

كامنت دارد، در پرینت دقت شود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن
الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

توجيه عبادية المقدمات العبادية

الجهة الرابعة: لاريب في تعبدية بعض الواجبات الغيرية، كالطهارات
الثلاث، أي الوضوء والغسل والتيمم، فانه لاختلاف بين علماء الاسلام عدا
ابي حنيفة في اعتبار قصد القرية فيها، ومن هنا فقد يتوجه عليه ثلاث
اشكالات:

١- ان موافقة الأمر الغيري لاتوجب الثواب والتقرب الى المولى على
المشهور، مع انهم التزموا بكون الإتيان ببعض المقدمات كالطهارات الثلاث
موجبا للتقرب والثواب لأجل كونها عبادة، وقد ورد في النصوص الثواب
عليها.

٢- انه لاشبهة في كون الأمر الغيري توصليا يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه،
حيث ان الغرض منه حصول مقدمة الواجب، فكيف اعتبر في الطهارات

الثلاث إتيانها بقصد القربة.

٣- ما ذكره الشيخ الأعظم "قده" من اشكال الدور بتقريب ان الطهارة التي هي شرط الصلاة مثلاً موقوفة على الوضوء على وجه العبادة، والوضوء على وجه العبادة والقربة حيث يعني الإتيان بالوضوء بقصد امتثال امره فهو موقوف على تعلق الأمر بالوضوء ليتمكن من قصد امتثال هذا الأمر، وحيث لا يوجد امر بالوضوء إلا الأمر الغيري الناشئ من تقيد الصلاة به، فيلزم منه الدور لتوقف الإتيان بالوضوء بقصد امتثال الأمر على تعلق الأمر الغيري بالوضوء، وتعلق الأمر الغيري بالوضوء يتوقف على الإتيان به بقصد امتثال الأمر، اذ لو لم يأت به بقصد امتثال الأمر لما صار مقدمة حتى يتعلق به الأمر الغيري، وبعبارة أخرى ان تعلق الأمر الغيري بالوضوء يكون موقوفاً على كونه مقدمة للصلاة وكونه مقدمة لها موقوف على اتيانه على وجه العبادة، وإلا لم يكن مقدمة للصلاة لعدم حصول الطهارة به، والمفروض ان اتيانه على وجه العبادة موقوف على تعلق الأمر الغيري به، وهذا هو الدور^(١).

وقد اجيب عن هذه الاشكالات بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره جماعة منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية

"قدهما" من ان منشأ عبادة الطهارات الثلاث استحبابها النفسي في حد ذاتها، فيكون الثواب والقرب لأجل موافقة أمرها النفسي، وحيث يكون المقدمة هو اتيانها بهذا القصد فيتعلق الأمر الغيري بها كذلك^(٢).

١ - كتاب الطهارة ج ٢ ص ٥٤

٢ - كتاب الطهارة ج ٢ ص ٥٤، مطارح الانظار ص ٧١ الطبعة القديمة، كفاية الاصول ص ١١١

الإيرادات على الجواب الأول

وقد أورد على هذا الجواب عدة إيرادات:

الإيراد الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني "فدهما" من عدم قيام دليل معتبر على الاستحباب النفسي في التيمم^(١).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بان مقتضى ضمّ قوله تعالى "ان الله يحب التوايين ويجب المتطهرين"^(٢)، الى ما دلّ على ان التيمم طهور، كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيّم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد، إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين^(٣)، هو ثبوت الاستحباب النفسي للتيمم عند العجز عن الوضوء او الغسل^(٤).

وقد اشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" على هذا الجواب، بأن ظاهر مثل قوله "عليه السلام" في صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت: في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاة فتيّم وصلى ركعتين، ثم أصاب الماء، أينقض الركعتين، أو يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي؟ قال: لا، ولكنه يمضي في صلاته فيتمها ولا ينقضها لكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم^(٥)، هو ان النسبة بين الطهور الذي هو بمعنى الطهارة مع التيمم نسبة المسبب الى سببه لانسبة العنوان الى معنونه، حيث أن الباء في قوله "طهر بتيمم" للسببية،

١ - مطارح الانظار ص ٧١، اجود التقريرات ج ١ ص ١٧٤

٢ - سورة البقرة الآية ٢٢٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٠ باب ١٤ من ابواب التيمم ح ١٥

٤ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٩٨

٥ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨٢ باب ٢١ من ابواب التيمم ح ٤

وتدل على مغايرة الطهر مع التيمم، فلا يمكن اثبات محبوبة السبب اي التيمم مما دل على استحباب الطهارة كقوله تعالى "ان الله يحب المتطهرين".

هذا مضافا الى انه لو فرض كون النسبة بينهما نسبة العنوان والمعنون فيأتي فيه اشكال الدور ايضا، حيث ان معروض الوجوب هو عنوان الطهارة، وقد طبّقه الشارع على التيمم، فحينئذ يقال ان الأمر لا يسري الى التيمم الا بعد انطباق عنوان الطهارة عليه، والمفروض عدم انطباقه عليه الا بعد اتيانه بقصد امتثال الأمر، -فان ذات التيمم ليس طهارة، نعم هو جزء الطهارة وجزء الطهارة ليس بطهارة- وحيث ان اتيانه بقصد امتثال الأمر موقوف على سبق الأمر به فيلزم منه الدور المحال^(١).

اقول: ان النسبة بين الطهارة والتيمم وان كانت هي نسبة المسبب الى سببه، لظهور مثل قوله "دخلها على طهر بتيمم"، بل ان نفس عنوان الطهور ظاهر فيما يتطهر به لافي نفس الطهارة^(٢)، ولكن لو كان لدينا اطلاق يدل

١ - تقرير ابحاث اصول ، مخطوط

٢ - ثم انه لا بأس بنقل كلام بعض الاعلام "قده" في المقام، حيث ذكر ان كون النسبة بين الطهارة وبين الوضوء او الغسل او التيمم نسبة العنوان الى المعنون غير معقول، لان اعتبار عنوان على فعل يعني انه مادام موجودا يكون مصداقا اعتباريا لهذا العنوان، فيكون الوضوء مادام وجوده طهارة، ولكن اشكاله ان الوضوء ينعدم بانتهاء المكلف من الغسلات والمسحات، وحينئذ فان لم يعتبر بقاء الوضوء فلامعنى لاعتباره طهارة بقاء، وان اعتبر بقاء الوضوء ثم اعتبر كونه طهارة فالجمع بينهما لغو محض، حيث كان يمكن اعتبار الطهارة على نحو المسبب، على ان ظاهر قوله "التراب احد الطهورين" كون التيمم سببا للطهارة، لانه هو الطهارة.

وعليه فاستحباب الطهارة لا يثبت استحباب ذات التيمم، بل غاية ما يقتضيه هو تعلق الأمر الغيري به، وهكذا الوضوء فانه وان ادعى استحبابه النفسي لما ورد من ان الوضوء على الوضوء نور على نور حيث يدعى دلالة على كون الوضوء محبوبا في حد ذاته، ولكن يشكل الاستدلال به لانه لم يرد في مقام تشريع الوضوء وبيان تعلق الأمر به، بل ورد لدفع توهم عدم استحباب تجديد الوضوء في موارد مشروعية الوضوء، على انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بما ورد من الأمر بالطهارة والأمر بالوضوء لأجل الطهارة، -كما في رواية الفضل بن شاذان الآتية- فيكون نظير ما لو أمر المولى عبده بشرب دواء ثم امره بشرب الدواء لأجل رفع الحمى، ثم أمره برفع الحمى، فان الأمر بشرب الدواء وان كان ظاهرا في الأمر النفسي به، الا انه بملاحظة الأمرين الآخرين لا يبقى ظهوره على حاله.

فالحاصل أنه لا دليل على استحباب الوضوء في نفسه، وانما قام الدليل على استحباب الطهارة التي تكون مسببة عن الوضوء، وعليه فان اكتفي في تحقق الطهارة بالإتيان بالوضوء اذا كان يقصد الكون على الطهارة بداعي القرية فهو، والا كان الدليل على استحباب الطهارة في كل وقت دالا على استحباب الوضوء أيضا كذلك، اذ لا يتحقق الطهارة الا بقصد ذات الأفعال، وهو كما عرفت يتوقف على استحبابها

>>>>>

النفسي، فاستحباب الطهارة يلزم استحباب الوضوء بذاته.

ثم ذكر أن ظاهر التعبير عن الوضوء بالظهور ان جهة شرطية للصلاة هو ترتب الطهارة عليه، وكذا ورد في رواية الصدوق باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انما أمر بالوضوء وبدء به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار (وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦٧ باب ٢ من ابواب الوضوء ح ٩) فان ظاهره كون شرط الصلاة هو الطهارة المسببة من الوضوء، وكذا ورد ان الحدث ينقض الوضوء، وهذا ظاهر في استمرار الوضوء لولا الناقض، وحيث ان الوضوء بذاته غير قابل للاستمرار فلا بد ان يكون اسناد النقص اليه مسامحا بلحاظ انتفاض اثره وهو الطهارة حيث يستمر هذا الاثر ما لم يصدر الناقض.

فيكون المستفاد من مجموع هذه الوجوه كون الطهارة شرطا للصلاة دون الوضوء بذاته وان الطهارة مسببة عن الوضوء لانها عنوان منطبق عليه، وحينئذ فلا يصح اجراء البراءة في موارد الشك في جزئية شيء او شرطية في الوضوء، فانه لو كانت الطهارة مسببة عن الوضوء فيكون الشك في المحصل فتجري قاعدة الاشتغال، بل لو كانت الطهارة عنوانا للوضوء أيضا لم يصح اجراء البراءة، بعد استظهار كون الشرط هو عنوان الطهارة، وانطباقه على الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك غير معلوم، فيكون من الشك في حصول الشرط الذي علم باشتراط الواجب به، وتجري فيه قاعدة الاشتغال.

نعم لو ثبت ان شرط الصلاة هو نفس الوضوء بعنوانه كما قد يستظهر من قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..." ثم جريان البراءة، لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية في شرطية نفس الوضوء بظاهر ما مر من الأدلة. (منتقى الاصول ج ٢ ص ٢٦٥)

اقول: ان الظاهر من الأدلة كون شرط الصلاة هو نفس الظهور المنطبق على الوضوء او الغسل او التيمم، ولذلك تجري البراءة في موارد الشك في جزئية شيء او شرطية فيها، ولا يرجع الشك الى الشك في المحصل، بل يكفينا في اجراء البراءة عن الجزئية او الشرطية احتمال كون شرط الصلاة هو هذه الافعال الثلاث، حيث تجري البراءة أيضا عن شرطية الطهارة المسببة منها.

وما ذكره "فده" من ان كون نسبة الطهارة الى الوضوء مثلا نسبة العنوان الى المعنوع غير معقول ففيه: انه لم يعرف وجه عدم معقولية اعتبار كون الوضوء طهارة، ثم اعتبار بقاء الوضوء كما قد يستظهر من الأدلة، فانه لا لغوية فيه ابداء، واما الاستدلال بقوله "التراب احد الطهورين" على كون التيمم سببا للطهارة فغريب جدا، لانه يدل على ان التراب سبب للطهارة، وكان الانسب ان يستدل بما يدل على ان التيمم احد الطهورين، وأما ما استظهره من الأدلة من كون شرط الصلاة هو الطهارة لا للوضوء فلا وجه له بعد ان كان ظاهر الآية وعدة من الروايات شرطية نفس الوضوء للصلاة، ولا ينافيه ما ورد في رواية الفضل بن شاذان من كون علة الأمر بالوضوء طهارة العبد حين الصلاة، واما ما ورد من ان الحدث ينقض الوضوء فلا يظهر منه إلا اعتبار بقاء الوضوء.

واما ما ذكره من انه لو كانت الطهارة عنوانا للوضوء أيضا لم يصح اجراء البراءة بعد كون الشرط عنوان الطهارة، ففيه انه اذا كانت الطهارة عنوانا اعتباريا للوضوء فالأمر بها عرفا يكون امرا بواقع معنونها وهو الوضوء الذي يدور امره بين الاقل والاكثر، نظير ما لو امر المولى بتعظيم زيد، وقد اعتبر المولى كون التعظيم هو القيام بعملية خاصة، فلو شك في شرطية شيء او جزئيه لما اعتبره تعظيما فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة عنه، لان الأمر بالتعظيم يكون ظاهرا في الأمر بالقيام بتلك العملية، بعد ان كان التعظيم الذي تعلق به امره ماهية اعتبارية، وعليه فيكون نسبة عنوان الظهور الى معنونه بحسب اللب نسبة الاسم الى المسمى، ولا اشكال في ان الأمر بالاسم امر بالمسمى عرفا، فلو شك في دخل شيء في المسمى فتجري البراءة عنه، ويختلف ذلك عن الأمر بعنوان مبيّن عرفي، كما لو أمر المولى بصوم شهر هلالي، فاختار المكلف شهرا لصومه وشك في رؤية هلال آخر الشهر، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو صوم يوم الشك من آخره، حتى مع غمض العين عن جريان استصحاب بقاء الشهر، حيث ان متعلق التكليف معلوم وانما تعلق الشك بامتناله خارجا، من غير فرق بين ان يكون التكليف بصوم كل يوم من الشهر الهلالي استقلاليا او ضمنيا.

نعم لو قال المولى "صم هذا الشهر الهلالي" فمع غمض العين عن استصحاب بقاء الشهر في آخره يكون المرجع هو البراءة عن وجوب صوم يوم الثلاثين، لان هذا الأمر يكون متعلقا في الحقيقة بواقع هذا الشهر وهو ايامه التي تدور بين الاقل والاكثر، فتجري البراءة عن الاكثر، وهكذا لو امر المولى عبده بالإتيان بأحد الواجبات الاستقلالية التي تكون على عهدة زيد، فاختار العبد الإتيان بفعل لأجل كونه

<<<<<

على كون التيمم في حال العجز عن تحصيل الطهارة المائية سبب للطهارة ولو لم يكن التيمم لغاية من الغايات كان يكفي ذلك في اتيان التيمم بداعي كونه سببا توليديا -فيما اذا أتى به بداعي القربة- للمحبوب النفسي وهو الطهارة.

وقد يقال انه بناء على كون النسبة بين الطهارة وبين الوضوء او الغسل او التيمم نسبة المسبب الى السبب، فيكون حكمه حكم ما اذا لم يثبت الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث اصلا، لعدم وجود أمر استحبابي بنفس هذه الأفعال كي يأتي بها بقصد امثال امرها النفسي، وحينئذ فنحتاج الى القول بكفاية قصد امثال الأمر الغيري بالمقدمة في حصول قصد القربة او كفاية الإتيان بالمقدمة بداعي التوصل الى ذبيها مع اتيان ذبيها بقصد القربة، فلا ينع بحالنا ثبوت الاستحباب النفسي للطهارة المسببة من هذه الأفعال.

الآن ان الانصاف انه لاوجه لتوهم لزوم قصد امثال الأمر المتوجه الى نفس السبب التوليدي، بعد ان كان الأمر بالمسبب داعيا الى ايجاد سببه، نعم قد يقال بعدم وجود اطلاق يدل على أن مطلق التيمم في حال فقد الماء سبب

> > > >

واجبا على زيد، فشك في جزئية شيء او شرطية فيه، فلانجدي البراءة عن جزئيته وشرطيته في اكتفاء العبد بذلك الفعل الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، لعدم احراز انه قد اتى بواجب استقلالي من واجبات زيد، بخلاف مالو امره المولى بالإتيان بواجب استقلالي معين مما يجب على زيد، فانه حيث يكون ظاهرا في المشيرية الى واقع ذلك الواجب فلو دار امره بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن الاكثر، والأمر بالطهور من هذا القبيل حيث انه يكون امرا بواقع الطهور الذي يدور بين الاقل والاكثر، فتجري البراءة عن الاكثر.

بل ولو شك في كون الطهور عنوانا مشيرا الى واقع الطهور وهو الوضوء كي يكون متعلق الأمر هو الوضوء، ام يكون لعنوان الطهور موضوعية، فحيث ان في الثاني كلفة زائدة فتجري البراءة لفيه.

ان قلت: بعد استظهار كون الشرط في الصلاة هو بقاء الوضوء تعبدا حين الصلاة كما قد يظهر من السيد الخوئي قده فيشك في اعتبار البقاء للوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، فيجري استصحاب عدم اعتبار بقاءه، فيجب الاحتياط.

قلت: لم يظهر من الأدلة شرطية البقاء التعبدية للوضوء، فان ظاهر الآية ونحوها شرطية نفس الوضوء مع عدم صدور حدث الى آخر الصلاة.

للطهارة فلعل خصوص ما أتى به بداعي غاية راجحة كالصلاة سبب للطهارة، فان صحيحة محمد بن مسلم السابقة الدالة على أن التيمم احد الطهورين ظاهرة في التيمم لأجل الصلاة حيث ان الوارد فيها السؤال عن رجل أجنب فتيمم وصلى، ولاقل من عدم اطلاقها لفرض التيمم لا لغاية الصلاة، لكون السؤال فيها ناظرا الى حكم آخر وهو وجوب اعادة الصلاة بعد وجدان الماء، فلعل سبب الطهارة هو التيمم لغاية راجحة فلا يستفاد منه كون التيمم في حال العجز عن تحصيل الطهارة المائية سببا للطهارة، هذا مضافا الى اختصاص هذه الصحيحة بالتيمم بدل غسل الجنابة.

واما ما ذكره "دام ظلّه" من ورود اشكال الدور ولو كانت النسبة بين الطهارة وبين الوضوء والغسل والتيمم نسبة العنوان الى المعنوي، ففيه انه بعد افتراض كون الطهارة عنوانا لنفس التيمم مثلا فيكون دليل استحباب الطهارة بضمّ ما دلّ على كون التيمم في حال فقد الماء طهارة دالّا على استحباب نفس التيمم، نعم حيث هو من العبادات فيكون الأمر الاستحبابي متعلقا بالتيمم بقصد القربة او فقل قصد امتثال الأمر، كما ان الوجوب الغيري للطهور بلحاظ كونه شرطا للصلاة مثلا بمعنى الوجوب الغيري للتيمم مثلا بقصد امتثال أمره، والمفروض ان الأمر بالطهور ليس مفاده الآ الأمر بالتيمم مثلا بقصد امتثال الأمر.

هذا ويمكن ان يقال بانه يكفي في العبادية ثبوت المحبوبة النفسية للتيمم ولو في حال اتيانه لاجل الصلاة ونحوها، ولانحتاج الى اثبات محبوبيته النفسية في حد ذاته.

الايراد الثاني: انه لو فرض قيام الدليل على الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث بما فيها التيمم فماذا يقال بالنسبة الى الإقامة في الصلاة بناء على

اشتراط الصلاة الواجبة بها، فانه لاشكال في عدم استحبابها النفسي بعنوان الإقامة، نعم يأتي فيها أيضا ما ذكرناه من كفاية المحبوبة النفسية للفعل العبادي ولو في حال اتيانها لغاية خاصة، بحيث لو انفك عنها لم يكن محبوبا.

الايراد الثالث: ما ذكره الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" من ان ثبوت الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث في حد ذاتها لايجدي لحال تعلق الوجوب الغيري بها لاجل كونها مقدمة للصلاة الواجبة مثلا، حيث انه مع ثبوت هذا الوجوب يزول استحبابها النفسي^(١).

ويجاب عن هذا الإيراد **اولاً:** بما يظهر من كلام الشيخ الاعظم "قده" من ان طرؤ الوجوب الغيري وان أوجب ارتفاع الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث، لكن لايزيل محبويتها النفسية، ويكفي ذلك في عباديتها^(٢).

وثانيا: بما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر او شبهه، فكما انه في تلك الموارد يندك الأمر الاستحبابي في ضمن الأمر الوجوبي فيتحصل من ذلك أمر واحد وجوبي مؤكد، ويكون هذا الأمر المؤكد عباديا لان كلاهما يكتسب من الآخر صفة بعد عدم امكان بقاء كل منهما بحده الخاص^(٣).

والظاهر أن المقصود من ذلك أنه حيث لا يمكن اجتماع الاستحباب

١ - مطارح الأنظار ص ٧٠، كتاب الطهارة ج ٢ ص ٥٤، اجود التقريرات ج ١ ص ١٧٤

٢ - مطارح الأنظار ص ٧٠

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٤٠٦

والوجوب في مورد واحد فاجتماع ملاكهما يوجب تأكد ملاك الوجوب فيكشف عن جعل وجوب واحد مؤكد، والأفلامعنى لاندكاك حكيمين في مورد اجتماعهما بنحو يتحصل منهما حكم مؤكد قهرا، بعد فرض تعدد جعلهما.

الأ أنه يرد عليه أنه لاوجه للمنع من امكان اجتماع الاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري، فالأمر النفسي بالطهارة يبقى على استحبابه بمعنى ثبوت الترخيص في ترك امثال هذا الامر، وهذا لاينافي وجوبها الغيري لأجل طرؤ حالة ثانوية وهي مقدميتها للصلاة الواجبة.

وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أنه لا يعقل اندكاك الأمر النفسي الاستحبابي بالطهارات الثلاث مع الأمر الغيري بها، وهو أن الأمر الغيري في طول الأمر النفسي الاستحبابي حيث يكون متعلقه هو الفعل المقيد بإتيانه بداعي الأمر النفسي الاستحبابي، فلا يعقل تبدل أحدهما بالآخر واندكاه فيه، فكلاهما موجودان بالفعل، نظير الإجارة على صلاة الليل عن الميت، حيث ان الأمر الوجوبي الناشئ من الإجارة متعلق بإتيان صلاة الليل عن الميت بداعي امثال امرها الاستحبابي، بينما ان الأمر الاستحبابي متعلق بذات صلاة الليل عن الميت، فلا يعقل اندكاك هذين الحكمين لكون احدهما في طول الآخر، نعم لو كان متعلق الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي واحدا فلا بد وان يندك أحدهما في الآخر فيتحصل منهما طلب واحد أكيد لامتناع اجتماع المثليين في موضوع واحد، نظير تعلق النذر بفعل مستحب في حد ذاته كصلاة الليل مثلا، فان الصلاة لرجحانها ذاتا وتعلق النذر بها تكون واجبة لامحالة، فيندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، ويكتسب الأمر الاستحبابي ما كان فاقده وهو تأكد الطلب، كما ان الأمر الوجوبي

١٠ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

الناشئ من قبل النذر يكتسب من الأمر الاستحبابي ما هو فاقده، وهي تعبدية الأمر، فتكون نتيجة امتزاج احد الأمرين بالآخر وجوبا واحدا نفسيا تعبديا^(١). وفيه انه لا يوجد فرق بين ما ذكره من الامثلة فان متعلق الأمر النفسي الاستحبابي بالطهارات الثلاث نفس متعلق الأمر الغيري وهو الإتيان بالوضوء مثلا بقصد القربة، كما انه لا فرق بين مثال النذر ومثال الإجارة، فان متعلق النذر هو صلاة الليل بقصد القربة وهذا هو متعلق الأمر الاستحبابي، ومتعلق الإجارة صلاة الليل عن الميت بقصد القربة، وقد تعلق بها الأمر الاستحبابي، فلاطولية بين متعلق الأمرين في هذه الموارد.

وثالثا: بما ذكر السيد الخوئي "قده" أيضا من انه بناء على مسلكنا لا يوجد فرق بين الوجوب والاستحباب في حقيقة الحكم فان حقيقته هو اعتبار الفعل في ذمة المكلف، والاختلاف بين الوجوب والاستحباب في شئ آخر وهو أنه عند ورود الترخيص في الترك فيحكم العقل باستحباب الفعل والآ فيحكم بالوجوب، وعليه فلا اندكك ولا تبدل في البين، وانما يرتفع جواز الترك عند عروض الوجوب الغيري.

وان شئت قلت ان الأمر الغيري ان تعلق بالطهارة بداعي امتثال امرها الاستحبابي كان متعلق احدهما غير متعلق الآخر، وان تعلق بذواتها فعندئذ وان كان متعلقهما واحدا الآ انك عرفت انه لاتنافي بين حقيقة الوجوب والاستحباب، وانما يوجب طرؤ الوجوب ارتفاع جواز الترك^(٢).

وفيه أنه لو فرض ثبوت الأمر النفسي بالطهارة وارتفاع الترخيص في تركها لأجل وجوبها الغيري او فقل لأجل ثبوت الوجوب النفسي للصلاة المشروطة

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٧٨

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٤٠٦

بها فيلزم من ذلك استحقاق المكلف لعقابين اذا ترك الطهارة والصلاة معا، وهذا واضح البطلان، وما ذكره "فده" من انه ان تعلق الأمر الغيري بالطهارة بداعي امتثال امرها الاستحبابي كان متعلق احدهما غير متعلق الآخر فلا يرفع محذور اجتماع الأمر الاستحبابي المتقوم بالترخيص في الترك مع الأمر الوجوبي، وان فرض اخذ احدهما في متعلق الآخر.

ورابعا: بما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من عدم التنافي بين الاستحباب والوجوب، حيث ان الاستحباب لا يتقوم بالترخيص في الترك وانما يتقوم الاستحباب المولوي بالوعد بالثواب على الفعل، كما يتقوم الوجوب المولوي بالوعيد بالعقاب على الترك، ولاتنافي بين ثبوت الوعد بالثواب على الفعل مع الوعيد بالعقاب على الترك في مورد واحد.

وفيه انه قد مرّ في محله اختلاف مرتبة الطلب الاستحبابي عن الطلب الوجوبي، حيث يتقوم الاستحباب برضا المولى بالترك، ويتقوم الوجوب بعدم رضاه به، واجتماعهما معاً محال، وان فرض خلّوهما عن الوعد بالثواب او الوعيد بالعقاب، كما نشاهده وجدانا في الأمر الصادر من الوالد بالنسبة الى ولده.

وخامسا: بما ذكره في البحوث من انه بناء على اختصاص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة، فيكون الواجب هو المقدمة الموصلة والمستحب النفسي هو الموضوع مثلاً، من دون ان يزول هذا الاستحباب النفسي او يندكّ في الوجوب بعد تعدد موضوعهما^(١).

وفيه انه بعد افتراض كون المكلف بصدد اتيان الواجب النفسي وهو الصلاة مثلا فيكون اتيانه بالوضوء في ضمن مجموع المقدمات الموصلة الى الصلاة، فالأمر الوجوبي بمجموع هذه المقدمات او فقل الأمر الوجوبي بالعلة التامة للواجب النفسي ينحلّ الى أمر وجوبي ضمني بأجزاء العلة التامة ومنها الوضوء، وحينئذ يقال بانه لا يعقل ان يبقى حدّ الطلب الاستحبابي في هذا الحال.

وسادسا: بما ذكره السيد الامام "قده" من عدم سراية حكم عنوان الى عنوان آخر ولو مع فرض وحدة معنونهما في الخارج، لأن ما يوجد في الخارج ليس هو المتعلق للأمر وانما هو مسقط للأمر، فمتعلق الأمر هو العنوان، فلا يسري حكم عنوان الى عنوان آخر، فلو نذر صلاة الليل فيكون الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر ويبقى عنوان صلاة الليل باقيا على استحبابه، وهكذا كون المستحب النفسي مقدمة للواجب لا يوجب زوال استحبابه، بل يبقى هو مستحبا بعنوانه ويكون الواجب هو عنوان المقدمة^(١).

وفيه اولا: ما سيأتي من المنع عن تعلق الوجوب الغيري بعنوان المقدمة، فان المقدمة حيثية تحليلية لتعلق الوجوب بواقع المقدمة كالوضوء، فيكون اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي للوضوء بعنوان واحد، وقد اتفق الأعلام على بطلانه.

وثانيا: انه لم يتمّ مبنى كفاية تعدد العنوان في جواز ثبوت حكمين متضادين في معنون واحد، اذ بعد لحاظ المولى ولو بارتكازه تطابق العنوانين على معنون واحد فلا يعقل ان يجعل كلا الحكمين بنحو مطلق، نظير ان يقول

اكرام العالم واجب واكرام الفاسق حرام، فانه لا يعقل اجتماعهما في مورد العالم الفاسق، وهكذا لو قال اكرام العالم مستحب واكرام الفاسق حرام. نعم لو قال اكرام العالم حلال واكرام الفاسق حرام فقد يدعى ان خطاب الترخيص في عنوان لا يقتضي الا الترخيص فيه من حيث نفس هذا العنوان، وهذا لا ينافي انطباق عنوان آخر عليه احيانا يقتضي وجوبه او حرمة، ولكن الانصاف ان ظاهر خطاب الترخيص في عنوان هو الترخيص الفعلي فيه والا لم يمكن التمسك بالخطاب لإثبات الترخيص الفعلي مع الشك في مانعية عنوان آخر مقترن به أحيانا، وكان يلزم الرجوع الى الاصل العملي الذي يكون اصل البراءة تارة واستصحاب الحرمة أخرى، كما لو شككنا في حرمة اكرام من يرتكب منافي المروة، وفرضنا ان عالما كان فاسقا في السابق ولكنه بعد ان تاب من فسقه كان يرتكب ما ينافي المروة، فلا بد ان يجري استصحاب بقاء حرمة اكرامه، مع انه لا اشكال عرفا في جواز التمسك باطلاق خطاب الترخيص في اكرام العالم لإثبات جواز اكرامه.

نعم لو كان الحكم الإلزامي ثابتا على العنوان الثانوي فيقدم عرفا على خطاب الترخيص الثابت بالعنوان الاولي، نظير تقديم خطاب تحريم الغصب على خطاب حلية لحم الغنم، فيحمل خطاب الترخيص في حلية لحم الغنم على الترخيص فيه لامن حيث انه غصب، فيجتمع مع تحريمه بعنوان انه غصب، وهكذا يقدم خطاب وجوب الوفاء بالندرج على خطاب استحباب صلاة الليل فيحمل خطاب استحبابها على الاستحباب من غير جهة الوفاء بالندرج.

وان شئت قلت: ان الأمر النفسي بصلاة الليل يكون مقترنا بالترخيص في ترك امثاله، وهذا لا ينافي وجوب الإتيان بها لأجل امثال وجوب الوفاء

بالنذر، فالثابت في هذا الحال ليس هو الترخيص الفعلي في ترك صلاة الليل، وانما هو الترخيص في ترك امثال الأمر النفسي بصلاة الليل، فلو تركه لم يستحق عقابا عليه وان استحق العقاب على ترك الوفاء بالنذر، كما يمكن ان يكون الترخيص في ترك صلاة الليل في هذا الحال ترخيصا حثيا.

فالجواب الصحيح في المقام -مضافا الى ما مر عن الشيخ الاعظم "قده" في الجواب الأول- ان الأمر النفسي بالطهارة يبقى على استحبابه بمعنى ثبوت الترخيص في ترك امثاله، وهذا لا ينافي وجوبها الغيري لأجل طرؤ حالة ثانوية وهي مقدميتها للصلاة الواجبة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب الغيري بناء على ثبوت الوجوب الغيري شرعا هو عنوان المقدمة او تكون المقدمة حيثية تعليلية لوجوب واقع المقدمة، اي الطهارة في المثل المذكور.

وتظهر ثمرة الفرق بين ما ذكرناه وما ذكره السيد الامام "قده" فيما لو التزم شخص في ضمن عقد لازم بترك صلاة الليل مثلا الى فترة، فبناء على ما ذكره السيد الامام يمكن اجتماع استحباب صلاة الليل مع وجوب الوفاء بالشرط، فلو خالف الشرط وأتى بصلاة الليل صحت صلاته بينما أنه يمتنع اجتماعهما بناء على ما ذكرناه لأن وجوب الوفاء بالشرط ينافي اصل البعث نحو صلاة الليل في هذه الفترة.

الايراد الرابع: ان الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث لا يكون في كثير من الموارد محركا للشخص نحو الإتيان بها، فانه لولا وجوبها الغيري لما أتى به كثير من الأشخاص بمجرد استحبابها النفسي، وقد يكون استحبابها النفسي مغفولا عنه ولاسيما للعوام، كما قد يعتقد المكلف عدم استحبابها النفسي.

وقد اجاب في الكفاية عن ذلك بان الأمر الغيري لا يدعو الا الى ما هو المقدمة والمفروض في المقام ان المقدمة هو اتيان الوضوء مثلا بقصد امثال

امره النفسي^(١).

هذا وقد اورد المحقق النائيني "قده" على هذا الجواب بأن لازمه جواز الإتيان بصلاة الظهر بقصد امتثال امرها الغيري الناشئ من اشتراط صلاة العصر - في سعة الوقت - بإتيان صلاة الظهر قبلها، او جواز الإتيان بالصوم في حال الاعتكاف بقصد امتثال الأمر الغيري به لأجل اشتراط الاعتكاف بالصوم، مع انه واضح البطلان^(٢).

وفيه: انه لاوجه لدعوى وضوح بطلان ذلك، فلو لم يكن للمكلف داع الى الإتيان بصلاة الظهر في حد ذاتها وانما أتى بها بداعي التوصل الى الإتيان بصلاة عصر صحيحة بداعي القرية لم يكن وجه للمنع عن صحة صلاة ظهره أيضا، وهكذا بالنسبة الى صوم الاعتكاف، وقد ادعى بعض الاعلام "قده" وجود فرق بين مثال صلاة الظهر وبين مثال الطهارات الثلاث وهو انه حيث يكون الأمر النفسي بصلاة الظهر امرا وجوبيا فلامحالة يكون هو الغالب على امرها الغيري، لان الحكم الضعيف يندك في الحكم القوي كاندكك النور الضعيف في النور القوي، فلامعنى لقصد الأمر الغيري بها، بينما ان الأمر النفسي في الطهارات الثلاث أمر استحبابي فلامحالة يندك في الأمر الوجوبي الغيري بها، ونظير الطهارات الثلاث مثال صوم الاعتكاف اذا كان الصوم مستحبا في حد ذاته والاعتكاف واجبا^(٣)، ولكن قد مرّ منا عدم معقولية اندكك الحكمين مطلقا.

١ - كفاية الاصول ص ١١١

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٧٥

٣ - منتقى الاصول ج ٢ ص ٢٤٨

وكيف كان فيرد على جواب صاحب الكفاية "قده" ان هذا التصوير الذي يكون من قبيل الداعي على الداعي يختصّ بما اذا كان الاستحباب النفسي ملتفتا اليه ولو اجمالا، بحيث يكون الداعي على الداعي سببا لمحركة الداعي الى الفعل مثل ان يكون داعي سعة الرزق سببا لمحركة الأمر بصلاة الليل، والمفروض في المقام انه قد يعتقد المكلف بعدم الاستحباب النفسي للطهارت الثلاث او يكون غافلا عنه بالمرّة، فكيف يكون محركا له نحوها.

الايراد الخامس: ما في البحوث من انه قد يرتفع الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث في بعض الموارد، كمورد مزاحمتها مع استحباب آخر اهم منه، كما اذا لزم من استعمال الماء للوضوء تأثر المؤمن، بل قد يفرض وجوب الترك لولا المقدمة كما لو أمر الوالد بترك استعمال ذلك الماء الرافع للاستحباب النفسي دون الوجوب الغيري، وفي مثل ذلك كيف تفسر القرية مع عدم الاستحباب النفسي.

لايقال: بعد ثبوت الوجوب الغيري يرتفع الاستحباب الالهم او وجوب اطاعة الوالد، ومع ارتفاعهما لايمكن اثبات ملاكهما، فيرجع الاستحباب النفسي لامحالة.

فانه يقال: **اولا:** يمكن إحراز ثبوت ملاك الاستحباب الالهم او الوجوب في بعض الموارد بالملازمة ولو مع سقوط الاستحباب الالهم او الوجوب.

وثانيا: يمكن افتراض عدم انحصار الماء في ذلك الماء الذي يكون استعماله للوضوء موجبا لتأثر المؤمن، فانه لايرتفع الاستحباب الالهم في ترك الوضوء بذلك الماء بمجرد ثبوت الوجوب الغيري للوضوء، حيث يمكن

الوضوء بماء آخر، فحينئذ كيف يصحح الوضوء من ذلك الماء الذي يوجب إيذاء المؤمن بعد عدم شمول الاستحباب النفسي له^(١).

اقول: الانصاف انه في فرض وجوب الوضوء الموجب لإيذاء المؤمن او مخالفة الوالد، حيث لا يمكن الحكم باستحباب او وجوب تركه فيزول المانع عن محبوبته النفسية، ولاوجه لدعوى احراز الملاك المانع عن هذه المحبوبة النفسية، وأما في فرض عدم انحصار الماء بما يكون الوضوء به إيذاءً للمؤمن فلا تنافي بين المحبوبة النفسية لطبيعي الوضوء مع كون الوضوء بماء معين مشتملا على حرازة بالعنوان الثانوي ككونه إيذاءً للمؤمن.

فحصل من ذلك عدم كفاية الالتزام بالاستحباب النفسي للطهارات الثلاث في الجواب في حل مشكلة قصد القرية اذا كان المكلف غافلا عن استحبابها النفسي او معتقدا عدمه.

الجواب الثاني: ما حكى عن الشيخ الاعظم "قده" في التقريرات، ومحصله ان المقدمة التي تكون عبادة كالوضوء ليست من الافعال العادية كنصب السلم حيث يعلم بتوقف الصعود على السطح عليه، فإننا لانعقل كيفية توقف الصلاة على الغسلات والمسحات في الوضوء مثلا، فان المعلوم عندنا من الصلاة ليس الا نفس الحركات والسكنات، وهي لاتتوقف على الوضوء، نعم بعد ما كشف الشارع الحكيم عن توقف الصلاة عليه لابد من ايجاده للتوصل به اليها، وحيث ان الافعال الواقعة في الوضوء او الغسل او التيمم مما لانعرف منها الا الحركة الخاصة، ولعلها لاتكون محصلة لما هو

المقصود منها بدون قصد العنوان الواقعي المنطبق عليها الذي لأجله تعلق الأمر الغيري بها، فلا بد من قصد ذلك العنوان، وحيث ان ذلك العنوان مجهول لا يمكن قصده تفصيلا، فلا بد من قصده اجمالا، فقصد امثال امره الغيري ليس الا لأجل كونه عنوانا اجماليا الى ذلك العنوان الواقعي^(١).

وقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" اولاً: بأن ذلك لا يقتضي الإتيان بالطهارات الثلاث بداعي امثال الأمر لإمكان الإشارة الى عناوينها التي تكون بتلك العناوين مقدمة للصلاة بطريق آخر، كأن يجعل عنوان ما تعلق به الأمر الغيري وصفا لاداعيا، بأن يأتي بالوضوء بنية كونه المأمور به بالأمر الغيري، ولكن يكون داعيه الى الإتيان بالوضوء داعيا نفسانيا كال تبريد.

وثانيا: انه لا يفي بدفع اشكال ترتب الثواب على الطهارات الثلاث^(٢).

ولا يخفى ان اشكال صاحب الكفاية على الكلام المحكي في التقريرات مما لادافع له، نعم لم يذكر الشيخ الاعظم "قده" في كتاب الطهارة هذا الجواب الثاني كجواب مستقل، وانما ذكره كتوضيح للجواب الأول، فذكر في جواب الاشكال الثالث وهو الدور، ان الوضوء في نفسه له عنوان واقعي راجح في ذاته بشرط القصد الى ذلك العنوان، ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا باتيان ذلك الفعل لأجل ارادة الشارع، فان ارادته وامره به من حيث ذلك العنوان، فالقصد الى موافقة أمر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان، واما حصول التقرب للفاعل فباعبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا

١ - مطارح الانظار ص ٧١

٢ - كفاية الاصول ص ١١١

نفسياً، بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض.
 ودعوى ان الوجوب الغيري لا يصير منشأً للتقرب والمفروض زوال
 الاستحباب النفسي بطرو الوجوب الغيري فلا يمكن التقرب بامثاله.
 مدفوعة، بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري الذي كان في حد
 نفسه عبادة مطلوبة، نظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور، غاية
 الأمر عدم زيادة ثوابه لاجل هذا الوجوب^(١).

الجواب الثالث: انه يكفي في عبادية الطهارات الثلاث الإتيان بها لأجل
 قصد التوصل بها الى المطلوب النفسي، ولا يحتاج الى قصد امثال الأمر بها،
 فانه يكفي في تحقق القربة اضافة العمل اليه تعالى اضافة تذلية، والإتيان
 بالمقدمة بداعي التوصل بها الى المطلوب النفسي الذي يأتي به مضافاً اليه
 تعالى من مصاديق قصد القربة جزماً.

ان قلت: قصد التوصل بالوضوء مثلاً الى الصلاة فرع مقدمته لها،
 والمفروض ان الوضوء لا يكون مقدمة إلا اذا أتى به بقصد القربة، وحيث ان
 قصد القربة موقوف على قصد التوصل فيلزم الدور.

قلت: المقدمة التامة وان كان هو الوضوء الذي أتى به بقصد التوصل،
 ولكن ذات الوضوء أيضاً جزء المقدمة، فيمكن ان يأتي بالوضوء بقصد
 التوصل به الى الصلاة بعد الالتفات الى انه بهذا القصد يتحقق الجزء الثاني
 للمقدمة.

نعم لا يمنع ذلك من التقرب بقصد امتثال الاستحباب النفسي ولو مع عدم قصد التوصل الى الواجب، بل وان كان مفوّتا للواجب كما لو اغتسل من الجنابة في ضيق وقت الصلاة، مع ان وظيفته التيمم، وعليه فيكون منشأ عبادية الطهارات الثلاث احد امرين: إما قصد الأمر النفسي المتعلق بها او قصد التوصل بها الى الواجب، فمن يأتي بالطهارات الثلاث بقصد أمرها النفسي فقد أوجد بذلك المقدمة وان لم يكن ملتفتا الى المقدمة، كما ان من يأتي بها بقصد التوصل بها الى الصلاة او نحوها فقد اوجد المقدمة في الخارج وان لم يكن ملتفتا الى الأمر النفسي المتعلق بها وقاصدا لامثاله، فلزوم الاتيان بالطهارات الثلاث على وجه العبادة لم ينشأ من ناحية امرها الغيري بل من ناحية كون المقدمة عبادة، سواء فيه القول بوجود المقدمة شرعا او القول بعدم وجوبها.

وهذا الجواب تامّ جدًّا، وقد اختار ذلك جماعة، منهم السيد البروجردي والسيد الخوئي "قدهما"^(١).

وعليه فما ذكره السيد الامام "قده" (بعد ان حكى عن السيد البروجردي أنه يكفي في مقربة المقدمة قصد امتثال الأمر النفسي المتعلق بذاتها) من ان الأمر لا يمكن ان يدعو الى غير متعلقه ولو كان هو مقدمات المتعلق، فالإتيان بالمقدمات ليس إطاعة للأمر بذاتها، وانما هو اطاعة لحكم العقل او الشرع بوجوبها الغيري^(٢)، ففي غير محله، فانه -مضافا الى عدم تمامية ما اشتهر من ان الأمر لا يدعو الا الى متعلقه، حيث انه يدعو الى ما يتوقف عليه وجود متعلقه- ذكر السيد البروجردي "قده" على ما حكى عنه انه يكفي في عبادية

١ - نهاية الاصول ص١٨٦، محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٤٠٩

٢ - تهذيب الاصول ج١ ص٢٠٠

الطهارت الثلاث إتيانها بقصد امرها النفسي الاستجابي، او اتيانها بقصد التوصل بها الى غاياتها، وحينئذ يكون داعيه الى ايجادها الأمر النفسي المتعلق بالغاية، لبداهة ان العبد اذا توجه الى ان مولاه أمره بفعل فرأى أن هذا الفعل يتوقف على مقدمات، وكان هذا العبد بصدد امتثال أوامر مولاه، فلامحالة تنقدح في نفسه ارادة اتيان المقدمات من دون ان ينتظر في اتيانها تعلق أمر بها على حدة، ولحاجة الى قصد الأمر النفسي او الغيري المتعلق بالمقدمات، بل الأمر الغيري على فرض ثبوته كالأمر.

فترى ان السيد البروجردى "قده" عبّر بكفاية الإتيان بالمقدمة بداعي التوصل الى ذبيها، فلايتني كلامه على داعوية الأمر بشيئ الى الإتيان بمقدمته.

ومن الغريب ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من ان العبادية تتقوم بالإتيان بالفعل بحيث يكون نفس الفعل سببا للقرب الى المولى لكونه محبوبا عنده، وعليه فقصد التوصل بالمقدمة الى الواجب النفسي انما يجدي في عبادية المقدمة لو ثبت ان حكم العقلاء بترتب الثواب على الإتيان بالمقدمة بقصد التوصل بها الى الواجب ليس لأجل انه شروع في امتثال الأمر النفسي، ولا لأجل كشفه عن صفة الانقياد في العبد، فان حسن الانقياد حسن فاعلي لافعلي، بل لأجل كون نفس الفعل سببا للقرب لأجل كونه محبوبا للمولى، وهذا غير معلوم، والجزم به في غاية الاشكال، ويؤيد عدم كون قصد التوصل موجبا للعبادية، انه في كثير من الموارد يؤتى باغلب المقدمات بقصد التوصل، اذ لا يكون غرض للعبد فيها غير التوصل بها الى الواجب النفسي، فلازم الوجه المذكور كون جميع هذه المقدمات تعبدية، وهذا مما لايلتزم به احد، كما يؤيده انه لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل الى يها الى ذبيها ولكن

كان داعيه الى اتيان ذبيها غير قربي كالرياء، لزم ان تكون المقدمة بما انها مقدمة عبادية دون ذبيها، وهو مستبعد جدًا، فينحصر الوجه الصحيح في عبادية الطهارات الثلاث استحبابها النفسي، ويكفي في الدليل على استحبابها النفسي قيام الاجماع على لزوم الإتيان بها على نحو عبادي بعد عدم وجه مصحح لعباديتها سوى الالتزام بالاستحباب النفسي^(١).

فانه يرد عليه أنه لاوجه للمنع عن حصول قصد القربة بإتيان المقدمة بداعي التوصل بها الى الواجب النفسي الذي يأتي به بداع قربي، فانه يصدق عليه انه أتى بالعمل لله تعالى، فلو فرض كون إتيان المكلف بجميع هذه المقدمات بهذا القصد فيكون قاصدا للقربة فيها، ولكنه لم يعتبر في غير المقدمات التعبدية قصد القربة شرعا او عقلا.

الجواب الرابع: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان الأمر النفسي المتعلق بالصلاة كما ينحلّ الى أوامر ضمنية بأجزائها كذلك ينحلّ الى أوامر ضمنية بشرائطها، فيتعلق بكل شرط منها أمر نفسي ضمني، والاتيان بالشرط بداعي امرها النفسي الضمني يكون موجبا لقصد القربة، وحينئذ فقد يكون الشرط تعبديا كالطهارات الثلاث فيعني ذلك ان قصد القربة دخيل في حصول الغرض منه، بخلاف الشرط التوصلية^(٢).

وحاصل ما ذكره انه يكفي في التمكن من قصد القربة في الشرط هو تعلق الأمر النفسي الضمني به، فيكون نظير التمكن من قصد القربة في جزء الواجب، ولا فرق في ذلك بين الشرط التعبدي والتوصلية، فانه يمكن في الشرط التوصلية ايضا كالتستر، الاتيان به بقصد امتثال امره الضمني، وان

١ - منتقى الاصول ج٢ ص٢٦١

٢ - اجود التقريرات ج١ ص١٧٥

لم يكن ذلك دخيلاً في حصول الغرض منه بخلاف الشرط التعبدي، واما كيفية اخذ قصد القربة في الشرط التعبدي فتكون مثل كيفية اخذ قصد القربة في كل واجب تعبدي، وبناء على مسلكه "قده" يتوصل المولى الى ذلك بمتعم الجعل، فيأمر المولى بالصلاة مع الوضوء اولاً، ثم يأمر بالصلاة مع الوضوء بقصد امتثال الأمر الأول بلحاظ نفس الصلاة وبلحاظ الوضوء معاً.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بانه بناء على ما ذكره من تعلق الأمر الضمني بالشرط فلا يبقى فرق بين الجزء والشرط اصلاً، ولا شبهة في ان الشرائط خارجة عن متعلق الأمر ولذا قد يكون الشرط غير اختياري، على ان الشرائط لو كانت داخلية في متعلق الأمر فكيف تتصف بالوجوب الغيري، وقد تقدم انه لامقتضي لاتصاف المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري^(١).

اقول: ما ذكره السيد الخوئي هنا يخالف ما ذكره في بحث الاستصحاب^(٢)، ولكن الصحيح ما ذكره في المقام من كون متعلق الأمر الضمني بالشرائط هو تقييد الصلاة بها، والا لانقلب الشرط جزءاً.

ولا يتم ما قد يقال من انه يكفي في الفرق بين الجزء والشرط اختلافهما في مرحلة الملاك، حيث ان الجزء ما منه الملاك والشرط ما به الملاك، فجزء النار يكون جزء المقتضي للاحتراق بينما ان اقتراب الجسم من النار ليس جزء المقتضي له، وانما هو متمم لفاعلية الفاعل او لقابلية القابل.

وكذا لا يتم ما يقال من انه يكفي في الفرق بينهما اختلاف التعبير عنهما في مقام الاثبات، حيث انه في الشرط يكون ظاهر الخطاب هو تعلق الأمر

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٤٠٠

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص١٧٩

الضمني بالتقيد وان كان مقتضى البرهان تعلق الأمر الضمني بذات القيد، والمقصود من البرهان هو ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان التقيد ليس فعلا اختياريا للمكلف لانه أمر انتزاعي ويكون منشأ انتزاعه وهو ذات المقيد والقيد تحت اختياره، فلا يمكن إلا الأمر بمنشأ الانتزاع.

والوجه في عدم تمامية ذلك هو ان الفرق بين الجزء والشرط يكون بحسب الوجدان في مقام جعل الحكم ثبوتا، ولازم كلام المحقق النائيني "قده" انتفاء الفرق بين الشرط والجزء في مقام ثبوت الجعل.

وتوضيح الفرق بين الشرط والجزء في مقام ثبوت الجعل هو ان الأمر الضمني يتعلق في الشرط بالتقيد دون ذات القيد، وليس الأمر بالتقيد امرا بغير المقدور فان المقدور مع الوسطة مقدور، اضافة الى ذلك انه قد يكون الشرط خارجا عن اختيار المكلف، كما في الأمر بالصلاة في الوقت، فانه لا يمكن ان يكون الأمر بالصلاة في الوقت منحلا الى أمر ضمني بالصلاة وامر ضمني بالوقت حيث انه خارج عن اختيار المكلف، والذي هو تحت اختياره هو التقيد اي اتيان الصلاة في الوقت، وهكذا في الأمر بالغسل بالماء.

الجواب الخامس: ما قد يقال من انه لاوجه للمنع عن مقريية قصد امتثال

الأمر الغيري، بعد كونه امرا مولويا صادرا من الشارع، فانه اذا ذهب موسى وهارون (عليهما السلام) الى فرعون بقصد امتثال الأمر الغيري بذلك في قوله تعالى لهما: "اذهبا الى فرعون انه طغى، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى"^(١) فقد تحقق منهما بذلك قصد القرية.

واما ما ذكر في الاشكال الثالث من لزوم الدور بلحاظ ان تعلق الأمر

الغيري بالوضوء يتوقف على كونه مقدمة للصلاة، وكونه مقدمة لها يتوقف على قصد امتثال الأمر به، وقصد امتثال الأمر به موقوف على تعلق الأمر الغيري به، فجوابه ان الأمر الغيري يتعلق بالوضوء بقصد امتثال الأمر، والأمر لا يتوقف على امكان وجود متعلقه خارجا مع قطع النظر عنه، وانما يتوقف على لحاظه، وان كان بعد تعلق الأمر بهذا العنوان يتمكن المكلف من ايجاده، فيتوضأ مثلا بقصد امتثال هذا الأمر، وقد مر نظير هذا الاشكال وجوابه في بحث امكان اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر في بحث التعبدية والتوصلي، وان شئت قلت: ان الوضوء حيث انه جزء المقدمة فهو مقدمة فيتعلق به الأمر الغيري، وبذلك يتمكن المكلف من الوضوء بقصد امتثال امره فلا يلزم منه دور أبدا.

وقد حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" انه التزم بكفاية قصد امتثال الأمر الغيري في العبادية، بعد كونه امرا مولويا صادرا من الشارع، وان ذكر انه حيث يكون الواجب الغيري المقدمة الموصلة فلا بد من قصد امتثال الأمر بالمقدمة الموصلة، بان يتوضأ مثلا بقصد التوصل به الى الواجب.

ويظهر من كلامه أننا لو التزمنا بما عليه المشهور من وجوب المقدمة مطلقا لخصوص المقدمة الموصلة او المقدمة التي قصد بها التوصل الى ذيها، فيمكن إتيان المقدمة بداعي امتثال امرها الغيري ولو من دون قصد الاتيان بالواجب النفسي بعدها، فيكون ذلك موجبا للتقرب اليه تعالى.

اقول: أما قصد امتثال الأمر الغيري بناء على عدم اختصاصه بالمقدمة الموصلة فهو لا يكفي في العبادية جزما، لان مقربية الفعل الى المولى تتوقف على ان يكون حال المولى عند وجوده احسن من حاله عند عدمه، مع ان المكلف لو أتى بالمقدمة مع عدم قصد ايجاده لذي المقدمة فلا يكون حال

المولى احسن من فرض ترك المقدمة.

وان شئت قلت: ان العقل يحكم بان العبد لا بد وان يجعل نفسه بمنزلة نفس المولى في تنفيذ إرادته، فاذا اراد المولى من عبده شيئا صار العبد بمنزلة يد المولى، وهذا يستدعي التطابق بين ارادة المولى فيما فرض كونه هو المباشر للفعل وبين ارادة العبد فيما لو طلب المولى منه الإتيان بالفعل، ولا اشكال في ان المولى لو تصدى لتحصيل مراده بنفسه كانت ارادته للمقدمة غيرية اي كان تحركه نحوها بداعي التوصل الى المطلوب النفسي، فالعبد أيضا انما يكون متقربا الى المولى، ومستحقا للثواب فيما اذا اتى بالمقدمة بداعي التوصل الى المطلوب النفسي للمولى.

واما قصد امثال الأمر الغيري بناء على اختصاصه بالمقدمة الموصلة فالظاهر عدم كفايته أيضا في تحقق قصد القربة، وانما يكون قصد القربة بإتيان المكلف للمقدمة بداعي التوصل بها الى ذبيها، فانه قد يأتي المكلف بالمقدمة الموصلة لكن لا بداعي امثال الأمر النفسي، بل بداعي امثال الأمر الغيري بالمقدمة الموصلة، فيكون اتيانه بذى المقدمة تبعا لذلك، كما لو احتمل ان يكون موافقة الأمر الغيري بمقدمة موصلة موجبا لسعة رزقه، فان الظاهر انه لا يكفي ذلك في تحقق قصد القربة ما لم يكن داعيه من الإتيان بالمقدمة هو التوصل الى الواجب النفسي.

الجواب السادس: ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" ومحصله ان لزوم وقوع الطهارات الثلاث على وجه العبادة انما يكون لأجل ان الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقه كذلك لا يحصل ما لم يؤت بالطهارات الثلاث بدون قصد التقرب بموافقة الأمر،

وليس ذلك باقتضاء امرها الغيري^(١).

اقول: انه ان لم يكف في عبادية العمل قصد امتثال امره الغيري ولا التوصل به الى الواجب النفسي فلا يجدي هذا الجواب شيئا، حيث يستحيل قصد التقرب في الشرط من دون ثبوت أمر استحبابي به، نعم لو اكتفينا في المقربية قصد امتثال الأمر الغيري او الإتيان بالمقدمة بقصد التوصل بها الى الواجب النفسي، وكنا بصدد دفع الاشكال الثالث وهو لزوم الدور أمكن دفعه بهذا الجواب، بان يلتزم بان الشارع أمر بالصلاة المشروطة بذات الوضوء من دون أخذ قصد القرية في الوضوء في مقام الجعل، -بناء على مسلك المشهور من استحالة اخذ قصد القرية في متعلق الأمر- وانما يكون قصد القرية دخيلا في حصول الغرض والملاك، وحينئذ فيتوجه أمر غيري بذات الوضوء، فيتمكن المكلف من اتيان الوضوء بقصد موافقة هذا الأمر الغيري.

وكيف كان فلا يفي هذا الجواب السادس كما ذكره صاحب الكفاية بدفع اشكال ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مالم يلتزم بمحبوبيتها النفسية، بعد التزام المشهور بعدم استحقاق الثواب على امتثال الأمر الغيري ولو كان بداعي التوصل الى امتثال الواجب النفسي بقصد القرية^(٢).

الجواب السابع: ما قد يقال من انه بناء على امكان تصحيح قصد القرية في التعبدى بالالتزام بامرين، احدهما كان متعلقا بذات العمل والثاني باتيانه بقصد امتثال الأمر الأول، فيمكن في المقام أيضا بالالتزام بثبوت أمر غيري

١ - مطارح الانظار ص ٧١

٢ - كفاية الاصول ص ١١١

بذات الوضوء وامر غيري آخر بالوضوء مع قصد امتثال الأمر الغيري الأول، ومن الواضح ان هذا الجواب انما ينفع اشكال الدور، دون اشكال عدم امكان التقرب بقصد امتثال الأمر الغيري واستحقاق الثواب عليه. وقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" بانه لو لم يكن ذات الوضوء مثلا مقدمة للصلاة بل كانت المقدمة الوضوء بقصد امتثال الأمر فلايكاد يتعلق أمر غيري بذات الوضوء، ليتمكن به المكلف من الوضوء بقصد امتثال امره الغيري^(١).

ولكن يمكن الجواب عن اشكال صاحب الكفاية بأن يقال: حيث يكون الأمر النفسي الأول متعلقا بالصلاة المشروطة بذات الوضوء فيترشح منه أمر غيري بذات الوضوء، وحيث يتوجه الأمر الثاني بالصلاة المشروطة بالوضوء بقصد امتثال الأمر الأول، فيترشح منه أمر غيري بالوضوء بقصد امتثال الأمر، إلا ان المهم عدم الحاجة الى مثل هذه التكاليف، خاصة بعد ابتنائها على عدم امكان اخذ قصد القربة في متعلق الجعل الأول، وقد مرّ في بحث التعبد والتوصلي امكان ذلك، فراجع.

الجواب الثامن: ما ذكره السيد الامام "قده" من ان ملاك العبادة ليس هو الأمر بها بل صلاحيتها للتعبد بها والاتيان بها للتقرب اليه تعالى، وعلى ذلك استقر ارتكاز المشرعة، لانهم في اتيان الواجبات التعبدية يقصدون التقرب بها اليه تعالى، مع الغفلة عن تعلق الأمر بها.

ان قلت: ان الالتزام بعبادية التيمم مشكل جدا، وما ربما يستفاد من ظواهر الأخبار كونه عبادة على فرض تسليمه ليس بحجة، لإعراض

الأصحاب عنها.

قلت: يمكن ان يستكشف من احتياج التيمم الى قصد القربة وترتب الثواب عليه كونه عبادة في نفسه، إلا انه في غير حال المقدمة ينطبق عليه مانع عن عبادته الفعلية، كما انه يمكن ان يقال انه عبادة في ظرف خاص، وهو اتيانه بقصد التوصل الى الغايات، لآبأن تكون عباديته لأجل الأمر الغيري.

ان قلت: فعلى ذلك لابد ان يؤتى بالطهارات الثلاث لأجل رجحانها الذاتي مع ان سيرة المتشعبة جارية على اتيانها لأجل التوصل بها الى الغايات، وعليه فلو اتى بها لأجل غايتها تكون صحيحة، وان غفل عن ملاك العبادة.

قلت: بل نجد ارتكاز المتشعبة على خلاف ذلك، فهل ترى من نفسك انهم لا يفرقون بين الستر وتطهير الثوب لأجل الصلاة وبين الطهارات الثلاث لأجلها، فلاشك انهم يقصدون حين الوضوء او الغسل او التيمم التقرب به اليه تعالى^(١).

اقول: لا ينبغي الاشكال ان اشتراط كون الإتيان بفعل بقصد القربة يكشف عن كونه محبوبا للمولى، ولو في حال اتيانه لأجل التوصل به الى غاية من الغايات، نظير الاقامة للصلاة، بناء على الالتزام باشتراط الصلاة بها، ولكن الكلام في انه يكفي في تحقق قصد القربة اتيان المقدمة بداعي التوصل،

فمن أتى بأية مقدمة من مقدمات الواجب بداعي التوصل الى امتثال ذلك الواجب مضافا اليه تعالى، فقد تحقق منه قصد القربة ولو كانت تلك المقدمة توصلية في حد ذاتها كالستر وتطهير الثوب للصلاة.

وكيف كان فقد اتضح مما ذكرناه عدم مشكلة في قربة الطهارات الثلاث، واما الاشكال في استحقاق الثواب عليها فقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بان الاستحقاق ان كان بمعنى استحقاق العبد على المولى الثواب كاستحقاق الاجير للأجرة بحيث لولم يقوم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلما منه في حقه، فهو مقطوع البطلان حتى في امتثال الواجب النفسي، فكيف بامتثال الواجب الغيري، واما الاستحقاق بمعنى ان العبد بقيامه بامتثال أمر المولى يصير اهلا لتفضل المولى بإعطاءه الثواب بحيث يكون اعطاء الثواب له في محله فلا يختص ذلك بامتثال الواجب النفسي، بل لو أتى العبد بالمقدمة بداعي التوصل الى الواجب النفسي يصبح اهلا لإعطاء الثواب لان اتيان المقدمة بهذا الداعي مصداق لإظهار العبودية والانقياد، سواء قلنا بثبوت الوجوب الشرعي ام لا^(١)، ولكن مرّ سابقا الاشكال في استحقاق الثواب على الإتيان بالمقدمة ولو كان بداعي التوصل الى الواجب النفسي.

وحيثُذ يقال انه ان تمّ دليل على الاستحباب النفسي للطهارات الثلاث ولو أتى بها لالغاية من الغايات فهذا بنفسه دليل على ترتب الثواب عليها كلما جيئ بها بقصد قربي، ولا يحتاج الى قصد امتثال امرها الاستحبابي، بل يكفي في قصد القربة اتيانها بداعي التوصل الى ذبيها، وان لم يتم دليل على

الاستحباب النفسي ولكن قام الاجماع ونحوه على ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مطلقا ولو لم يؤت بها لغاية من الغايات فيكون ذلك دليلا أيضا على استحبابها النفسي، وان لم ينعقد لدليل ترتب الثواب اطلاق بل كان القدر المتيقن منه هو الثواب عليها فيما اذا اتى بها لغاية من الغايات الراجعة شرعا، فغاية ما يكشفه هو ان الشارع جعل الثواب عليها بتفضل محض منه او لأجل صيرورة الواجب النفسي المتوقف عليها أشق واحمز فيكثر الثواب لأجل ذلك، كما ورد من جعل الثواب على كل خطوة فيمن مشى الى زيارة الحسين (عليه السلام).

الأقوال في وجوب المقدمة

الجهة الخامسة: وقع الخلاف بين القائلين بوجوب مقدمة الواجب شرعا في كيفية هذا الوجوب، وعمدة الأقوال في المسألة خمسة:

القول الاول: وجوب المقدمة مطلقا

القول الاول: ما عن المشهور - ومنهم صاحب الكفاية "قده" - من ثبوت الوجوب الشرعي الغيري للمقدمة عند وجوب ذبيها مطلقا، فاذا دخل وقت الصلاة فيجب الطهور لها، وقد ورد عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة^(١).

القول الثاني: ما اختاره صاحب المعالم من كون وجوب المقدمة مشروطا بإرادة الاتيان بذبيها

القول الثاني: ما اختاره صاحب المعالم "قده" من اشتراط الوجوب الشرعي الغيري للمقدمة بإرادة اتيان ذي المقدمة، حيث قال: فحجة القول بوجوب المقدمة - على تقدير تسليمها - إنما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حق النظر^(٢).

وما ذكره السيد الإمام "قده" من ان كلامه ظاهر بل نص في ان وجوب المقدمة في حال ارادة ذي المقدمة على نحو القضية الحينية للقضية الشرطية بان يكون وجوب المقدمة مشروطا بإرادة ذبيها^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٧٢ باب ٤ من ابواب الوضوء ح ١

٢ - معالم الدين ص ٧١

٣ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٠١

فيلاحظ عليه انه لا يعقل اختصاص وجوب المقدمة بحال ارادة ذي المقدمة الا باشتراط وجوبها بهذا الحال، نعم سيأتي في تبين القول الرابع انه يوجد نحو فرق بين القضية الحينية والقضية الشرطية من حيث كون لحاظ القيد في القضية الحينية لحاظا اجماليا ارتكازيا وفي القضية الشرطية لحاظا تفصيليا.

وكيف كان فيرد على قول صاحب المعالم اشكالان:

الاشكال الاول: انه حيث يكون ارادة ذي المقدمة مستتبعة لإرادة مقدمته فيكون مآل اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها الى اشتراط وجوب المقدمة بارادة نفسها، وتعلق الوجوب بشيء مشروطا بارادة ذلك الشيء يكون شبيها بطلب الحاصل، الا أن يكون وجوب المقدمة مشروطا بالإرادة التعليقية لذي المقدمة أي ارادة المكلف لايجاد ذي المقدمة على تقدير وجود مقدمته، ومن الواضح ان هذه الارادة التعليقية لذي المقدمة لاتستتبع ارادة ايجاد المقدمة، فلا يكون وجوب المقدمة حينئذ شبيها بطلب الحاصل. وقد اجاب في البحوث عن هذا الإشكال بأن محذور طلب الحاصل احد امرين:

١- أن يكون من جهة لزوم التهافت في تصور المولى في مقام الجعل، حيث انه في مقام طلب شيء لابد من ان يلحظ المولى كون ذلك الشيء مفقودا في الخارج مع قطع النظر عن طلبه، فيكون طلب الشيء معلقا على فرض وجوده مستلزما للتهافت في التصور.

والمقام ليس من هذا القبيل بعد عدم كون وجوب المقدمة على هذا القول مشروطا بوجودها ولا بإرادتها، بل يكون مشروطا بارادة ذيها، وفرض ارادة ذي

المقدمة لا يستلزم فرض وجود المقدمة تصورا وان استلزمه تصديقا، ولكن هذا الاستلزام التصديقي لا يشكل محذورا وراء محذور اللغوية، وسيأتي الكلام فيه .

٢- أن يكون من جهة لزوم اللغوية، ولكنه انما يتمّ فيما اذا كان للوجوب الغيري جعل مستقل، ولكن المفروض ان جعله تبعي لا يحتاج الى عملية زائدة حتى يتوجه عليه محذور اللغوية .

وفيه: انه وان كان ايجاب المقدمة غير قابل للانفكاك عقلا عن ايجاب ذيها بناء على ثبوت الملازمة العقلية بينهما، ولكن اشتراط هذا الوجوب الغيري بفرض ارادة اتيان ذي المقدمة فعل اختياري للمولى، والمفروض ان محذور اللغوية انما جاء من قبل هذا الاشتراط، ونكتة اللغوية هي ان الداعي من جعل الوجوب هو ايجاد الإرادة في نفس المكلف نحو الفعل، ومع فرض وجود ارادة الفعل فلا يبقى اي اثر للوجوب، الا ان يعلّق الوجوب على ارادة الفعل حدوثا لابقاء، ولكنه خلف الفرض .

الاشكال الثاني: ما يقال من انه اذا صار وجوب المقدمة مشروطا بإرادة الإتيان بذى المقدمة فإما ان يبقى وجوب ذي المقدمة باطلاقه، وهذا خلاف الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، حيث انه في فرض عدم ارادة الإتيان بذى المقدمة يكون وجوب ذي المقدمة ثابتا دون وجوب مقدمته، وهذا يعني التفكيك بين الوجوبين، وان فرض كون وجوب ذي المقدمة أيضا مشروطا بارادة الإتيان به لزم محذور طلب الحاصل^(١) .

ان قلت: يمكن لصاحب المعالم ان يدعي كون الملازمة بين الوجوب

المطلق لذي المقدمة والوجوب المشروط للمقدمة، وان قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها لاتقتضي اكثر من ذلك، فما ذكره صاحب المعالم لاييني انكار قاعدة الملازمة وانما يحدّد طرفها وأنه هو الوجوب المشروط للمقدمة.

قلت: نعم، ولكن الانصاف انه خلاف الوجدان، اذ بناء على قبول قاعدة الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها فإما ان تكون نكتتها توقف الواجب النفسي على المقدمة فهذا يقتضي القول بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها مطلقا، او تكون نكتتها التوصل الى ذي المقدمة فتكون نتيجتها وجوب المقدمة الموصلة.

القول الثالث: ما نسب الى الشيخ الاعظم من وجوب المقدمة التي

قصد بها التوصل

القول الثالث: ما نسب الى الشيخ الاعظم "قده" من ان الواجب الغيري هو المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب النفسي، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان الفرق بين هذا القول وقول صاحب المعالم في انه بناء على قول صاحب المعالم يكون قصد التوصل شرطا للوجوب، بينما انه على هذا القول يكون شرطا للواجب^(١).

وذكر في البحوث انه لا يختص الفرق بين القولين في تقيد الوجوب على قول صاحب المعالم وتفيد الواجب على القول المنسوب الى الشيخ الاعظم

"قده" بل يوجد فرق آخر بينهما، وهو انه قد يريد المكلف الإتيان بالصلاة الواجبة مثلا في داخل الوقت لكنه يأتي بالوضوء فعلا لا بقصد التوصل به الى تلك الصلاة، حيث يحتمل انه يؤخر صلاته الى ان ينتقض وضوءه فيحتاج الى تجديد الوضوء للصلاة، فبناء على قول صاحب المعالم لو اتفق بقاء الوضوء الأول الى زمان الصلاة فيكشف عن كون هذا الوضوء مصداقا للواجب الغيري، واما بناء على القول المنسوب الى الشيخ الاعظم "قده" لا يكون هذا الوضوء مصداقا للواجب الغيري، لعدم قصد التوصل به الى الصلاة^(١).

