



سَمَاحَةُ الشَّيْخِ حَسَنِ الْجَوَاهِرِيِّ

الْقَوْلُ الْعَدْلُ الْأَصُولُ لِيَتَمَّ



الْعَدْلُ لِلْطَّوْقِ

القواعد الأصولية



القواعد الأصولية



سماحة الشيخ
حسن الجواهري

الجزء الأول

العارف للطبوعات

الناشر



العارف للمطبوعات

شركة العارف للأعمال ش م م

بيروت - لبنان

TLF:00961 1 452077

العراق - النجف الاشرف

TEL: 00964 33 370636

+ 964 7801327828

Url:www.alaref.net

Email:arefli@hotmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب: القواعد الأصولية

تأليف: سماحة الشيخ حسن الجواهري

القطع : ١٧×٢٤ سم

الصفحات : ٤٠٠ صفحة

الطبعة الأولى

ذي القعدة. نشرين اول

١٤٣١ هـ . ٢٠١٠ م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة ولا يحق
لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو
ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا
بترخيص خطي من اصحاب الحقوق

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أقدم لطلبة الحوزات العلمية مجموعة القواعد الأصولية مسبوكة بنهج جديد وصورة تختلف عما ألفناها في كتب أصول الفقه، حيث تقتصر على توضيح القاعدة، وذكر أهم أدلتها متبوعة بذكر تطبيقات المسألة واستثناءاتها إن كانت.

ولهذا تميّز هذه القواعد الأصولية عن مباحث علم الأصول بما يلي:

١- الاقتصار على توضيح وبحث ما يتوقف عليه الاستنباط، مستبعداً ما لا يتوقف عليه الاستنباط حرصاً على وقت الطالب أولاً، وعدم ادخاله في مباحث تُربك عليه الغاية التي يريد أن يتوصل إليها، ألا وهي استنباط الحكم الشرعي توسط القواعد الأصولية.

٢- ذكر أهم الأدلة والاقتصار على المناقشات البسيطة التي لا تُربك الموضوع وتبتعد عنه، مع الحذر من جرّ البحث الأصولي إلى مباحث فلسفية مجردة غير مجدية في الاستنباط.

٣- ذكر تطبيقات القاعدة من كتب الأصول أو كتب الفقه لأجل توضيح الربط بين القاعدة الأصولية وتفريعاتها المذكورة في كتب الفقه.

٤- ذكر استثناءات القاعدة إن كان لها استثناء.

وبهذه الميزة الرابعة يرتفع ما يخالط ذهن الطالب من الابتعاد عن قواعد الأصول عند الافتاء في الفقه، فيحنما نرى فتوى العالم على خلاف ما قرره في الأصول فلا يخرج الأمر من أحد فروض ثلاثة:

الأول: إما أن لا يكون هذا العالم متضللاً بحيث يفرّع الفقه على المباني التي ذكرها في أصول الفقه.

الثاني: وإما أن يكون للقاعدة الأصولية استثناءات ولم يلتفت إليها هذا العالم.

الثالث: وإما أن يكون البحث الأصولي صحيحاً ولكن نخالف ما انتهينا إليه في المسألة الفقهية لدخول نكتة تجعلنا نخرج هذه المسألة الفقهية من تحت القاعدة الأصولية، مثل أن ينتهي بنا المطاف في القاعدة الأصولية إلى جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهو يعني ويشمل صحة الصلاة في المغصوب مع الحرمة، ولكن نفتي ببطلان الصلاة في الفقه، وما ذاك إلا لاشتراط القربة في العبادة التي لا تنسجم مع كون العبادة منهياً عنها ولا يصح التقرب بها.

فعند ذكر استثناءات القاعدة الأصولية يتّضح لنا أن ما نذكره في الفقه هو تفريع على القواعد الأصولية، ولكن لكل قاعدة استثناء إلا ما ندر، أو نبين نكتة نخرج المسألة الفقهية من تحت القاعدة الأصولية.

٥- والميزة الخامسة لهذه القواعد: هو ربط القواعد الأصولية بالمسائل الفقهية، فلم تكن القواعد الأصولية مسائل افتراضية مجردة وبعيدة عن الفقه، بل هي أساس الفقه ويبتني عليها الفقه.

وبذلك يشعر الطالب عند دراسة القواعد الأصولية أنه يعيش الأجواء الفقهية المرتبطة بالقواعد الأصولية، وبهذا يتقوى الجانب الاستنباطي وتفتح قدرات الدارس بهذا الارتباط، ويخرج عن الدراسة المجردة البعيدة عن الفروع الفقهية.

والخلاصة: فإني أرى أن الدارس لعلم الأصول إذا أراد الدخول في بحر العلم الخارج، فما عليه إلا أن يمرّ بهذه القواعد الأصولية المختصرة ليتسنى له الاطلاع على ربط القواعد الأصولية بتفريعاتها الفقهية حتى لا يضيع إذا دخل إلى البحث الخارج المؤلف.

هذه هي أهم مميزات هذا الكتاب.

وأخيراً نبتهل إلى الله عزّ وجلّ في أن يوفقنا لكلّ خير ويدفع عنا كلّ شرّ، وأن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم مبعوثاً ثوابه إلى روح الوالد المعظم الشهيد السعيد آية الله الشيخ محمّد تقي الجواهري الذي بذل نفسه في خدمة الدين متوجّحاً حياته بالشهادة في سبيل شريعة سيّد المرسلين محمّد ﷺ على يد مجرم البشرية جمعاء «صدام».

وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين.

ليلة الجمعة ٢٣ / رمضان ١٤٣١ هـ ق. ١٢ / ٦ / ١٣٨٩ هـ ش. ٣ / سبتمبر / ٢٠١٠ م.

حسن محمد تقي الجواهري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين
الطاهرين وصحبه الميامين.

وبعد: فهذه مجموعة من القواعد الأصولية ألفتها على جملة من طلبة العلوم
الدينية في مدينة قم في منتدى جبل عامل الإسلامي عام ١٤٢٣هـ ق، ومن الله
نستمد العون في إكمالها وله الحمد.

تمهيد

ما هو معنى القاعدة؟ وما هو الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية التي نحن
بصددها؟

معنى القاعدة

القاعدة لغة هي الأصل والأساس، كما ذكرت ذلك كتب اللغة (فراجع).
وأما اصطلاحاً - (كما ذكر في اللغة والفقه والأصول - فهي الكلّي الذي ينطبق
على جزئياته، فقال في (المصباح): وكذا (المنجد)، واللفظ للأوّل و(القاعدة في
الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلّي المنطبق على جميع جزئياته)^(١).
وقال فخر المحققين في (إيضاح الفوائد): (والقواعد جمع قاعدة، وهي أمر

(١) المصباح المنير: ٥١٠ - قعد. وكذا راجع المنجد: ٦٤٣ - قعد.

كلي يبنى عليه غيره ويستفاد حكم غيره منه، فهي كالكلي لجزئياته والأصل لفروعه^(١).

وهذا الأمر الكلي المنطبق على جزئياته هو المراد من قول علماء الأصول في تعريف علم الأصول، حيث قالوا^(٢): هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية. أو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية.

وقال السيد مير علي في حاشيته على (القوانين): (القاعدة عبارة عن قضية كلية يعرف منها أحكام جزئيات موضوعها)^(٣).
إذن تبين:

- ١- أن الضابطة والقاعدة بحسب الاصطلاح لفظان مترادفان لمفهوم واحد.
- ٢- المناط في القاعدة كونها أمراً كلياً ينطبق على مصاديق متعددة ويتفرع عليها فروعاً متفاوتة، ولا فرق في ذلك بين كونها جارية في باب واحد أو أبواب متعددة.
- ٣- إذن التفرقة بين الضابطة والقاعدة بكون الأولى ممّا تجري في باب واحد والثانية ممّا تجري في أبواب متعددة، هو اصطلاح مُستحدث غير موافق لما اصطلح عليه في الأصول والفقه.

(١) إيضاح الفوائد ١: ٨

(٢) نحن لم نقبل هذا التعريف لعلم الأصول، لأن علم الأصول هو نفس القواعد الأصولية لا العلم بها.

(٣) قوانين الأصول ١: ٥.

ما هو الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية؟^(١)

ذكر السيد الإمام الخميني - قدس سره - الفرق فقال: القاعدة الأصولية: هي القاعدة الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الإلهية أو الوظيفة العملية، فالمراد بالآلية ما لا ينظر فيها، بل ينظر بها فقط، ولا يكون لها شأن إلا ذلك.

وأما القاعدة الفقهية، فهي نفسها حكم كلي إلهي ثبت بها أحكام كلية أخرى وتكون منظوراً فيها، فقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده هي قاعدة كلية شرعية يكون مفادها كون تلك العقود موجبة للضمان، وواضح أنه يكون إيجاب الضمان حكماً منظوراً فيه، كما أنه حكم كلي ثبت به أحكام كلية أخرى منظور فيها لكل واحد من العقود الفاسدة الكذائية^(٢).

أقول: ويرد على هذا كون القاعدة الأصولية هي التي تقع كبرى الاستنتاج، وكأن القاعدة الفقهية لا تكون كذلك، مع أن القاعدة الفقهية أيضاً يمكن أن تقع كبرى الاستنتاج كما إذا قلنا:

زيد شك بين الثلاث والأربع.

(١) مع أن كلا منهما يقع كبرى الاستنباط، مثلاً يقال: زيد شك بين الثلاث والأربع، وكل من شك بين الثلاث والأربع يبنى على الأربع، إذن زيد يبنى على الأربع. وكذا يقال: زيد كان على يقين من وضوئه فشك، وكل من كان على يقين من وضوئه فشك يبنى على اليقين، إذن زيد يبنى على اليقين (استصحاب). وكذا يقال: الأمر بالصلاة ظاهر في الوجوب، وكل ظاهر في الوجوب حجة يجب العمل به فالأمر بالصلاة يجب العمل به.

(٢) مناهج الوصول ١: ٥١.

وكل من شك بين الثلاث والأربع يبنى على الأربع.

إذن زيد يبنى على الأربع.

لذا سوف نعبر عن هذا المعنى الذي ذكره السيد الخميني بمعنى آخر ليس فيه كلمة الاستنتاج التي هي موجودة في القاعدة الأصولية والفقهية معاً. وهو أن نقول: إن القاعدة الأصولية تفيدنا جعل الحكم أو الوظيفة العملية على موضوع كليّ في مختلف أبواب الفقه، أما القاعدة الفقهية فهي حكم على موضوعه الكليّ، فالقاعدة الأصولية القائلة: إن خبر الثقة حجة أو الظهور حجة تفيدنا في إثبات أحكام شرعية كلية في مختلف أبواب الفقه إذ يستفاد منها إثبات حرمة العصر العنبي إذا غلا واستحباب صلاة الغفيلة بين صلاة المغرب والعشاء ووجوب السورة في الصلاة الواجبة.

أما القاعدة الفقهية القائلة بوجوب الوفاء بالعقد مثلاً فهي حكم شرعي كليّ بوجوب الوفاء بالعقد، فنطبق هذا الحكم الشرعي على مصاديقه كعقد البيع وعقد الإجارة وعقد الضمان وهكذا.

وعلى هذا أقول: إن هذا الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية هو فارق أساسي وكلي بين حقيقتي القاعدتين، ولكن هذا الفرق الكلي هو فرق بينهما حقيقة وثبوتاً.

أما الفرق بين القاعدتين إثباتاً وفي مقام التطبيق فقد تصدى له جملة من الأعاظم:

١ - ما ذكره الشيخ النائيني - قدّس سرّه - فقال: إن القاعدة الفقهية تقدّم لنا من

خلال تطبيقها أحكاماً جزئية، بخلاف المسألة الأصولية فإنها تقدم لنا أحكاماً كلية. مثال ذلك: قاعدة الطهارة فإنه بتطبيقها على مواردنا نستفيد أن هذا الماء طاهر وذاك الثوب طاهر وما شاكل ذلك، وهذه أحكام جزئية خاصة بمراد معينة، بينما نستفيد من خلال تطبيق مسألة - قاعدة - (حجية خبر الواحد): إن العصير العنبي الكلي إذا غلى حرّم؛ لأن هذا العصير أو ذاك العصير الخاص يحرم إذا غلى.

ثم يبين بأن القاعدة الفقهية قد تُقدم لنا حكماً كلياً أيضاً في الموضوع الكلي، كما لو شككنا في طهارة الفأرة أو الوزغ أو الأرنب وما شاكل ذلك فإنه نحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، والحكم بالطهارة في مثل ذلك - كما هو واضح - كلي إذ نظر إلى هذه الفأرة بخصوصها أو تلك، بل إلى الفأرة بشكل عام، وهكذا الحال في باقي الأمثلة.

ثم قال: ومع هذا يبقى المائز بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية محفوظاً؛ وذلك بأن نقول هكذا: إن القاعدة الفقهية قد تعطينا حكماً جزئياً - وهو الغالب - وقد تعطينا حكماً كلياً وهو نادر، وهذا بخلافه في المسألة الأصولية فإنها لا تعطينا إلا حكماً كلياً.

قال المحقق النائيني - قدس سره - (ثم إن المائز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أن كلاهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أن المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج

الحكم الكلي أيضاً، إلا أن صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسألة الأصولية، حيث إنها لا تصلح إلا لاستنتاج حكم كلي^(١).

ولا يرد على الميرزا النائيني إلا أن نقول: بأن القاعدة الأصولية قد تعطينا حكماً جزئياً نادراً كما إذا شك زيد في وضوئه بعد يقينه به فإنه يعطينا أمراً جزئياً وهو (زيد متطهر) وهذا حكم جزئي.

٢- ما ذكره السيد الخوئي - قدس سره - من أن القاعدة الفقهية تشتمل على حكم شرعي عام يستفاد من تطبيقها الحصول على أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، بينما المسألة الأصولية قاعدة تستبطن حكماً عاماً يستفاد منها استنباط أحكام شرعية كلية مغايرة لذلك الحكم العام.

مثال ذلك: قاعدة الطهارة التي هي قاعدة فقهية تنص على أن كل شيء يُشك في نجاسته فهو محكوم بالطهارة أنها قاعدة تتضمن حكماً شرعياً عاماً، وإذا طبقناها على مواردنا لم نحصل على أحكام أخرى تغاير مضمونها، بل نحصل على أحكام تتفق ومضمونها إلا أنها أضيق منها، فإذا كان عندنا ملابس نشك في نجاستها فمن خلال تطبيق القاعدة عليها نحكم بأنها طاهرة، والحكم بالطهارة على الملابس المشكوك نجاستها هو بنفسه مضمون قاعدة الطهارة إلا أنه أضيق وخاص بالملابس.

وهذا بخلاف مسألة - قاعدة - (حجية خبر الثقة) التي هي مسألة أصولية؛ فإنه من خلال تطبيقها نستفيد حرمة العصير العنبي إذا غلى فيما إذا دلّ خبر الثقة على

(١) فوائد الأصول ١: ١٩.

ذلك، والحرمة المذكورة ليست مصداقاً لمضمون حجية خبر الثقة، بل هما شيان متغايران تمام التغاير إلا أن أحدهما يُستنبط منه الثاني.

إذن القاعدة الفقهية حكم شرعي عام يُستفاد من خلال تطبيقها أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، بخلاف المسألة الأصولية فإن ما نحصل عليه منها هي أحكام شرعية مغايرة لذلك الحكم العام.

وبعبارة أخرى: القاعدة الفقهية يُستفاد منها في مجال التطبيق على مصاديقها، بينما المسألة الأصولية يُستفاد منها في مجال الاستنباط^(١)، لأحكام أخرى مغايرة للقاعدة الأصولية.

٣- ما ذكره الشهيد الصدر - قدس سرّه - من أن المسألة الأصولية هي العنصر المشترك في الاستدلال الفقهي والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي، كمسألة حجية خبر الثقة مثلاً، فإن الفقيه يستفيد منها في مقام الاستدلال في مختلف أبواب الفقه ولا تختص الاستفادة منها بباب دون آخر. كما أن المستفاد منها هو الحكم الشرعي الكلي دون الحكم الجزئي.

أما القاعدة الفقهية فهي، إمّا أن يُستفاد منها حكم جزئي لا كلي، أو أنها عنصر خاص ببعض أبواب الفقه وليس مشتركاً.

مثال الأول: قاعدة الفراغ حيث إن المستفاد من خلال تطبيقها صحة هذه الصلاة التي شك في صحتها بعد الفراغ، أو صحة تلك الصلاة التي شك في صحتها بعد الفراغ، ولا يُستفاد من تطبيقها حكم كلي.

مثال الثاني: قاعدة الطهارة فإنه وإن استنبط منها حكم كلي أحياناً إلا أنها تختص ببعض أبواب الفقه وهو باب الطهارة، ولا يستفاد منها في مجالات أخرى^(١).

أقول: نتمكن أن نوجد فرقاً رابعاً اثباتياً (تطبيقياً) بين القاعدة الفقهية والأصولية وذلك:

بأن نقول: إن القاعدة الفقهية يتعهد بتطبيقها المكلف، فيمكن أن تلقى إليه مباشرة من قبل الفقيه، فيقول الفقيه للعامي (المكلف): كل ما شككت فيه من الطهارة والنجاسة فهو طاهر، وهنا العامي يقول: هذا الثوب الموجود عندي مشكوك الطهارة والنجاسة إذن هو طاهر، فيطبق القاعدة على مشكوكات الطهارة والنجاسة ولا يبقى منتظراً الرجوع إلى الفقيه حتى يأخذ التطبيق منه، وكذا يقول: إن الأرنب مشكوك الطهارة والنجاسة فهو طاهر، وهذا حكم كلي خاص بالطهارة.

أما القاعدة الأصولية مثل كبرى حجية خبر الثقة، فلا يمكن إلقتها إلى العامي (المكلف) بل تطبيقها على موارد ما هو وظيفة المجتهد، فهو الذي يبحث عن الخبر الحجة (خبر الثقة) الذي يدل على حرمة العصير العنبي إذا غلا، فيطبق كبرى حجية خبر الثقة على الخبر الدال على حرمة العصير العنبي بعد كون الرواة ثقات، فيستفيد حرمة العصير العنبي، ويفتي بها ويقدم فتواه إلى المكلف. إذن حجية خبر الثقة لا تلقى إلى المكلف، بل الفقيه هو الذي يطبقها على

(١) راجع بحوث في علم الأصول ١: ٢٤ - ٢٦.

موردها ثم يستنبط الحكم الذي دلّ عليه خبر الثقة.

ويرد على هذا الفرق: أنه غير مطرّد، لأن مسألة التسامح في أدلة السنن هي مسألة فقهية قطعاً، ولكن لا يمكن إلقتها إلى المكلف لعدم معرفته بالخبر الضعيف والصحيح، ولكن مع هذا نقول: القاعدة الفقهية غالباً يمكن إلقتها إلى المكلف.

أقول: إن الأعلام الثلاثة (النائني والخوئي والصدر) عبّروا عن القاعدة الفقهية بالقاعدة ولكن لم يعبروا عن القاعدة الأصولية بالقاعدة، بل عبّروا عنها بالمسألة، فهل هناك نكتة لذلك؟

الجواب: لا داعي لهذا التحفظ فإن كلّ مسألة أصولية يُستنتج منها حكم فقهي كلّي فهي قاعدة، كما عبرنا عن المسألة الفقهية التي يستفاد منها حكم كلي غير مشترك أو حكم جزئي بالقاعدة.

ولنشرع الآن ببيان القواعد الأصولية.

القواعد الأصولية: هي قواعد مهّدت للفقهاء استنباط الحكم الشرعي الكلّي من أدلته، أو العثور على الوظيفة العملية عندما لم يتم الوقوف على دليل على نفس الحكم الشرعي.

وهذا عبارة أخرى عن تعريف علم الأصول.

ولا بأس بالتنبيه إلى أن القواعد الفقهية لم تبحث بحثاً مستقلاً إلا في العصور المتأخرة، حيث كانت تبحث استطراداً في علم الأصول كما فعل الشيخ الأنصاري عندما تعرض لرأي الفاضل التوني في الرسائل بقوله: إن من شرائط

جريان البراءة عدم كون المورد مشمولاً لقاعدة لا ضرر، فبعد مناقشة الشيخ له قال: لا بأس ببحث قاعدة لا ضرر. وكذا قاعدة: أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز قد بحثها الشيخ الأنصاري في رسائله بمناسبة خاصة، وتبعه من تأخر عنه. وبقية القواعد يبحثها الفقيه استطراداً في أبحاث الفقه كقاعدة لا تعاد أو قاعدة الميسور أو اليد أو نفي العسر والحرج.

نعم أول من فكّر في القواعد الفقهية الشهيد الأول فبحثها بحثاً مستقلاً في كتابه المعروف بـ(القواعد الفقهية) إلا أنه ليس كتاباً متخصصاً لها، بل فيه قواعد لغوية وأدبية وكلامية وأصولية، ويشفع له تسمية كتابه بـ(القواعد والفوائد).

نعم في الآونة الأخيرة جاءت محاولات جادة لبحث القواعد الفقهية، منها كتاب العناوين للسيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي المتوفي سنة (١٢٥٠هـ) «في جزأين أكثر عناوينه قواعد فقهية وإن كان فيه نادراً قواعد غير فقهية»^(١). وكتاب عوائد الأيام للشيخ النراقي الذي فيه عشرة قواعد فقهية وكثير من الفوائد الأخرى الخارجة عن الفقه وقواعده. ومنها كتاب القواعد الفقهية للسيد البجنوردي وكتاب القواعد للشيخ اللنكراني الناظر إلى كتاب السيد البجنوردي وكتاب القواعد الفقهية للشيخ ناصر مكارم الشيرازي وكتاب القواعد الفقهية للسيد المصطفوي وأخيراً كتاب القواعد الفقهية الصادر من ثلة من الأفاضل الذين كان لنا شرف كتابة بعض قواعده والإشراف على جميع ما كتب فيه من قواعد فقهية، وقد صدر أخيراً عن المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.

(١) فيه (٩٥) قاعدة أكثرها فقهية والنادر ليس بفقهية.

١ - قاعدة (الألفاظ موضوعة لذات المعاني)^(١).

الألفاظ الأخرى للقاعدة: (الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها)^(٢).

الألفاظ موضوعة لذات معانيها من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مرادة أو غير مرادة^(٣).

عدم أخذ الإرادة قيداً في المدلول الوضعي^(٤).

توضيح القاعدة يتم ببيان أمور:

الأول: أقسام الدلالات اللفظية

أ - الدلالة التصورية: وهي تصور المعنى من سماع اللفظ سواء كان اللفظ من النائم أو الساهي أو من تراكم الهواء وسرعته، فالمعنى هناك ينفك عن اللفظ وحاقه، وهي متوقفة على معرفة وضع اللفظ للمعنى ولا تتوقف على القصد.

ب - الدلالة التصديقية الأولى: وتسمى بالدلالة التفهيمية أو الاستعمالية، وهي كاشفية التلفظ عن إرادة المتكلم إخطار المعنى في ذهن المخاطب وإفهامه إياه،

(١) مناهج الوصول ١: ١١٣.

(٢) الكفاية: ٧٦.

(٣) نهاية الأفكار ١: ٦٣.

(٤) الشهيد الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ١٠٩.

أو هي تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير.

وهذه الدلالة تتوقف على العلم بالوضع وإحراز أن المتكلم في مقام التفهيم.

ح - الدلالة التصديقية الثانية: وهي كاشفية حال المتكلم إذا كان في حالة وعي وانتباه وجدية عن إرادة المتكلم المعنى وواقعاً أو قُل: هي دلالة اللفظ على أن الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدية.

وتتوقف هذه الدلالة على العلم بالوضع وإحراز أن المتكلم في مقام التفهيم واقعاً وألاً تكون قرينة على الخلاف.

الثاني: أن الدلالة التصديقية الأولى والثانية تتوقفان على إرادة المتكلم في مقام الثبوت، وإن كان اللفظ كاشفاً عنها في مقام الإثبات، وإن كانت الدلالة التصديقية الثانية تزيد على الأولى بكون إرادة المتكلم جدية، فعلى هذا لا يكون المدلول التصديقي مدلولاً لنفس اللفظ بل المدلول الذي يعد معنى لللفظ بحيث يكون نفس اللفظ دالاً عليه هو المدلول التصوري فقط، وبهذا يكتشف أن الموضوع له هو ذات المعنى، واللفظ موضوع بإزاء المدلول التصوري من حيث هو لا من حيث هو مراد لللفظ.

المستند

ويدل على أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث إنها مرادة لللفظ.

١ - التبادر: حيث إننا مهما سمعنا اللفظ ينتقل ذات المعنى إلى ذهننا من دون أن يخطر بالبال كونه مراداً.

٢- أن دخل القصد في المعنى مستحيل؛ لأن القصد ناشئ من الاستعمال، والاستعمال متأخر عن المعنى، فكيف يكون القصد دخيلاً في المعنى؟! فإنه يلزم منه تقدم المتأخر وهو محال^(١).

٣- لو قلنا بدخالة الإرادة - القصد - جزءاً أو شرطاً في المعاني فحينئذٍ لا يصح الحمل والإسناد في الجمل، فلو قلنا: (أكل زيد) أو (زيد قائم)، فإنه لا يصح الحمل والإسناد بدون تجريد الألفاظ من الإرادة؛ لأن المسند في المثالين هو نفس الأكل والقيام لا بما هما مرادان، ولكن هذا التجريد خلاف الوجدان؛ لأننا نرى صحة الحمل والإسناد بدون هذا التجريد، وهذا مما يدل على أن الإرادة ليس لها دخل في معاني الألفاظ.

٤- أنه يلزم من دخل الإرادة في المعاني الموضوع لها اللفظ إنكار الوضع العام والموضوع له العام، بل يكون الموضوع له خاصاً دائماً؛ لأن المفروض تقييد الموضوع له بالإرادة الحقيقية الحاصلة للنفس التي تجعل الموضوع له جزئياً. وهذا المحذور ليس مُحالاً، إلا أنه خلاف ما ذهبوا إليه في مقام تقسيم الوضع وتسالمهم على ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كأسماء الأجناس، فإن دخل الإرادات الشخصية الحاصلة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم. نعم، العلة الغائية للوضع هي إفادة المرادات لا بما هي مرادات، بل بما هي نفس المعاني الواقعية، فالتكلم بالألفاظ يريد إفادة نفس المعاني لا بما أنها مرادة: لأن كون المعاني مرادة مفعول عنه عند المتكلم والسامع، والواضع وضع

(١) راجع الكفاية: ١٦. وراجع نهاية الأفكار ١: ٦٣.

اللفظ لنفس المعنى والغاية إفهام نفس المعنى الواقعي، فالغرض تهيئة مقدمات التفهيم، وهذا الغرض بضميمة أصالة الحقيقة وغيرها كأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية يتم من دون حاجة إلى الالتزام بكون التفهيم دخیلاً في حقيقة الوضع، على أن الإرادة تأتي حين الاستعمال التفهيمي ولا ربط للاستعمال التفهيمي بالوضع^(١).

ثمرة هذا البحث

إذا قلنا: إن الألفاظ موضوعة للمعاني لا بما هي مرادة كما هو الصحيح، فإذا تكلم إنسان بلفظ ولم يكن مريداً لمعناه، فالألفاظ تبقى دالة على معناها حقيقةً. أما إذا قلنا: إن الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، فإذا انتفت المرادية بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازاً؛ لأن المركب ينتفي بانتفاء جزئه^(٢).

(١) أقول: قد تتصور أن هذا البحث هو ردّ لما ذكره السيد الخوئي (قده) مع أن الوضع هو أمر حقيقي (لا اعتباري) بمعنى: أن يلتزم الواضع أنه متى أراد المعنى الفلاني يتكلم باللفظ الفلاني، فيكون جامعاً بين وضع الأطفال والحيوانات ومثل وضع العَلَم للدلالة على الفرسخ. ولكن هذا باطل لأنه حتى على مسلك التعهد في الوضع الذي يرى أن الدلالة الوضعية للألفاظ هي عبارة عن تعهد المتكلم بأنه متى ما أراد معنى السائل الذي لا لون له ولا رائحة جاء بلفظ الماء لا تكون الإرادة قيداً في المعنى، بل هذا المسلك الذي تكون فيه الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية تكون الدلالة الوضعية هي عبارة عن الإرادة، لا أن الإرادة قيد في المعنى، فلاحظ.

(٢) راجع تحرير الأصول ١: ٥١.

٢- قاعدة: (الدلالة تتبع الإرادة)^(١).

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

(الدلالة تابعة للإرادة)^(٢).

التوضيح

قبل توضيح القاعدة هذه نحب أن نلفت النظر إلى وجود بحث أصولي أعرضنا عنه وهو البحث عن الطلب والإرادة، وخلاصته: أن الطلب المفاد بالأمر هل هو عين الإرادة أو غيرها؟ فادعت الأشاعرة المغايرة بين الطلب والإرادة، وادعت المعتزلة العينية بينهما، وهذا البحث عن اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً أو واقعاً لا تترتب عليه جدوى، فنتركه وهو يختلف عن قاعدة الدلالة تتبع الإرادة كما سيتبين من توضيحها.

نقول: إن الدلالة التصديقية الأولى المتقدم شرحها، والدلالة التصديقية الثانية المتقدم شرحها، تدلّان على أنه لولا الإرادة فلا دلالة تصديقية أصلاً؛ لأن الدلالة التصديقية يكون مصدرها حال المتكلم، والدلالة تتبع الإرادة واكتشافها، وبهذا المعنى تكون الدلالة تابعة للإرادة.

قال الشيخ المظفر - رحمه الله - (إن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة

(١) كفاية الأصول: ١٧. ونهاية الأفكار ١: ٦٣.

(٢) أصول الفقه ١: ١٩.

التصديقية... لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني^(١) الذي يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره).

ثم قال: (وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد غير هازل، (أي في موارد قصد التفهيم) وأنه عن شعور وقصد وأن غرضه البيان والإفهام.... فإن كلامه يكون دالاً على وجود المعنى في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهم السامع، وبهذا يكون الكلام دالاً... وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة)^(٢).

ومن هنا نقول: إن ما تُنسب إلى العلمين الشيخ الرئيس ابن سينا والمحقق الطوسي خواجه نصير الدين بأن الدلالة تتبع الإرادة يقصدون الدلالة التصديقية، فلا يكون ظهور تصديقي للكلام إلا في مورد إحراز أن المتكلم يقصد بيان مرامه من لفظه وفي مقام الإفادة^(٣).

ولابد من التنبيه: إلى أن الدلالة لا تنحصر بالألفاظ بل هي شاملة للفعل

(١) الدلالة التصورية تكون تصديقية على مسلك التعهد في الوضع الذي هو باطل.

(٢) أصول الفقه ١: ٢١.

(٣) أما في غير موارد قصد التفهيم كما في الدلالة التصورية فإن الدلالة لا تتبع الإرادة، لأنه إذا لم يقصد التفهيم لا تكون دلالة أصلاً، فالدلالة التصورية هي من باب تداعي المعاني والاقتران بين تصورين، ولا يعقل الاقتران بين متصور اللفظ ووجود الإرادة خارجاً، بل الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى فقط.

وللإشارة، فقد فسّرت الدلالة في (المنطق) بكشف الدال على وجود المدلول، فيحصل من العلم بالدال العلم بالمدلول سواء كان الدال لفظاً أو فعلاً أو إشارة من الإشارات.

مثلاً: إن طريقة الباب أو صوت التلفون يدل على وجود شخص على الباب أو وراء تلفونه طالب لأهل الدار أو لأهل التلفون باعتبار أن المطرقة وآلة التلفون موضوعة لهذه الغاية. وتحليل المعنى: أن سماع المطرقة أو سماع صوت التلفون يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة أو بصوت التلفون العلم بالطالب وبقصده لذا نتحرك إذا سمعنا ذلك إلى الإجابة، إذا أحرزنا أن الطريقة لم تكن من حركة الهواء وأن صوت التلفون لم يكن لمعرفة أنواع أصوات التلفون اختيار أحدها مثلاً.

وكذا: اللافتات التي توضع في الطريق للدلالة على أن الطريق مغلق أو أن اتجاه الطريق إلى اليمين أو اليسار، فاللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر أن وضعها لهداية المستطرقين فتدل على ما يقصد منها من غلق الطريق أو تعيين الاتجاه بخلاف ما إذا شاهدناها عند الرسام فإنها لا تكون دالة على أن الطريق مغلق أو لتعيين الاتجاه بل أكثر ما يفهم منها أنها ستوضع في مكان مناسب لتدلّ على معناها بعد ذلك.

المستند: ظهور الدلالة التصديقية في أنها تابعة لإرادة المتكلم، وهذا الظهور التصديقي للكلام هو ظهور سياقي قائم على إمارة الغلبة في حال العاقل الملتفت: بأنه لا يأتي باللفظ إلا أن يقصد به أقوى المعاني ارتباطاً به في عالم التصور.

وظهور الدلالة التصديقية للفعل والإشارة في وجود إرادة خلفها، وهو ظهور قائم على إمارة الغلبة في العاقل الملتفت عند فعله أو إشارته: بأنه لا يأتي بالفعل أو الإشارة إلا أن يقصد بهما أقوى المعاني ارتباطاً بهما في عالم التصور.

التطبيق

١ - إذا ورد عام أطلقه المتكلم وكان قاصداً له (أي يريد إفادة نفس المعاني الواقعية لا بما هي مرادة) وشككنا في وجود خاص له فنحكم بأن العام المستعمل في عمومه مراد جداً للمتكلم، لأصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية أو لأصالة الحقيقة.

٢ - إذا ورد مطلق من متكلم وكان قاصداً له وشككنا في مقيد له، فنحكم بأن المطلق المستعمل في الإطلاق مراد جداً للمتكلم لأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية أو لأصالة الحقيقة.

٣ - إذا ورد عام أو مطلق وورد تخصيص أو تقييد له، فنحكم بأن الإرادة الجدية قد خالفت الإرادة الاستعمالية فلا بد من العمل على طبق الإرادة الجدية.

٤ - إذا جعل الشارع رؤية الهلال (كعلامة) على بداية الشهر وكان قاصداً لذلك واحتملنا أن الحساب لسير الهلال وخروجه من المحاق مع إمكان الرؤية كافياً كعلامة لإثبات أول الشهر القمري، فنحكم بأن العلامة لبداية الشهر هي الرؤية لمطابقة ما جعله علامة لإرادته.

٥ - ثم إذا جعل الشارع علامة لقبلة أهل العراق في الليل وهي وضع الجدي خلف المنكب الأيمن حال ارتفاعه وانخفاضه، واحتملنا وجود علامة أخرى

مخالفة لها، فنحكم بعلامة وضع الجدي لتعيين قبلة أهل العراق في الليل وننبذ العلامة المحتملة، لمطابقة ما جعله علامة لإرادته.

٦- إذا جعل الشاعر عملاً معيناً دالاً على شيء كما جعل حركة عين الحيوان وذنبه (أو حركة الأذن) وخروج الدم المتدفق منه علامة على حياته بعد ذبحه أو نحره، واحتملنا علامة ثانية للدلالة على حياة الحيوان قالها الأطباء (كقياس نفسه ودقات قلبه وحركة الدم في عروقه مع عدم حركة عينه وذنبه وخروج الدم المتعارف)، فنحكم بأن العلامة الأولى هي الدالة على الحياة دون الثانية، لمطابقة ما جعله لإرادته الجدية.

٧- إذا جعل الشاعر البيئة علامة على كون من قامت عليه البيئة هو القاتل، وقامت البيئة ووجدت علامة أخرى تثبت بالقطع واليقين كون زيد هو القاتل، فلا بد من العمل على وفق القطع وترك الظن لمخالفة العلم للبيئة الظنية، فإن إرادة الشارع لتكون البيئة حجة ليست جدية مع كون القطع حجة، فيتقدم على الظن لا محالة.

٣- قاعدة إمكان التمسك بالإطلاق في المعاني الحرفية^(١).

الألفاظ الأخرى للقاعدة: (الإطلاق في مفاد الهيئة)^(٢).

(الإطلاق في المعاني الحرفية)^(٣).

التوضيح

وتوضيح هذه القاعدة يتوقف على مقدمات:

الأولى: أن الوضع باعتبار المعنى يقسم إلى أربعة أقسام، حيث إن الواضع إما أن يلاحظ طبيعة المعنى العام ويضع اللفظ في قبالة، كأسماء الأجناس، وإما أن يلاحظ هيئة شخص خاص ويضع اللفظ له كأسماء الأعلام والأشخاص، وإما أن يلاحظ طبيعة المعنى العام ويضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعة، وإما أن يلاحظ الخاص ويريد أن يضع اللفظ للعام.

والأول والثاني لا ريب في وقوعهما وشيوعهما، والثالث ممكن؛ لأن العام من وجوه المصاديق، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، أي أن العام الكلّي يكفي للحكاية عن حصصه.

أمّا الرابع، فهو غير ممكن؛ لأن الخاص بما هو خاص لا يمكن أن يكون

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١١٩.

(٢) كفاية: ٩٧.

(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١١٩.

وجهاً وعنواناً للعام؛ لأن الخاص حصة من العام، وبما أن الموضوع له لا بد من تصويره بنفسه أو بوجهه، لاستحالة الحكم على المجهول، ففي القسم الرابع لم يكن الموضوع له متصوراً، وإنما تصور الخاص فقط، وإلا لو تصور بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الأول.

ملاحظة: هنا أبحاث أصولية ليس لها دخالة في الاستنباط: وهي خمسة أبحاث:

١- القول في تفسير العلاقة الوضعية: هناك اتجاهان في تفسير (دلالة اللفظ على المعنى):

الاتجاه الأول: اتجاه ذاتي: قائل بأن علاقة اللفظ بالمعنى هي علاقة ذاتية كعلاقة الحرارة على النار.

الاتجاه الثاني: اتجاه موضوعي: قائل بأن علاقة اللفظ بالمعنى تحصل نتيجة الوضع الحاصل من عامل خارجي وبجعل جاعل وليست نابعة من طبيعة اللفظ والمعنى.

والاتجاه الأول خطأ: وذلك لعدم وجود أي ميل أصيل سابق على الاكتساب والتعلم للانتقال من لفظ مخصوص إلى معنى مخصوص.

٢- حقيقة الوضع: والصحيح أن حقيقة الوضع أن يقوم الواضع بعمل تمهيدي يترتب عليه قيام السببية بين اللفظ والمعنى.

وهناك إجابات متعددة عن تشخيص العملية التمهيدية التي قام بها الواضع

هي:

أ- إن العملية التمهيدية هي اعتبارية مثل أن يقال: إن الواضع يجعل اللفظ على المعنى كما تجعل الإشارات الحمراء مثلاً على مواقع معينة لتكون علامة على الخطر غاية الأمر إن الوضع في الإشارات حقيقي ووضع اللفظ على المعنى اعتباري (أي لم يجعل اللفظ حقيقة على أمر خارجي).

وهذا باطل: لأن وضع الإشارة الحمراء على موضع الخطر لا يكفي لحصول الدلالة ما لم يُضم إليه التعهد والالتزام بأن لا توضع الإشارة الحمراء إلا لذلك، وإذا كان هذا في الإشارات الحقيقية فما ظنك في الإشارات الاعتبارية.

ب- إن العملة التمهيدية هي عبارة عن نظرية التعهد، فالوضع تعهد من قبل الواضع بأن لا يتلفظ بالكلمة إلا إذا كان يريد إفهام المعنى الخاص الذي يحاول ربطه بها. وهذا التعهد يؤدي إلى أننا متى ما سمعنا المتعهد يتكلم بالكلمة ينتقل ذهننا إلى تصور ذلك المعنى. (وهذا ما تبناه السيد الخوئي (قده)).

وميزات هذا القول:

١- التعهد يفسر التلازم بين اللفظ والمعنى.

٢- الدلالة الناتجة عن الوضع دلالة تصديقية، والدلالة التصورية التي هي الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى ليست هي الدلالة الوضعية.

٣- كل مستعمل ينقلب إلى واضع حقيقة.

وهذا باطل: أي إن نظرية التعهد لا تجعل الدلالة الوضعية التصورية تصديقية وذلك لأن الوضع عند السيد الخوئي هو نفسه التعهد، وهو من مقول الالتزام (لا الإرادة)، نعم طرف هذا التهد هو الإرادة وقصد التفهيم لا أن حقيقة الوضع هو هذا القصد.

ج - إن العملية التمهيدية هي ممارسة الواضع لعملية الاقران بين اللفظ والمعنى بشكل مؤكد. وبهذا يكون الوضع دلالة تصورية دائماً فهو ينتقل من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى سواء صدر اللفظ من ذي شعور أو لا. إذن الوضع ليس مجعولاً بل هو أمر تكويني يتمثل في قرن اللفظ بالمعنى، فالإنسان لابد أن يعلم بحالة القرن حتى ينتقل ذهنه من اللفظ عند سماعه إلى المعنى، وهذا هو العلم بالوضع.

٣- من هو الواضع الله أو البشر؟

٤- أقسام الوضع (وهذا) هو البحث الأصلي.

٥- تحديد هوية الدلالة التي ينتجها الوضع «هل الدلالة تابعة للإرادة» وهذا تقدّم.

الثانية: ما هو تحليل معنى الحرف والهيئة؟ نقول: إنّ المعاني الحرفية جزئيات حقيقية ربطية مصداقية متحققة بتبع الطرفين، وليس لها جامع كلي ينطبق على أفرادها كالمعاني الاسمية، وعليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العام والموضوع له الخاص.

وتوضيح ذلك يتوقف على تحليل^(١) بيان معنى الحرف ومعنى النسبة وفرقهما

(١) إن علماء العربية ذكروا لكل حرف معنى معيّناً، فقالوا: (من) موضوعة للابتداء، و(في) موضوعة للظرفية و(هل) موضوعة للاستفهام و(على) موضوعة للاستعلاء وهكذا. ثم لاحظ علماء الأصول: إن اللغوي عندما يشرح معنى الاسم والفعل ويشرح معنى الحرف، وجود فرق بين الشرحين، فمثلاً عند ما يقول اللغوي: إن (الأسد) معناه (الحيوان المفترس) و (جلس) معناه (قعد). و(أكل) معناه (مضغ وبلع) فنرى وجود ترادف وتوحد بين الكلمة المشروحة والكلمة الشارحة فيصح استبدال أحدهما بدل الأخرى في مقام الاستعمال من دون أن يختل التركيب الذهني لصورة المعنى المذكور في

عن المعاني الاسمية المستقلة فنقول: ان الحروف موضوعة لمعانٍ مباينة^(١) في

الكلام ولكن عندما يقول: (في) وضعت للظرفية مثلاً فلا يمكن استبدال أحدهما في الآخر في مقام الاستعمال فلا يصح أن يقال بدل (زيد في الدار) (زيد الظرفية الدار).

وهذه الظاهرة جعلت علماء الأصول يتعمقون في معرفة مدلول الحرف ليخرجوا بتحليلهم النهائي عن واقع الحروف لوجود فرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية، وعلى هذا كان هذا البحث تحليلياً وليس لغوياً، لأن الأصولي لا يواجه مشكلة في معنى الحرف وموضع استعماله ولو حصل شك في ذلك تمكن من الرجوع إلى كتب اللغة لرفعه، وإنما يريد الأصولي معرفة حقيقة الفرق بينهما.

(١) وهناك قولان في الحروف باطلان:

الأول: هو القائل بأن الحروف لا معاني لها، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، كما في علامة الرفع في (جاء زيد) تدل على أن زيداً فاعل المجيء، فكذا (من) عند قولنا: (جئنا من البيت) تدل على أن البيت مبتدأ منه السير.

الثاني: هو القائل: إن المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللاحظ، وهو قول صاحب (الكفاية)، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى (الابتداء) بلا فرق، وكذا معنى (على) هو الاستعلاء (في) هو الظرفية، وإنما الفرق يكمن في الاستعمال (الغاية)، فالحرف وضع لأجل أن يستعمل معناه إذا لوحظ المعنى آلة وحالة للغير، أي لوحظ المعنى غير مستقل، والاسم وضع لأجل أن يستعمل المعنى إذا لوحظ مستقلاً في نفسه، ولازم هذا القول أن يكون الوضع والموضوع له في الحروف عامين.

أما بطلان القول الأول فواضح؛ لأن الوجدان يقول بوجود معانٍ للحروف غير مستقلة في ذاتها (معانٍ رابطة)، أما الأسماء فمعناها مستقل، فالفرق بينهما جوهرى ذاتي. ولأن لازم هذا القول إن كان المراد منه إفراغ الحرف من الدلالة والتأثير في تكوين المعنى النهائي هو: أن لا يكون حذف الحرف المساهم في تكوين الجملة مضرّاً بمعناها أصلاً، وهذا خطأ واضح.

وإن كان المراد: إن الحرف يشخص المراد الاستعمالي من الاسم عندما نقول (الصلاة في المسجد) فهو غير صحيح لأن استعمال كلمة الصلاة العامة في الحصة الخاصة يكون مجازاً.

وإن كان المراد: إن الحرف يشخص المراد الجدّي من الاسم، فهذا باطل أيضاً لأن الحرف يكون له نظر في تكميل الجملة في مرحلة الاستعمال لا في مرحلة المراد الجدّي، ولهذا تكون الجملة تامة مع وجود الحرف سواء كان هناك مدلول جدّي أو لم يكن.

وأما بطلان القول الثاني، فإنه لو صحّ اتحاد المعنيين لجاز استعمال كلٍّ من الحرف والاسم في موضع

حقيقتها للمعاني الاسمية؛ لأن المعاني الاسمية في حد ذاتها هي معاني مستقلة في انفسها، أما معان الحروف فلا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها، فزيد الذي هو من جنس الجوهر، وقيامه الذي هو من جنس العرض كل منهما موجود في نفسه، أما الحرف فهو رابط فلا يكون موجوداً في نفسه، بل هو موجود في الطرفين.

وكذا الهيئات: فأنها معانٍ ليست موجودة في نفسها، بل موجودة في غيرها من المعاني الاسمية، فالفعل له مادة وهيئة، والمادة مدلول اسمي، لكن الفعل يزيد بمدلوله على مدلول المادة بمدلول الهيئة، وهو معنى رابط بين الضرب والماضي في هيئة (ضرب)، أو بين الضرب وزيد في هيئة (ضارب)، أو بين الضرب وعمرو في هيئة (مضروب)، فالزيادة على المادة في مدلول الهيئة.

إذن الهيئة موضوعة لمعنى ولكنه ليس معنى اسماً استقلالياً.

بدليل أنه لو كان معنى الهيئة معنى اسماً لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدال على ذلك المعنى، والاسم الدال على مدلول مادته مع أنه لا يمكن تعويض الفعل بالاسمين، وبهذا يثبت أن مدلول الهيئة معنى ليس اسماً، بل هو معنى نسبي ربطى، وقد سُمي كل ما كان معناه في غيره بالمعنى الحرفي.

الآخر، مع أنه لا يصح حتى مجازاً، فلا يصح أن يقال بدل (زيد في الدار): (زيد الظرفية الدار). وقد أُجيب عن عدم الصحة: أن الواضع اشترط أن يستعمل الظرفية عند لحاظها مستقلة ويستعمل (في) عند لحاظه آلة لغيره (عند لحاظه غير مستقل).

وأجيب عن الجواب: أنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى، وإذا قدر للواضع وجوب الإطاعة فإن مخالفته توجب العصيان لانحلال الكلام؛ لأن اللفظ قد استعمل في معناه وإن خالف شرط المولى.

أقول: إن الحرف الذي وقع في معناه الخلاف يمكن أن نقول: بصحة جميع الأقوال فيه وذلك: بأن نقول: إن الحرف يتضمن معنى جديداً مضافاً إلى الجملة، فمن قال: أنه لا معنى له أصلاً يقصد بذلك أن الحرف إذا كان خارج الجملة فلا معنى له أصلاً أما إذا دخل في الجملة فإنه يحولها من معنى إلى معنى آخر، مثلاً: إن حرف «هل» إذا كان خارج الجملة فلا معنى له أصلاً أما إذا دخل في الجملة فإنه يحولها من الجملة الخبرية إلى الاستفهامية وكذا مثل (ب) و(ل) وأمثالهما مما كان على حرف واحد لا يفهم منه شيء عند التلفظ به فهو مجرد من أي دلالة حتى الدلالة الناقصة إذا كان خارج الجملة.

وكذا من ذهب إلى اتحاد معنى الحرف والاسم وهو صاحب الكفاية، فإنه يقصد بأن النطق بالحرف لوحده له معنى ولكن معناه ناقص عند التلفظ به وتتم دلالة عند دخوله في الجملة، فكلمة (هل) وحدها تدلّ على أنها حرف استفهام وكذا حرف (في) تدلّ على الظرفية ولكن الدلالة ناقصة ولا تتم إلا في ضمن الجملة.

إذن هذا الرأي يقول (كما في القول الأول): إن الحرف يضيف إلى الجملة معنى آخر فالجملة الخبرية تتحول إلى الاستفهامية عند دخول حرف الاستفهام. كما أن بعض الحروف لا تفرق عن بعض الأسماء مثل (على وفوق) للإتفاق في الدلالة بين الحرف والاسم فإذا قلت صعدت على السطح فهو بمعنى صعدت فوق السطح، فالدلالة متحدة هنا، ولكن إذا قلت سلمت على محمد فإن حرف على لا يتحد مع الاسم (فوق) في الدلالة، فهي باقية على حرفيتها.

إذن الدلالة هي التي تحدد نقل الكلمة من حالة إلى أخرى كما نراها في الفعل حين يتحول إلى الاسم مثل كلمة يزيد ويعرب.

ومن قال: إن معنى الحرف هو الربط بين المعاني فهو أيضاً صحيح ولا يخالف القول الأول والثاني، بل هو يبين معنى الحرف في الجملة وهو الربط بين المعاني حين الاستعمال وهو صحيح في أكثر الحروف باستثناء الحروف التي لا تفرق عن الاسم مثل على ومع وأشباههما إن وجدت.

وبعد أن عرفنا معنى كل من الحرف والهيئة، نعرّج على حكمة الواضع الذي أراد أن يضع بإزاء كل من المعنيين، فوضع بإزاء المعاني المستقلة (الأسماء) وبإزاء المعاني غير المستقلة الحروف والهيئات.

فإذا قلنا: (جئت إلى المدرسة)، فهنا عدة معاني غير مستقلة: منها نسبة المجيء إلى فاعله (دلّت عليه هيئة الفعل)، ونسبة المجيء إلى المدرسة (المكان) الذي دل عليها كلمة (إلى). ومن هنا عُلِمَ أن المعاني غير المستقلة ربما تكون لفظاً مستقلاً كالحرف، وربما تكون هيئة في اللفظ كهيئة الأفعال والإعراب، وهي معانٍ غير قابلة للتصور مستقلاً، بل تُتصور في ضمن مفهوم آخر.

وإلى هنا اتضح أن الحروف روابط المفردات المستقلة المؤلفة للكلام الواحد، فمعنى الحرف^(١) من ذلك في الطرفين، وكذا الهيئات كهيئات الأفعال

(١) وكذا الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، توضيح ذلك: إن أسماء الإشارة والضمائر والموصولات تشبه الحروف في عدم تحدد معناها بصورة مستقلة عن غيرها. فمثلاً: اسم الإشارة هذا يستبطن الإشارة وجداناً، ولكن هذا الاستبطان ليس بوضعها لمفهوم الإشارة وذلك للتغاير بين هذا والإشارة مثل التغاير بين من ومفهوم النسبة الابتدائية، فإن مفهوم الإشارة ليس إشارة كما إن مفهوم النسبة ليس نسبة.

وأسماء الأفعال، فإن في الفعل مادة وهيئة، والمادة هي مدلول اسمي، وهيئة موضوعة لمعنى ليس استقلالياً، بل هو معنى نسبي ربطى غير مستقل قائم بالغير. فإننا إذا قلنا: (أنا، كتب، قلم) لا يوجد ربط بين هذه المفردات والمعاني، وأما إذا قلت: (كتبتُ بالقلم) كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مُفهماً للمعنى المقصود منه، وهذا الربط حصل بفضل الهيئة لـ (كتبتُ) وحرف (الباء) و(ال). وهذا هو الذي أشار إليه أمير المؤمنين - عليه السلام - بقوله المعروف في تقسيم الكلمات:

الاسم: ما أنبأ عن المسمى.

والفعل: ما أنبأ عن حركة المسمى.

والحرف: ما أوجد معنى في غيره^(١).

الثالثة: الوضع في الحروف والهيئات عام والموضوع له خاص^(٢)؛ وذلك لأن الموضوع له في الحروف وكذا الهيئات لا يعقل أن يكون عاماً؛ لأن الموضوع له في كلمة (من) ليس هو مفهوم الابتداء الذي هو معنى كلياً، بل الموضوع له لكلمة (من) هو حقيقة الارتباط الابتدائي الخاص المندك بالطرفين، وهذا المعنى

وإنما لأن الإشارة نحو نسبة وربط مخصوص بين المشير والمشار إليه. والنسبة الإشارية لها صورة ذهنية في مرحلة المدلول التصوري، ولفظ هذا موضوع لكل مفهوم مفرد مذكّر واقع طرفاً لهذه النسبة الإشارية، بما هي أمر نسبي تصوري مثل سائر النسب الحرفية، ونفس الشيء يقال في إشارة المخاطب (ذلك) (ذاك) إذن الوضع عام والموضوع له خاص.

(١) وفيات الأعيان ٢: ٥٣٧. ديوان أبي الأسود الدولي: ١٨. تاج العروس: ١٠: ٣٦٠ - نحا. باختلاف.

(٢) المراد من العمومية والخصوصية ليست بلحاظ الصدق الخارجي لوضوح أن هذه النسبة الواقعية ذهنية.

الحرفي ليس له جامع كلي ينطبق على افراده، إذ أخذ الجامع بإلغاء الطرفين غير معقول؛ لأنه إلغاء لحقيقة النسبة والربط، وأخذ الجامع مع التحفظ على الطرفين غير معقول أيضاً، للتباين بين النسبتين بتباين أطرافها، وعلى هذا فكل ما فُرض جامع له لزم أن يكون ربطاً خاصاً مندكاً بالطرفين؛ لأن معناه هو كونه آلة ومندكاً في الطرفين الخارجيين، فهو جزئي متقوم بالطرفين. وحينئذ كيف يتوصل الواضع في الوضع في المعاني الحرفية القائمة بغيرها؟

والجواب: أن الواضع يمكن أن يتوصل إلى غرضه بالمفاهيم الأخر التي ليست جامعاً للمعاني الحرفية كمفهوم الابتداء الآلي، فقد تصور النسبة الابتدائية فكانت بمنزلة عنوان مشير إلى الربط الخارجي المندك بالطرفين، والموضوع له هو الربط الخارجي الموجود في الطرفين الذي ليس له جامع، فحصل الوضع العام والموضوع له الخاص الموجود بالطرفين.

أقول: إن هذه النظرة للوضع هي نظرة فلسفية دقيقة نتجت من العقلية الفلسفية في فهم الأمور، وهذه النظرة لي لها أي علاقة بالوضع والواضع عند بداية تكوين اللغة، فلو سئل الواضع عن أحد يقرب منه لأشار إليه بيده ناطقاً بكلمة (هذا) من دون أن يتصور عموم المشار إليه ثم وضع اللفظ لذلك المشار إليه الخاص أو العام. وهكذا الحروف فمنذ أن استعملها الواضع فإن وضعه حصل بطريقة عفوية للربط بين الكلمات حتى استقرت في مدلولها الواحد أو المتعدد، فمن مثلاً استعملت مرة للابتداء ومرة للتبويض وثالثة للتعليل ورابعة للاستفهام، فلاحظ.

الرابعة: ما هي الثمرة العملية للبحث عن مفاد الحروف والهيئات؟

وقد ذكر لهذا البحث ثمرات مهمة:

أولها: إمكان أن يرجع القيد إلى الهيئة وإلى الحرف، ولأجل توضيح هذه الثمرة الأولى نذكر ثلاثة وجوه يكون مفادها امتناع رجوع القيد إلى الهيئة والحرف، ونردّها، فيثبت إمكان التمسك بإطلاق الهيئة والحرف، كما يمكن تقيدهما أيضاً.

الوجه الأول المانع من التمسك بإطلاق الهيئة والحروف فيتلخص بقولهم: إن التقييد هو عبارة عن رجوع القيد إلى مدلول الهيئة أو مدلول الحرف، وبما أن مدلول الهيئة والحرف معنى جزئي فلا يمكن تقييده، وحينئذ يتعين إرجاع القيد إلى المادة؛ ولذا أنكر جماعة الوجوب المشروط.

وكمثال على ذلك: إذا جاءنا دليل يقول: (إذا استطعت فحج) فهنا نحتمل أن يكون القيد وهو الاستطاعة قيداً للحكم (الوجوب)، ونحتمل أن يكون قيداً للواجب (الحج)، والصحيح هنا هو اتباع ظهور الدليل بحسب مقام الإثبات في تعيين أحد الأمرين.

لكن قد يقال بأن إرجاع القيد إلى مدلول الهيئة (الوجوب) غير معقول ثبوتاً؛ لأن مدلول الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يعقل تقييده؛ لأن التقييد إنما يطرأ على ما يكون قابلاً في نفسه للسعة والانطباق على واجد القيد وفاقده، وهذه القابلية هي شأن الكلّي لا الجزئي، فلا يمكن إرجاع القيد إلى مفاد الهيئة، بل يتعين إرجاع القيد إلى المادة.

ويُرد على هذا الوجه عدة أمور:

١ - أننا وإن قبلنا أن الوضع في الحروف والهيئات هو من الوضع العام والموضوع له الخاص، إلا أن الخاص هنا الذي أطلقنا عليه أنه جزئي لا يساوي الجزئية التي لا تقبل الصدق على كثيرين، بل المراد من الخاص هنا والجزئية هو التقوّم بالطرفين، وهذه الجزئية لا تمنع عن قابلية الصدق على كثيرين وعروض التقييد لها من بعض الجهات.

وتوضيح ذلك: أن النسب (حروفاً أو هيئات) القائمة بالأطراف كلية قابلة للإطلاق والتقييد ولكن من غير جهة الاطراف المتقومة بها؛ لأن التقييد يعرّض للنسبة بعد تقوّمها بطرفيها، فيكون التقييد من شؤون النسبة وعوارضها ذهنياً، كالقيود بالإضافة إلى المفاهيم الاسمية، فحينئذ تكون الهيئة والحرف قد استعملتا في النسبة المتقومة بأطرافها الخاصة، وهذه النسبة جامعة بين النسبة المتقيدة بأمر آخر والنسبة المطلقة من سائر الجهات، وهذا الجامع معقول؛ لأنه لا يستلزم إلغاء الأطراف المقومة وهو قابل للتقييد.

مثلاً: إذا قلنا: (سرت من البصرة)، أو (الإنسان كاتب)، فهنا ربط بين معنيين كليّين، وهذا الربط ينحل بنظر العرف إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديدة، مثل (وأحلّ الله البيع)^(١)، فعلى هذا يمكن أن نقيد هذا الربط بين الطرفين فيقال: (سر من البصرة شمالاً أو جنوباً أو سريعاً أو بطيئاً أو في الساعة العاشرة صباحاً أو مساءً)، وهكذا يقال في جملة:

(الإنسان كاتب) حيث يمكن أن يقال: (الإنسان المثقف كاتب)، أو (الإنسان المتعلم كاتب)، وهكذا.

أقول: هناك ردود أخرى قد يُناقش بصحة بعضها نعرضها فقط:

١- ما أجاب به صاحب (الكفاية) بقوله: (إن الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص) فلا يأتي الإشكال أصلاً.

٢- ما أجاب به المحقق الأصفهاني بأن مدلول الحرف خاص ليس بمعنى كونه جزئياً خارجياً أو ذهنياً، بل خصوصيته بتقومه بطرفيه، بمعنى عدم إمكان المعنى الحرفي جامعاً بين نسبتين، ولكن هذا لا يأبى أن تُدخل مقوماً ثالثاً على النسبة وهو القيد، فتكون النسبة ثلاثية (المادة، والمخاطب، والشرط) في قوله: (أفعل إذا دخل الليل).

وفرق هذا عن الجواب السابق (قبل هذه الردود) هو: أن الجواب السابق كان من قبيل التقييد الطارئ على النسبة، أما على ما أفاده الأصفهاني فهو عبارة عن تثليث مقومات النسبة بنحو ألا يكون جامع بين النسبة المرتبطة بهذا المقوم الثالث والنسبة غير المرتبطة به.

٣- ما أجاب به الأصفهاني أيضاً حيث قال: إن المعنى الحرفي لو سُلّم كونه جزئياً حقيقياً فلا ينافي ذلك التقييد بمعنى التعليق على أمر مقدر الوجود، حيث إن الجزئي يقبل التعلق على أمر مقدر الوجود، وإنما الجزئي لا يقبل التقييد بمعنى تضيق دائرة المعنى.

٤- ما أجاب به المحقق العراقي بأن الجزئي وإن كان لا يقبل الإطلاق والتقييد

من حيث ذاته لعدم قابليته للصدق على أفراد متعددة إلا أنه قابل للإطلاق والتقييد من حيث أحواله، فالتقييد المقابل للإطلاق الأحوالي معقول وإن كان التقييد المقابل للإطلاق الأفرادي محالاً.

٥ - ما أجاب به صاحب (الكفاية) - بناءً على أن الوضع في الحروف والهيئات هو عام والموضوع له خاص - بأن مدلول الهيئة وإن كان يصبح جزئياً بالإنشاء ولكن يمكن تقييده أولاً ثم انشاؤه مقيّداً.

الاتجاه الثاني لعدم قبول النسب التقييد

فقد يُقَرَّب بتقريبين:

الأول: أن المعنى الحرفي متحد مع الاسم ذاتاً ومميز عنه باللحاظ الآلي، وكونه ملحوظاً تبعاً للحاظ متعلقه فيكون شأنه شأن العنوان الملحوظ فانياً معنونه مغفولاً عنه في حال الاستعمال.

فبناءً على هذا الوجه لا يمكن تقييد المعنى الحرفي؛ لأن تقييد شيء يتوقف على ملاحظته وتصوّره استقلالاً.

ويرد على هذا التقريب:

١ - أنه باطل مبني؛ لأن التغاير بين المعنى الاسمى والحرفي ذاتي لا لحاظي كما تقدم.

ب - على أن التقييد لا يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي، بل يكفي فيه ما هو حاصل ضمن الكلام الذي يتكلم به من غير احتياج إلى غير لحاظ المعاني

الاسمية والحرفية على ما هي عليه واقعاً، كما إذا قلنا: (سرنا من البصرة شمالاً)^(١).
الثاني: أن المعنى الحرفي بحكم كونه نسبياً لا يعقل أن يكون له وجود
 استقلالي لا في الذهن ولا في الخارج؛ لأن النسبة الحقيقية هي ماهية ناقصة لا
 وجود لها استقلالاً، بل هي مندكة في طرفيها دائماً.

وإذا كان المعنى الحرفي هكذا يوجد فلا يعقل تقييده؛ لأن تقييد المعنى
 يستدعي ملاحظته والتوجه إليه.

ويرده أن المعنى الحرفي نسبة تامة، وهذه النسبة التامة لها ثبوت في الذهن في
 مرحلة اللحاظ الاستعمالي، وحينئذ يمكن تقييدها، ولا يحتاج التقييد إلى أن
 يكون للمعنى الحرفي وجود استقلالي، بل نحتاج إلى توجه استقلالي من قبل
 النفس لمدلول الهيئة الذي يراد ربطه بمدلول الشرط، والتوجه الاستقلالي من
 النفس غير الوجود الذهني الاستقلالي، فقد يكون شيء موجوداً بوجود ذهني
 استقلالي لكن النفس غير متوجهة نحوه، كما في الصور المرتكزة في الذهن
 المغفول عنها فعلاً، وقد يكون شيء غير موجود بوجود ذهني استقلالي لكن
 النفس متوجهة إليه.

إذن لا محذور من تقييد مفاد الهيئة.

الاتجاه الثالث لعدم قبول النسب التقييد

فهو ما ذكر في (نهاية الأصول)^(٢): بأن الهيئة في الأمر والنهي من الحروف

(١) منهاج الوصول ١: ٣٥١-٣٥٢.

(٢) نهاية الأصول، تقارير السيد البروجردي: ١٧٠.

الإيجادية، وتعليق الإيجاد يساوق عدم الإيجاد، كما أن تعليق الوجود يساوق عدم الوجود.

وتوضح ذلك: أن الحروف على قسمين:

- ١ - حاكية تدلّ على معانٍ واقعية متقومة بالأطراف ورابطة بين الأطراف.
 - ٢ - موجدة، فليس لها واقعيات موجودة ولو بنحو الربط، بل بعض الحروف توجد بها المعاني الجزئية كحروف القسم والتأكيد والتخفيف والردع، فإنها وضعت آلة لإيجاد هذه المعاني من دون حكاية عن الواقع المحفوظ قبلاً^(١).
- فلا يصح التقييد لهذه الحروف والهيئات لأنها توجد المعنى بالحرف والهيئة، ولا يصح تعليق الإنشاء الذي أوجد المعنى، وحينئذ لا يصح فيها الإطلاق.

ويرد على هذا الوجه

- ١ - أن المراد من التقييد ليس تقييد الإنشاء والهيئة، بل المراد تقييد المنشأ وتقييد مفاد الهيئة، أي يكون المنشأ الطلب على تقدير، أمّا نفس الإنشاء فلا تقييد فيه أصلاً^(٢).

- ٢ - يمكن أن يكون التقييد تضييقاً للمعنى الموجد لا تعليقاً، أو يكون التقييد عبارة عن حالة في المعنى كما إذا قلنا: (السير من البصرة في الليل أو حال نزول المطر) أو (سرّ من البصرة شمالاً).

(١) أقول: إن هذين القسمين لا يوجبان اختلافاً في اندك حكاية الحرف؛ لأن الحرف على كل تقدير يكون معنىً جزئياً وليس كلياً؛ لأن الكلّي هو القابل للصدق على كثيرين، أما الموجود بالحرف فهو أمر جزئي شخصي بمعنى أنه موجود مع الغير لا مستقلاً.

(٢) نهاية الأصول: ١٧٥.

ثانيها: وهي إمكان التمسك بإطلاق مدلول الهيئة لإثبات أن الوجوب المجعول في المنطوق ليس مقيداً بقيد، فيثبت الوجوب العيني في مقابل الوجوب الكفائي، ويثبت الوجوب النفسي في مقابل الوجوب الغيري، ويثبت الوجوب التعيني في مقابل الوجوب التخيري بناء على رجوع الغيرية والكفائية والتخيرية إلى الوجوب المشروط.

فإذا ورد: (إذا زالت الشمس فصل)^(١) كما ورد: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢) وورد: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣) فإطلاق مدلول الهيئة تبين أن الوجوب هنا نفسي عيني تعيني في مقابل احتمال كونه غيرياً كفائياً تخيرياً.

ثالثها: إمكان التمسك بإطلاق مدلول الهيئة في ظرف وقوع الوجوب المجعول طرفاً للتعليق في الجملة الشرطية لإثبات أن المعلق سنخ الحكم لا شخصه، مثل: (إن جاءك ضيف فأكرمه «إذا زالت الشمس فصل»)، لكي ينتفي سنخ الحكم بانتفاء شرطه.

قال الشهيد الصدر: (والطريق إلى إثبات أن المعلق سنخ الحكم إجراء الإطلاق في مفاد هيئة (أكرم) في قولنا: (إذا جاءك ضيف فأكرمه)، والإطلاق إنما يجري في مفاد هيئة (أكرم) بلحاظ كونه موضوعاً للتعليق)^(٤).

(١) الوسائل ٤: ١٣٣، أبواب المواقيت، ب ٥، ح ٦، ٧، ٨

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) بحوث في علم الأصول: ٣٥٥.

٤- قاعدة الحقيقة الشرعية

الألفاظ الأخرى للقاعدة: ثبوت الحقيقة الشرعية.

عدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

التمهيد

هناك ألفاظ لغوية كلفظ (الصعيد) ليست مشتركة في أبواب الفقه المتنوعة، وهناك ألفاظ لغوية أيضاً مشتركة بين الأبواب الفقهية المختلفة كمدلول هيئة الأمر والمشتق والحروف وأمثالها.

أما الألفاظ الأولى فَيُبْحَث عنها بحثاً لغوياً، وأما الألفاظ الثانية فَيُبْحَث عنها بحثاً أصولياً تقدم بعضها وسيأتي الآخر.

وهناك ألفاظ وقع البحث والخلاف في تحديد مدلولها الشرعي لاحتمال طرؤ تغيير على مدلول اللفظ في عرف الشارع، وقد رأى الفقهاء مناسبة البحث عنها في مدخل البحوث الأصولية وإن كان بحثاً عن مفردات خاصة لا تُشكّل عنصراً مشتركاً للاستنباط، لأجل أن البحث عن معانيها الشرعية، وهذه الألفاظ هي أسماء العبادات والمعاملات.

والبحث فيها يكون من جهتين:

الجهة الأولى: في تحديد معناها الشرعي الحقيقي، ويُصطلح عليه بالبحث عن

الحقيقة الشرعية.

والجهة الثانية: في تحديد معناها من حيث اختصاصها بالصحيح من أفرادها أو عمومها للفاسد منها أيضاً، وهذا ما يُصطلح عليه بالبحث عن الصحيح والأعم^(١).
أما **الجهة الأولى**، فهو بحث الحقيقة الشرعية.

وتوضيحها: قد اختلفت كلمات الأصوليين في ثبوتها، فالمشهور عدم الثبوت، وذهب إليه صاحب (الكفاية) والبروجردى والسيد الخميني قدس أسرارهم.
وذهب السيد الخوئي (قده) إلى ثبوت الحقيقة الشرعية عند أصحاب النبي ﷺ في زمانه ودليله هو:

١- الوضع التعيني للمعاني الشرعية بالاستعمال.

٢- الوضع التعيني الناشئ من الاستعمال في المعنى مع القرينة ثم يشتهر الاستعمال كثيراً فيفيد المعنى بل قرينة في لسان الشارع.
وبهذا يحصل القطع بحصول الوضع في لسان الشارع مع كثرة الاستعمال منه ومن أصحابه^(٢).

وخلاصة البحث: أن المسلمين يفهمون من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم والبيع والمضاربة والربا والإجارة معاني خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وإنما نُقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية. ولكن وقع الشك عند الباحثين في

(١) بحوث في علم الأصول المصدر نفسه ١: ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ١: ١٤٩ - ١٥١.

أن هذا النقل هل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعد عصر الشارع المقدس وعلى لسان أتباعه المتشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل تثبت الحقيقة المتشرعية^(١).

فمن قال بالحقيقة الشرعية لابد له أن يثبت أن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة قد كان بأحد طرق ثلاثة.

الأول: قد نقلت تلك الألفاظ من معانيها إلى هذه المعاني الشرعية بالوضع التعيني بأن يصرّح الواضع بإنشاء العلة والارتباط بين اللفظ والمعنى، كأن يصرّح بوضع لفظة الصلاة للمعنى الجديد.

الثاني: قد نقلت تلك الألفاظ من معانيها إلى هذه المعاني الشرعية بالوضع التعيني بأن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء العلة الوضعية بينهما من دون قرينة وإن كان لا يخلو عن قرينة أنه في مقام الوضع، كما إذا قال للوليد الجديد: (ناولوني ولدي محمد)، وهذه هي سيرة العقلاء في تعيين أسماء بإزاء ما يحتاجون إليه، والشارع المقدس لم يخرج عن هذه السيرة العقلانية.

وهذا الاستعمال لألفاظ العبادات ليس استعمالاً حقيقياً لغوياً؛ لأنه لم يستعمل في الموضوع له لغة، كما أنه ليس باستعمال مجازي لخلّوه عن ملاحظة القرائن المجازية.

إذن هو استعمال حقيقي شرعي عند استعمال الشارع إياه في معنى شرعي من

(١) المظفر، أصول الفقه ١: ٣٦، بتصرف.

دون أخذ قرينة المجاز.

ويرد على هذا الوضع: أن القسم الأول منه لم يقع من الشارع المقدس، ولم يحتمل وقوعه؛ لأن شيئاً من هذا القبيل لو كان قد وقع من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لكان ينبغي أن يصدر على مرأى مسمع من الناس لأجل تيسير عملية المحاورة والتفاهم الاجتماعي، ولكان ذلك منتشراً ولسجّلة التاريخ، في حين أنه لا يوجد في مجموع ما ثبت من سيرة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وأحاديثه المأثورة بطرق الشيعة وأهل السنة ما يوهم وقوع مثل هذا الأمر.

أما القسم الثاني من الوضع، فهو غير تام وذلك:

أ - لأنه يقوي احتمال اتباع الشارع للطريقة العقلائية، ولكن لا دليل على حجية هذا الاحتمال^(١).

ب - ولأن هذا الدليل إنما يتم إذا ثبت أن هذه المعاني قد اخترعها الشارع المقدس على نحو تعتبر من مختصاته، بينما نحن نحتمل ثبوت جملة منها أو ما يشابهها - ولو عرفاً - في الشرائع السابقة على نحو كانت معروفة وشائعة بين الناس، فلم تكن من مختصات الشارع.

وكمثال على ذلك الآيات القرآنية والنصوص الشرعية التي تحكي ثبوت مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج والبيع والإجارة والشركة ومعهوديتها في الديانات السابقة، إلا أنه صدر من الشارع المقدس تغيير بعض التفاصيل والشروط غير المقومة لحقيقة ذلك المعنى، فالحج وما كان فيه من مناسك

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٨١.

وآداب كان معروفاً ومعهوداً قبل الإسلام حتى سُميت السنة في اللغة بالحجة، وكذلك الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فإنها لم تكن غريبة عن ذهنية الناس قبل مجيء الإسلام، كما أن بعض القبائل العربية الأصيلة قد اعتنقت إحدى الديانتين، ومن البعيد عدم إطلاق اسم عربي على تلك العبادات رغم دخولها في محل ابتلائهم، ولذا طرح القرآن نفس الأسماء واستعملها يوم كان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - مستضعفاً (ليس في مرحلة إيجاد عرف لغوي جديد)، فهذا يعني أن تلك الألفاظ التي جاء بها القرآن لم تكن تعبيراً مُبتدعاً، وهذا كاشف عن تعارفها بمعانيها العبادية قبل ذلك.

وقد ذكر القرآن تعريضه بكفار الجاهلية، حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾^(١)، وقد قالوا: إن لفظتي (صلوات وزكوة) لفظتان عبريتان وهما بمعنى العبادة المعهودة، وقد عُرِّبَ وبقي محافظاً على الواو في الخط تأثراً بأصله.

وأما آية الصوم فهي واضحة، وأوضح منها ألفاظ البيع والعقد والعهد والإجارة والشركة وغيرها.

وعلى هذا، فإذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات في القرآن والسنة ثابتة بألفاظها في الشرائع السابقة ولو مع اختلاف يسير في الأجزاء والشرائط، فحينئذٍ لا مجال للبحث عن الحقيقة الشرعية، بل هي حقائق لغوية أو عرفية، وبهذا انهار مجال البحث عن الحقيقة الشرعية.

ثم إننا لو شككنا في كون العبادات في الديانات السابقة مشابهة لهذه العبادات، واحتملنا أنها تخالفها وليست كصلاة المسافر والحاضر وإنما أُطلق عليها الصلاة في شرعنا مجازاً، إلا أن هذا التشكيك لوحده يكفي للتوقف في إثبات الوضع التعيني بالسيرة العقلانية.

الثالث: أن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة الشرعية كان بالوضع التعيني الناشئ من كثرة استعمال الشارع للألفاظ في هذه المعاني. وهذا موقوف:

١ - على كثرة تداول الأسماء المذكورة في استعمالات الشارع بحيث يبلغ درجة تجعل الذهن ينسب إلى المعنى الشرعي من اللفظ بلا قرينة.

٢ - وموقوف على أن ألفاظ الشارع للعبادات والمعاملات لم تكن موجودة في الشرائع السابقة بهذه الألفاظ.

