بيان الفارق بين امتثال الأمر والنهي حيث إنّه تكتفى في الأوّل بإتيان فردٍ ما، وفي الثاني لا بدّ من ترك جميع الأفراد، فوقع الكلام في منشأ هذا الفرق: أما المشهور فقد عرفت أنّهم بنوا ذلك على الفرق بين متعلّق الطلب في كلّ منهما، وحيث إنّ متعلّق الطلب في الأمر وجود الطبيعة، فيكتفى بفردٍ منها، لتحقّق الطبيعة في الخارج بفردٍ ما منها. وأما النهي فحيث إنّّه يتعلّق بترك الطبيعة فلا بدّ من ترك جميع أفرادها، لعدم تحقّق تركها إلّا بترك جميع أفرادها، فالعقل هو الحاكم بالفرق، والفارق هو متعلّق الطلب.

وفيه: أنّ حكم العقل بذلك وإن كان صحيحاً في نفسه وهذا واضح، لأنّ تحقّق الطبيعة وعدمها يكون كما ذكر، إلّا أنّه لا يصلح فارقاً في المقام، لأنّ العبرة في امتثال الأوامر والنواهي بكيفيّة لحاظ الأمر والنهي للطبيعة المأمور بها، والمنهي عنها، لا بكيفيّة وجودها وعدمها في الخارج، إذ من الممكن لحاظ

الطبيعة في الأمر على نحو العموم الاستغراقي لكل أفرادها، وفي النهي على نحو العموم البدلي، فينعكس الأمر في مقام الامتثال حينئذٍ.

توضيح ذلك: إن وجود الطبيعة في الخارج لا يكون إلا بوجود أفرادها، ومن المعلوم أن لكل فرد وجود مستقل يخصه، وعدم بديله، لا يرتبط بالفرد الآخر، لأن نقيض الواحد واحد لا أكثر. ثم إنه لا يصح الإهمال في عالم الثبوت والواقعيات وإن أمكن في عالم الإثبات والدلالات، فإذا لابد للأمر والناهي من ملاحظة متعلق حكمه كيف يأمر وينهى، فيمكن أن يُلحظ في الأمر على نحويين: إما على نحو صرف وجود الطبيعة، أو مطلق وجودها، وكذا في النهي على نحو صرف الترك، أو مطلق الترك.

وحينئذٍ: فإن كان الملحوظ في الأمر صرف الوجود فيكتفى بفرد واحد - كما ذكر - لتحقق صرف الوجود بفرد ما كما في مثل «اسقني الماء». وأما إذا كان الملحوظ مطلق وجود الطبيعة فلا بد من إتيان جميع أفرادها كما في «أكرم كل عالم» وهكذا الكلام في النهي: فإن كان المنهي عنه صرف الترك يكتفى بترك أول الأفراد، ولا منع في بقية الأفراد لو ترك الفرد الأول، وإن كان الملحوظ مطلق الترك فلا بد من ترك جميع أفراد الطبيعة.

نعم، لو لوحظا مختلفين بأن تلحظ الطبيعة في جانب الأمر على نحو صرف الوجود، وفي طرف النهي على نحو مطلق الترك لصح ما ذكره من الفرق بين امتثالهما، إلا أن هذا قد نشأ من كيفية اللحاظ في كل منهما على خلاف الآخر من دون لحاظ التقابل بالمثلي فيهما، وهذا لا يرتبط بأصل المعنى،

بل يبتنى على كيفية لحاظ المولى، فيمكن العكس أيضاً بأن يلحظ في الأمر مطلق الوجود، وفي النهي صرف الترك، فلا بدّ من إتيان جميع أفراد المأمور به، ويكتفى بترك بعض أفراد المنهي عنه - كما أشرنا -.

فتمحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ حكم العقل بتحقيق الطبيعة بوجود فردٍ ما وعدمها بعدم جميع أفرادها وإن كان ممّا لا ينكر، إلّا أنّ هذا المقدار لا يكفي في الفرق بين امتثال الأمر والنهي، بل لا بدّ فيه من ملاحظة كيفية لحاظ الأمر والنهي لهذه الطبيعة، هل لوحظت على نحو صرف الوجود والترك أو على نحو الإطلاق فيهما، أو بالاختلاف بعد العلم بأمرين: أحدهما أنّ لكلّ فرد وجود مستقلّ وعدم بديله، والثاني عدم صحّة الإهمال في عالم الثبوت والواقع.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا تقابل بين لحاظ الطبيعة على نحو صرف الوجود في جانب الأمر، ولحاظ مطلق الترك في جانب النهي، كما هو مبنى الفرق بين امتثالهما عند المشهور، بل لا بدّ من ملاحظتهما على نحو واحد، وحيثنّ لا يفرّق بينهما في الامتثال، فلا بدّ من منشأ آخر للفرق بين امتثالهما.

وبعبارة أخرى: إنّ الطبيعة لها حصص متعدّدة متباينة، فإنّ وجودها في ضمن كلّ فرد يغاير وجودها في ضمن فرد آخر، فالطبيعة باعتبار إضافتها إلى حصصها المختلفة الموجودة بعضها والمعدومة بعضها الآخر يصدق عليها أنّها موجودة بالنسبة إلى الأوّل ومعدومة بالنسبة إلى الثاني، فإن كان الملحوظ حين طرّو الحكم عليها الطبيعة السارية في جميع الأفراد إيجاباً في الواجبات، وسلباً في المحرّمات فلا بدّ من إتيان جميعها في الأوّل، وتركها جميعاً في الثاني لعدم

تحقق الامتنال إلّا كذلك فيهما، وإن كان الملحوظ بعض الحصص، فيجزى في طرف الأمر فرد واحد كما أنه يجزى في طرف النهي ترك واحد. فالإنصاف أن الجواب المذكور لا يدفع الإشكال وإن كان مشهوراً.

هذا كله بناء على أن يكون مدلول الأمر طلب وجود الفعل، ومدلول النهي طلب تركه، كما هو المشهور عند القدماء.

بل يرد الإشكال حتّى على المختار من وحدة المتعلّق فيهما وإنه نفس الفعل في كليهما، لدلالة الأمر على البعث أو اعتبار الفعل في الذمّة، ودلالة النهي على اعتبار الحرمان من نفس الفعل أيضاً، بل الإشكال يكون أوضح، لوحدة المتعلّق حينئذٍ فما هو الفارق بين الامتثالين.

ثم لا يخفى: إن محلّ الكلام والسؤال إنّما هو من ناحية نفس متعلّق الحكم -بمعنى أنّه مع فرض اتّحاد المتعلّق - كما في «صلّ ولا تصلّ» من أين نشأ الاختلاف في امتثالهما، وأمّا من ناحية متعلّق المتعلّق المعبر عنه بالموضوع كـ«العلماء» في قول القائل: «أكرم العلماء» أو «الخير» في قوله: «لا تشرب الخمر» فإنّ الاكتفاء بفرد وعدمه في طرف الأمر تابع للظهورات الوضعيّة، وليس من المسلّمات في جميع الموارد، فإنّ ظاهر «أكرم العلماء» وجوب إكرام جميع أفرادهم، كما أنّ ظاهر قوله «أكرم عالماً» هو الاكتفاء بفرد واحد. نعم من ناحية نفس المتعلّق كالإكرام في المثالين يدخلان تحت البحث من حيث صرف الوجود، أو مطلق الوجود.

المختار

والتحقيق أن يقال: إنَّ الفارق بين الامتثالين من ناحية متعلّق الحكم في الطرفين إنّما هو اختلاف خصوصيّة كلّ من الأمر والنهي من حيث المبدأ (ملاك الحكمين) والمنتهى (امتثالهما)، وتكون نتيجة مقدّمات الحكمة في «الأمر» حصول الامتثال بفردٍ ما، وفي «النهي» بترك جميع الأفراد.

وتوضيح ذلك يستدعي التكلّم في الموردين:
الأول في اقتضاء مبادئ الأحكام اختلاف كميّة امتثال الأمر والنهي.
والثاني في اقتضاء متنهاها لذلك.

أمّا الأول: ففي اقتضاء المبادئ اختلاف الامتثال

فنقول: أمّا الأوامر - فحيث إنّها تنشأ عن مصالح في متعلّقاتها تدعو الأمر إلى طلبها، كما هو مذهب العدليّة في الأحكام الشرعيّة، أو تنشأ عن أغراض خاصّة وإن لم تكن هناك مصلحة في المأمور به - كما يزعمه الأشعري - أو يعول عليها بعض الموالى العرفيّة في أوامرهم غير ملتزمين بمصلحة في المأمور به - يجوز الاكتفاء بفردٍ ما، لترتّب تلك المصلحة، أو الأغراض على صرف وجود الطبيعة المأمور بها، فتكون ذلك قرينة عامّة على إرادة صرف الوجود، بحيث لو أراد الأمر أزيد من ذلك لزمه نصب القرينة على الزيادة.

وبتعبير أوضح: إنّ الاحتمالات بدوّاً في كميّة لحاظ الأمر للطبيعة المأمور بها تكون أربعة:

١ - طلب صرف وجودها

٢ - طلب مطلق وجودها على نحو العموم الاستغراقي

٣ - طلبها على نحو العام المجموعي

٤ - طلب عنوان بسيط مترتب على مجموع الأفراد

والمنصرف إليه صيغة الأمر في قولنا «اسقني الماء» - مثلاً - أو «أقم الصلاة» ونحو ذلك هو الأول، للغلبة المذكورة، إذ هي قرينة عامة على إرادة صرف الوجود، وإلا لزمه نصب قرينة على إرادة سائر المحتملات، بخلاف الاحتمال الأول، فإنه يكفي فيه تعلّق الأمر بصرف الطبيعة من دون زيادة ونقيصة في اللفظ؛ هيئة ومادة، فتحصل أنّ مقدّمات الحكمة في مقام الإثبات تدلّ على إرادة صرف الوجود ثبوتاً، ولحاظ الطبيعة بما هي لا أكثر، بحيث لو أراد بقية المحتملات لزمه نصب قرينة عليها. هذا في الأوامر.

وأما النواهي فهي على العكس من الأوامر لترتب المفسدة غالباً على كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة، وهذه قرينة على إرادة ترك جميع الأفراد. لأنّ المحتملات فيها بدوّاً أيضاً تكون أربعة:

١ - إرادة الحرمان من الطبيعة بما لها من الأفراد على نحو العموم

الاستغراقي.

٢ - الحرمان منها على نحو صرف الترك ولو بفردٍ ما من أفرادها^(١).

(١) وهذا صرف فرض لعله لم يوجد في الشرعيّات، لأنّه لغو محض لترك الطبيعة قهراً. أنا ما، كما في «لا تشرب الخمر» - مثلاً - فإنّ الشرب بنفسه متروك في زمانٍ ما لا محالة من دون حاجة إلى النهي - كما يأتي في المتن -.

٣ - الحرمان من أفرادها على نحو العام المجموعي بحيث لو أتى بفرد سقط التكليف عن الباقي.

٤ - الحرمان من عنوان بسيط مترتب على ترك الأفراد^(١).

وإثبات إرادة هذه المحتملات غير الأول تحتاج إلى قرينة خاصة تدل عليها بخلاف إرادة الطبيعة السارية في الأفراد، فإن الغلبة المذكورة تكون قرينة عامة على إرادتها كذلك، وعدم الحاجة في اللفظ إلى أكثر من تعلق النهي بالطبيعة كما في قوله: «لا تشرب الخمر».

فتحصّل: أن مقدّمات الحكمة - بلحاظ مبادئ الأحكام - في الأوامر تقتضي الامتثال على نحو العام البدلي، وفي النواهي على نحو العموم الاستغراقي.

هذا تمام الكلام في المورد الأول.

وأما الثاني: ففي اقتضاء المنتهى اختلاف الامتثال

أما في الأوامر فلأن التكليف بوجود الطبيعة السارية في جميع الأفراد يكون من التكليف بغير المقدور، فإن الإتيان بجميع أفراد الطبيعة كالصلاة - مثلاً - غير مقدور للمكلف، فلا محالة يكون المطلوب وجودها ولو في بعض الأفراد، ولو كان فرداً واحداً.

فإن قلت: لنا شقّ ثالث وهو الإتيان بجميع الأفراد المقدورة، فإذا

(١) كما في قول القائل: «لا يدخل عليّ أحدكم» إذا أراد الخلوة، وهي ترتّب على ترك الدخول عليه من جميع الأفراد، بحيث لو دخل عليه واحد لم تحصل الخلوة، وجاز للباقين الدخول عليه.

لم يمكن طلب جميع الأفراد لخروجها عن القدرة فليكن متعلقاً بالأفراد المقدورة، لأن الضرورات تقدّر بقدرها، فلاكتفاء بفرد واحد لا وجه له.

قلت: بعد فرض الإطلاق وعدم التقييد بالأفراد المقدورة يدور الأمر بين شقين لا ثالث لهما، إما إرادة طلب الماهية السارية في جميع الأفراد لجريان مقدمات الحكمة نظير جريانها في الأحكام الوضعيّة كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، أو إرادة الماهية المطلقة ولو ضمن فرد واحد كما في: «أعتق رقبة»، أو «صل»، والأول مقطوع العدم في باب الأوامر لأنه تكليف بغير المقدور، فيتعين الثاني.

وبعبارة أخرى: إن إرادة الأفراد المقدورة لأبد من نصب قرينة عليه وبما أنه لم يقيد بحصة خاصة يكون مقتضى الإطلاق جواز الامتثال بكل فرد من أفراد الطبيعة. فعدم القدرة على إتيان جميع الأفراد يكون قرينة صارفة عن إرادة الجميع، لا قرينة معيّنة لجميع الأفراد المقدورة فإنها تحتاج إلى نصب قرينة معيّنة بخلاف إرادة فردٍ ما فإنها مقتضى الإطلاق.

والحاصل: كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة حصة خاصة ولو كانت الحصة المقدورة، وعدم القدرة على إتيان جميع أفراد الطبيعة، تكون قرينة على إرادة الاكتفاء بواحد في الامتثال، لتعلق الأمر بصرف الوجود، هذا في الأوامر.

وأما النواهي فيدور أمرها أيضاً بين إرادة صرف الترك ولو بترك بعض أفراد الطبيعة، وهذا لغو محض لأنها متروكة قهراً، فإن شرب الخمر من إناء

السلطان - مثلاً - متروك بالطبع سواء نهى المولى عنه أو لا ، فلا محال يحمل نهيه على إرادة ترك جميعها ، لأن إرادة حصّة خاصّة تحتاج إلى نصب قرينة عليها . فتحصل من جميع ما ذكرناه : أن مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الأوامر إنّما هو الإطلاق البدلي نظير : «جائني رجل» في الإخبار ، لقبح إرادة الجميع لأنه تكليف بغير المقدور ، وعدم نصب قرينة على إرادة حصّة خاصّة ، فيحمل على إرادة صرف الوجود . وفي النواهي يكون مقتضاها الإطلاق الشمولي نظير «لا رجل في الدار» في الإخبار ، لقبح إرادة بعض الأفراد لأنه لغو محض ، وعدم نصب قرينة على إرادة حصّة خاصّة فتحمل على إرادة مطلق الوجود .

فالتيجة : أن الفارق بين الأمر والنهي في الامتثال إنّما هو مقدّمات الحكمة بالبيان المتقدم ، فيكون حال الأمر والنهي حال الأخبار الموجبة والسالبة ، فمثلاً : إذا قال القائل : «رأيت اليوم الأسد» يحمل على إرادة رؤية بعض أفرادها ، لأن رؤية جميع أفراد هذا الحيوان غير مقدور ، ورؤية نوع خاصّ منه يحتاج إلى قرينة خاصّة ولم تكن في الكلام ، فيحمل على إرادة فرد ما لا محالة ، وأما إذا قال : «ما رأيت اليوم أسداً» يفهم منه إرادة أنه لم ير شيئاً من أفرادها ، لأن عدم رؤية بعض الأفراد قطعي ، فأخباره يكون لغواً ، وإرادة قسم خاصّ يحتاج إلى ذكر القيد ، فلا بد وأن يريد عدم رؤية شيء من أفرادها ، فالأمر بشيء بمنزلة الجملة الموجبة ، والنهي عنه بمنزلة الجملة السالبة ، أريد هذه الطبيعة ولا أريدها .

المبحث الثاني: في دلالة النهي على الاستمرار

الدلالة الثانية للنهي إنّما هي الدلالة على الاستمرار، أي العموم الأزماني مضافاً إلى الدلالة الأولى، وهي الدلالة على العموم في الأفراد العرضية، فإنّ الطبيعة المنهي عنها لها أفراد عرضية وهي التي يمكن إتيانها في زمان واحد فعلاً على البديل، وأفراد طولية في الآتات المتعاقبة في عموم الزمان، فيشمل النهي كلا النوعين من الأفراد، فلا يكتفى بالترك آنأماً ثمّ الإتيان بالعمل في الآن الثاني فيكون مفاد «لا تشرب الخمر»: لا تشرب أي فرد من أفرادها في كلّ زمان.

والوجه في ذلك هو ما ذكرناه في شمول الأفراد العرضية من ناحية اقتضاء المبدأ والمنتهى ذلك، وجريان مقدّمات الحكمة من هاتين الناحيتين من دون فرق أصلاً، فإنّ مقدّمات الحكمة كما أنّها تقتضي شمول النهي للأفراد العرضية على نحو العموم الاستغراقي، كذلك تقتضي شمولها للأفراد الطولية لعدم الفرق بينها من حيث كونها أفراداً للطبيعة المنهي عنها باعتبار اشتغالها على المفسدة، وعدم الدليل على إرادة حصّة خاصّة منها، فيحمل النهي على مطلق الأفراد؛ فالعموم الأفرادي والأزماني، أي الأفراد العرضية والطولية كلّها على نسق واحد من حيث جريان مقدّمات الحكمة من ناحية المبدأ والمنتهى فيها، فالدليل على التعميم الزماني إنّما هو ما ذكرناه من الوجهين وهما غلبة المفسدة في جميع الأفراد، واللغوية في الزجر عن بعضها؛ فالملاك في جميع الأفراد يكون واحداً وهو الإطلاق في المتعلّق بضميمة مقدّمات الحكمة على النحو الذي قرّرناها في الأفراد العرضية.

مقالة المحقق النائيني (قدس سرّه)

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) وجهين آخرين لشمول النهي للأفراد الطوليّة:

الأوّل: أخذ الزمان في ناحية المتعلّق.

الثاني: أخذه في ناحية الحكم.

توضيح ما أفاده (قدس سرّه) هو أنّه فصل بين دلالة النهي على شمول الأفراد العرضيّة فتكون بالوضع، وذلك لأخذ ترك الطبيعة حال تعلّق الطلب به فانياً في أفرادها العرضيّة، فقوله: «لا تشرب الخمر» يشمل تمام أفرادها، وأمّا شموله للأفراد العرضيّة فلا يكون بالوضع بل يكون بمقدّمات الحكمة بأحد وجهين المشار إليهما:

أمّا الأوّل فهو أخذ الزمان في المتعلّق بأن يكون شرب الخمر - مثلاً - في كلّ آنٍ آنٍ حراماً، فيكون شرب الخمر في الآن الثاني حراماً وإن امتثل النهي في الآن الأوّل بترك تمام أفراد الطبيعة لتعدّد الأفراد بتعدّد الزمان.

وأما الثاني فهو أخذ الزمان في ناحية الحكم بمعنى استمرار حكم واحد على موضوع واحد، فيكون الحكم باقياً على الطبيعة على وجه الاستمرار في الزمان.

وقد رجّح الثاني على الأوّل لعدم وجود دليل على أخذ الزمان في المتعلّق بأن يقول مثلاً: «لا تشرب الخمر في أيّ زمان» وحيث إنّ لا يصحّ تحريم شيء

أنا ما ثم يسقط حرمة في الآن الثاني، لأنه لغو محض لأنه متروك قهراً، كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأزمنة اللاحقة أيضاً خروجاً عن اللغوية^(١).

وفيه أولاً: إنه لا حاجة في شمول النهي للأفراد، سواء العرضية أو الطولية إلى أخذ الزمان في ناحية المتعلق أو الحكم، بل يكفي فيه الإطلاق ورفض الزمان من دون لحاظه في ناحية المتعلق أو الحكم وحيث إنه لا دليل على التقييد بحصة خاصة من الأفراد العرضية أو الطولية كان مقتضى الحكمة شمول النهي للجميع، أي لا يكون هناك دليل على إرادة نوع خاص من الأفراد العرضية ولا تقييد بزمان خاص دون زمان، كان الإطلاق شاملاً للجميع، فلا فرق بين الأفراد العرضية والطولية من حيث شمول النهي لجميعها بالإطلاق، ومقدمات الحكمة، فلا وجه للتفصيل بينها بأن الدلالة على الأول يكون بالوضع، وفي الثاني بالإطلاق، كما أفاد (قدس سره).

ويمكن المناقشة فيه بأن اللغوية ترتفع باستمرار الحكم بعد الآن الأول في الجملة لا إلى الأبد بأن يبقى ساعة - مثلاً - أو أكثر.

فإن قلت: ما الفرق بين ما ذكره (قدس سره) من دليل اللغوية على الاستمرار وما ذكرتموه من اللغوية في الأفراد العرضية وقتلتم بجريانه في الأفراد الطولية أيضاً مع أن ارتفاع اللغوية يتم ببقاء الحكم أكثر من أن ما؟

قلت: الفرق هو الانحلال من ناحية المتعلق والانحلال من ناحية الحكم، والأول هو الذي ذكرناه في الأفراد العرضية لأن الزمان أو غيره من

الخصوصيات، كما يكون من مشخصات الأفراد العرضية كذلك يكون من مشخصات الأفراد الطولية؛ فالآنات المتعقبة في عمود الزمان تكون موجبة لانحلال شرب الخمر - مثلاً - إلى موضوعات عديدة متعاقبة انحلالاً قهرياً، ولا يحتاج إلى أخذها في المتعلق فلا محالة تنبسط الحرمة على جميع هذه الأفراد الطولية لاقتضاء مقدمات الحكمة ذلك فإن ثبوت الحرمة على فرد من هذه الأفراد لغو لأن الفعل متروك في أحد هذه الآنات لا محالة، وتعيين بعض الآنات الذي يرتفع به اللغوية ترجيح بلا مرجح، والحرمة التخيرية خلاف الظاهر مع أنها غير متصور كما سيأتي^(١)، فيتعين الحمل على إرادة حرمة جميع الأفراد الطولية. والثاني: أعني به الانحلال من ناحية الحكم هو الذي ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) بمعنى بقاء الحكم الواحد في جميع الآنات المتعاقبة على موضوع واحد.

ويرد عليه: أن بقاءه أكثر من الآن الأول يوجب رفع اللغوية ولا يجري ما ذكرناه من مقدمات الحكمة لأنه موضوع واحد وحكم واحد، وإذا كان ثبوت الحكم له في الآن الأول فقط لغواً فليكن في الآن الثاني أو الثالث أيضاً ثابتاً حتى يرتفع اللغوية وتظهر الثمرة بين الانحلالين في ثبوت الحرمة بعد العصيان، فإنه على ما ذكرناه يثبت الحرمة بعد العصيان لأنه كان هناك موضوعات متعددة محرمة، عصى بعضها وبقي الباقي على حرمة بخلاف ثبوت الحرمة الواحدة على موضوع واحد، فإن عودها بعد سقوطها بالعصيان يحتاج إلى الدليل كما

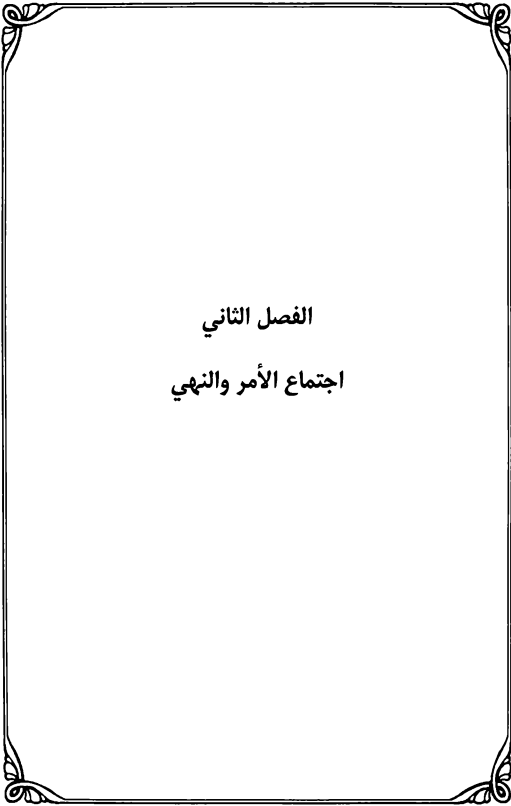
(١) في المقدمة الخامسة من مقدمات مبحث اجتماع الأمر والنهي .

أشار إليه المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من لزوم ثبوت إطلاق من هذه الجهة أيضاً.

المسألة الثالثة :

مقتضى ما ذكرناه من انحلال المتعلّق بحسب الأفراد الطوليّة بقاء النهي وعدم سقوطه بعصيان بعض أفرادها، فيستمرّ النهي ولو عصى في الآن الأول، فإنّ للمتعلّق بحسب الانحلال المذكور فرداً آخر يتحقّق في الزمان الثاني، فعصيانه في الآن الأول لا يضرّ ببقاء النهي المتعلّق بالفرد الآخر في الزمان الثاني. وقد ظهر بذلك فساد ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من الاحتياج إلى إحراز الإطلاق من هذه الجهة أي من جهة العصيان وعدمه، وأنّ الإطلاق من سائر الجهات لا يجدي في ثبوت الحرمة من هذه الجهة، وذلك لما عرفت من أنّ الطبيعة منحلّة بحسب كلّ فرد يفرض لها من الأفراد الطوليّة والعرضيّة فيختصّ كلّ فرد منها بنهي خاصّ. ومن المعلوم أنّ عصيان بعض الأفراد لا يؤثّر في سقوط النهي عن الفرد الآخر، فلو عصى في الآن الأول سقط النهي عنه خاصّة ولا موجب لسقوطه في الآن الثاني كما لا يخفى. وهذا من دون حاجة فيه إلى إحراز الإطلاق من حيث العصيان كما هو ظاهر.

وبالجملة ما ذكرناه من كون الطبيعة في متعلّق النواهي بنحو مطلق الوجود وكون النهي دالّاً على الاستمرار وعدم سقوطه بالعصيان في الآن الأول، يدور على مركز واحد وهو انحلال متعلّقه إلى أفراد متعدّدة عرضيّة وطوليّة، واختصاص كلّ منها بنهي خاصّ.



الفصل الثاني

اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثاني في اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد على أقوال ثالثها الجواز عقلاً والامتناع عرفاً^(١).

ولا يخفى أن ظاهر العنوان المذكور في كلمات الأصحاب هو أن المبحوث عنه في المقام هو إمكان اجتماع الأمر والنهي في محل واحد وعدمه، ومن الواضح استحالة ذلك، لبداهة استحالة اجتماع الحكيمين المتضادين في محل واحد، ولا يقول بإمكان اجتماعهما حتى من يقول بإمكان التكليف بالمحال كالأشعري، فإن هذا من التكليف المحال لا التكليف بالمحال، بل المراد هو أنه هل يتحقق اجتماعهما في المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة أو لا؟ وبيتنى ذلك على أن التركيب بين متعلقيهما هل هو اتحادي أو انضمامي؟ والأول مبنى الامتناع، والثاني مبنى الجواز، فالبحث في الحقيقة صغروي أي صغرى تحقق اجتماعهما في واحد وعدمه، لا كبروي أي جواز الاجتماع وعدمه. إذا عرفت ذلك فنقول: إن تحقيق الحال في المقام يستدعي مقدمات^(٢).

(١) ورابعها: التفصيل بين الأوامر النفسية فالامتناع، والأوامر الغيرية فالجواز.

(٢) ذكرناها على نهج ما في الكفاية.

المقدمة الأولى : المراد من الواحد في عنوان البحث

المراد من الواحد في عنوان البحث مقابل المتعدد، لا الكلّي، فيعمّ الواحد بالجنس أو النوع أو الصنف إذا كانت النسبة بين متعلّق كلّ من الأمر والنهي، العموم من وجه كالصلاة والغصب، وأمكن اجتماعهما في محلّ واحد.

توضيح ذلك: أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة إنّما هو تصادق عنوانين كليّين - أحدهما مأمور به، والآخر منهيّ عنه - على مورد واحد - كالصلاة والغصب إذا اجتماعا في محلّ واحد، كالصلاة في الدار المغصوبة - وهذا لا يقتضي أن يكون المجمع واحداً شخصياً، بل هو أعمّ منه، ومن الواحد بالصنف أو النوع، أو الجنس، حسب قيود المجمع، فإنّ الصلاة في الدار الغصبية - مثلاً - كلّّي قابل للانطباق على أفراد كثيرة من حيث المصلّى، وزمان صلاته، ومكانها في الدار المذكورة إلى غير ذلك من الخصوصيّات المتصورة في هذه الصلاة التي تصادق عليه العنوانان، كما في سائر موارد اجتماع العامّين من وجه في مورد واحد، كالحيوان والأبيض يتصادقان على الإنسان بماله من الأفراد الكثيرة، فالواحد في العنوان ما يقابل المتعدد، فيكون لإخراج ما تعدّد متعلّق كلّ منهما بأن تعلّق الأمر بعنوان، والنهي بعنوان آخر لم يجتمعا في محلّ واحد، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم، فإنّ الأوّل مأمور به، والثاني منهيّ عنه، ولكن لا يصدقان على سجود واحد، لاستحالة اجتماعهما وجوداً، وإن اتّحدا مفهوماً، لأنّ المأمور به حصّة خاصّة منه، والمنهيّ عنه حصّة خاصّة أخرى

تغاير الأولى وتباينها لأنّ النسبة بين الحَصَّتَيْن التّباين، لا العموم من وجه .
ثمّ إنّ المراد من الوحدة أعمّ من الوحدة الحقيقيّة، والانضماميّة، فإنّ
الأولى مبني الامتناع، والثانية مبني الجواز، وكلاهما داخِلان في محلّ النزاع -
كما هو ظاهر - .

المقدمة الثانية: الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادة

لا يخفى: أنَّ البحث في مسألة الاجتماع إنما هو بحث عن صغرى تعلّق النهي بالعبادة - كما أشرنا - بمعنى أنَّ المجمع - كالصلاة في الدار المغصوبة - هل يتحد فيه المنهي عنه والمأمور به العبادي أو لا؟ بخلاف مسألة النهي عن العبادة، فإنّ تعلّق النهي بالعبادة فيها قطعي، وإنّما الكلام في اقتضائه فسادها وعدمه، فالبحث في تلك كبرويّ، وفي هذه صغرويّ، نعم على تقدير القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تكون هذه من صغريات تلك.

وقال في الفصول ما حاصله:

إنّ الفرق بينهما بتعدّد الموضوع ذاتاً هنا واتّحاده في مسألة النهي في العبادة، لأنّ النزاع في مسألة الاجتماع إنّما هو فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، سواء أكانت النسبة بينهما العموم من وجه كالصلاة والغصب، أو العموم المطلق.

وأما في مسألة النهي في العبادة فالنزاع فيها فيما إذا اتّحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق كالصلاة والنهي بالمقيّد كالصلاة في الدار المغصوبة^(١).

وفيه: إنّ مجرد ذلك لا يكفي في عقد مسألتين إذا كانت جهة البحث واحدة، وهي اقتضاء النهي فساد العبادة، إذ لا يفرق في ذلك بين تعلّق النهي

(١) الفصول ص ١٤٠ «فصل في دلالة النهي على فساد المنهي عنه».

بالعبادة رأساً، كقوله «لا تصلّ في الدار المغصوبة» كما هو المبحوث عنه هناك أو بعنوان منطبق عليها كقوله «لا تغصب». وفرضنا تحقّق الصلاة في الدار المغصوبة، لاقتضاء النهي فسادها على كلا التقديرين، لتعلّق النهي بها على كلّ حال، فمع اتّحاد جهة البحث وهي اقتضاء النهي الفساد لا يصحّ عقد مسألتين، فلا بدّ من تعدّد الجهة فيهما وهو ما ذكرناه من أنّ الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع، إنّما هي تعلّق النهي بالعبادة في المجمع وعدمه، وأمّا في مسألة النهي في العبادة هي اقتضاء النهي فسادها بعد فرض تعلّقه بها، فالبحث في المقام صغرويّ وفي تلك يكون كبرويّاً وهذا هو الفارق بينهما.

مقالة أخرى

وقد يفرّق بين المسألتين بأنّ النزاع في مسألة الاجتماع عقليّ وهناك لفظيّ أي في دلالة النهي على فساد العبادة.

وفيه: أولاً: أنّ هذا المقدار لا يكفي في عقد مسألتين لو كانت جهة البحث واحدة - وهي فساد العبادة المنهي عنها - بل لابدّ من عقد مسألة واحدة والبحث عنها تارة بلحاظ حكم العقل، وأخرى بلحاظ الدليل اللفظي، كما في كثير من المسائل التي لها أدلة عقلية ولفظية، لا عقد مسألتين.

وثانياً: أنّه لا ينحصر البحث هنا في دلالة اللفظ على الفساد، بل يبحث عن حكم العقل بذلك وعدمه، وإن كان عنوان البحث في كلمات الأصحاب - وهو دلالة النهي على فساد العبادة - قد يوهّم ذلك، إلّا أنّه محمول على الغالب.

المقدمة الثالثة: مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية

وقع الكلام في أن مسألة اجتماع الأمر والنهي هل تكون من المسائل الأصولية، أو من مبادئ التصديقية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المسائل الكلامية، أو الفقهية؟ لكل وجه، كما أفاد صاحب الكفاية^(١)، ولكن مع ذلك جعلها من المسائل الأصولية، لعدم لزوم الالتزام بالاستطراد بعد إمكان عدّها من مسائل هذا العلم لوجود وجهها فيها.

وقد أصرّ شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢) على كونها من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، مع تسليمه إمكان جعلها من غيرها من الوجوه المذكورة.

أقول: التحقيق كونها من المسائل الأصولية، وعدم صحّة سائر الوجوه المذكورة في المقام، ولا بأس بذكر كلّ واحد منها والمناقشة فيها كي تتضح الحال.

كونها من المسائل الكلامية

بأن يقال: إنّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي إنّما يكون عن استحالاته وإمكانه عقلاً، فتناسب أن تكون من مسائل علم الكلام، لأنّه المتكفل ببيان حقائق الأشياء من حيث الوجوب والامتناع والإمكان، ولعلّ ظاهر العنوان هو الذي أوجب هذا التوهم، حيث إنّ ظاهره يُعطي كون البحث عن إمكان

(١) الكفاية ص ١٥٢ المقدمة الثالثة.

(٢) أجود التقريرات ١٢٨/٢.

اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، واستحالته، فصار هذا سبباً لتخيل أن البحث يرجع إلى مسألة كلامية، إلا أنه قد عرفت إصلاح العنوان وأن المراد تحقق الاجتماع وعدمه، لا إمكانه واستحالته.

وكيف كان فيرد عليه: أن المسائل الكلامية أو أكثرها وإن كانت عقلية، إلا أنه ليس كل مسألة عقلية، كلامية، هذا مضافاً إلى أن المسائل الكلامية هي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وأي ربط لها بمسألة اجتماع الأمر والنهي الصادرين من كل أحد، وإرجاعها إلى أن المبحوث عنه هنا هو جواز تعلق أمره تعالى ونهيه بشيء واحد وعدمه، غير سديد، لأن المبحوث عنه، الإمكان والاستحالة مع قطع النظر عن كل أمر، وإلا لرجع أكثر المسائل الأصولية إلى المسائل الكلامية.

هذا مضافاً إلى ما ذكرنا من أن الكلام في هذه المسألة ليس في استحالة اجتماع حكمين متضادين وإمكانه في محل واحد، لبداية استحالة ذلك، لأنه من الجمع بين الضدين، وهذا مما لا ينكره أحد، بل الكلام في تحقق الاجتماع وعدمه، ومن هنا قلنا أن البحث في المقام صغروي، لا كبروي.

كونها من المسائل الفقهية

بأن يقال: إن البحث في الحقيقة يرجع إلى صحة العبادة وفسادها لو وقعت في المكان المغصوب، أو حرمتها وعدمها كذلك، ومن المعلوم أن البحث عن الأحكام الوضعية أو التكليفية لأفعال المكلفين يكون من مسائل علم الفقه.

وفيه: إن العبرة في تشخيص مسائل العلوم إنما تكون بما يقع تحت البحث أي بالجهة المبحوث عنها، لا بما يؤول إليه البحث وتكون من ثمراته، والمبحوث عنه في الأصول هو سراية كل من الحكمين إلى متعلق الآخر وعدمها، وإن التركيب بين المتعلقين (الواجب والحرام) هل هو اتّحادي أو انضمامي؟ نعم نتيجة السراية تكون فساد العبادة كما أن نتيجة عدمها تكون صحتها.

كونها من المبادئ الأحكامية

وأما وجه كونها من المبادئ الأحكامية - التي هي عبارة عما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية المستنبطة، كاستلزامات العقلية، كاستلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته، أو حرمة ضده ونحو ذلك مما يتوسّل به إلى معرفة الحكم - فهو أن البحث في المقام يؤول في الحقيقة إلى البحث عن استلزام كل من الوجوب والحرمة عدم الآخر، فيكون البحث عن لازم حكمين، والبحث عن وجوب المقدّمة يكون عن لازم حكم واحد، ولا فرق من هذه الجهة.

ويردّه: أنّه لم يتحصّل عندنا معنى صحيح للمبادئ الأحكامية، لأنّه إن كانت المسألة ممّا تقع نتائجها في طريق الاستنباط - كما هو الحال في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهكذا مسألة وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ وسائر الملازمات العقلية - فهي من المسائل الأصولية وتكون من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، لأنّ المراد بها كبرى القياس الواقع في طريق الاستنباط، وبهذا الاعتبار تكون المسائل الأصولية مبادئ تصديقية لعلم الفقه، لوقوعها كبرى

قياس استنباط الأحكام الشرعية، لو انضم إليها صغريها أنتجت مسألة فقهية، كما إذا قلت الطهارة مقدّمة للصلاة الواجبة، وكلّ مقدّمة الواجب واجبة؛ فتكون الطهارة واجبة.

هذا إذا كانت المسألة ممّا تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، وإلا فهي من المبادئ التصورية أو التصديقية، والمراد بالأولى ما يوجب تصوّر الموضوع أو المحمول في مسائل العلوم أي تعريف الموضوع أو المحمول، والمراد بالثانية ما يوجب تصديق ثبوت المحمول للموضوع في تلك المسائل، أي أدلة مسائل العلوم، وهي القياس المستدلّ به لإثبات قضايا العلم، ومن المعلوم أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي تكون من المسائل التي يترتّب عليها نتيجة فقهية وتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، كحرمة الصلاة وفسادها إذا وقعت في الدار المغصوبة ونحوها.

فتحصل أنّه لا يرجع ما أرادوه من المبادئ الأحكامية معنى محصل في مقابل المبادئ التصورية أو التصديقية، أو مسائل العلم.

هذا مضافاً إلى أنّ استلزام كلّ من الحكمين عدم الآخر يكون من الواضحات التي لا مجال للبحث عنه، فليس المقام من مصاديق ذلك، وإنّما المبحوث عنه - كما مرّ مراراً - إنّما هو وحدة متعلّق الحكمين وعدمها.

كونها من المبادئ التصديقية

ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) كما أشرنا قائلًا: إنّ البحث عن

سراية كل من الحكمين إلى متعلّق الآخر وعدمها، بحث عن صغرى من صغريات باب التعارض أو التزاحم، والتصديق بموضوع من موضوعاتهما^(١) فإنّه على القول بالسراية، وأنّ التركيب بينهما اتّحاديّ يقع التعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة في مورد واحد، ويقدم جانب النهي، فتكون العبادة فاسدة، وعلى القول بعدمها يكون المقام من موارد التزاحم فلا بدّ من ضمّ قواعدها.

وبعبارة أخرى: إنّ المسألة الأصوليّة هي كبرى، إذا انضمّ إليها صغراها تنتج نتيجة فقهية من دون حاجة إلى توسط قاعدة أخرى إليها، ومن هنا لا تكون مسائل سائر العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط من مسائل علم الأصول، لعدم ترتّب حكم فقهيّ عليها مباشرة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي لا تكون كذلك أيضاً، لأنّه إمّا أن تكون نتيجتها الامتناع، أو الجواز، وعلى الأوّل تكون من مصاديق التعارض فتحتاج إلى ضمّ قواعد باب التعارض، وعلى الثاني تكون من مصاديق باب التزاحم فتحتاج إلى إعمال قواعد باب التزاحم حتّى يترتّب عليها صحّة العبادة فتكون من المبادئ التصديقيّة لموضوع قاعدة أخرى أصوليّة على كلّ تقدير.

أقول: يكفي في كون المسألة من المسائل الأصوليّة ترتيب نتيجة فقهية عليها ولو على بعض التقادير، كيف وجّل المسائل الأصوليّة تكون كذلك، فإنّ

(١) فيكون المراد من المبادئ التصديقيّة أعمّ من المبدأ التصديقي لثبوت محمول مسائل العلم لموضوعاتها ومن التصديق بكون شيء من مصاديق الموضوع أو المحمول.

مسألة حجّة الخبر الواحد، أو الاستصحاب، أو البرائة، أو الاحتياط وغير ذلك إنّما يترتب عليها ثمرة فقهية لو كانت حجّة، وأمّا على تقدير عدم ثبوت حجّيتها فلا تترتب عليها أية ثمرة، وهكذا البحث عن ظهور الألفاظ، كظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة ونحو ذلك. نعم لو لم تكن الأمارات حجّة يرجع إلى الأصول العملية، ولكن الأثر للأصل العملي، لا لعدم حجّة الأمانة.

وبالجملة يكفي في كون المسألة أصولية، ترتب الاستنباط عليها في الجملة، ولو على بعض التقادير، ومسألة اجتماع الأمر والنهي تكون كذلك، فإنّه على القول بالامتناع وإن كنّا نحتاج إلى ضمّ قواعد باب التعارض، لكن على القول بالجواز لا نحتاج إلى توسيط قاعدة أخرى عند فرض وجود المندوحة، فإنّه على هذا الفرض لا يدخل في باب التزام أيضاً، لما عرفت في مبحث الترتب، من أنّ القدرة على بعض الأفراد توجب القدرة على الطبيعة، وبما أنّ الصلاة في غير الدار المغصوبة مقدورة للمكلف، لفرض وجود المندوحة، فالأمر بها على سبيل الإطلاق ورفض القيود لا مانع منه، فإذا أتى المكلف بها منضمّاً إلى فعل محرّم يغيّر وجوده، وجود الصلاة، كما هو مبنى القول بالجواز، يكون الانطباق قهريّاً والإجزاء عقليّاً، وتكون حال الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز المبني على كون التركيب انضماميّاً، حال الصلاة مع النظر إلى الأجنبية في صحتها، وارتكاب محرّم مقارن لها.

نعم، عند فرض عدم وجود المندوحة من باب الاتفاق، تدخل في باب التزام على القول بالجواز، لأنّه لا يمكن فعلية الوجوب لأحد المتلازمين في

الوجود والحرمة للآخر، لأنه تكليف بغير المقدور، لعدم تمكّن العبد من امتثال الحكمين.

وأما أصل الإنشاء ولو على نحو الإطلاق فلا مانع عنه، لأنّ عدم المندوحة اتّفاقيّ لا دائميّ.

والحاصل: إنّ صحّة العبادة التي هي ثمرة فقهية، مترتبة على نفس جواز الاجتماع من دون توسط قاعدة أخرى، لأنّ الأمر بالعبادة يقتضي صحّتها. نعم فسادها على القول بالامتناع يتوقّف على توسط إعمال قواعد باب التعارض وتقدير جانب النهي، كما أنّ دخولها في باب التزام يتوقّف على فرض عدم المندوحة، ولا حاجة إلى هذا الفرض في البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي. فتحصّل: أنّه على القول بالجواز في حال وجود المندوحة تصحّ الصلاة من دون حاجة إلى ضمّ مقدّمة أخرى في الاستنباط؛ فلاحظ.

المقدمة الرابعة: أن مسألة الاجتماع عقلية لا لفظية

إنّ البحث في هذه المسألة بحث عقلي ولا حقّ للعرف فيه أصلاً، لاختصاص حجّة نظر العرف بتعيين مفاهيم الألفاظ، دون تطبيقها على مصاديقها، لأنّ الخطابات الشرعية وإن كانت منزلة على المفاهيم العرفية إلاّ أنّه لا يعبأ بمسامحاتهم في التطبيق وإنّ التركيب بين مصداقي الطبيعتين انضمامي أو اتّحادي، بل هذا شأن العقل، فالقول^(١) بإمكان اجتماع الأمر والنهي عقلاً وامتناعه عرفاً ممّا لا محصّل له. فمسألة الاجتماع عقلية محضة، وإن ذكرت في مباحث الألفاظ، ولعلّه بمناسبة غلبة ورود الأحكام بصيغة الأمر والنهي، وإلاّ فالعبرة بإمكان اجتماع الوجوب والحرمة في مجمع واحد ولو ثبتا بدليل غير لفظي كالإجماع، فدعوى أنّ المجمع وإن كان بالنظر الدقيق العقلي إثنيين، وأنّ التركيب بينهما انضمامي، وأمّا بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، لا تجدي شيئاً.

(١) نسب إلى المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد ج ٢ ص ١١٠.