ولكن لا يخفى أن الظاهر من عبارة المعالم أنه يرى شرط الوجوب قصد التوصل بالمقدمة الى ذبيها لا مجرد ارادة اتيان ذي المقدمة.

فانه ذكر: أنك قد عرفت أن الوجوب في مثله إنما هو للتوصل إلى ما لا يتم الواجب إلا به... يتجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهي عن الضد الخاص وإن قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به إذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه ولاريب أنه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلامعنى لوجوب المقدمة حينئذ، وأيضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر^(٢).

ثم لا يخفى ان عبارات تقريرات الشيخ الاعظم "قده" مشوشة في المقام، فقد يظهر من بعضها هذا القول المشهور عنه، ويظهر من الآخر التزامه

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢٤١

٢ - معالم الدين ص٧١

بوجوب المقدمة مطلقا، وانما يدعي اعتبار قصد التوصل في تحقق الامتثال ووقوع المقدمة عبادة، فلاتصح المقدمة العبادية ما لم يقصد بها التوصل الى ذبيها، فيكون موافقا لما ذكره صاحب الكفاية "قده" من اعتبار قصد التوصل في الامتثال لانه لا يكاد يكون الآتي بالمقدمة بدون قصد الامتثال ممثلا لأمرها وآخذا في امتثال الأمر بذبيها^(١).

اما ما يظهر منه ان الواجب الغيري هو المقدمة التي قصد بها التوصل، فهو قوله: "وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الإتيان بالواجب الغيري لأجل التوصل به الى الغير ام لا، فيه وجهان اقواهما الأول"^(٢). وكذا قوله: "فالظاهر اشتراط وقوع المقدمة على صفة الوجوب بقصد الغير المترتب عليها"^(٣).

وكذا قوله: "نعم تظهر الثمرة في هذا النزاع من جهة بقاء الفعل المقدمي على حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لايحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدمة لإنقاذ غريق، بل يقع واجبا سواء ترتب عليه الغير أو لا، وإن قلنا باعتباره في وقوعها على صفة الوجوب فيحرم الدخول ما لم يكن قاصدا لإنقاذ الغريق"^(٤).

واما ما يظهر منه كون الواجب الغيري ذات المقدمة وان لم يقصد بها التوصل، وانما يكون قصد التوصل دخيلا في تحقق الامتثال والعبادية، فهو قوله: إنه ربما يتوهم أن القول بوجوب قصد الغير في الامتثال بالواجب

١ - كفاية الاصول ص ١١٤

٢ - مطارح الأنظار ص ٧٢ الطبعة القديمة

٣ - نفس المصدر

٤ - نفس المصدر ص ٧٣

الغيري يلزم القول باعتبار ترتب الغير في وقوع الواجب الغيري على صفة الوجوب، وليس على ما توهم، إذ لاملزمة بينهما واقعا، أما في المقدمات التوصلية كغسل الثوب ونحوه فظاهر، إذ قضية القول الأول هو الوجوب مطلقا، ومقتضى هذا القول هو التنويع، فما يترتب عليه الغير يكون مطلوباً بخلاف ما لم يترتب عليه الغير، وأما في المقدمات العبادية فلا ملازمة أيضاً، إذ مجرد القصد إلى الغير حال الاشتغال بالمقدمة يجزي عن وقوعها على وجه الامتثال وإن لم يترتب عليه فعل الغير بناء على المختار بخلافه على القول المذكور فإنه لم يقع على صفة الوجوب فضلا عن وقوعه على صفة الامتثال عند التخلف^(١).

بل يدلّ عليه تعبيره بأنه في المقدمات غير العبادية كغسل الثوب ونحوه اذا لم يقصد التوصل يحصل ذات الواجب وان لم يحصل الامتثال^(٢) فإنه لو كان الواجب الغيري هو المقدمة بقصد التوصل لم يتحقق ذات الواجب، بل كان غير الواجب مجزءاً عن الواجب.

وكذا يظهر ذلك من استدلاله على اعتبار قصد التوصل بأنه لا اشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أريد الامتثال بالواجب وإن لم يجب الامتثال، ولا ريب في عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما إذا لم يكن الآتي بالواجب الغيري قاصداً للإتيان بذلك الغير، فلا يتحقق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، وهو المطلوب، أما الأول فقد عرفت فيما تقدم أن الامتثال لانعني به إلا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، ويمتنع دعاء الأمر إلى عنوان آخر غير ما تعلق به الأمر لعدم الارتباط

١ - نفس المصدر ص ٧٥

٢ - نفس المصدر ص ٧٢

بينهما، فلو كان الداعي هو الأمر يجب قصد المأمور به بعنوانه، وأمّا الثاني فلأنّ الحاكم بالوجوب الغيري ليس إلا العقل، وليس الملحوظ عنده في عنوان حكمه بالوجوب إلا عنوان المقدمة، وهذه الجهة لا تلحق ذات المقدمة إلا بملاحظة ذيها، ضرورة كونها من العناوين الملحوظة باعتبار الغير، فالإتيان بشيء على جهة المقدمة للغير يمتنع انفكاكه عن قصد التوصل به الى الغير^(١).

ومن هنا أنكر جماعة من الأعلام كالمحقق الإيرواني والسيد البروجردي "قدهما" صحة انتساب القول المشهور عن الشيخ الاعظم "قده" اليه^(٢). هذا وقد نقل المحقق النائيني عن استاذه المحقق الفشاركي "قدهما" انه كان ينسب الى الشيخ الاعظم أنه كان يرى اعتبار قصد التوصل في خصوص ما اذا كانت المقدمة محرمة ووقع التزاحم بينها وبين واجب موقوف عليها، كما لو توقف إنقاذ الغريق على دخول دار الغير، فانه اذا لم يقصد بدخوله في دار الغير التوصل الى إنقاذ الغريق كان محرماً، وان قصد به التوصل اليه كان واجباً، وعليه فاذا كانت المقدمة مباحة تكون المقدمة واجبة باطلاقها بلاخلاف بين الشيخ الاعظم والمشهور، وان كان المحقق النائيني قد تردد في ان النسبة المذكورة كانت مستندة الى استظهار المحقق الفشاركي نفسه ام الى سماعه ذلك من السيد الشيرازي "قده" عن استاذه الشيخ الانصاري "قده"^(٣)، ولكن لايساعد عليه عبارة التقريرات، حيث ورد فيها انه تظهر ثمرة

١ - نفس المصدر ص ٧٢

٢ - الاصول في علم الاصول ج ١ ص ٩٧، نهاية الاصول ج ١ ص ١٩٢، تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٠٢، المحاضرات: مباحث اصول

الفقه ج ١ ص ٢٤٩

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ٢٣٥

٤٠ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

هذا النزاع فيما اذا كانت المقدمة محرمة، وظهره عدم اختصاص النزاع بالمقدمة المحرمة، والالم يعبرّ بانه تظهر ثمرة النزاع فيما اذا كانت المقدمة محرمة.

وكيف كان فيرد على كون الواجب الغيري هو المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب النفسي- انه لاوجه لأخذ قيد التوصل في الواجب الغيري، اذ لادخل له في ملاك وجوب المقدمة، فان ملاكه إما توقف الواجب النفسي على المقدمة او التوصل بها الى الواجب النفسي، فالأول يقتضي ما ذهب اليه المشهور من وجوب المقدمة مطلقا، والثاني يقتضي وجوب المقدمة الموصلة.

تقريب المحقق الاصفهاني "قده" لاعتبار قصد التوصل

هذا وقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" في كتابه في تقريب اعتبار قصد التوصل في الواجب الغيري ما محصله: ان الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى التقييدية، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، فإذا كانت مطلوبة المقدمة لالذاتها بل لحيثية مقدميتها، والمقدمة بالفعل تساق التوصل الى ذي المقدمة وترتبه خارجا على المقدمة، وان كانت المقدمة بالقوة لاتساق ذلك، إلا أن وجوب المقدمة ليس الالاجل مقدميتها بالفعل والتوصل بها الى الواجب، اذ لايحتمل كون وجوبها لاجل التمكن من الواجب بعد أن كان التمكن من الواجب مستندا الى التمكن من مقدمته لالالى وجودها، فيتعين أن يكون وجوب المقدمة لاجل التوصل بها الى ذيها.

وعليه فالمطلوب الجدي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي نفس المقدمة بالفعل والتوصل، ومن البين أن الشيء لايقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب إلا إذا أتى به عن قصد وعمد حتى في

التوصليات، لأن البعث تعبدياً كان أو توصلياً لا يتعلق إلا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلاختيار وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه لكنه لا يقع على صفة الوجوب، أي مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له، فاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب مطلقاً من جهة أن المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل، وما لم يقع الواجب على وجهه المتعلق به الوجوب وهو كونه عن قصد وعمد لا يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه وان صح أن الجهات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع الى الجهات التقييدية، بلافق في ذلك بين الحكم العقلي النظري وبين الحكم العقلي العملي، ومثال الاول حكم العقل باستحالة شئى لاستلزامه اجتماع النقيضين، فانه يعني ان الموضوع بالذات لحكم العقل بالاستحالة هو اجتماع النقيضين، ومثال الثاني حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلاً، حيث انه يعني كون موضوع حكم العقل بالحسن هو التأديب.

الأ انه اجنبي عن محل الكلام، لانه ليس الكلام والنزاع في الوجوب العقلي للمقدمة، فانه غير قابل للإنكار، وانما الكلام في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل، وكم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي، والجهات التعليلية في الاحكام الشرعية لا ترجع الى الجهات التقييدية^(٢).

١ - نهاية الدراية ج٢ ص١٣٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٤٠٧

وفيه انه لو تمّ رجوع الحثيات التعليلية في الاحكام العقلية النظرية الى الحثيات التقييدية، فلاوجه بعدئذ لدعوى خروج المقام عن تلك القاعدة، فكما ان العقل يدرك امتناع شئى لاستلزامه اجتماع النقيضين فكذلك يدرك وجوب الوضوء شرعا لكونه مقدمة الواجب، فاذا قبلنا رجوع الحثية التعليلية في المثال الأول الى الحثية التقييدية بان يكون الموضوع للامتناع هو اجتماع النقيضين، فيكون المثال الثاني مثله، فيكون الواجب هو عنوان المقدمة.

فالمهم هو انكار رجوع الحثيات التعليلية في الاحكام العقلية النظرية الى الحثيات التقييدية، فان سبب ادراك العقل للواقع لايعني اخذ ذلك السبب للادراك في موضوع الواقع الذي ادركه العقل، وذلك مثل كون وجود الممكنات سببا لادراك العقل لوجود واجب الوجود ببرهان الإن، ولكنه لايعني أخذ هذا السبب في موضوع ما ادركه العقل.

وقد اعترف المحقق الاصفهاني "قده" بذلك في هامش كتابه، حيث ذكر:

ان مادعي من رجوع الحثيات التعليلية إلى الحثيات التقييدية في الأحكام العقلية فيكون الواجب بحكم العقل هو التوصل الى ذي المقدمة لاإتيان بذات المقدمة، ففيه انه يوجد الفرق بين الأحكام العقلية العملية والأحكام العقلية النظرية، فان الحكم العقلي العملي انما هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل فعل وذمّ فاعل فعل آخر، وموضوع الحسن مثلاً هو التأديب لاالضرب لغاية التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية كما هو الحال في الأحكام الشرعية، بل بناءهم على مجرد المدح والممدوح عليه هو التأديب، وهذا بخلاف الحكم العقلي النظري فانه ليس الآ مجرد ادراك الواقع، والعقل النظري يدرك في المقام الملازمة بين ارادة المولى لذي

المقدمة وارادته لمقدمته، وليس حكم ابتدائي من العقل بوجوب المقدمة، فانه لا بعث ولا زجر من العقل لينتج أن الحسن في نظر العقل هو التوصل لالفعل لغاية التوصل"^(١).

الاشكال على تقريب المحقق الاصفهاني "قده"

وكيف كان فالصحيح في الإشكال على ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" في متن كتابه في تقريب اعتبار قصد التوصل في الواجب الغيري، عدة اشكالات:

الاشكال الاول: ان كبرى رجوع الحثيات التعليلية في الاحكام العقلية الى الحثيات التقييدية تختص باحكام العقل العملي، فانها امور واقعية نفس امرية يدركها العقل لموضوعاتها بالذات، ويطبّقها على مصاديقها كما في قولنا "الكذب قبيح لانه ظلم"^(٢)، ولا يخفى أن مثال حسن الضرب للتأديب لا يرتبط بهذا البحث فانه لا يعني حسن التأديب بأي وجه كان، بل يعني حسن حصة خاصة من الضرب وهو الضرب للتأديب، نعم لو كان منشأ حسن الضرب انطباق عنوان التأديب عليه كان يعني ذلك حسن التأديب مطلقا.

١ - نهاية الدراية ج٢ ص١٣٤

٢ - هذا مبني على مسلك المشهور من أن القبيح بالذات هو الظلم، ويكون قبح الكذب مثلا اقتضائيا أي لو خلي وطبعه يكون مصداقا للظلم، وأما على ما هو الصحيح - كما ذكر في البحوث ج٤ ص١٣٧ - فلامعنى للظلم العقلي الذي يقال عنه أنه قبيح إلا ما لا يجوز فعله عقلا، فيكون مآل قولنا "الظلم قبيح" - ان اريد به الظلم العقلي لالعرفي الذي هو سلب الحقوق الواجبة للآخرين - الى أن ما لا ينبغي فعله لا ينبغي فعله، فتكون قضية ضرورية بشرط المحمول، وارجاع الظلم الى سلب الحق كما صنعه بعض الاعلام في تعليقة البحوث لا يجدي شيئا، لأن الحق العقلي عبارة أخرى عما يحكم العقل بأنه لا يجوز تركه، فتكون هذه القضية عنوانا مشيرا وتجميعا لمجموعة قضايا عقلية كقبح الكذب، وقبح الخيانة، ونحو ذلك، نعم لو اريد من قبح الظلم استحقاق العقاب على الظلم كان حكما عقليا بذاته، لكنه ليس كذلك فان استحقاق العقاب على فعل بمعنى أن العقاب عليه ليس قبيحا وظلما، فلا يمكن أن يكون ذلك معنى قبح الظلم.

واما في مدركات العقل النظري فقد تكون حيثيةً ما سببا لإدراك العقل حكما على موضوع، أي تكون واسطة في الاثبات، ولكنه لايعني ثبوت ذلك الحكم لتلك الحيثية اولاً وبالذات، ففي المقام تكون حيثية مقدمة الموضوع للواجب سببا لإدراك العقل وجوبه الشرعي عند وجوب الصلاة المشروطة به .

الاشكال الثاني: ان كون علة وجوب المقدمة شرعا هو حيثية التوصل بها الى الواجب، اول الكلام فان مدعى المشهور كصاحب الكفاية هو كون العلة في وجوبها هو حيثية توقف الواجب عليها، وهذا هو الظاهر من عنوان المقدمة، فلايعتبر حينئذ في اختيارية عنوان المقدمة إلا الالتفات الى توقف ذي المقدمة عليه، ولو لم يترتب وجود ذي المقدمة على وجود مقدمته خارجا.

وما قد يظهر من المحقق الاصفهاني "قده" من ان وجوب المقدمة ليس إلا لاجل التوصل بها الى الواجب، اذ لايحتمل كون وجوبها لاجل التمكن من الواجب بعد أن كان التمكن من الواجب مستندا الى التمكن من مقدمته لالى وجودها، فيتعين أن يكون وجوب المقدمة لاجل التوصل بها الى ذبيها، وكما ان حسن ضرب اليتيم لاجل التأديب يعني ان الموضوع الحقيقي للحسن هو التأديب فكذلك يكون الموضوع الحقيقي للوجوب الغيري هو التوصل بالمقدمة الى ذبيها.

ففيه: ما مرّ من ان الكلام في ادراك العقل في الوجوب الشرعي للمقدمة، فلو تمّ دعوى ان الغرض من هذا الوجوب هو التوصل الى الواجب فيعني ذلك اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، ولكن دعوى المشهور هو كون الغرض من وجوب المقدمة سدّ باب العدم على الواجب النفسي من ناحية عدم مقدمته، ويتحقق هذا الغرض ولو لم يتوصل المكلف الى الواجب النفسي.

الاشكال الثالث: انه لو فرض كون الواجب الغيري عنوان المقدمة وقلنا بان عنوان المقدمة يعني التوصل بالمقدمة الى ذبيها، فمع ذلك لايعتبر في صدور هذا العنوان عن اختيار المكلف الا التفاته واحتماله لانطباق هذا العنوان على فعله، فيكفي في اختياريته احتمال ترتب ذي المقدمة على مقدمته خارجا وان لم يكن عالما بذلك فضلا من ان يكون داعيه الى الإتيان بالمقدمة التوصل بها الى ذبيها، فمن اطلق الرصاص الى جانب واحتمل كونه موجبا لقتل انسان فيكون صدور القتل منه مستندا الى اختياره، وأما لو كان عالما بترتب القتل عليه فلاريب في صدق الاختيار عليه ولو كان داعيه من اطلاق الرصاص اختبار سلاحه دون القتل.

الاشكال الرابع: لو فرض ان الفرد الاختياري من عنوان المقدمة هو ما صدر مع قصد التوصل لكنه لايلزم ان يكون متعلق الوجوب الغيري خصوصا الفرد الاختياري بل يمكن ان يتعلق بالجامع بينه وبين الفرد غير الاختياري، فان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقذور.

الاشكال الخامس: انه لو تم ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" (من ان الواجب هو عنوان المقدمة فلا بد في صدوره عن اختيار المكلف من قصد عنوان المقدمة، وقصد عنوان المقدمة يساوق قصد التوصل) فليس ذلك تقريبا لكلام الشيخ الاعظم "قده" بل يكون جمعا بين القول المنسوب الى الشيخ الاعظم وقول صاحب الفصول، فيلزم من ذلك اعتبار واقع التوصل مضافا الى قصده، حيث انه بناء على كلامه فلايتحقق عنوان المقدمة الا بالتوصل بالمقدمة الى ذبيها.

فاتضح من جميع ذلك أن الصحيح عدم تمامية اعتبار قصد التوصل في

الواجب الغيري.

هذا وقد ورد في التقريرات أن من ثمرات القول باعتبار قصد التوصل في الواجب الغيري انه اذا كان على المكلف صلاة قضاء فتوضاً قبل وقت الصلاة غير قاصد للإتيان بصلاة القضاء ولاقاصد لسائر الغايات المترتبة على الوضوء فلايجوز الدخول بهذا الوضوء في صلاة الأداء ولافي صلاة القضاء اذا بدا له ذلك، بل تجب إعادته.

وكذا من ثمراته انه اذا اشتبه القبلة في الجهات الأربع وقلنا بوجوب الاحتياط كما هو التحقيق، فلو صلى في جهة غير قاصد للإتيان بها في سائر الجهات لم يصح ما أتى به من الصلاة فتجب إعادتها^(١).

اقول: أما ما ذكر من الثمرة الأولى ففيه انه بناء على مر منه من الاستحباب النفسي للوضوء فيكون وضوءه محكوما بالصحة، بل لو قلنا بوجود اطلاق يقتضي كون الوضوء سببا للطهارة ولو لم يقصد به الإتيان بغاية خاصة فحيث يثبت الاستحباب النفسي للكون على الطهارة بمقتضى قوله تعالى: ان الله يجب التوايين ويحب المتطهرين، فلايعد صحة وضوءه وان لم يقصد الكون على الطهارة تفصيلا، حيث يكون قاصدا لذلك ارتكازا.

وأما ما ذكر من الثمرة الثانية فلاربط له يبحث مقدمة الواجب، فان الإتيان بالصلاة في الجهات الأربع مع اشتباه القبلة مقدمة علمية، ولايعتبر في المقدمة العلمية قصد التوصل جزما، فان وجوبها عقلي ولاربط له بوجوب المقدمة شرعا لاختصاص وجوب المقدمة شرعا بمقدمة الوجود، وان شئت قلت: ان ما أتى به من الصلاة عند اشتباه القبلة إما يكون مصداقا للواجب

والمفروض انه أتى به بقصد امتثال الأمر او أنه مباين للواجب فلا حاجة الى إعادته.

نعم حكي عن الشيخ الأعظم "قده" انه ذكر في أواخر بحث البراءة ما ملخصه انه هل الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال العلمي الإجمالي ام في عرضه، فان قلنا بالأول كان ما أتى به من الامتثال الاحتمالي باطلا وان كان مطابقا للواقع، وذلك لاستقلال العقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي.

ولكن ما ذكره هناك لاربط له بمسألة قصد التوصل في المقدمة، على ان احتمال بطلان الامتثال الاحتمالي واقعا مع التمكن من الامتثال العلمي موهوم جداً بعد تمشي قصد القربة منه في العبادات، نعم لاشكال في عدم الاجتزاء به عقلاً إلا مع انكشاف مطابقته للواقع.

ثم إنه نقل المحقق النائيني عن الشيخ الأعظم "قدهما" انه ذكر ثمرة أخرى للقول باعتبار قصد التوصل في الواجب الغيري وهو انه لو توضحاً لغاية خاصة كقراءة القرآن لم يجز له الإتيان بغاية أخرى كالصلاة بذلك الضوء، لانه لم يقصد حين الضوء هذه الغاية، ثم أشكل عليه الشيخ الأعظم بان هذا لا يتم في الضوء حيث انه ماهية واحدة، فاذا جاء به لغاية مشروعة ترتبت عليه الطهارة، ومعه يصح الإتيان بكل ما هو مشروط بالطهارة، فلا يكون لاعتبار قصد التوصل ثمرة في هذا المقام اصلاً، نعم يتم ذلك في باب الأغسال، فانها ماهيات مختلفة.

واورد عليه المحقق النائيني "قده" بعد استبعاده ان تكون هذه الثمرات من الشيخ الأعظم "قده" انه لا يتم ما ذكره في الأغسال أيضاً، حيث ان الخلاف في كون الأغسال ماهيات متعددة او ماهية واحدة انما هو باعتبار اسبابها من

الجنابة والحيز ونحوهما، لبااعتبار غاياتها، فمن جهة الغايات لافرق بينها وبين الضوء^(١).
وما ذكره متين جداً.

القول الرابع: ما ذهب اليه صاحب الفصول من ان الواجب الغيري خصوص المقدمة الموصلة

القول الرابع: ما ذهب اليه صاحب الفصول "قده" من ان الواجب الغيري خصوص المقدمة الموصلة، فقد ذكر انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له، فلو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلا يتصف بالوجوب، لابعنى ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بوجوب ذيها، فان ذلك واضح الفساد، وهذا عندي هو التحقيق الذي لامزيد عليه وان لم أقف على من يتفطن له^(٢).

وقد أورد عليه بعدة إيرادات:

الإيراد الأول: ان اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة يستلزم التسلسل المحال، حيث ان المقدمة الموصلة تتركب من ذات المقدمة ومن إيصالها الى الواجب، وذلك مثل الضوء الموصل الى الصلاة، حيث انه مركب من ذات الضوء ومن قيد الإيصال، فيتوقف تحققه على كل منهما، وبعبارة أخرى يكون ذات الضوء مقدمة داخلية للضوء الموصل الى الصلاة، وبما ان الوجوب الغيري يثبت لمقدمة المقدمة أيضا - كما في الإتيان

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٣٤

٢ - الفصول الغروية ص٨٦

بالماء الذي هو مقدمة الوضوء- فيلزم تعلق الوجوب الغيري بذات الوضوء باعتبار كونه مقدمة للمقدمة الموصلة، اي مقدمة للوضوء الموصول الى الصلاة.

وحيئنذ فان اختار صاحب الفصول تعلق الوجوب الغيري بذات المقدمة اي الوضوء فهذا عدول عن القول باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، وان اختار ان الوجوب الغيري المتعلق بمقدمة المقدمة يختص بما لو كانت مقدمة المقدمة موصلة فيلزم منه التسلسل، حيث تكون هذه المقدمة الموصلة مركبة أيضا من ذات المقدمة والإيصال، فيترشح الوجوب الغيري الى ذات المقدمة، وهلمّ جرّاً^(١).

وفيه **اولا:** إنه انما يكون لمثل هذا الإيراد مجال فيما اذا أريد من تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة وجوب كلّ مقدمة مع تقيدها بإيصالها الى ذي المقدمة، وأما بناء على كون المراد منه تعلق وجوب غيري واحد بمجموع المقدمات، فيكون الأمر النفسي بالصلاة مع الوضوء مثلا مستتبعا للأمر الغيري بمجموع الوضوء واردة الصلاة مثلا، حيث ان من الواضح انه لو وجد الوضوء واردة الصلاة فلايتخلف عنه الإتيان بالصلاة، فليس معنى تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة أخذ عنوان الإيصال في متعلق الوجوب الغيري، وانما هو بمعنى تعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة الموصلة، فلايتوجه عليه هذا الإيراد.

وثانيا: ان نسبة ذات المقدمة الى المقدمة الموصلة ليست الا نسبة الجزء

٥٠ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

الى الكلّ، والوجوب الغيري بناء على القول به لا يترشح على أجزاء الواجب التي تكون مقدمة داخلية لذات الواجب، بل يترشح على المقدمة الخارجية التي تغاير الواجب، فيختلف ذات الوضوء التي هي مقدمة داخلية للوضوء الموصل الى الصلاة عن الإتيان بالماء الذي هو مقدمة خارجية للمقدمة الموصلة.

وثالثاً: ان الوجوب الغيري على جميع المسالك لا يتعلق إلا بما يكون مقدمة للواجب النفسي ولو بالواسطة، كالإتيان بالماء الذي هو مقدمة الوضوء، فيكون مقدمة للصلاة بالواسطة، وحينئذ نقول ان ذات الوضوء ليس مقدمة مقدمة الصلاة، اذ لاتتوقف الصلاة على الوضوء الموصل حتى يدعى بأنّ الوضوء الموصل مقدمة الصلاة وذات الوضوء مقدمة لهذه المقدمة، وانما تتوقف الصلاة على ذات الوضوء، وهذا لا ينافي كون الواجب الغيري هو الوضوء الموصل، فذات الوضوء وان كانت مقدمة للواجب الغيري لكنها ليست مقدمة لمقدمة الصلاة حتى يترشح الوجوب الغيري من الصلاة الى مقدمتها اولاً، ثم الى مقدمة مقدمتها ثانياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ان القيد الذي يؤخذ في الواجب الغيري هو الإيصال الى الواجب النفسي، لأن نكتة اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة هي انه اذا تعلق الإرادة بشيء فلا تقتضي إلا ترشح الإرادة الى ما يتوصل به الى ذلك الشيء، فلو اكتفينا بكون الوضوء مقدمة للمقدمة الموصلة فلا بد ان يتعلق الوجوب الغيري بذات الوضوء مقيداً بإيصاله الى الواجب النفسي وهو الصلاة، دون ايصاله الى الواجب الغيري، لعدم دخله في غرض المولى، نظير انه لو تعلق الوجوب الغيري بالإتيان بالماء الذي هو مقدمة الوضوء فيتعلق به بقيد ايصاله الى الواجب النفسي الذي هو الصلاة، وحينئذ فلامعنى لتعلق الوجوب الغيري مرة ثانية بالوضوء بقيد ايصاله

الى الصلاة، لانه نفس ما ثبت له الوجوب الغيري اولاً.

ورابعاً: ان التسلسل المحال هو التسلسل في الأمور التكوينية المترتبة في الوجود على نحو الترتب العليّ والمعلولي، بلحاظ أنه اذا توقف وجود ممكن على ممكن آخر، وتوقف وجود ذلك الممكن أيضاً على ممكن ثالث وهكذا من دون ان ينتهي الى واجب الوجود، فيلزم منه وجود الممكنات من دون علة، وأما التسلسل في غير الامور المترتبة في الوجود كما لو كان الموجود الأول واجب الوجود فأوجد أموراً مترتبة غير متناهية فلا يكون فيه اي محذور، كما في عذاب الخالدين في النار، حيث ان عذابهم مما لا يكون له نهاية، كما قال تعالى: "كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب"^(١)، فكيف بالمقام مما يكون التسلسل في الامور الاعتبارية، فانه لامحذور عقلا في اعتبار الوجوب الغيري لكل مقدمة، فيوجد بذلك في عالم الاعتبار وجوبات غيرية لامتناهية.

كما انه بلحاظ الشوق التبعي الذي هو أمر تكويني ينتهي الشوق بانتهاء تصور المولى، ولو فرض عدم انتهاء تصوره فلامحذور في تعلق اشواق غير متناهية، نعم لو كان المقصود التنبيه على أمر وجداني وهو عدم وجود وجوبات او اشواق غيرية لامتناهية فلا بأس به، كما انه لو كان المراد منه التنبيه على نكتة اللغوية فلا بأس به أيضاً، -مع غمض العين عمّا يقال من ان الوجوب التبعي أمر مفروض على المولى، ولا يمكنه الاجتناب عنه بمقتضى قانون الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فلا يأتي فيه نكتة اللغوية-

وقد ذكرنا نظير ذلك حول استدلال الاعلام على لزوم كون الأمر باطاعته تعالى امرا ارشاديا، بأن وجوبها المولوي يستلزم التسلسل، حيث ذكرنا انه ان كان المراد منه التنبيه على محذور اللغوية او القطع الوجداني بعدمه فلا بأس بذلك، وأما محذور التسلسل المحال فلا يترتب في امثال المقام.

الإيراد الثاني: وهو تقريب آخر للتسلسل وهو ما قد يقال من انه بناء على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة فحيث يتوقف تحقق قيد الإيصال الى ذي المقدمة على تحقق ذي المقدمة، اذ لا يوجد الموضوع الموصول الى الصلاة مثلا الا على تقدير وجود الصلاة، فلازم ذلك صيرورة الواجب النفسي متصفا بالوجوب الغيري ايضا، فيلزم منه التسلسل، حيث انه بعد ان صار ذو المقدمة واجبا غيريا أيضا فيترشح منه وجوب غيري الى مقدمته، باعتبار انها مقدمة الواجب الغيري، وحيث ان متعلق الوجوب الغيري المقدمة الموصلة فيلزم منه ترشح الوجوب الغيري مرة أخرى الى ذي المقدمة، وهلمّ جرّا

ولا يخفى انه لا يلزم من توقف تحقق عنوان الايصال على تحقق ذي المقدمة محذور الدور في المقدمة، بلحاظ توقف ذي المقدمة على مقدمته، وتوقف مقدمته عليه بلحاظ أخذ قيد الايصال فيها، وذلك لأن ذا المقدمة يتوقف على ذات المقدمة، وما يتوقف على ذي المقدمة انما هو قيد الإيصال، او فقل المقدمة الموصلة.

ويرد عليه **اولا:** ما مرّ من انه يبتني على تعلق الوجوب الغيري بكل مقدمة باستقلالها مقيدا بايصالها الى ذيتها، فلو قلنا بان الواجب الغيري هو مجموع المقدمات التي لا ينفك الواجب النفسي عنها، فلا يلزم منه هذا المحذور، لعدم توقف حصول هذه المقدمات على حصول ذي المقدمة، نظير

ان وجود العلة التامة لاينفك عن وجود معلولها ولكنه لايعني توقف وجودها على وجود المعلول.

وثانيا: انه لو فرض كون الواجب الغيري كل مقدمة بقيد الإيصال الى ذي المقدمة فهذا لايعني تعلق الوجوب الغيري بذى المقدمة، فان الوجوب الغيري يتعلق بكل ما توقف الواجب النفسي عليه، ومن الواضح ان الواجب النفسي لايتوقف على نفسه.

وثالثا: ما مرّ من الاشكال في امتناع التسلسل في امثال المقام.

الإيراد الثالث: ما قد يقال من انه يلزم منه اجتماع المثليين، حيث انه بناء على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة فيصير الواجب النفسي مقدمة لها، حيث يتوقف حصول المقدمة الموصلة على حصوله، فيلزم ترشح وجوب غيري عليه، فيجتمع فيه الوجوب الغيري والنفسي معا.

وفيه **اولا:** انه لايرد على تفسير وجوب المقدمة الموصلة بتعلق وجوب غيري واحد بمجموع المقدمات التي لاينفك عنها الواجب النفسي، من دون ان يؤخذ عنوان الإيصال قيذا في الواجب الغيري.

وثانيا: ما مرّ من عدم اقتضاء القول بوجوب المقدمة الموصلة لترشح الوجوب الغيري الى ذي المقدمة، فانه كما مر لايقضي تعلق الوجوب النفسي بشيئ إلا ترشح الوجوب الغيري الى مقدمته، او مقدمة مقدمته، والواجب النفسي ليس مقدمة لنفسه ولامقدمة لمقدمته، لان مقدمته هو الموضوع لاالموضوع الموصل وان كان متعلق الوجوب الغيري هو الموضوع الموصل.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "فده" انه وان كان يلزم من القول باختصاص

الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، اتصاف الواجب النفسي بالوجوب الغيري لانه يصير مقدمة للمقدمة الموصلة التي هي الواجب الغيري، لكنه ليس فيه محذور إلا توهم اجتماع المثليين، اعني به اجتماع الوجوب الغيري والنفسي، إلا انه لامانع من الالتزام باندكاهما وتحقق وجوب واحد أكيد، كما يلتزم به في سائر موارد اجتماع الوجوبين في مورد واحد كتعلق النذر بإتيان الواجب^(١).

وقد اورد عليه في البحوث انه لامعنى لتأكد الوجوب إلا اشتداد الشوق، واشتداد الشوق انما يكون على اساس وجود ملاكين يقتضيان الشوق، وحيث يستحيل اجتماع شوقين في متعلق واحد فيؤثران في ايجاد شوق شديد نحوه، نظير تعلق النذر بالواجب وهذا في المقام غير معقول، لان مقتضى الشوقين وملاكهما واحد وهو الملاك النفسي، فلا يعقل تأكد الوجوب ولا يصح قياسه على تعلق النذر بالواجب^(٢).

ولاباس بما افاده بالنسبة الى المقام من عدم ملاك لتأكد الوجوب النفسي بالوجوب الغيري المترشح منه، نعم في مثل صلاة الظهر قد يلتزم باندكاه وجوبها النفسي مع وجوبها الغيري باعتبار كونها شرطا لصحة صلاة العصر، وان كان يخطر بالبال سابقا انه لامانع من اجتماع الوجوب الغيري والنفسي من دون اندكاهما لعدم كونهما مثليين، إلا ان الانصاف ان الوجوب الغيري حيث لا يتعلق بعنوان المقدمة بل يتعلق بواقعها وهو صلاة الظهر في مفروض المثال فتعلق شوقين بصلاة الظهر بعنوان واحد خلاف الوجدان، وان كان احدهما نفسيا والآخر غيريا، وانما يتعلق بها شوق واحد أكيد، فيختلف عن

١ - تعليقة اجود التقريرات ج١ص٢٣٨ بتوضيح متأ

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ص٢٤٦

مثال تعلق النذر بالواجب، حيث ان متعلق احد الشوقين هو عنوان صلاة الفجر مثلا، ومتعلق الشوق الآخر هو عنوان الوفاء بالنذر، وانطباقهما على معنون واحد لا يقتضي امتناع تعلق الشوقين بعد تعدد عنوان متعلقهما، ويشهد على ذلك ارتكاز العرف بانه قد خالف تكليفين.

الإيراد الرابع: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من لزوم الدور حيث انه بناء على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة فيلزم ان يكون الواجب النفسي مقدمة لها، ويكون واجبا بوجوب ناشئ من وجوبها، مع ان وجوب المقدمة انما نشأ من وجوب ذي المقدمة فلو نشأ وجوب ذي المقدمة من وجوبها لزم الدور^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بان الواجب الذي يتولد منه وجوب المقدمة هو الوجوب النفسي لذي المقدمة، بينما ان الوجوب الذي يتولد من وجوب المقدمة الموصلة هو الوجوب الغيري لذي المقدمة^(٢).

وقد ذكر في البحوث انه انما يتم هذا الجواب بناء على عدم اندكالك الوجوب النفسي والوجوب الغيري لذي المقدمة، وأما بناء على اندكالكهما وتأكدهما بان يتعلق وجوب واحد مؤكد بذوي المقدمة فيتوجه عليه محذور الدور، بتقريب ان الوجوب النفسي للصلاة مثلا يترشح منه وجوب غيري للوضوء الموصل الى الصلاة، ويترشح من هذا الوجوب الغيري وجوب غيري للصلاة، فيكون الوجوب الغيري للصلاة متأخرا عن وجوبها النفسي بمرتبين، باعتبار كونها مقدمة للمقدمة الموصلة، فان بقي الوجوب النفسي للصلاة

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٣٧

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص٢٣٨

والوجوب الغيري لها على حدّهما من دون تأكد لزم اجتماع المثلين، وان اتحدا مع اختلافهما في الرتبة لزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهذا روح الدور^(١).

اقول: ان ما ذكره يقتضي امتناع اندكك الوجوب النفسي والوجوب الغيري في المقام، لاختلافهما في الرتبة، وهذا يؤدي الى ان لا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين مع اختلافهما في الرتبة، فتأمل.

وكيف كان فالمهمّ ما مرّ من ان اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة لا يقتضي تعلق الوجوب الغيري بذوي المقدمة.

الإيراد الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية "فده" ومحصله انه لو كان

الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة لما كان الوجوب الغيري يسقط بمجرد الإتيان بذات المقدمة ما لم يأت بذیها، ولكن لاشكال في سقوط الأمر الغيري بإتيان ذات المقدمة بحيث لا يبقى في البين إلا إيجاب ذیها، كما اذا لم تكن هذه بمقدمة او فرض حصولها قبل إيجاب ذي المقدمة، وحينئذ نقول ان سقوط الأمر لا يكون إلا بامثاله او عصيانه او ارتفاع موضوعه كما في سقوط الأمر بدفن الميت بسبب غرقه احيانا، وحيث ان المفروض عدم عصيان الأمر الغيري ولا ارتفاع موضوعه فيتعين ان يكون سقوطه لاجل امثاله، وهذا يعني كون الواجب الغيري ذات المقدمة.

ان قلت: يمكن ان يسقط الأمر بحصول الغرض منه كما في سقوط الأمر

في التوصليات بفعل الغير او الفعل المحرّم.

قلت: نعم، ولكنه اذا كان ما يحصل به الغرض فعلا اختياريا للمكلف ولم

يكن فيه اي مانع من تعلق الأمر به ككونه فعلا محرّما فلاوجه للالتزام بعدم كونه متعلقا للأمر، ضرورة انه لا يكون تفاوت بينه وبين الفعل الآخر المتعلق للأمر، فكيف يكون احدهما متعلقا للأمر دون الآخر، فلا بد ان يكون متعلق الأمر الغيري هو ذات المقدمة، سواء تحقق ايصالها الى ذي المقدمة ام لا^(١). ولا يخفى انه لم يذكر وجه كون سقوط الوجوب الغيري بالإتيان بذات المقدمة مفروغا عنه، فقد يقال بان وجهه انه لو فرض عدم سقوط الوجوب الغيري لزم منه وجوب التكرار، وهذا باطل جزما^(٢)، او يقال بانه يلزم منه بقاء الوجوب بعد حصول متعلقه وهذا من طلب الحاصل^(٣).

وكيف كان فيتوجه على كلام صاحب الكفاية اشكال نقضي وحلي:
اما الاشكال النقضي فهو النقض بأجزاء المركب الارتباطي كالصلاة مثلا، فان المكلف اذا جاء بأول جزء منها ولم يأت بعدُ ببقية الأجزاء، فإن التزمنا بعدم سقوط الأمر الضمني المتعلق بذلك الجزء الأول، فيقال بانه يلزم منه التكرار او طلب الحاصل، وان التزمنا بسقوطه فالسقوط إما ان يكون بالعصيان او بارتفاع الموضوع او بالامثال، مع انه لا يحتمل العصيان او ارتفاع الموضوع، كما لم يتحقق الامثال، لان الجزء الأول مقيّد بلحوق سائر الأجزاء.

وقد ذكر في البحوث ان ما ذكره هنا من ان بقاء الأمر بعد تحقق متعلقه يكون طلبا للحاصل ينافي ما ذكره في بحث الإجزاء من الكفاية من انه اذا

١ - كفاية الاصول ص ١١٧

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٤١٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٤٧

لم يكن الواجب علة تامة لحصول الغرض الاقصى فلا يسقط الأمر باتيان الواجب، كما لو أمر المولى عبده بالإتيان بالماء فان غرضه الاقصى هو شرب المولى له، فما لم يشرب المولى الماء الذي أتى به العبد امكن تبديل الامتثال بالامتثال بإتيان فرد أعلى منه بل مطلقا بعد عدم سقوط الأمر^(١)، وكذا ينافي ما ذكره في بحث التعبدي والتوصلي من ان الأمر بالتعبدى وان تعلق بذات الفعل لكن لو أتى بذات الفعل فلا يسقط الأمر لعدم حصول الغرض منه^(٢)، بل لا يوجد جواب صحيح عن محذور طلب الحاصل في هذين الموردين بخلاف المقام، حيث انه فيهما يلزم بقاء الأمر الاستقلالي بعد اتيان متعلقه بخلاف المقام كما سيأتي توضيحه، ولا يخفى ان هذا النقض الأخير انما يتوجه على صاحب الكفاية فيما كان وجه التزامه بسقوط الأمر بالمقدمة باتيان ذات المقدمة هو انه لولاه يلزم طلب الحاصل، والا فلو كان وجهه وجوب التكرار لم يتوجه عليه هذا النقض وان توجه عليه النقض بما ذكره في بحث الإجزاء.

واما الاشكال الحلي فهو أن الواجب الغيري حيث لا يكون ذات المقدمة وحدها بل هي مقيدة بايصالها الى الواجب النفسى او أن الواجب الغيري هو مجموع المقدمات التي لا ينفك عنها الواجب النفسى، فيكون كل مقدمة متعلقا للأمر الضمنى الغيري، فيكون الإتيان بذات المقدمة كالوضوء مثل الإتيان بالجزء الأول من المركب الارتباطي لا يوجب سقوط الأمر بالمركب لعدم امتثاله، ولا سقوط الأمر الضمنى بالجزء الأول لانه بعد كونه امرا ضمنيا فلا معنى لسقوطه الآفى ضمن سقوط الأمر بالمركب، كما لم يكن معنى لثبوته

١ - كفاية الاصول ص ٧٩

٢ - كفاية الاصول ص ٧٢

الّا في ضمن ثبوت الأمر بالمركب، وان لم يكن لهذا الأمر الضمني او فقل للأمر بالمركب داعوية بالنسبة الى هذا الجزء الأول الذي أتى به، الّا اذا أخلّ بسائر الأجزاء، كما لو فاتت الموالاة العرفية بين هذا الجزء الذي أتى به وبينها، فيجب حينئذ استئناف العمل.

بل قد التزم السيد الصدر "قده" بان الامتثال لا يوجب سقوط فعلية الأمر مطلقا وانما يوجب سقوط فاعليته ومحركيته اي حكم العقل بلزوم الامتثال، وحينئذ فامتثال الأمر الضمني النفسي باتيان الجزء الأول من الواجب النفسي كتكبيرة الإحرام للصلاة او امتثال الأمر الضمني الغيري بالجزء الأول من الواجب الغيري وهو الإتيان بذات المقدمة كالوضوء يوجب سقوط فاعلية الأمر الضمني فلا يحكم العقل بلزوم الإتيان بمتعلقه الّا اذا تحقق الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط فيجب حينئذ استئناف العمل، نعم بناء على مسلك المشهور يختلف حال الأمر الاستقلالي بالمركب عن الأمر الضمني باجزاءه، فيكون امتثال الأمر الاستقلالي موجبا لسقوط فعليته، ولكن يستحيل كون امتثال الأمر الضمني موجبا لسقوط فعلية هذا الأمر الضمني، كما مرّ توضيحه، ولا يلزم منه محذور طلب الحاصل لانه لا وجود مستقل للأمر الضمني وانما هو مندك في ضمن الأمر بالمركب، وليس بقاءه طلبا للحاصل مالم يوجد المركب بتمامه.

الايراد السادس: ما ذكره صاحب الكفاية أيضا من ان ملاك وجوب المقدمة هو حصول ما يتوقف عليه الواجب، ولا يعقل ان يكون ملاكه هو ترتب الواجب، فانه ليس ذلك اثر الإتيان بتمام المقدمات فضلا عن الإتيان ببعضها في غالب الواجبات، فان الواجب غالبا فعل اختياري يختار المكلف تارة اتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم اتيانه، فكيف يكون ترتب

الواجب ملاك وجوب المقدمة، نعم فيما كان الواجب مسببا توليديا كان مترتبا لامحالة على سببه التوليدي، لعدم تخلف المعلول عن علته، ومن هنا قد انقدح ان القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات واختصاصه بخصوص السبب التوليدي فيما كان الواجب النفسي هو المسبب التوليدي، حيث ان السبب التوليدي علة تامة في الواجبات التوليدية.

فان قلت: ما من واجب الا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها.

قلت: نعم، وان استحال صدور الممكن بلاعلة، الا ان إرادة الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لاتكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار والا لتسلسل، كما هو واضح^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بانه ليس الغرض من ايجاب المقدمة التمكن من الإتيان بذاتها، لان التمكن من الإتيان بذاتها ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمة، فان المقذور بالواسطة مقذور، فالنتيجة ان ما افاده "قده" لايمكن ان يكون غرضا لإيجابها، بل الغرض منه ليس الا ايصالها الى الواجب، حيث ان الاشتياق الى شئ لاينفك عن الاشتياق الى ما يقع في سلسلة علة وجوده دون ما لايقع في سلسلتها^(٢).

وفيه ان المذكور في الكفاية هو كون الغرض من ايجاب المقدمة حصول

١ - كفاية الاصول ص ١١٦

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٤١٦

ما لولاه لما حصل الواجب، وهذا يعني ان الغرض هو حصول ما يتوقف عليه الواجب، واين هذا من دعوى كون الغرض من ايجاب المقدمة تمكن المكلف من إتيان الواجب حتى يورد عليه بان التمكن من المقدمة يكفي في التمكن من ذبيها، وما ورد في الكفاية أيضا من ان مطلوبة المقدمة لأجل عدم التمكن من التوصل الى ذي المقدمة بدونها فلا يظهر منه إلا نفس ما ذكره "قده" من كون الغرض حصول ما لولاه لما حصل الواجب، فانه يوجد فرق بين التعبير بأن مطلوبة المقدمة لاجل حصول التمكن من الواجب وبين التعبير بان مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من إتيان الواجب بدونها، وما يرد عليه الاشكال هو التعبير الأول دون التعبير الثاني الذي هو مذكور في الكفاية، فمدعى صاحب الكفاية هو ان الغرض من ايجاب المقدمة اما ان يكون ترتب ذي المقدمة او حصول ما يتوقف عليه ذو المقدمة، والأول باطل لعدم ترتب ذي المقدمة على حصول المقدمة غالبا فيتعين الثاني.

وبذلك اتضح الخلل فيما قد يستظهر من كلام صاحب الكفاية من كون الغرض من ايجاب المقدمة امكان حصول ذي المقدمة، ثم يورد عليه بانه ان كان المقصود من امكان ذي المقدمة امكانه الوقوعي فلا يتوقف ذلك الأعلى الامكان الوقوعي للمقدمة دون وجودها وان كان المقصود منه ما يقابل امتناعه بالغير، فما يقابل الامتناع بالغير هو الوجوب بالغير المساوق للوجود، وهذا يعني كون الغرض من ايجاب المقدمة وجود ذي المقدمة، فينتج عكس مقصود صاحب الكفاية.

نعم يرد على صاحب الكفاية **اولا**: انه ليس معنى كون الغرض من ايجاب المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها هو ترتبه بمجرد تحقق المقدمة، بل يكفي ترتبه ولو مع الوساطة فيكون الواجب هو الوضوء الذي يوجد بعده الصلاة

مثلا ولو في زمان متأخر.

وثانيا: انه بناء على كون الوجوب الغيري متعلقا بمجموع المقدمات التي تلازم حصول الواجب النفسي بما فيها ارادته، فيكون الواجب الغيري هو العلة التامة للواجب دائما، فلا يتخلف عنها الواجب النفسي ابدأ، وأما اشكاله "قده" في تعلق الأمر الغيري بإرادة الواجب النفسي فسيأتي الكلام حول ذلك قريبا، فانتظر.

صياغات وجوب المقدمة الموصلة

قبل ان نذكر ادلة القول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ينبغي ان نتعرض لكيفية وجوب المقدمة الموصلة، وليعلم انه وان كان المذكور في الكلمات في تقريب وجوب المقدمة الموصلة اطلاق الوجوب وكون الإيصال قيذا في الواجب لكنه لامانع ثبوتا من ان يكون الوجوب الغيري للمقدمة مشروطا بقضية شرطية وهي وجود ذي المقدمة على تقدير وجود مقدمته كأن يثبت الوجوب الغيري لنصب السلم في فرض تحقق الصعود على السطح على تقدير وجود نصب السلم، فان كان المكلف ممن سيصعد الى السطح لو تحقق منه نصب السلم فيجب عليه نصب السلم، وأما لو كان المكلف ممن لا يتحقق منه الصعود على السطح حتى لو نصب السلم فلا يجب عليه ذلك، ومن الواضح ان تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة بهذا النحو لا يستلزم طلب الحاصل، حيث ان صدق القضية الشرطية لا يستلزم تحقق شرطها فعلا، نعم الانصاف ان تقيد الوجوب الغيري مع اطلاق الوجوب النفسي خلاف الوجدان.

وحيث ننتقل الى تصاوير المقدمة الموصلة بنحو يكون الوجوب الغيري مطلقا ويكون قيد الإيصال ونحوه شرطا في الواجب:

التصوير الأول: ان الواجب الغيري هو المقدمة بقيد ترتب الواجب النفسي عليها، ومن الواضح كون هذا القيد منتزعا عن وجود الواجب النفسي، فيكون في مرتبة متأخرة منه، فيأتي فيه ما مرّ من اشكال الدور والتسلسل واجتماع المثليين، وان مرّ اندفاع جميع هذه الاشكالات. نعم قد يورد على هذا التصوير كما في البحوث ان حيثية ترتب الواجب لاتنتزع الا في مرتبة متأخرة عن حصول الواجب، فلا يتوقف حصول الواجب عليها، فلا يوجد ملاك لتعلق الشوق والوجوب الغيري بها، اذ ملاك تعلق الشوق والوجوب الغيري بشيء ليس الا وقوع ذلك الشيء في طريق حصول الواجب النفسي^(١).

وفيه **اولا:** النقص بالتزامهم بانه اذا كان للمقدمة حصة مباحة وحصة محرمة فلا يتعلق الواجب الغيري الا بالحصة المباحة لوجود المانع عن اطلاق الواجب الغيري بالنسبة الى الحصة المحرمة، مع انه لا يرب في عدم دخل حيثية اباحة المقدمة في حصول الواجب النفسي.

وثانيا: انه لا دليل على لزوم دخل كل ما يؤخذ شرطا في الواجب الغيري في تحقق الواجب النفسي، فلعل اشتراط الواجب الغيري بترتب الواجب النفسي عليه لأجل قصور ملاك الواجب الغيري لشموله لمقدمة لا يترتب عليها الواجب، فاذا اشتاق المولى الى صعود عبده الى السطح مثلا فلا يحصل له الشوق الا الى نصب السلم الذي يكون في طريق حصول الصعود على السطح خارجا، واما نصب السلم الذي لا يترتب عليه الصعود

على السطح فلا يشترط اليه ابداء، بل قد يبغضه كما سيأتي توضيحه، وعليه فلامحذور في هذا التصوير الأول ثبوتا.

التصوير الثاني: ان الواجب الغيري هو المقدمة بقيد ايصالها الى ذي المقدمة، وقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" ان عنوان الموصلية لا تنتزع من حصول ذي المقدمة، وانما تنتزع من المقدمة عند بلوغها حداً يمتنع انفكاكها عن ذيها، نظير عنوان العلية التامة فانها لا تنتزع عن ترتب وجود المعلول وانما تنتزع عن الشيء عند بلوغه الى حيث يكون المعلول به ضروري الوجود، وعليه فلامانع من ان يكون عنوان الموصلية قيذا للمقدمة^(١)، وبذلك حاول الجواب عن محذور الدور والتسلسل ونحوهما. ولكن يرد على هذا التصوير ما مرّ في التصوير السابق، حيث ذكر جماعة منهم المحقق العراقي "قده" انه لا يعقل تعلق الوجوب الغيري بحيثية الإيصال بعد عدم دخلها في إيجاد ذي المقدمة فلا يعقل تعلق الوجوب الغيري بها^(٢)، وقد مرّ الجواب عنه فلا نعيد، وعليه فلا بأس بهذا التصوير أيضا ثبوتا.

التصوير الثالث: ما حكى عن المحقق العراقي "قده" من تعلق الوجوب الغيري بالحصة التوأمة مع الإيصال، فتكون حيثية الإيصال من العناوين المشيرة الى ما هو الواجب، اي الذات التوأمة مع الإيصال بحيث لا تنفك في الخارج عن وجود ذيها، ويكون اخذه في الموضوع أيضا في قولنا "الواجب هو المقدمة الموصلة" لمحض كونه معرفًا لما هو الواجب لا من جهة كونه قيذا له كما يقتضيه ظاهر كلام صاحب الفصول^(٣).

١ - نهاية الدارية ج٢ ص١٤٤

٢ - نهاية الافكار ج١ ص٣٤٠، منتقى الاصول ج٢ ص٣١٥، بحث في علم الاصول ج٢ ص٢٥٠

٣ - نهاية الافكار ج١ ص٣٤٣

وقد ذكر في البحوث في توضيح ذلك أمرين:

أحدهما: ان تعلق الأمر بشيئ قد يكون بنحو الاطلاق وقد يكون بنحو التقييد بقيد مع خروج القيد ودخول التقييد في موضوع الحكم وثالثة يكون بنحو خروج القيد والتقييد وبقاء ذات الحصّة التوأمة في موضوع الحكم كقولك "خاصف النعل إمام" حيث لادخل لخصوصية خصف النعل في امامة امير المؤمنين(عليه السلام)، وانما موضوع الحكم هو ذاته الشريفة ويكون هذا العنوان مشيرا اليها.

ثانيهما: ان تعلق الأمر بالمقدمة بنحو الاطلاق خلف ما ثبت بالوجدان من اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة وتعلقه بها مقيدة بانضمام سائر المقدمات المستلزمة للوصول الى ذي المقدمة معناه تقييد كل جزء من المقدمة بسائر الأجزاء، وهذا يعني توقف كل جزء على الآخر وبالعكس، وهذا دور مستحيل، فيتعين ان يكون الوجوب الغيري متعلقا بالحصّة التوأمة مع الإيصال الى ذي المقدمة.

ثم أورد على الأمر الأول بعدم معقولية الحصّة التوأمة في باب تقييد المفاهيم الكلية، وانما يتعقل اخذ القيد مشيرا الى الحصّة في المصاديق الجزئية المتشخصة في حد ذاتها بقطع النظر عن التقييد المذكور، كما في مثال خاصف النعل، واما في المفهوم الكلي الموضوع للحكم فلو افترض خروج القيد والتقييد معاً لم يكن هناك تخصيص بل كان مطلقاً، اذ تخصص المفهوم المطلق لا يكون الا بلحاظ التقييد.

كما أورد على الأمر الثاني بوضوح عدم الدور، فان لازم تقييد كل جزء بالجزء الآخر هو توقف وجود المقيد بالجزء الآخر بما هو مقيد به على تحقق

ذات الجزء الآخر، لاتوقف ذات الجزء على الجزء الآخر، وهذا ظاهر جداً^(١).

وما ذكره في البحوث في الاشكال على الحصّة التوأمة وان كان تاماً في حدّ ذاته، ولكن الظاهر ان مراد المحقق العراقي "قده" في المقام هو أن الأمر الضمني باجزاء المركب الارتباطي قاصر الشمول للجزء عند انفراده عن بقية الأجزاء، مع انه لم يلحظ تقيده بانضمام تلك الأجزاء اليه، فمتعلق الأمر الضمني ليس مطلقاً لحاظياً بأن يكون متعلقه هو الجزء سواء انضم اليه سائر الأجزاء ام لا، فتكبيره الاحرام اذا لم ينضم اليها سائر اجزاء الصلاة لاتكون متعلقة للأمر الضمني، كما ان متعلق الأمر الضمني ليس مقيداً لحاظياً، وانما يكون متضيقاً قهراً من ناحية ان الأمر الضمني بالجزء راجع في الحقيقة الى الأمر الوحداني بالمركب، فالتضييق القهري في كل جزء لفرض انضمام سائر الأجزاء اليه انما نشأ من وحدة الأمر المتعلق بتلك الأجزاء بالأسر.

وعليه ففي المقام يكون الأمر الغيري بكل مقدمة قاصر الشمول لما اذا انفردت تلك المقدمة عن سائر المقدمات.

وهذا لاينافي كون الأمر الغيري بكل مقدمة عند المحقق العراقي "قده" امراً استقلالياً لاضمنياً، حيث ذكر ان هذا الأمر الغيري الاستقلالي المتعلق بالوضوء مثلاً ينشأ من مطلوبية سدّ باب العدم على الصلاة من ناحية الوضوء، كما ان الأمر الاستقلالي الغيري بالستر ينشأ من مطلوبية سدّ باب العدم على الصلاة من ناحية الستر، وهكذا... ومطلوبية هذه السدود ارتباطية، فيتعلق الطلب الضمني بكل سدّ كسدّ باب العدم على الصلاة من

ناحية الوضوء مثلا، بنحو يكون قاصر الشمول عن هذا السدّ في حال انفراده عن سدّ باب العدم على الصلاة من ناحية سائر المقدمات فيتبعه في ذلك الأمر الغيري بكل مقدمة، فهذا الأمر الغيري وان كان امرا استقلاليا، لكنه ليس امرا تامّا لنشوءه عن الطلب الضمني المتعلق بسدّ باب العدم على الصلاة من ناحية هذه المقدمة^(١).

وما ذكره "قده" وان كان قابلا للنقاش فانه ان التزم بكون الوجوب الغيري واحدا متعلقا بمجموع المقدمات التي يترتب عليها الواجب النفسي، فهذا يرجع الى التصوير اللاحق، ولكنه لم يلتزم بذلك، بل التزم بتعلق الوجوب الغيري بكل مقدمة باستقلالها فلامعنى حينئذ لدعوى كونه محكوما بحكم الأمر الضمني بالجزء (من حيث ان متعلقه ليس مطلقا لحاظيا من حيث انضمام سائر الأجزاء اليه وعدمه، ولا مقيدا لحاظيا بانضمامها اليه، وانما يكون متضيقا قهرا فلا يشمل الجزء في حال انفراده عن سائر الأجزاء، وهذا التضييق القهري ناش من وحدة الأمر بالمركب من هذه الأجزاء) حيث انه لا يمكن تضييق متعلق الأمر الاستقلالي الا بتقييده بقيد زائد، والا امتنع تضييقه وعدم شموله لجميع مصاديق المفهوم الكلي الذي أخذ متعلقا للأمر الاستقلالي.

التصوير الرابع: ما ذكره جماعة من كون الوجوب الغيري واحدا ويكون متعلقه مجموع المقدمات التي تكون علة تامة لحصول ذي المقدمة، فلا يتعلق الوجوب الغيري بعنوان الموصلية ونحوها، بل يتعلق الوجوب بواقع

المقدمة الموصلة بعنوانه الذاتي -ففي مثال وجوب الصعود على السطح يتعلق الوجوب الغيري بمجموع نصب السلم وإرادة الصعود على السطح، حيث انه علة تامة للصعود على السطح- من دون اخذ عنوان الإيصال قيда في الواجب الغيري.

وقد اورد على هذا التصوير عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية "قده" من انه لو اختص الوجوب الغيري بالعلة التامة للواجب انحصر الواجب الغيري بالسبب التوليدي الذي يكون تحققه علة تامة لتحقيق الواجب الذي هو مسبب عنه توليدا، كالإحراق الذي هو مسبب توليدي عن الإلقاء في النار، واما في غالب الواجبات فتتخلل ارادة المكلف لإتيان ذي المقدمة بينه وبين حصول المقدمات، فلو تحقق جميع مقدمات الصلاة لم يكف ذلك في تحقق الصلاة، بل احتاج الى ارادة المكلف للإتيان بالصلاة، فالقول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات واختصاص الوجوب الغيري بخصوص العلة التامة في الواجبات التوليدية.

ان قلت: ما من واجب الا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فيمكن الأمر الغيري بالعلة التامة لأيّ واجب ولولم يكن هذا الواجب من الواجبات التوليدية.

قلت: نعم، ولكن من اجزاء العلة التامة للفعل الاختياري هو الإرادة، وهي لانتكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها اختيارية، والا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل^(١).

وفيه **اولا:** المنع من عدم كون الارادة اختيارية، خاصة اذا اريد بها العزم على إيجاد الفعل، فلامانع ثبوتا من تعلق الأمر الغيري بمجموع المقدمات بما فيها العزم المستمر على ايجاد ذي المقدمة، ومن الواضح عدم انفكك ذي المقدمة عنها.

وثانيا: ما يقال من ان المراد من الوجوب الغيري للمقدمة ليس الا الشوق الغيري بها، فلا يلزم ان يكون متعلقه مقدورا للمكلف، فاذا اشتاق المولى الى شئ اشتاق الى مقدماته التي منها ارادة المكلف للإتيان بذلك الشئ^(١)، وسيأتي الكلام في ذلك.

الايراد الثاني: ما قد يقال من ان الأمر الغيري بإرادة الواجب النفسي غير معقول، حيث ان الغرض من ايجاب ذي المقدمة هو انقذاح الإرادة في نفس المكلف نحوه، فكأن الوجوب النفسي قد تعلق بارادة المكلف للإتيان بذي المقدمة، ومعه فيلغو تعلق الوجوب الغيري بها ويشبه طلب الحاصل. وأجاب عنه في البحوث بما محصله أن الأمر الغيري ليس بداع المحركية كي يشكل عليه باشكال اللغوية وتحصيل الحاصل، وانما هو أمر تبعي قهري، ولو فرض ان الأمر الغيري بداع المحركية فلاوجه لتخصيص الاشكال بارادة الواجب النفسي، بل يعمّ الاشكال سائر مقدمات الواجب، فان الوجوب النفسي كما يكون مقتضيا لانقذاح الإرادة نحو متعلقه كذلك يكون مقتضيا لانقذاح الإرادة نحو مقدماته، وحينئذ يجاب عن هذا الاشكال بانه

لامحذور في ان يكون اكثر من طلبٍ مقتضيا لفعل واحد^(١)، ولا بأس بما أفاده.

٣- ما قد يخطر بالبال من ان ما هو المعلوم بالوجدان أن الشوق النفسي الى شئ لا يستتبع الشوق الا الى مقدماته الخارجية، فالشوق الى الصعود على السطح يستتبع الشوق الى نصب السلم، واما ارادة الصعود على السطح فليست مقدمة خارجية كي يلحظها الشخص ويتعلق الشوق الغيري بها، ولذا لولم يكن للواجب النفسي اية مقدمة خارجية كالتكلم فاذا اشتقنا الى تكلم شخص فلا يستتبع ذلك الشوق الغيري الى اي شئ آخر كإرادته للتكلم ونحو ذلك، وعليه فلامعنى لتعلق الوجوب الغيري بارادة الواجب النفسي.

وقد رأيت ان بعض الأعلام "قده" لأجل هذا الوجه المقتضي لبطلان هذا التصوير لوجوب المقدمة الموصلة اختار وجوب المقدمة مطلقا بعد ما مرّ منه من الاشكال في التصوير الأول لوجوب المقدمة الموصلة ونحوه أيضا^(٢).

ولكن الانصاف عدم مانع من الالتزام بسريان الشوق بصدور الفعل من الغير الى الشوق بانقداح ارادته نحوه فيما اذا التفت انه لا يصدر منه الفعل الا على تقدير ارادته له، وعليه فلا يبعد تمامية هذا التصوير للمقدمة الموصلة أيضا.

بل لا يبعد ان يقال ان الاوفق الى الوجدان هو هذا التصوير الرابع حيث ان الشوق الى شئ يستتبع الشوق الى علته التامة التي هي مقدمة موصلة بالحمل الشايح، واما تعلق الشوق الغيري بكل مقدمة مقيدةً بالايصال فخلافا للوجدان وان لم يمتنع ذلك ثبوتا كما مر سابقا.

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢٥٣

٢ - منتقى الاصول ج٢ ص٣١٦

التصوير الخامس: ما قد يقال من ان الواجب الغيري هو المقدمة في حال الإيصال الى ذبيها، فحينما يلحظ المولى نصب السلم الواقع في سلسلة علل الصعود على السطح فيتعلق شوقه الغيري الى بهذا النصب للسلم من دون لحاظه حيثية ايصاله الى الصعود على السطح تفصيلا، وقد يعبر عن ذلك بالقضية الحينية، وقد مرّ ان الفرق بينها وبين القضية الشرطية ليس في واقع الاشتراط، لعدم امكان تضيق الواجب الغيري بحيث لا ينطبق على المقدمة غير الموصلة الا باشتراطه بشرط الإيصال، الا انه في القضية الحينية لا يلحظ الاشتراط الا اجمالا وارتكازا، والفرق بين هذا التصوير وبين التصوير السابق في ان الوجوب الغيري الاستقلالي بناء على هذا التصوير قد تعلق بكل مقدمة في حال الإيصال، وقد لا يلتزم بتعلق الوجوب الغيري بارادة الواجب النفسي، بينما انه على التصوير السابق لا يتعلق الوجوب الغيري الا بمجموع المقدمات التي منها ارادة الواجب النفسي.

وهذا التصوير أيضا وان كان لا بأس به، لكن الأقرب الى الوجدان هو التصوير الرابع.

ادلة صاحب الفصول

استدل صاحب الفصول "قده" على اثبات نظريته بأمور:

الأول: ان الحاكم بالملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدماته انما هو العقل، ولا يدرك العقل ازيد من الملازمة بين طلب الشئ وطلب مقدمته التي يترتب عليها ذلك الشئ خارجا، دون المقدمة التي لا تترتب عليه ذلك

الشيئ^(١).

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بان العقل لايفرق في الحكم بالملازمة بين المقدمة الموصلة وغيرها، حيث ان ملاك حكمه بالملازمة انما هو حصول ما لولاه لما حصل الواجب، سواء ترتب عليه الواجب خارجا ام لا^(٢).

الثاني: ان العقل لايبني ان يقول الأمر الحكيم اريد الحج واريده المسير الذي يتوصل به الى الحجّ دون ما لايتوصل اليه، بل الضرورة قاضية على انه يجوز ان يصرح الأمر بذلك، كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم ارادته للمقدمة مطلقا او عدم ارادته للمقدمة الموصلة، وهذا دليل عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه^(٣).

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية بانه ليس للأمر الحكيم غير المجازف هذا التصريح، ودعوى ان الضرورة قاضية به مجازفة، لثبوت ملاك وجوب المقدمة في صورة الايصال وعدمه بلافاتواصل^(٤).

والانصاف مساعدة الوجدان على ما ذكره صاحب الفصول، فان من اشتاق الى شيئ فلايشتااق الى المقدمة التي لايرتب عليها ذلك الشيء، فالمولى الذي يشتااق ان يصعد عبده الى السطح لايشتااق تبعا الا الى نصب السلم الذي يلحقه الصعود على السطح، ولايشتااق الى ما ينفك عنه، كما انه لايقبح التصريح بعدم ارادة المولى للمقدمة غير الموصلة.

الثالث: ان المطلوب بالمقدمة التوصل بها الى الواجب وحصوله، فلاجرم

١ - الفصول الغروية ص٨٦

٢ - كفاية الاصول ص١١٨

٣ - الفصول الغروية ص٨٦

٤ - كفاية الاصول ص١١٨

يكون التوصل بها اليه معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريد مجردا عنه^(١).

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية **اولا**: بالمنع عن كون الغرض من ايجاب المقدمة هو التوصل، فانه انما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من ايجاد ذي المقدمة بدون مقدمته للأجل التوصل بهذه المقدمة الى ذبيها، لما عرفت من انه ليس وجود ذي المقدمة من آثار وجود المقدمة الا في الاسباب التوليدية التي يترتب عليها وجود مسبباتها بلا تخلل ارادة المكلف.

وثانيا: انه لو سلم كون الغرض من ايجاب المقدمة التوصل الى ذبيها فمع ذلك صريح الوجدان يقضي بان ما اريد لأجل غاية ولكنه تجرد عن تلك الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، ضرورة ان الغاية لاتكاد تكون قيذا لذي الغاية بحيث يكون تخلفها موجبا لعدم وقوع الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية^(٢).

اقول: أما ما ذكره صاحب الكفاية من الجواب الاوّل فقد اتضح الاشكال فيه مما مرّ منا مرارا من أن الغرض من ايجاب المقدمة التوصل بها الى ذبيها بشهادة الوجدان.

واما ما ذكره في الجواب الثاني ففيه انه اذا وجب الشيء لغاية من الغايات

١ - الفصول الغروية ص ٨٦

٢ - كفاية الاصول ص ١١٩

فكيف يعقل كونه مصداقا للواجب ولو تجرد عن تلك الغاية، فاذا افترضنا ان الغاية من ايجاب المقدمة انما هي اوصولها الى الواجب النفسي وترتبه عليها فلو تجردت عنه ولم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفة الوجوب، نعم اذا فرض كون غاية الواجب حكمة لاعلة كوجوب الصلاة لأجل الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، كان الفعل مصداقا للواجب ولو تجرد عن تلك الغاية، ولكنه ليس في المقام كذلك بشهادة الوجدان.