والأمر الأول نقطع به من استعمالات النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وصحابته معاً؛ لأننا نريد بالحقيقة الشرعية: قيام علاقة وضعية بين اللفظ والمعنى الشرعي في عصر النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وهذا يحصل من كلام النبي وصحابته في عصره وهو موجود قطعاً. إلا أن الأمر الثاني لم نجزم به بل خلافه هو الظاهر المطمئن به.

وبهذا ثبت عدم الحقيقة الشرعية، بل الثابت الحقيقة اللغوية أو العرفية.

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية

١ - إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية لألفاظ العبادات والمعاملات ففي كل نص

شرعي ورد فيه استعمال هذه الألفاظ فمقتضى أصالة الحقيقة حملها على إرادة المعنى الشرعي إذا عُلِمَ تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعي.

٢ - إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية ففي كل نص شرعي ورد فيه استعمال هذه الألفاظ بمقتضى أصالة الحقيقة تحمل على المعنى اللغوي العام.

٣ - إذا شك في الحقيقة الشرعية فيكون استعمال هذه الألفاظ مجملًا.

٤ - إذا حصلت الحقيقة الشرعية بكثرة الاستعمال بدون هجر المعنى السابق، فالحكم هو التوقف.

٥ - إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وحصول النقل ولم نعلم أن الاستعمال كان قبلها أو بعدها، فهنا لا يوجد أصل أبدًا؛ لأن الأصل المتصور هنا إما أن يكون عقلاً أو شرعياً.

فعلى الأول فهو راجع إلى أصالة التطابق بين ذهن الفرد وذهن العرف الذي يعتبر ذلك الفرد جزءاً منه ولكن نحن نعلم بانثلام هذا التطابق لأننا نعلم بالنقل.

وعلى الثاني فيرجع إلى استصحاب عدم النقل أو إبقاء الوضع السابق، ولكن من الواضح أن هذا الاستصحاب لا يثبت الظهور الفعلي إلا بنحو مثبت؛ لأن إطلاق لفظ الصلاة يستصحب فيه المعنى الأول إلى حين الاستعمال، ولكن هذا لا يثبت الحجية للظهور الفعلي للاستعمال.

أي بكلمة أوضح استصحاب الظهور التصوري الفعلي لا يثبت الظهور التصديقي الفعلي إلا بالأصل المثبت الذي ليس بحجة^(١).

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٧٣.

إنكار الثمرة

وقد أنكر الشيخ النائيني وتلامذته ومنهم السيد الخوئي هذه الثمرة وقال: إنها غير واقعية؛ وذلك لأن النصوص الواردة عن الأئمة المعصومين - عليهم السلام - ظاهرة في إرادة المعاني الشرعية لألفاظ العبادات والمعاملات، وهذا لا شك فيه، إنما الشك فيما صدر قبل ذلك التاريخ، أي في عصر النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - من الأحاديث النبوية الشريفة. وهذه لم يثبت منها من طرقنا إلا ما روي من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام، وحينئذ يتعين حمله على المعنى الشرعي^(١). وأن معاني القرآن الكريم معلومة المراد فلا شك.

ويرد على إنكار الثمرة:

- ١- وجود نصوص قرآنية يكثر فيها استعمال أسامي العبادات والمعاملات.
- ٢- وجود جملة من الأحاديث النبوية نقلت من طرقنا حرفياً تحفظاً وتيمناً بكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وعليه فالثمره موجودة ولا وجه لإنكارها.

نعم، لو ادعى أحد أن موارد الاستعمال في ألفاظ العبادات والمعاملات كلها معلومة لدينا بالقرائن المقالية أو الحالية فلا يبقى مجال لهذا البحث، أمّا إذا شك في ذلك فيجب البحث.

وأما بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية كما هو الصحيح، فحينئذ تثبت الحقيقة

(١) عمدة الأصول، خرازي ١: ٢٩٥.

فنقلت من معناها اللغوي وهو من كان في البيت من أب وام وأولاد وأحفاد، إلى المعنى الجديد.

اللغوية أو العرفية، فيكون كلّ لفظ من ألفاظ العبادات والمعاملات مستعمل عند الشارع المقدس دالاً على معناه اللغوي والعرفي وهو المعنى المعروف والمعهود قبل الإسلام، إلا أن الشارع المقدس ذكر شروطاً للمعنى المعهود فهذه وحدده.

استثناء

ثبتت الحقيقة الشرعية في غير ألفاظ العبادات والمعاملات كما ثبت أن المراد من كلمة «أهل البيت» في لسان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - هو أهل بيت النبوة (النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، بعد علمنا بأنه - صلى الله عليه وآله وسلم - خصصها بهم وضعاً استعمالياً كما هو الظاهر، أو صارت منصرفة إليهم بكثرة الاستعمال في تعدد الدال والمدلول في عهده)^(١). فنقلت من معناها اللغوي وهو مَنْ كان في البيت من أبٍ وأمٍ وأولاد وأحفاد إلى المعنى الجديد.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٣.

٥- قاعدة الصحيح والأعم

الألفاظ الأخرى للقاعدة.

توضيح القاعدة:

وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات والمعاملات هل مختصة بالنوع الصحيح منها أو أنها شاملة للأعم من الصحيح والفاقد؟

والكلام يقع في مقامين:

الأول: في أسماء العبادات.

الثاني: في أسماء المعاملات.

أما المقام الأول، فالبحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: أن هذا البحث ليس متوقفاً على ثبوت الحقيقة الشرعية المتقدمة، بل يجري سواء قيل بالحقيقة الشرعية أو العرفية أو المجاز.

أما على القول بالحقيقة الشرعية، فيقال: إن ألفاظ العبادات في لسان الشارع هل هي لخصوص الأفعال الصحيحة أو الأعم منها؟

وأما على القول بالحقيقة العرفية، فيرجع النزاع إلى تحديد ذاك المعنى الحقيقي عند العرف بأنه هل للصحيح أو للأعم؟

وأما بناءً على المجاز، فيكون النزاع في تحديد مفاد القرينة العامة التي كان

يعتمدها الشارع في استعمالاته المجازية، فالصحيح يدعي أن مفادها الصحيح، والأعمي يدعي أن مفادها الأعم^(١).

الجهة الثانية: معنى الصحة والفساد

وقد ذكروا للصحة معاني مختلفة:

أولاً: موافقة الأمر أو تحصيل الغرض أو سقوط القضاء والإعادة، وحينئذ يكون الفساد ما يقابل ذلك.

ثانياً: قد ذكر السيد الخوئي - رحمه الله - بأن معنى الصحة التامة من حيث الأجزاء والشرائط، والفساد والنقصان من حيث أحدهما، ولذا الصحة والفساد تختص بالمركبات دون البسائط، وأمّا موافقة الأمر وتحصيل الغرض وسقوط القضاء والإعادة فهي لوازم شرعية قد تترتب على معنى الصحة وليست هي معنى الصحة^(٢).

وقد أيد المحقق الأصفهاني القول الأول فقال: إن موافقة الأمر أو تحصيل الغرض أو سقوط الإعادة والقضاء ليست من لوازم التامة، بل هي تتم بها التامة حقيقة، وبما أن الجهة الملحوظة في العبادات ليست إلا موافقة الأمر أو سقوط الإعادة والقضاء أو تحصيل الغرض، فحينئذ تكون الصحة والفساد بالقياس إلى هذه الحثيات^(٣).

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ١: ١٨٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٤٣ طبعة النجف.

(٣) نهاية الدراية ١: ٥٠ طبعة قم.

وقد ذكر الشهيد الصدر كلاماً يردّ فيه على السيد الخوئي ويؤيد فيه المحقق الأصفهاني فقال: إن الصحة لاتساوي التمام، والفساد لا يساوي النقصان، بل الصحة تعني وجدان الحيثية المرغوب فيها من وراء ذلك الشيء، سواء كان ذلك في المركبات المشتملة على أجزاء وشرائط أم لا. ولذا يصح توصيف ما لا جزء له ولا شرط بالصحة والفساد فيقال: إن هذه الفكرة صحيحة أو فاسدة، بمعنى مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها له، أو تؤدي إلى المصلحة أم لا^(١).

وعلى هذا فتكون تمامية العمل وجدانه لما هو مطلوب منه وما هو مرغوب فيه، وبما أن العبادات مطلوب منها موافقة الأمر أو سقوطه أو حصول الغرض أو عدم الإعادة والقضاء، فتكون هذه الحيثيات هي المقومة للتمامية، فلاحظ.

الجهة الثالثة: لا إشكال في أن لكل العبادات أفراداً طولية وعرضية، تختلف باختلاف حالات المكلفين كالصلاة، فإن لها أفراداً لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلفين من سفر وحضر وصحة ومرض وقدرة وعجز وخوف وأمن وغير ذلك. وليست الصلاة موضوعاً لكل هذه الأفراد بالاشتراك اللفظي. وليست الصلاة موضوعاً حقيقة في بعضها ومجازاً في الباقي.

إذن لابد للصحيح وللأعمى من تصوير جامع مشترك، تشترك فيه جميع هذه الأفراد.

وبعبارة أخرى: أن أسماء العبادات والمعاملات كأسماء الأجناس، فليس للصلاة معانٍ متعددة، وعلى هذا لابد لكل واحد من القولين من تصوير جامع تشترك فيه الأفراد الصحيحة أو الأعم من الصحيحة والفاصلة.

(١) راجع بحوث في علم الأصول ١: ١٨٩.

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

١ - لقد ذكر السيد الخميني - قدس سره - تصويراً مركباً للجامع بين الأفراد الصحيحة، وخلاصته: أن المركبات الاعتبارية التي عرضتها وحدة ما كالصلاة والصوم والحج قد تكون كثرة أجزائها وشرائطها فانية في الوحدة والهيئة كفاء المادة في الصورة، وعلى هذا سيكون المركب الاعتباري بصورة الهيئة العرضية لا بمادته، حيث تكون المادة فانية في الصورة، ولهذا لا يضر اختلاف المواد بشيئة المركب، وكذا الهيئة تكون فانية في المادة فلا يضر اختلاف الهيئات.

خذ لك مثلاً معاصراً وهو السيارة، فالسيارة ما دامت صورتها وهيئتها محفوظة فهي سيارة وإن كان فلز مادتها مختلفاً، فمادتها مأخوذة بنحو اللابشرط، بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية إلا للهيئة والمواد فانية في الهيئة.

وهيئة السيارة أيضاً قد أخذت بنحو اللابشرط، وهي المركوب الخاص بحيث لا يكون ملحوظاً فيها هيئة خاصة لا تعداها.

إذن هذا المعنى من اللابشرط بالنسبة للهيئة والمادة يجعل صدق السيارة على المركوب الخاص بأي هيئة وبأي مادة.

وحينئذٍ نأتي إلى المركبات الاعتبارية، فقد يعتبر فيها مواد خاصة إلا أنها فانية في الهيئة، فمواد الصلاة (ركوع وسجود وذكر وقرآن) قد أخذت بنحو اللابشرط، فتصدق على الميسور منها، فإذا كان الإنسان معذوراً عن غير الميسور، فتصدق الصلاة حتى على صلاة الغريق، حيث يكون الميسور من المواد الذكر، والميسور من الهيئة التوجه إلى الله تعالى، ولا يتيسر منه غير هذا، فهي صلاة صحيحة.

وكذا تعتبر في الصلاة هيئة خاصة اتصالية، إلا أنها لا بشرط من بعض الجهات، ولا يمكن أن يعبر عن هذه الهيئة إلا بعناوين عرقية كالعبادة، فهي تصدق حتى مع الجلوس والاضطجاع ما دام فيها نوع من التوجه إلى الباري تعالى والاتصال به.

وبهذا يحصل الجامع للأفراد الصحيحة ما دامت المواد موجودة لا بشرط وما دامت الهيئة الاتصالية للمواد مع اتصال الفرد بالله تعالى والتوجه إليه موجودة، فهذا هو الجامع للأفراد الصحيحة^(١).

أي إن الصلاة تصدق مع اختلاف مواد أفراد الصلاة المختلفة، والصلاة تصدق مع اختلاف هيئات الصلاة المختلفة مع التوجه إلى الله تعالى بالعمل. فتصدق الصلاة على كل هيئة عبادية فيها مواد متصلة مع التوجه إلى اله تعالى باختلاف حالات الفرد.

أقول: ستأتي مناقشة هذا القول في ردّ ما قاله السيد البروجردي فإن روح كلاميهما واحد.

٢ - لقد ذكر الشيخ الأنصاري جامعاً للأفراد الصحيحة مركباً، فقال ما ملخصه: إن الجامع المركب بين الأفراد الصحيحة هو الماهية الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها دخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها^(٢).

إلا أن الشيخ خصص الأجزاء والشرائط بالأجزاء والشرائط الشخصية المعتبرة في

(١) مناهج الوصول ١: ١٥٥ - ١٥٧.

(٢) تقارير الشيخ: ٤.

صلاة المختارين، وذهب إلى أن استعمال الصلاة في غير صلاة المختارين مجاز.

أقول: ويرد على هذا التصوير للجامع: أن صلاة غير المختارين (وهم المعذورون) صلاة حقيقة ولها دخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها، لذا يمكننا أن نتجاوز هذا الإشكال بأن نجعل الأجزاء والشرائط غير مختصة بالمختارين، بأن نقول: إن الأجزاء والشرائط تشير إلى جميع الذوات المركبة المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط؛ لأن كل صلاة صحيحة واجدة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها، ويصدق عنوان الجامع المذكور عليها. أما الصلاة الفاسدة فلا باعث على الأمر بها، ولذا يشهد لهذا قوله - عليه السلام - (الصلاة لا تترك بحال)^(١) الواردة في موارد الصلاة الناقصة العذرية.

٣ - لقد صورَ المحقق السيد البروجردي - قدس سره - الجامع المركب للأفراد الصحيحة وخلاصته: أن الجامع العرضي (لا الذاتي) بين أفراد العبادات كالصلاة معقول، حيث إن جميع مراتب الصلاة بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها توجهاً خاصاً وتخشعاً مخصوصاً من العبد لساحة مولاه، ويوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم، فالتوجه صورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف الصورة كمالاً ونقصاً باختلاف المراتب فتكون الصلاة التي هي أمر اعتباري كالإنسان الخارجي ونحوه، حيث كانت طبيعة الإنسان موجودة ومحفوظة في جميع أفرادها المتفاوتة بالكمال والنقص والصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادتها ما

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣، أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

دامت الصورة الإنسانية موجودة ومحفوظة في جميع ذلك. وهذا المعنى يمكن أن يُفرض في سائر العبادات أيضاً كالصوم والحج ونحوهما^(١).

ويرد على هذا جملة أمور:

منها: أن المرتكز عند المشرعة في معنى الصلاة ليس هو التوجه المذكور وليس هي هيئة عبادية، بل ماهية جامعة للأجزاء والشرائط الباعثة على الأمر بها التي أولها التكبير وآخرها التسليم.

ومنها: أن التوجه المذكور والهيئة العبادية لا يختص بالصلاة، بل هو موجود في الحج والصوم أيضاً وكذا في الاعتكاف، فهو جامع لأعم من الأفراد الصحيحة للصلاة.

ومنها: أن التوجه المذكور والهيئة العبادية موجود في الصلوات الباطلة أيضاً. ثم إنه قد صور الجامع للأفراد الصحيحة بسيطاً كما في (كفاية الأصول) حيث قال: لا إشكال في وجود الجامع البسيط بين الأفراد الصحيحة، وامكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء والمنكر، وما هو معراج المؤمن ونحوها.

ولكن يرد على هذا الوجه عدة أمور:

الأول: أن هذا التصوير وإن أمكن ثبوتاً إلا أنه غير محتمل إثباتاً، وذلك؛ لأنه يستلزم عدم صدق الاسم إلا بعد ملاحظة الجهة العرفية التي صححت الانتزاع،

(١) راجع: نهاية الأصول: ٤٧، ٤٨.

بينما إذا نظرنا إلى الارتكاز الشرعي والمتشرعي نجد صدق الصحة من دون ملاحظة شيء من الجهات العرفية.

الثاني: أن الوجه في استكشاف الجامع البسيط هو القاعدة الفلسفية القائلة: (إن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد) أو (إن وحدة الأثر سنخاً تكشف عن وحدة المؤثر سنخاً).

ويرد على هذه القاعدة أمور:

١ - أن هذه القاعدة إنما هي في الواحد الشخصي، دون الواحد النوعي الكلي، كالحرارة مثلاً، فيجوز أن يقال: إن للحرارة المطلقة الكلية عللاً متعددة مثل الحركة وشعاع الشمس والنار والغضب والاحتكاك، ودون الأمور الاعتبارية والانتزاعية كما فيما نحن فيه كعنوان النهي عن الفحشاء والمنكر الذي هو نظير عنوان الطويل المنتزع عن حقائق مختلفة، فيصح أن يقال: إن عنوان الطويل منتزع من العمود الطويل ومن الشجرة الطويلة ومن الإنسان الطويل وهكذا، فكذا عنوان النهي عن الفحشاء والمنكر يصح أن ينتزع من علل مختلفة^(١).

نعم، الواحد الشخصي الخارجي يمتنع صدوره عن فواعل متعددة تامة الفاعلية؛ لأن مقتضى تمامية كل فاعل في التأثير هو وجوب صدور الفعل عنه، ومقتضى تعدد الفواعل تعدد الفعل، وعليه ففرض وحدة الفعل مع تعدد الفواعل يستلزم الخلف؛ لأنه لا يستقيم إلا على فرض كون كل واحد منها ناقصة التأثير بحيث تكون كلها علة تامة، أو على فرض كون بعضها فاقد التأثير وكلاهما خلف.

(١) أي إن بعض المنكرات نهتنا عنها شرائط حلية اللباس وحلية المكان، وبعض المنكرات نهتنا عنها القراءة في الصلاة، وبعض المنكرات نهتنا عنها التكبير وهكذا.

ب - ليس أثر الصلاة واحداً، بل آثارها كثيرة؛ لأنها ناهية عن الفحشاء والمنكر وعمود الدين وقربان كل تقي وهكذا، وحينئذ إذا كان الكل صادراً عن الصلاة لزم أن يكون في الصلاة حيثيات متكثرة حسب تكثر الآثار، ومن البعيد أن يلتزموا بجامع كهذا.

ج - أننا نعلم أن الأثر في المقام ليس مترتباً على الجامع بين الأفراد الصحيحة كترتب الإحراق على النار، بل هو مترتب على أفراد الصلاة بخصوصياتها من الأجزاء والشرائط المعتمدة في صحتها خارجاً، فالخصوصيات الصلواتية الخارجية هي المؤثرة في النهي عن الفحشاء والمنكر لا الجامع بدون دخل الخصوصية الخارجية.

د - على أن النهي عن الفحشاء والمنكر هو أثر لكمال الصلاة لا لصحتها كما يشهد به الوجدان.

هذه هي بعض الإشكالات على هذا الجامع البسيط، فلاحظ.

تصوير الجامع على الأعم

وقد استشكل فيه في (الكفاية) بما خلاصته: أن الجامع البسيط للأعم لا سبيل إليه بعد عدم اشتراك الأفراد الصحيحة مع الفاسدة في الأثر، أمّا الجامع التركيبي فهو غير معقول، إذ لو أخذت والأركان مثلاً بشرط شيء من ناحية سائر القيود والأجزاء لزم عدم الصدق على الفاقدها، وإن أخذت الأركان لا بشرط من ناحية سائر القيود والأجزاء لزم أن يكون إطلاق الاسم على الواجد لها بخصوصه مجازاً بعلاقة اشتماله على ما يكون صلاة^(١).

(١) كفاية الأصول ١: ٣٩ طبعة مشكيني.

وقد وضح الإشكال الشيخ المظفر بقوله: إن مصاديق الصلاة الفاسدة والصحيحة متفاوتة وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه؛ لأن أي جزءٍ من أجزاء الصلاة (حتى الأركان) إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء، وعليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده وغير مقوم عند عدمه، فيلزم تبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم بحاله.

وكل من التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة غير معقول، إذ أن كل ماهية تفرض لابد أن تكون متعينة في حد ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية، والتردد والتبدل في ذات الماهية معناه إبهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

وهذا الإشكال سوف نجيب عليه عند تصوير للأعم فانتظر.

أقول:

١- إن صاحب (الكفاية) عندما صور فيما تقدم الجامع على القول الصحيحي بسيطاً يمكنه حسب منهجه أن يصور الجامع على القول بالأعم بسيطاً، فيمكنه أن يقول: إن المسمى للفظ الصلاة هو عبارة عما يكون مؤثراً شأناً في النهي عن الفحشاء والمنكر ولو في بعض الحالات. فالجامع البسيط للصحيح المستكشف ببركة القانون الفلسفي هو بنفسه جامع للأعم لكن لا بوجوده الفعلي المخصوص بالصحيح، بل بوجوده الشأني المحفوظ في الأعم^(١).

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٩٩.

٢- يمكننا أن نصور الجامع للأعم بين الصلاة الصحيحة والفاصلة بما يلي:

أ- أن نتصور جميع الأجزاء والشرائط للصلاة في مراتبها كلها (كالحضر والسفر والمرض والصحة والقدرة والعجز والخوف والأمن والغرق والحرق وغير ذلك)، وهذه الأجزاء معينة معروفة لنا لتكن عشرين جزءاً.

ب- أن نتصور وضع لفظ الصلاة بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء وشرائط منها فصاعداً.

ج- النتيجة: عند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعض الأجزاء (الخمس) يصدق اسم الصلاة أيضاً، وعند وجود بعض الأجزاء الخمسة غير الخمسة الأولى يصدق اسم الصلاة أيضاً.

فهنا لم يحصل ترديد أو تبدل في الماهية؛ لأن الماهية هي طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء، وقد حصل في الصورة الأولى والثانية والثالثة.

نعم، حصل تبدل وترديد في أجزاء الماهية (أي مصاديق الماهية) لا نفسها، وهو أمر جائز كما تقدم.

وإذا أردنا تشبيه ما نحن فيه بشيء محسوس، فنقول: خذ إليك معنى الكلمة، فإن الواضع تصور جميع الحروف الهجائية ثم وضع لفظ الكلمة بإزاء طبيعة المركب من حرفين فصاعداً، فربما تتركب الكلمة من حرفين كـ(أب)، وربما تتركب من حرفين غيرهما كـ(يد)، وكلّ منهما يصدق عليه أنه كلمة، فكل حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة، ولا يلزم الترديد في الماهية؛ لأن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ

الكلي المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها، وهي حروف الهجاء.

الجهة الرابعة: ثمرة النزاع

ذكر الأصوليون ثمرتين لهذا البحث:

أحدهما: مبنية على أن يكون المسمّى عند الصحيحيّ جامعاً بسيطاً، وأن يكون المسمّى عند الأعميّ جامعاً مركباً؛ لعدم إمكان استكشاف الجامع البسيط بين الصحيحة والفاصلة.

وحينئذ يقال: لو شك في اعتبار جزء أو شرط في العبادة، فبناءً على الصحيح يكون الشك في المحصل للعبادة بدون الجزء أو الشرط، فيجب الاحتياط، وبناءً على الأعم يكون الشك شكاً في التكليف الزائد في الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك فتجري البراءة.

أما لو كان الجامع عند الصحيحيّ والأعميّ بسيطاً أو مركباً فلا تأتي الثمرة؛ لأن الشك في جزئية شيء أو شرطيته على الأوّل يكون شكاً في المحصل فيجب الاحتياط، وعلى الثاني تجري البراءة؛ لأنه شك في تكليف زائد.

ولكن يرد على هذه الثمرة إيرادان:

أحدهما: أنه لو كان الجامع الصحيحيّ بسيطاً فيمكن أن نفترضه مشككاً في وجوده سعة وضيقاً، وحينئذ إذا شككنا في جزء أو شرط فنحتمل أن يكون جزءاً أو شرطاً في كمال الصلاة لا في صحتها، فيكون شكاً في التكليف الزائد وهو

وجوب المرتبة الشديدة (الكمال) فتجري البراءة. وحينئذ لا يكون فرقاً بينه وبين الجامع على الأعم المركب، فتنتفي الثمرة.

لكن من حقّ صاحب الكفاية أن يقول: إن الجامع للصلاة الذي هو بسيط هو شيء واحد متواطئ وغير مشكك، فالثمرة بحالها.

وقد أراد الشيخ الأنصاري تخريب هذه الثمرة فقال: إن جريان البراءة مبني على انحلال الأمر بالمركب، وليس مبنياً على أن العبادات اسم للأعم، ولذا ذهب مشهور القائلين بالصحيح إلى البراءة بناءً على انحلال الأمر بالصلاة، فينحل العلم الإجمالي بالصلاة إلى متيقن ومشكوك، فينفي المشكوك بالبراءة.

ويرد على الشيخ الأنصاري: أننا نقبل أن مَنْ قال بالأعم في وضع الألفاظ في العبادات يتمسك بالبراءة إذا قلنا بالانحلال كما قال الشيخ الأنصاري، أما على القول بالصحيح وأن الجامع بسيط فلا بدّ من القول بالاشتغال وذلك: لأن المسمى البسيط لا يحرز عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته، فحتى لو قلنا بالانحلال في الأمر بالصلاة إلا أن الجامع ما دام بسيطاً فلا يحرز هذا الجامع مع الشك في جزئية شيء أو شرطيته، فلا بدّ من الاشتغال، ومن قال بأن الجامع للصحيح وهو أمر بسيط وقال بالبراءة فقد غَفَلَ عن أن الجامع البسيط لا يحصل ولا يحرز عند الشك في دخل شيء مشكوك في جزئيته أو شرطيته، فلاحظ.

ثانيهما: ذكر الأصوليون: أننا إذا قلنا بالوضع للصحيح وشككنا في قيد أو جزء في العبادة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي في الخطابات الشرعية المشتملة على اسم العبادة (وان أمكن التمسك بالإطلاق المقامي أحياناً؛ لأنه من دلالة

الحال ومقام السكوت مشروطاً بقرينة خاصة يحرز بها وجود مقتضي البيان^(١).

(١) توضيح للإطلاق اللفظي والمقامي:

أما الإطلاق المقامي، فهو دلالة الحال والسكوت، عندما يأمر المولى بشيء فإنه ظاهر أنه بصدد بيان كل ماله دخل في غرضه بشرط القرينة الخاصة التي يحرز بها وجود مقتضي البيان. وهذا هو الذي يعبر عنه بأن «عدم الوجود دليل العدم» أو «السكوت في مقام البيان بيان» مثلاً: لو كان المولى في مقام بيان كيفية الصلاة ولم يبين وجوب القنوت فيها، فيكن التمسك بالإطلاق المقامي لعدم دخل القنوت في الصلاة، وهكذا لو كان في مقام بيان الوظائف اليومية ولم يذكر صلاة الليل، فنستكشف عدم وجوب صلاة الليل.

وهذا الإطلاق جارٍ على القول بالصحيح والأعم.

ولكن الإطلاق اللفظي: فإن أول مقدمة من مقدماته هو أن يكون صدق اللفظ بماله من المفهوم على المورد الخارجي محرزاً، فلو لم يكن الصدق محرزاً (إما لشبه مفهومية أو موضوعية) فلا يكون مجال للتمسك بالإطلاق مثلاً: ورد في الآية الشريفة ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ وصدق الماء على ماء الكبريت وماء الزاج (ماء الملح) مشكوك مفهوماً، فلو شك في طهورية ذلك لا يمكننا أن نتمسك بإطلاق الآية أصلاً، وهكذا لو شكنا في طهورية المانع المردد بين الماء والنفط، فلا يمكننا الرجوع إلى إطلاق الآية لأن صدق الماء على ذلك المانع غير محرز.

ومثلاً: ورد ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فلو شك في صحة بيع وقع بغير العربية لأجل الشك في اعتبارها فيه بعد فرض صدق البيع عليه فلا مانع من الرجوع إلى الإطلاق في أحل الله البيع.

أما لو شكنا في صحة بيع غير الأموال من جهة الشك في صدق البيع على ذلك لأجل احتمال اعتبار المالية في العوضين في عنوان البيع كما هو ظاهر تعريف المصباح، فلا يجوز التمسك بإطلاق الآية حينئذ لإثبات صحة مثل ذلك البيع، لأن صدق الموضوع عليه يكون مشكوكاً.

وعلى ذلك: إذا قلنا إن ألفاظ العبادات موضوعة للعبادات الصحيحة فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في صدق العبادة لأجل فقد جزء أو شرط نشك في ثبوته في العبادة، لأن الموضوع له على ذلك يكون مجملأ عرفاً ولا يكون مبيّناً، فيشك في صدق العبادة على العمل الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك فلا مجال للتمسك بالإطلاق.

أما إذا قلنا إن ألفاظ العبادات موضوعة للأعم، فحينئذ إذا شكنا في صدق العبادة على العمل الفاقد لجزء أو شرط مشكوك في أخذه في العبادة، فيكون صدق العبادة على العبادة المشكوك صحة محرزاً، ويشك في دخل جزء أو شرط زائد عليها، فإذا انضم إلى صدق العبادة بقية مقدمات الإطلاق فيتمسك بالإطلاق لإثبات عدم دخل الجزء أو الشرط المشكوك أنه زائد على العبادة.

أما على القول بالأعم فيمكن التمسك بالإطلاق اللفظي ابتداءً؛ لأن العنوان منحفظ على كل حال.

وهذه الثمرة صحيحة ومهمة.

ولكن بالنسبة للأعمي إذا كان يمكنه التمسك بالإطلاق اللفظي ابتداءً عند الشك في جزء أو شرط فحينئذ لا يمكن أن يجري البراءة؛ لأن الإطلاق اللفظي أمانة، ومعها لا تصل النوبة إلى البراءة عن الجزء أو الشرط.

نعم، بالنسبة للصحيح الذي لا يمكنه التمسك بالإطلاق اللفظي ولا المقامي فحينئذ تصل النوبة إلى ما ذكر من جريان الاشتغال وهي الثمرة الأولى التي استشكلنا فيها.

فاتضح أن الثمرة الثانية فيما إذا قلنا بأن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح وشككنا في جزئية شيء أو شرطيته، فلا يجوز التمسك بإطلاق اللفظ؛ لأن اللفظ أصبح مجملاً وآل الشك إلى الشك في وجود المقوم، للشك في صدق الصلاة (المسمى) لأن المسمى لم يحرز، وليس للشك في وصف الصحة لأن وصف الصحة غير مأخوذ في الصلاة الصحيحة كما سيأتي، فالتمسك بالإطلاق هنا يكون تمسكاً بالإطلاق في الشبهات الموضوعية أو تمسكاً بالعام في الشبهات الموضوعية وهو باطل.

نعم، نتمسك بالعام أو المطلق في صورة ما إذا انحفظ الموضوع (المتعلق) وشك فيما هو خارج عن قوامه.

وهذا بخلاف الأعمي، فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق؛ لأن المتعلق منحفظ، والشك فيما هو خارج عن قوام المتعلق فيرفع الشك بأصالة الإطلاق، إذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخاص، وهما بقية مقدمات الإطلاق.

التطبيق

١ - قال السيد الخميني - قدس سره - : (إن كل جزء من أجزاء الصلاة كالشهاد والركوع والسجود ورد فيه إطلاق لفظي كقوله - عليه السلام - : «يتشهد» أو «يركع» أو «يسجد» وهكذا، فلو شك في اعتبار أمر زائد على نفس هذه العناوين كالتوالي والطمأنينة أو غير ذلك يجوز الأخذ بالإطلاق الذاتي للأعمى وهكذا الأمر في أجزاء غير الصلاة كالحج كما لا يخفى)^(١).

٢ - قال السيد الخوئي في (المحاضرات): (فإن من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب وهو في مقام البيان كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢)، فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل والشرب، وهو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والاديان بقرينة قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٣) حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل والشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

نعم، إن ذلك يختلف كيفية باختلاف الشرائع، ولكن كل ذلك الاختلاف يرجع إلى الخارج عن ماهية الصيام، بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكف عن عدة أمور آخر أيضاً، كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى وعلى رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - وعلى الأئمة الأطهار - عليهم السلام -

(١) تهذيب الأصول، منتهى الأصول ١: ٦٤ - ٦٥، عن الخرازي ١: ٣٥٥.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) البقرة: ١٨٧.

وان لم يكن الكف عنها معتبراً في بقية الشرائع والأديان. وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيداً وعدم اعتباره كذلك، فلا مانع من أن يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾ الآية، وبه يثبت عدم اعتباره، فحال الآية المباركة حال قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و﴿تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) وما شاكلهما، فكما أنه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها، فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً^(٣).

أقول: التمسك بالإطلاق بناء على الوضع للأعم. (السيد الخوئي هو أعمي) فلاحظ.

٢- إذا أمر المولى بالصلاة وشك في أن التكتف أو جلسة الاستراحة جزء من الصلاة أم لا، فإن قلنا: إن اسم الصلاة للأعم فيعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للتكتف ولجلسة الاستراحة فيتمسك بإطلاق الاسم لنفي اعتبار القيد الزائد.

وإن قلنا: إن اسم الصلاة للصحيح، فحينئذ يكون الشك في اعتبار التكتف أو جلسة الاستراحة شكاً في صدق عنوان المأمور به (الصلاة) على المصداق الفاقد للتكتف ولجلسة الاستراحة؛ لأن عنوان المأمور به هو الصحيح، فما ليس بصحيح ليس بصلاة، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه، فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية التكتف أو جلسة الاستراحة حتى يكتفى بفاقدتهما في المقام، بل لا بد من

(١) البقرة: ١٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) المحاضرات ١: ١٧٩.

الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو البراءة على خلاف بين العلماء في مثله.

٤- قال السيد الخوئي: «ورد في باب قضاء الفوائت: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت، فقد وقع الخلاف في اعتبار الترتب بين الفوائت في غير الصلوات المرتبة ... فلو شككنا في ذلك .. فيتمسك بإطلاق دليل القضاء على الأعمى ونحكم بعدم اعتبار الترتب دون الصحيح فإنه على الصحيح لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو الاشتغال^(١)».

٥- وقال السيد الخوئي: «إذا حاذى الرجل مع المرأة في الصلاة ولم يكن بينهما مقدار ذراع واحد أو عشرة أذرع على خلاف ولكن كان أحدهما سابقاً على الآخر في الشروع فيها، فحينئذ تكون صلاة اللاحق محكمة بالفساد يقيناً.

أما فساد صلاة السابق منهما فمبني على هذا البحث: فإن قلنا إن الصلاة اسم للأعم فيصدق أن السابق يصلي وبحذائه امرأة تصلي إن كان رجلاً ... فحصلت محاذاة الرجل مع المرأة فتبطل صلاتهما، أما على الصحيح فلا يصدق هذا العنوان لأن الصلاة تصدق على الصحيحة وهي الأولى، والثانية فاسدة فلا تصدق محاذاة الرجل مع المرأة في الصلاة، وهكذا لو فرضنا أن صلاة أحدهما فاسدة من غير جهة المحاذاة كما لو كانت المرأة تصلي صلاة فاسدة ويريد أن يصلي بحذائها، فهذا أيضاً مبني على ما ذكر من القولين^(٢)».

٦- قال المحقق الداماد: (لا يذهب عليك أن للقول بالأعم نتيجة مهمة في

(١، ٢) دراسات في علم الأصول ١: ٩٠ - ٩١.

أقول فرق بين صلاة المتأخر فاسدة إذا كان رجلاً من جهة أن بجنبه امرأة تصلي وبين ما إذا كانت المرأة صلاتها فاسدة من الأول لا من جهة أنها بجنب الرجل، فلاحظ.

أبواب الفقه حيث يجوز له (المجتهد) التمسك بالإطلاقات وإجراء الحكم في الفاسد، كجواز اقتداء أحد المجتهدين أو المقلدين للمجتهدين - المختلفين في الفتوى - بالآخر مع العلم ببطلان صلاته^(١)، أخذاً بإطلاق أدلة جواز الاقتداء بصلاة الغير. والقول بانصراف الصلاة إلى الصلاة الصحيحة كما ترى في المقام مع القول بالأعم كما لا يخفى^(٢).

٧ - إذا صلى رجل مع تقدم المرأة عليه في الصلاة، فعلى القول بالأعم تكون صلاة الرجل خلف المرأة منهاياً عنها فتشملة لا تُصلِّ خلف امرأة تصلي، ولو مع العلم بفساد صلاتها.

أما الصحيح، فإن صلاته ليست منهاياً عنها لو علم بفساد صلاة المرأة^(٣).

٨ - لو شك في جزءٍ من الأجزاء الثابتة أنه واجب أو مستحب فالصحيح ليس له أن يتمسك بالإطلاق بخلاف الأعمي^(٤).

٩ - «أن مسألة نذر إعطاء الدرهم لمن صلى^(٥) من إحدى موارد الحمل المذكور، فبعد البحث عن تعيين الموضوع له في ألفاظ العبادات، فإن قلنا بأن الموضوع له هو الصحيح، فلا يحصل البر في النذر والقسم إلا إذا كانت الصلاة صحيحة... بخلاف ما إذا كانت الصلاة باطلة. وإن قلنا بأن الموضوع له هو الأعم

(١) لإطلاق الصلاة على صلاة الإمام ولو مع العلم بفسادها.

(٢) عمدة الأصول، حازي ١: ٣٥٤.

(٣) عمدة الأصول ١: ٣٥٦.

(٤) عمدة الأصول ١: ٣٥٦.

(٥) بأن نوى المتكلم بالنذر إعطاء درهم لمن أتى بسمى الصلاة شرعاً، كما إذا قصد تمرين الصبي على العبادة وتشويقه فيكون أمراً راجحاً يصحح النذر.

فيحصل البرّ والوفاء بإعطاء الدرهم لمن صَلَّى ولو مع العلم بفساد صلاته».

إشكال على التطبيق التاسع:

أقول: النذر تابع لقصد الناذر في الكيفية، وأجنبي عن الوضع للصحيح والأعم فلو نذر إعطاء درهم لمن صلى صلاة صحيحة لم تبرأ ذمته بإعطائه لمن صلى صلاة فاسدة ولو قلنا بالوضع للأعم، ولو قصد الإعطاء لمن صلى صلاة فاسدة برأت ذمته بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة فاسدة وإن قلنا إن الوضع للصحيح.

ثم إن لنا كلاماً في ما قاله المحقق الداماد في التطبيق السادس والسابع ومن يقول بمقالته:

(١) بالنقض عليه حيث إن الأعمى لا يقول بمقالته، أي لا يقول بجواز أن يصلي المجتهد أو المقلد له وراء من كانت صلاته فاسدة عنده.

(٢) وبالحل: وهو إن ثمة مسألة أجنبية عن جواز الإتمام خلف من صلاته فاسدة لو قلنا بالأعم وذلك: لأن الشارع إذا أمر بشيء أو جعل عنواناً عبادياً موضوعاً لحكم شرعي أو غير عبادي فهو لا يريد منه إلا العمل المساوي للصحيح، مثال ذلك: إذا قال الشارع يجب عليك تسليم الثمن إذا اشتريت، أو يجب عليك تسليم المبيع إذا بعت أو إذا أحرمت حرم عليك الصيد والتضليل، أو حرم عليك عدم إكمال الحج أو العمرة وقطع الإحرام، أو إذا نويت الصوم القضائي يحرم عليك الإفطار بعد الزوال، أو إذا كبرت حرم عليك قطع الصلاة، أو إذا تزوجت وجبت عليك النفقة والمواقعة كل أربعة أشهر، أو إن طلقت وانقضت العدة حرم عليك النظر والمواقعة.

نعم سواء كان العمل صحيحاً بالعلم الوجداني أو التعبدي أو بالإطلاق عند الشك في دخالة جزء فيه أو شرط وإن كان العمل العبادي موضوعاً للأعم، وإن لم تكن الصحة مأموراً بها في متعلق الحكم، بل هي لازم مساوي لمتعلق الحكم، وتوضيح ذلك.

إن الشارع عندما يجعل العمل العبادي موضوعاً لحكم إنما يريد طبيعة العمل العبادي، فعندما يقول يستحب لك أن تأتمّ بصلاة من يكون عادل يريد جواز واستحباب الائتمام بمن يصلي صلاة صحيحة، وكذا عندما يقول: إذا نويت الإقامة عشرأً وصليت رباعية بالعلم الوجداني أو العلم التعبدي أو بالإطلاق فلا يكون من صلى رباعية فاسدة باقياً على التمام وإن قلنا بالوضع للأعم «كما عليه الفتوى في المسألتين»^(١) وما ذالك: إلا لأن الأمر يكون بالطبيعة، فعندما يأتي الأمر بالطبيعة ثم يأتي ١- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ٢- ولا تعاد الصلاة إلا من خمس ٣- إذا زدت أو نقصت في الصلاة عمداً فأعد الصلاة، ينتزع من الأمر بالصلاة أن من صلى بدون الفاتحة أو بدون أحد الخمس أو زاد أو نقص في الصلاة تكون صلاته فاسدة، وأن من صلى صلاة موافقة للأمر (أي طابق المأتمن به المأمور به) كانت صلاته صحيحة، فحينئذ نفهم أن المأمور بالصلاة الطبيعية يراد منه الصلاة الصحيحة بدون أن تكون الصلاة الصحيحة مأموراً بها.

وعلى هذا فإذا علمنا بطلان صلاة الإمام ككونه على غير وضوء أو تاركاً

(١) مسألة: إذا كانت صلاة الإمام فاسدة عند المأموم، لا يجز للمأموم الصلاة خلفه وإن كان المأموم أعمياً، ومسألة، صلاة المقيم تماماً بعد نية إقامته عشرأً ثم رجوعه عن الإقامة، ثم تبين أن صلاته فاسدة، فإنه يرجع إلى القصر، لأن المراد من الصلاة الرباعية الصحيحة.

لركن ونحو ذلك فلا يجوز الاقتداء به وإن كان الإمام معتقداً صحة صلاته من جهة الجهل أو السهو لأنه ليس موضوعاً للاقتداء. وكذا لا يجوز اقتداء من يعلم بطلان صلاة الإمام من ناحية ترك الإمام للسورة (اجتهاداً) ويرى المأمور وجوبها اجتهاداً. وكذا لا يجوز اقتداء من رأى على ثوب الإمام نجاسة قد علم الإمام بها ونسيها، لأن صلاة الإمام في هذه الأمثلة باطلة.

والشارع لا يأمر بالاقتداء إلا بمن كانت صلاته صحيحة بالتقريب المتقدم، وهكذا نقول بالنسبة إلى قوله لا تصلي وأمامك أو جنبك امرأة تصلي (وهو التطبيق السابع) وإن قلنا إن الوضع للأعم.

إذن ثمرة مسألتنا عند الشك في دخول جزء أو شرط في العبادة، فعلى الأعم يتمسك بالإطلاق اللفظي، أي إن الشارع عندما أمر بالصلاة، فالمراد من الصلاة معناها اللغوي والعرفي الذي كان موجوداً قبل الإسلام إضافة إلى ما هذبها وجعل لها من شروط كالركوع والسجود والتكبير والقراءة وما إلى ذلك، فإن شك في جزء أو شرط غير ما هو ثابت في الصلاة فيتمسك بالإطلاق بعد ثبوت وإحراز معنى الصلاة خارجاً.

وعلى الصحيح يُصار إلى الاشتغال، ولا ربط لها بما إذا جعل الشارع العبادة موضوعاً لحكم من الأحكام، فإن الموضوع لا بد أن يتحقق مساوياً للصحيح وإن قلنا بالأعم.

ثم إن هذه المسألة (صلاة الرجل بجنب امرأة أو خلفها) لها صور:

١- إذا شكنا في صحة صلاة الرجل المتأخر عن المرأة التي تصلي صلاة

صحيحة «لأجل عدم دخالة تقدم المرأة عليه في صحة صلاته، للقطع بصحة صلاة الرجل في هذه الحالة في موارد متعددة» فتمسك بإطلاق الأمر بالصلاة.

٢- إذا علمنا أن النهي إرشادي لشرط في صحة صلاة الرجل وهو أن لا يكون بجنبه أو أمامه امرأة تصلي، فنحكم بعدم صحة صلاة الرجل حينئذٍ وكذا إذا صلت امرأة وصلى خلفها أو بجنبها رجل.

نعم في موارد الزحام إذا قام دليل على صحة صلاة الرجل والمرأة مع المحاذاة يكون هذا استثناءً من شرط الصحة كما ذهب إلى ذلك البعض.

٣- إذا علمنا بفساد صلاة المرأة أو الرجل لا من جهة المحاذاة أو سبق المرأة، فلا يكون هنا نهى لأن النهي المتوجه كان موضوعه صلاة امرأة صلاة صحيحة بجنبه أو أمامه، أو صلاة رجل خلف أو بجنب المرأة صلاة صحيحة، أما إذا كانت فاسدة فالنهي لا يأتي.

ملاحظة: المراد من الحصة للصلاة هي الحصة الظاهرية أو القطعية.

٤- إن هذه المسألة منصوصة: والنصوص طوائف، فطائفة تقول: لا يجوز أن يصلي الرجل وفي جنبه امرأة تصلي ولو كانت جنباً (باب ٤ من مكان المصلي / ح ١) وقسم تنهى عن صلاتها محاذية له أو صلاته محاذياً لها في المحمل مثلاً من دون أن تنصّ على أن صلاته باطلة (باب ٥ و ٦ من مكان المصلي / ح ٢ و ح ٤) وقسم يجوز: حيث ورد عن جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام أنه قال: لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي ... (باب ٤ من مكان المصلي / ح ٤)، وما رواه الفضيل عن الإمام الباقر عليه السلام: قال إنما

سميت بكة لأنه تبك فيها الرجال والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك وإنما يكره في سائر البلدان (باب ٥/ ح ١٠ وغيرها مثل ح ٦ وح ٥).

وهناك طائفة ثالثة: تجوز المحاذاة في الصلاة إذا كان الفاصل شبراً (باب ٥ من مكان المصلي ح ٧ وح ٣ وح ٤ وح ١١ وح ١).

أقول: إذا تعارضت الروايت تتساقط فيشك في هذا الشرط فينفي بالإطلاق.

إشكال على الثمرة

وقد أشكل الشيخ الأنصاري - قدس سرّه - على الثمرة فقال ما ملخصه: إن متعلق الأوامر الشرعية (كالصلاة والصوم) ليس الحصة الفاسدة وليس الجامع بين الحصة الفاسدة والصحيحة؛ وذلك لأن الشارع لا يأمر بالحصة الفاسدة أو الأعم منها.

وعلى هذا، فإن الأعمى وإن كان عنده المسمى أعم من الصحيح، إلا أنه بحسب أمر الشارع وإرادته يكون المسمى مقيداً بالصحة فهو كالصحيح، وعلى هذا فلا يجوز التمسك بالإطلاق أو العام في الفرد المشكوك؛ لأنه تمسك بالعام أو بالإطلاق في الشبهة المصداقية، حيث إن صدق المتعلق (على الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك) مشكوك على القولين.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري على هذا الإشكال أيضاً؛ كما في تقارير درسه فقال ما ملخصه: ان قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) عام ومطلق لكل ما صدق

عليه أنه صلاة، وأن «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) و«لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»^(٢) و«من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٣) وأمثالها، تفيد خروج هذه الموارد من حقيقة الصلاة ومتعلق الحكم، ويُنتزع من خروجها الفساد الملازم لكون المتعلق (الصلاة) متصفاً بالصحة التي هي ضد الفساد.

إذن الصحة في المتعلق (الصلاة) ليست صفة مأخوذة في متعلق الحكم؛ لأنها لو كانت صفة مأخوذة في متعلق الحكم لوجب إحرازها في متعلق الحكم، فإذا شككنا في دخالة جزء أو شرط لا يمكن التمسك بالإطلاق لكون الفاقد للجزء المشكوك أو الشرط المشكوك من المتعلق، ولكن الصحة - كما قلنا - في المتعلق ليست صفة مأخوذة في متعلق الحكم، لأن الحصاة لا يعقل أخذوها في المأمور به على الصحيح، فكيف على الأعمى؟!

نعم الصحة منتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به، كما أن الفساد منتزع من عدم انطباق المأمور به على المأتي به. فالصحة والفساد متأخران عن تعلق الأمر بالصلاة وإتيان الصلاة خارجاً فكيف يعقل أخذهما في الأمر؟! إذ توجد مرتبة الأمر ثم توجد مرتبة الامتثال ثم ينتزع وصف الصحة من الإتيان بالأجزاء، فالصحة متأخرة عن الأمر بمرحلتين فكيف تؤخذ في الأمر؟ بل إذا جئنا بالأجزاء والشرائط انتزع وصف الصحة وإلا فالفساد، فالصحة هي لازم مساوٍ لمتعلق الحكم، وعلى هذا فيكون متعلق الحكم مطلقاً. فحينئذٍ لا يجب إحراز الصحة

(١) عوالي اللالي ١: ١٩٦/٢.

(٢) الوسائل ١: ٣٧١، أبواب الوضوء، ب ٣، ح ٨.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٢.

ولو كانت لازماً مساوياً لمتعلق الحكم. فإذا شك في جزئية شيء أو شرطية فيمكن التمسك بإطلاق المتعلق بعد صدقه على الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك، فإذا دخل الفعل الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك في المتعلق بالإطلاق يكون ملازماً للصحة^(١).

فالإخلاصة: أن (أَقِمُوا الصَّلَاةَ) لم يقيد بالصلاة الصحيحة، بل انتزعنا الصحة من خروج بعض الصلوات التي اتصفت بالفساد بعد خروجها، فالصحة لازمٌ مساوٍ لمتعلق الحكم فلا يجب إحرازها، بل يمكن التمسك بالإطلاق (لدخول الفاقد للجزء المشكوك) في المتعلق، وحينئذٍ يحكم بصحته.

وقد نقرب المثال الذي نحن فيه (الصلاة) بمثال آخر، كما إذا قال مولى: (جثني بشخص)، ثم قال: (لا تأتِ بشارب الخمر ولا تأتِ بفاعل الذنب)، فنفهم بخروج الفاسق عن المتعلق وأنه لا يجزي مجيء الواجد لصفة الفسق، وعلى هذا سوف يتّصف الشخص المراد إحضاره بالعدالة؛ لأنها ضد الفسق، فإذا لم يكن الفاسق من المتعلق، فلا بدّ أن يكون المتعلق (الشخص) عادلاً، إلا أن هذه الصفة ملازمة لخروج الفاسق عن المتعلق، لا أن المتعلق المطلوب موصوف بالعدالة.

إذن فرق كبير بين كون المتعلق (الشخص) موصوفاً بالعدالة التي لا بدّ من إحرازها في المتعلق، فعند الشك فيها لا يمكن التمسك بإطلاق الشخص، وبين كون المتعلق لازمته العدالة من ناحية خروج الفاسق، إذ على هذا يكون متعلق الحكم مطلقاً، فإذا شككنا في شخص أنه عادل أم لا؟ نتمسك بإطلاق الشخص

(١) تقارير الشيخ: ٨، عن خرازي.

المراد لإحراز أن هذا الشخص من المتعلق المراد، فإذا صار من المتعلق المراد بالإطلاق فنحكم عليه بأنه ملازم للعدالة.

الجهة الخامسة: أدلة الصحيح والأعمى

أدلة القول للصحيح

١ - التبادر، كما ادعاه صاحب (الكفاية)، بدعوى أن المنسبق إلى الأذهان من لفظ الصلاة هو الصحيح^(١)، كما إذا قلنا: (إن فلاناً صلى).

وفيه: أن التبادر جاء من قرينة عامة وهي: التزام كل مكلف بأداء ما هو وظيفته الشرعية بنحو مبرئ للذمة لا من حاق اللفظ.

٢ - التمسك بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ...﴾^(٢)، «الصلاة قربان كل تقى»^(٣) بعد علمنا بأن هذه اللوازم مختصة بالصلاة الصحيحة، يعرف أن الفاسدة ليست بصلاة.

وفيه: أننا نعلم بخروج الصلاة الفاسدة ولكن لا ندري أن خروجها للتخصيص أو لعدم صدق الاسم عليها، فهنا لا ينفع في الاستدلال على المطلوب بهذه الأدلة اللفظية.

٣ - التمسك بقوله - عليه السلام - «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٤)، دلت على

(١) كفاية ١: ٢٩.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٢، ح ١.

(٤) عوالي اللآلي ١: ١٩٦، ٣. مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ٨.

نفي الصلاة عن الفاقد للفاتحة، والأجزاء الأخرى تُلحق بالفاتحة لعدم احتمال الفرق بينها، فتدل على أن الصلاة مختصة بالصلاة الصحيحة.

وفيه:

- ١ - أن هذا اللسان ينظر إلى قيود الواجب ويؤكد بها بأسلوب بليغ.
- ٢ - أنها معارضة بما دل على أن الصلاة اسم للأعم كقوله - عليه السلام - : ((دعي الصلاة أيام قرئك))^(١)، بتقريب أن صلاة الحائض فاسدة لعدم الطهور فيها، فمع كونها فاسدة أطلق عليها لفظ الصلاة. فنهى عنها دليل الوضع للأعم.
- ٤ - الاستشهاد بالطريقة العقلانية للمخترعين التي تقتضي وضع الاسم للفرد الصحيح الواجد للأجزاء والشرائط المعتبرة فيه، ولم يعلم أن الشارع قد حاد عن هذه الطريقة فيما شرعه من عبادات.

وفيه:

- ١ - أن هذا ظن أو احتمال ليس إلا فنحن نزن أن الشارع قد تابع العقلاء في هذه الطريقة، ولكن لا دليل على حجية هذا الاحتمال والظن.
 - ٥ - صحة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط بالمداقة، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية والمجاز.
- وفيه: لا يصح السلب عن الفاسد؛ فإن من أخبر بأن زيداً لا يصلي إذا كانت صلاته فاسدة يجوز أن نكذبه بالدقة.

(١) الوسائل ٢: ٢٨٧، أبواب الحيض، ب ٧، ح ٢

أدلة القول بالأعم

١ - التبادر: قال الخميني: لا إشكال في أن المتبادر من ألفاظ العبادات في عصرنا هو نفس الطبائع بما هي، من غير لحاظ الخصوصيات من الصحة والفساد، كما أن المراجع للأخبار والآثار يقطع بأن زمان الصادقين - عليهما السلام - - وهو عصر نشر الأحكام - كان كذلك، بل دعوى كون عصر النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كذلك أيضاً قريبة جداً^(١).

٢ - صحة تقسيم الأسماء بما لها من المعنى الشرعي إلى الصحيح والفساد. وفيه: أن هذا لا يدل على أكثر من صحة استعمال الصلاة في الفاسد وهو أعم من الحقيقة.

٣ - ما ورد من التعبير بالإعادة في موارد وقوع العبادة الفاسدة، وهذا يستبطن الاعتراف بصدق الاسم على الفاسد أيضاً.

وفيه: أنه استعمال، والاستعمال أعم من الحقيقة.

٤ - طريقة العقلاء المخترعين للأشياء في وضع اللفظ بإزاء نفس الطبيعة بما هي من غير لحاظ خصوصيات الصحة والفساد^(٢)، أو بما قاله الأصفهاني من وضع ألفاظ المخترعين للأعم بلحاظ شرائط التأثير دون الأجزاء^(٣). وفيه:

١ - من أين نسلّم متابعة الشارع لنفس الطريقة العقلانية؟

(١) مناهج الوصول ١: ١٦٦، ١٦٧.

(٢) مناهج الوصول ١: ١٦٦، ١٦٧.

(٣) نهاية الدراية ١: ٧١.

٢- ولو سلمنا متابعة الشارع لنفس الطريقة كما ليس ببعيد، إلا أن هذا يفيد في شرائط الاستعمال والتأثير، أمّا شرائط المركب نفسه التي هي محل البحث فلا سيرة على وضع اللفظ للأعم.

٥- عدم صحة السلب عن الفاسد، فإن من صلّى وأخلّ ببعض الأجزاء والشرائط وكانت صلاته فاسدة، لا يصح القول عنه بأنه لم يصل؛ لأننا نكذب هذا القائل، وعدم صحة السلب لمن صلّى صلاةً فاسدةً دليل على أن وضع الصلاة للأعم.

المختار أقول:

١- يكفينا الدليل الأوّل والخامس (التبادر وعدم صحة السلب) فهما علامة الحقيقة فيثبت القول بالأعم.

٢- إذا رجعنا إلى مبحث الحقيقة الشرعية فإمّا أن نبني على ثبوت المعاني الشرعية لأسماء العبادات والمعاملات على أنها حقائق عرفية كانت بين الناس قبل الإسلام - كما هو الصحيح - فيتعين المصير إلى أن وضع أسماء العبادات للأعم ممّا اعتبره الإسلام فيها من قيود وأجزاء.

أو نبني على ثبوت المعاني الشرعية لأسماء العبادات والمعاملات كحقيقة شرعية تعيّنية، فيترجح المصير إلى الأعم وأن الألفاظ موضوعة للأعم؛ وذلك لإمكان إحراز شرط الوضع التعيّني وهو كثرة الاستعمال بالنسبة للأعم بخلاف الصحيح، بل لا يُحرز أصل إطلاق لفظ الصحيح على العبادات لاحتمال كون الإطلاق على الصحيح من باب مصداقيته للأعم.

أو بنني على ثبوت المعاني الشرعية للأسماء كحقيقة شرعية تعينية، فعلى هذا يشكل إحراز أي من الوضعين (الصحيح والأعم) من قبل الشارع.

ولكن أصل هذا المبنى لا دليل عليه، إذ لم ينقل شيء من ذلك وإن ظننا باستعماله، إلا أنه ظن لا يفيد.

ولكن إذا لاحظنا استعمالات الشارع - التي تكون بطبيعة الحال متأخرة عن الوضع - للفظ الصلاة التي كانت سابقة على تبيان الأجزاء والشرائط التي بُنيت بالتدرج لمصلحة، فإن كان هناك وضع تعيني من الشارع فالأرجح أنه للأعم؛ وذلك لأن الوضع للصحيح بما هو صحيح غير محتمل، لأن الصحيح لم يكن مبنياً بصورة واحدة، فإن كان الوضع لواقع الصحيح المشتمل على الأجزاء والشرائط التي هي قبل أن توضع تكون مبهمة، فإن هذا الوضع لا يناسب غرض الواضع؛ لأن الوضع لأجل الاستعمال للمعاني الواضحة، وإن كان الوضع لما هو مبين فعلاً وإن لم تكتمل شروط الصلاة، فهذا يوجب تغير الوضع؛ لأن الأجزاء والشرائط بُنيت بالتدرج، ولهذا يترجح القول بالوضع للأعم على جميع التقادير^(١).

المقام الثاني: أسماء المعاملات

ويتّضح الأمر فيها ببيان أمور:

الأول: أن النزاع فيها يمكن أن يكون في موردين:

- ١- في وضع اسم المعاملات للصحيح والأعم بنظر الشرع.
- ٢- في وضع اسم المعاملات للصحيح والأعم عند العقلاء وإن لم يكن

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ١: ٢١٠.

صحيحاً عند الشارع، إذ أن للعقلاء أيضاً نظراً إلى صحة المعاملة وفسادها.

إلا أن السيد الخوئي - قدس سره - قد اختار أن المبحوث عنه هو الوضع للصحيح أو للأعم بنظر العقلاء فقط، وذلك؛ لأن دعوى الوضع بإزاء الصحيح الشرعي يستوجب أن تكون أدلة الامضاء مثل (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(١) لغواً حيث يرجع مفادها إلى قولنا: البيع الصحيح شرعاً صحيح، أو البيع الحلال شرعاً حلال، وهذه قضية بشرط المحمول^(٢).

ومما قاله الشهيد الصدر في ردّه: إن هذا المحذور يتجه إذا أريد بالوضع للصحيح هو عنوان الصحيح، ولكن المدعى عند الصحيح هو الوضع بإزاء واقع الصحيح وهو المركب المشتمل على قيود تستوجب ترتب الأثر المطلوب، فيكون قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) بمثابة أن يقول: أحل الله التملك بعوض المقرون بالرضا والإنشاء بفعل الماضي والبلوغ والعقل، ولا لغوية في مثل هذا^(٣).

أي يكون مفاد الآية البيع المشتمل على كذا وكذا صحيح، ولا لغوية فيه.

إذن، يمكن جريان النزاع في الوضع للصحيح والأعم عند العقلاء، كما يمكن جريان النزاع في الصحيح والأعم عند الشارع الذي هو أخص من الصحيح عند العقلاء.

أقول: إن المعروف بأن الشارع لم يخترع ألفاظ المعاملات، بل الشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل لفظاً منها فيحمل على معناه الظاهر فيه

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٠٤، مطبعة الآداب النجف.

(٣) بحوث في علم الأصول ١: ٢١١.

عند العرف، فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف في المعاملة كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوع للصحيح على المصداق المجرد عن القيد.

وعلى هذا فسوف يكون النزاع مختصاً بالصحيح والأعم لأسماء المعاملات عند العقلاء والعرف فقط.

الثاني: ذكر المشهور أن النزاع في أسماء المعاملات مبني على أن تكون اسم المعاملة بمعنى السبب، ونعني بالسبب: إنشاء العقد مع الرضا وإنشاء الإيقاع، وحينئذٍ النزاع في أن أسماء المعاملات للصحيح والأعم يمكن فرضه في أن أسماء المعاملات هل هي لخصوص المعاملات الصحيحة (تامة الإيجاب والقبول والرضا والبلوغ والعقل مثلاً) المؤثرة في المسبب (الملكية)، أو للأعم من الصحيحة والفسادة التي لا تؤثر في المسبب لفقد جزء أو شرط؟

أما إذا كانت المعاملات اسماً للمسبب وهو الملكية والزوجية والفرقة والحرية ونحوها، فلا يمكن فرض النزاع في أسماء المعاملات؛ لأن المعاملات على هذا الوجه لا تتصف بالصحة والفساد؛ لأنها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل هي تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى، شرعية كانت أو قانونية عقلائية.

أقول: ولقد ذكر السيد الشهيد الصدر - رضوان الله تعالى عليه - أنه بحسب النظر العرفي المسامحي لا يوجد شيان (سبب ومسبب) في المعاملة، بل ما يوجد المتعاملان شيء واحد وهو التملك بعوض وهو السبب، ولكن يمكن أن

تُحلل العملية إلى إنشاء معاملي (سبب) ونتيجة قانونية مُنشأة بالسبب، فالنظر العرفي يرى أن الملكية القانونية عبارة عن تطوير للتمليك الشخصي (السبب)، والنسبة بينهما نسبة البذرة إلى الشجرة^(١). ففي الحقيقة لا يوجد إلا السبب، فالمعاملة هي السبب ليس إلا.

الثالث: هل أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو للأعم؟

نقول:

١ - لم توضع ألفاظ المعاملات للصحيح عند الشارع المقدس؛ لأنها دارجة بين الناس قبل الشريعة، ومخالفة الشريعة للعرف في بعض شرائط الصحة في المعاملة لا تعني مخالفة الشارع معهم في المفهوم ومدلول الاسم، فيُدعى ظهور الاستعمالات الشرعية في نفس المعاني المعهودة عرفاً بوصفه أحدهم بل رئيسهم وسائراً على طريقتهم.

٢ - أمّا الصحة بنظر العقلاء فهي لم تُؤخذ في مدلول اسم المعاملات أيضاً؛ لأن كل ما يعتبر العقلاء في الصحة من القيود، يجعل واقع الصحيح ومفهومه متغيراً من وقت لآخر ومن بلد لآخر؛ لأن العقلاء يختلفون في قيود الصحة من بلد لآخر ومن زمان لآخر. وهذا مما يُجزم بعدمه.

٣ - إذن ألفاظ المعاملات موضوعة للأعم بعد أخذ ما يحفظ صورة المعاملة وعنوانها الذي به قوام المعاملة مثل الإنشاء للإيجاب والقبول والرضا بالمعنى المنشأ، إذ بدون هذا لا تصدق المعاملة جزماً.

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٢١٥.

ثم إننا يمكننا أن نستدل على أن أسماء المعاملات موضوعة للأعم بالتبادر وبعدم صحة السلب عن المعاملة الفاسدة التي تقع في الخارج، كما تقدم في ألفاظ العبادات، بل هنا أولى كما هو واضح.

الرابع: ثمرة البحث

بما أن معاني المعاملات غير مستحدثة والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فحينئذ إذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على المعنى الظاهر فيه عندهم، إلا إذا نصب قرينة على خلافه:

أ - فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع مثلاً ولم ينصب قرينة على اعتبار ذلك الشيء فإنه يصح التمسك بإطلاق اللفظ لدفع هذا الاحتمال حتى إذا قلنا: إن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح عند العرف.

ب - وأما إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للأعم عند العرف وشككنا في اعتبار شيء عند العرف فيصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال؛ لأن الشك ليس في صدق عنوان المعاملة؛ لأن المعاملة تصدق حتى مع عدم هذا القيد، فيتمسك بالإطلاق بمعونة قرينة الحكمة لنفي القيد المشكوك.

ج - نعم، إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح عند العرف وشككنا في دخل قيد في صحة المعاملة عند أهل العرف، فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال؛ لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة^(١).

(١) راجع المظفر ج ١: ٤٤.

التطبيق

١ - لو شككنا أن البيع هل يشترط في صحته ولزومه ألا يفسخ أحد الطرفين بعد العقد قبل التصرف أم لا؟ فيمكن التمسك بإطلاق آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وبآية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وبآية ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢).

قال الشيخ الأنصاري - قدس سره - للتمسك بالإطلاق للزوم المعاملة: إن قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) دلّ على وجوب الوفاء بكل عقد، والمراد بالعقد مطلق العهد، كما فسر به في صحيحة ابن سنان المروية في (تفسير علي بن إبراهيم)^(٤)، أو ما يسمى عقداً لغة وعرفاً.

والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد في نفسه بحساب الدلالة اللفظية نظير الوفاء بالنذر، فإذا دلّ العقد مثلاً على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب آثار ملكية ذلك الغير له، فأخذه من يد غيره بغير رضاه والتصرف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العقد فهو حرام، فإذا حرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضاً لمضمون العقد ومنها التصرفات

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) المائدة: ١. إن آية أوفوا بالعقود عقبّت بقوله تعالى ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ وهذا التعقيب لا يكون قرينة على صرف الآية إلى العقود الإلهية «وهي التكاليف التي تعتبر عهوداً بمعنى الوصية كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ [يس/ ٦٠] بل مقتضى إطلاق (أوفوا بالعقود) شمولها للعقود التي تكون بين الناس.

(٤) تفسير علي بن إبراهيم ١: ١٦٠.

الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون رضا صاحبه كان هذا لازماً مساوياً للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما....

ومن ذلك يظهر لك الوجه في دلالة قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) على الزوم، فإن حلية البيع التي لا يراد منها إلا حلية جميع التصرفات المترتبة عليه التي منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضا الآخر مستلزمة لعدم تأثير ذلك الفسخ وكونه لغواً غير مؤثر.

ومنه يظهر وجه الاستدلال على الزوم بإطلاق حلية أكل المال بالتجارة عن تراضٍ، على أن التجارة سببٌ لحلية التصرف بقول مطلق، حتى بعد فسخ أحدهما دون رضا الآخر^(١).

أقول: ١- الشيخ الأنصاري (قده) لم يذكر الآية في عداد أدلة الصحة بل ذكرها في عداد أدلة الزوم، ولعل السر في ذلك عنده: دعوى أن الوفاء بالعقد عبارة عن الوفاء بآثاره، وآثار العقد إنما تترتب على العقد الصحيح، فصحة العقد يجب أن تكون مفروغاً عنها في رتبة سابقة على الزوم.

٢- ولكن يمكن الاستدلال بالآية على صحة العقود كما قال البعض^(٢): «إن دلالة الآية على الزوم والصحة في عرض واحد، فلاية تدل بالمطابقة على وجوب الوفاء وبالالتزام على الصحة والزوم لأن الوفاء لا يكون إن فسد العقد وكذلك لا يكون إن لم يكن العقد لازماً».

(١) المكاسب: ٢١٥، الطبعة الحجرية.

(٢) فقه العقود ج ١: ٢١١.

٦- قاعدة المشتق

الألفاظ الأخرى: المشتق حقيقة في المتلبس ومجاز في غيره.

توضيح القاعدة:

وتوضيحها يتم ببيان أمور:

الأول: أن قاعدة المشتق عبارة عن بحث لغوي لفظي تفسيري يراد به تحديد المعنى (المفاد والظهور) اللغوي أو العرفي لكلمة المشتق سعةً وضيقاً، إلا أن هذا البحث يشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط^(١). وبهذا تتميز عن البحوث اللغوية البحتة، ويكون دور الأصولي فيها تقديم نظرية كاملة تصلح لتفسير تلك الدلالات اللفظية. ولذا أدخله الأصوليون في مباحث الألفاظ.

أقول: إن الشيخ المظفر والسيد الصدر أدخلوا بحث المشتق في مباحث الألفاظ، بينما أدخلوا بحث الصحيح والأعم في مبادئ علم الأصول والسرّ في ذلك هو ما ذكره السيد الشهيد الصدر من أن مبحث المشتق يشكل عنصراً مشتركاً في كل أبواب الفقه بينما الصحيح والأعم هو بحث لغوي في بعض مباحث الفقه كالعبادات والمعاملات.

أقول: كلا البحثين في الظهور وكلاهما له دخل في الاستنباط، والمراد من

(١) تدخل في كلّ باب من أبواب الفقه.

العنصر المشترك هو أن يكون له دخل في مباحث الفقه بصورة عامة (لا ككلمة الصعيد) وإلا فلماذا أدخلتم بحث النواهي في علم الأصول؟

وبعبارة أخرى: أن النزاع في تعيين حدود الوضع للمشتق وأنه لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه، وليس النزاع في إمكان الإطلاق وعدمه بعد التسالم في حدود المعنى والمفهوم، فإن الإطلاق وعدمه لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل يتصف بالصدق والكذب، فلو أطلق الكلي على ما يكون مصداقاً له يكون الكلام صادقاً وإن أطلق على ما لا يكون مصداقاً له يكون الكلام كاذباً وهنا العقل يحكم بعدم صحة إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به، لأن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً وبقاءً والمنشأ مفقود بعد الانتفاء، فصحة إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ وعدم صحته متوقف على معرفة الموضوع له للمشتق، فالكلام فيه لا في صحة الإطلاق وإمكانه.

كما أن البحث ليس في الاستعمال: لأن الاستعمال هو إلقاء المعنى باللفظ، فإن كان المعنى هو الموضوع له اللفظ كان الاستعمال حقيقياً وإن لم يكن المعنى ما وضع له اللفظ وكانت علاقة بينه وبين الموضوع له كان الاستعمال مجازاً وإن لم يكن المعنى ما وضع له اللفظ ولم يكن علاقة بينه وبين الموضوع له كان الاستعمال غلطاً، وهذا كله بعد الوضع ومعرفة المعنى، ونحن كلامنا قبل هذا الاستعمال أي كلامنا في حدود معنى المشتق.

الثاني: المشتق عند الأصوليين

تحرير محل النزاع: أن المشتق عند الأصوليين يختلف عن المشتق عند

النحويين^(١) الذي يقابل الجامد، فالمشتق عند الأصوليين ما يكون من الأسماء التي يعتبر فيها شيان:

الأول: أن يكون المشتق جارياً على الذات، بمعنى أن يكون حاكياً عن الذات وعنواناً لها، مثل اسم الفاعل واسم المفعول وأسماء المكان وأسماء الآلة وغيرها. ولهذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال والمصادر؛ لأنها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً للذات وإن كانت تُسند إلى الذات.

الثاني: ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة، بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال التلبس بالصفة، فالذات تتلبس بالصفة تارةً ولا تتلبس بها أخرى مع بقاء الذات على حالها. وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً آخر عن هذا الشرط فنقول: نشترط أن تكون مغايرة بين الذات والمبدأ.

وهذا الشرط لأجل أن نتعلل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح النزاع في صدق المشتق حقيقة على الذات مع انقضاء حال التلبس بالمبدأ. أمّا إذا كانت الذات تزول بزوال التلبس ولم يكن تغاير بين الذات والمبدأ فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق كما في قولنا: (زيد إنسان)، (زيد حيوان)، (زيد ناطق)، (الحمار ناهق)، (الفرس صاهل)، (الحيوان متحرك بالإرادة).

إذن اتضح أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات

(١) وهو ما يكون وصفاً كأسماء المفاعيل وما لا يكون وصفاً كأسماء المصادر والأفعال. فبين المشتق النحوي والأصولي عموم وخصوص من وجه فمثل ضارب ومضروب هو مشتق نحوي وأصولي ومثل ضرب ويضرب فهو مشتق نحوي لا أصولي، ومثل طبيب ومنشار فهو مشتق أصولي لا نحوي.

باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان من الجواهر عند النحويين، كالزوج والسيف والمنشار ونحوها، ويشمل أيضاً كل وصف جارٍ على الذات من دون فرق بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالسواد والبياض، كما في قولنا: (الإنسان أبيض)، (الأفريقي أسود) والقيام والقعود (زيد قائم)، (زيد قاعد)، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر (زيد متقدم)، (زيد متأخر)، أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجة والملكية والوقف والحرية.

والخلاصة: كل ما كان جارياً على الذات مغايراً للذات يصح البحث عن كونه موضوعاً للذات المتلبسة بالصفة أو للأعم من التلبس وعدمه.

هل يدخل اسم الزمان في محل البحث؟

ذكر صاحب (الكفاية) استثناء اسم الزمان كالمقتل، لعدم إمكان انحفاظ الذات التي هي نفس الزمان فيها بعد انقضاء المبدأ؛ لأن الزمان متصرم الوجود، فكل جزءٍ من الزمان ينعدم بوجود الجزء اللاحق فلا تبقى ذات مستمرة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد، فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، أمّا يوم الجمعة فقد تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

وقد أجيب بأجوبة متعددة، أحسنها ما ذكره المحقق العراقي وخلاصته: أن انحفاظ الزمان (الذات) بعد انقضاء المبدأ (القتل) ننظر إليه نظراً عرفياً، فاللحظة الزمنية التي وقع فيها المبدأ (القتل) وإن كانت تنقضي بانقضاء المبدأ، إلا أن

الاتصال الموجود بين اللحظات الزمنية يجعلها أمراً واحداً محفوظاً بشخصه بين المبدأ والمنتهى، فيرى بهذا الاعتبار بقاء الذات الزمنية، وانقضاء المبدأ (القتل) المنتسب إلى الذات الزمنية.

أقول: وحسن هذا الوجه كونه عرقياً، ألا ترى أن النهار التدريجي يكون موجوداً بتمامه بوجود كل جزء من أجزائه؟ فالنهار موجود بشخصه لا بجزئه في جميع الآتات المتدرجة منه.

ولكن الوجود التدريجي للزمان عند العرف مقطّع، فإن العرف قطع الزمان إلى دهر وسنين وشهور وأسابيع وأيام وساعات، ويرى أن كل قطعة منها لها وجود مستقل، ويرى أن الذات الزمنية فيها تزول بانتهاء تلك القطعة، فالمقتلية ليست وصفاً للدهر كله، بل لتقطيع يدخل فيه لحظة القتل كالنهار^{(١)(٢)}.

فلنا أن نتنازع بأن القتل إذا حصل في الساعة العاشرة صباحاً، وزال القتل وبقي الزمان وهو النهار، فهل يكون اسم الزمان لخصوص الزمان المتلبس بالقتل وهو الساعة العاشرة، أو يعم ما انتهى عنه القتل وهو الساعة الحادية عشرة؟!

وعلى هذا فيصح أن يبحث في أن المقتل هل يختص بذات المتلبس أو بالأعم من ذلك؟ بمعنى أن زمان وقوع الحادثة المأخوذ في اسم الزمان مأخوذ بنحو كلي وهو قابل لأن ينطبق على كل زمان، أو لا ينطبق إلا على زمان القتل فقط؟

فيقال: إن اسم الزمان موضوع لخصوص حال التلبس بالمبدأ أو بالأعم، فإن

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ١: ٣٦٩.

(٢) فلا يلزم من القول بالأعم صحة إطلاق اسم الزمان على الزمان إلى يوم القيامة، فيقال: هذا الزمان مثلاً مقتل الحسين - عليه السلام - لأنه متصل بزمان قتله.