المقدمة الخامسة : شمول البحث لجميع أقسام الوجوب والحرمة

هل البحث في المقام يختص بالوجوب والحرمة النفسيتين التعيينيتين العينية، أو يعمهما والغيريين والتخييريين والكفائيين، أو مختلفين بأن كان الوجوب نفسياً والحرمة غيرية - مثلاً - وهكذا؟

الحق عموم النزاع لجميع الأقسام على تقدير وجودها بتمامها، كما أفاد المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) لوجود الملاك في جميعها، وهو التضاد بين الأحكام مطلقاً، فصلاة الجمعة في الدار المغصوبة في يوم الجمعة على القول بالوجوب التخييري، وكذا الصلاة على الميت فيها، داخِلان في محلّ النزاع، وكذلك سائر الصور.

لكن التحقيق عدم معقولية الحرمة التخييرية والكفائية، على النحو المقرر في الواجب؛ لأن الواجب التخييري هو عنوان أحدهما الجامع، فلو كان الحرام أيضاً ذلك لكانا كلا الفردين محرّمين تعييناً، لأنّ النهي انحلالى - كما ذكرنا - فيلزم تركهما معاً، وهذا غير المراد من الحرمة التخييرية، بل الحرام في الموارد التي يلزم ترك أحد الأفراد تخييراً هو الجمع بينهما لقيام المفسدة به، فيكون ضمّ الأفراد بعضها إلى البعض في الوجود، حراماً بالحرمة التعيينية.

نعم، يتخيّر العبد في ترك هذا الجمع بين تركه رأساً، أو تركه بترك بعض أجزائه كما هو الحال في جميع المحرّمات المركّبة من الأجزاء، كتصوير بدن الإنسان بتمامه، ولو مقدّراً، فإنّه يترك هذا الحرام المركّب تارة بترك أصل

التصوير، وأخرى بترك بعض أجزائه مثل أن يصوّر الرأس فقط، دون بقيّة الأجزاء، فلو قال المولى: لا تتصرّف في الدار، أو: لا تجالس مع الأغيار، يكون مآله إلى النهي عن الجمع بينهما^(١).

وأما الواجب الكفائي فالمكلف فيه إنّما هو طبيعيّ المكلف لا خصوص الأفراد، فلو كان في جانب الحرمة كذلك لحرم على الجميع للتحلل، فإنّ كلّ واحد من الأفراد يصدق عليه أنّه مكلف، والمفروض حرمة العمل على طبيعيّ المكلف، بل المكلف بالتحريم فيما يتوهم الحرمة الكفائيّة هو مجموع الأشخاص بما هم مجموع، فإن ارتكبوا الفعل جميعاً فقد عصوا، وإن ارتكب بعضهم وترك آخرون فلا عصيان، كأن يقول المولى لعبيده: لا تدخلوا عليّ جميعكم، فإن دخل عليه بعضهم ولم يدخل بعضهم الآخر، لا عصيان أصلاً. ثم إنّ ملاك النزاع وإن كان يشمل الوجوب والحرمة الغيريّين كما ذكرنا إلّا أنّه لا يترتب ثمرة عليهما، سواء قلنا بالاجتماع، أو الامتناع.

أما الوجوب الغيري فلا يكون مقرّباً فلا يتوقّف صحّة العبادة على القول بجواز اجتماعه مع الحرمة، فلا بدّ في تصحيحها إمّا التقرب بالملاك، أو قصد التوصل إلى واجب نفسيّ، أو الأمر النفسي المجتمع مع الحرمة، فصحة الوضوء في الدار المغصوبة لا تكون بأمره الغيري المجتمع مع الحرمة النفسيّة، بل بأحد الأمور المذكورة.

(١) نعم، لو صلّى في تلك الدار وجالس الأغيار كانت صلاته مجمعة للأمر والنهي كما هو الحال في الواجب والحرام التعيين.

وأما الحرمة الغيرية المتعلقة بالعبادة فكما إذا فرضنا أن عدم الصلاة مقدّمة للإزالة فيكون واجباً، فيكون ضده، وهي الصلاة حراماً بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، كما أن وجوب عدم الصلاة مبني على وجوب المقدّمة، فحينئذٍ يجتمع النهي الغيري، والأمر النفسي في الصلاة، لكن الحرمة الغيرية لا تكون موجبة للفساد، لأنها لا تكون موجبة للمبغوضية، كما تقدّم في بحث وجوب المقدّمة. نعم، من حيث كونها ضدّاً لسائر الأحكام لا يمكن عروضها مع حكم آخر على موضوع واحد، فإن قلنا بجواز الاجتماع فتصحّ العبادة المنهي عنها بالنهي الغيري - كما هو واضح - وإن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي فتصحّ بقصد الملاك عند المشهور، ولا تصحّ عندنا إلا بقصد الأمر، لأنه لا كاشف للملاك عند سقوطه.

وعليه، فإن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة - كما هو المختار - فلا تكون الصلاة منهياً عنها، لأنّ الحرام هو ترك الترك الموصّل، لا فعل الصلاة الذي هو أحد لازمي ترك الترك الموصّل، فلا يتعلّق نهى بالصلاة فلا مانع من تعلّق الأمر بها من ناحية النهي الغيري، وأمّا من ناحية الابتلاء بالأهم، فإن كان الفرض في ضيق الوقت فتصحّح وجود الأمر يكون بالترتب، وإلا فلا يحتاج إلى الترتّب أيضاً كما تقدّم عن المحقّق الثاني (قدّس سرّه) وقوّيناه في بحث الترتّب، ولو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة واقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فلا يمكن تصحيح الصلاة المبتلاة بالإزالة حتّى على القول بالترتب، لأنها تكون منهياً عنها بالنهي الغيري، ولا يمكن اجتماعه - أي النهي الغيري - مع الأمر على

القول بالامتناع، لوجود التضاد بين جميع أقسام الأحكام، ولا يصحّح بعضيان
الحرمة الغيريّة، ترتّب الوجوب، لأنّ الترتّب في أمثال هذا المقام - أي ما عرض
الوجوب والحرمة على شيء واحد - يستلزم اجتماع الضدين، كما تقدّم أيضاً
في بحث الترتّب.

المقدمة السادسة: في اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع

ربما يقال باعتبار المندوحة في محل النزاع، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال، فيكون خارجاً عن محل الكلام، لوضوح بطلانه.

توضيحه: إنه إذا لم يكن هناك مندوحة عن الحرام، كما إذا لم يتمكن من الصلاة في غير الدار المغصوبة، كان التكليف بالصلاة حينئذٍ قبيحاً، لأنه من التكليف بالمحال، لأن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا مجال للبحث عن جواز اجتماع الأمر بها مع النهي عن الغضب، لعدم وجود للأمر في هذه الحالة، وهذا من دون فرق بين القول باعتبار القدرة عند الامتثال - عقلاً - كما هو المختار - أو باقتضاء نفس الخطاب ذلك، بدعوى تعلّقه بالحصة المقدورة - كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) - على ما تقدّم في بحث الترتّب، إذ على كلّ تقدير لا أمر بالصلاة في حالة عدم المندوحة، لعدم القدرة على الامتثال، فيكون من التكليف بالمحال.

وأما إذا كانت هناك مندوحة بأن كان متمكناً من الصلاة في الأرض المباحة صحّ النزاع في جواز اجتماع الأمر بها مع النهي عن الغضب، لصحة الأمر بها للقدرة على امتثالها في الفرد المباح.

وفيه: إنّ المبحوث عنه في هذه المسألة إنّما هو استحالة اجتماع الأمر والنهي في محل واحد وإمكانه، وإنّ التركيب بينهما اتّحاديّ أو انضماميّ، وهذا لا يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها، لأنّ المبحوث عنه اجتماع الأمر

والنهي في محل واحد وعدمه، أي استلزامه المحال وعدمه، وهذا مع قطع النظر عن أنه يستلزم التكليف بالمحال في فرض عدم المندوحة، أو لا يستلزم ذلك، فإن هذا محذور آخر لا يرتبط بالجهة المبحوث عنها - وهي استلزامه المحال - فإن جهة البحث إنما هي أن اجتماع العنوانين هل يكون موجباً للجمع بين الضدين (الوجوب والحرمة) أو لا؟ وهذا من المحال، لا التكليف بالمحال الناشئ من عدم وجود المندوحة اتفاقاً.

وثانياً: إنه لا يستلزم التكليف بالمحال حتى في فرض عدم المندوحة. توضيحه: أما في فرض عدم المندوحة - بأن لا يتمكّن من الصلاة إلا في الدار المغصوبة - فلا يخلو الحال من أحد القولين.

فإن قلنا بالامتناع واتحاد متعلّق الحكمين في مورد الاجتماع كان المقام من موارد التعارض بين الدليلين، لعدم صحّة إنشاء كلا الحكمين المتضادين على موضوع واحد، فلا بدّ من تقييد أحدهما بغير مورد الاجتماع، فتجري قواعد باب التعارض من الجمع الدلالي ثمّ الترجيح أو التخيير - كما ذكرنا - فليس هناك تكليف بالمحال، بل كان من التكليف المحال، ويرتفع بما ذكر.

وأما إذا قلنا بالجواز، وتغاير متعلّق كلّ من الأمر والنهي وإن كانا متقارنين، كان ذلك من مصاديق التزاحم بين الحكمين في مقام الامتنال، لعدم إمكان فعلية كلا الحكمين في هذه الحالة، لأنّه من التكليف بالمحال. وإن أمكن إنشائهما، لأنّ عدم المندوحة اتفاقي، لا دائمي، فتجري قواعد باب التزاحم من المرجّحات ثمّ التخيير - كما مرّ أيضاً - هذا كلّهُ في فرض عدم وجود المندوحة

فليس فيه من التكليف بالمحال لسقوط أحد الحكمين عن الفعلية لا محالة، إما للمعارضة، أو للمزاحمة.

وأما إذا كان له مندوحة بأن يتمكن من الصلاة في غير الدار المغصوبة، فإن قلنا بالامتناع لا تصح الصلاة فيها، لتقديم جانب النهي وتقييد إطلاق دليل وجوب الصلاة؛ لأن النهي استيعابي والأمر ليس كذلك على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وإن قلنا بالجواز فالظاهر صحتها، لأن انطباق المأمور به على هذا الفرد من الصلاة المقارن مع الغضب - كما هو مقتضى الجواز - قهري والإجزاء عقلي - كما أفاده المحقق الثاني (قدس سره)، فإن اعتبار القدرة في تعلق التكليف إنما هو من باب قبح التكليف بغير المقدور عند الامتناع، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور فيتعلق الأمر بطبيعي الصلاة الملغاة عنها جميع القيود حتى المقدورة، فينطبق على الصلاة في الدار المغصوبة، فتكون مجزياً، وعلى هذا لا يكون تراحم بين الحكمين أصلاً لفعلية كلا الحكمين على نحو الإطلاق حتى بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة.

نعم، تكون هذه العبادة فاسدة عند شيخنا الأستاذ (قدس سره) حتى على القول بالجواز، كما هو مختاره مبنياً على أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف يكون من ناحية اقتضاء نفس الخطاب لها، لأنه دليل العقل، وعليه يختص الأمر بالحصّة المقدورة، وهي في المثال، الصلاة في غير الدار المغصوبة؛ لأن الصلاة فيها تكون ملازماً مع الحرام، فلا تكون مقدورة لأن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا يتعلق بها أمر كي تصح، وعلى مبناه يقع التراحم بين الحكمين، لعدم

فعليّة كلا الإطلاقين، فإنّ شمول إطلاق دليل وجوب الصلاة لهذا الفرد يتوقّف على القدرة عليه المتوقّفة على عدم النهي عن ملازمه - وهو الغصب - فلا بدّ في المجمع إمّا من فعليّة الأمر وسقوط النهي، وإمّا من فعليّة النهي وسقوط الأمر، ليتّمخّص إمّا في الإطاعة، وإمّا في المعصية، ولا يعقل أن يكون طاعة من جهة ومعصية من جهة، وبعبارة أخرى إنّه (قدّس سرّه) يقول بالاجتماع من جهة والامتناع من جهة أخرى.

أمّا الجهة الأولى فهي أنّ كلّاً من الأمر والنهي لا يسري إلى متعلّق الآخر، فالأمور به، غير المنهيّ عنه سواء في ذلك وجود المندوحة وعدمها.

وأما الجهة الثانية فهي أنّ التزام بين الخطابين يقتضي عدم تعلّق الأمر بالمجمع، وتقديم جانب النهي، لكونه استيعابياً، وذلك لأنّ النهي المتعلّق به يوجب سلب القدرة عنه، لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، والأمر لا يتعلّق إلاّ بالحصة المقدورة من الطبيعي، لاقتضاء نفس الخطاب ذلك، فيعتبر في شمول الأمر لفرد، القدرة على خصوص ذلك الفرد، فلا محالة يقع التزام بين الخطابين، ويقدم جانب النهي، لما ذكرنا، فتبطل الصلاة في الدار المغصوبة، وعلى هذا فرّع التفصيل في الصّحة والبطالان بين حالتي الذكر والجهل أو النسيان، فإنّ النهي في صورة عدم الذكر لا يكون فعليّاً، فيصير الفرد مقدوراً فيشمّله الأمر، ولا يفرق في التزامه عنده (قدّس سرّه) بين وجود المندوحة وعدمها، كما عرفت^(١).

أقول: إن ما أفاده (قدّس سرّه) ممنوع مبنئ وبناءً.

أمّا المبنى فلما تقدّم في بحث الضدّ مفصّلاً من أنّ الخطاب بنفسه لا يقتضي اعتبار القدرة، وما ذكره في تقريب ذلك ممنوع، وإن شئت فراجع، بل الذي يدلّ على اعتبار القدرة في امتثال التكليف إنّما هو العقل، وهو يرى أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدوراً، فلا مانع من تعلّق الأمر به، ولنعم ما أفاده المحقّق الثاني (قدّس سرّه) في المقام، فلو قلنا باجتماع الأمر والنهي من الجهة الأولى، نحكم بصحّة الصلاة لا محالة.

وأما البناء فلاّناً نقول: إنّ هذا الفرد من الصلاة المقارن مع الغصب أيضاً مقدور.

توضيح ذلك بأن يقال: إنّ عدم القدرة على فرد إمّا تكوينيّ وإمّا تشريعيّ، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فيكون بأحد أمرين: إمّا تعلّق النهي به بخصوصه مثل أن يقول المولى: «لا تصلّ في الدار المغصوبة»، وإمّا تعلّق النهي بمقدّمته مثل أن يتوقّف واجب على حرام، كتوقّف انقاذ مال على قتل نفس محترمة، وشيء من الأمرين لا ينطبق على المقام، لأنّ المفروض عدم سراية النهي إلى متعلّق الأمر، ولا مقدّميّة في البين، بل الحرام وهو الغصب مقارن مع الواجب، وهي الصلاة على نحو التركيب الانضمامي، ومقارنة الحرام مع الواجب لا توجب سلب القدرة عن الواجب، كما أنّ مقارنة النظر إلى الأجنبية مع الصلاة لا توجب سلب القدرة عن هذا الفرد من الصلاة، حتّى يقال ببطلانها، ولم يلتزم هو (قدّس سرّه) أيضاً ببطلانها، والحاصل أنّ مجرّد مقارنة الواجب مع الحرام لا توجب سلب القدرة عن الواجب.

نعم، إن كانت ملازمة دائمية بين شيئين، لا يصحّ النهي عن أحدهما والأمر بالآخر، كالنهي عن الحركة والأمر بعدم السكون، فإنّ الحركة وعدم السكون متلازمان، ومقامنا ليس من هذا القليل، فإنّ الصلاة لا تلازم الغضب، كما أنّ الغضب لا يلزم الصلاة، بل المكلف بسوء اختياره يختار من بين الأفراد، هذا الفرد من الصلاة المقارن مع الغضب.

فتلخص أنّ اللازم، الحكم بصحة الصلاة حتّى على مبناه (قدّس سرّه) لوجود القدرة على الفرد المقارن.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في البحث عن اعتبار المندوحة في محلّ النزاع وعدمه: أنّه لا حاجة إلى اعتبارها، فإنّه لو قلنا بالامتناع كان المقام من باب تعارض الدليلين، سواء أكانت هناك مندوحة أم لا، ولا بدّ من علاج المتعارضين على القواعد المقرّرة من الترجيح الدلالي ثمّ السندي، وإن قلنا بالجواز فإذا لم تكن هناك مندوحة، وقع التزاحم بين الحكمين، لعدم إمكان امتثال كلا الحكمين، فيُعمل بقواعد ذاك الباب وإن كانت هناك مندوحة فلا تزاحم للتمكن من امتثال كلا الحكمين، فيصلّي في المكان المباح، فلو صلّى في الدار المغصوبة بسوء اختياره كان مقتضى القاعدة صحّة صلاته، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) فإنّه التزم بالبطلان بناء على مسلكه في اعتبار القدرة في التكليف وقد عرفت المناقشة فيه.

المقدمة السابعة: هل يتنى النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع

قد عرفت أن مبنى النزاع في هذه المسألة هو سرية كل من الحكمين المتضادين إلى متعلق الآخر وعدمها، إلا أن هناك توهمات آخر في ما ذكر، فلا بد من دفعها:

أحدها: توهم ابتناء النزاع - في جواز اجتماع الأمر والنهي - على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، فإنه على هذا القول يفتح مجال البحث عن أن صدق العنوانين على مورد واحد، هل يمنع عن سرية الحكم إلى متعلق الآخر، لأن التركيب انضمامي حيثيذ، أو لا، لأنه اتحادي؟ وهذا بخلاف القول بتعلق الأحكام بالأفراد، فإنه لا بد من القول بالامتناع ضرورة تعلق الحكمين بشخص واحد، ولو كان ذا وجهين، فلا مجال للقول بالجواز حيثيذ.

ويندفع: بأنه لا فرق في معقوليّة النزاع في سرية كل من الحكمين إلى متعلق الآخر وعدمها، بين سرية حكم من طبيعة إلى طبيعة أخرى مقارن لها في الوجود، أو من فرد إلى فرد آخر كذلك، فيصح طرح النزاع على كلا القولين.

توضيح ذلك: إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا أن محور البحث في اجتماع الأمر والنهي إنما هو سرية كل من الوجوب والحرمة من متعلقه إلى متعلق الآخر وعدم سريتهما، والأول هو مبنى الامتناع، والثاني مبنى الجواز.

ولا يفرق الحال فيه بين تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، إذ على القول بالطبائع كان معنى السرية أحد أمرين: إما اتحاد وجود الطبيعتين المأمور بها

والمنهي عنها كالصلاة والغصب في فرد واحد لو صلى في الدار المغصوبة - مثلاً - فيكون محكوماً بحكمين متضادين، وإما سرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر لو قلنا بعدم اتّحادهما في الوجود وأن التركيب انضمامي، غايته يسري حكم كل من المتلازمين إلى الآخر، فيؤول إلى اتّحاد الحكمين المتضادين في محلّ واحد أيضاً، وهذا ممنوع.

وأما إذا لم نلتزم بالاتّحاد الوجودي، وقلنا بالتركيب الانضمامي من دون سرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر، كان اجتماع الحكمين جائزاً. هذا على القول بالطبائع.

وأما على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد فيصحّ النزاع المذكور أيضاً، وذلك لأنّ تشخّص كلّ فرد من أفراد أيّ طبيعة جوهريّ أو عرضيّ يكون بوجوده لا بعوارضه المقارنة له، أو الملازمة معه، فإنّ الوجود مساوق للتشخّص - كما هو المقرّر في محلّه - من دون حاجة إلى مقارنته مع وجودات أخرى ملازمة له، فإنّ تشخّص الإنسان - مثلاً - بوجود فرده، وإن قارنته العوارض الوجوديّة من اللون، والكمّ، والكيف، والزمان والمكان، فإنّ هذه كلّها طبائع مختلفة لكلّ منها وجود مستقلّ غايته أنّها تقارنت في الوجود في مورد واحد كفرد من الإنسان - مثلاً -.

وعليه كان معنى الأمر بالصلاة على القول بتعلّق الحكم بالفرد هو تعلّقه بوجود الفرد من الصلاة التي لها هويّة خاصّة مركّبة من أجزاء معيّنة وليس منها المكان، وإّما هو ظرفها، فلو نهى عن مكان مخصوص كالغصب، كان متعلّقه

منحازاً عن الهوية الصلاتية وإن قارنها في الصلاة في الدار المغصوبة وحينئذ يصح النزاع في سريته كَل من الحكمين إلى متعلق الآخر وعدم سريته إليه، وإن كان مفرداً مقارناً لفرد آخر أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه. والأول مبنى الامتناع، والثاني مبنى الجواز، وإن كان مورد البحث سريته الحكم من فرد إلى فرد آخر من طبيعتين مختلفتين كفرد من الصلاة وفرد من الغصب.

فتحصّل أنّه لا فرق في معقوليّة النزاع بين القولين: الطبايع أو الأفراد.

التوهم الثاني: هو أنّ القول بالجواز مبنيّ على القول بتعلّق الأحكام بالطبايع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً، وإن اتّحداً وجوداً، والقول بالامتناع مبنيّ على القول بتعلّقها بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً.

ويندفع بأنّه لا فرق في المنع والجواز بين القولين أيضاً؛ لأنّ العبرة في المنع إنّما هو اتّحاد الوجود في المجمع، سواء تعلّق الحكم بالطبيعة أو الفرد، فإنّه على الأوّل يكون المجمع وجوداً واحداً مصداقاً للمأمور به، والمنهي عنه، وعلى الثاني يكون بنفسه مأموراً به ومنهياً عنه، وهذا مستحيل لأنّ المفروض وحدة الوجود، وإنّ التركيب بين الطبيعتين المأمور به والمنهي عنه اتّحاديّ، ولو كان متعلّق الحكم الطبيعي المنطبق على هذا الفرد، إذ تعلّق الحكم به لا يرفع محذور الجمع بين الضدين فيما يتمثّل به، من الصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - لاستلزامه الجمع بين الحكمين المتضادين سواء كانت الصلاة المذكورة مصداقاً للطبيعي المأمور به والمنهي عنه، أو كانت بنفسها مأموراً بها ومنهياً عنها. هذا مبنى المنع.

وأما مبنى جواز الاجتماع فإنما هو تعدّد الوجود خارجاً بحيث يكون مصداق الصلاة غير مصداق الغصب، وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين تعلق الأحكام بالطبائع، أو الأفراد لأنه لو قلنا بتعلقها بالأفراد كان الفرد المأمور به غير الفرد المنهي عنه، وكان التركيب انضمامياً، وقد تقارن الواجب مع الحرام، وهذا لا محذور فيه.

هذا مضافاً إلى أن معنى تعلق الحكم بالأفراد، ليس إلا تعلقه بالمفهوم المقيّد بقيود كثيرة لا ينطبق إلا على فرد واحد، لا بالوجود الخارجي، وإلا كان من طلب الحاصل، وعليه فيمكن النزاع في انطباق هذه الطبيعة الشخصية على موجود واحد أو موجودين في الخارج، فيجري النزاع حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد أيضاً، لاحتمال وجود فردين، لا فرد واحد ذي عنوانين.

وقد عرفت في دفع التوهم الأول أن التحقيق عدم سرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر وإن كان كل منهما من مشخصات الآخر، لأن تشخص كل فرد بوجوده لا بمقارناته الوجودية من العوارض والمقارنات الخارجية، والتعبير عنها بالمشخصات لا تخلو عن مسامحة غير خفية - كما تقدّم -.

التوهم الثالث: ابتناء النزاع في هذه المسألة على النزاع في أصالة الوجود أو الماهية كما عن الفصول^(١) بدعوى أنه بناء على أصالة الوجود لا بد من القول بالامتناع، لأن القائل بها يقول: إنه ليس في الخارج إلا الوجود، فلم يصدر من الفاعل إلا ذلك. وأما الماهية فهي منتزعة عن حدوده وليس لها ما بإزاء في

الخارج، وعليه لا يكون متعلّق الأمر والنهي إلّا وجود الطبيعة دون الماهية، وبما أنّ الوجود في مورد الاجتماع يكون واحداً فلا يمكن تعلّق الأمر والنهي به معاً. وأمّا بناء على أصالة الماهية فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي، لأنّ القائل بها يدّعي أنّ ما في الخارج هو الماهية، والوجود منتزع من إضافة الماهية إلى الموجد وليس له ما بإزاء في الخارج، وعليه يتعدّد المأمور به والمنهي عنه لتعدّد ماهية الغضب والصلاة - مثلاً -.

ويندفع بأنّه يمكن جريان النزاع على كلا القولين أيضاً؛ أمّا بناء على أصالة الوجود فلائذ القائل بها وإن كان يدّعي وحدة الوجود إلّا أنّه يلتزم بتفاوت مراتبه بالشدة والضعف، حسب اختلاف الماهيات، وكلّ مرتبة منه تباين المرتبة الأخرى، إذ لكلّ وجود ماهية واحدة ومرتبة خاصّة، وحينئذٍ يمكن طرح النزاع في أنّ المجمع هل له وجود واحد وماهية واحدة، وإنّ التركيب اتّحاديّ وإن انطبق عليه عنوانان أحدهما مأمور به، والآخر منهي عنه، وهذا مستحيل، إذ لا مانع من انطباق عناوين متعدّدة على موجود واحد ذي ماهية واحدة، إلّا أنّه إذا كان بعض تلك العناوين مأموراً به وبعضها منهيّاً عنه لا يمكن جمعهما في مورد واحد، لأنّ الجهة تعليلية، والوجود والماهية واحدة. هذا إذا قلنا بالتركيب الاتّحادي.

وأما إذا كان التركيب انضماميّاً وكان معنى ذلك هو تعدّد الوجود بتعدّد الماهية في المجمع، فيجوز أن يكون أحدهما مأموراً به، والآخر منهيّاً عنه، فالنزاع يدور مدار وحدة الوجود وتعدّده، ولو باختلاف المرتبة.

وأما بناء على أصالة الماهيّة، فالأمر كذلك لأنّ تعدّد الماهيّة وإن كان يستلزم تعدّد الوجود، إلّا أنّه يمكن أن يقال بأنّ الماهيّة واحدة في المجمع، وإن تصادق عليه عنوانان: أحدهما مأموره، والآخر منهيّ عنه، فيمتنع اجتماع الأمر والنهي في واحد، لأنّ الجهة تعليليّة.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهيّة في طرح النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

المقدّمة الثامنة: هل اجتماع الأمر والنهي يكون من التعارض بين الدليلين أو من التزاحم بين الحكمين

والجواب هو أنّه على القول بالامتناع يكون من الأوّل، وعلى القول بالجواز يكون من الثاني.

توضيح ذلك أنّه قد عرفت أنّ محور البحث في مسألة الاجتماع هو سراية كلّ من الحكمين المتضادّين من متعلّقه إلى متعلّق الآخر وعدمها، كالوجوب يسري من الصلاة إلى الغصب، والحرمة تسري من الغصب إلى الصلاة لو اجتماعاً في محلّ واحد، كالصلاة في المكان المنصوب، فهل يكون هذا من موارد التعارض بين الدليلين في الدلالة على الحكم المجعول إليه بين الحكمين في مقام الامتثال، أو من التزاحم؟

والجواب عن هذا السؤال هو أنّه إن قلنا بالسراية، وأنّ التركيب بين العنوانين اتّحاديّ - بأن كان ما تعلّق به الأمر هو نفس ما تعلّق به النهي وجوداً، وبالعكس - كان المقام من مصاديق باب التعارض بين الدليلين بالنسبة إلى شمول هذا المجمع، لأنّ دليل الوجوب يقتضي وجوبه، ودليل الحرمة يقتضي حرّمته، فالشيء الواحد يكون واجباً وحراماً، وهذا مستحيل، فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض، لتكاذب الدليلين حينئذٍ، فيلاحظ أولاً الجمع الدلالي بينهما إن أمكن، كما إذا كان أحدهما بالعموم، والآخر بالإطلاق فيتقدّم العموم على الإطلاق، كتقدّم دليل النهي عن الغصب على الأمر بالصلاة، لاستغراق

النهى لتمام أفراد الغضب، بخلاف الصلاة، فإنه يكتفى في امتثالها بفرد ما، وإذا لم يمكن الجمع الدلالي، فإن كان التعارض بينهما بالإطلاق، تساقطا ورجع إلى الأصل، وإن كانا بالعموم استقرّ التعارض فيرجع إلى المرجّحات السندية، وإلا فالتخير على التفصيل المحرّر في باب التعارض.

وأما إذا لم نقل بالسراية والتزمنا بالتركيب الانضمامي، لا الاتّحادي، أو قلنا - كما قال بعضهم - بأنّ المصداق وإن كان واحداً لكن مع ذلك لا يسري كلّ من الحكمين إلى متعلّق الآخر، بدعوى أنّ المأمور به ليس هو الفرد، بل هو مقدّمة للمأمور به الذي هو نفس العنوان، والمفروض أنّ عنوان المأمور به غير عنوان المنهي عنه، ولا يجتمع الحكمان في محلّ واحد، لا يقع بين الدليلين تعارض أصلاً، لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي.

نعم، لو لم تكن هناك مندوحة اتفاقاً دخل في باب التزام بين الحكمين في مقام الامتثال، لعدم القدرة على امتثالهما معاً - كما إذا جلس في مكان مغضوب - فلا بدّ من إعمال قواعد التزام، وأما إذا كانت له مندوحة بأن كان متمكناً من الصلاة في غير الدار المغضوبة، فلا يكون من باب التزام أيضاً على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

فتحصّل أنّه على القول بالامتناع كان المقام من باب التعارض، وعلى القول بالجواز كان من باب التزام فيما إذا لم تكن له مندوحة وإلا فلا تعارض ولا التزام، هذا ملاك التعارض والتزام.

كلام مع صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

قد عرفت: أنّه على القول بالامتناع يقع التعارض بين دليلي الواجب والحرام، وعلى القول بالجواز يقع التزاحم بين الحكمين في مقام الامتناع، ولا يخفى أنّ هذا لا يفرق فيه بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - كما هو مذهب العدليّة - والقول بعدم التبعية - كما هو مذهب الأشاعرة - لأنّ العبرة في الامتناع والجواز باتّحاد متعلّق الحكمين وعدمه، لا بملاكات الأحكام وجوداً وعدمًا^(١).

ومن هنا يظهر فساد ما في الكفاية في الأمر الثامن من مقدّمات البحث من ابتناء التعارض ثبوتاً على وجود الملاك في أحد المتعلّقين، دون الآخر، وابتناء التزاحم على وجود الملاك فيهما معاً، وجه الفساد هو تحقّق التعارض أو التزاحم حتّى على مسلك من ينكر التبعية للملاكات، بل الملاك فيهما هو ما ذكرناه من السراية وعدمها ولا ربط لذلك بالملاكات أصلاً.

المقدّمة التاسعة: لا عبرة بكشف الملاك في باب اجتماع الأمر والنهي

لَمَّا بَنَى صَاحِبُ الْكِفَايَةِ (قَدَسَ سِرُّهُ) التَّعَارُضَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى وَجُودِ الْمَلَائِكَةِ، تَعَرَّضَ فِي الْأَمْرِ التَّاسِعِ لِلدَّلِيلِ الْكَاشِفِ عَنِ الْمَلَائِكَةِ فِي الْمُتَزَاحِمِينَ تَنْقِيحاً لِمَوْضُوعِ بَابِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَفَرْقاً بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَابِ التَّعَارُضِ ^(١)، وَحَاصِلُ مَا ذَكَرَهُ قَدَسَ سِرُّهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ هُوَ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ الْكَاشِفُ عَنِ وَجُودِ الْمَلَائِكَةِ فِي الْمُتَزَاحِمِينَ الْإِجْمَاعُ أَوْ نَحْوُهُ، وَأُخْرَى لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ إِطْلَاقِ الدَّلِيلَيْنِ، وَهَذَا فِيمَا إِذَا دَلَّ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى الْحُكْمِ الْاِقْتِضَائِيِّ، وَلَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا حِينَئِذٍ، أَوْ دَلَّ عَلَى الْحُكْمِ الْفَعْلِيِّ وَقَلْنَا بِجَوَازِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، لِعَدَمِ التَّنَافِي أَيْضاً، أَوْ قَلْنَا بِالْاِمْتِنَاعِ وَكَانَ مُقْتَضَى الْجَمْعِ الْعَرْفِيِّ بَيْنَهُمَا حَمْلُ كُلِيهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا عَلَى الْحُكْمِ الْاِقْتِضَائِيِّ لَارْتِفَاعِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا أَيْضاً.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الدَّلِيلَانِ دَالِّينَ عَلَى الْحُكْمِ الْفَعْلِيِّ وَلَمْ يُمْكِنِ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِحَمْلِ أَحَدِهِمَا أَوْ كُلِيهِمَا عَلَى الْحُكْمِ الْاِقْتِضَائِيِّ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ التَّعَارُضِ وَيُخْرَجُ عَنْ بَابِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.

أَقُولُ: يَرُدُّ عَلَيْهِ أَوَّلًا: إِنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى هَذِهِ الْمَحَاوَلَةِ لِكَشْفِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَلَا فِي بَابِ التَّعَارُضِ بِالطَّرِيقِ الْمَذْكُورَةِ، لِابْتِنَاءِ الْأَوَّلِ عَلَى اتِّحَادِ الْمَجْمُوعِ وَجُوداً وَمَاهِيَّةً وَعَدَمَ اتِّحَادِهِ، كَمَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ، سِوَاءِ قَلْنَا بِتَبْعِيَّةِ الْأَحْكَامِ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْعَدْلِيَّةِ، أَوْ لَمْ نَقُلْ بِهَا كَمَا

توهم الأشعري، وابتناء الثاني على تكاذب الدليلين في مقام الجعل لاستحالة جعل حكيمين متضادين على محل واحد من دون أي مساس بالتبعية للملاكات أصلاً.

وثانياً: إنه لم نتحصل مراده (قدس سرّه) من الحكم الاقتضائي سوى وجود المقتضى للحكم من وجود المصلحة أو المفسدة في الفعل بحيث يكون كلّ من الدليلين دالاً على ذلك، وليس مرجع ذلك - حقيقة - إلا إلى الإخبار عن ذلك، وليس من مقولة الإنشاء للحكم في شيء، فيكون خارجاً عن محلّ الكلام - أي اجتماع الأمر والنهي - رأساً، إذ لا أمر ولا نهى، وحمل الأوامر والنواهي الشرعية على الإخبار عن وجود المصلحة أو المفسدة في الفعل خلاف الظاهر جداً، لا يساعده الفهم العرفي بوجه.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يرفع ذلك مشكلة اجتماع الأمر والنهي، لاستحالة استتباعهما للحبّ والبغض والأمر والنهي المتضادين، وإن أمكن اجتماع المقتضيين، فلا يخلو مجرد الإخبار عن ذلك عن اللغوية، هذا كلّه بالنسبة إلى الحكم الاقتضائي.

وأما الحكم الفعلي فإن كان مراده فعلية الحكم بفعلية موضوعه كفعلية وجوب الحجّ بفعلية الاستطاعة، وفعلية وجوب الصلاة بفعلية دخول الوقت مثلاً، وهكذا بقية الشروط، فهذا ليس مفاداً للدليل بل تتوقف على فعلية الشرط والموضوع في جميع الأحكام، إذ ليس مفاد الأدلة إلا إنشاء الأحكام على فرض وجود موضوعاتها، لما مرّ غير مرّة من أنّ مفاد الأدلة إنما هي جعل الأحكام

الشرعية على نحو القضايا الحقيقية على موضوعاتها المقدّر وجودها في الخارج، وقد يتأخر فعلية الموضوع عن فعلية الجعل بكثير، فإنه قد لا يستطيع المكلف إلا بعد مدة، أو لا يستطيع أصلاً، وبالجمله مفاد الأدلة ليس إلا الأحكام الإنشائية، ولا معنى لقوله (قدّس سرّه): «كون الدليل بصدد بيان الحكم الفعلي» فإنه قبل وجود الموضوع يستحيل الفعلية، ويكون مجرد الإنشاء، وبعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً، فلا معنى لحمله على الاقتضاء.

وكيف كان فيستحيل اجتماع الحكمين المتضادين على مجمع واحد سواء أريد فعلية الإنشاء أو فعلية الحكم بناء على القول بالامتناع وكون التركيب اتّحادياً، ولا مانع منه على القول بالجواز، وكون التركيب انضمامياً. وهذا هو المعيار الأساسي في اجتماع الأمر والنهي - كما مرّ غير مرّة -^(١).

المقدمة العاشرة: في ثمرة بحث الاجتماع وأحكامها

القول بالامتناع وثمرته في الحالات الطارئة

قد عرفت أنه لو قلنا بالامتناع وقع التعارض بين الدليلين في مرحلة الجعل لوحدة متعلق الأمر والنهي وجوداً حيثنذ، فلا يمكن جعل حكمين متضادين على مورد واحد، وعليه فلا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض من الترجيح السندي أو الدلالي، ولا يخلو من فرضين إما تقديم جانب الأمر، أو جانب النهي لمرجح هناك.

أما الفرض الأول - وهو تقديم الأمر - فلا إشكال في صحّة العبادة أو المعاملة فتصحّ الصلاة في الدار الغصبيّة، من دون معصية، لأنّ المفروض سقوط النهي بالمعارضة.

وإن قدّمنا جانب النهي لموجب ككون إطلاق النهي شمولياً وإطلاق الأمر بدلاً وقلنا بلزوم تقديم الأول على الثاني، فلا إشكال في بطلان الصلاة في حال العلم بالغصب حكماً وموضوعاً؛ لأنّ النهي في هذا الحال فعليّ منجز ولا يمكن التقرب بالمنهي عنه بهذا النهي.

وأما في صورة الجهل أو النسيان حكماً أو موضوعاً عن قصور، فالظاهر إطباق العلماء على صحّتها بل في مفتاح الكرامة دعوى الإجماع جزماً على صحّة الوضوء من ماء أو إناء مغصوب عند الجهل ولو انكشف الحال بعد

ذلك^(١)، مع أن جُلَّ العلماء قائلون بالامتناع.

وإنما الكلام في وجه صحتها في حال العذر مع عدم القول بالإجزاء في سائر موارد التعارض، مثلاً إذا وقع التعارض بين قول المولى: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفساق»، بالنسبة إلى العالم الفاسق وقلنا بتقديم جانب النهي، فلو أكرم عالماً فاسقاً، جاهلاً بفسقه أو ناسياً لها لم يقل أحد بالإجزاء بل لابد من إعادة إكرام عالم عادل.

وقد ذكر في وجه ذلك أمران:

الأول: ما وقع في الكفاية في الأمر العاشر من تصحيح العبادة بقصد الملاك بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية^(٢).

وأما لو قلنا بتبعية المصالح والمفاسد المؤثرة بالفعل تكون العبادة مأموراً بها في حال الجهل لعدم تأثير المفسدة في هذا الحال. وبعبارة أخرى: المقتضي للتقرب - وهو المصلحة - موجودة في العبادة، وإنما المانع بناء على تقديم جانب النهي هو فعليته، وفي صورة العذر يرتفع هذا المانع فيمكن التقرب بقصد المصلحة.

(١) مفتاح الكرامة (طبع النشر الإسلامي) ٦٠١/٢. قال العلامة في متن القواعد: «ولو جهل غصية الماء صحت طهارته». قال الشارح في المفتاح: بلا خلاف كما نقلناه عن الدلائل فيما سلف ونص عليه في التذكرة ونهاية الأحكام. قال العلامة في متن القواعد: وجاهل الحكم لا يعذر. قال الشارح: تكليفاً كان الحكم كتحريم الغصب أو وضعياً كبطلان الطهارة بالمغصوب إن قلنا إن الصحة والبطلان وضعيان، وهذا الحكم مسلم عند الكل ودلت الأخبار كما في الفوائد الحائرية

(٢) كفاية الأصول ص ١٥٧.

ويرد عليه أولاً: ما ذكرناه مراراً من أنه لا كاشف لدينا عن الملاك إلا الأمر، فإن فرضنا تخصيص الأمر بغير مورد الاجتماع فمن أين يستكشف وجود المصلحة فيه أي في الاجتماع.

وثانياً: إنه بعد تسليم وجود المصلحة فيه لا يكون مع ذلك قابلاً للتقرب به، لأن المصلحة بناء على تقديم جانب النهي تكون مغلوطة للمفسدة فلا اقتضاء للتقرب في هذا القسم من المصلحة لأنه لا يحصل القرب بفعل يكون ضرره أكثر من نفعه، ولو لم يعلم المكلف بوجود الضرر فيه، مثلاً إعطاء ماء بارد يوجب ضرراً عظيماً على المولى العطشان لا يكون مقررًا إليه. وقد ذكرنا في محلّه أن حصول القرب يتوقف على أمرين: أحدهما: قابلية العمل له، والثاني: الإضافة الفعلية إلى المولى، والصلاة في الدار الغصيبة وإن كانت واجدة للثاني لكن تكون فاقدة للأول.

وثالثاً: إنه لو تمّ ما ذكره (قدّس سرّه) لجري حتّى في سائر موارد التعارض كما في قوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفساق»، إذا كان إكرام العالم عبادياً لأن المصلحة أيضاً موجودة كما في مورد اجتماع الأمر والنهي، والمفروض عدم الإجزاء فيها.

الثاني: ما اشتهر من أن التخصيص في المقام عقلي ولا يحكم العقل به إلا في صورة العلم، وفي سائر الموارد شرعيّ يشمل حتّى مورد العذر.

بيان ذلك أن التخصيص قد يكون شرعياً وليس للعقل دخالة فيه كما في «صم» و«لا تصم يوم العيدين»، أو في العامّين من وجه كما في «أكرم عالماً»

و«لا تكرم الفساق» وهذا التخصيص يوجب خروج المورد عن تحت العام بحسب الواقع ونفس الأمر سواء في ذلك حال العلم والجهل. وقد يكون عقلياً والتخصيص العقلي يتبع حكم العقل لأنَّ الضرورات تقدر بقدرها، ومورد الاجتماع حيث كان النهي فيه فعلياً منجزاً في صورة العلم لا يمكن به التقرب إلى المولى والمفروض تقديم جانب النهي ولذا يحكم العقل بخروجه عن حيز الأمر العبادي، فعدم شمول إطلاق الأمر له لمكان تنجز النهي، ويرتفع هذا التنجز في صورة الجهل فيشملة إطلاق الأمر لأنه بلا مانع حينئذٍ فتصح العبادة بقصد الأمر.

والحاصل أنه في صورة الجهل كما أنه يمكن الحكم بحلّة التصرف في المغصوب كذلك يمكن الحكم بوجوبه، وهذا الوجه يتم ولو لم نقل بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد بخلاف الوجه الأول.

ويرد عليه: أن هذا الكلام متين في موارد التزاحم، وأما في موارد التعارض كما هو لازم القول بالامتناع فلا يتم.

بيان ذلك أنه إذا فرغنا عن مقام أصل الجعل وقلنا بأنه لا مانع من جعل حكمين إيجابيين أو إيجابيّ وتحريميّ على موضوعين على نحو الإنشاء، غاية الأمر أن المكلف لا يتمكّن من امثالهما معاً يقع التزاحم بين الحكمين في مقام الفعلية ويقدم الأهمّ سواء كان الإيجاب أو التحريم.

فإن قلنا بالترتب يكون المهمّ أيضاً مأموراً به مطلقاً ولو في حال العلم بالأهمّ.

وأما إذا لم نقل به فإن كان المكلف ملتفتاً إلى الأهم لا يصحّ المهم إن كان عبادة لأن الأمر المنجز بالأهم يكون معجزاً عن المهم فلا يتعلّق به أمر؛ فالصلاة المزاحم بإزالة النجاسة المعلومة في المسجد تكون باطلة على القول بعدم الترتّب.

وأما إذا لم يكن ملتفتاً إلى الأهم يصحّ منه المهم حتّى على هذا القول، لأنّ المهم في حدّ نفسه يقتضي تعلّق الأمر به، وإنّما المانع تنجز الأمر بالأهم وقد ارتفع بالجهل، فالصلاة في المسجد المتنّجس صحيحة عند الجهل بالنجاسة بلا شبهة.

وأما إذا لم نفرغ عن مقام أصل الجعل وقلنا بعدم إمكان جعل حكّمين على موضوع واحد لأنّه من باب اجتماع الضدّين، يقع التعارض بين الدليلين كما هو الحال في باب اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع؛ لأنّ المتعلّق على هذا القول واحد اجتمع فيه حكمان؛ فإن قلنا بتقديم الأمر فلا كلام لنا فيه، وأمّا إذا قلنا بتقديم جانب النهي فكيف يمكن القول بتصحيح العبادة في حال الجهل لأنّه على هذا القول وتقديم جانب النهي يكون المنشأ في مورد الاجتماع هو التحريم، غاية الأمر أنّه في صورة الجهل لا يكون منجزاً.

وأما الحرمة الإنشائيّة فباقية على حالها وإن اجتمعت مع الحيّة الظاهرية، وحيث لا يمكن إنشاء الإيجاب الواقعي لما أنشأ عليه التحريم لأنّ استحالة اجتماع الضدّين لا تختصّ بصورة العلم فإنّ اجتماع السواد والبياض في جسم واحد محال سواء علم به أو جهل، والأحكام متضادة بجميع مراتبها لأنّ الحرمة

الإنشائية تنشأ من المبعوضيّة الذاتية ولا يمكن اجتماعها مع الوجوب الناشئ من المحبوبة. والحاصل أنّه على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي لا وجه للتفصيل بين العلم والجهل، وغاية ما قيل في تقريب التخصيص العقلي رفع التنجّز لا رفع أصل الواقعة.

فالإنصاف أنّ ما اشتهر من التفصيل بين حالتي العلم والجهل بل ادّعى عليه الإجماع - كما عن صاحب مفتاح الكرامة (قدّس سرّه) - مع نسبة الامتناع إلى المشهور لا يتمّ بهذين الوجهين، ومن هنا نقول بعدم الفرق بين العبادات والمعاملات في عدم كون كلّ منهما فرداً للمأمور به في صورة العلم أو الجهل على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي.