فالانصاف انه على تقدير وجوب المقدمة شرعا فيختص ذلك بالمقدمة الموصلة، حيث ان الغرض النفسي في الواجب لا يقتضي الا تعلق الغرض التبعي الى مقدمته لأجل حصول ذلك الواجب، واما ما ذكره صاحب الكفاية من كون الغرض من ايجاب المقدمة هو حصول ما لولاه لم يتحقق الواجب، اي حصول ما يتوقف عليه الواجب، فمندفع بانه ان فرض تعلق الغرض النفسي بذلك فهو خلف الفرض من عدم غرض نفسي الا بذي المقدمة، وأما الغرض الغيري فلا يتعلق بحصول ما يتوقف عليه الواجب، وانما يتعلق بحصول ما يترتب عليه الواجب ولو مع الوسطة، وذلك بشهادة الوجدان، فيختص الغرض الغيري بالمقدمة الموصلة.

هذا وقد استدل بعض السادة الاعلام "دام ظله" على وجوب المقدمة الموصلة بأن وجوب المقدمة -كما سيأتي توضيحه في تقريب الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها- حيث يكون بنكتة ظهور خطاب ايجاب ذي المقدمة في ايجاب مقدمته وهذا الظهور الضمني الاندماجي قد نشأ عن كثرة التقارن في خطابات الاوامر الصادرة من العقلاء في الازمنة السابقة بين خطاب الأمر بذي المقدمة وخطاب الأمر بمقدمته، مثل أن المولى كان يقول لعبده في السابق "اذهب الى السوق واشتر اللحم" ثم حذف الأمر بالذهاب الى السوق واكتفي بالأمر باشتراء اللحم، فلا بد في كشف كون الواجب

الغيري هل هو مطلق المقدمة او المقدمة الموصلة من ملاحظة ظهور خطاب الأمر، والقدر المتيقن ظهور خطاب الأمر في وجوب المقدمة الموصلة والأمر بذيها.

ولكن سيأتي منا المناقشة في كون وجوب المقدمة وجوبا اندماجيا ناشئا عن كثرة التقارن بين خطاب الأمر بالمقدمة مع خطاب الأمر بذيها. ثم انه حكي عن صاحب العروة "قده" انه استدل على وجوب المقدمة الموصلة بوجه آخر، وحاصله انه يجوز للمولى ان ينهى عن المقدمات التي لاتوصل الى الواجب، كما لو أمر المولى عبده بشراء اللحم من السوق ونهاه عن الذهاب الى السوق الذي لا يترتب عليه شراء اللحم، ولا يستنكر العقل ذلك، مع انه يستحيل ان ينهى عن مطلق المقدمة او عن خصوص المقدمة الموصلة، فيدلّ ذلك على عدم وجوب مطلق المقدمة ووجوب خصوص المقدمة الموصلة، وقد يمثّل له بما اذا نهى المالك الوضوء من الماء المملوك له اذا لم يكن يصلي بعده، فاذا فرض عدم وجدان المكلف لماء آخر فيتعلق الوجوب الغيري بالوضوء الذي يترتب عليه الصلاة.

واجاب عن ذلك صاحب الكفاية بجوابين:

الجواب الاول: ان محل الكلام في المقدمات المباحة في نفسها، وأما اذا كان بعضها محرما فعدم اتصاف المحرّم بالوجوب الغيري يكون لأجل وجود المانع لاقصور المقتضي، وعلى هذا فنهي المولى عن المقدمة غير الموصلة لا يدلّ على انه لامقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري.

الجواب الثاني: انه لا يصح منع المولى من المقدمة غير الموصلة، حيث انه مستلزم لطلب الحاصل لأن وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة عليه،

وهي تتوقف على جواز مقدمته شرعا، وحيث يكون المقدمة غير الموصلة محرمة فجواز مقدمة الواجب شرعا يتوقف على الإتيان بالواجب، ونتيجة ذلك توقف وجوب ذي المقدمة على الإتيان به، وهذا من طلب الحاصل، ويلزم ان لا يكون ترك الواجب النفسي حينئذ عصيانا، اذ مع تركه تكون مقدمته محرمة، فلا يكون الواجب مقدورا شرعا^(١).

اقول: أما ما ذكره صاحب الكفاية "قده" في الجواب الأول فهو متين، اذ عدم شمول الوجوب الغيري للمقدمة المحرمة لا يدلّ على تخصيص الوجوب الغيري في حد ذاته بالمقدمة الموصلة، ولأجل ذلك لا تكون المقدمة المحرمة واجبة حتى لو كانت موصلة، اذا وجدت مقدمة مباحة، إلا ان ما ذكره صاحب العروة "قده" يكون دليلا على بطلان القول باستحالة اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، حيث أن المقدمة المباحة في هذا المثال تساوق المقدمة الموصلة، فاختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة المباحة يكون راجعا بحسب اللبّ الى اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فيتوجه عليه كل ما اقيم من البرهان على استحالة اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة كالدور والتسلسل، لعدم اختصاصه بما اذا اخذ عنوان الإيصال في الواجب الغيري.

وأما ما ذكره في الوجه الثاني فقد اجاب عنه المحقق النائيني "قده" بأنّ إباحة المقدمة الموصلة تكون فعلية غير مشروطة بشيئ، وانما يكون الإيصال قيذا في متعلقها، وحينئذ فلامانع من تعلق الوجوب الفعلي بذي المقدمة بعد قدرة المكلف على ايجاده لأجل قدرته على ايجاد مقدمة مباحة له^(٢).

وما ذكره متين جدّا، بل نقول انه حتى لو فرض كون الإيصال شرطا لإباحة

١ - كفاية الاصول ص ١٢٠

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ٢٤٠

المقدمة فحيث ان المفروض كونه شرطا متأخرا لها، فيكفي ذلك في ايجاب ذيها بنحو مطلق، لان المانع عن ايجابه هو حرمة مقدمته على اي تقدير، فلو فرض حلية فرد من افراد مقدمته ولو بنحو الحلية المشروطة بشرط خاص، فمع تمكن المكلف من ايجاد ذلك الشرط الخاص للحلية فلا يوجد اي مانع من تعلق الوجوب الفعلي بذي المقدمة، وان شئت قلت ان وجوب ذي المقدمة يكون موقوفا على مطلق اباحة مقدمته ولو كانت اباحة مشروطة بشرط يمكن تحصيله.

هذا مضافا الى انه يكفي في ايجاب ذي المقدمة جواز اتيان المكلف بمقدمته ولو عقلا، فلو قلنا في باب التراحم بما عليه السيد الامام وبعض الاعلام "قدهما"^(١) من أنه لا مانع عقلا وعرفا من فعلية الحكمين المتراحمين، ويكون التراحم مرتبنا بمرحلة حكم العقل في مرحلة الامتثال، حيث يحكم العقل بمعدورية المكلف في ترك المهم لأجل اتيان الأهم، كما يحكم بمعدوريته في ترك احد المتراحمين المتساويين، فبناء على هذا المسلك فاهمية ذي المقدمة لا توجب ارتفاع حرمة مقدمته أبدا، وانما توجب معدورية المكلف عقلا في اتيان هذه المقدمة لأجل التوصل بها الى ذيها، ولكن يكفي ذلك في وجوب ذي المقدمة وتنجزه في حق المكلف، بل بناء على هذا المسلك يثبت الوجوب لذي المقدمة على اي تقدير، وانما يكون تنجزه عقلا مختصا بفرض كونه اهم.

هذا تمام الكلام في القول بوجوب المقدمة الموصلة، وقد اتضح انه على

تقدير القول بثبوت الوجوب الغيري الشرعي للمقدمة فيختص ذلك بالمقدمة الموصلة، وقد مر ان الاقرب الى الوجدان تعلق وجوب غيري واحد بمجموع المقدمات بعناوينها الذاتية، فيكون الواجب الغيري عند وجوب الصعود على السطح مثلا هو مجموع نصب السلم وإرادة الصعود، ولو نوقش في تعلق الوجوب الغيري بإرادة ذي المقدمة فقد مرّ انه لا مانع من القول بتعلق الوجوب الغيري بكل مقدمة مقيدة بإيصالها الى ذبيها - او تعلق الوجوب الغيري الواحد بمجموع المقدمات الخارجية دون ارادة الإتيان بذي المقدمة، فيكون الواجب الغيري مجموع هذه المقدمات مقيدة بإيصالها الى ذبيها.

هذا وقد ذهب المحقق النائيني "قده" الى وجوب المقدمة في حال الإيصال - ناسبا ذلك الى المحقق الشيخ محمدتقي الاصفهاني "قده" صاحب هداية المسترشدين- فذكر انه حيث يستحيل تقييد المقدمة بكونها موصلة الى ذبيها بمقتضى ما مرّ من برهان الدور والتسلسل فبناء على ما هو الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين (اي بلحاظ مقام الجعل) والإثباتيين (اي في مقام الخطاب) تقابل العدم والملكة، فيستحيل اطلاقها لفرض عدم الإيصال، لانه لا يثبت الاطلاق الا في محل قابل للتقييد، وعليه فلا بد من الالتزام بكون الواجب هو المقدمة في حال الإيصال^(١).

وفيه **اولا:** ما مر من امكان اخذ قيد الايصال في الواجب الغيري من دون توجه اي محذور عليه، وكذا امكان تعلق وجوب غيري واحد بمجموع المقدمات التي يلزم وجودها وجود ذي المقدمة.

وثانيا: انه قد مر في محله ان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين هو

تقابل السلب والإيجاب، فاذا أنشئ الوجوب مثلا على طبيعة من دون اخذ قيد زائد معها فيكون الواجب هو ذات الطبيعة، وانطباقها على الطبيعة الفاقدة لذلك القيد الزائد قهري، وان شئت قلت ان ما ذكره "قده" يبتني على كون القضية المهملة في قوة القضية المقيدة، ولكن سبق انه انما يتم ذلك في الإهمال الإثباتي كما لو قال الطبيب لشخص "اشرب دواءً" او أخبر شخص بان العالم نافع، ولم يكن في مقام البيان بلحاظ العالم الفاسق او لم يتمكن من تقييد خطابه بنحو يخرج العالم الفاسق، فانه يصير الخطاب مهملا ويكون في قوة الخطاب المقيد، وأما في القضية الإنشائية المهملة ثبوتا فتكون القضية المهملة في قوة القضية المطلقة، فلو أمر المولى بغسل الميت ولم يتمكن من تقييده بقصد امتثال الأمر فيكون متعلق الأمر هو ذات غسل الميت، فتنطبق على ما لو صدر غسل الميت من غير قصد امتثال الأمر.

نعم لو كان مقصوده "قده" ان الاطلاق في موارد استحالة التقييد حيث يكون ناشئا عن ضيق الخناق فلايكشف عن سعة غرض المولى، فهو متين جدا، ولكن احتمال اختصاص الغرض من وجوب المقدمة بخصوص الحصة الموصلة منها ان كان بمعنى اختصاص المصلحة المستدعية للوجوب الغيري بها فهو غير مهم، لان الكلام في مقام إرادة المولى للمقدمة وايجابه لها، وان كان بمعنى اختصاص الغرض الغيري للمولى بخصوص الحصة الموصلة فيأتي فيه اشكال الدور والتسلسل أيضا.

القول الخامس: ما ذهب اليه المحقق الايرواني من تعلق وجوب

واحد بمجموع المقدمات وذيها

القول الخامس: ما ذهب اليه المحقق الايرواني "قده" من تعلق وجوب

شرعي واحد بمجموع المقدمات وذيها فان مناط وجوب المقدمة هو مناط وجوب ذيها، فكما ان الصلاة وجبت بمناط النهي عن الفحشاء كذلك مقدماتها وجبت بمناط النهي عن الفحشاء، ففي مرتبة واحدة يتولد الأمر من ذلك المناط الى كل ما يكون محصّلاً له بلاسبق ولحوق، فلا يتولد الأمر ابتداء الى المحصّل بلا واسطة ثم يتولد من هذا الأمر أمر آخر بالمحصل مع الوسطة اعني المقدمات، فليس هناك إلا أمر واحد متوجه الى مجموع ما هو محصل للغرض وكل ما هو دخيل في حصول الغرض بحيث لو لم يوجد لم يحصل الغرض، فحال مقدمات الواجب وكيفية دخولها تحت متعلق الأمر هو حال اجزاء ذلك الواجب، فكما ان أمر الأجزاء نفسي فكذلك أمر المقدمات، نعم وجوب المقدمة في الاغلب يستفاد بالدلالة التبعية فكان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالاً على وجوب مقدمته تبعاً وبالذلة الالتزامية، لكن هذا غير كون الوجوب تبعياً، بل مجموع الوجوبين في عرض واحد وبنسبة واحدة الى الغرض الداعي الى الإيجاب بلاصالة وتبعية، ومن غير سبق ولحوق، فكما ان الأجزاء في الواجب النفسي تتصف بالمطلوبية في فرض الاجتماع كذلك المقدمات تتصف بالمطلوبية في فرض انضمامها الى ذيها لافي فرض انفرادها عنه؛ وما ذكرنا بالمال قول بالمقدمة الموصلة لكن بتوحيد الوجوب وإدخال المقدمة تحت طلب ذيها^(١).

وفيه ان ما أراد المولى من العبد وجعله في عهده هو نفس ذي المقدمة دون ملاكه، ففي مثال الصعود على السطح فالمطلوب النفسي للمولى هو نفس الصعود دون الملاك المترتب عليه، وحينئذ فلاملزم لتعلق ارادة المولى

بالمركب الارتباطي المشتمل على الصعود على السطح ونصب السلم، بعد ان كان غرضه النفسي في حصول الصعود على السطح كيفما اتفق، فليس الارتباط بينه وبين نصب السلم مطلوباً للمولى، وانما ينشأ من ارادته لصعود المكلف على السطح ارادة تبعية لتحصيل مقدمته وهو نصب السلم، فلاتكون الإرادة المتعلقة بالصعود على السطح ونصب السلم ارادة واحدة متعلقة بمركب ارتباطي على حدّ الإرادة المتعلقة بالواجب النفسي الذي يكون مركباً، حيث انه لو حصل جميع اجزائه ما عدا جزء واحد لم يترتب عليه الغرض الارتباطي.

نعم لا يتم الاشكال عليه بامتناع تعلق الأمر بالمركب الارتباطي من المقدمة وذيها كالصعود على السطح ونصب السلم بدعوى انه لا يعقل الأمر بالصعود على السطح مثلاً مع تقييده بنصب السلم قبله، اذ لا يوجد فرد للصعود على السطح غير مسبق بنصب السلم حسب الفرض لكونه مقدمة وجوده. فانه يمكن دفع هذا الاشكال بأن يقال انه لا مانع من تعلق الأمر اولاً بنصب السلم مع تقييده بانضمام الصعود على السطح اليه، نظير تعلق الأمر النفسي بمركب ارتباطي يكون كل جزء لاحقاً مترتباً في وجوده على الجزء السابق، كالصعود من الدرج، فان الوصول الى الدرج الأعلى يكون متأخراً في الوجود من الصعود من الدرج الأسفل، مع انه يأتي فيه الاشكال بلغوية تقيد الأمر بالوصول الى الدرج الأعلى بالصعود الى الدرج الأسفل، لعدم امكان غير ذلك، فيكون تقييده به لغواً.

ثمرات وجوب المقدمة

الجهة السادسة: قد ذكرت عدة ثمرات لوجوب المقدمة شرعا واختلاف الاقوال فيه ونذكر اهمها:

الثمرة الاولى: فيما لو توقف الواجب على مقدمة محرمة

الثمرة الأولى: اذا توقف واجب على مقدمة محرمة، كما لو توقف انقاذ الغريق على الغضب، فقد ذكر تقريبا لهذه الثمرة:

التقريب الاول للثمرة الاولى

التقريب الاول: إنه بناء على وجوب المقدمة شرعا مطلقا كما عليه صاحب الكفاية، فلو كان ذو المقدمة اهم فتجب مقدمته شرعا وترتفع حرمة مطلقا، ولو لم يتوصل بها اليه، فلا يحرم الغضب الذي يتوقف عليه إنقاذ الغريق، ولو لم يكن المكلف يتوصل به الى الانقاذ، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوب المقدمة شرعا او قيل بوجوب المقدمة الموصلة.

التقريب الثاني للثمرة الاولى

التقريب الثاني: إنه بناء على وجوب المقدمة شرعا مطلقا يقع التعارض بين خطاب تحريم المقدمة وخطاب ايجاب ذبيها بلحاظ مدلوله الالتزامي وهو وجوب مقدمته، فان ملاك التعارض هو التنافي في الجعل، ولا اشكال في تنافي جعل الوجوب للغضب الذي يتوقف عليه الإنقاذ مطلقا ولولم يكن موصلا الى الانقاذ مع جعل الحرمة للغضب غير الموصل الى الإنقاذ، بعد افتراض وحدة العنوان المتعلق للحكمين او افتراض امتناع اجتماعهما ولو مع تعدد العنوان كما هو مختار صاحب الكفاية.

وحيث فلا يصح الرجوع فيه الى قواعد التزام كالتجريح بالأهمية، بل

يتعين الرجوع الى قواعد التعارض، فلو لم يكن هناك مرجح سندي او دلالي في احد الخطابين او قلنا بعدم شمول المرجحات لتعارض الخطابين بالعموم من وجه، فيتساقط الخطابان بالنسبة الى مورد التعارض، نعم لو علم من الخارج اهمية ذي المقدمة، كما في مثال انقاذ الغريق المتوقف على الغصب فيعلم بوجوب انقاذ الغريق، ويعلم بتبعه بوجوب مقدمته شرعا وهو الغصب الذي يتوقف عليه الإنقاذ، فينتفي حرمة حتى اذا ترك المكلف انقاذ الغريق خارجا، كما تقدم بيانه في التقريب الاول.

واما بناء على القول بعدم وجوب المقدمة شرعا او القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا يكون ايّ تعارض بين خطاب تحريم المقدمة وخطاب ايجاب ذي المقدمة، بل يندرجان تحت كبرى التراحم.

أما على القول بعدم وجوب المقدمة شرعا فواضح، فانه لو كان الواجب أهم - كما في مثال انقاذ الغريق المتوقف على الغصب - فيجب على المكلف صرف قدرته في امتثال الواجب.

فانه بناء على المسلك المختار في باب التراحم من اشتراط خطاب التكليف بما اذا لم يصرف القدرة في امتثال تكليف آخر لا يقلّ عنه أهمية، لا يكون الغصب المنتهي الى انقاذ الغريق محرما، لان حرمة مشروطة بعدم صرف القدرة فيما لا يقلّ عنه أهمية، والمفروض انه يصرف قدرته في إنقاذ الغريق وهو لا يقلّ اهمية عن الغصب.

وبناء على المسلك الآخر من بقاء اطلاق الخطابين المتراحمين من دون محذور في ذلك بنظر العقل والعقلاء، فيرتبط التراحم بمرحلة حكم العقل في مقام الامتثال، حيث يكون المكلف معذورا بحكم العقل في ترك الواجب المهم لو اشتغل بالأهم، كما يكون معذورا في ترك امتثال احد المتساويين،

كما عليه السيدالإمام وبعض الاعلام "قدهما"^(١) فالعقل يعذرالمكلف في ارتكابه لهذا الغضب المنتهي الى الإنقاذ، نعم لو كان يترك انقاذ الغريق فيكون الغضب محرما ولايعذره العقل بالنسبة اليه.

واما على القول بوجود المقدمة الموصلة، فبناء على المسلك المختار في التزاحم (من تقييد خطاب ايجاب ذي المقدمة وخطاب تحريم المقدمة - كسائر خطابات التكاليف- بعدم صرف القدرة في امثال تكليف لايقلّ عنه اهمية) فلايخلو الحال حينئذ من احد امرين:

١- أن يكون ذو المقدمة اهم كما في مثال انقاذ الغريق، فحينئذ يجب الغضب الموصل الى الإنقاذ، وهذا لايتنافى مع تحريم الغضب مشروطا بعدم صرف القدرة في امثال تكليف لايقلّ عنه اهمية كإنقاذ الغريق، لان تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادة لبّاء، فاشترط حرمة الغضب بعدم تحقق انقاذ الغريق مثلا يوجب اختصاص متعلق الحرمة بالغضب غير الموصل الى الإنقاذ، فيكون مفاد خطاب تحريم المقدمة فيما لو كان ذو المقدمة اهم تحريم المقدمة غير الموصلة، فلايتنافى مع وجوب المقدمة الموصلة.

٢- أن يكون تحريم المقدمة اهم او مساوي لوجوب ذي المقدمة، فيعني ذلك اشتراط وجوب ذي المقدمة بعصيان خطاب تحريم المقدمة، او فقل يكون وجوبه مشروطا باتيان المقدمة، فتكون المقدمة مقدمة وجوب لامقدمة واجب، فتخرج عن محل البحث وهو وجوب مقدمة الواجب.

وأما بناء على المسلك الآخر (من بقاء اطلاق الخطابين المتزاحمين حتى في فرض وقوع التزاحم بين الواجب وبين المقدمة المحرمة، وكون التزاحم

مرتبطة بمرحلة حكم العقل في مقام الامتثال) فقد يتوهم أن بقاء اطلاق وجوب ذي المقدمة واطلاق حرمة مقدمته بحالهما، يستلزم محذور اجتماع الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة مع حرمتها النفسية. ولكن الجواب عنه أنه تارة يبنى على كون وجوب المقدمة مدلولاً التزامياً عرفياً لخطاب وجوب ذي المقدمة كما عليه جماعة، فالقدر المتيقن منه غير المقدمة المحرمة، خاصة فيما لم يكن الواجب اهم. وأخرى يبنى على كون وجوب المقدمة الموصلة مدلولاً التزامياً عقلياً لوجوب ذي المقدمة:

فحينئذ ان كان الواجب اهم فلا بد من تعلق الوجوب الغيري بمقدمته الموصلة، ولا يعقل بقاء حرمتها إلا بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي حتى مع عدم المندوحة اذا فرض تعدد العنوان بان كان الوجوب متعلقاً بعنوان المقدمة والحرمة متعلقة بعنوان الغضب مثلاً، او كان الوجوب متعلقاً بواقع المقدمة وهو اجتياز الطريق والحرمة متعلقة بعنوان الغضب، ووجه عدم المندوحة في المقام أنه بناء على القول ببقاء اطلاق الخطابين المتزاحمين فيحرم الغضب مطلقاً، كما يجب انقاذ الغريق، وبالتالي تجب مقدمته وهو اجتياز الطريق، ولا يوجد فيه اية مندوحة لأن المفروض انطباق الحرام على جميع افراد المقدمة.

وإن لم يكن الواجب اهم فالظاهر وجدانا عدم الملازمة بين اطلاق وجوب ذي المقدمة وبين وجوب مقدمته المحرمة، لان غرض المولى لم يتعلق بإتيان هذا الواجب تعييناً، وانما كان وجوب هذا الواجب ثابتاً بمقتضى اطلاق الخطاب حسب مبنى من يرى بقاء اطلاق الخطابين المتزاحمين، ولو أصر أحد على ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته حتى في

هذا الفرض الذي لا يكون الواجب أهم فيأتي فيه ما مرّ فيما لو كان الواجب أهم.

وكيف كان فحاصل التقريب الثاني للثمرة الاولى أنه بناء على القول بوجود المقدمة مطلقا يقع التعارض بين دليل تحريم المقدمة ودليل وجوب ذيها، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوب المقدمة شرعا او قيل بوجود المقدمة الموصلة

هذا غاية ما كان يخطر بالبال في بيان تقريبين للثمرة الاولى لوجوب المقدمة،.

الاشكال على التقريب الاول لهذه الثمرة

يمكن المنع عن جواز ارتكاب المقدمة المحرمة التي يتوقف عليها الواجب، لمن لا يتوصل بها الى الواجب، حتى بناء على وجوب المقدمة مطلقا.

فانه ان كان منشأ القول بوجود مطلق المقدمة هو كون ملاك الوجوب قائما بمطلق المقدمة من دون ان يمتنع اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فحيث يوجد مانع عن شمول الوجوب الغيري للغصب غير الموصل وهو كونه محرما فيختص الوجوب بالغصب الموصل، وذلك لأجل الحفاظ على ملاك الحرمة.

وان كان منشأ القول بوجود مطلق المقدمة هو امتناع اختصاصه بالمقدمة الموصلة، كما هو مسلك صاحب الكفاية "قده" فيمكن أن يذكر عدة وجوه للمنع عن ارتكاب المقدمة المحرمة التي يتوقف عليها الواجب لمن لا يتوصل بها اليه:

١- ان الوجوب الغيري حيث لا يكون بداعي المحرمة نحو متعلقه، وانما يعني تعلق الشوق التبعية نحو مقدمة الواجب، فلأمانع من اجتماعه مع

الحرمة النفسية، فيقول المولى "اني وان كنت احب هذا الغصب من جهة كونه مقدمة لإنقاذ الغريق لكن أبغضه من جهة نفسه، فان كنت لا تنقذ الغريق فيحرم عليك الغصب"، رغم كون هذا الغصب محبوبا غيريا لأجل توقف الإنقاذ عليه.

٢- انه بعد استكشاف مفسدة نفسية لزومية في الغصب في فرض ترك الإنقاذ، فيستكشف بذلك الغرض اللزومي للمولى بتركه وان لم يتمكن من النهي عنه، وعليه فلا يبعد ان يحكم العقل بلزوم الاجتناب عنه.

٣- انه لو كان الوجه في ذهاب صاحب الكفاية "قده" الى امتناع اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة استلزامه التسلسل واجتماع المثليين على ما مر سابقا، فحيث يحرز وجود المفسدة في الغصب فتحريم الغصب غير الموصل وتخصيص الوجوب الغيري بالغصب الموصل الى الإنقاذ وان فرض كونه مستحيلا، لكن يمكن للمولى الحفاظ على ملاك الحرمة بتحريم الغصب الذي لا يقصد به المكلف التوصل الى انقاذ الغريق ويوجب الغصب الذي يقصد به التوصل الى الإنقاذ، فان اخذ قصد التوصل في الواجب الغيري لم يكن مستلزما للدور او التسلسل، وانما كان اشكاله عدم دخله في ملاك المقدمية ولكن المفروض ان اخذه في الواجب الغيري في المقام لأجل الحفاظ على ملاك حرمة المقدمة، كما يمكن للمولى ايجاب الغصب مشروطا بالإيصال التعليقي اي ثبوت قضية شرطية في حق المكلف وهي لو تحقق منه الغصب فينقذ الغريق بعده ويحرم الغصب على من سواه، ويكفي ذلك في ايجاب انقاذ الغريق مطلقا لتمكن المكلف من غصب مباح حينئذ.

ويرد على هذا الوجه الاخير أن المفروض أن صاحب الكفاية "قده" استدل على امتناع تحريم المقدمة الموصلة بانه اذا كانت حلية المقدمة مشروطة

بالتوصل الى ذبيها فحيث ان وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة عليه شرعا فيكون مشروطا بحلية مقدمته، وبالتالي يكون مشروطا بتحقق نفسه، وهذا من طلب الحاصل.

فان هذا الاستدلال يأتي في تحريم المقدمة لمن لم يقصد بها التوصل الى الواجب، حيث يمكن لصاحب الكفاية ان يقول بانه حيث يكون وجوب ذي المقدمة مشروطا بحلية مقدمته وتكون حلية مقدمته مشروطة بقصد الايصال اي بقصد اتيان ذي المقدمة فيكون شبيها بطلب الحاصل، اذ يكون وجوب ذي المقدمة مشروطا بارادة الإتيان به، وكذا بالنسبة الى اشتراط حلية الغصب بالإيصال التعليقي يكون لازمه اشتراط وجوب ذي المقدمة بكون المكلف ممن يأتي به على تقدير الإتيان بمقدمته، وهذا وان لم يكن طلبا للحاصل لكنه خلاف ضرورة الفقه أيضا.

الاشكال على التقريب الثاني للثمرة الاولى

ان الصحيح عدم وقوع التعارض بين دليل تحريم المقدمة ودليل وجوب ذبيها، حتى بناء على القول بوجوب المقدمة مطلقا، ولنتكلم في ذلك تارة على ضوء المسلك المختار في باب التزاحم (من تفيد خطاب ايجاب ذي المقدمة وخطاب تحريم المقدمة -كسائر خطابات التكاليف- بعدم صرف القدرة في امثال تكليف لا يقل عنه اهمية) وأخرى على المسلك الآخر (من كون التزاحم مرتبطا بحكم العقل في مرحلة الامثال).

أما على المسلك المختار، فنقول: ان في المسألة ثلاث صور:

الصورة الاولى: ان يعلم من الخارج بعدم كون الواجب أهم من مقدمته المحرمة، فلا يحصل حينئذ تعارض في البين، فيكون وجوب الواجب مشروطا بارتكاب المقدمة المحرمة، وتكون المقدمة حينئذ مقدمة وجوب، ومن

الواضح عدم ترشح الوجوب الغيري على مقدمة الوجوب.

الصورة الثانية: أن يعلم من الخارج بكون الواجب اهم من مقدمته المحرمة، كإنقاذ الغريق المتوقف على الغضب، فيكون وجوب إنقاذ الغريق فعليا، وأما خطاب تحريم الغضب فلا يشمل فرض الاشتغال بانقاذ الغريق بعد كونه اهم، فيكون عدم الاشتغال بانقاذ الغريق قيذا لحرمة الغضب، وحيث مر ان تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادة لها، فيكون مقتضى دليل تحريم الغضب هو تحريم الغضب غير الموصل الى انقاذ الغريق.

وحيث إننا فان قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد مع تعدد العنوان فلا مانع من اجتماع وجوب مطلق المقدمة وحرمة الغضب غير الموصل، لتعدد عنوان متعلق الأمر والنهي، إما لأجل تعلق الوجوب بعنوان المقدمة - بان تكون المقدمة حيثية تقييدية لتعلق الوجوب لحيثية تعليلية - فيجتمع النهي عن الغضب غير الموصل مع وجوب عنوان مقدمة انقاذ الغريق بلاي تناف بينهما، وكذا لو قلنا بتعلق الوجوب بواقع المقدمة - بان فرض كون المقدمة حيثية تعليلية لتعلق الوجوب بالمقدمة بالحمل الشائع - ولكن فرض تعدد عنوان متعلق الأمر والنهي بان كان انقاذ الغريق متوقفا على اجتياز الطريق او نصب السلم، فيكون الواجب هو هذا العنوان بينما ان الحرام يكون عنوان الغضب غير الموصل.

واما لو قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ولو مع تعدد العنوان ووجود المندوحة - كما عليه صاحب الكفاية "قده" - فلا بد من ان نلاحظ أن منشأ القول بوجوب المقدمة مطلقا هو امتناع اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، أو أن منشأ كون ملاك الوجوب الغيري هو توقف الواجب النفسي عليه لا التوصل الى ذلك الواجب النفسي، وملاك التوقف قائم بمطلق المقدمة

ولو لم تكن موصلة، من دون ان يمتنع اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة.

فان كان منشأ القول بوجوب مطلق المقدمة هو امتناع اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة فيقع التنافي بين تحريم الغصب غير الموصل الى الإنقاذ وبين وجوب انقاذ الغريق باعتبار لازمه وهو وجوب مطلق الغصب، ومع العلم من الخارج بكون انقاذ الغريق اهم فيعلم وجدانا بفعلية وجوبه وبالتالي فعلية وجوب مطلق الغصب، وحينئذ فلا يمكن ان يبقى حرمة الغصب غير الموصل، والظاهر من صاحب الكفاية الالتزام بهذه النتيجة الغريبة.

وان كان منشأ القول بوجوب مطلق المقدمة هو كون ملاك الوجوب قائما بمطلق المقدمة من دون ان يمتنع اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فحيث يوجد مانع عن شمول الوجوب الغيري للغصب غير الموصل وهو كونه محرما فيختص الوجوب بالغصب الموصل، وذلك لأجل الحفاظ على ملاك الحرمة، بل لا يبعد ان يقال بانه حتى لو فرض تعدد عنوان متعلق الوجوب الغيري ومتعلق الحرمة فيكون مثل ما لو كان للمقدمة فرد مباح وفرد محرم، حيث يأتي ان الوجدان يحكم بعدم شمول وجوب المقدمة للفرد المحرم، بعد كونه مبغوضا، كما عليه صاحب الكفاية "قده".

وبذلك اتضح انه لا يوجد اي تعارض بين دليل تحريم المقدمة ودليل ايجاب ذبيها حتى بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة من جهة امتناع اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، فيما اذا علم من الخارج بكون ذي المقدمة اهم، فيستلزم ذلك العلم بوجوب مقدمته مطلقا وبالتالي انتفاء حرمة المقدمة غير الموصلة، اللهم إلا ان يراد من التعارض مطلق التنافي ولو كان بين دليل قطعي ودليل ظني، وان كان حكمه سقوط الدليل الظني جرما.

الصورة الثالثة: أن لا يعلم من الخارج أهمية الواجب ولأهمية مقدمته المحرمة، فقد يتوهم حينئذ استقرار التعارض بين دليل وجوب ذي المقدمة ودليل تحريم مقدمته -بناء على القول بوجود مطلق المقدمة من باب امتناع اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة- فان دليل وجوب الإنقاذ مثلا باعتبار كون لازمه وجوب مطلق الغضب الذي يتوقف عليه الإنقاذ يتعارض مع دليل تحريم الغضب الشامل للغضب غير الموصل الى الإنقاذ، فيوجد بينهما التنافي في الجعل حيث يستحيل اجتماع الأمر بمطلق الغضب والنهي عن الغضب غير الموصل.

ولكن الظاهر اندفاع هذا التوهم، حيث ان خطاب التكليف يكون مقيداً على نهج القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في امثال تكليف مزاحم معلوم الأهمية او محتمل الأهمية او معلوم التساوي.

وحيئنذ فلا يخلو إما أن تكون المقدمة المحرمة معلوم الأهمية او محتمل الأهمية او معلوم التساوي فيصير ارتكابها مقدمة وجوب الواجب المتوقف عليها، فتخرج عن محل البحث، او يكون الواجب معلوم الأهمية او محتمل الأهمية بعينه فوجوب الواجب وان كان مطلقا في هذا الفرض، لكن دليل حرمة المقدمة بمقتضى التقييد الذي مر بيانه لايشمل فرض الاشتغال بهذا الواجب، فارتفعت المعارضة في البين.

والحاصل أنه بعد كون دليل تحريم المقدمة مع دليل ايجاب ذي المقدمة من المتزاحمين في حد ذاتهما لاختلاف مركز الحكم فيهما، وتقييد كل منهما بما يتقيد به سائر خطابات التكليف من عدم صرف القدرة في امثال تكليف مزاحم لا يقل عنه أهمية فلا يبقى مجال للمعارضة بينهما.

نعم لو كان ظاهر خطاب التكليف أن المولى لاحظ فيه فرض تزاممه مع

سائر التكاليف، وحيث رأى اهميته من جميع تلك التكاليف فاطلق الحكم فيه ولم يقيده بما اذا لم يشتغل بامثال تكليف آخر لا يقل عنه أهمية، وقع حينئذ التعارض بين الخطابين المتزاحمين، ولكن التعارض يكون بلحاظ اطلاق كل منهما لفرض الاشتغال بامثال الآخر، فان دلالة خطاب وجوب انقاذ الغريق مثلا على وجوب الغصب في فرض توقف الانقاذ عليه دلالة التزامية تابعة لإطلاق وجوب الانقاذ لفرض الاشتغال بامثال خطاب النهي عن الغصب -أي فرض ترك الغصب- فحينئذ يتساقط اطلاق الخطابين، ولكن يبقى اصل الخطابين حجة لإثبات التكليف في كل من المتزاحمين في فرض عدم الاشتغال بامثال الآخر، فتكون حرمة المقدمة على تقدير ترك ذي المقدمة، ويكون وجوب ذي المقدمة على تقدير ارتكاب المقدمة المحرمة، ومعه فتكون تلك المقدمة مقدمة وجوب فلا يتعلق بها الوجوب الغيري.

هذا كله على المسلك المختار في التزاحم، وأما على المسلك الآخر (من كون التزاحم مرتبطا بحكم العقل في مرحلة الامتثال) فاطلاق الخطابين وان كان محفوظا على نهج الخطابات القانونية، لكنه لا يشكل محذورا حيث ان العقل لا يكشف عن تعلق الارادة الغيرية للمولى بارتكاب المكلف للمقدمة المحرمة التي يتوقف عليها الواجب الآ في فرض كون الواجب معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه، وفي هذا الفرض لا يتعلق ارادة المولى بترك المقدمة في حال امتثاله للواجب.

نقل كلامين في المقام

ثم انه ذكر في البحوث في المقام كلامين، ينبغي التعرض اليهما:
 ١- ذكر أنه بناء على كون الوجوب الغيري مدلولا التزاميا لفظيا لخطاب الواجب النفسي فيقع التعارض بين خطاب تحريم المقدمة وخطاب وجوب ذیها، اذا قلنا بتعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة لابعنوان المقدمة، لامتناع

اجتماع الأمر والنهي مع وحدة عنوان متعلقهما بل يقع التعارض بين الخطابين حتى لو بنينا على تعلق الأمر بعنوان المقدمة اذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي ولو مع تعدد العنوان.

واما بناء على كون الوجوب الغيري مدلولاً التزامياً عقلياً لخطاب الواجب النفسي فلا معارضة بين الخطابين، حيث يختص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة بناء على أن لا يكون منشأ القول بوجوب مطلق المقدمة امتناع اختصاصه بالمقدمة الموصلة كمحذور التسلسل ونحوه^(١).

ولكن يرد عليه انه لا فرق بين كون الوجوب الغيري مدلولاً التزامياً عقلياً او لفظياً، حيث انه حتى لو كان المدلول الالتزامي اللفظي لخطاب الواجب النفسي وجوب مقدمته مطلقاً، فانه يختص بما اذا لم يكن هناك مقتض لاختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، كما لو كانت المقدمة غير الموصلة محرمة، فان الدلالة الالتزامية اللفظية لخطاب الواجب النفسي على وجوب مقدمته ليس بأكثر من ذلك، فلاوجه لإيقاع المعارضة بينه وبين خطاب تحريم المقدمة بالنسبة الى المقدمة غير الموصلة الى الواجب الالهم.

٢- ذكر ايضا انه بناء على كون المقدمة حيثية تعليلية لتعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة فلا يمكن اجتماع الوجوب الغيري لمقدمة الواجب الالهم مع حرمتها النفسية، وان فرض تعلق الحرمة النفسية بعنوان آخر غير العنوان الذي يتوقف عليه الواجب الالهم، كما في مثال توقف انقاذ الغريق على اجتياز الطريق حيث يكون الواجب هو عنوان اجتياز الطريق ويكون

الحرام عنوان الغضب، وبمقتضى تقيده اللبي بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف اهم او مساو يكون الحرام هو الغضب غير الموصل الى الانقاذ، فتوجد المندوحة في امتثال الأمر، ونظير ذلك ما اذا توقف الصعود على السطح على نصب السلم المغصوب، فما يتوقف عليه الصعود هو عنوان نصب السلم، فيختلف عن عنوان الغضب الذي تعلق به الحرمة النفسية، فلا يصح ان يقال انه يمكن اجتماع الوجوب الغيري لاجتياز الطريق مع النهي النفسي عن الغضب غير الموصل الى الإنقاذ بعد فرض تعدد عنوان متعلقهما. وذلك لانه يوجد محذور في المقام وهو استلزام ذلك لاجتماع الوجوب والحرمة الضمنية في شئ واحد، توضيح ذلك انه يتوقف انقاذ الغريق على ارادة اجتياز الطريق لأجل كونها مقدمة المقدمة، ولأجل ذلك يتعلق الوجوب الغيري بارادة الاجتياز، هذا من جهة ومن جهة أخرى حيث يكون المجموع من ارادة الاجتياز وعدم انقاذ الغريق علة تامة للحرام وهو الغضب غير الموصل الى الإنقاذ، ويكون العلة التامة للحرام حراما غيريا، فيكون كل جزء من اجزاء هذه العلة التامة في حال انضمامه الى سائر الأجزاء حراما ضمنيا، فيلزم من ذلك كون ارادة الاجتياز واجبا وحراما ضمنيا في وقت واحد، وهذا مستحيل لاستحالة اجتماع المحبوبة مع المبغوضية مطلقا^(١).

وفيه: ان ما ذكره من امتناع اجتماع الوجوب مع الحرمة الضمنية فقد اجاب عنه نفسه في بحث اجتماع الأمر والنهي بان ثبوت الحرمة والمبغوضية الضمنية غير معقول، فان البغض الاستقلالي اذا تعلق بمجموع جزئين فيقتضي إعدام المجموع بإعدام أحد جزئيه، لإعدام كليهما،

فلا يمكن ان ينحلّ الى بغضين ضمنيين على كل من الجزئين، اذ لو كان هناك بغض ضمّني فان كان لا يقتضي شيئاً فهو خلف كونه مبعوضاً، وان كان يقتضي إعدام ذلك الجزء كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمّني على البغض الاستقلالي، حيث ان البغض الاستقلالي لم يكن مقتضياً إلا لإعدام المجموع، بينما ان البغض الضمّني يقتضي اعدام الجميع، وهو غير معقول أيضاً، ولو كان البغض الضمّني يقتضي اعدام المجموع فقط فهو خلف كونه ضمّنيا لاقتضاءه تعلقه بكل واحد من الجزئين^(١)، ونحن وان ذكرنا في محله انه لامحذور في تعلق النهي الضمّني بالجزء الذي ينضمّ اليه سائر أجزاء المركب الذي تعلق به النهي، ولكن يختص ذلك بما اذا ساعد عليه ظاهر خطاب التحريم، كما قد يقال به في تحريم التجسيم الكامل لذوات الأرواح، وأما في المقام فالمفروض مجرد اقتضاء العقل لثبوت الحرمة الغيرية، وهذا لا يقتضي إلا ثبوت الحرمة للجزء الأخير من المركب وهو عدم انقاذ الغريق، حيث انه الجزء الأخير للعلة التامة لتحقق الغضب غير الموصل.

ثم انه في ختام البحث عن هذه الثمرة ينبغي التنبيه على امرين:

التنبيه الأول: انه لو توقف واجب اهم على مقدمة محرمة فبناء على حرمة المقدمة غير الموصلة فهل يلزم في حلية المقدمة الموصلة قصد التوصل بها الى ذلك الواجب الاهم ام لا.

فقد يقال بان ارتفاع حرمة المقدمة لما كان لدفع ضرورة التزام، فمقتضى الحفاظ على ملاك الحرمة هو الاقتصار على ارتفاع الحرمة عن

المقدمة الموصلة التي قصد بها التوصل أيضا، اذ المزاحمة بين الواجب والحرام ترتفع بهذا المقدار، فلاوجه لارتفاع الحرمة باكثر من ذلك بعد تمامية ملاك الحرمة وعدم مانع عن فعليتها في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل وان كانت موصلة واقعا.

وأجاب عنه في البحوث بان ثبوت الحرمة للمقدمة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل في المقام لغو محض، ولايترتب عليه اي أثر، حيث ان الجمع بين استيفاء مصلحة الواجب والاجتناب عن مفسدة المقدمة غير ممكن، لفرض التزام بينهما، وأما النهي عن الجمع بين تفويت مصلحة الواجب والوقوع في مفسدة المقدمة فهو ثابت من جهة وجوب الواجب وحرمة مقدمته غير الموصلة.

ان قلت: ان قصد التوصل الى الواجب أمر راجح عقلا، فيوجب انجبار مفسدة المقدمة وارتفاعها بعد الكسر والانكسار، وعليه فيمكن بقاء حرمة المقدمة في فرض عدم قصد التوصل، فيوجب ذلك أن يختار المكلف المقدمة المحرمة التي قصد بها التوصل حتى لايقع في المفسدة غير المنجبرة.

قلت: هذا فرع ان يكون للمولى غرض لزومي في قصد التوصل، وهو خلف، اذ المفروض عدم لزوم قصد التوصل لو كانت المقدمة مباحة^(١).

ويلاحظ عليه: ان قصد التوصل وان لم يكن له ملاك راجح لزومي عقلا ولكن حيث انه لو ارتكب المكلف الغصب مثلا مع عدم قصده للتوصل الى الواجب الالهم فيكون اتيانه به مصداقا للتجري ومخالفة الحجة، حيث يجري

استصحاب عدم اتيانه بالواجب بعده، فيحتمل عرفا في حق المولى -خاصة اذا كان المولى ممن يهتم باجتنا بعبده عن القبيح كالشارع- انه ابقى حرمة الغضب فيما اذا لم يقصد المكلف التوصل به الى الواجب الالهم، والغرض من إبقاء حرمة ان يجتنب المكلف عن هذا الفعل القبيح، فالقدر المتيقن من ورود المقيد على خطاب تحريم الغضب هو فرض كونه موصلا الى الواجب الالهم وقصد المكلف التوصل به اليه، وفيما عدا ذلك يتمسك باطلاق دليل تحريم الغضب، وليس اعتبار قصد التوصل امرا اجنيا كي لا يحتمل عرفا دخله في حلية الغضب، فيختلف عن مثل اقتران الغضب بالتصدق على فقير او الترحم على المالك ونحو ذلك، حيث لا يحتمل عرفا دخله في حلية هذا الغضب، وبذلك تبين لزوم قصد التوصل في ارتكاب المقدمة المحرمة التي يتوقف عليها الواجب الالهم، وهذا يكفي في ارتفاع المزاحمة بينهما اذ حلية حصة من المقدمة كافية في تعلق الوجوب الفعلي بذبيها، من غير فرق بين القول بعدم وجوب المقدمة شرعا او القول بوجوب المقدمة الموصلة او وجوب مطلق المقدمة لامن باب امتناع اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

هذا واما بناء على مسلك من يرى في باب التزام فعلية كلا التكليفين حتى لو كان التزام بين المقدمة المحرمة والواجب النفسي، وانما يكون المكلف معذورا في مخالفة التكليف المهم لأجل عصيان الأهم فاعتبار قصد التوصل حين ارتكاب المقدمة المحرمة في حكم العقل بمعذورية المكلف واضح جدا.

التنبيه الثاني: اذا فرض اشتمال مقدمة الواجب على فرد مباح وفرد محرم، فلا اشكال في بقاء الفرد الحرام على حرمة لعدم توقف الواجب عليه

بخصوصه، ولكن وقع الكلام في ان الوجوب الغيري للمقدمة هل يشمل ذلك الفرد الحرام ام لا، فحكى عن السيد الخوئي "قده" ان الوجدان حاكم -بناء على قبول كبرى وجوب المقدمة شرعا مطلقا او خصوص المقدمة الموصلة- بوجود الجامع بين تمام افراد المقدمة، حتى المحرمة منها، لان ملاك الوجوب الغيري إما هو توقف الواجب على المقدمة او التوصل بها اليه، وهما مشتركان بين المباح والحرام^(١).

ولكن الانصاف ان ما ذكره خلاف الوجدان، حيث ان ما نحسّه بوجودنا ان الشوق الى شئ يستتبع الشوق الى الفرد غير المبعوض من مقدمته، فالصحيح ان الوجوب الغيري للمقدمة بناء على ثبوته يختص بالفرد المباح، وهذا ما التزم به صاحب الكفاية "قده".

وقد ذكر في البحوث ما محصله بتوضيح منا: انه لو تم ما ذكره السيد الخوئي "قده" فبناء على تعلق الوجوب الغيري بعنوان المقدمة بنحو الحيثية التقييدية يدخل المقام في باب اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد مع تعدد العنوان.

فعلى القول بجواز الاجتماع فلا تعارض بين دليل تحريم الحصة المحرمة وبين دليل الواجب النفسي باعتبار مدلوله الالتزامي وهو وجوب مقدمته.

وعلى القول بامتناع الاجتماع فيدخل المقام في باب التعارض بين الدليلين فيما اذا كانت الدلالة على وجوب المقدمة دلالة التزامية لفظية، واما اذا كانت على اساس الملازمة العقلية فسوف يختص الوجوب بالحصة المباحة، لان اطلاق الوجوب للحصة المحرمة كان من جهة عدم المقتضي

للتخصيص، فكل ما وجد مقتض للتخصيص خُصَّص لامحالة.

ويجري ما ذكر في فرض تعلق الوجوب الغيري بعنوان المقدمة بنحو الحيثية التقييدية فيما لو قيل بتعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة، بنحو تكون المقدمة حيثية تعليلية له، ولكن لو فرض كون الحرمة متعلقة بعنوان آخر - كما في توقف الصعود على السطح على نصب السلم، وكان هناك سلم مباح وسلم مغضوب، فإن عنوان الواجب الغيري هو نصب السلم، وعنوان الحرام هو الغضب، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان فلا تعارض أيضا^(١)، وأما لو فرض تعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة كنصب السلم وتعلق النهي بنصب السلم المتخذ من الخشب فيدخل في باب التعارض حيث يكون اجتماعهما بعنوان واحد، وهو مستحيل جزماً^(٢).

اقول: قد مرّ انه لافرق بين كون وجوب المقدمة مدلولاً للتزامياً عقلياً لخطاب الواجب النفسي او مدلولاً للتزامياً لفظياً له، حيث ان الدلالة الالتزامية اللفظية على وجوب مطلق المقدمة انما تكون من باب عدم المقتضي للتخصيص، فاذا كانت حصة من المقدمة محرمة وجد المقتضي للتخصيص بالحصة المباحة، والمهم ما مر من شهادة الوجدان بعدم شمول

١ - ذكر في البحوث انه يختلف حكم تعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة مع تعلق النهي عن بعض افراد المقدمة بعنوان آخر في هذه الصورة عن الصورة التي كانت المقدمة منحصرة في المقدمة المحرمة، حيث سلمنا انه يدخل في هذه الصورة في باب اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، بينما انه مر في الصورة التي كانت المقدمة منحصرة في المقدمة المحرمة انه اذا فرض تعلق الوجوب الغيري بواقع المقدمة كاجتياز الطريق، حيث يتوقف عليه إنقاذ الغريق، وتعلقت الحرمة بعنوان الغضب فلايجدي ذلك في خروجها عن باب التعارض ودخولها في باب اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، حيث انه كان الاشكال هناك في سيورة ارادة الاجتياز واجبا وحراما ضمنيا في وقت واحد، بينما ان الواجب الغيري في المقام ارادة جامع نصب السلم، وهي ليست علة تامة ولاجزءا من العلة التامة لنصب السلم المغضوب، فلايكون شيئ واحد واجبا وحراما ضمنيا في وقت واحد، وهكذا لو كان انقاذ الغريق موقوفا على اجتياز احد طريقين احدهما مباح والآخر مغضوب.

الوجوب والشوق الغيري للحصة المحرمة حتى لو فرض تعدد عنوان متعلق
الوجوب الغيري والحرمة النفسية وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد
العنوان.

الثمرة الثانية: فيما لو تزامنت عبادة مع واجب فوري

الثمرة الثانية: ما لو تزامنت عبادة كالصلاة في اول الوقت مع واجب
فوري كوجوب إزالة النجاسة عن المسجد، فيكون بينهما تضاد وبناء على
ما ذكره جماعة في بحث الضد من أنه حيث يكون كل ضدّ مانعا عن وجود
ضده، فيتوقف وجود ضده على عدمه من باب توقف الشيء على عدم
مانعه، وحينئذ فعدم الصلاة في اول الوقت يكون مقدمة للإزالة الواجبة، فبناء
على وجوب المقدمة شرعا فيجب ترك هذه الصلاة.

وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي الغيري عن ضده العام أي نقيضه،
فيتعلق النهي الغيري بالصلاة في اول الوقت المنافية للإزالة، وبناء على اقتضاء
النهي الغيري عن العبادة لفسادها -ولو لأجل أنه يمتنع حينئذ تعلق الأمر بها
والمفروض توقف صحة العبادة على قصد الأمر- فتكون هذه الصلاة فاسدة،
وهذا بخلاف ما لو قيل بعدم وجوب المقدمة شرعا، وسيأتي البحث عن
ذلك في محله ان شاء الله تعالى.

هذا وقد ذكر صاحب الفصول "قده" ان ثمرة اختصاص الوجوب الغيري
بالمقدمة الموصلة صحة هذه الصلاة، بخلاف ما اذا قيل بوجوب مطلق
المقدمة.

توضيح ذلك أنه بناء على وجوب مطلق المقدمة يكون الواجب الغيري هو
ترك الصلاة، وتكون الصلاة ضدا عاما ونقيضا له، والأمر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده العام، وحينئذ فيتعلق النهي بالصلاة فيمتنع شمول الأمر لها

للزوم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

وأما بناء على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، فيكون الواجب الغيري هو حصة خاصة من ترك الصلاة وهو الترك الموصل الى الإزالة، والأمر به وان كان يقتضي النهي عن نقيضه لكن نقيض الترك الموصل ليس هو الصلاة، وانما هو ترك الترك الموصل، والآ لزم ارتفاع النقيضين في فرض الترك غير الموصل، يعني ترك الصلاة والإزالة معا.

لا يقال: اذا تعلق النهي الغيري بترك الترك الموصل فيشمل هذا النهي الغيري فعل الصلاة، لكونه مصداقا لترك الترك الموصل، فان النهي عن عنوان كلي يشمل جميع مصاديقه.

لأننا نقول: ليس فعل الصلاة مصداقا لعنوان ترك الترك الموصل، وانما يكون مقارنا له احيانا^(١).

الوجه المذكورة لإنكار هذه الثمرة

وقد ذكرت عدة وجوه لإنكار هذه الثمرة:

الوجه الاول: ما حكى عن الشيخ الاعظم "قده" من أنه لافرق بين القول بكون الوجوب الغيري متعلقا بمطلق المقدمة او بالمقدمة الموصلة، بلحاظ حكم هذه الصلاة، فان فعل الصلاة على اي تقدير ليس نقيضا للواجب الغيري، سواء كان الواجب الغيري هو ترك الصلاة او تركها الموصل الى الإزالة، لاتفاقهم على ان نقيض كل شيء رفعه، فليس نقيض العدم هو

الوجود بل نقيض العدم هو عدم العدم، وانما يكون الوجود ملازما للنقيض، كيف وعدم العدم مفهوم عدمي، ولايمكن ان يكون الوجود عدما، فمعنى كون الوجود نقيضا للعدم انه لازم نقيضه.

ثم ذكر انه حتى بناء على كون الواجب الغيري مطلق ترك الصلاة بمقتضى وجوب مطلق المقدمة، فلايكون نقيضه فعل الصلاة، بل نقيضه ترك ترك الصلاة وانما يكون فعل الصلاة ملازما له، وليس عينه، فكما ان هذا المقدار يكفي لإثبات الحرمة الغيرية لفعل الصلاة بناء على كون الواجب الغيري مطلق ترك الصلاة، فكذلك بناء على وجوب المقدمة الموصلة يكون نقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وهو اعم من الفعل والترك غير الموصل، ولكن حيث يكون فعل الصلاة مصداقا لما يلازم هذا النقيض، فيكفي ذلك في اثبات الحرمة لها، غاية الأمر انه بناء على وجوب مطلق المقدمة يكون الواجب مطلق ترك الصلاة، ونقيضه ترك ترك الصلاة، وينحصر مصداق لازم هذا النقيض في فعل الصلاة فقط، واما بناء على وجوب المقدمة الموصلة فيكون الواجب الغيري ترك الصلاة الموصل الى الإزالة، ويكون نقيضه ترك هذا الترك الموصل، ويكون للازمه فردان، احدهما فعل الصلاة والآخر الترك غير الموصل، وذلك لايجب فرقا فيما نحن بصدده^(١).

وقد أجاب صاحب الكفاية "فده" عن ايراد الشيخ الاعظم بانه بناء على وجوب مطلق المقدمة يكون فعل الصلاة بنفسه معاندا للواجب الغيري اي ترك الصلاة، لا انه ملازم لمعانده ومنافيه، فلولم يكن عين مايناقضه بحسب

الاصطلاح مفهومًا - حيث ان المصطلح كون نقيض كل شئ رفعه فيكون نقيض ترك الصلاة ترك تركها- لكنه متحد معه عينا وخارجا، فاذا كان ترك الصلاة واجبا فلامحالة يكون فعل الصلاة منها عنه قطعاً، وهذا بخلاف ما لو قلنا بوجود المقدمة الموصلة، فانه يكون نقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك الموصل، وأما فعل الصلاة فلا يكون الا مقارنا لما هو النقيض، وليس ملازما له فضلا عن ان يكون عينه، حيث قد ينتفي الترك الموصل من دون تحقق فعل الصلاة كما لو ترك الصلاة والإزالة معا، ولا يكاد يسري حرمة الشئ الى ما يلزمه فضلا عما يقارنه احيانا^(١).

هذا وقد ذكر في البحوث ان ما نقله في الكفاية عن الشيخ الاعظم "قده" في المقام في الاشكال على صاحب الفصول لا يخلو عن تشويش، ويوجد فيه تقريبان:

التقريب الأول: ان نقيض كل شئ رفعه، فنقيض ترك الصلاة هو ترك ترك الصلاة لافعل الصلاة، نعم فعل الصلاة ملازم لهذا النقيض، فبناء على وجوب مطلق المقدمة شرعا يكون ترك الصلاة واجبا غيريا عند وجوب الإزالة، وحيث ان الأمر بشئ يقتضي النهي عن نقيضه فيثبت الحرمة لترك ترك الصلاة، فتسري الحرمة الى فعل الصلاة، وحيث يكفي هذه الملازمة في سراية الحرمة من النقيض الى لازمه وهو فعل الصلاة، فبناء على وجوب المقدمة الموصلة وان لم يكن الواجب الغيري هو ترك الصلاة بل كان هو تركها الموصل الى الإزالة، ونقيض هذا الترك الموصل هو ترك الترك

الموصل، فيكون ترك ترك الموصل حراما غيريا، إلا انه حيث يوجد لهذا النقيض فردان: احدهما ما يكون ملازما مع فعل الصلاة، والآخر ما يكون ملازما مع الترك غير الموصل، وحرمة ترك الترك الموصل تقتضي حرمة جميع افراده لكون الحرمة انحلالية، فثبتت الحرمة للفرد الملازم لفعل الصلاة، وحينئذ فتسري الحرمة الى ملازمه وهو فعل الصلاة، هذا كله بناء على قبول سريان الحرمة الى الملازم، والا فلا تتعلق الحرمة بفعل الصلاة حتى بناء على وجوب مطلق المقدمة، لما مر من ان نقيض الواجب الغيري وهو ترك الصلاة ليس فعل الصلاة، وانما هو ملازم لنقيضه.

وهذا التقريب لا يرد عليه ما في الكفاية من ان الترك الموصل ليس نقيضه الفعل وانما هو ترك الترك الموصل، وهو ليس ملازما مع الفعل، فضلا عن كونه عينه لانفكاكه عنه في فرض الترك غير الموصل بان ترك المكلف الصلاة والإزالة معا.

فانه ليس المدعى في هذا التقريب كون الفعل هو النقيض، بل لازم احد فردي النقيض، فاذا حرم النقيض حرم جميع افراده لكون الحرمة انحلالية، فعلى القول بالسراية كان فعل الصلاة اللازم لأحد فردي النقيض حراما أيضا.

التقريب الثاني: ان نقيض كل شئى رفعه، ونقيض ترك الصلاة ترك ترك الصلاة، وانما يكون فعل الصلاة مصداقا لهذا النقيض، فبناء على وجوب مطلق المقدمة يكون الواجب الغيري ترك الصلاة، وبالتالي يكون ترك ترك الصلاة حراما غيريا ويكون فعل الصلاة مصداقا لهذا الحرام، فكذلك بناء على وجوب المقدمة الموصلة يكون الواجب الغيري هو الترك الموصل فيحرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل، وله مصداقان، احدهما فعل الصلاة والآخر الترك غير الموصل، وبمقتضى انحلالية حرمة النقيض يحرم جميع مصاديقه، ومنها فعل الصلاة، وبذلك يثبت عدم فرق بين القول بوجوب مطلق المقدمة

او القول بوجوب المقدمة الموصلة بلحاظ هذه الثمرة.

ولايرد على هذا التقريب أيضا ما في الكفاية من ان فعل الصلاة نقيض لترك الصلاة مصداقا وان يكن متحدا مع نقيضه مفهوما، حيث ان نقيض كل شئى رفعه، ونقيض ترك الصلاة هو ترك ترك الصلاة، ولكن ليس فعل الصلاة نقضا للترك الموصل مصداقا، والا لزم ارتفاع النقيضين فيما اذا ترك الصلاة والإزالة معا.

فانه لو كان فعل الصلاة مصداقا لنقيض ترك الصلاة، فكذلك يكون مصداقا لنقيض الترك الموصل، غايته انه ليس لنقيض ترك الصلاة الأمصداق واحد، بينما ان نقيض الترك الموصل له مصداقان: احدهما الصلاة، وثانيهما الترك غير الموصل -أي ترك الصلاة مع عدم التوصل به الى الازالة- فلا يكون انتفاء الترك الموصل وانتفاء فعل الصلاة مساوقا لارتفاع النقيضين، لتحقق نقيض الترك الموصل في ضمن مصداقه الثاني، وهو الترك غير الموصل^(١).

اقول: الظاهر من الكلام المحكي في التقريرات عن الشيخ الاعظم "قده" تقريب ثالث، وهو ان نقيض ترك الصلاة ترك ترك الصلاة، ويكون فعل الصلاة ملازما لهذا النقيض، ويكون نقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، ويكون للآزم هذا النقيض فردان: احدهما فعل الصلاة، والآخر الترك غير الموصل.

والمهم في الجواب عما ذكره الشيخ الاعظم "قده" انكار ما تبناه من ان نقيض ترك الصلاة هو ترك ترك الصلاة دون فعل الصلاة، بمقتضى قولهم

نقيض كل شئى رفعه، فانه كما ذكر المحقق الاصفهاني "قده" يكون المقصود من الرفع في قولهم "نقيض كل شئى رفعه" الاعم من الرفع الفاعلي والمفعولي، فنقيض وجود الشئى عدمه، حيث ان وجود ذلك الشئى يكون مرفوعا بعدمه، كما ان عدمه نقيض لوجوده حيث ان رافع له^(١).

هذا مضافا الى انه لامعنى لاتباع مصطلح الفلاسفة في ذلك، بعد كونه أمرا راجعا الى الوجدان، ولاشكال في شهادة الوجدان بأن نقيض عدم شئى هو وجوده دون عدم العدم، والا فيلزم ان يكون العدم نقيضا للوجود من دون ان يكون الوجود نقيضا له، مع ان الوجدان حاكم بان التناقض من الامور المتضافية.

وعليه فيكون نقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة، وبناء على اقتضاء الأمر بالشئى للنهي عن نقيضه فيتعلق النهي الغيري بفعل الصلاة، وبناء على اقتضاء النهي الغيري عن العبادة للفساد فتكون الصلاة فاسدة.

وأما بناء على وجوب المقدمة الموصلة فيكون الترك الموصل واجبا ونقيض الترك الموصل ليس هو فعل الصلاة، لإمكان ارتفاعهما بترك الصلاة والازالة معاً، مع ان النقيضين لا يرتفعان، وانما يكون نقيضه ترك الترك الموصل، وهذا ليس ملازما لفعل الصلاة، واما كونه ملازما للجامع بين فعل الصلاة والترك غير الموصل فهو لايجدي شيئا لأن سريان الحرمة من الشئى الى ملازمه ممنوع، خاصة وانه لا يوجد في المقام جامع حقيقي بين فعل الصلاة والترك غير الموصل، وانما هو جامع انتزاعي وهو عنوان احدهما، فعدم سريان الحرمة الى مثل هذا الجامع الانتزاعي واضح جداً، نعم لا بد ان لا يكون

الملازم محكوما بحكم مخالف لحكم ملازمه، الآانه لامانع من كون بعض افراد الملازم محكوما بحكم مخالف ولو على وجه الترتب، فيأمر بالصلاة مثلا على تقدير انتفاء الترك الموصل.

واما ما ذكر من ان فعل الصلاة ملازم لأحد فردي ترك الترك الموصل، فيسري حرمة ذلك الفرد الى ملازمه وهو فعل الصلاة -ولاقل من ان يمتنع كونه محكوما بحكم الزامي مخالف للحكم الالزامي المتعلق بملازمه- ففيه انه ليس لترك الترك الموصل الآ واقع واحد، وهذا الواقع الواحد قد يقترن بفعل الصلاة وقد لا يقترن به.

الوجه الثاني: انه يوجد تقريب لبطلان الصلاة المنافية للإزالة، ولايختلف فيه القول بوجوب مطلق المقدمة او وجوب المقدمة الموصلة، وهو انه لو سلم ان عدم الضدّ يكون مقدمة للضد الآخر لأجل كون كل ضد مانعا عن وجود ضده الآخر، فيتوقف وجود هذا الضد الآخر على عدم ذلك الضدّ من باب توقف الشيء على عدم مانعه، فحينئذ يقال بان وجود المانع لمّا كان علة تامة لعدم الشيء حيث يكفي في عدمه ابتلاءه بهذا المانع، فعليه يكون فعل الصلاة علة تامة لترك الإزالة، والمفروض ان الإزالة واجبة وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فيكون ترك الإزالة حراما غيريا، والعلة التامة للحرام حرام، وعليه فيحرم العلة التامة لترك الإزالة وهو فعل الصلاة لامحالة بالحرمة الغيرية، ولايختلف في ذلك القول بوجوب مطلق المقدمة او وجوب المقدمة الموصلة، لان العلة التامة للحرام حرام غيري على كلا القولين.

وقد ذكر المحقق العراقي "قده" ان هذا التقريب يختص بما اذا كان الداعي الى ترك الإزالة هو فعل الصلاة، فيكون فعل الصلاة علة تامة للحرام

وهو ترك الإزالة، فيكون حراما غيريا ولو على مسلك صاحب الفصول، حيث انه علة موصلة الى ارتكاب الحرام، بخلاف ما اذا لم يكن للمكلف داع الى إتيان الإزالة ولو فرض تركه للصلاة أيضا، فترك الإزالة يكون مستندا الى عدم الداعي لالي فعل الصلاة، فاطلاق كلام صاحب الفصول محل منع^(١).

ولكن يمكن ان يقال في الجواب عن هذا التقريب ان قبول توقف وجود الواجب كالإزالة على عدم ضده من باب توقف الشيء على عدم مانعه لا يقتضي ان يستند عدم الواجب الى وجود ضده، لان استناد عدم الشيء الى وجود مانعه يكون في فرض تمامية مقتضيه، فلولم يرد المكلف الإزالة وفي نفس الوقت اوجد الصلاة فلا يستند ترك الإزالة الى فعل الصلاة، بل يستند الى عدم ارادتها، من غير فرق بين ان يكون الداعي الى فعل الصلاة هو الموجب لعدم ارادة الإزالة بحيث لو كان لا يأتي بالصلاة لكان يأتي بالإزالة، او كان منشأ عدم ارادة الإزالة شيئا آخر بحيث لو ترك الصلاة لم يأت بالإزالة أيضا، فانه في كلا الفرضين يكون العلة التامة لترك الإزالة عدم ارادته لافعل الصلاة، وهذا لا ينافي توقف فعل الإزالة على عدم ضده وهو الصلاة، فتأمل.

ومع غمض العين عما ذكرناه والاكتفاء بالمانعية الشأنية لفعل الصلاة بالنسبة الى الإزالة في تعلق النهي الغيري بالصلاة، فلا ينبغي حينئذ التفصيل الذي ذكره المحقق العراقي "قده"، بل لزم تعلق النهي الغيري بفعل الصلاة بمقتضى كونه علة تامّة لترك الإزالة، وان كان يستند تركها دائما الى فقد المقتضي لها وهو الإرادة.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ومحصله: ان الأمر الغيري بناء على وجوب المقدمة الموصلة حيث يتعلق بمجموع المقدمات المساوقة مع العلة التامة للواجب كمجموع ترك الصلاة وارادة الإزالة، وعنوان المجموع عنوان اعتباري، فليس له نقيض، وانما نقيضه مجموع نقيض ترك الصلاة، الذي هو فعل الصلاة، ونقيض ارادة الإزالة، الذي هو ترك إرادة الازالة، فاذا وجب مجموع ترك الصلاة وارادة الإزالة بوجوب واحد، حرم مجموع فعل الصلاة وعدم ارادة الإزالة بحرمة واحدة، ومن الواضح تحقق مجموع فعل الصلاة وعدم ارادة الازالة عند ايجاد الصلاة بدهاة عدم امكان ارادة الازالة مع فعل الصلاة^(١).

وفيه **اولا:** ان نقيض المجموع من جزئين عدم هذا المجموع ويكفي فيه عدم احد جزئيه، وليس نقيضه المجموع من عدم هذا الجزء وعدم ذلك الجزء، فلو احبَّ المولى المجموع من اكرام زيد وعمرو، فيتعلق البغض الغيري بترك هذا المجموع، فان اكرام زيد منضمنا الى اكرام عمرو (وهكذا اكرام عمرو منضمنا الى اكرام زيد) هو الذي تعلق الحب بايجاده، فيتعلق البغض الغيري بعدمه، دون عدم اكرام زيد في حال ترك اكرام عمرو فانه قد لا يكون مبغوضا للمولى ابدا، بل قد يكون اكرامه في هذا الحال مبغوضا له.

فما ذكره "قده" من انه اذا وجب مجموع جزئين فتتعلق الحرمة الضمنية بترك كل من الجزئين "فغير متجه، لان المحبوب الضمني لما كان هو وجود الجزء الأول مثلا منضمنا الى وجود الجزء الثاني، فيكون المبغوض هو عدم

هذا الجزء المقيد بانضمامه الى الجزء الثاني، لاعدمه في حال انفراده عن الجزء الثاني.