كان لخصوص حال التلبس بإطلاق المقتل على يوم عاشوراء حقيقة إذا أُريد منه وقت حدوث القتل لا بعده، وإن كان للأعم بإطلاق المقتل على عصر عاشوراء أو أواخر ساعاته التي تكون بعد انقضاء المبدأ حقيقة أيضاً^(١).

اختلاف المبادئ

إن المبدأ المصحح لصدق المشتق يختلف باختلاف المشتقات على أربعة أقسام:

١- تارة يكون المبدأ من الفعليات.

٢- وتارة يكون المبدأ من الملكات.

٣- وتارة يكون المبدأ من الحرف والصناعات.

٤- وتارة يكون المبدأ ما فيه قوة واستعداد كالفتاح والمنشار.

فإذا اتصف زيد بأنه قائم فهو يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، حيث إن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف قائم، ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. أما اتصاف زيد بأنه عالم أو أنه مدرس أو مدير، فليس بمعنى أنه يعلم فعلاً أو مدرس فعلاً أو مدير فعلاً، بل بمعنى أن له هلكة العلم أو منصب المدرس والمدير، فما دامت ملكة العلم والمنصب والوظيفة موجودة فهو متلبس بالمبدأ حالاً وإن كان نائماً أو غافلاً.

نعم، يصح تعقل الانقضاء إذا زالت الملكة وزالت الوظيفة عنه، فحينئذ يجري النزاع في أن وصف العالم والمدرس والمدير هل يصدق حقيقة على مَنْ زال عنه؟

(١) عمدة الأصول، خرازي ١: ٥١٦.

وكذلك إذا اتصف زيد بالنجارة والحدادة والخياطة، واتصفت الآلة بالمنشارية، فليس ذلك بمعنى أنه منشغل بالنجارة أو الحدادة أو الخياطة أو أن الآلة تنشر بالفعل، بل بمعنى أن زيدا عنده ملكة النجارة والحدادة والخياطة، وأن الآلة من شأنها النشر، فإذا زالت الحرفة وزالت شأنية النشر فقد انقضى المبدأ عن الذات، فصح النزاع، أمّا إذا كانت الملكة موجودة والشأنية للنشر موجودة إلا أن الخياط نائم والمنشار في الحقيقة لا ينشر فليس معنى ذلك انقضاء المبدأ عن الذات.

إذن الزوال والانقضاء للصفة في كل شيء بحسبه.

تنبيه: ذكر المتقدمون من علماء الأصول عند تحرير عنوان هذا البحث التعبير بأن المشتق الذي هو من الأسماء هل وضع للمتلبس بالمبدأ بالحال أو للأعم منه؟ وهذا التعبير يوهم اعتبار الزمان الحال في مدلول المشتق على القول بوضعه للمتلبس، ولكن الأصوليين المتأخرين تصدوا لإزالة هذا الوهم وأثبتوا أن المشتق كالجامد لم يؤخذ فيه الزمان وإن كان انطباقه على مصداقه الخارجي لا يكون إلا في حال وجدانه للمبدأ كالجوامد، وهو الصحيح^(١).

قالوا: يقع النزاع في إطلاق المشتق على الذات فعلاً بلحاظ حال النطق الذي يسمّى بحال النسبة والإسناد؛ لأنه كان متصفاً به سابقاً، كإطلاق الطبيب حال النطق على من كان طبيباً سابقاً ونسي علم الطبابة.
فقال قوم: إنه حقيقة، وقال آخرون بأنه مجاز.

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٣٦٩ - ٣٧٠.

أقول: هذا تقدم أنه من الخطأ بمكان لأن المراد إذا كان في إمكان الإطلاق وعدم إمكانه فهو لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل يتصف بالصدق والكذب كما تقدم.

وإن كان المراد صحة الإطلاق على ما لا يكون مصداقاً للمشتق، فإن العقل يحكم بعدم صحة إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلّسه به لأن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً وبقاءً، والمنشأ مفقود بعد الانتفاء.

إذن صحة الإطلاق للمشتق من عدم صحته متوقف على معرفة الموضوع له المشتق، فالكلام في الوضع لا في حجة الإطلاق وإمكانه (كما تقدم).

فإذا عرفنا الوضع: يتفرع:

١- الإمكان (أي الصدق).

٢- عدم الإمكان (أي الكذب).

ويتفرع:

١- عدم صحة إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ.

٢- وصحة إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ.

وإن قلنا سابقاً: إن العقل يحكم بعدم صحة إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ لأن المعنى الانتزاعي يصح ما دام منشأ الانتزاع موجوداً ومع عدمه لا يصح عقلاً.

ويتفرع:

١- صحة الاستعمال فيما وضع له حقيقة.

٢- صحة الاستعمال فيما لم يوضع له مع القرينة.

٣- عدم صحة الاستعمال فيما لم يوضع له بدون القرينة.

أما الاستعمال: فأن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس (حال اتصاف الذات بالمبدأ) فهو حقيقة مطلقاً سواء كان بالنظر إلى الحال أو الماضي أو المستقبل، فإذا قلنا: (زيد عالم) فهو يصدق على من تلبس بالعلم فعلاً حقيقة، وإذا قلنا: (زيد كان عالماً)، أو (زيد سيكون عالماً)، فهو صادق حقيقة بلحاظ حال التلبس (حال اتصاف الذات بالمبدأ)، كما إذا قلنا في الجوامد: (الخشب سيكون رماداً)، و(الرماد كان خشباً).

ولحاظ حال التلبس يتعين في زمان النطق (الحال) بالظهور الانصرافي، وتعين زمان التلبس في الماضي أو المستقبل يكون بظهور الجملة في الاتحاد والعينية بين الموضوع والمحمول بما هو وصف.

فليس المراد من حال التلبس هو زمان التلبس لخروج الزمان عن مفهوم المشتق وإن كان فعلية الاتصاف والتلبس أمراً زمانياً ولا بد من وقوعه في زمان، وليس المراد من حال التلبس زمان النطق، أي زمان الجري والانتساب، بل المراد اتصاف المبدأ بالذات.

وأما إطلاق المشتق على الذات فعلاً بلحاظ حال النطق (حال النسبة والإسناد) قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، فهو مجاز بلا إشكال بعلاقة الأول والمشاركة، كما إذا قلنا: (زيد طبيب) فعلاً لمن دخل كلية الطب قبل أن يحصل على ملكة الطب؛ لأنه سيحصل عليها.

الثالث: المختار في معنى المشتق

الحق أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أي وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، أي لم يوضع لمن تلبس بالمبدأ ولما انقضى عنه المبدأ، فإذا استعمل فيما انقضى عنه المبدأ لقرينة وعلاقة المجاورة فهو مجاز. ذهب إلى هذا عموم الأشاعرة^(١).

والدليل على ذلك:

١- التبادر: أن التبادر عند أهل كل لغة حاصل لخصوص المتلبس بالمبدأ، فإن لفظة (عالم) في لغة العرب يتبادر منها خصوص المتلبس بالعلم، فمن كان عالماً ولم يكن عالماً بالفعل لا يصدق عليه في حال الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء (لا حال التلبس) عنوان العالم، بينما لو كان المشتق موضوعاً للأعم لصدق عليه ولو بعد الانقضاء أنه عالم بينما المعلوم خلافه.

٢ - صحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: إنه قائم، ولا يقال لمن هو جاهل بالفعل: إنه عالم لمجرد أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق^(٢).

نعم، يصح على وجه المجاز، أو يقال: (كان عالماً) أو (كان قائماً) فيكون حقيقة حينئذ؛ لأنه حقيقة بلحاظ حال التلبس.

إذن صحة سلب عنوان المشتق عن انقضى عنه المبدأ هو شاهد على

(١) راجع غاية المأمول في علم الأصول ١: ١٨٥.

(٢) المظفر ١: ٥٥.

اختصاص المعنى بالمتلبس، فزيد العالم الذي انقضى عنه المبدأ يصح أن يقال عنه: إنه ليس بعالم (في لحاظ حال الانقضاء).

وهذا دليل على اختصاص معنى العالم بالمتلبس بمبدأ العلم فقط، وإلا لما صح السلب عنه.

٣- ارتكاز التضاد

فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لارتفع التضاد بين العالم والجاهل، والأسود والأبيض عرفاً، لتصادقهما فيما انقضى عنه المبدأ، فالعالم الذي زال عنه العلم يقال له: عالم وهو جاهل، والأسود الذي زال عنه سواده يقال له: أسود وهو أبيض، مع أن المفروض ارتكازية التضاد بين عنوان الجاهل والعالم والأسود والأبيض، وهذا بنفسه دليل على أن المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم، وإلا فلا تضاد بينهما، بل تخالف بحيث يمكن صدقهما معاً على الذات في زمان واحد إذا أريد من أحدهما الفعلية ومن الآخر ما انقضى عنه المبدأ^(١).

أقول: ذكر الشهيد الصدر أن الوجه الثالث منه وجداني لمن يعيش ارتكازية التضاد بين الأوصاف في نفسه على أساس ارتكاز الوضع للمتلبس عنده، ولكنه غافل عنه، أما الذي يدعي الوضع للأعم فيمكنه الاعتراض على هذا الدليل ويقول بعدم التضاد بين الأوصاف الاشتقاقية إلا من حيث ما يلحظ الاتصاف في زمان واحد، ومجرد التضاد بين مبادئ المشتقات لا يكفي دليلاً على التضاد فيما بينها بعد أن كانت ذات معنى زائد على المبدأ وهو التلبس الذي يعقل افتراضه

بنحو يمنع من التضاد^(١).

أقول: إذن يسقط الدليل الثالث ويبقى الدليل الأول والثاني فقط.

أدلة القول بالأعم: وقد ذهب إلى الأعم عموم المعتزلة^(٢).

وقد استدل للأعم بما يثبت أن الحكم معلق على المشتق من غير تلبسه بالمبدأ، كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٣). ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾^(٤)، أو قوله - عليه السلام - «الزاني يُجلد أو يقتل»^(٥)، أو قوله - عليه السلام - (القاتل يقتل)، أو ما ذكر للاستدلال على عدم لياقة من أشرك أو ظلم في زمان ما للخلافة وإن تاب بعد ذلك وآمن (فإنه كان مشركاً في زمان ما ثم تاب وأسلم)، فلولا صدق هذه المشتقات على من انقضى عنه المبدأ لا يكون موضوع لها.

والجواب: أن كل هذه الاستعمالات في المشتقات المتقدمة إنما هي بلحاظ حال التلبس، والحكم الذي يلحقها هو لحال التلبس؛ لأنها قضايا حقيقية، بينما نزاعنا هو في القضايا الخارجية ودلالاتها على الأعم حال النطق (حال النسبة والإسناد)؛ لأنها كانت سابقاً متصفة بالمبدأ^(٦).

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٣٧٥.

(٢) راجع غاية المأمول في علم الأصول ١: ١٨٥.

(٣) النور: ٢.

(٤) المائدة: ٣٨.

(٥) انظر: الوسائل ٢٨: ٦١ - ٦٧، أبواب حد الزنا، ب ١.

(٦) راجع: عمدة الأصول ١: ٥٤٩.

الرابع: ما هو الأصل العملي في المسألة؟

والجواب: أن الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد، كما في (كفاية الأصول). وتوضيحه:

١- إذا فرضنا أن زيداً كان عالماً ثم زال علمه، وبعد ذلك ورد دليل يقول: (أكرم كلّ عالم)، وشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، فالمرجع هنا أصالة البراءة من وجوب الإكرام.

٢- أمّا إذا كان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثم بعد ذلك زال عن زيد العلم وأصبح جاهلاً، فهنا نشك في بقاء الحكم؛ لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، فهنا نستصحب بقاء الحكم وهو وجوب الإكرام.

وأورد على هذا الاستصحاب بأن الموضوع في الاستصحاب لم يُحرز بقاؤه لتردده بين ما هو باقٍ جزماً وهو الأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، وما هو مرتفع جزماً وهو خصوص المتلبس بالمبدأ، وهذه شبهة مفهومية؛ لأن مفهوم المشتق مردد بين ما هو باقٍ جزماً ومرتفع جزماً، وفي مثله لا يجري الاستصحاب، كما إذا دار مفهوم الغروب بين استتار القرص وذهاب الحمرة، ففي حال الاستتار إن كان مفهوم الغروب هو الاستتار فهو حاصل قطعاً، وإن كان هو ذهاب الحمرة فهو لم يحصل قطعاً، وفي مثله لا يجري الاستصحاب؛ لأن الأمر يدور بين معلوم الحصول ومعلوم الارتفاع، فلا تتحقق أركان الاستصحاب من العلم السابق والشك اللاحق في البقاء.

ولكن هذا الإيراد وإن كان يمنع من جريان الاستصحاب الموضوعي لدوران

الموضوع بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع فلم تتحقق أركان الاستصحاب. ولكن نقول: إن الذي أجريناه - ويمكن جريانه - هو الاستصحاب الحكمي، كما في استصحاب وجوب صلاة الظهر والعصر على زيد أو استصحاب حرمة إفطاره، فإنها جارية فيما إذا شك في بقاء اليوم من ناحية الشك في مفهوم الغروب، فكذلك في المقام: إذ يجري استصحاب الحكم المعلوم السابق المتعلق بالشخص بعد تلبسه بالمبدأ، فإن أركان الاستصحاب في ناحية الحكم تامة للشك في بقاء الحكم المتيقن به سابقاً؛ لأن انقضاء المبدأ لا يوجب تبدل الموضوع عرفاً، لأن الأوصاف عند العرف من الأحوال، فحينئذ تكون أركان الاستصحاب تامة في الاستصحاب الحكمي.

وهذا هو الصحيح كما فصله في (الكفاية).

الخامس: التطبيقات (الثمرة)

أقول لا تأتي الثمرة إذا كان المشتق مأخوذاً في موضوع الحكم أو متعلقه بنحو القضية الحقيقية التي تدور الأحكام مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً، وبزوال الموضوع تزول الأحكام وإن قلنا إن المشتق موضوع للأعم، مثل العالم، الحائض، النفساء المستحاضة، الزوجية وما شاكل، لأن الحكم يأتي على موضوعه الفعلي ويزول بزواله.

ولا تأتي الثمرة إذا ثبت في بعض الموارد (بمناسبة داخلية أو خارجية) أن حدوث العنوان (المشتق) علة محدثة ومبقية معاً، بحيث يبقى الحكم حتى إذا زال الموضوع مثل لا ينال عهدي الظالمين، فالظلم في آن ما وعبادة الوثن ولو

في آن ما كافٍ لعدم نيل منصب الإمامة والولاية أبداً، لمّا ثبت من عظم هذا المنصب الشريف، كما أن الحكم في عدم الصلاة خلف المحدود والمجذوم والأبرص والأعرابي كذلك، فإن المتلبس بأحد هذه العناوين لا يليق به أن يتصدى لمنصب إمامة الجماعة وإن تاب بعد ذلك أو زال عنه الوصف.

نعم النزاع يأتي في القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها أمراً موجوداً خارجياً فيمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه ومن انقضى عنه المبدأ.

ولهذا فإن التطبيقات والثمرات تظهر في هذه القضايا الخارجية إذا صارت موضوعاً لحكم شرعي.

ومع هذا فقد قال السيد الخوئي: بعدم ثبوت ثمرة عملية لمسألة المشتق وذلك لأننا حتى إذا قلنا أن المشتق حقيقة في الأعم إلا أن المنصرف من الإطلاقات هو خصوص المتلبس بالمبدأ، فلو قال القائل: أكرم العالم فلا يتوهم أحد وجوب إكرام من كان عالماً ثم صار جاهلاً، وكذا لو قال: أهن الفاسق فإنه لا يتوهم أحد وجوب إهانة من كان فاسقاً ثم صار عادلاً^(١).

أقول: ١- إن الانصراف هنا قد ينكر من قبل القائل بالأعم.

٢- لعل الانصراف ناشئ من أدلة القول بالصحيح، والقائل بالأعم لا يقبلها.

٣- إن هذه الأمثلة وردت على نحو القضية الحقيقية فالحكم يأتي على موضوعه وهو العالم والفاسق بلحاظ حال التلبس، أما نحن فكلامنا في القضايا

(١) راجع غاية المأمول في علم الأصول ١: ١٨٧.

الخارجية التي تطلق بلحاظ حال النطق مع زوال حال التلبس فيدعى أنها موضوعة للأعم بلحاظ حال النطق مع زوال التلبس.

واليك التطبيقات:

١ - ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ لا بدّ ألا يقول بكراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس إذا برد وانقضى عنه التلبس؛ لأنه لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس، بل كان مسخنًا.

ومن قال بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدأ لا بدّ أن يقول بكراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس إذا برّد وانقضى عنه التلبس؛ لأنه يصدق عنده أنه مسخن بالشمس حقيقة^(١).

٢ - ورد كراهة الجلوس للتقوط تحت الشجرة المثمرة، فلو زالت الثمرة عن الشجرة فيقال: فبناء على الأعم يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقة عليها فالحكم بالكراهة موجود، وبناءً على أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فالحكم بالكراهة يزول حينئذ^(٢).

٣ - قال فخر المحققين - قدّس سرّه - في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة ما هذا لفظه: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين بالإجماع، وأمّا المرضعة الأخرى ففي

(١) المظفر ١: ٤٩ - ٥١.

(٢) المظفر ١: ٤٩ - ٥١.

تحريمها خلاف. واختار والدي المصنف - رحمه الله - وابن إدريس تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه^(١).

وفي (المسالك) بنى الحكم بحرمة المرضعة الثانية على الخلاف في المشتق^(٢).

أقول: وبناءً على أن المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فإن المرضعة الصغيرة بعد أن أرضعتها الكبيرة صارت بنتاً للزوج وكانت زوجةً سابقاً، وحينئذٍ إرضاع الزوجة الثانية كان إرضاعاً لبنت الزوج فلا تحرم على زوجها على هذا البناء.

ولكن هذه الثمرة ليست صحيحة توضيح ذلك: يتم عبر بيان شقوق المسألة.

١- إن الزوج إن لم يدخل في كليهما: فإن قلنا يحرم الجمع بين أم الزوجة وبنتها لشخص واحد فهنا في صورة إرضاع الكبيرة للصغيرة وانتهاء الرضاع يبطل العقدان معاً وذلك: لعدم بقاء الزوجية بالنسبة لكليهما قطعاً، فلا بد من بطلان عقد واحد منهما معيّنة أو غير معيّنة أو بطلان عقدهما معاً، وحيث إن بطلان عقد واحدة بلا تعيين إن أريد به تخيير الزوج فلا دليل عليه، وإن أريد به واحدة لا بعينها في الواقع فلا وجود لها، وبطلان عقد واحدة معيّنة ترجيح بلا مرجح.

وحينئذٍ لو أرضعت الكبيرة الثانية الصغيرة فلا تحرم الكبيرة الثانية لأنه لم يجمع بين الأم وبنتها حيث إن البنت الصغيرة بطل عقدها فلا تأتي الثمرة، فلاحظ.

وإن قلنا: إن التحريم ليس من جهة الجمع بين الزوجة وبنتها، وإنما الحرمة

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

(٢) راجع: عمدة الأصول، خرازي ١: ٥٢٣.

من باب المصاهرة، فالظاهر أنه إذا تمّ الرضاع فقد بطل عقد المرضعة الكبيرة وحرمت حرمة أبدية دون المرتضعة، لأن البنت أصبحت ربيبة وإنما تحرم إذا دخل بأمرها وهو لم يحصل، نعم المرضعة الكبيرة قد حرمت لأنه قد صدق عليها أنها أم الزوجة فتحرم مؤبداً بعد بطلان عقدها. وكذا تحرم المرضعة الثانية بعد بطلان عقدها لأنها يصدق عليها أم الزوجة وذلك لأن الإجماع قائم على أن الزوجية متى تحققت في آن من الآنات حرمت بنتها السابقة على التزويج واللاحقة له، والظاهر إن الزوجة متى تحققت زوجيتها حرمت أمها السابقة نسباً ورضاعاً واللاحقة رضاعاً أيضاً، ولذا لو كانت لزيد زوجة وقد طلقها وبعد انقضاء عدتها تزوجها شخص آخر فأولدها بنتاً، فلا يجوز لزيد أن يتزوج هذه البنت، مع أنها ليست بنتاً لزوجته الفعلية، بل هي بنت لمن كانت زوجة له، فكذا لو حدث رضاع لبنت بعد مفارقتها لزوجته بلبين غيره، فهذه البنت ليست بنتاً رضاعية لزوجته، بل هي بنت رضاعية لمن كانت زوجته فتحرم عليه.

أما الصغيرة: فهي بنت الزوجة عند حصول الرضاع وتاممه، ولكن لا يتحقق تحريمها إلا مع الدخول بالأم، والمفروض انتفاء الدخول في المقام، وحيث لا يكون صحة عقد الصغيرة يرفع صحة عقد الكبيرة. إذن لم تأت الثمرة القائلة: حرمت المرضعة الكبيرة مع الصغيرة والمرضعة الثانية تكون حرمتها متوقفة على بحث المشتق والنزاع فيه، بل نقول: حرمت الكبيرة الأولى لأنها صارت أم الزوجة.

وحرمت الكبيرة الثانية لأنها صارت أم لمن كانت زوجة، والإجماع قائم على تحريمها.

أما الصغيرة فلا تحرم لأنها ربيبة لم يدخل بأمها الرضاعية.

٢- في صورة دخول الزوج بإحدى الكبيرتين: فنقول لفخر المحققين: لم تظهر الثمرة أيضاً وذلك:

أ- إن دخل بالكبيرة الأولى: وأرضعت الصغيرة، فتحرمان معاً.

أما الصغيرة: فقد صارت بنتاً للزوجة المدخول بها رضاعاً، فإن بنت الزوجة المدخول بها نسباً محرمة على الزوج وإن حصلت بعد ذلك، فكذا بنت الزوجة المدخول بها رضاعاً.

أما الكبيرة: فقد صدق عليها أنها أم الزوجة فتحرم أيضاً.

أما الزوجة الكبيرة الثانية إذا أرضعت الصغيرة بعد ذلك وهي غير مدخول بها، فعند إكمال الرضاع، فهي ليست أم الزوجة الفعلية، بل هي أم من كانت زوجة له سابقاً ولكن قام الإجماع على تحريمها، فتحرم، وإن لم يكن إجماع فلا تحرم. إذن تحريمها ليس متوقفاً على النزاع في المشتق.

ب - وإن دخل بالكبيرة الثانية: فتحرم المرضعة الأول لأنها أم الزوجة فيبطل عقدها بخلاف البنت، إذ لا موجب لبطلان عقدها، لأن المرضعة لها غير مدخول بها «إذا لم نقل إن الحرمة ناحية الجمع بين الأم وبنتها»، وحينئذ لو أرضعتها الكبيرة الثانية حرمتا معاً وذلك: لفرض الدخول بالكبيرة الثانية فصارت البنت بنتاً للزوجة مدخول بها، فتحرم، ويصدق على الكبيرة أنها أم الزوجة عرفاً (وإن انتفت الزوجية عند تحقق الأمومة) لكن الصدق العرفي كافٍ في ذلك.

إذن حرمة الزوجة الكبيرة الثانية على الزوج كان للصدق العرفي لا لأن

المشتق حقيقة في الأعم. إذن انتفت الثمرة هنا أيضاً. فلاحظ.

٣- لم يصح ما قيل من أن دليل التحريم لم يكن بلسان (أم الزوجة) بل كان بلسان (أمهات نسائكم) كما في الآية القرآنية، وأن أم نسائكم تختلف عن أم الزوجة، لأننا نقول: إن أم الزوجة تساوي أم نسائي (أم امرأتي) بلا فرق فيزول المبدأ وتبقى الذات كما هي.

٧- قاعدة استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الألفاظ الأخرى للقاعدة: استعمال المشترك في أكثر من معنى.

توضيح القاعدة

هناك أمور أربعة لا شك فيها، والنزاع يقع في غيرها وهي:

١ - لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة، كما إذا قال: (جثني بعين ذهبية).

٢ - كما لا إشكال في استعمال اللفظ في مجموع المعنيين كالعام المجموعي، كما إذا قال: (جثني بعين) وقصد المجموع المركب من عين الذهب والفضة من دون قرينة على أحدهما، إلا أن هذا الاستعمال يكون مجازاً يحتاج إلى قرينة؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

٣ - كما لا إشكال في استعمال اللفظ في الجامع بين المعنيين كالكلي، كما إذا قال: (جثني بعين) وقصد كلي العين الذي يصدق على كل واحد من المعنيين.

٤ - كما لا إشكال في استعمال اللفظ في أحد المعنيين على نحو البدل، كما إذا قال: (جثني بأي عين).

فإن المستعمل في المورد الأول واحد، وكذا في المورد الثاني والثالث

والرابع ليس متعدداً، فكل واحد من المعنيين في المثال الثاني جزء للمجموع، وفي المورد الثالث فرد للجامع، وفي المورد الرابع فرد على البدل.

مورد النزاع

إذن مورد النزاع هو في صورة ما إذا استعمل لفظاً واحداً في معنيين مستقلين أو معانٍ مستقلة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمالين أو الاستعمالات، ويكون كل واحد من المعنيين أو المعاني مراداً بالاستقلال. ولا يخفى أن النزاع يختص بالمشترك، بل هو بالنسبة إلى استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين والمجازيين والحقيقي والمجازي.

وقد اختلف الأصوليون في جواز هذا الاستعمال وعدمه، والمشهور عدم الجواز.

أدلة القول بالامتناع

هناك أدلة عقلية ذكرت لامتناع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى (حقيقة ومجازاً) منها:

أولاً: ما ذكره في (الكفاية) من أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة للمعنى، بل الاستعمال جعل اللفظ وجهاً للمعنى، فكما أن الوجه فإن في المعنى كذلك اللفظ يكون فانياً في المعنى، ولذا يسري قبح المعنى وحسنه إلى اللفظ، وحينئذ فإن لحاظ اللفظ عنواناً ووجهاً للمعنى ينافي لحاظه كذلك لمعنى آخر^(١).

وقد رُدَّ

١ - بأن الاستعمال ليس إلا جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، ولا مانع من جعله علامة لإرادة معنيين مستقلين أو أزيد في عرض واحد. وأمّا حديث فناء اللفظ في المعنى فلا واقعية له، كما أن سراية الحسن والقبح من المعاني إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على عدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى، لإمكان أن يكون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ والمعنى بالوضع لا الفناء.

إن قيل: إن استعمال اللفظ ولو من باب الدلالة والعلامة فهو لا يخلو عن اللحاظ الآلي، فمع استعماله في الأكثر يستلزم اجتماع اللحاظين الآليين في اللفظ الواحد، فإذا استعمل اللفظ في المعنيين لزم اجتماع اللحاظين في اللفظ الواحد، وهو يوجب إمّا تعدد الواحد، أو وحدة الاثنين وكلاهما محال.

والجواب

١ - أن لازم الاستعمال هو ملحوظية اللفظ والمعنى وعدم كونهما مغفولاً عنهما حالة الاستعمال، أمّا لزوم لحاظه في كل استعمال لحاظاً مستقلاً فلم يقدّم عليه دليل ولا هو لازم الاستعمال، ولذلك ترى أن قوى النفس باصرة أو سامعة هي آلات للنفس في الإدراك، إلا أن الباصرة والسامعة قد تبصر الشئيين وتسمع الشئيين في عرض واحد ولا يوجب أن يكون للاثنين حضوران لدى النفس^(١).

٢ - أن آلية اللفظ إن أُريد بها استعمال الألفاظ مع الغفلة عنها عادة فهي ظاهرة

(١) تهذيب الأصول ١: ٩٥ - ٩٦.

عامة في الاستعمالات إلا أنها ليست مقومة للاستعمال، ومجرد عدم التوجه إلى اللفظ كما يلائم لاستخدامه أداة التفهيم معنى واحد كذلك يلائم مع استخدامه أداة التفهيم معنيين، ولا يخرج عن كونه أداة ينظر إليها تبعاً.

وإن أريد بالآلية ملاحظة اللفظ فانياً في المعنى، فإن هذه الآلية غير معقولة في المقام ولا دليل عليها^(١).

٣ - كما صح أن يكون اللفظ الواحد موضوعاً لجميع أفراد عنوان العام كذلك يصح استعمال اللفظ الواحد في جميع الأفراد التي يكون اللفظ موضوعاً لها ولا حاجة إلى تكرار اللفظ ولا إلى تكرار اللحاظ عند الاستعمال.

ثانياً: قال الأصفهاني: إن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ؛ لأن اللفظ وجود حقيقي لطبيعي اللفظ ووجود تنزيلي للمعنى، وحيث إن الموجود الخارجي واحداً، فلا مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر^(٢).

ويرد عليه: أن الاستعمال ليس إلا التكلم بالدال على المعنى بحسب الوضع أو القرائن لا إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، إذن اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى خارج عن حقيقة الاستعمال ولا شاهد ولا دليل عليه.

ثالثاً: ما حكى عن النائيني من أن حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً. إذن لا يرى المخاطب إلا المعنى

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٥٢.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٥٢.

أولاً واللفظ ملحوظ بتبع المعنى، وحينئذٍ إذا استعمل اللفظ في معنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكلٍ من المعنيين في آنٍ واحد، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آنٍ واحد وهذا يرجع إلى برهان عدم إمكان صدور الكثير من الواحد باعتبار أن النفس بسيطة يمتنع في حقها أن تلحظ معنيين مستقلين في آنٍ واحد.

وفيه: ما تقدم من أن حقيقة الاستعمال ليست إلا التكلم بالدوال على المعاني لا إيجاد المعاني بالألفاظ، والغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني وهو لا يستلزم إيجاد المعاني، وحينئذٍ تكون النفس قادرة على انتقالات وتصورات متعددة في آنٍ واحد، ولا ينافي ذلك بساطة النفس. ولذا نرى أن تصورات أجزاء القضية مجتمعة كلّها في زمان واحد (في زمن إيقاع النسبة والحكم) في الذهن، بل إن تصور اللفظ والمعنى في الذهن متزامنان، فالذهن قادر على تصورات متعددة في آنٍ واحد.

ثم إن هناك أدلة أخرى على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد، منها: شهادة الاستقراء على عدم استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد، وأنها خلاف المتفاهم العرفي^(١).

وعدم الاستعمال هذا يكشف عن عدم الجواز.

ولكن الجواب: أن هذه الدعوى ممنوعة. بل الدليل ضدها كما سيأتي.

ثم إن هناك من منع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى على وجه الحقيقة

كصاحب (المعالم)، فقال: إن اللفظ وضع للمعنى مقيداً بالوحدة، فاستعماله في المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في غير ما وضع له. أو يقال: إن قيد الوحدة دخیل في غرض الواضع لا قيداً في الموضوع له.

وقد رد

١ - بأن الألفاظ توضع للمعاني من دون ملاحظة قيد الوحدة؛ لأن تقييد الوضع بالوحدة بحيث يتوقف الوضع على الاستعمال في المعنى مقيداً بالوحدة فهو محال؛ لأن الاستعمال الحقيقي متأخر عن الوضع، فإذا توقف الوضع على الاستعمال مقيداً بالوحدة حصل الدور^(١).

٢ - وإذا قلنا: إن الألفاظ وضعت للمعاني مقيدة بالوحدة فحينئذ يكون استعمالها في الأكثر غلطاً؛ لأن الأكثر مباين للوحدة، مع أنه تقدم جواز استعمال اللفظ المشترك في الجامع بين المعنيين أو في مجموع المعنيين.

٣ - أن غرض الواضع لا يجب الالتزام به بعد أن صارت علاقة بين اللفظ والمعنى.

أدلة استعمال اللفظ في أكثر من معنى

أولاً: ذكروا^(٢) أنّ الأخبار الدالة على أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطناً^(٣)

(١) شرح الكفاية، مروج ١: ١٨٣.

(٢) الذاكر هو صاحب الكفاية، ومما يؤسف له أننا لم نجد أخباراً بلسان سبعة بطون أو سبعين بطناً، وأن الموجود هو أنّ للقرآن ظهراً وبطناً وظاهراً وباطناً، وفُسّر الظاهر والظاهر بما يعرفه أهل اللسان، والباطن بكونه موعظة وعبرة للخلق (راجع الوسائل ١٨: ١٤٥/ باب ١٣ من صفات القاضي ح ٤٧ وغيره).

(٣) عوالي اللآلي ٤: ١٠٧/ ١٥٩.

تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولكن هذا باطل وذلك:

١ - لأن إرادة البطون السبعة من القرآن ليس من باب استعمال اللفظ في البطون السبعة وإرادتها من الاستعمال، بل من المحتمل أن تكون إرادة البطون السبعة من لوازم المعنى الواحد المردد باستعمال واحد، وحينئذ يكون صدق البطن من جهة خفاء هذه اللوازم.

٢ - كما يُحتمل أن يكون المراد من البطون هو أن يكون للمعنى القرآني مصاديق خفية مستورة عن الأذهان، وحينئذ يكون اللفظ قد استعمل في مفهوم واحد كلي وتظهر مصاديقه الخفية بمرور الأزمنة.

كما في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ يَالْمُغْرُوفِ﴾ فقد كان مصداق المعروف سابقاً هو غرفة وثوب في الشتاء وثوب في الصيف مع النعل، أما وقد وجدت مصاديق متعددة للمعروف بعد ذلك الزمان قد تكون أكثر من سبعة فهي مصاديق للمعروف، فلاحظ.

ثانياً: وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم، والوقوع أدل دليل على الإمكان وذلك:

١- قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾^(١)، فهذا إذا أريد بالسجود الخضوع المطلق ولو بنحو الخضوع

التكويني، فلا يستقيم مع قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾؛ لأن مطلق الخضوع لا يختص بالكثير، بل يضم جميع أفراد الناس وسائر الموجودات حيث يكون كلهم خاضعين بالخضوع التكويني، وعلى هذا سيكون الخضوع مختلفاً، فبعضه تكويني لغير ذوي الشعور، وتشريعي خاص بذوي الشعور، فالله سبحانه وتعالى ذكر السجود والخضوع التكويني ونسبه لغير ذي الشعور فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ...﴾، وأراد السجود التشريعي ونسبه إلى كثير من الناس، فالسجود استعمل في المعنيين بدليل اسناده إلى الشجر والدواب وإسناده إلى كثير من الناس.

أقول: قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل / ٤٩]، فيسجد أيضاً بالنسبة لغير العاقل يكون بمعنى الخضوع وبالنسبة لغيرهم أيضاً بمعنى الخضوع فلا دلالة فيها على ما نحن فيه.

٢- وكذا قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١) فالصلاة لفظ واحد له معنيان؛ الأول: هو الرحمة، والثاني: طلب الرحمة، وإسناد الصلاة إلى الله بمعنى الرحمة وإلى الملائكة بمعنى طلب الرحمة، فاستعمل لفظ الصلاة وأريد منه كلا المعنيين في استعمال واحد^(٢).

وكذا قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ

(١) الأحزاب: ٥٦.

(٢) راجع عمدة الأصول ١: ٤٩٣.

لِيُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ
يَالْمُؤْمِنِينَ رَجِيمًا ﴿[الأحزاب / ٤٣].

٣- وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ
أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ
أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ
أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ﴾ [النور / ٣١].

وكذا قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا
أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ
أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ [الأحزاب /
٥٥].

فكلا الآيتين استثناء من وجوب الحجاب، فذهب جمع من الفقهاء (وجمع
من المفسرين منهم صاحب الميزان) إلى أن المراد من ما ملكت إيمانهم هم
عبيد السيدة فقط، وجميع الإماء سواء كن ملكاً للسيدة أم لا، وحينئذ نقول: إن
ملك اليماني استعمل في عبيد السيدة (لا كل عبد) فهو انحلالي «عبيد كل سيدة
يحل لهم النظر إلى سيدتهم» أما بالنسبة إلى الإماء فيراد منها طبيعي الأمة، فكل
أمة لها حق النظر إلى السيدة، فلحظ في نسبة واحدة لحاظان، لحاظ انحلال
للعبيد ولحاظ طبيعي للإماء، فهو استعمال واحد في أكثر من معنى، فلاحظ.

٤- وقد اختار بعض الفقهاء في مسألة كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار

القول: باختيار كل واحد من الورثة خياراً مستقلاً كمورثه بحيث يكون له الفسخ في الكل وإن أجاز الباقيون نظير حد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين وكذلك حق الشفعة على المشهور، واستندوا في ذلك إلى أن ظاهر النبوي «ما ترك الميت من شيء فلوارثه» وللآية ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادة الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعاً لمال واحد.

وقد قال الشيخ الأنصاري عند تعرضه لهذا القول: إن هذا القول القائل بالنسبة إلى مال الميت فيشارك فيه الورثة وبالنسبة إلى حق الخيار يتعدد الخيار للورثة لا يمكن إلا مع استعمال الكلام في معنيين^(١).

٥- قال في الجواهر: «المسألة الخامسة: إذا كان له مَوَالٍ من أعلى وهم المعتقون له أو من انتهى إليه ولواء العتق، ومَوَالٍ من أسفل وهم الذين أعتقهم ومن انتقل إليه ولاؤهم ثم وقف على مواليه، فإن علم أنه أراد أحدهما بقرينة حال أو مقال انصرف الوقف إليه، بلا خلاف ولا إشكال، كما إذا لم يكن إلا أحدهما بناء على أنه قرينة على عدم إرادة غير الموجود ولو مع الضم إلى الموجود، وإن لم يعلم ففي المسالك رجوع إليه في تفسيره لأنه أعلم بما أراد، فإن تعذر الرجوع إليه أو قال: إنه لم يقصد شيئاً بخصوصه، وإنما وقف على مدلول هذا اللفظ، ففي بطلان الوقف أو صرفه إليهما أو أحدهما أقوال»^(٢).

(١) مكاسب الشيخ ج ٩، شرح الياسي، ٣٢٧ وما قبلها.

(٢) جواهر الكلام ج ٢٨: ١٠٢ - ١٠٣.

وقال صاحب الشرائع: «انصرف الوقف إليهما» وقال صاحب الجواهر: «وفاقاً للمشهور كما في الدروس وهو مبني على جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى مطلقاً أو إذا كان اللفظ الجمع، وأنه يحمل على إرادة جميع المعاني مع التجرد عن القرائن مطلقاً» ثم قال صاحب الجواهر: «قلت: قد حققنا في الأصول جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد ولكن على جهة المجاز، وأنّ المعبر في الجميع اتفاق المعنى مع اتفاق اللفظ وأنه لا يحمل اللفظ المشترك على الجميع مع التجرد عن القرائن، بل على معنى واحد منها بخصوصه، إلا أنه مع ذلك كله قد يقال: بالصحة في المقام أو يستخرج الموقوف عليه بالقرعة بعد فرض اجتماع باقي شرائط الصحة، فيه، إذ إجمال الموقوف عليه في الظاهر لا يقتضي بطلان الوقف بل هو كالمشتبه في الأثناء»^(١).

٦- ذكر الشيخ الأصفهاني في كتابه وقاية الأذهان^(٢) ناقلاً عن بعض الأدباء في وصف النبي الأعظم ﷺ:

المرتني في دجى والمبتلى بعمى والمشتكى ضمّاً والمبتغي دينا
يأتون سدّته من كل ناحية ويستفيدون من نعمائه عينا

فيقول الشاعر:

إن كل ذي حاجة يأتي باب النبي ﷺ ويستفيد من نعمائه، فمنهم من وقع في ظلماء يبتغي شمساً مضيئة ونوراً يهتدي به ومنهم من ابتلى بالعمى يطلب عيناً

(١) جواهر الكلام ج ٢٨: ١٠٢-١٠٣.

(٢) وقاية الأذهان: ٨٧

يدلّه على الطريق ومنهم من يشتكي من الظماً يروم عيناً صافية يرتوي بها ومنهم مديون يُطلب بدينه يبتغي عين ذهب كل أولئك يأتون بابه وكلّ منهم يستفيد منه بما يسدّ خلته ويرفع حاجته.

ومن الواضح أن لفظ (العين) في المصراع الأخير استعمل في أربع معانٍ، العين بمعنى الشمس والباصرة والنابعة والذهب.

٧- سأل سائل أحداً فقال له: أي المكان تروم؟ من الذي ترمي إليه؟ فأجابه المعشوقا.

فأراد بالمعشوق المعنى الاشتقاقي وقصراً كان للمتوكل في سامراء اسمه المعشوق.

استعمال المثني والجمع في أكثر من معنى

إن مَنْ أبطل استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(١) قد استثنى من ذلك المثني والجمع، فذكر أنه لا بأس بأن يراد بعينين عين جارية وعين باكية بتخيل أن الألف والنون في المثني دال على إرادة المعنيين من المدخول فلا محذور.

ويرد عليه: أن المادة في المثني تدل على الطبيعة التي وضع لها اللفظ، وأما الهيئة في المثني فهي تدل على التعدد منه، وحينئذٍ إذا كانت المادة مستعملة في معنى واحد فلا يعقل استفادة المعنى الآخر من التثنية بعد فرض أن مدلول التثنية ليس إلا تكثير مدلول المادة، فإذا قيل: (جثني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا فردان من المعنيين (الجارية والباكية). وكذا في الجمع فهو يفيد

(١) فإنه قد أخلّ بقيد الوحدة. راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٥٥ - ١٥٨.

التعدد من جنس واحد.

ولو كان كما يقولون بأن المفرد الذي دخلت عليه علامة التثنية إذا كان أفاد معنى والعلامة أفادت معنى آخر فأين التعدد المستفاد من التثنية؟!

ومع هذا فإن الذي تقدم لا يتم في بعض موارد المثنى، كما في تثنية الأعلام الشخصية، إذ ليس المعنى الموضوع له لفظ المادة وهو (زيد) كلياً قابلاً للتكثير بهيئة المثنى، وهكذا الحال في تثنية اسم الإشارة (هذان) وكذا في أسماء الأجناس مثل رجلان، وامرأتان، وماءان، فلا يتم ما ذكر من أن مدلول المادة هو المسمّى، والتثنية تدل على إرادة كلا المعنيين باعتبارهما فردين من مفهوم المسمى، فإن هذا إذا استسيع في أسماء الأجناس فهو بعيد في الأعلام الشخصية؛ لأن لازم حمل المادة على المسمى تنكير اللفظ وإخراجه عن العلمية، فيكون (زيدان) في قوة قولنا: اثنان ممّن يسمّى بزيد، مع أن المرتكز التعامل مع زيد تعامل الأعلام.

والجواب: أن المادة في المثنى غير مستعملة في معنى، بل الهيئة مستعملة في إفادة تكرار لفظ المادة، فبدلاً من أن يقول: (عين وعين) يقول: (عينين) ويريد بذلك إخطار تصور عين وعين قاصداً بهما إفهام المعنيين.

وهذا التصوير ينطبق على التثنية في الأعلام الشخصية وأسماء الإشارة وأسماء الأجناس، فيستفاد من مُثْنَاهَا المتعدد من المعنى، ويستفاد أيضاً المتعدد من الأفراد لمعنى واحد تارة أخرى كما في مثال (دفتران)، (كتابان)... وهكذا على نحو تعدد الدال والمدلول، بحيث يدلّ (دفتر) على الطبيعة والهيئة على التعدد منه، فخرج بذلك عن كونه استعمالاً للفظ في أكثر من معنى.

الشمرة

أقول: إن السيد الخوئي (قده) قد أنكر الشمرة لبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأنه يقول: إذا جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإنما يصح مع القرينة. ولكننا نقول: إن الشمرة موجودة وتوضح ذلك:

إذا قلنا بإمكان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى عقلاً ووضوحاً وأحرزنا أن المتكلم في مقام البيان وأطلق لفظ المشترك، وجب حمله على جميع معانيه إذا لم تكن قرينة على إرادة بعض المعاني؛ لأن المراد هو الجميع باعتبار الاستعمال الحقيقي، فهو كالعموم مع عدم قرينة على الخصوص.

ولكن القانون العرفي للمحاورة هو ظهور حال المتكلم في التطابق بين عالم اللفظ والمراد، وهو يقتضي أن يكون بإزاء كل جزء من الكلام جزء من المعنى لا جزآن، وعليه فلا يبني العقلاء على التمسك باصالة الحقيقة لإثبات استعمال المشترك في كلا معنييه، وحينئذٍ إذا ورد لفظ مشترك في نص من النصوص وكان اللفظ خالياً من القرينة المعينة على بعض معانيه فيصبح مجملاً استناداً إلى قانون المحاورة العرفي، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) فإن القراء له معنيان: (الحيض) (والطهر)، ولا دلالة في هذه الآية على إرادة أحد المعنيين فيكون مجملاً^(٢).

نعم إذا كان بالإمكان إرادة كلا المعنيين المستقلين من الاستعمال الواحد ولا قرينة على أحد المعنيين وجب إرادة الجميع إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ١٥٥.

البيان كما تقدم ذلك في الآيات القرآنية وغيرها.

٨- قاعدة علائم الحقيقة والمجاز

الألفاظ الأخرى للقاعدة: علامات الحقيقة والمجاز.

توضيح القاعدة

إن هذا البحث هو بحث لغوي اكتشافي، بمعنى أنه بحث يتجه إلى معرفة المدلول العرفي للكلمة الذي يعالج دفع شك حقيقي في أن اللفظ هل يدل على هذا المعنى أو لا؟

فنقول:

إن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هي الدلالة القائمة في اللفظ على أساس الوضع والعلاقة اللغوية التي هي الأساس في فهم المعاني من الألفاظ بشكل عام، والمناسبة بين اللفظ والمعنى الحقيقي هي مناسبة مباشرة أي بلا توسط شيء بينهما.

أما دلالة اللفظ على المعنى المجازي فهي علاقة قائمة بين اللفظ والمعنى المجازي في طول علاقة اللفظ بمعنى سابق (حقيقي)، والمناسبة بين اللفظ والمعنى المجازي هي وجود حدٍّ أوسط، أي توسط شيء بينهما^(١).

وبعد ذلك نقول: ما هي علامات الحقيقة والمجاز؟

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٧١.

والعلامات كثيرة منها:

١ - تنصيب الواضع، كما في وضع الآباء بالنسبة إلى أسامي أولادهم، أو وضع الحكومة بالنسبة إلى أسماء الساحات والشوارع والأزقة، وهكذا وضع المخترعين الأسماء لمخترعاتهم. فحينئذ يكون استعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة، واستعماله في غير ما وضع له مجاز.

٢ - النقل المتواتر لكيفية الوضع، حيث إن التواتر يفيد العلم، والعلم حجة بل يلحق بالعلم الشيع المفيد للاطمئنان، كما ثبت النقل المتواتر لمعنى الماء والتراب والبرد والحر وأشباهها.

٣ - تنصيب أهل الخبرة من أهل اللغة في تشخيص الحقيقة من المجاز^(١)، فإن العقلاء بنوا على حجية قول أهل الخبرة في الموضوعات إذا كانوا ثقات في علمهم، وهذا إنما يكون طريقاً معتبراً لمعرفة الحقيقة من المجاز إذا لم يكن هناك معارضة له من قبل غيره من أهل اللغة المماثل له، وأما مع التعارض بين النفي والإثبات ولا طريق للجمع بينهما ولا ترجيح بالشهرة أو بالأكثرية أو بحداقة بعض أهل اللغة يتعين الأخذ بقول المثبت إذا كان مرجع الإثبات إلى الاطلاع، ومرجع النفي إلى عدم الاطلاع.

٤ - استعمال اللفظ المجرد عن قرائن المجاز، فإنه شاهد على أن المستعمل فيه

(١) إن بعض أهل اللغة ذكروا المعاني الموضوعية للألفاظ، وذكروا استعمالاتها في غير ما وضع لها، كالزمخشري، فقد قالوا: أنه أول من أفرد المجاز عن الحقيقة (راجع المنهج الاستدلالي النقدي في اللغة، علي الشهرستاني: ٥٨) وكذا ذكر عن الطراز للسيد علي خان المدني الشيرازي فقالوا في حقه ... أنه ذكر جميع استعمالات الصيغ الحقيقية والمجازية في الكتاب والسنة والمثل وغيرها (راجع الذريعة ج ١٥: ١٥٧ - ١٥٨).

هو الحقيقة، وإلا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطاً، وهو لا يناسب حكمة المستعمل، وحينئذ إذا استعمل اللفظ في المحاورات العرفية في معنى من دون قرينة المجاز عليه كان هذا شاهداً على أن معناه هو ذلك، فإن لم نحتمل النقل نحكم بكونه موضوعاً لذلك المعنى، ومع احتمال النقل (فبأصالة عدم النقل) نحكم بكونه موضوعاً لذلك المعنى.

وما قيل من أن الاستعمال أعم من الحقيقة فهو في غير ما إذا علم أن الاستعمال من دون قرينة المجاز.

إذن استعمال اللفظ في معنى مجرد عن قرائن المجاز يكون الأصل فيه الحقيقة سواء كان مورد استعمال اللفظ متحداً أو متعدداً (في معاني متعددة)؛ لأن ملاك الحمل على الحقيقة هو صون كلام المتكلم عن الغلطية، وهي موجودة في كلا الصورتين وإن كان الاستعمال الأول يحتاج إلى قرينة عليه وكذا الثاني، إلا أن هذه القرينة ليست هي قرينة المجاز حسب الفرض، بل هي قرينة استعمال المشترك في أحد معانيه^(١).

أقول: إن هذه العلامة بهذا التقريب تكون صحيحة إذا قلنا: إن الاستعمال المجازي بلا قرينة غير صحيح، أما إذا قلنا: إن الاستعمال المجازي بلا قرينة صحيح أيضاً لوجود المناسبة بين المعنيين، فلا تتم هذه العلامة. والثاني هو الصحيح؛ لأن القرينة مقومة لانفهام المعنى المجازي لا مصححة لاستعمال اللفظ فيه، بمعنى أن القرينة تفهمنا أن المعنى مجازي لا حقيقي، وعلى هذا فإذا لم

(١) راجع: عمدة الأصول، خرازي ١: ٢٤٨ - ٢٤٩.

تكن قرينة مانعة من المعنى الحقيقي سيكون الاستعمال في غير ما وضع له صحيحاً إلا أنه لا يفهم المعنى الحقيقي من المعنى المجازي.

وسوف يأتي منا تطوير لهذه العلامة في (علامة الاطراد) فانتظر.

٥ - التبادر^(١): وهو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة لمن يعلم باللغة، فإن الانسباق هذا يحتاج إلى سبب، والسبب إما المناسبة الذاتية أو العلاقة الوضعية أو القرينة الحالية أو المقالية، فإذا علمنا أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من دون اعتماد على قرينة مع بطلان العلاقة الذاتية تعين أن السبب هو العلاقة الوضعية، وهذا هو معنى قولهم: إن التبادر علامة الحقيقة.

وقد يُعترض عليه بأن التبادر وإن كان معناه انسباق المعنى من اللفظ، فإن هذا الانسباق يتوقف على العلم بالوضع، فحينئذ يصدق أن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، فإذا أردنا إثبات العلم بالوضع بالتبادر فقد حصل الدور الباطل.

وقد أجيب عن الدور بأن التبادر موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه، وهذا العلم الارتكازي هو علم غير مقرون بالفتات النفس إليه فعلاً، أما ما يتوقف على التبادر فهو العلم التفصيلي والالفتات التفصيلي إلى المعنى فلا دور.

وأما من لم يعلم باللغة، فإن التبادر إنما يكون أمانة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، فالأمانة على الحقيقة تبادر غيره من أهل اللغة، كما إذا شاهد الأعجمي انسباق أهل اللغة العربية من لفظ الماء إلى الجسم السائل البارد بالطبع

(١) إن التبادر الذي ذكر أنه علامة الحقيقة ليس هو التبادر الإطلاقي الحاصل من مقدمات الحكمة، كما إذا قال قائل: إن التبادر للوجوب النفسي والتعيني والتعيني حاصل من إطلاق صيغة الأمر، بل هو التبادر الحاصل من حاق اللفظ.

فيحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم، وهنا لم يأت إشكال الدور أصلاً؛ لأن علمه بالوضع يتوقف على التبادر، والتبادر يتوقف على علم غيره.

ولكن الشهيد الصدر ذكر أن تبادر العالم بالوضع من أهل اللغة لا يكفي بمجرد عادة لحصول العلم بالوضع لنفسه أو لدى المستعلم مالم تضم إليه حيثة زائدة، هي اطراده لدى العالمين بالوضع ليحصل الجزم بسبب ذلك الاطراد، بأن هذا التبادر عند العالم قد نشأ من الوضع لا من القرينة، وحينئذ تكون العلامة هي اطراد التبادر من العالم بالوضع لا نفس التبادر^(١).

والاطراد هنا هو اطراد انسباق المعنى من اللفظ في موارد عديدة ينطلق اللفظ مراراً عديدة وفي أوضاع مختلفة، ويتبادر ذلك المعنى في جميع الحالات.

والاطراد هنا يشخص صغرى علامة التبادر، ولا يكون علامة مستقلة هنا؛ لأن التبادر إنما يكون علامة إذا كان انسباق المعنى من اللفظ ناشئاً من حاق اللفظ (الوضع) لا القرينة أو الأنس الشخصي، وحينئذ باطراد التبادر ينفي استناد التبادر إلى غير الوضع^(٢).

٦- عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وأنه موضوع فيه، وصحة السلب علامة المجاز^(٣)، وصحة حمل اللفظ

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ١: ١٦٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ١٧٠.

(٣) إذا كان اللفظ محتملاً لمعنيين (أو لمعاني متعددة)، فإذا أمكن صحة سلب أحد المعاني عن اللفظ فسيكون هذا وسيلة سلبية على المعنى لللفظ، فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى الآخر، وقد استعمل بعض علماء الأصول هذه الطريقة في بحث الصحيح والأعم حيث قال: لا يحتمل وضع ألفاظ العبادات للصحيح وذلك لاستحالة وجود جامع بين الأفراد الصحيحة بالخصوص، وبهذا تكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعم بعد نفي أحد المعنيين (راجع بحوث في علم الأصول ج ١: ٢٢٤).

على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة والوضع، وعدم صحة الحمل علامة المجاز.

كما إذا شككنا أن لفظ الصعيد يطلق على الأرض الصخرية أم لا، فنقول: (هذا صعيد)، فإن رأينا صحة الحمل فهو علامة الحقيقة، وإذا رأينا عدم صحة سلب الصعيد من الأرض الصخرية فهو أيضاً علامة الحقيقة والعكس صحيح.

وقد أشكل على هذه العلامة بأن غاية ما يستفيدة المستعلم من صحة الحمل هو اتحاد المعنيين (الموضوع والمحمول في القضية الحملية ذاتاً أو وجوداً) اتحاد الموضوع والمحمول في المفهوم، أو في الوجود الخارجي في الحمل الأولي الذاتي أو الشائع الصناعي، أما أن ذلك المعنى مجاز للفظ المستعمل فيه أو حقيقة، فهو أمر لا يثبت الحمل ولذا يصح الحمل في اللفظ المستعمل في المعنى مجازاً، فيصح أن نقول: (زيد أسد)، فحملنا المحمول على الموضوع وصح الاستعمال مع أنه لم يثبت الحقيقة^(١).

إذن الالتفات إلى القضية الحملية وصحتها لا يؤدي إلا إلى العلم بوحدة المعنيين موضوعاً ومحمولاً، أما ثبوت الوضع بين اللفظ والمعنى المستعمل فيه فلا يمكن استنتاجه من ذلك.

وكذا الأمر عند العالم من أبناء المحاورة، فإن صحة الحمل عنده لا يمكن أن تكون علامة للحقيقة أو للوضع لدى المستعلم؛ لأن العالم إن لم يصرح بأنه قد استعمل اللفظ المستعمل حاله عند الحمل عليه في معناه الحقيقي لا يثبت كون

(١) بحوث في علم الأصول ١: ١٦٩.

المحمول محمولاً على المعنى الحقيقي للفظ، أما إذا صرح بذلك فقد رجعت هذه العلامة إلى تنصيب أهل اللغة والخبرة، وبهذا الحال يقال في صحة السلب.

٧- علامة الاطراد

نقول: إذا استثنينا اطراد التبادر الذي سبق أنه يشخص صغرى علامة التبادر من العلامية، فتكون علامة الاطراد هنا هي اطراد الاستعمال، ويراد به صحة استعمال اللفظ في معنى معين في موارد مختلفة مع الغاء جميع ما يحتمل كونه قرينة على إرادة المجاز، كاستعمال (الإنسان) في (زيد) و(بكر) وغيرهما مع القطع بكون الإنسان غير موضوع لكل فرد فرد على حدة.

وقد ذكر السيد الخوئي - قدس سره - بأن هذه الطريقة هي الوحيدة المتبعة غالباً لمعرفة الحقيقة والوضع^(١).

ولكن يرد الإشكال السابق الذي سجلناه على علامة الاستعمال، وخلاصته هنا: أن هذه العلامة بهذا التقريب تكون صحيحة إذا قلنا: إن الاستعمال المجازي بلا قرينة أما إذا قلنا: إن الاستعمال المجازي بلا قرينة صحيح أيضاً - كما هو الصحيح - فلا تتم هذه العلامة؛ لأن القرينة تكون مقومة لانفهام المعنى المجازي لا لصحة استعمال اللفظ فيه.

وحينئذ يمكن تطوير هذه العلامة، كما قال الشهيد الصدر^(٢): إن المراد بالاطراد شيوع الاستعمال للفظ في معنى بلا قرينة على أنه هو المعنى الحقيقي، فالأمر يدور

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ١٧١.

بين أن تكون جميع تلك الاستعمالات الكثيرة مجازاً من دون قرينة أو حقيقة، والأول وإن كان صحيحاً وواقعاً خارجاً إلا أنه ليس مطرداً وشائعاً بحيث يشكل اتجاهات نوعياً في الاستعمالات، بينما الثاني يشكل اتجاهات عاماً في الاستعمالات، وبهذا يكون شيوخ استعمال اللفظ في معنى بلا قرينة علامة الحقيقة.

أقول: يمكننا من أول الأمر أن نبين أن المراد من الاطراد هو الاستعمال بكثرة في الحالات المختلفة، وحينئذ تصح هذه العلامة وتصح علامة الاستعمال إذا كان بكثرة من دون قرينة المجاز^(١) بنفس النكته التي ذكرت هنا، فإن

(١) نعرض هنا بعض الاستعمالات المجازية الصحيحة التي تكون للمناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي وهذه المناسبة قد تكون مجرد المشابهة بين المعنيين وقد تكون غير المشابهة. المثال الأول: قال السري الرفاء:

وكان الهلال نون لجين غرقت في صحيفة زرقاء

فالمناسبة هي تشبيه وجود شيء أبيض مقوس في شيء أزرق.

وقال البحتري:

هو بحر السماح والجود فازدّد منه قريباً تزدّد من الفقر بعداً

فالممدوح شبه بالبحر في الجود والسماح، وينصح الناس بالاقتراب منه ليتعدوا من الفقر.

المثال الثاني: قال المتنبي:

له أباد عليّ سابعة أعدّ منها ولا أعدّها

فهو يريد بالأيادي النعم ولكن لا مشابهة بين الأيادي والنعم، بل العلاقة بينهما هي السببية.

قال تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ والرزق لا ينزل من السماء، بل الذي ينزل المطر الذي ينشأ

الزرع الذي هو طعام الناس، فالعلاقة بين المطر والرزق هي السببية، أي الرزق مسبب عن المطر.

قال تعالى على لسان نوح: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ فالإنسان

لا يضع إصبعه في إذنه، فأطلق الإصبع وأريد جزؤها، فالعلاقة هي الكلية. وكذا إذا قلت أرسلت إلى

الكوفة عيناً، فالمراد الجاسوس والعلاقة هي الجزئية.

قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ فليس المراد اعطاؤهم أموالهم وهم صغار، بل المراد اعطاؤهم

أموالهم إذا بلغوا ورشدوا بعد أن كانوا يتامى، إذن هي مجاز والعلاقة اعتبار ما كان.

الاستعمالات الكثيرة للفظ في معنى بلا قرينة مجازاً وإن صَحَتْ إلا أنه لا يشكل اتجاهها نوعياً في الاستعمالات، بينما الاستعمال الكثير للفظ في معنى حقيقة يشكل الاتجاه النوعي في الاستعمالات، فيحمل كثرة الاستعمالات في المعنى بلا قرينة على الحقيقة لهذه النكته.

الثمره لعلائم الحقيقة

أنكر بعض ثمره هذا البحث؛ وذلك لأن علائم الحقيقة تبرهن على الوضع، والوضع بما هو ليس موضوعاً للحجية، بل الموضوع للحجية هو الظهور، وإذا ثبت الظهور لا حاجة إلى إثبات الوضع؛ لأن الظهور الوجداني الذي هو حجة فعلاً سواء كان هناك وضع أو لا. أمّا إذا لم يكن ظهور فعلي ولو لقرينة تمنع من فعلية الظهور فلا قيمة لإثبات الوضع لأنه ليس بحجة.

ولكن الصحيح: وجود الثمره لهذا البحث؛ وذلك لأن موضوع الحجية هو الظهور النوعي، ولكن استدلالنا باطراد التبادر أو بشيوع الاطراد أو غيرهما على الحقيقة يكون استدلالاً بالظهور الشخصي على العلاقة الوضعية، وهذه العلاقة الوضعية مساوقة للظهور النوعي، بأن اللفظ ظاهر في معناه الحقيقي حيث لا يوجد إجمال في البين، وحينئذ يتنقح موضوع الحجية وهو الظهور النوعي.

وقد أجاب في (منتهى الأصول) لإثبات الثمره بما حاصله: أن كون اللفظ

قال تعالى على لسان نوح: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ وطبعاً لا يكون الوليد فاجراً ولا كافراً عند ولادته، ولكن يكون كذلك فيما بعد، فالعلاقة هي اعتبار ما يكون. نعم هنا قرينة مانعة من المعنى الحقيقي إلا أن العلاقة هي المصححة للاستعمال، والقرينة تمنع من المعنى الحقيقي وتفهم المعنى المجازي إلا أن الاستعمال صحيح والقرينة لإنفهام المجاز.

حقيقة في معنى يوجب حصول الظهور في ذلك المعنى عند الشك في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي.

وحينئذ تكون أصالة الحقيقة عبارة عن الحكم بإرادة المعنى الحقيقي عند الشك في مراد المتكلم إذا لم ينصب قرينة على الخلاف^(١).

ويمكن أن نقول: إن علامات الحقيقة توجب ظهور اللفظ في المعنى، وهذا الظهور يحتمل ألا يكون ناشئاً من اللفظ، لكن العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال ويُجرون أصالة الحقيقة فيكون ظهور اللفظ في المعنى ناشئاً من اللفظ.

إذن علامات الحقيقة حققت الظهور فلا يكون البحث بلا فائدة.

أقول: على ما تقدم في الثمرة الثانية تكون هذه الثمرة هي مصداق لأصالة الظهور اللفظي التي تجري عند الشك في مراد المتكلم بعد علمنا بالوضع.

فعلامات الحقيقة تفيدنا العلم بالوضع، والعلم بالوضع يساوي الظهور النوعي، والظهور النوعي حجة سواء كان في الحقيقة أو في المجاز أو في الإطلاق أو في العموم أو في عدم التقييد، فعلامات الحقيقة والمجاز تفيدنا في تحقيق أصالة الظهور النوعي.

ولكن التحقيق: إن الثمرة لعلامات الحقيقة تكون في خصوص ما أحرز أن التبادر (اطراد التبادر) غير مستند إلى قرينة خاصة أو عامة.

أما مع احتمال الاستناد إلى القرينة فلا يفيد إجراء أصالة عد القرينة، لأن إجراء أصالة عدم القرينة (أو أصالة الحقيقة أو غيرها من الأصول اللفظية

(١) منتهى الأصول ١: ٤٣.

كأصالة عدم التقييد أو عدم التخصيص أو عدم النقل وأمثالها) إنما تعتبر فيما شك في مراد المتكلم بعد علمنا بالوضع لا فيما أحرز مراده وشك في أنه بالقرينة أم بالوضع، ومحل كلامنا فيما إذا أحرز مراد المتكلم وشك في أنه بالقرينة أم بالوضع لا في الشك في المراد بعد العلم بالوضع فلاحظ.

مثلاً: لو أحرز ظهور الكلام فعلاً، ولكن شك في أن الكلام زمان صدوره كان ظاهراً في هذا المعنى أيضاً، أو كان ظاهراً في غيره لاحتمال النقل، أو كان في زمان صدوره مجملاً لاشتراك اللفظ في ذلك الزمان ثم هجرت سائر معانيه بعد ذلك، فهنا يكون الشك في مراد المتكلم زمان صدور الكلام، فتجري أصالة عدم النقل أو عدم الاشتراك أو عدم القرينة فلاحظ.

٩- قاعدة: لفظ الأمر حقيقة في الوجوب

الألفاظ الأخرى للقاعدة: ظهور الأمر في الوجوب.

الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي.

الأمر ظاهر في خصوص الطلب الوجوبي.

دلالة الأمر على الوجوب.

التوضيح: إن هذا البحث هو عبارة عن بحث لغوي اكتشافي، بمعنى أنه بحث عن تعيين مدلول اللفظ لأجل أن يصبح ذهننا قادراً على الانتقال إلى الصورة الذهنية المناسبة عند سماع اللفظ، فالأجنبي عن اللغة العربية بعد أن يتعلم هذه اللغة يحصل في ذهنه عند سماع قول «نزل العنب إلى السوق» صورة لم تكن تحصل قبل التعلّم.

ولكن علماء الأصول: وجدوا أن علماء اللغة لم تف بحوثهم في إيضاح هذه الأبحاث للإنسان المتخصص، واكتفوا بسدّ حاجة الإنسان العرفي في مقام التعبير، فمثلاً اكتفوا بقولهم إن صيغة الأمر تدل على الطلب، ولكن لم يبينوا خصوصية هذا الطلب، ولعل عدم بيانهم ذلك لأن خصوصية الطلب ليست مرتبطة بمجرد نقل موارد الاستعمال عند العرب، بل هي بحاجة على عناية واجتهاد، فيتعمّق الأصولي ويتدبّر في هذه البحوث اللغوية ولهذا نقول: بوجود فرق بين البحوث اللغوية والبحاث الأصولية، فإن البحوث الأصولية هي بحوث

تفسيرية لما قالته اللغة، فاللغة عندما قالت إن صيغة الأمر تدلّ على الطلب جاء علماء الأصول وطرحوا هذه المسألة في علم الأصول: وذكروا أن المراد من الطلب هو الوجوب وصار هذا المعنى واضحاً ومحل اتفاق بين الجميع ثم جاءوا إلى تفسير هذه الدلالة، فقالوا: إن دلالة الأمر على الطلب الوجوبي هل هي دلالة وضعية أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، أو بحكم العقل والعقلاء؟ وهذا هو بحث تفسيري للدلالات العرفية المتصلة باللفظ، بحيث تقدّم نظرية لتفسير تلك الدلالات من دون أن يلزم نقض أو تنظم دلالة. وهذا منهج علمي يختلف عن نهج علوم اللغة.

وتوضيح القاعدة يتم ببيان أمور:

الأول

- أ - قالوا: إن للفظ الأمر معاني عديدة، منها: الطلب، والشيء، والفعل، والحادثة، والغرض والشيء العجيب. فهو لفظ مشترك يبين معانٍ متعددة.
- ب - ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر (ما خلا الطلب) ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم الشيء؛ لأن كثيراً ممّا ذكر من معاني لفظ الأمر ليس معنى للفظ الأمر، بل يستفاد في موارد استعماله من دوال أخرى خارجة عن كلمة الأمر من قبيل استفادة الغرض من اللام في قولنا: (جئت لأمر كذا)، لذا فقد أرجع المحقق الخراساني سائر معاني الأمر في الطلب إلى مفهوم واحد وهو الشيء^(١)، فيكون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين معنيين فقط (الطلب والشيء).

(١) كفاية الأصول ١: ٩٠.

ج - وقد اعترض عليه بأن مفهوم الشيء واسع لا يناسب مدلول الأمر؛ لأن الشيء يطلق على الجوامد أيضاً، فيقال: (زيد شيء)، ولكن لا يقال: (زيد أمر)، لذا استقربوا أن يكون المعنى الثاني الجامع بين المعاني الأخرى للأمر هو الواقعة والحادثة أو الحادثة الخطيرة^(١).

ء - ويرد على هذا الاعتراض أن الأمر حسب المستفاد من استعماله (في غير الطلب) وإن لم يكن يساوق مفهوم الشيء الواسع، إلا أنه ليس مخصوصاً بالحادثة أو الواقعة المهمة، بدليل عدم التناقض في قولك: (كلام فلان أمر غير مهم)، وعدم العناية والمجاز في قولك: (اجتماع النقيضين أمر محال أو شريك الباري أمر محال) و(عدم مجيء زيد أمر عجيب)، مع أن المحال والعدم ليس واقعة أو فعلاً، بل تستعمل كلمة الأمر في الجوامد أيضاً حينما تكون من قبيل أسماء الأجناس، فيقال (النار أمر ضروري في الشتاء).

نعم، العلم بالذات وما يتمحض في الذاتية كالجدار لا يطلق عليه أمر، فلا يقال: (زيد أمر)، أو (الجدار أمر).

هـ - وحينئذ يكون مفهوم الأمر مساوقاً مع الشيء المطعم بجانب وضعي، أي من الصفات أو الأفعال فلا يطلق على ما يتمحض في العلمية والذاتية^(٢).

والمقصود بالبحث هنا: هو الأمر بمعنى الطلب الذي جمعه أوامر لا الأمور، الذي هو جمع أمر بمعنى الشيء.

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ١٢.

ز - ثم إن مادة الأمر ليست موضوعة لمطلق الطلب؛ لأن مفهوم الطلب ينطبق على الطلب التكويني كطلب العطشان للماء والطلب التشريعي المتعلق بفعل الغير، فالمراد من كلمة الأمر هو الطلب المتعلق بفعل الغير، فالنسبة بين الأمر والطلب هي نسبة الخصوص والعموم المطلق.

الثاني: تقدم أن المقصود من كلمة الأمر هو الطلب التشريعي المتعلق بفعل الغير، فالمقصود هنا تقييده بقيد آخر وهو اعتبار العلو في الأمر.

وهذا البحث والتقييد هنا تارة يساق بلحاظ ما هو حكم العقل بوجوب الطاعة فتكون المسألة أصولية، وأخرى بلحاظ تحديد المعنى اللغوي للأمر فتكون الثمرة فقهية.

فعلى الأول لا إشكال في اعتبار العلو الحقيقي لكي يحكم العقل بلزوم طاعة الأمر بأي لسان كان استدعاءً أو التماساً.

وعلى الثاني فتظهر الثمرة فيما إذا ورد نص يقول: تجب إطاعة أمر الوالد، فهل يشترط في الأمر الاستعلاء أو يكفي العلو الحقيقي؟

والتحقيق: أنه يشترط العلو في صدق الأمر دون الاستعلاء؛ وذلك:

١ - لصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي وصحة إطلاق الأمر على طلب العالي الحقيقي، وصحة إطلاق الأمر على طلب غير العالي مجاز وإن استعلى.

وهذه العلامة وإن استشكلنا فيها في تعيين الحقيقة من المجاز؛ لأن صحة الحمل وكذا السلب إنما يقول باتحاد الموضوع والمحمول دون كونه حقيقة أو مجازاً، إلا أنها هنا مقبولة لأننا لا نريد استكشاف الحقيقة من صحة الحمل أو

صحة السلب، بل نريد صحة الحمل لاستكشاف شرطية العلو في الأمر الحقيقي، أو نقول بتطوير هذه العلامة بما خلاصته: أن العالم باللغة يقول بصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي حقيقة، وهو يقول بصحة إطلاق الأمر مجازاً على طلب غير العالي، فترجع هذه العلامة إلى تنصيب أهل اللغة.

٢ - للتبادر، أي اطراد التبادر من الأمر، فإن المتبادر من الأمر هو أن يكون من العالي علواً حقيقياً.

فتبين أن المبحوث عنه هو الأمر بمعنى الطلب التشريعي المتعلق بفعل الغير الصادر من العالي حقيقة وإن كان العلو الحقيقي له منشأ عقلائي لنفوذ الكلمة كالسلطة والقدرة على المأمور والمنصب العقلائي، فالرئيس إذا سيطر عليه لا يكون آمراً، بل يكون المسيطر آمراً حقيقة والرئيس مأموراً.

الثالث دلالة الأمر على الوجوب

إن البحث عن دلالة الأمر على الوجوب تارة يكون عن أصل الدلالة، وتارة في منشئها. أما البحث عن أصل الدلالة، فقد استدل عليه بجملة من الآيات والروايات، منها: قوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)^(١) الدال على أن الأمر ظاهر في الطلب الوجوبي، وإلا لم يترتب على مخالفته عقوبة لكي يكون موضوعاً للتحذر.

وفيه بعد أن عرفنا أنه لا موضوع للتحذر إذا كان الطلب استجابياً، فيدور الأمر بين تخصيص الطلب بالوجوبي أو تخصصه به؟ فالتمسك بأصالة العموم والإطلاق في

كلمة الأمر لإثبات خروج الطلب الاستجابي عن الأمر غير صحيح.

نعم إن بداهة عدم التحذّر في الطلب الاستجابي تكون قرينة متصلة على اختصاص الأمر بالطلب الوجوبي.

ومثل قول النبي - صَلَّى الله عليه وآله وسلم - : «لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»^(١)، حيث إن ظاهرها: أن الأمر يوجب المشقة والكلفة مع أن الاستحباب لا يوجبهما.

ومثل قوله تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾^(٢) وظهرها أن عدم الفعل بما يؤمر به يوجب السجن، ولو كان الأمر للاستحباب لما كانت نتيجة عدم العمل بما يؤمر هكذا.

ولنا أن نقول: إننا في غنى عن مثل هذه الاستدلالات بعد أن اتفق المحققون على دلالة الأمر على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف والوجدان العقلاني على أن الطلب الصادر من المولى بمادة الأمر يدل على الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب، فلم يستشكل فقيه في ذلك من لفظ الأمر الوارد في لسان الشارع.

نعم، وقع كلام في كيفية هذه الدلالة، فقد اختلفت الأنظار في منشأ دلالة لفظ الأمر على الوجوب على ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: أن دلالة الأمر على الوجوب تكون على أساس الوضع.

المسلك الثاني: أن دلالة الأمر على الوجوب تكون بحكم العقل.

(١) الوسائل ٢: ١٧، أبواب السواك، ب ٣، ح ٤.

(٢) يوسف: ٣٢.

المسلك الثالث: أن دلالة الأمر على الوجوب تكون بالإطلاق.

وهذه الاحتمالات واردة في صيغة الأمر ودلالاتها على الوجوب أيضاً، والكلام في المادة نفسه يقال في هيئة الأمر أيضاً بلا خلاف. وقد ذهب المشهور إلى القول الأول (دلالة الأمر بالوضع على الوجوب)، وكذا الصيغة ودليله هو التبادر.

وذهب المحقق النائيني إلى القول الثاني، حيث ذهب إلى أن مدلول مادة الأمر وكذا الصيغة هو الطلب فقط، وكلّ طلب يصدر من العالي إلى الداني ولا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم أمثاله، فينتزع عنوان الوجوب منه، أمّا إذا اقترن الطلب بالترخيص في المخالفة لم يلزم العقل بموافقة هذا الأمر فيتصف بالاستحباب.

إذن الوجوب والاستحباب بحكم العقل المترتب على طلب المولى.

ويرد عليه

١- أن موضوع حكم العقل بالوجوب ليس هو صدور طلب مع عدم الترخيص فيه؛ لأن المكلف إذا اطلع على أن طلب المولى قد نشأ من ملاك غير لزومي (بدون ترخيص في الترك من المولى)، وأن المولى لا يتأذى بترك طلبه وعدم استجابته فلا يحكم العقل بالوجوب، وهذا مما يفيد أن العقل وإن كان يحكم بوجوب الامثال عقلاً، إلا أنه مترتب حينئذٍ مرتبة معينة في ملاك الطلب الذي يكشف عنه الدليل اللفظي، فلا بد من أخذ تلك المرتبة المعينة في ملاك الطلب في مدلول اللفظ حتى يتنقح موضوع الوجوب العقلي وهو معنى كون الدلالة على الوجوب لفظية.