نعم أراد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تصحيح التفصيل المذكور بعد الاستشكال في الوجهين المتقدمين، بالقول بالجواز وتكذيب نسبة الامتناع إلى المشهور ودعوى أنّ المشهور قائلون بالجواز. وسيأتي الكلام على القول بالجواز. هذا تمام الكلام في صورة الجهل على القول بالامتناع.

وأما بقية الأعدار كالنسيان والاضطرار والإكراه فقد أحقها شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بالجهل على هذا القول في الحكم بالبطلان.

فمن اضطرّ - مثلاً - إلى التصرّف في الدار المغصوبة كأن جلس فيها لا تصحّ صلاته في سعة الوقت وقد أفاد (قدّس سرّه) في وجه ذلك أنّه على القول بالامتناع يكون مصداق المأمور به بعينه مصداقاً للمنهى عنه، فلا يجتمع فيه الحكمان. فإن قلنا بتقديم جانب النهي يكون الفرد منهياً عنه فقط.

وحديث الرفع إنَّما يرفع الحرمة الواقعية امتناناً، ويخصَّص به أدلة الأحكام، وينقسم المكلفون إلى قسمين: مختار ومضطرّ، والحكم ثابت في حقّ الأوّل دون الثاني، وأمّا أصل المفسدة فباقية بحالها، ولا يمكن التقرب بما فيه المفسدة فلا يتعلّق به أمر، فالصلاة في الدار المغصوبة التي اضطرّ إلى غضبها مثلاً لا تكون مأموراً بها كي تصحّ.

أقول: إنّ ما أفاده (قدّس سرّه) من أنّ مفاد حديث الرفع، رفع الحرمة الواقعية بحيث لا يبقى هناك حرمة أصلاً حتّى إنشاء متين جدّاً وإن قلنا ببقائها في حال الجهل؛ لأنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل كما ورد به أخبار كثيرة، ولأنّه لا معنى للشكّ في وجود الحكم مع فرض عدم الجعل في حقّ الشاكّ ويلزم الانقلاب من الشكّ في الحكم إلى القطع بعدمه، مضافاً إلى أنّه لا معنى لوجوب الاحتياط في بعض الموارد أو استجابته في البعض الآخر.

وأما بقية الأعدار فالحكم مرتفع واقعاً في مواردّها لأنّ دليلها يكون مخصّصاً لأدله الأحكام وسيأتي في محله إن شاء الله بيان ذلك مفصّلاً، كما أنّ القول ببقاء المفسدة فيما اضطرّ إليه - مثلاً - متين أيضاً لأنّ صدق رفع الحرمة على وجه الامتنان لا يكون إلّا مع وجود المقتضي لجعلها وإلّا فلا معنى للرفع خصوصاً على وجه الامتنان، وليس المقام بكيفية الموارد حتّى يقال عند فرض عدم الحكم: يمكن أن يستكشف الملاك، كما تكرر مراراً.

لكن لا إشكال في أنّ الفعل المضطرّ إليه - مثلاً - يكون مباحاً واقعاً وإلّا فلا معنى لرفع الحرمة، وإذا أمكن الحليّة الواقعية بمعنى رضاء المولى بصدور

هذا الفعل من العبد فليكن الإيجاب أيضاً ممكناً لفرض كونه في حد نفسه
ذا مصلحة ملزمة، فالتصرّف غير الصلّاتي يكون مباحاً، والتصرّف الصلّاتي
يكون واجباً لعدم المانع من شمول إطلاق دليل الوجوب فيمكن التقرب به
بقصد الأمر.

والحاصل أنّ المانع من شمول إطلاق دليل الأمر للجمع إنّما كان هو
النهي، وإذا فرض ارتفاعه لعذر من الأعذار فلا مانع من شموله له، والمفسدة
لا تصلح للممانعة لأنها ساقطة عن التأثير في المبعوضة حال العذر ولذا يرخّص
المولى في ارتكاب الفعل ويكون راضياً بإتيانه في هذا الحال في غير الصلاة
واقعاً وإن كانت باقية على تأثيرها فكيف يمكن الترخيص، فكما لا تكون
صالحة لمنع الإباحة الواقعية لا تكون صالحة لمنع الوجوب الواقعي أيضاً،
فالصلاة في الدار في حال عذر من الأعذار المذكور غير الجهل تكون صحيحة
ولو في سعة الوقت وعدم استغراق العذر لتمام الوقت، لأنّ الحرمة ترتفع في
هذا المقدار من الوقت، فلا مانع من تعلّق الوجوب، فلو حبس شخص في دار
مغصوبة ساعة واحدة وحضر وقت الصلاة صحّت صلاته ولم أجد فيما رأيت
من حكم بطلانها في حال أحد الأعذار المذكورة، ولا بأس بذكر مثال عرفي
لعله يتّضح به ما ذكرنا:

مثلاً إذا أمر المولى عبده بكتابة شيء ونهاه عن التصرّف في حبره
المخصوص، ولا إشكال في حرمة الكتابة من حبره والحال هذه، فلو أجبر أحد
العبد بالتصرّف في حبر المولى بالكتابة أو غيرها فلا محالة يكون المولى راضياً

بالتصرّف في حبره إرفاقاً على العبد، فلو كتب به الكتاب الذي أمر به المولى فقد امتثل أمره بلا حزاة لأنّ العبد مجبور على التصرّف فيه لا محالة، فلو تصرّف فيه بما أمره المولى به لكان المولى راضياً قطعاً، ويكون مصداقاً لما أمره به.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأقسام ثلاثة:

الأوّل: حال العلم بالغصب حكماً وموضوعاً، أو حال ما بحكم العلم من الجهل التقصيري، وحكمه بطلان الصلاة على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي.

الثاني: حال الجهل به واشتهر الحكم بالصحة بل قيل بثبوت الإجماع في خصوص الوضوء، وقلنا لا يمكن الالتزام بالصحة على القول المزبور وتقديم جانب النهي وما ذكروه من الوجهين للتفصيل مخدوش كما عرفت.

الثالث: حال سائر الأعذار من النسيان والاضطرار والإكراه واشتهر الحكم بصحة الصلاة وإن خالف في ذلك شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وقلنا بأنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور.

كيفية الصلاة في حال الاضطراب والإكراه

ثم إنه يقع الكلام في كيفية الصلاة في حال الاضطراب والإكراه بناء على القول بالصحة. نعم الناسي خارج عن هذا البحث لكونه غير ملتفت إلى الغصب، فتقول:

إنه ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) إلى وجوب الإيماء للركوع والسجود في حال الصلاة لأن المرفوع هو الحرمة عن المقدار الذي اضطر إليه أو أكره عليه. أما المقدار الزائد فلا موجب للقول برفع الحرمة عنه. وذهب بعض آخر إلى وجوب صلاة المختار كما هو الأقوى.

ومبنى هذين القولين هو عدم جواز التصرف في المغصوب إلا بمقدار الضرورة، وجوازه بمقدار المتعارف كما هو الحق لأن الغصب يتصور على أقسام:

الأول: بالاستيلاء على مال الغير بدون إذنه ولو لم يتصرف فيه أصلاً. مثلاً أن يغصب الدار ويغلق بابها. وهذا خارج عن محل الكلام.

الثاني: أن يشغل الفضاء ببدنه لأنه يشغل مقدراً من الفضاء لأن ذلك من شأن الأجسام، وهذا الإشغال لا يفرق في مقداره بين الحالات الطارئة على البدن أصلاً لما برهن في علم الهندسة أن الجسم الواحد لا يختلف مساحته باختلاف صورته، فمقدار معين من الطين لا يفرق في مساحة جسمه وتحيزه من الفضاء أو الماء إذا أشكلته بأشكال مختلفة بأن تجعله تارة كروياً، وأخرى

ببضوياً، وثلاثة مكعباً، ورابعة مخروطياً إلى غير ذلك من الأشكال؛ فالشخص الواحد لا يفرق في إشغاله مقداراً من الفضاء بين حالاته من القيام والعود والركوع والسجود والنوم إلى غير ذلك من الهيئات العارضة له، فلا وجه للقول بالإيماء للركوع والسجود من هذه الجهة لأن مقدار الغصب لا يفرق فيه بين الحالات المذكورة.

الثالث: هو التقلب في الفضاء بأن يتحرك من نقطة إلى أخرى مثل أن يمشي في صحن الدار، وهذا أيضاً لا يوجب زيادة في الغصب لأن وجوده في كل نقطة بدل عن وجوده في نقطة أخرى فانتقاله من فضاء إلى فضاء لا يوجب زيادة التصرف لأنه إذا انتقل إلى الفضاء الثاني فقد أفرغ الفضاء الأول من بدنه.

الرابع: التصرف في الأرض المغصوبة وهذا يفرق فيه بين حالات الإنسان لأنه إن قام على قدميه فإنه يشغل من الأرض بمقدارهما وهما شبران تقريباً وإن جلس فيشغلها أكثر كما أنه إذا نام يصير أزيد من الجلوس لكن العرف لا يرى هذه التقلبات على الأرض تصرفاً زائداً على مقدار الاضطرار وإن كان الاضطرار يرتفع بمقدار القيام على قدميه بل على الأصابع بل على إصبع واحد مع التمكن بحسب الدقة العقلية، لكن بنظر العرف غير مرتفع.

ونعم ما قاله صاحب الجواهر (قدس سره) في هذا المقام من أنه لو قلنا بعدم جواز تصرف المضطر إلا بمقدار الضرورة العقلية لكان حبس الله أشد على هذا الشخص من حبس الخلق وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١)، فالتصرفات

الأرضية في حال الصلاة بأنحائها من الجلوس والسجود وغيرهما مما يعد في العرف مما اضطر أو أكره عليه فلا وجه للقول بلزوم الإيماء للركوع والسجود أصلاً. نعم، التصرفات الزائدة مثل أن يخرب حائطاً أو يبني شيئاً أو يقلع باباً وأمثال ذلك لا تكون جائزة، ووجهه ظاهر.

هذا تمام الكلام في حكم الصلاة على اختلاف الحالات على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي.

وأما على القول بالجواز بحيث نقول أن متعلق كل من الحكمين غير متعلق الآخر وجوداً، وتقديم جانب النهي أيضاً فيقع الكلام تارة في حكم الصلاة عند عدم المندوحة، وأخرى عند وجودها، وأما على القول بالامتناع فلا يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها كما هو ظاهر، فنقول:

أما الكلام عند عدم المندوحة بحيث لا يسعه الصلاة في غير المكان المغصوب فإن أراد الصلاة يلزمه الصلاة فيه فتصح صلاته فيها مطلقاً حتى في حال العلم على القول بالترتب فإن الأمر بالصلاة يكون مترتباً على عصيان النهي عن الغضب، وأما في حال عذر من الأعذار كالجهل وغيره فلا يحتاج إلى الترتب أيضاً، وإطلاق الأمر شامل لها بلا احتياج إليه لأن المزاحم مع الأمر إنما هو النهي الفعلي وهو إما غير فعلي كما في حال الجهل، أو غير موجود رأساً كما في حال النسيان والاضطرار والإكراه.

نعم، قد منع شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن الصحة في حال العلم بما حاصله أننا نحكم بالبطالان من جهة القبح الفاعلي لأن وجود الصلاة وإن كان

مغايراً مع وجود الغصب إلا أنهما بإيجاد واحد وهذا الإيجاد الواحد بما أنه قبيح صدوره من الموجد لكون أحد الوجودين هو الغصب فلا يكون الصلاة من هذه الشخص مقرّبة.

ويرد عليه أن تعدّد الوجود يستلزم تعدّد الایجاد لأنّ الفرق بينهما اعتباري كما مرّ منّا سابقاً. نعم الإیجادان مقارنان كما أنّ الوجودين كذلك، فليس في الصلاة جهة قبح الفاعلي كما لا يكون فيها جهة القبح الفعلي.

أما الكلام عند وجود المندوحة بحيث يمكنه الصلاة في غير الدار المغصوبة والمكلف بسوء اختياره يصلّي فيها، فالقول بالصحة أوضح لأنّ الأمر متعلّق بطبيعي الصلاة والانطباق على الصلاة في الدار المغصوب قهري، والإجزاء عقلي كما سلكه المحقّق الثاني (قدّس سرّه)، فلا يحتاج إلى الترتّب أيضاً حتّى في حال العلم والعمد.

نعم، بناء على أنّ اعتبار القدرة في صحة الأمر باقتضاء نفس الخطاب فيكون المأمور به خصوص الحصّة المقدورة لا مطلق وجود الطبيعة إذا كان بعض أفرادها مقدوراً، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وقلنا بأنّ هذا الفرد من الصلاة لا يكون مقدوراً كما ذهب إليه (قدّس سرّه) أيضاً لا يصحّ القول بشمول إطلاق الأمر هذا الفرد مع عدم القول بالترتّب. نعم لا بأس به بناء على القول بالترتّب.

وقد عرفت سابقاً منع الكبرى والصغرى - أعني بهما اعتبار القدرة من ناحية نفس الخطاب وكون هذا الفرد غير مقدور - ثمّ على تقدير تسليمهما

لا يمكن القول بالترتب أيضاً على ما سلكه (قدّس سرّه) من كون الصلاة موصوفاً بالقبح الفاعلي لأن الإيجاد واحد وإن كان الوجود متعدداً، فلا يؤمر بها، وقد عرفت أنفاً منع هذا الكلام أيضاً.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنه على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تبطل الصلاة في حال العلم والجهل، وعلى القول بالجواز تصحّ في الحالتين فلا وجه للتفصيل المشهور بين الحالتين، وأمّا في حال سائر الأعذار كالنسيان والاضطرار والإكراه فتصحّ مطلقاً؛ قلنا بالامتناع أو الجواز.

تحقيق المقام

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إنّ النزاع في هذا البحث يدور مدار أن الجهتين في المقام كالصلاة والغصب هل هما من الجهات التعليلية بمعنى أن يكون مصداق أحدهما هو بعينه ما تصدق عليه الجهة الأخرى أو من الجهات التقييدية بمعنى أن يكون مصداق كلّ منهما غير مصداق الآخر وجوداً، ولو فرضنا عدم إمكان الإشارة الحسيّة إلى كلّ منهما على حدّه. وبعبارة أخرى هل التركيب اتّحاديّ أو انضماميّ؟

ذهب المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) إلى القول بالامتناع وأنّ الجهتين المذكورتين تعليليتان^(١) وقد ذكر لإثبات ذلك مقدّمات كلّها مسلّمة لكن لا تنهض على إثبات دعواه، وهي أربعة نذكرها على وجه الإجمال:

الأولى: أن الأحكام بأسرها متضادة.

أقول: لا شبهة في هذه المقدمة وإن لم نقل بالتضاد المصطلح بينها إلا أن التضاد من ناحية المبدأ أو المنتهى ثابت فيها بلا كلام، وقد تقدّم سابقاً بيان ذلك. الثانية: أن المكلف به نفس الأفعال الصادرة من العبيد لا عناواناتها بما هي، ضرورة أن البعث والزجر لا يصحّان إلا بالنسبة إلى الأفعال والعناوين آلة للحاظ متعلقاتها.

الثالثة: أن تعدّد الوجه لا يوجب تعدّد ذي الوجه وإلا لما صحّ صدق عناوين متعدّدة على البارّي تعالى، فالعناوين الكثيرة ربّما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات. أقول: وهذه أيضاً مسلّمة لكن لا تمنع من صدق عناوين أو أكثر على معنوين يكون وجود كلّ منهما غير وجود الآخر.

الرابعة: أنّه لا يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهيّة واحدة ووجود واحد سواء في ذلك القول بأصالة الوجود أو الماهيّة. وهذه لا شبهة فيها أيضاً. هذه ما ذكره من المقدّمات.

وأنت خبير بأنّه بعد تسليمها جميعاً لا يمكن دعوى أن العناوين في المقام صادقان على موجودين وفعلين يكون كلّ منهما غير الآخر بدعوى أن ما يصدق عليه الصلاة غير ما يصدق عليه الغضب حقيقة، ووحدة الوجود إنّما هي بالنظر العرفي المسامحي.

وبعبارة أخرى: إنّ هذه لا تدفع دعوى تعدّد الماهيّة والوجود في الصلاة في الدار الغصبيّة. نعم على تقدير تسليم كون الوجود واحداً يثبت الدعوى

وتنتج هذه المقدمات، لكن هذه المقدمات لا تثبت ذلك في تحقيق الحال من سلوك طريق آخر.

وقد أصرَّ شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) على تعدّد الوجود وأنّ الجهتين تقيديّتان^(١).

وتوضيح ما أفاده (قدس سرّه) على وجه التلخيص أن يقال: إنّ المبادئ الاشتقاقية كالعالم والفسق تكون جهات تعليلية لعروض العناوين الاشتقاقية كالعالم والفاسق على معروض واحد وهو شخص زيد - مثلاً - والمراد من كون الجهة تعليلية كونها واسطة لعروض عنوان على شيء آخر مثل العلم الذي يكون واسطة لعروض عنوان العالم على زيد، والعناوين الاشتقاقية كلّها تصدق على موجود واحد، ومن هنا نقول بخروج مثل «أكرم العالم ولا تكرم الفساق» إذا أكرم العالم الفاسق عن محلّ النزاع، لأنّ المبدأ الاشتقاقي واحد وهو الإكرام، ومنسوب إلى شخص واحد وهو زيد العالم الفاسق؛ فالإكرام الذي له وجود واحد يصير معروضاً لحكمين: الوجوب والحرمة، ولا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد، ويقع التعارض بين الدليلين، ولا بدّ من إعمال قواعد ذاك الباب، وعليه جرى ديدن الأعلام.

نعم، قال المحقّق صاحب الكفاية في بعض تنبيهات البحث بدخول المثال في البحث باعتبار أنّ الإكرام بالإضافة إلى العالم يكون طبيعة، وبالإضافة إلى الفاسق يكون طبيعة أخرى. ويمكن النزاع فيه بأنّ تعدّد العنوان يوجب

تعدّد المعنون أم لا، لكن قد عرفت أنّ المنسوب إليه هو شخص زيد، غاية الأمر يصدق عليه عنوانان: العالم والفاسق، ولا يوجب تعدّداً في الإكرام، ومن الواضح الضروري وحدة وجود هذا الإكرام، ولا مجال للدعوى دخوله في محلّ النزاع. فتلخّص أنّ المبادئ الاشتقاقية تكون جهات تعليلية بالنسبة إلى عروض العناوين الاشتقاقية على معروضاتها كما أنّ الصلاة والغضب تكونان علّتين لعروض المصلّي والغاصب على شخص واحد، وهذه المبادئ تكون جهات تقييدية بالنسبة إلى صدق كلّ المبادئ على أفرادها، فإنّ فرد كلّ كلّّي يكون علّة لصدق الكلّي عليه نفسه لا على شيء آخر؛ فمصادق الصلاة يكون علّة لصدق عنوان الصلاة عليه كما أنّ مصادق الغضب يكون علّة لصدق عنوان كلّّي الغضب عليه. وحيث إنّ لكلّ من هاتين - أي الصلاة والغضب - ماهيةً مستقلةً يوجد بوجود مستقلّ لأنّ كلّ ماهيةً مستقلةً يتفرّد بوجود مستقلّ لها ولا يمكن وجود ماهيتين بوجود واحد، وهل يجوز وجود الإنسان والبقر بوجود واحد بل لا يمكن تحقّق فردين من ماهية واحدة بوجود واحد، ولذا يوجد ماهية الصلاة من دون غضب، وماهية الغضب من دون الصلاة، وقد يجتمعان ويكون بينهما تركيب انضمامي، وهذا دليل على استقلالية كلّ من الطبيعتين.

فتلخّص أنّ وجود كلّ من المبدأين غير وجود الآخر، فوجود الصلاة غير وجود الغضب بمقتضى البرهان المذكور وهو كونهما ماهيتين مستقلّتين. هذا هو الذي بنى عليه (قدّس سرّه) القول بالجواز واختاره، وقد ذكر في المقام أموراً نافعة في نفسها لكن لا يتبنّى عليها ما يهّمنا في المقام.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنه ليس الأمر كما أفاده المحقق صاحب الكفاية من القول بالامتناع على وجه الإطلاق ولا كما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) من القول بالجواز على وجه الإطلاق أيضاً، بل التحقيق هو التفصيل بحسب الموارد.

توضيح ذلك أن متعلّق الأمر والنهي يتصوّر على ثلاثة أقسام:
الأول: أن يكون متعلّق كلّ منهما من الأمور المتأصّلة والمقولات العرضيّة.

الثاني: أن يكون متعلّق أحدهما متأصّلاً ومتعلّق الآخر أمراً انتزاعياً وعنواناً كليّاً صادقاً على منشأ انتزاعه، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون متعلّق الأمر أصيلاً ومتعلّق النهي انتزاعياً أو بالعكس.
الثالث: أن يكون متعلّق كليهما أمراً انتزاعياً.

أمّا القسم الأول فلا إشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي فيه لأنّ كلّ ماهيّة متأصّلة يكون مستقلّة له وجود مستقلّ، فإذا اجتمعا في محلّ واحد يكون التركيب انضماميّاً قطعاً. مثلاً إذا أمر المولى بالقيام ونهى عن الكون في الدار الفلانيّة فقام المكلف في الدار المذكورة فقد امتثل من جهة وعصى من جهة أخرى؛ لأنّ القيام من مقولة الوضع لأنّه الهيئة الحاصلة للجسم، والكون في الدار من مقولة الأين، وهاتان مقولتان مستقلّتان في الوجود نظير استقلال الإنسان والبقر في الوجود، فوجود المأمور به غير وجود المنهي عنه، وكلّ ما إذا كان المتعلّقان من هذا القبيل يجوز اجتماع الأمر والنهي فيهما. ومن هنا نقول

بعدم تصوّر نسبة العموم من وجه الصدقي بين الماهيات العرضية، ونقول بها في الماهيات الطولية ولو من جهة كالحلو والأبيض. وأمّا في العرضية المحضة كالحلاوة والبياض فلا تتحقّق تلك النسبة أبداً بل النسبة دائماً التباين.

وأمّا القسم الثاني وهو ما إذا كان متعلّق أحدهما أصيلاً والآخر أمراً انتزاعياً فلا شبهة في امتناع الاجتماع فيه لأنّ العنوان الانتزاعي ليس له وجود مستقل ومنحاز عن منشأ انتزاعه، والأمر أو النهي المتعلّق به متعلّق بمنشأه في الحقيقة. مثلاً إذا أمر المولى بالقيام ونهى عن إكرام زيد فقام المكلف بقصد إكرامه فلا يمكننا القول بكونه مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة بل لا بدّ من التخصّص في أحدهما، وذلك لأنّ الموجود الخارجي ليس إلّا القيام الذي هو من مقولة الوضع، وعنوان الإكرام أمر انتزاعيّ منه إذا قصد به إكرام زيد، وليس للإكرام وجود آخر غير وجود القيام حتّى يكون منهياً عنه، والقيام مأمور به فيجتمع الحكمان في القيام فلا بدّ من وجود أحدهما وانتفاء الآخر، والصلاة والغضب من هذا القبيل؛ لأنّ الغضب عنوان كلّ انتزاعيّ صادق على مقولات مختلفة لا جامع بينها لأنّه ينتزع تارة من مقولة الجدة مثل لبس ثوب أحد بغير إذنه، وأخرى ينتزع من مقولة الفعل مثل أن يأكل الخبز المغصوب، وثالثة ينتزع من مقولة الأين مثل أن يكون في أرض مغصوبة.

بل وقد ينتزع من أمر اعتباريّ مثل أن يبيع دار زيد بغير إذنه وإجازته، وأيّ جامع بين المقولات العرضية كالأين والجدّة والفعل، بل بينها وبين الأمر الاعتباري، فإذا سُئلنا عن أنّ الغضب أيّ مقولة من المقولات التسعة لا يسعنا

الجواب عن ذلك بل نقول: إنه ليس من إحدى المقولات بل هو عنوان كليّ انتزاعيّ منطبق على ماهيات عرضيّة مختلفة الحقائق كعنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه بل هو هو من دون فرق أصلاً، لأنّ التصرف في كتاب - مثلاً - يكون بأنحاء مختلفة كالمطالعة وتصفّح أوراقه ووضعه في حرز وتمزيقه وإحراقه وبيعه وهبته إلى غير ذلك ممّا لا يُعدّ ولا يُحصى من التصرفات المختلفة التي يكون كلّ واحد منها من مقولة غير الأخرى كما أنّ عنوان الشيء أيضاً كذلك؛ هذا من طرف الغصب.

وأما الصلاة فالتركيب بين أجزائها تركيب اعتباري وليس من الأمور المتأصلة ولا من الأمور الانتزاعيّة بل اعتبر الشارع هذه الأجزاء المختلفة الحقائق شيئاً واحداً وسماها بالصلاة، والمهمّ في المقام إنّما هو ملاحظة ما يتركّب منه الصلاة؛ فوجود المأمور به غير وجود المنهي عنه، ولذا نقول بالجواز وصحة الصلاة، وسيأتي الكلام فيها مفصلاً.

وأما القسم الثالث وهو ما كان كلّ من العنوانين من الأمور الانتزاعيّة فلا بدّ من أن ينظر في منشأ انتزاعهما فإن كان موجوداً واحداً فالحقّ هو الامتناع، وإن كان منشأ انتزاع أحدهما موجوداً بغير وجود منشأ انتزاع الآخر فالحقّ هو الاجتماع.

فلا بدّ للفقهاء من النظر في كلّ مورد بخصوصه، ويبنى على الاجتماع أو الامتناع على التفصيل الذي ذكرناه.

بقي الكلام في أمور:

ولا بأس بالتكلم في الوضوء والصلاة إذا كانا منهيًا عنهما بعنوان آخر غير عنوان الوضوء والصلاة، ونبحث في كل مورد بخصوصه حتى يتضح الأمر:

الوضوء بالماء المغصوب

أما في الوضوء فالنهي فيه إما باعتبار مغسوبة الماء أو المكان أو الإناء أو الفضاء الذي يتوضأ فيه أو غير ذلك. فإذا كان الماء فقط مغسوباً فالحرمة تعلقت بالغصب في الوضوء بالماء المغصوب حينئذٍ وهو التصرف في الماء، والأمر متعلق بالوضوء وهو الغسلتان والمسحتان، فكل من المتعلقين من الأمور الانتزاعية فيدخل في القسم الثالث من الأقسام المتقدمة.

أما كون الغصب من الأمور الانتزاعية فقد تقدم بيانه.

أما الوضوء فهو أيضاً عنوان انتزاعي من الغسلتين والمسحتين على شروط خاصة وترتيب مخصوص، لكن حيث إن منشأ انتزاع كل من الغصب والوضوء بماء مغصوب هو الغسل والمسح فليس متعلق أحد الخطابين موجوداً مغايراً لمتعلق الخطاب الآخر، فالحق حينئذٍ فساد الوضوء بالماء المغصوب بناء على تقديم جانب النهي.

ويتفرع على هذا فرع لم أر في كلام أحد ممن تقدم وهو الحكم بفساد الوضوء حتى في صورة الجهل بالغسبية لأنه بناء على ترجيح جانب الحرمة يخرج الوضوء عن تحت الأمر واقعاً وظاهراً لمغلوبة هلاكه بالنسبة إلى ملاك الغصب فلا معنى للقول بصحة الوضوء حين الجهل بالغسبية لأن الصحة إما

تكون ناشئة من الأمر وقد عرفت فقدانه حتى في صورة الجهل، وإلا لزم شمول حكم العام بالنسبة إلى مورد التخصيص حين الجهل بالتخصيص، أو من الملاك وقد عرفت مغلوبيته مضافاً إلى أننا ذكرنا مراراً أن كشف الملاك بدون وجود الأمر ممّا لا سبيل إليه.

نعم، في صورة الجهل لا عقاب على المكلف بالنسبة إلى الغصب وأين هذا من الحكم بالصحة.

ومن العجب أن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) مع تصريحه بالامتناع وتقدير جانب النهي قد بنى على الصحة في صورة الجهل ولم يكتب تعليقه على الفتوى الذي ذكره السيّد الفقيه الطباطبائي (قدّس سرّه) في العروة من الحكم بالصحة، اللهم إلا أن يكون الحكم بالصحة في خصوص هذا المورد من أجل التعبد كما ادّعى صاحب مفتاح الكرامة (قدّس سرّه) إجماع الأمة على الصحة في هذا المورد، وهذا الإجماع إن كان مدرّكه حكم المعصوم عليه السلام فلا بأس به بل لا بدّ من الالتزام به، لكن الأصحاب علّلوا الحكم بالصحة بعدم فعلية النهي وهذا لا يناسب التعبد فلا مناص عن الحكم بالفساد مطلقاً.

نعم، من توهم أن باب اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع من باب التزاحم، فله أن يقول بالصحة حين الجهل لعدم تنجز الحرمة حينئذٍ، لكن قد عرفت أنه وهم محض بل هو من باب التعارض كما صرّح به شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ومقتضاه تقديم أحد الدليلين ورفع اليد عن الآخر مطلقاً في صورتَي العلم والجهل، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم عالماً ولا تكرم الفساق»،

وفأكرم العبد عالماً فاسقاً جاهلاً بفسقه فلا يتوهم فقيه أو متفقه أن العبد امثل الحكم بوجوب إكرام العالم وليس هذا إلا لخروج العالم الفاسق عن حيز الأمر على الإطلاق.

الوضوء في مكان مغضوب

هذا كله فيما إذا كان الماء مغضوباً، وأما إذا كان المكان مغضوباً فتارة يكون مكان المتوضئ غصبياً مع إباحة مصب الماء، وأخرى يكون المصب غصبياً.

أما في الصورة الأولى فالحق صحة الوضوء لأن الغصب قد تحقق حيثئذ يكون المتوضئ في المكان المغضوب، وأما الغسلتان والمسحتان فليستا تصرفاً في مال الغير لأنهما عبارتان عن إجراء الماء أو مسّ البشرة المرطوبة بمواضع المسح، ومن المعلوم عدم كونه تصرفاً بل يكون نظير كتابة العبد وخياطته في الدار المغضوبة كما مثل بها صاحب المعالم (قدس سرّه). نعم الغسل أو المسح قد يستلزم تحريك اليد وهو تصرف قطعاً لكن التحريك ليس نفس الغسل بل من مقدّماته وملازماته وقد عرفت مراراً عدم سراية حكم الشيء إلا ملازماته؛ فالتحريك وإن كان حراماً لكن حرمة لا يستلزم حرمة الغسل.

والحاصل أن مورد النهي هو الكون في المكان المغضوب أو تحريك اليد في بعض الأحيان ومورد الأمر هو الغسل والمسح، ومن الواضح تغاير هذين الموردين من حيث الوجود.

هذا فيما إذا كان للمتوضئ مندوحة (أي المكان غير منحصر بالغصبي)

في الوضوء في غير المكان المغصوب، وأمّا إذا لم يكن له مندوحة فهو على قسمين:

الأول: أن يكون مجبوراً بالدخول في المكان الغصبي كمن حبس في مكان مغصوب فوضوئه صحيح بلا إشكال لعدم الحرمة بالنسبة إليه رأساً.

الثاني: أن يكون مختاراً في الدخول لكن إذا أراد التوضي منحصرأً التوضي في المكان المغصوب. وأمّا إذا كان لكونه مندوحة ولم يكن لوضوئه مندوحة كمن كان مختاراً في الدخول في الدار المغصوبة، ولكن إذا أراد أن يتوضأ فلا بدّ له من الدخول لعدم تمكّنه من الوضوء في غيرها فالتكليف بالنسبة إليه هو التيمّم، لتنجّز حرمة الغصب بالنسبة إليه ومعه لا تكليف له بالوضوء؛ فإذا عصي وتوضأ فيها فوضوئه باطل.

أمّا الثاني وهو الوضوء فيما كان مصبّ الماء حراماً، فتارة يكون الوضوء من المعدّات والمقدّمات غير المستلزمة للصبّ كمن يتوضأ في داره ويصبّ الماء فيها أيضاً لكن يجري منها إلى دار غيره بحيث يمكن سدّ جريانه بميزاب أو غيره، فالوضوء وإن كان مقدّمة للمحرّم لكن حيث لم يكن مستلزماً له فلا تسري الحرمة إليه وكان صحيحاً. وأمّا إذا كان مستلزماً له كمن جلس في سطح داره ويتوضأ بحيث يصبّ الماء ابتداء في دار غيره فوضوئه حينئذٍ مستلزم للمحرّم، ومن المقدّمات غير المنفكّة عنه؛ فمن ذهب إلى وجوب مقدّمة الواجب فلا بدّ من أن يذهب إلى حرمة هذه المقدّمة ويحكم ببطلان الوضوء لوحدة المناط وهو الاستلزام.

وأما نحن في سعة من هذا لأننا أثبتنا في محلّه أنّ المقدّمة ليست بواجبة بل العقل يحكم بلباديتها ولا دليل على سريان حكم ذي المقدّمة إلى مقدّمته، وبهذا المناط نقول هاهنا أيضاً بعدم الحرمة وإن كان مستلزماً للمحرّم ويكون وضوئه صحيحاً.

هذا ما تختلج بالبال في بادي النظر، وأمّا دقيق النظر فيقضي خلاف ذلك، لعدم مقدّميّة الوضوء للصبّ أصلاً. بيان ذلك أنّ الذي كان مقدّمة للصبّ ويستلزمه هو إراقة الماء سواء لاقى البشرة أم لا، فليس الوضوء الذي هو عبارة عن مسّ البشرة بالماء من مقدّمات الصبّ؛ لأنّ الصبّ يحصل بمجرد الإراقة سواء لاقى الماء البشرة أم لا، بل ملاقة البشرة مع الماء من الأمور الاتّفاقية التي قد تحصل حين الإراقة من دون استلزام للصبّ إيّاه.

وبعبارة أخرى: كما أنّ الإراقة مقدّمة للصبّ كذلك مقدّمة للوضوء، فبمقدّمة واحدة يحصل ذو مقدّمتين، وحرمة الصبّ وإن يوجب حرمة مقدّمته التي هي الإراقة ولكن هذه الحرمة المسرية إلى الإراقة لا توجب حرمة الوضوء، هذا.

الوضوء من الإنباء الغصبي

وأما إذا كان الإنباء الذي يريد أن يتوضّأ منه غصباً أو من الذهب أو الفضة فإنّ رفعه وصبّه على البشرة فلا بدّ حينئذٍ من الحكم ببطلان الوضوء لأنّ الغسل والتصرّف في الإنباء ووجدوا بوجود واحد. وأمّا إذا اغترف منه ويغسل الغرفة بعد الأخذ فالظاهر صحّة وضوئه لأنّ الغصب والاستعمال قد حصل بأخذ

الغرفة، والوضوء حصل بالغسل بعد الأخذ وهما موجودان متغايران، سواء أخذ الماء بغرفة واحدة أو تدريجاً.

نعم، فيما إذا كان غير متمكّن من الوضوء إلا في آنية الذهب أو الفضة أو الغصبي فحيث لم يكن واجداً للماء فوظيفته التيمّم، فإذا عصى وأخذ الماء غرفة بعد غرفة كان وضوئه باطلاً لعدم صيرورته واجداً للماء بهذا النحو من الأخذ ولكن إذا أخذ ماء الوضوء بغرفة واحدة وصار واجداً للماء فوضوئه صحيح بلا إشكال وإن كان عاصياً للأخذ.

هذا ولا ينبغي أن يتوهم أحد أن نفس الوضوء محرّم من هذه الأواني لأنّ الدليل الدالّ على حرمة الاستعمال هو قوله عليه السلام: «نهى النبيّ صلى الله عليه وآله عن أواني الذهب والفضة»^(١) فالنهي وارد على الاستعمال المقدّر في كلامه صلى الله عليه وآله، وليس دالّاً على حرمة الأفعال التي حصلت بعد الاستعمال كالغسل والرشّ وغير ذلك.

نعم، في بعض الأخبار أنّ الأكل من آنية الذهب والفضة حرام، وهذه الأخبار دالّة على حرمة الأكل والشرب^(٢) وليس مفادها أنّ الأكل والشرب حرام إذا حصل منها بلا واسطة كمن جعل الظرف على شفته وأكل أو شرب منه، حتّى قيل إنّ الأكل والشرب حينئذٍ نفس الاستعمال، بل كما حرّرنا في محلّه أنّ لفظ «من» لا ابتداء الغاية أي كان الإناء من مبادي أكله وشربه ولو بواسطة أو وسائط،

(١ و ٢) راجع وسائل الشيعة ٥٠٥/٣، الباب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة خاصّة دون الصفر وغيره. والحديث التاسع: في حديث المناهي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشرب في آنية الذهب والفضة.

فالقدر والمصفاة وسائر آلات الطبخ يصدق على كلها أن الشخص أكل منها وإن كان بوسائط كثيرة فيقولون: «هذا الرجل أكل من هذا القدر دون ذلك».

فالحاصل أن أكل الطعام إذا كان مطبوخاً في قدر من الذهب أو الفضة وصفي في مصفاة منهما كان حراماً، وإذا أخذ الغلام الطعام من الإناء وأعطى لمولاه فأكله أيضاً حرام، وهذا تعبّد من الشارع في خصوص الأكل والشرب لمكان ورود الحرمة على نفس الأكل والشرب، وهذا بخلاف الاستعمال فحرمة لا يوجب حرمة الوضوء وغيره من الأفعال التي يرتكب بعده. هذا كله في باب الوضوء.

الصلاة في مكان محرّم

وأما في الصلاة فتارة يتكلّم في مكان المصلي وأخرى في لباسه.

أما في المكان: فتارة تكون حرمة المكان من جهة الغصبة وأخرى من غير هذه الجهة، ولذا ذكروا في شرائط مكان المصلي إباحته التي هي أعم من عدم الغصب وسائر الموانع.

أما من غير جهة الغصبة بأن يكون المصلي في مكان محرّم ولم يكن ذلك المكان غصبياً كخروج الزوجة بغير إذن زوجها وتوقفها في دار أبيها - مثلاً - فإن كونها فيها حرام، أو الوقوف في مواضع التهمة أو المسيل أو بين العسكرين إذا قلنا بحرمة الوقوف في هذه المواضع فالظاهر صحّة الصلاة فيها، لأن مورد الحرمة هو الكون فيها الذي هو من مقولة الأين. وأما مورد الوجوب هي الصلاة وهي شاملة للتكبيرة والنية والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأجزاء،

وظاهر أنَّ كلاً منها غير الكون في المكان المذكور لأنَّها بأسرها من مقولات أخرى.

أما الأقوال: فهي من مقولة الكيف ومن الواضح أنَّها ليست تصرفاً في مال الغير، وأما توهم أنَّ التكلم موجب لتموُّج الهواء فيعدُّ من التصرف، أو الإيماء للركوع والسجود يوجب لحركة الهواء بحركة الجففات فيصدق عليهما الغصب، فغير وجه، لأنَّ هذا المقدار من التصرف لا يعدُّ تصرفاً في مال الغير عرفاً ولذا لم يُفتَ أحد بحرمة فعل من أخذ المروحة وراوح الهواء الذي كان في ملك الغير.

وأما النية فهي أمر نفساني لا دخل لها بالتصرف.

وأما الهيئات: من القيام والركوع والسجود والجلوس فهي من مقولة الوضع فيختلف موردَي الوجوب والحرمة فلا وجه للحكم ببطالان الصلاة فيها. وأما إذا كان المكان غصبياً فكلُّ ما يعدُّ عند العرف تصرفاً فهو محرَّم سواء كان من مقولة الأئين أو من سائر المقولات، فلا إشكال في أنَّ كون المصلِّي في الدار المغصوبة محرَّم، كما أنَّ أفعاله وحركاته محرَّم أيضاً لصدق التصرف عليها، إلا أنَّ الكون ليس من مقومات الصلاة بل لو فرض إمكان الصلاة في غير المكان مطلقاً لكانت صحيحة.

إنَّما الكلام في أفعال المصلِّي التي يصدق عليها التصرف من الهوي والنهوض واعتماد الجبهة على الأرض.

أما النهوض: من السجود والركوع فواضح أنَّه لا يكون من أجزاء الصلاة،

والهويّ إلى السجود فالظاهر أنّه كذلك لصدق السجود ولو فرض بدون الهويّ، وأما الهويّ إلى الركوع فإن جعلناه من مقدّمات الركوع فإنّه وإن كان حراماً لكن خارج عن حقيقة الصلاة فلا موجب للحكم بطلانها بسببه، لكن الظاهر أنّه من مقوّمات الركوع لعدم صدق الركوع لمن ركع عن جلوس بل الركوع هو الانحناء عن قيام بمقدار مخصوص، فحيث إنّ من مقولة الفعل فلمكان غصبيّته حرام، ولمكان قوامه للركوع واجب؛ فيجتمع الأمر والنهي في هذا المورد فتبطل الصلاة.

هذا ما اعتمدنا عليه سابقاً وكتبناه في التعليقة التي علّقناه على تقارير بحث شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، لكن لأجل البحث الذي اتّفق مع بعض أفاضل الطلبة رجعنا عنه وحكمنا بعدم بطلان الهويّ للركوع. بيان ذلك أنّ الحركة ليست مقولة مستقلة في قبال المقولات التسع بل الحركة في كلّ مقولة هي عين تلك المقولة؛ فالحركة في الكيف - مثلاً - هي نفس تبدّل الكيف، والحركة في الوضع أو الأين إنّما هي تبدّل الوضع والأين.

وبعبارة أخرى: الحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل فليست الحركة في الوضع إلّا انعدام وضع، ووجود وضع آخر بعده، فمعنى الهويّ هو انعدام أوضاع غير متناهية واحداً واحداً بعد واحد. فالمصلّي إذا دخل من القيام في الركوع فقد أوجد حركتين:

أحدها: حركة الوضع وهي تبدّل هيئات مختلفة طري عليه حتّى يصل إلى الركوع.

ثانيهما: حركة الأين وهي تبدل مظهر وفيته للمكان حال القيام إلى حال الركوع؛ فالمنهي عنه إنما هو الحركة الأينية التي هي نفس الأين، وأما حركته الوضعية التي هي نفس الوضع فليست بمحرّم.

ولما كان معنى الركوع هو تبدل الأوضاع فلا يكون محرّماً وإن كان ملازمه، وهي الحركة الأينية، محرّماً. وبذلك يظهر اختلاف موردَي الأمر والنهي وجوداً في الهوي أيضاً. إنما الإشكال يبقى في الاعتماد في السجدة فقط، لأن السجود لا يكون صرف ملاقة الجبهة مع الأرض بحيث لا يتكئ عليها بل لابدّ من الاعتماد والاتكاء الذي يعبر عنه بوضع الجبهة. ولما كان الاعتماد أيضاً من مقولة الفعل فيجتمع الأمر والنهي من هذه الجهة أيضاً. نعم، من كان صلاته بلا سجود كمن يصلي صلاة الميّت أو من وجبت الصلاة في حقّه مستلقياً أو إيماء فالظاهر صحة صلاته.

هذا ما تقتضيه القاعده. ولكن قد تظهر في بادئ النظر صحة الصلاة حين الجهل بالغصب أو نسيانه، لدليل «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١) فإنّ المصلي أتى بالأركان الخمسة حين الجهل بالغصب، غاية الأمر قد أخلّ ببعض شرائط السجود فيشمل المستثنى منه صلاته ويحكم عليه بعدم الإعادة.

لكن هذا خلاف النظر الصائب، لأنّ السجود والركوع في المستثنى لا يكون مسمّى السجود لغة، بل السجود والركوع المعتبر في الصلاة جامعاً

(١) وسائل الشريعة ٩١/٦، باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

للشرائط فلذا لو أتى بالسجود قبل الركوع يحكم ببطلان صلاته مع أنه أتى بالمسمى والأركان الخمسة، غايته قد أدخل بأحد شروط السجود وهو إتيانها بعد الركوع فلا مجال للتمسك بـ«لا تعاد» لتصحيح هذه الصلاة فتأمل.

الصلاة في اللباس المغصوب

هذا كله من جهة غصبية المكان، وقد يقع الكلام من جهة غصبية اللباس، فنقول: اللباس المغصوب إما يكون ساتراً أو لا، والساتر أيضاً إما يكون ساتراً بالفعل أو يكون ساتراً بالقوة.

أما الساتر بالفعل الغصبي، فالظاهر بطلانها، لأن الشارع حكم بلبس الساتر وحرّم التصرف في لباس الغير بغير إذنه وأظهر أفراده اللبس، فلا محالة لا يشمل وجوب اللبس في الصلاة للبس الثوب المغصوب، فالمصلي مع الساتر المغصوب كالمصلي بدون الساتر فتبطل صلاته، لكن حكم في الجواهر بصحة صلاته لأنه قال: «اللبس ليس مورداً للأمر بل مورده هو الستر، واللبس مقدّمة للستر ولا منافاة بين حرمة المقدّمة هي لبس ثوب مغصوب وحصول ذي المقدّمة وهو الستر فتصحّ صلاته لاجتماع الشرائط فيها»^(١).

ولا يخفى ما فيه للفرق الواضح بين وجوب الستر عند وجود ناظر محترم ووجوب الستر في الصلاة؛ ففي الأول دلّت الروايات على مجرّد وجوب الستر بأيّ شيء حصل ولذا لو ستر عورته بالظلام أو دخل في الماء أو في الطين أو في الحشيش أو غير ذلك بحيث لا يراه الناظر المحترم فقد امتثل الحكم بوجوب

الستر، ففي مثل هذا اللباس الساتر كالظلام الساتر ونحوه ليس اللبس مورداً للوجوب بل اللبس يكون مقدّمة لحصول الستر الواجب، وهذا بخلاف باب الصلاة فإن الواجب فيها ليس مطلق الستر بل الحكم وارد على لبس الثوب الساتر، فعلى هذا ليس اللبس مقدّمة للواجب بل هو بنفسه واجب، وحيث كان مغضوباً لم يشمله دليل الواجب، فالمصلّي معه كالمصلّي عارياً فيحكم ببطلان صلاته. لكن هذا في صورة العلم. وأمّا في صورة الجهل فدليل لا تعاد حاكم بالصحة وإن كانت القاعدة الأولى تقتضي بطلانها كما في صورة العلم كما لا يخفى.