هذا ومن جهة أخرى ان تعلق الحب الضمني بوجود جزء منضم الى جزء آخر يقتضي البغض الاستقلالي بعدم هذا الجزء المنضم الى ذلك الجزء الآخر، لكون عدمه مساوقا لعدم المجموع الذي تعلق به الحب.

وثانيا: انه لاوجه للمنع عن وجود النقيض لعنوان المجموع، حتى لو سلم كونه عنوانا اعتباريا محضا، فان انتفاء المجموع يكون بانتفاء احد اجزائه، فحيث ان هذا العنوان الاعتباري قد يتعلق به الحب، بلحاظ كونه حاكيا عن الخارج، كذلك يتعلق البغض بنقيضه الذي هو عدم هذا العنوان الاعتباري، فحينئذ لاوجه لان يكون المبغوض عدم كل جزء جزء.

الوجه الرابع: ما ذكره في البحوث من ان معنى وجوب المقدمة الموصلة كما مرّ سابقا هو وجوب مجموع المقدمات المساوق مع العلة التامة، فيكون الواجب الغيري حين وجوب الإزالة هو مجموع ترك الصلاة مثلا وارادة الإزالة، وعليه فيتعلق الوجوب الضمني الغيري بترك الصلاة، وكما ان الوجوب الاستقلالي لشيئ يقتضي النهي الغيري عن ضده العام كذلك الوجوب الضمني، لعدم الفرق بينهما وجدانا، فتعلق الحب الضمني بالركوع في الصلاة يقتضي البغض التبعي عن تركه، غاية الأمر ان النهي التبعي عن الضد العام للواجب الضمني يكون نهيا استقلاليا لاضمنيا، لكون ترك ذلك الجزء الذي تعلق به الوجوب الضمني كافيا في انتفاء المركب وانتفاء الغرض الاستقلالي للمولى، خلافا للمحقق الاصفهاني "قده"، حيث ادعى ان الوجوب الضمني للجزء يقتضي النهي الضمني عن نقيضه. ونتيجة ذلك تعلق النهي الغيري الاستقلالي بالصلاة التي هي ضد الإزالة،

لكون هذه الصلاة ضدًا عامًا للواجب الضمني الغيري وهو ترك الصلاة، حيث انه جزء من الواجب الغيري الاستقلالي وهو مجموع ترك الصلاة واردة الازالة فتقع هذه الصلاة فاسدة بناء على اقتضاء النهي الغيري للفساد^(١).

وفيه أن المبعوض الغيري الاستقلالي هو ترك الواجب لا ما يكون في طول ترك الواجب ومرتبا عليه، فلو كان المولى شائقا الى فعل المجموع من إكرام زيد وعمرو، فترك هذا المركب يكون مبعوضا للمولى فلو فرض إكرامه لاحدهما وتركه لإكرام الآخر انطبق المبعوض الغيري على هذا الترك، ولكن مع لحاظ انتفاء المركب من اكرام زيد وعمرو، فلا يكون ترك اكرام زيد مثلا مبعوضا بل قد يكون اكرامه مبعوضا، ولذا قد يأمر المولى باكرامهما معا، وينهى في نفس الوقت عن اكرام احدهما المجرد عن اكرام الآخر، فلو اكرم المكلف احدهما دون الآخر فقد ترك الواجب النفسي وارتكب الحرام النفسي معا، بخلاف ما لو ترك اكرامهما معا، فانه لم يصدر منه الا ترك الواجب، كما انه قد يكون ترك اكرام زيد مثلا محبوبا نفسيا للمولى لكن كان المركب من اكرام زيد وعمرو اهم منه، فلو رأى المولى انه قد يفوت هذا المركب بترك اكرام عمرو مثلا فيتصدى في هذا الفرض لتحصيل محبوبه المهم، فيأمر بترك اكرام زيد عند عصيان المكلف لذلك الأمر بالمركب، مع انه لو كان ترك اكرام زيد مبعوضا غيريا مطلقا لم يجتمع ذلك مع تعلق الحب الاستقلالي والأمر الترتبي به.

ويشهد على ذلك أنه لا ريب بشهادة الوجدان في عدم تعلق البغض الغيري

بايجاد المانع في فرض ترك الواجب رأساً، كصدور القهقهة ممن يترك الصلاة رأساً، فاذا ترك المكلف الصلاة والقهقهة معا فليس تاركا للمبغوض الغيري الاستقلالي بتركه للقهقهة، كما أن من ترك الصلاة وصدور منه القهقهة فلا يعد مرتكباً للمبغوض الغيري الاستقلالي، فالمحسوب الضمني حيث يكون هو ترك القهقهة في ظرف الاتيان بالصلاة، فيكون المبغوض الغيري الاستقلالي هو فعل القهقهة في ظرف الاتيان بالصلاة، دون فعلها في فرض ترك الصلاة.

والحاصل أن تعلق الحب بمجموع جزئين لا يقتضي الا تعلق البغض الغيري بترك هذا المجموع، وهذا ينطبق على ترك الجزء المنضم الى الجزء الآخر، دون الجزء في حال ترك الجزء الآخر، فلو فرض تعلق الحب النفسي بمجموع ترك التكلم والقيام فيتعلق البغض الغيري بترك هذا المجموع إما بايجاد التكلم في حال القيام او بترك القيام في حال ترك التكلم، وأما ايجاد التكلم في حال ترك القيام مثلاً فليس مصداقاً لانتفاء مجموع الجزئين، لان فرض ترك القيام يعني فرض انتفاء المجموع، ففرض التكلم بعد ذلك لا يعني انطباق عنوان انتفاء المجموع عليه.

وفي المقام حيث لا يعقل ان يكون فعل الصلاة مقترناً بإرادة الإزالة حيث انه في حال ارادة الإزالة لاتتعلق ارادته بفعل الصلاة، فيكون فعل الصلاة دائماً في حال انفرادها عن ارادة الإزالة، فيستند ترك المركب الى عدم ارادة الإزالة دائماً، فلا يكون فعل الصلاة مبغوضاً للمولى أبداً.

الوجه الخامس: ما ذكر في البحوث ايضاً أننا بمراجعتنا الى وجداننا الحاكم بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام نرى انه يمكن أن يعبر عن ملاك ذلك تارة بتعبير فلسفي ، وأخرى بتعبير أصولي :

اما التعبير الفلسفي فهو أن يقال: ان الضد العام للواجب هو ما يعانده اولاً وبالذات، كمعاندة الترك للفعل والفعل للترك، دون ما يكون معانده للواجب

باعتبار وجود معاندة أخرى اسبق منها، كمعاندة الضدين اللذين هما أمران وجوديان، فانه لولا امتناع اجتماع النقيضين في رتبة سابقة لما كان ايّ معاندة بين الضدين، فمعاندة القيام والجلوس تكون بنكته استلزام القيام لعدم الجلوس وبالعكس.

وأما التعبير الاصولي فهو أن يقال: ان النفس البشرية تضيق من ان تحبّ شيئاً ولاتبغض عدمه، او تبغض شيئاً ولاتحبّ عدمه، وهذا بخلاف الأمرين الوجوديين فانه لامانع من تعلق الحبّ بهما، غايته عدم القدرة على ايجادهما معا في الخارج، وهذا هو نكته التفصيل وجدانا بين اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العام دون ضده الخاص، نعم لو كانت نكته الفرق بين الضد العام وال ضد الخاص انه لايمكن ارتفاع الضد العام للواجب وارتفاع نفس الواجب معا، بخلاف الخاص، حيث يمكن ارتفاعه مع فرض ارتفاع الواجب صحّ ان يقال في المقام بانه حيث يمكن ارتفاع الفعل والترك الموصل معا، فلا يكون الفعل ضدّا عاما للترك الموصل، ولكن عرفت انه ليس هذا نكته الفرق بين الضد العام والخاص، اذ لو كانت هذه هي النكته لزم حرمة جامع اضداد الواجب والواجب معا، فاذا وجب الفعل حرم الجامع بين اضداده، وحيث ان حرمة انحلالية فيحرم كل واحد من مصاديقه، بل الضدان اللذان لاثالث لهما كالحركة والسكون او الحضر والسفر لايمكن ارتفاعهما معا، فيلزم ان يكون الأمر باحدهما مستلزما لحرمة الآخر، مع انه لايلتزم به.

فاذا تم ما ذكرناه فيقتضي كون الفعل ضدا عاما للترك الموصل كما كان ضدّا عاما للترك المطلق، لكونه معاندا اولا وبالذات لهما، وتعلق الحب باي منهما يقتضي تعلق البغض بالفعل، وبذلك يتبين انه لافرق بين القول بوجود مطلق المقدمة او القول بوجود المقدمة الموصلة بلحاظ حكم الصلاة

المنافية للإزالة^(١).

وفيه: ان تعلق الحب بالترك الموصل يعني تعلق الحب بمجموع ترك الصلاة واردة الإزالة مثلا، وقد مرّ ان تعلق الحب بمجموع جزئين لا يقتضي إلاّ علق البغض الغيري بترك هذا المجموع، وهذا ينطبق على ترك الجزء المنضمّ الى الجزء الآخر، دون الجزء في حال ترك الجزء الآخر، فلو فرض تعلق الحب النفسي بمجموع ترك التكلم والقيام فيتعلق البغض الغيري بترك هذا المجموع إما بايجاد التكلم في حال القيام او بترك القيام في حال ترك التكلم، وأما ايجاد التكلم في حال ترك القيام مثلا فليس مصداقا لانتفاء مجموع الجزئين، لان فرض ترك القيام يعني فرض انتفاء المجموع، ففرض التكلم بعد ذلك لايعني انطباق عنوان انتفاء المجموع عليه، والشاهد على ذلك انه قد يكون ترك التكلم في حال عدم القيام مبغوضا نفسيا للمولى، فيقول المولى لعبده انا اريد منك المركب من القيام وترك التكلم، ولكن لو تركت القيام فيجب عليك ان تتكلم، كما انه قد يكون التكلم محبوبا نفسيا للمولى بمرتبة اضعف من مرتبة محبوبة مجموع القيام وترك التكلم، ولكن حينما يفرض انتفاء هذا المحبوب الالهم بترك القيام فيتصدى المولى لحفظ المحبوب المهم على وجه الترتب، وهذا يكون شاهدا على انه ليس التكلم في حال عدم القيام مبغوضا للمولى.

وحيئنذ فنقول في المقام ان تعلق الحب الغيري بمجموع ترك الصلاة واردة الإزالة لا يقتضي إلاّ البغض الغيري بانتفاء هذا المجموع، وانتفاء هذا المجموع دائما يكون بترك ارادة الإزالة اذ لا يتصور فعل الصلاة في حال إرادة

الإزالة، وحينئذ فيمكن للمولى ان يأمر المكلف باتيان الصلاة مترتبا على تركه لهذا المركب.

ومن جميع ما ذكرناه تبين تمامية دعوى صاحب الفصول وصاحب الكفاية "قدهما" من ترتب هذه الثمرة على الخلاف في كون الواجب مطلق المقدمة او خصوص المقدمة الموصلة، ولاوجه لانكار الشيخ الاعظم وشيخنا الاستاذ والسيد الصدر "قدهم" لانكار ترتب هذه الثمرة على هذا الخلاف.

الثمره الثالثه: فيما اذا كان الواجب علة تامه للحرام

الثمره الثالثه: حيث ان البحث عن الملازمة لا يختص بالملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته، بل يشمل الملازمة بين حرمة شئ وحرمة علته التامة، كما سيأتي توضيحه، فاذا كان الواجب علة تامه للحرام، فقد ذكر السيد الصدر "قده" انه اذا كان الواجب اهم من الحرام، فبناء على انكار الملازمة فيكون من باب التزامه فيقدم الواجب لأنه اهم ملاكا، وبناء على قبول الملازمة فيقع التعارض بين دليل وجوب العلة التامة وحرمة المعلول، لان حرمة المعلول تقتضي تعلق الحرمة الغيرية بنفس الواجب، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد، فيقع التنافي بين الجعلين، فيدخل الدليلان في باب التعارض، ويطبق عليه قواعد هذا الباب^(١).

اقول: ينبغي تحقيق الحال في جميع صور كون الواجب علة تامه للحرام:

الصورة الاولى: أن يفرض وجود المندوحة للواجب، بان يتمكن المكلف من اتيانه في ضمن فرد لا يكون علة تامه للحرام، كما في الغسل بالماء البارد

الذي يكون علة تامة للضرر المحرم، مع فرض التمكن من الغسل بالماء الحارّ، او الوضوء الذي يكون مستلزما لصبّ الماء على مصبّ مغصوب مع التمكن من الوضوء في المصبّ المباح، او الغسل الارتماسي مع المئزر المغصوب، حيث يدعى كونه مستلزما لتحريك الإزار المغصوب، وقد اختار صاحب العروة بطلان الوضوء والغسل في الفروض المذكورة، فانه بناء على الملازمة يشكل الحكم بصحة العمل الذي يكون علة تامة للحرام، لانه بعد تعلق النهي الغيري به يشكل شمول الأمر النفسي له، الاّ بناء على تعلق النهي الغيري بعنوان العلة التامة للحرام والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، واما بناء على انكار الملازمة فالظاهر صحة العمل.

نعم بناء على مبنى السيد الخوئي "فده" من كون اطلاق الأمر متقوما بالترخيص في التطبيق، فيشكل الأمر، لان الترخيص الفعلي في تطبيق الواجب على العلة التامة للحرام ينافي حرمة معلولها، والترخيص في ذلك على نحو الترتب على ارتكاب الحرام في المستقبل غير معقول، لان فرض حصول هذا الفرد من الحرام الذي هو معلول للواجب مساوق لفرض تحقق علته التامة، فلامعنى للترخيص في هذه العلة التامة مترتبا على حصول معلولها، وعليه فلايشمل اطلاق الأمر لما يكون علة تامة للحرام، فلايمكن الاجتزاء به، مع أنه يلتزم بصحة الوضوء في المصب الغصبي، ولكن ذكرنا في محله ان الاطلاق لايتقوم الاّ بالترخيص الحيثي في التطبيق، اي كون متعلق الأمر لايشترط بلحاظ انطباقه على هذا الفرد، وان فرض النهي عن هذا الفرد بعنوان آخر، على انه لايستلزم تعدد العلة تعدد المعلول عرفا، وذلك مثل أن كلاً من الغسل بالماء البارد او التعرض للبرد يوجب الاستبراد مع كونه واحدا شخصيا عرفا، فلايلزم من فرض وجود فرد من الحرام فرض صدوره من علة معينة كي لايمكن الأمر او الترخيص في تلك العلة، حيث ان تحقق ذلك

الفرد من الحرام يمكن ان يكون بعلة تامة أخرى، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

الصورة الثانية: أن لا يوجد مندوحة للواجب، مع فرض كون الواجب معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه كما لو كان انقاذ الغريق مستلزما لاتلاف مال الغير، فانه بناء على الالتزام بتقيد التكليف في كل خطاب تكليفٍ بفرض عدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر لا يقلّ عنه اهمية، يكون حرمة اتلاف مال الغير مقيدة بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف لا يقل عنه اهمية والمفروض ان انقاذ الغريق اهم منه، فهذا القيد للحرمة يوجب تقيد متعلق الحرمة لبّاً، فيكون الحرام هو اتلاف مال الغير الذي لا يزام انقاذ الغريق مثلاً، وعليه فلا يكون انقاذ الغريق المستلزم لإتلاف مال الغير علة تامة للحرام الفعلي، بعد ان كان هذا الاتلاف لمال الغير مباحاً، لكونه متزاماً مع تكليف معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه، فيتمسك باطلاق خطاب وجوب انقاذ الغريق ولو كان مستلزماً لإتلاف مال الغير، بعد عدم كون هذا الاتلاف مشمولاً لخطاب الحرمة، فلا يختلف في ذلك القول بالملازمة بين حرمة الشيء وحرمة علته التامة، وبين القول بعدم الملازمة كما هو ظاهر.

هذا كله بناء على الالتزام بتقيد خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر لا يقلّ عنه اهمية، واما بناء على مسلك من يرى بقاء اطلاق كلا التكليفين المتزامين، وأن التزام مرتبط بحكم العقل في مرحلة الامتثال ينتج الاتيان بالأهمّ او بالتخيير في فرض التساوي، فان قلنا بما هو الصحيح من انه لا تثبت الملازمة بحكم الوجدان بين حرمة الحرام غير الاهم وبين حرمة علته التامة التي هي الواجب الأهمّ او المساوي، فلا اشكال في

اندرجهما في باب التراحم، واما ان قلنا بثبوت الملازمة حتى في هذا الفرض فان قلنا بان متعلق النهي الغيري هو عنوان العلة التامة للحرام، فيختلف العنوان المتعلق للنهي مع العنوان المتعلق للوجوب، فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان ولو لم يكن هناك مندوحة فيندرج في باب التراحم أيضا، نعم بناء على مسلك من يرى تعلق النهي الغيري بواقع العلة التامة للحرام فيكون من اجتماع الأمر والنهي مع وحدة العنوان، والظاهر اتفاهم على امتناع ذلك حتى لو كان احدهما نفسيا والآخر غيريا، وان كان سيأتي منا الاشكال في امتناع ذلك.

الصورة الثالثة: أن لا يوجد مندوحة للواجب مع فرض عدم كون الواجب معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه، بل كان الحرام معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه، فلا بد من ملاحظة المباني في المسألة، وعمدتها ما يلي:

المبنى الاول: أن يقال باعتبار امكان الترتب في باب التراحم، كما ذكر في البحوث أنه مع عدم امكان الترتب فيندرج الخطابان في باب التعارض، ويرجع حينئذ الى قواعد باب التعارض، دون قواعد باب التراحم، كما اذا كان ترك احد الضدين مساوقا مع تحقق الآخر، نظير الضدين ليس لهما ثالث كالسفر والحضر، فان الأمر بالسفر مثلا مشروطا بعدم الحضر مستحيل، لانه يكون من طلب الحاصل^(١).

فحينئذ ان قلنا بعدم امكان الأمر الترتبي بالواجب مشروطا بارتكاب هذا الحرام المعلوم للواجب، لانه يكون من قبيل الأمر بالعلة التامة مشروطا

بحصول معلولها، فيكون من قبيل طلب الحاصل، فحينئذ يقع التعارض بين دليل الواجب ودليل الحرام، سواء قلنا بالمالزمة ام لا، لفقدانه لشرط التزاحم وهو امكان الترتب على اي تقدير، فلا بد من الرجوع حينئذ الى قواعد التعارض، نعم لو علم من الخارج كون الحرام اهم فيعني ذلك العلم بسقوط وجوب الواجب الذي يكون علة تامة لهذا الحرام، واما اذا لم يعلم من الخارج اهمية الحرام فيحكم بتساقط اطلاق الخطابين حتى لو علم بان الحرمة على تقدير ثبوتها تكون اهم من الوجوب، فانه لا يكفي العلم التعليقي بالأهمية في احراز ثبوت الحكم على وفقه.

واما لو قلنا بامكان الأمر الترتبي بالواجب الذي يكون علة تامة للحرام اذا كان للحرام علة تامة أخرى، حيث مر ان تعدد العلة لا يستلزم تعدد المعلول عرفا، فيكون الأمر بالواجب مشروطا بارتكاب الحرام في المستقبل، على انه لامانع من الأمر بشيئ مترتبا على ارتكاب طبيعي الحرام بنحو الشرط المتأخر، فلو كان المكلف يرتكب طبيعي الغضب فيأمره المولى ان يختار فعلا معيناً يكون ذا مصلحة في حد نفسه وان كان هذا الفعل علة تامة لفرد من الغضب، واما الحرام فقد اتضح امكان تقييد حرمة بعدم صدوره عن واجب اهم او مساو فيكون شرط التزاحم وهو امكان الترتب متحققا في المقام، فحينئذ تظهر ثمرة الخلاف بين القول بالمالزمة وعدمها، حيث انه بناء على عدم المالزمة يكون المقام من باب التزاحم، وبناء على المالزمة فاذا كان الحرام معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه او معلوم التساوي فيبقى احتمال تحريمه بحاله، فيقتضي تحريم علة التامة وهو ذاك الواجب، فيقع التعارض بين الخطابين بلحاظ دلالة احدهما على وجوب الواجب ولو بنحو الترتب ودلالة الخطاب الآخر على تحريمه مطلقا، لكونه علة تامة

للحرام المعلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه.

المبنى الثاني: أن يقال كما هو الظاهر بعدم اعتبار امكان الترتب في باب التزاحم، وانه اذا كان الواجب علة تامة لحرام لايقلّ عنه اهمية فمقتضى المقيد اللبّي عدم اطلاق خطاب وجوب ذاك الواجب لفرض تزاحمه مع هذا الحرام المعلول له، فلايقع بين خطاب الواجب وخطاب الحرام تعارض ابداء، توضيح ذلك: انه اذا ورد خطاب الأمر بانقاذ الغريق وخطاب النهي عن اتلاف مال الغير، وفرض كون انقاذ الغريق في موردٍ مستلزما لاتلاف مال الغير، فيأتي فيه التقريب الذي ذكر في بيان تقيد كل خطاب تكليف بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر لايقلّ عنه اهمية، حيث قيل بانه يمتنع بقاء اطلاق خطاب التكليف لفرض الاشتغال بامثال تكليف آخر لايقلّ عنه اهمية، لانه ان كان بداعي التحريك الى متعلقه في عرض الداعي الى تحريك الخطاب الآخر نحو متعلقه، فهو محال، لانه يستحيل انقذاح الداعي في نفس المكلف نحوهما معا لعدم قدرته على الجمع بينهما، وان كان بداعي صرف المكلف عن الاشتغال بامثال التكليف الآخر فهو قبيح ان كان الخطاب الآخر اهم وجزاف ان كان مساويا^(١)، وعليه فيستحيل بقاء اطلاق خطاب الأمر بانقاذ الغريق لفرض الاشتغال بامثال خطاب النهي عن اتلاف مال الغير اذا كان خطاب النهي لايقلّ عنه اهمية.

نعم لو كان ظاهر خطاب التكليف أن المولى لاحظ فيه فرض تزاحمه مع

١ - راجع بحوث في علم الاصول ج٧ص٦٤، ولايخفى أنّا وان لم نقبل في محله لزوم تقيد خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في امثال تكليف لايقلّ عنه اهمية، حيث لايلزم في خطاب التكليف اكثر من القدرة على متعلقه في حد ذاته، ولكن التزمنا بنتيجة هذا المقيد اللبي بمقتضى المقيد اللفظي المنفصل كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها" فان ظاهره نفي التكليف بغير المقدور حتى فيما اذا لم ذلك من اجتماع اطلاق التكليفين المتزاحمين، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

سائر التكاليف، وانما اطلق الحكم لأجل انه احرز اهميته من جميعها وقع التعارض بينها بلحاظ فرض التزاحم، ولكن لا يظهر ذلك من خطابات التكاليف، خاصة مع كثرة الأحكام الشرعية، وعدم وجود مورد واحد يكون خطاب الحكم الشرعي مقيدا بالمقيد اللفظي بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فهذا كاشف قطعي عن عدم نظر الشارع الى فرض التزاحم بان يكون بصدد المقايسة بينه وبين سائر التكاليف في مقام التزاحم.

وبناء على ما ذكرناه فلامجال لاطلاق خطاب الواجب لفرض الاشتغال بامثال خطاب النهي عن معلوله الذي لا يقل عنه اهمية، فاذا تم ذلك فنقول بانه لامجال لاطلاق خطاب الواجب لفرض استلزامه لهذا الحرام الذي لا يقل عنه اهمية، لان بقاء وجوبه باطلاقه مستحيل لاستلزامه صرف المكلف عن الاشتغال بامثال التكليف الذي لا يقل اهمية، فلو كان هذا التكليف أهم كان صرف المكلف عن امثاله قبيحا وان كان مساويا له كان صرف المكلف عن امثاله جزافا وترجيحا بلا مرجح، واما بقاء وجوبه مترتبا على عدم امثال خطاب النهي عن معلوله اي مترتبا على ارتكاب ذلك الحرام الذي لا يقل عنه اهمية فيستلزم طلب الحاصل، بناء على ما مرّ من ان فرض حصول المعلول مساوق لفرض علته التامة، فالأمر بعلمته التامة مترتبا على حصوله يكون من طلب الحاصل، وعليه فلا يشمل خطاب الواجب فرض استلزامه للحرام الأهم او المساوي، كما ان خطاب تحريم هذا المعلول لم يكن يشمل فرض كونه معلولا لواجب أهم او مساوي، فلم ينعقد لاي منهما اطلاق يتنافى مع اطلاق الخطاب الآخر في الجعل كي يتحقق بينهما التعارض من دون فرق في ذلك بين القول بالملازمة وعدمها.

المبنى الثالث: أن يقال ببقاء اطلاق كلا التكليفين لفرض التزاحم، وانما

يحكم العقل بتنجز الأهم او التخيير بين المتساويين كما هو مسلك السيد الامام "قده"، فتارة يقال بعدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة علته التامة، فيدخل المقام في باب التزام، وأخرى يقال بالملازمة، وأن متعلق النهي الغيري هو عنوان العلة التامة للحرام، فيختلف العنوان المتعلق للنهي مع العنوان المتعلق للوجوب، فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان ولو لم يكن هناك مندوحة فيندرج في باب التزام أيضا، وأخرى يقال بالملازمة وأن متعلق النهي الغيري هو واقع العلة التامة للحرام، فيكون من اجتماع الأمر والنهي مع وحدة العنوان والمشهور على امتناعه بل الظاهر اتفاهم على ذلك.

ولكن الذي يبدو لي عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري ولو مع وحدة العنوان حيث ان النهي الغيري عن العلة التامة للحرام مثلا يكون بمعنى تعلق البغض بها بنكتة عليتها للحرام، وهذا لا ينافي محبوبيتها النفسية، بل لاوجه لافتراض نشوء الأمر بفعل عن محبوبيته بل قد ينشأ عن مصلحة ملزمة فيه، فيأمر المولى به مع تعلق البغض الغيري به لأجل كونه علة تامة للحرام، بل قد يمكن التقرب به حيث يكون حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل بلحاظ ان المكلف اوجد ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، فانه لا اشكال في ان حال المولى في تقدير اتيان هذا الفعل احسن حيث لم يخسر المولى حينئذ الا احد الملاكين، بخلاف ما لو ارتكب المكلف الحرام بعلة حرام آخر حيث يخسر المولى كلا الملاكين.

فتحصل مما ذكرناه انتفاء الثمرة الثالثة.

الثمرة الرابعة: وجوب المقدمة شرعا

الثمرة الرابعة: ما افاده صاحب الكفاية "فده" من ان نتيجة البحث عن ثبوت الملازمة هي وجوب المقدمة شرعا بناء على ثبوت الملازمة، وقد اورد عليه الأعلام بان هذه النتيجة لاتصلح ان تكون ثمرة فقهية في حد ذاتها للمسألة الأصولية، بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدمة، وعدم استتباع مخالفة الوجوب الشرعي الغيري لعقاب زائد.

الثمرة الخامسة: فيما لو نذر شخص ان يأتي بواجب شرعي

الثمرة الخامسة: ما ذكر من انه لو نذر شخص ان يأتي بواجب شرعي أيًا ما كان، فان أتى بالمقدمة وقلنا بوجوبها شرعا فقد وفى بنذره، ولكن هذه الثمرة ليست ثمرة اصولية ولافقهية لامكان تصوير هذه الثمرة في البحث عن كل شيء.

الثمرة السادسة: عدم جواز اخذ الأجرة على مقدمة الواجب

الثمرة السادسة: ما قيل من انه بناء على وجوب المقدمة شرعا لايجوز اخذ الأجرة عليها، لانه يكون من اخذ الأجرة على الواجبات. وفيه انه لادليل على حرمة أخذ الأجرة على الواجبات بقول مطلق أبدا، سواء كانت عبادية ام لا، نعم لو علم من دليل الواجب ايجابه على المكلف مجانا، كما قالوا بذلك في تغسيل الميت وتكفينه ودفنه، حيث استظهروا من ادلتها انها من حقوق المؤمن، فبالدلالة الالتزامية يحرم اخذ الأجرة على مقدماتها أيضا، وهكذا في تعليم الواجبات والمحرمات التي يحتاج اليها الناس، كما قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على الاذان او تعليم القرآن او الصلاة

بالناس لما ورد عن علي (عليه السلام) أنه أتاه رجل فقال يا أمير المؤمنين والله إنني أحبك لله، فقال له لكنني أبغضك لله، قال ولم؟ قال لأنك تبغي في الأذان، وتأخذ على تعليم القرآن أجرا، وسمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول من أخذ على تعليم القرآن أجرا كان حظّه يوم القيامة^(١)، وكذا في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال لا تصل خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجرا، ولا تقبل شهادته^(٢).

وحينئذ يقال بأنه يستفاد منهما حرمة اخذ الاجرة على المقدمات المتعارفة للأذان او تعليم القرآن او الصلاة بالناس، حتى بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا، بل المفروض عدم وجوب ذي المقدمة هنا في غالب الأحيان.

والمهم ان سند الروايتين ضعيف.

ثم أنه لو فرض دلالة خطاب وجوب شيء على المكلف بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم جواز أخذه للأجرة عليه فظاهره عدم أخذ الأجرة عليه بجميع مقدماته سواء قلنا بالملازمة ام لا اذ وجوب المقدمة شرعا بناء على الملازمة مستكشف من حكم العقل وليس مضمون الخطاب كى يدعى ظهوره العرفي في المجانية.

وهكذا الحال بناء على كون الوجه لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات هو ان الالتزام المولوي يسلب سلطنة المكلف على الفعل ويشترط في جواز أخذ الأجرة عند العقلاء سلطنة الفاعل على فعله، فانه لو فرض تمامية ذلك فيشمل مقدمة الواجب ولو لم نقل بوجوبها الشرعي لأن الوجوب النفسي لذى

١ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٥٧ باب ٣٠ من ابواب ما يكتسب ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٧٩ باب ٣٢ من كتاب الشهادات ح ٧

المقدمة كما يسلب سلطنة المكلف عليه كذلك يسلب سلطنته على مقدماته.

الثمرة السابعة: في تحقق الاصرار على الصغائر

الثمرة السابعة: ما قيل من انه بناء على وجوب المقدمة شرعا، فاذا كان للواجب النفسي مقدمات كثيرة فيتحقق الاصرار على الصغائر بترك الواجب النفسي مع مقدماته، بناء على ان المخلّ بالعدالة هو ارتكاب الكبائر او الاصرار على الصغائر، نعم بناء على اخلال مطلق المعصية بالعدالة، كما عليه جمع من الاعلام، فلا تترتب هذه الثمرة.

وفيه ان الاصرار على المعصية عرفا عبارة عن ارتكابها مرة بعد اخرى، واما ارتكاب معاصي عديدة مرة واحدة فلا يصدق عليه الاصرار يقينا، بدهة ان من نظر الى جماعة من النساء الاجنبيات مرة واحدة وان ارتكب معاصي عديدة الا انه لا يصدق على ذلك الاصرار، على ان الظاهر من الفسق هو ارتكاب الحرام النفسي او ترك الواجب النفسي، واما ترك الواجب الغيري بما هو فليس هتكا للمولى، ولا تمردا عليه، ولا يوجب استحقاق العقاب.

هذا ولا يخفى ان هذه الثمرات ماعدا الثمرات الثلاثة الأولى حتى على تقدير تماميتها لا تكون ثمرة اصولية، لعدم وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، واما الثمرات الثلاثة الأولى فتكفي في جعل البحث عن مسألة الملازمة بحثا اصوليا على توضيح مرّ في بداية بحث الاصول.

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٢٦

مقتضى الاصل العملي عند الشك في الملازمة بين وجوب المقدمة

شرعا ووجوب ذبيها

الجهة السابعة: وقع الكلام في مقتضى الاصل العملي عند الشك في الملازمة بين وجوب المقدمة شرعا ووجوب ذبيها، فقد يراد إجراء الأصل في نفس هذه الملازمة وأخرى في وجوب المقدمة شرعا، وسمّوا الأول بإجراء الأصل في المسألة الأصولية، وسمّوا الثاني بإجراء الأصل في المسألة الفقهية.

إجراء الاصل في الملازمة

أما إجراء الأصل في الملازمة فقد ذكر الأعلام -منهم صاحب الكفاية "قده"- أنه لامجال لذلك أبدا، لان الاصل الذي يراد إجراءه فيها هو الاستصحاب النافي للملازمة، وليس لها حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، حيث ان الملازمة بين شيئين تعني وجوب أحدهما بالقياس الى الآخر، والوجوب او الامكان او الامتناع من لوازم الماهية، فيكون من الأمور الأزلية، والشكّ في ثبوت الملازمة يعني الشكّ في ذلك أزلا.

نعم كما ذكر في البحوث انه انما يتمّ هذا الكلام فيما لو أريد من الملازمة مفاد القضية الشرطية، وهو انه لو وجب ذو المقدمة فتجب مقدمته، حيث ان هذه القضية على تقدير ثبوتها تكون صادقة قبل تحقق الشرط والجزاء، فليس لها حالة سابقة متيقنة، ولكن لو أريد بها اللزوم الفعلي لوجوب المقدمة بعد تحقق وجوب ذبيها خارجا فيعلم بعدمه قبل وجوب ذي المقدمة خارجا، كما يعلم بعدم اللزوم الفعلي لوجود المعلول قبل تحقق علته التامة، الا ان المهمّ ان جريان استصحاب عدم الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها او استصحاب عدم اللزوم الفعلي لوجوب المقدمة شرعا بغرض نفي وجوب المقدمة شرعا

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٢٧
يكون من اوضح أنحاء الأصل المثبت .

اجراء الاصل في نفس وجوب المقدمة

وأما إجراء الأصل في نفس وجوب المقدمة شرعا فقد يبدو أنه يجري استصحاب عدمه المعلوم قبل وجوب ذبيها، كما تجري البراءة عنه، ولكن أورد عليه عدة إيرادات:

الايراد الاول: إنه يلزم من جريان الاصل كالأستصحاب لنفي وجوب المقدمة شرعا في حال الشك، التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، ومع احتمال ثبوت الملازمة العقلية بينهما فلايكاد يمكن الجزم بثبوت هذا التعبد بالأصل، بعد كونه محتمل الاستحالة، هذا اذا بقي الشك في الملازمة بعد إجراء الأصل كما هو المفروض، وأما لو فرض ارتفاع الشك في الملازمة وحصل العلم بعدمها فلايبقى مجال لجريان هذا الاصل، الا اذا احتمل ثبوت وجوب المقدمة شرعا ولو مع عدم الملازمة العقلية، فانه لامحذور حينئذ في إجراء الأصل لنفي هذا الوجوب المشكوك، الا ان المفروض عادة بقاء الشك في الملازمة حتى بعد التمسك بدليل الاصل.

وأجاب عنه صاحب الكفاية "قده" بان لزوم التفكيك بين الوجوبين في فرض الشك لاينافي الملازمة بين الوجوب الواقعي للمقدمة مع الوجوب الواقعي لذبيها، وانما ينافي الملازمة بين الوجوبين الفعليين، نعم لو كان المدعى هو الملازمة المطلقة بين الوجوبين حتى في مرتبة الفعلية لما صح التمسك بالأصل^(١).

وفيه ان الفعلية في اصطلاحه "قده" بمعنى انقداح الإرادة والكراهة في نفس المولى بالنسبة الى فعل العبد، ومن الواضح انه -كما ذكر المحقق الاصفهاني "قده"- لو تمت ملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها فتختص بمرتبة الفعلية بتقريب ان ارادة شئ تستلزم ارادة مقدمته، ولا مجال لتوهم التلازم بين الوجوب الإنشائي لذي المقدمة مع الوجوب الإنشائي لمقدمته بعد ان كان الحكم الإنشائي مجرد جعل واعتبار، فما يظهر من صاحب الكفاية من ان المدعى هو الملازمة بين الوجوبين الانشائيين غير متجه جداً.

هذا وقد اشكل المحقق الاصفهاني "قده" على ما ذكره صاحب الكفاية - من انه لو كان المدعى هو الملازمة بين الوجوبين حتى في مرتبة الفعلية لما صح التمسك بالأصل- فذكر ان مجرد احتمال الاستحالة في التعبد الاستصحابي بعدم الوجوب الفعلي للمقدمة لا يمنع عن التمسك بدليل الاستصحاب، لانه انما يجوز رفع اليد عن الدليل عند القطع باستحالة مدلوله، فان الدليل الظاهر في شمول مورد حجة على التعبد به مالم تقم حجة على خلافها، واحتمال الاستحالة ليس بحجة، فلا يصلح أن يكون مانعا من تصديق الحجة، ولأجل ذلك يصح التمسك بظهور دليل حجية خبر الواحد، ولا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال استحالته^(١).

ولكن يتوقف تمامية كلام المحقق الاصفهاني "قده" على ان لا يحتمل استحالة نفس التعبد بالدليل، وانما يحتمل استحالة مدلوله واقعا، كما لو قامت بينة على وقوع شئ، واحتملنا استحالته، فانه لا يعني احتمال استحالة

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٢٩

التعبد بحجية هذه البيينة، وكذا لو عُلم بإمكان التعبد بحجية الظهور وانما شكّ في استحالة الترخيص الظاهري في ارتكاب جميع اطراف العلم الاجمالي، فيمكن التمسك بظهور الخبر الدال على ثبوت هذا الترخيص. واما في المقام فقد يكون نفس التعبد بدليل استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعا مبتلىً باحتمال الاستحالة، حيث انه بناء على ما يظهر من كلام صاحب الكفاية في عدة مواضع من الكفاية انه لايجتمع فعلية الحكم الواقعي مع قيام حجة على خلافه، حيث ذكر ان الحكم الواقعي غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة عليه^(١)، فلايجتمع حجية دليل استصحاب عدم وجوب المقدمة مع فعلية ذلك الوجوب واقعا، وبناء على احتمال الملازمة فيحتمل ضرورة الوجوب الفعلي للمقدمة عند الوجوب الفعلي لذيها، فلايمكن الجزم حينئذ بحجية دليل الاستصحاب بنفي وجوب المقدمة شرعا، والشك في الحجية يساوق عدم الحجية، ولو فرض كون خطاب الاستصحاب موجبا للعلم بإمكان التعبد بعدم وجوب المقدمة شرعا عند وجوب ذيها فهذا يعني ارتفاع الشك في الملازمة، فلايقتضى مجال لجريان الاصل، الا اذا احتل وجوب المقدمة شرعا ولو في فرض عدم الملازمة، الا ان المهم انه لايجب خطاب الاستصحاب ارتفاع الشك في الملازمة وجدانا.

نعم بناء على ما ذكره صاحب الكفاية في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من التفصيل بين الأمارات وبين مثل قاعدة الحلّ -وكذا

الاستصحاب^(١) - فلو قام خبر الثقة على حلية شرب التتن فلا يعني حجته الا معذريته لو خالف الواقع، فيكون على وزان حجية القطع، فلا يتنافى مع فعلية حرمة شرب التتن واقعا، بخلاف ما لو جرت قاعدة الحلّ عند الشك في حرمة شرب التتن، فانه يعني اذن المولى ورضاه بارتكابه عند الجهل بالواقع، وهذا لا يجتمع مع فعلية حرمة واقعا اي ثبوت الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة اليه^(٢)، فلا تنافي بين حجية الأمانة الدالة على جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة وبين فعلية هذا الوجوب واقعا، وان كان بين جريان استصحاب عدم وجوبها وبين فعلية هذا الوجوب تنافيا واقعا.

فبناء على هذا التفصيل يتم ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان احتمال الملازمة لا يمنع من التمسك بدليل استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعا، الا ان هذا التفصيل لا وجه له ابدا كما بيناه في محله، لان المهم هو روح الحكم الظاهري، وروح الحكم الظاهري في حجية الأمانة على حلية شرب التتن مثلا وقاعدة الحلّ هو رضا الشارع بالارتكاب، وان اختلفت صياغة الحكم الظاهري فيهما كما لو فرض ان المجعول في هذه الأمانة المعذرية وفي قاعدة الحلّ الإذن في الارتكاب.

فالصحيح في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال: ان قيام الحجة الشرعية على خلاف التكليف الواقعي انما ينافي فعليته (اي انقداح الإرادة او الكراهة اللزوميتين في نفس المولى بالنسبة الى الفعل) فيما اذا كان نتيجة قيام الحجة رضا الشارع بمخالفة ذلك التكليف الواقعي، والمقام ليس من هذا القبيل،

١ - ذكر في حاشيته على الرسائل ص٧٧: ان الاستصحاب كقاعدة الحل على وجه، والظاهر ان مراده من هذا الوجه هو ما اختاره من كون مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل، فالمجعول في استصحاب الحل هو الحلّ ظاهرا، وقد ذكر في بحث الإجزاء من الكفاية ان استصحاب الحلّ مثل قاعدة الحل في وجه قوي.

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٣١

حيث انه ليست نتيجة استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعا هو رضا الشارع بترك المقدمة، كيف ويجب الاتيان بها عقلا لتوقف الواجب النفسي عليها، وهل ترى ان نتيجة هذا الاستصحاب تكون أشد من فرض العلم بعدم وجوب المقدمة شرعا، نعم نتيجة جريان هذا الاستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي المترتب على الوجوب الشرعي للمقدمة احيانا كحرمة اخذ الاجرة عليها بناء على حرمة اخذ الاجرة على الواجبات مطلقا، فحينئذ يقال ان جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة برضا الشارع باخذ الأجرة عليها فلا يجتمع مع فعلية حرمة اخذ الاجرة، ولا ينشأ من عدم فعليتها أي محذور.

الايراد الثاني: ان الاستصحاب لا بد ان يجري فيما يكون وضعه ورفعته بيد الشارع بما هو شارع، وهذا لا يكون الا في المجعول الشرعي او ما هو موضوع له، ووجوب المقدمة على القول بالملازمة من لوازم ماهية وجوب ذي المقدمة فليس مجعولا شرعا لانه لا يتعلق الجعل بلازم الماهية، كما ان الجعل التكويني لا يتعلق بزوجية الاربعة، وانما يتعلق بنفس وجود الأربعة، كما ان وجوب المقدمة ليس موضوعا لمجعول شرعي، بل لو فرض كونه موضوعا لمجعول شرعي فليس بهمهم في المقام لانه لا يترتب عليه غرض اصولي، وهو وقوعه في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي.

واجاب عنه صاحب الكفاية "قده" بانه وان كان وجوب المقدمة غير مجعول بالذات، الا انه مجعول بالعرض وبتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كاف في جريان الاستصحاب^(١).

وظاهر صاحب الكفاية انه سلّم كون وجوب المقدمة من لوازم ماهية وجوب ذي المقدمة، الا انه ادعى كفاية كونه مجعولا بالتبع، وفيه أنه لاوجه لدعوى كون وجوب المقدمة من لوازم الماهية، حيث انه بناء على الملازمة يكون وجوب المقدمة من لوازم وجود وجوب ذيها خارجا، بمعنى ان ارادة المولى اذا تعلقت بصدور فعل من العبد فيستلزم ذلك تعلق ارادته بصدور مقدمة ذلك الفعل من العبد، واين هذا من لوازم الماهية، فان لازم الماهية ما يكون ثابتا للماهية مع قطع النظر عن وجودها كثبوت الزوجية للأربعة ولو مع عدم فرض وجود الأربعة في الخارج او في الذهن، وكذا ثبوت الإمكان للانسان، ولأجل ذلك ترى ثبوت الامتناع لاجتماع النقيضين مع عدم تلبسه بالوجود لاذهنا ولاخارجا.

وان شئت قلت: ان موطن لازم الماهية هو عالم الواقع دون عالم الوجود، وعالم الواقع اوسع من عالم الوجود، فامتناع اجتماع النقيضين له واقع وليس له وجود، كما يقال ان عدم العناء له واقع، ولايقال ان عدم العناء له وجود، لظهور كلمة الوجود في الوجود العيني او الذهني، ولأجل ذلك نقول بان لازم الماهية ليس مجعولا أبدا لاستقلاله ولاتبعا، حيث ان الجعل بالتبع يعني إيجاد الشيء بتبع ايجاد ملزومه، نعم لو وجدت الماهية في الخارج فقد ينسب الوجود الى لازمها بالعرض والمجاز كما ان انتساب الوجود الى نفس الماهية ايضا يكون بالعرض والمجاز العقلي عند القائلين باصالة الوجود، فما يظهر من صاحب الكفاية من التزامه بكون لازم الماهية مجعولا بالتبع في غير محله.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" في المقام، فانه ذكر أن لازم الماهية ليس الا لازم مطلق الوجود الأعم من الذهني والخارجي، فانه بناء على أصالة الوجود ليست الماهية الا أمرا اعتباريا،

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٣٣

فلامعنى لافتراض أن لازم الماهية هو ما يثبت لها بقطع النظر لها عن الوجود الخارجي والذهني، فان اللازم معلول للملزوم، فلا بد ان يكون الملزوم امرا اصيلا صالحا للتأثير في ايجاد ذلك اللازم وليس هو الا الوجود، وعليه فلازم الماهية هو لازم مطلق وجود الشيء، ولازم الوجود هو لازم وجوده الخارجي فقط^(١).

وفيه أن كون لازم الشيء معلولا لذلك الشيء لا يتم باطلاقه، فقد يكون لازم الشيء معلولا لعدة أخرى، على أنه مرّ أن موطن لوازم الماهية ليس عالم الوجود بل موطنها عالم الواقع فهي خارجة عن مسألة التأثير والتأثر، ولأدري ماذا يقول عن مثل امتناع اجتماع النقيضين، فهل يرى أن امتناعه من لوازم مطلق وجوده مع ان هذا واضح الفساد.

هذا ومن جهة أخرى ان ظاهر صاحب الكفاية في المقام وصريحه في بحث الاستصحاب انه سلّم لزوم كون المستصحب تحت تصرف الشارع وضعا ورفعا، فيختص جريان جريان الاستصحاب بالمجوعول الشرعي او موضوعه، وهذا وان كان ظاهر كلام المشهور ايضا الا انه غير متجه، لان اللازم هو كون نفس التعبد الظاهري بالمستصحب تحت تصرف الشارع، فيكفي انتهاء جريان الاستصحاب او اي اصل آخر الى أثر عملي، ولأجل ذلك يجري الأصل في مرحلة الامتثال كاستصحاب استقبال القبلة في الصلاة، مع ان تحقق استقبال القبلة خارجا ليس تحت تصرف الشارع، لانه ليس مجعولا شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، وانما هو مصداق للطبيعة التي

تعلق بها الأمر، ولكنه لا يمنع من اجراء الاستصحاب فيه بغرض المعذرية في مرحلة الامتثال، لانه يكفي عند العقل قيام الحجة على تحقق الامتثال، والاستصحاب يكون حجة على ذلك، ولا حاجة الى محاولة ارجاع تحقق الامتثال الى كونه موضوعا للأثر الشرعي باعتبار كون عدمه موضوعا لبقاء التكليف، فوجوب الصلاة مع استقبال القبلة يكون مغيبى بعدم تحقق الصلاة مع استقبال القبلة، فيكون استصحاب بقاء استقبال القبلة اصلا موضوعيا منقحا لحصول الامتثال فيحرز به ارتفاع الوجوب، كما ان الاصل الجاري لنفي الامتثال يكون اصلا موضوعيا لإثبات بقاء الوجوب.

وعليه فالجواب الصحيح عن الاشكال الثاني على اجراء الاصل لنفي وجوب المقدمة شرعا هو انه اولاً: ليس وجوب المقدمة من لوازم الماهية، وثانياً: لا يعتبر في جريان الاصل كون مجراه تحت تصرف الشارع بما هو شارع، فلا يلزم ان يكون مجرى الاصل مجعولا شرعيا او موضوعا له، بل يكفي كون جريان الاصل منتهيا الى اثر عملي.

ثم انه ذكر في البحوث انه بناء على لزوم كون المستصحب تحت تصرف الشارع وضعاً ورفعا، فلا يجري استصحاب عدم وجوب المقدمة، وان قلنا بان وجوب المقدمة من لوازم وجود وجوب ذيها، او قلنا بانه وان كان من لوازم الماهية لكنه مجعول بالتبع، لان وجوب المقدمة ليس تحت اختيار الشارع، بل هو امر قهري عند وجوب ذيها^(١).

وفيه: انه يكفي في كون وجوب المقدمة تحت تصرف الشارع كون ملزومه وهو وجوب ذي المقدمة تحت تصرف الشارع وضعاً ورفعا، حيث

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٣٥

انه يمكنه ان يحتنب عن ايجاب المقدمة ولو بترك ايجاب ذبيها.

الايراد الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الاصل لا يخلو إما ان يكون البراءة او الاستصحاب، أما البراءة فلا تجري بلا فرق بين البراءة العقلية والشرعية.

لأن البراءة العقلية تنفي العقاب مع عدم البيان، والمفروض انه لاعتقاب على ترك المقدمة، وان قلنا بوجوب المقدمة شرعا.

والبراءة الشرعية وردت مورد الامتنان بمقتضى التعبير بقوله " رفع عن أمتي " فيختص موردها بما اذا كانت فيه كلفة على المكلف ليكون في رفعها بها امتنانا، والمفروض أنه لا كلفة في وجوب المقدمة حيث لاعتقاب على تركها، على أن العقل يستقل بلزوم الاتيان بها لتوقف الواجب عليها ولولم نقل بوجوبها شرعا، فاذاً لا يوجد أي امتنان ولا أثر في رفع الوجوب الشرعي عنها، وهكذا الاستصحاب، فانه لأثر لجريانه لنفي وجوب المقدمة شرعا بعد لابدية الإتيان بها على اي تقدير^(١).

وما ذكره "قده" متين جداً، لأن الاصول العملية من البراءة والاستصحاب انما تجري بلحاظ اثر المنجزية والمعدرية، ووجوب المقدمة شرعا على القول به ليس بنفسه مما يقبل التنجيز، .

نعم لو احتمل وجوب المقدمة شرعا قبل فعلية وجوب ذبيها، كما في وجوب التعلم قبل دخول وقت الواجب الموقت اذا كان يتوقف التمکن من اتيان الواجب الموقت على تعلم احكامه قبل دخول الوقت، فان مقتضى

القاعدة عند المشهور هو عدم لزوم تحصيل المقدمة المفوتة -ومنها التعلم حسب الفرض- قبل فعلية وجوب الواجب الموقت او المشروط، فان احتمل حينئذ ايجاب الشارع للتعلم فلاشكال في امكان اجراء الاصل لنفيه لاستتباعه كلفة زائدة، لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام. هذا ولا يخفى أنه بناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من انه يكفي في جريان الاستصحاب ترتب اثر جواز الإخبار عن المستصحب، حيث يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فيكفي في خروج جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعا عن اللغوية ترتب جواز الإخبار عن عدم وجوبها عليه، لكن اشكلنا على هذا المسلك في محله، ومنعنا عن قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

ثم انه قد يترتب أثر شرعي أحياناً على وجوب المقدمة شرعا، فيمكن استصحاب عدم وجوبها كأصل موضوعي لنفي ترتب ذلك الحكم، وقد يذكر له امثلة:

منها: ما قد يدعى من جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعا لنفي حرمة اخذ الأجرة عليه بناء على حرمة اخذ الأجرة على الواجبات. ولكنه موقوف على ثبوت كبرى حرمة اخذ الأجرة على الواجبات بهذا العنوان، مع انه لامستند لهذا الحكم بوجه عام الا احد امرين: إما دعوى ظهور خطاب الأمر الوجوبي بشيء هو لزوم إتيان المكلف به مجاناً، وإما دعوى ان ايجاب عمل على المكلف يوجب عدم سلطنته عليه، فيخرج العمل عن كونه مالا يصح اخذ الأجرة عليه، وقد مرّ أنه لو تمت أيّة واحدة من الدعويين لشملت مقدمة الواجب ولو لم نقل بوجوبها شرعا.

ومنها: ما قد يقال من انه بناء على كون العدالة هو اجتناب الكبائر وعدم

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٣٧

الإصرار على الصغائر فلو وجبت مقدمة الواجب شرعاً لو ترك الكلف الواجب النفسي -الذي ليس تركه من الكبائر- ومقدمته صدق في حقه الاصرار على الصغائر فيخرج بذلك عن العدالة، بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعاً، فحينئذ يمكن اجراء استصحاب عدم وجوب المقدمة شرعاً في مورد الشك لنفي تحقق الاصرار على الصغائر.

ونحن وان ناقشنا في كون الجمع بين ترك المكلف للواجب النفسي وتركه لمقدمته اصراراً على الصغائر حتى على القول بوجوبها شرعاً، ولكن على فرض صدق الإصرار عليه، فيقع الكلام في كفاية جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة لنفي تحقق الاصرار على الصغائر.

فقد ذكر في البحوث أن عنوان الاصرار على الصغيرة عنوان وحداني فلا يمكن نفيه بنفي الوجوب الا على القول بالاصل المثبت^(١)، ولكن الظاهر أن هذا العنوان ظاهر في التركيب ولأجل ذلك لو جرى استصحاب حرمة فعلين كما لو استصحب عدم زوجية امرأتين له فنظر الى احديهما اولاً، ثم الى الأخرى ثانياً، فلا ينبغي الاشكال في صدق الاصرار على الصغائر عليه مع ان حرمة النظر اليهما ثبتت بالاستصحاب، فان الاصرار على ترك فعلين محرز وجدانا وانما الشك في حرمتهما، فيحرز ذلك بالاستصحاب.

نعم قد يقال بأنه مع عدم جامع في الفعلين كما في النظر الى امرأة مشكوك الزوجية وشرب الماء المستصحب النجاسة، فالمنشأ لصدق الإصرار على القول به في ارتكابهما ليس الاحرمتهما، وكذا في ترك ذي المقدمة

وترك مقدمته ليس الا وجوبهما، وإثبات الإصرار باستصحاب الحرمة او الوجوب يكون من الاصل المثبت.

ومنها: ما قد يقال من انه لو نذر الإتيان بمطلق الواجب الشرعي فأتى بمقدمة الواجب فانه يجري استصحاب عدم وجوبها شرعا لغرض نفي تحقق الوفاء بالنذر، كما انه لو كان يجري استصحاب بقاء الوجوب في مورد، فيثبت بهذا الاستصحاب تحقق الوفاء بالنذر بالإتيان بهذا الفعل الذي ثبت وجوبه بالاستصحاب.

ولكن يوجد في مثل المقام اشكال ينبغي التعرض اليه، وهو انه لو كان الظاهر من خطاب وجوب الوفاء بالنذر -ونظيره خطاب الوفاء بالعهد والشرط ونحو ذلك- ان متعلق الوجوب ليس هو عنوان الوفاء بالنذر، وانما هو عنوان مشير الى العناوين التفصيلية التي تعلق بها النذر، فاذا نذر الإتيان بالواجب فيكون متعلق الوجوب هو عنوان إتيان الواجب، واذا نذر ان يكرم عادلا فيكون متعلق الوجوب هو عنوان اكرام عادل، ولو نذر ان يغسل وجهه بالماء فمتعلق الوجوب هو عنوان غسل الوجه بالماء، وكذا لو نذر قراءة القرآن مع الوضوء فيكون متعلق الوجوب هو قراءة القرآن مع الوضوء، وهكذا، فحينئذ امكن احراز امثال وجوب الوفاء بالنذر باستصحاب وجوب الفعل الذي أتى به او استصحاب كون من أكرمه عادلا او كون ما غسل به وجهه ماء، او بقاء وضوءه الى زمان قراءة القرآن، ولكن حمل عنوان الوفاء بالنذر على كونه مشيرا خلاف الظاهر، فلا يصار اليه الا مع قرينة، فان ظاهر العناوين هو الموضوعية دون المشيرية والطريقة الى عنوان آخر، فحينئذ يشكل اثبات تحقق عنوان الوفاء بالنذر بهذه الاستصحابات، لان ترتب عنوان الوفاء بالنذر عليها ليس ترتبا شرعيا، وانما هو لازم عقلي لها، نعم لو نذر الإتيان بالواجب الأعم من الواقعي والظاهري كان استصحاب وجوب ما أتى به واردا عليه،

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٣٩

بخلاف استصحاب عدم وجوب ما اتى به .

واما ما قد يقال من ان خطاب الأمر بالوفاء بالندر ونحوه لأجل كونه خطابا امضائيا اي يكون بصدد امضاء ما أنشأه الناذر فيكون ظاهرا في المشيرية وانه يتعلق بالوجوب الشرعي بإتيان نفس ما تعلق به النذر .

ففيه انه لا يكفي مجرد كون الخطاب امضائيا في ظهوره في المشيرية بعد ان كان الملاك الملزم لوجوب الوفاء بالندر مثلا في نفس عنوان الوفاء بالندر، وهكذا في الوفاء بالشرط او العقد او وجوب اطاعة الوالدين وامثال ذلك هذا وقد ذكر في البحوث في استصحاب انطباق عنوان الوقف على شخص، أن دليل امضاء الوقف يثبت شرعا نفس ما انشأه الواقف من التملك على ذات الموقوف عليه^(١) ، وبناء عليه فيكون قوله (عليه السلام) " الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها" عنوانا مشيرا يقصد من وراءه انشاء نفس ما أنشأه الواقفون، فلو قال الواقف "وقفت هذا البستان على الطلبة العدل" فيثبت الحكم الشرعي بملكية الطلبة العدل للبستان مثلا.

وهكذا ذكر أنه اذا نذر ان يتصدق على الفقراء مادام ابنه حيا، فان اعتبرنا وجوب الوفاء بالندر كوجوب الوفاء بالعقد والوقف فموضوعه ذات الشيء المنذور ويكون النذر حثية تعليلية فيكون استصحاب الحياة منقحا لموضوع وجوب التصديق في المثال، وان كان عنوان النذر حثية تقييدية امكنا استصحاب بقاء النذر وعدم انتهاء امده، فان النذر كتعهد والتمام ايضا له حدوث وبقاء بحسب النظر العرفي، فينقح موضوع الوفاء به^(٢) .

اقول: أما كون دليل الاحكام الامضائية ظاهرا في انشاء الشارع بعنوان مشير اجمالي نفس ما أنشأه المكلف في وقفه او عقده او نذره او شرطه فهو خلاف ظاهر العناوين في الموضوعية دون المشيرية بعد أن كان ملاك الوجوب قائما بعنوان الوفاء بالعقد والندر ونحو ذلك، الا أن يتمسك بذيل الارتكاز التشريعي .

وأما ما ذكره أخيرا (من أنه بناء على موضوعية وجوب الوفاء بالندر، ففي مثال الشك في بقاء حياة الابن يمكن استصحاب بقاء نذره وتعهد، لأن العرف يرى له بقاء بقاء موضوعه، فاذا مات الابن فيصح للأب أن يقول "الآن ارتفع نذري وتعهدتي بالتصدق") فهو تام، لكنه لا يجدي في حل الاشكال بشكل نهائي، كما لو نذر أن يكرم عادلا، فاراد الاكتفاء باكرام مستصحب العدالة .

وكيف كان فالانصاف أن الالتزام بكون الاستصحاب في هذه الموارد اصلا مثبتا خلاف المرتكز الفقهي، فانه كيف يلتزم بان استصحاب بقاء الموضوع مثلا يكفي في اتيان صلاة الفريضة ولا يكفي في الوفاء بالندر فيما اذا نذر قراءة القرآن مع الموضوع (الذي يكون ظاهرا في اقتران الموضوع بالقراءة واقعا، بحيث لو قرأ القرآن مع استصحاب الموضوع ثم علم بانتقاضه وجب

١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٠٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٠٨

عليه اعادتها) وعليه فإما ان يدعى ان مثل هذا الارتكاز الفقهي يشكل قرينة على حمل عنوان الوفاء بالنذر والشرط ونحوهما على المشيرية، بل يكفي اجمال الخطاب وعدم ظهوره في الموضوعية في جواز الاكتفاء بتلك الاستصحابات، لكون موضوعية هذه العناوين موجبة للكلفة الزائدة فتجري البراءة عنها، او يدعى بان هذا المقدار من خفاء الواسطة يكفي في جريان الاستصحاب، لانه لولم يرتب هذا الأثر كان نقضا لليقين بالشك عرفا، الا ان الثاني مشكل جداً، فالمهم هو الوجه الأول.

هذا، وقد يوجه نظير هذا الاشكال على مثل اذن المالك بالتصرف في ماله على تقدير خاص، كما لو رضي بدخول زيد في داره على تقدير بقاء النهار، فاستصحاب بقاء النهار لا يمكن ان يثبت جواز الدخول في الدار الا بواسطة إثبات الإذن الفعلي للمالك، وترتب الإذن الفعلي للمالك على بقاء النهار ليس ترتبا شرعيا، فيكون من الاصل المثبت، وهكذا لو رضي المالك بدخول العادل في بيته فأراد شخص ان يدخل بيته ولكنه لم يكن محرزا لعدالته فعلا، وانما كان مستصحباً لذلك.

ولكن يمكن ان يقال بان الظاهر من قوله (عليه السلام) "لايحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه"^(١) هو ان موضوع جواز التصرف شرعا مركب من جزئين، احدهما رضا المالك بعنوان دخول زيد في داره في النهار، او دخول العالم في داره، وثانيهما انطباق ذلك العنوان على فعل المكلف، بان يكون دخول زيد في داره مصداقا لعنوان دخوله فيها في النهار، او يكون دخول مستصحب العدالة مصداقا لعنوان دخول العادل، والاول محرز

مقتضى الاصل العملي في وجوب المقدمة ١٤١

بالوجدان والثاني بالاستصحاب، ودعوى كون الظاهر هو ان موضوع جواز التصرف شرعا الرضا الفعلي للمالك، وترتب رضاه الفعلي على انضمام رضاه بالعنوان مع انطباق ذلك العنوان على فعل المكلف ليس ترتبا شرعيا، فهو خلاف الظاهر، اذ لا يستفاد من دليل حرمة التصرف في مال الغير بدون رضاه اكثر مما ذكرناه من لزوم رضا المالك بعنوان وانطباق ذلك العنوان على فعل المكلف، نعم لا يتم هذا الجواب في مثال الوفاء بالنذر، حيث لامعنى لأن يقال ان موضوع وجوب الوفاء بالنذر مركب من نذر اكرام عادل مثلا وكون هذا الشخص الذي يكرمه عادلا، لان كون هذا الشخص عادلا مرتبط بمرحلة الامتثال دون متعلق التكليف.

ثم انه لو نسي المكلف انه هل نذر مجموع فعلين كإكرام زيد وعمرو معا او نذر احدهما كإكرام زيد فيجوز له الاكتفاء باكرام زيد.
ان قلت: انه بناء على عدم كون الوفاء بالنذر عنوانا مشيرا فوجوب هذا العنوان يكون معلوما تفصيلا ويكون الشك في امتثاله فتجري قاعدة الاشتغال.

قلت: انه بعد ان كان عنوان الوفاء بالنذر منطبقا على ما تعلق به فيكون الشك في سعة دائرة التكليف وضيقها فتجري البراءة عن وجوب اكرام عمرو ولو بواسطة عنوان الوفاء بالنذر، وان شئت قلت انه يجري استصحاب عدم نذره لمجموع فعلين، وبذلك ينفي وجوب الوفاء به، ولا يعارضه استصحاب عدم نذره لإكرام زيد، لانه لأثر لهذا الاستصحاب بعد كون ترك اكرام زيد مخالفة تفصيلية وان هذا الاستصحاب لا يثبت تعلق النذر بمجموع الفعلين الا بنحو الاصل المشتب، وهكذا لو نسي متعلق عقد الإجارة او الشرط ونحوهما.

هذا ولا يخفى انه لا يكون مقتضى الاصل العملي عند الشك في وجوب المقدمة شرعا موافقا مع انكار وجوبها في النتيجة دائما، بل قد يكون موافقا للقول بوجوبها، كما هو كذلك بالنسبة الى الثمرة الأولى من ثمرات وجوب المقدمة، وهو ما اذا توقف واجب أهم على مقدمة محرمة، فقد مر عن صاحب الكفاية "قده" سقوط حرمة هذه المقدمة بمقتضى وجوب مطلق مقدمة الواجب، فبناء على الشك في الملازمة فان كان هناك اطلاق في دليل تحريم المقدمة كدليل تحريم الغصب فنتمسك به لإثبات حرمة المقدمة غير الموصلة، فان لم يكن لدليله اطلاق كما لو كان دليله لبيبا فقد يقال بجريان البراءة عن حرمة المقدمة غير الموصلة، فتكون النتيجة موافقة مع قول

صاحب الكفاية، نعم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يمكن ان يقال بان توسط الدار المغصوبة كان محرما سابقا فنستصحب بقاء حرمة بالنسبة الى الغصب غير الموصل، بعد طرؤ مزاحمة الواجب الأهم معه .

وأما في الثمرة الثانية وهو الضد العبادي لواجب مضيق كالصلاة في وقت الإزالة الواجبة فان شك في وجوب مطلق ترك الصلاة لأجل كونه مقدمة للواجب وبالتالي حرمة فعل الصلاة المقتضية لفسادها فان وجد اطلاق في خطاب الأمر بالصلاة فيتمسك به لإثبات كون هذه الصلاة المنافية للإزالة مصداقا للواجب، وان لم يوجد له اطلاق فيمكن التمسك بالبراءة عن تقييد الصلاة الواجبة بعدم كونها في ضمن هذه الصلاة المنافية للإزالة، فتختلف النتيجة حينئذ مع قول صاحب الكفاية بوجوب مطلق المقدمة، فتدبر.

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

الجهة الثامنة: يقع البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته شرعا، فنسب الى المشهور ثبوت الملازمة، والكلام تارة يقع في الملازمة بلحاظ مرحلة انشاء الوجوب وأخرى في الملازمة بلحاظ مرحلة روح الوجوب وهو عالم إرادة المولى.

الملازمة بلحاظ مرحلة انشاء الوجوب

أما الملازمة بلحاظ مرحلة إنشاء الوجوب فقد يراد منها الملازمة العقلية بان يدعى امتناع انفكك انشاء وجوب شيء عن انشاء وجوب مقدمته، وقد يراد منها الملازمة العرفية.

الملازمة العقلية

أما الملازمة العقلية فلها معنيان:

الملازمة العقلية بحسب حكم العقل النظري

المعنى الاول: الملازمة العقلية بحسب حكم العقل النظري، بأن يدرك العقل ملازمة تكوينية بين وجوب ذي المقدمة شرعا ووجوب مقدمته شرعا، وهذا لاوجه له ابدأ، لانه ان اريد كون انشاء وجوب الشيء علة لوجوب مقدمته، ففيه ان جعل الوجوب فعل اختياري مباشري للجاعل، فهو معلول لإرادة الجاعل، ولايعقل ان يكون إنشاء وجوب شيء علة لإنشاء وجوب مقدمته، وان اريد منه التلازم بين انقذاح الداعي في نفس المولى الى انشاء الوجوب النفسي للشيء وبين انقذاح الداعي في نفسه الى إنشاء الوجوب الغيري لمقدمته، فهو خلاف الوجدان، لأن الداعي الى انشاء الوجوب النفسي للشيء هو تحريك المكلف نحو الفعل، وهذا كاف في التحريك الى

مقدمته ايضا، فلاملزم لايجاب مقدمته، خاصة وأن وجوب المقدمة غيري لاتستتبع موافقته ثوبا ولا مخالفته عقابا زائدا على عقاب مخالفة الوجوب النفسي لذي المقدمة.

هذا وقد ذكر في البحوث أن كون انشاء وجوب الشيء داعيا الى انشاء وجوب مقدمته، وان كان معقولا ولكنه لاوجه لتوهم لزومه عقلا، وذلك لأن الداعي لجعل وجوب اي فعل من الأفعال احد امرين:

١- إبراز تعلق الحبّ والإرادة به.

٢- ان يفرض عدم قدرة المكلف على جميع مقدمات المحبوب النفسي، وانما يكون بعض مقدماته مقدورا له، فالحب النفسي للمولى وان تعلق بذى المقدمة لكنه لا يأمر به ولا يسجّله في عهدة المكلف، وانما يسجّل مقدمته الاختيارية في عهدة المكلف ويأمره بها، كما لو كان محبوب المولى إكرام الضيف ولكن يأمر عبده بشراء اللحم لعدم تمكنه الا من شراء اللحم، فاذا اشترى عبده اللحم، فيطبخه المولى ويقدمه الى الضيف.

ولا يتم أي من الأمرين في انشاء الوجوب الغيري لمقدمة الواجب.

اما الامر الاول فلأنه لو فرض وجود الملازمة في مرحلة إرادة المولى وشوقه بالشيء مع ارادته وشوقه بمقدمته، فسوف يكون نفس جعل وجوب ذي المقدمة كافيا في إبراز تعلق حبّ المولى وإرادته بمقدمته، وأما لو فرض عدم وجود هذه الملازمة في مرحلة الإرادة والشوق فلاوجود للإرادة والشوق بالمقدمة كي يحتاج الى إبراز ذلك بإنشاء الوجوب.

ان قلت: يكفي ان يكون الداعي إبراز الحبّ الغيري بالمقدمة، لتفهم

المخاطب الذي لا يدرك الملازمة بين الحبّ النفسي بالشيء والحبّ الغيري بمقدمته.

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٤٥

قلت: هذا ليس داعيا فعليا ملازما مع داعي جعل الوجوب النفسي، وانما هو مجرد تصوير للداعي في بعض الحالات، هذا مضافا الى ان الداعي المصحح لجعل الوجوب ليس هو مجرد ابراز الحب، وانما هو ابراز الحب الذي يدخل في عهدة المكلف ويتجز عليه كي يدعوه ذلك الى امثاله، والحب الغيري ليس من هذا القبيل.

واما الامر الثاني فلأن المفروض في المقام ان المولى أدخل نفس ذي المقدمة في عهدة المكلف وسجله عليه^(١).
ولابأس بما أفاده.

هذا وقد حكى عن ابي الحسن البصري انه استدل على ثبوت الملازمة بانه لولم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ فان بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا.