٢- تترتب آثار على هذا المسلك لم يلتزم بها أصحاب هذا المسلك، فهي تدل على بطلان هذا المسلك، منها: إذا ورد (أكرم الفقيه)، أو آمرك يا كرام الفقيه ثم ورد: (لا بأس بترك إكرام العالم)، فالنص الأول دلّ على الوجوب لوجود الأمر، والنص الثاني دلّ على الترخيص العام في ترك الإكرام للفقيه وغيره، فعلى مسلك أن دلالة الوجوب من الأمر عقلية يلزم رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب^(١)، بينما بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام بوجوب إكرام الفقيه.

وذهب المحقق العراقي إلى أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق؛ لأن مادة الأمر وكذا صيغته تدل على إرادة المولى وطلبه، وإرادة المولى تارة شديدة كما في الواجبات وتارة ضعيفة كما في المستحبات؛ وبما أن شدة الإرادة من سنخ الطلب بخلاف ضعف الإرادة فيتعين بالإطلاق الإرادة الشديدة؛ لأنها لا تزيد على الإرادة بشيء، بينما الإرادة الضعيفة تزيد على حقيقة الإرادة، فإن كان المولى قد عبّر بالإرادة الضعيفة لنصب قرينة على ذلك الزائد على الإرادة وهو جواز الترك وعدم الامثال وما لم ينصب قرينة على الإرادة الضعيفة، فالإطلاق يعين الإرادة الشديدة.

ويرد على هذا القول

١- أن هذا الاختلاف بين الوجوب والاستحباب أمر دقيق عقلي وليس عرفياً، وحينئذ لا تكون مقدمات الحكمة مؤثرة في إثبات الإطلاق العرفي الناشئ من مقدمات الحكمة العرفية؛ لأن العرف لا يلتفت إلى هذا الفرق بين الوجوب

(١) لأن الأمر يتكفل أصل الطلب، وهو لا ينافي الترخيص في الترك، فيتعين على مسلك حكم العقل في إفادة الوجوب أن يكون حكم العام رافعاً لموضوع حكم العقل بالوجوب؛ لأن حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص، وهذا مخالف لارتكاز العرف وبناء الفقهاء مما يدل على فساد القول الثاني.

والاستحباب حتى ارتكازاً.

٢ - إذا ورد نص بإكرام الفقيه كما إذا قال آمرك بإكرام الفقيه وورد ترخيص عام يدل على نفي البأس عن ترك إكرام العلماء، فلا يلزم تخصيص العام بالنص الخاص على هذا المسلك، بل يلزم التعارض بين عموم العام الترخيصي وإطلاق الخاص الإلزامي المقتضي للوجوب، فإن لم يقدم عموم العام على إطلاق الخاص فلا أقل من التعارض والتساقط بينهما، بينما نرى البناء العرفي والفقهية على التخصيص، وهو لا يتم إلا على مسلك الوضع.

إذن: إن منشأ دلالة لفظ الأمر (وكذا صيغة الأمر) على الوجوب هو بالوضع فلاحظ.

التطبيقات

١ - أن كلّ مورد ورد فيه لفظ الأمر بجميع مشتقاته^(١) في الكتاب والسنة فهو ظاهر في الوجوب مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٢).

٢ - صحيحة معاوية بن عمار عن الإمام الصادق - عليه السلام - في كيفية حج رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وفيها: «... ثم أتى جبرئيل - رسول الله - وهو على المروة فأمره أن يأمر الناس أن يحلّوا إلا سائق هدي... فلما وقف رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بالمروة بعد فراغه من السعي أقبل على

(١) إن البحث في مادة الأمر يشمل مشتقات مادة الأمر أيضاً، ولذا فإن مادة الأمر ومشتقاتها تدل على الطلب التشريعي. راجع: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٢٤.

(٢) نساء: ٥٨.

الناس بوجهه، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن هذا جبرئيل - وأوماً بيده إلى خلفه - يأمرني أن آمر من لم يسق هدياً أن يحلّ...»^(١).

الاستثناء

كلّ أمر علمنا أنه نشأ من ملاك غير لزومي:

١ - كالأوامر الإرشادية مثل أوامر الطبيب حيث لا يتأذى الأمر من عدم الامتثال.

٢ - كالأوامر الامتحانية التي يراد معرفة الانبعاث من عدمه.

٣ - كالأوامر الشرعية في المأكولات والمشروبات الراجعة إلى منفعة المأكول والمشروب بما يرجع إلى مصلحة الفرد من ناحية الدنيا، ولا ترجع إلى الدين. أقول: الاستثناء الثالث يمكن أن يرجع إلى الأول لأنه يكون إرشاداً إلى وجود منفعة في المأكول أو المشروب، فلاحظ.

(١) الوسائل ١١: ٢١٣، ٢١٤، أبواب أقسام الحج، ب ٢، ح ٤.

١٠- قاعدة صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

المراد من صيغة الأمر: أحد صيغ أربع:

الأول: فعل الأمر مثل قول علي عليه السلام في رسالة لابن عباس وكان عاملاً بمكة: أما بعد: فأقم للناس الحج وذكروهم بأيام الله (التي عاقب فيها الماضين على سوء أعمالهم) وأجلس لهم العصرين (الغداة والعشي) فافت المستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم^(١).

الثاني: المضارع المقرون بلام الأمر: قال تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

الثالث: اسم فعل الأمر: قال تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾.

الرابع: مصدر نائب عن فعل الأمر: قال تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٢).

وسياتي البحث عن الصيغة الثالثة والرابعة في بحث دلالة الجملة الخبرية على الوجوب والآن نبحث عن الصيغة الأولى والثانية.

التوضيح

ولتوضيح القاعدة نذكر أمورا:

(١) نهج البلاغة.

(٢) راجع البلاغة الواضحة، علي الحازم ومصطفى أمين: ١٧٦.

الأول: أن صيغة (إفعل) وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف، ولم توضع لإفادة معانٍ مستقلة قائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة - التي هي الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة مثل الضرب والقيام والقعود في (اضرب) و(قم) و(اقعد))، - وحينئذٍ ينتزع من هيئة (إفعل) عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب فعندما نقول: (اضرب) فالصيغة تدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه.

إلا أن إنشاء الصيغة الذي معناه جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه في قولنا: (اضرب) يختلف دواعيه من قبل المتكلم، فتارة يكون الداعي لإنشاء الصيغة هو البعث والتحريك لفعل المأمور به، وأخرى يكون الداعي له هو التهديد، وثالثة يكون الداعي التعجيز ... وهكذا.

وبهذا يتضح أن معنى صيغة الأمر شيء واحد وهو النسبة الطلبية بمعنى جعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، إلا أن الدواعي لهذا الجعل يختلف باختلاف الموارد، فليس التهديد والتعجيز والبعث والتمني والترجي وغيرها هي معانٍ لصيغة الأمر كما ذكر، وليس معنى صيغة الأمر هو البعث والطلب بمفهومهما الاسمي^(١)، بل استعملت صيغة الأمر للتهديد والتعجيز والبعث وغيرها، كما أن معناها معنى نسبي. والدليل على ذلك هو التبادر، أي اطراد التبادر.

(١) قال أهل البلاغة: إن صيغة الأمر هي طلب الفعل على وجه الاستعلاء. وهذا خطأ واضح راجع البلاغة الواضحة، عليّ الحازم ومصطفى أمين: ١٧٩.

الثاني: تقدم أن معنى هيئة الأمر هو النسبة الطلبية بمعنى جعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، وهنا نزيد بأن هذا المعنى إنما يحصل إذا صدرت صيغة الأمر من العالي إلى الداني حقيقة كما تقدم ذلك في مادة الأمر مع دليله فلا نعيد.

الثالث: وقد اتفقت كلمة القوم على دلالة صيغة الأمر على الوجوب إذا صدرت من المولى، فهي تدل على الوجوب (البعث نحو الفعل) إذا لم تكن قرينة تدل على غيره من التعجيز والتهديد والتمني والترجي وغيرها.

نعم، وقع الكلام في كيفية هذه الدلالة، فذهب قوم إلى أنها موضوعة للنسبة الطلبية الوجوبية، وذهب آخرون إلى أن الوجوب مستفاد من الإطلاق، كما ذهب آخرون إلى أن الوجوب مستفاد من حكم العقل كما تقدم الاختلاف في مادة الأمر أيضاً.

والصحيح هو القول الأول، والدليل على أن صيغة الأمر - التي معناها النسبة الطلبية - تدل على البعث والتحريك - بحيث يجب على المأمور بها أن يتحرك ويفعل ما يؤمر بالصيغة - هو تبادر الوجوب^(١) منها (كما تتبادر النسبة الطلبية) إذا لم تكن قرينة على غيره من التهديد أو التعجيز أو غيرهما.

وقد ذهب المحقق العراقي إلى القول الثاني، فقال بأن صيغة (إفعل) تدل على الوجوب بالإطلاق، بتقريب أن الطلب الوجوبي هو الطلب التام بخلاف الاستحباب، حيث إنه طلب ناقص وضعيف. فأما الطلب التام فهو لا يحتاج إلى

(١) ذهب إليه الخراساني والشهيد الصدر.

بيان أكثر مما يدل عليه بالصيغة، بخلاف الطلب الناقص والضعيف فإنه يفتقر إلى بيان الطلب بالصيغة وبيان الحدّ له الذي هو ضعيف بمعنى جواز ترك المطلوب بالصيغة، وحينئذٍ إذا ورد كلام يدل على الطلب بلا ذكر حدّ له فيحمل على المرتبة التامة من الطلب وهو الوجوب، كما هو الشأن في كل مطلق.

ويرد عليه ما أوردناه على استفادة الوجوب من مادة الأمر بالإطلاق فراجع.

كما ذهب النائي إلى أن صيغة الأمر تدل على الوجوب بحكم العقل، حيث إن العقل يحكم بأن وظيفة العبودية للمولى تقتضي لزوم المبادرة وقيام العبد بامتثال ما أمره به المولى وعدم الأمن من العقوبة لدى المخالفة إلا إذا أقام المولى قرينة على الترخيص وجواز الترك.

ويرد عليه ما أوردناه على استفادة الوجوب من مادة الأمر بحكم العقل فراجع.

وقد ذكر الإمام الخميني - قدس سرّه - قولاً رابعاً مفاده دلالة الصيغة (صيغة الأمر) على الوجوب بحكم العقلاء، حيث قال: إن الأمر الصادر من المولى واجب الإطاعة بحكم العقلاء كافة، ولا يتمكن العبد الاعتذار من المخالفة باحتمال كون الصيغة قد نشأت من مصلحة غير ملزمة. فنفس صدور صيغة الأمر تكون موضوعاً لحكم العقلاء بلزوم الطاعة حتى يرد منه ترخيص^(١).

وقد نقول في رده: إن العقلاء وإن حكموا بوجوب الامتثال في صيغة أمر المولى، إلا أن هذا الحكم منهم مترتب على مرتبة معينة في ملاك الطلب الذي

(١) مناهج الوصول ١: ٢٥٦ - ٢٥٧.

تكشف عنه صيغة الأمر، فلا بدّ من أخذ تلك المرتبة من الطلب الذي كشفت عنها صيغة الأمر ليتفتح موضوع حكم العقلاء، وهذا يعني أن كون الدلالة على الوجوب لفظية نشأت من صيغة الأمر.

التطبيقات

- ١- قال تعالى: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).
- ٢- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢).
- ٣- قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣).
- ٤- قال تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾^(٤).

أقول: قلنا إن الصيغة تدلّ على النسبة الإرسالية (النسبة البعثية) نحو المادة ولكن الظاهر منها أن الداعي هو التحريك نحو الفعل إن لم يكن هناك قرينة على كون الداعي هو الاستهزاء أو التعجيز أو التمني وأشباه ذلك، ولكن ما هي نكتة ذلك؟

الجواب: ونكتة ذلك هو كون المدلول التصوري لصيغة الأمر هو النسبة الإرسالية، وفي طولها الإرادة، فلو كان المدلول التصديقي هو الإرادة (أي أنه يريد تحقق الفعل المأمور به خارجاً) لتطابق المدلول التصديقي مع المدلول التصوري، والتطابق بين المدلول التصوري والتصديقي هو أصل عقلائي في باب الظهورات.

(١) المجادلة: ١٣.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) التوبة: ٤١.

أو يقال: إن سائر الدواعي غير الطلب بحسب النظر العرفي فيها مؤونة زائدة على أصل الطلب والإرادة، لأن من يستهزئ أو من يريد التعجيز أيضاً يريد الفعل ليظهر العجز أو يُظهر السخرية بالآخرين، فالطبع الأولي هو الكشف عن الإرادة، والسخرية والعجز مؤونة زائدة منفية بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلاحظ.

الاستثناءات: ويجمعها كلها ما إذا لم يكن لهيئة (إفعل) داعٍ إلزامي.

وتوضيح ذلك:

١ - إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر أو توهمه، فالصيغة لاتدل على الوجوب، بل تنفي الحظر فقط؛ وذلك لعدم كون الصيغة هنا بداعي البعث والتحريك والإرسال لقرينة وقوعها بعد الحظر أو توهمه.

وقد ذكر المحقق العراقي في وجهه: (أنا لو بنينا على حجية أصالة الحقيقة من باب الظهور التصديقي كما هو التحقيق ففي ذلك لا مجال للحمل على الوجوب؛ لأنه بمحض اقترانه بما يصلح للقرينة ينتفي ظهوره فيما كان ظاهراً فيه، فلا يبقى له ظهور في الوجوب، بل ولا في الاستحباب أيضاً.... ضرورة أنه بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب لا مقتضي في تعيين ظهوره في غيره من الاستحباب أو الإباحة بالمعنى الأخص.... نعم، يستفاد من هذا الأمر عدم الحرج في الفعل وإباحته بالمعنى الأعم الذي هو جامع بين الوجوب والندب والإباحة بالمعنى الأخص....)^(١).

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٠٩ - ٢١٠.

وقد عبّر السيد الخوئي - رحمه الله - بما خلاصته: أن اكتناف الخطاب بما يحتمل قرينته وهو مورد توهم الحظر كافٍ في رفع الظهور في الوجوب وضعياً كان الوجوب أو ليس وضعياً.

ومراد السيد الخوئي - قدّس سرّه - أن الوجوب الذي يكون ظاهراً من الصيغة أو من غيرها في غير مورد توهم الحظر يرتفع عند توهم الحظر وبتعبيرنا «لا يوجد ظهور في هذه الحالة»؛ لأن الصيغة عند توهم الحظر تنسجم مع كسر التحرج الذي كان عند المتوهم للحظر، فلا وجه لما أورده عليه السيد الصدر - رحمه الله - من أن الظهور لا يرفعه احتمال عدم إرادة الوجوب، فإن هذا الاحتمال لا يسقط الظهور في الوجوب الناشئ من صيغة الأمر ما لم تبرز نكتة أخرى لمنع مدلول صيغة الأمر؛ وذلك لأن السيد الخوئي - قدّس سرّه - أبرز نكتة منع مدلول صيغة الأمر، وهو اكتناف الكلام الخاص بما يحتمل القرينية الذي كسر تحرج المتوهم عند توهم الحظر^(١).

وبتعبيرنا الأدق «لا يوجد ظهور عند ورود الصيغة عند توهم الحظر».

ولنا أن نقول: إن الظهور الذي حصل من التبادر لصيغة الأمر في الوجوب عند عدم قرينة على غيره من التهديد أو التعجيز أو غيرهما، لا يوجد عند مجيء الأمر بعد الحظر أو توهمه، بل يوجد ظهور آخر وهو كسر التوهم والتحرّج وهو معنى الإباحة بالمعنى الأعم، حيث إن الحظر السابق أو توهمه يجعل صيغة الأمر بعدهما ظاهرة في الإباحة بالمعنى الأعم، ودليل هذا الفهم في الإباحة في موارد

(١) راجع: المحاضرات ٢: ٢٠٥، بحوث في علم الأصول ٢: ١١٧.

صيغة الأمر بعد الحظر أو توهمه أمر عرفي ظاهر من تعدد الدال والمدلول.

الأمثلة

أ - قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) الواقع بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام.

ب - قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٢) الواقع بعد الحظر عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

ج - قال تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)^(٣) فإن الاستثناء أمر بالتصرف ولكنه بما أنه وقع بعد الحظر للوكيل مثلاً فيدل على الجواز.

د - وكما في أوامر الطبيب للمرضى بشرب الماء بعد الحظر أو توهمه، فإنه يدل على الجواز.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(٤).

فإن الخوف من المنع في عدم القسط (أو المنع من عدم القسط) في نكاح يتامى النساء وأكل أموالهن ظلماً عندما اقترن مع الأمر بنكاح غيرهن أوجب رفع ظهور الأمر بنكاح غيرهن في البعث نحوه وجوباً، وجعله ظاهراً في الإباحة

(١) المائدة / ٢.

(٢) الجمعة / ١٠.

(٣) الأنعام / ١٥٢.

(٤) النساء / ٣.

بالمعنى الأعم.

فكلّ هذه الأمثلة وقع فيها الأمر بعد توهم الحظر أو استمراره، فهي لا تدل على الوجوب لهذه القرينة، بل تدل على الإباحة بالمعنى الأعم.

٢ - صيغ الأوامر الإرشادية: فقد يتفق أن تكون الصيغة دالة على الإرشاد والإخبار عن الحكم الوضعي، مثل:

أ - قول الإمام - عليه السلام - : ((اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه))^(١) فليس مفاده طلب الغسل ووجوبه، بل الإرشاد إلى نجاسة الثوب بالبول وأن مطهره هو الماء وأن شرط صحة الصلاة أن لا يكون الثوب نجساً؛ لوضوح أن الإنسان إذا لم يغسل ثوبه النجس لم يكن قد اقترف إثماً. ولو صلى في الثوب النجس لم يكن آثماً وإنما عليه الإعادة.

ب - قول الإمام - عليه السلام - : ((استقبل بذبيحتك القبلة))^(٢). فليس مفاده الطلب والوجوب؛ لوضوح أن شخصاً لو لم يستقبل القبلة لم يفعل حراماً، بل تحرم عليه الذبيحة، وحينئذ يكون مفاد الأمر الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية.

ج - وكذا في أوامر الطبيب المريض باستعمال الدواء، فليس مفاده إلا الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

والخلاصة: فكل أمر إذا تعلق بخصوصيات المركب فيكون ظاهراً في الإرشاد إلى الشرطية أو الجزئية أو المانعية، فالغسل للثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، أبواب النجاسات، ب ٨ ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٧، أبواب الذبائح، ب ١٤، ح ١.

أمر في خصوصيات الصلاة المركبة، وكذا الأمر بالاستقبال أمر في التذكية، وكذا أمر الطبيب هو أمر تعلق بخصوصية الشفاء المركب من أخذ الدواء بعد الفحص واستعمال إرشادات الطبيب^(١).

٣- صيغ الأوامر الامتحانية

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ يَاتَّخَذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٢).

قال السيد الطباطبائي صاحب (الميزان): (ومن هنا يظهر أن الأمر كان أمراً امتحانياً نظير ما وقع في قصة إبراهيم - عليه السلام - وذبح إسماعيل ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾)^{(٣)(٤)}.

٤- صيغ الأوامر التي يراد بها الدعاء والالتماس والتمني والتخير والتسوية والتعجيز والتهديد والإباحة بالمعنى الأخص.

قال تعالى على لسان عبادة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وبما أن العباد لا يأمر الله سبحانه، فيراد بهذا الأمر من الداني إلى العالي الدعاء. وهكذا كل صيغة للأمر يخاطب بها الداني من هو أعلى منه شأنًا ومنزلة.

(١) بحوث في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) البقرة: ٥٤.

(٣) الصافات: ١٠٤ - ١٠٥.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١: ١٨٩.

وورد في دعاء الصباح لأمر المؤمنين عليه السلام: وافتح اللهم لنا مصاريع الصباح بمفاتيح الرحمة والفلاح، وأبسنني اللهم من أفضل خلع الهداية والصلاح، واغرس اللهم لعظمتك في شرب جناني ينابيع الخشوع، وأجر اللهم لهيبتك من آماقي زفرات الدموع، وأدب اللهم نزع الخرق مني بأزمة القنوع. وقال عليه السلام: فاصفح اللهم عما كنت أجرمته من زللي وخطائي وأقلني من صرعة ردائي ... فاجعل اللهم صباحي هذا نازلاً عليّ بضياء الهدى ... الخ.

وكما إذا قال الصديق لصديقه: لنذهب إلى كربلاء للزيارة، فإن الصيغة إذا صدرت من رفيق لرفيقه أو من نداء لنداء يراد بها محض الالتماس. وقال الشاعر (امرؤ القيس):

إلا أيها الليل الطويل إلا انجل بصبح وما الأصباح منك بأمثل
فالليل لا يسمع ولا يطيع وإنما جاء بصيغة الأمر وأراد بها التمني.
وقال البحتري:

فمن شاء فليبخل ومن شاء فليجد كفاني نداءكم عن جميع المطالب
فإن الصيغ يراد منها التخيير.
وقال المتنبي:

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود^(١)
فالصيغة يراد بها التسوية. وقال تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾.

(١) خفق البنود، اضطراب الرايات والأعلام الكبيرة.

وقال آخر:

أروني بخيلاً طال عمراً يبخله وهاتوا كريماً مات من كثرة البذل
فالصيغة يراد بها التعجيز، وعدم إمكان أن يرى طول العمر بسبب البخل أو
يرى كريماً مات من كثرة بذله.

وقال تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾.

فيراد بالصيغة التهديد، حيث إن الله لا يأمرهم بالتمتع ويلزمهم بذلك ثم
يرميهم إلى النار، لأنه خلاف العدل، فيراد منها التهديد بالتمتع بالفساد وما نهوا
عنه فإن مصيرهم النار إذا تمتعوا بما نهوا عنه.

وقال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ﴾ فإنها تدلّ على الإباحة بالمعنى الأخص ولا يراد منها الإلزام، حيث
إن الإلزام في الصوم في ترك الأكل والشرب في النهار فقط.

١١ - قاعدة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.

الجملة الخبرية في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب.

توضيح القاعدة:

إنّ المقصود من الجملة الخبرية هي الجملة التي يكون مدلولها التصوري إخباراً لا إنشاءً وهي موضوعة للنسبة التامة التي يصح السكوت عليها « كما عليه المشهور » خلافاً للسيد الخوئي الذي يرى أنها موضوعة لإبراز أمر نفسي كقصد الحكاية استناداً على رأيه بمسك التعهد في الوضع، ويكفي في بطلانه جملة (أخبرني أن زيداً ميت) فالخبر به نفس النسبة لا قصد الحكاية. وهي « أي الجملة الخبرية » قد تكون فعلية مثل قولنا: - يصلي، يغتسل، يتوضأ، أعاد، أو أطلب منك كذا بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب، وقد تكون اسمية مثل (هذا مطلوب منك)^(١).

وهناك قسم ثالث من الجمل الخبرية تعتبر مزدوجة (مركبة من جملة اسمية وفعلية) وهي الجملة الإسمية التي يكون الخبر فيها فعلاً كقولك (البدل طلع)، فقد

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٦٦.

ذكر المشهور بل المتفق عليه من علماء العربية اعتبار أمثال هذه الجملة مركبة من جملتين، جملة صغرى تقع محمولاً داخل الجملة الكبرى مثل قولنا (زيد أبوه قائم)، فالبدر طلع تعني (البدر طلع هو) فالبدر مبتدأ والخبر جملة فعلية.

وهناك اتجاه حديث يقول: إن الجملة المزدوجة جملة واحدة فالبدر طلع هو نفس طلع البدر فإنه لا يطرأ بتقديم الفاعل فيها أي جديد إلا تقديم المسند إليه وهو لا يغير من طبيعة الجملة ولا من معناها. وأما قصة تأخر الفاعل عن الفعل رتبة فهي تعسفات وفلسفات ألزم النحاة أنفسهم بها وقد أوقعتهم في مشاكل كثيرة^(١).

ولكن أشكل على هذا الكلام القائل (البدر طلع) أنه جملة فعلية وليست مركبة: أنه يلزم منه مفارقات لا يمكن حلها منها:

١- كيف نفسّر صحة قولنا (ذهب الناس) وعدم صحة (الناس ذهب)؟ وإنما الصحيح الناس ذهبوا.

٢- كيف نفسّر صحة قولنا (قام محمد وعلي) وعدم صحة (محمد وعلي قام)؟ بل الصحيح محمد وعلي قاما.

فإذا قلنا الناس ومحمد وعلي فاعل ويرتبط به الفعل مباشرة سواء تقدم على الفعل أو تأخر عنه فلا نستطيع أن نفسّر هذه الفوارق بين حالة تقدم الفعل وحالة تأخره ما دام جوهر العلاقة المعنوية واحداً. بخلاف ما إذا افترضنا أن جوهر العلاقة المعنوية مختلف وأن العلاقة بين جزئي الجملة في حالة تقدم الفعل هي علاقة اسنادية (علاقة فعل بفاعل)، وأنها في حالة تأخر الفعل علاقة حملية

(١) راجع في النحو العربي: ص ٣٩ - ٤٠.

(علاقة خبر بمبتدأ) وهو ما يعنونه النحاة عندما قالوا: أن الجملة اسمية، فهنا يمكن أن نفسر الفوارق المذكورة بأن فاعل الفعل ليس هو الاسم المتقدم عليه، بل هو ضمير يمثل مدلول الاسم المتقدم. إذن الجملة اسمية والاسم المتقدم ليس فاعلاً.

أما المضارع إذا دخلت عليه لام الأمر من قبيل (ليصل) انقلبت النسبة الصدورية الخبرية إلى نسبة إرسالية فيدل على الوجوب كما في صيغة (افعل).

والكلام في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب مع أنها جملة خبرية، مدلولها التصوري: صدور المادة من الفاعل، ومدلولها التصديقي: قصد الحكاية.

وقد ذكرت ثلاث طرق لتفسير دلالتها على الطلب:

الأول: أن يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي معاً، فإذا قال المولى: (إذا قهقهه المصلي أعاد الصلاة) فهي مستعملة في نسبة الإعادة إلى المصلي في الخارج، فتكون الجملة الخبرية إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص، غير أنه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبق عمله على الموازين الشرعية لا مطلقاً ليكون كذباً، وقرينة هذا التقييد هو نفس كون المولى في مقام التشريع لا نقل أخبار خارجية^(١).

الثاني: أن يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي معاً أيضاً، فتكون الجملة الخبرية إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص، ولكنه بداعي إفادة لازمه وهو الطلب

والبعث، نظير باب الكنايات كما في قولك: (زيد كثير الرماد) مريداً بذلك إفادة لازمه الذي هو كرمه^(١). ففي المقام عندما يقول: (يعيد صلاته) فهو كناية عن لازم الإعادة خارجاً وهو طلب الإعادة لا الاخبار عن نفس الإعادة خارجاً.

الثالث: أن تكون الجملة الخبرية قد حافظت على مدلولها التصوري وهو صدور المادة من فاعل، ولكن لم تحافظ على مدلولها التصديقي، أي أنها قد استعملت في مدلولها التصديقي مجازاً، بأن تستعمل كلمة (أعاد) أو (يعيد) في نفس مدلول (أعد) وهو النسبة الإرسالية؛ وذلك بأن يدعى حصول دلالة التزامية بين النسبة الصدورية الخبرية، والنسبة الإرسالية الإنشائية، فيكون المدلول الجدي على طبق المدلول التصوري الالزامي وهو النسبة الإرسالية، وهذا يعني انحفاظ المدلول التصوري للجملة الخبرية دون التصديقي^(٢).

وأضعف هذه التفاسير هو الثالث، من جهة بُعد انسلاخ الجملة الخبرية عن الإخبار واستعمالها في الطلب والنسبة الإرسالية، كما يدل عليه الطبع والوجدان^(٣).

وقد ذهب الشهيد الصدر إلى أقربيّة التفسير الأوّل، لعدم اشتماله على أي عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية، وهي كون المتكلم في مقام التشريع لا نقل أخبار خارجية^(٤).

(١) دروس في علم أصول الفقه، الحلقة الثالثة ١: ٨٢ - ٨٣.

(٢) راجع: بحوث في علم أصول الفقه ٢: ٥٦.

(٣) نهاية الأفكار ١: ١٨١.

(٤) بحوث في علم أصول الفقه ١: ٨٣.

أقول: إن هذا الكلام المتقدم ليس في الجمل الخبرية مثل: أطلب منك، أو هذا مطلوب منك بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب، فإن الجملة الخبرية الاسمية هذه تدلّ على الطلب بصورة واضحة، فلاحظ.

المرحلة الثانية: في دلالة الجملة الخبرية في مقام الطلب على الوجوب، وهذه الدلالة مرتبطة بدلالة الجملة الخبرية على الطلب.

فنقول: أمّا بناءً على التفسير الأول، فدلالتها على الوجوب واضحة؛ وذلك لأن افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الإخبار بلحاظه، إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممّا يطبق عمله على الموازين الشرعية، بل لابدّ من فرضه أن يطبقه على أفضل الموازين، وهذا القيد الزائد لا قرينة عليه، فتكون الجملة الخبرية دالة على الوجوب بالقرينة الأولى.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فأيضاً تدل الجملة الخبرية على الوجوب؛ وذلك لأن الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنما هي في الطلب الوجوبي، وأمّا الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية، أو أن الملازمة ضعيفة^(١).

وأما بناءً على التفسير الثالث (المجاز) فيشكل دلالتها على الوجوب؛ لأنه كما يمكن أن تكون الجملة الخبرية مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داع لزومي، كذلك يمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داع غير لزومي^(٢).

(١) راجع: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٨٣ و ٨٤

(٢) راجع: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٨٣ و ٨٤

أقول: إن الوجه أو الدليل على أن الملازمة بين الطلب الوجوبي والنسبة الصدورية موجودة وليست الملازمة موجودة بين الطلب الاستجابي والنسبة الصدورية هو ما ذكره علماء الأصول من إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد من دلالة صيغة الأمر ولفظ الأمر على الوجوب؛ وذلك لأن الجملة الخبرية إخبار عن تحقق الفعل حقيقة بادعاء أن وقوع الفعل من المكلف أمر مفروغ عنه ولا بد منه ولازم، وهذا من أظهر الدلالات على الوجوب.

جمل خبرية من نسق آخر

هناك جمل خبرية يستفاد منها وضع الفعل في عهدة المكلفين، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢) و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾^(٣) وهذه الجمل الخبرية تدل على الوجوب بملاك أن العهدة والذمة إنما هي وعاء عقلائي عرفي للضمانات وما يلزم تنفيذه، وهذا مناسب مع الوجوب كما هو واضح.

التطبيقات

١ - ما رواه العيص عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل مات وهو جنب؟ قال: «يغسل غسلة واحدة بماء، ثم يغسل بعد ذلك»^(٤).

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) البقرة: ٢١٦.

(٤) الوسائل ٢: ٥٤١، أبواب غسل الميت، ب ٣١، ح ٦.

٢- ما رواه منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر، فإن طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر»^(١).

٣- ما رواه زرارة قال: سألت الإمام الصادق - عليه السلام - عن رجل مات وعليه دين بقدر كفته؟ قال - عليه السلام - : «يكفّن بما ترك...»^(٢).

٤- ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج أنه قال: سألت الإمام الصادق - عليه السلام - عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم فقال - عليه السلام - : ((يتمّ صلاته ثم يسجد سجدتين))^(٣).

وهذه الجمل الخبرية قد أفادت الوجوب، ولذا فقد أفتى على وفقها الفقهاء.

٥- قال تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾.

٦- قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرَّةٌ لَّكُمْ...﴾.

فقد استفاد الفقهاء الوجوب من الآيات القرآنية حيث إنها وضعت الفعل في عهدة المكلف بحيث يلزمه ضمانه وتنفيذه وهو مناسب مع الوجوب.

٧- ذكر الشهيد الصدر:

١- لا إشكال في أن فعل المضارع إذا دخل عليه لام الأمر من قبيل «ليصل»

(١) الوسائل ٢: ٣٦٣، أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ٦.

(٢) الوسائل ١٨: ٣٤٥، أبواب الدين والقرض، ب ١٣، ح ١.

(٣) الوسائل ٨: ٢٠٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٤، ح ١.

انقلبت النسبة الصدورية الخبرية فيه إلى نسبة إرسالية، فيدلّ على الوجوب.

٢- الجملة الخبرية إذا دلت على الدفع والإرسال إما بنحو المعنى الحرفي كما في صيغة الأمر و فعل المضارع المدخول للام الأمر، أو بنحو المعنى الاسمي كما في قولك (أحركك أو آمرك نحو هذا الفعل) فهذا يمكن استفادة الوجوب بالإطلاق لخصوص صيغة الأمر من أن مقتضى أصالة التطابق بين النسبة الإرسالية المدلول عليها تصوراً والمدلول التصديقي هو سدّ تمام أبواب عدم الفعل المرسل نحوه، وهو عبارة أخرى عن الوجوب.

٣- إذا كانت الجملة الخبرية يستفاد منها وضع الفعل في عهدة المكلفين من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِيْلَهُ عَلَى النَّاسِ جِجُ الْبَيْتِ﴾ و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ وهذا يدل على الوجوب بملاك أن العهدة والذمة إنما هي وعاء الضمانات وما يلزم تنفيذه عقلاً و عرفاً فيكون مناسباً مع الوجوب، وعلى أساس هذه النكته ينعقد ظهور في مثل هذه الألسنة على إرادة الوجوب^(١).

الاستثناءات

١- الجملة الخبرية الإرشادية الدالة على أن الإخبار عن الحكم الوضعي مثل:

أ- ما رواه الحسين بن أبي العلاء - في حديث - قال: سألت الإمام الصادق - عليه السلام - عن الصبي يبول على الثوب؟ قال - عليه السلام - «تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره»^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول ج ٢: ٥٨ - ٥٩.

(٢) الوسائل ٣: ٣٩٧، أبواب النجاسات، ب ٣، ح ١.

فليس مفادها طلب الغسل ووجوبه، بل هو إرشاد إلى نجاسة الثوب وكيفية تطهيره.

ب - ما رواه محمد بن مصادف - مضارب - قال: سمعت الإمام الصادق - عليه السلام - يقول: «إنما السجود على الجبهة وليس على الأنف سجود»^(١).

فهي تدل على شرطية وضع الجبهة في السجود.

٢ - الجملة الخبرية بعد الحظر أو توهمه مثل:

أ - عبد الله بن أبي يعفور عن الإمام الصادق - عليه السلام - في الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة؟ قال: فقال - عليه السلام - «يومئ برأسه ويشير بيده، والمرأة إذا أرادت الحاجة تصفق»^(٢).

فكان السائل يتوهم الحظر في الصلاة عن هذه الأمور، فلا تكون الجملة الخبرية دالة على الوجوب لورودها عقيب توهم الحظر.

ب - ما رواه محمد بن إدريس في آخر (السرائر) نقلاً من جامع البزنطي صاحب الرضا - عليه السلام - قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء، أيصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال - عليه السلام - «نعم، يذبيها ويسرج بها...»^(٣).

فليس مفادها طلب الإذابة ووجوبها، بل جواز الانتفاع بالإلية المقطوعة من الحيوان؛ لأنها واردة مورد توهم الحظر. وهي ترشد أيضاً إلى حرمة أكلها وبيعها.

(١) الوسائل ٦: ٣٤٣، بواب السجود، ب ٤، ح ١.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٤، أبواب قواطع الصلاة، ب ٩، ح ١.

(٣) الوسائل ١٧: ٩٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٦، ح ٦.

ج - ما رواه الحلبي عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنه سُئل عن رجل كان له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله، ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال - عليه السلام - «بيعه ممّن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به»^(١).

فليس مفادها وجوب البيع، بل جواز الانتفاع بها بهذه الصورة؛ لأنها واردة في مورد توهم الحظر، وهي ترشد أيضاً إلى حرمة أكلها وبيعها إلى من يحرم عنده أكل الميتة.

د - ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ فقال: «يشتري منه»^(٢).

وفي مضمرة إسحاق بن عمار قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: «يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً»^(٣).

فالأمر هنا يدل على الجواز؛ لأنه في مقام توهم الحظر، وهي ترشد إلى الإباحة أيضاً.

(١) الوسائل ١٧: ٩٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٧، ح ٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٢١، أبواب ما يكتسب به، ب ٥٣، ح ٣.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٢١، أبواب ما يكتسب به، ب ٥٣، ح ٢.

١٢ - قاعدة ظاهر الأمر يقتضي التوصلية

الألفاظ الأخرى للقاعدة: إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً؟

هل إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية؟

مقتضى الإطلاق هو التوصلية.

الأصل في الواجبات التوصلية.

توضيح القاعدة يتم برسم أمور:

أولاً: أن للتوصلي وللتعدي معاني عديدة، والمعنى الشائع الذائع هو أن التوصلي يعني عدم احتياج الواجب إلى قصد القربة في أمثاله وسقوطه، بل يسقط الواجب بالإتيان به ولو لم يكن بداعي القربة.

أمّا التعدي فهو ما يحتاج إلى قصد القربة في أمثاله وسقوطه^(١). فالفرق بين التوصلي والتعدي في مرحلة الثبوت، وأن البحث في أن قيد القربة المأخوذ في الأمر هو قيد للواجب ومأخوذ فيه فالبحث في إطلاق المادة وعد إطلاقها لا إطلاق الهيئة فلاحظ.

(١) أما التفاسير الأخرى فهي خارجة عن هذا البحث، ومنها تفسير التوصلي بما يمكن الإتيان به لأجل فائدته للعلم بها، والتعدي: هو الذي لا يمكن أن يؤتى به من دون أن يعلم بالفائدة الموجبة للأمر به. وهذا مصطلح ينسب للقدماء خارج عن محل البحث في المقام. وهذا البحث هنا لا يختص بالواجبات بل يشمل المستحبات أيضاً بلا إشكال.

وهذا الفرق الجامع بين التوصلّي والتعبدّي يمكن تفصيله ضمن محاور ثلاثة لتفسير عبادية الأمر:

المحور الأول: أن يراد من اعتبار قصد القربة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، أي أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وقد ذهب مشهور المتأخرين إلى استحالة ذلك، وهذا الإشكال بالاستحالة حصل من زمن الشيخ الأنصاري وتبعه على ذلك تلامذته، أمّا القدماء من علمائنا إلى زمان الشيخ الأنصاري كانوا يعدون قصد القربة (الأمر) في العبادات في عداد سائر شرائط المأمور به وأجزائه من دون أي إشكال في المقام.

وإشكال الاستحالة كما يوضحه صاحب (الكفاية) حيث يقول: (لأن ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلق الأمر)، وكأن مقصود صاحب (الكفاية) هو حصول الدور والتهافت من قول الآمر: (صل بقصد الأمر)؛ لأن قصد الأمر بالطبع متأخر رتبة عن الأمر، فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في متعلق الأمر لزم كون قصد الأمر أسبق رتبة من الأمر؛ لأن متعلق الأمر أسبق من الأمر.

وقد ردّه البعض بما خلاصته: أن المتأخر غير المتقدم؛ لأن قصد امتثال الأمر بمعنى وجود قصد الأمر في الخارج يتوقف على الأمر، أمّا الأمر فهو يتوقف على الوجود العنواني والذهني لقصد الأمر عند الآمر، فلا تهافت ولا دور.

هذا، ولكن الشهيد الصدر أكد الاستحالة بإضافة نكتة جديدة، وخلاصة ما ذكره: أن الأمر وإن كان في أفق ذهن الآمر «عارضاً» معروضاً في الحقيقة على عنوان قصد الأمر لا واقعه ومعنونه الذي يكون في طول الأمر، إلا أن الأمر إنما

يأمر بالعنوان بما هو فان في المعنون وحاك عن الخارج، فهو يرى من خلال العنوان المعنون ويرى الخارج، ولهذا يشاق إليه ويأمر به، وبهذا النظر والرؤية سوف يقع التهافت في نظره؛ لأنه من ناحية يرى الأمر في رتبة متقدمة على قصده لكونه «القصد» عارضاً عليه «الأمر» وكأن «الأمر» له تقررأ وثبوتاً قبل تعلق القصد به، ومن ناحية أخرى يرى أنه عارض على قصد الأمر ومتأخر عنه.

وهذه وإن كانت مجرد نظرة ورؤية لا واقع ولا حقيقة؛ إلا أن الأمر على أية حال إنما يأمر بهذا النظر غير المطابق للواقع، أي يأمر بالنظرة التي يرى بها واقع الأمر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدماً على الأمر لكي يطرأ عليه الأمر، مع أنه لا يعقل أن يراه كذلك؛ لأنه «قصد الأمر» متقوم في هويته به «أي بالقصد»، فكيف يراه «قصد الأمر» مفروغاً عنه ومتقدماً على الأمر؟

أقول: ويرد عليه أن نظرية فناء العنوان في المعنون لا أساس لها ولا دليل عليها كما تقدم (فراجع).

ومع هذا نقول: إن الأمر بالفعل مع قصد الأمر مستحيل؛ وذلك لأن هذا معناه أن يحرك الأمر نحو محركة نفسه، فإن الأمر إذا حرك نحو المجموع المركب من الفعل وقصد الأمر كما في تحريك الأمر نحو الفعل المركب، فإنه غير معقول هنا وإن صح في تحريك الأمر نحو المركبات؛ لأن الأمر بالصلاة مع قصد الأمر معناه أن الأمر الأول نشأ منه (إرادة الصلاة) فلا يعقل انبساط الأمر الأول على (قصد الأمر) الذي هو الجزء الثاني من المأمور به؛ لأن معناه انبساط (الأمر الأول) (على نفسه) وتحريك الأمر الأول نحو نفسه وهو محال؛ لأن الشيء لا

يقبل أن يكون محرراً نحو نفسه^(١).

وقد يراد من اعتبار قصد القرية غير قصد الأمر كقصد المحبوبة وقصد المصلحة^(٢)، فالمحبة صفة تكوينية (ليست كالخطاب والجعل فعلاً اختيارياً إنشائياً للمولى يجعله بداعي المحركة والباعثة) لا ينشأ من أخذ قصدها في متعلق الأمر محذور.

ولكن ذكر الشهيد الصدر أننا لا نحتل من الناحية الفقهية أن يكون المأخوذ في العبادات قصد المحبوبة أو المصلحة (الملاك) بالخصوص بحيث يجب أن يكون تحرك المكلف من مجرد المصلحة أو المحبوبة؛ لأن لازم ذلك أن من يكون تحركه من الأمر بحيث لا تكفي مجرد المحبوبة أو المصلحة في تحركه يكون عمله غير مجزئ «وهو غير صحيح قطعاً»، وهذا يعني أنه بحسب عالم الإثبات في الفقه عدم اعتبار قصد المحبوبة أو المصلحة بخصوصه في متعلق الأمر، وإنما المحتمل أخذ الجامع بينه وبين قصد الأمر^(٣).

المحور الثاني: أن نفسر عبادة الأمر بتعدد الأمر^(٤)، ففي الواجب التوصللي لا يوجد إلا أمر واحد متعلق بذات الفعل، بينما في الواجب التعبدية يوجد أمران، أحدهما يتعلق بذات الفعل والآخر الإتيان به بقصد الأمر الأول. وبهذا يندفع

(١) راجع: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الدراية ١: ١٣٤.

(٢) أقول: ليس من البعيد أن يكون قصد المصلحة أمراً غير قربي بل هو لأجل المصلحة ويكون ملازماً لقصد الأمر فلاحظ.

(٣) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٨٧.

(٤) إن فكرة تعدد الأمر (أمر بذات الفعل) و(أمر بقصد الأمر حين امتثال الأمر الأول) جاءت في كلمات المحقق الخراساني والنايني والعراقي مع اختلاف في الصياغة واشتراك في أصل الفكرة.

إشكال الدور والتهافت بتعدد الأمر.

ولكن المحقق الخراساني أورد على ذلك بإيرادين:

الأول: بأنا نقطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

الثاني: أن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته وإن لم يقصد ما يقتضيه الأمر الثاني، فحينئذ لا مجال لموافقة الأمر الثاني مع موافقة الأمر الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الوسيلة وإن لم يسقط الأمر الأول بذلك لعدم حصول غرض المولى بذلك، فحينئذ لا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر؛ لوجوب موافقة الأمر على نحو يحصل به غرض المولى فيسقط أمره^(١).

وذكر الشهيد الصدر إيراداً آخر حاصله: أن الواجب التعبدية وإن انحلت هنا إلى أمرين وقد يكونا بجعلين أيضاً، إلا أن هذين الجعلين والأمرين بحسب الروح واللب أمران ضمانيان نشأ من ملاك واحد وإرادة واحدة، فهما كالأمرين الضمنيين ليست لهما محركتان مستقلتان، بل لهما محركية واحدة، وحينئذ يقول الشهيد الصدر أيضاً: إن الأمر الثاني لا يمكن أن تكون له محركية زائدة على محركية الأمر الأول بذات الفعل لا تأسيساً ولا تأكيداً، فلا يمكن أن يكون الأمر الثاني أمراً حقيقياً.

أقول: إذن عاد الإشكال في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.

(١) راجع: كفاية الأصول ١: ٧٤.

المحور الثالث: التبعية والقربة ليست مأخوذة في الأمر، بل هي مأخوذة في الغرض، وهو ما يظهر من عبارة صاحب (الكفاية)، وهو أن نفس العبادية بعدم سقوط الأمر إلا إذا جيء بمتعلقه وهو (الصلاة) مع قصد القربة، وحينئذ يسقط التوصل بمجرد الإتيان بمتعلقه وهو ذات الفعل لتحقيق الغرض منه.

أما التبعية، فلا يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه وهو ذات الفعل، بل يسقط إذا جيء بمتعلقه مع قصد الأمر (قصد القربة)؛ لأن الغرض لا يحصل من التبعية إلا بذلك، وسقوط الأمر يتبع حصول الغرض لا مجرد الإتيان بالمتعلق^(١).

ويرد عليه: أن تعلق الأمر بذات الطبيعة مع تحقق فرد منها بواسطة المكلف يوجب سقوط الأمر بعد تحقق متعلقه خارجاً، وأما بقاء طلب فرد آخر من الطبيعة فغير ما وقع وإن كان معقولاً إلا أنه أمر آخر لا ربط له بالأمر الأول وامثاله وسقوطه.

فإن دل دليل على تولد أمر جديد بالصلاة لأن الغرض لا يسقط إلا إذا جيء بالفعل «الصلاة» بقصد الأمر فقد عاد الإشكال في هذا الأمر الجديد، وهكذا. وإلى هنا تبين استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.

ولكن لنا أن نقول: إن المولى العرفي الذي لم يطلع على الأبحاث الأصولية المتقدمة والذي لم يتوجه إلى البرهان المتقدم الدال على عدم محركة (الأمر بقصد الأمر) نحو متعلقه، سوف يتمكن أن يأمر بالصلاة مع قصد القربة، كما يأمر بالصلاة مقيداً بسائر القيود والخصوصيات، والشارع وإن كان دقيقاً إلا أنه

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٧.

في مقام المحاوراة والتشريع سوف يتبع نفس الطريقة العرفية التي يتعامل فيها مع قيد قصد القرابة كما يتعامل مع سائر القيود في مقام المحاوراة.

إذن الأمر بشيء مع قصد الأمر ممكن عرفاً، والشارع يتبع العرف في هذا الإمكان، ولا يلتفت إلى ما يقوله الأصوليون من استحالة أن يكون الأمر محرراً لنفسه، ولهذا لم يكن أي إشكال من المتقدمين في أخذ قصد القرابة في المأمور به إلى زمان الشيخ الأنصاري.

وبعبارة أخرى: إن العقل الدقي يقول:

١- ضمان ما لم يجب (ضمان ما لم يوجد) لا يجوز: كما في ضمان إنسان يريد الاقتراض من البنك فهو غير مدين في حالة ضمان آخر له، نعم لو كان مديناً فيصح ضمانه، وكذا قالوا: لا يصح ضمان البنك للمقاول على أن يدفع مبلغاً من المال عند عدم قيام المقاول في المستقبل بالتزامات اللازمة عليه قبل الاستفادة.

وقالوا: لا يصح ضمان البنك للمقاول أو البائع بدفع مبلغ من المال عند عدم قيام المقاول أو البائع بالتزاماته في العقد.

٢- إسقاط ما لم يوجد لا يجوز: كما في أخذ الطبيب البراءة من مريضه إذا لم تنجح العملية أو حصل الفوت.

وعلة عدم الجواز والامتناع: أن الضمان إنما يكون لشيء ودين موجود في الذمة لا لما سيوجد. وأن الإسقاط إنما يتوجه للموجود لا للذي سيوجد. وكذا يقول: لا يمكن أن يقول المولى: صلِّ بقصد الأمر.

إلا أن هذا الكلام إنما يصح في المنهج الفلسفي الذي هو في علم المعاني المجردة والمفاهيم الكلية، ولا يصح في المنهج الفقهي المستمد من اللغة ودلالاتها وحياة الناس الواقعية وعلاقات بعضهم ببعض، وهو منهج عرفي.

فعلى المنهج العرفي لا يوجد أي إشكال عند العرف في صحة أن يضمن إنساناً يريد الاقتراض من البنك إذا لم يؤد قرضه ودينه للبنك، قبل أن تحصل الاستدانة من البنك، وأيضاً يصح إسقاط المريض ضمان الطبيب إذا أخطأ في العملية التي يراد إجراؤها في المستقبل، وقد ورد النص في الصورة الثانية حيث وردت موثقة السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام من تطيب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه وإلا فهو ضامن^(١).

إذن: لا مانع من أن يقول الشارع مثلاً: صلِّ بقصد الأمر فيكون الأمر محرراً نحو نفسه كما يقول صلِّ باتجاه القبلة، أو يقول: صلِّ مع الطهارة أو الاستقرار. أقول: ألا يمكن لنا القول: بأن معنى التعبدية هو: أن تأتي بالصلاة التي تعلق بها الأمر الخالية عن إرادتها بالدواعي النفسانية، وهذا الوصف يستلزم قصد التقرب من دون أن يكون قصد التقرب مأخوذاً في متعلق الأمر لا شرط ولا جزء، بل كان متعلق الأمر هو نفس الصلاة الخالية من الدواعي النفسية، وحينئذٍ تأتي بهذه الصلاة بداعوية أمرها وهي الصلاة التي تعلق بها الأمر^(٢) فيحصل معنى التعبدية بلا إشكال الدور أو داعوية الأمر إلى التحريك نحو محركية نفسه فلاحظ.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٤ من موجبات الضمان ح ١.

(٢) هذا ما نسب إلى بعض تقارير الميرزا الشيرازي / عن أجود التقارير ١: ١١١.

أقول: لا يوجد في الروايات أمر بالصلاة مع قصد الأمر حتى نتكلم عن استحالة ذلك أو إمكانه، بل الموجود في الروايات:

أ- الصلاة لله عز وجل.

ب - الصلاة خالصة لله.

ج - النهي عن العمل لغير الله «اعملوا لله في غير رياء ولا سمعة».

د - أن لا يشترك بعبادة ربه أحداً «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً».

وهذا هو معنى أن يعمل لله لا للدواعي النفسانية وهو معنى العبادة، فلاحظ.

ما هو مقتضى الأصل اللفظي في الأوامر، هل التوصلية أو التعبدية؟

إن ثمرة البحث تظهر في الأصل اللفظي والأصل العملي، فأما الأصل اللفظي فالمراد منه هو الإطلاق، وينقسم إلى إطلاق لفظي وإطلاق مقامي.

أما الإطلاق اللفظي لدليل الأمر، فيتضح بيانه بما يختار في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وعدم إمكانه فنقول:

١ - إذا قلنا: بإمكان أخذ قصد القربة قيداً في متعلق الأمر (كسائر القيود) فيمكن التمسك بالإطلاق لنفي التعبدية وإثبات التوصلية؛ لأن حال قصد القربة كحال بقية القيود والأجزاء التي تنفي بالإطلاق.

٢ - إذا قلنا: إن قصد القربة لم يكن قيداً ثبوتاً بالدقة عند الأصوليين إلا أنه قيد إثباتاً بحسب النظر العرفي، وقيد ثبوتاً عند تشريعات العرف، فحينئذٍ يتعامل

العرف مع أدلة الأمر التعبدية معاملة التقييد، فإن لم تكن قرينة على التقييد إثباتاً كشف ذلك عن عدم قصد القرية ثبوتاً، فيتمسك بالإطلاق لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

٣ - نعم، على مسلك صاحب (الكفاية) والمشهور القائلين بأن الفرق بين التوصلي والتعبدى يكمن في الغرض فقط، بمعنى أن القيد (قصد القرية)، (قصد الأمر) داخل في الغرض لعجزه عن الوصول إليه بصيغة الأمر، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل لنفي التعبدية وإثبات التوصلية، حيث إنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، بمعنى أن استحالة التقييد بقصد القرية تثبت استحالة الإطلاق (التوصلية).

ويستدل على هذه القاعدة

١ - بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة؛ لأن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في موضع قابل للتقييد، فإذا استحال التقييد في مورد لم يكن مورداً للإطلاق أيضاً.

٢ - وقد يستدل على هذه القاعدة بدليل عام يسري في جميع التقسيمات الثانوية المتأخرة عن الأمر، فإن الطبيعة المأمور بها لها فردان، مجيء الفرد مع قصد القرية، ومجيء الفرد لا بقصد القرية. أما إذا كانت الطبيعة لا تقبل الانقسام، كما في المرتبة السابقة على الأمر التي هي مرتبة تعلق الأمر بالطبيعة فلا تكون مقسماً للفردين، وحينئذ يكون التقييد والإطلاق صحيحاً بالنسبة لما بعد الأمر، أما قبل الأمر وهو مرتبة تعلق الأمر بالطبيعة فلا تقييد ولا إطلاق.

ولكن الدليل الثاني باطل كما يقول الشهيد الصدر؛ لأن ما يكون في طول الأمر هو إمكان وقوع القسمين لا المقسمة المفهومية، فالطبيعة في مرتبة سابقة على الأمر وبقطع النظر عن الأمر لا يمكن وجود حصتين منها خارجاً. أما انقسام الطبيعة مفهوماً بمعنى مصداقية كلٍّ من الحصتين للطبيعة لا بمعنى وجودهما خارجاً، فهو ثابت قبل الأمر؛ لأن هذه المصداقية ذاتية وليست في طول الأمر، ومناط المقسمة هو مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوماً لا إمكان الوجود خارجاً^(١).

وأما الدليل الأول، فقد أنكر جماعة من المحققين أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، حيث إن المسألة ليست لغوية كشرح مدلول كلمة الأعمى حتى يرجع فيها إلى اللغة أو العرف، بل المسألة واقعية ترتبط بنكتة سريان الطبيعة إلى تمام الأفراد.

وقد ذكر هنا مسلكان لذلك:

الأول: مسلك الإطلاق الذاتي

فعلى هذا المسلك يكون مقتضى السريان الذاتي هو عدم السلخ عن الطبيعة، فيكفي في ثبوت الإطلاق عدم المانع (عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد)، فيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب، فالإطلاق وهو السلب (عدم لحاظ القيد) والإيجاب وهو التقييد عبارة عن (لحاظ القيد).

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٩٩.

الثاني: مسلك الإطلاق للحاظي

فعلى هذا المسلك يكون التقابل تقابل التضاد؛ لأنّ كلاً من السريان (الإطلاق) أو التقييد بحاجة إلى لحاظ زائد على الطبيعة، فيكونان معاً أمرين وجوديين، والتقابل بينهما تقابل التضاد.

على أن هذه القاعدة (استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق) يلزم منها شيئاً غريباً، وهو لغوية الأمر؛ لأنه لا ينطبق على الحصة القريبة ولا على الحصة غير القريبة، ولا يمكن رفع إجمال الأمر وإرجاعه إلى الإطلاق بأمر ثانٍ (متمم للجعل) إذا كان مقصود المولى الصلاة القريبة؛ لأن تقييد المولى الأمر بقصد القرية مستحيل، فكذا الإطلاق وهو تقييده بغير قصد القرية؛ لعدم الفرق بين الأمر الأول والثاني في أن استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق. وحينئذٍ يبقى الأمر بالعبادة مهملاً إلى الأخير ثبوتاً، وهو غير معقول.

نعم، يصح كلام صاحب (الكفاية) من عدم التمسك بإطلاق الدليل اللفظي لنفي التعبدية وإثبات التوصلية بناءً على أمرين:

١ - استحالة التقييد.

٢ - استحالة الإهمال ثبوتاً.

فحينئذٍ يثبت الإطلاق، إلا أنّ هذا الإطلاق الضروري لا ينفع لنفي التعبدية وإثبات التوصلية؛ لأن الفرق بين التعبدية والتوصلية - بحسب الغرض - ليس في الواجب، بل في الغرض، وإطلاق الواجب لا يمكن أن يكشف عن الإطلاق في الغرض إذا كان الإطلاق ضرورياً؛ لأنه لا يمكن التقييد حتى إذا كان الغرض مقيداً.

إذن صح كلام صاحب (الكفاية) على مسلكه من أن الفرق بين التعبدي والتوصلي يكمن في غرض المولى فقط، وحينئذ لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

ولكن تمسك صاحب في (الكفاية) بالإطلاق المقامي، وهو ظهور حال المولى عندما يأمر بشيء، فإن ظاهر حاله أنه بصدد بيان كل ما له دخل في غرضه، فلو كان أمره قاصراً عن بيان تمام غرضه لعدم إمكان أداء تمام الغرض بالأمر لاتجه إلى تكميل بيان تمام غرضه إلى جملة خبرية، فإن لم يصنع ذلك انعقد في كلامه إطلاق مقامي لنفي دخل قصد القربة في الغرض بهذا الظهور الحالي^(١).

إذن اتضح أن الأصل اللفظي هو الإطلاق إذا كان يمكن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر (مثل بقية القيود) أو عرفاً، وعدم وجود أصل لفظي إذا كان قصد القربة أخذ في غرض المولى، ولكن يوجد أصل مقامي هنا يقيد نفي التعبدية ويثبت التوصلية.

ما هو الأصل العملي، هل يقتضي التوصلية أو التعبدية عند الشك في الإطلاق اللفظي والمقامي^(٢)؟

والجواب مرتبط بالمباني المتقدمة في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر: وتوضيح ذلك:

١ - إن قلنا بإمكان تقييد الواجب بقصد الأمر دقة أو عرفاً فقد ذكروا أن المقام

(١) كفاية الأصول ١: ٧٥، وراجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) كما إذا لم نحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في متعلق الأمر، أو الغرض.

من صغريات دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيرجع كل إلى مبناه من البراءة أو الاحتياط. والصحيح هو البراءة؛ لأن الأقل متيقن والزائد مشكوك فيه فتجري فيه البراءة.

٢ - أمّا بناءً على مسلك صاحب (الكفاية): أن قصد القربة مأخوذ في الغرض فقط، فظاهر كلامه هو جريان أصالة الاحتياط هنا حتى إذا قلنا بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين^(١).

وذلك من جهة اشتغال الذمة بالغرض المولوي المعلوم على أي حال، فلا بد من الجزم بتحصيله بخلاف موارد الأقل والأكثر؛ لأن الغرض المولوي فيها يمكن للمولى أن يتصدى لحفظه بالأمر به، فلا تشتغل به الذمة إلا بمقدار تصدي المولى إلى تحصيله عن طريق الأمر به، فعند الشك بين الأقل والأكثر فالأقل هو المتيقن والأكثر مشكوك به فتجري البراءة بالرغم من الشك في حصول الغرض، أمّا إذا كان المولى لا يصل إلى غرضه - بناءً على دخل القيد في الغرض - لعجزه عن ذلك كما فيما نحن فيه، فلا يمكن جريان البراءة، بل لابد من الاحتياط؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

التطبيقات

إذا قلنا بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر شرعاً أو عرفاً فيترتب على ذلك:

١ - إذا شككنا في عبادية تحنيط الميت، فالأصل هو التوصلية، كما ذكر ذلك في المسائل العملية بلا ذكر قصد القربة، فيمكن التمسك بإطلاق دليل التحنيط،

(١) كفاية الأصول ١: ١١٣.

كما يمكن التمسك بالأصل العملي أيضاً.

٢ - إذا شككنا في عبادية دفن الميت، فالأصل هو التوصلية تمسكاً بإطلاق دليل دفن الميت، ويمكن التمسك بالأصل العملي لنفي قيد التعبدية فتثبت التوصلية أيضاً.

٣ - إذا شك الإنسان بأن الوفاء في النذر واجب تعبدى أو توصلى، فالأصل يقتضى التوصلية.

٤ - إذا شككنا في عبادية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأصل يقتضى التوصلية، كما أفتى بذلك الإمام السيد الخميني في مسألة (١٣) من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

أمّا إذا قلنا باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وأن التعبدى هو ما كان قصد القربة داخلياً في الغرض لا متعلق الأمر، فكذلك يمكن التمسك بالإطلاق المقامى لإثبات التوصلية ونفي التعبدية، فيما إذا أحرز أن المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه.

أمّا إذا قلنا باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وأن التعبدى ما كان قصد القربة دخيلاً في الغرض فقط لا متعلق الأمر، ولم نحرز أن المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، فالأصل هو الاشتغال، حيث إن الغرض لابد من تحصيله على كل حال فلو كان بالإمكان أن يؤخذ في متعلق الأمر وشككنا في أخذه فيكون الشك في الأقل والأكثر الارتباطى، والصحيح هو الأخذ بالمتيقن

والبراءة عن الغرض المولوي المشكوك.

أما إذا كان يستحيل أخذ الغرض «قصد القربة» في متعلق الأمر، فالمولى لا يتمكن أن يصل إلى غرضه لعجزه عنه، وحينئذٍ إذا شككنا في الغرض (قصد القربة) مع العلم بالتكليف، فالقاعدة، هي الاشتغال لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

١٢ - قاعدة إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً.

التوضيح

١ - ينقسم الواجب إلى: نفسي وغيري.

والنفسى: هو ما وجب لنفسه - بلحاظ عالم الالتزام وتحميل المسؤولية «لا بلحاظ عالم الملاك الذي يجب فيه الفعل لأجل المصلحة» - لا لأجل واجب آخر كالصلاة اليومية والصوم الواجب.

والغيري: هو ما وجب مقدمة لغيره كالوضوء الذي وجب مقدمة للصلاة الواجبة، ولا يجب الوضوء لو لم تجب الصلاة، وكذا الأمر في الغسل لأجل الصلاة أو الصوم فإنه واجب لغيره؛ لأنه وجب مقدمة للصلاة الواجبة أو الصوم الواجب.

٢ - وينقسم الواجب إلى: تعييني وتخيري.

فالتعيني: هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه، كالصلاة اليومية والصوم الواجب والحج الواجب.

والتخيري: وهو الواجب الذي له عدل وبديل في عرضه، كخصال الكفارة في الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان المخيرة بين إطعام ستين مسكيناً وصوم

شهرين متتابعين وعتق رقبة.

٣- وينقسم الواجب إلى: عيني وكفائي.

فالعيني: هو الواجب المتعلق بكل مكلف ولا يسقط عنه بفعل الغير، كالصلاة اليومية والصوم والحج.

والكفائي: وهو الواجب المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان، فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على الميت وتغسيله وتكفينه ودفنه.

وحينئذ نقول: إن دلّ الدليل على أن الواجب نفسي أو تعيني أو عيني، أو دلّ الدليل على أن الواجب غيري أو تخيري أو كفائي فالواجب اتباع ظهور الدليل ولا إشكال في ذلك.

أما إذا لم يدلّ الدليل على أي من العناوين المتقدمة، فهل الأصل اللفظي هو كون الواجب نفسياً تعينياً عينياً؟

تعيين محل النزاع

أقول: إن الشك هنا في أن الواجب نفسي عيني تعيني يرجع إلى الشك في الوجوب (الهيئة) على المكلف، وأن هذا الوجوب هل هو مقيد بوجوب آخر فيكون الوجوب غيرياً؟ وهل هو مقيد بما إذا لم يأت به الغير فيكون كفائياً؟ وهل هو مقيد بما إذا لم نأت بشيء آخر فيكون الوجوب تخييرياً؟ أم أن الوجوب مطلق فيجب علينا الفعل سواءً وجب واجب آخر أم لا؟ ويجب علينا الفعل سواء جاء به فرد آخر أم لا؟ ويجب علينا الفعل سواء جئنا بشيء آخر أم لا؟ وهذا هو معنى أن

إطلاق الصيغة تقتضي أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً.

بينما الكلام المتقدم: في التعبدية وأن التعبدية هو إتيان الفعل بقصد القربة (قصد الأمر) لا يكون في الوجوب (الهيئة) بل على تقدير أن يكون معنى التعبدية هو قصد الأمر فهو قيد مأخوذ في الواجب، فالمبحوث في التعبدية هو عدم إطلاق المادة، «بل تقييد المادة وهي التحنيط بقصد القربة».

والتوصلي: هو إطلاق المادة وهي الفعل مثلاً (الحنيط) المأمور به، فيصح بدون قيد القربة، فلاحظ.

الدليل

١ - لقد ذكر السيد الخوئي - رحمه الله - [في أحد معاني التعبدية الذي هو: إن التعبدية لا يسقط بفعل الغير] فيما إذا شك في سقوط الواجب بفعل الغير: أن مقتضى القاعدة عدم سقوط الواجب؛ لأن هذا الشك يرجع إلى الشك في سعة دائرة الوجوب وضيقتها (إطلاق الهيئة) لا سعة دائرة الواجب وضيقتها (إطلاق المادة)؛ لأن فعل الغير باعتباره خارجاً عن اختيار المكلف وقدرته لا يكون مشمولاً لإطلاق المادة، فالشك في سقوط الواجب لا منشأ له إلا احتمال تقييد الوجوب (أي الهيئة) بما إذا لم يفعله الغير، فمع الشك يكون مقتضى إطلاق الهيئة عدم السقوط^(١).

أي يريد أن يقول السيد الخوئي: بأن إطلاق المادة (طبيعة الصلاة) إنما يصح إذا كانت جميع أفرادها تحت اختيار وقدرة المكلف كالصلاة في أول الوقت أو

وسطه أو آخره، أو الصلاة في المسجد أو الحمام أو الدار، أو الصلاة في الثوب الطويل أو القصير وهكذا فهنا يصح الإطلاق للمادة، أما إذا كان إطلاق الصلاة لفعلي وفعل غيري فلا يصح هذا، لأن فعل غيري ليس داخلاً تحت قدرتي، فلا يمكن جعل النزاع في المادة بين فعلي وفعل غيري بحيث يكون فعل الواجب (الصلاة) إذا لم يصل غيري، أو يكون فعل الصلاة مطلقاً لفعلي وفعل غيري، وحينئذ يتعين أن يكون النزاع هو في الوجوب (الهيئة) الذي هو فعل الله، فإنه قد يقيد الوجوب بعدم فعل الغير وقد يطلقه لما إذا فعله الغير أم لا، فالنزاع في إطلاق الهيئة (الوجوب).

وهذا الكلام من السيد الخوئي وإن كان مخدوشاً بإمكان أن يكون فعل الغير مقدوراً للمكلف إذا تمكن أن يتسبب إلى صدوره من الغير بإيجاد الداعي في نفس الغير للفعل طمعاً أو إكراهاً، على أن السيد الخوئي - قدس سره - يرى إمكان أن يتعلق الأمر بالجامع بين الحصة الاختيارية، وغير الاختيارية؛ لأن الجامع اختياري إلا أنه يبين لنا أن النزاع يكون في سعة دائرة الوجوب وضيقها.

٢ - ذكر الشهيد الصدر [في أحد معاني التعبدية الذي هو: أن التعبدية لا يسقط بفعل الغير] (فيما إذا شك في سقوط الواجب بفعل الغير) في المنع من إطلاق المادة وأن النزاع هو في إطلاق الهيئة: أن نسبة الفعل إلى فاعله هي مأخوذة تحت الأمر؛ لأن الأمر يطرأ على النسبة الفعلية الصدورية. ومن الواضح أنه مع تحقق الفعل من الغير من دون استناد أو تسبب للمكلف لا تصدق النسبة الفعلية المأخوذة في متعلق الأمر، فيكون مقتضى الأصل - حيث لا قرينة على

الخلاف - عدم السقوط بفعل الغير^(١).

أما عدم الاكتفاء بفعل الغير والمسبب إليه من قبل المكلف، فإن الأوامر التي أخذت فيها نسبة الحلول في المكلف كما في (صلّ) أو (اشرب الماء)، فإن الأصل فيها عدم سقوطها بفعل الغير؛ لأن خصوصية المباشرة لا تصدق بفعل الغير^(٢).

وعلى هذا المنوال نتمكن أن نقول ونكمل هذا الكلام فيكون دليلاً على القاعدة: إن الأوامر التي أخذت فيها مواضع معينة لا تسقط بفعل غير الموضوع المعين، إذ لا يصدق على فعل غير الموضوع أنه فعل المأمور به، فالأصل هو التعيين لا التخيير، وكذا الأمر في ما إذا أمرنا بفعلٍ ولم تكن قرينة على أنه من أجل الغير، فإننا إذا لم نأت به لأجل عدم وجوب شيء آخر لا يصدق علينا الامتثال الذي هو تابع للأمر الواقع على الفعل المعين.

وبعبارة أخرى: إن ظاهر صيغة الأمر المتوجهة إلى المكلف هو صدور الفعل من فاعله بالمباشرة، فإن صدور الفعل من الغير من دون تسبب فلا يصدق صدور الفعل منّي.

وإن صدر الفعل من الغير بالتسبب منّي فلا يصدق صدوره منّي بالمباشرة، فعند الشك في وجوب الفعل عليّ إذا صدر من غيري، فالصيغة تقول يجب عليك الفعل ولا بدّ من صدوره منك بالمباشرة.

وكذا إذا وجب واجب آخر أو لم يجب فإن إطلاق الهيئة يقول: يجب عليك الفعل.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٦٥.

وكذا إذا جئت بعمل موازي لوجوب الفعل عليّ، فإن إطلاق الصيغة يقول:
يجب عليك الفعل.

ما هو مقتضى الأصل اللفظي في المقام؟

إن النزاع بين الأعلام - كما هو واضح من عنوان المسألة - هو في صيغة الوجوب وأنها هل هي مقيدة أم لا؟ فالإطلاق في الصيغة يدل على أنها نفسية تعيينية عينية، فلا يسقط الأمر إذا لم يجب أمر آخر، ولا إذا جئنا بشيء آخر، ولا إذا جاء به شخص آخر؛ لأن الذي يحتاج إلى بيان زائد هو الوجوب الغيري التخيري الكفائي؛ وذلك:

١- لأن الوجوب الغيري يحتاج إلى تقييد وجوبه بتقدير دون تقدير وهو تقدير وجوب أمر آخر، والتخيري يحتاج إلى بيان لفظ (أو) وما في معناها؛ لعدم لزوم الجمع بين الأطراف، والكفائي يحتاج إلى لفظ (أو) (إن لم يأت به شخص آخر)؛ لعدم لزوم الفعل على جميع الأشخاص، وهذا بخلاف الوجوب النفسي التعيني العيني.

٢- وقد ذكر الإمام الخميني دليلاً آخر على أن الوجوب يقتضي النفسية التعينية العينية وهو حكم العقلاء من دون حاجة إلى التمسك بإطلاق الهيئة، فقال ما خلاصته: إن أقر المولى بأي دال كان هو الموضوع عند العقلاء لوجوب الطاعة، وحينئذ إذا تعلق أمر المولى بفعل يصير الأمر حجة على المكلف، فإن عدل المكلف إلى غير الفعل باحتمال التخيرية أو تركه مع إتيان الغير باحتمال الكفائية، أو تركه مع سقوط الوجوب عن فعل آخر باحتمال الغيرية، فلا يكون

هذا المكلف معذوراً عند العقلاء. إذن يجب أن يكون الأمر نفسياً تعيينياً عينياً عند الشك في الغيرية التخيرية الكفائية^(١).

ملاحظة

إن هذا البحث يأتي في الجملة الخبرية إذا قصد بها الإنشاء، كما أنه لا يختص بالأمر الوجوبي، بل يجري في الأمر الاستجابي أيضاً فلاحظ.

التطبيقات

١- إذا كان قد نذر أن يكون على طهارة دائماً، فإن إطلاق الصيغة يقتضي كونه غير مقيد بشيء آخر كما لا يسقط إذا فعله شخص آخر أو تصدق بدينار على الفقير.

٢- إذا توجه أمر إلى المكلف ولم يعلم أنه نفسي أو غيري تعييني أو تخيري عيني أو كفائي فإطلاق الصيغة يقول: إنه نفسي تعييني عيني كما إذا نذر أن يذبح شاة في اليوم السابع ويطعم في موكب معين إذا شافى الله ولده، وقد شوفي الولد، فيشك في الوجوب في صورة ما إذا وجب شيء آخر (كوجوب البقاء في النجف) أو يشك في الوجوب إذا قدم هدية إلى الرادود أو يشك في الوجوب إذا ذبح غيره عشرة ذبائح للعباس في اليوم السابع لذلك الموكب المعين فهنا إطلاق الصيغة يقول: إن الواجب نفسي غير متوقف على وجوب البقاء في النجف وأن الواجب تعييني لا يسقط بتقديمه هدية للرادود، وأن الواجب عيني

(١) راجع مناهج الوصول ١: ٢٨٢.

لا يسقط بفعل غيره ذبح الشياه إلى الموكب.

٣- إذا وجب عليه السقي بأمر المولى وشك أنه واجب إذا وجب حفظ الثمر أو شك أنه واجب إذا لم يجب الذهاب إلى المستشفى أو شك أنه واجب إذا لم يقيم بالسقي فرد آخر، فهنا إطلاق الصيغة يقول: إنه واجب نفسي تعيني عيني فهو واجب سواء وجب حفظ الثمر أم لا، وسواء وجب الذهاب للمستشفى أم لا، وسواء سقاه آخر أم لا.

نعم في سقي فرد آخر للحديقة يحصل الغرض، فيسقط الأمر، وهذا قرينة على أن الوجوب مقيد بما إذا لم تمطر السماء فهو واجب تخيري، أو لم يسقه آخر فهو اجب كفائي.

٤- إذا أمرنا المرجع بإعطاء مائة دينار إلى زيد وشكنا أن الوجوب هل هو مقيد بوجوب المعالجة على زيد أم لا؟ أو شكنا أن الوجوب هل هو مقيد بما إذا لم يتوسط له لدى الطبيب بتخفيف الأجرة أو شكنا أن الوجوب مقيد بما إذا لم يدفع له شخص آخر مساعدة؟

فهنا نقول: إن الوجوب على المأمور نفسي تعيني، أي يعطى المبلغ سواء وجب عليه المعالجة أم لا وسواء توسطنا له أم لا وسواء دفع له شخص آخر مساعدة أم لا؟ وكذا إذا وجب عليه الحج وشك أنه يجب عليه الحج إذا وجب على ولده ليكون معه أو شك في أن الوجوب في صورة ما إذا لم يأت بالحج قبل استطاعته الجسدية نائب عنه، أو شك أن الوجوب يكون عليه إذا لم يصرف ماله في إعالة الأيتام؟ فهنا يقال إن الوجوب نفسي تعيني ولذا قال الإمام

الخميني (رحمه الله): يجب على المستطيع الحج مباشرة فلا يكفيه حجّ غيره عنه تبرعاً أو بالإجارة^(١) ولم يذكر الفقهاء بدلاً عرضياً للحج الواجب ومعنى ذلك أن الحج الواجب لا يسقط إذا جاء المكلف بأي شيء آخر يفترضه بدلاً عن الحج كصرف مؤنته على الفقراء، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصوم أو الصلاة. وجلّ الواجبات الشرعية.

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢ / مسألة ٤٨.

١٤- قاعدة: ان صيغة الأمر مطلقة لا دلالة لها على المرة ولا التكرار

الألفاظ الأخرى للقاعدة: عدم دلالة الأمر على المرة ولا التكرار.