هذا كلّ فيما كان ساتره واحداً وكان غصياً أو كان متعدداً وكان كلّ غصياً، وأمّا إذا كان ساتره متعدداً أحدها مباح والباقي غصباً فلا يحكم ببطلان الصلاة إلا على الوجه الذي نبّهه قريباً من بعض الوجوه، لأنّ الستر يحصل بالسائر المباح ولا يكون كمن صلى عارياً سواء كان ساتره التحتاني غصياً كإزاره التي يلبسها تحت قميصه وقبائه أو كان هو مباحاً وكان قميصه أو قبائه غصياً. وعلى كلّ حال كان ساتراً عورته بالسائر المباح.

وأما إذا لم يكن ساتره الفعلي غصياً، سواء كان المغضوب ساتره غير الفعلي وكان قابلاً لأن يكون ساتراً فعلياً، أو كان شيئاً آخر غير الساتر كالقلادة للمرأة أو الغلّ الذي يجعل على يد المسجون أو غير ذلك ممّا لا يكون قابلاً للستر، فإن كان الواجب عليه الصلاة بلا ركوع كالمصلّي مضطجعاً أو مستلقياً فالظاهر صحة صلاته لأنّ شيئاً من أجزاء صلاته وشرائطه لا يتحدّ مع لبس هذا الشيء المغضوب.

وأما إذا صلى مع الركوع فإن قلنا إن الهوي ليس من مقومات الركوع فالظاهر أيضاً صحة صلاته، وإن قلنا بكونه من مقوماته فالظاهر بطلانها عند من ذهب إلى حرمة مقدّمة الحرام لأنّ تحريك الشيء الغصبي محرّم لأنّه تصرّف فيه، والركوع موجب للتحريك بل هو علته، فحركته الوضعيّة التي هي مورد الأمر علة للتحريك المحرّم فتحرم بسراية حرمة إليها فيبطل الركوع.

ولا فرق في البطلان بين صورتي العلم والجهل، لأنّ حديث «لاتعداد» يقضي بوجوب الإعادة عند الخلل في فقراته الاستثنائية، ومنها الركوع الذي قد عرفت في المقام عدم وقوعه مأموراً به.

هذا تمام الكلام في بحث اجتماع الأمر والنهي، وقد عرفت في طي كلامنا أنّ القول بالامتناع مطلقاً كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أو القول بالاجتماع مطلقاً كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) غير وجيه. والحقّ التفصيل وملاحظة الموارد بخصوصياتها.

أدلة القول بالجواز

قد استدُلَّ لجواز اجتماع الأمر والنهي بوجوه^(١):

العبادات المكروهة

(أحدها): وقوعه في الشرع في العبادات المكروهة.

وهذا أهم الوجوه المذكورة للقول بالجواز، فإنه قد ورد النهي التنزيهي عن جملة من العبادات الواجبة أو المستحبة كالصلاة في بعض الأمكنة^(٢) مثل

(١) تعرّض لها ولردّها في أجود التقريرات ج ١ ص ٣٤٩ - ٣٥٢ وفوائد الأصول ج ١ ص ٤١٩ -

وتعرّض للعبادات المكروهة في التنبيه الثاني ص ٣٦١ - في الأجود وفي الفوائد ص وتلك الوجوه هي:

١ - إن متعلقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد إنما يكون مقدّمة لوجودها - كما عن المحقّق القميّ -.

٢ - إن الاجتماع يكون مأموراً لا أمراً، وهذا الوجه هو المحكي المعتمد عليه في عصر شريف العلماء.

٣ - إن متعلقات الأحكام هي الصور الذهنية وهي متباينة لا اتحاد بينها.

٤ - إن متعلقات الأحكام هي الماهيات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل.

٥ - إن الأحكام إنما تتعلّق بالطبايع بلحاظ عدم تحصلها في الخارج.

٦ - العبادات المكروهة.

(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: عشرة مواضع لا يُصلي فيها: «الطين، والماء، والحمام،

الحمّام، والمزبلة، والمكان المتخذ للكنيف ونحو ذلك، وكانوافل المبتدأة في بعض الأوقات^(١)، والنهي عن الصوم في بعض الأزمنة، كيوم عاشوراء^(٢)، فإنّه

⇒ والقبور، ومسائر الطرق، وقرى النمل، ومعاطن الإبل، ومجرى الماء، والسيخ، والثلج - التهذيب ج ٢ ص ٢١٩ ب ١١ ح ٧١ - ٨٦٣.

وعنه عليه السلام: «لا تصلّ في بيت خمر، أو مسكر» نفس الباب ح ٧٢. ونحوهما غيرهما في نفس الباب وفي الوسائل ج ٥ ص ١٧٦ ب ٣٤ من أبواب مكان المصلّي.

وقد ذكر السيّد في العروة في بحث مكان المصلّي في (فصل في الأمكنة المكروهة) ٣٢ مكان يكره الصلاة فيه.

(١) الاستبصار ج ١ ص ٢٧٧ باب وقت نوافل النهار. والوسائل ج ٤ ص ٢٣٤ ب ٣٨ من أبواب المواقيت.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا صلاة بعد الفجر حتّى تطلع الشمس... إلى أن قال عليه السلام: لا صلاة بعد العصر حتّى تصلّي المغرب» - نفس الباب ح ١ -.

وفي حديث المناهي قال: «ونهى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها، وعند استوائها» - نفس الباب ح ٦ -.

ونحوهما غيرهما في الباب المذكور.

وقال السيّد في العروة في ذيل (مسألة ١٨ من مسائل فصل أوقات الرواتب): «وأما النوافل المبتدئة التي لم يرد فيها نصّ بالخصوص وإنّما يستحبّ الإتيان بها لأنّ الصلاة خير موضوع وقربان كلّ تقى ومعراج المؤمن - فذكر جماعة أنّه يكره الشروع فيها في خمسة أوقات (أحدها) بعد صلاة الصبح حتّى تطلع الشمس (الثاني) بعد صلاة العصر حتّى تغرب الشمس (الثالث) عند طلوع الشمس حتّى تبسط (الرابع) عند قيام الشمس حتّى تزول (الخامس) عند غروب الشمس، أي قُبيل الغروب... إلى أن قال: - وعندني في ثبوت الكراهة في المذكورات إشكال».

(٢) الكافي ج ٤ ص ١٤٦ باب صوم عرفة وعاشوراء ح ٣ إلى ٧.

الوسائل ج ٧ ص ٣٣٩ ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب.

قد اجتمع في هذه الموارد الوجوب، أو الاستحباب، مع الكراهة وهذا أدل دليل على جواز اجتماع الأمر والنهي، إذ لو كان اجتماع الحكمين المتضادين ممتنعاً لما وقع في الشريعة المقدسة، ونرى أنه قد وقع ذلك في العبادات المكروهة، وهذا أدل دليل على إمكانه، لأنه لا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي في جواز اجتماعهما مع الواجب أو المندوب وعدمه، فإن مناط الامتناع هو تضاد الأحكام، وهي بأسرها تكون متضادة فإذا اجتمع الندب أو الوجوب مع الكراهة في مورد جاز اجتماع الوجوب والحرمة في مورد آخر أيضاً.

الجواب عن مشكلة العبادات المكروهة

وتُجيب عن هذه المشكلة أولاً بجواب إجمالي، ثم نأتي بالجواب التفصيلي - كما صنع في الكفاية - .

⇒ وفيه: عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - سُئل عن صوم يوم عاشوراء، فأجاب عليه السلام «أفصوم يكون في ذلك اليوم، كلّاً وربّ البيت الحرام ما هو يوم صوم، وما هو إلا يوم حزن...» - نفس الباب ح ٢ - .

وفي حديث آخر سُئل عليه السلام أيضاً عن صوم يوم عاشوراء، فقال عليه السلام: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟ ذلك يوم صامه الأعداء من آل زياد لقتل الحسين (عليه السلام)....» - نفس الباب ح ٣ - ونحوهما غيرهما.

وفي الكفاية (ص ١٦١) التمثيل بالصوم في السفر، ولم يتّضح، لأنّ المشروع منه كالصوم المندور لا كراهة فيه، وغير المشروع لا أمر فيه، فلا اجتماع في هذا الصوم، ولا مناقشة في المثال، وقد ذكر السيّد قدّس سرّه في العروة في كتاب الصوم في (فصل أقسام الصوم) قائلاً: وأمّا المكروه منه - بمعنى قلّة الثواب - ففي مواضع أيضاً (منها) صوم عاشوراء، ثم ذكر عدّة مواضع أخرى - كـ «صوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء» و«صوم الضيف بدون إذن مضيّقه» و«صوم الولد بدون إذن والده» ثم ذكر صوم المسافرين في أقسام الصوم الممنوع، كصوم العيدين، والمسافر.

أما الجواب الإجمالي

فهو أنَّ محلَّ الكلام في بحث اجتماع الأمر والنهي ورود حكمين متضادين على عنوانين تكون النسبة بينهما العموم من وجه يتحدان في مورد واحد، فوقع الكلام في أنَّ التركيب بينهما حينئذٍ اتِّحاديٌّ أو انضماميٌّ، وهذا بخلاف العبادات المكروهة فإنَّ النهي فيها قد تعلَّق بنفس العنوان المأمور به فالحكمان واردان على عنوان واحد تكون النسبة العموم والخصوص المطلق كقوله: «صَلِّ» وقوله: «لا تَصَلِّ في الحَمَامِ» - مثلاً -، وهذا النحو من الاجتماع ممنوع حتَّى عند القائل بالجواز، فلا بدَّ له أيضاً من التخلُّص عن مشكلة العبادات المكروهة، لاجتماع الحكمين على مورد واحد، سيِّما إذا لم يكن هناك مندوحة كصوم يوم عاشوراء فإنَّه لا بدَّ له لاستحباب الصوم في كلِّ يوم، فإنَّ القائل بالجواز يعتبر المندوحة - وإن ناقشنا في اعتباره، لأنَّ العبرة في الجواز والامتناع إنَّما هو بكون التركيب بين المتعلِّقين انضمامياً أو اتِّحاديّاً وهذا لا ربط له بوجود المندوحة وعدمها - كما مرَّ - وكيف كان فالقائل بالجواز لا بدَّ له من دفع مشكلة العبادات المكروهة أيضاً لوحدة المتعلَّق فيها، وإن شئت فقل: إنَّ امتناع اجتماع حكمين متضادين في محلٍّ واحد عقلي لا يقبل التخصيص، فلا بدَّ من تصوُّر ما ظاهره الاجتماع بصورة معقولة لا تنافي الامتناع العقلي. والحاصل أنَّه لا بدَّ من تأويل الظاهر إذا خالف الحكم العقلي وكم له من نظير.

أما الجواب التفصيلي

فيتوقَّف على بسط الكلام في المقام، وتحقيق الحال في كلِّ قسم من

الأقسام، فنقول -وبالله التوفيق- أنه قد أُجيب عن العبادات المكروهة بوجوه^(١) أمتها ما في الكفاية حيث إنه (قدّس سرّه) قسّمها على ثلاثة أقسام، لأنّ النسبة بين الأمور به والمنهي عنه إمّا أن تكون العموم المطلق، أو العموم من وجه، وفي الأوّل إمّا أن تكون العبادة ذات بدل أو لا، فهذه ثلاثة أقسام.

(أولها) ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات.

(ثانيها) ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحِمَام فإنّ الصلاة في المسجد أو الدار بدل لها.

(ثالثها) ما تعلّق به النهي لابتذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة^(٢).

وأما القسم الأوّل

- وهو ما كانت النسبة فيه بين متعلّق الأمر والنهي التنزيهي للعموم والخصوص المطلق من دون بدل للعبادة المكروهة كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في الأوقات الخاصّة، وأمثال ذلك ممّا لا بدل له، والنسبة وإن

(١) راجع تقرير الشيخ (قدّس سرّه) كتاب مطارح الأنظار ١/٦١٧.

(٢) المراد من مواضعها هو الأمكنة التي يتّهم المصلّي فيها باستخفافه بالصلاة وعدم اعتناؤه بها لاختياره للصلاة المكان الذي لا يناسبها، كمعاطن الإبل، والمزابيل، والحِمَام، ونحو ذلك ممّا ذكره في العروة الوثقى في بحث مكان المصلّي من الأمكنة المكروهة وهي «٣٢ موضع» ويحتمل أن يكون المراد بمواضع التهمة ما يؤهم ارتكاب المعصية كالصلاة في بيت الخمر، أو بيت النار، ونحو ذلك.

كانت في الحقيقة في هذا القسم التساوي، لاستحباب الصوم في كل يوم فينحل إلى أوامر متعدّدة، فلكلّ يوم أمر على حدة، وقد تعلّق النهي ببعض الأيام، كصوم يوم عاشوراء فيتحد متعلّق الأمر والنهي لا محالة ..

وكيف كان فقد يشكل الجمع بين الحكمين فيه، لما بين الأمر والنهي من التضاد، إمّا في نفسه كما هو المعروف، أو من ناحية المبدأ أو المنتهى كما هو التحقيق، وقد تصدّوا لتصوير اجتماع الكراهة والاستحباب في هذا القسم بوجوه^(١) أصحّها ما في الكفاية كما أشرنا. تصوير صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(٢)

وهو ما أفاده (قدّس سرّه) تبعاً لشيخنا الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه)^(٣) - بتوضيح منّا - من أنّ النهي في هذا القسم ليس بملاك حزاة في الفعل كي يكون بمعنى الزجر عنه، كسائر المكروهات، بل إنّما يكون بملاك مصلحة في الترك أرجح من مصلحة الفعل، فيكون في الحقيقة بمعنى الأمر بالترك فيكون الفعل والترك كلاهما ذا مصلحة، كالمستحبين المتزاحمين في سائر المقامات، نعم يكون الترك هنا أرجح، فلا يكون المقام من باب اجتماع حكمين متضادين على مورد واحد، بل هما من باب حكمين متزاحمين على موضوعين.

(١) راجع كتاب القوانين ج ١ ص ١٤٠ ومطارج الأنظار ج ١ ص ٦١٧ وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول ص ١٦٣ القسم الأول.

(٣) مطارج الأنظار، بحث الاجتماع، الهداية التي تكلم فيها عن حجج المجوزين، المقام الثاني في تصوير الكراهة في العبادات قوله: «الثالث لا يبعد أن يكون حاسماً لمادة الإشكال وهو... ٦٤٤/١».

توضيحه: إنه لا شبهة في صحة الصوم المذكور واستحبابه، وأما تركه فيكون ذا مصلحة أيضاً أقوى من مصلحة الفعل، فيكون أكثر ثواباً منه، وإن كان في الفعل مصلحة أيضاً، فيكون أقل ثواباً لا محالة، وذلك إما من أجل انطباق عنوان أرجح على الترك، لكونه سبباً توليدياً للعنوان المذكور، كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك الصوم يوم عاشوراء، حيث إنهم كانوا يصومون تبركاً وشكراً لقتلهم الحسين عليه السلام في ذاك اليوم (خذلهم الله) وإما أن يكون لأجل ملازمته لعنوان أرجح^(١) وهذا لا ينافي اشتمال الفعل على مصلحة موجبة لرجحانه أيضاً.

فالتيجة: يكون الترك مأموراً به، كالفعل فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين.

بل يمكن حمل النهي عن الفعل على الإرشاد إلى وجود مصلحة في الترك أرجح من مصلحة الفعل.

والحاصل أنه لا بد من الخروج عن ظاهر النهي في مرجوحية الفعل إما بصرفه إلى طلب الترك مولوياً فيكون الفعل والترك بمنزلة المستحبين المتزاحمين، وإما بصرفه إلى الإرشاد إلى رجحان الترك فيكون بمنزلة الإخبار. **إيراد المحقق النائيني (قدس سره)**

وقد أورد شيخنا الأستاذ (قدس سره) على هذا التصوير باستحالة البعث

(١) كملزمة ترك الصوم في يوم عاشوراء - لإقوائية الشخص على إقامة عزاء الحسين عليه السلام وإظهار الحزن عليه، نظير الصوم يوم عرفة حيث إنه مكروه أيضاً لمن يضعف عن الدعاء فتركه يكون أرجح للقوة على الدعاء.

نحو التقيضين (الفعل والترك) معاً لا تعييناً، لأنه من طلب المحال، ولا تخييراً، لأنه من طلب الحاصل، بل لا مجال إلا لطلب أحدهما تعييناً دون الآخر إذا كان أرجح، وإلا فالحكم هو الإباحة، لعدم الترجيح في الطلب، فالمقام يكون من موارد التعارض في مقام الجعل والتشريع، لا التزاحم في مقام الامتثال، نظير الضدين لا ثالث لهما إذا كان كل منهما ذا مصلحة، والمتلازمين إذا كان أحدهما ذا مصلحة والآخر ذا مفسدة لاشتراك الجميع في عدم إمكان الجعل على طبق ملاكاتها بالفعل^(١).

توضيح ذلك: إنه لو كان فعل شيء ذا مصلحة دون تركه فيأمر المولى به لا محالة، كما أنه إذا كان تركه ذا مصلحة دون الفعل ينهى المولى عن الفعل أو يأمر بالترك، وهذا واضح، وأما إذا فرضنا أن كلاً من الفعل والترك ذا مصلحة ولو غير الزامية فلا يمكن الأمر بكليهما تعييناً في عرض واحد، لأنه من طلب الجمع بين التقيضين ولا مترتباً على ترك الآخر، لأنه من طلب الحاصل، ولا تخييراً لأنه من طلب الحاصل أيضاً، فلا بد إذاً من ملاحظة الأرجح إن كان فيطلب، دون الآخر، ومع التساوي فهو مباحث لعدم تأثير شيء من الملاكين في تأثير الحكم، لأنه ترجيح بلا مرجح، وهذا هو الحال في الضدين لا ثالث لهما - كالحركة والسكون - إذا كان كل منهما مشتملاً على المصلحة أو المفسدة الداعية إلى جعل الحكم على طبقها.

والمتلازمان في الوجود إذا كان أحدهما ذا مصلحة والآخر ذا مفسدة،

فإنه في جميع ذلك لا يمكن جعل الحكم على طبق كل من الملاكين تعييناً أو تخييراً، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالته، أو طلب الحاصل فلا بد من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إذا كان ملاكه أرجح، وإلا فلا بحث، لعدم الترجيح، فالحكم هو الإباحة، فالموارد الثلاثة (النقيضان والضدان ليس لهما ثالث، والمتلازمان في الوجود) كلّها على نسق واحد في أنّها من موارد التعارض في جعل الحكم لا التزاحم في الامتثال، فلا تكون العبادات المكروهة من قبيل المستحبات المتزاحمة في الامتثال - كما توهم - بل من موارد التعارض في مقام الجعل فالصغرى ممنوعة وإن كانت الكبرى مقبولة.

دفع الإيراد

ويندفع ما أورده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) على الجواب المذكور بأن ما أفاده من الكبرى المذكورة في النقيضين وما بحكمهما وإن كانت تامة، ولكن لا تنطبق على العبادات المكروهة، لعدم دورانها بين النقيضين، لوجود ثالث فيها، وذلك لعدم تعلّق الأمر بالإمساك المطلق - مع النية أو لا معها - في المثال، وكذلك لم يتعلّق بالترك المطلق - مع الإفطار أو لا معها - بل تعلّق في الأول بحصة خاصة من الفعل، وهو الإمساك مع نية القرية، لأنّ مطلق الإمساك - ولو بدون النية - لا يكون صوماً، وفي الثاني قد تعلّق الأمر الاستجابي بالترك في ضمن الإفطار لأنّ فيه المخالفة مع بني أمية لا مجرد الإمساك بلانية، فيتحقّق في المقام شقّ ثالث لا محالة - وهو الإمساك لا مع النية - وهذا ليس فيه مصلحة ولا مفسدة، فالأمر في الصوم المكروه دائر بين مستحبين متزاحمين، وهما الإمساك

مع النية، وتركه مفطراً، فيندفع المحذور الذي ذكره (قدّس سرّه) من لزوم
تحصيل الحاصل، أو الأمر بالنقيضين لوجود ثالث، وهو الإمساك لا مع النية. إذ
معه يمكن ترك الطرفين فيصحّ التخيير بينهما من دون محذور.

فإن قلت: إنّ ترك الصوم له فردان، أحدهما الإفطار، والآخر الإمساك
لا مع النية، لأنّ ترك الأخصّ أعمّ، فإذا كان ترك الصوم مستحبّاً - والحال أنّه
جامع بينهما - فلا محالة يكون كلّ من فرديه مستحبّاً فالأمر يدور بين النقيضين -
كما أفاده (قدّس سرّه).

قلت: ليس المستحبّ مطلق الترك - كما أشرنا - بل ترك الصوم في ضمن
الإفطار خاصّة، كما ورد به الروايات، ولذا قالوا إنّ الإفطار في يوم عاشوراء
مستحبّ، والسرّ فيه أنّ العلة في مصلحة ترك الصوم في ذلك اليوم إنّما هي
مخالفة بني أمية (لعنهم الله تعالى) ومن الواضح أنّ عنوان المخالفة لا تظهر ولا
يتحقّق إلا بالإفطار، وأمّا من أمسك بلا نية فلا يظهر منه مخالفة لهم إذا لم يفطر،
فلا يكون مأجوراً، ولذا كان الأئمة عليهم السلام يفطرون في ذلك اليوم.

فتلخص: أنّ الأمر دائر بين أمور ثلاثة: الصوم، والإفطار، والإمساك بلا
نية ويكون الأولان مستحبّين دون الأخير.

فتحصّل أنّه لا وجه لإيراد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) على جواب
صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ولكنه (قدّس سرّه) حيث أورد عليه بما ذكر
تصدّى لبيان جواب آخر عن مشكلة العبادات المكروهة وحال تصويرها بنحو
آخر.

تصوير المحقق النائيني (قدّس سرّه) لحلّ مشكلة العبادات المكروهة وقد حاول شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أن يأتي ^(١) بجواب آخر عن هذه المشكلة، فالتزم بتعدّد المتعلّق فيها بجعل النهي متعلّقاً بالتعبّد بالعبادة لا بذاتها، فيكون النهي في طول الأمر، وبيانه أنّ الأمر يتعلّق بذات العبادة، كنفس الصوم والصلاة، وأمّا النهي التنزيهي أي الكراهة فقد تعلّق بالتعبّد بالعبادة المذكورة والتقرّب بها إليه تعالى، فيكون النهي في طول الأمر لأنّ الصوم يكون مستحبّاً في نفسه، ومع ذلك يكون التعبّد به مكروهاً، ولا منافاة بينهما، إذ لم يتحدّ متعلّق الأمر الاستحبابي مع متعلّق النهي التنزيهي، حتّى يلزم اجتماع الضدين في محلّ واحد، بل تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر، فلا اجتماع لتغاير المتعلّقين وكون أحدهما في طول الآخر.

وأوضح ذلك بذكر مقدّمة ذكر فيها الفرق بين المستحبّ الواجب بالنذر، وبين الواجب بالإجارة، فالتزم في الأوّل باتّحاد المتعلّق، واندكاك الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبي الآتي من الوفاء بالنذر، بخلاف الثاني، فقال فيه باختلاف متعلّق الأمر الاستحبابي والأمر الإجاري، فلا اندكاك بين الأمرين (الاستحبابي والوجوبي) لطوليّة متعلّقهما، وقال (قدّس سرّه): إنّ العبادات المكروهة تكون من قبيل الثاني لا الأوّل.

بيان ذلك:

أمّا النذر فلأنّ الأمر بالوفاء به يتعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر الاستحبابي أي

(١) أبعاد التقريرات ١٧٤/٢، وفوائد الأصول ج ١ و ٤٣٩/٢.

ذات العبادة كصلاة الليل - مثلاً - عند نذرها فيتحدان ويندك أحدهما في الآخر، لائتحد متعلقهما، فإن المنذور هو ذات صلاة الليل، لا الصلاة بوصف كونها مستحبة، لعدم دخول وصف الاستحباب تحت النذر، لأنه لا يمكنه بعد النذر إتيان الصلاة بوصف كونها مستحبة، لصيرورتها واجبة بالنذر، ولا بد أن يكون المنذور مقدوراً حين الامتثال، فلا بد أن يكون متعلقه هو ذات صلاة الليل، والمفروض أن الأمر الاستجابي قد تعلق بذات الصلاة أيضاً، فيتحد الأمر الاستجابي المتعلق بالذات مع الأمر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالنذر، إذ من المعلوم اندكاك الاستحباب في الوجوب حينئذ، ويكتسب الوجوب منه، كما أن الأمر التوصلّي الآتي من قبل النذر يكتسب العباديّة من الاستحباب، فيكتسب كلّ منهما من الآخر ما يكون فاقداً له، فيكون هناك واجب تعبديّ بعد الاندكاك. وأما الإجارة فهي بخلاف النذر، لأنّ الأمر الآتي من قبلها إنّما يكون متعلقاً بالعمل بوصف كونه مستحباً، أو واجباً على الغير، فإنّ الأمر الآتي من قبل الوفاء بالإجارة - فيما إذا أجر الشخص نفسه لعمل مستحبّ على الغير أو واجب عليه - إنّما يكون متعلقاً بالعمل بوصف كونه مستحباً على الغير، أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل وإلا لم تصحّ الإجارة، لعدم عود فائدة إلى المستأجر حينئذ، لأنّ الشخص إنّما صار أجيراً لتفريغ ذمّة الغير، ولا يحصل ذلك إلا بقصد الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، فيكون متعلق الإجارة هو العمل المأمور به بوصف كونه مأموراً به، فيكون الأمر الإجمالي في طول الأمر العبادي.

إذا عرفت الفرق بين الموردين (النذر والإجارة) فيقول (قدّس سرّه): «إنّ

العبادات المكروهة تكون من قبيل العبادات الواجبة بالإشارة، لا الواجبة بالنذر، وذلك لأن الأمر الاستحبابي إنما يكون متعلقاً بذات العبادة كالصوم يوم عاشوراء والصلاة عند طلوع الشمس، وأما النهي التنزيهي فلم يتعلق بها بما هي، بل تعلق بالتعبد بها كالتعبد بالصوم يوم عاشوراء، والتعبد بالصلاة عند طلوع الشمس، لأن الأول يكون من التشبه ببني أمية، والثاني بعبدة الشمس، حيث إنهم كانوا يتعبدون بعملهم في أول طلوع الشمس، لأن النهي التنزيهي قد تعلق بما كان عمل هؤلاء، وليس هو إلا التعبد، فيكون التعبد مكروهاً مع كون ذات العمل مستحباً، ولا منافاة بين كراهة التعبد بعمل وبين استحباب ذات العمل ورجحان فعله فيكون النهي التنزيهي في طول الأمر الندبي.

نعم، لو كان النهي تحريمياً كان منافياً للاستحباب، لأن حرمة التعبد لا يجتمع مع الاستحباب فيقيد إطلاق دليله بخلاف الكراهة المتضمنة للترخيص، فلا تقييد.

هذا تمام ما أفاده (قدّس سرّه) في الجواب عن مشكلة الكراهة في العبادة في هذا القسم بعد أن لم يرتض بجواب صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وحاصله طولية الكراهة بالنسبة إلى الاستحباب.

المناقشة في ما أفاده (قدّس سرّه)

أقول: لا يتم ما أفاده (قدّس سرّه) في الجواب عن مشكلة العبادات المكروهة في هذا القسم.

أما أولاً: فلعدم صحّة ما أفاده في المقدّمة في بيان الفرق بين النذر

والإجارة من وحدة المتعلّق في الأوّل، وتغايره في الثاني، فإنّ التحقيق أنّه لا فرق بينهما من هذه الجهة، لوحدة المتعلّق في كليهما.

وأما ثانياً: فلو سلّم ذلك فيهما فمقامنا - وهو العبادات المكروهة - يكون من قبيل الأوّل، لا الثاني، لوحدة المتعلّق فيها.

توضيح ذلك

أما في الإجارة فلائ الأوامر المتصوِّرة في العبادات المستأجر عليها تكون أربعة، ولا يدعو شيء منها إلى عمل، إلّا من خوطب به.

(الأوّل): الأمر المخاطب به نفس المنوب عنه، ندباً أو إلزاماً - كالصلاة والزياره والحجّ، ونحو ذلك عن نفسه - وهذا لا يصلح أن يكون داعياً إلى العمل إلّا شخص المنوب عنه، فإن كان حيّاً قادراً فيكون الأمر باقياً ما لم يمتثل، وجوباً كان أو ندباً، وإلّا فيسقط بموته، أو بالعجز عن امتثاله، كما في الحجّ إذا مات المستطيع أو عجز عن المسير.

وهذا الأمر أجنبيّ عن النائب بالمرّة، لأنّ المخاطب به هو المنوب عنه، لا النائب، ولا معنى لاتّحاده مع الأمر الناشئ من قبل الإجارة المخاطب به النائب، لاختلاف موضوعهما - أي المخاطب بهما - على الفرض، فإنّ المخاطب بهذا الأمر هو المنوب عنه، والمخاطب بالوفاء بالأمر الإجمالي هو النائب، ولا يصلح أيّ خطاب إلّا لدعوة من خوطب به بما أمر به.

(الثاني): الأمر الاستجابي أو الوجوبي المخاطب به النائب لعمل نفسه، كالْحجّ عن نفسه، أو الزياره أو الصلاة، أو أيّة عبادة أخرى.

وهذا الأمر أيضاً لا معنى لاتّحاده مع الأمر الإجاري لاختلاف متعلّقيهما، لتعلّق هذا الأمر بعمل النائب نفسه، والأمر الإجاري متعلّق بالعمل النيابي عن الغير، فهما فعّالان متغايران لا ربط للأمر بأحدهما مع الأمر الآخر وإن اتّحد موضوعهما، وهو النائب.

(الثالث): الأمر الاستجابي المتعلّق بالنيابة عن الغير في العبادة والمخاطب به هو النائب أيضاً، لاستحباب النيابة عن الغير في العبادات إلّا ما خرج بالدليل، وهذا يمكن اتّحاده مع الأمر الإجاري نيابة عن الغير كما يأتي، لاتّحادهما في الموضوع والمتعلّق - أي المخاطب والعمل -.

(الرابع): الأمر الوجوبي المتوجّه إلى النائب أيضاً بالعمل النيابي بعينه، الذي كان مستحبّاً لولا الإجارة.

وهذان الأمران يتعلّقان بعمل واحد، وهو النيابة عن الغير، فيندك أحدهما في الآخر إذا وردا على موضوع واحد وأُجر عليه - مثلاً - كالحجّ عن الغير، لاتّحاد موضوعهما وهو النائب المخاطب بهما حيث إنّهُ أمر أولاً بالأمر الاستجابي ثمّ بالأمر الوجوبي إذا أُجر عليه، فاتّحد موضوعهما، كما اتّحد متعلّقيهما، وهو العمل نيابة عن الغير، فتكون النتيجة أمراً وجوبياً عبادياً متعلّقاً بالنيابة عن الغير.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا فرق بين النذر والإجارة من ناحية المتعلّق والموضوع، فما أفاده (قدّس سرّه) من تعلّق الأمر الاستجابي في موارد الإجارة بذات العبادة، والأمر الوجوبي الناشئ من وجوب الوفاء بالإجارة متعلّق بإتيانها

بداعي الأمر المتوجّه إلى المئوب عنه لا محصل له، لاستحالة أن يكون الأمر المتوجّه إلى شخص - وهو المئوب عنه في المقام - داعياً لشخص آخر إلى الإتيان بمتعلّقه - وهو النائب -، بل الداعي لكلّ مكلف إنّما هو الأمر المتوجّه لا إلى غيره، نعم قد يكون متعلّق الأمر هو العمل المباشري وأخرى هو العمل النيابي وهذا أمر آخر، والثاني قد يكون مستحبّاً - كما في النيابة عن الغير في العبادات إلّا ما خرج - وقد يصير واجباً، كما إذا أوجر عليها، فيندكّ أحد الحكمين في الآخر، إلّا أنّه المخاطب بهما معاً هو المئائب، هذا كلّه في العبادات الواجبة بالإجارة.

وأما العبادات المكروهة

فنقول: لو سلّمنا وقوع الأمر الإجمالي في طول الأمر العبادي في العبادات الواجبة بالإجارة فلا نسلمّ ذاك في العبادات المكروهة، وذلك لعدم تعلّق الأمر - في العبادات المكروهة - بذات العمل ولو بدون داعي القرية، وإلّا لما كان عبادياً بل كان توصلياً، وهو خلف، بل تعلّق الأمر في العبادات بالعمل متعبداً به ومتقرباً إليه تعالى، وبداعي الأمر، سواء أكان بأمر واحد - كما ذكرنا في بحث التعبدية والتوصلي - أو بأمر آخر متممّ للمجعل - كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من الالتزام بنتيجة التقيد، وعلى أيّ تقدير فالتعبد بالعمل يكون تحت الأمر، وإذا تعلّق بها الكراهة أيضاً - كما أفاده (قدّس سرّه) فلا محالة يتحد المتعلّق فيهما ويكونان في عرض واحد وهو مستحيل للتضادّ بين الحكمين.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من أدلّة النهي عن العبادة هو تعلّق النهي بذات

العبادة، كالنهي عن صوم يوم عاشوراء ونحو ذلك، كما أنَّ الأمر بها يكون كذلك، فيتَّحد متعلَّقهما، والمفروض في البحث هو العبادة المكروهة، لا كراهة امتثالها.

فَتَحْصَلُ : أنَّ ما أفاده (قدَّس سرَّه) من طولية الحكم الثاني بالنسبة إلى الأول لم يتمَّ لا في العبادات الواجبة بالإجارة، ولا العبادات المكروهة، بل دقيق النظر يُؤدِّي إلى وحدة المتعلِّق فيهما، والصحيح هو ما ذكرناه في الموردَيْن؛ أمَّا الأول فمتعلِّق الإجارة هو العمل النبائي الاستجابي، فينقلب واجباً بالإجارة، ويندكَّ كلُّ من الاستجاب والوجوب في الآخر، ويكتسب منه ما كان فاقداً له، من دون أيِّ أثر للأمر المتوجِّه إلى المنوب عنه، وأمَّا الثاني فالصحيح فيه هو ما في الكفاية من رجوع النهي عن العبادة إلى استحباب الترك مولوياً، أو الدلالة على أرجحيته من الفعل إرشاداً.

وأما القسم الثاني

وهو ما كانت النسبة فيه بين عنوان الواجب أو المستحبِّ، وبين العبادة المكروهة العموم والخصوص المطلق أيضاً لكن مع وجود البدل (أي المندوحة) كما إذا قال «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحَمَّام» حيث إنَّه يتمكَّن من الصلاة في الدار أو المسجد - فيمكن تصوير النهي فيه بوجهين :

أحدهما: ما تقدَّم من الجواب والتصوير في القسم الأول وهو أنَّ النهي لم ينشأ من حزاة في الفعل، بل نشأ من أرجحية الترك فيؤول في الحقيقة إلى الأمر بالترك - كما تقدَّم - أو الإرشاد إلى أرجحية الترك.

الوجه الثاني: هو كراهة تطبيق المأمور به على هذا الفرد في مقابل سائر الأفراد الراجحة أو المتساوية لأن المفروض أنها ذات بدل ومن هنا لا يوجب تقييد الإطلاق، لتضمن الكراهة للرخصة في الفعل أيضاً.

بيان ذلك أن الأمر إنما يتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، ولم يتعلّق بجميع حصصها على نحو الشمول والسريان، فلا يقتضي أزيد من الرخصة في إيجاد الطبيعة في ضمن أية حصّة شاء المكلف، ومن المعلوم أن هذا لا ينافي النهي التنزيهي عن حصّة خاصّة، لأنه أيضاً يقتضي الرخصة فلا يحمل المطلق على المقيد، أي لا يوجب تقييد المطلق.

وعليه يكون مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد في النهي التنزيهي هو مرجوحية تطبيق الطبيعة على هذه الحصّة الخاصّة ولا تعارض في البين، وهذا في مقابل أرجحية تطبيقها على الفرد الراجح - كالصلاة في المسجد، فإن المسجد يناسب العبادة، فالأمر بالصلاة فيه يكون بمعنى استحباب تطبيق الطبيعة على هذا الفرد، بخلاف الحمام، فإنه محلّ للغسل ودفع القذارات عن البدن لا العبادة، فيكون التطبيق مرجوحاً، وهناك فرد يساوي أصل الطبيعة في الملاك، كالصلاة في البيت، فإنه لا مزية فيه، ولا نقصان، بل يساوي مصلحة أصل الطبيعة، ومن هنا لم يؤمر به، ولم ينهى عنه.

وقد يقال: إن النهي التنزيهي في العبادات كالنهي عن الصلاة في الحمام إنما يكون بمعنى أقلّ ثواباً، أي يكون إرشاداً إلى ذلك لا مولوياً.

وفيه: إنه ليس معنى النهي التنزيهي أقلية الثواب، ولا موجب لإخراج

النهي عن ظاهره من المولوية، وجعله بمنزلة الإخبار عن قلة الثواب، بل النهي يبقى على ظاهره من المولوية، نعم هو كاشف عن وجود حزاة ومنقصة في تلك الحصّة من الطبيعة، وبهذا المعنى تكون جميع الأوامر والنواهي كاشفة وإرشاداً إلى المصالح والمفاسد، وهذا لا ينافي كونها مولوية.

فتحصل أن النهي التنزيهي لا يوجب تقييد المطلق لعدم التنافي، فإنّ التنزيه يدلّ على الترخيص أيضاً، كما أنّ الأمر الاستحبابي بالفرد لا يوجب التقييد أيضاً لعدم التنافي.

نعم، لو كان النهي تحريمياً كان مقتضى القاعدة تقييد المطلق بغير مورد النهي، كما إذا قال: «صلّ» و«لا تصلّ في المكان المغصوب»، والسرّ فيه هو عدم صلاحية الفرد المحرّم لصيرورته مصداقاً للمأمور به، فلا يشمل الترخيص في التطبيق لا محالة، فيكون باطلاً قهراً لعدم شمول الدليل له، فيكون فاسداً وحراماً.

نعم لو كان النهي لمجرّد الإرشاد إلى المانع - كما إذا قال: «لا تصلّ في النجس» أو قال: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» حيث إنّ النهي في مثله إرشاد إلى مجرّد المانع، لانقلاب ظهور النواهي المتعلقة بموانع الصلاة أو سائر المركّبات من العبادات، أو المعاملات من المولوية إلى مجرّد الإرشاد إلى المانع، كما أنّ الأمر بالجزء أو الشرط يكون إرشاداً إلى الجزئية والشرطية، كقوله: «صلّ إلى القبلة» أو «صلّ مع الطهارة» ونحو ذلك - لزم تقييد المطلق بعدم المانع، أو وجود الجزء، أو الشرط من دون عصيان في المخالفة، إذ لا يلزم من

المخالفة حيثنّز إلا مجرد البطلان، فإن الصلاة في النجس ليست حراماً، وإنما يكون باطلة فتجب الإعادة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ النهي المتعلّق بفرد من العبادة يكون على ثلاثة أقسام:

- ١- النهي التنزيهي، وهذا لا يوجب تقييد المطلق وإنما يدلّ على كراهة تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد، كقوله: «لا تصلّ في الحمّام».
- ٢- النهي التحريمي، وهذا يوجب تقييد المطلق لعدم كون الحرام مصداقاً للواجب فيكون حراماً وباطلاً، كما في قوله: «لا تصلّ في المكان المغصوب».
- ٣- النهي الإرشادي إلى المانع، وهذا يوجب تقييد المطلق فقط من دون تحریم، كما في قوله: «لا تصلّ في النجس».

وأما القسم الثالث

وهو ما إذا كانت النسبة بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي التنزيهي العموم من وجه، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الكون في موضع التهمة، أو الكون في بيوت الظلمة - مثلاً -، فهذا القسم يجري فيه ما تقدّم من الجواب في القسم الثاني بعينه وهو كراهة التطبيق على الفرد المكروه لأنّه داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، إلا أنّ النهي تارة يكون تحريمياً - كما سبق - وأخرى يكون تنزيهياً كما في العبادات المكروهة، ولكن يختلفان من جهة أخرى، وهي فساد العبادة في النهي التحريمي وصحّتها على كراهة في النهي التنزيهي، لبقاء الرخصة في التطبيق على المكروه، دون الحرام.

بيان ذلك: أنه إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي التحريمي فالأمر واضح في المقام، وأما إذا قلنا بالامتناع وكان المورد ممّا تغاير فيه متعلّق الأمر والنهي، ولم يتّحدا في الوجود فلا مانع من اجتماعهما أيضاً، سواءً كان النهي تحريمياً أو تنزيهياً، كما في المثال، فإنّ النهي قد تعلّق بالكون في مكان خاصّ، وهو من مقولة الأين، وأما الأمر قد تعلّق بالصلاة، وقد عرفت أنّها مركّبة من عدّة مقولات - من الوضع والكيف وغيرهما - لا يكون فيها مقولة الأين أصلاً، وبذلك يختلف مصبّ الأمر والنهي التنزيهي في المثال فلا محذور.

وأما لو فرضنا اتّحاد المتعلّق فيهما بحيث كان هناك وجود واحد مصداقاً للمأمور به، والمنهي عنه تنزيهاً فقد يتوهم في بادئ النظر امتناع اجتماعهما، كما كان ممتمنعاً في النهي التحريمي وذلك للتضادّ بين جميع الأحكام، فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والحرمة لا يجوز اجتماعه مع الكراهة، فإنّ معنى الوجوب هو عدم جواز الترك، ومعنى الكراهة جواز تركه، فكيف يجتمعان من محلّ واحد. ولكن دقيق النظر يقتضي بافتراق البابين وصحّة الاجتماع في المقام دون ذاك الباب.

والوجه في ذلك هو أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، بلا لحاظ شيء من الخصوصيّات الفرديّة والتخصّصات الخارجيّة، بحيث لو فرض إمكان إيجاد الطبيعة بدون تقيدها بحصّة خاصّة وخصوصيّة فرديّة كفي في الامتنال وحصل الغرض، لخروج الحصص كلّها عن حيّز الأمر، لأنّ الأمر بالطبيعة لا يسري إلى الأفراد.

نعم، يجوز - بحكم العقل - تطبيقها على أي فرد شاء المكلف أن يمثل به، فهناك ترخيص عقلي في التطبيق على نحو العموم، ولم يتعلّق الأمر بالأفراد، وإلا لزم إتيان جميعها، إذ ليس المطلوب ومتعلّق الأمر أحدها على نحو الواجب التخييري على الفرض، بل هو الطبيعة على نحو صرف الوجود القابل للتطبيق على الأفراد عقلاً، هذا كلّه في الأمر.

وأما النهي، فالمنهي فيه هو مطلق الوجود فيسري إلى الأفراد لا محالة، ومن هنا قلنا بانحلاله إلى نواهي متعدّدة حسب أفراد الطبيعة المنهي عنها.

ونتيجة ذلك عدم سראية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر في مورد الاجتماع، فإنّ الأمر يتعلّق بصرف الوجود - أي الطبيعة المعراة - والنهي يتعلّق بمطلق الوجود - أي الطبيعة السارية في جميع الأفراد من دون فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي، فإنّ الأمر هناك أيضاً قد تعلّق بالطبعي والنهي بالفرد.

نعم هناك نكتة أخرى تكون في النهي التحريمي ولا تجري في النهي التنزيهي وهي عدم الرخصة في التطبيق على الحرام في النهي التحريمي وبقائه في النهي التنزيهي، لأنّ مفاد الحرمة عدم الترخيص فيكون مقيداً لإطلاق الأمر لا محالة، ولكن النهي التنزيهي لا ينافي الترخيص في التطبيق لأنّه مقوم له، فيبقى الرخصة على حالها.

والحاصل: أنّ النهي التنزيهي وإن كان مضاداً للوجوب، كالنهي التحريمي لتضادّ الأحكام مطلقاً، فلا يجوز تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو كان النهي تنزيهياً إلا أنّ النهي عن بعض أفراد المأمور به لا يستلزم اجتماع الأمر والنهي في محلّ واحد، لأنّ المفروض أنّ الأمر تعلّق بصرف وجود الطبيعة مع قطع النظر

عن جميع الخصوصيات الفردية، وأما النهي التنزيهي فهو متعلق بالفرد لسريان النهي إلى الأفراد، ومع ذلك لا ينافي الترخيص، فلا تنافي بين الترخيصين أي ما كان من طرف الأمر في التطبيق والنهي التنزيهي، بل بينهما كمال الملائمة بخلاف النهي التحريمي، فإن الحرام لا يصلح أن يكون مصداقاً للواجب، وهذا هو معنى امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا اتحاد متعلقهما حقيقة، فإن التحقيق هو تعلق الأمر بالطبيعة والنهي بالفرد وإن اتحدا في الوجود لكن متغايران من حيث تعلق الأمر والنهي، ولكن مع ذلك لا يمكن امتثال الواجب بالحرام فيمتنع تطبيق الطبيعة عليه فيكون باطلاً، وأما الكراهة فلا تمنع التطبيق على المكروه. ولعله مراد من فسر الكراهة في العبادات بأقلية الثواب، لا أن النهي استعمل في غير طلب الترك إرشاداً إلى كون متعلقه أقل ثواباً من غيره الذي هو بمنزلة الإخبار خروجاً عن ظاهر النهي في المولوية الذي لا موجب له وإن استلزم ذلك.