وهذا البيان بظاهره واضح الفساد، لان جواز ترك المقدمة لا يستلزم كون وجوب ذبها تكليفا بغير المقدور كما هو واضح، ولأجل ذلك قد يتصدى لتعديل هذا البيان فيقال: انه لولم تجب المقدمة لجاز تركها، واذا جاز تركها فإما ان يفترض العقاب عليه فيكون خلف الجواز، او يفترض عدم العقاب فيكون معناه انقلاب الواجب النفسي الى الواجب المشروط، بان تصير مقدمة الواجب مقدمة الوجوب، وهو خلف أيضا.

ولكن يرد عليه ايضا ان عدم وجوب المقدمة لا يعني انشاء الشارع ترخيص المكلف في تركها، بل ولو فرض ذلك فانما يكون ترخيصا في ترك الموضوع

مثلا بما هو وضوء، وهذا لاينافي انه لو تركه فيعاقب على مخالفة الأمر النفسي بالصلاة مع الوضوء.

هذا كله بناء على كون المراد من الملازمة العقلية المبحوث عنها في المقام هو الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وقد تبين انتفاء هذه الملازمة.

الملازمة العقلية بمعنى الملازمة بين حكم العقل والشرع

المعنى الثاني: الملازمة العقلية بمعنى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث يقال ان العقل العملي يحكم بلزوم الاتيان بمقدمة الواجب وبمقتضى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ينكشف حكم الشارع بوجوبها.

وفيه **اولا:** ان حكم العقل العملي بلزوم الإتيان بالمقدمة لايستتبع الحكم الشرعي على وفقه لانه حكم عقلي في مرحلة الامتثال، كحكمه بوجوب الطاعة وقبح المعصية، والحكم العقلي في مرتبة الامتثال لايستكشف منه الحكم الشرعي كما هو منقح في محله.

ان قلت: انه بعد ما دل الدليل على عدم خلوّ أية واقعة من الحكم الشرعي، بمقتضى ما ورد في صحيحة ابي بصير قال دخلت على ابي عبدالله (عليه السلام) فقال: يا ابا محمد وان عندنا الجامعة قلت جعلت فداك وما الجامعة؟ قال صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله واملائه وخط على يمينه فيها كل حلال وحرام وكل شئ يحتاج الناس اليه حتى الأرض

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٤٧

في الخدش^(١) وكذا ما ورد في موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) قال فقلت اصلحك الله أتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة فقلت فضاع من ذلك شيء فقال لا هو عند اهله^(٢) وموثقته الأخرى عنه (عليه السلام) قال قلت له أكل شيء في كتاب الله او سنة نبيه او تقولون فيه قال بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه^(٣) وكذا صحيحة حماد عن ابي عبد الله (عليه السلام) ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة^(٤) وحيث يقبح للشارع ان يكون حكمه مخالفا للحكم العقلي التنجيزي فينكشف ثبوت حكم شرعي على وفق الحكم العقلي حتى لو كان في سلسلة معاليل الاحكام، أي في مرحلة الامتثال، ولولا وجود هذه النصوص لم تتم قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع حتى في سلسلة علل الاحكام، لجواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي واكتفاء الشارع بنفس حكم العقل بقبح الفعل في مرحلة الزاجرية واستحقاق العقاب، .

قلت: لو سلمنا ذلك، فيختص بما اذا لم يكن جعل الحكم الشرعي محالا عقلا او عقلاء بنكتة اللغوية ونحوها كما في وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي او الشبهة البدوية قبل الفحص او حرمة التجري بمخالفة الحجة حيث لا يلغو جعل الحكم الشرعي فيها، فإن اثره التأكيد في الداعوية او الزاجرية، وأما في موارد امتناع جعل الحكم الشرعي عقلا او عقلاء كما

١ - اصول الكافي ج ١ ص ٢٣٩

٢ - المصدر السابق ص ٥٧

٣ - نفس المصدر ص ٦٢

٤ - نفس المصدر ص ٥٩

في وجوب الاطاعة وحرمة المعصية، او حرمة التجري بمخالفة القطع فلا بد من الالتزام بتقييد تلك الروايات، وعليه فبناء على لغوية ايجاب المقدمة شرعا لعدم اشتماله على محركية زائدة على محركية الوجوب النفسي لذي المقدمة بعد عدم كون مخالفة الوجوب الغيري مستتعة لعقاب زائد، فلا تشمله تلك الروايات.

هذا مضافا الى امكان دعوى عدم ظهور هذه الروايات في أكثر من رد ما كان يدعيه جماعة من السنة من خلو الوقايع التي لانص فيها عن الحكم الشرعي، فالقدر المتيقن من هذه الروايات عدم خلو الوقايع بعناوينها السابقة على فرض الحكم الشرعي من الاحكام فلاتشمل العناوين الطارئة بملاحظة مرحلة الامتثال.

وثانيا: ان العقل العملي لا يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة بان يستقبح تركها، كي يجوز للمولى العقاب على ذلك، وانما يحكم العقل العملي بلزوم امتثال الواجب النفسي، وحيث لا يمكن اتيان الواجب النفسي الا بمقدمته فلا بد من الإتيان بها حتى لا يقع المكلف في القبيح العقلي الذي هو ترك امتثال الواجب النفسي، واما دعوى ثبوت القبح الغيري لترك مقدمة الواجب زائدا على القبح النفسي في ترك الواجب النفسي فلايستتبع مخالفة القبح الغيري عقابا زائدا، فدعوى بلا دليل، بل ثبوت القبح الغيري مخالف للوجدان، اذ القبيح ما يستحق عليه العقاب.

هذا كله فيما اذا اريد من الملازمة العقلية.

الملازمة العرفية

وأما الملازمة العرفية فقد ادّعاها بعض السادة الأعلام "دام ظلّه"، وسمّاها بالملازمة الاندماجية، وذكر في توضيح ذلك امرين:

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٤٩

الأمر الأول: انه لا ريب في وجود خطابات الأوامر العرفية والشرعية المتعلقة بالمقدمات، كما يقول المولى لعبدہ انصب السلم واصعد السطح " او يقول له "ادخل السوق واشتر اللحم" وقال تعالى لموسى وهارون (عليهما السلام) "اذها الى فرعون انه طغى فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر او يخشى"^(١) فخطاب الأمر بذهابهما الى فرعون ظاهر في الأمر المولوي الغيري بمقدمة وجود الواجب وهو نُصح فرعون، وظاهر هذه الخطابات هو الأمر المولوي الغيري بالمقدمات، ولكن ادعى جماعة من الأعلام عدم امكان الأمر المولوي الغيري بالمقدمات، ولأجل تحقيق الحال في ذلك لا بد من البحث في ظهور خطابات الأوامر الغيرية، وهي على قسمين الخطابات الواردة في مقدمات وجود الواجب كما في الامثلة السابقة، والخطابات الواردة في مقدمة صحة الواجب، كقوله تعالى " اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم..."^(٢).

أما القسم الأول وهو خطابات الأمر بمقدمات وجود الواجب، فقد حملها المنكرون للأمر المولوي الغيري على عدة محامل:

فحملها بعضهم على الإرشاد الى توقف الواجب عليها، ولكن يرد عليه انه لا يتم بالنسبة الى المقدمات التي يعلم المخاطب بتوقف الواجب عليها، كما في قوله تعالى لموسى وهارون (عليهما السلام) "اذها الى فرعون انه طغى فقولا له قولاً لينا" فان توقف التكلم مع فرعون على الذهاب اليه لم يكن

١ - سورة طه الآية ٤٤

٢ - سورة مائدة الآية ٦

ينخفي عليهما، على ان الظاهر عرفا من خطاب الأمر بالمقدمة هو الأمر بالمقدمة الموصلة فلا يتناسب مع حمله على الإرشاد الى توقف الواجب على المقدمة، حيث انه لا يختص بالموصلة.

وقد تحمل هذه الخطابات على الإرشاد الى وجوب المقدمة عقلا، ويرد عليه انه لا يوجد حكم عقلي بوجوب المقدمة لان ملاك هذا الحكم كوجوب الإطاعة عقلا يختص بالواجب النفسي، مضافا الى ان المتعارف هو ذكر خطاب الأمر بالمقدمة قبل خطاب الأمر بذورها، مثل قوله تعالى "اذهبا الى فرعون انه طغى"، فحين ذكر الأمر بالمقدمة وقبل ذكر الأمر بذورها لا يوجد حكم عقلي بوجوب إتيانها حتى يكون خطاب الأمر بالمقدمة ارشادا اليه.

او تحمل هذه الخطابات على كونها تأكيدا للأمر النفسي بذوي المقدمة، كما حكى ذلك عن السيد البروجردى "فده"^(١)، وفيه انه بعد ان كان المدلول الاستعمالي لخطاب الأمر بالمقدمة كما في قوله "اذهب الى السوق" مختلفا عن المدلول الاستعمالي في قوله "اشتر اللحم"، فكون الخطاب الأول تأكيدا للخطاب الثاني يعني اتحادهما بحسب الارادة الجدوية، ولازمه كون خطاب الأمر بالذهاب الى السوق إما مجازا او كناية، حيث اختلف المراد الجدي فيه عن المراد الاستعمالي، وكلاهما ممنوعان:

أما المجاز فلأنه لا توجد أية عناية وتجاوز في قولى المولى "اذهب الى السوق"، وليس شراء اللحم مصداقا ادعائيا للذهاب الى السوق حتى يدعى كونه مجازا ادعائيا فيه.

وأما الكناية فلأنه **اولا**: قد ذكر في تعريفها أنها ذكر الملزوم واردة اللازم،

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٥١

ومن المعلوم ان شراء اللحم ليس لازما للذهاب الى السوق بل قد يكون الذهاب الى السوق مقدمة لعدة واجبات، فهل يلتزم ان يكون الأمر به امرا بتلك الواجبات كلها، وثانيا: انه يستهجن التصريح باللازم بعد الكناية، فلا يقال زيد كثير الرماد وهو جواد، مع انه صرح هنا بالأمر بشراء اللحم بعد الأمر بالذهاب الى السوق، فلا وجه لما ادعي من الأمر بالمقدمة تأكيد للأمر بذاتها، فان الخطاب الذي يكون تأكيدا يأتي بعد الخطاب الذي يراد تأكيده لاقبله كما في المقام.

هذا كله في القسم الأول، وهو خطابات الأمر بمقدمات وجود الواجب، وأما القسم الثاني وهو خطابات الأمر بمقدمات صحة الواجب، اي الأمر بالشرائط، فمثاله في العرفيات قول المولى لعبده "خذ هذا المنشار الخاص واقطع به الخشب" ومثاله في الشرعيات قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم"، وقد ناقش عدة من الاعلام في ظهور هذه الخطابات في الوجوب الغيري وادعوا كون ظاهرها الإرشاد الى الشرطية، ولكن يرد عليه انه انما يتم ذلك فيما اذا كان المخاطب جاهلا بالشرطية، كما في قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم"، وأما اذا كان المخاطب عالما بالشرطية فيكون خطاب الأمر بالشرط ظاهرا في الوجوب الغيري، فان المتفاهم العرفي من خطاب الأمر بالشرط ليس كونه ارشاديا دائما بل ذلك تابع لاختلاف المقامات، كما ذكرنا ذلك في بحث الأوامر، وقلنا بان المكلف اذا كان له غرض خاص، ويريد ان يعرف ما يوصله الى ذلك الغرض، فتوجيه خطاب الأمر اليه يكون ظاهرا في ارشاده الى بيان ما يوصله اليه، واما اذا لم يكن للمكلف غرض مسبق وانما المولى لمقام مولويته فرض عليه شيئا، فقال له "تطهر وصل صلاة الآيات" فيكون ظاهرا في المولوية.

وبذلك تبين انه لامانع من تعلق الأمر الغيري المولوي بالمقدمة، فيؤخذ بظاهر خطاب الأمر بالمقدمة في كونه مولويا، واما ما استدل به المحقق الاصفهاني "قده" لعدم امكان الأمر الغيري المولوي بكونه لغوا، لان الأمر النفسي بذى المقدمة إما ان يكون كافيا في تحريك العبد نحو مقدمته، فالأمر الغيري بالمقدمة بداعي التحريك اليها يكون لغوا، وان لم يكن محركا بان لم يكن العبد في مقام الانقياد فلا اثر لتعلق الأمر الغيري بالمقدمة.

ففيه انه لايرد هذا الاشكال على ما اذا كان الأمر الغيري بالمقدمة سابقا على الأمر النفسي بذىها زمانا، وسبق الامر بالمقدمة يكون لعدة اشياء: منها: التدرج في البيان كما لو كان ذو المقدمة متوقفا على مقدمات كثيرة، فيكون الإتيان به شاقاً على المكلف، فتوجيه خطاب الأمر الى ذي المقدمة مباشرة يكون له آثار نفسية سلبية على المكلف، لغرض تهيئة نفس المكلف للامتثال يأمره المولى بالمقدمات واحدة واحدة استقلالا، ثم يأمره بذىها.

ومنها: وجود المحذور في الأمر بذى المقدمة فعلا، سواء كان المحذور خارجيا كما لو كان التصريح بالأمر النفسي بذى المقدمة موجبا للمفسدة، فيأمر المولى عبده مثلا بالحضور في مكان معين ثم يأمره بذى المقدمة، او كان المحذور نفسانيا كما لو كان ذو المقدمة غير موافق لطبع المكلف وذوقه، فيأمره المولى اولاً بالمقدمة، ثم بعد اتيانه بها فيأمره بإتيان ذىها.

ومنها: كون المقدمة من المقدمات المفوتة، فيأمر المولى فعلاً بالمقدمة بغرض التحفظ على قدرة المكلف على إتيان الواجب النفسي في ظرفه. على انه قد لا يكفي وجود الأمر النفسي بذى المقدمة في تحريك بعض المكلفين مالم ينضم اليه خطاب الأمر بمقدمته، كما انه قد يكون أثر الأمر الغيري بالمقدمة كالوضوء هو صحة ان يتوضا المكلف بداعي الأمر

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٥٣

بالوضوء، فيكون الأمر بالغيري بالوضوء محرّكا نحوه، ثم يأتي بالصلاة امتثالا لأمرها.

واما ما قد يستدل به على عدم امكان الأمر الغيري المولوي (من أن الملاك في محركية الأمر النفسي هو اشتمال متعلقه على المصلحة الملزمة، وهذا هو الملاك في الأمر الغيري بمقدمته، فاذا كان الملاك واحدا فجعل محركين نحو ملاك واحد لغو) ففيه ان الملاك وان كان واحدا لكنه لا يمنع من تعدد المحرك تحفظا على ذلك الملاك، ولذا ترى في الأحكام الوضعية انه لولم يكن هناك حكم تكليفي مرتبط بالملاك المقوم للحكم الوضعي لكان الحكم الوضعي لغوا، وكذلك الحكم التكليفي لولم يكن هناك احكام جزائية دنيوية وأخروية منضمة اليه لكان جعله لغوا، مع ان الجميع مرتبط بملاك واحد، فوحدة الملاك لا يمنع من تعدد التحريك وتعدد الحكم. فتحصل امكان جعل الأمر الغيري المولوي بالمقدمة وظهور خطاب الأمر بالمقدمة في كونه مولويا.

الأمر الثاني: إنه بعد الفراغ من امكان جعل الوجوب الغيري المولوي وظهور خطاب الأمر بالمقدمة في المولوية فان وجد خطاب مستقل في الأمر بالمقدمة كقوله "اذهب الى السوق واشتر اللحم" فهو، والا فنحن ندعي استبطان خطاب الأمر النفسي بشيء للأمر الغيري المولوي بمقدمته. توضيح ذلك: اننا نقول بالملازمة الاندماجية اي اندماج اعتبار في اعتبار آخر في موردين:

المورد الأول: اندماج حكم في حكم آخر متقوم به، بحيث لولا اندماج هذا الحكم فيه لما كان له معنى معقول، بل يعد عدم اعتباره تناقضا،

كاندماج الاحكام التكليفية في الاحكام الوضعية، فانا وان بنينا في بحث الاستصحاب على كون الاحكام الوضعية مجعولة استقلالاً لاتبعاً، ولكن جعل الحكم الوضعي كالملكية مثلاً يندمج فيه جعل الحكم التكليفي وهو عدم جواز تصرف غيره في هذا المملوك الا بإذنه، وكذا سلطة المالك عليه لولا المانع من حجر ونحوه، فلولا هذا الحكم التكليفي المندمج في جعل الحكم الوضعي لم يكن للحكم الوضعي معنى، بل يعتبر عدمه نقضاً للغرض، كما هو واضح، غايته ان هذا الاندماج لا يغني عن جعل الحكم التكليفي على نحو التفصيل والنشر بعد ذلك الاندماج واللف، وكذلك يندمج في خطاب الحكم التكليفي الوعيد على الترك بحيث لولاه لم يكن للتكليف معنى.

المورد الثاني: اندماج حكم في حكم آخر للأجل كونه مقوماً له بل لسبب آخر موجب لهذا الاندماج، كما في اندماج خيار الغبن في البيع، حيث ان البيع مستبطن لشرط ارتكازي وهو عدم الاختلاف الفاحش بين قيمة الثمن والمثمن، من دون ان يكون هذا الشرط مقوماً للبيع، ولذا يصح اسقاطه، والمقام من هذا القبيل، فان الوجوب الغيري للمقدمة مندمج في الوجوب النفسي لذيها من دون ان يكون مقوماً له، اذ الوجوب النفسي ماهية اعتبارية مستقلة لا تتقوم بالوجوب الغيري.

ومنشأ هذا الاندماج كثرة التقارن بين خطاب الأمر النفسي بشيء وخطاب الأمر بمقدمته في المجتمع البشري في اعماق التاريخ، بل نحن الآن اذا اردنا ان نأمر الطفل بشيء فنأمره اولاً بالمقدمات ثم بذى المقدمة، والانسان في المرحلة البدائية كان كالطفل تماماً، ولأجل كثرة التقارن بين خطاب الأمر النفسي بشيء وخطاب الأمر الغيري بمقدمته صار خطاب الأمر النفسي ظاهراً في استبطانه للأمر الغيري بالمقدمة، فبعد حصول هذا الاستبطان والاندماج

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٥٥

استغني عن ضمّ خطاب الأمر بالمقدمة الى خطاب الأمر النفسي .
هذا ولا يخفى ان ثبوت الوجوب الغيري المولوي للمقدمة لا يتمّ بالبرهان،
بل يمكن اقامة شواهد عرفية عليه .

منها: انه لو أمر المولى عبده بشيء في حال الخطر، بان قال له "زر زيدا"
وكان الخروج من الدار لزيارته محلا للخطر، فنرى ان العقلاء يوبّخون المولى
على أمره العبد بالخروج عن الدار، فينسب اليه الأمر بالخروج عن الدار
بلاعناية وتجوّز، فلو اعتذر المولى بانني لم أمره بالخروج من الدار وانما أمرته
بزيارة زيد، لم يُسمع منه وهذا كاشف عن الوجوب الغيري الاندماجي .

ومنها: ان الكل يعترفون بالملازمة بين الوجوب النفسي ووجوب مقدمته،
وانما اختلافهم في ان وجوب المقدمة عقلي او شرعي، فاذا أبطلنا الوجوب
العقلي للمقدمة تعين القول بوجوبها الشرعي، فنقول: إما ان يراد بحكم
العقل هنا العقل العملي ففيه ان مرجع حكم العقل العملي الى قاعدة
التحسين والتقيح العقليين اي ان العقلاء يمدحون فاعل المقدمة ويذمّون
تاركها، ومدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه، فلازم ذلك عقاب المولى على ترك
المقدمة مع اتفاقهم على بطلانه، واما العقل النظري فقد مر ان العقل النظري
ليس شأنه الا الادراك، فان كان ما يدركه العقل النظري هنا هو توقف ذي
المقدمة على مقدمته، فهذا ليس محلا للنزاع وليس بمعنى إلزام الإتيان
بالمقدمة، فان هذه اللابدية هي نفس المقدمة، وان كان ما يدركه العقل
النظري هو لزوم الإتيان بالمقدمة ففيه انه كيف يدرك العقل النظري لزوم
الإتيان بالمقدمة مع انه امر اعتباري ليس وعاءه الخارج، الا ان يراد ادراك
العقل للوجوب الشرعي الاندماجي للمقدمة فيرجع الى ما ذكرناه .

ومنها: ان الاحكام التكليفية والوضعية حيث تكون امورا اعتبارية عقلائية فالمرجع فيها هو العقلاء، وفي المقام نرى العقلاء يرون الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فانك اذا راجعت تاريخ المسألة منذ ان طُرحت في علم الكلام والاصول وجدت أنه لم ينقل انكار وجوب المقدمة شرعا عن شخص معين من العلماء السابقين، -وان انكر جملة من الأعلام المتأخرين وجوب المقدمة شرعا - فقد ادعى المحقق الطوسي "ره" في كتاب نقد المحصل بداهة وجوب المقدمة، ولم ينقل المحقق الخوانساري "ره" في رسالته في مقدمة الواجب انكار وجوب المقدمة الا عن الواقفية، نعم بما ان مصاديق المقدمة تختلف وضوحا وخفاءا، فربما قال بعض باختصاص وجوبها ببعض المقدمات دون بعض، كما ذهب ابن الحاجب واتباعه الى وجوب خصوص المقدمة الشرعية، لانها اوضح من غيرها، وفصل بعضهم بين السبب وغيره، ولا يخفى اننا لانستشهد بالإجماع على وجوب المقدمة، بل نستشهد به على استكشاف حكم العقلاء بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لأجل ان المجمعين من العلماء الذين هم صفوة العقلاء.

ومنها: ان المشهور وان التزموا بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل فعلية شرطه والواجب الموقت قبل دخول وقته، لكنهم وقعوا في الاشكال من ناحية انه كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذبيها مع كون وجوب المقدمة مترشحا منه، واما بناء على ما ذكرنا من الملازمة الاندماجية فينحل الاشكال، اذ الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها تكون بلحاظ مقام الإنشاء دون الفعلية، فيصح ان يكون وجوب المقدمة فعليا قبل فعلية وجوب ذبيها.

ومنها: ان وجود خطابات الاوامر الغيرية يكشف عن تمامية الملاك

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٥٧

للوجوب الغيري المولوي، فاذا صح ذلك في موارد ثبوت هذه الخطابات فيصح في غيرها، لان الملاك واحد.

ثم ذكر انه بعد ما ثبت استبطان خطاب الأمر النفسي للأمر الغيري بالمقدمة فيحتاج صدور خطاب مستقل بالأمر بمقدمة وجود بعض الواجبات احيانا الى مصحح.

وهذا المصحح قد يكون هو الارشاد، كالإرشاد الى توقف ذي المقدمة عليها لجهل المخاطب بها كما يقول المولى "أدخل هذا السوق واشتر كذا" وذلك لجهل المخاطب بدخول ذاك السوق لشراء حاجته.

او الإرشاد الى المقدمة الأسهل كما يقول المولى "سر من هذا الطريق وادخل بغداد" إرشادا لأسهل الطرق وأقربها.

او الإرشاد الى عدم تحقق المقدمة بدون تصدي المكلف لها، كما يقول المولى لبعده "اشتر الأرز واطبخه" ارشادا الى عدم وجود الأرز في البيت.

او الإرشاد الى دخول تحصيل المقدمة تحت دائرة الطلب، كما لو كانت المقدمة شاقّة، فظنّ المكلف أنها مقدمة الوجوب، فيأمر المولى بها ارشادا الى انه مقدمة الواجب.

ففي هذه الموارد يكون المصحح للأمر بالمقدمة في خطاب مستقل هو الإرشاد، ولكنه في نفس الوقت يكون المتفاهم عرفا هو تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، كما لولم يجعل لها خطابا مستقلا.

وقد يكون المصحح غير إرشادي، كما لو كان المصحح التدرّج في البيان، او وجود المحذور في الأمر بذى المقدمة او كون المقدمة من المقدمات المفوّتة، وقد سبق توضيح هذه الموارد سابقا.

وبذلك كله اتضح ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته على

نحو الملازمة الاندماجية، واما الملازمة بين حرمة شيء وحرمة علته التامة فلم تثبت بوجه، حتى لو كانت العلة سببا توليديا فضلا عن غيره، فيصح للمولى الذي نهى عبده عن احراق جسم مثلا، ان يقول اني نهيتك عن إحراقه ولم أنهك عن إلقاءه في النار، وما قد يعبر من انه نهاه عن إلقاء ذلك الجسم في النار فانما هو بنحو العناية والمجاز، واما في العلة التامة التي لا تكون سببا توليديا للحرام، بحيث تتخلل ارادة المكلف بين ايجاد المقدمات الخارجية للحرام وبين ارتكاب الحرام فالأمر اوضح، حيث لم يثبت تعلق النهي الغيري المولوي الا بنفس الحرام، دون ارادته، فضلا عن سائر مقدماته. انتهى ما اردنا نقله مما حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" حول تقريب الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

اقول: الظاهر هو تمامية ما ذكره في الأمر الأول دون ما ذكره في الأمر الثاني، توضيح ذلك: انه لا مانع من الالتزام بانه اذا ورد خطاب الأمر بمقدمة الواجب كقول المولى لعبده "اذهب الى السوق واشتر اللحم" او قوله "جئ بالسلّم واصعد على السطح" وهكذا قوله تعالى "اذهبا الى فرعون انه طغى، فقولا له قولنا لينا لعله يتذكر او يخشى" فيكون ظاهر خطاب الأمر بالمقدمة كونه مولويا، والشاهد عليه انه لو تأخر العبد في الذهاب الى السوق او الإتيان بالسلّم فيصح ان يعاتبه المولى بان يقول له لِمَ لاتطيع امرى بالذهاب الى السوق او بالإتيان بالسلّم، وليس معنى مولوية الأمر شيئا آخر وراء ذلك.

بل لنا ان نقول ان ظاهر هذه الأمثلة تعلق امر واحد بمركب ارتباطي من المقدمة وذيها كنصب السلم والصعود على السطح وان كان الغرض من الأمر بنصب السلم هو التوصل به الى الصعود على السطح، ولأجل ذلك يسمى أمرا غيريا، كما يمكن للمولى ان يامر بالصعود على السطح اولاً، ثم يأمر ثانياً بنصب السلم لأجل الصعود على السطح، فيكون امرا غيريا استقلاليا

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٥٩

بالمقدمة الموصلة.

وأما الاشكال على تعلق الأمر بالمركب الارتباطي من المقدمة وذيها كالصعود على السطح ونصب السلم بدعوى انه لا يعقل الأمر بالصعود على السطح مثلا مع تقييده بنصب السلم قبله، اذ لا يوجد فرد للصعود على السطح غير مسبق بنصب السلم حسب الفرض لكونه مقدمة وجوده، ففيه انه لامانع من تعلق الأمر اولاً بنصب السلم مع تقييده بانضمام الصعود على السطح اليه، نظير تعلق الأمر النفسي بمركب ارتباطي يكون كل جزء لاحق مترتبا في وجوده على الجزء السابق، كالصعود من الدرج، فان الوصول الى الدرج الأعلى يكون متأخرا في الوجود من الصعود من الدرج الأسفل، مع انه يأتي فيه الاشكال بلغوية تقييد الأمر بالوصول الى الدرج الاعلى بالصعود الى الدرج الاسفل، لعدم امكان غير ذلك، فيكون تقييده به لغوا.

ان قلت: ان الأمر الغيري المولوي بالمقدمة حيث لا يستتبع امثاله ثوبا زائدا، كما لا يستتبع عصيانه عقابا زائدا فلا يكون له اية محركية زائدة على محركية الأمر النفسي بذى المقدمة، فيلغو جعل الأمر الغيري المولوي بالمقدمة.

قلت: اولاً: ان من احدى المناهج للأمر هو الأمر بالمركب من المقدمة وذيها، كما في قوله تعالى " اذهب الى فرعون انه طغى فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر او يخشى " والالغوية عرفية في اختيار هذا المنهج بعد ان كان هذا الأمر بالمركب الارتباطي له محركية نحو متعلقه، وهو مجموع المقدمة وذيها، وان كان يجوز للمولى ان يختار منهجا آخر في التوصل الى غرضه وهو الأمر بذى المقدمة فقط، لكنه لاملزم لاختيار هذا المنهج الثاني، بعد ان كان

المنهج الأول عرفيا واقرب الى فهم المخاطب.

وثانيا: انه لايعتبر في محركية امر المولى كونه مستتبعا للثواب او العقاب، فقد يكون نفس الأمر المولوي مؤثرا في تحرك العبد نحو الفعل، وقد لايحركه خطاب أمر واحد نحو الفعل، فيشفعه المولى بخطاب أمر آخر ولو بمقدمته، وان لم يكن هذا الأمر الثاني موجبا لثواب زائد على امثاله او عقاب زائد على عصيانه، كما نشاهده بالنسبة الى أوامر الآباء بأبناءهم، وقد لا يوجد في أوامر الآباء أي إثابة على الامتثال او معاقبة على العصيان.

وأما استظهار او احتمال كون الأمر بالمقدمة في هذه الاوامر العرفية او الشرعية بداعي الارشاد الى مقدميتها للواجب فخالفا للظاهر جدّا، فانه كيف يحمل أمر موسى وهارون (عليهما السلام) بالذهاب الى فرعون في قوله تعالى " اذها الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى " على ارشادهما الى مقدمية الذهاب الى فرعون للتكلم معه، بعد كونه واضحا لا يحتاج الى توجيه خطاب اليهما، كما ان كونه ارشادا الى لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا غير متجه، لما مرّ من عدم لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا، وانما اللازم بحكم العقل العملي هو امتثال الواجب النفسي، على انه لا يتناسب ان يكون خطاب الأمر بالمقدمة بداعي الإرشاد الى لزومها عقلا فيما اذا كان هذا الخطاب قبل توجيه خطاب الأمر بذى المقدمة كما في الآية الشريفة، حيث لم يتمّ حينئذ حكم العقل بلزوم مقدمته.

واما الحمل على تأكيد الأمر النفسي بذى المقدمة فلامعنى له ايضا، اذ لامعنى لتأكيد الأمر بواجب الا بصدور خطاب يتضمن الأمر بنفس ذلك الواجب، دون مقدمته، خاصة وانه يكون الخطاب المؤكّد بعد ورود الخطاب المؤكّد، والمفروض ان الأمر بالمقدمة في هذه الامثلة ورد قبل الأمر بذىها.

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٦١

فاتضح أنه لامحذور في الالتزام بثبوت الأمر الغيري المولوي بالمقدمة فيما اذا كان خطاب يشتمل على ذلك، كما هو كذلك عادة في الشرائط الشرعية الاختيارية للواجب، بل قد يقال ان الظاهر من خطاب الأمر بالشرط الشرعي كقوله "اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة" هو تعلق الأمر بالمركب الارتباطي منهما، وكون الطهور جزء الواجب بما هو واجب لاينافي كونه شرطاً للصلاة وخارجاً عن حقيقته، بخلاف اجزاء الصلاة، ولو مُنع من ذلك فلاقل من ان يستفاد من مثل هذا الخطاب تعلق الأمر الغيري المولوي بالطهور.

هذا كله فيما يتعلق بما ذكره من الأمر الاول، وقد عرفت تماميته، وأما ما ذكره في الأمر الثاني من ظهور خطاب الأمر النفسي بشيء في الأمر بمقدمته، وقد سبقه في ذلك المحقق الايرواني قده^(١)، ففيه أنه لو لم يرد خطاب يشتمل على الأمر بالمقدمة فالانصاف انه لا يوجد ايّ ظهور اندماجي في خطاب الأمر النفسي بذى المقدمة في اشتماله على الأمر الغيري المولوي بمقدمته.

وما استشهد به على ظهور خطاب الأمر النفسي في استبطانه للأمر الغيري المولوي بمقدمته الموصلة من أنه لو أمر المولى عبده بزيارة زيد في وقت يكون الخروج خطراً، فالعقلاء يعاتبون المولى بانك لِمَ امرت عبدك بالخروج من الدار في هذا الوقت، ولايقبل اعتذاره بأنّي ما أمرته بالخروج من الدار وانما أمرته بزيارة زيد، ففيه: أن عتاب المولى على أمره عبده بالخروج من الدار يبتني على المسامحة، من حيث ان الأمر بالواجب يقتضي تحريك العبد

الى مقدماته ايضا، ولأجل ذلك يصح للمولى ان يقول انا لم آمره الا بشيء واحد وهو زيارة زيد، ولكن أتحمّل مسؤولية خروجه من الدار في هذا الوقت لان أمري بزيارته لزيد اقتضى تحريكه الى الخروج من الدار في هذا الوقت. واما الشاهد الثاني ففيه أن ما يعترف به الكلّ هو لابدية الاتيان بالمقدمة من أجل أن تركها يؤدي الى ترك امتثال الواجب النفسي، فيستحقّ المكلف العقاب على ذلك، ولانعترف بكون ترك المقدمة قبيحا يستحق عليه الذمّ او العقاب في عرض كون ترك امتثال الواجب النفسي قبيحا يستحق عليه الذمّ او العقاب.

واما الشاهد الثالث ففيه أنه لم يتبين تسالم العلماء على وجوب المقدمة شرعا، فلعل مثل المحقق الطوسي "ره" كان يدعي مطلق لزوم المقدمة ولو بنحو اللزوم العقلي، او ذهب العلماء الى وجوب المقدمة شرعا بمقتضى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

واما الشاهد الرابع فقد مرّ في بحث وجوب المقدمات المفوّتة توجيه القول بوجوبها إما لأجل دعوى بناء العقلاء على الاحتجاج على المكلف فيما اذا ترك تحصيل المقدمة المفوّتة للواجب المشروط مع علمه بحصول شرطه في المستقبل، لاجل استكشاف الغرض اللزومي المولوي في ذلك او لأجل الالتزام برجوع الواجب المشروط الى الواجب المعلق كما هو المنسوب الى الشيخ الاعظم "قده".

واما الشاهد الخامس ففيه أن وجود خطابات الأوامر الغيرية أحيانا لا يكشف الآ عن ثبوت إمكان الأمر المولوي لا عن لزومها كي يستكشف ثبوتها في جميع الموارد.

هذا ولو تم ما ذكره من استبطان خطاب الأمر النفسي بالأمر الغيري المولوي بالمقدمة الموصلة فلاوجه لما انكره أخيرا من وجود هذا الظهور

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٦٣

الاندماجي في خطاب النهي عن شيء بالنسبة الى النهي عن علته التامة، حيث انه لو نهى المولى عبده عن إحراق قطنة وكان في القاءه في النار مصلحة مثلا، فيعاتبه العقلاء مثلا بأنك لِمَ نهيته عن إحراق هذا القطنة في النار، وان كان الظاهر في كلا الموردین عدم استبطان خطاب الأمر او النهي النفسیین للأمر بالمقدمة او النهي عن العلة التامة.

هذا ومن جهة أخرى انه لو تمّ ما ذكره من ظهور خطاب الأمر النفسي في الأمر الغيري المولوي بمقدمته فيختص ذلك بالمقدمة الخارجية دون الإرادة، فانه لو أمر المولى عبده بالتكلم مثلا فلا يقال عرفا انه امره بارادة التكلم، بل ولايصح عرفا ان يقول المولى لعبده يجب عليك ان تريد التكلم فتتكلم. فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذیها بلحاظ مرحلة انشاء الوجوب.

الملازمة بلحاظ مرحلة روح الوجوب

اما الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذیها بلحاظ مرحلة روح الوجوب وهو عالم ارادة المولى، فقد اعترف به في البحوث وذكر ان الصحيح هو التلازم بين الحبّ النفسي والحبّ الغيري لأنّ الحبّ امر تكويني وليس كالجعل والاعتبار فعلا اختياريا، فيمكن ان يكون الحبّ الغيري لازما قهريا للحبّ النفسي، وتشخيص استلزام الحبّ النفسي بشيء للحبّ الغيري بمقدمته لايمكن ان يكون بالبرهان، وانما يكون عن طريق ملاحظة الوجدان، فان الوجدان يقضي بانه كلّما اراد الانسان شيئا اراد مقدماته الموصلة تبعا، وهذه الملازمة بين تعلق الشوق النفسي بشيء وتعلق الشوق الغيري بمقدمته الموصلة مما يقبلها حتى المنكر لوجوب المقدمة شرعا كالسيد الخوئي "قده"، غير انه ادعى خروج ذلك عن محل النزاع، لان موضوع البحث هو

الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها شرعا، ولاصلة للشوق بالوجوب ابدا^(١).

والصحيح أنه يكفي قبول الملازمة بين الشوق النفسي الى شيء والشوق الغيري الى مقدمته الموصلة بلحاظ ما هو المهم من البحث في المقام، حيث ان البحث والنزاع يكون في ثبوت الملازمة بحيث يؤدي الى وقوع التعارض بين دليل وجوب شيء ودليل حرمة مقدمته في بعض الصور التي تقدمت الاشارة اليها في الثمرة الأولى من ثمرات البحث عن وجوب المقدمة، ومن الواضح ان ثبوت الملازمة بين الشوق النفسي الى الشيء والشوق الغيري الى مقدمته مستلزم لتلك الثمرة، حيث يستحيل اجتماع الحبّ الغيري للمقدمة مع حرمتها، بل التعارض بين الأحكام انما هو بهذا الاعتبار لابعبار مرحلة الإنشاء بما هو اعتبار محض، فانه لاستحالة بين الأحكام في عالم الاعتبار الا بلحاظ ما يكشف عنه من المبادئ اي الحبّ والبغض، حيث يستحيل اجتماع الحبّ والبغض في أمر واحد^(٢).

اقول: توجد حول ما ذكره ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: انه قد ذكرنا في محله عدم كون روح الأمر النفسي بشيء هو شوق المولى اليه، فترى أنه لو اضطر المكلف الى السقوط إما على والد المولى فيقتله او على أخيه فيقتله، فيأمره بالسقوط على أخيه من دون أي شوق وابتهاج اليه، وهكذا قد يأمر شخصٌ أن يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه من دون ان يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل وليس له شوق الى الحياة أبدا، وانما يأمر بذلك لخوفه من

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ص٤٣٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ص٢٨٣

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٦٥

العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك، وهكذا الأمر في الإرادة التكوينية حيث لا تنشأ دائما عن الشوق الى متعلقها، كما هو كذلك في موارد دفع الأفسد بالفساد او اختيار احد المتساويين بلاأي مرجح في البين، فلم ينشأ اختياره عن شوق اليه، وإن فرض نشوءه عن الشوق الى الجامع.

وقد صرح في البحوث بأن الفعل الاختياري انما يصدر من اعمال القدرة والسلطنة وما اكثر ما يصدر الفعل الاختياري من الانسان وهو غير مشتاق اليه اصلا بل مبغوض لديه^(١).

والحاصل ان الأمر النفسي بشيء لا يكون ناشئا دائما عن الشوق الى متعلقه، وانما يكون ناشئا عن الطلب النفساني للمولى بالنسبة اليه، وهذا الطلب فعل اختياري، فيمكن ان يتعلق الطلب النفساني للمولى بفعل ولايتعلق بمقدمته.

ان قلت: ان الاشكال في نشوء الإرادة التكوينية او التشريعية عن الشوق نحو الفعل ينشأ من توهم اختصاص الشوق بالشوق الطبيعي الذي يساوق ابتهاج النفس، ولكنه ليس كذلك، فان الشوق لا يكون طبعيا دائما، بل قد يكون عقلا نيا، فانه اذا كان الفعل ملائما مع قوّة نفسانية وغير منافرة مع سائر قوى النفس فيتحقق الشوق الطبيعي اليه، ولكن قد يتحقق الشوق الى الفعل بعد الكسر والانكسار، ولا تخلو الإرادة نحو الفعل عن الشوق الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، ولأجل ذلك فمن اضطرّ الى بيع داره فيكون له طيب نفس بالبيع ولا يشمل قوله (عليه السلام) "لا يحلّ مال امرئ مسلم الا بطيبة

نفسه^(١) " كما انه لو أذن في تصرف الغير في ملكه وكان رضاه الفعلي ناشئا من الاضطرار ونحوه، جاز له التصرف بلا اشكال .
وان شئت قلت: ان من أمر غيره بشيء فينشأ ذلك لامحالة عن تعلق غرضه اللزومي بصدور الفعل منه، ولولم نسم هذا الغرض اللزومي بالشوق، وحينئذ فيقال بان الوجدان يقضي بان تعلق الغرض اللزومي للمولى بصدور فعل من العبد يستلزم تعلق الغرض اللزومي التبعية بصدور مقدمته، ولأجل ذلك لو فرضنا ان المولى علم بانه لولم يتمرّض ابنه الى فترة سيقتله العدو، فيأمر عبده بان يسقيه سمّا ل يتمرّض بذلك، فلو رأى أن عبده لا يذهب الى السوق لشراء السمّ فيعاتبه المولى على ذلك، وهذا يكشف عن تعلق غرضه اللزومي التبعية بمقدمة الواجب، مع انه لا يشقّاق الى نفس الواجب شوقا طبيعيا، فكيف بمقدمته .

قلت: ان ما نحسّه بالوجدان هو تعلق الغرض اللزومي للمولوي بنفس الواجب، وهو سقي السمّ لابن المولى، وتوييخ العبد على ترك شراء السمّ يكون توييخا في الحقيقة على ترك الواجب، فالمقام نظير ما لو اشتغل العبد بضدّ الواجب، فانه قد يويّخه المولى على اشتغاله بضدّ الواجب، ولكنه لا يعني كون اشتغاله بهذا الضدّ مبعوضا للمولى، بحيث لا يمكن تعلق الأمر به مترتبا على ترك ذلك الواجب .

هذا وقد اشكل بعض الأعلام على كلام السيد الصدر "قده" بانه لو فرض كون الأمر النفسي بشيء ناشئا عن شوق نفسي اليه، ولكن لا يقتضي ذلك تعلق الشوق التبعية بمقدمته، فقد لا تكون مقدمته ملائمة للطبع، كما لو

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٦٧

توقف البرء من المرض على شرب الدواء المرّ، فانه وان كان الشوق الى السلامة محركا للانسان نحو اختيار شرب هذا الدواء، ولكنه لايتعلق به الشوق، ويمكن بيان منبّه وجداني عليه وهو انه لو توقف واجب نفسي على مقدمة محرمة وكانا متساويين في الاهمية وفرض كون ارتكاب المقدمة شرطا لاستيفاء الملاك في الواجب لاشرطا لاتصافه بالملاك، -اي لو ترك المكلف الواجب ولو لأجل تركه لمقدمة محرمة فيفوت محبوب المولى- فحبّ هذا الواجب يكون فعليا بحسب الفرض مع ان المولى لا يحبّ إتيان المقدمة المحرمة حتى الموصلة منها بعد افتراض تساوي ملاكها مع ملاك الواجب المتوقف عليها^(١).

ولكن يتوقف هذا البيان على ان يراد من الشوق الشوق الطبيعي الذي يعبر عنه بابتهاج النفس، والأ فلو اريد من الشوق الشوق الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، فقد يدعى ان الشوق الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار يتعلق بشرب هذا الدواء المرّ ايضا، وبالنسبة الى المنبّه الوجداني الذي ذكره فقد يدعى عدم تعلق الشوق الفعلي بعد الكسر والانكسار بإتيان هذا الواجب تعيينا، بل يتعلق بالجامع بين ترك المقدمة وفعل هذا الواجب.

الملاحظة الثانية: انه لو فرض تعلق الشوق الغيري بمقدمة الواجب او

فقل تعلق الغرض اللزومي التبعي بها فحيث انه لازم فهري للشوق النفسي بذوي المقدمة ولاينشأ عن أعمال مستقل للمولوية، فبشهادة الوجدان لايمنع ذلك من تعلق الحرمة النفسية بها فيما اذا لم تكن موصلة للواجب، حتى بناء

على تعلق الشوق الغيري بمطلق المقدمة ولولم تكن موصلة، حيث ان الحرمة النفسية تنشأ عن تعلق الغرض اللزومي للمولى بترك فعل ذي مفسدة، وان فرض تعلق شوقه بارتكابه، ولأجل ذلك قد ينهى المؤمن عن المنكر مع انه يشترك الى حصوله خارجا، كما لو كان جريحا على شرف الموت فأراد شخص ان يقتله فورا، فانه وان كان يشترك الى صدور القتل منه لأنه يوجب تخلصه من الألم الشديد، لكنه ينهيه عن ذلك جدا من باب النهي عن المنكر.

هذا وأضف الى ذلك ان الشوق الى مقدمة الواجب يكون غيريا فلا يتنافى مع حرمتها النفسية فيما اذا لم تكن موصلة الى الواجب، لنشوء هذه الحرمة من تعلق الغرض اللزومي المولوي بتركها لأجل اشتغالها على المفسدة النفسية، وهكذا لا يتنافى البغض التبعي للعلة التامة للحرام مع شمول اطلاق الأمر لها لأجل وفاءها بمصلحة الواجب، بعد ان كان الوجوب ناشئا عن تعلق الغرض اللزومي للمولى لأجل اشتغال الفعل على المصلحة، كما لا يتنافى تعلق الأمر بها مترتبا على فرض ارتكاب المكلف للحرام، وقد مرّ انه لا يكون من طلب الحاصل لامكان صدور الحرام بعلة تامة أخرى.

خلاصة البحث في وجوب المقدمة

قد تحصل من جميع ما ذكرناه عدم ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها لابلحاظ مرحلة انشاء الوجوب ولابلحاظ مرحلة روح الوجوب، وقياس الارادة التشريعية بالإرادة التكوينية من حيث ان تعلق الارادة التكوينية بشيء يقتضي تعلق الارادة التكوينية بمقدمته قياس مع الفارق، لان الارادة التكوينية بمعنى اعمال السلطنة مما لا بد منها في صدور الفعل الاختياري عن الفاعل المختار، وحيث يصدر منه كل من المقدمة وذبيها فيحتاج ايّ منهما الى اعمال السلطنة، وأما الإرادة التكوينية بمعنى الشوق فقد مرّ الكلام فيها

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٦٩

آنفا حيث ذكرنا عدم لزوم صدور الفعل الاختياري عن شوق اليه خاصة بالنسبة الى المقدمات، حيث يختار الإنسان شرب الدواء المرّ بلاي شوق اليه مقدمة لحصول سلامته من المرض، وأما الارادة التشريعية فهي هجمة نفس المولى نحو فعل العبد وهذا فعل اختياري للمولى، فيمكنه ان يخصّص ذلك بالواجب النفسي دون مقدماته.

نعم ذكرنا انه لو ورد في الخطاب الشرعي الأمر بالمقدمة فلايعد ان يكون ظاهرا في الوجوب المولوي لولا القرينة على سوقه في مقام الإرشاد الى مقدميتها للواجب، والمهم هو ما نحسّه بالوجدان من امكان الأمر المولوي الغيري بالمقدمة كما في امرنا ابناءنا بالذهاب الى السوق واشترى اللحم.

وما قد يقال من ان لازم ذلك اختلاف الوجوب المولوي ثبوتا بمجرد اختلاف التعابير، فلو قال المولى لعبده: اذهب الى السوق واشترى اللحم، فيختلف الواجب عما اذا قال له اشترى اللحم، وهذا خلاف الوجدان الحاكم بعدم اختلاف ما في نفس المولى بلحاظ متعلق الوجوب ثبوتا، بعد عدم كون الاختلاف في التعابير ناشئا عن الاختلاف في نحو غرض المولى بالنسبة الى فعل العبد، بل كان ناشئا عن نحو تصدي المولى لتفهيم مقاصده للمكلف.

ففيه انه لامحذور في الالتزام باختلاف الواجب بمثل ذلك، فيكون نظير ما لو تعلق غرض المولى بمسبب توليدي كاحتراق القطنه، فقد يأمر عبده بإحراقها، فبذلك يدخل المسبب في عهدة العبد، وقد يأمره بإلقاء القطنه في النار، فيكون السبب داخلا في عهدة المكلف.

هذا ولو قلنا بالملازمة في مرحلة ارادة المولى بين ارادته لذي المقدمة وارادته لمقدمته، فيكون الاختلاف بين ما اذا تعلق الأمر بالمقدمة في الخطاب وما اذا لم يتعلق الأمر بها في مجرد انشاء الوجوب الغيري في الفرض

الاول دون الثاني، ولا محذور في الالتزام به ابدأ.

التفصيل في وجوب المقدمة بين المقدمة العقلية والشرعية

ذكر في الكفاية انه قد يفصل في القول بوجوب المقدمة شرعا بين المقدمة العقلية كنصب السلم الذي هو مقدمة وجود الصعود على السطح، وبين المقدمة الشرعية كالوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة وان لم يتوقف وجود الصلاة عليه فيقال بوجوب المقدمة الشرعية باعتبار ان المقدمة فيها تتوقف على وجوبها شرعا، فانها لولم تجب شرعا لم يكن هناك منشأ لانتزاع مقدميتها للواجب.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بان مقدمية المقدمة الشرعية تنتزع من تعلق الأمر النفسي بالمقيد، فمقدمية الوضوء تنتزع من الأمر النفسي بالصلاة المتقيدة بالوضوء، ويكون الوضوء مقدمة عقلية لوجود هذا الواجب، فلاتختلف عن سائر المقدمات العقلية من حيث المقدمة، ولا يعقل انتزاع مقدمية الوضوء عن تعلق الوجوب الغيري به، لاستلزام ذلك الدور المحال، حيث ان تعلق الوجوب الغيري بالوضوء فرع مقدميته، فلو كانت مقدميته فرع تعلق الوجوب الغيري به لزم الدور^(١)، وما ذكره متين جدا.

نعم قد مرّ انه لا مانع من تعلق الأمر بالمركب من الوضوء والصلاة، بل هو الظاهر من قوله (عليه السلام): اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، وحينئذ فيكون الوضوء جزءا من الواجب النفسي، فلا يتعلق الأمر الغيري به ايضا لعدم تعلق الأمر الغيري بأجزاء الواجب النفسي.

هذا ولا يخفى انه وان ذكر السيد الخوئي والسيد الصدر وفاقا لصاحب

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٧١

الكفاية "قدهم" ان مقدمة المقدمة الشرعية منتزعة من الأمر النفسي بالمقيد، لكن حكي عن السيد الخوئي "قده" في بحث الاستصحاب ان الأمر بالمشروط بالشرط الاختياري كالصلاة مع الوضوء يكون بمعنى الأمر بذات المشروط وذات الشرط، ولأجل ذلك يمكن اثبات تحقق هذا المركب باحراز ذات المشروط كالصلاة وجدانا واستصحاب بقاء الشرط كالوضوء الى حينه^(١)، كما حكي عن السيد الصدر "قده" في بحث الاستصحاب: ان الأمر بالمشروط بالشرط الاختياري، كالصلاة مع الوضوء، ظاهر في التركيب اي تعلق الأمر الضمني بذات المشروط وذات الشرط،^(٢) وهذا يعني كون الوضوء جزءا للواجب، فلا يكون مقدمة له.

التفصيل بين السبب التوليدي وغيره

حكي في الكفاية تفصيلا آخر في وجوب المقدمة وهو اختصاص وجوب المقدمة بما اذا كانت سببا توليديا، كالرمي الذي هو سبب توليدي للقتل، ويذكر في وجهه انه يستحيل تعلق الوجوب بنفس المسبب التوليدي لخروجه عن اختيار المكلف، ولكن أورد عليه صاحب الكفاية بانه لا ينبغي ان يعتبر تفصيلا في مسألة وجوب المقدمة، لرجوعه الى الالتزام بتعلق الوجوب النفسي بنفس السبب التوليدي، ولكنه واضح الفساد، ضرورة ان المسبب التوليدي يكون مقدورا للمكلف بواسطة قدرته على سببه^(٣)، وما ذكره متين جدا.

١ - مصباح الاصول ج٣ ص١٧٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٧٤

٣ - كفاية الاصول ١٢٨

وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انه تارة يكون وجود السبب مغايرا مع وجود المسبب في الخارج كشرب الماء الذي هو سبب زوال العطش، فلاشكال حينئذ في ان الإرادة التكوينية تتعلق بالمسبب اولا لقيام المصلحة به، ثم تتعلق بسببه لتوقف المسبب عليه، فيكون حال الإرادة التشريعية حال الإرادة التكوينية في ذلك، وهذا معنى ما يقال من ان المقذور بالواسطة مقذور، فلامعنى لصرف الأمر المتعلق بالمسبب الى كونه امرا بسببه، بعد كون المسبب مقدورا ولو بالواسطة، وكونه هو الذي يفى بالغرض الاصلي .

وأخرى يكون السبب والمسبب عنوانين لموجود واحد، وان كان انطباق احدهما عليه في طول انطباق الآخر لافي عرضه، كالإلقاء في النار والإحراق، حيث ان المتصف بهما فعل واحد في الخارج، وان كان صدق عنوان الإلقاء متقدما على صدق عنوان الإحراق رتبة، وكذلك عنوان الغسل والتطهير، فقد بينا سابقا ان كلا من العنوانين قابل لتعلق التكليف به، كما في قوله (عليه السلام) "اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه" وقوله تعالى "وثيابك فطهر"^(١) فاذا تعلق الأمر بالمسبب في ظاهر الخطاب فهو متعلق بذات السبب، كما انه اذا تعلق بالسبب فهو يتعلق به بما انه معنون بمسببه، فاذا كان الأمر بكل منهما امرا بالآخر فلامعنى للاتصاف بالوجوب الغيري، فيكون هذا القسم خارجا عن محل النزاع^(٢).

ففيه: انه لافرق بين القسمين، فان الإلقاء في النار والإحراق متغايران في الخارج، وظاهر الأمر بالمسبب هو تعلق الوجوب النفسي به واقعا. هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب، ونظيرها مقدمة المستحب، وقد

١ - سورة المدثر الآية ٤

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢١٩

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ١٧٣
اتضح القول بعدم الملازمة بين الأمر النفسي بشيء مع الأمر الغيري بمقدمته،
لابلحاظ عالم الأمر وابلحاظ عالم ارادة المولى.

مقدمة الحرام

ويقع الكلام فعلا بين حرمة شيء وحرمة مقدمته، فذكر صاحب الكفاية انه اذا كان الحرام مما تتخلل ارادة المكلف بينه وبين حصول جميع مقدماته، بحيث يكون الجزء الاخير من علته التامة هو ارادة ايجاده، فلا يتصف ايّ من مقدماته بالحرمة، اذ يتمكن المكلف بعد حصول جميع هذه المقدمات ايضا ان لا يرتكب الحرام، فلا يتوقف ترك الحرام على ترك هذه المقدمات، واما ارادة الحرام فلا يمكن تعلق النهي بها لكونها خارجة عن اختيار المكلف، اذ لو كانت الإرادة تحت اختيار المكلف لكان يعني ذلك صدورها عن الإرادة ايضا، وهذا يوجب التسلسل.

نعم لو كان الحرام مما يترتب على مجموع المقدمات من دون تخلل ارادة المكلف بان كان الحرام مسببا توليديا، فتتعلق الحرمة بالمقدمة التي يترتب عليها الحرام، بحيث لا يتمكن المكلف من ترك الحرام بعد حصول تلك المقدمة^(١).

اقول: انه لو تمّ ما ادعي سابقا من ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، ولو لحاظ عالم ارادة المولى وحبّه، فلا بد ان يقال بمثله في المقدمة التي تكون علة تامة للحرام، حيث ان تعلق الكراهة النفسية بشيء، تستلزم الكراهة التبعية لعلته التامة، ولو فرض كون العلة التامة للحرام هو ارادة المكلف له، فان ما ادعاه صاحب الكفاية من عدم امكان تعلق الأمر والنهي بالإرادة فقد ذكرنا سابقا ان الإرادة تكون تحت اختيار المكلف لأجل تمكنه من عدم ايجادها، على ان الحبّ والبغض الغيريين امران

قهريان، فيمكن تعلقهما بما يكون خارجا عن اختيار المكلف، بل ذكر السيد الإمام "قده" انه لا يوجد فعل مادي للمكلف مما يكون الجزء الأخير لعلته التامة هو تعلق ارادة المكلف به، بل يتوسط بينهما فعل ارادي آخر قابل لتعلق التكليف به، من حركة العضلات المتعلقة بهذا الفعل، فاذا تعلق النهي بشرب مائع واراد المكلف ان يشرب ذلك المائع فتستتبع هذه الإرادة ارادة تحريك الفكّ وما شابه ذلك، وقس عليه المشي، فانه لا يتحقق بنفس الإرادة بحيث تكون الإرادة مبدأ خلاقا له من غير توسط الآلات وحركاتها، نعم لا يتوسط شيء بين الإرادة والمظاهر الاولية للنفس في عالم الطبيعة، ولا يعتنى بتسامح العرف في ذلك، فان المسألة عقلية في المقام، حيث ان الكلام فيما يجوز ان يكلف به وما لا يجوز عقلا^(١).

هذا ولا يخفى انه بناء على تعلق الكراهة الغيرية بالعلة التامة للحرام فيكون متعلق الكراهة الغيرية الجزء الأخير من المقدمات التي لا ينفك عنها الحرام، فان كان الحرام مسببا توليديا كالاحتراق فيكون متعلق الكراهة الغيرية الجزء الأخير من مجموع المقدمات التي لا ينفك عنها الحرام، وهو الإلقاء في النار مثلا، وفيما كان ايجاد المقدمات دفعة واحدة يكون الحرام مجموع المقدمات، اي إحدى المقدمات لابعينها، ونحن وان ذكرنا في محله انه لامحذور في تعلق النهي الضمني بالجزء الذي ينضمّ اليه سائر أجزاء المركب الذي تعلق به النهي، ولكن يختص ذلك بما اذا ساعد عليه ظاهر خطاب التحريم، كما قد يقال به في تحريم التجسيم الكامل لذوات الأرواح

كالحيوان والانسان، وأما في المقام فالمفروض مجرد اقتضاء العقل لثبوت الحرمة الغيرية، وهذا لا يقتضي الا ثبوت الحرمة للجزء الأخير من العلة التامة للحرام.

وبذلك تبين الاشكال فيما حكي عن المحقق العراقي "قده" في المقام من انه بناء على ما اخترناه في وجوب المقدمة من ان الواجب هو المقدمة الموصلة، فيكون حال مقدمات الحرام كحال مقدمات الواجب، حيث تتصف كل مقدمة من مقدمات الحرام بالحرمة الغيرية في ظرف انضمامها ببقية المقدمات الملازم لترتب الحرام عليها، وتظهر الثمرة في الوضوء الذي يكون مصبّ ماءه مغصوبا مع تمكنه من المنع من وصول ماء الوضوء الى ذلك المصبّ ولو بجعل كفه مانعا عنه، فانه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوءه صحيحا، من جهة أن الجزء الأخير من العلة حينئذ هو عدم ايجاد الحائل من وصول الماء الى المصبّ المغصوب، فيكون هو المنهي عنه دون الوضوء، واما بناء على ما اخترناه ففي ظرف عدم منعه من وصول الماء الى المصبّ يقع اصل وضوءه حراما ومنهيا عنه، فيكون باطلا اذا كان من نيته عدم ايجاد المانع عن وصول الماء الى المصبّ، نعم لو كان بانيا من الأول على إحداث المانع عن وصول ماء الوضوء الى المصبّ الغصبي، فاتفق بعد ذلك وصول الماء الى ذاك المصبّ ولو من جهة حصول البداء له عن ايجاد المانع يقع وضوءه صحيحا، وان كان حراما في الواقع، نظرا الى وضوح عدم اقتضاء الحرمة غير المنجزة فساد العبادة^(١).

هذا وقد حكي عن الشيخ الاعظم "قده" أنه التزم بحرمة كل مقدمة من مقدمات الحرام اذا قصد بها التوصل الى الحرام، ولكنه لاوجه له ايضا، حيث ان الملازمة على تقدير تماميتها انما تكون بين حرمة الحرام وبين حرمة ما يتوقف ترك الحرام على تركه، ولايتوقف ترك الحرام الا على ترك الجزء الأخير من علته التامة ان كانت أجزاء العلة التامة مترتبة في الوجود او على ترك واحد منها ان كانت توجد في عرض واحد.

هذا كله في الحرمة الغيرية لمقدمات الحرام بحسب القاعدة، ولايخفى أنه قد قام الدليل على ثبوت الحرمة النفسية لارتكاب مقدمات الحرام مطلقا او في بعض الموارد، كما ورد في النص "لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشترها وساقها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه"^(١) وهكذا ورد في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال قال أمير المؤمنين (عليه السلام) آكل الربا ومؤكله وكتابه وشاهداه فيه سواء^(٢)، فانهما يشملان ايجاد المكلف بعض مقدمات أكله للربا او شربه للخمر -حتى مثل غرس شجر العنب بغرض صنعه خمرا- وقد يقال بان المستفاد من الأمر بحفظ الفرج هو لزوم الاجتناب عن كل ما يخاف من انجراره الى الزنا او مطلق الاستمتاع المحرّم -ان كان الظاهر من حفظ الفرج هو حفظ الانسان نفسه عن مطلق الاستمتاع من غير الزوجة- بل قد يقال بان المستفاد من قوله تعالى "قوا انفسكم واهليكم نارا" هو وجوب الاجتناب عن كل ما يخاف من انجراره الى ارتكاب الحرام، ولكنه ممنوع

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٢٢٤ باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب ح ٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١٢٧ باب ٥ من ابواب الربا ح ١

جدًا، حيث لا يظهر منه أكثر من الإرشاد الى إتيان الواجبات وترك المحرمات المنجزة، فلا يقتضي ذلك وجوب الاجتناب عن كل ما يخاف من انجراره الى ارتكاب الحرام.

مبحث الضدّ

يقع الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وفيه ثلاث مقامات: المقام الأول في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي التبعية عن ضده الخاص، والمقام الثاني في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام، والمقام الثالث في ثمره البحث، والمراد من الضدّ الخاص للواجب هو الأمر الوجودي الذي لا يمكن اجتماعه مع الواجب، كالصلاة بالنسبة الى الإزالة، وكذا غسل الجنابة عند ضيق الوقت بالنسبة الى وجوب اتيان الصلاة مع التيمم، وكذا الحج النياي بالنسبة الى حجة الاسلام، ويكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، وال ضدّ العام هو ما يكون التقابل بينه وبين الواجب تقابل السلب والإيجاب، وهو نقيض الواجب.

اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص

المقام الأول: في البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، نظير ما لو تعلق الأمر بالإزالة فاشتغل المكلف بالصلاة، فوقع البحث في ان الأمر بالإزالة هل يقتضي النهي عن الصلاة ام لا.

الوجوه المذكورة لإثبات الاقتضاء

وقد ذكرت عدة وجوه لإثبات اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص.

الوجه الاول: وجدانية استلزام حب الشيء لبغض ما ينافيه

الوجه الأول: ما قد يقال من ان النفس اذا أحبّت شيئاً حبّاً شديداً بنحو لم ترض بتركه فسوف يتعلّق بغضها بما ينافره في الوجود، فلو أمر المولى عبده بانقاذ الغريق فرأى انه اشتغل بفعل آخر منافٍ للإنقاذ فيتعلّق بغضه به، او فقل

يتعلق غرضه اللزومي التبعية بتركه، ولذا قد ينهيه عنه فيقول له "لا تشتغل بهذا العمل بل اشتغل بانقاذ الغريق".

الجواب عن الوجه الاول

وفيه: ان ما يتعلق به الغرض اللزومي هو اشتغال المكلف بالواجب، وانما ينهى المولى عبده عن الاشتغال بضده لإبراز أن وظيفته هو الاشتغال بالواجب، لان الاشتغال بضده مبغوض لديه، بل قد يكون محبوبا له في حد نفسه، كما لو ترك المكلف الحجّ الواجب وذهب الى زيارة الحسين (عليه السلام) او ترك المكلف إنقاذ ابن المولى واشتغل بإنقاذ عبده، ولو أصرّ احد في وجدانية تعلق الغرض اللزومي التبعية بترك ضدّ الواجب، فحيث انه يكون لازما قهريا لتعلق الغرض اللزومي النفسي بالواجب ولا ينشأ عن إعمال مولوية مستقلة فلا ينافي وجدانا تعلق الحبّ النفسي به او تعلق الأمر الترتيبي به، اي الأمر به في فرض ترك الاشتغال بذلك الواجب، بل يمكن ان يكون صدور على وجه العبادية، فانه لا اشكال في أنّ حال المولى عند صدور هذا الضدّ للواجب أحسن من حاله عند ترك المكلف لكليهما واشتغاله بعمل ثالث غير مشتمل على أية مصلحة.

الوجه الثاني: التمسك بروايتين عن امير المؤمنين (عليه السلام)

الوجه الثاني: التمسك بما ورد عن امير المؤمنين (عليه السلام) "اذا أضرت النوافل بالفرائض فافرضوها" و "لاقرية بالنوافل اذا أضرت بالفرائض"^(١)، وتقريب الاستدلال بهما واضح، خاصة الرواية الثانية، حيث يقال بدالاتها على بطلان النافلة المنافية للفريضة، وبإلغاء الخصوصية يتعدى

الى العبادة الواجبة التي تتزاحم مع واجب أهم او تتزاحم مع واجب فوري مع افتراض سعة وقت تلك العبادة.

الجواب عن الوجه الثاني

ويلاحظ عليه أن المستفاد من الرواية الاولى ليس باكثر من كون الوظيفة الفعلية هو الاشتغال بالفريضة فان النهي عن ضدها والأمر بالاشتغال بها تعبير عرفي عن ذلك،.

وأما الرواية الثانية فيرد على الاستدلال بها **اولا**: ضعف سندها كسند الرواية الأولى **وثانيا**: ان نفي القربة ظاهر في نفي التقرب الفعلي، ولا يعتبر في صحة العبادة التقرب الفعلي، ولذا تصح صلاة شارب الخمر، وان ورد في حقه انه لا يقبل منه صلاته الى اربعين يوما^(١)، فالمعتبر في صحة العبادة محبوبة الفعل ولو كان بنحو الترتب، **وثالثا**: لو سلمنا دلالة الرواية على بطلان النافلة التي تنافي الفريضة فلاوجه لإلغاء الخصوصية عنها الى العبادة الواجبة التي تتزاحم مع واجب فوري او أهم.

الوجه الثالث: التمسك بالمسلك القائل بأن المتلازمين في الوجود

متلازمان في الحكم

الوجه الثالث: التمسك بالمسلك القائل بأن المتلازمين في الوجود متلازمان في الحكم ايضا، وتقريبه باحد نحوين.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣٣١ باب ١٥ من ابواب الاشرية المحرمة ح ١٩

التقريب الاول: ان يقال ان فعل الإزالة مثلا ملازم لترك الصلاة، وحيث ان فعل الإزالة واجب فيجب ترك الصلاة ايضا، وبناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام، فيتعلق النهي بفعل الصلاة.

التقريب الثاني: ان فعل الصلاة ملازم مع ترك الإزالة، وحيث ان ترك الإزالة حرام -لاقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن ضدها العام وهو ترك الإزالة- فيكون الملازم لترك الإزالة حراما أيضا، بمقتضى كون ملازم الحرام حراما، ولا يخفى ان المهم هو كون فعل الصلاة ملازما لترك الإزالة، حيث يصير بذلك ملازما للحرام، وان لم يكن الحرام وهو ترك الإزالة ملازما له لإمكان ترك الإزالة والصلاة معاً، على ان ترك الإزالة ملازم أيضا للجامع الانتزاعي بين فعل الصلاة وسائر اضداد الإزالة، فاذا حرم هذا الجامع بموجب كونه ملازما للحرام، والمفروض كون حرمة انحلالية كسائر خطابات التحريم، فيحرم جميع مصاديقه ومنها فعل الصلاة.

الجواب عن الوجه الثالث

وقد أوجب عن هذا الوجه بالمنع عن كبرى كون المتلازمين في الوجود متلازمين في الحكم أيضا، لعدم دليل برهاني او وجداني على تمامية هذه الكبرى.

نعم لو تمّ ما تقدّم في مقدمة الواجب من الاستدلال على وجوب المقدمة (بانه لولم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ فان ثبت العقاب على ترك المقدمة كان خلف الجواز والّا انقلب الواجب المطلق الى الواجب المشروط) لجرى نظير هذا الاستدلال في المقام أيضا، حيث يقال: انه لولم يجب ملازم الواجب لجاز تركه، وحينئذ فلو ثبت العقاب على تركه كان خلف الجواز، وان لم يثبت العقاب على تركه كان معناه عدم بقاء اطلاق

وجوب الواجب، وهذا يؤدي الى عدم وجوبه اصلا، فان اشتراط وجوبه باتيان ملازمه المساوق مع فعل الواجب نفسه، يكون من طلب الحاصل، وهو محال.

وهكذا يقال: بانه لولم يحرم ملازم الحرام لجاز ارتكابه، وحينئذ لو كان يثبت العقاب في ارتكابه كان خلف الجواز والّا امتنع حرمة الحرام الملازم له، حيث ان اطلاق حرمة لا يجتمع مع عدم العقاب في فرض ارتكاب ملازم الحرام، وأما حرمة على تقدير ارتكاب ملازمه فمآلها الى تحريم الفعل معلقا على حصوله، وهو محال.

لكن قد مرّ النقاش في صحة مثل هذا الدليل.

الوجه الرابع: ما يقال من ان ترك الواجب يكون مقدمة للواجب

الوجه الرابع: ما يقال من ان ترك الواجب يكون مقدمة لحصول الواجب، لان كلّ ضدّ يكون مانعا عن ضده الآخر، والّا لم يكن بينهما تضادّ، فاذا كان كل منهما مانعا عن الآخر فلامحالة يكون عدمه مقدمة له، فترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة، ولأجل أنّ مقدمة الواجب واجبة فيجب ترك الصلاة، و حيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فيحرم فعل الصلاة.