التوضيح:

إذا أمر المولى بفعل من الأفعال كالصلاة والحج والإنفاق وما شابه ذلك، فهل هذا الأمر يدل على المرة لإيجاد الصلاة أو الحج أو الإنفاق، أو يدل على التكرار؟

والبحث هنا تارة يقع في المدلول الوضعي للأمر وتارة فيما يقتضيه إطلاق الأمر.

وننبه هنا على أن البحث لا يختص بالأمر الوجوبي، بل يشمل الأمر الاستحبابي أيضاً لوحدة الملاك. كما ننبه إلى أن البحث لا يختص بالصيغة، بل يشمل مادة الأمر أيضاً رغم أن الأكثر حرروا النزاع في مباحث الصيغة.

أما البحث الأول: وهو المدلول الوضعي للأمر، فلا إشكال في عدم دلالة الأمر على المرة ولا على التكرار؛ لأنه لا يستفاد من صيغة الأمر وضعاً إلا النسبة الطلبية، ولا يستفاد من مادة الأمر إلا ذات الطبيعة، وعلى هذا فلا دلالة للمرة ولا للتكرار من ناحية الوضع، بل لابد من دال آخر على كل منهما، فإذا قال المولى: إذا حال الحول على غلاتك وكانت بقدر النصاب فأخرج الزكاة، فإن هذا

الخطاب لا يدل على التكرار كما لا يدل على المرة، وهكذا إذا قال لنا المولى: أكرم عالماً.

ومما يؤيد هذا، عدم تصور المجاز فيما إذا قيدنا الأمر بالمرة أو التكرار، فلو كان الأمر مما يدل على المرة، فتقييده بالتكرار سيكون مجازاً، ولو كان الأمر يدل على التكرار فتقييده بالمرة سيكون مجازاً، وهذا شاهد على أن الأمر لا يدل على المرة ولا التكرار.

أما البحث الثاني: وهو إطلاق الأمر، فإن مقتضاه الاكتفاء بالمرة والدفعه - أي عدم الانحلال والتكثر - بلحاظ المتعلق، والانحلال والتكثر بلحاظ متعلق المتعلق - الموضوع - فلو قال: أكرم العالم^(١)، فالوجوب بلحاظ العالم متكرر بعدد العلماء خارجاً، لكن بالنسبة للإكرام فلا يجب أكثر من إكرام واحد، وهذا واضح لغة وعرفاً.

وقد قالوا في سبب ذلك: إن الإطلاق بلحاظ المتعلق بدلي وبلحاظ الموضوع شمولي. ولكن هذا لا يكفي ما لم تعلم بدلية المتعلق وشمولية الموضوع.

فنقول: إن الموضوع يلحظ مفروض الوجود قبل الحكم، فإن كان له تطبيقات متكررة فلا محالة يتعدد الموضوع ويتكرر، وينحل الحكم بعدد تلك التطبيقات، أما المتعلق فإنه يطلب إيجاده أو إعدامه، كما في: أكرم العالم أو لا تكرم العالم، فلا يلحظ مفروض الوجود قبل الحكم والأمر فلا معنى لانحلاله بلحاظ الأمر والحكم.

(١) هذا بحسب الطبع الأولي للقضية، ولكن قد توجد قرينة حاكمة على الطبع الأولي، فيكون الموضوع غير انحلالي وذلك كما إذا قلنا «أكرم عالماً» فإن التثوين يدل على تقييد الطبيعة بقيد الوحدة وهذا القيد ينافي الانحلال.

وقد يشكل علينا: بأن بعض الموضوعات مثل الماء والتراب في قولنا: توضاً بالماء أو تيمم بالتراب، لم يفهم منها أن الموضوع مفروض الوجود - مقدار الوجود - حتى ينحل الحكم في الجمل الثلاث، فتوضاً بكل ماء وتيمم بكل تراب، كما في أكرم العالم، حيث انحل العالم وتكثر بعدد العالم الذي هو مقدار الوجود، فما هو السر في ذلك؟!

والجواب: أن الموضوع مرة يفرض مقدار الوجود، بمعنى أن الموضوع يلحظ كحصص خارجية ومصاديق خارجية وواقعية كما في أكرم العالم، والعالم مفيد، العراقي مظلوم وهكذا، ومرة يفرض الموضوع مفهوماً يريد إيجاده كما في قولنا: تيمم بالتراب أو توضاً بالماء، ففي الحالة الثانية يكون حال الموضوع كالمتعلق غير منحل، إذ أريد إيجاده.

فكل طبيعة في القضية إذا لوحظت كمفهوم يراد ثبوته أو نفيه في الخارج فلا ينحل سواء وقع موضوعاً أو محمولاً. وكل طبيعة في القضية لوحظت كواقع خارجي مفروغ عنه يراد إثبات شيء له أو نفيه عنه يكون منحللاً ومتكثراً ما لم يؤخذ معه قيد الوحدة والتنوين^(١).

والدليل على أن الموضوع مقدار الوجود هو الألف واللام سواءً كانت عهدية أو أجنبية.

وبإمكاننا أن نعيد النظر في مرادنا من الموضوع المقدّر الوجود الذي ينحل الحكم بعدده خارجاً فنقول: إن قضية - أكرم العالم - بلحاظ الموضوع وهو

(١) ستأتي المناقشة في ذلك في بحث إقتضاء النهي لترك افراد متعلقه فانتظر.

العالم، ترجع إلى قضية شرطية، مفادها - إذا كان العالم موجوداً فأكرمه - وحينئذ تكون فعلية الجزاء تابعة لفعلية الشرط. أمّا المتعلق وهو - الإكرام - فليس مفاده جملة شرطية، فليس معناه إذا وجد الإكرام فقد وجب؛ لأنه تحصيل حاصل - قضية بشرط المحمول - بل معنى أكرم - يجب الإكرام - أي إيجاد الإكرام، وهو يحصل بإكرام واحد، فلا انحلال في المتعلق.

والخلاصة: أن الإطلاق في المتعلق بحسب طبعه الأولي يكون بنحو صرف الوجود فإذا قال: أكرم العالم، فالإطلاق في أكرم وهو المتعلق للوجوب يكون بنحو صرف الوجود، وهذا لا يفرق فيه بين الأوامر والنواهي، فلو قال: لا تكرم الفاسق، فالمراد من المتعلق في النهي بطبعه الأولي هو أيضاً صرف الوجود، أي يحرم إكرام كل فاسق حرمة واحدة، فلو أكرم الفاسق مرة سقط الحكم بالنسبة إلى ذلك الفاسق بالعصيان وجاز إكرامه مرة أخرى.

نعم، غاية الأمر الفرق بين الأمر والنهي يكون في مرحلة الامتثال؛ لأن المطلوب في الأمر إيجاد تلك الطبيعة، وفي النهي إعدامها، وإيجاد الطبيعة يتحقق بفرد، ولكن لا تنعدم الطبيعة إلا بانعدام تمام أفرادها، فلا يتحقق امتثال النهي إلا باجتنب تمام الأفراد^(١).

لاحظ: التعبير بأن النهي بطبعه الأولي في المتعلق كالأمر بالنسبة للمتعلق - عدم الانحلال -

ولكن هذا لا ينافي ما سيأتي من نفس السيد الشهيد من أن الطبيعة المنهي

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٢٢ - ١٢٦.

عنها إذا كان لها أفراد طولية وعرضية. يقتضي أن يكون النهي لجميعها بحيث يكون النهي دالاً على الانحلال فتكون هناك تحريمات عديدة بعدد الأفراد للطبيعة لا حرمة واحدة.

وهذا معناه: أن متعلق النهي يكون إطلاقه شمولياً استغراقياً بخلاف متعلق الأمر الذي يكون إطلاقه بدلاً ويكون المطلوب صرف الوجود، وهذه الشمولية في متعلق النهي قد استفدناها لا من إطلاق المتعلق؛ لأن إطلاق المتعلق يبين أن المتعلق هو الطبيعة ليس إلا، بل استفدناها من أن الغالب في مبادئ النهي والحرمة في - لا تكرم الفاسق - قيامها بكل فرد بنحو التعدد في المتعلق، فإن النهي، إما أن ينشأ من مصلحة في الترك للإكرام وهذه المصلحة موجودة غالباً في ترك كل فرد للإكرام مستقلاً، أو ينشأ من مفسدة في الفعل - الإكرام - وهذه المفسدة غالباً أنها موجودة في كل فعل مستقلاً، فمن هنا استفدنا الانحلال في متعلق النهي - الإكرام - فمن هنا أصبح للنهي ظهور في إرادة تحريم الطبيعة بتمام أفرادها الطولية والعرضية.

النتيجة التي نريد أن نصل إليها: هي التفصيل، وبيانه:

١- إذا كان مطلوب المولى وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى أن المولى يريد أن لا يبقى مطلوبة معدوماً، فلا محالة حينئذ أن ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته كالصلاة اليومية.

٢- إذا كان مطلوب المولى هو الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط أن لا يزيد على أول وجوداته كتكبير الإحرام للصلاة، فهذا يحتاج إلى بيان زائد على مفاد الصيغة.

٣- وكذا إذا كان مطلوب المولى الوجود المتكرر، أما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع كر كعات الصلاة الواحدة، وأما لا بشرط تكرره بمعنى أن يكون المطلوب كل واحد من الوجودات، كصوم أيام شهر رمضان، فكل واحد امثال خاص، فكلا الصورتين يحتاج إلى بيان زائد على مفاد الصيغة.

إذا تبين هذا، فنقول: إذا أطلق المولى الصيغة - ولم يقيد مطلوبه بأحد الوجهين الأخيرين - وهو في مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة المطلوب الأول، وعليه يحصل الامتثال بالوجود الأول، لكن الوجود الثاني لا يضر، كما لا أثر له في الامتثال وغرض المولى^(١).

أقول: ثم أنه من البعيد جداً أن يبنى على لزوم التكرار من دون أن يتحدد الموضوع، حيث يكون هذا خارجاً عن طريقة العقلاء في فهم دليل التكليف وامثاله، إذ من البديهي حصول الامتثال بالمرة الأولى.

أدلة القول بالتكرار: ولا بأس بأن ننظر إلى أدلة القائلين بالتكرار وردّها، ليتقوى عدم دلالة الأمر على التكرار، فقد استدلوا بأدلة منها:

١- تكرار الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة، وهو دليل في التكرار من صيغة الأمر.

ويروى: أن التكرار هنا من جهة اقتضاء الشرط لتعدد الوجود عند تكرره حسب إناطة وجوب الصوم بدخول شهر رمضان، وإناطة وجوب الصلاة بدخول

(١) راجع: أصول الفقه، للمظفر ١: ٨٠ - ٨١، ونهاية الأفكار ١: ٢١٢ - ٢١٣.

الوقت^(١). وبعبارة أخرى: أن التكرار هنا لقيام دليل عليه وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ..﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ..﴾^(٣) وتكرار موضوعه.

بينما كلامنا هو تكرار الحكم بالنسبة لموضوع واحد من دون دليل عليه، وإنما يستفاد من إطلاق الصيغة، كما إذا قال المولى: أخرج زكاة مالك، أو أخرج خمس ربحك، فهل يدل هذا الأمر هنا على تكرار الإخراج في موضوع واحد لسنة واحدة^(٤).

٢- أن من أدلة التكرار مقايضة باب الأوامر بباب النواهي التي من المعلوم أنها للدوام والاستمرار بتقريب: أن إطلاق الهيئة في النهي يشمل الوجودات العرضية والطولية، بحيث تكون الطبيعة مبغوضة بوجودها الساري في جميع الأفراد، وهذا الإطلاق مقدم على إطلاق المادة، فكذا في الأوامر حيث يستكشف أن المطلوب فيها هو الطبيعة بوجودها الساري في ضمن جميع الأفراد لا صرف وجودها المتحقق بأول وجودها^(٥).

وقد أجاب المحقق العراقي بأن هذه المقايضة باطلة لوضوح الفرق بين المقامين وذلك: فإن صحة التمسك بإطلاق الهيئة في باب النواهي واستفادة الدوام والاستمرار من جهة عدم العسر والخرج في الترك على الدوام بخلافه في

(١) راجع: نهاية الأفكار ١: ٢١٤.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) راجع: فوائد الأصول ١: ٢٤١.

(٥) نهاية الأفكار ١: ٢١٤ - ٢١٥.

الأوامر، وهذا هو المانع من جريان إطلاق الهيئة فيها، وحينئذٍ يبقى إطلاق المادة في الأوامر غير مزاحم، ومقتضاه كون تمام المطلوب عبارة عن صرف الطبيعي المتحقق بأوّل وجود دون الطبيعة السارية^(١).

أقول: نحن نؤمن بوجود فرق بين المقامين - مقام الأوامر ومقام النواهي - إلا أن الفرق ليس ما ذكره المحقق العراقي؛ لأن الأمر والنهي لا ينحل بالنسبة إلى المتعلق، فعندما نقول: أكرم العالم أو لا تكرم الفاسق لا يوجد أي انحلال في المتعلق وهو أكرم أو لا تكرم؛ لأن المطلوب إيجاد الإكرام وإعدام الإكرام، فالموجود حكم واحد هو وجوب إكرام واحد وحرمة إكرام واحدة، غاية الأمر أن الفرق بينهما في مرحلة الامتثال؛ لأن المطلوب في الأمر إيجاد تلك الطبيعة - الإكرام - وفي النهي إعدام تلك الطبيعة - عدم الإكرام - فإيجاد الطبيعة يتحقق بفرد، ولكن إعدام الطبيعة لا يحصل إلا بانعدام تمام أفرادها، فلا يتحقق امتثال النهي إلا باجتناب تمام الأفراد^(٢).

نقول: صحيح إن انعدام الطبيعة يقتضي إعدام جميع أفرادها إلا أننا إذا عصينا وخالفنا النهي فيسقط النهي، وحينئذٍ سيكون الفرد الآخر من الكذب أو الغيبة لا نهى عنه بمقتضى الطبع الأولي للنهي، ولكن مع هذا نفهم منها دوام التحريم، فلماذا؟ والجواب الصحيح، إن الانحلال في متعلق لا تكرم الفاسق لم يأت من

(١) نهاية الأفكار ١: ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) أقول: تقدم من السيد الشهيد بيان استفادة اجتناب جميع الأفراد الطولية والعرضية في النهي من دال آخر (غير النهي بطبعه الأولي) وهو أن مبادئ النهي موجودة في جميع الأفراد الطولية والعرضية فلاحظ.

إطلاق صيغة النهي بل جاء من أن الغالب في مبادئ النهي والحرمة هو وجودها بكل فرد فرد في المتعلق (الإكرام)، لأن مبادئ النهي هي إما مصلحة ترك الإكرام أو مفسدة الإكرام، وهما موجودان في كل إكرام طولي أو عرضي، ولهذا استفيد الانحلال في نهى المتعلق بخلاف الأمر في المتعلق، فإنه متعلق بصرف الوجود، فلاحظ.

٢- وقد استدل للتكرار بقول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ((فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)).

ويرد عليه: أن صدر الرواية ينافي التكرار، فقد روى أبو هريرة، قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا».

فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟

فسكت، حتى قالها ثلاثا.

فقال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : «ولو قلت نعم لوجب ولما استطعتم» ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١).

أقول: إن آخر الحديث خارج عن محل كلامنا وراجع إلى قاعدة الميسور على أن الحديث ضعيف في نفسه وهو ظاهر في الاستحباب بناء على إرادة

(١) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٥٠٢/٧٤٤٩، صحيح مسلم ٤: ١٠٢، وراجع: نهاية الأفكار ١: ٢١٤.

التكرار من المأمور به إذا جئ به في أول الوقت أما لو جئ به في آخر الوقت فهو لا يدل على التكرار.

تبديل الامتثال بالامتثال، أو تعدد الامتثال

تقدم: أن الموضوع ينحل بعدد أفراده الخارجية إذا كان الموضوع ملحوظاً مقدر الوجود خارجاً، وأن المتعلق لا ينحل؛ لأنه قد طلب إيجاده أو إعدامه، من دون فرق بين الأفراد العرضية والطولية.

ولكن هنا نريد أن ننبه إلى عدم إمكان الامتثال بفردين طوليين، ولكن يمكن الامتثال بفردين أو أكثر عرضيين؛ وذلك لأن المأمور به إذا كان هو الطبيعة من غير تقييد بقيد الوحدة أو الكثرة فيتم بلحاظ الأفراد العرضية التمييز العقلي بينها ويكون الجميع امتثالاً واحداً. أما الأفراد الطولية في عمود الزمان فلا يمكن تحقق الامتثال بها جميعاً؛ لأن نسبة الطبيعة إليها، وإن كانت واحدة أيضاً كالأفراد العرضية إلا أنه بعد تحقق الفرد الأول في عمود الزمان سوف يسقط الوجوب قهراً، فلا يبقى مجال لافتراض الامتثال ثانية، فلا معنى للتخيير العقلي^(١). فكما أن الأمر المتعلق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأول فكذلك يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة؛ لأن الطبيعة تتحقق بالفرد الأول.

هذا، ولكن صاحب (الكفاية): ادعى إمكان تبدل الامتثال بالامتثال من فرد بفرد آخر إذا لم تكن نسبة المتعلق إلى الغرض من الأمر نسبة العلة إلى المعلول بل نسبة المقتضي إلى المقتضى، كما في مثال الأمر بإتيان الماء لرفع عطش

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٢٧.

المولى فأحضر العبد الماء، ثم قبل أن يشرب المولى بدله بفرد آخر مساوٍ له أو أفضل منه، فهنا أمكن تبديل الامتثال قبل حصول الغرض لأن الأمر باقٍ ببقاء الغرض الذي دعا إلى الأمر بالمتعلق^(١).

ولكن لنا أن نقول في مناقشة صاحب (الكفاية): أولاً: بأنّ الذي تحت الأمر: هو فعل المكلف، والغرض هنا مترتب على فعل المكلف، وهو تمكن المولى من رفع العطش، وقد حصل من فعل المكلف، والكلف لي مكلفاً بتحصيله حسب الفرض لأنه يترتب على فعل الأمر، فلاحظ.

وثانياً: إنّ سقوط الأمر غير مرتبط بحصول غرض المولى، بل بالامتثال، وهنا قد حصل الامتثال فيستحيل بقاء الأمر؛ لأن الأمر إذا بقي مع حصول الامتثال بشخصه لكنه متعلق بالجامع بين الفرد الواقع وبين سائر الأفراد كان هذا طلباً للحاصل، ولو بقي متعلقاً بغير الفرد الواقع، استحال أن يكون هو شخص الأمر الأوّل، بل هو فرد آخر.

نعم، لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقق الطبيعة، أن للمولى أمراً استجبائياً بإتيان فرد أحسن مما أتى به لجاز أن يأتي بفرد آخر، إلا أنه ليس إلا امتثال للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل.

وعلى هذا يحمل جواز إعادة الفريضة المأتي بها منفرداً منفرداً جماعة - لورود الروايات التي فيها ما هو معتبر - على الأمر بالإعادة لا أكثر، وإن كانت

(١) كفاية الأصول ١: ١٢١ - ١٢٢. ملاحظة: أما إذا كانت نسبة المتعلق إلى الغرض نسبة العلة إلى المعلول كما في قوله: ألق الدرهم في الماء أو اغتسل للجنابة أو أشعل النار لتدفأ الغرفة، فلا يأتي تبديل الامتثال بالامتثال، لأن المتعلق علة، وقد حصل، فحصل معلوله فلا يمكن تبديل الامتثال.

هناك روايات تقول بالأمر بالإعادة وفيها جملة «ويجعلها الفريضة» أي يجعل الصلاة المعادة هي الفريضة، إلا أن هذا لا يُفهم منه تبديل الامتثال بالامتثال، بل هو هدم الامتثال الأول بأن يقال: إن الواجب كان مشروطاً بأن لا يأتي بعد ذلك بفرد آخر أفضل منه بنية جعلها هي الفريضة كالصلاة جماعة، أما إذا جاء بفرد آخر أفضل منه بنية جعلها هي الفريضة هدم الامتثال الأول، كما ورد في أن تكبيرة الإحرام إنما تكون صحيحة وامثالاً بشرط أن لا يأتي بعدها بتكبيرة أخرى، فإن جاءت تكبيرة أخرى بعدها بطلت الأولى وهدمت. ولكن فرق هذا عما تقدم أن الدليل ورد على بطلان التكبيرة الثانية أيضاً، أما ما نحن فيه فهو جعل الصلاة الثانية الأفضل هي الفريضة.

الثمرة

أن الأوامر الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية مثل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾^(١) ومثل: (اغسل للجنابة)^(٢) ومثل: الأمر بإعطاء الفطرة يوم العيد^(٣) أو إخراج زكاة الأموال وأمثالها. لا تدل صيغتها وضعاً على المرة ولا التكرار، وكذا لا تدل مادتها على المرة ولا التكرار.

أما إطلاق الصيغة فيقتضي الاكتفاء بالوجود الأول، وكذا إطلاق المادة يقتضي الاكتفاء بالوجود الأول؛ لأن المتعلق الذي يراد إيجاده كالإكرام أو يراد

(١) المائدة: ٦.

(٢) انظر: الوسائل ٢: ١٧٣، أبواب الجنابة، ب ١.

(٣) الوسائل ٩: ٣٥٣، أبواب زكاة الفطرة، ب ١٢.

عدمه لا ينحل لغة وعرفاً، والسّر في ذلك: أن المتعلق يراد إيجاده أو إعدامه فلا يلحظ مفروض الوجود والثبوت قبل الحكم والأمر، فلا معنى للانحلال بلحاظ المتعلق، بخلاف الموضوع الذي لحظ مفروض الوجود قبل الحكم والأمر فإنه متعدد خارجاً.

فلا محالة يتعدد الموضوع ويتكرر وينحل الحكم بعدد الموضوع خارجاً. ولكن إذا نذر إنسان أن لا يشرب سيكارة في كل شهر رمضان، فجاء أمر بوجوب الوفاء بالنذر، فهنا النهي بطبعه الأولي يقتضي أن يعدم المتعلق، ولكن لو خالف وشرب سيكارة فحصل العصيان ووجبت الكفارة، إلا أن شربه للسيكارة مرة ثانية لا عصيان فيه ولا كفارة فيه حيث لا يوجد وجوب الوفاء بترك شرب السيكارة لأن الوفاء بالنهي قد جاء من النذر لا من مصلحة في ترك شرب السيكارة ولا من مفسدة من الشرب لأن شرب السيكارة جائز شرعاً «كما هو الفرض»، فالعصيان يقتضي سقوط الوفاء بالنهي وحينئذٍ لا نهى عن شرب سيكارة ثانية وثالثة فلا حرمة ولا كفارة بخلاف النهي التكليفي الشرعي فإنه يكون ناشئاً من ملاك وهو: إما مصلحة ترك متعلق النهي كالكذب أو مفسدة فعل متعلق النهي (الكذب)، وهذا الملاك موجود في كل أفراد الكذب الطولية، والعرضية، فيكون النهي شمولياً استغراقياً لهذه النكته وليست لإطلاق النهي الذي يكون المراد منه نهياً عن فعل واحد.

١٥- قاعدة: لا دلالة للأمر على الفور ولا على التراخي

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

لا دلالة للصيغة - لا على الفور ولا على التراخي.

صيغة الأمر لا تدل على الفور ولا التراخي.

توضيح القاعدة

أقول: قد يكون الفعل واجباً مضيّقاً بأن يجعل الشارع للإتيان به وقتاً يساوي الفعل كالصيام في أيام شهر رمضان، وقد يكون الفعل واجباً موسّعاً كالصلوات اليومية، حيث إن الزمان المعين لكل منهما أوسع ممّا تقتضيه كل صلاة.

ولا كلام في أنه يتعين في الأول (المضيق) الإتيان به في زمانه، كما أنه لا شك في أنه يجوز في الموسع التأخير إلى ما قبل انتهاء الوقت إذا أحرز الإتيان قبل انتهاء الوقت، لأن التحديد بالوقت الواسع للفعل يكون ظاهراً في ترخيص التأخير المذكور. إنما الكلام فيما إذا تعلق الطلب بفعل بصيغة الأمر أو نحوها من غير تحديد الفعل بالزمان، فهل يكون مدلول الصيغة ونحوها الإتيان بها فوراً أو طلب الإتيان بها متراخياً أو لا دلالة لها على شيء منها، بل مدلولها طلب إيجاد الطبيعة التي تحصل بالفور كما تحصل بالتراخي.

نقول: اختلف الأصوليون في دلالة الأمر على الفور أو التراخي العرفيين، وعدم

دلالة على أيٍّ منهما على أقوال.

والحق: عدم دلالة الأمر على الفور ولا على التراخي؛ لأن صيغة افعل إنما تدل بالوضع على النسبة الطلبية، كما أن المادة لم توضع إلا لنفس الحدث - الطبيعة - غير الملحوظ معه شيء من خصوصياته الوجودية. فإذا توجه الأمر إلى المكلف فإنه يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

نعم، قد يستفاد الفور أو التراخي من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

أما إطلاق صيغة الأمر: فهو يقتضي جواز التراخي؛ لأن التقييد بالفورية يحتاج إلى مزيد بيان بالإضافة إلى أن المتبادر من صيغة الأمر إيجاد الطبيعة.

وبعبارة أدق: إن إطلاق الصيغة يقتضي جواز التراخي وجواز الفور معاً، وأما الفور فقط أو التراخي فقط فهو يحتاج إلى بيان زائد.

هذا، ولكن قد ادعي وجود دليل خارجي منفصل يدل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دلّ عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وأهم تلك الأدلة هي:

أولاً: أن العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها، وبما أن الأمر هو علة تشريعية نحو العمل، فكذلك لا ينفك عن معلوله في الخارج، وإن لم يلاحظ الأمر ترتب العمل على العلة التشريعية في الخارج قيداً.

ويرد عليه كما في (بداية الأفكار): بأن تنزيل العلة التشريعية منزلة العلة التكوينية في جميع الخصوصيات لا دليل عليه ولو سلم فهو تنزيل في الجملة،

فلا يثبت أن العلة التشريعية للفعل كالعلة التكوينية في وقوع المعلول فوراً^(١).

ثانياً: ما ذكره المحقق الداماد من أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي، فكما أن البعث الخارجي يفيد الفورية ولا يساعد على التراخي فكذلك البعث الإنشائي، فالأصل في الأوامر هو الفورية إلا أن تدل على خلافها قرينة، فالفورية من مقتضى البعث^(٢).

أقول: ويرد عليه: أن تنزيل البعث الإنشائي بالبعث الخارجي لا دليل عليه، ولو سلم فهو تنزيل في الجملة، فلا يثبت أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي في إفادته الفورية.

وبعبارة أخرى: إن قلنا إن البعث من المولى تشريعاً يدل على لزوم الإتيان بالمتعلق إلا أن هذا لوحده غير كافٍ للاستدلال على الفورية، إذ قد يأتي المكلف بالمتعلق بعد حين ولا يصدق عليه أنه عاصٍ عرفاً.

ثالثاً: استدلووا على الفورية بقوله تعالى (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)^(٣).

وبقوله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤).

وبقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(٥). فيما أن المأمور به من الخيرات فالآية الأولى تدل على وجوب

(١) راجع: بداية الأفكار ١: ٢٥١، وراجع: مناهج الوصول ١: ٢٩٢.

(٢) عمدة الأصول، خرازي ٢: ١٩٠.

(٣) البقرة: ١٤٨.

(٤) الحديد: ٢١.

(٥) آل عمران: ١٣٣.

الاستباق إليه وليس هو الفورية، وبما أن المراد من المغفرة الأسباب المعدة لحصولها - ولذا أمرنا بها فهي فعلنا - فهي الواجبات، فتدل على المسارعة في إتيان الواجبات.

ويرد عليه

١ - أن الأمر بالاستباق والمسارعة يدل على أن الأمر متوجه إلى تسابق المكلفين بعضهم مع بعض إلى فعل الخيرات وإلى مغفرة من الرب فحينئذ مع حفظ هذا الظهور لابد من حمل الخيرات وأسباب المغفرة على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفاته بإتيان غيره له، وهذا ينسجم مع الواجبات الكفائية والخيرات التي لا يمكن إتيان الجميع بها وحينئذ يكون الأمر للإرشاد؛ لأن الاستباق والمسارعة في الواجبات الكفائية غير واجبة.

٢ - على أن الظاهر من المغفرة هو الغفران الإلهي وحينئذ تكون الآية دالة على وجوب المسارعة إلى التوبة والندامة التي هي واجبة بحكم العقل ليحصل الغفران الإلهي، فتكون أجنبية عن وجوب الأفعال الخارجية من الواجبات والمسارعة إليها، لأنها سبب المغفرة^(١).

٣ - لو دلت الآيات على وجوب المسارعة فيلزم تخصيص الأكثر؛ لأن أكثر الواجبات يجوز تأخيرها كالصلوات اليومية وكل المستحبات يجوز تأخيرها بل عدم إتيانها.

وبما أن أكثر الواجبات وكل المستحبات يصدق عليها أنها استباق للخيرات

ومسارعة إلى المغفرة ومع هذا يجوز تأخيرها كان هذا قرينة على أن طلب المسارعة والاستباق ليس على نحو اللزوم، وإلا لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.

ويرد على المناقشة الأخيرة: أن القائل يقول بوجوب الفور استناداً إلى إطلاق الطلب المستفاد من الصيغة، والمراد من الإطلاق عدم كون الطلب متصفاً بعدم ورود الترخيص في الترك، وعلى ذلك فلو تعلق الطلب بأفعال ثم ورد الترخيص في ترك بعضها أو أكثرها يرفع اليد عن الإطلاق لما ورد من الترخيص في تركه فقط، فقيام القرينة في المستحبات على الترخيص في ترك أصلها فضلاً عن المسارعة إليها وكذا في بعض الواجبات إذا قامت قرينة على التراخي لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الطلب المتعلق بالمسارعة إلى غيرهما من الخيارات وموجبات المغفرة.

٤- وقد يستدل على الفورية: بقرينة توجيه الخطاب إلى الشخص حيث يكون نفس توجيه الخطاب إلى الشخص قرينة على أن الغرض في الطبيعي حين توجيه الخطاب لا في الطبيعي ولو وجد بعد سنة من توجيه الخطاب «سواء كان الغرض مما يعود إلى الأمر أو المأمور».

ويرد عليه: أنه لو سلمت هذه الدعوى في الخطاب الخاص المتوجه إلى شخص أو أشخاص المتضمن لتكليفهم بفعل، فهي لا تجري في الخطابات العامة المتضمنة للتكاليف الانحلالية بنحو القضية الحقيقية كما هو المهم في المقام.

ثم إن نفس هذه الدعوى في أن الخطاب الخاص المتوجّه إلى شخص يقتضي أن يكون الغرض في الطبيعي لا في الطبيعي ولو بعد سنة وإن كانت صحيحة إلا أن كلام ليس في بيان المأمور به بعد سنة، بل بعد عشرة أيام من توجيه الخطاب أو بعد يومين فهل يكون مجزأً أو لا بد من الفورية بأن يجب الإتيان بالمأمور به بعد الأمر بلا فصل عرفي، فلاحظ.

الثمرة

إن الأوامر الصادرة من الشارع المقدس لا تدل على الفور ولا على التراخي إلا إذا قامت قرينة على أحدهما. ولذا فقد أفتى العلماء:

- ١ - بعدم وجوب الفورية في قضاء الصلاة والصوم، فقال الإمام الخميني - قدس سرّه - في كتاب الصلاة، في مسألة ١١: (لا يجب الفور في القضاء، بل هو موسع ما دام العمر لو لم ينجر إلى المسامحة في أداء التكليف والتهاون به)^(١).
- وقال في كتاب الصوم في مسألة ٤: لا يجب الفور في القضاء، نعم لا يجوز تأخير القضاء إلى رمضان آخر على الأحوط، وإذا أخرّ يكون موسعاً بعد ذلك^(٢).

٢ - بعدم وجوب الغسل على من مس ميتاً أو كان جنباً فوراً.

وقد يقال: إن وجوب الغسل على الماس هو وجوب شرطي، ولكن الواجبات الشرطية والمقدمية تابعة للواجبات الاستقلالية النفسية، فإذا كانت الواجبات

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٢٦.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٢٩٨.

الاستقلالية النفسية يجوز فيها التراخي، فالواجب الشرطي والمقدمي يجوز فيه التراخي أيضاً، ولهذا عد من التطبيقات.

٣- باستحباب الاسراع في تجهيز الميت - وتجهيز الميت عبارة عن غسله وكفنه ودفنه - فقال المحقق الحلي - قدس سره - في عداد المستحبات: (ويعجل تجهيزه إلا أن يكون حالة مشبهة فيستبرأ بعلامات الموت أو يصبر عليه ثلاثة أيام...) ^(١).

وهذا الحكم يؤيد ^(٢) أن الأمر لا يدل على الفور ولا التراخي، ولكن إطلاق الصيغة تجوز التراخي.

٤- بأن إطلاق النذر لا يوجب الفورية بل يفيد التراخي، فقد ذكر الإمام الخوئي - قدس سره - فقال: (وإذا أطلق النذر لا يتقيد بوقت، ولو قيده بوقت معين أو مكان معين لزم) ^(٣).

٥- قال الإمام الخوئي - قدس سره -: (الأشبه في الكفارة المالية وغيرها جواز التأخير بمقدار لا يعد من المسامحة في أداء الواجب، ولكن المبادرة أحوط) ^(٤).

٦- تناقض صاحب العروة، حيث قال في مسألة [٥] من الفصل الأول ^(٥): «إذا

(١) شرائع الإسلام ١: ٤٣.

(٢) وإنما قلنا: إن الحكم هنا مؤيد؛ لأن الاستحباب قد يجتمع مع دلالة الأمر على الفور حيث يكون الأمر الاستحبابي مؤكداً، كما أن الأمر إذا كان دالاً على التراخي فإن الأمر بالإسراع في هذا المورد يكون تخصيصاً.

(٣) منهاج الصالحين ٢: ٣١٩ مسألة (١٥٥٥).

(٤) منهاج الصالحين ٢: ٣٢٤ مسألة (١٥٨٤).

(٥) العروة الوثقى ج ٢: ٤٠٠ وج ٢: ٤٣٣.

أطلق (عقد الإجارة) اقتضى التعجيل على الوجه العرفي» وقال في مسألة [٥]^(١) من الفصل الخامس: «... ودعوى أن إطلاق العقد (عقد الإجارة) من حيث الزمان يقتضي وجوب التعجيل ممنوعة».

وقد حاول السيد الخوئي حلّ التناقض في كلام صاحب العروة فقال: المراد في التعجيل هو العرفي وهو عدم التواني والتسامح، وأراد بعدم التعجيل هو التعجيل الدقي فلا تهافت^(٢).

أقول: ١- حلّ التناقض بهذه الدعوى عهدتها على مدعيها.

٢- إن إطلاق العقد في الإجارة يوجب النظر إلى تحقيق متعلق العقد ومتعلق العقد قد يكون بأحد صور أربعة:

أ- أن يكون العمل في الزمان الحال.

ب - أن يكون العلم في الزمان المستقبل المحدد.

ج - أن يكون العمل في الزمان الحال أو المستقبل وتعيينه بيد العامل.

د - أن يكون العمل في الزمان الحال أو المستقبل وتعيينه بيد المستأجر.

فإطلاق العقد من دون تحديد متعلقه لا يجعل العقد صحيحاً وذلك للفرر، لأن كل واحد من هذه الفروض الأربعة له مرغوبة ومالية تختلف عن الفروض الأخرى، فلا بدّ من تعيين أحدها، لأن إطلاق العقد لا يعين واحداً منها، إلا إذا كان هناك عرف خاص بالفور أو التراخي إلى مدة بحيث يرتفع الفرر من إطلاق العقد.

(١) العروة الوثقى ج ٢: ٤٠٠ وج ٢: ٤٣٣.

(٢) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة: ٣١٠.

الاستثناءات

لا يوجد استثناء لهذه القاعدة إلا أن توجد قرينة على الخلاف:

١- مثل أن يشترط الوقت المعين أو الفورية، كالمثال الرابع المتقدم فيما إذا قيد النذر بوقت معين أو مكان معين وكان الوقت متحققاً.

٢- يجب الفور إذا قامت قرينة قطعية على عدم تمكنه من الإتيان بالواجب في ثاني الحال إن لم يأت به في الآن الأول بعد الأمر، كما إذا علم أنه لو لم يصل في الوقت الأول لم يتمكن من الصلاة بعد ذلك فيجب عليه الصلاة في الوقت الأول فوراً، وكذا (يجب على من عليه واجب من الصلاة والصيام أن يبادر إلى القضاء إذا ظهرت أمارات الموت، بل إذا لم يطمئن بالتمكن من الامتثال)^(١).

٣- إذا دلّ دليل على الفورية كما في الحج: فقد ذكر صاحب العروة: «وجوب الفور في الحج على المستطيع نظراً لأدلة خاصة فقال: مسألة [١]: لا خلاف في أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوري بمعنى أنه يجب المبادرة إليه في العام الأول من الاستطاعة فلا يجوز تأخير عنه، وإن تركه فيه ففي العام الثاني وهكذا. ويدلّ عليه جملة من الأخبار»^(٢) ثم قال: «ولو خالف وأخر - مع وجود الشرائط - بلا عذر يكون عاصياً...»^(٣).

وقد وافق السيد الخوئي صاحب العروة، فذكر الأدلة على ذلك فذكر أولاً حكم العقل بوجوب المبادرة وبعدم جواز التأخير عن عام الاستطاعة ثم ذكر

(١) منهاج الصالحين ١: ٢٠٨ مسألة (٧٦٧).

(٢) راجع المعتمد في شرح العروة الوثقى ج ٢٦: ٩ - ١٠.

(٣) راجع المعتمد في شرح العروة الوثقى ج ٢٦: ٩ - ١٠.

ثانياً الأخبار الدالة على الفورية ولزوم المبادرة، منها: معتبرة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من مات وهو صحيح موثر لم يحج فهو كمن قال الله عز وجل: ﴿وَنَخْشَرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾، قال سبحان الله أعمى؟ قال: نعم إن الله عز وجل أعماه عن طريق الحق»^(١).

ومنها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال: هذه لمن كان عنده مال وصحة، وإن سوّفه للتجارة فلا يسعه، وإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به»^(٢).

أقول: وهذا الذيل في الصحيحة «وإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام... الخ» عام لمن اعتقد تمكنه من الإتيان بالحج في السنة الثانية أو غيرها ومن لم يعتقد بذلك، فيفيد الوجوب الفوري للحج في سنة الاستطاعة.

وغير ذلك من الروايات الدالة على الفورية.

(١) باب ٦ من وجوب الحج من كتاب وسائل الشيعة ج ٧ و ١٦.

(٢) باب ٦ من وجوب الحج من كتاب وسائل الشيعة ج ٧ و ١٦.

١٦- قاعدة: الأمر (بالأمر بالشيء) أمر بذلك الشيء حقيقة

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً بذاك الشيء.

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب.

الأمر بالأمر^(١).

توضيح القاعدة:

أن الأمر بالأمر بشيء يتصور بحسب مقام الثبوت على وجوه:

الأول: أن يكون المأمور الأول قد أخذ على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، فيكون مطلوب المولى صدور الفعل من المأمور الثاني، وأمر المولى للمأمور الأول ليس إلا لمجرد إيصال أمره إلى المأمور الثاني - كما هو متعارف في رئيس الدولة أن يأمر وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل - وكما هو مألوف في أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين فإنهم مأمورون في إيصال أوامر الله سبحانه إلى المكلفين، وهو مألوف في المرجع عندما يوصل حكم الله الأبدي إلى المكلفين.

وهذا الأمر بهذا النحو لا شك في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور

الثاني بالمطابقة.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨١.

الثاني: أن يكون المأمور الأول ليس مبلّغاً بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، إلا أن هذا الأمر الثاني طريقي إلى حصول الفعل من المأمور الثاني.

وهذا الأمر يدل دلالة عرفية على وجوب الفعل من المأمور الثاني بالدلالة الالتزامية.

وعلى الوجه الأول والثاني، يكون الطلب - والوجوب - ثابتاً من حين صدور الأمر بالأمر وغير متوقف على أن يأمر المأمور الأول، المأمور الثاني، فلو وصل الأمر الأول بطريق آخر إلى المأمور الثاني لتنجز عليه؛ لأنه وجوب ثابت من قبل المولى ابتداءً بالمطابقة أو بالالتزام.

الثالث: نفس الوجه الثاني إلا أن الأمر الثاني ليس طريقياً لحصول الفعل من المأمور الثاني بل غرض المولى متعلق بمجرد صدور الأمر من المأمور الأول على نحو الموضوعية، أو امتحان المكلف من دون غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو كان غرض المولى أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو يمتحن المكلف - العبد - في الامتثال.

وعلى هذا، فلا يكون غرض المولى إيقاع الفعل في الواقع أصلاً. فلا يكون الفعل المأمور به واجباً على المأمور الثاني، فلو علم المأمور الثاني بغرض المولى فلا يكون أمر المولى أمراً له، ولا يعد عاصياً لو تركه.

هذا كله بحسب مقام الثبوت والتصور.

أما بحسب الإثبات فإن قامت قرينة على إحدى الصور المذكورة فهو، وإن

لم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر على الوجه الأول أن الأمر الثاني - مبلغ - أو الثاني - أن الأمر الثاني أخذ على نحو الطريقة - وعلى هذا سيكون الأمر بالأمر مطلقاً دالاً على الوجوب وهو أمر بذلك الشيء حقيقة، إلا إذا ثبت أن الأمر الثاني أخذ على نحو الموضوعية أو الامتحان.

أقول: إن هذا البحث يجري فيما إذا أمر زيد عمراً أن ينهى خالداً عن شيء، فهل يقتضي هذا النهي من الأمر الأول إلى المنهي؟ ولا وجه لتخصيص الكلام في الأمر بالأمر إلا ذكره في مباحث الأوامر فلاحظ.

التطبيقات

١- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَائِبِهِنَّ﴾^(١) فقد استدل بها الفقهاء على وجوب التستر عن الرجال.

٢- قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢) فقد استدل بها على وجوب تعريف الناس بأحكامهم الشرعية على الرسول ووجوب العمل بما نزل إليهم.

٣- قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ

(١) الأحزاب / ٥٩.

(٢) النحل / ٤٤.

يُؤْمِنُونَ»^(١) فقد استدلوا على وجوب هداية الناس إلى طريق الحق على الرسول ووجوب الاتعاظ والهداية على الناس.

٤- قال تعالى: ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ... وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ فقد استدل بها على حرمة النظر للنساء وحرمة نظر المرأة إلى عورة الرجال، وحفظ الفرج على الجميع من المحرمات.

٥- ما رواه الحلبي عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنه قال: «إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم... فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم...»^(٢).

وظاهره هو الوجه الثاني الذي يكون الأمر الثاني طريق لحصول الفعل من المأمور به. وكذلك ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لطلابيه: إنا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة عليها السلام كما نأمرهم بالصلاة، فالزمه فإنه لم يلزمه عبد فشقى^(٣).

٦- ذكر صاحب الوسائل في عنوان أمر الصبيان بالصلاة: (إنه يؤمر بالصوم إذا

(١) النحل / ٦٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨١.

(٣) الكافي ج ٣: ٣٤٣.

راهن الحكم أو إذا أطاقه، وأنه يؤمر بالوضوء والصلاة ويضرب عليهما^(١).

٧- ما رواه عبد الله بن فضالة عن الإمام الصادق - عليه السلام - أو الإمام الباقر - عليه السلام - في حديث قال: سمعته يقول «يترك الغلام حتى يتم له سبع سنين، فإذا تم له سبع سنين قيل له اغسل وجهك وكفيك، فإذا غسلها قيل له: صل، ثم يترك حتى يتم له تسع سنين، فإذا تمت له عُلِّم الوضوء وضرب عليه وأمر بالصلاة وضرب عليها، فإذا تعلم الوضوء والصلاة غفر الله لوالديه، إن شاء الله»^(٢).

وهذه الرواية هي من تطبيقات الأمر بالأمر، فإن الإمام - عليه السلام - حينما يقول: «فإذا تم له سبع سنين قيل له» أي قل له أيها الولي، أو قل لها أيها المبلغ فهو أمر بالأمر؛ لذلك كان ذيل الرواية هو غفران للوالدين الذي فرض أنهما هما اللذان يأمرانه، أما أمراً طريقياً لحصول الفعل أو من باب تبليغه حكم الله تعالى.

٨- أمر الشارع الحاكم الشرعي أن يأمر المرتد الملى والمرأة إذا ارتدت بالرجوع إلى الإسلام، فقد ذكر العلماء ومنهم السيد الخوئي - قدس سره - فقال: (وأما المرتد الملى وهو ما يقابل الفطري فحكمه أن يستتاب^(٣)، فإن تاب وإلا قتل... وأما المرأة المرتدة فلا تقتل، وتُحبس ويضيق عليها وتضرب أوقات الصلاة حتى تتوب، فإن تابت قبلت توبتها، ولا فرق بين أن تكون عن ملة أو عن فطرة)^(٤).

٩- قال السيد الخوئي (قده) في إثبات مشروعية عبادات الصبي وصحتها:

(١) الكافي ٣: ١٠٩/٤ الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض، ب ٣، ح ٥.

(٢) الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض، ب ٣، ح ٧.

(٣) الاستتابة تكون من قبل الحاكم الشرعي بان يأمره بالرجوع إلى الإسلام.

(٤) منهاج الصالحين ٢: ٣٥٣ مسألة (١٧١٤).

«... والظاهر أن النصوص الآمرة بالصلاة والصوم كقولهم عليهم السلام فمرو صبيانكم بالصلاة»^(١) تدلّ على المشروعية في حقه، لن الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء كما ثبت ذلك في علم الأصول»^(٢).

الاستثناءات

١- الأوامر التمرينية: كما إذا كان غرض المولى متعلقاً في مجرد أمر المأمور الأوّل من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، بل كان غرضه أن يعود ابنه على إصدار الأوامر فلا يكون الفعل ظاهراً في الوجوب، - وهذا تطبيق للصورة الثالثة -

٢- الأوامر الامتحانية: كما إذا أراد المولى أن يمتحن المأمور الثاني في إجابته للأمر الأوّل أو عدمها، ففي هذه الحالة لا يكون الفعل مطلوباً للمولى في الواقع.

ولهذا، فلو علم الثاني بهذين الغرضين فلا يعدّ عاصياً لمولاه لو ترك المأمور به؛ لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية أو الامتحان للمكلف. لكن هذين الاستثنائين لا يقع مثلهما في الأوامر الشرعية.

(١) باب ٣ من أعداد الفرائض: ح ٥.

(٢) شرح العروة الوثقى: ص ١٧.

١٧- قاعدة الأمر بشيء بعد الأمر به ظاهر في التأكيد^(١)

الألفاظ الأخرى للقاعدة: الأمر بشيء مرتين^(٢).

الأمر بعد الأمر^(٣).

التوضيح: أن القرآن الكريم والسنة النبوية متوجهة إلى المكلفين في كل زمان ومكان، فإن وجد في القرآن أو السنة النبوية أوامر بالعبادات أو غيرها قبل أمثالها من قبلنا فهل تحمل على التأسيس فلا بد من تكرار أمثاله أو يكفي مرة واحد بمعنى حمل الأمر الثاني على التأكيد؟ ولتوضيح الحال نقول: إن هذا الغرض له حالات متعددة:

منها: أن يكون الأمران معاً في شيء واحد غير معلقين على شرط، كأن تأمر آية بإعطاء الزكاة وتأمر آية أخرى بإعطاء الزكاة أيضاً، أو تأمر رواية بإعطاء الفطرة على المكلف الغني وتأمر رواية ثانية بإعطاء الفطرة على المكلف الغني.

فهنا المأمور به إعطاء الفطرة وهي طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يستحيل تعلق أمرين بها من دون امتياز في البين، فالظهور يكون في محل الأمر الثاني على التأكيد، ولو كان الأمر يريد من أمره أمثاله آخر لكان عليه تقييد متعلقه ولو

(١) المحاضرات ٤: ٨٠

(٢) أصول الفقه ١: ٨٢

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٣.

بنحو مرة أخرى، فمع عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق في الجملتين الأسريتين يكون الأمر في الثاني ظاهراً في التأكيد.

وكذا الأمر إذا كان الأسران معاً معلقين على شرط واحد مثل أن يقول: (إن كنت محدثاً فتوضأ)، ثم يكرر نفس القول، وذلك لما قلناه آنفاً.

ومنها: أن يكون الأمر الأول بالطبيعة مطلقاً ويكون الأمر الثاني بالطبيعة معلقاً على شرط، كأن يقول: اغتسل من الجنابة، ثم يقول: اغتسل من الجنابة إذا أردت الصوم أو الصلاة أو الطواف أو المكث في المسجد، فهذا المأمور به واحداً وهو الغسل من الجنابة ويمتنع أن يتعلق أسران به، فلهذا يحمل الأمر الثاني على التأكيد، إلا أن الأمر المطلق يحمل على المقيد فيكون الأمر الثاني مقيداً لإطلاق الأمر الأول وكاشفاً عن المراد منه.

ومنها: أن يكون الأمر الأول معلقاً على شيء والأمر الثاني معلقاً على شيء آخر. مثل أن يقول: إن كنت جنباً فاغتسل ثم يقول: إن مسست ميتاً فاغتسل، فهنا يحمل الأمر الثاني على التأسيس ظاهراً؛ لأن المطلوب في الأول الغسل بعد الجنابة والمطلوب في الثاني الغسل بعد مس الميت فهما طبيعتان وكل واحدة مطلوبة بأمر، فلا معنى للتأكيد هنا.

وأما التداخل: بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين، فهو أمر ممكن يحتاج إلى دليل يدل عليه، إلا أنه ليس من باب التأكيد، بل التداخل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس ووجود أمرين يمثلان معاً بفعل واحد^(١).

ومنها: إذا جاء الأمر الأوّل متصلاً بالأمر الثاني معطوفاً عليه بواو العطف، فإن العطف بالواو قرينة على التأسيس لظهوره في أن المعطوف ليس عين المعطوف عليه^(١).

ومنها: إذا جاء الأمر الأوّل متصلاً بالأمر الثاني من دون عطف بينهما بالواو، فإن نفس عدم ذكر العطف يكون قرينة على التأكيد عرفاً في هذه الحالة، فيكون ظاهراً في التأكيد^(٢).

الثمرة: أن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة المسبوقه بأوامر قبل أمثالها وهي متوجهة إلى المكلفين في أي زمان تكون ظاهرة في التأكيد إن كان الأمران غير معلقين على شرط وقد توجهها إلى طبيعة واحدة وكذا إذا كان لهما شرط واحد. وأما إذا كان الأمر الأوّل متوجهاً إلى الطبيعة بصورة مطلقة والثاني متوجهاً إلى الطبيعة مع شرط. فالأمر الثاني المقيد يقيد المطلق.

وإن كان الأمر الأوّل مشروطاً بشرط والأمر الثاني بشرط آخر، فهذا يكشف عن أن الطبيعة متعددة فيحمل الأمر الثاني على التأسيس لا التأكيد، نعم قد يدل دليل على التداخل إلا أنه ليس تأكيداً.

وإن كان الأمر الثاني متصلاً بالأوّل معطوفاً عليه فهو يدل على التأسيس بخلاف ما إذا كان متصلاً به من دون عطف فإنه ظاهر في التأكيد.

أقول: إن كل ما تقدم ممّا دلّ على التأسيس، يشار إليه في الأصول بقاعدة

(١) بحوث في علم الأصول ٢ / ٣٨٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢ / ٣٨٤.

عدم التداخل، ولكن عندنا قاعدة في الفقه هي قاعدة التداخل وهي عكس ما ذكروا في الأصول، فهل ما يذكر في الأصول ينسب في الفقه أما ماذا؟! مثلاً إذا اجتمعت عدة وطئ الشبهة مع عدة الطلاق أو اجتمعت عدة وطئ الشبهة مع عدة الوفاة المعلومة، فقد ذكر الفقهاء أن القاعدة هنا هي التداخل، وكما في مثل ما إذا ارتد الرجل وزنا وهو محصن في وقت واحد، فإن كلاً من الفعلين يوجب القتل بانفراده ويمنع استناد القتل إلى أحدهما فقط، لعدم المرجح، لذا ذكروا تداخل السببين بمعنى إسناد القتل إليهما معاً.

والسر في هذا الاختلاف هو: عندما نقول في الأصول: الأصل عدم التداخل نقصد به عدم التداخل في الموارد القابلة للتعدد كالوضوء بعد الوضوء، والغسل بعد الغسل، بينما في الفقه عندما نقول مثلاً الأصل التداخل: فهو في صورة عدم قابلية الفعل للتكرار، فإن الزمان غير قابل لوقوع عدتين فيه، حيث إن الزمان الواحد لا يقبل إلا عدة واحدة، والأدلة دلت على أن عدة الطلاق ووطئ الشبهة والوفاة والفسخ تكون من حين وقوع السبب في غير الوفاة، وفي الوفاة من حين بلوغ الخبر، فإذا بلغ الخبر وكانت موطوءة شبهة فالتداخل لا بد منه لأن الزمان الواحد لا يقبل إلا عدة واحدة، وهذا بخلاف مسألة عدم التداخل في الأصول، إذ هي فيما يقبل التعدد كما تقدم، فلاحظ.

١٨ - قاعدة: إذا انسخ الوجوب فلا دلالة لدليل النسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز

الألفاظ الأخرى للقاعدة: نسخ الوجوب لا يدل على الجواز.

إذا انسخ الوجوب لا يبقى الجواز.

الوجوب إذا انسخ فلا دلالة فيه على بقاء الجواز.

الحق عدم إمكان إبقاء الجواز أو الرجحان مع رفع الوجوب.

التوضيح: يتم ببيان أمور:

١- أن النسخ للحكم الشرعي عبارة عن جعل المولى الحكيم الحكم على طبيعي المكلف دون أن يقيد بزمان دون زمان، ثم بعد ذلك يلغي ذلك الحكم ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أن الملاك مرتبط بزمان مخصوص، وحينئذ يكون مرد النسخ إلى أن المصلحة المقدرة مثلاً كان لها أمد محدد من أول الأمر وقد انتهى، وأن الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محددة تبعاً للمصلحة، والنسخ معناه انتهاء حدّها ووقتها الموقت لها من أول الأمر^(١).

٢- إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً، فهل يبقى الجواز الذي كان مدلولاً للأمر؟ أو يبقى الرجحان؟ أو لا يبقى شيء أصلاً؟ وبهذا نعرف أن البحث في المقام إثباتي لا ثبوتي^(٢).

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٣٦٠.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول ٢: ٣٨٧.

والمشهور هنا عدم إمكان إثبات الجواز لا بالدليل المنسوخ ولا بالدليل الناسخ؛ وذلك لأن الوجوب أمر بسيط، وهو مدلول لفظي وضعي عبارة عن الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، والمنع من الترك ليس جزء من معنى الوجوب للفعل، كما أن الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك جزء من معنى الحرمة للفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

وحينئذ، إذا نسخ الوجوب وزال بالدليل الناسخ فلا يمكن إثبات الجواز، «لا بالمعنى الأعم الناشئ من المقتضي للفعل والمنع من الترك، ولا بالمعنى الأخص الذي هو ناشئ من انتفاء الأحكام الأربعة»، بل يمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأدلة الأربعة الباقية.

٣- نعم، هناك بعض المباني التي يترتب عليها ثبوت الجواز من نسخ الوجوب: منها: إثبات الجواز بالمدلول الالتزامي للدليل المنسوخ، بتقريب:

أن الدليل المنسوخ دلّ بالمطابقة على الوجوب، ودلّ بالالتزام على نفي الحرمة ونفي الاستحباب ونفي الكراهة، وبعد ورود الدليل الناسخ يكون الساقط عن الحجية هو المدلول المطابقي، وحينئذ يبقى المدلول الالتزامي على حجيته في نفي الحرمة والاستحباب والكراهة، وبذلك يثبت الجواز بالمعنى الأخص بالمدلول الالتزامي لدليل المنسوخ^(١).

ويرد عليه: أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، فإذا سقطت

(١) الجواز بالمعنى الأخص: هو ثبوت الجواز عند انتفاء الأحكام الأربعة الأخرى.

الدلالة المطابقة، سقطت الدلالة الالتزامية تبعاً لها؛ لأن الدلالة الالتزامية نشأت من الدلالة المطابقة فهي تابعة لها في الوجود والحجية.

ثم لنا أن نقول: إن دليل المنسوخ الذي دلّ بالمطابقة على الوجوب، فهو قد دلّ بالالتزام على نفي الحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، وحينئذٍ إذا زال المدلول المطابقي بنسخ دليل المنسوخ، فحتى لو قلنا ببقاء الدليل الالتزامي على حجته إلا أنه ينفي الأمور الأربعة بكاملها، فلا دليل على الجواز بالمعنى الأخص - الإباحة - من الدليل المنسوخ.

ومنها: إثبات الجواز بالمدلول التضمني للدليل المنسوخ، بتقريب: أن الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، وهذا ما دلّ عليه الدليل المنسوخ أما الدليل الناسخ فهو قد نفى المجموع ولم ينفِ الجميع، وحينئذٍ يكون المتفني يقيناً هو الثاني - المنع من الترك - وحينئذٍ لا بأس أن تبقى دلالة الدليل المنسوخ على أصل الطلب باقية فيثبت الجواز بمعنى الرجحان موجوداً - وهو الجواز بالمعنى الأعم -^(١).

ويرد عليه: أن الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، فإذا سقطت الدلالة المطابقة سقطت الدلالة التضمنية تبعاً لها.

ومنها: مبنى المحقق النائيني القائل: بأن الوجوب ليس مدلولاً للفظ، وإنما هو بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك، فالدليل الناسخ غاية ما يثبت هو الترخيص في الفعل، وأما الطلب فلا ينفيه، وحينئذٍ يكون مدلول الأمر غير منسوخ أصلاً.

(١) الجواز بالمعنى الأعم: هو الرجحان الموجود في ضمن الوجوب والاستحباب والكراهة.

ويرد عليه: أن الوجوب مدلول لفظي وضعي وليس عقلياً.

ومنها: ما ذكره العراقي من أنه لا ينبغي الإشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وبين ارتفاع جوازه؛ وذلك من جهة أن للوجوب مراتب عديدة من حيث أصل الجواز والرجحان والإلزام، فيمكن أن يكون المرتفع بدليل النسخ هو خصوص الإلزام مع بقاء الرجحان أو الجواز^(١).

ويرد عليه: أن الوجوب ليس ذا مراتب حتى يأتي فيه ما ذكر^(٢). بل الوجوب أمر بسيط واحد فإذا نسخ فهو لا يستعقب شيئاً.

والخلاصة: لا دليل على إثبات الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص فيما إذا نسخ الوجوب إلا أن تكون هناك عناية زائدة في دليل النسخ.

ما هو مقتضى الأصل العملي؟

استندوا في إثبات الجواز إذا نسخ الوجوب بالاستصحاب، بتقريب استصحاب الجواز بعد العلم بارتفاع الوجوب. والمراد من استصحاب الجواز هو الجواز بالمعنى الأعم. وهو استصحاب عدم الحرمة الذي كان سابقاً معلوماً ويحتمل ثباته عند رفع الوجوب فيستصحب.

نعم، كان عدم الحرمة مقترناً مع الوجوب، وقد زال الوجوب، أما نفس عدم الحرمة فهو حكم شخصي قابل للاستصحاب عند الشك في زواله، لأن الإعدام لا تتعدد باختلاف مقارناتها.

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٩.

(٢) مناهج الوصول ٢: ٨٠ للإمام الخميني.

وقد أشكل على هذا الاستصحاب السيد الخوئي - قدس سره - بناءً على مسلكه من أنه استصحاب في شبهة حكمية والاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية.

ويرد عليه

- ١- لما يترك من حجية الاستصحاب في الشبهات الموضوعية والحكمية معاً.
- ٢- اعترف السيد الخوئي - قدس سره - بالتفصيل بين استصحاب الحكم الإلزامي في الشبهات الحكمية، فقال بعدم جريان الاستصحاب الحكمي هنا للمعارضة مع استصحاب عدم الجعل. وبين استصحاب الحكم الترخيصي في الشبهات الحكمية، إذ قال بجريان الاستصحاب الحكمي فيه، ومقامنا استصحاب الحكم الترخيصي فيجري فيه الاستصحاب^(١).

التطبيقات

- ١- شرع الإسلام وجوب التصديق قبل مناجاة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - تخفيفاً عن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - ونفعاً إلى الفقراء فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾^(٢). ولما أحجم كل الصحابة - باستثناء الإمام علي عليه السلام -^(٣) عن

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٢: ٣٩١.

(٢) المجادلة: ١٢.

(٣) راجع: شواهد التنزيل ٢: ٢٣١. وراجع ذخائر العقبى: ١٠٩. وراجع إحقاق الحق ٢: ١٢٩ - ١٤٤.

و١٤: ٢٠٠ - ٢٠٧.

التصدق والسؤال نسخ الله تعالى الحكم بقوله: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ
نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾^(١) تحقيقاً
لمصلحة سؤال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لتتضح معالم الشريعة.

وحينئذٍ يحتاج حكم التصديق قبل التناجي إلى دليل خاص يدل على الجواز.
بناءً على أن الوجوب أمر بسيط وقد نسخ.

٢- قد كان التوارث في الجاهلية يكون بالحلف والنصرة وقد أقروا عليه في
صدر الإسلام، وكذا كان التوارث بالهجرة في صدر الإسلام فقال عز من قائل:
﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ﴾^(٢) وقال: ﴿...بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾^(٣).

وقد نسخ كل ذلك بأدلة: منها آية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي
كِتَابِ اللَّهِ...﴾ التي نزلت بعد واقعة بدر فنسخت آية الأخوة بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا
الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا
إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا﴾^(٤). وبقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ
لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ
مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾^(٦) فلا دلالة على جواز التوارث

(١) المجادلة: ١٣.

(٢) النساء: ٣٣.

(٣) جواهر الكلام ٣٩: ٦ و٧، الأنفال: ٧٢.

(٤) الأحزاب: ٦.

(٥) النساء / ١١.

(٦) النساء / ٧.

بالحلف والنصرة والهجرة إذ قد يكون محرماً.

١٩ - القضاء إنما يكون بأمر جديد

الألفاظ الأخرى للقاعدة: القضاء يحتاج إلى أمر جديد.

لا دلالة للأمر بالمؤقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت.

تبعية القضاء للأداء^(١).

لا دلالة للأمر بالمؤقت على وجوب الإتيان في خارج الوقت.

توضيح القاعدة

قسم الواجب إلى مؤقت: وهو الذي يشترط فيه أدائه في وقت معين. وغير مؤقت: وهو الذي لم يقيد بوقت دون وقت.

وقسم المؤقت أيضاً إلى مضيق: وهو الذي يكون الوقت المحدد له بمقداره. وموسع: وهو الذي يكون وقته أوسع مما يستوعبه الواجب^(٢).

ثم إنه قد وقع البحث في الواجب المؤقت إذا فات الواجب في وقته، فهل يسقط الأمر فلا يجب الإتيان بالواجب في خارج الوقت إلا بأمر جديد؟! ولا يسقط فيجب الإتيان بالواجب في خارج الوقت؟

وقد عبر بعض الأصوليين بالإتيان بالفعل خارج الوقت استناداً إلى دليله الأول

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٣١.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٣١.

بالقضاء فقالوا: إن القضاء تابع للأداء، وهو مسامحة في التعبير لوضوح أنه لا معنى لتسمية الفعل قضاء مع دلالة الدليل الأوّل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلا معنى لإطلاق القضاء عليه. ولكننا سنجاري القوم بذكر القضاء والمراد منه: إتيان الفعل خارج الوقت استناداً إلى الدليل الذي دلّ عليه.

وفي المسألة أقوال ثلاثة

١- تبعية القضاء للأداء.

٢- لا تبعية في المسألة بل يحتاج القضاء إلى أمر جديد.

٣- التفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً فلا تبعية وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء^(١).

والظاهر، أن منشأ النزاع يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت وحدة المطلوب أو تعدده؟ فمن قال: إن المستفاد من التوقيت وحدة المطلوب - الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد - فإذا فات الامتثال لابد من فرض أمر جديد للقضاء.

ومن قال: إن المستفاد من التوقيت تعدد المطلوب، فإذا فات الامتثال في الوقت يبقى الامتثال في خارجه فلا حاجة إلى دليل آخر على القضاء.

ومن قال بالتفصيل، فدليله هو أن المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد من دليل التوقيت المنفصل

(١) كفاية الأصول: ١٧٨.

تعدد المطلوب فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعاً للأداء.

أقول: وبما أن الظاهر إثباتاً من دليل الواجب مع دليل التوقيت هو أن يكون دليل التوقيت مقيداً لدليل الواجب في تمام الحالات فيكون الوقت قيداً ركنياً، مما يعني وجود وجوب واحد بالمقيد أفيد بمجموع الدليلين، وحينئذٍ فإذا فرض انتهاء الوقت فلا يمكن أن ثبت القضاء بالأمر الأول، لأن كل أمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فبعد خروج الوقت لا داعية للأمر؛ لأن الدعوة إلى المؤقت بعد خروج الوقت محال، لامتناع إتيان الموقت في وقته إذا خرج الوقت، ويمتنع أن يدعو المؤقت إلى إتيان الفعل خارج الوقت؛ لأن الفعل خارج الوقت لم يكن متعلقاً للأمر، نعم هناك دعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيد، وهذه الدعوة لا توجب دعوة الأمر إلى الفعل مطلقاً ولو مع عدم القيد^(١).

فإذا قال المولى: صم يوم الجمعة، أو قال: صم، ثم قال: اجعل صومك يوم الجمعة، فالتقيد راجع لأصل الصوم، فيكشف التقيد عن أن المراد واقعاً ومن أول الأمر هو خصوص المؤقت، إذ التقيد بغير الوقت إذا كان يوجب انحصار الواجب في المقيد فكذا التقيد بالوقت يوجب انحصار الواجب في الوقت بلا فرق أصلاً^(٢).

وبهذا يتبين: أن الكلام في الواجب المؤقت الذي يفترض وجود مطلوب واحد للفعل في الوقت، وليس كلامنا في تعدد المطلوب بأن يكون الفعل مطلوباً أولاً بصورة مطلقة، ثم يطلب ثانياً بصورة مستقلة، بأن يكون في الوقت فإن هذا

(١) راجع مناهج الوصول ٢: ٩٩.

(٢) راجع فوائد الأصول ١: ٢٣٧.

خروجٌ عن محل البحث؛ لأنه لا إشكال في وجوب الإتيان بالفعل خارج الوقت بنفس الخطاب الأول؛ لأن فوات الوقت يقتضي فوات التكليف الثاني، وأمّا التكليف الأول المتعلق بذات الفعل فهو باقٍ على حاله.

الثمرة

١- إذا أوصى الميت أن يصرف ثلثه في إفطار المؤمنين يوم الثالث والعشرين من شهر رمضان لسنة موته، ولم يحصل الامتثال من الوصي - لعذر أو لغير عذر - فيجب الإطعام للمؤمنين إفتاراً في الأيام الآتية، على رأي من يقول: بأن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد. وتسقط الوصية ولا يجب إفطار المؤمنين على الوصي، على رأي من يقول بأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، وحينئذٍ إمّا أن يرجع الثلث إرثاً أو يصرف في وجوه البر.

٢- إذا أمرنا بفعل في وقت معين كالصلاة المؤقتة بوقت، وشك إنسان خارج الوقت بأداء صلاته في الوقت، فإن قلنا إن القضاء بأمر جديد فلا يجب إتيانها خارج الوقت، وإن قلنا إن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد فيجب عليه الإتيان بها خارج الوقت.

ولكن هذه الثمرة موقوفة على عدم الاعتناء بالنص القائل بأن الشك بعد الوقت لا اعتبار به^(١).

(١) ولكن الفقهاء اتفقوا على أن من شك أنه صلى أم لا؟ فإن كان في الوقت صلى، وإن كان بعد خروج الوقت لم يلتفت. منهاج الصالحين ١: ٢٢٨، مسألة ٨٤٧، ودليل هذه الفتوى هو النص القائل: بأن الشك بعد الوقت لا اعتبار به.

٢- إذا علم إجمالاً ببطلان إما صلاة العصر أو صلاة المغرب بعد صلاة المغرب؛ لأنه علم أنه ترك ركوعاً واحداً في أحديهما، فبعد تعارض قاعدتي (الفراغ) في المغرب والعصر وتساقطهما، فإن قلنا: إن القضاء بأمر جديد فتكون صلاة العصر صحيحة - للشك في فوات العصر فتجري قاعدة (الشك) بعد الوقت المنصوصة؛ أو لأن صلاة العصر بعد وقتها تحتاج إلى أمر جديد ولا أمر جديد بها خارج الوقت - ويأتي بصلاة المغرب للاشتغال بالتكليف والشك في السقوط. أما إذا قلنا: بأن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد فيتعارض الأمر بصلاة العصر مع الأمر بصلاة المغرب للشك في سقوط أمرهما، فلا بد أن يأتي بهما معاً.

الاستثناء

١- إذا كان دليل التوقيت منفصلاً مقيداً بالتمكن، فيمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت؛ لأن دليل التوقيت قيد الواجب في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

٢- إذا كان دليل التوقيت لم يقيد أصل الوجوب، بل قيد المرتبة المؤكدة من ذلك الوجوب مع بقاء أصله غير مقيد بالوقت، فيعني ذلك وجود وجوبين في داخل الوقت - ولو بنحو التأكيد - أما خارج الوقت فيوجد وجوب واحد يوجب ذات الفعل خارج الوقت بنفس دليل الواجب.

أقول: إن هذين الاستثنائين لا يمكن إثباتهما بحسب ظاهر دليل الواجب مع دليل التوقيت إذا لم تكن قرينة على تعدد الجعل. ولعلهما استثناء منقطع، لأنه يفترض عدم وجود وجوب واحد مؤقت، بينما كلامنا فيه.

٢٠- قاعدة: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة

الألفاظ الأخرى للقاعدة

دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الإجزاء^(١).

الإتيان بالمأمور به هل مجزئ أم لا؟^(٢).

توضيح القاعدة:

تنضح القاعدة ببيان أمور:

١- المراد من - على وجهه - في العنوان: هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به المأمور به شرعاً أو عقلاً، وليس المراد به قصد الوجه.

والمراد من - الاقتضاء - في العنوان ليس معنى العلة في الأمور التكوينية الخارجية، بل المراد إتيان المكلف للمأمور بكافة أجزائه وشرائطه يوجب حصول الغرض منه فيسقط الأمر.

والمراد من - الإجزاء - في العنوان: الاكتفاء بما أتى به وعدم لزوم الإعادة أو القضاء.

٢- إذا التزمنا بالتصويب في الأحكام الشرعية لم يبق مجال لمسألة الإجزاء

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٣٣. والمظفر ٢: ٢٤٤.

(٢) مناهج الوصول ١: ٢٩٩ - ٣٠٠.

عند انكشاف خطأ الأحكام الظاهرية لعدم معنى لانكشاف الخطأ، إذ كل مجتهد مصيب، وتبدل الرأي من باب تبدل الحكم الواقعي بتبدل موضوعه لا من باب انكشاف الخلاف.

والتصويب على نحوين

الأول: ما يسمى عند أصحابنا - بالسببية الأشعرية - وخلاصته: أنه لا حكم في المرتبة السابقة على أداء الأمانة أو الأصل لمؤداه. فالحكم يتولد بنفس أداء الأمانة أو الأصل إلى شيء وفق مؤداه. وعلى هذا فهو تصويب يستلزم الإجزاء، إذ لا أمر إلا الأمر الذي امتثله، ولا معنى لانكشاف الخلاف وعدم الإجزاء.

الثاني: ما يسمى عند أصحابنا - بالسببية المعتزلية - وخلاصته: وجود أحكام في المرتبة السابقة على قيام الأمانة والأصل، إلا أن هذه الأحكام مغيية بعدم أداء الأمانة أو الأصل على خلافها، أما إذا أدت الأمانة أو الأصل إلى خلاف تلك الأحكام، فإن تلك الأحكام ترتفع ويكون الحكم ما أدى إليه الأصل أو الأمانة، وحينئذ لا يكون هناك واقع حتى ينكشف خلافه^(١).

نعم، إذا قلنا بالتخطئة - كما هو الصحيح - تحقق الموضوع لمسألة الإجزاء. وتوضيح ذلك:

أ - أن الحكم الظاهري أو الأصل لم ينشأ إلا لأجل الحفاظ على الأحكام الواقعية، فعند وجود الحكم الظاهري أو الأصل العملي يبقى الحكم الواقعي على إطلاقه وفعليته، فتأتي مسألة الإجزاء. (في صورة زوال العذر أو الجهل عن الحكم الواقعي).

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٦٢.

ب- أن المصلحة المفترضة في الأصل أو الأمانة عند جعلهما^(١) أو عند سلوكهما^(٢) أو في مؤداهما^(٣) لم تكن من سنخ المصلحة الواقعية للحكم الواقعي أو لم تكن بقدرها، وحينئذ يكون مقتضى إطلاق الحكم الواقعي على حاله، فتأتي مسألة الإجزاء، (في صورة زوال العذر أو الجهل عن الحكم الواقعي).

٣- إذا أتى المكلف بما أمره مولاه - سواء كان أمراً اختيارياً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً - فهو امثال لذلك الأمر ويجزئ ويكتفى به عن امثال آخر، كما يسقط الأمر الموجه إليه لانتهاه أمد دعوته بحصول الغاية الداعية إليه، وهذا ليس فيه خلاف.

٤- موضوع مسألة الإجزاء: هو فيما إذا كان عندنا أمران:

١- أمر أولي واقعي لم يمثله المكلف - لتعذره عليه أو جهله به -

٢- أمر ثانوي - اضطراري في صورة تعذر الأول، أو ظاهري في صورة جهله بالأول - فإذا امثل المكلف هذا الأمر الثانوي ثم زال العذر أو الجهل فهنا صح الخلاف عقلاً في كفاية ما أتى به امثالاً للأمر الثاني عن امثال الأمر الأول

(١) إذا كانت المصلحة في الأصل أو الأمانة عند جعلهما لأجل دفع شبهة ابن قبة - من قبح تفويت الواقع - فالمصلحة في نفس الجعل. والمصلحة إذا كانت في الأصل أو الأمانة عند سلوكهما فهي - المصلحة السلوكية - أي المصلحة في عمل المكلف وسلوكه لهذا الطريق.

وأما إذا كانت المصلحة في الأصل أو الأمانة في مؤداهما فهي المصلحة الحقيقية، وهذا نحو من السببية في قبال الطريقة إلا أن هذه المصلحة لم تكن من مصلحة الحكم الواقعي بحيث يستوفى بها الحكم الواقعي، وحينئذ يبقى الحكم الواقعي على إطلاقه. وعلى كل هذه الافتراضات تأتي مسألة الإجزاء ويتحقق موضوعها.

(٢) نفس الكلام السابق.

(٣) نفس الكلام السابق.

وإجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه.

ثم إن مقتضى القاعدة الأولية في كل أمر مطلق هو عدم إجزاء شيء آخر عنه؛ لأن الإجزاء معناه إسقاط الواجب بشيء آخر وهو منفي بإطلاق دليل الواجب.

شبهة تلغي بحث الإجزاء من أساسه

قد يقال: إن المحقق في شريعتنا هو تعلق التكاليف بطبيعة واحدة كالصلاة، فقد أمر بها وتوجه الأمر إلى جميع المكلفين، ولكن هذه الطبيعة تختلف باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، فالصلاة في حق الواجد للماء هي الصلاة مع الوضوء، وفي حق الفاقد للماء هي الصلاة مقرونة بالتميم، والصلاة في حق القادر على القيام مشروطة بالقيام، وفي حق العاجز عن القيام مشروطة بالقيود وهكذا، فإذا أتى كل واحد من المكلفين بما هو مقتضى وضعه فقد أوجد الطبيعة المأمور بها وامثل الأمر المتوجه إليه، ولازم هذا هو الإجزاء وسقوط الأمر، إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلقه^(١).