وكيف كان إنمّا الصحيح في التخلص عن الشبهة في العبادات المكروهة في هذا القسم هو ما ذكرناه من كراهة التطبيق على الفرد المكروه كما في القسم الثاني، لاشتراكهما في إمكان تطبيق المأمور به على فرد آخر وجواز التطبيق على المكروه أيضاً، وهذا هو السر في عدم التزام الأصحاب بتقييد المطلقات الإلزامية بالأمر الاستحبابي ببعض القيود أو النهي التنزيهي عن بعض الأفراد، بل حملوا الأوّل على أفضل الأفراد، والثاني على أقلية الثواب، كما في باب المستحبات المقيدة والمطلقة، وسيأتي توضيح ذلك في باب المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى.

هذا كله فيما إذا كان للعبادة المكروهة مندوحة، وأمّا إذا لم يكن لها مندوحة كمن وقع في موضع التهمة ولا يمكنه الصلاة في غيره، فحيث إنّ فرد المأمور به منحصر في هذا الفرد المنهي عنه فالأمر بالطبيعة التي لا يمكن امتثالها إلا بهذا الفرد لا يمكن اجتماعه مع كراهته، لا لاجتماع الحكمين المتضادين في محلّ واحد، بل من حيث لزوم التكليف بغير المقدور، وفي مثل هذا لا بدّ من القول برفع الكراهة وتقديم دليل الوجوب؛ فتدبر.

خلاصة الجواب في الأقسام الثلاثة

أمّا في القسم الأول وهو تواردهما على محلّ واحد - كالصوم يوم عاشوراء - فإنه مستحبّ ومكروه.

فالجواب: أنّ الكراهة فيه لا تكون بالمعنى المصطلح، بل النهي فيه إمّا إرشاد إلى أرجحية الترك أو بمعنى الأمر بالترك حقيقة لمصلحة راجحة فيه، فلا اجتماع في محلّ واحد حقيقة، بل هناك مستحبّان (الفعل والترك) متزاحمان.

وأمّا القسم الثاني وهو تواردهما على محلّ واحد مع وجود البدل - كالصلاة في الحمام -.

فالجواب أنّ المنهي تنزيها إنّما هو تطبيق الطبيعة المأمور بها على الفرد المكروه، فلا اجتماع لتعلّق الأمر بالطبيعة وتعلّق النهي بتطبيقها على فرد خاصّ.

وأمّا القسم الثالث وهو تواردهما على محلّ واحد تكون النسبة بين المتعلّقين العموم من وجه، كقوله: «صلّ» و: «لا تكن في موضع التعمّة» فيجري فيه من الجواب ما ذكرناه في القسم الثاني بعينه من كراهة التطبيق على المجمع، فلاحظ.

الوجه الثاني

من وجوه الاستدلال^(١) للقول بالجواز هو أن الاجتماع إنما يكون مأموراً لا آمراً، بمعنى أن المأمور جمع بين متعلق الأمر ومتعلق النهي بسوء اختياره، وأما الأمر فلم يجمع بين المتعلقين في أمره، فإنه قد أمر بالصلاة - مثلاً - ونهى عن الغضب، وإنما المأمور اختار الصلاة في الدار الغصبية، وهكذا، - مثلاً - إذا أمر المولى بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في دار زيد، فخاطه في ذلك المكان فإنه يُعدّ مطيعاً وعاصياً في كلا الموردين.

وفيه: إن الجمع من المأمور في مقام الامتثال تابع لجمع الأمر بين المتعلقين ولو بالإطلاق الشمولي أو البدلي كما في المثالين، إذ كيف يتمكن المكلف من الجمع في الامتثال لولا جمع الأمر بين المتعلقين. ومن هنا يقع التعارض بين دليلي وجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق في العالم الفاسق، مع أن النسبة بينهما العموم من وجه. هذا مضافاً إلى وضوح مغايرة المتعلقين في مثال الخياطة وخروجه عن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد موضوعاً.

(١) كفاية الأصول ص ١٦٦ نقلاً عن الحاجبي والعصدي.

الوجه الثالث

ما عن المحقق القمي (قدس سرّه) ^(١) وهو أنّ متعلّقات الأحكام (الأوامر والنواهي) هي الطبايع والفرد يكون مقدّمة لوجودها، فالفرد من الصلاة الموجود في الدار الغصبيّة، -مثلاً- إنّما يكون مقدّمة لوجود الطبيعة المأمور بها، ومقدّمة الواجب ليست بواجبة، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة في شيء واحد، ولو سلّم وجوب المقدّمة فوجوبها غيريّ تبعي، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهي النفسي، حيث إنّ النهي يسري إلى الأفراد لتعلّقه بمطلق وجود الطبيعة دون الأمر، وإنّما الممنوع اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي.

وفيه: أولاً: أنّ الفرد لا يكون مقدّمة لوجود الطبيعي، بل هو عينه خارجاً، والمقدّميّة تتوقّف على التغاير في الوجود، ولا تغاير بين الطبيعي وفرده، وعليه إذا كان الفرد حراماً لا يصلح أن يكون فرداً للمأمور به، لعدم إمكان امتثال الواجب بالفرد المحرّم، وهذا هو معنى الامتناع، كما يمتنع اتّحادهما في الوجود. وثانياً: إنّ ما ذكره من جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة النفسية فممنوع أيضاً، إذ لا فرق بين الوجوب الغيري والنفسي في امتناع اجتماعهما مع الحرمة النفسية لتضاد مطلق الوجوب مع الحرمة، لأنّ الوجوب يقتضي البعث وإن كان غيريّاً، والحرمة تقتضي الزجر، وهذان لا يجتمعان، فالمقدّمة لو كانت محرّمة لا يمكن أن تكون مصداقاً للواجب.

(١) قوانين الأصول، بحث الاجتماع: الوجه الأوّل ص ٧٧.

وقد يقال: إنه يدعى المقدّمة في طرف الأمر لا النهي، بمعنى أنه يقول: إن الأمر يتعلّق بصرف الوجود، لا مطلق الوجود، كي ينحلّ إلى الأفراد، وهذا بخلاف النهي، فإنّه يتعلّق بمطلق الوجود فيكون انحلالياً لا محالة، ويسري إلى جميع أفراد الطبيعي، وعليه يصحّ أن يقال باختلاف متعلّق الأمر والنهي، حيث إنّ المأمور به هو صرف الطبيعة، والفرد محضّل لها، وأمّا المنهي عنه هو الأفراد لتعلّقه بمطلق وجود الطبيعة، ومن هنا لم يلتزم بكون النهي في الأفراد غيرياً، وإنّما قال به في طرف الأمر خاصّة وآلا فلا فرق بين الأوامر الانحلالية، والنواهي الانحلالية من حيث عدم مقدّمة الفرد للطبيعة، بل الذي يمكن أن يكون فارقاً بين الأمر والنهي إنّما هو ما أشرنا إليه من كون متعلّق الأمر هو صرف الوجود، كالصلاة، ومتعلّق النهي هو مطلق الوجود كالغصب بتمام أفراده، فيكون الفرد محصّلاً للمأمور به، وهذا مراده من المقدّمة.

وفيه: إنّ هذا وإن كان نحو توجيه لكلامه، إلّا أنّه مع ذلك لا يغني في دفع الإشكال، لأنّ الفرد إذا كان محرّماً بالنهي الانحلالي لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب وإن كان صرف الطبيعة، ولم يتحد المأمور به والمنهي عنه بحسب المعنى المذكور، فلاحظ.

تمّ البحث في أصل اجتماع الأمر والنهي وبيان أدلة الامتناع والجواز والمختار ويقع الكلام في التنبيهات.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: الاضطرار إلى الحرام.

إذا اضطرَّ المكلف إلى ارتكاب الحرام في العبادة بحيث لم يكن له مندوحة إلا الصلاة في المكان المغصوب، فهل تصحّ صلاته حيثنّذ أو لا؟
وليعلم أنّ المراد من عدم المندوحة في محلّ الكلام إنّما هو عدم المندوحة من الغضب، بمعنى أنّه لا يتمكّن من ترك الغضب - كالمحبوس في الدار المغصوبة - وأما لو كان له مندوحة من الغضب، ولكن لم يكن متمكّناً من الصلاة إلا في المغصوب، بحيث يدور أمره بين ترك الصلاة، وبين ارتكاب الغضب، بمعنى أنّه لو أراد أن يصلّي فلا بدّ أن يصلّي في المكان المغصوب، لعدم وجود مكان آخر للصلاة، وإذا أراد أن يترك الغضب فلا بدّ وأن يترك الصلاة، فله المندوحة من الغضب ولكن ليس له المندوحة من الصلاة في غير المغصوب، وهذا خارج عن محلّ الكلام في المقام، وداخل في بحث التزام، لعدم إمكان امتثال كلا الحكمين فلا بدّ من إعمال قواعد ذاك الباب من الترجيح بالأهميّة ونحو ذلك، كما تقدّم.

وأوضح من ذلك في الخروج عن محلّ البحث ما إذا كان له مندوحة من الصلاة في الغضب أيضاً، كما إذا كان متمكّناً عن الصلاة في المكان المباح، ولكن بسوء اختياره صلى في المكان المغصوب، فإنّ هذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام وداخل في بحث اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بالامتناع بطلت

صلاته، وإن قلنا بالجواز فتصح وإن ارتكب معصية كما تقدّم في ذلك أيضاً.
وبالجملة محلّ الكلام هنا في الاضطرار إلى الغصب، وهو على نحوين
لأنّه إمّا أن يكون لا بسوء الاختيار - كالمحبوس في الدار الغصبية - وإمّا أن يكون
بسوء اختياره - كما إذا توسّط الأرض المغصوبة اختياراً وضاق الوقت إلّا عن
الصلاة فيها - فيقع الكلام في موردين:

أما المورد الأول ففي الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار:

والكلام فيه يقع من جهتين:

(الأولى) في سقوط الحرمة بالاضطرار.

(الثانية) في صحّة العبادة في هذه الحالة.

أما الجهة الأولى فمن الواضح أنّ الحرمة تسقط بالاضطرار عقلاً وشرعاً،
أما عقلاً فلنقيح التكليف بغير المقدور، وأما شرعاً فلرفع الاضطرار في الشريعة
المقدّسة كما دلّت عليه الأخبار^(١) الكثيرة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وأما الجهة الثانية - وهي في حكم العبادة المأتي بها في حالة الاضطرار،
ويلحق به النسيان والإكراه لرفع التكليف في هذه الحالات واقعاً - بخلاف
الجهل فيظهر الحكم فيها بعد بيان مقدّمة تتضمّن لتبيين أقسام القيود العدميّة التي
تعتبر في العبادة.

وهي على ثلاثة أقسام، لأنّه إمّا أن يكون الدليل المذكور نهياً غيرياً،

(١) الأخبار الدالّة على رفع الاضطرار وردت في الوسائل في هذه الأبواب:

١ - رواية حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: الوسائل ج ١٥ ص ٣٦٩ في الباب ٥٦ من أبواب
جهاد النفس ح ١.

٢ - مؤثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: الوسائل ج ٢٣ ص ٢٢٨ في الباب ١٣ من
أبواب الأيمان ح ١٨.

٣ - مؤثقة سماعة عن أبي بصير: الوسائل ج ٥ ص ٤٨٣ في الباب ١ من أبواب القيام ح ٧.

٤ - رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام - الوسائل ج ٢٣
ص ٢٣٧ في الباب ١٦ من أبواب الأيمان ح ٣.

إرشادياً إلى مانعية شيء عن العبادة، أو نهياً نفسياً، وهو إما أن يكون مزاحماً للأمر بالعبادة أو معارضاً له.

أما القسم الأول: فهو النهي الإرشادي الدال على مانعية شيء للعبادة كقوله: «لا تصل في النجس» أو «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» ونحو ذلك من موانع الصلاة، كالحرير والذهب ونحوهما، وهذا مع قطع النظر عن حرمة بعض الموانع تكليفاً كالحرير والذهب، ومقتضى إطلاق الدليل في هذا القسم هو المانعية المطلقة، سواء في حال الاختيار أو الاضطرار، فتكون الصلاة باطلة، ولو اضطر إلى لبس النجس أو الحرير - مثلاً - وكان مقتضى القاعدة الأولية سقوط الأمر بالمقيد - كالصلاة - لعدم التمكن من امتثاله للاضطرار إلى المانع على الفرض، إلا أن يقوم دليل على وجوب فاقد القيد، كما في الصلاة، فإنها لا تسقط بحال، ولكن كلامنا في القاعدة الأولية.

وهذا هو الحال في الأوامر الإرشادية إلى أجزاء الصلاة وشرائطها كالأمر بالاستقبال والطهارة في الصلاة ونحو ذلك، فإن مقتضى إطلاقها اعتبار الشروط والأجزاء مطلقاً، ولو في حال عدم القدرة عليها، فتسقط الأمر بالصلاة على القاعدة الأولية، إلا أنه قام الدليل الثانوي على عدم سقوطها ووجوب الباقي، فتكون تلك الأجزاء والشرائط قيوداً في حال الاختيار لا مطلقاً.

أما القسم الثاني: وهو ما إذا كان الدليل على القيد، النهي النفسي المزاحم للأمر بالعبادة، من باب عدم إمكان امتثالهما معاً وتقديم جانب النهي، كما في تراحم وجوب الصلاة مع حرمة النظر إلى الأجنبية - مثلاً - لعدم المندوحة عن

الصلاة إلا في هذا المكان، أو تزامم حرمة الغضب مع الأمر بالصلاة لعدم المندوحة إلا عن الصلاة في الغضب بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وتعدّد المتعلّق في مورد الاجتماع، فإن مقتضى تقديم النهي حينئذ هو تقييد الصلاة بعدم الغضب - ففي هذا القسم يكون مقتضى القاعدة اختصاص التقييد بحال الاختيار، لسقوط المزامم بالاضطرار فلا موجب للتقييد.

فلو فرضنا سقوط الحرمة المزاممة كما في موارد الاضطرار إلى الغضب ينتفي التقييد لا محالة، إذ ليس هناك ملاك آخر يقتضى التقييد في صورة التزامم إلا الحرمة المزاممة، فإذا سقط المزامم - وهو حرمة الغضب مثلاً - فلا موجب للتقييد لا محالة، فإن فساد الصلاة في الدار الغصبيّة ليس لها سبب إلا حرمة الغضب، بناء على الجواز وتقديم جانب النهي، وبعد الاضطرار إلى الغضب ورفع الحرمة لا يكون هناك مزامم حتّى يقتضي فساد الصلاة، فالمحبوس في الدار الغصبيّة تصحّ صلاته بناء على الجواز.

وهكذا في صورتَي النسيان والإكراه بل الجهل أيضاً أمّا في الأوّلين فلرفع الحرمة واقعاً، كما في الاضطرار، وأمّا في صورة الجهل فلعدم تنجّز الحرمة حالة الجهل فيرتفع التزامم أيضاً فيكون الأمر بالصلاة بلا مزامم فتكون صحيحة بناء على جواز الاجتماع ففي صورة الجهل بالموضوع بل الحكم عن قصور تصحّ الصلاة.

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان الدليل على التقييد النهي النفسي المعارض للموجب لاتّحاد متعلّقيهما، كما في الوضوء أو الغسل بالماء

المغصوب، وكما في الصلاة في الدار المغصوبة بناء على الامتناع ووحدة المتعلق للأمر والنهي، فهل يلحق بالقسم الثاني فيختص التقييد فيه بحالة الاختيار، أو يلحق بالقسم الأول فيعمّ حتى حالة الاضطرار، أي التقييد المطلق؟ ذهب المشهور إلى الأول واختار شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) الثاني والتزم بأن مقتضى القاعدة الأولى سقوط الأمر بالمقيّد، أي الغصب مانع سواء كان حراماً أو غير حرام كما في لبس ما لا يؤكل، إلا أن تقوم قاعدة ثانوية على وجوب الباقي كما في الصلاة فإنّها لا تسقط بحال.

ولا يخفى: أن الجامع بين القسمين الأخيرين هو كون الدليل المقيّد متضمناً لتكليف نفسيّ بخلاف الأول فإنّه إرشاديّ محض.

ويختلف الثاني عن الثالث في أن الدليل المقيّد في الثاني يمكن أن يكون أمراً، كما يمكن أن يكون نهياً، لأنّ التزاحم كما يقع بين الواجب والحرام كذلك قد يقع بين الواجبين، وأمّا المقيّد في القسم الثالث فيستحيل أن يكون أمراً، لأنّ الأمر النفسي لا يمكن أن يكون مقيّداً لأمر نفسيّ آخر، وإن كان متعلق الأمر الثاني في ضمن متعلق الأمر الأول، كقوله: «أدع في السجدة الأخيرة من الصلاة بكذا»، لأنّ غاية ما هناك أنهما واجبان مستقلّان يكون أحدهما ظرف الآخر، مثل أن تكون السجدة الأخيرة ظرف الدعاء المذكور، فإذا فرضنا أنّه كان دعاء واجباً ولم يأت المكلف به كانت صلاته صحيحة، لأنّ المكلف أتى بواجب، وهي الصلاة، وترك واجباً آخر وهو الدعاء.

(١) أجود التقريرات ١٨٢/٢ وهو القسم الثاني في كلامه (قدّس سرّه).

وبالجملة فمثال القسم الثالث هو الصلاة في الغضب بناء على الامتناع، أو الوضوء بالماء المغصوب، فيقع التعارض بين دليليهما في مورد الاجتماع، فإذا قدّمنا جانب النهي كان مقتضى القاعدة بطلان العبادة في صورة العلم والجهل كما تقدّم.

وأما في صورة الاضطرار أو النسيان أو الإكراه الذين هما من الأعذار التي توجب رفع التكليف واقعاً، فقد ذهب المشهور^(١) إلى القول بالصحة، لاختصاص التقييد بحالة الاختيار، وخالفهم شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وذهب إلى القول بالبطلان، بدعوى إطلاق التقييد وشموله لحالتي الاختيار والاضطرار، فيسقط الأمر بالمقيّد إذا تعدّر قيده في القسم الثالث كالأوّل، إلّا أن يكون دليل على وجوب الباقي، كما ورد في الصلاة، فيكون القسم الثالث كالأوّل في إطلاق القيد.

وقد أفاد في وجه ذلك في القسم الثالث^(٢) - بتوضيح -: أنّ التقييد المساوق لعدم وجوب الصلاة ليس معلولاً للحرمة، كي يرتفع بارتفاع علّته، فيرتفع عدم الوجوب - المساوق للتقييد - بارتفاع الحرمة فينقلب واجباً لاستحالة ارتفاع النقيضين (الوجوب وعدمه) بل هما (الحرمة وعدم الوجوب) في عرض واحد يدلّ عليهما النهي، وإلّا لزم القول بأنّ وجود أحد الضدّين يكون علّة لعدم الآخر، بمعنى أن تكون الحرمة علّة لعدم الوجوب - الذي هو

(١) أجود التقريرات ١٨٢/٢.

(٢) وهو القسم الثاني في كلامه قدّس سرّه في أجود التقريرات.

بمعنى التقييد - وهذا ممّا لا نقول به، فإنّ الضّدين (الوجوب والحرمة) في رتبة واحدة، وكذا عدم أحدهما يكون في رتبة وجود الآخر لعدم ملاك التقدّم الرتبي بينهما لعدم العليّة.

وعليه إذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار لا موجب لرفع التقييد، لأنّهما معلولين للنهي في عرض واحد لما عرفت من أنّ التقييد يكون بمعنى عدم الوجوب وهو في عرض الحرمة، وفي مرتبته.

أقول: الصحيح ما ذهب إليه المشهور، لأنّ عدم الوجوب وإن لم يكن معلولاً للحرمة ثبوتاً إلاّ أنّه مدلول التزاميّ لدليل الحرمة إثباتاً، فإنّ الدليل الدالّ على حرمة الغصب بالمطابقة يدلّ على عدم وجوب الصلاة في مورد الاجتماع بالالتزام، لاستحالة اجتماع الضّدين.

وبعبارة أخرى: إنّ عدم وجوب الصلاة في مورد الغصب ليس لدليل خاصّ، بل لكونه مدلولاً التزاميّاً لدليل حرمة الغصب لاستحالة بقاء وجوبها مع الحرمة في مورد واحد، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقة وجوداً وحجّة، فإذا ارتفعت الثانية ترتفع الأولى لا محالة، فإذا دلّ الدليل على رفع الحرمة بالاضطرار أو النسيان أو الإكراه يرتفع عدم الوجوب المساوق للتقييد المستفاد من دليل الحرمة بالدلالة الالتزاميّة أيضاً، فلا مانع من شمول العمومات الدالّة على العبادة. وإذا كان مراده (قدّس سرّه) المنع عن التبعية في الدلالة الالتزاميّة حجّة فمردود، كما تقدّم في مبحث الضّد.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّه لا حاجة للمشهور إلى دعوى مقدّمية وجود أحد

الضدّين لعدم الآخر، حتّى يورد عليهم بما أورده (قدّس سرّه)، وعليه لو اضطرّ إلى الماء المغصوب من دون اختياره، أو أكره عليه صحّ وضوئه به، وإن كان عنده ماء مباح، لارتفاع الحرمة بالاضطرار أو الإكراه، ولا فرق بين أنحاء التصرفات حينئذٍ من حيث الجواز، فلا مانع من شمول دليل وجوب الوضوء، وكذلك الحال في الصلاة في الدار المغصوبة إذا اضطرّ إلى البقاء فيها بالحبس ونحوه، فتجوز الصلاة في سعة الوقت وإن كان له مندوحة بتأخيرها إلى آخر الوقت لرفع الحرمة بالاضطرار ولا فرق بين أنحاء التصرفات الصلاة وغيرها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه إذا ارتفعت الحرمة يرتفع التقييد سواء أكان بالمزاحمة كما في القسم الثاني، أو بالمعارضة كما في القسم الثالث بخلاف القسم الأوّل، فإنّ مقتضاه التقييد المطلق الشامل لجميع الحالات، لدلالة النهي على القيد بالمطابقة إرشاداً، فيسقط المقيّد بتعذّر قيده على القاعدة الأولى، إلّا أن تكون هناك قاعدة ثانويّة تحكم بوجوب الناقص، ولو كان فاقداً للشرط أو الجزء، أو واجداً للمانع كما تمّت في الصلاة.

تَمَمّة

إنّ ما ذكرناه من التمسك بإطلاق دليل الوجوب فيما إذا سقطت الحرمة بالاضطرار ونحوه هو ما يجري فيما إذا ورد التخصيص على دليل النهي من أوّل الأمر، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال: «لا تكرم الفساق إلّا زيداً» فلا مانع من التمسك بعموم إكرام العالم بالنسبة إلى زيد إذا كان عالماً، لرفع الحرمة عنه بدليل الاستثناء الوارد على النهي.

وقد يتوهم: الفرق بين موارد تخصيص الحرمة بـ«إلّا» ونحوه، وبين

ارتفاع الحرمة بالاضطرار ونحوه امتناناً، فإنّ التخصيص لا يكشف عن وجود المقتضي للحرمة في الفرد المخصّص، لاحتمال اختصاص دليل النهي بغير مورد النهي من أوّل الأمر، وهذا بخلاف رفع الحرمة بالاضطرار امتناناً، فإنّ الرفع الامتثالي كاشف عن وجود ملاك التحريم وبقاء المبغوضية، إلّا أنّه يرتفع التكليف امتناناً، فإنّ الرفع الامتثالي لا يتمّ إلّا مع وجود المقتضي للمنع، وإلّا فلا امتنان في الرفع، والنتيجة أنّ الحرمة وإن ارتفعت بالامتثال إلّا أنّ ملاكها باقية تمنع عن التمسك بإطلاق الأمر، لعدم إمكان التقرب بما فيه ملاك الحرمة.

ويندفع: بأنّ ملاك الحرمة -بمعنى المفسدة والمبغوضية الطبيعية بمعنى المبغوضية لولا الاضطرار - وإن كانت باقية، إلّا أنّ هذا المقدار لا تمنع عن شمول إطلاق دليل الوجوب له بعد فرض وجود ملاكها فيه أيضاً وهو المصلحة الملزمة ما لم تبلغ المبغوضية إلى مرتبة الفعلية، ومن هنا يكون الفعل المضطرّ إليه مرخصاً فيه ومباحاً في نفسه، فإذا لا مانع عن شمول إطلاق دليل الأمر له، فيكون مصداقاً للعبادة ويصحّ الامتثال بهذا الفرد، لانطباق الطبيعة الأمور بها عليه من دون صلاحية ما ذكر للمانع، فلو اضطرّ المكلف إلى التصرف في الماء المغصوب، فلا مانع من الوضوء به، لجواز التصرف فيه بالاضطرار، ولا فرق بين أنحاء التصرف سواء الوضوء أو غيره، فيصحّ الوضوء وإن لم يكن الماء منحصراً بالمغصوب، لأنّ المفروض تحقّق الاضطرار بالتصرف في الماء المغصوب على أيّ حال.

وهكذا لواضطرّ إلى التصرف في المكان المغصوب تصحّ صلاته فيه، وإن كان له مندوحة بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت، هذا تمام الكلام في المورد الأوّل.

وأما المورد الثاني ففي الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار

وهذا كما إذا توسّط الأرض المغصوبة باختياره واضطرّ إلى الصلاة حال الخروج لضيق الوقت .

ويقع الكلام فيه أيضاً من جهتين: الأولى في الحكم التكليفي أي في حكم الخروج في حدّ ذاته، والثانية في الحكم الوضعي أي صحّة الصلاة في هذه الحالة .

أما الجهة الأولى

فقد اختلفوا فيها على أقوال خمسة :

أحدها: القول بالحرمة لا غير .

بدعوى: أنّ الشارع قد نهى عن التصرف في مال الغير، ومن المعلوم صدق ذلك على الدخول والبقاء والخروج، وإن كان الخروج متوقفاً على الدخول إلّا أنّه مقدور ولو مع الوساطة، فيصحّ النهي عنه، فلا إشكال في أنّ الخروج كان منهياً قبل الدخول، فإذا دخل الأرض المغصوبة بسوء اختياره فقد أوجد موضوع الخروج .

وفيه: أنّ الخروج وإن كان محرماً قبل الدخول، لصدق التصرف في مال الغير عليه إلّا أنّه تسقط الحرمة بعد الدخول، لأنّه من التكليف بالمحال، لحرمة البقاء، لأنّه أكثر تصرفاً من الخروج، فإذا حرم الخروج أيضاً كان من التكليف بغير المقدور، ومن المعلوم أنّ التكليف بغير المقدور قبيح وإن كان وجود

الموضوع باختيار المكلف، وهذا كما إذا فرضنا أن المولى قال لعبده: «إذا سعدت على السطح فطر إلى السماء، أو اجمع بين التقيضين» فصعد السطح باختيار، فهل يمكن القول بعدم قبح هذا التكليف وإن كانت مقدّمة بيد العبد؟ ففي المقام حيث إن الخروج - بعد الدخول - مضطرّ إليه لحرمة البقاء، فلا يمكن القول بحرمة لأنه تكليف بغير المقدور شرعاً، نعم يكون مغوضاً ويصحّ العقاب عليه، ولكن أين هذا من التكليف بما لا يطاق، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، وهذا القول يبتنى على عدم المنافاة حتّى خطاباً، ولكن المبنى فاسد.

القول الثاني: إنّه واجب وحرام بالفعل بمعنى أنّه مأمور به ومنهيّ عنه، وهو المنسوب إلى أبي هاشم وحكي أيضاً عن المحقّق القميّ في كتاب القوانين^(١) ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء^(٢).

أمّا الوجوب فلصدق عنوان التخلّص من الحرام عليه، وهو واجب، أو كونه مقدّمة له، وإن شئت فقل: إن الخروج لما كان أقلّ المحذورين من البقاء والخروج فلا بدّ وأن يأمر الشارع به لثلاً يقع في أشدّ المحذورين. وأمّا الحرمة فلصدق عنوان الغصب عليه حيث إنّه تصرّف في مال الغير، وبالجملة صدق العنوانين عليه أحدهما الواجب والآخر الحرام يوجب اجتماع الأمر والنهي فيه، وهذا لا محذور فيه إذا كان بسوء الاختيار.

(١) ج ١ ص ١٥٣ في التنبيه الثاني من قانون دلالة النهي على الفساد.

(٢) كما في الكفاية ص ١٦٨، قال (قدّس سرّه): «الثالث: إنّه مأمور به ومنهيّ عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم، وأكثر فضلاء متأخّرنا، بل هو ظاهر الفقهاء، وهو الأقرب...».

وفيه : إن هذا القول أسوأ حالاً من الأول، لأنه على القول بالامتناع يستلزم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد، وهو من التكليف المحال إما من ناحية نفس الحكمين - كما هو المعروف - وإما من ناحية المبدأ - وهو اجتماع المصلحة والمفسدة - وإما من ناحية المنتهى - وهو الامتنال - كما هو التحقيق - .
وثانياً: إنه لو سُلم أنه التزم بذلك على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي لصدق عنوانين عليه فلا نسلم شيئاً من الحكمين :

أما الوجوب فهو إما غيري من باب مقدّمة الواجب، ولا نقول به، وإما نفسي بدعوى صدق عنوان ردّ المال إلى مالكة فممنوع أيضاً، لما يأتي^(١) من منع كون الخروج مصداقاً لردّ المال وتخلية للغصب، بل هو إشغال له بالحركات الخروجية، كالحركات الدخولية .

وأما الحرمة فمنوعة أيضاً لابتنائها على «قاعدة الامتناع بالاختيار» حتّى خطاباً، لأنّ المفروض أنّه مضطرّ إلى الخروج، ولا يصحّ المنع عنه ولو كان اضطراره إليه بسوء اختياره، إلّا على هذا القول الفاسد، نعم لا مانع من العقاب فقط إذا كان الامتناع بسوء الاختيار، وأما الخطاب في حال سلب الاختيار لغو محض لا يصدر من الحكيم .

فتحصّل: أنّ هذا القول لا يمكن قبوله .

والحاصل أنّ اجتماع الأمر والنهي يبتني على أمرين: أحدهما صدق عنوانين أحدهما يقتضي الوجوب والآخر يقتضي الحرمة .

(١) عند التعرّض للمناقشة مع الأستاذ المحقّق الثاني (قدّس سرّه) في ذلك ص ٣٨٣ .

والثاني: تحقق الوجوب والحرمة، وفي المقام لم يثبت شيء من أمرين أما عنوان الغصب وإن كان متحققاً إلا أنه لا يقتضي الحرمة، لسقوط الحرمة عن الخروج بعد الدخول لمزاحمتها مع حرمة البقاء حينئذٍ وأما عنوان الوجوب فممتفية لعدم صدق عنوان التخلية أو رد المال إلى مالكه على الخروج، فإنه تصرف في الغصب كالدخول فلاحظ.

القول الثالث: هو وجوب الخروج فعلاً وحرمة حكمياً، بمعنى أنه مأمور به، ولكن يجري عليه حكم المعصية، للحرمة السابقة على الدخول الساقط بالاضطرار حال الخروج، وهو المنسوب إلى صاحب الفصول (قدس سره)^(١). وفيه: أن هذا القول كسابقه في الفساد، لاتحاد ملاك الاستحالة فيهما، لأن العبرة فيها باجتماع الحكمين المتضادين على شيء واحد سواء اتحد زمان تعلّقهما به كما هو الغالب أو اختلف - كما في المقام - وهذا كما إذا نهى المولى يوم الأربعاء - مثلاً - عن صوم يوم الجمعة ثم أمر به يوم الخميس، فإنه يجتمع الحكمان المتضادان في صوم يوم الجمعة وإن اختلف زمان الحكمين، وأما إذا اختلف زمان المتعلّق فلا محذور، وإن اتحد زمان التكليفين كما إذا أمر يوم الأربعاء بصوم يوم الخميس ونهى في نفس الوقت (الأربعاء) عن صوم يوم الجمعة. وهذا واضح، ومقامنا من قبيل الأول دون الثاني فيكون من التضاد بين الحكمين.

(١) ص ١٤٠ قال (قدس سره) في محكي كلامه: «والحق أنه مأمور بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلص، وليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به، لكنه عاص به بالنظر إلى النهي السابق...».

والسرّ في التضادّ بينهما - كما أشرنا آنفاً، وقد سبق على وجه التفصيل - هو أنّ مناط استحالة اجتماع الأحكام التكليفية المتضادة في شيء واحد - كالوجوب والحرمة - إنّما هو استحالة اجتماع ملاكاتها في شيء واحد، إذ الوجوب تدلّ على وجود المصلحة والمحوبة في الفعل، والحرمة تدلّ على وجود المفسدة والمبغوضة فيه، وهذان ممّا يستحيل اجتماعهما في فعل واحد، ولا فرق في ذلك بين اتّحاد زمان الحكمين، أو اختلافهما لو اتّحد زمان المتعلّق.

ومقامنا من قبيل الثاني، فإنّ زمان تعلّق النهي بالخروج وإن كان سابقاً على الدخول لأنّ المفروض سقوطه بعده إلاّ أنّه يدلّ على وجود المفسدة فيه، والأمر به بعد الدخول يدلّ على وجود المصلحة فيه، وعلى الأول يأمر به المولى وعلى الثاني ينهى عنه، فتعلّق النهي به سابقاً والأمر به لاحقاً دالّ على وجود الملاكات المتضادة فيه، وهو محال.

هذا مضافاً إلى أنّ تشريع الأحكام إنّما هو جعل الداعي إلى الامتنال، ولا يمكن جعل الداعي إلى النقيضين (الترك والفعل) في زمان واحد.

والحاصل أنّه إذا بقيت الحرمة إلى زمان الوجوب اجتمع الضدّان، وإذا سقطت الحرمة بعد الدخول - كما هو ظاهر عبارة الفصول - كان تشريعه لغوياً، مضافاً إلى كشفها عن المفسدة المضادة للوجوب.

نعم قد يكون المولى العرفي غافلاً فينهي عن شيء، بتوهم وجود المفسدة فيه ثمّ يتنبّه ويرى فيه المصلحة فيأمر به، ولكن لا يمكن ذلك في

الشارع المقدّس، فإنّ الخروج بعد الدخول في الأرض المغصوبة إمّا أن يكون ذا مفسدة أو ذا مصلحة، فلا بدّ من تشريع الحكم على طبق أحدهما.

نعم لا مانع من اجتماع الحكمين المختلفين في محلّ واحد في الأحكام الوضعيّة خاصّة، دون التكليفيّة، وهذا كما حقّقناه في بحث البيع الفضولي من أنّ إجازة المالك توجب من حين صدور ملكيّة المبيع للمشتري من حين العقد، مع أنّه كان ملكاً للمالك قبل الإجازة في ذاك الحين ومقتضى ذلك هو كون المبيع ملكاً لهما في هذه الفترة، أي من حين العقد إلى حين الإجازة، وإن اختلف زمان الاعتبار، فإنّ اعتبار ملكيّة المبيع للمالك كان قبل الإجازة، واعتباره ملكاً للمشتري في ذاك الزمان يكون بعد الإجازة، وهذا ما سمّيناه بـ«الكشف الانقلابي» في مقابل النقل والكشف الحقيقي، وهذا هو الصحيح الذي تقتضيه القاعدة من دون حاجة إلى دليل خاصّ، لأنّ نفس العقد من الفضولي تمليك للمبيع للمشتري من حين العقد ثمّ يتعلّق الإجازة من المالك الأصيل به، وإجازة المالك حيث إنّها مفهوم تعلّق يتعلّق بهذا العقد نفسه، وتكون سبباً لانتساب العقد إليه من الآن، ويصحّ أن يقال: «باع زيد داره» - مثلاً - ومقتضى هذين الأمرين هو ما ذكرناه من اجتماع الملكيتين على شيء واحد في فترة العقد والإجازة، ولا محذور.

والسرّ في ذلك هو أنّ الأحكام التكليفيّة تكون تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فلا يمكن اجتماع ملاكين متضادين في شيء واحد كما ذكرناه، وهذا بخلاف الأحكام الوضعيّة فإنّها تابعة للمصلحة في نفسها دون متعلقاتها.

فمثلاً تقتضي المصلحة اعتبار ملكية شيء لشخص مادام حياً ثمّ اعتباره ملكاً لأولاده بعد موته، دون جيرانه - مثلاً - وهكذا سائر الأحكام الوضعية، كالزوجية والرقية ونحوهما.

وعليه لا مانع من اعتبار شيء ملكاً لشخص في الزمان المتقدم من الآن لسبب اقتضى ذلك، كإجازة المالك المتعلقة بالعقد السابق، فإنه أمر معقول لا محذور فيه نظير اعتبار شيء ملكاً لشخص في الزمان المتأخر من الآن، كما في مورد الوصية، فإن الموصي يعتبر الموصى له مالاً للعين بعد موته من حين الوصية، ولا مانع من اجتماع هذه الملكية للمشتري بعد إجازة المالك اعتبارها للمالك قبل الإجازة لوجود المصلحة في كلا الاعتبارين فرضاً من دون أي تضاد في الأمور الاعتبارية.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) على المحقق صاحب الكفاية في تعليقه على المكاسب من الالتزام بالكشف الحكمي في البيع الفضولي بالمعنى الذي ذكرناه، وهو كون المبيع للمالك الأصيل والمشتري معاً في الفترة الزمنية بين العقد والإجازة لاختلاف زمان الاعتبارين قبل الإجازة وبعدها، وإن اتحد زمان المعتبر، فإنه قد أورد عليه بعدم كفاية تعدد زمان الحكمين في رفع الاستحالة إذا اتحد زمان المتعلق كما في الأحكام التكليفية.

وجه الاندفاع هو ما ذكرناه من أن هذا إنما يتم في الأحكام التكليفية

لتبعيتها للملاكات في متعلقاتها، وأما الأحكام الوضعية فلا محذور في اجتماعها على شيء واحد لو تعدد زمن اعتبارها، لأنها تابعة للمصلحة في أنفسها دون متعلقاتها.

وبالجملة القول الثالث فاسد كالقول الثاني لأجل التضاد في الأحكام التكليفية بالمعنى المذكور - أي ملاكاتهما -.

القول الرابع: هو أن الخروج واجب فعلاً، لا غير، أي لم يتعلق به نهى، لا سابقاً على الدخول ولا لاحقاً، فلا يعاقب عليه.

وهذا هو مختار الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) ^(١) وتبعه شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(٢) قائلاً: إن بقية الأقوال كلها تبني على دخول المقام في كبرى قاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» إما عقاباً وخطاباً، أو عقاباً فقط كما تقدم ^(٣)، ولكن الصحيح أنه ليس من صغريات تلك القاعدة - كما زعم

(١) مطارح الأنظار ٧٠٩/١. قال قدس سره: «والأقوى كونه مأموراً به فقط ولا يكون منهياً عنه، ولا يفترق فيه النهي السابق واللاحق». ثم قال مستنداً لقوله «لنا على كون الخروج مأموراً به: ان التخلص عن الغصب واجب عقلاً وشرعاً ولا شك إن الخروج تخلّص عنه، بل لا سبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجباً على وجه العينية وعلى عدم كونه منهياً عنه: ما ستعرف في تزييف احتجاج الأقوال المذكورة.

(٢) أجود التقريرات ١٨٦/٢. قال (قدس سره): «الرابع: أنه واجب شرعاً، ولا يسجري عليه حكم المعصية لدخوله في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه ولا ربط له بقاعدة «عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار» من جهة العقاب والخطاب، أو من جهة العقاب فقط وهذا القول هو مختار المحقق العلامة الأنصاري (قدس سره) وهو الصحيح عندنا.

(٣) لأن القول بالحرمة وكذلك القول باجتماع الوجوب والحرمة بالفعل فعلاً، والقول

(قدّس سرّه) - مدّعياً دخوله في كبرى قاعدة أخرى وهي وجوب تخلية الغصب وردّ المال إلى مالكه، فيجب لا غير، من دون إجراء حكم المعصية عليه.

وقال (قدّس سرّه): نعم لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة كان الأصحّ هو ما اختاره صاحب الكفاية (قدّس سرّه):

القول الخامس: وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(١) من أنّ الخروج ليس بمأموره، ولكن كان منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار فيعاقب عليه، لأنّه كان بسوء الاختيار، فليس الآن محكوماً بحكم شرعيّ، وإنّما يحكم العقل بلزوم اختياره، لأنّه أقلّ المحذورين منه ومن البقاء، وهذا هو القول الصحيح المختار عندنا كما ستعرف عند المناقشة مع شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) فيما اختاره، فإنّ له دعوياً ^(٢) لا يتمّ شيء منها:

«الأولى» دعوى عدم كون المقام من صغريات قاعدة «الامتناع بالاختيار» لعدم انطباقها على الخروج من الأرض المغصوبة ولو كان بسوء الاختيار.

«الثانية» دعوى أنّه من صغريات قاعدة أخرى، وهي قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ولكن ستعرف فساد كلا الدعويين.

بحث حول قاعدة الامتناع بالاختيار

أمّا دعواه الأولى ^(٣) فهي عدم انطباق قاعدة «الامتناع بالاختيار» لا ينافي

⇒ بالوجوب وإجراء حكم معصية النهي السابق الساقط فعلاً بالاضطرار كلّها يبتنى على هذه القاعدة لثبوت الحرمة فيها إمّا فعلاً أو أثراً، ولا يتمّ ذلك إلّا بثبوت تلك القاعدة.

(١) كفاية الأصول ص ١٦٨.

(٢) أجدود التقريرات ١٨٧/٢.

(٣) أجدود التقريرات ١٨٩/٢، قوله: «وأمّا الدعوى الثانية».

الاختيار» على مورد البحث وهو الخروج عن الأرض المغصوبة لو اضطرَّ إليه المكلف بسوء اختياره بالدخول اختياراً، واستدلَّ على هذه الدعوى بوجوه لا يفي شيء منها بالمنع، وهي:

الأول: تخصيص القاعدة بالامتناع التكويني

يقول (قدَّس سرّه): إنَّ هذه القاعدة تختصُّ بالامتناع التكويني أي غير مقدور للمكلف، كما إذا ترك المسير فلم يتمكَّن من الحجِّ يوم عرفة، أو يمتنع عليه ترك الحرام بإتيان ما يستتبعه قهراً، كالقاء نفسه من شاهق الموجب لهلاكه نفسه، وهذا لا ينطبق على المقام، لأنَّ الخروج من الأرض المغصوبة غير ممتنع عليه حيثنَّذ، لبقاء القدرة على فعله وتركه ولو بعد الدخول الذي هو مقدّمته.

وبتعبير آخر: إنَّ المضطرَّ إليه - في المثال - إنما هو مقدار من الغصب الذي يحصل به الخروج تارة والبقاء أخرى، ولكن هذا لا يوجب الاضطرار إلى الخروج خاصّة، لأنَّ الاضطرار إلى الجامع بين الخروج والبقاء لا يوجب الاضطرار إلى أحد طرفيه بخصوصه، نظير المضطرَّ إلى شرب الماء، وكان عنده ماء نجس وماء طاهر، فإنّه لا يرتفع بالاضطرار إلى جامع الشرب حرمة شرب النجس، وهذا واضح، هذا محصل ما أفاده (قدَّس سرّه).

أقول: إنَّ هذه القاعدة قاعدة عقلية تحوم حول امتناع الامتثال بسوء الامتناع ولا يفرق فيها بين الامتناع التكويني والتشريعي فإنّها تعمّ الامتناعين لوحدة الملاك في قبج الخطاب، وصحّة العقاب لو امتنع الامتثال شرعاً، كما في المقام، فإنَّ الشارع إذا منعه عن البقاء يحكم العقل بالخروج، لأنّه أقلّ محذوراً،

فيضطرّ إلى الخروج بعد الدخول، لكن هذا بحكم العقل الناشئ من حكم الشرع بحرمة البقاء، فالضرورة شرعية وهي حرمة البقاء، ولكن حيث كان منتهياً إلى سوء اختياره بسبب الدخول في الأرض المغصوبة اختياراً يصحّ العقاب على مخالفة النهي السابق الساقط بالاضطرار.

وبالجملة لا فرق بين الامتناع التكويني والتشريعي في شمول القاعدة لهما، لوحدة الملاك وهو قبج الخطاب وصحة العقاب، والجامع بين جميع الموارد هو أن يكون اضطرار المكلف إلى مخالفة المولى منتهياً إلى إرادته واختياره.

الوجه الثاني: تخصيص القاعدة بالامتناع بترك ما لا يكون دخيلاً في الملاك يقول (قدّس سرّه)^(١): إنّ مورد هذه القاعدة هو ما إذا كان ملك الحكم مطلقاً، سواء وجدت مقدّمته في الخارج أو لا، بحيث يكون ترك ذي المقدّمة بترك مقدّمته سبباً لفوات الملاك، لعدم دخل مقدّمته في ملاكه، وهذا لا ينطبق على المقام.

توضيح ذلك: إنّّه لا بدّ في مورد هذه القاعدة أن لا تكون المقدّمة الإعداديّة دخيلة في ملك الحكم ولا في خطابه بحيث لا يكون الخطاب مشروطاً بها؛ لا ملاكاً ولا خطاباً، كالسير بالنسبة إلى الحجّ، فإنّه بعد تحقّق الاستطاعة يتمّ ملك الحجّ، ولا بدّ من السير لعدم اشتراط وجوبه ولا ملاكه بالسير، سواء قلنا باشتراطه بزمان يوم عرفة - بناء على ما هو مختاره (قدّس

سرّه) من استحالة الواجب المعلق - أو قلنا بفعليته بعد حصول الاستطاعة بناء على ما هو المختار من إمكان الواجب المعلق، ولكن على أيّ تقدير لا يكون مشروطاً بالسير قطعاً؛ لا ملاكاً ولا خطاباً، فتركه سبب لفوات الملاك وعدم تحقق الحجّ يوم عرفة، ويكون من الامتناع بالاختيار لترك السير بسوء الاختيار. وأما مقامنا - وهو الخروج من الأرض المغصوبة بعد الدخول فيها - يكون على العكس من ذلك؛ لأنّ ملاك تحریم متوقّف على مقدّمته، وهي الدخول في الأرض، إذ لا معنى للخروج بدون أن يدخل في الأرض، فلا معنى لخطاب «أخرج أو لا تخرج» إلّا لمن دخل، فإنّ الداخل هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه، دون غيره، وعليه لا يكون ترك الدخول سبباً لفوات الملاك، بل لا ملاك بانتفائه، وعليه يكون النهي عن الخروج مشروطاً بالدخول لا محالة، إذ لا يتحقّق ملاك النهي عنه إلّا بعد الدخول فهو مشروط به ملاكاً وخطاباً، والمفروض أنّه بعد الدخول لا يكون الخروج منهياً عنه حسب مقالة الخصم فلم يكن محرّماً، لا قبل الدخول لعدم شرطه، ولا بعده للاضطرار إلى فعله، فلا يدخل في قاعدة امتناع الامتثال بالاختيار.