الجواب عن الوجه الرابع

وقد انكر جماعة من المحققين مقدمة ترك الضدّ لحصول ضده الآخر، بل ادعوا استحالة المقدمية، واستدلوا لذلك بعدة وجوه:

الوجه المذكورة لنفي مقدمة عدم الضد لوجود ضده

الوجه الأول: ما ذكره جماعة منهم المحقق النائيني "قده"^(١) ومحصله:
ان عدم الضدّ يستند دائما إما الى فقد مقتضيه او الى وجود المقتضي الأقوى
او المساوي للضدّ الآخر، ولايستند الى نفس وجود ضده أبدا.
وتوضيح ذلك يكون بمقدمتين:

المقدمة الأولى: انه لا اشكال في امكان اجتماع مقتضيين متساويين لكلا
الضدين، لعدم تضادّ هذين المقتضيين في حدّ نفسها، فلايستحيل
اجتماعهما، نظير ما لو أراد زيد ان يجرّ جسما الى اليمين واراد عمرو ان
يجرّه الى اليسار وفرض كونهما متساويين في القوّة، فلايمكن حينئذ ان يوجد
شيء من الضدين، اي حركة الجسم الى اليمين او اليسار، لاستحالة تأثير
كلا المقتضيين في إيجاد الضدين معاً، وأما تأثير احدهما المعين دون الآخر
فهو خلف تساويهما في القوّة، فيكون المقتضي المساوي لكل من الضدين
هو المانع عن وجود الضدّ الآخر، لعدم احتمال تمانع نفس الضدين في هذا
الفرض لعدم وجودهما، ويستحيل مانعية المعدوم.

وحيئنذ فاذا ثبت كون المقتضي المساوي للضدّ مانعا عن الضدّ الآخر فاذا
كان احد المقتضيين أقوى من الآخر، فيكون هذا المقتضي الاقوى بطريق
اولى مانعا عن الضدّ الآخر المعلول للمقتضي الضعيف.

المقدمة الثانية: انه بعد ما ثبت أن المقتضي المساوي او الأقوى للضدّ
كالسواد مثلا يكون مانعا عن وجود الضدّ الآخر كالبياض، فيمتنع كون نفس

السواد مانعا عن البياض، وذلك لان مانعية السواد تتوقف على وجوده، لاستحالة مانعية المعدوم، والمفروض ان وجوده يتوقف على كون مقتضيه أقوى من مقتضي البياض، اذ لو فرض كون مقتضي السواد مساويا او اضعف من مقتضي البياض استحال تحقق السواد، وهذا يعني ان وجود السواد موقوف على انعدام البياض في الرتبة السابقة استنادا الى مانعية المقتضي الاقوى للسواد عن تحقق البياض، وكل ما كان وجوده فرع ابتلاء شيء بالمانع في الرتبة السابقة فيستحيل ان يكون هو المانع عن وجود ذلك الشيء، نظير ما لو كان وجود البقّ في مكان موقوفا على منع مانع آخر عن هبوب الريح الى ذلك المكان، فلا يعقل ان يكون وجود البقّ نفسه مانعا عن هبوب الريح.

وقد اورد بعض الأعلام في تعليقه على البحوث على هذا الوجه بالمنع من المقدمة الأولى بدعوى انه لا دليل على امكان وجود مقتضيين متساويين للضدّين، بل يوجد دليل على خلاف ذلك، حيث أنه اذا كان الضدّان مما ليس لهما ثالث فيستحيل ارتفاعهما معاً، وهذا يعني لزوم ثبوت المقتضي الاقوى لأحدهما، واذا كان الضدّان لهما ثالث فيمكن للخصم ان يدعي كون الضدّ الثالث مانعا عن وجود كل من الضدّين، دون المقتضي المساوي لكل منهما^(١).

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الإيراد بانه قد يكون هناك ضدان ليس لهما ثالث، ومع ذلك يمكن ارتفاعهما معاً كحبّ الشيء وبغضه، فانه يمكن

ارتفاعهما معا ولكن لا يوجد ضدّ وجودي ثالث بديل عنهما، فيمكن تطبيق هذا الوجه بالنسبة اليهما، فيقال بانه لا اشكال بشهادة الوجدان في انه قد يوجد مقتضيان مساويان لحبّ شيء وبغضه، فيستحيل تحقق الحب والبغض معاً لتضادهما، كما يستحيل تحقق احدهما دون الآخر لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيتعين انتفاء كليهما، فيثبت بذلك ان المقتضي المساوي او الأقوى لحبّ شيء مثلاً يكون مانعاً عن تأثير المقتضي لبغضه، وبمقتضى ما مر في تقريب هذا الوجه يثبت امتناع كون نفس الحبّ لذلك الشيء مانعاً عن تحقق بغضه، ويكفي هذا المثال لإحراز مانعية المقتضي المساوي او الاقوى للضدّ عن وجود الضدّ الآخر، لوجدانية عدم الفرق بين الاضداد في ذلك.

هذا ولكن يمكن الجواب عن هذا الوجه المذكور في كلام جماعة بان يقال بانه وان تمّت المقدمة الثانية كبرهان عقلي، لكنها لاتستلزم عدم توقف ايجاد الضدّ على اعدام ضده الآخر أحياناً بالنظر العرفي، ألا ترى ان ما ذكروه في المقدمة الأولى يمكن تطبيقه على المثال المعروف للمانع، وهو رطوبة القطن، حيث تمنع عن احتراقها، فان وجه مانعية الرطوبة عن الاحتراق انما هو تضادّهما وعدم امكان اجتماعهما، فبالنظر الدقي يكون المانع عن الاحتراق هو المقتضي الأقوى او المساوي لرطوبة القطن، والشاهد عليه انه لو فرض تساوي مقتضي رطوبة القطن واحتراقها بأن اقترب الى القطن الماء والنار معا فتبقى القطن على حالها من دون ان تحترق او تصير رطبة، فينكشف من ذلك ان ما هو مانع عن احتراقها هو المقتضي المساوي لرطوبتها، وبالاولوية لو كان المقتضي لرطوبتها اقوى فيكون هو المانع، وحينئذ فانتساب المانعية الى نفس رطوبة القطن خلاف البرهان العقلي حسب ما ذكر في المقدمة الأولى، ولكنه لا يمنع من كون المولى بالنظر

العرفي حيث يرى توقف إحراق القطنة على إزالة رطوبتها فيتعلق شوقه التبعي بها، ونحن وان سلّمنا عدم اقتضاء التنافي بين الضدّين لكون وجود احدهما متوقفا على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، لكنه لا يمنع من توقف وجود ضدّ أحيانا على إعدام سائر أضداده، كما لو امر المولى بتبييض جسم أسود، ولكن لم يمكن تبييضه بدون إزالة سواده قبل ذلك، فانه لا ينبغي الاشكال في ان إزالة سواده تكون مقدمة لتبييضه، وان فرض كون إزالة سواده بالدقة راجعة الى إعدام مقتضي السواد او المنع عن تأثيره، كما انه في المثال رطوبة القطنة يوجد تضادّ بين رطوبة القطنة واحتراقها، وحيث لا يكفي اوصول النار الى القطنة، بل يحتاج الى محاولة اخرى وهي اعدام رطوبتها فيكون اعدام الرطوبة مقدمة للاحتراق.

الوجه الثاني: ما ذكره في البحوث من انه يمكن إثبات مانعية المقتضي المساوي او الأقوى لأحد الضدين عن الضدّ الآخر بطريق آخر غير ما مرّ في الوجه الأول، وهو ان نقول ان المقتضي للسواد مثلا إما ان يفترض كونه مقتضيا لسواد الجسم ولو كان سواده في حال بياضه، أي يكون المقتضي بالفتح هو وجود السواد ولو في حال البياض، او يفترض ان اصل اقتضائه لسواد الجسم موقوف على عدم بياض الجسم، بحيث لو كان الجسم ابيض لم يتمّ اقتضاء المقتضي لسواده، او يفترض ان اقتضاء مقتضي السواد فعلي، وهو كما يقتضي سواد الجسم كذلك يقتضي عدم بياضه، اي كما يقتضي السواد يكون مانعا عن البياض، وهكذا الأمر في مقتضى البياض.

والمتعين هو هذا الاحتمال الثالث، اي كون مقتضى السواد مانعا عن البياض وبالعكس، لان الاحتمال الأول محال، فان سواد الابيض -أي سواد الجسم في حال بياضه- محال ذاتا، والمقتضي له يكون مقتضيا للمحال،

ومقتضي المحال محال، وأما الاحتمال الثاني فهو خلاف الوجدان، حيث ان الوجدان شاهد على ان وجود الضد لا يستلزم انتفاء المقتضي للضد الآخر، فقد يكون المقتضي له موجودا ولكنه يكون اضعف من مقتضي الضد الموجود، مضافا الى انه لو فرض توقف اقتضاء مقتضي كل ضد على عدم ضده الآخر كان معناه عدم تأثير المقتضي الأقوى للضد مادام اقتضاه موقفا على عدم الضد الآخر، وهذا باطل وجدانا، فاذا لم يكن اقتضاء المقتضي القوي موقفا على عدم الضد الآخر كان المقتضي المساوي او الضعيف مثله، لبداهة عدم الفرق بين فرض قوة المقتضي وضعفه في سنخ الاقتضاء، وان اختلفا في درجته، فيثبت بذلك ان المقتضي المساوي او الاقوى لكل ضد يكون مانعا عن الضد الآخر، وقد مرّ في المقدمة الأولى من الوجه الأول انه اذا ثبت مانعية مقتضي احد الضدين عن الضد الآخر فيستحيل ثبوت المانعية لنفس الضد بالنسبة الى الضد الآخر^(١).

اقول: ما ذكره وان كان متينا كوجه عقلي، لكن سبق الاشكال العرفي الوجداني على المقدمة الاولى.

الوجه الثالث: ما ذكره في الكفاية من أن المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضي الا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لامنافاة بين احد الضدين كالقيام مثلا ونقيض الضد الآخر وهو ترك الجلوس مثلا، بل بينهما كمال الملائمة، فيكون القيام وترك الجلوس في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين ما يقتضي تقدم احدهما على الآخر، فكما ان قضية المنافاة بين النقيضين لا تقتضي تقدم ارتفاع احدهما على ثبوت الآخر، فكذلك الأمر في

الضدّين .

وقد فسر كلامه بعدة تفاسير نذكر عمدتها:

التفسير الاول: ما قد يقال من أن غرض صاحب الكفاية الاستدلال على نفي مانعية احد الضدين عن الضد الآخر بأنه وان كان بينهما المنافرة إلا أن المنافرة بين شيئين لا تقتضي توقف احدهما على انتفاء الآخر، فانه توجد المنافرة بين النقيضين ولكنه لا يعقل أن يتوقف عدم الشيء على انتفاء وجوده، لعينية انتفاء الوجود مع العدم، كما لا يعقل توقف وجوده على انتفاء عدمه، لعينية انتفاء العدم مع الوجود.

وفيه أن مدعى الخصم كون المنافرة بين امرين وجوديين موجبة لتوقف وجود احدهما على عدم الآخر، اذ عدم اجتماعهما في الوجود يعني كون وجود احدهما مانعا عن وجود الآخر، فيتوقف وجود أيّ منهما على انعدام الآخر، واين هذا من المنافرة بين الوجود والعدم، فان توقف وجود احتراق القطنه مثلا على عدم رطوبتها مرجعه الى مانعية وجود الرطوبة عن الاحتراق، ومن الواضح عدم انطباقه على النقيضين.

التفسير الثاني: أن يقال بأن غرضه الاستدلال على نفي مقدمة عدم الضدّ لوجوده ضدّه الآخر بأن كمال الملائمة بين عدم ضد ووجود الضد الآخر ينفي الطولية بينهما بأن يتوقف وجود الضد على عدم ضده.

فانه قد اجاب عنه المحقق الاصفهاني "قده" بأن غرض صاحب الكفاية ليس نفي المقدمة بمجرد ملائمة وجود الضد مع عدم الآخر فان كل علة

ومعلول متلائمان، ومع ذلك لا يكونان متحدين في الرتبة، لكون المعلول متأخرا في الرتبة عن علته لتوقفه عليها^(١).

التفسير الثالث: ما قد يقال من أن غرضه الاستدلال على نفي مقدمة عدم الضد لوجود ضده الآخر، بقاعدة " المساوي مع المساوي مساو" بدعوى ان عدم احد الضدين في مرتبة وجوده، لانهما نقيضان، والنقيضان في رتبة واحدة، وبما ان وجود كل من الضدين في مرتبة وجود الآخر لان ذلك مقتضى التضاد بينهما كان عدم احد الضدين في مرتبة وجود الآخر. وفيه أن قاعدة" المساوي مع المساوي مساو" انما تتم بالاضافة الى المساواة في الزمان او المقدار، ولاتتم بالاضافة الى الرتبة، فان اتحاد النقيضين وكذا الضدين في الرتبة لأجل عدم ملاك لتقدم احدهما على الآخر في الرتبة لاينفي ان يكون عدم احدالضدين متقدما على وجود الآخر في الرتبة بملاك موجب له وهو توقفه عليه، وسيأتي مزيد توضيح لهذا البحث قريبا فانتظر.

التفسير الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ويتألف من مقدمتين:

الأولى: ان النقيضين في رتبة واحدة، فالسواد وعدمه يكونان في رتبة واحدة، لان كلا من الوجود والعدم بديل عن الآخر في محله، فلا يعقل اختلافهما في الرتبة، وهكذا البياض وعدمه.

الثانية: إن ما يكون في رتبة المتقدم على شيء يكون متقدما على ذلك الشيء أيضا، فان ما مع المتقدم متقدم.

وحيثُ فنقول انه اذا كان يتوقف وجود البياض مثلا على عدم السواد من باب توقف وجود الضدّ على عدم ضده فيكون عدم السواد متقدما في الرتبة على البياض، وبمقتضى المقدمة الأولى لا بد ان يكون السواد مقارنا في الرتبة مع عدم السواد، وبمقتضى المقدمة الثانية لا بد ان يكون السواد متقدما في الرتبة على البياض لكون عدم السواد متقدما في الرتبة على البياض، وباعتبار صدق ذلك في كل من الضدّين فلا بد ان يكون السواد أيضا موقوفا على عدم البياض فيكون عدم البياض متقدما على السواد في الرتبة، وبالتالي يكون وجود البياض متقدما على السواد في الرتبة أيضا، فيلزم من ذلك التهافت في الرتبة، حيث صار وجود البياض متقدما في الرتبة على السواد ومتأخرا عنه أيضا وهذا مستحيل^(١).

اقول: ان في كلتا المقدمتين كلاما:

اما المقدمة الأولى: فانه لو اريد من كون النقيضين في رتبة واحدة نفي الطولية بينهما بمعنى عدم عليّة احدهما للآخر، فهذا وان كان صحيحا، لكنه -كما ذكر المحقق الاصفهاني "قده"- لا يستلزم ذلك ما ذكر من انه لو كان احد النقيضين متقدما على شيء في الرتبة فيكون النقيض الآخر متقدما على ذلك الشيء في الرتبة أيضا، وهذا نظير كون وجود النار متقدما على وجود الحرارة لكونه علة لها، ولكنه لا يستلزم كون عدم النار او كون وجود الماء متقدما في الرتبة على وجود الحرارة أيضا، بعد عدم كونه علة لها، وان كان عدم النار او وجود الماء مقارنا للنار في الرتبة بمعنى عدم الطولية بينهما،

حيث انه ليس احدهما علة ولا معلولا للآخر.

وان اريد من كون النقيضين في رتبة واحدة أن المرتبة التي تكون قيذا لأحد النقيضين تكون قيذا للآخر أيضا لان كلا منهما يكون بديلا عن الآخر، فانه ممنوع، فان نقيض الوجود المقيد بمرتبة ليس هو العدم المقيد بتلك المرتبة، وانما هو رفع ذلك الوجود المقيد، فان نقيض المقيد رفع المقيد دون الرفع المقيد، فثبوت الناطقية في مرتبة ذات الانسان لا يكون نقيضه عدم الناطقية المقيد هذا العدم بكونه في مرتبة ذات الانسان، وانما هو عدم الناطقية المقيدة بمرتبة ذات الانسان، وهذا واضح جداً.

واما المقدمة الثانية: فان ما يقال من ان ما مع المتقدم متقدم، فلا يتم بالاضافة الى التقارن والتقدم والتأخر في الرتبة، فانه لاوجه لاقتضاه لكون المقارن مع المتقدم رتبة على شيء متقدما على ذلك الشيء رتبة، وانما يتم هذا البيان بالاضافة الى التقارن والتقدم والتأخر في الزمان والمكان والمقدار. وذلك لانه ان اريد بالمقارن مع المتقدم رتبة ما ليس بينه وبين المتقدم رتبة طولية في الرتبة فمن الواضح انه لايجب عليه المتقدم رتبة لشيء عليه المقارن له في الرتبة لذلك الشيء، نظير ما مرّ في مثال الماء والنار، فان تقدم النار على الحرارة في الرتبة انما هو لأجل عليتها لها، وهذه النكته لا توجد بين الماء والحرارة، فلاوجه لتقدمه عليها رتبة.

وان اريد بالمقارن مع المتقدم رتبة كونهما معلولين بالفعل لعلة واحدة فيرد عليه أيضا انه لا يقتضي عليه احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة الى شيء عليه المعلول الآخر لذلك الشيء، مضافا الى ان المقارنة بهذا المعنى لا تنطبق على النقيضين في المقام، اذ ليس النقيضان معلولين بالفعل لعلة واحدة، والا لزم اجتماع النقيضين.

التفسير الخامس: ما ذكره السيد الخوئي "فده" في توضيح كلام صاحب

الكفاية من أن المعاندة بين الضدّين كالقيام والجلوس كما تقتضي استحالة اجتماعهما في الوجود في زمان واحد، كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة، فيستحيل وجود الجلوس في رتبة القيام، فاذا استحال تحقق الجلوس والقيام في رتبة واحدة لاستلزامه اجتماع الضدين، فلا بد ان يكون عدم الجلوس متحققا في رتبة تحقق القيام، وهكذا عدم البياض في مرتبة وجود السواد ضروري، كيف ولولم يكن عدم البياض في تلك الرتبة يلزم احد محذورين، إما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبة لولم يوجد البياض أيضا في تلك الرتبة، او يلزم اجتماع الضدّين في ما اذا كان البياض موجودا في هذه الرتبة حينئذ، فلا يمكن أن يكون عدم الجلوس مقدمة القيام، حيث يوجب ذلك تأخر رتبة القيام عن عدم الجلوس.

ثم ناقش السيد الخوئي "قده" فيه بأنه مبتن على اصل فاسد، وهو ان استحالة اجتماع الضدّين او النقيضين انما تكون مع وحدة الرتبة، واما مع تعددها فلا استحالة ابدأ، ولكن هذا الاصل بمكان من الفساد، وذلك لان التضادّ من صفات الوجود الخارجي، فالمضادّة بين السواد والبياض انما هي في ظرف الخارج، فان المضادّة كالمماثلة والمناقضة من الصفات التي تعرض الموجودات الخارجية لالرتب، ضرورة ان الوجود والعدم انما يستحيل اجتماعهما في الخارج وكذا السواد والبياض، ولذا لو فرضنا ان الضدّين كانا مختلفين في الرتبة عقلا كان اجتماعهما خارجا في موضوع واحد محالاً.

وعليه فلا يتمّ ما في الكفاية من ان المعاندة بين الضدّين تقتضي استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة أيضا، فاذا استحال اجتماعهما فيها فلامحالة يكون عدم احدهما في تلك المرتبة ضروريا، والوجه فيه ما عرفت من ان المعاندة بين الضدّين انما هي بلحاظ وجوديهما في الخارج فاذا لامانع من

ان يكون عدم احدهما متقدما على الآخر في الرتبة، واما عدم تقدم احدهما على الآخر فليس من ناحية المضادة بينهما بل من ناحية انتفاء ملاك التقدم والتأخر، ومن هنا لم يعدوا وحدة الرتبة من الوحدات المعتبرة في التناقض والتضاد^(١).

وقد اورد في البحوث على مناقشة السيد الخوئي "قده" بانه قد وقع فيها الخلط بين معنيين للقول باستحالة اجتماع الضدين في رتبة واحدة. فانه تارة يراد بذلك انه يشترط في استحالة اجتماع الضدين وحدة الرتبة مضافا الى اشتراط بقية الوحدات كوحدة الزمان والمكان، وهذه الدعوى بحسب الحقيقة تضيق في دائرة الاستحالة، فيكون مرجع هذه الدعوى الى انه اذا كان احد الضدين متقدما رتبة على الآخر جاز اجتماعهما، وهذا واضح البطلان، فان لازمه انه لو فرض كون السواد علة للبياض جاز اجتماعهما.

وأخرى يراد بذلك ان اجتماع الضدين في رتبة واحدة مستحيل، كما ان اجتماعهما في زمان واحد مستحيل، وهذه الدعوى توسعة في دائرة الاستحالة من عالم الزمان الى عالم الرتبة، فيقال بانه كما يستحيل اجتماع العلة والمعلول في رتبة واحدة، لكون المعلول متأخرا رتبة عن علته، مع أن اجتماعهما في عالم الزمان ليس مستحيلا، فكذلك يستحيل اجتماع الضدين في رتبة واحدة ايضا، وهذه الدعوى الثانية هي المقصودة في هذا الوجه الثاني، فلا يتم النقص عليها بانه يستحيل اجتماع الضدين في زمان واحد، ولو فرض اختلاف رتبتهم بان كان احدهما علة للآخر، فانه في الدعوى الثانية

لاينكر ذلك وانما يراد توسعة دائرة استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد الى اجتماع الضدين في رتبة واحدة، وحينئذ لاتصح دعوى ان التضاد والتنافي بين الاضداد يختص بوعاء الزمان وعالم الوجود الخارجي دون عالم الرتبة، اذ ليس هذا صحيحا لانه من الواضح وجود التنافي والتضاد في عالم الرتبة ايضا، فترى ان العلة والمعلول يستحيل اجتماعهما في رتبة واحدة، فالتضاد في عالم الرتبة ايضا معقول كعالم الوجود الخارجي، وبذلك تبين عدم تمامية مناقشة السيد الخوئي "فده" على الوجه الثالث.

نعم يرد على هذا الوجه الثالث انه يشتمل على مغالطة، توضيح ذلك ان المراد بوحدة الضدين في الرتبة يمكن ان يكون باحد معنيين:
الأول: كونهما توأمين ومعلولين بالفعل لعلة واحدة.

الثاني: عدم كون احدهما في طول الآخر بمعنى انه لاعلية بينهما.
فاذا اريد المعنى الأول، فجوابه انه وان كان من الواضح استحالة وحدة الضدين في الرتبة بهذا المعنى، حيث لايمكن صدور الضدين بالفعل عن علة واحدة - كما لايمكن صدورهما بالفعل عن علتين-، ولكن لايعني ذلك ان يكون عدم احد الضدين في رتبة وجود الضد الآخر بهذا المعنى من وحدة الرتبة، بان يكون عدم احدهما ووجود الآخر معلولين لعلة واحدة، فلاالبياض مثلا يكون توأم السواد في الصدور عن علة واحدة ولاعدم البياض يكون توأم السواد في ذلك، ولايلزم منه ارتفاع النقيضين، اذ رفع البياض الذي هو في مرتبة السواد لايعنى ان يكون الرفع في مرتبة السواد، فان نقيض المقيد هو رفع المقيد لاالرفع المقيد، وما هو صادق انما هو رفع المقيد اي رفع البياض الذي هو في مرتبة السواد، وما يريد ان يثبته صاحب الوجه الثالث هو الرفع المقيد اي الرفع الذي يكون هذا الرفع في مرتبه السواد، وبعبارة اخرى نفي

علية الشيء الواحد لوجود البياض والسواد معا لا يستلزم عليته لعدم البياض مع وجود السواد كما هو واضح.

وان اريد من وحدة الضدين في الرتبة هو المعنى الثاني وهو عدم الطولية بينهما لانه ليس احدهما علة ولا معلولا للآخر، فجاوبه اننا نلتزم بوحدة الضدين في الرتبة بهذا المعنى، ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين، لافي الزمان ولا في الرتبة بالمعنى الأول المستحيل بحكم العقل^(١). وما ذكره تام جداً.

الوجه الرابع: ما ذكره في البحوث من ان توقف الضد على عدم ضده الآخر كتوقف القيام على عدم الجلوس يعني دخل عدم الجلوس في تحقق القيام، وحيث لا يمكن ان يراد به تأثير عدم الجلوس في القيام بأن يكون عدم الجلوس جزء المقتضي لاستحالة تأثير عدم في الوجود وكونه مقتضيا له، فيتعين ان يراد به كون وجود الجلوس مانعا عن وجود القيام، فيتوقف القيام على عدم الجلوس من باب توقف الشيء على عدم مانعه، وحيث انه يستحيل مانعية المعدوم فلا بد من فرض وجود الجلوس حتى يكون مانعا عن القيام.

وحيث فنقول انه حيث ان المدعى توقف الضد على عدم الضد الآخر مطلقا فيكون الجلوس ايضا متوقفا على عدم القيام، ومعه فيستحيل ان يكون مانعا عن القيام، اذ ما يتوقف وجوده على عدم القيام بحيث يكون القيام رافعا لوجوده كيف يصلح ان يكون مانعا عن القيام، وهذا مضافا الى شهادة الوجدان عليه يمكن ان يبرهن عليه بان توقف وجود الجلوس على عدم القيام

يعني تأخره عن عدم القيام رتبة - من باب تأخر الشيء عن عدم مانعه بعد ان كان عدم المانع من أجزاء علتة- فلو كان الجلوس مانعا عن القيام ايضا لزم كونه متقدما رتبة على عدم القيام - من باب ان المانع متقدم رتبة على عدم الممنوع- وهذا يعني التهافت في الرتبة^(١).
ولابأس بما افاده.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني "قده" ويتوقف على مقدمتين:

الأولى: ان المانع لا يعقل ان يكون مانعا الا في فرض تمامية المقتضي والشرط، حيث ان اثر المانع هو المنع عن فعلية تأثير المقتضي، فاذا لم تكن النار موجودة مثلا فعدم احتراق القطنه يستند الى عدم مقتضيه وهو وجود النار، كما انه اذا كانت النار موجودة ولكن لم تكن مماسة للقطنه فيستند عدم احتراقها الى فقد الشرط وهو المماسه، نعم لو وجدت النار وتحقق المماسه بينها وبين القطنه فعدم احتراق القطنه حينئذ يستند الى رطوبتها.

الثانية: ان اجتماع الضدّين في الخارج حيث يكون مستحيلا فيستحيل اجتماع مقتضيهما في الخارج لان مقتضي المحال محال.
وعليه فيستحيل ان يكون وجود احد الضدّين كالسواد مانعا عن وجود الضدّ الآخر كالبياض، فان مانعية السواد انما تكون في فرض وجوده لاستحالة مانعية المعدوم، وفرض وجوده مساوق لفرض وجود مقتضيه، وحينئذ فيستحيل وجود المقتضي للبياض أيضا، بمقتضى ما مر من المقدمة

الثانية فيكون عدم البياض مستندا الى عدم مقتضيه فلا يمكن افتراض كون السواد مانعا عنه، حيث ذكرنا في المقدمة الأولى ان المانع انما يتصف بالمانعية في فرض تحقق المقتضي.

وهكذا لو تحقق من المكلف فعلاً كالجلوس فيكون عدم صدور القيام منه مستندا الى عدم مقتضيه وهو إرادته له، فانه لا يمكن انقداح ارادة كل من القيام والجلوس في زمان واحد في نفس المكلف، فاذا اراد الجلوس لم يمكن تحقق ارادة القيام منه، فيكون انتفاء القيام مستندا الى عدم المقتضي له لالى وجود المانع، هذا بالإضافة الى ارادة شخص واحد، واما بالإضافة الى ارادة شخصين للضدين فالأمر أيضا كذلك، لانه اذا وجد احد الضدين فهذا يعني كون ارادة الشخص الذي أوجد هذا الضدّ غالبية على إرادة الشخص الآخر، وعندئذ فتسقط الإرادة المغلوبة عن صفة الاقتضاء لصيرورة متعلقها خارجا عن القدرة، ومن الواضح ان ارادة غير المقدور لاتكون مقتضية لتحقيقه لاستحالة تحقق المقتضي للمحال وغير المقدور.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بان مقتضي المحال وان كان محالا، لكنه لاينطبق على اجتماع مقتضيين للضدين، لان كل واحد من المقتضيين انما يقتضي احد الضدين في حد ذاته، فمقتضي البياض مثلا انما يقتضي ذات البياض، كما ان مقتضي السواد انما يقتضي ذات السواد، وامكان هذا واضح، ولانرى فيه استحالة، وانما المستحيل وجود ما يقتضي اجتماع الضدين، حيث ان اجتماع الضدين محال ومقتضي المحال محال، ولولا ما ذكرناه من امكان ثبوت المقتضي لكل من الضدين لم يمكن استناد عدم الشيء الى وجود مانعه اصلا، لان المانع كالرطوبة مثلا ان لم يكن مضادا للإحراق فلامعنى لكونه مانعا منه، وان كان مضادا للإحراق فبناء على ما ذكره المحقق النائيني "قده" يستحيل ثبوت المقتضي للإحراق بعد فرض

ثبوت المقتضي لصدّه وهو الرطوبة فيستند عدم الإحراق حينئذ الى وجود المانع وهو الرطوبة^(١).

هذا وقد ذكر في البحوث انه يمكن ان يدفع اشكال السيد الخوئي "قده" بما تقدم في الوجه الثاني من أنه توجد ثلاثة احتمالات في مقتضي الضدّ، أحدها: كون مقتضي الضدّ مقتضيا لتلبس المحلّ به مطلقا، ولو في حال وجود الضدّ الآخر، بان يكون مقتضي السواد مثلا مقتضيا لان يكون الجسم حتى في حال بياضه اسود، وقد سبق كونه مستحيلا لان التلبس بالضد في حال وجود الضدّ الآخر محال، فيكون المقتضي له محالا أيضا، لأجل ان مقتضي المحال محال، ثانيها: وهو كون اقتضاء مقتضي الضدّ الآخر موقوفا على عدم وجود ضده، وحينئذ فلا يتصف هذا الضدّ بكونه مانعا، لان فرض وجوده مساوق لفرض عدم اقتضاء المقتضي للضدّ الآخر، ثالثها: كون مقتضي كل ضدّ بنفسه مقتضيا لعدم الضدّ الآخر او فقل مانعا عن ذلك الضدّ الآخر.

ونحن وان أثبتنا سابقا تعيين الاحتمال الثالث، ولكن لو غمضنا العين عن هذا الاحتمال الثالث وقصرنا النظر على الاحتمال الأول والثاني باعتبار أنّا جعلنا تعيين الاحتمال الثالث وجها مستقلا بتقريب تقدم في الوجه الثاني، كما ان المحقق النائيني "قده" ذكر هذا الاحتمال الثالث كوجه مستقل لإبطال مانعية نفس الضدّ عن الضدّ الآخر، فيكون مدعى المحقق النائيني حينئذ انه حيث يتوقف مانعية الضدّ عن الضدّ الآخر على وجود المانع -

لاستحالة مانعية المعدوم- وعلى تحقق المقتضي لذلك الضدّ الممنوع -حيث انه على فرض انتفاء المقتضي فلايستند عدم الشيء الى وجود المانع- فيلزم من ذلك المحال، لان ثبوت المقتضي للضدّ في حال وجود ضده يعني ثبوت المقتضي لوجود الضدّ في حال وجود ضده الآخر، وهذا هو الاحتمال الأول الذي ذكرنا كونه مستحيلا، فيتعين الاحتمال الثاني، وهو كون اقتضاء مقتضي الضدّ مشروطا بعدم الضدّ الآخر، فاذا وجد الضدّ الآخر كما هو المفروض فلايتحقق المقتضي لذلك الضدّ، وهذا يعني ان الضدّ الموجود ليس مانعا عن ذلك الضدّ بعد فرض استناد عدم هذا الضدّ الى عدم مقتضيه. ثم ذكر في البحوث ان الصحيح في الجواب عن هذا البيان الذي يستفاد من كلام المحقق النائيني "قده" انه اولاً: لايجدي هذا البيان لدفع احتمال توقف وجود الضدّ على عدم ضده من باب كون عدم الضدّ جزء المقتضي، وانما يدفع احتمال توقفه عليه من باب توقف الشيء على عدم مانعه.

وثانياً: ان التلبس بالضد في حال وجود الضدّ الآخر حيث يكون محالاً بالذات فكما ان وجود المقتضي له يكون محالاً، كذلك يكون المانع عنه محالاً أيضاً، لان فرض المانعية وعدمها انما يتعقل في الممكن دون الممتنع بالذات فلاحاجة في نفي المانعية الى المقدمة الأولى التي ذكرها المحقق النائيني قده في كلامه.

وبذلك يتمّ بيان آخر لاستحالة مانعية احد الضدّين كالسواد عن الضدّ الآخر كالبياض، حيث يقال ان مانعية السواد عن البياض انما يعقل في فرض وجود السواد لاستحالة مانعية المعدوم، وحينئذ فان فرض مانعية السواد الموجود عن البياض في فرض وجود السواد فالمفروض ان البياض في فرض وجود السواد ممتنع بالذات، والممتنع بالذات يستحيل في حقه المانع.

نعم ان فرض كون بياض الاسود ممتنعاً بالغير اي من باب عدم تمامية عليته فثبوت المقتضي له ليس بمحال لوضوح امكان وجود المقتضي لما هو محال بالغير، كما لو ابتلي بالمانع^(١).

اقول: ان هذا البيان الأخير الذي استظهره من كلام المحقق النائيني "قده" لا يستفاد منه ابداً.

فانه "قده" ذكر في اول كلامه أنه يستحيل كون الضدّ مانعاً عن ضده الآخر لأجل ان مانعيته تتوقف على وجوده اولاً وعلى وجود المقتضي للضدّ الممنوع ثانياً، ومع وجود ذلك الضدّ فيستحيل وجود المقتضي للضدّ الآخر، لان امتناع اجتماع الضدّين يسري الى اجتماع مقتضيهما بلحاظ ان مقتضي المحال محال.

ثم ذكر بعد ذلك أنه لو سلمنا امكان اجتماع مقتضيين لكلا الضدّين فما يكون مانعاً عن الضدّ الآخر هو المقتضي لضده، ولذا قد يتساوى مقتضي كلا الضدّين فلا يوجد ايّ منهما، ولا معنى حينئذ لأن يكون أيّ من الضدّين مانعاً عن الآخر بعد فرض انعدامهما^(٢).

فترى انه ذكر في الوجه الأول امتناع اجتماع مقتضيين الضدّين، ثم ذكر في الوجه الثاني انه لو سلّم امكان اجتماع مقتضيين الضدّين فالمانع عن كل ضدّ هو المقتضي للضدّ الآخر، لانفس الضدّ الآخر، فلاوجه لما ذكره في البحوث من انه قصر نظره في الوجه الأول على الاحتمالين الاولين دون الثالث، فما اورده السيد الخوئي على المحقق النائيني في محله جداً.

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٣٠٥

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢٥٧

٢٠٢ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

وأما ما ذكره في البحوث من الاشكال على البيان الذي استفاده من المحقق النائيني فيرد على اشكاله الأول انه قد صرح المحقق النائيني بعدم امكان دخل عدم الضدّ في وجود الضدّ الآخر من باب جزء المقتضي، وانما المحتمل ان يكون من باب مانعية وجود الضدّ عن الضدّ الآخر^(١).

وأما ما ذكره في البحوث من ان سواد الجسم في حال بياضه حيث يكون مستحيلا فلا يمكن ان يكون البياض مانعا عنه، لانه لا يتعقل المانع بالنسبة الى المحال، وأما سواد الجسم في حال عدم بياضه فهو وان كان ممكنا لكن لا يتعقل مانعية البياض عنه في هذا الحال لاستحالة مانعية المعدوم، ففيه: ان البياض في حال وجوده يكون مانعا عن ذات السواد لاعن السواد المقيد بحال البياض.

الوجه السادس: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان توقف الضدّ على عدم ضده الآخر يكون مستلزما للدور، وذلك لأنه يلزم منه توقف القيام مثلا على عدم الجلوس من باب توقف الشيء على عدم مانعه، كما يتوقف عدم الجلوس على القيام من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه حيث انه كما يكون وجود المعلول مستندا الى وجود علته يكون عدم المعلول أيضا مستندا الى عدم علته.

ثم نقل في الكفاية جوابا عن ذلك، فقال: انّ توقف وجود احد الضدّين على عدم الآخر فعلي، فان وجود القيام متوقف فعلا على عدم الجلوس، وأما عدم الجلوس فحيث يكون بعدم مقتضيه دائما فلا يتوقف على وجود القيام، نعم لو فرض تحقق مقتضي الجلوس فيكون عدمه متوقفا على وجود القيام،

ولكنه لا يتحقق هذا الفرض ابداً، فيكون توقف وجود القيام على عدم الجلوس فعلياً وأما توقف عدم الجلوس على وجود القيام فليس إلا شأنياً فلا دور.

والوجه فيما ذكر من ان عدم الجلوس يستند الى عدم مقتضيه دائماً هو ان الفعلين المتضادّين قد يلحظان بالإضافة الى شخص واحد فيكون عدم الفعل المعدوم كالجلوس مستندا الى عدم تعلق ارادته به، فيكون عدمه لأجل عدم مقتضيه للأجل وجود المانع وهو القيام، وقد يلحظان بالإضافة الى شخصين فيكون صدور احد الضدّين من شخص وعدم صدور الضدّ الآخر من الشخص الآخر لأجل كون ارادة الشخص الأول غالبية و ارادة الشخص الثاني مغلوبة، وهذا يعني ان عدم صدور الفعل منه يكون مستندا الى عدم المقتضي وهو عدم انقداح الإرادة القوية في نفسه او الى عدم الشرط وهو قدرته على ذلك الفعل، لا الى وجود المانع وهو صدور ضدّه من الشخص الأول.

وحاصل هذا الجواب ان مانعية الضدّ عن ضدّه الآخر ليست الا مانعية شأنية، اي لو فرض تحقق المقتضي للضدّ الآخر وفرض وجود هذا الضدّ لكان مانعاً عنه، فيتوقف وجود الضدّ على انعدام هذا المانع الشأني، اي ضدّه الآخر، وان كان لا يستند انعدام الضدّ الى وجود ضدّه، لعدم صيرورته مانعاً فعلياً عنه أبداً.

ثم ردّ صاحب الكفاية هذا الجواب بانه وان كان يدفع غائلة الدور، لكن يكفي في الاشكال توقف القيام على شيء (أي على عدم الجلوس) ويكون هذا الشيء صالحاً لأن يتوقف على القيام، وان فرض عدم توقفه على القيام

فعلا، ضرورة انه لو كان القيام في مرتبة يصلح لأن يتوقف عليه عدم الجلوس فيمتنع ان يفرض هذا القيام في مرتبة يكون متوقفا على عدم الجلوس^(١)، والظاهر ان نظره الى لزوم الخلف.

وقد ذكر في البحوث في توضيح ما ذكره صاحب الكفاية في مقام رد الجواب الذي نقله صاحب الكفاية عن بعضهم انه جعل في هذا الجواب توقف عدم الجلوس على وجود القيام ممتنعا بالغير مع امكانه ذاتا، وهذا يعني ان يكون انضمام هذا التوقف الى التوقف الفعلي لوجود القيام على عدم الجلوس الذي يكون مآله الى الدور ممكنا ذاتا، مع ان الدور ممتنع ذاتا^(٢)، ولا بأس بما افاده.

ويمكن رد الجواب الذي نقله صاحب الكفاية عن بعضهم بان الالتزام بعدم كون الضد مانعا فعليا لوجود ضده الآخر وان انتفاء الضد الآخر يستند دائما الى فقد مقتضيه بحيث لو تم مقتضيه انعدم ضده فلم يكن مانعا عنه ابدا، يكون مآله الى انكار مقدمة عدم الضد لوجود ضده، حيث انه لا يكفي في المقدمة عدم امكان اجتماع الضدين، بل لا بد من ان يفرض توقف وجود الضد على عدم ضده من باب توقف الشيء على عدم مانعه الفعلي.

الوجه السابع: ما في البحوث من ان توقف احد الضدين على عدم الآخر مستحيل في الضدين اللذين لاثالث لهما اذا كان يستحيل ارتفاعهما كالحركة والسكون، فانه في مثل ذلك يكون فرض عدم الحركة مثلا مساوقا لوجوب السكون، ومعه تكون عليه عدم الحركة في وجود السكون مستحيلة، لانها عليه مقيدة بفرض يخرج فيه المعلول عن الامكان الى

١ - كفاية الاصول ص ١٣١

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٠٨

الوجوب، واذا ثبت ذلك في الضدّين اللذين لاثالث لهما ثبت في الأضداد المتعددة أيضا، إما بدعوى بداهة عدم الفرق، او بدعوى انه في الأضداد المتعددة يكون عدم جميع الأضداد ماعدا الضدّ الواحد علة لوجود ذلك الضدّ، مع انه في ظرف عدم جميع الأضداد الأخرى يكون هذا الضدّ الواحد واجبا فيستحيل العلية، نعم هذا البرهان لايفيد في الضدّين او الاضداد التي يمكن ارتفاعها، كما في الحب والبغض اللذين يمكن ارتفاعهما معا، فان فرض ارتفاع احدهما لا يكون مساوقا لوجوب وجود الآخر، فانه في مثل ذلك لا يتم البرهان المذكور، فيتعين التمسك بوجدانية عدم الفرق^(١).

وفيه: -مضافا الى انه في الضدّين اللذين لاثالث لهما اذا استحال ارتفاعهما يكون احدهما امرا عدميا بالدقة كما في السكون الذي هو عدم الحركة او الحضر الذي هو عدم السفر، وانما عبّر عنهما بالضدّين بملاحظة مفهومهما، كما أنّه لم يتضح امتناع خلوّ الواقع عن جميع الأضداد الوجودية- إنه لامانع من توقف وجود الحركة مثلا على عدم السكون، فانه في فرض عدم السكون لا يصير وجود الحركة واجبا بالذات، وانما يصير واجبا بالغير، ويكون سبب وجوبه بالغير هو انعدام السكون، فلامانع من ان يكون انعدام السكون علة له.

هذا عمدة الوجوه التي ذكرت لإبطال مقدمية عدم الضدّ لوجود ضدّه الآخر.

المختار في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده

نحن وان سلمنا عدم اقتضاء التنافي بين الضدّين لكون وجود احدهما متوقفا على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، لكنه لا يمنع من توقف وجود ضدّ أحيانا على إعدام سائر أضداده، كما لو امر المولى بتبييض جسم أسود، ولكن لم يمكن تبييضه بدون إزالة سواده قبل ذلك، فانه لا ينبغي الاشكال في ان إزالة سواده تكون مقدمة لتبييضه، وان فرض كون إزالة سواده بالدقة راجعة الى إعدام مقتضي السواد او المنع عن تأثيره، كما انه في المثال المعروف للمانع وهو رطوبة القطنه فيوجد تضادّ بين رطوبة القطنه واحتراقها، وحيث لا يكفي اىصال النار الى القطنه، بل يحتاج الى محاولة اخرى وهي اعدام رطوبتها فيكون اعدام الرطوبة مقدمة للاحتراق، وما ذكره السيد الامام قده من ان العدم بطلان محض، فلا يعقل ان يحكم عليه بتوقف شيء عليه او توقفه على شيء او تقدمه او تأخره، وما ربما يقال من ان عدم العلة علة لعدم المعلول مسامحة في التعبير، كما ان ما يتكرر بين كلمات المشاهير من اهل الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العلة مرجعه الى ان وجوده مانع عن تحقق المعلول لا ان عدمه دخيل، فلا يكون عدم الضدّ مقدمة لوجود ضده الآخر^(١)، ففيه انه لو فرض توقف وجود شيء على المحاولة لإعدام ضده فكيف يمنع عن مقدمية اعدام هذا الضدّ، وان كان مرجع ذلك عقلا الى مانعية وجود الضدّ، نعم لو فرض عدم احتياج ايجاد شيء للمحاولة الزائدة في اعدام ضده، كما لو كان تبييض الجسم الاسود ممكن بدون ازالة سواده قبل ذلك، فلا يكون اعدام سواده مقدمة وجودية لتبييضه بل لا يكون سواده

مانعا لان المانع ليس مطلق ما ينافي الشيء في الوجود، وانما هو ما يسدّ الطريق لوجوده، فلو أمر المولى بإفراغ الماء في الآنية، فوجود الهواء في الآنية مناف مع وجود الماء فيها، ولكنه ليس بنحو يمنع عن وجوده، بخلاف ما لو كانت الآنية ممتلئة من الطين، فإفراغ الماء في الآنية يتوقف على محاولة إزالة الطين عنها، فتكون إزالة الطين مقدمة الواجب فتجب بناء على وجوب المقدمة شرعا.

وبذلك تبين انه في الأفعال الاختيارية -التي هي محل البحث في المقام- كالجلوس والقيام او الصلاة والإزالة لا يقتضي الأمر بالقيام مثلا الأمر الغيري بترك الجلوس، فان ترك القيام لا يستند عرفا إلا الى عدم إرادته، بحيث لو تعلقت ارادة المكلف به لم يكن جلوسه مانعا عنه عرفا، حيث يكون ارادة القيام بنفسها كافية في ترك الجلوس والتلبس بالقيام، وهكذا الأمر بالنسبة الى الإزالة، فان ترك الإزالة لا يستند دائما الا الى عدم تعلق ارادة المكلف بها، بحيث لو تعلقت ارادته بها لم يكن يمنع عنها فعل الصلاة، حيث كان المكلف حينئذ يترك الصلاة قهرا لعدم امكان اجتماع ارادة المكلف للإزالة مع ارادته للصلاة في زمان واحد.

التفصيل بين الضد الموجود والمعدوم

حكى عن المحقق الخوانساري "قده" أنه ذهب الى التفصيل بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم بدعوى ان ايجاد الضدّ يتوقف على إعدام ضده الآخر الموجود، وأما اذا فرض كون ضده الآخر معدوما فلا يتوقف ايجاد ضده على عدمه ابداء، وذلك لان المحل اذا كان خاليا من كل من الضدّين فيكون قابلا لكل منهما، ولاتتوقف قابليته على شيء فاذا وجد المقتضي لأحدهما فلامحالة يكون موجودا، فاذا كان الجسم خاليا من كل من السواد والبياض

فقابليته لكل منهما تكون فعلية، فاذا وجد مقتضي البياض فيه فلامحالة يكون البياض موجودا، من دون ان يكون لعدم السواد دخل في وجوده اصلا، ولكن لو فرض كون المحل مشغولا بالضد الآخر كالسواد مثلا، فالمحل لا يكون قابلا للبياض في عرضه، بداهة ان المحل غير قابل لعروض كليهما معا، فيتوقف وجود البياض على ارتفاع السواد^(١).

وفيه انه لافرق بين الضد الموجود والمعدوم عقلا، فانه لو توقف وجود الضد على عدم ضده الموجود لتوقف على عدم ضده المعدوم، لكن ما يتوقف عليه في هذا الفرض الثاني يكون حاصلًا، كما لو توقف الصعود على السطح الى نصب السلم وكان نصب السلم متحققًا، فانه لا ينفي مقدميته، ولو اريد ان المانع في فرض وجود الضد يكون هو نفس هذا الضد دون ما يقتضي بقاءه، لعدم حاجته في البقاء الى المقتضي والعلة، ففيه انه ثبت في محله احتياج الممكن في البقاء الى العلة فيتم هذا التفصيل، ولعل المحقق الخوانساري قد في هذا التفصيل كان ناظرًا الى امر عرفي وهو انه لو كان الضد الموجود من الامور القارة التي لا يحتاج بقاءها عرفًا الى علة كسواد الجسم فلو أمر المولى بتبييضه فيتوقف ذلك على إزالة سواده، فيتعلق الشوق التبعي بها، ولكنه لا يتم باطلاقه، لانه قد يكون تبيض الجسم بنفسه مزيلا لسواده بلا حاجة الى ازالته قبل ذلك، فلا يتوقف تبيضه على إزالة سواده، كما انه في الأفعال الاختيارية لا يكون الضد الموجود كالصلاة مانعا عن الإزالة، حيث انه لو انقذت ارادة الإزالة في نفس المكلف كفى ذلك في تحقق الإزالة منه، فتنفي الصلاة حينئذ بانتفاء إرادتها.

فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص.

اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام

المقام الثاني: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام اي تركه ويقع الكلام تارة بلحاظ مرحلة الحكم واخرى بلحاظ مرحلة روح الحكم حيث يقال ان روح الحكم هو الحب وحب الشيء يستتبع البغض التبعي الغيري بالنسبة الى تركه.

اما الكلام بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار فالمشهور هو القول بالاقتضاء وان اختلفوا في كيفيته على ثلاثة اقوال:

القول الاول: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالمطابقة، فالأمر بالصلاة مثلا عين النهي عن تركه.

القول الثاني: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالتضمن، بدعوى ان الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع عن تركه.

القول الثالث: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالملازمة.

القول الاول: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالمطابقة

اما القول الاول: فتقريبه أن الأمر بفعل الصلاة مثلا حيث يعني تعلق الطلب به، وفعل الصلاة عين ترك تركها وان اختلف عنه عنوانا، فيكون طلب فعل الصلاة عين طلب ترك تركها، وليس النهي الا طلب الترك، وبلك يثبت اتحاد الأمر بالفعل مع النهي عن تركه.

وفيه **اولا:** ان مفهوم مادة النهي اوصيغة النهي- كما هو مسلك المتأخرين-

ليس هو طلب الترك، وانما هو الزجر، ويعبر عنه في الفارسية "بازداشتن"، ولا يعقل اتحاد البعث والزجر.

وثانيا: انه لو فرض كون النهي طلب الترك لكن ليس كل طلب للترك نهيا حقيقة، بل النهي هو ما كان ناشئا عن مفسدة في الفعل او مصلحة في الترك، واما لو كانت المصلحة في الفعل وصدر من المولى خطاب النهي عن تركه فيكون امرا بالفعل حقيقة، كما يشاهد ان الفقهاء يعبرون احيانا عن لزوم الاحتياط بانه لا يترك الاحتياط، او يعبر عن وجوب الصلاة بانه لا يجوز ترك الصلاة، كما ورد في المستحاضة أنها لاتدع الصلاة بحال^(١)، فانه تعبير عرفي عن الوجوب.

وهذا لا يعني أنه يستحيل خلاف ذلك ثبوتا، فانه في مثل الضدين اللذين ليس لهما ثالث كالسفر والحضر فقد ينهى المولى عن السفر مع أن المصلحة قائمة بالحضر.

ودعوى أن الحكم تابع للغرض، والغرض تابع للملاك، فيكون النهي عن السفر تعبيرا عرفيا عن الأمر بالحضر فغير واضحة، فانه لا يوجد أي مانع من جعل المولى النهي عن السفر لمصلحة في الحضر.

بل المدعى أن المعهود عقلاء عند قيام المصلحة بالفعل أن يؤمر به، لأن ينهى عن تركه، فيكون خطاب النهي عن تركه تعبيرا عرفيا عن الأمر بفعله.

هذا واما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان النهي ليس الا ما كان ناشئا عن مفسدة في متعلقه، وعليه فخطاب النهي الوارد في مورد تروك الاحرام كالنهي عن لبس المخيط للرجال حيث ينشأ عن مصلحة في نفس الترك فهو

امر بالترك حقيقة وان كان بصورة النهي، وهكذا خطاب النهي الوارد في مفطرات الصوم كالاكل والشرب والجماع^(١)، ففيه انه لا موجب لاختصاص النهي بما يكون ناشئا عن مفسدة في متعلقه وان كان الغالب في النواهي ذلك.

على أن في مثاله بتروك الاحرام لكون خطاب النهي ناشئا عن المصلحة في الترك اشكالا، حيث ان ظاهر خطاب النهي عن عدة اشياء بالنسبة الى المحرم، من غير ان يوجب ارتكابها فساد الاحرام، هو كونه كعامّة النواهي ناشئا عن مفسدة في متعلقه.

وثالثا: ان ثمره البحث عن الاقتضاء هو الحكم بفساد العبادة المنافية للواجب كالصلاة في وقت وجوب الازالة، حيث يقال ان الأمر بالازالة يستتبع الأمر الغيري بترك الصلاة، والأمر بترك الصلاة يقتضي النهي عن ضده العام وهو الصلاة، فيقال حينئذ ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد، وبناء على ذلك فنقول ان كان المقصود هو اثبات المانع عن شمول الأمر لهذه الصلاة، فيكفي في ذلك تعلق الأمر بترك الصلاة وان لم يثبت النهي عن فعل الصلاة، وان كان المقصود هو اثبات مبغوضية الصلاة من خلال تعلق النهي بها، ثم يطبق عليه أن المبغوض لا يقع عبادة، ففيه أن طلب ترك الصلاة ينشأ من محبوبيته الغيرية لأنه مقدمة الازالة، واتحاد طلب ترك الصلاة مع النهي عن الصلاة لا يعني مبغوية الصلاة.

وكيف كان فالقول باتحاد الأمر بالشيء مع النهي عن تركه غير تام، نعم

لأنأبى عن قبول انطباق عنوان الحرام على ترك الواجب عرفاً، ولأجل ذلك يمكن التمسك بمثل قوله (عليه السلام) "مأمن محرم الا وقد أحله الله لمن اضطر إليه" و"رفع عن امتي ما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه" ونحو ذلك لفرض الاضطرار او الاكراه على ترك واجب وقد ورد في موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لأبأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(١)، كما انه قد يعبر في الروايات عن وجوب شيء بالنهي عن تركه، كما ورد في المستحاضة انها لاتدع الصلاة بحال^(٢)، وقد ورد خطاب الأمر بصلوة الرحم كما ورد خطاب النهي عن قطيعة الرحم، مع انه ليس في الواقع حكمان نفسيان، والا لزم تعدد العقاب، وهكذا بالنسبة الى خطاب الأمر بالاحسان الى الوالدين وخطاب النهي عن عقوقهما، ولأجل ذلك قديقال بانه اذا لم يكن هناك قرينة عرفية ومناسبات الحكم والموضوع فمجرد خطاب الأمر بشيء لا يكون ظاهراً في وجوب ذلك الشيء فلعل تركه حرام، ويمكن ان يذكر كمثال لذلك خطاب الأمر بطهارة الثوب في الصلاة وخطاب النهي عن الصلاة في الثوب النجس، فانه لا يظهر من اي منهما شرطية الطهارة او مانعية النجاسة حتى لو كان في البين احد الخطابين دون الآخر لتعارف استعمال احدهما في موضع الآخر، ولذا نجد ورود كلا الخطابين معا في الروايات، ولا يحس العرف بالمعارضة فيها.

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ح٦

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٧٣ باب ١ من أبواب الاستحاضة ح٥

القول الثاني: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالتضمن

واما القول الثاني: وهو اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن تركه بالتضمن فتفريه مايقال من ان الوجوب ليس مطلق طلب الفعل، لوجوده في الاستحباب، بل الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك. واورد عليه السيد الخوئي "قده" بان المنع من الترك لم يؤخذ في حقيقة الوجوب سواء كان الوجوب ارادة نفسانية ام كان حكما عقليا او مجعولا شرعيا، فانه على الاول يكون من الأعراض التي هي بسائط خارجية، وعلى الثاني فهو من الامور الانتزاعية العقلية، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمة المكلف مع عدم نصب قرينة على جواز تركه، ومن الظاهر انه اشد بساطة من الاعراض، فلا يعقل له جنس ولا فصل، وعلى الثالث فهو من المجعولات الشرعية وهي في غاية البساطة ولا يعقل لها جنس وفصل، نعم المنع من الترك لازم الوجوب لا انه جزءه، وعلى تقدير كون الوجوب مركبا فلا يعقل ان يكون مركبا من المنع من الترك، لماعرفت من ان بغض الترك كما لا يمكن ان يكون عين حب الفعل كذلك لا يمكن ان يكون جزءه^(١).

وفيه: أن ما ذكره لا يمنع من ان يكون الوجوب -بناء على كونه ارادة نفسانية- منحلا الى ارادة الشيء وكراهة تركه، وهكذا بناء على كونه مجعولا شرعيا فيمكن ان يكون منحلا الى اعتبار البعث نحو الفعل واعتبار النهي عن تركه، نعم يرد على هذا القول الثاني ان المنع من الترك قد يكون على حد

المنع من المكروهات، فاقترانه بطلب الفعل لا يوجب كون الطلب وجوبيا فان المستحب قد يجتمع فيه طلب الفعل مع هذا النحو من المنع من الترك. نعم لو قيل بان الوجوب هو طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك لم يتوجه اليه هذا الاشكال، لكنه يرد عليه انه لو علم بعدم تأذي المولى من ترك ما تعلق به طلبه فلا يحكم العقل بلزوم امثاله وان فرض عدم صدور الترخيص في الترك من المولى، الا ان يقال بأن الوجوب هو طلب الفعل مع عدم رضا المولى بالترك، ولكن الانصاف أن عدم رضا المولى بالترك مجرد معرف لمرتبة من ارادة المولى وهو كون الارادة حتمية ولزومية، ولذا يختلف حال المولى حين ابراز الطلب الوجوبي عن حاله حين ابراز الطلب الندي من حيث كيفية تكلمه ونحو ذلك، ولا معنى لأن يكون ذلك ناشئا عن امرعدي اي عدم الرضا بالترك، فالصحيح ان الوجوب هو البعث الناشئ عن الارادة الحتمية واللزومية، وبذلك تبين عدم تمامية القول الثاني ايضا.

القول الثالث: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالملازمة.

واما القول الثالث: وهو اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن تركه بالملازمة، فقد اختاره المحقق النائيني "فده" وذكر انه لا يبعد ان تكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن تركه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، اي يكون تصور الوجوب كافيا في تصور النهي عن تركه، وعلى تقدير التنزل من ذلك فالدلالة الالتزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم مما لا اشكال فيه ولا كلام.

ولكن الصحيح عدم تمامية القول الثالث ايضا، لانه لا ملازم عقلا ولا عرفا لإنشاء النهي عن ترك الواجب، فان انشاء الحكم فعل اختياري للمولى، فبعد ما امر المولى بشيء فان اريد انشاء النهي النفسي عن ترك الواجب فهو وان

لم يكن لغوا، لاستتباع عصيانه عقابا زائدا، بل قديكون موافقا للملاك اذا كان في ترك الواجب مفسدة زائدا على فوت مصلحة الواجب، لكن الكلام في الاقتضاء العقلي او العرفي، ولا اشكال في عدم اقتضاء الأمر بشيء للنهي النفسي عن تركه، وان اريد انشاء النهي التبعية الغيري عن ترك الواجب فهو لغو بعد عدم استتباع عصيان النهي الغيري لعقاب زائد وعدم استتباع امثاله لثواب زائد، ولا اقل من انه لا ملزم له عقلا ولا عرفا.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على القول الثالث بان الحرمة الغيرية ملاكها المقدمة والامقدمة بين الشيء وتركه^(١) وفيه انه لا يخلو عن مصادرة، حيث يمكن للمشهور ادعاء وجدانية انه كما تكون المقدمة ملاكا للوجوب الغيري فكذلك كون الشيء نقيض الواجب يكون ملاكا للحرمة الغيرية.

هذا كله بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار وقد تبين عدم تمامية القول بالاقتضاء، واما بلحاظ مرحلة روح الحكم فقد ادعى في البحوث ان تعلق الحب بشيء يستتبع بشهادة الوجدان تعلق البغض التبعية بعدمه باعتبار ان الانسان يبغض ويتألم لفوات محبوه^(٢).

لكن مر سابقا ان روح الحكم ليست حب الفعل فقد يأمر المولى بشيء من دون ان يحبه كما في امره بدفع الافسد بالفساد، بل روح الحكم هو الطلب النفساني، ولا معنى لأن يقال باستتباعه لطلب نفساني آخر بترك تركه. **ان قلت:** ان ما هو روح الحكم ليست هي الحب الطبيعي بل الحب

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ٤٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٤٧

الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، وهذا موجود حتى في مورد دفع الافسد بالفساد او ارتكاب المقدمة المبعوضة لاجل محبوب اهم، وحينئذ يقال ان حب الشيء يستتبع بغض تركه وجدانا فلو امر المولى عبده بجرح ابنه كي لا يطمع العدو في قتله فلاريب في انه يبغض ترك جرح ابنه.

قلت: اولاً: ذكرنا سابقا انه لا يتقوم الأمر حتى بذلك، ومثلنا له بالمريض الذي يعاني من ألم شديد وليس له أية رغبة في محاولة الطبيب لحفظه الى فترة، ومع ذلك يأمره بها امتثالاً لوجوب الأمر بالمعروف، وتوهم ان امره صوري خلاف الوجدان وخلاف الغرض اذ لا يتحقق امتثال وجوب الامر بالمعروف الاً بذلك.

وثانياً: لوسلمنا تعلق بغض تبعي في نفس المولى بالنسبة الى ترك الواجب فحيث انه قهري وليس ناشئاً عن اعمال مولوية زائدة فلا يستتبع اثراً، فان حقيقة الحكم اعمال المولوية، والمفروض انه لم يصدر من المولى في مقام اعمال المولوية الا الأمر بالفعل، كما ذكرنا نظير ذلك في مقدمة الواجب. وبذلك تبين عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام لابلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار ولا بلحاظ مرحلة روح الحكم.

ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده

المقام الثالث: قد اشتهر بين الاصحاب انه تظهر ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فيما اذا وقع التزاحم بين واجب مضيق وواجب موسع عبادي، كما لو وجب عليه ازالة النجاسة عن المسجد ولكنه عصي واشتغل باتيان صلاة الفريضة في سعة الوقت، او وقع التزاحم بين واجبين مضيقين وكان احدهما اهم ولكن المكلف ترك الاهم واشتغل بالمهم العبادي، كما لو وجب عليه انقاذ الغريق في آخر وقت صلاة الفريضة، ولكنه

ترك الإنقاذ واشتغل بالصلاة، حيث انه بناء على الاقتضاء يكون ما اتى به من العبادة فاسدا لان النهي عن العبادة يقتضي فسادها، بخلاف ما لو قلنا بعدم الاقتضاء.

ايرادان متقابلان على هذه الثمرة

وقد اورد على هذه الثمرة ايرادان متقابلان:

الإيراد الأول: ما حكي عن الشيخ البهائي من بطلان العبادة مطلقا

الإيراد الأول: ما حكي عن الشيخ البهائي "ره" من بطلان العبادة مطلقا، حتى على القول بعدم الاقتضاء لتوقف صحة العبادة على تعلق الأمر بها، ومن الواضح ان الأمر بالشيء لا يجتمع مع الأمر بضده وان لم نقل باقتضاء النهي عنه، وذلك لاستحالة الأمر بالضدين.

واجاب صاحب الكفاية "قده" عن هذا الإيراد بانه يكفي في امكان التقرب بالفعل مجرد رجحانه ومحبوبيته لدى المولى ، ويكون ضدّ الواجب بناء على عدم النهي عنه من هذا القبيل، فان المزاحمة على هذا لا يوجب الا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا، مع بقاءه على ما هو عليه من المصلحة وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء، بل في فرض تزامم الواجب الموسع مع الواجب المضيق يمكن اتيان الفرد المزاحم للواجب المضيق بقصد امتثال الأمر بالطبيعة لانطباق الطبيعة على هذا الفرد واشتماله على الملاك وان لم يشمله اطلاق

الأمر لأجل المزاحمة^(١).

ولا يخفى انه وان لم يعتبر في صحة العبادة تعلق الأمر بها، حيث مر في بحث التعبد والتوصلي انه لا يعتبر في صحة العبادة أكثر من محبوبة الفعل والإتيان به مضافا الى المولى، ولكن لا كاشف عادة عن محبوبة الفعل الا تعلق الأمر الفعلي به، فمع قبول سقوط الأمر الفعلي بالضد فلا يعلم بكونه محبوبا للمولى في هذا الحال ايضا.

وعليه فينحصر صحة الضد العبادي للواجب على شمول خطاب الأمر له، وحينئذ فينبغي الكلام اولاً حول تراحم الواجب المضيق مع الواجب الموسع العبادي، ثم الكلام ثانياً حول تراحم الواجبين المضيقين اذا كان احدهما اهم من الآخر.

فرض تراحم الواجب المضيق والموسع

اما الكلام في فرض تراحم الواجب المضيق والموسع - كما لو وجب عليه ازالة النجاسة عن المسجد في اول الوقت ولكنه عصى واشتغل بالصلاة - فقد حكى عن المحقق الثاني "فده" انه على القول بالاعتضاء تقع العبادة فاسدة، بينما انه على القول بعدم الاعتضاء تكون صحيحة.

وحاصل ما ذكره هو ان الأمر بالواجب المضيق يمكن ان يجتمع مع اطلاق الأمر بالواجب الموسع بلحاظ شموله للفرد المزاحم للواجب المضيق، فالأمر بالإزالة في اول الوقت لا ينافي شمول اطلاق الأمر بالصلاة للصلاة المزاحمة للإزالة، فانه لا يلزم من الأمر بالواجب المضيق والواجب الموسع محذور طلب الضدين كما هو ظاهر.

نعم بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فمع تعلق النهي بهذا الصلاة المزاحمة للإزالة يستحيل اطلاق الأمر بالنسبة اليها. وقد أشكل المحقق النائيني "قده" على ما ذكره المحقق الثاني "ره" بانه يبتني على القول بكون اعتبار القدرة في التكليف من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فيقال حينئذ بأن التكليف انما يكون قبيحا اذا كانت جميع افراد الطبيعة غير مقدورة، وأما اذا كان بعض افرادها مقدورا فلاقبح في الأمر بتلك الطبيعة من دون لزوم تقييدها بالحصة المقدورة، وفي المقام لما كان بعض افراد الطبيعة وهو الصلاة بعد الازالة مقدورا، فلاقبح في التكليف بطبيعة الصلاة التي تشمل الصلاة في وقت وجوب الإزالة أيضا فيحكم بصحة الصلاة.

لكن الصحيح هو ان منشأ اعتبار القدرة في التكليف اقتضاء نفس خطاب التكليف لذلك، حيث ان التكليف بمعنى انشاء البعث بداعي التحريك نحو الفعل، ولايعقل تحقق داعي التحريك نحو غير المقدور، فيستحيل شمول التكليف له، فلايتعلق التكليف بناء على هذا الوجه الا بالطبيعة المقدورة، وهي غير منطبقة على الفرد المزاحم مع الواجب المضيق، فان غير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا، اذن فلا بد في تصحيح الصلاة من الالتزام بمسلك الترتب، او القول بكفاية وجود الملاك في تصحيح العمل^(١).

وقد اورد السيد الخوئي "قده" على كلام المحقق النائيني اولاً: الصحيح ان القدرة شرط في تنجز التكليف وليست شرطا في التكليف، حيث أن

التكليف ليس انشاءا للوجوب والبعث والطلب، بل هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فقد يبرزه المولى بصيغة الأمر وقد يبرزه بغيرها، كما في قوله تعالى "لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"^(١).

فالتكليف نظير الدين، فكما ان ذمة المدين تكون مشغولة بالدين وان لم يقدر على ادائه، فكذلك تكون مشغولة بالواجبات وان لم يقدر على الإتيان بها، وعليه فمادام لا يكون هذا الاعتبار لغوا فلامحذور فيه، كما في المقام حيث لم يكن اعتبار الصلاة على ذمة المكلف لغوا، بلحاظ مقدورية بعض افرادها، فلما منع من اطلاق التكليف لغير المقدور.

وبالجملة ان الصادر من المولى في حق العاجز ليس هو البعث، كي يقال انه محال، بل الصادر منه اعتبار الفعل على ذمة العبد، فلامحذور فيه مالم يلزم منه اللغوية، وكذا لا يتم مبنى قبح تكليف العاجز، اذ القبيح هو عقاب العاجز لا تكليفه، وعليه فتكون القدرة شرطا لتنجز التكليف فقط.

وثانيا: ان الذي يصحح خطاب البعث في الواجب الموسع، هو داعي تحريك المكلف نحو صرف الوجود من الطبيعة، وان لم يوجد هذا التحريك الا في آخر الوقت، فلا يلزم في الواجب الموسع امكان المحركية من أول الوقت لعدم الدليل عليه، بل يكفي في صحة التكليف امكان المحركية في الجملة، ولو في بعض الوقت.

وان شئت قلت: ان مفاد "تجب الصلاة" هو وجوب طبيعة الصلاة التي يكون فرد منها مقدورا ولو في كان في آخر الوقت، والصلاة في أول الوقت المزاحمة مع الإزالة فرد من هذه الطبيعة، فتقع صحيحة.

وبعبارة أخرى ان القدرة التي هي شرط التكليف باقتضاء خطاب التكليف هي القدرة على متعلقه وهو صرف وجود الصلاة مثلا فيكون مآل قوله "صل" الى أنه اذا قدرت على صرف وجود الصلاة فصل، وأما ارجاعه الى قوله "إئت بصلاة مقدورة" فغير صحيح، فان القدرة شرط الوجوب ومن الواضح أنه لا يقتضي خطاب التكليف أكثر من شرطية القدرة على صرف وجود الصلاة في الوجوب.

وثالثا: ان ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انه بناء على كون اشتراط القدرة من باب قبح تكليف العاجز فلا مانع من اطلاق الأمر بالواجب الموسع وشموله للفرد المزاحم للواجب المضيق فلا يتم على مسلكه، من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، وان الاطلاق يكون في المحل القابل للتقييد، وكلما استحال التقييد استحال الاطلاق، فانه كان ينبغي ان يقول في المقام بانه لما كان تقييد الأمر بخصوص الفرد المزاحم محالا (الا بنحو الترتب) فكذلك يستحيل الاطلاق بالنسبة اليه.