والجواب عليه: بأن التحقيق خلافه؛ إذ يوجد عندنا أوامر أولية ويوجد أوامر ثانوية عند عدم التمكن من الأوامر الأولية، ومثال على ذلك: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢)، وهكذا أدلة: إن لم تتمكن من الصلاة من قيام فصل من جلوس^(٣)، مع افتراض إطلاق الدليل الأول. على أن الشبهة تلغي

(١) راجع نهاية الأصول: ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٣) الوسائل ٥: ٥٠٤، أبواب القيام، ب ١٤.

بحث الإجزاء عند تعذر الأمر الواقعي لا عند الجهل به ثمّ العلم به بعد ذلك.

قد يدعى الخروج عن هذه القاعدة - وهي عدم الإجزاء - في صورتين:

١- في صورة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري.

٢- في صورة الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري.

وسبب هذه الدعوى: هو وجود ملازمة عقلية تدل على إجزاء متعلق الأمر

الاضطراري والأمر الظاهري من الواجب الواقعي على أساس وجود ملازمة بين جعل الأوامر الاضطرارية والظاهرية وبين نكتة تقتضي الإجزاء^(١).

وإليك التفصيل:

أولاً: دلالة المأتي به بالأمر الاضطراري على الإجزاء:

إن المحتملات الثبوتية للواجب الاضطراري من حيث دوره في تحصيل الغرض الواقعي محصورة في أربعة، كما ذكر ذلك صاحب (الكفاية)، وخلاصته ما ذكره مع التوضيح:

١- أن يكون الأمر الاضطراري وافياً بتمام غرض الواقع.

٢- أن يكون الأمر الاضطراري وافياً ببعض الغرض من الأمر الواقعي، لكن المتبقى من غرض الأمر الواقعي لا يجب الإتيان به.

٣- أن يكون الأمر الاضطراري وافياً ببعض الغرض من الأمر الواقعي والباقي من غرض الأمر الواقعي يجب الإتيان به إلا أنه لا يمكن تحصيله بعد حصول المقدار

(١) راجع دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٢٦٤. وراجع أصول الفقه ٢: ٢٤٤ - ٢٤٥.

الاضطراري، كالسقي للمزرعة بالماء المالح، فلا يمكن سقيها بالماء غير المالح بعد ذلك، وكالعطشان إذا روي بماء غير بارد. فلا يمكن إرواؤه بعد ذلك بالماء البارد.

٤- أن يكون الأمر الاضطراري وافياً ببعض الغرض من الأمر الواقعي والباقي من غرض الأمر الواقعي يجب الإتيان به مع فرض إمكان تحصيله.

والصور الثلاثة الأولى تجزي عن الواقع بملاك الوفاء بالغرض الواقعي وعدم وجود ملاك ملزم قابل للتدارك، أما الصورة الرابعة فلا تجزي عن الواقع؛ لبقاء مقدار من الملاك ملزم قابل للتدارك بالإعادة أو القضاء^(١).

أما في مرحلة الإثبات وبحسب ظاهر الدليل للأمر الاضطراري فهناك صورتان:

الأولى: قد يرتفع العذر في أثناء وقت الواجب، فهل يجب الإعادة؟ كما إذا تعذر الواجب الأصلي على المكلف وقد أمر بالميسور اضطراراً، كالأمر بالتييم بدل الوضوء والغسل، والأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل، ومثل الصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام.

الثانية: قد يرتفع العذر بعد الوقت، فهل يجب القضاء؟

وهذه الصورة الثانية تأتي فيما بعد.

أما الصورة الأولى

١- قد يكون الأمر الاضطراري بالتييم ثابتاً بمجرد عدم التمكن من الوضوء

(١) راجع كفاية الأصول: ٨٤ - ٨٥ وبحوث في علم الأصول ٢: ١٣٧ - ١٣٨.

في أول الوقت، (إما مطلقاً أو مع القطع بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، أو مع احتمال عدم ارتفاع العذر إلى آخر الوقت على اختلاف الأقوال، ففي هذه الحالة إذا تيمم المكلف المضطر وصلى في أول الوقت ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت فلا تجب عليه الإعادة.

والبرهان عليه: أننا حينما نتساءل عن وجوب الصلاة على المضطر في أول الوقت هل كان تعينياً أو تخييرياً؟ فيكون الجواب: انه واجب تخيري؛ لأن المضطر كان يتمكن أن يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت ويصلي مع الوضوء، وبهذا نعرف أن الواجب هو الجامع بين الصلاة الاختيارية والاضطرارية، وقد حصل الواجب فلا موجب للإعادة^(١).

وقد عبر المحقق النائيني فقال: إن جواز البدار إلى الصلاة في أول الوقت يرجع إلى سقوط القيد المتعذر وعدم ركنيته للواجب وعدم قوام المصلحة الصلاةية به مطلقاً. فتكون التوسعة في الوقت محفوظة، وعدم خروج تلك القطعة من الزمان الذي تعذر فيه القيد عن صلاحية وقوع الصلاة فيها، ويكون معنى البدار: البدار إلى الصلاة الظهريّة المكلف بها، ومعه كيف يمكن القول بعدم الإجزاء مع أنه لا يجب على المكلف في الوقت صلاتان للظهر؟^(٢).

ب- وقد يكون الأمر الاضطراري بالتيمم مقيداً باستيعاب العذر لتمام الوقت^(٣)

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٢٦٥.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢٤٥.

(٣) نتكلم هنا على أساس أن هذا القيد وضعي لا تكليفي، أي يصح التيمم أول الوقت بشرط أن يكون العذر خارجاً مستوعباً لتمام الوقت.

فحينئذٍ المكلف بالأمر الاضطراري تارة يصلي في أول الوقت مع التيمم ثم يرتفع عذره في أثناء الوقت، وتارة يصلي في أول الوقت ويكون عذره مستوعباً لتمام الوقت.

ففي الحالة الأولى: لا يقع ما أتى به مصداقاً للواجب الاضطراري؛ إذ لا أمر اضطراري لبحث عن دلالة على الإجزاء؛ لأن صحته مشروطة باستمرار العذر، والمفروض عدم استمراره وهذا خارج عن موضوع البحث^(١).

وفي الحالة الثانية: لا مجال للإعادة، ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء.

والقاعدة لا تقتضي الإجزاء؛ لأن الأمر بالصلاة العذرية لا يدل على وفائها بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية، إذ يصح جعل الأمر الاضطراري فيما إذا كان وافياً بجزء من ملاك الواقع مع بقاء جزء مهم آخر لابد من استيفائه قضاءً مثلاً.

هذا، ولكن المعروف من فتاوى الفقهاء القول بالإجزاء في الأمر الاضطراري مطلقاً، ولا بدّ إنهم استندوا إلى استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطراري وإطلاقه مثل قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢). وظاهرها الاكتفاء بهذا التكليف حال الاضطرار، فلو كان القضاء واجباً لوجب البيان، وإذا لم يبين علم أن الناقص يجزي عن أداء الكامل لاسيما مع ورود مثل قوله - عليه

(١) قد نقول هنا بثبوت أمر ظاهري - للأمر الاضطراري - بحكم دليل أو أصل كان يقتضي بقاء العذر واستمراره إلى آخر الوقت، وحينئذٍ يدخل في بحث إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي وسيأتي إثبات عدم الإجزاء.

(٢) المائدة: ٦.

السلام :- «إن التراب يكفيك عشر سنين»^(١) أو «التراب أحد الطهورين»^{(٢)(٣)}.

الأصل العملي: وقد ذكر صاحب (الكفاية): أن مقتضى الأصل العملي هو الإجزاء، لأصالة البراءة عن وجوب الإعادة^(٤).

وأما الصورة الثانية:

وهي ما إذا ارتفع العذر بعد انقضاء الوقت، فهل يجب القضاء خارج الوقت؟ وهذا البحث هو عبارة عن النظر في إطلاق دليل القضاء لمن جاء بالفعل الاضطراري داخل الوقت، وهو بحث فقهي. ولذا نقول بصورة مجملة، في استظهار موضوع وجوب القضاء:

١- لو كان موضوع وجوب القضاء - فوت الفريضة الفعلية - فلا فوت في حق من جاء بالفعل الاضطراري داخل الوقت؛ لأنه قد جاء بالوظيفة الفعلية.

٢- ولو كان موضوع وجوب القضاء - فوت الفريضة الشأنية لولا الطوارئ والاعذار - فلا إشكال في وجوب القضاء عليه؛ لأن الفريضة الشأنية قد زالت وفاتت بلا كلام.

٣- ولو كان موضوع وجوب القضاء خسارة الملاك وفوته، فحينئذ يكون المقام شبهة مصداقية دليل وجوب القضاء؛ وذلك لاحتمال استيفاء الملاك وعدم

(١) الوسائل ٣: ٣٨٠، أبواب التيمم، ب ٢٠، ح ٧.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨١، أبواب التيمم، ب ٢١، ح ١.

(٣) راجع أصول الفقه ٢: ٢٤٧ - ٢٤٩.

(٤) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٢٦٥ - ٢٦٦، أصول الفقه ١: ٢٤٩. الكفاية ١: ١٣٠.

الفوت، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

الأصل العملي: فقد ذكر صاحب (الكفاية): أن مقتضى الأصل العملي هو البراءة عن وجوب القضاء، وذكر أن جريان البراءة هنا أولى من جريانها بلحاظ الإعادة^(١).

ولعل وجه الأولوية: إن في صورة وجوب الإعادة يكون وقت الواجب موجوداً أما هنا فقد زال وقت الواجب.

وهذا الكلام صحيح إن قلنا: إن القضاء إنما يكون بأمر جديد، فإن الشك حينئذٍ يكون في أصل التكليف الجديد، ولا مورد للاحتياط، كما لا مورد للاستصحاب، لأن الفوت لا يمكن إثباته بالاستصحاب. أمّا إذا كان القضاء بالأمر الأول، بأن كان هناك أمران: أحدهما بالجامع، والثاني بإيجاد الجامع في الوقت، فمع الشك في الإجزاء يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخير، فتجري قاعدة الاحتياط فيه؛ لأنه يعلم بوجوب الصلاة من جلوس عليه في الوقت على كل حال، وهذا هو الأمر الثاني المختص بالوقت، ويعلم بوجود أمر آخر عليه مردد بين أن يكون أمراً بالصلاة من قيام على تقدير عدم الإجزاء، والجامع بينها وبين الصلاة من جلوس في الوقت (على تقدير الإجزاء) وهذا من الدوران بين التعيين والتخير، فالمجرى الاحتياط^(٢).

ثانياً: في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع:

إن إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي عند انكشاف الخلاف

(١) كفاية ١: ١٣٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ١٥٦.

يختلف باختلاف صور المسألة، إذ توجد صور أربع:

الصور الأولى: في اقتضاء الطرق والأمارات للإجزاء عند انكشاف الخلاف القطعي، كما إذا قامت أمانة - كخبر الواحد - على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة، ثم انكشف الخلاف يقيناً بوجوب الجمعة، وكذا إذا قامت البيئة على طهارة ثوب صلى فيه أو ماء توضأ منه ثم بانث نجاسته يقيناً، فالمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء في الأحكام والموضوعات، بل يلزمه الإعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت.

أما في الأحكام فلا تفاهم على مذهب التخطئة، وأن الجاهل مكلف بالأحكام كالعالم، وبما أن الأمانة لا تكون عندهم إلا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع فهي تفيد التنجيز عند الموافقة والعذر عند المخالفة، فمع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذٍ في حقه من دون أن يكون قد جاء بما يُغني عنه^(١).

وكذا في الموضوعات، فإن الظاهر عندهم: أن الأمانة قد أخذت على نحو الطريقة كقاعدة (اليدين) و(الصحة) و(سوق المسلمين) ونحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع.

نعم، غاية الأمر، أن المكلف مع العمل بالأمانة يكون معذوراً عند الخطأ على أن أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف - عند انكشاف الخطأ يقيناً - يقتضي الإعادة.

(١) فوائد الأصول ١: ٢٤٦ - ٢٤٧. وأصول الفقه ٢: ٢٥١ - ٢٥٣.

الصورة الثانية: في اقتضاء الأصل الشرعي للإجزاء عند انكشاف الخطأ يقيناً.

كما إذا قام أصل شرعي - غير أصالة الاحتياط - عند الشك في الحكم الشرعي الأولي، كالاستصحاب والبراءة وأصالة الحلية أو الطهارة ثم تبين الخطأ يقيناً، فقد أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء في الأحكام والموضوعات؛ وذلك لأن الأصل العملي هو وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل أو الشاك بالحكم الواقعي لرفع الحيرة في مقام العمل، وأما الواقع فهو على واقعيته يتجزأ حين العلم به، فلا يتصور في الأصل العملي مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى تقتضي الإجزاء عن الواقع^(١).

ومع هذا فقد خالف قوم من المتأخرين، منهم وصاحب (الكفاية) وتبعه تلميذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني - قدس سرهما - فذهبوا إلى اقتضاء ذلك الإجزاء، ولكن في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه كقاعدة (الطهارة) و(أصالة الحلية) واستصحابهما دون الأصول الجارية في الأحكام^(٢).

فإذا جرى أصل الطهارة بمثل قوله «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» فهو دالٌّ على أنّ كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة، وكذا الأمر بالنسبة للحلّة (الإباحة).

(١) أصول الفقه ٢: ٢٥٥.

(٢) كفاية: ١١٠، وأصول الفقه ٢: ٢٥٥.

ومنشأ هذا الرأي: هو أن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعبر في موضوع التكليف ومتعلقه، بأن يكون مثل قوله - عليه السلام -: ((كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر))^(١) موسّع لشرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية، وحينئذ إذا انكشف الخلاف - وقد صليت بثوب نجس لا أعلم نجاسته - فلا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل المفروض أن ما أتى به كان واجداً لشرطه وهو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل^(٢).

الصورة الثالثة: في اقتضاء الطرق والأمارات للإجزاء إذا انكشف خطأهما بحجة معتبرة، كالمجتهد الذي يحصل له تبدل في الرأي بحجة معتبرة ويتبعه المقلد له، وكالمقلد الذي قد ينتقل من تقليد شخص لآخر يخالف الأول في الرأي.

ولا يتفاوت الحال في البحث عن هذه الجهة بين كون الأمر الظاهري هو مؤدى الطرق والأمارات أو الوظيفة العملية في ظرف الشك.

وعليه: فيقع الإشكال في خصوص الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة مثل:

أ- ما لو انكشف الخطأ تقليداً أو اجتهاداً في وقت العبادة وقد عمل المكلف بمقتضى الحجة السابقة.

ب- إذا انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يُقضى كالصلاة.

ج- إذا تزوج بعقد غير عربي - اجتهاداً أو تقليداً - أو بغير إذن أبيها ثم قامت

(١) الوسائل ٢: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

(٢) يراجع فوائد الأصول ١: ٢٤٨ - ٢٥١، وأصول الفقه ٢: ٢٥٥.

الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي في العقد، أو لابدية إذن الأب في العقد، والزوجة لا تزال موجودة في حبال زوجها.

والمعروف هنا: عدم الإجزاء في الموضوعات الخارجية، كما لو كان الشيء مستصحب الطهارة أو الملكية ثم قامت البيئة على النجاسة أو عدم الملكية، فإن البيئة توجب نقض الآثار التي عمل بها بمقتضى الاستصحاب من أول الأمر، ولا يتوهم الإجزاء في مثل هذا^(١).

وأما في الأحكام: فقد قيل بوجود الإجماع على الإجزاء سيما في الأمور العبادية، وقد ذكرت بعض الوجوه للإجزاء:

منها: لزوم العسر والحرَج إذا قيل بعدم الإجزاء.

ومنها: عدم وجود ترجيح للاجتهاد والثاني على الاجتهاد الأول بعد إن كان كل منهما مستنداً إلى الطرق الشرعية الظنية^(٢).

هذا، ولكن القاعدة تقتضي عدم الإجزاء في الأحكام مطلقاً أيضاً، كما ذهب إليه المحقق النائيني وغيره، سواء تبدل الاجتهاد لأجل استظهار المجتهد من الدليل خلاف ما استظهره أو لا أو كان تبدل رأيه لأجل عثوره على المقيد أو المخصص أو الحاكم أو المعارض الأقوى أو غير ذلك من موارد تبدل الرأي؛ لأن في تبدل الرأي ينكشف أن الدليل السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله السابقة، أو أن المجتهد قد تخيله حجة وهو ليس بحجة، وكذا الأمر

(١) راجع أصول الفقه ٢: ٢٥٦، ٢٥٧. فوائد الأصول ١: ٢٥١.

(٢) راجع أصول الفقه ٢: ٢٥٦، ٢٥٧. فوائد الأصول ١: ٢٥١.

في تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الفعلية؛ لأن الحكم الواقعي باقٍ على حاله لم يتغير، فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع على الإجزاء^(١).

وقد نقول هنا عبارة مختصرة تدل على عدم الإجزاء إذا انكشف الخطأ بحجة معتبرة وهو: إن عدم الإجزاء ولزوم الإعادة والقضاء هو مدلول التزامي للأمانة نفسها.

الصورة الرابعة: في تبدل القطع.

كما لو قطع المكلف بأمر فعمل على طبق قطعة ثم بان له الخطأ يقيناً، فلا ينبغي الشك في عدم الإجزاء؛ وذلك لأنه لم يستوف مصلحة الواقع، إذ لا يفيد القطع شيئاً سوى المعذرية، وحينئذٍ فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ وعليه: فيجب امتثال الواقع أداءً وفي خارجه قضاء^(٢).

الثمرة

١- إذا اختار المجتهد أن الأمر الاضطراري بالتيمم يجوز مع سعة الوقت مطلقاً أو مع القطع بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت أو مع احتمال عدم ارتفاعه إلى آخر الوقت، ثم صلى المجتهد أو المقلد له في أول الوقت، ثم ارتفع عذره في الوقت، صحت صلاته ولا يجب عليه الإعادة، وكذا إذا ارتفع عذره خارج

(١) راجع أصول الفقه ٢: ٢٥٦، ٢٥٧. فوائد الأصول ١: ٢٥١.

(٢) راجع أصول الفقه ٢: ٢٥٨، وكفاية الأصول ١: ١١٢.

الوقت. فقد قال السيد الحكيم - قدس سره - (وفي جواز التيمم في السعة إشكال، والأظهر الجواز مع اليأس عن التمكن من الماء، ولو اتفق التمكن منه بعد الصلاة لم تجب الإعادة ولا القضاء^(١)).

وقال الإمام الخميني - قدس سره - وأما بعد دخول الوقت فيصح التيمم، وإن لم يتضيق مع رجاء ارتفاع العذر في آخره وعدمه.... ولا يعيد ما صلاه بتيممه الصحيح بعد ارتفاع العذر من غير فرق بين الوقت وخارجه^(٢).

وقال السيد الخوئي (قده): «في التقية يجوز البدار ولو مع العلم بزوال العذر، ولا يجب الإعادة بعد زواله في الوقت»^(٣).

٢. إذا اختار المجتهد أن الأمر الاضطراري بالتيمم مقيد باستيعاب العذر لتمام

(١) منهاج الصالحين ١: ١٠٥، الفصل الخامس من أحكام التيمم. وراجع منهاج الصالحين للسيد السيستاني ١: ١٣١.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ١١١ مسألة ١. ملاحظة: إن الإمام الخوئي - قدس سره - قد ذكر في هذا الفرع وجوب الإعادة لو تمكن من الماء بعد الصلاة مع أن رأيه جواز البدار مع اليأس من التمكن من الماء فما هو السر في ذلك؟

والجواب: أن السيد الخوئي يرى جواز البدار من الناحية التكليفية فقط فهو لا يرى جواز البدار الوضعي الذي يرجع إلى التكليف التخيري بين الفعل مع العذر في أول الوقت أو الانتظار إلى آخر الوقت للإتيان به مع الوضوء، بل رأيه هو أن التيمم إنما يشرع مع استيعاب العذر للوقت كله؛ وذلك للروايات القائلة بالانتظار إلى آخر الوقت، فحينئذ إذا جاز البدار تكليفاً وجاء بالصلاة مع التيمم فإن بقي العذر إلى تمام الوقت فتكليفه هو الصلاة مع التيمم وتجزئ عن الواقع، وأما إذا زال العذر في الوقت فيتبين أن حكمه هو الصلاة مع الوضوء، فلا بد من الإعادة في الوقت.

وبعبارة أخرى: يرى السيد الخوئي - قدس سره - أن صلاته مع العذر أول الوقت حكم ظاهري فهو لا يرى جواز البدار واقعاً، بل يرى جوازه ظاهراً، وحينئذ إذا زال العذر في الوقت فهو حكم ظاهري لا يجزي عن الواقع.

(٣) منهاج الصالحين ج ١: مسألة ٥١٢.

الوقت^(١)، ولكن مقلده صلى في أول الوقت مع التيمم ثم ارتفع عذره في أثناء الوقت، فتجب عليه الإعادة؛ لأن ما أتى به لم يكن هو المصداق للواجب الاضطراري.

قال السيد الخوئي: «لا يجوز التيمم لصلاة مؤقتة قبل دخول وقتها، ويجوز عند ضيق وقتها، وفي جوازها في السعة إشكال، والأظهر الجواز مع اليأس عن التمكن من الماء، ولو اتفق التمكن منه بعد الصلاة وجبت الإعادة»^(٢).

٣- إذا اختار المجتهد أن الأمر الاضطراري بالتيمم مقيد باستيعاب العذر لتمام الوقت، ولكن مقلده صلى في أول الوقت مع التيمم وكان عذره مستوعباً لتمام الوقت واقعاً، فهنا لا مجال للإعادة، ولكن هل يجب عليه القضاء؟ ومما ذكر على عدم وجوب القضاء الإجماع، ولكن القاعدة تقتضي وجوب القضاء كما تقدم. ولكن لا يجب القضاء تمسكاً بإطلاق دليل الصلاة مع التيمم خصوصاً مع قوله ﷺ يكفيك عشر سنين فلو كان يريد القضاء «لابد أن يبين» وبما أنه لم يبين فيستفاد من الإطلاق الإجزاء.

(١) لماذا يفتي بعض بجواز التيمم في سعة الوقت والصلاة في سعة الوقت مع أنه يقول بان الصلاة مع التيمم لا تصح إلا باستيعاب العذر للوقت كله؟

والجواب: أن هذا البعض يقول بالحكم الوضعي، وهو صحة الصلاة مع استيعاب العذر للوقت كله، ولكنه لا يحرم التيمم مع سعة الوقت والصلاة مع سعة الوقت إذا كان العذر مستوعباً. وهذا بخلاف المحقق الحلي صاحب (الشرائع) فإنه يقول بصحة الصلاة مع استيعاب العذر للوقت كله وضعاً، ويقول أيضاً بحرمة وعدم جواز تقدم التيمم والصلاة على آخر الوقت، فهو ينظر إلى الحكم الوضعي والتكليفي معاً. لذا أفتى بالمنع من صحة التيمم مع سعة الوقت. (شرائع الإسلام ١: ٥٩).

(٢) منهاج الصالحين ج ١: ١٠٣.

٤ - قال الإمام الخوئي - قدس سره - : إن انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية قد يكون بالعلم وعدم مطابقتها مع الواقع وجدانا بأن يقطع المجتهد - مثلاً - بأن فتواه السابقة مخالفة للواقع، وقد أدعي الإجماع على عدم الإجزاء في تلك الصورة؛ وذلك لعدم امتثال الحكم الواقعي وبقائه بحاله^(١).

وإليك تفصيل ذلك:

أ - إذا قام خبر واحد على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة وأفتى على وفقه الفقيه وعمل بالفتوى المكلف، ثم انكشف الخلاف يقيناً بوجوب الجمعة بدلاً عن الظهر، فيجب التدارك في الوقت والقضاء خارجه.

ب - إذا قامت بينة على طهارة ماء توضاً منه ثم بانته نجاسته يقيناً فيجب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

ج - إذا دلّ دليل الاستصحاب أو أصالة البراءة أو الحلية أو أصالة الطهارة على حكم أو موضوع ثم تبين خطأ هذا الأصل يقيناً، فالقاعدة تقتضي الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، وخالف في هذا صاحب (الكفاية) والشيخ الأصفهاني - قدس سرهما - وغيرهما في خصوص الأصول الجارية في موضوع التكليف أو متعلقه فقالوا بالإجزاء.

د - إذا انكشف يقيناً أن العقد لا بدّ أن يكون بلفظ عربي، أو لا بدّ أن يكون عن رضا الأب، وقد تزوج إنسان بعقد فارسي أو مع معارضة الأب في زواج ابنته، تقليداً لمن يرى صحة ذلك، والزوجة لا تزال موجودة، فلا بدّ من تجديد العقد.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤.

٥- إذا قطع بوقوع الزوال فصلى ثم تبين له يقيناً عدم تحقق الزوال حين صلاته فلا اشكال في وجوب الإعادة في الوقت أو خارجه، وقد أفتى العلماء ومنهم السيد الخوئي بذلك فقال: إذا أحرز دخول الوقت بالوجدان أو بطريق معتبر فصلى ثم تبين أنها وقعت قبل الوقت لزم إعادتها^(١).

٦- إذا انكشف خطأ الأمانة أو الأصل بحجة معتبرة أو تبدل تقليد المكلف، وكانت فتوى الثاني تخالف الأول - فالوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة لا تكون مجزية في الموضوعات وكذا في الأحكام، وإن ادعى الإجماع على الإجزاء في الأحكام سيما الأمور العبادية.

وقد ذكر الإمام الخوئي - قدس سره - إن مقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الأعمال الصادرة على طبق الحجة السابقة وعدم كونها مجزئة عن المأمور به الواقعي؛ لأن الصحة إنما تنتزع عن مطابقة العمل للمأمور به، فإذا فرضنا عدم مطابقتها حكم ببطلانه، والحكم بأن غير الواقع مجزئ عن الواقع يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه^(٢).

الاستثناءات لمن قال بقاعدة عدم الإجزاء.

١- ورد المخصص - لقاعدة عدم الإجزاء في الحكم الظاهري عن الواقعي - في الصلاة^(٣) إذا كان الإخلال من المكلف بغير الوقت والقبلة والركوع والسجود والطهور، اجتهاداً أو تقليداً، فلا يجب القضاء أو الإعادة؛ وذلك لحديث «لا

(١) منهاج الصالحين ١/ مسألة ٥٠٨. وشرائع الإسلام ١/ ٧٥ المسألة الثالثة للأحكام مواقيت الصلاة.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١/ ٥١.

(٣) أي ورد مخصص لإطلاق دليل الحكم الواقعي.

تعاد» الذي رواه زرارة عن الإمام الباقر - عليه السلام - قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١)، إذا قلنا: إنه يشمل الجاهل القاصر «ولا يختص بالناسي» كما هو الصحيح^(٢).

ومثال ذلك: إذا كان مقلداً لمن يقول بجواز تسبيحة واحدة في الركعة الثالثة أو الرابعة ثم مات المقلد وقلد من يقول بوجوب الثلاث، والوقت باقٍ فلا يجب الإعادة، ويحكم بالإجزاء لقاعدة لا تعاد، فإن استناده في عمله الأولي إلى المقلد مع بيان عدم صحته بحجة معتبرة وهي قول المجتهد الثاني يجعل المكلف في عمله الأولي جاهلاً قاصراً، وكذا الأمر إذا تبدل رأي المجتهد نفسه.

٢ - إذا كان بطلان العمل مستنداً إلى الاحتياط أو أصالة الاشتغال، فلا يجب القضاء خارج الوقت؛ وذلك لأن القضاء لما كان بأمرٍ جديد وموضوعه الفوت، وحينئذٍ لا يحرز الفوت لكون إتيان العمل في الوقت على طبق الحجة الشرعية فيحتمل أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع، ومع عدم إحراز الفوت يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء^(٣).

كما إذا شككنا بإضافة أحد المائعين ولم يوجد غيرهما، فيجب التوضأ بكل واحد منهما، ولكن لو توضأ في أحدهما وصلى لا يحكم بصحة صلاته استناداً إلى الاشتغال والاحتياط القائل بالوضوء بهما معاً، ولكن هذا البطلان وعدم الصحة لا يوجب القضاء خارج الوقت.

(١) الوسائل ١: ٣٧١ - ٣٧٢، أبواب الوضوء، ب ٣، ح ٨

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٦٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٩ و ٥٠.

٢- إذا لم يكن دليل الحكم الواقعي مطلقاً - كما في الأدلة اللبّية على بعض الأجزاء والشرائط - فيكون قصور في مقتضى الإعادة أو القضاء؛ لأن الأدلة اللبّية قد لا تشمل حالة تبدل الحكم والوظيفة اجتهاداً أو تقليداً^(١).

الاستثناء على من قال بالإجزاء

١- ورد الدليل بإعادة العمل إذا كان الخلل في الصلاة وفي الأمور الخمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، فلو صلى تاركاً لإحدى الخمسة مستنداً إلى أمانة أو أصل في تحققها، كأن صلى مع استصحاب الوضوء ثم انكشف الخلاف، أو صلى قبل الوقت مستنداً إلى بينة قامت على دخول الوقت، فيجب الإعادة حتى عند من قال بالإجزاء في الأوامر الظاهرية؛ وذلك لقول الإمام الباقر - عليه السلام - «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود». فحكم بإعادة الصلاة بفقدان أحدها.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٧١.

٢١- قاعدة: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته.

إيجاب الشيء يقتضي إيجاب مقدمته.

توضيح القاعدة، يتم بعرض عدة أمور:

الأول: أن المراد من وجوب المقدمة المبحوث عنه: ليس هو الوجوب العقلي - بمعنى لابدية الإتيان بالمقدمة وعدم صحة الاعتذار عن ترك ذي المقدمة بترك المقدمة - إذ الوجوب العقلي للمقدمة واضح.

وليس المراد هو الوجوب واللابدية التكوينية، فإن اللابدية التكوينية هي عين المقدمة.

كما أنه ليس المراد الوجوب الشرعي النفسي للمقدمة، وهو الوجوب المولوي المجعول مستقلاً على عنوان المقدمة؛ لأن هذا موقف على التفات المولى إلى المقدمة، بينما كلامنا في المقدمة التي لا يلتفت إلى كونها مما يتوقف الواجب عليها، أو قد لا يطلع على توقف الواجب عليها.

إذن المراد من وجوب المقدمة: هو أن المقدمة الواجبة عقلاً هل يلزم منها الوجوب الشرعي المولوي - ولو غيرياً - المجعول على المقدمة ارتكازاً وشأناً، بحيث لو التفت إليها المولى لطلبها؟

فالمراد من بحث وجوب مقدمة الواجب هو البحث عن هذه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الثاني: المراد من مقدمة الواجب هو مقدمات وجود الواجب - وهو ما يتوقف ايجاد الواجب على ايجاده - الاختيارية المقدورة، لا مقدمات الوجوب - التي تكون دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك - فإن مقدمات الوجوب لا يترشح الوجوب عليها، إذ لا وجوب لذيها قبل وجودها حتى تجب، وبعد وجودها لا معنى لوجوبها، بل هو تحصيل للحاصل، كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج.

الثالث: البحث هنا عن مطلق الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، سواء كانت الملازمة بينه بحيث تشكل دلالة لفظية التزامية أم لا، فإن كانت الملازمة في نظر القائل بها غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم، فإثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً لا يرجع إلى دلالة اللفظ، بل يرجع إلى حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، فحينئذٍ يجب أن تدخل المسألة هذه في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة.

وإن كانت الملازمة في نظر القائل بها بينة بالمعنى بالأخص، فحينئذٍ إثبات اللازم يكون بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية التي هي من الظواهر التي هي حجة، ولهذا تدخل المسألة في مباحث الألفاظ.

إذن هذه المسألة هي ذات وجهين باختلاف الأقوال فيها، فيمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ، كما يمكن أن تدخل في مباحث الملازمات العقلية.

توضيح

المراد من الملازمة البينة بالمعنى الأخص: هو أن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه كدلالة الثلاثة على الفردية والأربعة على الزوجية والحرارة على النار، فإن اللفظ هنا قد دلّ على معنى خارج معناه الموضوع له، لازم له، مثل دلالة لفظ الدواة - سابقاً - على القلم، أو دلالة لفظ القلم - سابقاً - على الدواة، وكدلالة لفظ احضر الرقي على إحضار السكين، فإن طلب إنسان قلماً أو رقيّاً وجثته بهما من دون إحضار الدواة والسكين لعاتبك محتجاً بأن طلب القلم كافٍ للدلالة على الدواة وطلب الرقي كافٍ للدلالة على السكين، وتسمى هذه الدلالة بالدلالة الالتزامية، وهي فرع من الدلالة المطابقة؛ لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى.

ولها شرطان

الأول: أن يكون التلازم بين القلم والدواة ذهنياً، فلا يكفي التلازم الخارجي من دون رسوخه في الذهن، وإلا لما حصل انتقال الذهن من الدلالة المطابقة إلى الالتزامية.

الثاني: يشترط أن يكون التلازم واضحاً بيناً بالمعنى الأخص، بمعنى: إذا تصور معنى اللفظ انتقل الذهن إلى لازمه بدون توسط شيء آخر.

والمراد من اللازم البين بالمعنى الأعم: هو ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة، مثل الاثنان خمس العشرة، فإذا تصورنا الاثنان فنغفل عن أنها خمس العشرة، ولكن إذا تصورنا الاثنان وتصورنا العشرة

وتصورنا النسبة بينهما حينئذٍ نجزم بأن الاثنين خمس العشرة.

فقد يقال: إن وجوب المقدمة التابع لوجوب ذيها من هذا القبيل، فإننا إذا تصورنا الحج وتصورنا مكة وأن الحج متوقف على الذهاب إلى مكة، حكمنا بالملازمة بين وجوب الحج ووجوب مقدمته.

والمراد من اللازم غير البين: بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة دليل عليه، مثل الحكم بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، فإن الجزم بهذه الملازمة يتوقف على برهان هندسي ولا يكفي تصور زوايا المثلث وتصور الزاويتين القائمتين وتصور النسبة بينهما للحكم بالملازمة.

إذن، الملازمة غير البينة هي الملازمة النظرية التي تحتاج إلى برهان.

الرابع: لا فرق بين المقدمات التي تُوجد الواجب بين المقدمة المتقدمة زماناً على الواجب أو المقدمة المقارنة للواجب أو المقدمة المتأخرة عن الواجب.

وقد يستشكل في المقدمة المتقدمة والمتأخرة على الواجب، كما إذا افترضنا أن غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط لصحة صومها يوم السبت - أو يوم الأحد - فيقال: إن التقدم والتأخر ينافي المقدمة؛ لأن المراد من المقدمة جزء العلة للوجود، ويمتنع انفكاك المعلول عن علته بالتقدم والتأخر^(١).

وأجيب

أولاً - بأن المقدمة المتقدمة زماناً في التكوينات أمر معروف، ولذا يتقدم

(١) الكفاية ١: ٩٢، ونهاية الأفكار ١: ٢٨٠، ومناهج الوصول ١: ٣٣٦.

الشرط على المشروط في التكوينيات، وحينئذ نقول: كذلك بالنسبة للتشريعات. وهذا كله يرجع إلى أن الشرط إذا كان في طرف الفاعل فهو راجع إلى صحيح فاعلية الفاعل، وإن رجع إلى طرف القابل فهو راجع إلى متمم قابلية القابل، وحينئذ لا مانع من تقدمه على المشروط زماناً^(١)؛ لأن ذلك حقيقة عبارة عن أن يكون الشرط مقارناً مع المعلول لا متقدماً عليه زماناً، فتكون المستحاضة قابلة للصوم إذا تقدم غسلها أو تأخر، والقابلية للصوم شرط مقارن.

ولكن، هناك الشرط المتقدم إذا كان معداً، بمعنى أن الشرط مقرب للشيء من الامتناع نحو الإمكان حتى إذا تحققت علته صار موجوداً، فهو أمر ممكن بوضوح، كمن يريد الجلوس على الكرسي فيتقدم بخطوات نحوه لكي يتمكن من الجلوس عليه، فهذه الخطوات يمكن أن تكون متقدمة على المعلول وهو الجلوس على الكرسي؛ لأنها غير دخيلة لا في قابلية القابل ولا في فاعلية الفاعل، بل هي معدة ومقربة للفعل^(٢).

ثانياً: أن موضوعات الأحكام وشرائطها تكون عرفية لا عقلية، والعرف يرى إمكان التقييد والإضافة بالأمر المتأخر والمتقدم كالمقارن^(٣). فإن الشرط المتقدم أو المتأخر معناه عرفاً تخصيص الواجب بخصوص الحصة التي يتقدمها الشرط أو يتأخرها الشرط، وهذا ليس من باب تأثير الشرط المتقدم في المتأخر أو تأثير المتأخر في المتقدم، بل هو تخصيص المفهوم المأخوذ في متعلق الأمر، والمفهوم

(١) المحاضرات ٢: ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) راجع: نهاية الدراية ١: ١٧٠.

(٣) مناهج الوصول ١: ٣٤٣، المحاضرات ٢: ٣١٣-٣١٤.

كما يمكن تخصيصه بقيد متقدم أو مقارن يمكن تخصيصه بقيد متأخر^(١).

الخامس: أن الواجب مرة يتوقف على مقدمة يدركها الفعل بنفسه من دون استعانة بالشرع كتوقف الحج على قطع المسافة.

ومرة يتوقف الواجب على مقدمة يكشف عنها الشارع المقدس، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. وقد يسمى هذا التوقف بالشرط الشرعي، مثل أن يقول: «لا صلاة إلا بطهور» حيث يستفاد منها شرطية الطهارة للصلاة، وكذا إذا قال الشارع: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾^(٢) فان الشارع دل هنا على وجود مقدمة للصلاة وهي الوضوء، ولذا أمر بها بأمر غيري لأجل الصلاة.

وحينئذ إذا تثبت المقدمة للصلاة سواء كانت عقلية أو شرعية^(٣) جاء النزاع فيها فنقول: إن المقدمة الشرعية الذي كشف الشارع عن توقف الواجب عليها، هل يلزم منها الوجوب الشرعي المولوي بحيث لو التفت المولى إليها لطلبها؟ فيكون للمقدمة وجوب شرعي مولوي ارتكازي وشأني ولو غيرياً؟

وهناك بعض الأعظم - كما ذكر ذلك الشيخ المظفر رحمه الله - ذكر خروج المقدمة الشرعية عن محل البحث، حيث ذهب إلى أن الشرط الشرعي لا يكون واجباً بالوجوب الغيري؛ لأن التقييد لما كان داخلياً في الأمور به - أي الصلاة عن طهارة داخلية في الأمور به - فتكون الصلاة عن طهارة مأمور بها فهي واجبة

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ١٨٢.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) وهناك مقدمات عادية للشيء.

بالوجوب النفسي، ولَمَّا كان التقييد منتزِعاً من القيد (الطهارة) التي هي منشأ انتزاع التقييد، والأمر بالعنوان المنتزِع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزِع إلا بوجود منشأ انتزاعه، فحينئذ يكون الأمر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقاً بالقيد، وحينئذ يكون القيد واجباً نفسياً، وحينئذ كيف يكون مرة أخرى واجباً بالوجوب الغيري المقدمي؟!!!

ولكن الشيخ الأصفهاني أورد عليه ما خلاصته:

١- أن القيد المفروض دخوله في المأمور به إذا كان دخوله في أصل الغرض من المأمور به، بمعنى: أن متعلق الأمر لابد أن يكون الطهور مع الصلاة، فحينئذ يكون هذا القيد جزء المأمور به كبقية أجزائه الأخرى، فيكون مقدمة داخلية، ولا وجه لتسميته بالشرط. وإذا كان القيد دخيلاً في فعلية الغرض وهو شأن الشرط سواء كان عقلياً أو شرعياً، فحينئذ لا يعقل أن يكون داخلياً في حيز الأمر النفسي؛ لأن الغرض يدعو إلى إرادة ذاته ولا يدعو إلى ما له تأثير في فعلية الغرض، بل الذي يدعو إلى فعلية الغرض، وإيجاد شرط التأثير لابد وأن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلي، فإذا كان الغرض الصعود على السطح فهو يدعو إلى إرادة الصعود على السطح، أما ما له تأثير في فعلية الصعود إلى السطح فهو غرض تبعية يتبع الغرض الأصلي، ولا فرق في ذلك سواء كان الشرط عقلياً أو شرعياً فالإرادة له تبعية والأمر به تبعية.

قلت: إذا قيل على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بالصلاة إذا جاء الإنسان بها من دون طهارة.

قلنا: إن حق لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالصلاة بفعلها من دون الشرط وإلا كان الشرط لغواً.

٢- ثم إننا حتى لو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون التقييد جزءاً من الواجب فتكون الطهارة موجبة لتقييد الصلاة بها، إلا أن القيد الذي هو منشأ لانتزاع التقييد هو مقدمة خارجية للتقييد، فحينئذ يتكلم فيها بأن هذه المقدمة الخارجية الذي يتوقف عليها الصلاة مع الطهارة شرعاً هل هي واجبة شرعاً أم لا؟^(١).

إذن على هذا سيكون موضوع النزاع أعم من المقدمة العقلية، بل يشمل المقدمة الشرعية التي أمر بها أمراً تبعياً (وضعياً) لذي المقدمة فهل هي مأمور بها أمراً مولوياً ارتكازياً شرعياً (ولو غيرياً)؟

السادس: الأقوال في المسألة وأدلتها

وهي تبلغ أكثر من عشرة أقوال:

أهمها المشهور بين الأصوليين، وهو إيجاب المقدمة شرعاً، لكنه وجوب تبعي لذي المقدمة.

الدليل على ذلك:

(١) الدليل الوجداني: وهو ما ذكره صاحب الكفاية فقال: الوجدان أقوى شاهد على وجوب المقدمة شرعاً بالوجوب التبعي؛ لأن الإنسان إذا أراد شيئاً له

(١) راجع: أصول الفقه، للمظفر ١: ٢٧٢ و ٢٧٤.

مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها^(١). وبتعبير آخر: إنه من (الوضوح أنه لا يكاد يتخلف إرادة المقدمة عند إرادة ذيلها بعد الالتفات إلى كون الشيء مقدمة وأنه لا يمكن التوصل إلى المطلوب إلا بها)^(٢).

ويرد عليه

(أ) إن المقدمة واجبة عقلاً وبلا كلام، إلا أن الوجوب العقلي هل يستلزم وجوباً شرعياً مولوياً ولو غيرياً؟ فهذا ممّا لا دليل عليه، بل الدليل ضده كما سيأتي.

(ب) ادعى السيد البروجردى - قدس سره - شهادة الوجدان على عدم وجوب المقدمة شرعاً، إذ ادعى أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى إلا بعثاً واحداً، ولو سُئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات: هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعددة؟ أجاب بأنّ لي بعثاً واحداً متعلقاً بالفعل المطلوب^(٣).

(٢) دليل محكي عن أبي الحسن البصري، وخلاصته قد عرضت بصورتين:

الأولى: ما قاله صاحب الكفاية: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ إن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإن لم يبقَ على وجوبه فقد خرج الواجب المطلق عن وجوبه المطلق وصار مشروطاً^(٤).

وقد ذكر صاحب الكفاية بأنّ هذا الاستدلال لابدّ من إصلاحه:

(١) الكفاية ١: ١٢٧.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢٨٤.

(٣) نهاية الأصول: ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٤) كفاية الأصول ١: ١٢٧. نهاية الأصول: ٢٠٠. مطارح الأنظار: ٨٣ و٨٤.

أولاً: بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية، بمعنى أن الشرطية الأولى تكون هكذا: لو لم تجب المقدمة فلا تمنع شرعاً من الترك، وإن لم تصلح الشرطية الأولى فلا تكون صادقة؛ إذ تكون الملازمة واضحة البطلان؛ لأنه لو لم تجب المقدمة لا داعي للجواز الشرعي الذي هو بمعنى الإباحة.

وثانياً: أن يراد الترك من قوله (وحيثُذ) في أول الشرطية الثانية، أي وحين ترك المقدمة فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق...، وأما نفس الجواز بدون الترك فلا تصدق معه الشرطية الثانية.

فإذا حصل هذان الإصلاحيان كان الاستدلال هكذا:

(١) لو لم تجب المقدمة فلا مانع شرعاً من الترك.

(٢) فإن ترك المقدمة، فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإن لم يبقَ الواجب على وجوبه فقد خرج الواجب المطلق عن وجوبه وصار مشروطاً بالمقدمة.

وحيثُذ يرد على هذا الاستدلال ما يلي:

١ - أن الترك الذي حصل لأجل عدم المنع شرعاً منه لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين في الشرطية الثانية؛ لأننا بتركنا للمقدمة لم يبقَ وجوب لذي المقدمة، إلا أن ذلك كان بالعصيان؛ لأن المكلّف كان متمكناً من الإطاعة والإتيان بالمقدمة، وقد اختار ترك ذي المقدمة بتركه للمقدمة (بسوء اختياره) مع حكم العقل بلزوم المقدمة؛ لأن تركها يؤدي إلى العصيان والعقاب.

٢- ولو قلنا: لو لم تجب المقدمة فلا مانع شرعاً وعقلاً من الترك، وترك المقدمة فيأتي أحد المحذورين في الشرطية الثانية. إلا أن الشرطية الأولى تكون باطلة؛ لأنه لو لم تجب المقدمة شرعاً فلا يلزم جواز تركها شرعاً وعقلاً؛ لإمكان ألا تكون المقدمة محكومة بحكم شرعاً ولكنها واجبة عقلاً إرشاداً إلى أن تركها يؤدي إلى العصيان والعقاب^(١).

الثانية: وقد عرض السيد الشهيد الصدر دليل الحسن البصري بعد تعديله^(٢) وقبوله فنياً فقال: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وإذا جاز تركها فأما أن يفترض العقاب عليه أو لا، وكلاهما باطل، إذ لو فرض العقاب كان خلف جواز الترك، ولو فرض عدم العقاب كان معناه انقلاب الواجب النفسي المطلق إلى الواجب المشروط وانقلاب مقدّمة الوجود مقدمة للوجوب، وهو خلف أيضاً. إذن فكلا التاليين في الشرطية الثانية باطلان، فلا بدّ وأن يكون التالي من الشرطية الأولى باطلاً أيضاً، فيبطل الشرط، وهو عدم وجوب المقدمة. وقد رّد السيد الشهيد هذا الدليل فقال:

(١) إن أريد من جواز الترك في الشرطية الأولى جواز لترك الضوء - مثلاً - بما هو ضوء فالشرطية الأولى صادقة، ولكن الشرطية الثانية نسلم فيها بالعقاب ولا يكون خلفاً؛ لأن العقاب على الترك لا بحيثية كونه تركاً للضوء، بل بحيثية

(١) الكفاية ١: ١٢٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٨٦. أقول: السيد الشهيد نسب هذا الدليل بعد تعديله وقبوله فنياً إلى ما في الكفاية، ولكن ما في الكفاية هو ما تقدّم، وهو يختلف عن هذا الدليل الذي عرضه السيد الشهيد نسباً له للكفاية، فلاحظ.

ما يستتبعه من كونه تركاً لذی المقدمة، وهو الصلاة المقيدة بالوضوء.

(٢) وإن أريد من جواز الترك جواز الترك المطلق ومن جميع الحيثيات (بما أنه وضوء وبما أنه مستتبع لترك ذي المقدمة) فالشرطية الأولى ممنوعة، إذ لا يلزم من عدم وجوب المقدمة جواز تركها من جميع الحيثيات المستتعبة للترك^(١).

(٣) الدليل الثالث: وهو ما قاله صاحب الكفاية: من أن وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات من أوضح البراهين على الملازمة؛ وذلك لوضوح أنه لا يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها مناط الأمر، وإذا كان الملاك في هذه الموارد كان في غيرها أيضاً؛ لعدم خصوصية فيها، وحينئذ يصح تعلّق الوجوب بها لتحقيق الملاك^(٢).

والجواب على هذا الدليل الثالث هو: أن الأوامر الواردة في الشرعيات والعرفيات ليست مولوية، بل هي إرشاد إلى الشرطية، وأما في المقدمات التكوينية فالأمر المتعلق بالمقدمة ليس متعلقاً بها حقيقة، بل هو - بالنظر الدقيق - تأكيد للبعث المتعلق بذي المقدمة وليس بعثاً مستقلاً في قبال البعث إلى ذي المقدمة^(٣).

أقول: ولهذه المناقشات المتقدمة للقول بالملازمة بين وجوب المقدمة عقلاً ووجوبها شرعاً^(٤) ذهب المحقق الأصفهاني إلى عدم الوجوب مطلقاً؛ لأن العقل

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٢٨٦.

(٢) راجع: الكفاية ١: ١٢٦.

(٣) راجع: مناهج الوصول ١: ٤١١. ونهاية الأصول: ٢٠١. والمحاضرات ٢: ٤٣٧.

(٤) بحيث يستلزم الثواب والعقاب غير الاستقلالي من قبل المولى لا المدح والذم فقط.

إذا حكم بالوجوب المقدمي فسوف يكون هذا الحكم هو رأي الجميع حتى الشارع المقدس بما أنه منهم، بل رأيهم، فهو واجب عقلي لا شرعي؛ لأن الشارع إنما وافق العقلاء بما أنه عاقل، بل رأي العقلاء. وحينئذ إذا وجد أمر من الشارع في مورد حكم العقل بوجوب المقدمة فليس هو أمراً مولوياً (نفسياً أو غيرياً)، بل هو أمر إرشادي تأكيدى لما حكم به العقل، بل الحكم المولوي (التأسيسي أو الغيري) في مورد حكم العقل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وهذا الرأي قد عضده السيد الخوئي وأوضحه السيد الحكيم في حاشيته على الكفاية.

وبعبارة أخرى: إذا كان الحكم لوجوب ذي المقدمة قد أوجد الداعي عند المكلف عقلاً لإتيان كل ما يتوقف عليه الأمور به وقد علم بذلك المولى، فأى حاجة إلى وجود داع آخر من قبل المولى؟ فإن الداعي من قبل المولى إنما يكون لغرض تحريك المكلف نحو الفعل المأمور به، فإذا وجد تحريك المكلف عقلاً فيستحيل أن يحرك المولى بأمره المولوي ثانية؛ لأنه تحصيل حاصل، وهو محال.

إذن الأوامر الواردة في بعض المقدمات - بعد العلم بمقدميتها - لا بد من حملها على الإرشاد وبيان شرطيتها للواجب، فتكون إرشادية إلى موارد حكم العقل، مثل: (إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة). وعلى هذا فلا يوجد واجب غيري مولوي، بل الواجبات الغيرية إرشادية وليست مولوية^(١).

(١) راجع أصول الفقه للمظفر ٢: ٢٩٣.

أمّا مقدمة المستحب فهي على وزان مقدمة الواجب دون كلام زائد فيها، فلو قلنا بالملازمة شرعاً في مقدمة الواجب لقلنا بالملازمة شرعاً في مقدمة المستحب بعد ثبوت المقدمة للمستحب، ولو لم نقل بالملازمة شرعاً في مقدمة الواجب فلا نقول بالملازمة شرعاً في مقدمة المستحب، وذلك لوحدة الملاك في المقدمتين.

السابع: خصائص الوجوب المقدّم، وهي:

أولاً: إنّه وجوب تبعية بمعنى أنّ الباعث له هو ذو المقدمة.

ثانياً: إنّه وجوب غيري بمعنى أنّه واجب لأجل الغير وهو ذو المقدمة.

ثالثاً: إنّه وجوب لا طاعة استقلالية له، فلا يستتبع ثواباً استقلالياً، بخلاف ذي المقدمة فإنّها واجبة لنفسها وتطاع لنفسها؛ ولذا حملوا ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات - كالثواب على المشي على القدم إلى الحجّ - على توزيع ثواب نفس العمل «وهو الحجّ ماشياً» الذي أصبح شاقاً على مقدماته باعتبار أنّ أفضل الأعمال أحمرها [وإن كان هناك من يقول^(١) بأنّ الوجوب الغيري إذا أتى به بقصد التوصل إلى ذي المقدمة يستتبع ثواباً]، ويمكن حمل ما ثبت من الروايات على هذا.

وحتى لو قلنا: إن فعل المقدمة بقصد الامتثال لذي المقدمة هو انقياد وتعظيم للمولى سواء جاء بذي المقدمة أم لا، وهذا التعظيم يستحقّ عليه ثواباً غير الثواب

(١) القائل هو السيد الخوئي خلافاً للمشهور، حيث فصل بين العقاب فلا يترتب إلا على ترك ذي المقدمة، والثواب فيترتب على فعل المقدمة أيضاً مع قصد الامتثال بحيث يستحقّ فاعل المقدمة ثواباً زائداً على ثواب ذي المقدمة. راجع محاضرات في أصول الفقه ج ٢: ٣٩٥ - ٣٩٧.

على ذي المقدمة لو جاء بها مع المقدمة.

فإننا نقول: صحيح أن التعظيم والانقياد وإن كان سبباً للثواب المولوي، إلا أن العقل الحاكم في الثواب هنا يرى أن الانقياد والتعظيم هو على التحرك نحو تحقيق المطلوب النفسي للمولى وهو ذو المقدمة، فكل حركات العبد من المقدمات إلى النتيجة تكون تعظيماً وانقياداً واحداً طويلاً وشاقاً مثل الواجب النفسي الطويل، وهنا لا إشكال في وحدة سبب الثواب في الواجب النفسي الطويل رغم تعدد التعظيم، فكذا في المقام حيث يكون الثواب على الواجب النفسي الشاق.

رابعاً: إنه وجوب توصلي لا يقتضي عبادية المقدمة؛ لعدم تحقق قصد الامتثال على نحو الاستقلال، وإنما المقصود بالامتثال نفس أمر ذي المقدمة.

وبناءً على الخصوصية الثالثة والرابعة فقد أُستشكل في عبادية بعض المقدمات واستحقاق الثواب عليها كالطهارات الثلاث.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه، منها: أن عبادية المقدمة والثواب عليها لا ينشآن من جهة الأمر الغيري كما هو المشهور، بل قد تكون عباديتها ثابتة قبل تعلق الأمر الغيري بها، وحينئذ يكون ذو المقدمة متوقفاً على المقدمة مع قصد القربة، وحينئذ يكون قصد القربة جزءاً من المقدمة ويصح الثواب على المقدمة.

أقول: في كل مورد يقوم فيه الدليل على عبادية المقدمة نستكشف انطباق هذه الحالة عليها، ففي الطهارات الثلاث لا مشكلة في قربيتها مع وجود هذين النصين:

١ - التراب أحد الطهورين.

٢ - أن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين.

وأيضاً لا مشكلة في الثواب عليها إذا تمّ دليل على الاستحباب النفسي، فإنّه دليل على ترتّب الثواب عليها كلّما جيء بها بقصد قُرْبِي سواء قصد الأمر النفسي الاستحبابي أو قصد التوصل؛ لأنّ دليل الاستحباب لا يدلّ على اشتراط قصد الأمر النفسي بالخصوص في ترتّب الثواب. فظهر أنّ ثبوت الاستحباب يكفي في دفع إشكال ترتّب الثواب في تمام الحالات^(١) وإن لم يتمّ دليل على الاستحباب النفسي، فحينئذ يكون المدرك للثواب على الطهارات الثلاث هو الإجماع، ولا إطلاق فيه لأكثر من إتيان الطهارات بقصد التوصل إلى غاية من غاياتها الشرعية القربية^(٢).

خامساً: أنّه وجوب تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً، بمعنى أنّ كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدّمة فهو شرط في وجوب المقدّمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً، كما أنّه كلّما تحقق وجوب ذي المقدّمة تحقق معه وجوب المقدّمة.

وعليه قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدّمة قبل تحقق وجوب ذي المقدّمة؛ لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدّمة قبل زمان ذي المقدّمة في المقدمات المفوّتة كوجوب الغسل من الجنابة - مثلاً - قبل الفجر لإدراك صوم رمضان على طهارة حين طلوع

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٢٣٨.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٢٣٨.

الفجر، ووجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيامه، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت... وهكذا.

وهذا الإشكال ناشئ من فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة، وعليه هناك محاولات عديدة لحله.

أولاً: وقد أجاب المحقق الأصفهاني بعدم صحة العلّية والمعلولية بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها؛ وذلك لحصول الشوق في نفس الأمر إلى صدور المقدمة من المكلف، وكذا الإرادة، وصدور الأمر حينئذٍ للمقدمة قبل زمان ذي المقدمة، إذ لا مانع من البعث نحو المقدمة، أمّا ذو المقدمة فلا يبعث نحوه الآن لعدم حصول ظرفه^(١).

ثانياً: أقول: بعد أن فرض الدليل الإثباتي من الناحية الفقهية على وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان وجوب ذي المقدمة «ولو كان وجوباً وضعياً» فهو بنفسه يكشف عن الإمكان الثبوتي، ولذا قالوا بالوجوب المعلق، وقد قال به صاحب الفصول، فقال بجواز تقدم زمان الوجوب في خصوص المؤقتات بفرض أنّ الوقت في المؤقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي الوقت ليس شرطاً للوجوب بل هو قيد للواجب، وعلى هذا فالوجوب متقدّم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته، إذن لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها.

(١) راجع: أصول الفقه للمظفر ٢: ٢٨١ و٢٧٨.

والفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط هو أن التوقف على الوقت مثلاً في المشروط للوجوب وفي المعلق للواجب وهو الفعل^(١).

ثالثاً: وقالوا أيضاً بأن العقل يحكم بوجوب التحفظ على الملاك الفعلي للمولى ولو كان الخطاب مستقبلاً؛ لأن طلوع الفجر إذا كان من قيود ترتب الوجوب، والمولى لا يمكنه الخطاب فعلاً بالصوم لاستحالة الواجب المعلق مثلاً، إلا أنه يمكنه الإخبار عن فعلية الملاك والإرادة لديه ولو بأمره بالمقدمات المفوتة، فحينئذٍ يحكم العقل بوجوب المقدمات المفوتة لكفاية إبراز المولى فعلية إرادته للصوم في وجوب سدّ أبواب عدم الصوم من ناحية مقدماته الاختيارية. بل يمكن أن يقال بالوجوب الشرعي للمقدمات أيضاً؛ لأن الوجوب المقدمي صار معلولاً لفعلية الملاك المفروض فعليته في المقام، وإنما لم يؤثر ذلك في فعلية وجوب ذي المقدمة لمحذور الواجب المعلق، إلا أن هذا غير وارد بشأن وجوب المقدمة. وقالوا غير ذلك أيضاً^(٢).

رابعاً: والأولى - بل اللازم - الرجوع إلى المطلوبات التكوينية الاستقبالية التي تهئ مقدماتها قبل وقتها، كمن يأخذ معه الماء والغذاء قبل السفر في الصحراء وقبل عطشه وحاجته إلى الغذاء، فهنا قد أصبحت هذه المقدمة مطلوبة قبل تحقق العطش والحاجة إلى الغذاء، فما هو السرّ في هذا الوجوب؟ فإن فهمنا هذا فنفهم المقدمات المفوتة الشرعية بكل وضوح؛ لأن التشريع يجعل المكلف كالمولى في التصدي لأغراضه، فنريد أن نفهم كيف يتصدى المولى للمقدمات

(١) راجع: أصول الفقه للمظفر ٢: ٢٨١ و٢٧٨.

(٢) راجع للتوسع: بحوث في علم الأصول ٢: ٢٠٥.

المفوتة لغرضه التكويني؟

وخلاصة ما نريد أن نقول هنا: إنّ القدرة على الفعل (الواجب) في المستقبل مرة تكون من قيود اتصاف الفعل بالوجوب والطلب^(١) بحيث لو كان المكلف عاجزاً عن الفعل فلا حاجة إلى الفعل، فهنا لا إشكال في عدم الاهتمام بالمقدمات المفوتة لا في الأغراض التكوينية ولا في الأغراض التشريعية.

ومرة لا تكون^(٢) القدرة على الفعل (الواجب) في المستقبل من قيود اتصاف الفعل بالوجوب والطلب - كما في العطش - فهنا يهتم الإنسان بالمقدمات المفوتة قبل وقت العطش - الحاجة - لأنّ الإنسان يريد الماء عند العطش لشربه، أو يريد الجامع بين عدم العطش أو وجود الماء عند العطش لشربه، والجامع هو الارتواء من أجل حبّ ذاته وحب ما يلائمها، وهو أمر غريزي ذاتي عند كل فرد. إذن من هذه الإرادة الفعلية تنقذ إرادة غيرية نحو المقدمات المفوتة، وهو حمل الماء والغذاء قبل العطش والجوع؛ لأنّه لو لم يحقق ذلك سوف يفقد الجامع الذي يوالم ذاته ويبتلي بما ينافر ذاته. ولذلك فالإنسان دائماً يتعد عمّا ينافر ذاته؛ لأنّه يحبّ ذاته وما يلائمها.

وإذا صح هذا في الإرادة التكوينية يتّضح الحال في الإرادة التشريعية أيضاً؛ لأنّ المكلف في الإرادة التشريعية هو كالمولى في الإرادة التكوينية، فحينئذٍ إذا

(١) كوجوب إطعام الجائع عليّ في المستقبل، إذا كنت قادراً جاء الوجوب وإن لم أكن قادراً لم يأت الوجوب.

(٢) فإن قدرتي على تحصيل الماء للشرب ليست من قيود اتصاف الشرب عند العطش بالوجوب، بل الشرب لرفع العطش في المستقبل واجب ولا بدّ منه وإن لم تكن عندي قدرة على تحصيل الماء.

علم أنه إما ألا يكلف بالصوم أو يغتسل للصوم، (قبل وقت الصوم) فهو يسعى دائماً نحو المقدمات المفوتة إذا علم أنه مكلف بالصوم؛ ولذا فإن الشارع يأمر ويوجب المقدمات المفوتة أو يوجب الصوم من الليل لا من الفجر مثلاً^(١)، «كما في الواجب المعلق».

وبعبارة أخرى سهلة: إن مقدمة الواجب إذا قلنا بوجوب من قبل المولى فلا بد أن نفرض حصول الشوق عند المولى إلى صدورها من المكلف، ولكن هذا الشوق إلى المقدمة تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق عنه؛ لأن الذي يشاق إلى شيء يشاق إلى كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء؛ للملازمة بين الشوقين، وحينئذ إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر إرادة حتمية للأمر بالمقدمات. وحينئذ إذا كانت المقدمات متقدمة زماناً على ذي المقدمة بحيث لا يحصل ذو المقدمة في زمانه إلا إذا حصلت المقدمات قبل زمان ذي المقدمة كما في المقدمات المفوتة، فحينئذ لا شك أن يحصل شوق إليها ويشد ويتحول إلى أمر بالمقدمة، إذ لا مانع من ذلك وقد حان وقت المقدمة فلا بد من الأمر بها. أما ذو المقدمة فلا يمكن البعث نحوه قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت. إذن تجب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذيلها ولا محذور فيه.

وهذا الأمر مطرد بالنسبة إلى أفعال الإنسان التكوينية، فإنه إذا اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، فإن كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذيلها يكون الشوق على المقدمات موجوداً في فعلها مع أن ذا المقدمة لم يحن وقته بعد فلا أمر به.

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٢٠٩ - ٢١٠.

إذن لابد أن تحصل المقدمة المتقدمة زماناً قبل أن يحصل ذوها المتأخر زماناً. فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً - على العكس مما اشتهر - ولا محذور أصلاً، بل هذا هو المتعين في المقدمات الاختيارية المفوتة للواجب في وقته^(١).

أقول: وإذا قلنا: إنَّ المقدمة واجبة عقلاً لا أنَّها واجبة مولوياً وعرفنا أنَّ الفعل الفلاني مقدمة لذي المقدمة فالشوق إلى ذي المقدمة شوق إلى المقدمة ولا مانع من الأمر بالمقدمة وإن كان هناك مانع من الأمر بذيها، وهو مجيء الوقت.

إشكال آخر: إذا قلنا: إنَّ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشتراطاً - كما في الأمر الخامس - فكيف يستحقّ المكلف العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه.

والجواب: إنَّ التكليف بذي المقدمة المؤقت تامّ لكن لم يصرف فعلياً لوجود المانع، وهو عدم حضور وقته، وحينئذٍ دفع التكليف مع تمامية اقتضائه يكون تفويثاً لغرض المولى المعلق الملزم. وهذا يعدّ ظلماً للمولى أو خروجاً عن زي العبودية وتمرداً عليه، فيستحقّ عليه العقاب واللوم من هذه الجهة وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز^(٢).

وهذا يختلف عن دفع مقتضى التكليف لعدم تحصيل الاستطاعة للحج؛ لأنّ هذا لا يعدّ خروجاً عن زي الرقبة وتمرداً على المولى؛ لأنّه ليس فيه تفويت

(١) راجع: المظفر ج ٢: ٢٨٢ و ٢٨٣.

(٢) راجع: المظفر ج ٢: ٢٨٢ و ٢٨٣.

لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء^(١).

الثامن: ثمرة مقدمة الواجب

ذكر الشيخ المظفر - رحمه الله - أن الثمرة المتصورة أولاً وبالذات هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت.

ثم ناقش ذلك فقال: إن هذا غير كافٍ في المسألة الأصولية:

١ - لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

٢ - وهذه الثمرة غير عملية؛ لأن المقدمة إذا كانت واجبة بالوجوب العقلي فلا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها؛ لأن المكلف لا مجال له لتركها بحال ما دام هو في صدر امتثال ذي المقدمة.

أقول: بالإضافة إلى أن هذا الجعل لا يقبل التنجيز والتعذير حتى يدخل في اهتمامات الفقيه؛ لأن الواجب الغيري لا عقاب ولا ثواب عليه بما هو واجب غيري.

ثم ذكر أن هذه المسألة فيها فوائد علمية وإن لم تكن عملية، كالبحث عن المقدمات المفوتة والواجب والشرط المتأخر المعلق وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، فالبحث في مسألة مقدمة الواجب وإن لم تكن مسألة أصولية إلا أن فيها هذه الأبحاث المهمة التي لا يسع الأصولي أن يتجاهلها.

وذكر الشهيد الصدر - قدس سره - لابد من الالتفات إلى أن الثمرة للمسألة

(١) راجع: المظفر ٢: ٢٨٢ و ٢٨٣.

الأصولية لابد أن تكون للتوصل إلى إثبات جعل شرعي لا تطبيق جعل ثابت على صغرى من صغرياته، وعلى هذا الأساس قد يقال بعدم الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته شرعاً، وذلك فإنه:

(١) إن أريد من وراء الملازمة إثبات نفس الوجوب الغيري للمقدمة فهذا وإن كان عبارة عن إثبات جعل شرعي إلا أنه جعل لا يقبل التنجيز والتعذير حتى يدخل في اهتمامات الفقيه؛ لأن الواجب الغيري لا يترتب على مخالفته عقاب ولا على موافقته ثواب بما هو واجب غيري.

(٢) وإن أريد من وراءه تنقيح صغرى من صغريات جعل آخر - كحرمة أخذ الأجرة عليه - بناءً على ثبوت الحرمة وإطلاقها للواجب الغيري، فمثل هذا لا يكون ثمرة أصولية بل قاعدة فقهية.

اقول: نعم هناك ثمرات ذكرت لمسألة مقدمة الواجب نوقش في كونها ثمرة للمسألة، ولكن ذكرت ثمرات جيدة يمكن أن تكون ثمرة لهذه المسألة، وأهمها:

١- ذكر السيد الشهيد في الحلقة الثالثة (القسم الأول) ص ٣٧٧ فقال: «وأفضل ما يمكن أن يقال بهذا الصدد تصوير الثمرة كما يلي: أولاً: إنه إذا اتفق أن أصبح واجب علة تامة لحرام وكان الواجب أهم ملاكاً من الحرام، فتارة ننكر الملازمة وأخرى نقبلها، فعلى الأول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب، فنرجع إلى قانون باب التزاحم، وهو تقديم الأهم ملاكاً ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض كما عرفنا سابقاً، وعلى الثاني يكون دليل

الحرمة ودليل الوجوب متعارضين، لأن الحرمة تقتضي تعلّق الحرمة الغيرية، بنفس الواجب ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد، وهذا يعني أن التنافي بين الجعلين وكما كان التنافي بين الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطبقت عليه قواعده بدل عن قانون باب التزاحم».

أقول: إن السيد الشهيد لم يذكر لهذه الثمرة مثالاً، ولعل مثاله ما إذا كان وجوب إنقاذ الإنسان من القتل علة تامة لغصب سيارة من صاحبها لأجل الفرار من القتل، فغصب السيارة المحرّم مقدمة للواجب، وكذا إذا كان قد توقف وجوب الإنقاذ من الحريق على كسر باب غرفة الفندق، فالواجب صار علة للحرام، ففي مثل هذه الأمثلة صار الواجب علة للحرام، وهو معنى أن الحرام معلول للواجب، فهنا إذا كانت المقدمة (الحرام) واجبة شرعاً فيقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة المحرمة ووجوب الإنقاذ، لأن الحرمة للمعلول (المقدمة) تقتضي تعلّق الحرمة بنفس الإنقاذ الواجب، فصار الفعل (الإنقاذ) واجباً ومحرماً وهو معنى التعارض فلا بد من تطبيق قواعده.

قد يقال: إن هذا المثال لا يكون ثمرة لأن حرمة الحصة الخاصة المتولدة من العلة الواجبة غير معقولة على كل حال لأنها ملازمة مع فعل الواجب، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم على نحو التضاد.

والجواب: صحيح إن الإنقاذ لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين متضادين، إلا أن الموجود هو حكم قد نتج من التزاحم فنقدم الأهم أو حكم نشأ من التعارض، فتكون الثمرة صحيحة.

٢ - إنقاذ الغريق إذا توقف على التصرف في أرض الغير:

إذا لم نقل بالوجوب الشرعي للمقدمة وكان الإنقاذ أهمّاً فيقدم الأهم للتراحم.

(أ) فإذا اجتاز المكلف الأرض المغصوبة واشتغل بإنقاذ الغريق الأهم فلا يكون الاجتياز محرماً؛ لأنّ الإنقاذ أهم فيتوجه إليه التكليف فقط^(١).

(ب) وأمّا إذا اجتاز المكلف المغصوب لأجل التنزه فيكون الاجتياز محرماً؛ لأنّ التكليف المهمّ - وهو حرمة الاجتياز - متوجه إلى المكلف لحذر عدم امثال الأهمّ كما هي فكرة الترتب كما ستجيء^(٢).

٣ - في المثل المتقدم إذا قلنا بثبوت الملازمة شرعاً ووجد هناك طريق محلل لإنقاذ الغريق ولكنّ المكلف سلك الطريق المغصوب بسوء اختياره، فتحققت مسألة اجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ:

(أ) إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كان المكلف الذي سلك الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق مطيعاً وعاصياً في آن واحد.

(ب) وإذا قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيقع التزاحم بين التكاليفين الوجوب والحرمة، فإن قدّمنا جانب الأمر (أنقذ الغريق) كان المكلف مطيعاً لا غير، وإن قدّمنا جانب النهي (حرمة الاجتياز للأرض المغصوبة) كان المكلف عاصياً لا غير^(٣).

(١) راجع: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٥٧.

(٢) راجع: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٥٧.

(٣) راجع: فوائد الأصول ١: ٢٩٩ - ٣٠٠. وراجع: نهاية الأفكار ١: ٣٤٩ - ٣٥٠.

٤ - إذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب شرعاً مطلقاً - كما عليه المشهور - وقد حصل الاجتياز ولكن لم يحصل الإنقاذ، فهنا لا يكون الاجتياز محرماً؛ لأننا قد فرضناه واجباً بالوجوب الغيري، فلا يمكن اتصافه بالحرمة؛ لأن ثبوت الوجوب يمنع من ثبوت الحرمة، فإن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً^(١).

٥ - إذا قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فقط شرعاً - وهو أحد الأقوال في المسألة - وهو قول صاحب (الفصول)، وهي التي يحصل بعدها الإنقاذ، فحينئذ إذا اجتاز المكلف الأرض المغصوبة ولم ينقذ كان الاجتياز محرماً وذلك؛ لأن مقدمته لم تكن موصلة فليست بواجبة، فأصبح بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرف في الأرض المغصوبة تراحم، وما لم يشتغل بالإنقاذ لا مانع من توجه الحرمة للاجتياز على فكرة الترتب^(٢).

التطبيقات

بما أن المختار في المسألة هو عدم ثبوت وجوب المقدمة شرعاً وثبوت وجوب المقدمة عقلاً فحينئذ إذا توقّف واجب على مقدمة فتكون واجبة عقلاً، وإذا توقّف واجب على مقدمة محرمة ولا يوجد مندوحة عن المقدمة المحرمة فيقع التراحم بين وجوب المقدمة وحرمة المقدمة، فيقدم الأهم ملاكاً.

١ - قال السيد الخوئي (قده) مثلاً: إذا توقّف النصر على الكفار في قتل المسلمين الأسارى الذين تترس بهم الكافر فيجوز القتل؛ ولذا قالوا بعدم جواز

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٥٧ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، بتصرف.

قتل الأسارى من المسلمين الذين أسروا بيد الكفار، ولكن لو تترس الأعداء بهم جاز قتلهم إذا كانت المقاتلة معهم أو الغلبة عليهم متوقفة عليه^(١).

٢- قال السيد الخميني (قده) وكذا إذا كان المورد من الأهمية بمكان لا يرضى المولى بتخلّفه كيف ما كان، كوجوب حفظ النفس المحترمة ولكن كان هذا متوقفاً على مقدّمة محرمة، إلا أنّ الموقوف عليه لم يكن بهذه المثابة من الأهمية، فلو توقّف حفظ النفس المحترمة على الدخول في الدار المغصوبة ونحو ذلك وجب^(٢). ولم يكن الدخول للمغصوب محرماً.

٣- قال كلّ مَنْ قال بعدم ثبوت الملازمة شرعاً: إذا اجتاز المكلف الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق الأهم فلا يكون الاجتياز محرماً.

(١) منهاج الصالحين للسيد الخوئي ١: ٣٧١/ مسألة ١٧.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٩ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسألة (١٢).

٢٢. قاعدة مقدمة الحرام ليست بمحرمة

الألفاظ الأخرى للقاعدة: مقدمة الحرام والمكروه لا تتصف بالحرمة والكراهة.

توضيح القاعدة

إننا لو قلنا بالملازمة في مسألة مقدمة الواجب - أي قلنا إذا وجب شيء وجبت مقدمته شرعاً - فلا نقول بالملازمة في مسألة مقدمة الحرام والمكروه؛ وذلك للاختلاف بين هذه القاعدة وقاعدة مقدمة الواجب أو المستحب، إذ ترجع مقدمة الواجب أو المستحب إلى أن المطلوب هو الفعل، والفعل يتوقف على المقدمات فتجب أو تُستحب، بينما في طرف الحرام أو المكروه يكون المبغوض هو الوجود، فيكون المطلوب فيه هو الترك أو الردع،

وهذا لا يتوقف على ترك المقدمات كلها كي يحرم فعلها أو يكره؛ وذلك لجواز أن يأتي المكلف بالمقدمات جميعاً ما عدا الأخيرة - وهي الإرادة أو الاختيار - وحينئذٍ لا يقع الحرام ولا يقع المكروه في الخارج؛ ولذا فإن حرمة قتل المسلم المسلمة إن جاء المكلف بكل مقدماتها ثم وجد في نفسه الصارف عن القتل فلا تكون تلك المقدمات محرمة.

وحينئذٍ يُتكلم في الإرادة التي هي آخر مقدمات وجود الحرام في الخارج، فهل تكون محرمة أم لا؟

ذهب صاحب (الكفاية) إلى أن الإرادة خارجة عن حيز التكليف؛ لأنها ليست اختيارية^(١)، فلا تكون محرمة، وعليه فلا تكون مقدمات الحرام محرمة حتى الإرادة.