أقول: إنّ ما أفاده (قدّس سرّه) - من تخصيص قاعدة الامتناع بما إذا لم تكن المقدّمة دخيلة في الحكم ملاكاً وخطاباً بحيث يكون تركها موجباً لفوت الملاك ومخالفة الخطاب فإنّما يتمّ في التكاليف الوجوبية، فإن ترك مقدّمته الوجوبية يوجب فوات الواجب، فإذا كان بسوء الاختيار يستحقّ العقاب، كالسير بالنسبة إلى الحجّ.

وأما التكاليف التحريمية فيكون على العكس من ذلك، فإن ترك مقدّمة الحرام يؤدي إلى امتثاله.

وأما فعل ما يفضي إلى الحرام يوجب امتثاله، لتحقق الاضطرار إلى ارتكابه حينئذٍ، إما تكويناً، كالإلقاء من الشاهق حيث إنّه يوجب الهلاكة قهراً، أو تشريعاً من جهة تحريم غيره فيضطرّ لا محالة ولو بحكم العقل بارتكاب المحرّم، فالإتيان بمقدّمة الحرام يوجب تحقّق ملاك التحريم، ومورد البحث يكون من هذا القبيل، فإنّ الدخول في الأرض المغصوبة يوجب تحقّق موضوع الخروج إلّا أنّه لما كان مضطراً إلى ارتكابه يسقط الخطاب بتحريمه، وحيث إنّه كان بسوء اختياره يستحقّ العقاب عليه.

فالنتيجة أنّ حرمة الخروج يسقط بالاضطرار إليه، ولكن يستحقّ العقاب عليه، للإتيان بمقدّمته المفضية للاضطرار إليه اختياريّاً.

فالمحصّل ممّا ذكرناه: هو أنّ امتناع الامتثال في التكليف التحريمية يكون على العكس من التكاليف الوجوبية، فإنّ الاضطرار إلى فعل الحرام يتحقّق بفعل مقدّمة توجب الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، كإلقاء نفسه من الشاهق الموجب للهلاكة، وكالدخول في الأرض المغصوبة المؤدي إلى الخروج القهري ولو شرعاً، وأما الامتناع في الواجبات يكون بترك مقدّمات كترك المسير المؤدي إلى ترك الحجّ، وهذا واضح، ولا موجب لتخصيص قاعدة الامتناع بالثاني، لأنّها قاعدة عقلية تدور حول امتناع امتثال تكليف المولى بسوء اختيار العبد، سواء أكان الحرمة أو الوجوب وإن كان الأوّل بفعل مقدّمته والثاني بتركها.

الوجه الثالث: اختصاص القاعدة بما يؤدّي تركه إلى ترك الواجب

يقول (قدّس سرّه) في هذا الوجه: إنّ قاعدة الامتناع بالاختيار تختصّ بما إذا كان إتيان المقدّمة سبباً للقدرة على ذي المقدّمة فيصحّ توجيه الخطاب إليه ويكون تركها سبباً لترك الواجب، وهذا كالسير بالنسبة إلى الحجّ، فإنّه مقدّمة إعداديّة للحجّ، وبه تتحقّق القدرة عليه، ويكون المكلّف قابلاً لأن يتوجّه إليه الخطاب بالحجّ، فإذا تركه ولم يسر إلى الحجّ يستحيل توجيه الخطاب إليه، لعدم قدرته حينئذٍ، لكن حيث كانت الاستحالة بسوء اختياره حيث إنّه ترك السير اختياراً لم يسقط العقاب على ترك الحجّ؛ هذا هو موضوع القاعدة.

وأما المقام فلا ينطبق عليه ذلك، لأنّ الدخول في الأرض المغصوبة وإن كانت مقدّمة إعداديّة للخروج إلّا أنّ تحقّقه في الخارج يوجب سقوط الخطاب بذّي المقدّمة، وهو الخروج - على الفرض - لا فعليّته، إذ بالدخول يكون امتثال الحرام - وهو الخروج - غير مقدور، كما اختاروه، وعليه فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات قاعدة الامتناع، لأنّ مورد القاعدة والخروج عن الأرض المغصوبة يكونان متعاكسين، إذ القاعدة تختصّ بما إذا كانت المقدّمة توجب فعليّة الخطاب كالسير بالنسبة إلى الحجّ، وأما الخروج من الغضب فالإتيان بمقدّمته - وهو الدخول - توجب سقوط الخطاب عن الخروج، ضرورة أنّه إذا كان التصرّف في الدار المغصوبة بغير الخروج - وهو البقاء - محكوماً عليه بالحرمة فعلاً اضطرّ المكلّف إلى اختيار الخروج لأنّه أقلّ محذوراً من البقاء.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرناه في الوجه الثاني من عدم اختصاص القاعدة

بالتكاليف الوجوبية - فساد هذا الوجه أيضاً، لأنه أيضاً يختص بموارد الاضطرار إلى ترك الواجب، لأن الإتيان بمقدمة الواجب توجب القدرة عليه، فيصير الخطاب به فعلياً، وتركها لم يتمكن من امتثال الواجب، فيسقط خطابه بسوء اختياره، إلا أن هذا على العكس من التكاليف التحريمية، فإن الإتيان بمقدمة مفضية إلى الحرام توجب سقوط الخطاب، لزوال قدرته على الترك حينئذ، فيضطر إلى المخالفة لا محالة، إلا أنه حيث كان بسوء اختياره لفعل ما يوقعه في الحرام فيستحق العقاب عليه، والجامع هو امتناع الامتثال بسوء الاختيار سواء كان بترك الواجب أو بفعل الحرام، بترك مقدمة الأول، وفعل ما يفضي إلى الثاني، وهذه قاعدة عقلية لا تختص بالأول، لأن الملاك فيها هو عدم التمكن من امتثال التكليف بسوء الاختيار، سواء الوجوب أو الحرمة.

الوجه الرابع^(١): اختصاص القاعدة بما لا يمكن تعلّق الإيجاب به

وهو أن وجوب الخروج في الجملة ولو عقلاً كاشف عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلّق الإيجاب الشرعي به أيضاً، لأن العقل لا يحكم بوجوب غير المقور كالشرع، وكل ما كان كذلك لا يدخل تحت تلك القاعدة قطعاً؛ لأن موردها هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلّق الخطاب به لامتناعه، فإذا أمكن التكليف العقلي بالخروج أمكن التكليف الشرعي به أيضاً، فقول الخصم بعدم مقدوريته حتى يدخل قاعدة الامتناع، وقوله بأنه واجب عقلاً متنافيان، لما عرفت من أن الوجوب العقلي والشرعي سيان في لزوم تعلّقهما بالمقدور، وعدم إمكان

تعلقهما بالممتنع، فإذا كان الخروج مقدوراً فأَيُّ مانع عن تعلق الإيجاب الشرعي به أيضاً إذا تحقق فيه ملاكه، كعنوان التخلية والرد إلى المالك، فلا يحرم بل يجب.

وبالجملة بعد ثبوت أمرين، أحدهما اختصاص القاعدة بالعجز عن الامتثال فلا يشمل المقام «الخروج» لكونه مقدوراً - كما ذكرنا -، والثاني إنه إذا وجب الخروج عن الغضب عقلاً بعد الدخول كما يعترف به الخصم، فأَيُّ مانع عن وجوبه شرعاً إذا تحقق موضوعه، وصدق على الخروج، كعنوان رد المال إلى مالكه، وتخلية الغضب له، وعليه لا مجال للقول باستحقاقه العقاب على الخروج بدعوى أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن كان ينافيه خطاباً، لأنه واجب شرعاً، وقد امتثل الواجب بالخروج عن الأرض، فأَيُّ عقاب مع الامتثال.

أقول: إن محل الكلام إنما هو امتناع تعلق الحرمة بالخروج بعد الدخول - ولو كان مقدوراً عقلاً - للاضطرار إليه شرعاً، لحرمة البقاء عليه، فحكم العقل بلزوم الخروج يكون من باب كونه أقل المحذورين منه ومن البقاء، لا أنه محبوب عقلاً، كي يصح إيجابه شرعاً، بل هو مبغوض كالبقاء إلا أن العقل يرشد إليه، لأنه أقل الحرامين فساداً. نعم: لا يصح خطابه فعلاً بالمنع للاضطرار إلى فعله بعد الدخول شرعاً، ولكن يصح عقابه لسقوط النهي السابق على الدخول، بسوء الاختيار.

نعم، لو كان الخروج في نفسه واجباً بدعوى صدق عنوان تخلية الغضب

عليه لصحّ القول بوجوبه، ولم يسقط حكمه هذا بالدخول، إلاّ أنّه لم يثبت ذلك، والمفروض أنّ حكمه في نفسه - مع قطع النظر عن الاضطراب بسبب الدخول - هي الحرمة لأنّه تصرّف في مال الغير، وعليه فلا مناص من الالتزام بسقوطها للاضطراب وإن لم يسقط العقاب على فعله، لأنّه بسوء الاختيار.

فتحصّل أنّه لا ملازمة بين كون الخروج واجباً عقلاً وعدم مبغوضيته شرعاً، لأنّ حكم العقل بالوجوب يكون من باب أقلّ المحذورين ودفع الأفسد بالفاسد، لا المحبوبة كي يصحّ وجوبه شرعاً، والمفروض أنّ حكمه في نفسه الحرمة وسقطت بالاضطرار، فالمقام من موارد الاضطراب إلى الحرام لا الاضطراب إلى الواجب، فلا مانع من دخوله تحت قاعدة الامتناع، لأنّه من موارد امتناع امتثال الحرام بالاضطرار، فهذا الوجه الذي أفيد يبتنى على الخلط بين التكليف الوجوبي، والتحريميّة أيضاً، فإنّ ما أفيد يختصّ بالأوّل دون الثاني، فيكون حال هذا الوجه كسابقه من الوجه الثالث والثاني مبنياً على الخلط المذكور.

وتحصّل من جميع ما ذكرناه بطلان هذه الوجوه الأربعة التي أفادها شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في المنع عن دخول الخروج من الأرض المغصوبة بعد الدخول فيها عن قاعدة الامتناع، لعدم صلاحية شيء منها للمنع، لما عرفت في طيّ الكلام من تعميم القاعدة للاضطراب التكويني والتشريعي وتعميمها للتكاليف الوجوبيّة والتحريميّة، وهذه الوجوه يبتنى الأوّل منها على عدم التعميم الأوّل، وثلاثة منها على عدم التعميم الثاني، فالأصحّ هو مبغوضيّة الخروج بعد الدخول وسقوط الخطاب بحرّمته، وصحّة العقاب على ارتكابه، للقاعدة المذكورة، هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى.

أما الدعوى الثانية فلأنَّ حرمة التصرف في مال الغير إنَّما تكون فيما كان التصرف عدوانياً، والخروج من الأرض المغصوبة ليس كذلك، كيف وهو ردّ للمال إلى مالكة، والداخل بخروجه يكون محسناً إليه بل الخروج واجب لدخوله تحت كبرى وجوب ردّ المال إلى مالكة، فإنَّ الردّ في المنقولات يتحقّق بالنقل إلى صاحبه وفي غيرها بالتخلية، فالتخلية التي هي مصداق الردّ يتحقّق بالخروج، فالخروج واجب.

وفيه: أنَّ المراد بوجوب الخروج إمَّا أن يكون وجوباً نفسياً لأنَّه نفس التخلية، وإمَّا أن يكون وجوباً غيرياً لأنَّه ما يتوقّف عليه التخلية وعلى كلا التقديرين غير صحيح.

أما الأول فواضح، لأنَّ الخروج ليس هو التخلية، لأنَّ التخلية بمعنى عدم الإشغال بعد أن كان مشغولاً، والخروج الذي هو عبارة عن الخطوات في أرض الغير هو الإشغال فهو ضدّ التخلية لأنفسها.

أما الثاني فلأنَّ التخلية ليس متوقّفاً على الحركات الخروجية بل المتوقّف عليه هو الكون في خارج الدار، والتخلية أمر عديمي ملازم للكون في خارج الدار. بيان ذلك أنَّ الخطوات الخروجية معدّات للكون في خارج الدار، لأنَّ الحركة الخروجية هي الأكوان المتعاقبة وواضح أنَّ الكون البعدي متوقّف على الكون القبلي، فالكون في خارج الدار يتوقّف على هذه الأكوان المتعاقبة، توقّف الشيء على معدّه، لكنّه غير واجب لأنَّ الواجب عنوان عديمي ملازم معه غير متوقّف على هذه الأكوان، لأنَّه لا معنى لأن يقال إنَّ الأمر العديمي يتوقّف

على شيء، فالتوقف الذي منحصر في الشرط والمقتضى وعدم المانع والمعدّ إنما هو في الأمور الوجودية دون العدمية.

ومحصل الإيراد أنّ التخلية وإن كان واجباً إلاّ أنّه غير متوقف على الخروج، بل تكون ملازماً للكون في خارج الدار وهو وإن كان متوقفاً عليه إلاّ أنّه ليس بواجب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يدعى عدم وجود دليل صالح لوجوب ردّ المال إلى مالكة سوى تسالم الأصحاب وهو محلّ نظر وتأمل؛ لأنّ غاية ما هناك ثبوت حرمة الغصب وأمّا ترك الغصب فليس من الواجبات الشرعية لعدم دليل عليه كسائر المحرّمات.

تنبيه: إذا سلّمنا أنّ الخروج يكون من مقدّمات التخلية، وتكون التخلية متوقفة عليه، فهل يمكننا القول بوجوبه حينئذٍ بالوجوب الشرعي المقدّم أم لا؟ فالكلام دائر مدار القول بوجوب المقدّمة، فمن ذهب إلى عدم وجوب المقدّمة وعدم التلازم بين وجوب ذبيها ووجوبها يمكنه القول بأنّ الخروج منهيّ بالنهي السابق الساقط ومبغوض فعلاً، وإن كان واجباً عقلاً ولا يلزمه أن يقول بوجوبه حينئذٍ كسائر المقدّمات. وأمّا من ذهب إلى وجوب المقدّمة كصاحب الكفاية (قدّس سرّه) فيمكن له أن يقول بوجوبه حينئذٍ فيتّصف الخروج فعلاً بالوجوب الشرعي المقدّم وإن كان منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط.

وإثبات هذا المطلب يتوقف على أمرين:

الأول: إثبات أن المقدّمة واجبة في المقام، لا يمكن رفع اليد عن وجوبها أصلاً.

الثاني: عدم استحالة تعلّق التكليف التحريمي النفسي والوجوب الغيري المقدّمي بشيء واحد إذا كان زمان الحكمين مختلفاً.

أمّا الأول فنقول: إنّه إذا ثبت في محله أن التفكيك بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته مستحيل فتكون المقدّمة واجبة قطعاً مع بقاء ذي المقدّمة على وجوبه، فإذا لم يرد الشارع أن يأتي المكلف بالخروج الذي هي مقدّمة للتخلية الواجبة فلا بدّ أن يرفع اليد عن إيجاب التخلية حتّى يرتفع إيجاب مقدّماتها وهي الخروج، وأمّا أن يبقى إيجاب التخلية مع إبقاء إيجاب مقدّماتها فلا يمكن الانفكاك، ولما كانت التخلية واجبة على الفرض فالخروج أيضاً واجب.

فما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية من استحالة انفكاك وجوب ذي المقدّمة عن وجوب مقدّمته مع الذهاب إلى رفع الوجوب عن المقدّمة إذا كانت محرّمة - ولو مع الانحصار وكان بسوء اختيار المكلف - فغير سديد، لأنّه بناء على دعوى الملازمة واستحالة الانفكاك كيف يمكن التفصيل بين المقدّمات المحرّمة وغيرها. نعم، إن كان الحرام الذي تكون مقدّمة أهمّ من الواجب الذي يتوقّف عليه فلا بدّ من رفع اليد عن وجوب ذي المقدّمة مع الانحصار، كما إذا كان الواجب، فلا بدّ من رفع اليد عن حرمة المقدّمة.

أمّا الثاني أعني توارد الحرمة النفسيّة والوجوب الغيري على شيء واحد

مع اختلاف الزمان فلا مانع منه، فللمولى أن ينهى عن التصرف في المكان المغصوب الجامع بين الدخول والبقاء والخروج وهذا النهي نفسي ناشئاً من المبغوضية في التصرف، فإذا توسّط العبد في الأرض المغصوبة، فيسقط هذا النهي بالنسبة إلى الخروج للزوم التكليف بما لا يطاق ويمكن أمره حينئذٍ بالخروج بأمر مقدّم، ولا تنافي بينهما أعني الحرمة النفسية والوجوب الغيري أبداً؛ لأنّ التنافي بين الحكمين إما ينشأ من اتّحاد زمانهما وهو في المقام المفروض العدم.

وإما ينشأ من اجتماع المحبوبة والمبغوضية ولو اختلف زمان الحكمين، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان كلّ من الحكمين نفسياً، وأمّا إذا كان أحدهما نفسياً والآخر غيرياً فلا يلزم ذلك، والخروج فيما نحن فيه محرّم نفسي، وواجب لأجل التوصل إلى التخلية فلا تنافي في البين.

وإما ينشأ من اجتماع المصلحة والمفسدة ولو اختلف زمان الحكمين وهو فيما إذا كان كلّ منهما موجباً للحكم النفسي على طبقها.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذهب إليه صاحب الفصول (قدّس سرّه) من اتصاف الخروج بالوجوب النفسي فعلاً وبالنهي السابق الساقط فعلاً، لأنّا ذكرنا أنّ ما ذهب إليه (قدّس سرّه) مستحيل، لأنّ المصلحة النفسية والمفسدة النفسية أو المحبوبة الذاتية والمبغوضية كذلك لا يجتمعان، فالخروج فإن كان مصلحته غالبية على مفسدته في ظرفه فلا محالة يتّصف بالوجوب، وإن كان بالعكس فلا إيجاب بعد الدخول، والمولى الملتفت

إلى حال الخروج إما ينهى عنه فلا يجوز له أن يأمر به بعده، وإما أن يأمر به بعد الدخول لأجل غلبة مصلحته، فلا يجوز له أن ينهى عنه قبله أعني قبل الدخول، ولكن المقام حيث كان الوجوب مقدّمياً وهو ناشئاً من المحبوبة الغيرية فيمكن اجتماعه مع المبعوضة الذاتية فيحكم المولى على طبقهما بحكمين مختلفين متعاقبين بلا محذور أصلاً. هذا كله حكم الخروج في نفسه.

حكم الصلاة حال الخروج

وأما الصلاة حال الخروج فهل تكون صحيحة أو باطلة، فلا بد من التفصيل، فنقول: أما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فتكون صحيحة سواء كان وظيفته الإيماء بدلاً عن السجود والركوع أو أنفسهما، وسواء كان الوقت موسعاً يمكن له الصلاة خارج الأرض المغصوبة أم لا؛ فعلى جميع التقادير تكون الصلاة صحيحة لاختلاف متعلّق الوجوب والحرمة السابقة.

وأما بناء على الامتناع فإن كان وظيفته الصلاة مع الركوع والسجود بأن كان قادراً عليهما وكان الوقت موسعاً أيضاً بحيث يمكنه الصلاة في خارج الغصب، بطلت صلاته، لأنّ الركوع والسجود يستلزمان البقاء الزائد على مقدار الخروج وهو محزّم فعلاً. على أنّه يجب عليه الطمأنينة حال الصلاة ولا يمكن حفظها مع الخروج، ولا فرق في هذا بين أن نقول بحرمة الخروج فعلاً أو بوجوبه وحرمة معاً، أو بحرمة السابق الساقط فعلاً، أو بوجوبه فعلاً.

وإن كان تكليفه الصلاة مع الإيماء بأن كان عاجزاً عن السجود والركوع فإن كان مع سعة الوقت فلا بدّ من إتيانها بعد الخروج، فإذا أتى بها حال الخروج

بطلت، لفقدان الطمأنينة على كلّ التقادير المتقدمة، على مذهب الأستاذ (قدّس سرّه) من تمخّض الخروج في الوجوب والمحبوبية، وأمّا على ما قوّيناه فتبطل صلاته وإن فرضنا عدم وجوب الطمأنينة فلا تغفل.

وإن كان مع ضيق الوقت وعدم التمكن من إتيانها بتمام الأجزاء والشرائط خارج الأرض المغصوبة فينتقل وظيفته إلى الصلاة مومياً حال الخروج، أمّا على مذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من تمخّض الخروج في الوجوب النفسي أو الغيري فواضح، لأنّ الصلاة حينئذٍ لم تكن مبغوضةً ومنهيّاً عنها بأيّ وجه، وأمّا على ما قوّيناه من عدم اتصافه بالوجوب وتمخّضه في المبغوضية وإن كان النهي ساقطاً فلمكان دلالة دليل «الصلاة لا تسقط بحال» على ترجيح جانب الأمر حينئذٍ على جانب النهي. هذا تمام الكلام في أحكام الخروج.

التنبيه الثاني: في أنه على فرض القول بالامتناع فهل يقدم جانب الأمر أو النهي؟ ذهب الكل إلى ترجيح جانب النهي وقد استدّلوا بأدلة لا تخلو عن الخدشة والإيراد:

منها: ما استدّل به شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في بحث الواجب المشروط من أن دليل النهي عامّ استيعابي، ودليل الأمر عامّ بدلي، فيقدم الأول على الثاني، لأنّ العام الاستيعابي له اقتضاء بالنسبة إلى كلّ فرد، وأمّا العام البدلي فلا اقتضاء له بالنسبة إلى خصوص هذا الفرد، ومن الواضح عدم مقاومة ما لا اقتضاء فيه مع ما فيه الاقتضاء.

وبعبارة أخرى: إنّ دليل النهي عامّ شمولي ودليل الأمر متعلّق بصرف الوجود ولا نظر له إلى الأفراد أصلاً، بحيث لو فرض إمكان إيجاد صرف الوجود بدون تحصيله بحصة خاصّة وبخصوصيّات فردية لكان مطلوباً للمولى وكان العبد ممثلاً بإتيانه، ولا تعارض ولا منافاة بين دليل يدلّ على حرمة الفرد ودليل يدلّ على وجوب صرف وجود الطبيعة وعدم نظره إلى الفرد أصلاً، بل لا بدّ من امتثال دليل النهي بعدم إتيان هذا الفرد، وامتثال دليل الأمر بإتيان صرف الوجود في فرد آخر.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الأمر وإن كان متعلّقاً بصرف الوجوب إلّا أنّه يدلّ بالدلالة الالتزامية على الترخيص في الأفراد بأسرها، لمنافاة التكليف بصرف الوجود بدون لحاظ خصوصيّة قيد فيه، والمنع عن بعض الأفراد، فدليل الأمر بهذه الدلالة يدلّ على الترخيص في هذا الفرد، فيعارض مع دليل النهي بحرمة هذا الفرد، فلا بدّ من إعمال قواعد التعارض.

وبعبارة أخرى: بعد ما كان كل من العامين البدل والشمولي ثابتين بمقدمات الحكمة فلا وجه لتقدم أحدهما على الآخر. نعم إذا كان أحدهما بالوضع والآخر بالمقدمات المذكورة تقدم ما بالوضع إلا أنه لا يختص بالشمولي بل يقدم البدلي على الشمولي إذا كان هو بالوضع، والشمولي بالإطلاق كالتعبير بلفظ «أي» ونحو ذلك.

نعم، إذا كان مفاد أحد الدليلين الحرمة ومفاد الآخر الإباحة بمعنى خلوه عن التكليف الأولية فيقدم الأول على الثاني، لكن هذا غير مفروض الكلام. ومنها: أن دفع الضرر أولى من جلب المنفعة:

وفيه: أولاً: إن هذا ليس مفاد آية أو رواية حتى يؤخذ بإطلاقه، بل حكم عقلي لا بد من اتباعه فيه، والعقل لا يحكم بتقديم دفع الضرر وإن كان قليلاً على جلب المنفعة وإن كان كثيراً، فلا يقدم أحد دفع صداع قليل مثلاً على منافع كثيرة بل ربما يوردون الناس أنفسهم في المهالك لأجل المنافع الخطيرة، فلا بد من لحاظ كل ضرر وكل منفعة بخصوصهما، فإذا كانا متساويين في المقدار بأن كان الضرر أربع درجات - مثلاً - وكذلك النفع، فيقدم دفع الأولى على جلب الثانية.

ثانياً: إن تقديم جانب دفع الضرر إنما هو في موارد التزاحم وعدم إمكان الجمع بين دفعه وجلب النفع، وأما المقام كما بيئنا سابقاً فيكون من باب التعارض لا التزاحم، فحيثئذ تكون الصلاة في الدار المغصوبة إما متمحضة في المحبوبيه والمصلحة بناء على تقديم جانب الأمر، وإما متمحضة في

المبغوضية والمفسدة بناء على تقديم جنب النهي. وأما القول بأن تقديم جانب الأمر كاشف عن غلبه المصلحة على المفسدة، وتقديم جانب النهي يكون بالعكس، فغير سديد، لما عرفت من عدم إمكان الاطلاع على وجود المصلحة والملاك بغير وجود الأمر.

ومنها: أن الاستقراء يدل على تقديم جانب النهي وقد ذكرناه موردين: الأول: تقديم جانب حرمة الصلاة في زمان الاستظهار، فالمرأة إما تكون حائضاً فتحرم عليها الصلاة، وإما تكون طاهرة فتجب عليها، وعند الشك يقدم جانب النهي.

الثاني: تقديم جانب الحرمة في الوضوء بأحد مائتين يعلم بنجاسة أحدهما، فالمتوضئ بأحدهما يحكم ببطلان وضوئه، ويمكن أن يكون الماء في الواقع طاهراً ولا يحكم بصحته، لاحتمال المصادفة مع الطاهر واقعاً، فالوضوء مع أحد المائتين يكون حراماً وقد ورد النص بأن يهريقيهما ويتيمم. وفيه: أولاً أن الوضوء بأحد مائتين مشتبهين ليس محرماً إلا تشريعاً، والحرمة التشريعية خارجة عن محل الكلام، والحكم بالبطلان إنما هو للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما وعدم إمكان البرائة اليقينية مع وجود الاشتغال اليقيني، وأين هذا من الحكم بالحرمة؟

وكذلك الكلام في الحائض لأنه لا تحرم عليها الصلاة أيضاً إلا للتشريع، وعلى فرض حرمتها النفسية كما أنه ليس ببعيد نظراً إلى الروايات الظاهرة في حرمتها النفسية فنقول بخروجها عن المقام أيضاً، لأن أمرها دائر بين

المحذورين: إتيان الحرام وترك الواجب فالقاعدة تقتضي التخيير. والشارع رَجَحَ جانب النهي بناء على دلالة الروايات على وجوب الاستظهار، وهي مختلفة، فإن بعضها تدلّ على الأمر بالاستظهار يوماً واحداً، وبعضها بيومين، وبعضها بأكثر إلى عشر، حتّى أنّه قال بعضهم: إنّ الاختلاف في تحديد أيام الاستظهار في الروايات يدلّ على أنّه أمر مستحبّ وآلاً فلا معنى له في الواجب لأنّه أمر واحد. وقال بعضهم بوجوبه في يوم واحد والباقي مستحبّ نظير ما ذكره في التسيّحات الأربعة. وكيف كان فإن قلنا بدلالتها على وجوب الاستظهار تحرم عليها الصلاة حرمة ذاتية تعييناً لأحد طرفي دوران الأمر بين المحذورين، ولو لم نقل بها فيكفي في حرمتها عليها قاعدة الإمكان الجارية في أوّل رؤية الدم كما في المضطربة والمبتدئة أو استصحاب الحيض في آخرها، وهما تثبتان حرمة الصلاة عليها.

وأما المقام فليس أمرها دائراً بين المحذورين، بل دائر بين الترخيص والحرام، وليس من موارد العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، بل موردها هو الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض، مضافاً إلى أنّ الاستقراء المفيد للقطع لا يحصل بموردين.

فالحقّ أن يقال: إنّ الدليل الدالّ على حرمة التصرف في مال الغير بصدد بيان حكم ثانوي ويكون ناظراً إلى الأحكام الأوليّة الثابتة لموضوعاتها، وتكون النسبة بين دليله وبين أدلّة الأحكام الأوليّة عموماً من وجه، - مثلاً - النسبة بين دليل حليّة الماء أو استحباب غسل الجمعة أو أكل الجبن في أوّل الشهر إلى غير

ذلك من الأحكام الثابتة لموضوعاتها بعنوانها الأولى وبين دليل حرمة الغضب عموم من وجه، مع أنه لا يتوهم أحد وجود المعارضة بينهما في مادة الاجتماع. والسرّ في ذلك هو ما أشرنا إليه من أن نسبة الأدلة الثانوية كدليل حرمة الغضب إلى سائر الأدلة الأولية نظير الحكومة؛ فالعرف يفهم من دليل حرمة الغضب تقديمه على سائر الأدلة، فإذا قال المولى لعبده: اكس الدار - مثلاً - ولا تسرق، فسرق العبد مكنسة فكس بها الدار فهل له حجة على المولى بأن يقول: إن دليل الكس مطلق فيشمل حتى صورة السرقة؟ كلا، بل الحجّة للمولى عليه بأن يقول إنه يفهم من قوله «لا تسرق» أن الكس لا بدّ وأن يقع بمكنسة مباحة دون المسروقة.

وبالجملة؛ الفهم العرفي أقوى دليل وأصدق شاهد على أنه لا مورد للتمسك بالأدلة المبيّنة للأحكام الأولية مع وجود الأدلة الدالة على الأحكام الثانوية النازلة الى الفرقة الأولى، فحكم الصلاة بعينها حكم الأكل والشرب، فدليل الغضب مقدّم على دليلها ولا يحكم بتقديم دليل الصلاة على دليل حرمة الغضب لكونه محكوماً.

تنمّة: ثمّ قال المحقّق صاحب الكفاية: قد عرفت الكلام في مرجّحات أحد الحكمين من الوجوب والحرمة في المقام، فلو فرضنا عدم وجود مرجّح في البين لأحد الحكمين فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية.

قال المحقّق المزبور ما محضّله: إنه مع الشكّ في تقديم أحد الحكمين تجري أصالة البرائة عقلاً ونقلاً عن الحرمة، ومعها تصحّ العبادة، لأنّ المانع عن

التقرب كان هو الحرمة وقد ارتفعت بالأصل فيصحّ التقرب بها حينئذٍ ولو قلنا بقاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّ المانع هنا هي الحرمة وقد ارتفعت، وهناك نحتمل التقييد بعدم شيء أو بوجوده ولا يجري فيه الأصل على الفرض، على التفصيل المذكور في محله.

ثم قال (قدّس سرّه): نعم لو قيل بأنّ المفسدة الواقعيّة الغالبة مؤثرة في المبغوضية، ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البرائة غير مجدية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب - لو كان عبادة - محكمة، ولو قيل بأصالة البرائة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتّي قصد القرية مع الشكّ في المبغوضية، فتأمل^(١). ثمّ بيّن وجه التأمل في الحاشية.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أمّا ما أفاده أولاً من أنّ أصالة البرائة عن الحرام تكفي في صحّة العبادة، ففيه: أنّ مجرد هذا الأصل لا يكفي، لأنّ ارتفاع العقوبة عن الحرمة الواقعيّة المحتملة لا يثبت وجود الأمر بالعبادة ما لم تجري أصالة البرائة عن تقييد العبادة بعدم الغضب، فيثبت بها الإطلاق الظاهري لدليل الأمر، فيشمل هذا الفرد، فصحة العبادة تبتنى على جريان البرائة في الأوّل والأكثر الارتباطي، فلو قلنا هناك بالاشتغال لا تصحّ العبادة هنا أيضاً، لأنها أحد مصاديقه، ولا بدّ من رفع احتمال التقييد بعدم الغضب.

وأمّا ما أفاده بعد ذلك من أنّ المبغوضية الواقعيّة المحتملة تكون مانعة

عن التقرب فلا تصحّ العبادة ولو قلنا هناك بالبرائة. ففيه أيضاً: أنه إن قلنا هناك بالبرائة فاحتمال المبغوضية يندفع بمقتضى هذا الأصل، لرفع احتمال التقييد بعدم الغصب ولو تعبدّا، وكيف كان فلا بدّ من جريان البرائة عن احتمال التقييد بعدم الغصب في صحّة العبادة، وإلا فلا يكفي مجرد البرائة عن العقوبة مع احتمال المبغوضية الواقعية أو عدمه.

ثمّ قال (قدّس سرّه): إنّ الحكم بإرافة المائنين المعلوم نجاسة أحدهما والرجوع إلى التيمّم إمّا للتعبدّ وإمّا لأجل الابتلاء بالنجاسة.

بيان ذلك: أنه إذا فرضنا أنّ الماء الثاني كان قليلاً، فإمّا أن نشترط في الطهارة بالماء القليل التعدّد أو انفصال الغسالة. وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب النجاسة لا محالة.

أمّا على فرض اشتراط الانفصال، فبملاقاة الماء الثاني قبل انفصال غسالته يحصل اليقين بوجود النجاسة في البدن، أمّا بالماء الأوّل فلم يظهر بالماء الثاني على الفرض لعدم انفصال الغسالة بعدّ، وأمّا بالماء الثاني ففي آن ملاقة الماء الثاني للبدن يحصل العلم بنجاسة البدن، ثمّ بعد آن الانفصال يحصل الشكّ في الطهارة فتستصحاب النجاسة.

وأمّا على فرض اشتراط التعدّد في حصول الطهارة فبمجرد صبّ الماء الثاني في الدفعة الأولى يحصل العلم بنجاسة البدن وإن انفصل الغسالة، ويعدّ الدفعة الثانية يحصل الشكّ في ارتفاعها، لاحتمال كون الماء الثاني طاهراً فيجري استصحاب النجاسة أيضاً. هذا كلّه فيما إذا كان الماء الثاني قليلاً.

وأما إذا فرضناه كثيراً فلا يحصل لنا اليقين التفصيلي بالنجاسة في حالة من الحالات وإن حصل الإجمالي، لأنه في حالة صبّ الماء الأوّل يشكّ في نجاسة البدن، لاحتمال طهارة الماء، وكذلك الحال في حالة ملاقة الماء الثاني، فلم يتيقّن في زمان من الأزمنة بوجود النجاسة في البدن باليقين التفصيلي وإن حصل العلم الإجمالي بحصول النجاسة إمّا بالماء الأوّل أو الثاني، فلا مجرى لاستصحاب النجاسة، للمعارضة مع استصحاب الطهارة، فتكون قاعدة الطهارة محكمة.

أقول: لا يخفى ما في كلامه من مواقع النظر:

أما أولاً فلأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية، وهي - أعني البرائة اليقينية - من اشتغال الذمّة بالصلاة لا تحصل إلّا بالوضوء مع أحد المائتين، والصلاة معه، ثمّ تطهير مواضع الوضوء بالماء الثاني والوضوء به ثمّ الصلاة ثانياً معه، فبهذا العمل يتيقّن المصلّي بأداء صلاة مع الوضوء بالماء الطاهر، لأنه إذا كان الماء الأوّل طاهراً فقد توضّأ وصلّى معه، وإن كان الماء الثاني طاهراً فقد طهر مواضع النجاسة الحادثة بالماء الأوّل وتوضّأ بالماء الثاني وصلّى معه، فالحكم بإرافة المائتين والرجوع إلى التيمّم كما في الرواية تعبد محض، فترديده (قدّس سرّه) بقوله إمّا للتعبّد أو لحصول الابتلاء بالنجاسة غير سديد.

وأما ثانياً على فرض الإتيان بصلاة واحدة مع الوضوء بالماء الأوّل ثمّ تطهير مواضع الوضوء بالماء الثاني، ثمّ الوضوء به ثانياً فحكمه (قدّس سرّه) بجريان استصحاب النجاسة على فرض قلّة الماء الثاني وجريان قاعدة الطهارة على فرض كثرته، غير صحيح.

بيان ذلك: أننا إذا فرضنا أن الماء الثاني كان قليلاً، فإمّا لا يجري استصحاب أصلاً، وإمّا يجري استصحاب النجاسة والطهارة معاً فيتعارضان، أمّا استصحاب النجاسة فلما ذكره (قدّس سرّه) من اليقين بوجود النجاسة قبل الانفصال أو التعدّد، فالشكّ في ارتفاعها. وأمّا استصحاب الطهارة فلا يُؤنّ المتوضّئ بهما يتيقّن إجمالاً بالوضوء مع الماء الطاهر فيشكّ في أن الطهارة هل ارتفعت بالنجاسة أم لا؟ فتستصحب الطهارة الكلّية من حيث الزمان، لأنّه لم يتيقّن بالوضوء مع الماء الطاهر في زمان خاصّ لكن بعد إلغاء خصوصيّة الزمان يتيقّن بالوضوء بالماء الطاهر في كلّ الزمان المرّدّد بين زمان الوضوء بالماء الثاني الذي هو زمان الشكّ، سواء في ذلك القول بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وتساقطهما أو عدم جريانه رأساً. وعلى كلّ حال لا فائدة في الاستصحاب، وليس مجرى قاعدة الطهارة، لعدم جريانها مع العلم الإجمالي، فيرجع الأمر إلى التيمّم.

هذا ولا يخفى أن استصحاب الطهارة الكلّية من حيث الزمان مبني على ما ذهبنا إليه من عدم اشتراط اتصال زمان المتيقّن بالمشكوك، وأمّا بناء على ما ذهب إليه (قدّس سرّه) من الاشتراط، فلا، فما أوردناه عليه كان من حيث المبنى لا البناء.

وأما على فرض كثرة الماء الثاني، فإمّا أن يرد الماء الثاني دفعة واحدة عقليّة على البدن، أو لا، وعلى الأوّل فيجري استصحاب النجاسة الكلّية من حيث الزمان واستصحاب الطهارة الكلّية من حيث الزمان أيضاً، فيتساقطان لأنّ

المتوضئ وإن لم يعلم في أحد الزمانين حين الوضوء بخصوص الطهارة ولا بخصوص النجاسة، لكن العلم الإجمالي بالوضوء مع الماء الطاهر في أحد زمانين والعلم الإجمالي بالوضوء مع الماء النجس في أحدهما أيضاً حاصل بالفرض، فبناء على جريان استصحاب الكلّي من جهة الزمان على ما قويناه إما لا يجري رأساً، وإما يجري مع التعارض والتساقط ويجب الرجوع إلى التيمّم أيضاً كما في الفرض الأول، فالتفصيل بين صورة قلّة الماء الثاني وكثرته غير سديد على مذهبنا، وأمّا على مذهبه (قدّس سرّه) من اشتراط اتصال زمان اليقين بالشكّ ففي محلّه، والتفصيل في محلّه إن شاء الله تعالى.

وأما على فرض جريان الماء الثاني على التدريج على بدنه، كما هو المفروض غالباً، ففي زمان غسل به أحد مواضع الوضوء ولم يغسل سائر المواضع كان متيقّناً بالنجاسة فعلاً، لأنّ الماء الأول إن كان نجساً فالمواضع التي لم يغسل بالماء الثاني حتّى الآن يكون نجساً، والمواضع المغسولة بالماء الثاني طاهراً، وإن كان الماء الثاني نجساً، فالمواضع التي لم يغسل إلى الآن بالماء الثاني يكون طاهراً، والموضع المغسولة به نجساً. وعلى أيّ تقدير يكون موضع من مواضع وضوئه نجساً، فيشكّ بعد تمام غسل المواضع بالماء الثاني في ارتفاع النجاسة فيستصحب.

التنبيه الثالث: ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي كما يجري فيما إذا كان العنوان متعدّداً، كذلك يجري فيما إذا كان العنوان واحداً لكن كان متعلّقاً للأمر بحيثيّة وإضافة ومتعلّقاً للنهي بحيثيّة أخرى، كما إذا قال المولى لعبده: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، فإنّ متعلّق الأمر والنهي وإن كان واحداً وهو الإكرام إلّا أنّ الأمر يدلّ على وجوبه بما أنّه مضاف إلى العالم، والنهي يدلّ على حرّمته بما أنّه مضاف إلى الفاسق^(١).

ولا يخفى ما فيه: أولاً إنّ مناط النزاع فيما إذا كان العنوانان متعدّداً إنّما هو تعدّد المعنون وعدمه، وإلّا فإذا فرض أنّ المعنون واحد فلا نزاع حيثنّذ بين الامتناعي والاجتماعي، لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد، وإنّما ذهب الاجتماعي إلى الجواز لادّعائه أنّ تعدّد العنوان موجب لتعدّد معنونه، والامتناعي يدّعي وحدة المعنون فلا يجوز الاجتماع عند تعدّد العنوان، واختلاف الحيثيّة والإضافة لا يوجب تعدّد المعنون، لفرض وحدة العنوان.

ولما كان تعلق الأمر والنهي بالمعنون في الحقيقة، وإنّما العنوان يكون مصبّاً للأمر والنهي، فلا محالة تتوارد الأمر والنهي فيما إذا اختلف متعلّقهما بالحيثيّة، على شيء واحد في الحقيقة، وهو الإكرام في المثال، واختلاف الحيثيّة لا يوجب تعدّده، وهذا مستحيل عند الفريقين. فسراية النزاع إلى تعدّد الحيثيات غير صحيح، وعلى فرض التسليم إنّما يصحّ اجتماعهما بناء على الاجتماع فيما كان هناك مندوحة، كما إذا كان متعلّق الأمر بديليّاً ومتعلّق النهي

استيعابياً، واختار المكلف بسوء اختياره هذا الفرد، وامثل الواجب بهذا الفرد المحرّم.

وأما إذا لم يكن مندوحة في البين بأن كان متعلّق كلّ منهما استيعابياً، كما في المثال الذي ذكره بـ «أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق» فاجتماعهما يوجب التكليف بما لا يطاق.

هذا، ثمّ إنّ بعد ما قال بتعميم النزاع لتعدّد الحيثيّات اختلج في ذهنه إشكال، وهو أنّ الفقهاء يعاملون في هذه الموارد معاملة المعارضة بين العامّين من وجه ولا يستقيم على ما ادّعاه من دخولها في باب اجتماع الأمر والنهي . وأجاب عنه بأنّه يمكن أن يكون إدخالهم لها في باب التعارض إمّا لأجل أنّهم قائلون بالامتناع، وإمّا لأجل اطلاعهم بوجود أحد الملاكين في هذه الموارد.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ معاملة الفقهاء ليس في مورد أو موردين حتّى يمكن الادّعاء بأنّ وجه التقديم عندهم لعلّه من باب اطلاعهم بوجود أحد الملاكين، بل يعاملون معاملة التعارض في جميع أبواب الفقه، وكيف يمكن الاطلاع بوجود أحد الملاكين دون الآخر إلّا لمن يعلم الغيب، بل وجه عملهم لا يكون إلّا لأجل إدخال تعدّد الحيثيّات في باب التعارض كما هو صريح عبارتهم، لا لفقد أحد الملاكين، مضافاً إلى أنّ بعض من ذهب إلى جواز الاجتماع فيما إذا كان العنوان متعدّداً ذهب في المقام إلى وجود التعارض. هذا تمام الكلام في باب اجتماع الأمر والنهي.

دلالة النهي على الفساد

فصل في النهي عن العبادات والمعاملات واقترضائه الفساد وعدمه

وقع الكلام في أنَّ النهي عن العبادة، أو المعاملة هل يقتضي فسادها أو لا، وقبل الخوض في تحقيق ذلك نقدّم أموراً:

المقدمة الأولى: في الفرق بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي
لا يخفى عليك وضوح الفرق بين المسألتين لأنَّ البحث هناك كان عن
سراية النهي إلى متعلّق الأمر وعدمها، وأنَّ التركيب بين متعلّقيهما هل هو
اتّحاديّ أو انضماميّ، وأمّا في هذه المسألة فيكون تعلّق النهي بالمأمور به
مفروغاً عنه، ويقع البحث عن اقتضائه الفساد وعدمه، والنتيجة: هي أنّه بناء
على القول بالامتناع في مسألة الاجتماع وتقديم جانب الحرمة تكون تلك من
صغريات هذه المسألة، والحاصل: أنَّ البحث هناك صغرويّ وهو تعلّق النهي
بالعبادة وعدمه، وفي هذه المسألة كبرويّ وهو اقتضائه الفساد بعد فرض تعلّقه
بها.

المقدمة الثانية : في أنها مسألة أصولية

وذلك لوقوع نتيجة البحث عنها في طريق الاستنباط ، لأنّ نتيجتها كبرى
كلّية لو انضم إليها صغرها أنتجت مسألة فقهية بلا توسط مسألة أخرى من
المسائل الأصولية ، فإنّ العبرة في كون المسألة أصولية أمران :
الأول : أن تقع في طريق استنباط الحكم الكلّي .
الثاني : ترتّب النتيجة عليها بلا حاجة ضمّ إلى مسألة أصولية أخرى .
وإن متحقّقان في هذه المسألة كما لا يخفى .