كما انه لا يتم على مسلكه من استحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، حيث انه بناء على هذا المسلك لا يمكن الأمر في أول الوقت بطبيعة الصلاة في المثال المذكور بعد عدم القدرة عليها شرعا في أول الوقت، بعد فعلية وجوب ازالة النجاسة عن المسجد كما ان القول بالوجوب في أول الوقت مشروطا بتحقق القدرة في آخر الوقت، باطل، لانه من الشرط المتأخر، فحينئذ نحتاج في تصحيح الصلاة في وقت وجوب الإزالة الى القول بإمكان الترتب، نعم لو فرض ابتلاء بعض الافراد العرضية بالمزاحم كما لو كانت الصلاة في البيت مثلا منافية لإزالة النجاسة عن المسجد دون الصلاة في المسجد نفسه لم يكن الالتزام باطلاق الأمر مبتلى بالاشكال من

هذه الناحية^(١).

اقول: الظاهر عدم تمامية إيراده الأول على المحقق النائيني "قده"، فان ما أفاده في حقيقة التكليف من كونه على وزان الدين مخالف للوجدان، لوجود الفرق بين التكليف والوضع، فان مقوم التكليف هو وجود داعي التحريك فيه بخلاف الوضع، سواء كان المنشأ البعث ام اعتبار الفعل على ذمة المكلف ام غير ذلك، فان المهم هو داعي التحريك الموجود وراء هذه المنشئات.

وأما إيراده الثاني فالظاهر تماميته، ونضيف اليه: ان غاية ما يقتضيه تعلق التكليف بالحصّة المقدورة، هو القول بالترتب في التطبيق، وأن كون الصلاة في أول الوقت مصداقا للحصّة المقدورة، مشروط بترك الإزالة، وهذا غير الترتب في أمر الشارع الذي يبحث عنه في التزاحم، هذا ومن جهة أخرى انه لو فرض لزوم كون اطلاق الأمر بالواجب الموسع مترتبا على عصيان الواجب المضيق، فامكان هذا النحو من الترتب واضح جدّا، لعدم ابتلاءه بالاشكالين المعروفين في الترتب من استلزامه طلب الضدّين وتعدد العقاب عند تركهما مع عدم قدرته على كليهما.

وأما إيراده الثالث فالصحيح انه لايمكن تطبيق القاعدة التي أسسها المحقق النائيني قده -من انه كلما استحال التقييد استحال الاطلاق- على المقام، لان المقصود من هذه القاعدة هو انه لولم يمكن أخذ قيد في متعلق الخطاب كقصد القربة على المشهور، فلايمكن اطلاق الخطاب بالنسبة الي فاقد القيد، اذ لعله لم يأخذ هذا القيد في الخطاب من جهة استحالة التقييد، لامن جهة عدم دخله في الملاك، فلو اريد تطبيق ذلك على المقام لكان اللازم ان

يقال: ان تقييد خطاب الأمر بالصلاة مثلا بخصوص الصلاة المزاحمة للإزالة حيث يكون مستحيلا، فيستحيل اطلاق خطاب الأمر بالنسبة الى الصلاة غير المزاحمة للإزالة، ومن الواضح انه خلاف ما هو المقصود في المقام، فان المقصود هو اثبات استحالة اطلاق الأمر بالنسبة الى الصلاة المزاحمة للإزالة، وهو موقوف على استحالة تقييد خطاب الأمر بنحو يختص بالصلاة غير المزاحمة للإزالة، ومن الواضح انه لاستحالة في تقييد خطاب الأمر بالصلاة غير المزاحمة للإزالة أبدا.

وأما ما حكى عن بعض الأعلام "قده" من ان امتناع التقييد تارة يكون لأجل استحالة نفس التقييد وقصر الحكم على بعض الافراد فحينئذ يجب الاطلاق، واخرى يكون امتناع التقييد لاجل استحالة الحكم على المقيد فحينئذ يستحيل الاطلاق ايضا، لان معنى الاطلاق هو الحكم على جميع افراد المطلق ومنها المقيد، والمفروض استحالة ثبوت الحكم للمقيد، والمقام من هذا القبيل، فان استحالة ثبوت الحكم لغير المقدور لاجل امتناع ثبوت الحكم له، من غير ان يكون بعنوانه الخاص او بعنوانه المطلق، فالاطلاق ممتنع كالتقييد^(١).

فغريب جدّا، لان الكلام في الاطلاق البدلي اي تعلق الأمر بصرف وجود الطبيعة، ومن الواضح انه لايسرى هذا الامر الى كل فرد من افراد الطبيعة، فما هو المحال اختصاص الوجوب بالفرد غير المقدور، واما ثبوت الحكم للجامع بينه وبين الفرد المقدور فمما لامحذور فيه ابدا.

هذا والظاهر تامة ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان ما ذكره المحقق النائيني "قده" لا يتم على مسلكه من استحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وما في البحوث من ان منشأ اشكال المحقق النائيني في الواجب المعلق هو انه حيث يلزم كون الزمان المستقبل شرطاً للوجوب لعدم امكان كونه شرطاً للواجب والا لزم تحصيله، فيرجع الواجب المعلق الى الواجب المشروط بالشرط المتأخر، والشرط المتأخر للوجوب مستحيل عنده، ولكنه ذكر في محله انه يمكن اخذ عنوان التعقب شرطاً للوجوب، فيرجع الى الشرط المقارن، فحينئذ يمكن في المقام أخذ عنوان تعقب القدرة شرطاً حتى لا يلزم محذور الشرط المتأخر، وحينئذ فيتمسك باطلاق الخطاب لإثبات الوجوب من اول الوقت، نعم لو كان منشأ الاشكال في الواجب المعلق لزوم امكان الباعثية للأمر منذ فعليته، فيمتنع وجود الأمر الفعلي مع عدم امكان انبعاث المكلف نحو الفعل في اول الوقت، لان امكان البعث متضاييف مع امكان الانبعاث، فاذا لم يمكن الانبعاث فلا يمكن البعث، والمفروض تقوم الأمر الفعلي بالبعث، فحينئذ يتم الاشكال^(١).

فهو مما لا يقبله المحقق النائيني "قده"، فانه يشترط في الالتزام بكون الانتزاع كالتعقب شرطاً قيام الدليل على شرطية الأمر المتأخر بحيث لا يمكن تصحيحه الا بارجاعه الى شرطية التعقب، ومساعدة العقل والعرف على كون الشرط هو عنوان التعقب في خصوص المورد كما في مثال الصوم المشروط وجوبه ببقاء القدرة الى آخر النهار، لا مجرد تجويز العقل والعرف شرطية عنوان

التعقب بشكل عام^(١).

نعم نحن لانرى محذورا في الشرط المتأخر، كما انه يكون اطلاق الدليل عندنا كاشفا عن أخذ عنوان التعقب شرطا، لو انحصر طريق تصحيح الخطاب به.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده": انه على مسلكنا من امكان الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، لامانع من فعلية الخطاب الموسع والخطاب المضيق، بلا حاجة الى الترتب ولا تراحم بينهما^(٢).
 لكن لا يخفى أن ما ذكره هنا مخالف لما ادعاه من أن الواجب المضيق لا يجتمع مع الترخيص في تطبيق الواجب الموسع على الفرد المزاحم لذلك الواجب المضيق^(٣)، اذ عليه لا يمكن الترخيص في التطبيق الا مترتبا على عصيان ذاك الواجب، ولما كان الاطلاق عنده متقوما بالترخيص في التطبيق، فيكون الاطلاق أيضا مترتبا على عصيان ذلك الواجب، ولا يخفى ان لازم ذلك استحالة اطلاق الأمر للفرد المزاحم المبتلى بالمزاحم مع الواجب المضيق في موارد استحالة الترتب، كما لو كانا من الضدين الذين لا ثالث لهما، مثل ما لو أمر بالسفر في يوم السبت من هذا الاسبوع، وأمر بالحضر في يوم واحد من هذا الاسبوع على نحو الواجب الموسع، فلا يمكن الترتب فيه حيث أن مآله الى الترخيص في الحضر في يوم السبت مشروطا بترك السفر، وهذا يعني الترخيص في الحاصل وهو غير معقول، لكن نحن في

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٢٨

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٥٩

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٦٣

فسحة من الاشكال، لما تقدم من ان الذي يتقوم به الاطلاق ليس هو الترخيص الفعلي، بل الترخيص الحيثي أي كون متعلق الأمر لابشرط من هذه الجهة، وقد يعبر عنه بالترخيص الوضعي، ولا محذور في اجتماعه مع الأمر الفعلي بالصدّ.

فتحصل من جميع ما ذكرناه تمامية ما ذكره المحقق الثاني من ظهور الثمرة بين القول بالافتضاء وعدمه في فرض عصيان الواجب المضيق والاشتغال بالواجب الموسع العبادي، حيث أنه بناء على عدم الافتضاء فلا يوجد اي محذور في اطلاق الأمر بالواجب الموسع بلحاظ شموله للفرد المزاحم للواجب المضيق، واما بناء على القول بالافتضاء فيستحيل اجتماع الأمر والنهي بعد كون حيثية مقدمة ترك الصدّ حيثية تعليلية لعروض النهي على ذات الصدّ، فتكون الصلاة في وقت وجوب الإزالة متعلقة للنهي ومعه فلا يمكن اطلاق الأمر بالصلاة بلحاظها.

هذا كله بلحاظ فرض التزاحم بين الواجب المضيق والواجب الموسع العبادي.

فرض التزاحم بين واجبين مضيقين

أما فرض التزاحم بين واجبين مضيقين، كما لو وجب عليه إنقاذ الغريق في ضيق وقت الصلاة ولكنه عصى واشتغل بالصلاة، فعلى القول بعدم الافتضاء فيندرج المقام في كبرى التزاحم، وسيأتي انه يوجد أمر ترتبي بالمهم مشروطا بعصيان الأهم، ولكن بناء على القول بالافتضاء فيقال بانه حيث يتعلق النهي بضد الواجب الأهم فيتسحيل اجتماعه مع الأمر به ولو بنحو الأمر الترتبي، وسيأتي توضيح ذلك في المستقبل ان شاء الله تعالى.

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من صحة العبادة مطلقا

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من صحة العبادة مطلقا حتى على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، والوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحة العبادة اشتمالها على المصلحة والمحبوبة، والمفروض ان الضد العبادي للواجب كذلك، حتى لو فرض تعلق النهي الغيري به، لان النهي الغيري لا ينشأ عن المفسدة والمبغوضية في متعلقه، حتى لا يمكن التقرب به، وانما هو ناش عن مقدمة ترك الضدّ لإتيان الواجب^(١).
ويرد على ما ذكره اشكالان:

الإشكال الاول: ان ما ذكره من امكان إحراز الملاك في حال سقوط خطاب الأمر مبني إما على التمسك باطلاق المادة، كما ذكر ذلك نفسه، بتقريب انه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مثلا مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الصلاة المقدورة، فلا يشمل الصلاة المزاحمة للواجب الأهم مثلا، لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صلّ- لم يكن متقدما على عروض الهيئة عليها، بل كان باقتضاء تعلق الهيئة المتضمنة للبعث والتحريك بها فلامحالة يكون التقييد بالقدرة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا ان نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود الملاك في المادة مطلقا بلااختصاص بالحصّة الاختيارية^(٢).
او على التمسك بالدلالة الالتزامية كما ذكره المحقق العراقي والمحقق

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٢٢

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢٦٢

الاصفهاني "قدهما"، بتقريب ان لخطاب التكليف مدلولاً مطابقاً وهو ثبوت التكليف ومدلولاً التزامياً وهو ثبوت الملاك في المتعلق، فلو فرض سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية في مورد فتبقى الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك على الحجية لعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية^(١).

ولكن الصحيح عدم تمامية أيّ من الوجهين:

اما التمسك باطلاق المادة ففيه انه ان اريد من الملاك المحبوبة للمولى فدلالة الخطاب على محبوبة متعلقه للمولى دلالة تضمنية تحليلية، فتتبع الدلالة المطابقية جزماً، حيث أنه يدل على ثبوت المحبوبة لمتعلقه لامطلقاً بل في ضمن تعلق النسبة البعثية به نظير الشهادة بوجود زيد في الدار حيث ان مدلولها وجود الإنسان في الدار في ضمن زيد لامطلقاً، وان اريد من الملاك المصلحة في المتعلق ففيه ان دلالة خطاب التكليف على الملاك اما بنحو الدلالة التضمنية التحليلية اي يدل على وفاء متعلقه بالملاك في ضمن كونه متعلقاً للطلب واقعا او تكون دلالته على ذلك دلالة التزامية، وكيف كان فلاتكون دلالة تضمنية غير تحليلية، كي لاتسقط عن الحجية بسقوط دلالة تضمنية اخرى بالمقيد المتصل او المنفصل، فلايقاس بما لو قامت بينة على أعلمية زيد من الآخرين ثم علمنا بخطأ هذه البينة بلحاظ أعلميته من عمرو او وقعت المعارضة بينها وبين بينة أخرى قامت على أعلمية عمرو، فانه يبقى دلالة هذه البينة على أعلمية زيد من غير عمرو على حجيتها لأجل كونها دلالة تضمنية غير تحليلية.

واما التمسك بالدلالة الالتزامية فهو مبني على مسلك عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، ولكنه غير صحيح كما مرّ تحقيقه في بحث التعارض، أضف الى ذلك انه اذا اريد بالملاك المصلحة، فهو لازم عقلي لثبوت التكليف وليس لازما عرفيا بينا بالمعنى الاخصّ، كي تكون حجيته بلحاظ كونه ظاهر الخطاب، فيكون موضوعا مستقلا لدليل حجية الظهور، فيقال حينئذ بأن سقوط الظهور المطابقي عن الحجية لا يوجب رفع اليد عن دليل حجية الظهور بالنسبة فرد آخر وهو الظهور الالتزامي، وأما التعبد بوجود اللازم العقلي في طول التعبد بالمدلول المطابقي جزما، وأما اذا أريد بالملاك المحبوبة للمولى فهو وان كان ظاهر خطاب التكليف ولكنه مدلول تضمني تحليلي للخطاب، اذ الخطاب انما يدل على محبوبة متعلقه في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كما ان الشهادة على وجود زيد في الدار تدل على وجود الانسان فيها في ضمن زيد لامطلقا.

الإشكال الثاني: ان ما ذكره من ان النهي الغيري لا يقتضي الفساد لعدم نشوءه عن المفسدة في متعلقه، ففيه ان النهي عن شيء يكشف عن مبغوضيته، من غير فرق بين كون النهي نفسيا او غيريا، غاية انه اذا كان النهي غيريا فتكون مبغوضية الفعل غيرية، فالنهي الغيري عن الصلاة المزاحمة للإزالة يكشف عن مبغوضيتها وان كانت هذه المبغوضية ناشئة عن كونها نقيض الواجب الغيري وهو ترك الصلاة عند وجوب الإزالة، وحينئذ فان أريد من دعوى ثبوت الملاك في هذا الحال محبوبة الصلاة، فقد يقال - كما في

البحوث^(١) - بأنه يستحيل اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد، ولو كانت احديها نفسية والأخرى غيرية.

نعم بناء على ما مرّ سابقا من ان المبغوضية الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فالوضوء الذي يكون علة تامة لحرام أهم كإتلاف مال الغير مثلا، حتى لو فرض كونه مبغوضا غيريا لأجل كونه علة تامة للحرام، لكن حيث يشتمل على مصلحة تقتضي محبوبيته في حد ذاته فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض ان حال المولى حين الإتيان بالوضوء احسن من حاله فيما لو تحقق إتلاف مال الغير بسبب آخر لا يكون محبوبا للمولى في حد ذاته ولا يشتمل على مصلحة أبدا.

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ترتب الثمرة على القول بالاعتضاء وهو بطلان الصلاة المزاحمة للإزالة الواجبة في أول الوقت او المزاحمة لواجب أهم - كإنقاذ الغريق- في ضيق الوقت، حيث انه بناء على تعلق النهي بهذه الصلاة فلايشملها اطلاق الأمر، بينما انه على القول بعدم الاعتضاء فيحكم بصحة الصلاة، نعم قد نحتاج في إثبات الأمر بها الى توسط كبرى الترتب. بل يمكن أن يبين ثمره القول بالاعتضاء بنحو عام، وهي أن الفعل الواجب المزاحم للواجب المضيق او الاهم، او الفعل المستحب المزاحم للواجب، حيث يكون بناء على الاعتضاء متعلقا للنهي فيمنع ذلك عن شمول الامر له ولو ترتبا، فلايحرز الملاك في الفعل عادة، فلايمكن الحكم بصحته، عباديا

كان او توصليا، بينما أنه بناء على عدم الاقتضاء يمكن الحكم بصحته،
لتعلق الامر به ولو ترتبا.

مبحث الترتب

لما وصل الكلام عند بيان ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الى ما ذكره الشيخ البهائي "ره" من بطلان العبادة المزاحمة للواجب كالصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق في ضيق الوقت (لأجل ان العبادة تتقوم بالأمر بها، ولا يمكن تعلق الأمر بالعبادة المزاحمة للواجب حيث ان الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده، وان قلنا بعدم اقتضائه للنهي عنه) ادعي في قبالة امكان الأمر الترتبي بها بأن يقول المولى مثلاً "ان كنت لاتنقذ الغريق فصل".

فقد نسب الى المحقق الثاني "قده" انه التزم بالترتب لحلّ مشكلة التزاحم، فذهب الى بقاء أصل الأمر بالمهم عند تزاحمه مع الأمر بالأهم، وان سقط اطلاقه بما اذا اشتغل المكلف بامثال الأهم، فيكون الأمر بالمهم مرتباً على عصيان الأهم، كما انه ذكر كاشف الغطاء "قده" ما نصه: أيّ مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا؟ كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات، والقصر والإتمام^(١). وقد اختار مسلك الترتب السيد المجدد الشيرازي "قده" ومشهور المتأخرين.

هذا وقد ذهب جماعة آخرون كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية "قدهما" الى استحالة الترتب، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" ان من الغريب ان الشيخ الأعظم مع انكاره الترتب وبناءه على سقوط خطاب الأمر بالمهم رأساً عند تزاحمه مع الأمر بالأهم ذهب في بحث تعارض الخبرين الى أنه بناء على

مسلك السببية - أي سببية قيام الامارة لحدوث المصلحة في الواقع في قبال مسلك الطريقة - فالساقط هو اطلاق وجوب العمل على طبق كل من الخبرين، ببيان ان محذور التزام يرتفع بسقوط الاطلاقين، فيكون وجوب العمل بكل منهما مشروطا بعدم العمل على طبق الآخر، وهذا الاشتراط انما نشأ من اعتبار القدرة في فعالية التكليف، وحاصل ما ذكره يرجع الى الالتزام بخطابين يترتب كل منهما على عدم امتثال الآخر، فليت شعري لوامتنع ترتب احد الخطابين على عدم امتثال الآخر كما في التزام الأهم والمهم لاستلزامه طلب الجمع بين الضدّين كما توهم، فهل ضمّ ترتب الى مثله يوجب ارتفاع المحذور؟!^(١).

وقد ذكر السيد الامام "قده" اولاً: ان كلام الشيخ الأعظم "قده" في بحث التعارض لا يرتبط بالترتب في مرحلة الحكم الشرعي، بل يرتبط بمرحلة حكم العقل بالتنجز ولزوم الامتثال، فقد صرّح بانه اذا أمر الشارع بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب اطاعته في احدهما لابعينه لانها ممكنة فيقبح تركها^(٢)، وتكون نتيجة ذلك بقاء اطلاق كلا التكليفين المتزامين المتساويين، وانما يحكم العقل بوجوب اتيان احدهما لابعينه، ولكنه لم يلتزم بمثله في فرض تعارض الأهم والمهم بان يدعي بقاء اطلاق التكليفين مع حكم العقل بوجوب امتثال الأمر بالأهم وبجواز ترك امتثال الأمر بالمهم عند اتيان الأهم ووجوب امتثال الأمر بالمهم على تقدير

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٨٧

٢ - فرائد الاصول ج٢ ص٧٦١

ترك الأهم.

وثانيا: أنا لو سلمنا كون كلام الشيخ الأعظم "قده" ناظرا الى الترتب في مقام التكليف والأمر، الا ان الترتب بين الاهم والمهم يكون متقوما باشتراط الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، وما ذكره الشيخ الاعظم "قده" متقوم بتقييد كل واحد من الدليلين بعدم إتيان الآخر، وكم فرق بينهما^(١).

وما ذكره متين جدا، وتوضيح ما ذكره ثانيا، انه في الترتب بين الواجبين المتساويين يرتفع التكليف باي منهما بإتيان الفعل الآخر فلا يقتضي التكليف باي منهما ترك الفعل الآخر، بخلاف الترتب بين الاهم والمهم، حيث أن الأمر بالأهم فعلي حتى في فرض الأمر بالمهم، اذ فرض عصيان الأمر بالأهم في المستقبل لا يساوق انتفاء الأمر بالأهم، وحيث ان مقتضى الأمر بالأهم هو ترك المهم فيتنافى مع الأمر بالمهم حيث ان مقتضاه الإتيان بالمهم في هذا الحال، وهو حال عصيان المكلف للأهم.

وهذا الوجه وان كان قابلا للنقاش بما سيأتي (من ان الأمر بالأهم وان كان يقتضي صرف المكلف عن الإتيان بالمهم الى الأهم لكنه لا يقتضي ترك المهم على تقدير ترك المكلف للأهم، كما ان الأمر بالمهم حيث يكون فعليا على تقدير ترك المكلف للأهم فلا يقتضي ترك الأهم، وعليه فلاتنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم، حيث لاتوجد أية مطاردة بين اقتضاءهما، نعم يلزم في فرض ترك الأهم اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم، ولكنه لا يوجب أي محذور، والا لزم المحذور في فرض ترك كلا المتزاحمين المتساويين حيث يلزم اجتماع الأمر بكل منهما، بعد تحقق شرطه وهو ترك

الإتيان بالفعل الآخر) لكن المهم كفاية هذا المقدار من الفرق في رفع التهافت في كلام الشيخ الاعظم "قده"، أضف الى ذلك أنه قد يقال بأن استلزام الترتب بين الاهم والمهم لتعدد العقاب على ترك كليهما يكشف عن بطلان الترتب بين الاهم والمهم، وأما الترتب بين المتساويين فلا يستلزم تعدد العقاب على تركهما معا كما سيأتي توضيحه.

ثم انه ينبغي قبل التعرض لأدلة القائلين بإمكان الترتب وأدلة القائلين باستحالته ان نشير الى نكتهين:

تعيين مورد البحث عن الترتب

النكته الاولى: في تعيين مورد البحث عن الترتب، فنقول: انه اذا كان يبقى موضوع المهم بعد تحقق عصيان الأهم خارجا كما لو غرق ابن المولى وجاره، ولم يكن العبد قادرا الا على انقاذ احدهما لابعينه، فامر المولى بانقاذ ابنه لكونه أهم، فترك العبد انقاذه الى ان مات، ولكن كان جار المولى حيا وتمكن من انقاذه بعد ذلك، فلاشكال في امكان امر المولى حينئذ بانقاذ جاره، فانه لا يلزم من الأمر بانقاذ ابن المولى في الزمان السابق والأمر بانقاذ جاره في الزمان اللاحق محذور طلب الضدّين ابدا بعد اختلاف زمان الأمرين، بل لو ترك العبد انقاذ جار المولى ايضا الى ان مات فيستحق بذلك عقابين بشهادة الوجدان، وان لم يكن يتمكن من انقاذ كليهما.

وعليه فمحل البحث عن امكان الترتب ما اذا لم يبق مجال للإتيان بالمهم بعد زمان عصيان الأهم خارجا، كما لو غرق ابن المولى واخوه ولم يقدر العبد الا على انقاذ احدهما خلال مدة معينة، بحيث انه لو ترك انقاذهما معا لماتا في زمان واحد.

وحيثُذا فاذا ثبت امر بالمهم فإما ان يكون مشروطا بعصيان الأمر بالأهم على نحو الشرط المتأخر، بناء على ما هو الصحيح من امكان الشرط المتأخر، فيكون الأمر بالمهم فعليا قبل زمان عصيان الأمر بالأهم خارجا. او يكون الأمر بالمهم مشروطا بعصيان الأمر بالأهم على نحو الشرط المقارن، فيصير الأمر بالمهم فعليا في آن عصيان الأمر بالأهم، اي الزمان الذي يكون آخر زمان امكان امثاله، وان كان المفروض أن المكلف لايمثله، وهذا الزمان وان كان زمان امثال الأمر بالمهم ايضا، لكن سيأتي دفع اشكال لزوم سبق الأمر على زمان امثاله، ولا يخفى انه في هذا الآن حيث يكون امثال الأمر بالأهم ايضا ممكنا وان كان آخر آن التمكن من امثاله، فالأمر بالأهم ايضا لايزال باقيا، فيلزم اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد، وحيثُذا فيقع البحث عن امكانه لكون الامر بالمهم مترتبا على عصيان الامر بالاهم.

ثمرة البحث عن امكان الترتب

النكتة الثانية: في ثمرة البحث عن امكان الترتب، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان ثمرة البحث عن امكان الترتب تصحيح العبادة المزاحمة للواجب الأهم، ولكن ذكر في البحوث ما محصله: انه بناء على القول بعدم امكان الترتب تقع المعارضة بين خطاب الأمر بالضدين، كخطاب الأمر بإنقاذ الغريق وخطاب الأمر بالصلاة في ضيق الوقت بعد فرض عدم تمكن المكلف اتفاقا من امثالهما معاً، لوقوع التنافي بينهما بلحاظ مقام الجعل، بينما انه على القول بامكان الترتب لايدخل هذين الخطابين في باب التعارض، لعدم التنافي بينهما بلحاظ مقام الجعل، إما بتقريب ان كل خطاب تكليف يكون مقيدا بالقدرة على متعلقه، وفي مورد التراحم لا توجد للمكلف الا قدرة

واحدة، فلو صرفها في الواجب الأهم او المساوي لم يكن قادرا على الواجب الآخر، وبذلك ينتفي موضوع وجوبه وهو القدرة عليه، او بتقريب ان كل خطاب تكليف كما يكون مقيدا بالقدرة على متعلقه يكون مقيدا بفرض عدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر أهم او مساو، فاذا صرف المكلف قدرته في امثال واجب أهم او مساو فلا يكون موضوع الوجوب في الخطاب الآخر فعليا.

ثم ذكر أن هذه الصياغة لذكر ثمرة البحث عن امكان الترتب اولى من الصياغة الذي ذكرها السيد الخوئي "قده" من ان ثمرة البحث عن امكان الترتب تصحيح العبادة المزاحمة للواجب الأهم، وذلك لأنها تمتاز عنها في عدة جهات:

الاولى: ان صحة العبادة المزاحمة للواجب الأهم على القول بالترتب وبطلانها على القول بعدمه من صغريات اندراج المتراحمين في كبرى التعارض وعدمه.

الثانية: ان الصياغة الاولى اعم من الثانية بحيث تثبت الثمرة حتى على تقدير عدم ثبوت الصياغة الثانية، كما اذا افترضنا المدلول الالتزامي لايسقط عن الحجية بعد سقوط المدلول المطابقي فانه يكون على ذلك يكون الضد العبادي للواجب الاهم صحيحا حتى لو قيل باستحالة الترتب، فلاتثبت الثمرة بصياغتها الثانية الا انها تثبت بالصياغة الاولى، اذ يكون هناك تعارض بين الخطابين على القول بامتناع الترتب، فلا بد من تطبيق قواعد التعارض عليهما.

الثالثة: انه لاوجه لتخصيص الثمرة بتصحيح العبادة المزاحمة للواجب الأهم، اذ قد يكون المزاحم للواجب الاهم واجبا توصليا، فبناء على القول

بامتناع الترتب لايتعلق امر به حتى يستكشف منه وجدانه للملاك، بخلاف ما اذا قيل بإمكان الترتب، نعم يمتاز التوصلي عن التعبدي في انه بناء على حجية خطاب الأمر في اثبات الملاك في متعلقه حتى في حال سقوط الأمر لأجل مزاحمته مع الواجب الأهم، فيجتزء بما أتى به المكلف من التوصلي لوجدانه للملاك، ولكن لو قلنا بانه يحتاج قصد القربة في العبادة الى الأمر، ولايكفي قصد الملاك، فيتوقف تصحيح العبادة المزاحمة للواجب الأهم على القول بإمكان الترتب^(١).

اقول: ما ذكره من أنه على تقدير امتناع الترتب يندرج الخطابان في التعارض غير متجه، وان كان يعتبر امكان الترتب في تطبيق قواعد التزام على بعض المسالك في باب التزام.

توضيح ذلك أنه بناء على مسلك صاحب الكفاية يكون ضابط التزام هو إحراز الملاك في المتزامين، نعم حيث انه يرى امتناع الترتب فيندرج الخطابان بنظره بلحاظ كشفهما عن الحكم الفعلي في باب التعارض، وعلى هذا المسلك فلو كان احد التكليفين المتزامين معلوم الأهمية او محتملها فيعلم بسقوط الخطاب الآخر، فلا يبقى معارض لاطلاق الخطاب الأول، وان علم بتساوي المتزامين فيعلم بسقوط كلا الخطابين وتعلق الوجوب باحدهما لابعينه.

وبناء على مسلك جماعة -منهم السيدالإمام "قده"- من كون التزام مرتبطا بحكم العقل في مرحلة الامتثال مع بقاء كل من الخطابين بحالهما، فعدم احتياج التزام الى امكان الترتب واضح جداً، لان التزام على هذا

المسلك يكون من شؤون حكم العقل في مرحلة الامتثال، فيكون كل من الحكمين فعليا ومطلقا، فلا يحتاج الى الترتب.

وبناء على المسلك المختار من اشتراط التكليف في جميع الخطابات الشرعية بالقدرة على الفعل بالمعنى الذي يشمل عدم الاشتغال بامتثال تكليف آخر مزاحم لا يقل عنه اهمية، فنقول: اذا فرض عدم إمكان الترتب مثل ما اذا كان الواجب علة تامة للحرام لا يقل عنه اهمية، كما لودل الدليل على وجوب إطفاء الحريق وكان إطفاء الحريق في موردٍ مستلزما لاتلاف مال الغير، وفرض كون مفسدة اتلاف مال الغير اهم او مساوي من مصلحة إطفاء الحريق، فلا يقع بين خطاب الواجب وخطاب الحرام تعارض ابدأ، وذلك لوجود مقيدين لكل خطاب تكليف:

المقيد الاول: ان كل خطاب تكليف مقيد بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر لا يقل عنه اهمية، والوجه في ذلك أحد أمرين:

إما ما ذكره في البحوث من امتناع بقاء اطلاق خطاب التكليف لفرض الاشتغال بامتثال تكليف آخر لا يقل عنه اهمية، لانه ان كان بداعي التحريك الى متعلقه في عرض الداعي الى تحريك الخطاب الآخر نحو متعلقه، فهو محال، لانه يستحيل انقداح الداعي في نفس المكلف نحوهما معا لعدم قدرته على الجمع بينهما، وان كان بداعي صرف المكلف عن الاشتغال بامتثال التكليف الآخر فهو قبيح ان كان الخطاب الآخر اهم وجزاف ان كان مساويا^(١).

او ما ذكرناه من أنه وان كان لا يظهر من خطاب التكليف اكثر من القدرة على متعلقه في حد ذاته، إلا أن ظاهر المقيد اللفظي المنفصل كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها" نفي التكليف بغير المقذور حتى فيما اذا لزم ذلك من اجتماع اطلاق التكليفين المتزاحمين، ولأجل ذلك نلتزم بتقيد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال التكليف المزاحم الذي لا يقل عنه اهمية.

فعليه فلامجال لاطلاق خطاب إطفاء الحريق مثلا لفرض الاشتغال بامثال خطاب النهي عن معلوله وهو اتلاف مال الغير الذي لا يقل عنه اهمية. **المقيد الثاني:** ان خطاب التكليف لا يمكن أن يشمل ما يلزم منه طلب الحاصل، ووجهه واضح.

وبمقتضى هذين المقيدين نقول بانه لامجال لاطلاق خطاب الواجب لفرض استلزامه لهذا الحرام الذي لا يقل عنه اهمية، لان بقاء وجوبه باطلاقه مستلزم لصرف المكلف عن الاشتغال بامثال التكليف الذي لا يقل عنه أهمية، وهذا خلف ما ثبت من المقيد الاول، وبقاء وجوبه مترتبا على عدم امتثال خطاب النهي عن معلوله -اي مترتبا على ارتكاب ذلك الحرام الذي لا يقل عنه اهمية- خلف المقيد الثاني، لاستلزامه طلب الحاصل، بناء على ما مرّ من ان فرض حصول المعلول مساوق لفرض علته التامة، فالأمر بعلته التامة مترتبا على حصوله يكون من طلب الحاصل.

وعليه فلايشمل خطاب الواجب فرض استلزامه للحرام الأهم او المساوي، كما ان خطاب تحريم هذا المعلول لم يكن يشمل فرض كونه معلولا لواجب أهم او مساوي، فلم ينعقد لاي منهما اطلاق يتنافى مع اطلاق الخطاب الآخر في الجعل كي يتحقق بينهما التعارض.

والمقصود مما ذكرناه هو انكار ما ذكره في البحوث من أنه بناء على

امتناع الترتب يندرج الخطابان في باب التعارض، والّا فنقبل أنه لا يمكن تصحيح الواجب المستلزم للحرام الأهم مثلا بالأمر الترتبي لاستلزامه طلب الحاصل.

ادلة القائلين باستحالة الترتب والجواب عنها

قد استدل لاستحالة الترتب بعدة وجوه:

الدليل الأول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده"، ومحصله أن اختصاص الأمر بالمهم بفرض عصيان الأهم في المستقبل لا يرفع محذور امتناع التكليف بغير المقدور، حيث أن الأمر بالأهم لا يرتفع بفرض عصيانه في المستقبل، فيلزم من فعلية الأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم اجتماع الأمر بالأهم والمهم، مع ان المكلف لا يقدر على كليهما فيكون من طلب الضدين، فلو غرق ابن المولى وعبد في زمان واحد ولا يقدر المكلف على إنقاذهما معا فامر المولى بانقاذ ابنه لكونه اهم، فلو امره بانقاذ عبده ايضا على فرض عصيانه للأمر بإنقاذ ابن المولى، فيكون الأمر بإنقاذ عبد المولى في فرض عصيان الأمر بانقاذ ابنه فعليا في حقه، والمفروض عدم سقوط خطاب الأمر بإنقاذ الابن بمجرد فرض عصيانه في المستقبل لامكان إنقاذه فعلا، فيلزم من ذلك اجتماع الأمر بانقاذ ابن المولى وعبد في زمان واحد مع كون المكلف عاجزا عن امتثالهما معا.

ان قلت: انه وان لزم منه طلب الضدين لكنه حيث يكون هذا الطلب مستندا الى سوء اختيار المكلف لاجل انه يصدر منه عصيان الأهم باختياره، فلولا عصيانه لم يتوجه اليه الا الأمر بالأهم فلا يستحيل ذلك، ولا برهان على امتناع اجتماع امرين بضدين اذا كان كان بسوء اختيار المكلف.

قلت: لا يرتفع محذور امتناع طلب الضدين باستناده الى سوء اختيار المكلف، فان امتناع طلب الضدين ليس الا لاجل امتناع طلب المحال وامتناع طلبه من المولى الحكيم الملتفت الى محالته لا يختص بحال دون حال، والا لصح ان يقول المولى لعبده "ان صعدت على السطح فقم واجلس في زمان واحد" مع انه محال بلاريب ولاشكال^(١).

ويرد على هذا الدليل الاول أن منشأ استحالة طلب الضدين هو أن طلب كل ضدّ يقتضي صرف المكلف من الضد الآخر اليه، فالأمر بالقيام لا يجتمع مع الأمر بالجلوس مع وحدة زمانهما، من جهة وجود المطاردة بينهما، حيث أن الأمر بالقيام يقتضي صرف المكلف الى القيام والأمر بالجلوس يقتضي صرفه الى الجلوس فلا يمكن اجتماع الأمرين، ولو كان وجوبهما مشروطا بارتكاب المكلف لفعلٍ كالصعود على السطح.

لكن الأمر بالمهم مشروط بعصيان خطاب الأهم، وهذا يرفع المطاردة بينهما، فان الأمر بالمهم مشروطا بعصيان الأهم لا يقتضي عصيان الأهم ابداء، اذ لا يعقل اقتضاء الواجب المشروط لإيجاد شرط الوجوب، والأمر بالمهم وان صار فعليا في فرض عصيان الأمر بالأهم لكن لا يصير الواجب المشروط بعد حصول شرطه واجبا مطلقا، بل هو لا يزال مشروطا وإن تحقق شرطه، فلا يقتضي الأمر الفعلي بالمهم للاتيان به بترك الأهم وانما يقتضي الاتيان بالمهم على تقدير عصيان الأهم.

ان قلت: نعم ولكن الأمر بالأهم يقتضي صرف المكلف الى الاتيان بالأهم مطلقا، اي حتى في حال عصيانه، فيتنافى مع مقتضى الأمر بالمهم

في هذا الحال، حيث ان مقتضاه اتيان المهم في حال عصيان الأهم وهذا يكفي في امتناع الترتب.

قلت: انّ مقتضى الأمر بالأهم عقلا حتى في حال عصيانه، وان كان صرف المكلف عن الاتيان بالمهم الى الأهم، لكنه لا يقتضي عقلا ترك المهم على تقدير فشله في تحقيق مقتضاه، بأن فرض عصيان المكلف للأهم، فاجتماع الأمر بالمهم في حال عصيان الأهم مع الأمر بالأهم يكون من الجمع في طلب ضد مع طلب ضده الآخر، وهذا ليس فيه محذور مالم ينجرّ الى طلب الجمع بين الضدين، والشاهد على ما ذكرناه انه لو فرض محالا تمكن المكلف من الجمع بين الضدين وهو الأهم والمهم فلا يكون الجمع مطلوبا، لانه في فرض الاتيان بالأهم لا يكون المهم واجبا بعد اشتراط وجوبه بعصيان الأهم.

وبناء على ذلك فيختلف المقام عن مثال الأمر بالقيام والجلوس في زمان واحد على تقدير الصعود على السطح، حيث أن شرط وجوب القيام لم يكن ترك الجلوس كما ان شرط وجوب الجلوس لم يكن ترك القيام، فوجوب كل واحد منهما مطلق بالنسبة الى فعل الآخر وتركه، وهذا الاطلاق يوجب محذور طلب الجمع بين الضدين، وهذا بخلاف المقام، حيث يكون شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالاهم، فلامطاردة بين اقتضاء الخطابين حتى يلزم محذور طلب الضدين.

ومن هنا اتضح امكان الأمر بكل من الفعلين المتزاحمين المتساويين مشروطا بترك الفعل الآخر، ونتيجة هذين الأمرين المشروطين ايجاد الداعي الالهي في نفس المكلف نحو الجامع بين الفعلين، نعم يستحيل ان يكون ذلك داعيا نحو احد الفعلين بعينه، لاستواء الفعلين بالنسبة الى هذا الداعي،

وحيثذ فيكون اختيار المكلف لواحد معين منهما اما بداع نفساني او داع الهي آخر - كما لو كان يمتاز ملاكه على الآخر بمرتبة غير لزومية- اوبنكته امكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية كما في رغيبي الجايح وطريقي الهارب حيث يختار الجايح أحد الرغيفين ويسلك الهارب احد الطريقتين، ولولم يوجد أية مزية فيه على الآخر.

وكيف كان فيمكن الامر بكل من الفعلين المتزاحمين المتساويين مشروطا بترك الفعل الآخر، وأما الأمر بكل منهما مشروطا بعصيان الأمر بالآخر فهو غير معقول، لاستلزامه الدور، اذ يلزم منه كون الأمر بأيّ منهما فرع عصيان الأمر بالآخر، وحيث ان عصيان الأمر فرع الأمر فيتوقف الأمر بأيّ منهما على الأمر بالآخر.

الدليل الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" أيضا من انه لو عصى المكلف التكليفين المتزاحمين يلزم تعدد عقابه من جهة فعلية الخطابين في حقه، مع انه خلاف الوجدان، حيث أنه لاقدرة له الا على احدهما، ثم ذكر اننا كنا نورد هذا الاشكال على سيدنا الاستاذ "قده" (اي السيد المجدد الشيرازي) حيث كان بصدد تصحيح الترتب ولكن لم يكن يلتزم بتعدد العقاب على ما بيالي^(٢).

^١ - لا يخفى ان هذا الاشكال لو تم فيمنع عن امكان تعدد الامر حتى بنحو لايلزم الاشكال الاول، كما يقال من امكان الامر بالاهم والامر بالجامع بين الاهم والمهم، بل ذكر في البحوث أن مناه من كون الارادة في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه متعلقة بالجامع بين اعدام الشرط وايجاد الجزء عند تحقق الشرط، يرفع الاشكال عن الترتب، وما في تعليقة البحوث من أنه بعد تحقق الشرط تتعلق ارادة تعيينية بالجزء، وهذا يؤدي الى الوقوع في مشكلة الترتب من كونه طلبا للضدين ففيه أنه لايتحقق شرط الواجب المهم خارجا وهو عصيان الاهم الا في زمان سقوط الامر بالمهم اما بالعصيان او الامتنال، لأن زمان انتهاء امتثال الامر بالاهم والمهم واحد خارجا، فلا توجد فترة يتحقق عصيان الاهم ويبقى الامر بالمهم كي يفرض تحول ارادة الجامع الى ارادة تعيينية بالجزء.

والجواب عنه **اولا:** النقض بما اذا وجب على المكلف انقاذ ابن المولى اولاً، فترك انقاذه الى ان مات، فان كان عبد المولى الذي قد غرق ايضاً مازال حيّاً فقد صرح صاحب الكفاية بانه لامانع حينئذ من أمره بانقاذ العبد، وان فرض عدم قدرة المكلف على انقاذهما معا، بحيث لو كان قد صرف قدرته في انقاذ ابن المولى لم يتمكن الآن من انقاذ العبد، وذلك لأجل عدم اجتماع الأمرين في زمان واحد، ولازم ذلك استحقاق المكلف لاكثر من عقاب واحد لو ترك انقاذ كليهما، مع عدم قدرته الا على انقاذ احدهما، وكذا اذا لم يتمكن المكلف الا من صوم يوم واحد لابعينه من شهر رمضان، فحيث انه يجب عليه صوم اليوم الاول من شهر رمضان لتحقيق موضوع وجوب الصوم في حقه لعدم كونه مريضاً، فلو افطر في ذلك اليوم فيجب عليه صوم اليوم الثاني وهكذا، فلو ترك الصوم تمام الشهر، فقد خالف ثلاثين أمراً بالصوم فيستحق ثلاثين عقاباً، بل ويجب عليه ثلاثون كفارة.

على أن لازم ما ذكره أنه لو فرض وقوع النبي والامام (عليهما السلام) في معرض القتل، فخالف المكلف القادر على الدفاع عن احدهما الأمر بالاهم أي الأمر بانقاذ النبي فلايختلف حاله بعد ذلك من حيث مقدار استحقاقه للعقاب، بين فرض دفاعه عن الامام (عليه السلام) وعدمه، مع أنه خلاف الوجدان.

فعليه فما ذكره صاحب الكفاية (من دعوى مخالفة العقاب المتعدد في فرض ترك الاهم والمهم للوجدان بعد عدم قدرة المكلف على اكثر من فعل احدهما، وجعل ذلك دليلاً على امتناع الأمر الترتبي) في غير محله.

وثانياً: أنا لو سلمنا تمامية ما ذكر من كون تعدد عقاب التارك لكلا

التكليفين المتزاحمين خلاف الوجدان، بدعوى أنه لو فرض أنه كان ألف غريق ولم يتمكن المكلف الآمن انقاذ واحد منهم لابعينه فالالتزام باستحقاقه لألف عقاب عند تركه الإنقاذ رأسا خلاف الوجدان، سواء فرض تساويهم او علم بالترتيب بينهم في الاهمية.

لكنه لايعني بطلان الترتب فإن التكليف وان كان متعددًا عند ترك انقاذ الجميع لكن ليس لازمه العقلي او العقلاني تعدد العقاب، لإمكان أن يقال بأنه في فرض أهمية واحد منهم فيستحق عقابا واحدا على ترك الأهم، نعم لو أتى بالمهم فيخفف ذلك من عقابه لاستيفائه مصلحة المهم، فيكون عقابه حينئذ على تفويته لمقدار الاختلاف بين الأهم والمهم ، وأما في فرض تساويهم فيستحق عقابا واحدا على ترك انقاذ واحد منهم لابعينه، لأن فوت ماعدا ذلك من الملاك لايستند الى اختيار المكلف.

هذا وقد يلتزم بتعدد العقاب عند ترك كلا المتزاحمين مطلقا، كما هو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بدعوى أن عقابه ليس على ترك الجمع بين الامتثالين، وانما عقابه على الجمع بين العصيانين، فالعقاب الاول على عصيان الأمر بالأهم والعقاب الثاني على ضمّ عصيان الأمر بالمهم اليه^(١).

ولكن الظاهر هو التفصيل بين فرض تزام الأهم والمهم وبين فرض تزام المتساويين، ففي فرض تزام الأهم والمهم لامانع بشهادة الوجدان من تعدد العقاب بعدد التكاليف المتزاحمة التي ترك المكلف الأهم والمهم منها معا وان كانت كثيرة، فلو قال المولى من خالف الأمر بانقاذ ابني ضربته مائة سوط

ومن خالف الأمر بانقاذ عبدي ضربته خمسين سوطا، فترك المكلف انقاذهما معا فلا يقبح ان يضربه المولى مائة وخمسين سوطا حتى لو عجز المكلف عن انقاذهما معا، وان كان العقلاء يرون التفضل عليه بتخفيف عقابه في محله. واما في فرض التساوي يبعد الالتزام بتعدد استحقاق العقاب، فانه لو لم يقدر الا على انقاذ واحد لابعينه من الف غريق، فهل يقبل الوجدان بانه يستحق ألف عقاب عند تركه انقاذ الغريق رأسا، بينما انه لو كان من يقدر على انقاذه فردا معينا منهم فيستحق عقابا واحدا.

والفرق بين فرض الأهم والمهم وفرض التساوي، يكون بلحاظ الإرادة الارتكازية للمولى واهتمامه المولوي، ففي المتساويين يكون للمولى اهتمام واحد بايجاد احدهما، ولكن في الأهم والمهم يهتمّ بإتيان الأهم، ويهتمّ في نفس الوقت بإتيان المهم على تقدير عصيان الأهم.

واما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من النقض على المنكرين لتعدد العقاب، بالواجب الكفائي اذا كان لا يقبل التكرار - كقتل سائب النبي (صلى الله عليه وآله) - بدعوى انه لو تركه الجميع تعدد العقاب بعددهم مع انه لا يقدر على الفعل الا واحد منهم فلا مانع ان يتعدد العقاب في المقام ولو لم يقدر المكلف الا على احد الفعلين^(١).

فهو قياس مع الفارق، لانه في الواجب الكفائي يستند تفويت الملاك عند عصيان الجميع الى كل واحد منهم، ولا معنى لاستحقاق واحد منهم لابعينه للعقاب، ولا استحقاق واحد معين منهم دون البقية مع تساويهم في ملاك

الاستحقاق، واما في تراحم المتساويين ففوت احد الملاكين لا يستند الى اختيار المكلف فيكون فوت الملاك الآخر لابعينه مستندا اليه فيستحق عليه العقاب فقط.

ومما يشهد على ان مجرد تعدد التكليف لا يستتبع تعدد العقاب، انه لو كان المكلف واجدا للماء في أول الوقت ثم صار فاقد الماء في اثناء الوقت، ولكنه ترك الصلاة رأسا، فلا يكون عقابه اكثر ممن ترك الصلاة وكان واجدا الماء الى آخر الوقت او فاقد الماء كذلك، وان كان في الفرض الأول قد خالف تكليفين: تكليفا باتيان الصلاة مع الوضوء، وتكليفا آخر باتيان الصلاة مع التيمم او فقل مع جامع الطهارة، ولكنه في الفرض الثاني خالف تكليفا واحدا، وهل يقبل الوجدان تعدد عقابه في الفرض الأول، ووحدته في الفرض الثاني؟ مع انه قد فوت في الجميع غرضا واحدا على المولى، حيث أن الأمر بالصلاة مع التيمم كان لاستيفاء بعض الغرض من الصلاة مع الوضوء.

ومن هنا تبين الاشكال فيما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من ان الأوامر الترتيبية في فرض تساوي المتراحمين او المتراحمات غير عقلائية والمنهج العقلائي هو الأمر باحدهما او احدها تخييرا، والألزم تعدد العقاب عند ترك المكلف للجميع مع انه خلاف الوجدان العقلائي.

فانه لو كان خطاب التكليف واردا في خصوص مورد التراحم تمّ ما ذكره من عدم كون الأوامر الترتيبية عقلائية، ولكن لامانع في الخطابات العامة من تقييد الوجوب فيها بعدم الاشتغال بتكليف مزاحم أهم او مساو، ولازمه انه لو ترك امثال التكليف في المتراحمين المتساويين رأسا صار كل من التكليفين فعليا في حقه، ولكن مع ذلك نلتزم بعدم صحة اكثر من عقاب واحد حتى على مسلكه "دام ظله" من كون استحقاق العقاب ناشئا من استبطان خطاب الأمر الوجوبي الصادر من المولى للوعيد بالعقاب على الترك، فانه يتحدّد هذا

الظهور الاندماجي بارتكاز العقلاء بكونه وعيدا بالعقاب على الترك بنحو لاينجرّ الى العقاب المتعدد على ترك كلا المتزاحمين المتساويين، كما يتحدّد باختصاص العقاب بعدم كون ترك الواجب ناشئا عن جهل قصوري.

فتحصل مما ذكرناه أنه في الفرض المتعارف الذي تكون القدرة شرطا للاستيفاء فجميع الملاكات فعلية، وانما القدرة شرط لاستيفائها، فيكون تفويت الزائد على الملاك الواحد غير مستند الى المكلف، وعليه فلو ترك الجميع، لا يكون معاقبا الا على تفويت احدى الملاكات لابعينها.

نعم كما ذكر في البحوث اذا كان اتصاف المتزاحمين بالملاك الملزم مشروطا بعدم صرف القدرة في امثال المزاحم الآخر، بحيث لو اتى باحدهما لم يصير ملاك الآخر فعليا بحيث يفوت على المولى، كما لو أمره المولى بإطعام الضيوف بمناط عدم تأذيتهم، فورد عليه ضيفان وهو لايقدر على اطعامهما معا، ولكن لو أطمع واحدا منهما لايتأذى الآخر أبدا، ولو ترك اطعامهما يتأذى كل منهما، فيصح للمولى ان يعاقبه عقابين، حيث أنه لو اطعم احدهما استوفى ملاكه ولم يتحقق ملاك ملزم في الآخر كي يكون فائتا عليه، ومع ترك اطعامه لهما فيتحقق الملاك في اطعام كل منهما، فيستند تفويت كلا الملاكين اليه، فيريد المولى منه في الواقع أن لايفوت عليه المكلف أيّا من الملاكين وذلك باطعامه لأحدهما، وبذلك يكون مستوفيا لملاكه ومانعا عن فعلية ملاك الآخر، فحيث يترك المكلف كلا الاطعامين فيخالف بذلك إرادتين واهتمامين للمولى.

هذا وقد فصل المحقق النائيني "قده"، بين الواجبين المشروطين بالقدرة العقلية أي غير المشروطين بالقدرة في الخطاب، وبين الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية أي المشروطين بالقدرة في الخطاب، كما لو ورد "اذا قدرت

فتوضاً" وورد ايضا "اذا قدرت فأسق العطشان ماء" فانه التزم في الاول بتعدد العقاب عند تركهما ولو في حال تساويهما، بدعوى ان التخيير فيهما عقلي، ومراده هنا من التخيير العقلي وجوب كل منهما على تقدير ترك الآخر، فلو تركهما صار وجوب كل منهما فعليا، واستحق لمخالفة كل تكليف عقابا، ولكن التخيير في الثاني شرعي، حيث أنه في فرض التراحم يكون الملاك في احدهما لابعينه فعليا، لعدم القدرة الا على احدهما، وبذلك يكشف العقل عن وجوب احدهما لابعينه، ومع تركهما فلم يخالف الا تكليفا واحدا، فلا يستحق الا عقابا واحدا^(١).

وفيه: انه ان اريد بالقدرة القدرة التكوينية، فهي موجودة في كل من المتراحمين، وان اريد بالقدرة عدم الاشتغال بواجب آخر، فمع ترك كليهما فيتحقق الملاك في كل واحد منهما، فيجب كل منهما مشروطا بترك الآخر والذي سماه بالتخيير العقلي، ويستند تفويت الملاكين الى المكلف فيستحق عقابين، في حين ان فوت احد الملاكين في المشروطين بالقدرة العقلية لم يكن باختيار المكلف فلا يستحق الا عقابا واحدا.

وان اريد بالقدرة عدم الامر بالخلاف، فيخرج الخطابان بذلك عن باب التراحم كما سيأتي توضيحه في بيان شرائط التراحم.

الدليل الثالث: ما قد يقال من أنه بناء على مسلك من يرى استحالة

الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر - كما سبق نقله عن المحقق النائيني "قده" - فيستحيل اشتراط الأمر بالمهم مثلا بعصيان الأمر بالا هم في المستقبل حيث يكون من اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر، واما

اشترطه بعصيان الأمر بالاهم بنحو الشرط المتقدم او المقارن فلا يتصور في المقام، لأنه عند تحقق عصيان المكلف خارجا للأمر بالاهم فلا يتمكن المكلف من فعل المهم ايضا، كما لو غرق ابن المولى وعبداه بحيث لو ترك انقازهما يموتان في زمان واحد، واما اشتراط الأمر بالمهم بترك امتثال الأمر بالاهم حدوثا فيما اذالم يؤد تأخير الاتيان بالأهم من أول وقته الى العجز عنه ولاترك المهم آنذاك الي العجز عنه بأن كان زمان الاتيان بهما متسعا في الجملة- وان لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما- فهذا يقتضي طلب الضدين فيما لوترك المكلف الأهم في أول الوقت.

وهكذا لو اشترط الأمر بالمهم بالعزم على عصيان الأمر بالأهم فانه لو كان الشرط العزم المستمر الى آخر الوقت على عصيان الأهم كان من قبيل الشرط المتأخر وان كان الشرط حدوث العزم على عصيان الأهم لزم طلب الضدين بمجرد حدوث العزم وان عزم بعد ذلك على امتثال الأهم.

وفيه **اولا:** أنه قد تقدم في محله امكان الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وثانيا: انه يمكن اشتراط الأمر بالمهم بتعقب عصيان الأهم نظير ما حكي عن المحقق النائيني "قده" في الواجبات التدريجية كالصوم من ان شرط وجوبه القدرة في أول الفجر المتعقبه بالقدرة الى آخر النهار^(١).

وثالثا: انه لامحذور في كون عصيان الأمر بالأهم شرطا مقارنا للأمر

بالمهم، غايته انه قد يتقارن زمان الأمر بالمهم مع زمان امتثاله، ولا بأس به، اذ لا يلزم سبق زمان الأمر بشيء على زمان امتثاله، بل يمكن تقارنهما زماناً، ولا يتمّ ما ذكره صاحب الكفاية في بحث الواجب المعلق من انه لا بد ان يتعلق البعث بفعل متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لإيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل، فيتصوره بما يترتب عليه من المثوبة ويترتب على تركه من العقوبة ثم يريد المكلف اتيانه^(١)، فانه يكفي لحاظ المكلف توجه البعث في آن لاحق لينقذح في نفسه الداعي نحو الفعل في آن حدوث البعث.

هذا وقد ذكر في البحوث ان نكتة انكار كون عصيان الأهم شرطاً مقارنة هي دعوى لزوم تقدم زمان البعث على زمان الانبعاث، وقبول هذه النكتة يكون متهاافتاً مع انكار الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، حيث ان نكته استحالة انفكاك زمان امكان الانبعاث عن زمان البعث، فلا يصح جمعهما في الاشكال على الترتب^(٢).

ولكن يلاحظ عليه: انه قد تقدم في بحث الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر ان منشأ اشكال المحقق النائيني فيهما شيء آخر، وهو ان الشرط اذا كان غير اختياري او مما لم يتعلق غرض المولى بتحصيل المكلف له فلا بد ان يكون شرط الوجوب، وحينئذ فيقال بانه يستحيل ان يؤثر الشرط المتأخر في حصول الحكم في زمان سابق، لكونه من قبيل تأثير المعدوم في الموجود، وان مرّ في محله الجواب عن ذلك فراجع.

هذا وقد حكى عن المحقق النائيني "قده" انه ذكر ان أخذ العزم على

١ - كفاية الاصول ص ١٠٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٣٤٣

عصيان الأمر بالمهم شرطا للأمر بالمهم لايرفع غائلة المطاردة بين الأمر بالأهم والمهم بخلاف اخذ نفس العصيان شرطا له، وذلك لانه لو اشترط الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم فانه يعني ترتب الأمر بالمهم على حصول ما يقتضي الأمر بالأهم هدمه اولا وبالذات، فترتفع بذلك غائلة المطاردة بين الأمرين، بخلاف العزم على عصيان الاهم، فان الأمر لا يقتضي اولا وبالذات هدم العزم على العصيان، فلو عزم على العصيان ولكنه لم يعص وصدور منه الأهم فيستحيل ثبوت الأمر بالمهم حينئذ لكونه موجبا لطلب الجمع بين الضدين^(١).

وفيه **اولا:** ما في البحوث من ان ما يقتضي الأمر بالا هم هدمه اولاً وبالذات ليس هو عصيان الاهم، وانما هو العزم على العصيان وعدم العزم على الامتثال، لان التكليف انما يجعل بغرض كونه داعيا للمكلف نحو عزمه على الامتثال، فهو يهدم عدم العزم على الامتثال، والعزم على العصيان اولاً وبالذات.

وثانيا: ان الضابط لرفع غائلة طلب الضدين ان يكون تأثير الأمر بالأهم في مقتضاه وهو الإتيان بالأهم مساوقا لارتفاع الأمر بالمهم، حيث انه بذلك تتحقق الطولية بين اقتضاء الأمر بالمهم مع اقتضاء الأمر بالأهم، فترتفع المطاردة بينهما، والمفروض ان الأمر بالأهم اذا أثر في مقتضاه فكما ينهدم عصيانه فكذلك ينهدم ما هو ملازم العصيان وهو العزم على العصيان او عدم العزم على الامتثال.

نعم لو فرض ان الأهم مما يمكن صدوره بلاختيار، فيحتاج ثبوت الأمر بالمهم على أخذ قيد زائد على العزم على عصيان الأهم، وهو قيد كون ترك الأهم تحت اختياره، فمن يصدر منه الأهم بلاختياره لا يثبت الأمر بالمهم في حقه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه امكان الأمر بالمهم مترتبا على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر او المقارن او مترتبا على العزم المستمر على عصيانه.

بعض ادلة إمكان الترتب

ثم انه قد استدلل لإمكان الترتب بعدة وجوه غير ما مرّ في الجواب عن ادلة انكار الترتب:

الوجه الاول: ما حكاه المحقق الاصفهاني "قده" عن بعضهم من ان الامتثال يكون في رتبة متأخرة عن الأمر من باب تأخر الأثر عن مؤثره، وحيث ان العصيان نقيض الامتثال، فبمقتضى لزوم كون النقيضين في رتبة واحدة فيكون العصيان ايضا في رتبة متأخرة عن الأمر، وحينئذ فنقول ان عصيان الأمر بالأهم متأخر رتبة عنه، وحيث ان الأمر بالمهم يكون متأخرا رتبة عن عصيان الأمر بالأهم من باب تأخر الحكم عن موضوعه، فيثبت بذلك تأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم رتبة، فلاوجود للأمر بالمهم في رتبة الأمر بالأهم، كما انه في رتبة الأمر بالمهم لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم فلامطاردة بين الأمرين^(١).

ويجاب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الاول: ما يظهر من صاحب الكفاية "قده" من ان الأمر بالمهم وان لم يكن يصعد الى مرتبة الأمر بالأهم ولكن الأمر بالأهم ينزل الى مرتبة الأمر بالمهم، فان العلة وان كانت أسبق رتبة من المعلول لكن ليس معنى السبق في الرتبة التقيّد بالرتبة السابقة، بل تكون رتبة العلة مطلقة، وبذلك يجتمع الأمران في رتبة واحدة، وهي رتبة الأمر بالمهم، فتقع المطاردة بينهما.

وفيه انه لا يعقل نزول العلة الى رتبة معلولها بعد وجود الملاك للتقدم الرتبي بينهما، نعم هما معاصرتان زمانا.

هذا ولا بأس ان ننقل هنا كلام المحقق النائيني "قده" في تقريب عدم التنافي بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم، فذكر أن حفظ الخطاب في حال معين، يكون تارة: بإطلاق الجعل الاول، كما في الانقسامات الاولية اي الانقسامات التي تلحق موضوع الحكم في الرتبة السابقة على عروض الحكم له كاتقسام العالم الى العادل والفاسق في قولنا "اكرم العالم"، وكذا الانقسامات التي تلحق متعلق الحكم كذلك كاتقسام الاكرام الى اقسامه المختلفة، فيكون حفظ وجوب الاكرام في هذه الحالات باطلاق الجعل الاول.

وأخرى: يكون حفظ الخطاب بتمم الجعل الذي يفيد نتيجة الإطلاق، كما في الانقسامات الثانوية اي الانقسامات التي تلحق موضوع الحكم او متعلقه في الرتبة اللاحقة على الحكم، كاتقسام المكلف الى المكلف العالم بالحكم والجاهل به، فانه حيث يستحيل تقييد الخطاب الاول بالانقسامات الثانوية كما هو منقح في محله، فبناء على ما هو الصحيح من كون تقابل

الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فالإطلاق هو عدم التقييد في محل يمكن فيه التقييد، فعليه لا بد أن يكون خطاب الجعل الاول مهما بالنسبة الى الانقسامات الثانوية ولكن حيث أن الغرض لا يكون مهما، بل إما مطلق او مقيد، فلا بد حينئذ من التوصل الى نتيجة الاطلاق او نتيجة التقييد بوساطة خطاب ثان يسمى بمتعم الجعل، كأن يقوم الدليل من اجماع وغيره على اشتراك الاحكام بين العالمين والجاهلين، وهذا هو نتيجة الاطلاق، حيث أن المفروض انقسام المكلف بعد الخطاب الاول الى العالم بوجوب الصلاة والجاهل به، فيمكن تقييد الخطاب الثاني بالمكلف العالم بالوجوب ومع امكان التقييد فلا يستحيل الاطلاق.

وثالثة: يكون حفظ الخطاب ذاتيا كحفظ خطاب التكليف في حال امثاله، أي أنه بنفسه يقتضي امثاله وعدم عصيانه، فان إطلاق خطاب الأمر لحال امثاله او عصيانه مستحيل سواء كان من قبيل اطلاق الجعل الاول او كان من قبيل نتيجة الاطلاق، وذلك لاستحالة تقييده -سواء كان بنحو تقييد الجعل الاول او بنحو نتيجة التقييد- بحال امثاله لصيرورته طلبا للحاصل، ولا بحال عصيانه لصيرورته طلبا للجمع بين النقيضين وهو الامثال في حال العصيان، فوجوب اكرام العالم لو قيد بفرض وجود الإكرام فهو طلب للحاصل، ولو قيد بعدم الإكرام لزم طلب الممتنع.

ثم ذكر أن الفرق بين حفظ الخطاب بالإطلاق أو نتيجة الإطلاق وبين حفظه الذاتي في ان ثبوت الحكم بالاطلاق أو نتيجة الاطلاق في تقدير ما فرع ثبوت ذلك التقدير، فوجوب إكرام العالم الثابت في تقدير العدالة فرع ثبوت ذلك التقدير أي العدالة وفي طوله، وهذا بخلاف ثبوت الحكم في مورد الحفظ الذاتي، فانه ليس في طول الامثال او العصيان، بل الامثال والعصيان يكون في طول ثبوت الحكم، ويتفرع على ذلك انه لا يمكن

للحكم الثابت بالاطلاق او نتيجة الاطلاق او بالتقييد او نتيجة التقييد في تقديرهما، أن يحفظ ذلك التقدير، لأن المعلول لا يمكنه أن يثبت علته أو ينفىها، بينما أن الحكم يقتضي إيجاد تقدير الامتثال وهدم العصيان، لكون الامتثال معلولا له، والعلة تقتضي حفظ معلولها.

ثم ان نتيجة ذلك وإن كانت فعلية الأمر بالأهم والأمر الترتبي بالمهم في حال عصيان الأهم إلا أنه لا يستلزم التنافي بينهما لاختلاف نسخ ثبوتهما، فان ثبوت الأمر بالأهم في ظرف عصيانه انما هو بنحو الحفظ الذاتي، بينما أن ثبوت الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأهم بنحو التقييد، وبذلك ترتفع المنافاة بين الأمرين لارتفاع المنافاة بين المقتضيين - بالفتح - إذ مقتضى الأمر بالأهم هدم عصيانه بعدم الأهم، ولكن ليس مقتضى الأمر بالمهم عصيان الأهم، وهذا يعني أن الأمر بالأهم يقتضي هدم عدم الأهم، فما يقتضي الأمر بالأهم هدمه لا يقتضي الأمر بالمهم إثباته وما يقتضي الأمر بالمهم هدمه لا يقتضي الأمر بالأهم إثباته وبذلك ارتفعت المطاردة بين الأمرين^(١).

ويلاحظ عليه **اولا**: ان ثبوت الحكم لحال امتثاله او عصيانه لا يعني الا اطلاقه لهذين الحالين، إذ ثبوت الحكم تابع لوجود موضوعه، وهذا فرع إطلاق خطابه، نعم الحكم يقتضي التحريك نحو متعلقه وهدم تركه ذاتا إلا أن هذا التحريك فرع ثبوته، وامتناع اختصاص الحكم بحال امتثاله او عصيانه لمحذور في هذا الاختصاص عقلا لا يستلزم امتناع الاطلاق بل يعني ضرورة

الاطلاق، وان شئت قلت: ان نكتة كون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الاطلاق هي أنه قد يختص غرض المولى بخصوص الحصة الواجدة للتقيد كالمكلف العالم بالحكم او الصلاة بقصد امثال الأمر، ولكن لم يأخذ هذا القيد في موضوع حكمه او متعلقه لاستحالة أخذه قيذا، فلا يكون ذلك كاشفا عن سعة غرض المولى، وأما في المقام فلا يعقل اختصاص غرض المولى بحال امثال الحكم او عصيانه، بأن يكون منشأ عدم تقييده به عدم امكانه.

وثانيا: ان من الواضح اقتضاء الأمر بالاھم لامثاله وھدم عصيانه من دون فرق بين أن يكون ثبوته في حال الامثال والعصيان بالاطلاق كما هو الصحيح او بالحفظ الذاتي كما هو مختاره "قده" كما أن من الواضح أن الأمر بالمهم حيث يكون مشروطا بعصيان الأمر بالأهم فلا يقتضي ايجاد شرطه، فلا يحتاج تبين عدم منافاة الأمر الترتبي بالمهم مع الأمر بالاھم الى ماتكلفه في بيانه، لكن مر أن ذلك لا يكفي لعدم المطاردة بين الأمرين ، بل نحتاج الى تبين عدم منافاة الأمر بالاھم للامر الترتبي بالمهم ايضا وقد بينا ذلك سابقا فراجع.

وثالثا: ان ما ذكره من أن ثبوت الحكم بالاطلاق او نتيجة الاطلاق في تقديرا ما فرع ثبوت ذلك التقدير، غير متجه، لأن شمول الحكم لتقديرا ما اذا كان بالاطلاق فلا يتوقف على وجود ذلك التقدير لان الاطلاق رفض القيود لاجمع القيود، نعم يتم ما ذكره في ثبوت الحكم لتقديرا بنحو التقييد او نتيجة التقييد.

ورابعا: انه قد يكون التقييد او نتيجة التقييد راجعا الى متعلق الأمر كتقييد الصلاة بالطهارة او بقصد امثال الأمر فانه لا يعني أن ثبوت الحكم في وجوده

بل هو مما يطلب ايجاده فلايختلف عن قضية الامتثال او العصيان .

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان تأخر الامتثال عن الأمر لكونه معلولا له، لا يقتضي تأخر نقيضه -وهو العصيان- عن الأمر، اذ التقدم والتأخر لا يكونان الا لملاك، فلايسري الى ما ليس فيه الملاك، فالمعلول متأخر عن علتة، ولكن عدم المعلول ليس متأخرا عن تلك العلة، نعم نفس عنوان العصيان متأخر طبعاً عن الأمر كتأخر عنوان الامتثال عنه لوجود الملاك، حيث ان ملاك التقدم والتأخر الطبيعي انه يمكن ان يوجد المتقدم ولاوجود للمتأخر، ولايمكن ان يوجد المتأخر من دون وجود المتقدم، وهنا كذلك، اذ يستحيل تحقق عنوان الامتثال او العصيان الا مع تحقق الأمر، ولكن يمكن ان يتحقق الأمر ولايتحقق امتثاله او لايتحقق عصيانه^(١).

وما ذكره متين جداً، وأما ما ذكره السيدالخوئي "قده" من ان تأخر الأمر بالمهم عن عصيان الأمر بالأهم وتأخر العصيان عن نفس الأمر بالأهم لا يقتضي تأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم^(٢)، ففيه أن المتأخر رتبة عن المتأخر رتبة عن الشيء يكون متأخرا عن ذلك الشيء لامحالة لوجود ملاك التأخر الرتبي وهو انه لا يوجد الا ويوجد المتقدم معه، بينما ان يوجد المتقدم وقد لا يوجد المتأخر.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ايضا من انه لايعتبر

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٢١٩

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٥٠

٢٦٠ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

وحدة الرتبة في تحقق التضادّ، بل يكفي فيه وحدة الزمان^(١). وما ذكره متين جدّاً، فان اختلاف الرتبة بين الأمرين لا يكفي لدفع غائلة المطاردة بينهما، كما انه لو فرض اختلاف رتبة الضدين فلا يكفي لرفع التضاد بينهما، ولذا يستحيل اجتماع الضدين ولو فرض كون احدهما علة للآخر.