ولكن لنا أن نقول: إن الإرادة إن فسّرناها بالعمل النفساني فهي اختيارية، وعليه فيصح أن تكون داخلة في حيز التكليف بالنهي عنها، وإن فسّرناها بالشوق فإن مبادئ الشوق اختيارية، حيث يكون الاشتياق لشيء تابعاً إلى مبادئه التي هي سماع ما يكون مشوقاً إليه، وهذه المبادئ اختيارية؛ لأن ما ينتهي إلى الاختيار يكون اختيارياً، وعليه فيصح أن تكون الإرادة في حيز التكليف فينهي عنها.

والنتيجة: هي إننا لو قلنا بالملازمة شرعاً فسوف تكون الإرادة للحرام - التي هي آخر مقدمات إيجاد الحرام في الخارج - محرمة شرعاً، وبما أن الإرادة - السلطنة على إيجاد مقدمة الحرام -^(٢) تقع في آخر سلسلة المقدمات فيكون تركها هو المطلوب تعييناً.

هذا كله في المحرّمات الاختيارية غير التوليدية.

أمّا بالنسبة للمحرّمات الاختيارية التوليدية، وهي التي إن وجدت تحقق الحرام قهراً فيكون وجودها علّة تامّة لوجود ذي المقدمة، كما لو حرم إحراق

(١) الكفاية، بحث التجري: ص ٢٦٠. وبحث الطلب والإرادة: ص ٦٨، طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

(٢) إن الإرادة أو السلطنة على وجود شيء أو عدم وجوده ليست عليها برهان، بل عليها الوجدان حيث إننا نرى أنه بعد حصول الشوق الأكيد لفعل ما يبقى للإنسان القدرة والسلطنة على إيجاده أو عدم إيجاده حسب المصلحة التي يراها أو حسب المفسدة التي يراها، فإذا اعتقد وجود مصلحة أو اعتقد وجود مفسدة فإن له الأثر في اختيار الإنسان.

المصحف وكان إلقاء المصحف في النار سبباً للإحراق، وكانت المقدمة مجموع أمور عرضية بمعنى أن كلاً منها قد يقع قبل الباقي أو يقع الباقي قبله فحينئذ يكون الواجب ترك أحدها تخيراً، إلا أن هذا المطلوب التخييري يتعين عقلاً في ما ينحصر فيه الإحراق، أما ما لا ينحصر فيه الإحراق فلا يحرم فعله إلا من ناحية حرمة التجري فيما إذا جاء بالمقدمة بقصد التوصل إلى الحرام، وحرمة التجري خارجة عن محل الكلام.

والخلاصة: أن من قال بوجوب مقدمات الواجب شرعاً لا يلزمه أن يقول بحرمة مقدمات الحرام كلها شرعاً، بل يقول بالحرمة الشرعية للمقدمة الأخيرة للمحرّم في المحرّمات الاختيارية غير التوليدية وهي الإرادة، ويقول بحرمة أحد المقدمات العرفية للمحرّمات الاختيارية التوليدية كمقدمات إحراق المصحف، إلا أن حرمة أحد المقدمات تتعين عقلاً في صورة ما ينحصر فيه الإحراق وهو الإلقاء - آخر المقدمات العرضية - الذي يزول معه الاختيار لترك الحرام.

وإن لم نقل بالملازمة - أي لم نقل بوجوب المقدمة شرعاً إذا وجب ذو المقدمة - كما هو المختار فتكون مقدمات الحرام كمقدمات الواجب ليست محرمة شرعاً وإن كانت محرمة عقلاً؛ لأن الشارع إذا أبغض أمراً فلا محالة يبغض مقدمته الأخيرة - وهي الإرادة لفعل الحرام - عقلاً، وإذا أبغضها عقلاً فلا حاجة إلى تحريمها شرعاً، بل يكون تحريمها شرعاً من قبيل تحصيل الحاصل، وحينئذ تكون النواهي الواردة في بعض مقدمات الحرام إما محمولة على الإرشاد للابتعاد عن الحرام، أو يقال بحرمتها نفسياً باعتبار استفادة حرمة تعريض

الإنسان نفسه لمظنة ارتكاب الحرام، من مثل قوله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١) بناءً على أنَّ الوقاية تعني ترك التعرّض والابتعاد عن مقدمات الخطر لا الخطر نفسه.

والأمر في المكروه كالأمر في الحرام بلا فرق بينهما.

(١) التحريم: ٦.

٢٣- قاعدة الشرط المتأخر^(١)

الألفاظ الأخرى للقاعدة: القيود المتأخرة زماناً عن المقيد^(٢).

توضيح القاعدة

١ - هناك شروط شرعية متقدمة زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناءً على أن الشرط هو نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة.

وهناك شروط مقارنة للمشروط في وجوده زماناً، كاستقبال وطهارة اللباس والطهارة للصلاة.

وهناك شروط متأخرة في وجودها زماناً على المشروط، مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند البعض - لصوم النهار السابق على الليل، ومثل إجازة بيع الفضولي بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقله.

٢ - وقد استشكل صاحب (الكفاية) في الشرط المتقدم والمتأخر وإن كان غيره قد استشكل في الشرط المتأخر فقط، فكأنهم بالوجدان يجدون فرقاً بين الشرط المتقدم والمتأخر، مع أن إشكال صاحب (الكفاية) يشمل الشرط المتقدم أيضاً.

(١) أصول المظفر ٢: ٢٧٤. الشهيد الصدر بحوث في علم الأصول ٢: ١٧٩.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٣٠.

والإشكال الذي ذكره صاحب (الكفاية) عبارة عن: إنَّ الشرط المتأخّر إمّا أن يؤثر في مشروطه أو لا يؤثر في مشروطه، فإن قلنا بالأوّل فإنَّ الشرط المتأخّر إن أثر في المشروط حين تحقق المشروط في الزمان المتقدم فمعنى ذلك تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال. وإن أثر في المشروط حين تحقق الشرط في الزمان المتأخّر، فمعنى ذلك تغيير وقلب الواقع كما وقع عليه، وهو محال أيضاً. وإن قلنا بالثاني - أي إنَّ الشرط المتأخّر لا يؤثر في مشروطه - فهو خلف معنى الشرطية.

وذكر صاحب (الكفاية): إنَّ الشرط المتقدّم حاله حال الشرط المتأخّر؛ لأنَّ العلة بتمام أجزائها يجب أن تكون مقارنة مع المعلول لا متقدمة ولا متأخرة، وعليه فلو تقدّم بعض أجزاء العلة ثم أثر بعد انقضائه كان معنى ذلك تأثير المعدوم في الموجود^(١).

أقول: إنَّ هذا الإشكال كما يرد في الشرط المتقدّم والمتأخّر للواجب يأتي في الشرط المتقدم والمتأخّر للوجوب أيضاً.

٣ - ولا بدّ من حلٍّ لهذا الإشكال الفني، فنقول:

أمّا بالنسبة للشرط المتأخّر للوجوب كما إذا أوجب المولى الصيام في النهار على المستحاضة - مثلاً - مشروطاً بأن تغتسل في الليلة القادمة فالإشكال يتصوّر على ثلاث صور:

(أ) أن يجعل الشرط المتأخّر للوجوب في عالم الجعل.

(١) كفاية الأصول ١: ١٤٥.

(ب) أن يجعل الشرط المتأخر للوجوب في عالم المجعول.

(ج) أن يجعل الشرط المتأخر للوجوب في عالم الملاك.

والإشكال في الصورة الأولى قد أجاب عنه المحقق الخراساني، فقال: إنّ الحكم (الوجوب) أمر قائم في نفس المولى لا في الخارج، فالمولى بحاجة إلى لحاظ الشرط، ولحاظ الشرط المتأخر يكون مقارناً مع الحكم وليس متأخراً، فلا يرد المحذور.

والإشكال في الصورة الثانية فلنا أن نقول: إنّ المجعول أمر تصوري وليس واقعياً؛ لأنّ معناه أنّ الجاعل عندما يجعل الوجوب على الفرد المستطيع يرى بنظره التصوري كأنه قد قذف بهذا الوجوب على المستطيع عندما يصبح مستطيعاً، فالجعل والمجعول شيء واحد كالإيجاد والوجود مختلفان بالاعتبار. نعم، عندما يتحقق موضوع الجعل في الخارج تحصل فاعلية ومحركة لهذا الجعل عقلاً. إذن باب المجعول ليس أكثر من باب الانطباق والانتزاع ولا ربط له بباب التأثير والتأثر، فلا يرد الإشكال أصلاً^(١).

وعلى هذا سيكون كلّ وجوب فعلي منذ فعلية جعله، وإنّما تحصل فاعلية ومحركة عند وجود موضوع الجعل خارجاً.

وأما الصورة الثالثة فإنّ الفعل التكويني الخارجي إذا كان متّصفاً بالمصلحة وهو متقدم على الشرط الخارجي فيلزم الإشكال المتقدم، فكيف ندفعه؟

والجواب: أنّ للصوم في يوم السبت فائدة ومصلحة في يوم السبت بشرط أن

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٨١ بتصرف.

تغتسل المرأة ليلة الأحد، وليس الشرط هو الذي يولد المصلحة، كما إذا كان الدواء عند شربه فيه فائدة بشرط ألا يتعرض المريض للبرد بعد ذلك، فلم يؤثر المتأخر في المتقدم.

أما بالنسبة للشرط المتأخر للواجب: كما إذا افترضنا أن غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط لصحة الصوم الواجب يوم السبت فالإشكال بلحاظ عالم الواجب - الجعل والمجعول - مندفع برجوع الواجب المشروط بشرط متأخر إلى تخصيص الواجب، وأن المراد من المكلف حصة خاصة، وهي الفعل الذي يتعقبه الشرط، فالمفهوم كما يمكن تخصيصه بشرط مقارن يمكن أن يخصص بشرط متأخر، وهذا ليس من باب التأثير ليقال كيف يؤثر المتأخر في المتقدم.

وأما الإشكال بلحاظ عالم الملاك والمصلحة فالإشكال يقول: إذا كانت المصلحة حين الفعل وقبل الشرط المتأخر - مع وجود شرط متأخر - لزم تأثير المتأخر - وهو الشرط - في المتقدم، وهو محال. وإن كانت المصلحة حين الشرط المتأخر لزم تأثير المقتضي - وهو المشروط - بعد انقضائه، وهو محال أيضاً.

إلا أننا نقول: يوجد فرض ثالث وهو: أن الفعل الذي يوجد قبل شرطه يوجد أثراً، وهذا الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخر، وبمجموعهما تحصل المصلحة ويحصل الملاك، وهذا أمر ممكن في التكوينيات، فإن استعمال الدواء المقوي يجعل الدم يتحرك في العروق بسرعة، وتحرك الدم في العروق بسرعة يبقى إلى حين العمل المتأخر، فاستعمال الدواء ليس هو المقتضي، بل المقتضي هو ما حصل منه وهو تحرك الدم في العروق بسرعة، وهذا المقتضي يبقى إلى حين

عمل الإنسان اليومي فيحصل المزاج المعتدل والصحيح، فحصلت المصلحة والملاك في مجموع الأمرين، فلم يؤثر المتأخر في المتقدم، فلا إشكال؛ لأن الشرط ليس متأخراً.

وهذا الجواب متوقف على إمكانية بقاء الأثر بعد زوال المؤثر، وهو أمر مفروغ عنه، فإنه لا إشكال في بقاء البناء على وضعه الذي صممه وأوجده البناء بعد موت البناء ولو بتماسك أجزاء البناء.

وإذا تمّ ما تقدّم في التكوينيات فليكن الأمر التعبدية المولوي بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب^(١).

وأما حلّ الإشكال في الشرط المتقدم فقد اتضح ممّا تقدم في الجواب عن الإشكال في الشرط المتأخر، ففي شرط الوجوب المتقدم نقول: إذا لحظنا الشرط المتقدم بلحاظ عالم الجعل فإنّ الوجوب أمر قائم في نفس المولى لا في الخارج، فالمولى بحاجة إلى لحاظ الشرط، ولحاظ الشرط المتقدم يكون مقارناً مع الحكم وليس متأخراً، فلا يرد محذور تأثير المتقدم في المتأخر الذي هو خلاف القاعدة القائلة: إنّ أجزاء العلة يجب أن تكون كلّها مقارنة للمعلول.

وإذا لحظنا الشرط المتقدم بلحاظ الملاك والمصلحة فنقول بأنّ الشرط المتقدم شرط لإيجاد المصلحة في الفعل بعد ذلك، لا أنّ الشرط هو الذي يولد المصلحة، كما إذا كان الفعل - وهو الصوم - فيه مصلحة بشرط أن يغتسل

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٨١ بتصرف. أقول: وردت أدلة تأمر بالصوم ثم الدعاء بعده، أو تأمر بالصلاة ثم الدعاء بعدها، فكأنّ الصوم أو الصلاة توجد حالة عند الإنسان من التوجّه، وهذا التوجّه يبقى إلى وقت الدعاء فيؤثران ويوجدان الملاك للفعل.

المكلف للجناية قبل الفجر، وليس معنى ذلك أن الشرط هو الذي يؤثر المصلحة، فالمؤثر والموجد للمصلحة هو الفعل مع الشرط، وهذا الكلام يرفع أصل الإشكال.

وفي شرط الواجب المتقدم فإننا إن لحظنا عالم الواجب والشرط المتقدم بالنسبة لعالم الجعل فيكون معنى الشرط هو تخصيص الواجب وأن المولى يريد الحصة الخاصة من الفعل الذي تقدم شرطه، وإذا لحظنا عالم الملاك فنقول: إن الشرط المتقدم أوجد حالة، وهذه الحالة تبقى إلى أن نأتي بالفعل، وكلاهما يحصل بهما المصلحة، كما فيما إذا افترضنا أن الوضوء يوجد حالة في المكلف، وهذه الحالة تبقى إلى أن تحصل الصلاة، وكلاهما يؤثران في إيجاد المصلحة، فصار الشرط المتقدم مقارناً، فلا إشكال أصلاً.

كما يمكن أن يجاب على أصل الإشكال بقولنا:

إن الإشكال يرد على الأفعال التكوينية الخارجية، أما الفقه فهو اعتبارات شرعية لا يمكن تطبيق الأمور الفلسفية عليها، فيمكن أن يكون الشرط في الاعتباريات متقدماً ومتأخراً كما في الشرط المقارن بلا أي إشكال لأن الاعتبار سهل المؤونة وهو يختلف عن الأمور التكوينية الخارجية.

هذا، وقد أجاب السيد الخوئي^(١) والمحقق الأصفهاني^(٢) عن إشكال الشرط المتقدم الذي ذكره المحقق الخراساني بما خلاصته: من أن الشرط المتقدم على قسمين:

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٧٠.

القسم الأول: أن يكون الشرط المتقدم مقدّمة إعدادية للمطلوب، والمقدمة الإعدادية لا يستحيل تقدّمها على المعلول زماناً، كمن يريد الصعود إلى السيارة فيتقدم نحوها لكي يتمكن من الصعود إليها، وهذه المقدمة يمكن أن تكون متقدّمة على المعلول، فلا يرد الإشكال فيها.

القسم الثاني: أن يكون الشرط المتقدم متمماً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فلا بدّ أن يكون مقارناً مع المعلول.

أقول: إنّ الشرط الذي فرض أنّه مقدمة إعدادية إن فرضناه حالة خارجية تحصل وتبقى إلى أن تأتي سائر أجزاء الصعود إلى السيارة فهو شرط مقارن، ولا مشاحة في تسميته مقدمة إعدادية، فمثلاً: المشي للصعود إلى السيارة يوجد حالة التمكّن من الصعود، أو قل: حالة التهيؤ للصعود والتقرّب للسيارة، وهذا شرط مقارن للصعود، فلا إشكال.

والخلاصة: أنّ الشرط المتقدم والمقارن والمتأخّر للمطلوب لا يتصادم مع القاعدة العقلية القائلة: إنّ أجزاء العلة يجب أن تكون كلّها مقارنة للمعلول.

ولا يصح ما ذكر عن جماعة منهم صاحب (الكفاية) حيث ذهب إلى استحالة الشرط المتأخّر - بل المتقدم - حيث قاس الشرط الشرعي على العقلي وأوّل ما ورد في الشريعة ممّا ظاهره الشرط المتأخّر أو المتقدم بتحويله إلى الشرط المقارن، فقال: إنّ الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الإجازة المتأخّرة، بل كون العقد ملحوظاً بالإجازة. والشرط في صحة صوم المستحاضة يوم السبت هو كونه ملحوظاً بالغسل، وهذه صفة عقلية قائمة بالأمر

المتقدّم، وكذا الأمر في الشرط المتقدّم حيث أرجعه إلى مسبوقية الفعل بشيء،
والمسبوقية للفعل بأمر هي مقارنة للأمر المتأخر^(١).

والسرّ في عدم صحة ما ذكره صاحب (الكفاية) هو ما ذكره النائي تعليقاً على
كلام صاحب (الكفاية) إذ قال: إنّ كلام صاحب (الكفاية) يكون صحيحاً في
المركّبات الارتباطية التي اعتبرت الوحدة فيها كالصوم، حيث إنّ الصوم ليس إلاّ
عبارة عن الإمساكات المتتابعة في آتات النهار المتصلة، وحينئذٍ ليست الإمساكات
المتأخرة شرطاً للتكليف بالإمساك في الآن السابق حتى يلزم اشتراط التكليف بأمر
متأخر، بل الشرط هو تعقّب القدرة في الآن السابق بالقدرة في الآن اللاحق. ولكن هذا
الكلام: لا يأت في باب الإجازة في عقد الفضولي؛ لأنّ الاعتبار والعقل لا يساعد على
انتقال المال عن ملكه في زمن العقد لمجرّد أنّه يتعقّب الرضا والإجازة، مع أنّ الرضا
مقوم للانتقال لعدم حلّ مال الغير إلّا عن طيب نفسه، وهل يمكن لأحد أن يقول
بإباحة مال الناس لإمكان تحقق الرضا منهم بعد ذلك؟!^(٢).

أقول: ولم يصح ما ذكره صاحب الكفاية لتعلّقنا الشرط المتأخر في الوجوب
والواجب، وتعلّقنا الشرط المتقدم للوجوب والواجب كما تعلّقنا الشرط المقارن بلا فرق.

الثمرة

يمكن أن نستخرج للشرط المتأخر ثمرتين مهمّتين، هما:

الأولى: إذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فيلزم استحالة الواجب المعلّق. وأمّا إذا

(١) الكفاية: ١١٨.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢٨١ - ٢٨٢. والمكاسب ٣: ٤٠٢.

قلنا بإمكان الشرط المتأخر فيمكن الواجب المعلق^(١) الذي هو عبارة عن تقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب، وبهذا تنحل مشكلة المقدمات المفوته التي يكون المكلف مسؤولاً عنها قبل وقت الواجب.

أقول: قد يقال بأن نظرية الواجب المعلق من قبل صاحب الفصول تختلف عن كون الوقت شرطاً للوجوب على نحو الشرط المتأخر، ولكن نقول: إن كلا النظريتين منشأهما واحد، فإن تقدم الوجوب المطلق مع كون الواجب معلقاً على الوقت يحمل نفس نكتة أن الوقت شرط للوجوب على نحو الشرط المتأخر وهي انفكاك زمن الوجوب لذي المقدمة عن زمان الواجب، فلذا صح لنا أن نقول بأن إمكان الشرط المتأخر يستلزم إمكان الواجب المعلق فتتحل مشكلة المقدمات المفوتة.

والمقدمات المفوتة كثيرة، منها:

(١) وجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيامه.

(٢) وجوب الغسل من الجنابة لصوم شهر رمضان قبل الفجر.

(٣) وجوب الغسل أو الوضوء - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم

التمكن منه بعد دخول الوقت.

مثلاً: إذا أهدي إلى شخص مال - يمكن أن يحجّ به - في غير أشهر الحجّ، فمن يقول بإمكان الواجب المعلق يفتي بأن وجوب الحجّ قد استقرّ عليه من حين الإهداء، فلا يجوز له صرف ذلك المال إلا في الحجّ في أشهر الحجّ، وهذا معنى

(١) دروس في علم أصول الفقه (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٣٨.

أن الوجوب للحجّ مستقر من حين الإهداء ولكن الواجب - وهو الحج - معلق على زمانه.

وهكذا المستطيع في شهر شعبان الذي سيجيء عليه يوم عرفة وهو حي يجب عليه توفير المقدمات المفوّتة للحجّ من أجل فعلية وجوب الحج قبل مجيء يوم عرفة وهو زمن الاستطاعة. وقد أفتى الإمام الخوئي - قدس سرّه - بوجوب المحافظة على الاستطاعة، فلو صرف المال ولم يحفظه استقرّ عليه الحجّ ولم يكن معذوراً^(١).

ومن كان يرى استحالة الواجب المعلق فلا يرى ثبوت الحجّ على المهدى إليه من حين الإهداء فيتمكن أن يتصرّف بالمال كيف أراد، وكذا من حصلت له الاستطاعة في شهر شعبان.

الثانية: إذا دلّ الدليل على اعتبار الرضا من المالك في عقد الفضولي أو عقد المكره ولكن تردد الأمر بين كون الرضا شرطاً مقارناً أو متأخراً، فما هو الموقف؟

الجواب: إن قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا بدّ أن نقول: إنّ الإجازة مقارنة للملكية، وحينئذٍ فلا بدّ أن نقول بالنقل - أي أنّ الملكية حصلت من حين الإجازة - لبطلان القول القائل بأنّ الشرط هو تعقّب العقد بالإجازة؛ لأنّه خلاف ظاهر شرطية نفس الرضا.

أمّا لو قلنا بإمكان الشرط المتأخر فلا يتعيّن كون الإجازة ناقلة، بل يحتمل

(١) صراط النجاة: ٢١٠ / مسألة ٥٤٨. وكذا مسألة (٥٥٥) ص ٢١٢.

الكشف كما يحتمل النقل، ولا بدّ من اتباع ظاهر الدليل^(١).

التطبيقات

(١) ذكر الإمام الحكيم - قدّس سرّه - في بحث الاستحاضة ما حاصله: وهل يتوقف صحة الصوم مع ذلك - أي الأغسال النهارية - على أغسال الليلة اللاحقة - كما هو ظاهر من إطلاق القول بتوقفه على الأغسال - أو على أغسال الليلة الماضية مطلقاً أو بشرط عدم تقدّم غسل الفجر قبله أو غسل الليلتين معاً؟ وجوه^(٢).

(٢) ذكر الإمام الخوئي - قدّس سرّه - في مسألة بيع الفضولي ما حاصله: لو لم يكن العاقد قادراً على التصرف لم يصح البيع، بل توقفت صحته على إجازة القادر على ذلك التصرف مالكاً كان أو وكيلاً عنه أو مأذوناً منه أو ولياً عليه، فإن أجاز صح، وإن ردّ بطل، وهذا هو المسمّى بعقد الفضولي^(٣).

(٣) تصح الوصية التمليلية بناءً على إمكان الشرط المتأخر، فقد أفتى العلماء ومنهم الإمام الخوئي - قدّس سرّه - فقال: كتاب الوصية، وهي قسمان:

١ - تمليلية: بأن يجعل شيئاً من تركته لزيد أو للفقراء - مثلاً - بعد وفاته. فهي وصية بالملك أو الاختصاص.... والمشهور احتياجه إلى القبول من الموصى له، ولكن الأظهر عدمه^(٤). وعلى هذا يكون الموصي قد ملك من تركته لزيد معلقاً على موته.

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول: ٢٣٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٣: ٤١١/ مسألة ١٢ من أحكام المستحاضة.

(٣) منهاج الصالحين ٢: ١٧/ مسألة ٦٤ و ٦٥ و ٦٦ و ٦٩.

(٤) منهاج الصالحين ٢: ٢٠٧.

(٤) إذا أهدي إلى شخص مال - ليحج به - في غير أشهر الحج، أو ملك مالا بتجارة أو غيرها في غير أشهر الحج فيجب عليه الحج وقد استقر عليه من حين التملك، فلا يجوز صرفه إلا في الحج في أشهر الحج. وقد أفتى الإمام الخوئي - قدس سره - بذلك فقال: إذا كان عنده ما يفي بمصارف الحج وجب عليه الحج ولم يجز له التصرف فيه بما يخرج به عن الاستطاعة ولا يمكنه التدارك. ولا فرق في ذلك بين تصرفه بعد التمكن من المسير وتصرفه فيه قبله، بل الظاهر عدم جواز التصرف فيه قبل أشهر الحج أيضاً. نعم، إذا تصرف فيه ببيع أو هبة أو عتق أو غير ذلك حكم بصحة التصرف وإن كان آثماً بتفويته الاستطاعة^(١).

(٥) إذا استطاع إنسان في شهر رمضان وسوف يأتي عليه يوم عرفه وهو حي فيجب عليه توفير المقدمات المفوتة للحج من أجل فعلية وجوب الحج قبل مجيء يوم عرفه، وقد أفتى الإمام الخوئي (قده) بوجوب المحافظة على الاستطاعة^(٢).

(١) مناسك الحج: ٢٣ / مسألة ٣٩.

(٢) صراط النجاة مسألة ٥٤٨: ص ٢١٠ وكذا مسألة ٥٥٥: ص ٢١٢.

٢٤- قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده

الألفاظ الأخرى للقاعدة

- ١ - اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده.
- ٢ - الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.
- ٣ - قاعدة الضد.
- ٤ - الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده.
- ٥ - لا يقتضي وجوب الشيء حرمة ضده.
- ٦ - لا يقتضي الأمر بالشيء النهي عن ضده.

توضيح القاعدة

ولتوضيح القاعدة نتكلم في أمور:

الأول: لابد من التنبيه على معنى الألفاظ الواردة في عنوان القاعدة فنقول:

المراد من الاقتضاء هو لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، سواء كانت اللابدية بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم بالمعنى الأخص أو الأعم. والمراد من الأمر العنوان الأعم من اللفظي واللبّي المستكشف من الإجماع أو نحوه.

والمراد من النهي هو النهي المولوي الشرعي وان كان لأجل الغير (غيرياً)، فتكلم في أنّ الأمر إذا تعلّق بشيء فهل لابدّ أن يتعلّق نهى مولوي يقتضي الحرمة بضده أم لا؟^(١).

والمراد من الضدّ هو مطلق المعاند والمنافي سواء كان وجودياً أو عدمياً، فيشمل النقيض الذي يسمّى بالضد العامّ والأمر الوجودي الذي يسمّى بالضد الخاصّ، فالضد عند الأصوليين له اصطلاح خاصّ.

فالضد العام هو ما يكون التقابل بينه وبين الواجب بالسلب والإيجاب.

والضد الخاص هو الأمر الوجودي الذي لا يجتمع مع الواجب ويكون التقابل بينه وبين الواجب تقابل التضاد.

الثاني: اختلف الأصوليون في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي حرمة ضده أم لا؟ على أقوال:

منها: القول بالاقضاء مطلقاً.

ومنها: القول بعدم الاقضاء مطلقاً.

ومنها: القول بالتفصيل بين الضد العامّ والضد الخاصّ بالاقضاء في الأوّل دون الثاني.

ومنها: القول بالاقضاء في خصوص الضد العامّ والضدين الخاصين الذين لا ثالث لهما.

ولهذا سنتكلم في الضد العام أولاً، ثمّ الضد الخاص ثانياً.

(١) راجع: أصول المظفر ٢: ٢٩٤ - ٢٩٥. وبحوث في علم الأصول ٢: ٢٩٣.

الضد العام

فقد ذهب البعض إلى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام في مرحلة الثبوت، أي عالم الحكم والاعتبار^(١)، ولكن اختلفوا في كيفية ذلك على أقوال:

الأول: أنه على نحو العينية: لأن الأمر بالصلاة هو عين النهي عن تركها، حيث إنه لا فرق بين أن يقول: صل وبين أن يقول: لا تترك الصلاة، فالتعبيران معنى واحد أو هو طلب إيجاد الصلاة في الخارج فيدل الأمر بالشيء على حرمة الضد العم بالمطابقة.

ويرد عليه:

١ - أن معنى النهي هو الزجر والأمر هو الطلب، فلا يكون معنى الأمر هو عين النهي^(٢).

٢ - حتى لو قبلنا أن النهي معناه طلب عدم الترك، فإن العينية لا تحصل إلا إذا كان اتحاد مفهومي بين الأمر بالشيء والنهي عن تركه، بينما لا يوجد هذا الاتحاد هنا؛ لأن مفهوم طلب الصلاة يغير مفهوم طلب عدم ترك الصلاة، والاتحاد الخارجي لا ينفع القائل بالعينية^(٣)؛ لأن الطلب معناه وجود مصلحة في

(١) وأما في عالم الدلالة (مرحلة الإثبات) فإن الأمر بشيء والنهي عن تركه يستعمل أحدهما مكان الآخر من حيث المعنى عرفاً، فأحدهما عين الآخر في هذه المرحلة، إلا أن هذا بعيداً عن الدلالة المطابقة والتضمنية والالتزامية التي استدل بها على حرمة الضد العام.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٣٧٧. نهاية الأصول: ٢٠٨.

(٣) راجع: فوائد الأصول: ١: ٣٠٢. مناهج الأصول ٢: ١٦.

الفعل، وطلب عدم الترك معناه وجود مفسدة فيه.

الثاني: أنه على نحو التضمن بتوهم أن معنى الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع لا الترك، فيدل على المنع من الترك تضمناً.

ويرد عليه:

١ - بأن الوجوب ليس مركباً بل هو أمر بسيط وجداني، وهو لزوم الفعل، نعم لازمه المنع من الترك، إلا أنه ليس منعاً مولوياً شرعياً بل هو منع عقلي تبعي.

٢ - أن المنع من الترك ينقسم إلى لزومي وغير لزومي كما في الكراهة، فلا يدل المنع من الترك على حرمة الضد.

الثالث: أنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية، بمعنى أن تصوّر وجوب شيء يلزمه بالبداهة تصوّر حرمة تركه.

ويرد عليه:

أن الأمر قد يأمر بشيء ويغفل عن تركه، فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفلة الأمر عن الترك^(١).

الرابع: أنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً، بمعنى أن الأمر بشيء إذا التفت إلى ترك المأمور به والنسبة بين الفعل المأمور به والترك فإنه لا يرضى بالترك وينهى عنه، فيكون النهي عن الترك من لوازم الأمر بالشيء لزوماً بيناً بالمعنى الأعم.

ويرد عليه:

أن حرمة الترك المفترضة عقلاً إمّا أن تكون نفسية أو غيرية، أمّا الحرمة النفسية فلا تصح؛ لأنّ الحرمة النفسية إنّما تنشأ من مفسدة إلزامية في متعلّقها، ومن الواضح أنّه لا مفسدة في ترك الواجب؛ لأنّ تركه عبارة عن ترك ما فيه المصلحة لا فعل ما فيه المفسدة. أمّا الحرمة الغيرية فلا تصح أيضاً؛ لأنّ ملاك الحرمة الغيرية - وهو المقدمة - غير موجود في الترك كما سيأتي^(١).

أقول: يمكن أن يجاب بجواب واحد للأدلة الأربعة المتقدمة لكون الأمر بالشيء ينهى عن ضده العامّ، وهو: أن وجوب الفعل كان في الزجر عن تركه بمعنى أن لازم كون الشيء واجباً هو المنع من تركه، إلّا أن هذا المنع ليس مولوياً، بل هو منع عقلي تبعي، ومع وجود هذا المنع العقلي لا حاة إلى نهى من الشارع زيادة على الأمر (الوجوب)؛ لأنّ النهي إنّما يجعله الشارع لغرض ردع المكلف عن الفعل، ومع وجود الرادع العقلي لا معنى لردع المولى زيادةً عليه، بل لا يُعقل الجعل الجديد؛ لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل^(٢).

ولعل مراد القائل بالاقتضاء في المقام هو أن نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه، وهذا أمر صحيح ومسلّم، ولكن هذا غير أن يكون في مورد النزاع نهى مولوي زائداً على الأمر بالفعل^(٣).

(١) المحاضرات ٣: ٤٩.

(٢) أصول الفقه للمظفر ٢: ٢٩٨.

(٣) أصول الفقه للمظفر ٢: ٢٩٧.

الضد الخاص

وذهب بعض من العلماء إلى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي (حرمة) عن ضده الخاص، ولكن أدلتهم على ذلك متفرعة على النهي للضد العام، ولهم في ذلك مسلكان:

المسلك الأول: مسلك التلازم، وخلاصته: أن كلّ ضدّ ملازم مع عدم ضده الآخر، فالأقلّ ملازم لترك الصلاة، وحرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر، فإنّ كلّ الذي هو ضدّ خاص للصلاة يكون فعله ملازماً لترك الصلاة، وبما أن ترك الصلاة ضدّ عام لها محرّم، فيلزم أن يحرم الكل الملازم له. وهذا الاستدلال موقوف على ثلاث دعاوى:

الأولى: أن كلّ ضدّ ملازم مع عدم ضده الآخر. (كالأكل فإنّه ملازم لترك الصلاة).

الثانية: أن المتلازمين وجوداً متلازمان في الحكم أيضاً.

الثالثة: أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن نقيضه (الضد العام).

أما الدعوى الأولى: فقد ذكر الشهيد الصدر أنّها بديهية بحسب فرض التضاد بين الأكل والصلاة، فإنّ امتناع اجتماعهما يجعل كلّ ضدّ ملازماً مع عدم ضده حتى إذا كان هناك ضدّ ثالث، ولكن قد يقال: إنّ العدم ليس بشيء حتى يكون ملازماً للشئ، فإنّ التلازم يتصور بين الأمرين الوجوديين^(١) وعلى هذا فلا يتم الأمر الأوّل.

(١) راجع: مناهج الوصول ٢: ١٨.

أما الدعوى الثانية: فلا وجدان عليها ولا برهان، إذ لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم (لا في الوجوب ولا في الحرمة ولا في غيرهما من الأحكام) ما دام سبب الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم القدر المسلّم في المتلازمين ألا يختلفا في الوجوب والحرمة؛ لاستحالة امثالهما حينئذٍ من المكلف للتزامه فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر^(١).

وأما الدعوى الثالثة: فقد تقدم بطلانها، فالمتفرع عليها أيضاً يكون باطلاً.

المسلك الثاني: مسلك المقدمة، وخلاصته في المثال المتقدم أن يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة؛ لما بين الضدين من التمانع ومقدمة الواجب واجبة، إذن: يجب ترك الأكل، وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه (أي حرم ترك ترك الأكل)؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فيكون الأكل منهيّاً عنه (محرمّاً) فيحرم الأكل، وهو معنى حرمة الضدّ الخاص^(٢).

وهذا الاستدلال موقوف على دعاوى ثلاث:

الأولى: مقدمة ترك الضد الخاص لفعل ضده (مقدمة ترك الأكل لفعل الصلاة).

الثانية: إثبات وجوب المقدمة.

الثالثة: اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام (النقيض).

(١) أصول المظفر ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠. ويراجع: فوائد الأصول ١: ٣٠٤، ٣٠٦.

(٢) أصول المظفر ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠. ويراجع: فوائد الأصول ١: ٣٠٤، ٣٠٦.

ويرد عليه:

أما الأمر الأول فغاية ما هو مسلّم هو التمانع بين الضدين، والتمانع لا يقتضي تقدم أحدهما على الآخر، بل مقتضى التمانع بين الضدين هو عدم اجتماعهما في الوجود فقط، والمانع الذي يكون الوجود موقوفاً على عدمه هو ما ينافي المقتضي في التأثير لا ما يعاند الشيء في الوجود^(١).

على أن المقدمة باطلة؛ لأن ترك الأكل هو عدم والعدم ليس بشيء فلا يمكن أن يكون دخيلاً في تحقق الصلاة، وهي لا تكون - الصلاة - متوقفة على عدم الأكل^(٢).

أما الأمر الثاني فقد تقدم عدم وجوب المقدمة.

وأما الأمر الثالث فقد تقدم أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام، فما يتفرع عليه باطل أيضاً.

ثم إنه يصور مسلك المقدمة بتصوير آخر: وخلاصته أن إتيان الضد (كالصلاة) مقدمة لترك الضد الآخر وهو إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فإن كانت إزالة النجاسة واجبة، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فحينئذ يكون ترك الإزالة حراماً، وإذا حرم ترك الإزالة فمقدمتها - وهي الصلاة - تكون حراماً؛ لأن مقدمة الحرام حرام.

وهذا الاستدلال يتكون من ثلاث دعاوى:

(١) راجع: نهاية الأفكار ١: ٣٦١.

(٢) راجع: منهاج الوصول ٢: ١٤.

الأولى: مقدمة فعل أحد الضدين (كالصلاة) لترك الضد الآخر (وهو الإزالة).

الثانية: اقتضاء الأمر بالإزالة النهي عن ضدها العام وهو (ترك الإزالة) فترك الإزالة حرام.

الثالثة: أن فعل الصلاة مقدمة لترك الإزالة، ومقدمة الحرام حرام، فيكون فعل الصلاة حراماً.

ويرد عليه:

١ - عدم تمامية مقدمة الصلاة لترك الإزالة، لأن التضاد بين الصلاة والإزالة معناه استحالة اجتماعهما في الوجود لا تقدم وجود أحدهما على الآخر.

٢ - عدم تمامية أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

٣ - عدم تمامية أن مقدمة الحرام حرام في غير الإرادة للحرام في الأسباب غير التوليدية، وهذه المقدمة ليست هي الإرادة في الأسباب غير التوليدية.

تنبيه:

أن دعوى مقدمة ترك الضد فيها مغالطة نريد الكشف عنها فنقول:

إن من استدل لدعوى مقدمة ترك الضد قال:

أن عدم الضد من باب (عدم المانع) لضده؛ لأن الضدين متمانعان.

إن عدم المانع من المقدمات لضده

النتيجة: أن عدم الضد من المقدمات.

والمغالطة: تكمن في تخيل أن كلمة المانع لها معنى واحد في الصغرى

والكبرى، بينما يراد بعدم المانع من الصغرى هو التمانع في الوجود وهو امتناع الاجتماع بين الضدين. ويراد بعدم المانع في الكبرى هو التمانع في التأثير وإن لم يكن تمنع في الوجود، وإذا لم يتكرر الحد الأوسط فالبرهان غير منتج، إذ لا يكون عدم الضد من المقدمات.

ثم إن التعاند بين الضدين ليس بأقوى من التعاند بين النقيضين، ومع ذلك ليس بين النقيضين تركب وتوقف ومقدمية، وإلا يلزم توقف الشيء على نفسه، لأن رفع النقيض الآخر هو عين الأول. فإن بين (قم) و(لا تقم) تناقض، فإذا كان رفع أحدهما مقدمة للآخر فسيكون رفع (قم) وهو (لا تقم) مقدمة لـ(لا تقم) وهو محال؛ لأنه قد توقف (لا تقم) على (لا تقم)، وحينئذ لا يكون بين الضدين مقدمة؛ لأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه أيضاً كالنقيضين^(١).

الثالث: ثمرة مسألة الضد

ذكرت لهذا البحث ثمرتان مختصتان بالضد الخاص.

أحدهما: فيما إذا تزامن واجب مضيق مع واجب آخر عبادي موسّع، كما لو تزاممت الإزالة الفورية مع الصلاة في جزء من الوقت، فهناك إشكال في فعالية الوجوب المضيق، ولكن لو اشتغل المكلف بالصلاة فإذا قلنا بأن الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ضده الخاص فتقع العبادة الموسّعة فاسدة إذا وقعت في وقت الواجب المضيق لكونها منهيّاً عنها^(٢) والنهي يقتضي الفساد ولو كان غيرياً، أمّا لو

(١) فوائد الأصول ١: ٣١١.

(٢) والنهي عن هذه الحصة لا يجتمع مع الأمر بالجامع المنطبق على هذه الحصة؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. راجع: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٥٢ - ٥٣.

قلنا بأن، الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فلا تقع الصلاة فاسدة^(١)؛ لأنها قد أمر بها بأمر جامع ينبسط على الفرد المزاحم للإزالة قهراً، فتكون الصلاة صحيحة لوجود أمر بها، كما قرره المحقق الثاني قدس سره.

وتوضيح ذلك: أنّ الأوامر متعلقة بالطبائع والخصوصيات الشخصية كلّها خارجة عن متعلقها بعدم دخالتها في الغرض وما هو مضادّ للمأمور به هو المصداق، وما هو المأمور به هو الطبيعة، ويكفي في تعلق الأمر بالطبيعة تمكّن المكلف من إيجادها ولو في فرد ولا يتوقف على القدرة على جميع أفرادها، إذن يصح الإتيان بالضد العبادي بقصد الأمر بالطبيعة ولم يكن نفس الضد مأموراً به على القول بعدم الاقتضاء، بخلاف ما إذا قلنا بالاقتضاء، حيث يكون الضد العبادي منهياً عنه فيكون فاسداً^(٢).

ثانيهما: إذا تزاخم واجبان مضيّقان، وكان أحدهما أهم من الآخر، وكان المهم عبادياً^(٣)، واشتغل المكلف بالمهم وقد ترك الأهم، كما إذا وجب إنقاذ غريق فتركه واشتغل بالصلاة، فحينئذٍ إن قلنا: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فتكون الصلاة منهياً عنها، والنهي في العبادة يقتضي الفساد (حتى النهي الغيري التبعية)^(٤).

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣١٩.

(٢) راجع: فوائد الأصول ١: ٢١٢ و ٢١٣.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣١٩.

(٤) لأنّ هذا النهي وإن كان من أجل الغير فيكون بمعنى مبغوضية متعلقه وهو الصلاة التي هي ضد الإزالة أو ضد إنقاذ الغريق، والمبغوضية لا يمكن أن تجتمع مع المحبوبة حتى تصح الصلاة، أي إذا جاء النهي ولو تبعياً فمعنى ذلك أنّ الشارع قد أبعدنا عن متعلق نهيه، فهو قد زجرنا ونفّرنا وبعّدنا عن

أما إذا قلنا: إن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فتكون الصلاة صحيحة؛ لوجود أمر بالجامع منبسط على الفرد المزاحم كما قرره المحقق الثاني - رحمه الله - وأوضحه شراح كلامه ممن تأخر عنه، وحاصله:

وجود أمر بجامع الصلاة الموسعة في ذلك الوقت المزاحم للواجب المضيق أو المزاحم للأهم، ولا تضاد بين الأمر بالجامع المذكور وبين الأمر بالإزالة أو بإنقاذ الغريق في مثالنا المتقدمين؛ لأن التضاد يحصل لو كان أمر بالحصّة المزاحمة للإزالة ولإنقاذ الغريق، بينما الأمر الموجود هو أمر بالجامع، والأمر بالجامع ينبسط قهراً على الفرد المزاحم فتكون الصلاة مأموراً بها ومجزئة عقلاً^(١).

الفعل (وإن كان التعبد لمفسدة في غيره) وحينئذ نقول: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه؛ لأن القربة لا تصح إلا فيما كان مرغوباً للمولى فعلاً، إذن النهي المولوي ولو كان تبعياً فهو يوجب فساد الفعل المنهي عنه.

نعم، لو قلنا إن النهي عن الضد ليس نهياً مولوياً، بل هو نهى عقلي والنهي العقلي لا يُستكشف منه حكم الشرع كما هو الصحيح في مسألة الضد، فهنا صح أن يقال إن هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيّاً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى، وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه. المظفر ٢: ٣٠٥.

(١) إذا قلنا: إن الفرد المزاحم للإزالة أو لإنقاذ الغريق لا أمر به أصلاً فمع هذا تصح الثمرة في حالتين:

الحالة الأولى: وتصح هذه الثمرة أيضاً إذا قلنا بوجود أمر ترتبي (بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء المنهي عن ضده الخاص، أما بناءً على الاقتضاء (اقتضاء الأمر بالشيء المنهي عن ضده الخاص) فتقع الصلاة باطلة؛ لوجود نهى بها، والنهي يقتضي الفساد حتى التبعية.

الحالة الثانية: كما تصح الثمرة أيضاً إذا قلنا بوجود الملاك في العبادة وإن لم يكن أمر بها، فبناءً على عدم الاقتضاء تصح العبادة، وبناءً على الاقتضاء لا تصح؛ لوجود النهي المفسد للعبادة، ولكن لا بد هنا من إثبات أن الملاك موجود في حالة ارتفاع الخطاب، أما إذا قلنا إن الملاك يرتفع بارتفاع الخطاب فلا تصح الثمرة.

وقد قيل بأنه لا طريق لنا لإحراز الملاك (المصلحة) في الضد العبادي إذا لم يكن أمر به؛ لمزاحمته

ثالثها: ذكر الشيخ المظفر أنه قد تظهر الثمرة أيضاً فيما إذا كان هناك واجب (عبادة أو لا) وضده عبادة مستحبة (وكلاهما موسَّعان فلا إشكال في تقدم الواجب على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة)، فإنه بناءً على إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، بل تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد من استثناء نوافل الوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقاً بناءً على النهي عن الضد بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد، فإن عدم جواز فعل النافلة يحتاج إلى دليل خاص^(١).

رابعها: كما أنه قد تظهر الثمرة فيما إذا كان الضد العبادي واجباً لكنه مخير والأول واجب معين، كاجتماع سفر مندور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة، فلو كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسداً، وإن كان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده كان الصوم صحيحاً^(٢).

مع الإزالة أو إنقاذ الفريق، لأن الأمر إذا سقط فيحتمل أن يكون سقوطه من جهة المانع من ثبوت الأمر، كما يحتمل أن يكون من جهة انتفاء مقتضي الأمر، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، فلا دليل على بقاء الملاك (المصلحة) (المحاضرات ٣: ٧٠).

هذا ولكن المحقق النائيني - قدس سره - قال: إن المقام من باب التزاحم، وحينئذ يكون التنافي بين فعلية صل، وبين فعلية إنقاذ الفريق أو فعلية أزل النجاسة، ولا تنافي في مقام الجعل والتشريع، إذن يكون الملاك موجوداً. راجع: فوائد الأصول ١: ٣١٦-٣١٧.

(١) راجع: المظفر ٢: ٣٠٣.

(٢) راجع: المظفر ٢: ٣٠٣.

أقول: ما معنى استثناء صحّة نوافل الوقت الذي ورد الأمر بها في خصوص وقت الفريضة؟ فإنّ البحث إذا كان عقلياً فليس فيه استثناء شرعي.

الجواب: أنّ هذه المسألة ليست عقلية، إذ البحث فيها عن كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، لفظاً بالمطابقة أو التضمين أو الالتزام بالبين بالمعنى الأخص؟ أو أنّه يقتضي النهي عن ضده عقلاً (الالتزام بالبين بالمعنى الأعم أو غير البين)، أو لا يقتضي النهي عن ضده لا عقلاً ولا لفظاً، ولهذا فمن يرى النهي عن الضد لفظاً يمكنه أن يقول بالاستثناء شرعاً، حيث إنّ الشارع يمكنه أن يخالف اللغة في بعض الأحيان بإيجاد تقييدات للمعاني اللفظية.

خامساً: هذا وقد ارتأى الشهيد الصدر أن تكون الثمرة أوسع ممّا ذكر في هذا المقام، بحيث يكون بطلان العبادة للمزاحمة أحد مظاهرها، فقال ما توضيحه: إذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص (أي الأمر بالإنقاذ أو بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة فحينئذ يدخل الخطاب بالضدين (أزل وصل) (أو إنقذ وصل) في باب التعارض؛ لأنّ الأمر بالأهم من (أزل، وإنقذ) يقتضي النهي عن الآخر (الصلاة)، فيعارض هذا النهي الأمر بالإزالة أو الإنقاذ، وحينئذ يحكم بفساد العبادة؛ لعدم وجود الأمر الذي يُحرز به الملاك، أما إذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، (وقلنا بإمكان الترتب) فيدخل الخطاب بالضدين (أزل وصل) أو (إنقذ وصل) في باب التراحم في مقام الامتثال^(١).

أقول: لا حاجة إلى درج إمكان الترتب هنا، فإننا إذا قلنا بعدم الاقتضاء يكون

(١) بحوث في علم أصول الفقه ٢: ٣٢٨.

الضدّ العبادي إمّا مأموراً به على نحو الأمر بالجامع فتصح العبادة، أو يكفي فيها وجود الملاك الذي قاله النائي الثاني إذا أحرزناه.

نعم، تصح هذه الثمرة لمن قال بأنّ الصلوات الخارجية هي المأمور بها، والحصّة المزاحمة لا أمر بها فيحتاج الأمر الترتبي.

التطبيقات:

١ - ذكروا - ونُسب أيضاً إلى الشيعة والسُّنة - أنه لا يجوز لمن وجبت عليه الجمعة إنشاء السفر بعد الزوال قبل أن يصلّيها، حكى ذلك عن العلامة في (التذكرة) و(المنتهى)، واستدل عليه في (التذكرة) بقوله عليه السلام: ((من سافر من دار إقامته يوم الجمعة دعت عليه الملائكة، ولا يُصحب في سفره، ولا يُعان على حاجته))^(١)، والوعيد لا يترتب على المباح، وبأنّ ذمّته مشغولة بالفرض، والسفر مستلزم للإخلال به فلا يكون سائغاً، ومبنى هذا الاستدلال على أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص، وقد تقدم الكلام فيه مراراً^(٢).

٢ - ذكر الشهيد الأوّل في مسألة حرمة غير البيع من العقود بعد النداء في يوم الجمعة: (ويمكن تعليل التحريم بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، ولا ريب أن السعي مأمور به، فيتحقق النهي عن كلّ ما ينافيه من بيع وغيره... وعلى هذا يحرم غير العقود من الشواغل عن السعي^(٣)).

(١) كنز العمال ٦: ٧١٥ / ١٧٥٤٠.

(٢) التذكرة ١: ١٤٤. مدارك الأحكام ٤: ٥٩. راجع: الشافعي في الأمّ ١: ١٨٩. وابن قدامة في المغني والشرح الكبير ٢: ١٦١، ٢١٧.

(٣) الذكرى ٤: ١٥٤، ومدارك الأحكام ٤: ٧٧.

٣ - ذكر السيّد الطباطبائي في (العروة الوثقى) عن المشهور فقال: «مَنْ استقرّ عليه الحج وتمكن من أدائه ليس له أن يحج عن غيره تبرعاً أو بإجارة، وكذا ليس له أن يحج تطوعاً، ولو خالف فالمشهور البطلان، بل أدعى بعضهم عدم الخلاف فيه، وبعضهم الإجماع عليه ... إذ لا وجه للبطلان إلا دعوى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده...»^(١).

وطبعاً أن هذه الفروع الثلاثة يختلف فيها الحكم بناءً على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده.

٤ - قال صاحب (المدارك) في مسألة فساد التطوع والحج عن الغير لمن وجبت عليه حجة الاسلام: (وهو إنما يتم إذا ورد فيه نهى على الخصوص، أو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص)^(٢).

٥ - قال العلامة الحلي في المديون إذا حلّ الدين المؤجل أو كان حالاً، وطالبه الدائن: (لا تصح صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات الموسعة المنافية في أوّل أوقاتها قبل القضاء ومع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة والخمس)^(٣).

وقال المحقق الثاني في توضيحه: (لأنّ الأمر بالأداء على الفور يقتضي النهي عن ضده، والنهي في العبادة يقتضي الفساد)^(٤).

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ١: ٣٤١ و٣٤٢.

(٢) المدارك ٧: ٨٨.

(٣) جامع المقاصد ٥: ١٢ و١٣.

(٤) جامع المقاصد ٥: ١٢ و١٣.

٢٥- قاعدة الترتب^(١)

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

لا مانع عقلاً من تعلّق الأمر بالضدين على نحو الترتب.
لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم.
تصحیح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان.
الأمر بالضدين على وجه الترتب معقول.

توضيح القاعدة

١ - قلنا في قاعدة الضد: إنّ بناءً على اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص، وإنّ النهي يقتضي الفساد بعدم صحة العبادات التي يأتي بها المكلفون إذا كانت ضدّاً للمأمور به المضيق أو الأهم.

٢ - وقلنا في مسألة التزاحم بوجوب تقديم الأهم وترك المهم لتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم، فيبقى الأهم على فعليته منجزاً، فإذا ترك الأهم وفعل المهم وكان عبادة فهي باطلة.

٣ - وهناك من يرى أنّ العبادة المهمة فاسدة مع ترك الأهم وإن لم يقل بالاختضاء؛ لأنه يرى أنّ العبادة متوقفة على الأمر وعند ترك الأهم والاشتغال

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٢٩.

بالعبادة لا أمر، فهي فاسدة كما نقل ذلك عن الشيخ (صاحب الجواهر) والشيخ البهائي قدس سرهما.

ويجمع الكل تقديم الأهم على المهم.

فعلى هذه الآراء الثلاثة تحدث مشكلة فقهيّة، وهي الحكم ببطلان أعمال الناس بسبب تهاونهم وترك الأهم (كما نراهم يتركون وجوب الوفاء بالدين ويفعلون المستحبات المتوقفة على بذل المال، وهو أمر شائع، وإذا كانت أفعالهم باطلة فلا يستحقون عليها الثواب)^{(١)(٢)}.

وقاعدة الترتب من جانب واحد هي طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الأمر بالأهم لمن يتمسك بالأمر الثاني والثالث من هذه الآراء الثلاثة السابقة.

والظاهر أنّ أول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها هو المحقق الثاني (الكركي)، وشيّد أركانها الميرزا الشيرازي، كما أحكمها ونقحها الشيخ المحقق النائيني قدس الله أسرارهم.

وخلصتها: أنّ المزاحمة بين الأهم والمهم^(٣) تقتضي تقديم الأهم لفعليته ولكن

(١) راجع: أصول الفقه ٢: ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) أمّا إذا قلنا (كما هو الصحيح) إنّ الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده، وإنّ الضد مأمور به بالأمر بالجامع الذي ينسبط على الفرد المزاحم، أو قلنا: إنّ حجة العبادة لا يتوقف على الأمر بها فعلاً، بل يكفي وجود الملاك فيها إذا أحرز الملاك، فنحن في غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة، لأنّ العبادة صحيحة على هذا المسلك من دون وجود أمر بها بالخصوص، بل الأمر موجود على الجامع أو يكفي وجود ملاك للمصلحة.

(٣) الأهم والمهم عنوان كلي للمزاحمة بين الواجب المضيق والموسع والمعيّن والمخيّر، والواجب والمستحب.

المكلف إذا عصى وترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، فترتفع فكرة التمانع بين الحكمين المتزاحمين، وفكرة التكليف بالمحال ونخرج بالأمر بالضدين عن حالة العرضية إلى الطولية وذلك:

في حال اشتغال المكلف بامتنال الأمر بالأهم وطاعته، لا أمر إلا بالأهم، ونسبة المهم إلى الأهم كنسبة المباحات إليه. وأما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فإن الأمر بالأهم والمهم يكون فعلياً، ولكن خطاب المهم مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، فيكون خطاب المهم داعياً للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم، فلا دعوة إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد.

وإذا كان هذا معقولاً فإن الدليل يساعد عليه، وهو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالأهم والمهم، فإن المفروض أن لكل من الأهم والمهم العبادي حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن المزاحمة بينهما، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالنسبة إلى صورتها فعل الآخر وعدمه.

وحينئذ إذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً فبحسب إطلاقهما يقتضيان الجمع بينهما ولكنه محال، فلا بد أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، وبما أن المفروض أن الأهم أولى وأرجح ولا يُعقل تقديم المرجوح على الأرجح يتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولكن هذا لا يقتضي رفع اليد عن أصل دليل المهم؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها، وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم، وهذا هو

الترتب المقصود^(١).

مَنْ عارض فكرة الترتب وأنكرها ذكر بأنّ هذا التقييد للأمر بالمهم لا يرفع الإشكال للتكليف بالمحال الناتج من الأمر بالضدين^(٢)، وإنّما الذي يرفع الإشكال هو سقوط الأمر بالمهم رأساً؛ وذلك لأنّ الموجب للجمع بين الضدين هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعليتهما مع وحدة زمان امثالهما اتفاقاً، وحينئذٍ يكون الساقط هو رفع خطاب المهم من أساسه^(٣).

ولكن نقول على نحو الاختصار هنا بأنّ هذه الدعوى باطلة؛ لأنّ قولهم: إنّ الموجب للجمع بين الضدين هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعليتهما مع وحدة زمان امثالهما اتفاقاً، غير صحيح؛ لأنّ مَنْ يقول بالترتب يقول:

١ - نعم يوجد أمران بالضدين: أمر بالأهم وهو فعلي، وأمر بالمهم وهو فعلي في وقت واحد، وهذا لا استحالة فيه، إذن الاستحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب هو الجمع بينهما وفي آنٍ واحد، فوحدة زمان الخطابين بالضدين لا بأس به حتى مع وحدة زمان امثالهما إذا لم يرد الجمع بينهما.

فوحدة زمان الامثال إن رجعت إلى الضدين فهو محال، وإن رجعت إلى الأمر فهي ممكنة ما دام لا يُراد الجمع بين الضدين بل لا يريد إلاّ فعلاً واحداً.

(١) راجع أصول الفقه ٢: ٣٠٨، وما بعدها.

(٢) أنّ فكرة الترتب إنّما تُعقل في الضدين اللذين لهما ثالث كالإزالة والصلاة، فأنّه يوجد ثالث لهما وهو عدمهما كالأكل. أمّا في الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يُعقل الترتب فيهما؛ لأنّ صدور الضد الآخر على تقدير ترك الأول ضروري فلا يمكن الأمر به ولو بنحو الترتب.

(٣) راجع فوائد الأصول ١: ٣٣٦.

٢ - نعم إذا أراد من الأمر بالضدين الجمع بين الضدين في آنٍ واحدٍ فهو محال، بينما في الترتب لا يُراد الجمع بين الضدين في زمانٍ واحدٍ، إذ يقول أولاً: أنقذ الغريق، وثانياً يقول: إن لم تُنقذ صلي، فهو لا يريد إلا فعلاً واحداً.

فكرة الترتب من الجانبين: فيما إذا كان الضدان بمستوى واحد من حيث الأهمية، وقد ذهب الشيخ الأنصاري - قدس سره - إلى إمكان فكرة الترتب من الجانبين أيضاً، حيث قال: (لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكلٍ منهما (التكليفين المتزاحمين) كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلٍ منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلٍ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكلٍ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا تحكم به بديهية العقل كما في كلٍ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلٍ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلى تعيين الآخر عليه كذلك^(١))، مثل ما إذا وجب الحضور عند أبيه في الساعة الثانية ووجب عليه الحضور عند أمه في الساعة الثانية أيضاً وهما في مكانين مختلفين.

وقد أشكل على الترتب من الجانبين باستلزام محذور في مرحلة الامتثال؛ لأننا إذا فرضنا العبد منقاداً وفرضنا أنه لولا الأمر لما كان له داعٍ إلى أيٍّ واحدٍ من الفعلين في نفسه، فإنه سوف يوجب الترتب من الطرفين بالنسبة له داعيين

مشروطين كلّ منهما مشروط بعدم الآخر وهو مستحيل، لأنّه يصبح كلّ واحدٍ من الفعلين تحقّقه خارجاً مشروطاً بعدم الآخر، فإنّ الذهاب إلى الأب يتوقف على وجود الداعي نحو الموقوف على فعلية الأمر به الموقوف على ترك الذهاب إلى الأمّ وكذا العكس.

إذن يكون كلّ من الفعلين في مقام الامتثال متوقفاً على عدم الآخر، وهو مستحيل؛ إذ يلزم من وجودهما معاً عدم وجودهما، ومن عدمهما وجودهما، ومن وجود أحدهما دون الآخر الترجيح بلا مرجّح، فإنّه موقوف على فعلية الأمر به الموقوف على ترك الآخر، مع أنّ نسبة الأمرين والداعيين إلى المكلف على حدّ سواء^(١).

ويرد على هذا الإشكال أنّه لا أساس له؛ لأنّ هذا المكلف يحدث في نفسه من أوّل الأمر - باعتبار الأمرين المترتين الذين يعلم المكلف بتحقيق موضوع أحدهما على الأقلّ إجمالاً - داعٍ نحو الجامع بين الفعلين، ويكون تطبيقه على كلّ من الفعلين إمّا بمرجّح شخصي، أو بأفضلية شرعية، أو بلا مرجّح (الممكن في الأفعال الاختيارية كما في طريقي الهارب ورغيفي الجائع)، فليس هناك داعيان مشروطا حتى يأتي المحذور.

وسياتي الكلام حول إمكانه.

والحق هو إمكان فكرة الترتب، وذلك:

١- لأنّ الجمع بين الضدين إنّما يكون محالاً إذا كان عرضياً، أمّا إذا كان

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٥.

الجمع بين الضدين طولياً فهو ممّا لا إشكال فيه، ونحن ندعي أنّ الجمع بين الضدين على نحو فكرة الترتب هو جمع طولي: وذلك لما ثبت في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط من أنّ الواجب المشروط يكون الشرط فيه راجعاً إلى الموضوع، وحينئذٍ يكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقق موضوعه خارجاً.

وإذا تحقق الموضوع خارجاً فلا ينقلب الواجب المجعول من الأوّل عن الكيفية التي جعل عليها ولا يتصف بصفة الإطلاق بعد ما كان مشروطاً، فوجوب الحجج مثلاً إنّما أنشئ من الأوّل مشروطاً بوجود موضوعه الذي هو البالغ العاقل المستطيع، ويبقى الواجب مشروطاً سواء تحققت هذه الشروط للمكلف أم لا.

وعلى هذا فالأمر بالمهم المشروط بعصيان الأهم دائماً يكون مشروطاً ولو بعد تحقق شرطه، نعم يعبر التكليف فعلياً (أو محرراً) عند تحقق شرطه.

ثم إنّ لسان خطاب الأهم هو طرد خطاب المهم في عالم التشريع، بينما لسان خطاب المهم هو إن وجد موضوعي خارجاً فيجب فعل متعلقي، وعلى هذا تتم طولية الأمر بالمهم بالنسبة إلى الأمر بالأهم ويخرج عن العرضية إلى الطولية.

وبذلك نفهم أنّ الخطابين الطولين لا يقتضيان إيجاب الجمع بين المتعلقين؛ وذلك

لأنّ امثال خطاب الأهم يرفع خطاب المهم لارتفاع موضوعه.

أمّا قيل امثال خطاب الأهم، فإنّ خطاب الأهم موجود وخطاب المهم

موجود أيضاً، وهما فعليان بتحقق موضوعهما، ولكن هذا الاجتماع لا يوجب الجمع بين الضدين ليكون محالاً، لأن إيجاب الجمع يكون:

إمّا بتقييد كل من المتعلقين بحال فعل الآخر، وإمّا بإطلاق كل من الخطابين لحال فعل الآخر، ولكن تقدّم منّا أنّ خطاب المهم مشروط بعصيان الأهم، ومع هذا كيف يقتضي الخطاب الترتبي الجمع؟!

وقد بينّ الشهيد الصدر نقطة إمكان الترتب المتقدمة بصورة مختصرة فقال: (إنّ إمكان الترتب له بيانان:

البيان الأول يتكون من نقطتين:

الأولى: أنّ محذور الأمر بالضدين هو المانع بينهما في مقام الامتثال، أي كلّ منهما يمنع من الآخر لعدم التضاد ذاتاً بين الأمرين.

الثانية: أنّ التمانع بين الأمرين في مقام الامتثال يرتفع إذا رُتب الأمر بالمهم على عدم فعل الأهم، وذلك:

١ - لأنّ الأمر بالمهم يستحيل أن يمنع من تأثير الأمر بالأهم.

٢ - الأمر بالأهم يستحيل أن يمنع من تأثير الأمر بالمهم.

أمّا استحالة أن يمنع الأمر بالمهم من تأثير الأمر بالأهم فهو للزوم الدور، لأنّ الأمر بالمهم متفرع (حسب الفرض) على عدم الأهم، إذن يستحيل أن يكون مانعاً عن تأثير الأمر بالأهم؛ لأنّ معنى هذا أن يكون عدم الأهم مستنداً إلى الأمر بالمهم وهو محال (دور)، وهذا هو معنى أنّ اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم. فلا تنافي بين المقتضيين (بالكسر).

وأما استحالة أن يمنع الأمر بالأهم من تأثير الأمر بالمهم فبرهن عليها بقولنا:

١ - أن الأمر بالأهم إذا كان مانعاً عن تأثير الأمر بالمهم في فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهذا غير معقول؛ لأن المانع عن تأثير مقتضي ما لا بد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضي، لا في ظرف عدم وجوده.

٢ - وإن كان الأمر بالأهم مانعاً عن تأثير الأمر بالمهم في فرض وجود الأمر بالمهم، كان ظرف وجود الأمر بالمهم هو ظرف وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم (وهو ظرف محرومية الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه)؛ لأن الأمر بالمهم - حسب الفرض - مرتب على فرض عدم الأهم.

إذن، مانع الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في ظرف الأمر بالمهم مستحيلة أيضاً؛ لأنه خلف، إذن لا تمانع بين الأمرين بالضدين بناءً على الترتب.

البيان الثاني: البرهان المنطقي القائل:

إن الأمر الترتبي في المقام يكون من المنفصلة المانعة للجمع (مانعة الخلو)، ومانعة الجمع هي كما إذا قلنا: (إذا فاض ماء النهر فإما أن يغرق الزرع أو يسيل الماء إلى الأودية) وحينئذٍ يمتنع اجتماع كلٍّ من غرق الزرع وسيلان الماء إلى الأودية، فإن سيلان الماء إلى الأودية يوجب عدم غرق الزرع لنقصان ماء النهر بتوجه الماء إلى الأودية، فلا يصل الماء إلى الزرع ليغرقه، فغرق الزرع ينافي سيلان الماء إلى الأودية ولا يمكن اجتماعهما، بل غرق الزرع مترتب على عدم السيلان ولا غرق مع السيلان.

فكذا نقول في القضية الحملية:

إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهم، وإمّا أن يجب عليه المهم، فوجد تنافٍ بين وجوب المهم وفعل الأهم، ومع التنافي كيف يُعقل إيجاب الجمع؟^(١).

وهذا الدليل هو أحد تفاسير الوجوب المشروط الذي يرجع لبأ إلى إرادة مطلقة متعلقة بالجامع بين الجزاء على تقدير الشرط وعدم الشرط.

فإرادة الماء على تقدير العطش مرجعها إلى إرادة فعلية للجامع بين ألا يعطش وأن يشرب الماء على تقدير العطش.

فعلى هذا التفسير للواجب المشروط (الوجوب المشروط) ترتفع شبهة استحالة الترتب في المقام؛ لأنّ الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، وهذا يرجع إلى إرادة الجامع بين إتيان المهم على تقدير عدم الأهم أو إتيان الأهم.

والأمر بالجامع بين المهم والأهم ليس مضاداً مع الأمر بالأهم، وإنما التضاد بين الأهم تعييناً والمهم تعييناً^(٢).

إمكان الترتب بين الجانبين

قال الشهيد الصدر - قدس سره - نتمكن أن نثبت الترتب من الطرفين فيما إذا قبلنا البرهان الأول القائل: بأنّ الأمر بالمهم لا يمنع من تأثير الأمر بالأهم؛ لأنّ تستلزم الدور، ولم نقبل البرهان الثاني القائل: إنّ الأمر بالأهم لا يمنع من الأمر بالمهم^(٣).

(١) راجع: فوائد الأصول ١: ٣٣٦، ٣٦٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٠.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٧.

أقول: إذا قلنا: إن ترك أحد الواجبين الذي هو منشأ انتزاع العصيان هو الموجب للواجب الآخر، كأن يقال في المثال المتقدم: إذا تركت الذهاب إلى الأب فاذهب إلى الأم، أو يقال: إذا تركت الذهاب إلى الأم فاذهب إلى الأب، فإن هذا معناه أن المكلف عنده داع نحو الجامع بين الفعلين مادام غير قادر عليهما معاً.

ولا يأتي إشكال الدور القائل: إن الأمر بالذهاب إلى الأم متوقف على الأمر بعصيان الأمر بالذهاب إلى الأب المتوقف على وجود الأمر بالذهاب إلى الأب، فلزم أن الأمر بالذهاب إلى الأم متوقف على الأمر بالذهاب إلى الأب، وكذا العكس، فإن هذا الإشكال للدور قد زال بقولنا المتقدم بأن الأمر بالذهاب إلى الأم متوقف على ترك فعل الذهاب إلى الأب، وهذا (ترك فعل الذهاب إلى الأب) غير متوقف على الأمر، وكذا العكس فلا دور.

ولذا قال الشيخ الأنصاري - قدس سره - في تعارض الخبرين بناءً على السببية: إن الأمر بالعمل بكل واحدٍ منهما مشروطٌ بترك الآخر، وهذا ليس إلا الترتب من الطرفين^(١).

إشكال على إمكان الترتب: وخلاصته: أننا إذا قلنا بإمكان الترتب فمعنى ذلك إمكان أن يتوجه إلى المكلف خطابان في شيئين متضادين مثل خطاب (أنقذ الغريق) وخطاب (إن لم تنقذ الغريق فصل)، وحينئذٍ إذا لم يحصل الإنقاذ ولا الصلاة فلا ريب أن يعاقب المكلف بعقابين، على أنه لم يكن للمكلف قدرة إلا

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٧.

على أحد الفعلين، فيكون أحد العقابين على أمر غير اختياري، والعقاب على ما ليس بالاختيار كالتكليف من غير اختيار قبيح عقلاً.

وقد أجيب^(١) بأنّ المكلف قادر على الجمع في العصيان بترك الأهم والمهم، والعبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كلّ خطاب بالنسبة إلى كلّ مكلف في حدّ نفسه، فإذا أخذنا الأمر بالأهم فهو مقدور للمكلف، فعند تركه يستحق العقاب، وكذا الأمر بالمهم، فعند ترك الأهم يكون فعل المهم مقدوراً للمكلف، فإذا تركه يستحق العقاب أيضاً.

وشبهه^(٢) ذلك هو الواجب الكفائي، الذي لا يتحمل التكرار، وتعاقب الأيدي على مال الغير، إذ يستحق العاصون للواجب الكفائي عقوبات متعددة، ويستحق كلّ ممتنع من أداء مال الغير مع قدرته على الأداء عقاباً، مع أنّ الواجب الكفائي والأمر بإرجاع مال الغير إلى صاحبه ليس له إلاّ إمثال واحد، ويكون صدور الفعل من الكلّ مقدوراً بشرط ترك الآخرين له.

أقول: إنّ الإشكال في تعدد العقاب في ما لو ترك الأهم والمهم مبني على

(١) المجيب هو النائيقي قدّس سرّه، راجع: بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦١، وراجع: محاضرات في أصول الفقه ٣: ١٤٢، وأجود التقريرات ١: ٣٠٨.

(٢) ممكن أن يكون شبه ما نحن فيه. فيما إذا كُلف زيد بضدين في زمانين، كما إذا فرض أنّ زيدا لا يمكنه الزيارة صباحاً وليلاً، وكان هناك تكليف بالزيارة صباحاً وتكليف بالزيارة ليلاً على تقدير عدم الزيارة صباحاً، (وهذا التكليف جائز ومسلم عند القائل باستحالة الترتب، إذ لا يستلزم اجتماع التكليف بالضدين في زمان واحد حتى يكون تمانع بينهما، بل التكليف بكلّ منهما في زمان غير زمان الآخر، فلو ترك المكلف الزيارتين كان عليه عقابان لا محالة، مع أنّه لا قدرة على الفعلين معاً، بل القدرة على فعل واحد.

توهم أنّ تعدد العقاب على عدم الجمع بين الضدين والجمع بين الضدين غير مقدور. والجواب من المحقق النائيني يقول: إنّ تعدد العقاب هو للجمع بين المعصيتين، والجمع بين المعصيتين مقدور للمكلف؛ لأنه يمكن ألا يجمع بينهما فيما لو جاء بالأهم أو جاء بالمهم.

وحينئذٍ يجب علينا أن نفحص الميزان في صحة العقاب وسيأتي.

وأما تشبيه المقام بالواجب الكفائي وتعاقب الأيدي على مال الغير فهو غير صحيح؛ لأنه في الواجب الكفائي وفي تعاقب الأيدي على مال الغير توجد قدرات متعددة بقدر المكلفين أو بقدر من وضع يده على المال، ولكن إعمال قدرة كل واحد منهم مشروط بعدم المزاحم الخارجي، ومن المزاحم الخارجي سبق الغير إلى امثال الواجب أو إرجاع مال الغير إلى صاحبه، بينما في ترك الأهم والمهم لا توجد إلا قدرة على واحد منهما (قدرة على الجامع بين الضدين).

أما ما هو الميزان في صحة العقاب نقول: الميزان في صحة العقاب هو إمكان التخلص من المعصية ولم يتخلص منها المكلف خارجاً، وهنا في مقالنا (الأمر بالضدين على نحو الترتب) لا يمكن للمكلف لو ترك الفعلين إلا التخلص من إحدى المعصيتين لا كليهما، فيمكنه أن يعمل الأهم أو يعمل المهم، فعمله وقدرته تخلصه من إحدى المعصيتين، ولكنه لم يفعل فلا يستحق إلا عقاباً واحداً، وهو موافق للوجدان^(١).

(١) فإن لم يفعل الأهم وهو مخاطب به، وفعل المهم المشروط فهو قادر على التخلص من معصية مخالفة الأهم، فهو معاقب بعقاب واحد. وإن لم يفعل الأهم ولا المهم وهو مخاطب بالأول بصورة مطلقة وبالثاني مشروطاً بترك الأول، فهو أيضاً قادر على التخلص من معصية واحدة في الزمان الذي

نعم، إن فعل الأهم مقدور للمكلف، وفعل المهم على تقدير ترك الأهم مقدور للمكلف، إلا أن كون الفعل مقدوراً هو شرط في صحة التكليف ولا ربط له بالعقاب.

إذن؛ الإشكال غير وارد على إمكان الترتب.

وهناك إشكال آخر على فكرة الترتب يتلخص في قولنا: إننا إذا أثبتنا إمكان الترتب ثبوتاً، ولكن لا دليل عليه إثباتاً؛ لأن دليل الصلاة المزاحمة مع الإزالة دلّ على وجوب الصلاة، وهذا الوجوب فرغنا عن استحالة بعد ثبوت الأمر بالأهم وهي الإزالة، وحينئذ وجوب الصلاة المشروط بعدم الإزالة لم يرد عليه دليل حتى يكون الترتب ممكناً إثباتاً.

أقول: ويمكن الإجابة عليه: بأننا لا نحتاج إلى دليل خاص لإثبات وجوب الصلاة عند عدم الاشتغال بالإزالة؛ وذلك لأن الأمر بالصلاة (عندما يوجد أمر بالإزالة التي هي مضيقّة وأهم من الصلاة الموسّعة) يكون غير مقدور، فلا يكون محرّكاً للمكلف الذي يريد امتثال الأمر بالإزالة، ولكن عند عصيان الأمر بالإزالة

يكون كافياً لفعل أحدهما، فهو معاقب بعقاب واحد وليكن على ترك الأهم. وإذا ترك الزيارة صباحاً وترك الزيارة مساءً وهو قادر على فعل إحداهما، فسيكون قادراً على التخلص من معصية واحدة في الزمان، فهو معاقب بعقاب واحد، مع أن التكليفين بالزيارتين أو بالضدين موجودان ولكن القدرة على التخلص من معصية واحدة. وحتى في الترتب من الجانبين: وإن صح التكليفان - حتى عند من قال باستحالة الترتب - وتوجّها إليّ وأنا قادر على امتثال التكليف الأول، وقادر على امتثال التكليف الثاني إلا أنني غير قادر على كلا المعصيتين، بل أنا قادر على الخلاص من معصية واحدة؛ لأن الزمان الواحد إذا كان لا يمكن أن يقع فيه إلا فعل واحد وأنا تركت كلا الفعلين فأكون أنا قادراً على التخلص من معصية واحدة ولم أفعل، فليس إلا عقاب واحد.

فيكون أمر الصلاة محرراً للمكلف لقدرته عليها، فنفس الأمر بالصلاة هو مقيد بالقدرة عليها، وعند العمل بالإزالة لا قدرة على امتثال الأمر بالصلاة، وعند ترك الإزالة تكون الصلاة مقدوراً عليها فيتوجه الأمر إلى المكلف، وهو معنى الترتب المشروط، فلا نحتاج إلى أمر جديد ليثبت الترتب.