المقدمة الثالثة : في أنها مسألة عقلية لا لفظية

لأنّ المبحوث عنه فيها هي الملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات
والمعاملات سواء كانت الحرمة مدلولاً لفظياً أو ثابتة بالإجماع أو العقل ونحو
ذلك ، والحاكم بالملازمة أو عدمها إنّما هو العقل كسائر الملازمات العقلية
كوجوب المقدّمة ، وحرمة الضدّ ونحو ذلك ، ولعلّ ذكرهم هذه المسألة في
مباحث الألفاظ كان لأجل قول بعضهم بدلالة النهي على الفساد في المعاملات
مع إنكار الملازمة بينهما عقلاً^(١) أو لأجل أنّهم لم يعقدوا باباً في الأصول لبيان
الملازمات العقلية وكان الأنسب لهذه المسألة أن يذكروها في باب النواهي^(٢) .
وكيف كان فهي مسألة عقلية لكنّها غير مستقلة لاحتياجها إلى ضمّ مقدّمة
شرعية في حصول النتيجة نظير المسائل المشار إليها آنفاً كمقدّمة الواجب
وحرمة الضدّ ، فلا تكون عقلية مستقلة كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل .

(١) كما أشار إليه في كفاية الأصول ص ١٨٠ .

(٢) كما أشار إليه في أجود التقريرات ٢/ ٢٠٠ .

المقدمة الرابعة: في أقسام النواهي

وَأَنْ أَيْاً مِنْهَا يَكُونُ دَاخِلاً فِي حَرِيمِ النِّزَاعِ وَأَيْاً مِنْهَا يَكُونُ خَارِجاً عَنْهُ.
فَنَقُولُ: إِنَّ النَّوَاهِيَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَوْلُوءَةً أَوْ إِرْشَادِيَّةً، وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَحْرِيمِيّاً أَوْ تَنْزِيهِيّاً. وَالتَّحْرِيمِيُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسِيّاً أَوْ غَيْرِيّاً.

أَمَّا النَّوَاهِيَ الْإِرْشَادِيَّةُ وَالْمُرَادُ بِهَا مَا تَكُونُ إِرْشَاداً إِلَى مَانِعِيَّةٍ شَيْءٍ فِي الْعِبَادَةِ أَوْ الْمَعَامَلَةِ مِنْ دُونِ أَنْ تَكُونَ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى الْحَرَمَةِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي خُرُوجِهَا عَنْ مُحَلِّ النِّزَاعِ لِدَلَالَتِهَا عَلَى الْفَسَادِ جُزْماً مِنْ دُونِ خِلَافٍ، سِوَاءٍ فِي الْعِبَادَاتِ أَوْ الْمَعَامَلَاتِ كَقَوْلِهِ: «لَا تَصَلِّ فِي مَا لَا يُوَكِّلُ لِحِمِّهِ» أَوْ «لَا تَصَلِّ فِي النَّجَسِ» وَنَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ قَيْدِ عَدَمِيٍّ فِي الْعِبَادَةِ، وَكَالنَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ الْغُرَرِيِّ - مَثَلًا - الدَّالُّ عَلَى اعْتِبَارِ عَدَمِ الْغُرْرِ فِي الْبَيْعِ، فَإِنَّ مَقَادَ هَذَا النَّهْيِ هُوَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ اعْتِبَارِ قَيْدِ عَدَمِيٍّ فِي الْمَعَامَلَةِ فَتَكُونُ نَتِيجَةُ هَذَا النَّهْيِ - فِي الْعِبَادَةِ أَوْ الْمَعَامَلَةِ - تَخْصِيصٌ أَدْلَتُهَا بِغَيْرِ مَوْرَدِ النَّهْيِ، وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ مُقْتَرِناً بِالْمَنْهِيِّ الْمَانِعِ عَنْ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ، فَإِنَّ انْتِفَاءَ الشَّيْءِ بِوُجُودِ مَانِعِهِ ضَرْوَرِيٌّ، فَيَكُونُ حَالُهَا حَالُ الْأَوَامِرِ الْإِرْشَادِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى اعْتِبَارِ شَرْطٍ أَوْ جُزْءٍ فِي الْعِبَادَةِ مِنْ حَيْثُ تَقْيِيدُ الْمُتَعَلِّقِ بِهِمَا، فَيَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ هِيَ الْحِصَّةُ الْخَاصَّةُ الْمُقْتَرَنَةُ بِالْجُزْءِ أَوْ الشَّرْطِ الْوُجُودِيِّ، كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: «صَلِّ مَعَ الطَّهَارَةِ» أَوْ «إِلَى الْقُبْلَةِ» أَوْ «اقْرَأْ سُورَةَ بَعْدَ الْحَمْدِ فِي الصَّلَاةِ» وَنَحْوَ ذَلِكَ.

فَتَحْصُلُ أَنَّ النَّوَاهِيَ الْإِرْشَادِيَّةَ تَدُلُّ بِالِاتِّزَامِ عَلَى بَطْلَانِ الْعِبَادَةِ أَوْ الْمَعَامَلَةِ لَوْ اقْتَرَنَتْ بِالْمَنْهِيِّ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، وَهَذَا مِمَّا لَا نِزَاعَ فِيهِ؛ هَذَا فِي النَّوَاهِيَ الْإِرْشَادِيَّةِ

وقد يعبر عنها بالنهي الغيري الأصلي^(١) أي ما ورد به خطاب مستقل كالأمثلة المذكورة - كما نشير - وأما النواهي المولوية فهي على أنحاء:

١ - النهي التحريمي النفسي

فلا إشكال في دخوله في حريم النزاع وسنبحث عن كيفية النزاع فيه إن شاء الله تعالى .

٢ - النهي التحريمي الغيري

وهو على قسمين: الأول: الغيري الأصلي، والمراد به النهي بخطاب مستقل من الشارع عن إيجاد مانع في العبادة أو المعاملة، ولا خلاف في دلالة على الفساد وهو المراد بالنهي الإرشادي إلى المانعية^(٢) وقد عرفت مفاده .

الثاني: الغيري التبعية وهو ما لا يكون مدلولاً لخطاب مستقل بل يكون من الملازمات العقلية، وتتصور في العبادة المضادة لواجب فعلي، بناء على أن ترك العبادة يكون مقدّمة لذاك الواجب، فيكون تركها واجباً بالوجوب الغيري المقدمي، فيكون فعلها حراماً بالحرمة الغيرية التبعية لو تمت الملازمة، كالنهي عن الصلاة المزاحمة للإزالة، وقد تقدّم في بحث الترتّب أن هذا النهي لا يوجب الفساد، إذ غاية ما يقتضيه هذا النهي هي عدم تعلّق الأمر بالصلاة، ولا يدلّ على حزاة ومنقصة فيها، فلو قلنا بكفاية الملاك والتزمنا بوجوده في المقام فتصحّ العبادة بداعي الملاك وإن تعلّق بها النهي الغيري، لكن قد ذكرنا أنّه لا كاشف

(١) كفاية الأصول ص ١٨١ .

(٢) أبعاد التقريرات ٢٠٢/٢ .

للملاك إلّا الأمر بالعبادة، فإن قلنا بصحة تعلّق الأمر الترتبي بالعبادة المضادة للواجب، صحت أيضاً كما هو المختار وإلّا لزم القول بفسادها لعدم الأمر وعدم إحراز الملاك.

فتحصّل أنّ النهي الغيري خارج عن محلّ النزاع، فإنّه لو كان أصلياً دلّ على الفساد بلا كلام، لدلالته على اعتبار قيد عدميّ في العبادة، فمع وجود المانع يكون عدم الممنوع بديهيّاً، وأمّا لو كان النهي غيريّاً تبعيّاً - كما قيل بدلالة الأمر بالشيء النهي عن ضده العبادي - لم يدلّ على الفساد لأنّ النهي التبعي لا يدلّ على منقصة في العبادة كما هو التحقيق.

فظهر ممّا ذكرنا عدم صحة ما في الكفاية^(١) من دخول النهي الغيري في عموم النزاع، وذلك لوضوح الدلالة على الفساد في الأوّل وعدمها في الثاني فلا مجال للنزاع.

٣ - النهي التنزيهي

والمراد به ما يدلّ على الكراهة وهو على قسمين:

الأوّل: النهي التنزيهي المتعلّق بفرد من أفراد الطبيعة المأمور بها على نحو صرف الوجود والعام البدلي، كالصلاة في الحمام، أو في مواضع التهمة ونحو ذلك في مقابل الأمر بالصلوات اليومية، وقد تقدّم في بحث العبادات المكروهة أنّ هذا النهي لا يدلّ إلّا على كراهة تطبيق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد من دون دلالاته على الفساد، لأنّ النهي التنزيهي عن فرد لا ينافي الرخصة الضمنيّة

المستفادة من إطلاق الأمر فلا يكون بينهما معارضة ليقيد به إطلاقه . فهذا القسم خارج عن محل النزاع لعدم دلالة على الفساد جزماً .

الثاني: النهي التنزيهي المتعلق بعين ما تعلق به الأمر بأن كان شخص المأمور به منهياً عنه، وهذا كما إذا كان الأمر بالعبادة شمولياً تعلق النهي بفرد منها كما في صوم يوم العاشر، فإنه يستحب الصوم في كل يوم، ومنها صوم هذا اليوم، ولكن قد ورد النهي عنه تنزيهياً، ففي مثل هذا المورد يكون مقتضى القاعدة، وقوع التعارض بين دليل العام والخاص، فإذا قدم دليل النهي، يخصص العام، للتضاد بين الأحكام بأسرها سواء الوجوب والحرمة، أو الاستحباب والكراهة، فلا محالة تكون العبادة فاسدة، لعدم الأمر بها بعد التخصيص، ولا كاشف عن الملاك لانهصاره في الأمر ولا أمر على الفرض، بل النهي المذكور دال على مرجوحية الفعل ولا يمكن التقرب بالمرجوح وإن لم تكن تامة، إلا أن يؤول النهي إلى دلالة على أرجحية الترك مع التحفظ على وجود الرجحان في الفعل كما تقدم الكلام في ذلك في العبادات المكروهة إلا أن هذا خارج عن محل الكلام هنا.

وكيف كان فهذا القسم من النهي التنزيهي يكون داخلياً في محل النزاع ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية (قدس سره) من تعميم النزاع للنهي التنزيهي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن محل النزاع هو النهي المولوي التحريمي النفسي والقسم الثاني من النهي التنزيهي وهو النهي المتعلق بذات العبادة، وأما

النهي الإرشادي إلى المانعِية والمولوي التحريمي الغيري والقسم الأول من التنزيهي فخارج عن محل النزاع، فلاحظ.

المقدمة الخامسة: في تفسير العبادة والمعاملة

أما العبادة، فلا يخفى ما يترأى فيها من التهافت بين وجود النهي وكون متعلّقه عبادة فعلية مقربة إلى المولى؛ لأنّ الفرض كونها عبادة يستلزم فرض كونها مقربة، وفرض تعلّق النهي بها يستلزم فرض كونها مبعّدة، ويستحيل كون شيء واحد في آن واحد مقرباً ومبعّداً، ومن هنا تصدّى الأصوليون لتعريفها على نحو يرتفع به التهافت المذكور وعزّفوها بتعاريف غير سديدة، ذكرت في كتب الأصول^(١).

وقد فسرها صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في المقام بأنّ المراد بها أحد

معنيين:

الأول: ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجِباً بذاته لا بالأمر - للتقرّب من حضرته لولا حرّمته، كالسجود والركوع والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، فإنّ السجود والركوع بذاته عبادة فلو كان لله تعالى فقد عبد الله، ولو كان للشمس والقمر فقد عبدهما، وهذا بخلاف مثل الصوم والوقوف بعرفات والهرولة بين الصفا والمروة ونحو ذلك، فإنّها ليست عبادات ذاتية ولو لم يأمر بها الشارع. ومن هنا لو ركض الإنسان على الأرض بدون أمر من المولى لا يقال له إنّه عبده ولا يحصل له القرب بخلاف السجود والتسبيح إذا كانا بقصد الخضوع. وبالجمله أحد المعنيين هو ما كان بذاته عبادة.

(١) كفاية الأصول ص ١٨١ - ١٨٢، وقد ذكرت في القوانين والفصول ومطارج الأنظار.

الثاني: ما لو تعلّق به الأمر كان أمره عبادياً لا يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربي كصوم الحائض وصلاتها، وصوم العيدين ونحو ذلك ممّا لا يكون بذاته عبادة كأكثر العبادات الشرعيّة.

فتحصّل أنّ المراد من العبادة - على ما أفاد (قدّس سرّه) - أحد أمرين: إمّا العبادة الذاتية، أو العبادة الشائنيّة في مقابل العبادة الفعلية.

أقول: لو جعلنا محلّ النزاع فيما لو لم ينهى عنه الشارع لكانت عبادة بالفعل لكان أولى، لأنّ مورد النزاع ما يكون عبادة فعلية لولا النهي، باعتبار شمول الإطلاقات له لولا خروجها بالنهي، فلها نوع فعلية لولا النهي باعتبار شمول الإطلاقات له، كالأمثلة المذكورة، فإنّها لولا النهي لكانت صحيحة لشمول الإطلاقات لها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه (قدّس سرّه) من التفسير لها فإنّه أعمّ من العبادات الفعلية والشائنيّة، والأمر سهل.

هذا مضافاً إلى أنّه غير متقض بما أورد عليه من أنّ تعريفه (قدّس سرّه) للعبادة بما ذكر شامل للعبادات التي فقد منها جزء أو شرط، فإنّه يصحّ أن يقال أنّه لو أمر بها الشارع لكان أمره عبادياً مع أنّها ليست داخلية في محلّ النزاع قطعاً، لأنّ محلّ النزاع منحصر بما إذا كان الفساد لأجل النهي دون سائر الجهات من اقترانها بمانع، أو فقدّها لجزء أو شرط، فلاحظ.

أمّا المعاملة، فالمراد بها كلّ أمر إنشائيّ يتسبّب إلى أمر اعتباريّ شرعيّ أو عرفيّ بإبراز قوليّ أو عمليّ، فيشمل العقود والإيقاعات كالعتق والطلاق والإبراء ونحوها بل كلّ ما يتوقّف ترتّب الأثر عليه على القصد والنية كالتحجير،

والحياسة بناء على توقُّفها على إرادة التملُّك بها، فالأقسام الثلاثة: العقود والإيقاعات وما يلحق بها من الأفعال التي يترتب الأثر عليها مع القصد، كلُّها داخلية في محلّ النزاع، لأنَّ معنى صحَّتها ترتب الأثر المطلوب عليها في مقابل فسادها بمعنى عدم الترتب.

نعم، الأفعال التي لا يتوقَّف ترتب الأثر عليها على القصد كتطهير الثوب أو البدن بالماء ولو كان مغصوباً خارج عن محلّ النزاع لأنَّ موضوع الأثر فيها نفس الفعل كالغسل بالماء وإنْ نهى عنه.

والحاصل أنَّ المراد من المعاملة هو ما يتوقَّف ترتب الأثر عليه على القصد، وهذا هو المراد من المعاملة بالمعنى الأعمَّ في محلّ النزاع.

فلا موجب لاختصاصها بالمعاملة بالمعنى الأخصَّ المتوقَّعة على الإيجاب والقبول أي العقود - كما هو ظاهر - ولا بالمعنى الأعمَّ الشامل للعقود والإيقاعات فقط، دون غيرها كما عرفت.

فما ذكره شيخنا الأستاذ (قدَّس سرَّه) ^(١) - من خروج مثل التحجير والحياسة وأمثالها من محلّ النزاع بدعوى أنَّه لم يتوهم أحد دلالة النهي فيها على الفساد - في غير محلِّه، إذ لا فرق بينها وبين الإيقاعات في الجهة المبحوث عنها، لأنَّ الحياسة والتحجير أيضاً يحتاجان إلى القصد والإنشاء، غاية الأمر لا يتوقَّعان على الإنشاء اللفظي ويكفي فيهما الإنشاء العملي كجعل الحجارة أطراف الأرض مع قصد التملُّك.

المقدمة السادسة: في تفسير الصحة والفساد

الأول: في معنى الصحة والفساد عرفاً وشرعاً.

الثاني: في البحث عن أنهما هل يكونان أمرين حقيقيين أو أمرين انتزاعيين أو حكمين مجعولين؟

وقبل البحث عنهما نقدّم أمراً وهو أن الصحيح في المقام ليس ما يقابل المعيب بل ما يقابل الفساد، لأن الصحيح بالمعنى الأول يطلق على ما كان له آثار حاصلة بتمامها وكما لها بخلاف المعيب فإنه ما فقد منه بعض الآثار وبقي بعضها الآخر. وأمّا الصحيح في قبال الفاسد يطلق على ما كان له أثر واحد حاصل من مجموع الأجزاء والشرائط بحيث تكون الجهة التركيبية دخيلة في حصول هذا الأثر الواحداني بخلاف الفاسد لأنه ما لم يكن له أثر قط.

ولا يخفى أن الصحيح في مقابل الفاسد لا يطلق على ما كان أمراً بسيطاً بدون الأجزاء والشرائط كالملكية، لأن الأثر حينئذٍ مترتب على وجود هذا الشيء كما أن فقدان الأثر مترتب على عدمه، فليست الملكية موصوفة بالصحة تارة وبالفساد أخرى.

وكذلك لا يطلق على المركّب من أجزاء لم يكن لمجموعها أثر على حدة سوى آثار أنفسها كالدار فإنها مركبة من البيت والمطبخ والسطح وغيرها ولكن لم يكن لهذه المجموع أثر مترقب سوى الآثار المترتبة من نفس الأجزاء فلا يطلق على الدار التي فقد منها بعض الأجزاء أنها فاسد كما أنه لا يطلق على الكتاب الذي فقد منه بعض الأوراق أنه كتاب فاسد.

وكذلك لا يطلق الفاسد على المركب من أجزاء وقيود له أثر وحداني لكن هذا الأثر لم يكن مطلوباً كموضوع التكليف، فالبالغ العاقل المستطيع له أثر وحداني وهو وجوب الحج - مثلاً - لكن الوجوب ليس أثراً مرغوباً بل المرغوب فيه هو الحج وليس هو - أعني الحج - أثر الشيء فلا يقال للمكلف الذي فقد منه بعض هذه القيود إنه رجل فاسد، فالصحيح في مقابل الفساد يطلق فقط على المركب الذي له أجزاء وشرائط وله أثر وحداني مرغوب، وهذا في الأمور الخارجيّة كالمعاجين والأدوية المركبة التي يحصل بسبب الفعل والانفعال بين أجزائها أثر خاص سوى آثار نفس الأجزاء، وفي الشرعيّات منحصر في متعلّق التكليف من العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، فالصلاة أو الصوم لهما أثر خاص وهو سقوط التكليف وهو أثر وحداني مرغوب فيطلق عليهما الصحيح إذا أتيا بوجه يترتب عليهما السقوط، والفساد إذا كان الأمر باقياً، والبيع والرهن والطلاق والعتق وغير ذلك من العقود والإيقاعات لها أثر خاص وهو ترتّب الملكيّة والحجر والوثيقة والبينونة والحرّة؛ فهذه آثار مخصوصة تترتب على الإنشاءات الخاصّة، فإذا أتى بها على الوجه المعتبر يقال لها الصحيح وإلا فالفساد.

والحاصل أنّ موارد الصحيح والفساد في الشرعيّات هي متعلّقات التكليف لا موضوعاتها كما عرفت، ومن هذا البيان علم مفهوم الصّحة والفساد وهو الأمر الأول من الأمرين اللذين أردنا بيانهما في الأمر الخامس.

الثاني: بيان حقيقتهما: قد اختلفوا فيها والذي يظهر من المحقّق العلامة

الأنصاري (قدّس سرّه) على ما نقل عنه في التقريرات أنّهما حكمان وضعيّان^(١). وقال بعض: إنّهما أمران انتزاعيّان. وفصل صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بين العبادات والمعاملات بكونهما أمرين انتزاعيّين في الأوّل، وحكمين مجعولين في الثاني، فإنّه قال: معنى الصّحة في العبادات هو انطباق المأتي به مع المأمور به، وواضح أنّ هذا المعنى لم يناله يد التشريع لأنّ الانطباق من الأمور الواقعيّة فالانطباق أمر واقعي والصّحة منتزعة منه كما أنّ الفساد منتزع من عدم الانطباق. وأمّا الصّحة والفساد في المعاملات فبيد الشارع لأنّ معنى الصّحة فيها هو حكم الشارع بترتب الأثر المقصود عليه ومعنى الفساد هو عدم حكمه به، فالصّحة في البيع هو حكم الشارع بحصول الملكيّة والانتقال كما أنّ فساده هو حكمه بعدم حصول الملكيّة والانتقال^(٢).

وفيه: إنّ الصّحة والفساد وصفان للوجود لا ماهيّة، فما دام لم يوجد الصلاة أو البيع في الخارج لم تتّصف بهما لأنّهما نظير لوازم الوجود كالبرودة للماء والحرارة للنار، فإذا قيل إنّ البحر من الزبيق - مثلاً - بارد بالطبع فإنّما هو على فرض حصوله في الخارج وإلاّ فماهيّة الزبيق ليس ببارد.

وبالجملة إنّ ماهيّة المعاملات لا تتّصف بهما أبداً بل اتّصافهما بهما إنّما

(١) في صّحة هذه النسبة إشكال؛ قال (قدّس سرّه): الحقّ أنّ الصّحة والفساد وصفان اعتباريان يتزعا من الموارد لما هو المأمور به وعدمه، أو لما هو المجمعول سبباً وعدمه مطلقاً، سواء كان في العبادات أو في المعاملات، وسواء فسرت الصّحة بما فسرها المتكلّمون أو بما فسرها الفقهاء. وقيل: أنّهما من الأحكام الوضعيّة مطلقاً. راجع: مطارح الأنظار ١/ ٧٣٧.

(٢) كفاية الأصول ١٨٣ - ١٨٤.

يكون بلحاظ وجودها، فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن تكونا بلحاظ انطباق ما وقع في الخارج لما هو سبب لحصول الأثر المقصود.

وفصل شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) تفصيلاً آخر^(١) سيظهر من بيان تفصيلنا في المقام، وسيظهر أيضاً أن تفصيلنا له جهة مشتركة مع تفصيله (قدس سرّه) وجهة فارقة.

أما تفصيلنا فهو الفرق بين الصحة في الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية. أما في الأحكام الواقعية فهي أمر انتزاعي عن نفس الانطباق ولا فرق فيها بين العبادات والمعاملات.

أما في العبادات فالحكم الواقعي هو وجوب الصلاة - مثلاً - مع الاستقبال والطهارة واللبس في غير ما لا يؤكل لحمه وفي غير الحرير إلى غير ذلك من الشروط والأجزاء، فإذا أتى بها المكلف قاطعاً بإيجاد تمام الأجزاء والشروط، فقد انطبق ما أتى به لما أمر به وينتزع منه الصحة، كما أنه إذا لم يأت بأحد أجزائها أو أخل ببعض شرائطها لم ينطبق وينتزع منه الفساد.

أما المعاملات فإن الشارع قد جعل ما هو المؤثر لحصول حقيقة المعاملة، إنشاء خاص بكيفية مخصوصة، مثلاً جعل ما هو المؤثر لحصول الملكية في البيع هو العقد الصادر من المالك أو من نائب عنه، فإذا وجد البائع بيعاً مطابقاً لهذا السبب المؤثر فينتزع منه الصحة وإن لم يكن مطابقاً كما إذا أخل بالصيغة بأن فصل بين الإيجاب والقبول أو كان غاصباً أو رهنأً أو صبيّاً أو مكرهاً أو

سفيهاً لم يكن البيع الصادر منه منطبقاً عليه السبب فينزع منه الفساد .

وأما في الأحكام الظاهرية فالصحة ليست منتزعة من الانطباق بالفرض ، لأن من كان وظيفته الصلاة بلا ركوع ، عند اليقين بإتيان الركوع أو للشك فيه بعد تجاوز محلّه أو الصلاة مستديراً للقبلة عند قيام أمانة معتبرة بكون القبلة في تلك الجهة فليس له حكم واقعي ثانوي عند قيام الأمانة - مثلاً - حتى ينطبق المأتي به مع المأمور به ، بل الحكم الأولي باق بحاله . نعم ، حكم الشارع في هذه الموارد تعبداً بأن ما أتى به يكون مطابقاً للمأمور به ، فالصحة منتزعة من هذا الحكم التعبدية كما أنه إذا لم يحكم تعبداً بالانطباق يحكم بالفساد ظاهراً ، فالصحة في هذه الموارد حكم مجعول بلحاظ مجعولية منشأ انتزاعها ، كما أن الفساد كذلك بلحاظ عدم مجعولية منشأ انتزاعه ، لكن هذا في خصوص الأحكام الظاهرية التي تكون دائرة مدار الشك ، فإذا انكشف الخلاف بارتفاع الشك لا يحكم بالإجزاء كما في الصلاة بلا طهور أو بلا ركوع ، فما دام الشك باقياً كان الحكم التعبدية من الشارع باقياً أيضاً ، فإذا ارتفع ، ارتفع .

وأما في الموارد المجزية التي يقال فيها بالإجزاء حتى على فرض انكشاف الخلاف ، كالصلاة بلا حمد وسورة ، فدلّيل « لا تعاد » يحكم بالإجزاء ولو على فرض حصول اليقين بعدم إتيان الأجزاء المنسية . ففي هذه الموارد لا يمكن أن يقال أن الصحة حكم مجعول لأن التعبد بأن المأتي به مطابق للمأمور به مع العلم بعدم الانطباق مساوق لرفع التكليف رأساً .

وأما إذا كان التكليف باقياً فلا بدّ من إتيان متعلّقه ، ففي موارد الإجزاء

لا مناص عن القول بتبدل الحكم الواقعي بالنسبة إلى الشاك والناسي، فصار وظيفته وتكليفه الواقعي هي الصلاة بدون الأجزاء المنسيّة فالصحة منتزعة من انطباق المأتي به مع هذا المأمور به بالأمر الثانوي بل التعبير بالأمر الثانوي مسامحة وإلا فهو الأمر الأولي بالنسبة إليه. وبالجمله الموارد التي يستفاد من الدليل، الإجزاء فيها، نحكم بأن الحكم الواقعي في حق من كانت عبادته فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط هو هذا، فالصحة أمر واقعي كما أن الفساد فيها أيضاً كذلك.

ومن هنا ظهر وجه الفرق بين التفصيل الذي ذكرناه مع التفصيل الذي ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) فإنه ذهب إلى مجعوليّة الصحة والفساد في مطلق العبادات الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، سواء كانت مجزئة بعد تبدل الشك باليقين أم لا. وأمّا على المختار فمجعوليّة الحكم والفساد إنّما تكون في خصوص الأحكام الظاهريّة الباقية على إجزائها ولو بعد ارتفاع الشك.

المقدّمة السابعة: الأصل في المسألة

هل يمكن تأسيس أصل يرجع عند الشك في فساد العبادة أو المعاملة المنهي عنها أم لا؟ فنقول: أمّا في المسألة الأصوليّة وهي دلالة النهي على الفساد بالدلالة اللفظيّة أو الملازمة العقليّة بين الحرمة والفساد، فغير موجود لأنّ الدلالة على فرض وجودها أزليّة، وعلى فرض عدمها أيضاً أزليّة، والشك إنّما هو في الأمر الأزلي وليس لها حالة سابقة حتّى تستصحب.

وأما في المسألة الفرعيّة فيمكن تأسيس الأصل فيها، والأصل في

المعاملات هو الفساد لأنّ الشكّ فيها في حصول الأثر المترقّب عند حصول أسبابه، وهذا الأثر أمر حادث، فعند الشكّ في وجوده يستصحب عدمه، مثلاً الأثر المترقّب في البيع هو النقل والانتقال، وعند الشكّ يحكم بعدمه، لكن هذا أصل كلّيّ أوليّ وقد ورد في خصوص بعض المعاملات إطلاقاً يمكن التمسك بها عند الشكّ كقوله تعالى: ﴿أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وقوله صلى الله عليه وآله: «النكاح سُنِّي»^(٢) وقوله عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين»^(٣)، وهذه العمومات حاكمة على الأصل وبمقتضاها يحكم بأنّ القاعدة عند الشكّ في العاملات التي تشملها الإطلاقات، هي الصحة، وعلى فرض عدم كونها في مقام البيان أو عدم ورود إطلاق أو عموم بالنسبة إلى خصوص بعض المعاملات فالعمومات الكلّية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) وقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»^(٥) يقتضي الصحة.

وحاصل الكلام أنّ الاستصحاب في المعاملات وإن كان يقتضي الفساد إلّا أنّه في خصوص موارد شمول الإطلاقات لا مجرى له بل المرجع نفس تلك الإطلاقات الواردة عليه، الدالة على الصحة.

وأما في العبادات فالأصل يقتضي الفساد - أيضاً - لأنّ العبادات توقيفية

(١) البقرة/٢٧٥.

(٢) بحار الأنوار (طبع بيروت) ٢٢٠/١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ٤٤٣/١٨ ب ٣ من أبواب الصلح ح ٥.

(٤) المائدة/١.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧٦/٢١ ح ٤.

وعدم دليل دالّ على صحتها يكفي في الحكم ببطلانها. أمّا في العبادات التي لولا النهي لم تكن مأمور بها أيضاً كصوم الصمت فواضح. وأمّا في العبادات التي كانت مأموراً بها بعموم أو إطلاق، فإن قلنا إنّ صحتها تحتاج إلى الأمر فواضح أيضاً لأنّ النهي موجب لارتفاع الأمر، وأمّا الموارد التي كانت مأموراً بها بالعموم فيخصّص العموم بغير هذا الفرد للتنافي بين الأمر والنهي عن خصوص فرد. وأمّا في الموارد التي كانت مأموراً بها بالإطلاق فلما ذكرنا أنّ الطبيعة المأمور بها وإن كان صرف الوجود إلّا أنّ الترخيص المستفاد منه في الأفراد، ينافي النهي عن بعض الأفراد فلا محالة يتقيّد دائرة الترخيص بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مأموراً به. وإن قلنا أنّ صحتها تحصل بالملك أيضاً ولا خصوصيّة للأمر فلما ذكرنا أيضاً أنّ كشف الملك منحصر بالأمر، فإذا كان الصوم في جميع الأيام مستحبّاً وفي يوم العيد حراماً لا يمكن كشف الملك في هذين اليومين لأنّ ما ثبت من وجود الملك إنّما هو في حصص خاصّة من الطبيعي وهي الصوم في سائر الأيام، وعلى فرض الإطلاع بوجود الملك أيضاً لا تصحّ العبادة، لمغلوبيّة ملاكها بالنسبة إلى ملك النهي، ولا يمكن التقرب بالملك المغلوب.

وبالجملة عند الشكّ في صحّة العبادة وفسادها ليس لنا أصل يتمسك به لإثبات الصحّة بل مقتضى الأصل الفساد، مع أنّا نبرهن إن شاء الله تعالى أنّه مع النهي لا مجال للشكّ في صحّة العبادة بل الفساد يكون مسلماً كما أشرنا إليه أيضاً.

المقدمة الثامنة: أقسام تعلق النهي بالعبادة

لا خلاف في أنه إذا كان النهي متعلقاً بذات العبادة يكون داخلًا في محل النزاع، والظاهر أنه إذا تعلق النهي بجزء العبادة يكون داخلًا في محل النزاع أيضاً، فحيث إن دَلَّ دليل على عدم جواز الاستبدال في العبادة، بطلت لأن هذا الجزء صار فاسداً بسبب تعلق النهي به فيكون في حكم العدم، والمركب ينتفي بانتفاء جزئه، وهذا كما في الصلاة لأن دليل «من زاد في صلاته...»^(١) يحكم بالبطلان عند الزيادة، فإن اكتفى المصلي بهذا الجزء الفاسد، فقد بطلت صلاته من حيث النقيصة وإن لم يكتف به وأتى به ثانياً بطلت أيضاً من حيث الزيادة، وهذا في خصوص الصلاة.

وأما إذا لم يدل دليل على عدم جواز الاستبدال، فالظاهر صحة العبادة وعدم سراية فساد الجزء إلى أصل العبادة، لأن غاية ما يترتب على فساد هذا الجزء، كونه بمنزلة العدم فيؤتى به ثانياً إكمالاً لأجزاء العبادة، فإذا كبر في الأذان - مثلاً - رياء فعند هذا التكبير لتعلق النهي به فيأتي به ثانياً ويتم أجزاء الأذان صحيحاً.

فتلخص أنه في العبادات التي دَلَّ الدليل على عدم جواز الاستبدال فيها كما إذا قلنا بحرمة القرآن في السورة أو لم يدل دليل على ذلك ولكن دَلَّ الدليل على وجود مانع عن إتيان الجزء المنهي في العبادة كذهاب المولات أو حصول الزيادة فيسري فساد الجزء إلى نفس العبادة فتفسد، وأما إذا لم يدل دليل على ذلك فالظاهر صحتها.

لكن ذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) إلى بطلان العبادة بفساد جزئها مطلقاً سواء كانت صلاة أو غيرها، واستدلّ عليه بأمر ثلاثة: أحدها: مشتركة بين الصلاة وبقية العبادات بأسرها، والآخران مختصّان بباب الصلاة:

أما الأول: فهو أنّ المأمور به بالإضافة إلى كلّ شيء فرض، إمّا أن يلحظ مطلقاً أو مقيداً بوجوده، ويسمّى بشرط شيء، أو بعدمه، ويسمّى بشرط لا، وذلك لاستحالة الخلوّ عن هذه الأمور الثلاثة بالنسبة إلى من كان ملتفتاً إلى خصوصيات المأمور به، والجزء المحرّم بالنهي التحريمي لا يمكن أن يكون المأمور به بالنسبة إليه بشرط شيء، لكونه محرّماً ومبغوضاً للمولى فكيف يقيد المولى متعلّق طلبه بإتيانه، كما لا يمكن أن يكون مطلقاً بالإضافة إليه، لأنّ معنى الإطلاق هو الترخيص في إتيانه في ضمن المأمور به فينافي تحريمه، فلا مناص من أن يقال: إنّ المأمور به بالنسبة إلى أجزائه المحرّمة مأخوذ بشرط لا، فإذا أتى المكلف بهذا الجزء المحرّم فقد أحلّ بالشرط، ففسد عبادته لأجل المانع.

والجواب عنه:

أولاً: بالنقض بسائر المحرّمات التي قد يؤتى بها في العبادة كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة أو السرقة، والغيبة والكذب وغير ذلك من المحرّمات في الصوم أو في ضمن سائر العبادات، وكالحجّ. ومقتضى ما ذكره (قدّس سرّه) من أخذ العبادة بالنسبة إليها بشرط لا، هو عدم تحقّق أصل العبادة مع أنّه لم يلتزم هو ولا غيره من الفقهاء بذلك ولا دخل لخصوص الجزء المحرّم، لأنّ مقتضى كلامه

هو العموم بالنسبة إلى الشرائط والأوصاف الداخلية والخارجية، وغير ذلك من المحرّمات التي ليس لها مساس بهذه العبادة مع أنّ الالتزام به كما أشرنا خلاف بديهية الفقه.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّه إن كان مراده بقوله «بشرط لا»، خروج الأمور به مع هذا الجزء المحرّم عن تحت الأمر وصرف الأمر إلى سائر الحصص التي لها جزء مباح، فهذا حسن، لكن هذا المعنى من الشرط اللاتية لا يوجب الفساد في العبادة إذا أتى بالجزء ثانياً مباحاً والجزء المنهي عنه الفاسد يكون بمنزلة العدم. وإن كان مراده بقوله «بشرط لا» أنّ العبادة اشترط فيها عدم إتيان هذا الجزء المحرّم سواء أتى بجزء آخر مباح أم لا، فهذا صرف ادّعاء، لأنّ الشارع إنّما أمر بالعبادة التي لها جزء كذائي. وأمّا تقييدها بعدم الجزء المحرّم فادّعاء بلا دليل، بل العبادة بالنسبة إلى كلّ جزء محرّم أو كلّ محرّم سواء كان جزء أم غيره، ملحوظة على نحو «لا بشرط» يمكن أن يصرّح الشارع بهذا فضلاً عن الإطلاق فيقول - مثلاً - : «وجب عليك الصلاة سواء نظرت إلى الأجنبية أو أتيت بجزء كذائي محرّم أم لا» فكأنّه (قدّس سرّه) تخيّل أنّ الإطلاق واللابشروطية وهو الترخيص ينافي النهي، ولكنّه في غير محله، لأنّ التنافي إنّما هو بين الترخيص في شيء والنهي عن ذاك الشيء بخصوصه، وأمّا الإطلاق في شيء بمعنى عدم دخله وجوداً أو عدماً بالنسبة إلى الأمور به، فلا ينافي النهي عنه، فلا يستلزم أن يكون الشيء المحرّم موجباً لتقييد العبادة بعدمه بمعنى اشتراط العبادة بعدم إتيانه.

والوجهان الآخران مختصان بالصلاة: أولهما في الأفعال، وثانيهما في الأذكار.

أما الأول فقوله صلى الله عليه وآله: «من زاد في صلاته فاستقبل استقبالا»^(١) أي أعاد إعادة، والمراد بالزيادة في الأفعال التي كانت من سنخ الصلاة هو مجرد إتيانها ولو لم يكن بقصد الجزئية، فمن ركع أو سجد بغير نية الجزئية فصلاته باطلة، وأما من غير سنخ الصلاة فزيادتها متوقفة على نية الجزئية، فعلى هذا إذا أتى بفعل محرّم بدون قصد الجزئية، يشمله هذا الدليل ويحكم بطلانها.

والجواب عنه: أن الزيادة متوقفة على نية الجزئية، سواء كانت من سنخ أفعال الصلاة أو من غيرها؛ فمن حك رأسه أو قام أو جلس - مثلاً - لرؤية الهلال أو لقتل عقرب أو غيره لا يقال إنه زاد في صلاته، نعم في خصوص السجود ورد النص على أن مطلق السجود زيادة، وهو قوله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة»^(٢) فإن السجود لأجل قراءة العزيمة ليس من أجزاء الصلاة ولا يأتي به المصلي بقصد الصلّاتية ومع ذلك حكم بزيادته، ويلحق الركوع بالسجود قطعاً.

وأما القيام والجلوس مع كونهما من أفعال الصلاة فلا نقول بحصول الزيادة من إتيانها بدون نية الجزئية ومحل الكلام في الجزء المحرّم إذا أتى به

(١) لم نعر على هذه، ولكن ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من زاد في صلاته فعليه

الإعادة»؛ وسائل الشيعة ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠٥/٦.

لا بنية الجزئية، فتصح الصلاة أيضاً حينئذٍ.

أما الثاني فقوله صلى الله عليه وآله: «من تكلم في الصلاة فليعد صلاته» فعين هذا الخبر أو مضمونه ورد في الحديث^(١) وقد خرج قراءة القرآن والذكر والدعاء بالدليل الدال على وجوبها أو استحبابها في الصلاة، وأما من أتى بذكر محرّم أو دعاء محرّم كأن يقول: «اللهم العن المسلمين» أو يقول: «اللهم أهلك جاري» فليس ذكره هذا داخلاً تحت دليل المخصّص، لحرمة فيشملة العام فيحكم بفساد صلاته.

والجواب عنه: أنّ المراد من الكلام في قوله صلى الله عليه وآله إن كان الكلام اللغوي الشامل لمثل القرآن والذكر والدعاء فالحق ما ذكره (قدّس سرّه)، لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، بل المراد كلام الآدميين كما ورد بهذا المضمون روايات عديدة وأطلق في بعض الروايات، الكلام.

في الخبر: «إنّما جعل السلام من كلام الآدميين لأنّ به حلل على المصلّي كما أنّ بالتكبير حرّم عليه الكلام»^(٢) فعلى هذا يكون المفسد للصلاة، خصوص كلام الآدميين، وأما الدعاء المحرّم من المناجاة مع الربّ فخارج عنه، فهذا الدليل أيضاً غير صحيح.

(١) روى مضمونه بهذا اللفظ: «... من تكلم في صلاته متعمداً فعليه إعادة الصلاة...» وكذا «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» وسائل الشيعة ٢٨١/٧.

(٢) العبارة التي جاءت في الخبر هكذا: «إنّما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسييحاً أو ضرباً آخر لأنّه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجه إلى الخالق، كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها، وابتداء المخلوقين في الكلام أو لا بالتسليم» وسائل الشيعة ٤١٧/٦.

النهي عن وصف العبادة

هذا كله فيما إذا تعلّق النهي بجزء من العبادة، وأما إذا تعلّق النهي بوصف منها، فقد يفصل بين الأوصاف اللازمة لها والأوصاف الغير اللازمة لها، فتفسد العبادة في الأول دون الثاني؛ والأول مثل ما إذا تعلّق النهي بالإجهار في القراءة، فإنّه لازمة للقراءة وغير منفكة عنها، وإن كانت القراءة تنفك عنه، ويسري النهي في هذا القسم إلى نفس القراءة فتكون القراءة جهرًا منهيًا عنها.

والثاني: كما إذا نهى عن النظر إلى الأجنبية مطلقاً فحيث إنّ النظر غير لازم للصلاة لإمكان الانفكاك، فلا يسري النهي عنه إليها. نعم، إذا فرضنا أنّ الدليل يدلّ على خصوص النظر إلى الأجنبية في الصلاة كان هذا القسم مثل القسم الأول لعدم إمكان انفكاك النظر إلى الأجنبية في الصلاة عن الصلاة، وهذا مناط فرقه بين الأوصاف اللازمة وهي التي يعبرون عنها بالأوصاف الداخلية، وبين الأوصاف الغير اللازمة وهي التي يعبرون عنها بالأوصاف الخارجيّة.

ولا يخفى أنّ الفرق بهذا المنطوق غير سديد، وتوضيح الحال أنّ التلازم قد يكون بين الوصف والعبادة من الطرفين ويستحيل في هذا المورد كون العبادة مأموراً بها مع كون وصفها منهيًا عنها للزوم التكليف بما لا يطاق، وقد يكون للزوم من خصوص طرف العبادة دون الوصف، فيكون الوصف لازماً دائماً للعبادة، ولكن قد يتّصف غير العبادة به أيضاً ففي هذا القسم أيضاً يمتنع الأمر بالعبادة مع نهى وصفها، وفي غير هذين الموردين المنطوق في الفرق هو اتّحاد الوصف مع العبادة عرفاً فيسري منه إليها، وعدم اتّحادها معها عرفاً فلا يسري منه إليها، سواء في ذلك كون الوصف لازماً لها أو غير لازم.

بيان ذلك: أنَّ الأوصاف قد تكون منوعة للجنس أو مصنفة للنوع أو مشخّصة للمصنف، وقد لا تكون كذلك، ولا يرى العرف بأنصاف العبادة بها نوعاً أو صنفاً آخر من العبادة بل يكون بينهما صرف المقارنة. ففي القسم الأول لابدّ أن يكون النهي عن الوصف موجباً للنهي عن الموصوف بخلاف القسم الثاني. أمّا في القسم الأول فلأنّ الوصف حيث إنّهُ موجب لتحصّص الطبيعي بحصّتين فالنهي عن الوصف المحصّص نهى عن الحصّة من الطبيعي المتحصّص به، لأنّ الوصف في هذا القسم يكون من علل وجود الطبيعي ويتّحد معه وجوداً ولو عرفاً.

مثال ذلك ما إذا نهى الشارع عن الإجهار بالقراءة، فالإجهار يوجب تحصّص القراءة بحصّتين فحصة منها - وهي القراءة الجهرية - لها وجود واحد، ولمكان اتّحاد وجود الوصف مع الموصوف في هذا القسم يكون النهي عن الإجهار نهياً عن القراءة الجهرية، وفي المثال وإن كان الاتّحاد بينهما عقلياً لأنّ القراءة كيف مسموع وهو من البسائط بناء على بساطة الأعراض، لكن الكلام من حيث الاتّحاد بينهما عرفاً، ولذا لو نهى الشارع عن مطلق الإجهار بالصوت ولو عن مثل قوله «يا زيد» في خارج الصلاة فالوصف حينئذٍ وإن كان غير لازم للعبادة لمكان تخلّفه عنها، لكن الكلام لما كان لأجل الاتّحاد والتحصّص العرفي، والعرف يرى القراءة الجهرية حصّة من القراءة بلا اختلاف في نظره بينما كان النهي متعلّقاً بالإجهار بالقراءة أو بمطلق الإجهار، كانت العبادة فاسدة. وأمّا القسم الثاني فلما لم ير العرف بينهما الاتّحاد في الوجود ولم ير التحصّص به، لم يحكم بسراية النهي عنه إليها، ومثال ذلك النظر إلى الأجنبية

سواء كان النهي وارداً على خصوص النظر إلى الأجنبية في الصلاة حتى يكون من الأوصاف اللازمة أو على مطلق النظر حتى يكون من الأوصاف الغير اللازمة. فعلى كلا التقديرين لما يرى العرف أن النظر من الصفات التي قد تقترب بالعبادة من دون دخل لها في تخصّصها فلا يحكم بالسراية، فالعبادة بعدُ باقية على المحبوبة والوجوب.

النهي عن شرط العبادة

وهو على قسمين، لأن الشرط إما أن يكون عبادياً، أو غير عبادي.
أما القسم الأول - وهو الشرط العبادي - فالنهي عنه يوجب فساد العبادة لفساد شرطها، سواء أكان الشرط فعلاً عبادياً، أو المسبب عنه، وهذا كما في الصلاة المشروطة بالطهارة عن الحدث، إذ لو كان الشرط هي الطهارة المسببة من الوضوء أو الغسل أو التيمم كما هو المشهور، وتعلّق النهي بسببها، أي نفس هذه الأفعال كما إذا توضعاً بماء مغصوب فالنهي عنها يوجب فسادها، لأنّها تكون حينئذٍ مبغوضة لا يمكن تعلّق الأمر بها، فإذا كانت فاسدة لم يترتب عليها أثر الطهارة، فلا يتحقّق ما هو شرط للعبادة لا محالة، لفساد سببه، وإذا انتفى الشرط ينتفي المشروط لا محالة.

وأما إذا كان الشرط نفس السبب أي الوضوء أو الغسل أو التيمم كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(١) فالفساد أظهر، لأن المفروض تعلّق النهي حينئذٍ بنفس الشرط العبادي، كالوضوء بالماء

المغصوب - مثلاً - دون سببه، والنهي عن العبادة يوجب فسادها ولو كانت شرطاً لعبادة أخرى. فالنتيجة أنه لا فرق في اقتضاء النهي عن الشرط العبادي الفساد بين تعلق النهي بالسبب أو المسبب.

وأما القسم الثاني - وهو الشرط غير العبادي - فهو على نوعين: أحدهما يفسد بالنهي دون الآخر.

الأول: أن يكون الشرط مسبباً عن فعل توليدي، وفرضنا تعلق النهي بالسبب، وهذا كما في اشتراط الصلاة بالطهارة عن الخبث، فإن الشرط هو الطهارة الحاصلة من غسل الثوب أو البدن، دون نفس الغسل، فإذا تعلق النهي بالسبب، كما إذا غسل الثوب بالماء المغصوب، لا يوجب فساد الشرط ولا المشروط، لحصول الطهارة الخبيثة على كل تقدير، أي ولو كان الغسل بالماء المغصوب، والمفروض تعلق النهي بغير ما يتعلق به الأمر من دون مزاحمة بينهما، لفرض عدم انحصار الماء في المغصوب، ومع الانحصار تقع المزاحمة بينهما لا محالة، ولا بد من تقديم الأهم، كما تقدّم في بحث الضد.

الثاني: أن يكون الشرط نفس الفعل المنهي عنه، والنهي في هذا النوع يقتضي الفساد، لتقييد الأمر بالشرط بغير الفرد المنهي عنه، وهذا في مثل اشتراط الصلاة بالستر، فإن الأمر به يتقيد بغير لبس الحرير - مثلاً - للنهي عنه، فإن الاشتراط بطبيعي الستر وإن كان شاملاً وموجباً للترخيص في أفراد الساتر، إلا أن النهي عن التستر بالحرير أوجب مبعوضة هذا الفرد من اللبس، فلا ينطبق عليه المأمور به، فيكون فاسداً بمعنى عدم حصول الشرط المقيّد بغير الحرير، فإذا فسد الشرط تبطل الصلاة لا محالة، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

فتحصّل :

١ - فساد الشرط العبادي مطلقاً، سواء تعلّق النهي بالسبب أو المسبّب، لعدم حصول شرط الصلاة على كلّ تقدير.

٢ - عدم فساد الشرط غير العبادي إذا تعلّق النهي بسببه، لحصول الشرط غير العبادي ولو بسبب محرّم.

٣ - فساد الشرط غير العبادي إذا تعلّق النهي بنفس الشرط، لتقييد دليل الاشتراط بغير الفرد المنهي عنه.

مقالة شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)

تنبيه: لقد حاول شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تصحيح الشرط غير العبادي في النوع الثاني أيضاً، قائلاً: إنّ النهي عن شرط العبادة لا يوجب فسادها، لأنّ شرط العبادة إنّما هو المعنى المعبر عنه باسم المصدر ولم يتعلّق به النهي، وأمّا المتعلّق للنهي فهو المعنى المعبر عنه بالمصدر وليس شرطاً للعبادة، فما هو متعلّق النهي ليس شرطاً للعبادة وما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي. مثلاً الصلاة مشروطة بالتستّر، فلو فرضنا حرمة لبس خاصّ، فإن لم يكن النهي عنه نهياً عن الصلاة معه، فهو لا يوجب بطلانها، لفرض مغايرة متعلّقه لها، فيكون حاله حال النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة.

ثمّ قال (قدّس سرّه): «ومنه ظهر بطلان تقسيم الشرط إلى تعبديّ، كالطهارات الثلاث، وغير تعبديّ كالستّر ونحوه، لأنّ شرط الصلاة إنّما هي الطهارة المراد بها معنى اسم المصدر، المقارنة معها زماناً وأمّا الأفعال الخاصة من الوضوء والتيمّم والغسل فهي بنفسها ليست شرطاً للصلاة، وإنّما هي

محصلة لما هو شرطها، فما هو عبادة - أعني بها نفس الأفعال - ليس شرطاً للصلاة، وما هو شرط لها - أعني به نفس الطهارة - فهو ليس بعبادة، بل حال حال بقية الشرائط في عدم اعتبار قصد القرية فيها، ولذلك يحكم بصحة صلاة من صلى غافلاً عن الطهارة فانكشف كونها مقترنة بها»^(١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: ففي ما أفاده بالنسبة إلى المصدر واسم المصدر من أن الشرط هو اسم المصدر والمنهي عنه هو المعنى المصدر، إذ يرد عليه: أن معنى المصدر لا يغير المعنى المعبر عنه باسم المصدر إلا بالاعتبار، لأنهما أمر واحد وجوداً وخارجاً، كالوجود والإيجاد، فإن التباين بينهما اعتباري والحقيقة واحدة، فإن التعبير بالوجود إنما هو بلحاظ إضافة هذه الحقيقة إلى الماهية، والتعبير بالإيجاد فإنما هو باعتبار إضافته إلى الفاعل، والمصدر واسم المصدر يكونان من هذا القبيل، فالنهي عن أحدهما عين النهي عن الآخر، فلا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به وشرطاً للعبادة، والآخر منهيّاً عنه وخارجاً عنها، وعليه لابد من تقييد إطلاق الأمر بالجزء بغير الفرد المنهي عنه، وتكون النتيجة فساد العبادة لعدم تحقق شرطها - كما ذكرنا - فلا فرق في الفساد بين الشرط العبادي وغير العبادي في النوع الثاني.

وثانياً: فبالنسبة إلى ما ذكره من كون الشرط في الطهارات الثلاث هو الطهارة الحاصلة منها دون نفس الأفعال، وهي لا تكون عبادياً وإن كان سببها وهو الأفعال عبادياً.

إذ فيه: أولاً: إن هذا خلط بين السبب والمسبب والمصدر واسم المصدر، إذ محلّ الكلام كان هو الثاني، كالستر، دون الأول، كالطهارة الحديثة وسببها، فلو سلم عدم الفساد فيه، فلا نسلم في مثل الستر كما عرفت من اتحاد الوجود فيه، دون ما كان من الأفعال التوليدية.

وثانياً: إن ظاهر الآية الكريمة، بل الروايات هو أن الشرط نفس الأفعال، أي الوضوء والغسل والتيمم دون الطهارة الحاصلة منها وإن كان هو المشهور، فمن هنا يصحّ تقسيم الشرط بالعبادي وغيره، ولو سلم كون الشرط الطهارة الحاصلة منها، كان النهي عن سببها العبادي كالوضوء موجباً لفسادها أيضاً، إذ النهي عن الوضوء بالماء المغصوب يوجب تقييد دليله بما إذا كان الماء مباحاً، فلا تحصل الطهارة بالوضوء بالماء المغصوب كما هو ظاهر.

فتحصّل: أن التحقيق هو اقتضاء النهي عن شرط العبادة فسادها، ولو كان توصلياً وكان النهي متعلقاً بنفس الشرط، كالستر، دون ما إذا تعلق بسببه، كغسل الثوب بماء مغصوب الذي هو سبب للطهارة الخبيثة التي هي شرط للصلاة، فما في الكفاية من تقسيم الشرط إلى العبادي وغيره هو الصحيح، وهذا لا ينافي كون التقييد به غير عبادي، ومن هنا تصحّ الصلاة مع الغفلة عن تحقّق الشرط العبادي كالوضوء، أو الغسل أيضاً، بخلاف الأجزاء التي هي مقوم لذات العبادة، فلا بدّ من الالتفات إليها ولو إجمالاً.

هذا تمام الكلام في تعيين محلّ النزاع من ذات العبادة والأوصاف والأجزاء والشرائط.

النهي عن العبادات

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد يقع الكلام في دلالة النهي على الفساد في العبادات مرّة وفي المعاملات أخرى.

أمّا في العبادات، فالظاهر فساد العبادة المنهي عنها، لا لأجل دلالة النهي عليه بإحدى الدلالات، وإن كان لها وجه، بناء على لزوم الأمر في صحّة العبادة، بل لأجل الملازمة بين الحرمة والفساد، وهذا كما ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ صحّة العبادة متوقّفة على أمرين:

أحدهما: قابليّة العبادة للتقرّب بها إلى المولى، وهذا إنّما يكون فيما كان لها ملاك غير مغلوب، وأمّا إذا لم يكن لها ملاك أو كان ولم يكن غالباً على ملاك مبغوض، فلا تصلح لأن يتقرّب بها.

ثانيهما: إضافة الفعل إلى المولى بمعنى أنّ العبد يأتي بها بقصد التقرّب إلى المولى، وإذا فقد أحد هذين الأمرين تفسد العبادة لا محالة، ففيما إذا نهى الشارع عن عبادة بنهي نفسي فحيث إنّ دالّ على الحرمة، فلامحالة لا يكون للعبادة حينئذٍ ملاك غالب على ملاك المبغوضية والحرمة، إمّا بأن لا يكون لها ملاك أصلاً، وإمّا أن يكون مغلوباً لملاك أقوى يقتضي الحرمة، وعلى كلا التقديرين لم تصلح هذه العبادة لأن يتقرّب بها مضافاً إلى أنّه لا يتمشّي قصد القرية لمن كان ملتفتاً إلى حرمتها، لأنّ قصد القرية لا يحصل إلّا إذا كان عالماً بإمكان التقرّب، وأمّا مع علمه بأنّ هذا الفعل يوجب البعد والطرف عن ساحة المولى، لا يعقل أن يقصد التقرّب به؛ فكلا الأمرين اللذين قلنا بتوقّف صحّة

العبادة عليهما، مفقودان في المقام، فتفسد لا محالة.

هذا كله إذا اكتفينا بالملاك في الصحة، وأمّا إذا ذهبنا إلى لزوم الأمر فيها، فالفساد أوضح كما ينسب إلى صاحب الجواهر (قدّس سرّه) ^(١).

هذا كله في النهي التحريمي النفسي.

وأما النهي التشريعي فقد ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(٢) في ذيل كلامه أنّه أيضاً يدلّ على الفساد، لأنّ الشارع إذا نهى عن عبادة بنهي تشريعي، فلا محالة لا يكون لهذه العبادة أمر ولا ملك. أمّا عدم الأمر فلعدم اجتماعه مع النهي، وأمّا الملاك فلعدم وجوده حيثنّذ وإلا فلا معنى للنهي عنها، بل الفعل على هذا التقدير عبادة ملزمة أو راجحة لا بدّ للشارع الأمر بها. هذا الذي ذكره (قدّس سرّه) متين جداً، لكن فيما إذا كان النهي التشريعي وارداً على خصوص فعل من الأفعال، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان وارداً على عنوان عامّ شامل لجميع الأفعال التي لم تثبت عباديته، فلا يدلّ هذا النهي على عدم الأمر أو عدم الملاك، لأنّه يمكن أن يكون ولم يصل إلينا، وفي هذه الموارد نلتزم بفساد العبادة أيضاً لكن لا من الجهة التي ذكره (قدّس سرّه) بل لجهة أخرى وهي فقدان الأمرين اللذين ذكرناهما في اشتراط صحّة العبادة بهما ونقول:

إنّ المكلف إذا صلى صلاة مع عدم إحراز حسننها من المولى، فإمّا أن تكون هذه الصلاة ذا ملك واقعاً ومأموراً بها، سواء انكشف بعد الإتيان أم

(١) جواهر الكلام ٨٧/٢، ٨٨، ١٥٥/٩ و ١٥٧ و ١٦١.

(٢) كفاية الأصول ص ١٨٧.

لم ينكشف، فذات الصلاة حينئذٍ وإن كانت قابلة للتقرب بها إلا أنه عرض لها جهة قبح، وهي انتسابها إلى المولى، افتراء عليه، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١)، وهذا القبح العرضي يكون أقوى من حسناتها الذاتي على تقدير وجوده في العبادة، وبهذا الاعتبار صار ملاك عبادتها مغلوباً لملاك التشريع، مضافاً إلى أن المكلف لا يمكنه حينئذٍ التقرب بها إلى المولى مع علمه بأنه لا دليل من قبل المولى بمشروعيتها، فتفسد لفقد كلا الأمرين.

لا يقال: أن التشريع من أفعال القلب، فحرمته لا يسري إلى الفعل الخارجي، فلا غلبة لملاك التشريع على ملاك العبادة لاختلاف موردهما.

لأننا نقول: التشريع يوجب حرمة نفس الفعل ويصير الفعل ذامفسدة بالعنوان الثانوي، كما قال الشيخ (قدس سره) مستدلاً بالأدلة الأربعة، وهو حق متين كما بين في محله، فلانماص عن القول بالفساد.

وأما إذا لم يكن للعبادة ملاك أصلاً، فالأمر أوضح لتوغلها حينئذٍ في المبعوضيّة التشريعيّة، فلا معنى للقول بالصحة. وحاصل الكلام أن التشريع يوجب الفساد مطلقاً فإذا صلى المكلف صلاة الليل - مثلاً - أو صام شهر رمضان جاهلاً بأنهما مأموراً بهما بل بقصد التشريع، فانكشف أنهما عبادتان مأموراً بهما، فالأقوى البطالان. هذا تمام الكلام في دلالة النهي على الفساد في العبادات.

النهي عن المعاملات

لا كلام في دلالة النهي الإرشادي على فساد المعاملة، لأنه بمنزلة الإخبار عن مانعية المنهي عنه عن تحقّق المعاملة.

وهذا خارج عن محلّ الكلام.

وأما النهي عن المعاملة مولوياً ومفاده الحرمة التكليفية لا غير، فهل يدلّ على فساد المعاملة أو لا؟ اختلفوا في ذلك على أقوال^(١):

أحدها القول بالدلالة على الفساد مطلقاً.

ثانيها القول بالدلالة على الصّحة مطلقاً. نسب ذلك إلى أبي حنيفة والشياني وعن فخر المحقّقين أنّه وافقهما في ذلك^(٢).

ثالثها القول بالتفصيل بين النهي عن السبب وبين النهي عن المسبّب أو التسبب، ففي الأوّل لا يدلّ على الصّحة ولا الفساد، وفي الثاني يدلّ على الصّحة - كما هو خيرة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(٣).

رابعها القول بالتفصيل بين السبب والمسبّب، ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٤).

خامسها عدم الدلالة لا على الصّحة ولا على الفساد، وإنّما يدلّ على الحرمة التكليفية محضاً، وهو التحقيق - كما ستعرف -.

(١) راجع مطارح الأنظار ١/٧٤٩.

(٢) كفاية الأصول ص ١٨٩.

(٣) كفاية الأصول ص ١٨٩.

(٤) أجود التقريرات ٢/٢٢٧.

وتوضيح المقال هو أنه ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ما محصله: أنه لا بدّ في متعلّق النهي من القدرة عليه فعلاً وتركاً، كما في الأمر ورُتّب على ذلك، التفصيل الذي بناه على ذلك قائلاً: إنّ النهي في المعاملات قد يتعلّق بالسبب، وأخرى بالمسبّب، وثالثة بالتسبب بسبب خاصّ، ورابعة بالآثار المترتبة على المعاملة.

أما الأوّل والمراد به أنّ المحرّم هو نفس إيجاد المعاملة وإنشائها والاشتغال بها كفعل من أفعال من دون نظر إلى النقل والانتقال، وهذا كالبيع وقت النداء، أو في حال الصلاة، حيث إنّ المحرّم هو نفس الاشتغال بالبيع من حيث إنّ فعل من الأفعال ومانع عن صلاة الجمعة، أو مبطل الصلاة التي كان فيها.

والنهي في مثله لا يدلّ على الفساد لعدم منافاة حرمة السبب مع ترتّب المسبّب عليه، إذ حرمة السبب لا يلزم مبعوضيّة المسبّب، كما أنّه لا يقتضى صحّة المعاملة، بل لا بدّ من إطلاق أو عموم يدلّ عليها، والسّر فيه مقدوريّة السبب سواء ترتّب عليه الأثر أو لا، فالنهي عنه لا ينافي الصحّة ولا يقتضيها.

وأما الثاني - وهو النهي عن المسبّب - والمراد به أنّ المحرّم حقيقة هو الأثر المترتب على المعاملة وهذا كبيع المصحف إلى الكافر أو بيع العبد المسلم إليه، حيث إنّ المبعوض ملكيّة الكافر لهما - فالنهي فيه يكون دالّاً على الصحّة، لاعتبار القدرة في متعلّقه، ولا يكاد يقدر عليه إلّا فيما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة، وإلّا كان النهي لغواً.

وأما الثالث - وهو النهي عن التسبب بسبب خاص - على ثلاثة أقسام:

لأن النسبة بين المأمور به والمنهي عنه بالنهي التنزيهي، إما أن تكون على العموم والخصوص المطلق، أو على العموم والخصوص من وجه، وعلى الأول إما أن تكون العبادة المكروهة مما ليس لها بدل أو يكون لها بدلا؛ فهذه ثلاثة أقسام.

فتارة يتعلّق النهي بذات السبب، وأخرى بنفس المسبّب، وثالثة بالتسبّب بسبب خاص، ونظيره شائع في العرف - مثلاً - يمكن أن ينهى المولى عبده عن التصرف في خشبة، سواء كان تصرفه للإحراق أم لشيء آخر، والمبغوض عنده هو نفس التصرف مطلقاً من دون لحاظ ما يتسبّب عن التصرف، ويمكن أن ينهاء عن نفس الإحراق بأي سبب وجد، فالمبغوض عنده هو الإحراق مطلقاً، وجد بالخشبة أم بغيرها، وليس التصرف غير الإحراق في الخشبة مبغوضاً للمولى، ويمكن أن ينهاء عن تسبّب الإحراق بخصوص هذا الخشب، مثل أن نفرض كون الخشبة صندوقاً أو باباً أو عصا، فالمبغوض حينئذٍ تسبّب الإحراق بهذا التصرف الخاص. وأما نفس التصرف في الخشبة ولو بغير الإحراق أو نفس إيجاد الإحراق ولو بغير هذه الخشبة، فلا يكون مبغوضاً عنده. ونظير هذه الأقسام من النهي العرفي، وارد في الشريعة أيضاً، لأن الشارع قد نهى عن إيجاد البيع حين النداء لصلاة الجمعة أو حين الصلاة، وواضح أنّ المبغوض عنده حينئذٍ لا يكون نفس المبادلة والانتقال، بل هذا السبب ولو لم يترتب عليه أثر الملكية أو ترتب عليه أمر آخر، ونهى أيضاً عن بيع المصحف والعبد المسلم بالكافر وواضح أنّ متعلّق نهيه ملكية الكافر للمسلم، وهي المسبّب من الإنشاء،

وأما الإيجاد ليس مبغوضاً ولذا لم ينهى عنه إذا أوجدناه لانتقال شيء آخر إليه .
ونهى أيضاً عن المراهنة في غير الموارد الجائزة، فإذا تسابعا على الركض
أو على سرعة المشي أو حسن الخط أو غير ذلك وتراخا عليه فالمبغوض عنده
تسبب الملكية بهذا السبب، يعني جعل المراهنة سبباً للمبادلة والملكية، وأما
نفس الركض أو المشي أو حسن الخط وكذا نفس المبادلة ولو بسبب آخر، غير
منهجي عنه .

وفصل شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) ^(١) بين النهي عن السبب، فقال بعدم
الدلالة وبين النهي عن المسبب فقال بالدلالة، وما أفاده (قدس سرّه) في وجه
ذلك هو أنّ صحّة المعاملة تتوقّف على أمور ثلاثة:

الأول: كون البايع - مثلاً - مالكاً للعين أو بمنزلة المالك كالوكيل أو
المأذون .

الثاني: عدم كونه محجوراً عن التصرف، فلا يصح بيع الراهن والصبي
والسفيه .

الثالث: إيجاده بإنشاء خاص مع شرائط مخصوصة من الصيغة والتوالي
بين الإيجاب والقبول وغيرهما؛ فمن طلق زوجته - مثلاً - بلفظ «أنت خلية»
و«أنت برية» أو بمثل «إني مفارقك» و«حبلك على غاربك» وأمثال ذلك، فلا
يقع، فإذا نهى الشارع عن إيجاد مسبب كالملكية أو غيرها، فقد تعلّق به حقّ الله
تعالى فصار المالك محجوراً عن التصرف، فاختلف الشرط الثاني من شروط

البيع، فيفسد ويدلّ على ذلك التزام الفقهاء بفساد المعاملة في موارد - ولا جهة له إلا ما ذكرناه -:

منها: فساد بيع المنذور فإنّه تعلّق حقّ الغير به بمجرد النذر فيجب عليه الوفاء فإذا باعه لم يقع صحيحاً.

ومنها: فساد البيع إذا اشترط عدمه في ضمن معاملة أخرى فبموجب «المؤمنون عند شروطهم» صار محجوراً عن التصرف، فيفسد بيعه، وهذا الاستدلال لا يجري فيما إذا تعلّق النهي بالسبب، لأنّ غاية ما يستفاد من النهي حينئذٍ مبغوضية السبب. وأمّا دلالته على الفساد على تقدير إيجاده فلا، ولا منافاة بين مبغوضية شيء وترتب الأثر عليه على تقدير وجوده. هذا ملخّص ما أفاده (قدّس سرّه).

ولا يخفى أنّه غير سديد.

بيان ذلك أنّ الملكية لها مراتب ومراحل:

أولها: الاعتبار القائم بنفس المتبايعين، وهذا الاعتبار إنّما حصل بنفس إنشائهما القلبي بلا دخالة لفظ أو فعل فيه، ويسمّى هذا الاعتبار بالملكيّة الاعتباريّة، وهذا الاعتبار ممّا لا بدّ منه في جميع العقود والإيقاعات.

الثاني: إظهاره وإبرازه بمظهر خارجي من لفظ أو فعل أو إشارة ونحو ذلك، فصيغ العقود ليس أسباباً لها بل إبراز للإنشاء القلبي.

الثالث: إمضاء العقلاء هذا الاعتبار في المعاملات العقلانيّة وإمضاء الشارع إيّاه في ما كان صحيحاً في نظره، وبين إمضاء العقلاء والشارع عموم من

وجه، ففي مثل هذا الزمان من اشترى داراً مع وجود جميع شرائط الاشتراء بلا أخذ ورقة الطابو، لا يمضيه العقلاء ولم يرتبوا الأثر على اشتراؤه بل يحكمون بكون الدار ملكاً لبايعها بعد، وإن أمضاه الشارع، ويمضون البيع الربوي مع عدم إمضاء الشارع إيّاه.

وبالجملة إنَّ المسبّب الشرعي وهي الملكية الشرعية لا يدخل تحت النهي أبداً لأنه لم يكن فعلاً للبايع، بل من أفعال الشارع، فلا معنى للنهي عنه مع كونه فعلاً لنفس الناهي، غاية الأمر إذا كان أسبابه وشرائطه تاماً أمضاه وإلا فيلغو الاعتبار ولا يمضيه.

لا يقال: إذا كان بناء الشارع على الإمضاء حيث وجد الاعتبار فالنهي عن المسبّب الشرعي مع ضميمته هذا البناء غير مضرّ.

لأنّه يقال: صرف هذا البناء يوجب تصحيح النهي عن فعل الغير وهذا مثل ما إذا أراد المولى أن يشرب، ولكن كان بنائه الشرب على تقدير وجود الماء، فهل يصحّ أن ينهى عبده عن شرب نفسه؟ كلا. وبالجملة الملكية الشرعية لا يعقل أن يرد عليها النهي.

وأما الملكية الاعتبارية، وإن كان ورود النهي عليها ممكناً إلا أننا لم نر مورداً ينهى الشارع عنها، مضافاً إلى أنّها لا تتصف بالصحة والفساد، لأنّها قائمة بنفس المعبر، فإذا اعتبرها المعبر وجدت في وعاء اعتبارها وإن لم يعتبرها لم توجد.

نعم، مورد النهي في المعاملات عناوينها من البيع والرهن والصلح

والطلاق وغير ذلك، والمراد بالعناوين، الأسباب التي جعل لحصول مظهرات خارجية بشرائط مخصوصة، وحينئذ تارة يتعلّق النهي بذات السبب لا بما أنّه سبب ومظهر للاعتبار، مثل النهي عن البيع حين الصلاة فإنّ المحرم فيها التكلّم أو الفعل الزائد لا بما أنّه سبب للبيع بل بما أنّه قاطع للصلاة، والنهي في هذا غير دالّ على الفساد قطعاً، لأنّه لا منافاة بين كون إيجاد المظهر محرّماً ومع ذلك يترتب عليه الأثر على تقدير سببّيته للبيع، وكذلك إذا ورد النهي على سبب المعاملة بما أنّه سبب كالنهي عن بيع آلات القمار وبيع المسلم والمصحف من الكافر وغير ذلك، لأنّ غاية ما يمكن أن يستفاد من النهي أنّ عنوان البيع أي اعتبار الملكيّة بمظهر خارجي محرّم، وأمّا فساده على تقدير تحقّق العنوان، فلا منافاة بين كون العنوان محرّماً ومع ذلك يترتب عليه الأثر.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ النهي عن المعاملات والإيقاعات يكون مورده خصوص عناوينها ولا يدلّ على فسادها بوجه.

ومن هذا البيان ظهر ما في تفصيل شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، على أنّ استدلاله على الفساد بكونه حقّ الله تعالى إذا كان منهياً وتنظيره بموارد الحجر عن التصرف لتعلّق حقّ الغير، لا يرجع إلى محضّل، فإنّ الحجر بسبب تعلّق حقّ الغير ليس معناه حرمة التصرف بل عدم نفوذه، والمراد من النهي هنا هو الحرمة، فقياس ما نحن فيه على ذلك المقام قياس مع الفارق، مضافاً إلى أنّ الحجر في ذلك المقام ثبت بدليل خاصّ ولولاه لحكمنا بنفوذ البيع للراهن.

ومن ذلك ظهر أنّ الأمثلة التي ذكرها شاهداً لدعواه، كلّها أجنبيّة عن

المقام، أما عدم جواز بيع المندور فقد ثبت بالدليل ولولاه لشملة عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وأما حرمة التصرف والبيع إذا كان مشروطاً في ضمن عقد آخر، فهي حرمة تكليفية، ولا نسلّم عدم النفوذ على تقدير البيع، فلو باعه نحكم بالصحة، غاية الأمر ارتكب محرماً لحلفه عن شرطه ويثبت لمن له الحق خيار تخلف الشرط. هذا تمام الكلام فيما يرد عليه (قدّس سرّه).

ومما ذكرنا ظهر ردّ أبي حنيفة أيضاً لأنّ الملكية الشرعية ليست مورداً للنهي حتّى يقال إنّ النهي عنها دالّ على صحتها وإلاّ لزم النهي عن غير المقدور، بل النهي كما قلنا وارد على الإنشاء مع مظهر خارجي وكما لا ملازمة بينه وبين فساده، كذلك لا ملازمة بينه وبين صحته، لأنّ مبغوضية البيع والسبب لا ينافي فساده. وهذا واضح بلا احتياج إلى التأمّل.

ثمّ إنّ هناك روايات قد يستدلّ^(١) بها على دلالة الحرمة على الفساد شرعاً، وإن لم تدلّ عليه لغة أو عرفاً، وأخرى^(٢) يستدلّ بها على العكس، أي عدم الملازمة بين الحرمة والفساد. وهي الروايات الواردة في نكاح العبد بدون إذن مولاه الدالة على توقّف نفوذ نكاحه على إجازة سيّده معللاً ذلك بأنّه «لم يعص الله إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز، فهو له جائز»، وهي ما رواه في الوسائل^(٣) في

(١) كما في الكفاية ص ٨٨ واختاره المحقّق النائي (قدّس سرّه). أجود التقريرات ٢٣٢/٢.

(٢) كما في تعليقه أجود التقريرات ٢٣٢/٢ وهو خيرة سيّدنا الأستاذ (قدّس سرّه).

(٣) روى عن عن الكافي والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام: «سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجاز، وإن شاء فزق بينهما. قلت: أصلحك الله

باب نكاح العبيد والإماء، وفي بعضها^(١) تمثيل ما عصى الله فيه، بالنكاح في العدة.

تقريب دلالتها على الملازمة بين الحرمة والفساد:

ذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إلى ذلك بدعوى أنّ الظاهر من الرواية أنّ العقد إذا كان معصية لله تعالى كالعقد في العدة فهو فاسد ولا يمكن تصحيحه بإجازة الغير، إذ النهي التحريمي المتعلّق بالمعاملة يوجب كونها معصية لله تعالى فتفسد، وهذا مفاد الجملة الأولى وهي قوله عليه السلام: «لم يعص الله»، فإنّ مفهومه إنّهُ إذا كان عاصياً لكان نكاحه فاسداً، وهذا بخلاف ما إذا لم تكن المعاملة ممّا نهى عنها الشارع ابتداءً، بل كان نهيه عنها تبعياً لحقّ الغير، لكونها تصرفاً في حقّه، فإنّه لا يقتضي الفساد، كما في نكاح العبد بغير إذن مولاه، فإنّ له إسقاط حقّه فيصحّ العقد.

فالمتحصّل من الرواية أنّه لو كان النهي ذاتياً يدلّ على فساد العقد رأساً

⇒ تعالى، إنّ الحكم بن عتية وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّهُ لم يعص الله وأثمّا عصى سيّده، فإذا أجازهُ فهو له جائز». - وسائل الشيعة ١١٤/٢١.

(١) ما رواه في الكافي أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل تزوّج عبده بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه؟ قال: ذلك لمولاه إن شاء فزق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فزق بينهما فللمرأة ما أصدقها، إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه، فهما على نكاحهما الأوّل، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده ولم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدة، وأشباهه». - وسائل الشيعة ١١٥/٢١.

كالنكاح في العدة، وهذا لم يأت به العبد فرضاً، وإن كان عرضياً كنكاح العبد من دون إذن مولاه، فلا يوجب الفساد وكانت صحته معلقاً على إجازة من له الإجازة^(١).

وقد يورد^(٢) على هذا البيان، ويقرب دلائلها على عدم الملازمة بين الحرمة والفساد - كما أشرنا - بما محصله: إن معصية السيد، معصية لله تعالى، لأنه تعالى أمر بإطاعته فعصيانه يكون عصيانياً لله تعالى، وقد دلت الرواية على صحة نكاح العبد بدون إذن سيده إذا أجازه، فتدل على أن المعصية لا توجب فساد المعاملة، وإلا لبطل نكاح العبد، لأنه منهى عنه، لعدم إذن من السيد.

وأما العصيان المنفي بقوله عليه السلام: «لم يعص الله» فلا بد وأن يراد منه، عدم المشروعية على نحو الحكم الوضعي لا عدم مخالفة الحرام، وذلك بقرينة تحقق عصيان العبد لله تعالى ولو بعصيان سيده، فكيف ينفي عنه العصيان مطلقاً، فلا بد وأن يراد منه أنه لم يخالف المشروع، لا أنه لم يخالف الحرام، فتكون معنى الرواية حينئذٍ إنه ليس نكاح العبد مما لم يشرعه الله تعالى كي يكون فاسداً كالنكاح في العدة، بل هو نكاح مشروع، فإذا تعلق به النهي لجهة عارضه كحق المولى على عبده، لا يوجب فساده بل يصح مع الإجازة.

وقد أجاب عنه شيخنا الأستاذ (قدس سره) أن التحقيق فساد هذا البيان لأنه يتوقف على أن يراد من العصيان في كل من الموردين معنى يغير ما يراد

(١) أجود التقريرات ٢/٢٣٣، وكفاية الأصول ص ١٨٨.

(٢) أجود التقريرات ٢/٢٣١.

منه في الآخر، بأن يراد من العصيان المنفي الحكم الوضعي، ومن العصيان المثبت الحكم التكليفي، وهذا خلاف الظاهر جداً بل الظاهر إرادة الحكم التكليفي في كلا الموردین إلا أن العصيان المنفي هو العصيان الذاتي الابتدائي، والعصيان المثبت هو العصيان العرضي الثابت بالعنواني الثانوي القابل للرفع برفع موضوعه والأول مستلزم للفساد كما في نكاح ذات العدة، والثاني قابل للتصحيح.

ولكن التحقيق أن المراد من العصيان في كليهما هو العصيان الوضعي، لأن نكاح العبد ليس من المحرمات شرعاً لأنه صرف إيجاد أمر اعتباري فلا دليل لنا من الشرع بأن هذه الأنحاء من التصرفات من العبد محتاجة إلى إذن مولاه. نعم، ترتب الأثر المقصود من هذا الاعتبار كان بيد المولى، يمكن أن يريد فيمضيه، ويمكن أن لا يريده فلا يمضيه، بل المسلم من الشريعة أن تصرفاته التي كان في منفعة المولى تحتاج إلى إذنه، فالمراد من هذه الروايات أن العبد لم يخالف أمراً وضعياً لما قرره الشارع ولم يعقد ما لا يمضيه الشارع، بل خالف أمر المولى لأنه أوجد أمراً محتاجاً إلى إذنه بلا إذنه، فإذا أذن وأجاز لا مانع من ترتب الأثر المقصود.

فإذا عرفت ذلك تعلم أن هذه الروايات أجنبية عن المقام لأنها بصدد بيان ترتب الأثر المقصود بعد إذن السيد وعدم ترتبه قبله، وليس العصيان فيها بمعنى العصيان التكليفي حتى يكون لها تماس بالمقام.

تنبيه: النهي التشريعي عن المعاملة لا يوجب فسادها لأننا ذكرنا في طي

كلماتنا أنَّ النهي النفسي غير دالّ عليه، فكيف بالتشريعي مضافاً إلى أنَّ النهي التشريعي إنّما يكون متعلّقاً بإيجاد المعاملة بما أنّها واقعة من الشارع وممضاة عنده، فإذا لم ينكشف الأمر، فيكفي في فسادها أصالة عدم ترتّب الأثر، وإذا انكشف البطلان والفساد، فالفساد يكون مستنداً إلى عدم إمضاء الشارع لا إلى التشريع، وإذا انكشف مطابقة ما أوقع لما أمضاه الشارع فغاية ما يدلّ عليه النهي، هو إيجاد المعاملة على نحو التشريع المحرّم وهو لا يلزم البطلان بوجه.

فهرس العناوین

الأمر الترتیبی.....	٧
مقدمة: فی الفرق بین التزاحم والتعارض.....	٩
تعریف التعارض بین الدلیلین.....	١١
أقسام التعارض.....	١١
تعریف التزاحم بین الحکمین.....	١٣
حکم المتعارضین.....	١٥
حکم المتزاحمین.....	١٨
مرجحات باب التزاحم.....	١٩
المرجح الأول: الترجیح بالأبدلیة.....	١٩
أقسام البدل: الأول: البدل العرَضی.....	١٩
الثانی: البدل الطولی.....	٢١
أقسام المتزاحمین بلا بدل والمرجح فیها.....	٣٠
المرجح الثانی: القدرة العقلیة.....	٣٣
ترجیح المشروط بالقدرة العقلیة مطلقاً.....	٣٤
المرجح الثالث: التقدّم بالزمان.....	٣٦
بحث تطبیقی حول تزاحم النذر والحج.....	٣٧

٤٩	الترجيح بالأهمية في المشروطين بالقدرة الشرعية
٥١	محتمل الأهمية في المشروط بالقدرة الشرعية
٥١	نوعية التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية
٥٤	المرجّح الرابع: الأهمية
٥٤	التزاحم بين الأهمّ والمهمّ
٥٨	محتمل الأهمية في المشروط بالقدرة العقلية
٥٨	التزاحم بين المتساويين في الأهمية
٦١	نوعية التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية
٦٥	ثمرات التخيير الشرعي والعقلي
٦٥	أحدها: تعدّد العقاب وعدمه
٦٥	ثانيها: ترجيح محتمل الأهمية وعدمه
٦٨	ثالثها: التخيير في الطولين وعدمه
٧٣	خلاصة البحث
	تتمة:
٧٥	الأول: تزاحم الواجبات الغيرية
٧٩	حكم الدوران في الواجبات الغيرية
٨٣	الثاني: التزاحم في ملاكات الأحكام
٨٤	أقسام التزاحم في الامتثال
٨٨	إمكان الحكم بالمتزاحمين على نحو الترتّب
٩٠	مقدمات الترتّب
٩٠	المقدمة الأولى: اتّحاد المتزاحمين في القدرة العقلية
٩١	المقدمة الثانية: الاتّحاد في الزمان

٤٤٩	فهرس المناوين
٩٢	المقدمة الثالثة: اتحاد زمان التكليف وزمان امتثاله أو عصيانه
٩٣	المقدمة الرابعة: ضرورة التقييد لاستحالة الإطلاق
٩٥	تضاد الأحكام من حيث المبدأ والمنتهى
٩٦	نتيجة المقدمات
٩٧	الجواب عن اشكالات الآخوند (رحمه الله)
٩٩	العرف والترتب
١٠٠	وقوع الترتب في الشرعيات
١٠٢	تنبيهات الترتب
١٠٢	التنبيه الأول: لازم القول بالترتب، تعدد العقاب
١٠٤	التنبيه الثاني: لازم إمكان الترتب وقوعه
١٠٤	التنبيه الثالث: محل الكلام في الترتب، المشروطين بالقدرة عقلاً
١٠٧	التنبيه الرابع: تصحيح الأمر الترتبي: الجهر والإخفات في موضع الآخر
١٠٨	الإشكال في الجمع بين العقاب وصحة العمل
١٠٩	جواب كاشف الغطاء (قدس سره) بالترتب
١٠٩	ايراد الشيخ الأنصاري (قدس سره)
١١٠	ايراد شيخنا الأستاذ (قدس سره)
١١٠	الإيراد الأول: لا ترتب في التضاد الدائمي
١١١	إمكان الأمر الترتبي في التضاد الدائمي في مرحلة الجعل
١١٣	الإيراد الثاني: لا ترتب في الضدين لا ثالث لهما
١١٤	الإيراد الثالث: عدم إمكان الأمر الترتبي على موضوع لا يمكن إحرازه
١١٩	اشكالنا على الأمر الترتبي في المقام
١١٩	حل الإشكال

٤٥٠..... أصول فقه الشيعة

التنبيه الخامس: الواجب الموسع والأمر الترتبي ١٢٢

التنبيه السادس: تقسيم للمتزاممين بحسب الآنية والتدرج ١٢٣

التنبيه السابع: العلم بالأهم بعد الاشتغال بالمهم ١٢٥

التنبيه الثامن: الوضوء من الآنية المغصوبة أو الذهب والفضة ١٢٧

التنبيه التاسع: في بقية أقسام التزام ١٢٩

القسم الثاني من بقية أقسام التزام ١٣٤

القسم الثالث من بقية أقسام التزام ١٣٨

هل يجوز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط أم لا ؟ ١٤١

هل الأوامر متعلقة بالأفراد أو الطبايع ؟ ١٤٩

إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ؟ ١٦٥

الواجب التخيري ١٧٣

القول الأول ١٧٩

القول الثاني ١٨١

القول الثالث ١٨٤

القول الرابع ١٨٤

القول الخامس ١٨٥

القول المختار ١٨٦

التخيير بين الأقل والأكثر ١٨٩

الواجب الكفائي ١٩٣

..... ٢٠٣ [١٩٩٠]

الإشكال في تصوّر الواجب المضيق ٢٠٥

الإشكال في تصوّر الواجب الموسّع ٢٠٧

٤٥١	فهرس المناوين
٢٠٨	تبعية القضاء للأداء
٢١٢	الأصل العملي ووجوب القضاء
٢١٧	الأمر بالأمر
٢٢٣	الأمر بعد الأمر
٢٢٧	المقصد الثاني في النواهي
٢٢٩	المبحث الأول: في مدلول النهي
٢٣٠	ثمرة التغاير بين متعلق الأمر والنهي
٢٣٢	القول المختار
٢٣٤	التروك الواجبة أو الأفعال الممنوعة
٢٣٥	أقسام التروك الواجبة
٢٣٦	الحالة الأولى: الاضطرار
٢٤٠	الحالة الثانية: الشك في المانع
٢٤٠	الأصل الموضوعي في حالة الشك
٢٤١	الأصول الحكمية في حالة الشك
٢٤٣	التروك الواجبة والأدلة
٢٤٩	اقتضاء المبادئ اختلاف الامتثال
٢٥١	اقتضاء المنتهى اختلاف الامتثال
٢٥٤	المبحث الثاني: في دلالة النهي على الاستمرار
٢٥٥	مقالة المحقق النائيني (قدس سرّه)
٢٥٨	المسألة الثالثة
٢٦١	الفصل الثاني في اجتماع الأمر والنهي
٢٦٢	المقدمة الأولى: المراد من الواحد في عنوان البحث

المقدمة الثانية: الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادة.....	٢٦٤
المقدمة الثالثة: مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية.....	٢٦٦
كونها من المسائل الكلامية.....	٢٦٦
كونها من المسائل الفقهية.....	٢٦٧
كونها من المبادئ الأحكامية.....	٢٦٨
كونها من المبادئ التصديقية.....	٢٦٩
المقدمة الرابعة: أنّ مسألة الاجتماع عقلية لا لفظية.....	٢٧٣
المقدمة الخامسة: شمول البحث لجميع أقسام الوجوب والحرمة.....	٢٧٤
المقدمة السادسة: في اعتبار المندوحة وعدمه في محلّ النزاع.....	٢٧٨
المقدمة السابعة: هل يبتنى النزاع على تعلّق الأحكام بالطبائع.....	٢٨٤
المقدمة الثامنة: هل اجتماع الأمر والنهي يكون من التعارض بين الدليلين أو من التزاحم بين الحكمين.....	٢٩٠
كلام مع صاحب الكفاية (قدّس سرّه).....	٢٩٢
المقدمة التاسعة: لا عبرة بكشف الملاك في باب اجتماع الأمر والنهي.....	٢٩٣
المقدمة العاشرة: في ثمره بحث الاجتماع وأحكامها.....	٢٩٦
القول بالامتناع وثمرته في الحالات الطارئة.....	٢٩٦
كيفية الصلاة في حال الاضطرار والإكراه.....	٣٠٥
بقي الكلام في أمور: الوضوء بالماء المغصوب.....	٣١٦
الوضوء في مكان مغصوب.....	٣١٨
الوضوء من الإناء الغصبي.....	٣٢٠
الصلاة في مكان محرّم.....	٣٢٢
الصلاة في اللباس المغصوب.....	٣٢٦

فهرس المناوین	٤٥٣
أدلة القول بالحواز.....	٣٢٩
الوجه الأول.....	٣٢٩
العبادات المكروهة	٣٢٩
الجواب عن مشكلة العبادات المكروهة	٣٣١
تصویر صاحب الكفاية (قدس سرّه)	٣٣٤
إیراد المحقق النائینی (قدس سرّه)	٣٣٥
دفع الإیراد.....	٣٣٧
تصویر المحقق النائینی (قدس سرّه) لحلّ مُشكلة العبادات المكروهة	٣٣٩
المناقشة في ما أفاده (قدس سرّه)	٣٤١
الوجه الثاني.....	٣٥٣
الوجه الثالث	٣٥٤
وينبغي التنبيه على أمور:	
التنبيه الأول: الاضطرار إلى الحرام.....	٣٥٦
الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختیار	٣٥٨
الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختیار.....	٣٦٦
حكم الخروج من الأرض المفصوبة.....	٣٦٦
القول الأول	٣٦٦
القول الثاني	٣٦٧
القول الثالث.....	٣٦٩
القول الرابع.....	٣٧٣
القول الخامس.....	٣٧٤
بحث حول قاعدة الامتناع بالاختیار	٣٧٤

الوجه الأول: تخصيص القاعدة بالامتناع التكويني.....	٣٧٥
الوجه الثاني: تخصيص القاعدة بالامتناع بترك ما لا يكون دخيلاً في الملاك.....	٣٧٦
الوجه الثالث: اختصاص القاعدة بما يؤدي تركه إلى ترك الواجب	٣٧٩
الوجه الرابع: اختصاص القاعدة بما لا يمكن تعلّق الإيجاب به	٣٨٠
حكم الصلاة حال الخروج	٣٨٧
التنبيه الثاني: على فرض القول بالامتناع فهل يقَدّم جانب الأمر أو النهي؟.....	٣٨٩
تتمّة: في كلام صاحب الكفاية.....	٣٩٣
التنبيه الثالث.....	٣٩٩
دلالة النهي على الفساد	٤٠١
المقدّمة الأولى: في الفرق بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي.....	٤٠٣
المقدّمة الثانية: في أنّها مسألة أصوليّة.....	٤٠٤
المقدّمة الثالثة: في أنّها مسألة عقلية لا لفظيّة.....	٤٠٤
المقدّمة الرابعة: في أقسام النواهي.....	٤٠٥
١ - النهي التحريمي النفسي.....	٤٠٦
٢ - النهي التحريمي الغيري.....	٤٠٦
٣ - النهي التنزيهي.....	٤٠٧
المقدّمة الخامسة: في تفسير العبادة والمعاملة.....	٤٠٩
المقدّمة السادسة: في تفسير الصحّة والفساد.....	٤١٢
المقدّمة السابعة: الأصل في المسألة.....	٤١٧
المقدّمة الثامنة: أقسام تعلّق النهي بالعبادة.....	٤٢٠
النهي عن وصف العبادة	٤٢٥

فهرس العناوین	٤٥٥
النهی عن شرط العبادة	٤٢٧
مقالة شیخنا الأستاذ (قدس سره)	٤٢٩
النهی عن العبادات	٤٣٢
النهی عن المعاملات	٤٣٥
تقریب دلالة الروایات علی الملازمة بین الحرمة والفساد	٤٤٣