الثمرة:

١ - أن ما تقدم من البعض - الذي لم يقل بالاقتضاء - من بطلان الضد العبادي لعدم الأمر به ولا تصح العبادة إلا بأمر شرعي، يكون صحيحاً ويستحق فاعله عليه الثواب بناءً على وجود أمر ترتبي مشروط بترك الأول وجئنا بضده العبادي، كمن يترك الواجب ويفعل المندوب، أو يترك الأهم ويأتون بالمهم من الواجبات، فيترك الواجب المضيق ويأتي بالموسع، أو يترك المعين ويأتي بالمخير، أو يترك الأهم ويأتي بالمهم.

٢ - وكذا في صورة وجود أمرين متزاحمين إذا كان المهم عبادياً وتركنا الأهم واشتغلنا بالمهم، فيكون المهم العبادي صحيحاً ويستحق فاعله عليه الثواب إذا قلنا بوجود أمر ترتبي مشروط بترك الأهم، ويجمع كل الأمثلة هذه القاعدة: (صحة فعل المهم العبادي في صورة ترك الأهم وإن كان المكلف عاصياً بترك الأهم).

التطبيقات:

١ - ما ذكره الإمام الخوئي - قدس سره - في حالة ما إذا كان الحج واجبا على المكلف وأجر نفسه نيابة عن الغير، فقال: (ففي فرض عصيان الأمر بإتيان حج

نفسه يأتي بالحج النيابي بداعي الأمر المتوجّه، ولا مانع من فعليته في فرض عصيان الأمر بضده الأهم^(١). ولذا ذكر - قدّس سرّه - في مناسكه: أنّ من شرائط صحة الإجارة في النيابة للحجّ ألا يكون النائب مشغول الذمة بحج واجب عليه في عام النيابة إذا تنجّز الوجوب عليه... وهذا الشرط شرط في صحة الإجارة لا في صحة حج النائب، فلو حجّ - والحالة هذه - برئة ذمة المنوب عنه^(٢).

٢ - من الموارد التي ذكر العلماء فيها وجوب التيمم بدلاً عن الوضوء هي:

خوف العطش على نفسه أو على غيره الواجب حفظه عليه، أو على نفس حيوان يكون من شأن المكلف الاحتفاظ بها والاهتمام بشأنها - كدابته وشاته ونحوهما - ممّا يكون تلفه موجباً للخرج أو الضرر، وحينئذٍ إذا خالف في مورد يجب فيه حفظ الماء - كالأمر المتقدم - فالظاهر صحة وضوئه^(٣).

(١) معتمد العروة الوثقى كتاب الحج ١: ٢٨٤.

(٢) مناسك الحج للإمام الخوئي ٤٢، ولا بأس بالتنبيه إلى أنّ هذه الفتوى التي مستندها الروايات وقاعدة الترتب هي على خلاف المشهور الذي ذهب إلى بطلان حجة النيابة. راجع: العروة الوثقى ٢: ٢٩٥.

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه سعيد بن عبدالله الأعرج أنّه سأل الإمام الصادق - عليه السلام - عن الصلوة أيجب عن الميت؟ قال عليه السلام: ((نعم إذا لم يجد الصلوة ما يوجب به، فإن كان له مال فليس له ذلك حتى يوجب من ماله، وهو يجزئ عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال)).

وما رواه سعد بن أبي خلف، قال: سألت الإمام الكاظم - عليه السلام - عن الرجل الصلوة يوجب عن الميت؟ قال: ((نعم إذا لم يجد الصلوة ما يوجب به عن نفسه فإن كان له ما يوجب به عن نفسه فليس يجزئ عنه حتى يوجب من ماله، وهي تجزئ عن الميت إن كان للصلوة مال وإن لم يكن له مال)).

الوسائل ٨: ١٢٣، أبواب النيابة، ب ٥، ح ٣، ١.

أقول: الروايتان تدلان على عدم جواز ترك حجة الواجب والإتيان عن غيره، ولا تدلان على عدم صحة العمل عن الغير، بل تدلان على صحة العمل عن الغير في هذه الصورة فلاحظ.

(٣) منهاج الصالحين للإمام الخوئي ١: ٩٩ - ١٠٠ / ذيل مسألة ٣٢١ والمسألة ٣٢٢.

٣ - من الموارد المذكورة لوجوب التيمم بدلاً عن الوضوء هو ضيق الوقت عن تحصيل الماء أو عن استعماله، بحيث يلزم من الوضوء وقوع الصلاة أو بعضها في خارج الوقت، وحينئذٍ إذا توضأ في ضيق الوقت فإن نوى الأمر المتعلق بالوضوء فعلاً صح^(١).

٤ - قال الإمام الخميني قدس سره: (لو استلزم الحج ترك واجب أهم منه أو حرام كذلك يقدم الأهم، ولكن إذا خالف وحجّ صحّ وأجزأه عن حجة الإسلام)^(٢).

٥ - قال الإمام الخوئي قدس سره: (تجب المبادرة إلى إزالة النجاسة من المسجد، بل وآلاته وفرشه على الأحوط، حتى لو دخل المسجد ليصلي فيه فوجد فيه نجاسة وجبت المبادرة إلى إزالتها مقدّماً لها على الصلاة مع سعة الوقت، لكن لو صلى وترك الإزالة عصي وصحت الصلاة)^(٣).

وقال السيّد الطباطبائي - قدس سره - في (العروة الوثقى): (ومقتضى القاعدة الصحة وإن كان عاصياً في ترك ما وجب عليه كما في مسألة الصلاة مع فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد)^(٤).

٦ - قال المحقق النائيني قدس سره: (لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو أنّه عصي هذا الخطاب وأقام فلا إشكال في أنّه يجب

(١) منهاج الصالحين ١: ١٠٠.

(٢) تحرير الوسيلة للإمام الخميني (قده) ١: ٣٨٠ / مسألة (٤٣).

(٣) منهاج الصالحين ١: ١١٥ / مسألة ٤٣٤.

(٤) العروة الوثقى ٢: ٢٩٥.

عليه الصوم ويكون مخاطباً به.... فإنه يكون خطاب الصوم حينئذٍ مترتباً على عصيان خطاب الإقامة بلا توسط شيء، كترتب خطاب المهم على عصيان خطاب الأهم^(١).

أقول: لو قال النائي: لو وجب السفر على إنسان يوم الجمعة قبل صلاة الظهر، فلو عصى هذا الخطاب وأقام فيجب عليه الصوم، لكان أولى.

٧ - قال المحقق النائي قدس سره: (لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه عليه خطاب القصر^(٢)).

(٨) قال المحقق النائي قدس سره: (ومنها - أي من موارد الأمر الترتبي - وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح^(٣)).

تطبيقات فيها كلام

(١) ذكر أن تخريج الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الإخفات والإخفات في موضع الجهر عن جهل أو نسيان وجوه:
منها: ما ذكره كاشف الغطاء - قدس سره - من الالتزام بالترتب وأن هناك أمراً بالصلاة جهراً واقعاً، وعلى تقدير الترك يوجد أمر بالصلاة إخفاتاً.

(١) فوائد الأصول ١: ٣٥٨.

(٢) فوائد الأصول ١: ٣٥٨.

(٣) فوائد الأصول ١: ٣٥٩.

فهل هذا تطبيق للترتب، أم ليس تطبيقاً للترتب؟

ذكر الميرزا النائيني أنه ليس تطبيقاً للترتب: لأن الترتب يعقل في الضدين اللذين لهما ثالث، أما هنا فلا ثالث لهما؛ لأن الإخفات على تقدير ترك الجهر ضروري وكذا العكس فلا أمر بنحو الترتب^(١).

ولكن السيد الخوئي قال: (إن الضدين هما القرائن الجهرية والقرائن الإخفاتية وهما ضدان لهما ثالث، وذلك بأن يترك القراءتين معاً في الصلاة، إذن التطبيق تام من هذه الجهة)^(٢).

والحق مع السيد الخوئي قدس سره؛ لأن المشروط في الصلاة هو أن يقرأ ولا يجهر (أي يخفت) أو يقرأ ولا يخفت (أي يجهر)، وحينئذ يكون الأمر بالقراءة جهراً في الصورة الأولى معقولاً عند نسيان الإخفات لوجود شق ثالث لا يريده المولى قطعاً، وهو أن يُصلي ولا يقرأ أصلاً.

(٢) وذكر كاشف الغطاء في وجه تخريج صحة الصلاة تماماً في موضع القصر من الالتزام بالترتب، وأن هناك أمراً بالقصر واقعاً، وعلى تقدير ترك القصر يوجد أمر بالتمام، فمن هذا تطبيق للترتب، أم لا؟

ذكر الميرزا أنه ليس تطبيقاً للترتب؛ لأن الأمر الترتبي بالتمام في المقام غير معقول، لأنه غير قابل للوصول إلى المكلف حتى يتنجز عليه، إذن ليس أمراً حقيقياً.

(١) أجود التقريرات ١: ٣١٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣: ١٦٣ - ١٦٥.

وتوضيح ذلك: أنّ موضوع الأمر بالتمام الترتبي عبارة عن المسافر الذي قد عصى الأمر بالقصر وهو جاهل بوجوبه؛ لأنه لم تقرأ عليه آية القصر كما في تعبير الرواية، ولكن إحراز المسافر لجهله بوجوب القصر عليه أو جهله بتنجزه في حقه يرفع موضوع الأمر بالتمام الترتبي^(١).

ولكن السيد الخوئي أشكل على النائيين بأنّ موضوع الأمر بالتمام الترتبي ليس هو عصيان الأمر بالقصر، بل هو ترك الصلاة القصرية، والمكلف يمكنه أن يحرز تركه لصلاة القصر مع جهله لوجوب القصر واعتقاده وجوب التمام، إذن موضوع الأمر الترتبي قابل للإحراز في المقام، فيصح أن يكون المثال تطبيقاً للأمر الترتبي.

وهذا الذي ذكره السيد الخوئي - قدس سره - صحيح ومتين ولا داعي لأصل الإشكال الذي حدث من تصور أنّ الأمر بالتمام في حق الجاهل بالقصر بنحو الترتب هو أمر آخر غير الأمر الأولي بالتمام، وهذا خطأ، إذ أنّ الأمر بالتمام لكل من لم يأت بالقصر لعدم علمه بالقصر هو نفس الجهل الأولي المطلق، فيكون تطبيقاً للترتب بلا إشكال.

المستثنى

ذكر العلماء لهذه القاعدة استثناءً واحداً، وهو الصوم المستحب مع ترك الصوم القضائي الواجب. قال الإمام الخميني قدس سره: (يشترط في صحة الصوم المندوب - مضافاً إلى ما مرّ - ألا يكون عليه قضاء صوم واجب ولا يترك الاحتياط

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٩.

في مطلق الواجب من كفارة وغيرها، بل التعميم لمطلقه لا يخلو من قوّة^(١).
وهذا الاستثناء دلت عليه الروايات:

منها: ما رواه الحلبي وأبو الصباح الكناني جميعاً عن الإمام الصادق - عليه السلام - قال: «لا يجوز أن يتطوّع الرجل بالصيام وعليه من الفرض»^(٢).
وما رواه الحلبي ثانية قال: سألت الإمام الصادق - عليه السلام - عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة أيتطوّع؟ فقال عليه السلام: «لا، حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان»^(٣).

وهناك استثناء آخر ذكره السيد الخوئي وهو: الأحكام الوضعية حيث خصّ الترتب بالأحكام التكليفية، فقال ما مضمونه: الأحكام الوضعية لا يصح فيها الترتب إلا بدليل خاص مثل استيجار المستطيع للنيابة عن الغير أو إجارة الزوجة للحج مع إطاعة الزوج «فإذا زاحم الوفاء بالعقد إيجار المستطيع للنيابة في الحج» واجب آخر أهم كالحج عن نفسه أو «زاحم الإيجار للحج» تمكين الزوج فأما أن يحكم بصحة العقد مطلقاً، أو على تقدير عصيان الأهم، ولا سبيل إلى الأول فإنه من التكليف بالضدين في مرتبة واحدة وزمان واحد كما هو واضح، وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً بأن يقال حجي عن نفسك أو أطيعي زوجك وإلا فيجب الوفاء بعقد الإيجار، إلا أنه لا دليل عليه ضرورة أن أدلة صحة العقود لم تكن تأسيسية ابتدائية وإنما هي إمضاء لمّا ينشؤه المتعاقدان، ومن الواضح أن

(١) تحرير الوسيلة ١: ٢٩٤ / مسألة ٢.

(٢) الوسائل ١٠: ٣٤٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٢٨، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٠: ٣٤٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٢٨، ح ٥.

المنشأ إنما هو العقد بقول مطلق لا معلقاً على تقدير، وقد عرفت عدم قبوله للصحة، فما هو قابل للإمضاء لم يكن منشأ، وما هو المنشأ غير قابل للإمضاء.

ولو فرضنا أحياناً أن الإنشاء من الأول كان مقيداً أو معلقاً على العصيان فأجرت نفسها للإرضاع - مثلاً - معلقاً على مخالفة الزوج، بطل أيضاً، لكونه من التعليق في العقود المبطل لها بلا كلام. فلا يقاس الوضع بالتكليف كي يجري الترتب فيه بمقتضى القاعدة، بل كل عقد أو إيقاع كان الوفاء به مزاحماً لواجب آخر حكم بطلانه ما لم يقيم دليل آخر على صحته.

إذاً فما ذكره المشهور من بطلان إجارة المزوجة على الإرضاع لدى المنافاة لحق الزوج ما لم يأذن هو الصحيح الذي لا ينبغي التردد فيه^(١).

أقول: توجد عدة ملاحظات على ما قاله السيد الخوئي (قده) هي:

١- لقد ذكر السيد الخوئي مثال الحج في التطبيقات لصحة الترتب فكيف يذكره هنا استثناء من صحة الترتب؟؟!

أقول: هذا الإشكال غير وارد على السيد الخوئي: لأنه قد ذكر في التطبيق صحة الحج نيابة ولم يذكر صحة الإجارة، فهنا الاستثناء يقول: لا يمكن أن تكون صحة الإجارة مترتبة على عصيان الأهم، لأن صحة الإجارة حكم وضعي (لا تكليفي حتى يصح الترتب فيه) وإن كان يصح الحج نيابة عن الغير للأمر الاستحبابي أو لأمر ابن الميت الغير بإتيان الحج نيابة عن الميت، فيأتي بالعمل النيابة لا تبرعاً فيستحق أجره المثل لا أجره المسمى في العقد الباطل.

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة: ٣٦٣ - ٣٦٤.

٢- قد نحكم بحصة العقد مطلقاً لأن مفاد أوفوا بالعقود هو الصحة واللزوم وهما حكمان وضعيان (كما قاله الشيخ الأنصاري) وهذان الحكمان لا يتنافيان مع وجوب الضد «إطاعة الزوج في استمتاعاته» أي لا يتعارضان بحيث يكون أحدهما باطلاً. ولكن لا يمكن أن يكون المطلوب الجمع بينهما لأنه تكليف بالضدين، وحينئذٍ يتقدم الأهم وهو الحج ولكن إذا عصى يصير الآخر فعلياً.

ثم إن ما يترتب على ملكية المستأجر للعمل كوجوب الأداء والتسليم يكون مزاحماً مع الواجب الآخر، وهي أحكام تكليفية يقع التزاحم بينها، فإذا عُصي الزوج جاء أمر بتسليم ما ملكه للمستأجر.

٣- نحن نقول بشمول أوفوا بالعقود للإيجار مشروطاً بالعصيان للزوج «بينما قال السيد الخوئي هذا خلاف مقام الإثبات» والدليل على صحة كلامنا هو إن العقد وإن كان قد أنشأ مطلقاً «لا معلقاً على عصيان الزوج» فالعقد المعلق على عصيان الزوج لا وجود له، ولكن في حالة عصيان الزوج، فإن أوفوا بالعقود تتوجه إلى العقد في هذه الحالة الخاصة (حالة عصيان الزوج) وهذا ليس تعليقاً في العقد حتى يقال: إن أوفوا بالعقود لا تشمله، بل هذا تقييد كتقييد صحة عقد الفضولي بإجازة المالك، وتقييد الصرف والسلم بالقبض، فيصح عند الإجارة ويؤمر به على تقدير عصيان الأهم.

٤- نحن نفهم من آية أوفوا بالعقود الحكم التكليفي أولاً وبالذات (بالمطابقة) وهو وجوب الوفاء، وبالملازمة للحكم التكليفي نفهم الصحة واللزوم، فصار عندنا حكمان إلزاميان على فعلين، الإرضاع وإطاعة الزوج وبينهما تزاحم، فبما

أن الإطاعة أهم أو هي الأولى مثلاً تكون هي المأمور بها، وعلى تقدير العصيان يأتي أمر ترتبي على وجوب الوفاء بالعقد.

فلأن صح ما ذكره السيد الخوئي من أن الترتب لا يصح في الأحكام الوضعية فإنه لا يصح في المثال الذي ذكره هنا قطعاً.

٢٦- قاعدة: الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع دون الأفراد

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

الأوامر والنواهي مطلقاً متعلقة بالطبائع^(١).

تعلق الأمر والطلب بنفس الطبيعة بما هي مرآة إلى الخارج^(٢).

تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد^(٣).

التوضيح: له مقدمات:

قال الإمام الخميني قدس سره: إنّ محطّ البحث ليس في تعلق الأوامر والنواهي بالكلّي الطبيعي أو أفراده ممّا هو المصطلح في علم المنطق؛ لأنّ الماهيات الاعتبارية المخترعة كالصلاة والحج ليست من الكلّيات الطبيعية، ولا مصاديقها مصاديق الكلّي الطبيعي، فإنّ الماهيات المخترعة وكذا أفرادها ليست موجودة في الخارج؛ لأنّ المركب الاختراعي - كالصلاة والحج - لم يكن تحت مقولة واحدة، ولا يكون لمجموع أمور وجود حتى يكون مصداقاً لماهيّة وكلّيّ طبيعي، بل المراد من الطبيعي ههنا هو العنوان الكلّي سواء كان من الطبائع الأصلية أم لا.

(١) مناهج الوصول ٢: ٦٤ - ٦٥.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٣٨١.

(٣) بحوث في أصول الفقه ٢: ٣٩٥.

فعلى هذا هل يكون البحث في تعلق الأمر أو النهي بالطبيعة بمعنى العنوان الكلي، أو سراية الأمر أو النهي من الطبيعة إلى أفرادها المتصورة بنحو الإجمال منها بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلق الأمر والنهي بالمصاديق الملحوظة بنحو الإجمال؟^(١).

إنّ الأمر بما هو حبّ والنهي بما هو بغض - لا بما هو إنشاء واعتبار - يتعلق بالمفهوم بما هو مرآة وفانٍ في الخارج، والأمر والنهي له معروض بالذات وهو نفس المفهوم الكلي، وما يوجد في الخارج يكون مصداقاً لمعروض الطلب.

وبهذا تندفع الشبهة في قبال البديهة في الأوامر حيث قالوا: إنّ الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم بما هو هو فهو غير مفيد للمولى؛ لأنّ المفهوم بما هو هو حاصل في ذهن المولى أيضاً. وإن كان متعلقاً بالوجود الخارجي فهو الطلب الحاصل؛ لأنّ قولنا بأنّ الطلب متعلق بالمفهوم بما هو مرآة وفانٍ في الخارج (بالحمل الأولي) فلم يكن المطلوب نفس المفهوم بما هو هو حتى يكون غير مفيد. والأمر أيضاً لم يكن معروضة الوجود الخارجي حتى يكون تحصيلاً للحاصل، بل الأمر يكون معروضه المفهوم الكلي وما يوجد في الخارج يكون مصداقاً له، فانتفت الشبهة.

ما هو المقصود من هذا البحث؟

أولاً: قالوا: إنّ النزاع هنا إنّما هو لتحديد الواجبات الشرعية التي يجب فرد منها على سبيل البدل والتخير، فعلى القول بتعلق الأحكام بالطبائع يكون التخير

(١) مناهج الوصول ٢: ٦٤ - ٦٥.

عقلياً؛ لعدم كون الأفراد مأموراً بها بعنوانها، بل الموجود حكم واحد متعلق بالطبيعة، ونسبة الطبيعة إلى الأفراد على حد سواء، فيكون التخيير بينها عقلياً وعلى القول بتعلقها بالأفراد، فستكون عندنا أحكام عديدة بعدد الأفراد على سبيل البدل، فيكون التخيير شرعياً.

ولكن نقول: لا يمكن إنكار التخيير العقلي حتى إذا قلنا بتعلق الحكم بالأفراد على سبيل البدل؛ لأنّ العنوان لا يمكن أن يؤخذ مشيراً إلى حصة معينة في الخارج مفروغاً منها؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فلا بدّ أن يكون العنوان هو المفهوم الكلي مهما ضيق وقيد فيبقى مفهوماً كلياً، وحينئذ يكون التخيير عقلياً.

ثانياً: قالوا: إنّ النزاع هنا مرتبط بالمسألة الفلسفية المعروفة؛ لوجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده، فعلى القول بوجود الطبيعي في الخارج يكون تعلق الحكم به معقولاً، وعلى القول بعدم وجود الطبيعي في الخارج، بل الموجود في الخارج هو الفرد دائماً فلا يمكن تعلق الحكم بالطبيعي؛ لأنّه تكليف بغير المقدور.

ويرد عليه:

أ- أنّ النزاع حول وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده إنّما هو في الوجود بالذات والحقيقة، أمّا وجود الطبيعي بالعرض فله وجود في الخارج؛ لأنّنا نتمكن من حمل الوجود الطبيعي على الوجود الخارجي بـ: (الحمل الشائع) فنقول: زيد إنسان، ولولا الاتحاد بين زيد والإنسان لما صح الحمل، فصحة الحمل تكشف عن وجود نحو اتحاد في الوجود بين الطبيعي والفرد الخارجي،

وهذا الوجود للطبيعي بالعرض يكفي لتعلق الأمر التشريعي به ويطلب إيجاده بالعرض ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور.

ب - لا يعقل تعلق الأمر بالأفراد؛ لأن الفردية (التشخص) إنما تكون بالوجود، فلو كان متعلق الأمر هو الطبيعة المشار بها إلى الوجود الحقيقي المفروغ عنه كان هذا تحصيلاً للحاصل، وإلا كان متعلق الأمر كلياً بمعنى تعلق الأمر بمفهوم الطبيعي الكلي، وما يوجد في الخارج يكون مصداقاً لمعروض الطلب.

ثالثاً: أن المقصود بالبحث هو أن الأمر والنهي بحسب جعله، أو بحسب الحب والبغض، أو بحسب التطبيق، فهل يسري إلى الأفراد بما لها من الضمائم؟ فبحسب عالم الجعل أو الحب أو التطبيق على الخارج يسري الجعل والحب والتطبيق إلى الضمائم - من المكان والزمان واللون والطول والعرض وغير ذلك - رغم كونها بالدقة أنها عرضية لماهيات أخرى كلية.

فالجعل لوجوب الصلاة والحب لها وتطبيقها في الخارج - أو وبحسب الحب فقط على الأقل - يسري إلى ضمائمها من مكان أو زمان، فإن الصلاة محتاجة إلى الزمان والمكان. فإن كان لا يعقل السريان إلى الضمائم بحسب التكليف والتطبيق باعتبار لابدية وقوع هذه الشخصات وحتميتها فلا أقل من السريان بحسب روح التكليف وهو الحب إلى الضمائم، وكذا بالنسبة إلى النهي؛ إذ يوجد بغض إلى الضمائم التي تحف بالمنهي عنه.

أو هل يسري إلى الأفراد بعيداً عن الضمائم؟ أي الأمر يكون بالحصّة من دون الضمائم، فلا يسري التكليف والحب التطبيق إلى الضمائم؛ لأن الجعل تابع

لملاكه، والملاك هو ذات الطبيعة ولو قُرضت لا في مكان ولا زمان. وملازمة الزمان والمكلف للطبيعة لا يوجب سرّيان الحب إلاّ بناء على وحدة المتلازمين في الحكم، وهو باطل.

وأما وما بحسب التطبيق فإنّ مطبق الماهية هي الحصّة، أمّا العوارض والضمانات فهي مطبق لماهية أخرى فلا معنى لسريان التطبيق إلى الضمانات. وكذا الحب فإنّ المحبوب هو الحصّة والعوارض والضمانات قد تكون لماهية أخرى ولا معنى لسريان الحب إليها. وكذا نقول بالنسبة إلى النهي، فإنّ المبغوض هو الحصّة دون الضمانات.

الأثر العملي لهذا البحث

أنّا لو قلنا بأنّ الحرام هو الكون في المكان المغصوب والواجب هو الصلاة. وقلنا: إنّ هذا الكون هو من عوارض ماهية الصلاة والمغصوب. فبناء على تعلّق الأمر بالطبيعة، إذاً لا بأس أن يجتمع الأمر والنهي، ولا يلزم اجتماع الضدين على مصبّ واحد. وبناء على تعلّق الأمر بالفرد، إذا صار الكون في المكان - الصلاة في المكان - مصداقاً للواجب (الأمر) والمغصوب (المنهي عنه)، فيلزم اجتماع الأمر والنهي على مصبّ واحد وهو محال^(١)، فإمّا أن يبقى الأمر ولا نهى أو يبقى النهي ولا أمر. وبعبارة أخرى: لا إشكال في أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو الوجود، ومتعلّق

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٢: ٤٠١ - ٤٠٥.

النهي هو الزجر؛ ولازم ذلك هو طلب الترك. ولكن اختلفوا في أن متعلق طلب الوجود أو متعلق الترك هل هو الطبيعة المحضة التي ليس معها شيء، أو هو الفرد (الطبيعة المنضم إليها الخصوصيات والتشخصات التي يكون الفرد فرداً)؟

فعلى الأول يكون المطلوب بسيطاً وهو الطبيعة المحضة العارية عن كل خصوصية ولا يسري الأمر إلى الخصوصيات بوجه من الوجوه وإن كانت الخصوصيات الفردية محال أن تنفك عنها في الخارج؛ ولكنها لازم المطلوب.

وعلى الثاني يكون المطلوب مركباً من الطبيعة والخصوصيات المنضمة التي بها يكون الفرد فرداً؛ ولكن الخصوصيات المنضمة يكون طلبها تبعياً^{(١)(٢)}.

(١) فوائد الأصول ٢: ٤١٧.

(٢) ملاحظة: عندما قلنا أن الأمر إذا تعلق بالطبيعة والنهي كذلك، يمكن أن يجتمع الأمر والنهي ولا يلزم اجتماع الضدين على مصب واحد، فلا نعني بذلك صحة الصلاة في الأرض المغصوبة للغاصب أو إذا علم الغصب، فإن هذا الفرد فيه نهي عن الصلاة في المغصوب فصارت الصلاة منهياً عنها، وإذا نهي عنها فلا يمكن أن تكون صحيحة. نعم إذا لم نعلم بالغصب أو نسينا ذلك ولم نكن نحن الغاصبين تكون الصلاة صحيحة وإن كان هناك غصب حقيقي من المالك وكذا إذا حُبسنا في مكان مغصوب «أي أكرهنا على التصرف في المغصوب» وكذا تصح الصلاة إذا صلينا في مكان يحرم المكث فيه لضرر على النفس أو البدن لحرّ أو برد أو نحو ذلك.

لذا قال السيد الخوئي: «لا تجوز الصلاة فريضة أو نافلة في مكان يكون أحد المساجد السبعة فيه مغصوباً عيناً أو منفعة... نعم إذا كان معتقداً عدم الغصب أو كان ناسياً له ولم يكن هو الغاصب صحت صلاته، وكذا تصح صلاة من كان مضطراً أو مكرهاً على التصرف في الغصب كالمحبوس، والأظهر صحة الصلاة في المكان الذي يحرم المكث فيه لضرر على النفس أو البدن لحرّ أو برد أو نحو ذلك». منهاج الصالحين ج ١: ص ١٤١.

وإن كان السيد السيستاني يرى عم صحة الصلاة في المغصوب للغاصب والعالم على نحو الاحتياط الوجوبي، فكأن النهي للحرمة لا لعدم الصحة.

واستدل للأول - كما عن صاحب (الكفاية) - بمراجعة الوجدان حيث لا غرض لنا في مطلوباتنا إلا نفس الطبائع والماهيات من دون نظر إلى الخصوصيات الخارجية غير المنفكة عنها سوى الخصوصيات التي نحن ندخلها تحت الطلب كما في قولنا: (أكرم عالماً عادلاً)^(١).

كما استدل صاحب (الفصول) المحقق القمي بأمرين آخرين هما:

الأول: بادر طلب وجود الطبيعة من الأمر، وتبادر الأمر جارٍ من وجود الطبيعة من النهي.

الثاني: أن مادة المشتقات مأخوذة من المصادر المجردة عن (اللام والتنوين) وهي حقيقة في الطبيعة على ما نقل السكاكي إجماع أهل العربية عليه، وحينئذ يكون الأمر والنهي متعلقاً بها^(٢).

واستند القائلون (بأن الأوامر والنواهي متعلقة بالأفراد دون الطبائع) بأن الطبيعة مما يمتنع وجودها في الخارج بخلاف الفرد، فيتعلق الطلب بوجوده دون وجودها.

وهذا الكلام باطل:

أولاً: لأن المراد من الطبيعة الحصة الفردية بعيداً عن الضمائم، وهذا لا يمتنع وجوده في الخارج.

وثانياً: بالإضافة إلى أن تعلق الأمر بالفرد الموجود في الخارج يلزم منه

(١) كفاية الأصول: ١٣٨.

(٢) نهاية الأصول في شرح كفاية الأصول ١: ٤٥٤ - ٤٥٥.

تحصيل الحاصل كما تقدم.

فحينئذ لو اجتمع أمر ونهي على فعل واحد كالصلاة في الأرض المفصوبة إذا كان بسوء اختيار المكلف، فهل يكون متمثلاً وعاصياً في آن واحد، أو لا يجوز الاجتماع في هذا المورد، بل لا بد من تقديم إمّا جانب الأمر أو جانب النهي؟ فمن قال بأنّ الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع دون الأفراد قال بجواز ذلك، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد، ومن قال بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد فيلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد وهو مستحيل، فإمّا أن يبقى الأمر ولا نهى، أو يبقى النهى ولا أمر^(١).

وهذا البحث سيأتي مفصلاً في باب النواهي.

(١) قواعد أصول الفقه (بحث الأوامر) نهى.

٢٧- قاعدة التخيير الشرعي في الواجب

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

الواجب التخييري.

التخيير في الواجب.

إذا تعلق الأمر بأحد شيئين أو أشياء كان الواجب هو الجامع بينهما.

التوضيح: يتوقف على مقدمات ثلاثة:

أولاً: ما هي حقيقة التخيير الشرعي؟

إنّ الخطاب الشرعي المبين للحكم الشرعي على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الخطاب الشرعي مبيناً للحكم الشرعي على عنوان كلي واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب وأنه إطلاق بدلي، كما إذا قال: (صلِّ)، أو: (اعتق رقبة)، فيكون الواجب طبعي الصلاة أو طبعي الرقبة، ويكون المكلف مخيراً بين أن يطبق هذا الطبعي على الصلاة في المسجد أو البيت أو غيرهما، وكذا يكون مخيراً في تطبيق طبعي العتق على الرقبة المؤمنة أو الكافرة. إلا أنّ هذا التخيير ليس شرعياً بل هو تخيير عقلي؛ لأنّ الخطاب الشرعي لم يتعرض له وإنّما حكم به العقل أو حكم به العرف.

القسم الثاني: أن يكون الخطاب الشرعي مبيناً للحكم الشرعي بالتخيير مباشرة

بين شيئين أو أشياء، كقول المولى لمن أفطر في شهر رمضان متعمداً: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً»^(١)، وكقوله تعالى في كفارة اليمين ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ... ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾^(٢)، ويسمى التخيير حينئذٍ شرعياً، ويسمى الوجوب بالوجوب التخييري.

ثانياً: ثم إنه لا إشكال في وقوع ما ظاهره الواجب التخييري في الشرع كما تقدم، إلا أن الكلام في إمكانه ثبوتاً حتى يؤخذ بظاهر الأدلة، أو عدم إمكانه حتى يترك ويوجه بتوجه آخر.

والإشكال الذي يسجل على الواجب التخييري مختلف، فقد ذكر الإمام الخميني - قدس سره - عدم تعقل إرادة الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء من غير تعيين؛ لعدم إمكان تعلق إرادة الفاعل بذلك، إذ إرادة الفاعل المستتبعة لتحرك العضلات لا تتعلق إلا بمعين محدود بحدوده الشخصية، ولا يُعقل تعلقها بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه الإبهام والترديد، فإذا لم يُعقل تعلق إرادة الفاعل على هذا الوجه فلا يُعقل تعلق إرادة الأمر بذلك أيضاً^(٣).

وقد أجاب الإمام الخميني على هذا الإشكال بمنع لزوم الإبهام والتردد الواقعي؛ لأن المولى إذا رأى أن في شيء أو أشياء مصلحة ملزمة يفني كل منها بغرضه بحيث يكون كل من الطرفين أو الأطراف محصلاً للغرض، فلا محالة

(١) وسائل الشيعة ٧: ٤٤ - ٤٥، أبواب ما يمكك عنه الصائم ب ٨ ح ١.

(٢) المائدة: ٨٩.

(٣) راجع مناهج الوصول ٢: ٨٥.

يتوصل لتحصيل غرضه بيعث متعلق بهذا وبعث متعلق بهذا مع تخلل لفظة (أو) أو ما في معناها، أو يقول جثني بأحد هذين الأمرين؛ لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصل لغرضه ولا يلزم بالجمع بينهما. إذا المبعوث إليه معيّن لا إبهام فيه، وأنت إذا راجعت وجدانك في أوامرك التخييرية ترى أنّ الواقع هو ما ذكرنا^(١).

ولكن السيد الشهيد الصدر ذكر أنّ الإشكال - على تفسير الواجب التخييري الذي هو يجوز تركه إلى بدل - هو اشتغال هذا التفسير على ما يبدو تناقضاً، حيث إنّ وجوب شيء يستبطن عدم جواز تركه مع أنّه افترض فيه جواز الترك، وهذا تناقض.

وقد عرضت عدة فرضيات لحلّ هذا الإشكال، وأهمّها:

أولاً: فقد فسّر الواجب التخييري بأنّه عبارة عن إيجاب الفرد الذي يختاره المكلف من البدائل فما سوف يختاره خارجاً واقعاً يكون هو الواجب على المكلف تعييناً دون غيره، فيرجع الواجب التخييري إلى الواجب التعيني فلا يرد الإشكال.

أي إنّ التخيير سواء كان عقلياً أو شرعياً فهو يتعلق بالجامع دائماً ولكنه يسري إلى الأفراد، فيتعلق الوجوب بكل واحد من الأفراد بنحو مشروط بانتفاء الحصص الأخرى، بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر ولا يلزم التعيين في إرادة الآخر بأن تتعلق إرادته بأمر معين. مثلاً: لا إشكال في تعلّق إرادة الأمر بالكلي مع أنّ إرادة الفاعل لا يُعقل أن تتعلق بالكلي مجرداً عن الخصوصية

الفردية، فإنه لو كان كل من الشئيين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني فلا بدّ أن تتعلق إرادته بكل واحد لا على وجه التعيين، بحيث يوجب الجمع، فإن ذلك ينافي وحدة الغرض، بل يكون على وجه البدلية ويكون الاختيار بيد المكلف في اختيار أيهما شاء^(١).

وهذه الوجوبات كلّها لما كانت في روحها هي نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها إلا عقاب واحد في فرض ترك الجميع.

ويرد على هذا التفسير مؤاخذات كثيرة تُعرض عنها^(٢)، ولكننا نقول: إنّ وجوب ما يختاره المكلف لو أُريد به جعل الوجوب على واقع ما يختاره المكلف بعنوانه الأولي الواقعي فهو خلاف الوجدان عند العقلاء حينما يجعلون الوجوب التخييري؛ إذ نسبة الوجوب إلى كل من البدائل على حدّ سواء.

وإن أُريد به جعل الوجوب على عنوان ما يختاره بنحو الموضوعية، ويكون ما يختاره مصداقاً للعنوان، وحينئذ يكون عنوان ما يختاره عنواناً جامعاً بين البدائل نظير عنوان أحدها، فإذا فرضنا أنّ الوجوب التخييري الشرعي كان عبارة عن إيجاب الجامع الذي هو التخيير العقلي إذاً لا موجب لتطويل المسافة وأخذ عنوان ما يختاره المكلف، بل يقال من أول الأمر: إنّ متعلق الوجوب هو عنوان جامع بين البدائل وهو عنوان أحدها، فصار تخييراً عقلياً فلا إشكال^(٣).

ثانياً: ما ذكره صاحب (الكفاية): أنّ الواجب التخييري يمكن افتراضه أنّه

(١) فوائد الأصول ١: ٢٣٥.

(٢) راجع في تحصيلها أجود التقريرات ١: ٢٦ - ٢٧. كفاية الأصول ١: ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٣) راجع بحوث في علم الأصول ٢: ٤٠٩.

عبارة عن وجوبين تعيينين على العدلين (الفردين) كلّ منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر، وذلك باعتبار التضاد في الملاك التعيني في كلّ منهما، وهذا التضاد في الملاك هو الذي اقتضى الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الآخر^(١).

وتوضيحه كما في (الكفاية): قال الخراساني: والتحقيق أن يقال: إنه إذا كان الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً؛ وذلك لوضوح أن الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين؛ لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول. وعليه فجعلهما متعلقين بالخطاب الشرعي لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته عن عدم جواز تركه إلا إلى الآخر. وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما.

وأورد عليه السيد الخوئي بإيرادات منها: أن هذا خلاف ظاهر الأمر التخييري (صم أو اعتق)؛ لأنه ظاهر بحسب عالم الاثبات في أنه خطاب واحد لا خطابان مشروطان.

أقول: إن صاحب (الكفاية) أراد تصوير فرضية عن الواجب التخييري ثبوتاً

ولم يقل: إن كل واجب تخيري كذلك، فيمكن أن يكون كل دليل دلّ على شيء معين وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما معاً، وهذا العلم الخارجي يستوجب وجوب كل واحد مشروط بعدم الآخر كجمع عرفي بين الدليلين^(١).

ولكن الذي يرد على ما قاله صاحب (الكفاية): أن هذه الفرضية موقوفة على أن يكون الواجبان متضادين في الملاك وجوداً، وأما إذا لم يكن بينهما تضاد وجودي فما قاله صاحب (الكفاية) ظاهر عن تصوير الوجوب التخيري^{(٢)(٣)}.

ثالثاً: ما قاله الأصفهاني: أن الوجوب التخيري عبارة عن وجوب كل من العدلين والبديلين لوجود الملاك فيهما معاً، غير أن تحصيل ملاكهما معاً يعارض مصلحة التسهيل وملاك التسهيل، ولذلك يرفض المولى في ترك أحدهما على سبيل البديل، فلو تركهما معاً فإنه يعاقب بعقاب واحد؛ لأنه لم يكن مرخصاً في ترك الآخر، وإن فعل أحدهما أو كلاهما كان ممثلاً للواجب.

وقد أورد السيد الخوئي على هذا التصوير اعتراضات متعددة يجمعها مخالفة هذه الفرضية مع دليل الواجب التخيري الظاهر في وحدة الجعل لا تعدده.

ويردها جميعاً أن صاحب التصوير أراد تصوير فرضية معقولة للوجوب التخيري ثبوتاً، واستفادته إثباتاً يمكن افتراضه في موارد تعدد الخطاب وانفصالهما وعلمنا عدم وجوبهما معاً^(٤).

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٣ - ٣٩.

(٢) ويرد على الفريضة الأولى والثانية معاً ما تقدم من أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع لا بالأفراد الخارجية، فلاحظ.

(٣) بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٢ - ٤١٥.

(٤) بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٢ - ٤١٥.

أقول: إذا قلنا: إن الواجب مستفاد من حكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك كما ذهب إلى ذلك الميرزا النائيني فحينئذ يكون هذا التصوير للواجب التخييري معقولاً؛ لأن المولى تارة يطلب شيئين من دون أن يرخص في ترك شيء منهما فهما الواجبان التعيينان، وأخرى يطلب شيئين مع الترخيص في ترك كل منهما وهذا هو الاستحباب، وأخرى يطلب شيئين مع الترخيص في ترك أحدهما - ولو لمصلحة التسهيل - وهذا هو الواجب التخييري. ولكن على مسلكنا - الذي تقدم - القائل بأن الواجب هو مدلول الأمر، وافترضنا أن المولى أنشأ الوجوباً في مورد وأنشأ وجوب في مورد آخر، فإن علمنا عدم وجوبهما معاً من الخارج فيأتي التهافت بين وجوب كل واحد مع الترخيص في تركه إلى البدل، مفاد الإشكال^(١).

رابعاً: أن يكون الواجب التخييري بمعنى إيجاب الجامع بين العدلين:

أ - أما الجامع الحقيقي بناءً على أن الواحد - لا الشخصي فقط حتى النوعي - لا يصدر إلا من واحد، فملاك كل من العدلين يكشف عن أن المؤثر في كل منهما هو الجامع الذاتي بينهما كما أفاده صاحب (الكفاية) وادعى ضرورة وجود جامع حقيقي بين العدلين.

ب - أو الجامع الانتزاعي - وهو عنوان أحدهما - الصادق حتى على ما لا جامع ذاتي بينهما كالقصر والتمام الراجع إلى التخيير بين الإتيان بالركعة الثالثة والرابعة وعدم إتيانها.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٢ - ٤١٥.

لأن الفرض في التخيير يكون واحداً ولكنه يحصل بكل واحد من الأفراد، فيلزم أن يكون الموجد له واحداً وهو الجامع بين الأفراد لئلا يلزم صدور الفرض الواحد من الأفراد الكثيرة هو مستحيل، وإذا كان الموجد للفرض واحداً - وهو الجامع - لزم أن يتعلق الوجوب به.

وعليه يرجع التخيير الشرعي إلى العقلي - أي إيجاب الجامع - فيجب أحد الأمرين، وهذا لا يأتي عليه الإشكال المتقدم.

أقول: إذا أسقطنا الفرضية الثالثة لأنها مبنية على مالا تؤمن به من أن الوجوب المستفاد من حكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك، فيبقى عندنا ثلاث فرضيات للواجب التخييري، وهي:

الأولى: أن التخيير سواءً أكان عقلياً أم شرعياً فهو متعلق بالجامع دائماً، ولكنه يسري إلى الأفراد، فيتعلق الوجوب بكل واحد من الأفراد بنحو مشروط بانتفاء الحصص الأخرى (بأن يكون كل واحد بدلاً عن الآخر)، فيكون الواجب التخييري الشرعي هو: (يجب عليك هذا الفرد إذا تركت الحصص الأخرى)، فلا يأتي الإشكال.

الثانية: أن التخيير العقلي متعلق بالجامع، والتخيير الشرعي متعلق بكل واحد من البدائل ولكن مشروطاً بترك البدائل الأخرى، فيكون العتق واجباً عند عدم الصيام والإطعام، وكذا العكس، فتكون الإرادة قد تعلقت بكل على نحو الواجب المشروط، فلا يأتي إشكال أن الواجب كيف يجوز تركه.

الثالثة: أن التخيير سواءً أكان عقلياً أم شرعياً فهو متعلق بالجامع دائماً وسواءً

أكان الجامع ذاتياً أم انتزاعياً كعنوان أحدهما، فيرجع التخيير الشرعي إلى العقلي؛ إذ يجب أحد الأمرين ولا يجوز ترك أحد الأمرين، فلا تناقض في تفسير الواجب التخييري الشرعي.

ثالثاً: ثمرة البحث

يمكن أن نذكر لتفسير التخيير العقلي ثمرتين هما:

الأولى: إذا قال المولى: (صلِّ) ثمَّ قال: (لا تصلِّ في الحمام)، فإن بُني على الاتجاه الأول القائل بأن الوجوب التخييري يسري من الجامع إلى الأفراد فالمثال يكون ممكناً؛ لأن الوجوب المتجّه إلى الجامع يسري إلى جميع الأفراد ومنها الصلاة في الحمام، وحيث إنّها منهي عنها فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

وإن بُني على الاتجاه الثالث القائل بأن الوجوب التخييري يتعلق بالجامع دائماً ولو كعنوان أحدهما ولا يسري إلى الأفراد، فالمثال المذكور ممكن، ولا يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، بل يكون الوجوب مستقراً على طبعي الصلاة والنهي عن الحصة^(١).

الثانية: لو وجب على المكلف العامي تقليد المجتهد، وشككنا أن الشارع أوجب تقليد المجتهد الأعلّم أو أوجب تقليد أيّ مجتهد أي هل أوجب الشارع التعيين أو خير بين الأعلّم وغيره^(٢)؟

(١) دروس في علم الأصول / الحلقة الثالثة ١: ٣٦٩.

(٢) دروس في علم الأصول / الحلقة الثالثة ١: ٣٦٩.

فإن بُني على الاتجاه الثالث القائل بأن الوجوب التخيري يتعلق بالجامع دائماً ولا يسري إلى الأفراد فحينئذ يكون الشك راجعاً إلى أن الواجب هو الجامع أو خصوص الأعلام، ومعناه رجوع الشك إلى التخير أو التعيين.

وقد ذكر البعض أن البراءة تجري خصوص التعيين - أي المجتهد الأعلام - فيجوز الاكتفاء بتقليد أي مجتهد، بينما اختار آخرون جريان الاشتغال وتعيين خصوص تقليد الأعلام؛ لأنه هو القدر المتيقن.

وإن بُني على الاتجاه الثاني القائل بأن التخير الشرعي متعلق بكل واحد من البدائل؛ ولكن مشروطاً بترك البدائل الأخرى على نحو الواجب المشروط - أي التخير الشرعي - فيرجع إلى وجوبات مشروطة، فالأصل يقتضي البراءة من دون خلاف؛ لأن تقليد الأعلام إذا كان واجباً مخيراً فيكون اشتراط وجوب تقليد الأعلام بعدم تقليد غيره من المجتهدين، وعند تقليد غير الأعلام من المجتهدين لا يكون وجوب تقليد الأعلام ثابتاً.

وإن كان تقليد الأعلام واجباً معيناً فلازمه كون وجوب تقليد الأعلام مطلقاً وغير مشروط بعدم تقليد غير الأعلام، إذاً على الاتجاه الثاني يرجع الشك في كون تقليد الأعلام هل هو واجب مشروط بعدم تقليد غير الأعلام أو مطلق؟

وحينئذ لو أتينا بتقليد غير الأعلام فسوف نشك في ثبوت الوجوب لتقليد الأعلام فتجري البراءة بلا خلاف^(١).

(١) دروس في علم الأصول / الحلقة الثالثة ١: ٣٦٩.

التطبيقات للتخيير العقلي

بناءً على الوجه الثالث من أن الوجوب يتعلق بالجامع ولا يسري إلى الأفراد ففيه:

أولاً: أن وجوب الصلاة الكلية الثابت بضرورة من الدين - أي بنص القرآن والسنة - قد وردت نصوص روائية تنهى عنها في بعض الأماكن مثل: الصلاة في الحمام و المزبلة والموضع المعد للتخلي، وبيت المسكر، ومعاطن الإبل ومرابط الخيل والبغال والحمير والغنم، بل في كل مكان قدر، وفي الطريق وفي مجاري المياه، والأرض السبخة، وبيت النار كالمطبخ، وأن يكون أمامه نار مضرمة ولو سراج أو تمثال ذو روح أو مصحف مفتوح أو كتاب كذلك، والصلاة على القبر وفي المقبرة أو أمامه قبر وبين قبرين، وأن يكون قدامه إنسان مواجه له، وغيرها.

فعلى الوجه الثالث تكون هذه الموارد مجزئة إذا صلى بها المكلف لوجود الأمر الكلي المنطبق عليها ويسقط التكليف بالصلاة، ولكنها مكروهة؛ لوجود النهي في الروايات فيحمل على الكراهة.

وقد أفتى العلماء ومنهم الإمام الخميني بكراهة الصلاة في هذه المواضع فقال في (مسألة ٢٠: تكره الصلاة في الحمام حتى المسلخ منه، وفي المزبلة والمجزرة والمكان المتخذ للكنيف...) (١).

ثانياً: إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وكان أحدهم أعلم من الآخرين -

(١) راجع: تحرير الوسيلة ج ١ مسألة ٢٠ من كتاب الصلاة، ص ١٥٢، وكذا رسالة كل من اختار الوجه الثالث للوجوب التخييري.

فالشك يرجع إلى التخيير أو التعيين؟

وقد اختار بعض في هذا الشك الرجوع إلى الأعلّم كالإمام الخوئي - قدس سرّه - ^(١) حيث إنّه هو القدر المتيقن من أدلة وجوب التقليد.

وذهب بعض إلى جريان البراءة عن خصوص التعيين للمجتهد الأعلّم إمّا مطلقاً أو إذا كانت أعلميته بدرجة لا تعيّنه للتقليد، كأن تكون أعلميته من غيره بدرجة واحدة أو درجتين في المائة.

ثمرة مترتبة على تفسير الواجب التخييري الشرعي

إذا شككنا بين أن يكون الفعل الواجب تخييراً أو تعينياً، كما لو شكّ في أن صوم شهرين في كفارة الإفطار العمدي تخيري أو تعيني ^(٢) فإنه على فرض أن يكون الوجوب التخييري عبارة عن الوجوب المشروط بعدم الآخر - وهو الفرض الثاني - يكون الشك في الأصل التكليف بنحو الشبهة البدوية حيث يشك في وجوب الصيام لو أعتق رقبة فيجري الأصل المؤمّن عنه.

بينما على افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى وجوب الجامع الذاتي الحقيقي بين العدلين: وهو الشق الأول من الفرضية الثالثة تعلق الوجوب التخييري بالجامع تكون الشبهة من موارد الدوران بين الأقل والأكثر؛ إذ يعلم بتعلق الوجوب بالجامع ويشك في تعلقه زائداً على ذلك بخصوصية الصوم، فيتوقف جريان الأصل المؤمّن عنه على القول به في موارد الدوران بين الأقل

(١) منهاج الصالحين ١: مسألة ٦ - ٧.

(٢) كما لو أفطر على حرام وشكّ في كفارة الجمع، فإنّ الشك يكون في كلّ فردٍ تعيني أو تخيري.

والأكثر التحليليين (أي الدوران بين المطلق والمقيد).

وعلى افتراض أن يكون الوجوب التخييري بمعنى إيجاب الجامع الانتزاعي - وهو عنوان أحدهما - يدخل المقام في الدوران بين التعيين و التخيير، حيث يتشكل علم، إجمالي بوجوب عنوان الصوم أو عنوان أحدهما وهما متباينان مفهوماً، فيكون إجراء البراءة عن التعيين - أعني وجوب الصوم - مبنياً على القول بعدم معارضته مع البراءة عن الطرف الآخر للعلم الإجمالي وهو وجوب أحدهما، وهو الصحيح (أي الصحيح إجراء البراءة عن وجوب الصوم باعتبار أن مؤونة وجوب أحدهما قطعية على كل تقدير، وإنما المؤونة في طرف وجوب الصوم فقط)^(١).

تطبيقات للتخيير الشرعي

١ - قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾^(٢).

٢ - قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٣).

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٧.

(٢) المائدة: ٨٩.

(٣) البقرة: ١٩٦.

٣ - قال الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء في القرآن فيه (أو) فصاحة بالخيار يختار ما يشاء»^(١).

٤ - روى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: في رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر؟ قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً»^(٢).

٥ - روى سماعة بن مهران أنه سأل الإمام الصادق - عليه السلام - عن معتكف واقع أهله؟ قال عليه السلام: «عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»^(٣).

(١) الوسائل ١٣: ١٦٦، أبواب بقية كفارات الإحرام، ب ١٤، ح ١.

(٢) الوسائل ١٠: ٤٥، أبواب ما يمسك عند الصائم، ب ٨، ح ١.

(٣) الوسائل ١٠: ٥٤٨، أبواب الاعتكاف، ب ٦، ح ٥.

٢٨- قاعدة إمكان التخير بين الأقل والأكثر

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

التخير بين الأقل والأكثر

التوضيح:

ما هي حقيقة الواجب التخييري الشرعي بين الأقل والأكثر؟

إنّ التخير الشرعي تارة يكون بين أمور متباينة فيما بينها - كالتخير بين خصال كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان وأخرى يكون بين الأقل والأكثر كالتخير^(١) بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول. وهذا الأخير - أعني التخير بين الأقل والأكثر - قد وقع محلاً للإشكال من ناحية أنّ حصول الأقل يُسقط التكليف بالامثال، ومعه يستحيل أن يقع الأكثر مصداقاً للواجب.

وهذه الاستحالة صحيحة في خصوص ما إذا كان الأقل محصلاً للغرض مطلقاً ولو انضم إليه الزائد، فيكون ما ظاهره التخير من قبيل اجتماع الواجب وغيره سواء كان غير الواجب مستحباً أم لا.

والجواب: هو إمكان أن يكون الأقل محصلاً للغرض بشرط عدم انضمام الزائد

(١) اقتصرنا على التخير بين الأقل والأكثر التدريجين الوارد في الفقه وتركنا الاشكال في التخير بين الأقل والأكثر الدفعين اللذين يمثل لهما بالخط الطويل والقصير لعدم وجود مثال له في الفقه.

إليه، فإن انضمّ الزائد إليه كان المحصل للغرض هو الأكثر بحدّه الخاص، بمعنى أن يكون لجميع الأجزاء دخل في حصول الغرض، وفي مثل هذا لا محيص عن التخيير بين الأقل والأكثر، حيث إنّ كلا منهما بحدّه الخاص يكون محصلاً للغرض، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالأول دون الثاني.

وعلى هذا يكون التخيير بين الواجبين الأقل والأكثر ممكناً، ولكن يخرج الواجبان حينئذٍ عن الأقل والأكثر ويصبحان من مصاديق التخيير بين المتباينين حقيقة؛ لمباينة الشيء: بـ (شرط لا) وهو الأقل بحدّه مع الشيء بـ (شرط شيء) وهو الأكثر بحدّه، كما هو واضح.

كما إنّه يمكن افتراض فرضية الأمرين التعيينين المشروطين في كلّ من الطرفين باعتبار ملاكين تعيينين متضادين^(١)، فيكون الأمر بالأقل مشروطاً بترك الأكثر، والأمر بالأكثر مشروطاً بترك الأقل.

وهاتان الفرضيتان تامتان، فإنّ من يترك الثلاث تسبيحات قد يكتفي بالاثنتين الفاقدين للملاك، فحينئذٍ لا بد أن يؤمر بالواحدة الواجدة للملاك، كما أنّ التخيير إذا كان بين الاثنتين والواحدة في غير مثال التسبيحات فقد يترك المكلف الاثنتين - الأكثر - فيؤمر بواحدة؛ لئلا يترك الواحدة أيضاً فيفقد الملاك الموجود في الأكثر وفي الأقل.

التطبيقات

الأول: نقل صاحب الجواهر - قدس سره - عن بعض الفقهاء في تسبيحات

(١) بحوث في أصول الفقه ٢: ٤٢٢.

الركعتين الأخيرتين أنّ الواجب هو تسبيحة واحدة والزائد مستحب، وذكر من أدلته على ذلك عدم معقولية التخيير بين الأقل والأكثر عقلاً، وأنه يجب حمل جميع ما أوهم ذلك على وجوب الأقل واستحباب الأكثر. ثمّ أشكل على دليله بقوله: إنّ الممنوع من التخيير بين الأقل والأكثر إذا فرض حصول الامتثال بالأقل ولو في ضمن الأكثر، أمّا إذا لم يحصل الامتثال به إلّا حال عدم كون جزء الأكثر فلا امتناع، ضرورة صيرورة الأقل حينئذٍ بوصف الأقلية مقابلاً للأكثر، بل لا يتحقق في ضمنه أبداً؛ إذ الذي هو جزؤه ذات الأقل لا هو مع وصفه...^(١).

الثاني: وأشار إلى نفس البحث في ما يُجزى من الذكر في الركوع حيث قال: قد تُشعر عبارة المصنف - أي صاحب (الشرائع) - كبعض النصوص بحصول الإجزاء أيضاً بما زاد على ذلك - أي على (سبحان الله) ثلاثاً - وأنّ هذا أقله، فيكون حينئذٍ كالتخيير بين الواحد والثلاثة في تسبيح الأخيرتين، وقد عرفت التحقيق في ذلك المقام وأنه ليس من التخيير بين الأقل والأكثر^(٢).

أقول: إنّ الفرضيتين المتقدمتين لتصوير التحضير بين الأقل والأكثر فيما وقع في الفقه ممّا ظاهره ذلك وإن كان بحسب الدقة والتحليل تخيراً بين المتباينين، فلا وجه للإشكال بأنّ هذا ليس تطبيقاً للتخيير بين الأقل والأكثر.

الثالث: وقد أفتى الإمام الخميني (قده) فقال: «يتخير المسافر مع عدم قصد الإقامة بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة، وهي المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ

(١) جواهر الكلام ١٠: ٤٢.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٩٧.

ومسجد الكوفة والحائر الحسيني على مشرفه السلام....» أقول: ويكون القصر هو الواجب والتمام مستحباً بناء على استحالة التخيير بين الأقل والأكثر.

الرابع: ذكر السيد الخوئي (قده) في التنقيح ما معناه: إذا ثبت وجوب المسح على الرأس بالمسمى (كما هو المعروف بين الأصحاب) ويكفي في دليله الكتاب المجيد حيث أمر سبحانه بمسح بعض الرأس لمكان الباء حيث قال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١) وإذا ثبت وجوب كون المسح بمقدار عرض ثلاث أصابع مضمومة (كما ربما يحكى القول به عن جماعة منهم الصدوق (قده) في الفقيه) فيكون التخيير في المسح وجوباً بين المسح بالأصابع الثلاث أو المسح بأصبع واحد بناء على إمكان التخيير بين الأقل والأكثر، ولكن يجب مسح مقدم الرأس ويكفي فيه المسمى طولاً وعرضاً ويستحب أن يكون بمقدار ثلاث أصابع عرضاً وطولاً أصبع واحد بناء على الاستحالة.

ملاحظة: إن من يقول بإمكان التخيير بين الأقل والأكثر قد يفتي في الفقه في مثل المثال الرابع من التطبيقات بأن الواجب هو المسح بالمسمى في الرأس والمستحب أن يكون المسح بمقدار ثلاث أصابع مضمومة عرضاً وبطول إصبع واحد طولاً، وما ذاك إلا لأنه لم يثبت عنده في الفقه وجوب الأقل والأكثر، بل الثابت عنده هو وجوب الأقل وإجزاء الأكثر، فيكون الأكثر مستحباً، ولهذا فإن بحثنا الأصولي وثمرته وتطبيقاته تصح عند من يثبت عنده وجوب الأقل والأكثر وكان التخيير بين الأقل والأكثر ممكناً عنده، فلاحظ.

٢٩- قاعدة الواجب الكفائي

التوضيح:

وقع الكلام في حقيقة الواجب الكفائي؟

فسّر الواجب الكفائي بأنه واجب يجوز للمكلف تركه لو فعله الآخر. وهو مقابل للواجب العيني الذي يتوجه إلى المكلف ولا يسقط بامتنال الآخر، ويرد على هذا التفسير الإشكال المتقدم في الوجوب التخييري الذي هو عبارة عما يشبه التناقض من الوجوب للشيء وجواز الترك.

وهناك نظريات متعددة تفسّر هذا الوجوب، وأهمها:

أولاً: أن يكون الوجوب متعلقاً بجميع المكلفين بحيث يكون له تعلق بكل واحد منهم، فهناك وجوبات عديدة بعددهم، ولو أخلّ بامتناله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وهذا رأي صاحب (الكفاية)^(١).

ثانياً: ألا يكون للواجب الكفائي إلا طرف واحد وهو المكلف به المتعلق به الإيجاب، فهو إيجاب للفعل من دون أن يلحظ في جعله مكلف أصلاً، أي يكون المطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة غير المقيدة

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

بصدورها من شخص معيّن، وهذا رأي السيد البروجردي قدّس سرّه^(١).

ثالثاً: أنّ الواجب الكفائي هو الذي يجب على أحد المكلفين لا بعينه المنطبق على كلّ واحد واحد منهم، فهو وجوب متعلق بمجموع المكلفين، وهذا رأي السيّد الخوئي قدّس سرّه^(٢).

أقول: لا بدّ من معرفة خصائص الواجب الكفائي لنرى أيّة نظرية قابلة للقبول؟
وخصائص الواجب الكفائي هي:

أولاً: لو تركه الجميع فالكل مستحق للعقاب.

ثانياً: لو فعله أحدهم سقط عن الآخرين.

ثالثاً: لو فعله الجميع دفعة أو تدريجاً فالكل يعتبر امتثالاً إذا كان الفعل قابلاً للتكرار.

وحينئذ نقول: إنّ النظرية الأولى التي تفترض وجوبات متعددة بعدد المكلفين يضاف إليها^(٣) أنّ الوجوب ليس هو صدور الفعل من كلّ واحد منهم وإنّما هو جامع الفعل الصادر منه أو من غيره، فيكون الواجب هو حصول الفعل خارجاً^(٤)،

(١) نهاية الاصول: ٢٢٩.

(٢) المحاضرات ٤: ٥٥ - ٥٦.

(٣) وقد نقول أنّ هذه النظرية ترجع إلى تحريم ترك الفعل على المكلف إذا انضم إلى ترك الآخرين - لا مطلق الترك - وبهذا يتحفظ على خصائص الوجوب الكفائي، حيث يكون ترك الجميع عصيانياً من الكل، وإذا جاء واحد بالفعل جاز للآخرين الترك، وإذا جاء بالفعل أكثر من واحد كان الكل ممثلاً؛ لأنّه حقق الملاك وتجنب الحرام، وهذا أيضاً معقول.

(٤) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٤.

وحينئذ تكون هذه النظرية حاوية على خصائص الوجوب الكفائي؛ وذلك؛ لأن الجميع يعتبر عاصياً إذا ما ترك الكل، لأن كل واحد كان الفعل في عهده ولم يمتثل؛ لأنه مكلف بالجامع بين فعله وفعل غيره، والجامع مقدور له، فصح التكليف.

ولو فعل التكليف أحدهم سقط الوجوب عن الآخرين بملاك تحقق الغرض والامثال؛ لأن الواجب عليهم تحصيل الفعل في الخارج سواء كان منه أم من غيره وقد حصل.

وكذا لو فعل الجميع الفعل دفعة وحققوه في الخارج - إذا كان الفعل قابلاً للتكرار - كان الكل امثالاً واحداً نظير فعل صدقتين دفعة واحدة من مكلف واحد في الواجب التعيني، فهنا كذلك حيث يكون الجامع الواجب متحققاً بفعلهم جميعاً^(١).

أما النظرية الثانية: فهي معقولة بحسب عالم الحب - مبادئ الحكم - فإنه يعقل أن يتعلق حب في شيء من دون دخالة صدوره من مكلف، أما في عالم التكليف فالتكليف تحريك يستلزم المتحرك.

أما النظرية الثالثة: التي تقول بوجوب متعلق بالمكلفين بنحو العموم المجموعي، فإن أريد منها تنظير الوجوب الكفائي كما إذا تمكن عشرة من رفع حجر ثقيل جداً لا يمكن لواحد تحريكه، فهو تكليف واحد على المجموع كالواجب الكفائي.

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٤.

فيرد عليه أن بعض الواجبات الكفائية لا يعقل أن تصدر من الجميع، كالصلاة على الميت، فإن صلاة زيد تختلف عن صلاة عمر. على أنه يختلف عن الواجب الكفائي؛ لأن الوجوبات للمشاركة لرفع الحجر لا لرفعه، ولهذا تحصل امثالات متعددة وعصيانات متعددة، وهو يختلف عن سقوط الواجب الكفائي بامثال البعض.

وإن أريد أن جميع المكلفين يعتبرون مكلفاً واحداً بوحدة اعتبارية بحيث يكون امثال واحد وعصيان واحد فلو فعل أحدهم الفعل فكأن المجموع قد صدر منهم الفعل «نظير المكلف الذي قد يحرك الحجر بيده وقد يحركه برجله» فهو باطل؛ لأن الوحدة الاعتبارية تُتعقل في طرف متعلق التكليف - المكلف به - كالصلاة التي هي مركبة، أما جانب المكلف فالمكلف حقيقة كل فرد لا مجموع المكلفين الذي هو واحد اعتباراً، فلا يعقل افتراض امثال واحد وعصيان واحد للمجموع^(١).

التطبيقات:

أولاً: قال صاحب (الجواهر) - قدس سره - في غسل الميت: وهو فرض على الكفاية، بمعنى سقوطه بقيام البعض والعقاب للجميع مع الإخلال، بلا خلاف بين أهل العلم كما في (المنتهى)، وكذا تكفينه ودفنه والصلاة عليه بإجماع العلماء كما في (التذكرة)^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول ٢: ٤٢٥.

(٢) جواهر الكلام ٤: ٣٠.

ثانياً: اختلف الفقهاء - قدس سرهم - في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث العينية والكفائية على قولين:

قال المحقق الحلبي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان إجماعاً، ووجوبهما على الكفاية يسقط بقيام من فية الكفاية، وقيل: بل على الأعيان، وهو الأشبه^(١).

وقال الشهيد الثاني - قدس سره - في شرحه (المسالك): ما اختاره المصنف - صاحب الشرائع - من وجوبه على الأعيان مذهب الشيخ - رحمه الله - وتبعه جماعة من المتأخرين، عملاً بعموم الآيات والأحاديث.

وأقوى القولين الأول - الوجوب الكفائي - لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢)؛ ولأن الغرض الشرعي وقوع المعروف وارتفاع المنكر، ولا يتعلق الغرض بمباشر معين، والعمومات غير منافية لذلك، لأن الواجب الكفائي يخاطب به جميع المكلفين كالواجب العيني، وإنما يسقط بقيام بعضهم به عن الباقي^(٣).

(١) شرائع الإسلام ١: ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٢) آل عمران: ١٠٤.

(٣) مسالك الإلهام ٣: ١٠٠ - ١٠١.

فهرست المحتويات

المقدمة	٥
تمهيد	٩
معنى القاعدة	٩
ما هو الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية	١١
١ - قاعدة (الألفاظ موضوعة لذات المعاني)	١٩
الأول: أقسام الدلالات اللفظية	١٩
أ - الدلالة التصورية	١٩
ب - الدلالة التصديقية الأولى	١٩
ح - الدلالة التصديقية الثانية	٢٠
الثاني: أن الدلالة التصديقية الأولى والثانية تتوقفان على إرادة المتكلم في مقام الثبوت	٢٠
المستند	٢٠
ثمرة هذا البحث	٢٢
٢ - قاعدة: (لدلالة تتبع الإرادة)	٢٣
الألفاظ الأخرى للقاعدة	٢٣
التوضيح	٢٣
التطبيق	٢٦

- ٣ - قاعدة إمكان التمسك بالإطلاق في المعاني الحرفية..... ٢٩
- التوضيح..... ٢٩
- الوجه الأول المانع من التمسك بإطلاق الهيئة والحروف..... ٣٩
- الاتجاه الثاني لعدم قبول النسب التقييد..... ٤٢
- الاتجاه الثالث لعدم قبول النسب التقييد..... ٤٣
- ٤ - قاعدة الحقيقة الشرعية..... ٤٧
- التمهيد..... ٤٧
- ثمرة القول بالحقيقة الشرعية..... ٥٢
- إنكار الثمرة..... ٥٤
- استثناء..... ٥٥
- ٥ - قاعدة الصحيح والأعم..... ٥٧
- توضيح القاعدة..... ٥٧
- تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة..... ٦٠
- تصوير الجامع على الأعم..... ٦٥
- التطبيق..... ٧٢
- إشكال على الثمرة..... ٨٠
- أدلة القول للصحيح..... ٨٣
- أدلة القول بالأعم..... ٨٥

المقام الثاني: أسماء المعاملات.....	٨٧
الثالث: هل أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو للأعم؟.....	٩٠
الرابع: ثمرة البحث.....	٩١
التطبيق.....	٩٢
٦- قاعدة المشتق.....	٩٥
توضيح القاعدة:.....	٩٥
الثاني: المشتق عند الأصوليين.....	٩٦
هل يدخل اسم الزمان في محل البحث.....	٩٨
اختلاف المبادئ.....	١٠٠
الثالث: المختار في معنى المشتق.....	١٠٤
٣- ارتكاز التضاد.....	١٠٥
أدلة القول بالأعم: وقد ذهب إلى الأعم عموم المعتزلة.....	١٠٦
الرابع: ما هو الأصل العملي في المسألة.....	١٠٧
الخامس: التطبيقات (الثمرة).....	١٠٨
وإليك التطبيقات.....	١١٠
٧- قاعدة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.....	١١٥
توضيح القاعدة.....	١١٥
مورد النزاع.....	١١٦

- أدلة القول بالامتناع ١١٦
- أدلة استعمال اللفظ في أكثر من معنى ١٢٠
- استعمال المثني والجمع في أكثر من معنى ١٢٦
- الشمرة ١٢٨
- ٨ - قاعدة علائم الحقيقة والمجاز ١٣١
- توضيح القاعدة ١٣١
- الشمرة لعلامات الحقيقة ١٣٩
- ٩ - قاعدة: لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ١٤٣
- وتوضيح القاعدة يتم ببيان أمور ١٤٤
- الثالث دلالة الأمر على الوجوب ١٤٧
- ويرد على هذا القول ١٥٠
- التطبيقات ١٥١
- الاستثناء ١٥٢
- ١٠ - قاعدة صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ١٥٣
- التوضيح ١٥٣
- التطبيقات ١٥٧
- الأمثلة ١٦٠
- ٣ - صيغ الأوامر الامتحانية ١٦٢

- ١١ - قاعدة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب..... ١٦٥
- الألفاظ الأخرى للقاعدة..... ١٦٥
- توضيح القاعدة..... ١٦٥
- جمل خبرية من نسق آخر..... ١٧٠
- التطبيقات..... ١٧٠
- الاستثناءات..... ١٧٢
- ١٢ - قاعدة ظاهر الأمر يقتضي التوصلية..... ١٧٥
- توضيح القاعدة يتم برسم أمور..... ١٧٥
- ما هو مقتضى الأصل اللفظي في الأوامر، هل التوصلية أو التعبدية؟..... ١٨٣
- ويستدل على هذه القاعدة..... ١٨٤
- الأول: مسلك الإطلاق الذاتي..... ١٨٥
- الثاني: مسلك الإطلاق للحاظي..... ١٨٦
- التطبيقات..... ١٨٨
- ١٣ - قاعدة إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً..... ١٩١
- الألفاظ الأخرى للقاعدة..... ١٩١
- التوضيح..... ١٩١
- تعين محل النزاع..... ١٩٢
- الدليل..... ١٩٣

- ما هو مقتضى الأصل اللفظي في المقام؟ ١٩٦
- ملاحظة ١٩٧
- التطبيقات ١٩٧
- ١٤ - قاعدة: ان صيغة الأمر مطلقة لا دلالة لها على المرة ولا التكرار ٢٠١
- التوضيح ٢٠١
- تبدل الامثال بالامثال، أو تعدد الامثال ٢١٠
- الثمرة ٢١٢
- ١٥ - قاعدة: لا دلالة للأمر على الفور ولا على التراخي ٢١٥
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢١٥
- توضيح القاعدة ٢١٥
- ويرد عليه ٢١٨
- الثمرة ٢٢٠
- الاستثناءات ٢٢٣
- ١٦ - قاعدة: الأمر (بالأمر بالشيء) أمر بذلك الشيء حقيقة ٢٢٥
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢٢٥
- توضيح القاعدة ٢٢٥
- التطبيقات ٢٢٧
- الاستثناءات ٢٣٠

- ١٧ - قاعدة الأمر بشيء بعد الأمر به ظاهر في التأكيد ٢٣١
- ١٨ - قاعدة: إذا انسلخ الوجوب فلا دلالة لدليل النسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز.. ٢٣٥
- التوضيح: يتم بيان أمور ٢٣٥
- ما هو مقتضى الأصل العملي؟ ٢٣٨
- ويرد عليه ٢٣٩
- التطبيقات ٢٣٩
- ١٩ - القضاء إنما يكون بأمر جديد ٢٤٣
- توضيح القاعدة ٢٤٣
- وفي المسألة أقوال ثلاثة ٢٤٤
- الثمرة ٢٤٦
- الاستثناء ٢٤٧
- ٢٠ - قاعدة: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة ٢٤٩
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢٤٩
- توضيح القاعدة ٢٤٩
- والتصويب على نحوين ٢٥٠
- شبهة تلغي بحث الإجزاء من أساسه ٢٥٢
- الصورة الأولى ٢٥٤
- الصورة الثانية ٢٥٧

- الثمره.....٢٦٣
- الاستثناءات لمن قال بقاعدة عدم الإجزاء.....٢٦٧
- الاستثناء على مَنْ قال بالإجزاء.....٢٦٩
- ٢١- قاعدة: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.....٢٧١
- الألفاظ الأخرى للقاعدة.....٢٧١
- توضيح القاعدة، يتم بعرض عدة أمور.....٢٧١
- توضيح.....٢٧٣
- السادس: الأقوال في المسألة وأدلتها.....٢٧٨
- السابع: خصائص الوجوب المقدمي.....٢٨٤
- الثامن: ثمره مقدمة الواجب.....٢٩٢
- التطبيقات.....٢٩٦
- ٢٢- قاعدة مقدمة الحرام ليست بمحرمة.....٢٩٩
- توضيح القاعدة.....٢٩٩
- ٢٣- قاعدة الشرط المتأخر.....٣٠٣
- توضيح القاعدة.....٣٠٣
- الثمره.....٣١٠
- التطبيقات.....٣١٣
- ٢٤- قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.....٣١٥

الألفاظ الاخرى للقاعدة	٣١٥
توضيح القاعدة	٣١٥
الضد العام	٣١٧
الأول	٣١٧
ويرد عليه	٣١٧
الثاني	٣١٨
ويرد عليه	٣١٨
الثالث	٣١٨
ويرد عليه	٣١٨
الرابع	٣١٨
ويرد عليه	٣١٩
الضد الخاص	٣٢٠
ويرد عليه	٣٢٢
الثالث: ثمره مسألة الضد	٣٢٤
التطبيقات	٣٢٩
٢٥- قاعدة الترتب	٣٣١
الألفاظ الأخرى للقاعدة	٣٣١
توضيح القاعدة	٣٣١

- البيان الأول يتكون من نقطتين..... ٣٣٨
- البيان الثاني: البرهان المنطقي القائل..... ٣٣٩
- إمكان الترتب بين الجانبين..... ٣٤٠
- الثمرة..... ٣٤٥
- التطبيقات..... ٣٤٥
- تطبيقات فيها كلام..... ٣٤٨
- المستثنى..... ٣٥٠
- ٢٦- قاعدة: الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع دون الأفراد..... ٣٥٥
- الألفاظ الأخرى للقاعدة..... ٣٥٥
- التوضيح: له مقدمات..... ٣٥٥
- الأثر العملي لهذا البحث..... ٣٥٩
- ٢٧- قاعدة التخيير الشرعي في الواجب..... ٣٦٣
- الألفاظ الأخرى للقاعدة..... ٣٦٣
- التوضيح: يتوقف على مقدمات ثلاثة..... ٣٦٣
- ثالثاً: ثمرة البحث..... ٣٧١
- التطبيقات للتخيير العقلي..... ٣٧٣
- ثمرة مترتبة على تفسير الواجب التخييري الشرعي..... ٣٧٤
- تطبيقات للتخيير الشرعي..... ٣٧٥

٣٧٧.....	٢٨- قاعدة إمكان التخير بين الأقل والأكثر
٣٧٧.....	الألفاظ الأخرى للقاعدة:
٣٧٧.....	التوضيح
٣٧٨.....	التطبيقات
٣٨١.....	٢٩- قاعدة الواجب الكفائي
٣٨١.....	التوضيح
٣٨٤.....	التطبيقات
٣٨٧.....	فهرست المحتويات