الجواب الرابع: ان التضاد بين الأمرين ناش عن التضاد بين متعلقيهما، فاختلف الرتبة بين الأمرين لا يدفع غائلة الأمر بالضدين، فلا بد من علاج التضادّ بين نفس المتعلقين، وما دام يوجد التضاد بينهما لعجز المكلف عن الجمع بينهما فيكون الأمر بهما ولو في رتبتين امرا بالضدين.

الجواب الخامس: النقض عليه بان لازمه جواز الأمر بالمهم مترتباً على امتثال الاهم حيث انه حينئذ يختلف رتبة الأمرين ايضاً، مع انه لا اشكال في امتناع اجتماعهما.

واجاب في البحوث عن هذا النقض بان الإتيان بالمهم في فرض امتثال الأهم يكون غير مقدور في نفسه، فانه من قبيل الأمر بايجاد الضدّ المقيد بضدّه الآخر، نعم يمكن النقض بما اذا كان الأمر بالمهم مترتباً على اقتضاء الأمر بالأهم للامتثال او على ثبوت الأمر بالأهم، فانه يكفي ذلك في اختلاف رتبة الأمرين مع وضوح ان مشكلة طلب الضدين لا ترتفع بذلك^(٢)، ولا بأس بما افاده.

الوجه الثاني: ما قد يقال من ان عصيان الأمر بالأهم حيث يكون علة

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٢٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٣٣٩

لكل من الأمر بالمهم وسقوط الأمر بالأهم، (باعتبار انه يكون الأمر بالمهم مترتبا على عصيان الأهم فيكون معلولا له، كما ان سقوط الأمر بالأهم ايضا معلول لعصيان الأهم، او معلول لما هو لازم العصيان وهو انتفاء الموضوع) اذاً يكون الأمر بالمهم في رتبة واحدة مع سقوط الأمر بالأهم، لانهما معلولان لعلة واحدة، فيستحيل ان يثبت في هذه الرتبة الأمر بالأهم كي يقتضي الامتثال، فلا يتنافى الأمر بالأهم والأمر الترتبي بالمهم أبداً.

وفيه انه كما ذكر في البحوث ان غائلة اجتماع الضدين لا ترتفع باختلاف الرتبة، كما مر بيانه آنفاً، على انه حيث يكون التضاد بين الأمرين ناشئاً عن التضاد بين متعلقيهما فلا بد من رفع التضاد عنهما، فاختلاف الرتبة لو افاد لرفع التضاد فلا بد ان يكون بين المتعلقين ولا يكفي ان يكون بين الأمرين.

الاستشهاد على امكان الترتب بأمثلة عرفية وشرعية

قد ذكر لإثبات امكان الترتب أمثلة عرفية كما يقول الأب لابنه " اذهب الى المدرسة فان لم تكن تذهب الى المدرسة فاجلس في البيت واطرف الكتاب" وكذا ذكر له أمثلة شرعية مثل انه لو وجب على المكلف السفر لأجل الجهاد الواجب او فرض تعلق نذره بالسفر، ولكنه عصى وبقي في بلده، فلا اشكال في كونه مكلفاً بالصلاة الرباعية، -وكذا يكون بالصوم اذا كان في شهر رمضان- وليس توجيهه الا بالالتزام بالترتب، بأن يجب عليه صلاة التمام على تقدير عصيانه للأمر بالسفر، فيكون على وزان الأمر بالصلاة على تقدير عصيان الأمر بإنقاذ الغريق، وهكذا لو وجب على المكلف الإقامة ولكنه عصى فسافر فلا اشكال في تكليفه بصلاة القصر في السفر على تقدير عصيانه للأمر بالإقامة.

أقول: ان اريد بالاستشهاد بهذه الأمثلة مجرد التنبيه على المرتكز الوجداني من امكان الترتب فهذا وان كان لأبأس به، لكنه لايجدي في دفع البراهين التي اقيمت من قبل صاحب الكفاية "قده" ونحوه لإثبات امتناع الترتب، اذ يمكن توجيه هذه الامثلة -كمثال أمر الابن بالذهاب الى المدرسة وأمره بالبقاء في البيت على تقدير ترك الذهاب الى المدرسة-، إما بالالتزام بتعلق الأمر بالجامع بين الفعلين وتعلق أمر آخر بخصوص الواجب الأهم، او بالالتزام بتعلق الأمر بالأهم فقط مع تعلق النهي بترك كلا الفعلين.

مضافا الى انه في تلك الأمثلة الشرعية لا يوجد تضاداً بين الواجبين، حيث أنه ليس الحضر شرطاً للواجب وهو صلاة التمام، وانما هو شرط للوجوب، وكون تقييد الهيئة موجبا لتقييد المادة لبا لا يعني الا عدم اطلاق متعلق الوجوب للحصة المأتي بها في حال انتفاء شرط الوجوب، ولكنه لاينافي عدم التضاد بين ما يجب تحصيله من الواجبين وهو السفر والصوم مثلا، حيث يمكن للمكلف الجمع بينهما فلايلزم من اجتماع الأمر بالسفر مثلا والأمر بإتمام الصلاة والصيام على تقدير عصيان الأمر بالسفر طلب الضدين، فيختلف عن محل النزاع، حيث يقال ان الأمر بالأهم لم يسقط عن المكلف بمجرد فرض عصيانه له في المستقبل، فلو صار الأمر بالمهم فعليا في حقه في هذا الحال بلحاظ انه سوف يتحقق منه عصيان الواجب الاهم في المستقبل فيتوجه اليه كل من الأمر بالأهم والأمر بالمهم مع عدم تمكنه من اتيانهما معاً.

أضف الى ذلك انه بناء على كون الواجب في حق كل مكلف الجامع بين

صلاة التمام في الحضر وصلاة القصر في السفر، كما يظهر من البحوث^(١) فلا يوجد امر تعييني بصلاة التمام في الحضر او صلاة القصر في السفر لامطلقا ولا بنحو الترتب، فلا يبقى مجال للاستشهاد به على امكان الترتب، نعم هذا المسلك خلاف مسلك المشهور حيث ذهب المشهور الى كون الحضر شرطا لوجوب صلاة التمام وكون السفر شرطا لوجوب صلاة القصر^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٤٣٠

٢ - قد يرد النقض على مسلك المشهور بما اذا كان المكلف حاضرا في اول الوقت مثلا ومسافرا في آخره، فيقال بانه لو كان شرط وجوب صلاة التمام هو كون المكلف حاضرا في تمام الوقت لزم عدم صحة اتيانه بصلاة التمام في اول الوقت قبل السفر، ولو كان شرط وجوب صلاة التمام هو الحضر ولو في اول الوقت لزم كونه عاصيا فيما اذا سافر في أثناء الوقت قبل ان يأتي بصلاة التمام، ولم يلتزم بذلك احد.

ولكن اجاب في البحوث عن هذا النقض على مسلك المشهور بامكان افتراض قيد زائد في وجوب صلاة التمام، بان يختص وجوب التمام في حق الحاضر في اول الوقت بما اذا لم يسافر في أثناء الوقت سفرا غير مسبوق بصلاة التمام، فلو لم يسافر في أثناء الوقت أصلا او سافر سفرا مسبقا بصلاة التمام كان وجوب صلاة التمام فعليا عليه من اول الوقت، وكان ما أتى به من صلاة التمام في اول الوقت مصدقا للواجب، وأما لو ترك صلاة التمام في الحضر وسافر في أثناء الوقت فينكشف عدم تكليفه بصلاة التمام من اول الوقت، لانه سافر سفرا غير مسبوق بصلاة التمام (بحوث في علم الاصول ج٢ ص٣٢٨).

اقول: لازم هذا الجواب طلب الحاصل في حق من سافر في اثناء الوقت، حيث ان وجوب صلاة التمام عليه يكون مشروطا بصدورها منه، فالظاهر ورود هذا النقض على مسلك المشهور.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" انه ليس الواجب على الحاضر في اول الوقت هو صلاة التمام، والا لما جاز له تركه، بل الواجب هو طبيعي الصلاة والتمام انما يكون شرطا لصحة الصلاة الواقعة في الحضر، وهذا بخلاف الصلاة في آخر الوقت فان الواجب عندئذ هو خصوص القصر ولا يوسع له تركه لاجل ضيق الوقت وانحصار الطبيعي المأمور به بهذا الفرد (موسوعة الامام الخوئي ج١٦ ص١٣١) وما ذكره خلاف الظاهر عرفا، اذ بعد كون الواجب في اول الوقت هو الجامع بين صلاة التمام في الحضر وصلاة القصر في السفر، فلا يوجد وجه عرفي لسقوط هذا الأمر بالجامع وتبدله الى الأمر التعييني بخصوص صلاة القصر في السفر، نعم حيث ان المكلف في آخر الوقت مسافر ولا يمكنه هدم سفره فيتعين عليه عقلا صلاة القصر، والا لم يتحقق منه امتثال الأمر بالجامع، وعليه فاذا ثبت وجوب الجامع في حق من كان حاضرا في اول الوقت ثم سافر في أثناءه او بالعكس فالظاهر عرفا ثبوت هذا الأمر بالجامع في حق كل مكلف ولو فرض كونه حاضرا او مسافرا في تمام الوقت.

هل امكان الترتب يكفي لإثبات وقوعه ام لا

ثم انه بعد إثبات امكان الترتب، فلاشكال في الالتزام به اذا صرَّح الشارع في خطاب الأمر بالترتب، ولكن الكلام فيما اذا لم يصرح بذلك في خطاب الأمر، كما في موارد التزام، فيقع الكلام تارة في انه هل يحتاج الخطابان المتزامان في الخروج عن باب التعارض والدخول في باب التزام الى تصوير الترتب بينهما، ام يحكم بتزاممهما من دون حاجة الى الترتب، كما يقع الكلام في انه لو احتجنا الى تصوير الترتب، فهل مجرد امكانه يكفي في ظهور الخطاب بالنسبة اليه ام لا.

ولابد من تحقيق الحال في ذلك من ذكر المسالك المهمة في باب التزام:

المسلك الأول في التزام

قد التزم صاحب الكفاية "قده" بدخول التزامين في المتعارضين بلحاظ الحكم الفعلي بعد عدم امكان اجتماعهما لانتهائه الى طلب غير المقدور؛ نعم الفارق عنده بين التعارض والتزام انه في التزام يحرز وجود الملاك في التزامين وانما لا يمكن جعل الوجوب لهما معا.

وهذا المسلك مبني على استحالة الترتب، فانه لو كان ممكنا لما كان وجه لرفع اليد عن أصل الخطابين، بعد امكان التحفظ عليهما على ما يأتي في المسلك الثاني.

وعلى هذا المسلك فلو كان احد التكليفين التزامين معلوم الأهمية او محتملها فيعلم بسقوط الخطاب الآخر فلا يبقى معارض لإطلاق الخطاب الأول، ومع العلم بتساوي التزامين يعلم بسقوط كلا الخطابين وايجاب احدهما لابعيه، ومع احتمال اهمية كل واحد منهما فيتعارض الخطابان

ويكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، والصحيح جريان البراءة فيه عن التعيين، نعم لو فرض عدم احراز الملاك في فرض العلم بعدم اهمية أي منهما او احتمال الأهمية في كل منهما، فمقتضى القاعدة جواز تركهما معا.

هذا ولا يخفى انه لو كان التزاحم بين حرامين - كما لو صار المكلف ملجئاً الى ارتكاب احد الحرامين لابعينه- فلانحتاج الى الالتزام فيهما بالنهي الترتبي حتى يأتي فيه شبهة صاحب الكفاية "قده" من اقتضاء فعلية النهي عنهما على تقدير ارتكاب كليهما للتكليف بغير المقدور حيث لا يمكن المكلف من ترك كليهما.

وذلك لأنه يمكن الالتزام بكون الحرام في كل من الفعلين هو الحصّة المقارنة لارتكاب الآخر، فاذا أوجدهما معا فقد ارتكب حرامين، ولكنه يقدر على امثال كلا النهيين بترك احد الفعلين.

وكذا لو تزاحم حرام مع واجب كما لو توقف انقاذ النفس المحترمة على الغضب فلانحتاج الى النهي عن الغضب مترتباً على ترك الإنقاذ، بل يمكننا الالتزام بالنهي عن حصّة من الغضب وهي الغضب المقارن لترك الانقاذ، ولا يلزم من اجتماع حرمة هذه الحصّة مع وجوب الانقاذ أيّ محذور من ناحية التكليف بغير المقدور.

وبذلك ينحل الاشكال في ما كان التزاحم بين حرامين او بين واجب وحرام ما لم يكن الحرام أهم، حيث يكون الحرام هو الحصّة الخاصة من العمل بلا حاجة الى الترتب، بل المتعين الالتزام بذلك تمسكاً باطلاق دليل الحرمة، فانه بناء على عدم امكان الترتب وان لم يحتمل كون الحرمة تربية، لكن لا موجب لرفع اليد عن اطلاق دليل الحرام بالنسبة الى حرمة تلك

الحصة المقارنة لفعل الحرام الآخر، وبناء على امكان الترتب فحيث ان قيد الهيئة قيد للمادة لبّاء، فلو حرم الغصب حرمة مترتبة على ترك الانقاذ، فلا يمكن اطلاق الغصب المتعلق للحرمة لما اذا كان مقترنا بالانقاذ، وعليه فيعلم تفصيلا بان الغصب المتعلق للحرمة مقيد بالغصب المجرد عن الإنقاذ، وهذا التقييد اما يكون بالمباشرة او بتبع تقييد الهيئة، وحينئذ فتجري أصالة الاطلاق في الهيئة لنفي كون الحرمة ترتيبية، فيثبت الحرمة الفعلية للغصب المجرد عن الإنقاذ، ولا تتعارض معها أصالة الاطلاق في المادة، فانه وان كان يعلم اجمالا بتقييد احد الاطلاقين لان بقاء كليهما غير ممكن بعد وجوب الإنقاذ المتوقف على الغصب، ولكن هذا العلم الإجمالي قد انحل بالعلم التفصيلي بتقييد المادة.

نعم لا يمكن مثل هذا التصوير في الواجب، حيث أنه لا يمكن الأمر الفعلي بالمهم المقيد بترك الأهم، فانه حينئذ يصير ترك الأهم شرط الواجب، فيلزم تحصيله فيتنافى مع الأمر بالأهم، الا ان يتحول الأمر بالمهم الى الأمر بسدّ باب العدم على المهم من سائر النواحي دون ناحية اتيان الأهم، او فقل سدّ باب عدمه المقرون بعدم الإتيان بالأهم، فلان منع حينئذ من الأمر المطلق بسدّ باب هذا العدم على المهم، ومثله الأمر بكل من المتزاحمين المتساويين حيث يتحول الى الأمر بسد باب العدم على كل منهما من غير ناحية الإتيان بالآخر، كما اختاره المحقق العراقي "قده" في بعض كلماته^(١)، ولكنه خلاف الظاهر من خطاب الأمر، على أن لازمه ان من يأتي بالاهم يجب عليه ايضا سد باب العدم على المهم من غير ناحية اتيان الاهم، فلو تزاحم انقاد الغريق

مع الصلاة فلازمه أن يجب عليه سد سائر ابواب العدم على الصلاة غير باب انقاذ الغريق فيلزمه حفظ الوضوء واستقبال القبلة حال الانقاذ، وبشكل عام يلزمه الاجتناب عن كل ما ينافي الصلاة وان كان لا ينافي الانقاذ، ولا يلتزم بذلك فقهيًا، فلا بد أن يكون عصيان الأهم شرطًا لوجوب المهم.

اللهم الا ان يقال: ان شرط الوجوب حيث يكون موجبا لتقيد الواجب، فاذا قال المولى: "ان كنت تترك الأهم فأنت بالمهم" فيكون الواجب في ظرف ترك الأهم هو ايجاد المهم من ناحية سائر مقدماته غير ترك الأهم، ولعل هذا هو مراد المحقق العراقي "قده" حيث ذكر أن الواجب هو سد سائر ابواب العدم على المهم غير باب عدمه من ناحية اتيان الأهم، ولكنه عبارة أخرى عن عدم اقتضاء الواجب المشروط لايجاد شرطه، كما مر توضيحه سابقا.

المسلك الثاني في التزاحم

ادعى المحقق العراقي "قده" وقوع التعارض بين اطلاق المتزاحمين، فان قيّد كلاهما او احدهما بعدم امتثال الآخر فيرتفع التعارض، فان الذي يستحيل هو بقاء الاطلاقين بحالهما، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، ومع رفع اليد عن كلا الاطلاقين او احدهما يرتفع المحذور، وذكر ان الفارق بين التزاحم والتعارض المصطلح هو احراز الملاك في المتزاحمين^(١)، فبناء على هذا المسلك لو احتملنا اهمية احد الخطابين دون الآخر، فيكون سقوط اطلاق الخطاب الآخر معلوما، فيؤخذ باطلاق الخطاب الذي يحتمل اهميته

١ - نهاية الأفكار ج ٤ القسم الثاني ص ١٣٠ وقد مرّ بيان وجه آخر عنه آنفا

بلامعارض، وفي صورة احتمال الأهمية في الطرفين او العلم بالتساوي، يسقط كلا الاطلاقين، وتكون النتيجة هي التخيير.

والمائز بين هذا المسلك والمسلك الأول أن المسلك الأول مبني على استحالة الترتب، فيقع التعارض بين أصل الخطابين في فرض التزاحم، وهذا المسلك مبني على امكانه، فالذي يرى امكان الترتب لا يرى مانعا من بقاء أصل الخطابين وتقييد كل منهما بعدم امتثال الآخر في المتساويين، وبقاء أصل الخطاب في المهم واطلاقه في الاهم ومحمتم الأهمية.

ولا يخفى أن هذا المسلك يبتني على عدم تمامية المسلك الرابع القائل بعدم محذور في اجتماع التكليفين في فرض التزاحم، وانما العقل لا يحكم بتنجزهما معا، فعلى هذا المسلك لا يتحقق اي تعارض بينهما.

كما يبتني على ظهور خطابات التكاليف في القضية الخارجية من حيث ان المولى لاحظ فيها فرض التزاحم واطلق خطاب التكليف بالنسبة الى فرض عدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر مزاحم اهم او مساو لأجل انه احرز عدم تكليف أهم منه او مساو له مما يكون في معرض التزاحم معه، وحينئذ فمقتضى اطلاق كل خطاب تكليف كونه هو الواجب في فرض التزاحم فتقع المعارضة بينها ولكنه ممنوع جدا، خاصة مع كثرة الأحكام الشرعية، وعدم وجود مورد واحد يكون خطاب الحكم الشرعي مقيدا بالمقيد اللفظي بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فهذا كاشف قطعي عن عدم كون الشارع في خطابه بصدد المقايسة بينه وبين سائر التكاليف في مقام التزاحم من حيث اهمية الملاك وعدمه.

وعليه فاذا لم يتم المسلك الرابع القائل بثبوت كلا التكليفين في فرض التزاحم، فلا بد أن يكون خطاب التكليف مقيدا بنحو القضية الحقيقية بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، -كما هو مقتضى المسلك الثالث- وحينئذ

لا يكون أي تناف في جعل الخطابين كي يتعارضان .

نعم في موارد التضاد الدائم بين خطابين كما لو قال المولى لعبده "قم كل يوم حين الزوال" وقال له ايضا "اجلس كل يوم حين الزوال" فحيث ان ظاهر الخطاب هو ان المولى لاحظ فرض الاشتغال بالصد الدائم، فلم يره مانعا عن وجوب الضد الآخر، فلامحالة يقع التعارض بين الخطابين بملاحظة هذا الظهور الاطلاقي، وهذا بخلاف فرض التزاحم، فان لحاظ فرض التزاحم بين هذا الواجب وبين كل واجب يحتمل مزاحمته له، ثم ترجيح هذا الواجب باعتبار ان المولى يراه اهم من غيره، خلاف ظاهر كون خطابات التكليف على نهج القضية الحقيقية لالخارجية.

المسلك الثالث في التزاحم

ما قد يستفاد من كلمات جملة من الأعلام من ان خطابات التكليف مقيدة على نحو القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في واجب لا يقل عنه اهمية وهذا المسلك ايضا متوقف على القول بالترتب كما هو واضح .
ثم انه قد ذكر وجوه لتقريب هذا المسلك، الذي يوجب خروج التزاحم عن التعارض .

التقريب الأول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان التعارض هو التنافي بين الخطابين في مقام الجعل، واما في التزاحم فليس أيّ تناف بين الحكمين في مقام الجعل، حيث ان التكاليف مشروطة بالقدرة، إما بملاك قبح تكليف العاجز وإما بملاك اقتضاء خطاب البعث لتعلقه بما يمكن

الانبعاث اليه، ومع الاشتغال بالمزاحم الأهم او المساوي وصرف القدرة فيه، فلا تكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكليف بالنسبة اليه^(١). وفيه: ان المصحح للتكليف عقلا وعرفا انما هو القدرة حدوثا (أي القدرة لولا تعجيز النفس) لابقاء، فانه لو كان المعتمر هو بقاء القدرة لزم منه جواز تعجيز النفس، ولما كان المكلف في مورد التزام قادرا على امثال كل من التكليفين في حد ذاته من الأول، لم يكن الاشتغال بالمزاحم مانعا عن حدوث القدرة، ومن جهة أخرى لا يتم بهذا المقدار من البيان دعوى كون الاشتغال بالأهم او المساوي رافعا للقدرة على امثال التكليف الآخر، دون الاشتغال بالمهم فانه لا يرفع القدرة على الأهم.

ثم ان السيد الخوئي "قده" تبع المحقق النائيني "قده" في هذا التقريب^(٢)، مع انه يرى عدم اشتراط التكليف بالقدرة وانما يدعي كونها شرطا للتنجز عقلا^(٣)، فكان ينبغي له ان يختار المسلك الرابع للتراحم، اللهم الا ان يدعى محذور اللغوية في اطلاق كلا التكليفين في فرض التزام، ولكن اثباته على عهدة مدعيه.

التقريب الثاني: ما قد يقال من انه وان كان كل من الفعلين المتزاممين بالنظر العقلي مقدورا في حد ذاته، ولكن بالنظر العرفي يكون المكلف في فرض أهمية احد المتزاممين قادرا على الأهم بعينه، ومضطرا الى ترك المهم، وانما يكون قادرا على المهم في فرض عصيان الأهم، وفي فرض تساوي المتزاممين يكون قادرا على احدهما لابعينه، فيكون الواجب حينئذ هو

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٠

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٠٧

٣ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص١٠١ محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٦٨

احدهما لابعينه، وحيث ان خطابات التكاليف مشروطة بالقدرة بالمقيد اللبي فتكون الخطابات الشرعية بأجمعها على وزان الخطابات المشروطة بالقدرة، فتكون نظير ما لو قال المولى لعبده "اذا قدرت فاحفظ النفس المحترمة" وقال له ايضا "اذا قدرت فيجب عليك أن تسقي الضيف ماء" ولم يكن عند العبد من الماء الا ما يكفي لأحدهما، فحيث ان حفظ النفس المحترمة أهم فيتعين عليه الاتيان به وبذلك يكون عاجزا عن سقي الضيف عرفا الا اذا فرض عصيانه لوجوب حفظ النفس المحترمة، ولو فرض تساويهما فالعرف يرى كون العبد قادرا على احدهما لابعينه فيجب احدهما لابعينه.

ويلاحظ عليه **اولا**: ان ما ادعي من كون الأمر بالاهم موجبا للعجز عرفا عن امتثال الأمر بالمهم مالم يفرض عصيان الأمر بالاهم، وان كان تاما -كما سيأتي توضيحه خلافا لما اختاره شيخنا الاستاذ والسيد الصدر "قدهما" من ان الظاهر من القدرة هي القدرة التكوينية على ذات الفعل- لكن خطاب التكليف لا ينصرف بمقتضى المقيد اللبي المتصل الا عن فرض العجز التكويني عن الفعل، نعم لو كان خطاب الأمر مشروطا بالقدرة كان الأمر بالاهم رافعا لموضوعه عرفا.

وثانيا: أنه لو فرض كون الخطابين المتراحمين مشروطين بالقدرة ففي فرض تساويهما يكون كل منهما مقدورا عرفا وانما لا يكون الجمع بينهما مقدورا، كما أن الأمر كذلك بالنسبة الى الاضداد كالقيام والجلوس حيث يرى العرف كل واحد منهما مقدورا، فلا يتم ما ذكر من أن العرف يرى كون

المقدور احدهما لابعينه.

التقريب الثالث: ما يقال - كما في البحوث^(١) - من ان العقل كما يكشف عن اشتراط التكليف بالقدرة على متعلقه، كذلك يكشف عن اشتراطه بعدم صرف القدرة فيما لا يقل عنه اهمية، فان اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بامثال واجب لا يقل عنه اهمية مستحيل عقلا، لانه ان كان بداعي التحريك الى متعلقه في عرض الداعي الى تحريك الخطاب الآخر، فيستحيل انقداح الداعي نحو ضدين مع ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما، وان كان بداعي صرف المكلف عن الاشتغال بالخطاب الآخر، فهو قبيح ان كان الخطاب الآخر أهم، وجزاف ان كان مساويا.

وقد اختار هذا الوجه شيخنا الاستاذ "قده"^(٢).

وفيه أن الظاهر ان العقلاء لا يرون منعا من بقاء الاطلاق في مورد التزاحم، اذ الغرض من خطاب التكليف هو التحريك نحو متعلقه في حد ذاته، وبالنحو الذي يحدده العقل، وفي فرض تراحم الأهم والمهم يكون الغرض هو محركة الأمر بالأهم نحو متعلقه ومحركة الأمر بالمهم في فرض عدم محركة الأمر بالأهم، وفي فرض تراحم المتساويين يكون الغرض هو محركة الأمر بهما نحو إتيان أحدهما لابعينه، حيث ان التحريك المولوي الى إتيان احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيكون اختيار المكلف لأي منهما ناشئا عن محرك نفساني.

والمتحصل ان الغرض هو صيرورتهما موضوعا لحكم العقل بتنجز الأهم، وتنجز المهم على تقدير عصيان الأهم، وتنجز احدهما في فرض التساوي،

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٦٤

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج٥ ص٣٧

وليس الحكم في فرض التراحم مجعولا بخطاب شخصي بل بخطاب مطلق، ولا استهجان فيه عرفا وعقلاء، بعد ما كان يترتب عليه التنجيز بالنحو الذي ذكرناه، نعم بلحاظ الإرادة الارتكازية واهتمام المولى، نعلم بانه يهتمّ بالاهم، ولا يهتمّ بالمهم الا على تقدير عصيان الأهم، وفي المتساويين نعلم باهتمامه باحدهما، ولكنه غير الحكم المنشأ بالخطاب المطلق.

والشاهد على ما ذكرناه ان العقلاء يعتبرون المكلف في فرض التراحم مضطرا الى مخالفة احد القانونين، وان كان معذورا في ذلك وهذا يعني انهم يرون شمول القانونين لفرض التراحم، ومن الغريب انه ادعى في البحوث ان تقييد خطاب التكليف بفرض عدم صرف القدرة في امثال واجب اهم او مساوي، يكون بمقيد لي متصل اي بالحكم العقلي البديهي^(١)، وكيف يكون ذلك مع ان مرجحات باب التراحم لاتختص بالاهمية بل توجد مرجحات أخرى لاتكون بديهية ابدا كالسبق الزماني ونحوه.

هذا واما ما قد يقال من اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بالواجب الاهم او المساوي يكون لغوا فجوابه ان الاطلاق وكذا العموم لاتكون فيهما مؤنة زائدة عرفا على أصل الجعل، بل لاتكون مؤنة زائدة عقلا في الاطلاق على القول بانه أمر عدمي، فلوسمى الزعيم جميع المولودين في يوم الغدير باسم عليّ، فهذا الاسم يكون لجميع المولودين فيه، وان كان يعلم انه سيموت جمع معين منهم ولا يكون لتسميتهم أثر، اذ التسمية لم تكن لخصوصهم، بل قد صدرت على نحو الوضع العام، وبالجملة لا يرى العقل والعقلاء مانعا من

شمول الخطابات القانونية للعاجزين، لعدم احتياج الاطلاق بل العموم الى عملية زائدة عرفية، ولولا ذلك لزم عدم فعلية التكليف في مالم يتصور اثر لها، كما في موارد قيام الحجة الإلزامية على الخلاف -كما لوقامت الامارة على وجوب الحرام الواقعي او حرمة الواجب الواقعي- او موارد الدوران بين المحذورين اذا لم يكن احدهما راجحا من حيث الاحتمال او المحتمل، او كان الطرف المخالف للواقع راجحا، وكذا في موارد الجهل المركب وهكذا، ولاوجه عرفا للالتزام بانتفاء التكليف في هذه الموارد بمناط اللغوية.

وعليه فهذا المسلك الثالث غير تامّ على مقتضى القاعدة.

ولكن لايعد تمامية هذا المسلك بلحاظ أدلة اشتراط التكليف بالقدرة، توضيح ذلك: ان مثل قوله تعالى: "لايكلف الله نفسا الا وسعها"^(١) وفحوى قوله تعالى "ماجعل عليكم في الدين من حرج"^(٢)، وقوله (صلى الله عليه وآله) "رفع عن أمتي ما اضطرّوا اليه ومالا يطيقون" -بناء على ظهوره في رفع التشريع دون رفع المؤاخذة فقط- رفع التكليف عن العاجز على المتعلق، ومثله عرفا العاجز عن الجمع بين المتعلقين، وهذا نظير شمول دليل نفي الحرج لما اذا كان الجمع بين الامتثالين حرجيا، كما لو كان امتثال النهي عن شرب النجس وامتثال النهي عن شرب الماء المغصوب حرجيا على المكلف، فيدل دليل نفي الحرج على نفي اطلاق احد التكليفين، فتكون النتيجة التخيير لو كانا متساويين، وفي ما يحتمل اهميته يؤخذ باطلاق دليله للعلم بتقييد الخطاب الآخر على أي حال.

بل لولا اقتضاء مثل آية "لايكلف الله نفسا الاوسعها" وآية "ماجعل عليكم

١ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

٢ - سورة الحج الآية ٧٨

في الدين من حرج" لعدم الاطلاق في التكليفين في فرض العجز العرفي او الحرج في الجمع بين امثالهما، لكان مقتضى حكم العقل لزوم تحمل المشقة الشديدة والإتيان بهما، فالآيتان شاملتان لمثله قطعاً؛ والفرق بينه وبين فرض العجز العقلي عن الجمع بين امثالهما، بكفاية حكم العقل بعدم تنجز كليهما، غير عرفي جداً.

ولأجل ذلك نلتزم بان الشارع قيد اطلاق المتزاحمين، وحيث انه لا بد من ان يكون هذا التقييد على نحو القضية الحقيقية كما مر توضيحه سابقاً، فتتوافق مع المسلك الثالث في النتيجة، ولكن للأجل المقيد اللبي بل لأجل المقيد اللفظي المنفصل، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند التكلم حول المسلك الرابع.

المسلك الرابع في التزاحم

ما عليه جماعة -منهم السيد الإمام وبعض الاعلام^(١) "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" في ما حكي عنه في تقرير ابجائه في باب تعارض الأدلة- من ان التزاحم يرتبط بمرحلة حكم العقل في مقام الامتثال، فاطلاق الخطابين في نظر العقل والعقلاء صحيح، ويكون باقياً على حاله، فلو كان احدهما أهم، فيصير منجزاً ويكون المكلف معذوراً في ترك امتثال الخطاب الآخر اذا اشتغل بامتثال الاهم واذا كانا متساويين تنجز عليه امتثال احدهما لا بعينه.

١ - منتقى الاصول ج٢ ص٣٢٥ وان كان سيأتي أن السيد الإمام يرى أن القدرة على متعلق التكليف في حد ذاته أيضاً ليست شرطاً في فعلية التكليف، وإنما هي شرط التنجز، بينما أن صاحب المنتقى وبعض السادة الاعلام يعتبران القدرة على ذات الفعل شرطاً في فعلية التكليف بخلاف القدرة على الجمع بين الامتثالين.

وقد اخترنا في بحث الترتب من الدورة السابقة هذا المسلك بدعوى انه لا يقتضي خطاب البعث لأكثر من القدرة على ذات متعلقه وان لم يقدر المكلف على الجمع بينه وبين امثال واجب آخر وكنا بناء عليه نستغني عن امكان الترتب، ولكن عدلنا عن ذلك في بحث التعارض، فالترتبا بالمسلك الثالث بموجب الاستظهار من مثل قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" كما مر توضيحه آنفاً.

ولننقل هنا كلاما عن السيد الامام "قده" وكلاما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله":

كلام السيد الامام في تقريب المسلك الرابع

أما السيد الإمام "قده" فقد ادعى شمول خطابات التكليف للعاجز عن ذات الفعل، فضلا عن العاجز عن الجمع بين الامثالين، وذكر انه من نتائج التفصيل بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية، فلو كان الخطاب شخصا لم يشمل العاجز، بخلاف ما لو كان الخطاب قانونيا فانه يشمل العاجز وان كان معذورا في عدم الامتثال لعجزه.

وقد ذكر أن تبين حكم المسألة يبتني على بيان امور:

الأمر الاول: ان معنى الإطلاق ليس الا كون الطبيعة تمام الموضوع اوتمام المتعلق للحكم، واما جعل الطبيعة مرآة لمصاديقها أو مرآة لحالاتها فنخرج من معنى الإطلاق وداخل تحت العموم الافرادي أو الاحوالي.

فيوجد فرق بين قولنا "أعتق رقبة" وبين قولنا "أعتق كل رقبة"، إذ الأول مطلق بمعنى ان تمام الموضوع لوجوب العتق هو الرقبة، بينما أن الثاني عموم فيدل على جعل الحكم على الافراد بواسطة العنوان الإجمالي الذي لوحظ مرآة إلى تلك الافراد، ولا يخفى انه لا يستغنى بالعموم عن الإطلاق الاحوالي

للأفراد، لأن غاية ما يدل عليه العموم هو كون الأفراد محكوماً بالحكم، وأما أن كل فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف آخر فلا بد فيه من التمسك بالإطلاق (فقوله "أعتق كل رقبة" لا يدل بعمومه اللفظي على الأمر بعق الرقبة في حال تراحمه مع تكليف آخر فإن الابتلاء بالتراحم وعدمه ليس من قبيل كون الرقبة مؤمنة أو كافرة، عادلة أو فاسقة، فإن هذه الأوصاف وإن لم تكن ذاتية لكن العرف يرى أن الرقبة المؤمنة مثلاً فرد من الرقبة والكافرة فرد آخر منها).

ويظهر من ذلك أن الغرض من الإطلاق غير الغرض من العموم وإن تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي وغيرهما فاسد جداً، إذ لا يتعرض الإطلاق لحيثية سوى كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وأما كون الحكم بنحو البدلية أو بنحو الشمولية فلا بد في استفادة ذلك من التمسك بدوال لفظية، كلفظة كل أو اللام أو بعض أو غيرها، والسرف في ذلك أن الطبيعة لا يمكن أن تكون حاكية عن الأفراد وإن كانت متحدة معها خارجاً، فإن الاتحاد غير الحكاية التي تدور مدار الوضع والاعتبار، والمفروض أن الملحوظ عند وضع الإنسان مثلاً نفس الماهية، فكيف يحكى هذا اللفظ عن أفراد الإنسان مع عدم وضعه لها، ولو كان الاتحاد الوجودي كافياً في الحكاية لزم أن يحكى الجسم عن أعراضه، نعم الاتحاد الوجودي بين الطبيعة والفرد يوجب الانتقال إلى الفرد وهو غير الحكاية، كما ينتقل من تصور أحد الضدين إلى الآخر، وهذا بخلاف العموم فإن أدواته وضعت لاستغراق أفراد المدخول فيتعلق الحكم فيه بالأفراد.

الأمر الثاني: بعد ما تبين أن خطاب الأمر المتعلق بالطبيعة لا يتعرض لأحوال الطبيعة وأفرادها، يظهر أن فرض التراحم غير ملحوظ في خطابات

الأوامر، لان التزاحم بين امتثال أمرين متأخر رتبة عن الأمرين، فمثلاً التزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، ووجوب الصلاة متأخر عن الوجوبين وعن ابتلاء المكلف بالواقعة المتزاحم فيها، فلا يكون خطابهما متعرضاً لحال التزاحم، فضلاً عن التعرض لعلاجيه إذ قد تقدم ان المطلق لا يكون ناظراً إلى حالات الموضوع في نفسه، فضلاً عن حال تزاحمه مع غيره وعلاج التزاحم، هذا مضافاً إلى أن خطاب الأمر بالطبيعة لا يدل على الأفراد الخارجية، فاذن لا يدل خطاب الأمر على الفرد المتزاحم بغيره، فضلاً عن دلالته على علاج التزاحم.

فاتضح بطلان اشتراط المهم بعصيان الأهم الذي يبتنى عليه أساس الترتب لما عرفت انه لا يمكن ان يكون مفاد الأدلة، لأن الحاكم في مقام جعل الحكم لا يتوجه الا إلى إنشائه لا إلى تصحيح علاج التزاحم.

فان قلت: ان الإهمال في عالم الثبوت غير معقول، وعليه فتحقق التزاحم وان كان متأخراً عن رتبة التشريع، الا ان الحاكم يمكن ان يتصور حين تشريع حكم فرض التزاحم بين هذا الحكم الكلي وبين حكم كلي آخر، فحينئذ نسأل ان الإرادة المتعلقة بعنوان هل تبقى على سعتها وعمومها بالنسبة إلى حال التزاحم الذي فرضنا ان المولى توجه إليه حين تعلق الإرادة أم لا، فعلى الأول يلزم تعلق الإرادة التشريعية بشيء محال وعلى الثاني يلزم التقييد في جانب الإرادة ولازمه التقييد في جانب الخطاب وليس الكلام في مفاد اللفظ حتى يقال ان الإطلاق ليس معناه التسوية في جميع الحالات بل في الإرادة المولوية التي لا تقبل الإجمال والإهمال.

قلت: ليس معنى عدم الإهمال الثبوتي ان الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف، ويقايس تزاحم هذا التكليف

مع ساير التكاليف، ضرورة بطلان ذلك بل المراد من عدم الإهمال هو ان الأمر اما ان تتعلق إرادته وحكمه بحسب اللب بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، واما ان تتعلق بها مع قيد أو قيود فتكون موضوعها هو المقيد، والإهمال انما هو في مقام البيان لافي مقام الواقع واما الحالات الطارئة للمكلف أو للتكليف بعد جعله، فهي ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظرا إليها، فالحاكم في مقام الحكم لاينظر الا إلى موضوع حكمه وكل ما هو دخيل فيه لاغير.

الأمر الثالث: ان الشايح في القوانين هو ان الحاكم بعد ما تصور صلاح شيء وفساده، وجزم أن في جعل الحكم مصلحة، فتتعلق إرادته بإنشائه بصورة قانون كلي لعامة البشر أو لجماعة منهم، فان ساعدت الظروف على التنفيذ فيتصدى الحاكم لإعلانه وإيصاله إلى المكلفين، وإلا فيتركه على حالة الانشاء، فالحكم الإنشائي والشائي هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل سواء لم يعلن للناس أصلا لمصالح في إخفائها (كالحكام التي بقيت مخزونة لدى الامام الحجة "عجل الله تعالى فرجه" ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره لمصالح، كنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهو حكم إنشائي في زماننا وإذا بلغ وقت تنفيذه يصير فعليا) أو أعلن للناس ولكن بصورة العموم والإطلاق ليلحقه التقييد والتخصيص في وقت آخر، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيدات والمخصصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص وان كانت فعليات في غير هذه الموارد، والذي نسميه حكما فعليا هو ما حاز مرتبة الإعلان وتم بيانه من قبل المولى بإيراد مخصصاته ومقيداته، وحين وقت تنفيذه، هذا هو المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.

وإذا كان الحكم فعليا فلايوجب فرض حصول المانع عن وصول الحكم إلى المكلف أو عروض المانع عن امتثاله كالعجز والاضطرار، سقوط الحكم عن فعليته ولا يوجب رجوعه إلى ورائه بأن يصير حكما إنشائيا، لأن ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرو العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرّ في ذلك ان غاية ما يحكم به العقل هو ان المكلف إذا طرء عليه العذر ان لا يكون مستحقا للعقاب، واما كونه خارجا من موضوع التكليف بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجاهل القاصر والمعذور فلا وجه له، وبذلك يتضح ان الفعلية والشأنية بالمعنى المعروف من إنشائية الحكم بالنسبة إلى شخص كالجاهل والغافل والساهي والعاجز، وفعليته بالنسبة إلى غيره مما لأساس له لأن الاشتراط الشرعي في بعضها كالعلم غير معقول، ولادليل عليه في جميعها، والتصرف العقلي أيضا غير معقول لعدم إمكان تصرف العقل في إرادة الشارع ولا في حكمه.

الأمر الرابع: كل حكم كلي قانوني يكون خطابا واحدا متوجها إلى عامة المكلفين، بلا تعدد وتكثر في ناحية الخطاب بل التعدد والكثرة في ناحية من توجه إليه الخطاب، والشاهد عليه الوجدان، فانه إذا دعا شخص قومه للقيام بعمل، فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ذلك لانه يدعو كل واحد بخطاب مستقل ولو انحلالا، للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد، وما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تام، لأن ملاك الانحلال في الاخبار والإنشاء واحد فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأول أيضا فلو قال قائل بان النار باردة فلازمه انه قد كذب بعدة افراد النار مع انهم لا يلتزمون به.

فتحصل مما ذكرنا انه لا ينحل الخطاب الكلي إلى خطابات شخصية بحيث يكون كل شخص مخاطبا بخطاب خاص، وعليه فيكفي في الخطاب

الكلبي المتوجه الى جماعة إمكان انبعاث عدد معتنى به منهم بهذا الخطاب، ولا يلزم إمكان انبعاث كل واحد منهم فالخطاب العام يكون شاملا للعاجز والجاهل والناسي والغافل والعاصي، بخلاف الخطاب الشخصي حيث لا يصح توجيهه الى من يعلم بعجزه او عصيانه او نسيانه ونحو ذلك للغويته. ثم ان الخلط بين الخطابات القانونية والشخصية صار منشأً لجملة من الأخطاء.

منها: حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء بدعوى أن الخطاب بالنسبة إليه مستهجن. وانت ترى انه انما يتم ذلك لو كان الخطاب شخصا متوجها الى مخاطب واحد حيث يستهجن نهيه عن شرب الإناء الموجود في بلدة بعيدة واما إذا كان الخطاب قانونيا وعاما فلا مانع من شموله له، ولذا التزمنا بوجوب الاجتناب في محله فيما إذا خرج أحد الإناءين من محل الابتلاء، ومما يؤيد ذلك ان الاستهجان المدعى لو صح في الاحكام التكليفية لصح في الاحكام الوضعية فيلزم ان لا يكون الخمر الواقع في أقاصي البلاد نجسا وان تكون الأحكام الوضعية نسبية فيكون خمر واحد نجسا بالنسبة الى من يكون ذلك الخمر محل ابتلاءه دون غيره، وهو باطل بضرورة الفقه.

ومنها: توهم ان الخطاب لا يعقل ان يتوجه إلى العاجز والغافل، ضرورة ان خطاب الأمر يكون لغرض الانبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز والغافل. وأنت خبير ان الخطاب الشخصي إلى العاجز والغافل لغو ممتنع صدوره من الملتفت وهذا بخلاف الخطابات الكلية المتوجهة إلى العناوين كالناس والمؤمنين، فان مثل تلك الخطابات يصح من غير استهجان إذا كان فيهم من

ينبعث عنها، أضف إليه ان الضرورة قائمة على ان الأوامر الإلهية شاملة للعصاة، والمشهور شمولها للكفار ايضا، مع ان الخطاب الشخصي إلى الكفار وكذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم من أقبح المستهجنات، بل لا يمكن انقذاح داعي البعث في نفس المولى بالنسبة اليهم.

ان قلت: لا بأس في توجيه الخطاب الشخصي ايضا الى العاصي، لكن لا بداعي الانبعاث عن البعث بل بداعي إتمام الحجة عليه.

قلت: ما هو موضوع الاحتجاج من الموالي على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعي انبعاثهم، واما البعث لا بهذا الداعي فليس العقل حاكما بلزوم امثاله، كما لو فرضنا ان العبد اطع على ان داعي المولى هو الامتحان وكشف الحال.

وعليه فلو كان حكم الخطاب العام كالخطاب الشخصي لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وكذا الحال في الجاهل والغافل والساهي إذ لا يعقل تخصيص الخطاب في مرتبة الإنشاء بالعالم الملتفت وان كان يصح في مرتبة الفعلية.

والسر فيما ذكرنا من شمول خطاب التكليف للجميع حتى العصاة - مضافا إلى ان الخطاب الواحد لا ينحل إلى خطابات- هو ان إرادة المولى لاتتعلق بعمل المكلف والا يلزم في الإرادة الإلهية عدم تفكيكها عنه وعدم إمكان العصيان، لم تتعلق ارادة المولى في خطابات التكليف الا بجعل القانون، ولايشترط في التكليف القانوني عند العقلاء انبعاث الجميع، كما يظهر بالتأمل في القوانين العرفية.

الأمر الخامس: ان الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة وان كان حكم العقل بلزوم الإطاعة مختصا بالقادر، توضيحه ان الأحكام الشرعية الكلية عارية بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدرة فتشمل العاجز بإطلاقها.

وتوهم ان الإرادة الاستعمالية وان تعلقت بالمطلق الا ان الارادة الجدية متعلقة بالمقيد بالقدرة، مدفوع بان المقيد اما ان يكون شرعيا او عقليا، ولا يتم في المقام أيّ منهما، أما المقيد الشرعي فلأن لازمه القول بجريان البراءة عند الشك في القدرة، وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشك فيها، كما أن لازمه أيضا جواز تعجيز النفس اختيارا لجواز إخراج المكلف نفسه عن موضوع التكليف، ولا أظن التزامهم به، وأما المقيد العقلي فإن اريد منه كشف العقل عن التقييد الشرعي، فيرد عليه -مضافا الى ما ذكر من لزوم ما لا يلتزم به- أن ذلك لا يجتمع مع ما أجمعوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين، حيث أنه لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعا فلا بدّ وان يكشف عن التقييد بالعلم أيضا، لأن مناط التقييد واحد، وهو قبح خطاب العاجز والجاهل، وإن اريد منه تقييد العقل مستقلا، ففيه أنه لا معنى لأن يتصرف حاكم في حكم غيره تصرف العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته مع كون المشرع غيره باطل، إذ التقييد والتصرف لا يمكن الا للجاعل لا لغيره، فليس للعقل الا الحكم بان الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام من غير تصرف في الدليل.

الأمر السادس: ان الأمر بكل من الضدين امر بالمقدور والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلقيهما في الإتيان وهو غير متعلق للتكليف، وقد تقدم ان الأمر لا يتعلق الا بنفس الطبيعة من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة كالتزاحم وعلاجه، ومعنى إطلاقها ان المتعلق تمام الموضوع بلا دخالة قيد، لا ان معناه انه المطلوب سواء اجتمع مع هذا أم لا، إذ كل ذلك خارج من محط الإطلاق، فتوارد الأمرين على موضوعين متضادين مع عدم تمكن المكلف الا من احدهما، انما يقبح لو كان

الخطابان شخصيين، لا فيما اذا كان الخطابان قانونيين واتفق انطباقهما على مورد التزام، فانه لامانع من شمول اطلاقهما لفرض التزام. إذا عرفت هذه الامور فنقول: ان متعلقى التكليفين قد يكونان متساويين في الملاك فلا إشكال في حكم العقل بالتخيير، فإذا اشتغل بأحدهما يكون معذورا عقلا في مخالفة الأمر الآخر، والا استحق عقابين لانه قادر على إتيان كل واحد منهما، فترك ايّ منهما يكون بلا عذر فان العذر عدم القدرة، والفرض انه قادر على كل منهما وانما يصير عاجزا إذا اشتغل بإتيان أحدهما، ومعه يعدّ معذورا في ترك الآخر واما مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا في ترك شيء منهما.

فان قلت: ليس هنا الا قدرة واحدة وهي تستدعى تكليفا واحدا، وجزاء مخالفته ليس الاعقاب واحد.

قلت: ان كل واحد من الأمرين تام في الباعثية بعد كون خطابهما عاما لاشخصيا، فكل واحد منهما يقتضى تحقق متعلقه وإيجاده في الخارج، الا ان يظهر من العبد عذر في ترك امثاله فإذا صرف قدرته في واحد منهما فقد حقق دعوته بالامثال، وترك دعوة الآخر عن عذر، واما إذا لم يصرف قدرته في شيء منهما فقد ترك دعوة كل واحد بلا عذر فيستحق عقابين.

ويترتب على ذلك انه لو ترك واشتغل بفعل محرم، لاستحق ثلاث عقوبات لملاك العصيان في كل واحد.

وقد يكون أحد التكليفين أهم فان اشتغل بإتيان الأهم فهو معذور في ترك المهم لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضده بحكم العقل وان اشتغل بالمهم فقد أتى بالمأمور به الفعلي لكن لا يكون معذورا في ترك الأهم فيثاب بإتيان

المهم، ويعاقب على ترك الأهم ولو تركهما لاستحق عقابين^(١).
اقول: لنا حول ما ذكره "قده" عدة ملاحظات:

الاولى: المهم في صحة شمول الخطاب العام والقانوني لموارد لا يصح فيها الخطاب الشخصي هو وحدة العملية الذهنية للجعل وابرازه في العام فضلا عن المطلق ولو التزمنا بالانحلال في الجعل، فالمقام يكون كما لو وضع الزعيم اسم علي لكل مولود في هذا اليوم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فانه بعد وحدة عملية الوضع فلاستهجان في شموله لمن يعلم الزعيم انه لااثر لتسميته لانه سيموت، وان شئت قلت ان ذلك من أثار عدم انحلال الخطاب الكلي الى خطابات شخصية وهذا امر واضح ولاعلاقة له بالانحلال في الجعل.

وما اوجب ذهاب المشهور الى عدم شمول خطاب التكليف لفرض العجز والخروج عن محل الابتلاء والنسيان ونحو ذلك هو توهم لزوم اللغوية في شمول الحكم لهذه الموارد، وحينئذ فجوابه عدم اللغوية العرفية في ثبوت الحكم في هذه الموارد بالاطلاق والعموم لعدم احتياجه الى مؤونة زائدة والا لزم الالتزام بعدم ثبوت الاحكام في مثل قيام الحجة الالزامية على خلاف الحكم الواقعي، والظاهر عدم التزامهم به.

ولا يخفى ان ما ذكرناه لا يختص بالخطابات القانونية بل يجري في كل خطاب عام او مطلق، كما قال المولى لعبده "اشتر كل يوم كذا" فانه لا لغوية في شموله للايام التي يكون العبد ناسيا او عاجزا -لولا انصراف خطاب البعث

عن فرض العجز-

الثانية: ان قياس الإنشاء بالإخبار ودعوى انه لما كان الاخبار عن برودة النيران كذبا واحدا فكذاك تحريم الزنا على جميع المكلفين ليس الا جعلاً واحداً، في غير محله، فان الكذب في الخبر لا يتعدد الا بتعدد الكاشف والمبرز، ويشهد على ذلك انه لو قال المخبر "زيد وعمرو بنتان" لم يكن الا كذبا واحدا بخلاف ما لو قال المولى "البول والدم نجسان" حيث لا اشكال في تعدد الجعل في مثله.

الثالثة: ان ما ذكره من انه لو ادعي استهجان تكليف العاجز فيلزم استهجان تكليف العصاة، ففيه **اولا:** انه لا يوجد استهجان عرفي في توجيه الخطاب الشخصي الى من يعلم المولى بكونه عاصيا واثره تصحيح العقاب فان مصحح العقاب صدور البعث بداعي التحريك على تقدير الانقياد وبشهادة الوجدان يمكن صدوره من المولى ولو مع علمه بتمرد العبد.

وثانيا: غايته ان الذي يوجب لغوية التكليف علم المولى بعصيان العبد، وفي الخطابات الحقيقية لا يعلم المولى العرفي بذلك، وينزل خطاب المولى الحقيقي عليه في مسألة اللغوية العرفية ونحوها، واما توجيه الامر الى من يكون مطيعا على فرض توجه الأمر اليه فهو خلاف المرتكز العقلائي بعد عدم اختصاص غرض المولى به.

الرابعة: ان ما ذكره من انه بناء على اشتراط التكليف بالقدرة يلزم جريان البراءة عند الشك في القدرة، ففيه أنه لا بد من علاج هذه المشكلة على اي حال، لان امكان شمول الخطابات القانونية للعاجز لا يحل المشكلة بعد ورود ما يدل على عدم تكليف العاجز كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الاوسعها" وفحوى قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" ونحو ذلك.

وحكي عن السيد الخوئي "قده" أنه التزم بجريان البراءة عند الشك في القدرة^(١)، ولكن الظاهر لزوم الاحتياط لانصراف دليل البراءة عنها قطعاً او احتمالاً بعد كون السيرة العقلائية على الاحتياط، ولعل منشأ السيرة ان القدرة شرط لاستيفاء الملاك في الخطاب المطلق غالباً، فيكون موجباً لظهوره في كون القدرة في جميع الخطابات المطلقة شرطاً لاستيفاء الملاك، ولأجل ذلك لا يعذر العقلاء الشاك في القدرة اذا ترك الاحتياط، بعد احرازه لفوت الملاك الملزم.

الخامسة: ان ماذكره من كون لازم اشتراط التكليف بالقدرة جواز تعجيز النفس، فالظاهر ان مقصوده التعجيز قبل زمان فعلية الوجوب، والا فعدم جواز التعجيز بعده واضح، لان شرط الوجوب صرف وجود القدرة وهو حاصل وان اتلف القدرة بعد ذلك، ولا يخفى ان عدم جواز التعجيز قبل فعلية الوجوب وان كان صحيحاً لوجوه ذكرناها في بحث الواجب المعلق، لكن ليس من الواضحات حتى يتم النقض به، وقد اختار جمع من الاعلام كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" جواز التعجيز.

السادسة: ما ذكره من النقض بالاحكام الوضعية الخارجة عن محل الابتلاء والقدرة، فلما محذور في الالتزام به، فأى محذور في الالتزام بعدم نجاسة الدم الذي لا يتلي به احد، واما الدم الذي يتلي به ولو شخص واحد فلا يكون جعل النجاسة له لغوا ولولم يحاذ ترتب اثر عملي عليه بالنسبة الى هذا الشخص، وجعل النجاسة لا يكون انحلالياً بلحاظ المكلفين فلا يقاس

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٢٤٦، ولكن نقل عنه خلافه في ج٣ ص٢٠٧.

بالحكم التكليفي.

السابعة: ان ماذكره من ان لازم القول بلغوية تكليف العاجز لغوية تكليف الجاهل، ففيه انه لالغوية في تكليف الجاهل البسيط اي الجاهل المتردد، حيث يتمكن من الاحتياط، واما الجاهل المركب والمعتقد بالخلاف فقدصرح مثل السيد الخوئي "قده" بعدم شمول التكليف له لكونه لغوا، نعم بالنسبة الى الجاهل بالحكم ذكروا انه يمتنع تقييد اطلاق الخطاب لاجراجه لامتناع اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، فلايصح قياس العاجز بالجاهل بالحكم.

الثامنة: ان ماذكره من امتناع تقييد التكليف بعدم امتثال التكليف المزاحم الاهم او المساوي لان التزاحم متأخر رتبة عن الأمر بالفعل، ففيه أن فرض عدم قدرة المكلف على الجمع بين هذا الفعل وامتثال تكليف واصل آخر لايتوقف على الأمر بهذا الفعل، فلامانع من تقييد خطاب الأمر به.

التاسعة: ان ماذكره من كون حكم العام في مورد التخصيص يكون انشائيا، فمما لم نفهم المقصود منه، فان المراد من الانشاء ليس مجرد استعمال الجملة الانشائية ولو بداعي الهزل او التقية او اعطاء قاعدة عامة كي يرجع اليه في موارد الشك كما أن الأمر كذلك في موارد استعمال الخطاب العام الذي لايراد منه العموم في مقام الارادة الجدية لجعل القانون.

ايراد بعض السادة الاعلام على مسلك الخطابات القانونية

حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" انه اورد علي مسلك الخطابات القانونية **اولا:** ان المقصود بالانحلال هو ان الحكم الواحد يكتسب من كثرة متعلقه كثرة اعتبارية من غير تكثر في المفعول، فقد يكتسب الكثرة ممن توجه اليه التكليف، كما لو قال "المستطيع يجب عليه الحج"، وقد يكتسب

الكثرة من متعلق متعلقه، نحو "اكرم العالم" ففيهما يتكثر الحكم وينحل الى احكام مستقلة، وقد يكتسب الكثرة من متعلقه، كما في الأمر بالمركب الارتباطي كالصلاة، حيث ان الأمر يتبع متعلقه في الكثرة فينحل الى اوامر ضمنية بعدد اجزاء الصلاة، وبناء العقلاء على اعتبار انحلال الخطابات القانونية بلحاظ الآثار المترتبة على الانحلال عندهم، فالحكم يتنجز في حق العالم دون الجاهل، مع ان الحكم واحد ومن امثل الحكم فيعتبر العقلاء أنه قد سقط عنه التكليف، دون من لم يمثل، وهذا الاختلاف في الآثار كاشف عن الانحلال الاعتباري عندهم.

وثانيا: ان ما ذكره من لغوية الانحلال مندفع بان الانحلال كما ذكرنا امر قهري يفرضه نفس تكثر المتعلق، وليس اختياريا حتى يمنع عنه لاجل اللغوية، مضافا الى ترتب الآثار السابقة عليه فكيف يكون لغوا.

وثالثا: انه ذكر في مباحث العام والخاص ان هناك فرقا بين العام والمطلق، ففي العام يكون الموضوع الكثرات الخارجية وفي المطلق نفس الطبيعة، وعليه فلا بد ان يكتسب الحكم في العام كثرة اعتبارية من موضوعه.

ورابعا: ما ذكره من قياس مقام الانشاء بمقام الاخبار فكما لا يلتزم بالانحلال في الاخبار فلا يلتزم به في الانشاء مدفوع بان الانحلال في كل مورد تابع لاعتبار العقلاء وبناءهم، والاقسام لذلك ثلاثة:

١- ما يتعدد بتعدد المبرز كعنوان الصدق والكذب في الخبر، فيتبع تعدد الكذب بتعدد المبرز .

٢- ما يتعدد بتعدد المبرز كما في القانون، فتكرار خطابه لا يوجب تكرره .

٣- ما يتعدد بتعدد المبرز او المبرز كعنوان الغيبة، فانه لو اغتاب الانسان عدة

اشخاص بكلام واحد فانه يعدّ عند العقلاء مغتابا لكل واحد منهم وان كان المبرز واحدا، كما انه لو كرّر المبرز لعيب واحد شخص او افتراء معيّن عليه فقد تحقق الغيبة او الافتراء عدة مرات.

فالحاصل ان الانحلال تابع لقبول العنوان للانحلال عند العقلاء وعدم قبوله، فالانحلال امر عقلائي يختلف باختلاف الموارد.

وخامسا: الصحيح انه لافرق بين الخطاب الشخصي والقانوني من حيث عدم الشمول لفرض عدم القدرة، وذلك لان شمول التكليف للعاجز قبيح عند العقلاء كمالو صرح المولى بانه يجب الاستهلال حتى على الاعمى، نعم يوجد بين الخطابين فرق من جهات آخر، فالخطاب الشخصي لايشمل من يعلم المولى كونه عاصيا لاعتبار احتمال الانبعاث فيه بينما انه يكفي في الخطاب القانوني امكان انبعاث المكلف فيشمول العاصي والكافر، كما ان المصحح للخطاب الشخصي عدم وجود الداعي او الزاجر في نفس المكلف نحو الفعل، اذ الخطاب الشخصي ظاهر عرفا في عدم الداعي او الزاجر في نفس المخاطب، ولذا يستهجن خطاب المؤمن الملتزم بترك شرب الخمر، واما في الخطاب القانوني فيكفي امكان الداعوية للامر والزاجرية للنهي، فيصح ان يشمل ذاك المؤمن الملتزم خطاب النهي عن شرب الخمر مادام من الممكن ولو في المستقبل كون الخطاب زاجرا له عن شرب الخمر.

واما الاستشهاد على شمول الخطاب القانوني بالاجماع على عدم جريان البراءة عند الشك في القدرة ففيه **اولا:** اننا لانسلم جريان البراءة في جميع الشبهات الموضوعية قبل الفحص، **وثانيا:** انه كما ذكر السيد الحكيم "قده" في بحثه الشريف يوجد في موارد الشك في القدرة اصل عقلائي وهو أصالة القدرة، **وثالثا:** انه قد يلتزم بامكان استكشاف الملاك في مورد العجز اما

بالتمسك بالدلالة الالتزامية للخطاب او بالتمسك باطلاق المادة فقديقال
حيثذ بانه يحكم العقل بلزوم الاحتياط^(١).

اقول: قد مر ان السيد الامام "قده" يعترف بالانحلال في مقام التطبيق
والفعلية وانما ينكر الانحلال في الجعل، وهو "دام ظله" لم يخالفه في ذلك
وانما ادعى انحلال الحكم في اعتبار العقلاء، ولكن الصحيح انه لا يتجه ربط
انحلال الحكم في المطلق فضلا عن العام بالاعتبار والادعاء العقلاني، وقد
ذكرنا ان منشأ الاختلاف بين النهي عن صرف الوجود والنهي الشمولي ليس
الا الاختلاف في كيفية جعل المولى واقعا.

واما ما ذكره في الفرق بين الغيبة والكذب فالظاهر انه ليس للنكتة التي
ذكرها -من ان الكذب وصف الكاشف والغيبة وصف المنكشف- والا لزم
منه انه لو اغتاب شخصا واحدا فقال "انه لا يصوم" فيكون قد صدر منه الغيبة
بعدد أيام الصوم الواجب، مع ان الظاهر عدم صدور اكثر من غيبة واحدة
منه، نظير ما لو قال "انه لم يصم هذا اليوم"، واختلافهما في شدة الحرمة
وعدمها لا يوجب الاختلاف في وحدة الغيبة وتعددتها، فيكون نظير الاختلاف
في الضرب الخفيف والشديد، بل الظاهر ان نكتة الفرق الذي ذكره بين
الغيبة والكذب هو وجود طرف في الغيبة وهو المغتاب، فحيث ان الحرام هو
غيبة الآخرين فلو قال "ان عمرا وخالدا فاسقان" فقد اغتاب شخصين،
وبلحاظ ذلك تنحل حرمة الغيبة، فلو فرض وجود الطرف في الكذب أيضا
بان حرم الكذب على الآخرين كان مثله، كما ورد ان الكذب على الله

ورسوله من الكبائر، اما اتصاف الإخبار بكونه كاذبا فلم يلحظ فيه وجود المكذوب عليه حتى ينحل بانحلاله.

ايراد بعض اعلام العصر على مسلك الخطابات القانونية

هذا وقد تعرض بعض اعلام العصر "دام ظله" لمسلك الخطابات القانونية في مجلس درسه، واورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ان التكليف انما يكون بغرض انبعاث المكلف، فالتكليف بلا غرض الانبعاث يكون كالمعلول بلاعلة وهو محال، ولما كان الانبعاث من العاجز محالا فتكليفه محال، بلا فرق في ذلك بين الخطابات الشخصية والقانونية.

وفيه: ان كون الغرض من التكليف في الخطابات القانونية هو انبعاث كل واحد من المكلفين اول الكلام، فمدعى السيد الامام هو كون الغرض منه انبعاث عدد معتنى به من المكلفين، ولكنه لايعني عدم لزوم الامتثال على الاخرين اذا انبعث عدد معتنى به من المكلفين، بل المقصود ان الغرض من التكليف هو انه اذا كان المكلف قادرا ووصل اليه التكليف فينبعث نحو الفعل، والمصحح لهذا الجعل العام هو احتمال انبعاث عدد معتنى به من المكلفين.

هذا مضافا الى انه لايناسب ان يكون تركيز اشكاله على مسلك الخطابات القانونية على فرض العجز، فان الصحيح وان كان عدم شمول الخطاب القانوني للعاجز، لمامر منا مرارا من انصراف خطاب البعث الى اختصاصه بمن يتمكن من الانبعاث، لكون المرتكز كونه بداعي تحريك كل من توجه اليه خطاب البعث، فلو امر المولى بالاستهلال انصرف عن الاعمى، وان شئت قلت: ان الظاهر كون العاجز مثل الصبي غير المميز الذي لايرب في

انصراف خطاب التكليف عنه.

ولكن التفصيل بين الخطابات القانونية والشخصية صحيح في الجملة، من حيث انه لاستهجان في شمول الخطاب القانوني لموارد يستهجن توجيه الخطاب الشخصي كنهى صاحب المروة عن كشف سوءته بين الناس او اكل القاذورات او تكليف الغافل والناسي او الجاهل المركب والمعتقد بالخلاف، فان شمول الخطاب العام لمثل هذه الموارد ليس مستهجنا عرفا، لما مر من ان الاطلاق وكذا العموم لا تكون فيهما مؤنة زائدة عرفا على أصل الجعل، ولولا ذلك لزم عدم فعلية التكليف في مالم يتصور اثر لها، كما في موارد قيام الحجة الإلزامية على الخلاف - كما لو قامت الامارة على وجوب الحرام الواقعي او حرمة الواجب الواقعي- او موارد الدوران بين المحذورين اذا لم يكن احدهما راجحا من حيث الاحتمال او المحتمل، او كان الطرف المخالف للواقع راجحا، فلاوجه عرفا للالتزام بانتفاء التكليف في هذه الموارد بمناط اللغوية، لان المانع عن اطلاق خطاب البعث هو الاستهجان واللغوية العرفية ولايحس العرف بأية لغوية في شمول مثل قوله "يجب على الناس صوم شهر رمضان" للغافل والناسي فيكون الداعي من الأمر هو تحريكه على تقدير وصوله ويشهد على ذلك مانشاهده في القوانين العرفية.

الايراد الثاني: ان ماورد في كلامه من ان موضوع الخطاب العام هو عنوان الناس او عنوان المؤمنين فيشمل القادر والعاجز، ففيه انه ان اريد من العنوان هو العنوان الذهني فهو ليس قابلا للبعث والزجر، وان اريد منه افراد العنوان فهذا يوجب انحلال خطاب البعث بلحاظ الموضوع، لان افراد العنوان متكثرة في الخارج.

وفيه **اولا:** النقض بمثل قوله "توضاً بالماء"، فان المراد من الماء الذي يجب الوضوء به ليس هو العنوان الذهني ولا الافراد حيث انه يقتضي الانحلال -حسب تعبيره- مع انه لايجب الوضوء بكل ماء.

وثانيا: ان مدعى السيد الامام كون الموضوع في المطلق هو الطبيعة بما هي ملحوظة فانية في الخارج دون افراد الطبيعة، نعم الطبيعة متحدة مع افرادها في الخارج، ولكنه غير لحاظ الافراد.

الايراد الثالث: ان مبدأ الحكم (وهو الملاك) ومنتهى الحكم (وهو امتثاله او عصيانه) يكونان قائمين بالافراد، وحيث أن نسبة الحكم الى الملاك نسبة العلة الى المعلول ونسبة الامتثال الى الحكم نسبة المعلول الى العلة، فلو لم تكن التكليف متوجها الى الافراد لزم انفكاك العلة والمعلول، ثم ذكر اننا نعتقد بوحدة الانشاء والجعل ولا يوجد قائل بتعدد الجعل وانحلاله وانما ندعي انحلال التكليف المجعول بعدد افراد الموضوع عقلا.

وفيه **اولا:** ان السيد الامام وان ادعى ان الحكم في الخطاب المطلق مجعول على الطبيعة ولكن ذكر أنها حيث تكون متحدة مع افرادها ذاتا فينحل الحكم في مقام التطبيق عرفا، وقد صرح في كلماته بان فهم العرف هو ان النهي اذا تعلق بالطبيعة ينحل الى النواهي من غير ان تستعمل الطبيعة في الافراد^(١) فتعدد الامتثال والعصيان بعدد افراد الطبيعة يكون بهذا السبب كما ان قيام المصلحة او المفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة في الاحكام الشمولية لا ينافي بنظره كون الموضوع للجعل هو الطبيعة بعد اتحاد الطبيعة

مع افرادها، كما ان قيام وصف الحرارة بكل نار لايعني تعدد المخبر به في قولنا "النار حارة".

وثانيا: ان ما ذكره "دام ظله" من انه لم يدعّ احد الانحلال في الجعل، فلم يتضح المراد منه، فان اريد منه وحدة عملية الجعل التي هي عملية تكوينية فهذا واضح، ولكن الخلاف في انه في المطلق الشمولي كقوله "الدم نجس" هل المجعول بالذات هو نجاسة طبيعي الدم وانما اثبت هذا الحكم لكل فرد من الدم لكونه مصداق ماجعل له النجاسة (فيكون على وزان الوضع العام والموضوع له العام حيث وضع لفظ الماء مثلا لطبيعة الماء ويكون فرد الماء مصداقا لهذه الطبيعة لان لفظ الماء يستعمل في الفرد)، او ان المجعول بالذات هو نجاسة افراد الدم (فيكون على وزان الوضع العام والموضوع له الخاص كما لو قال الزعيم "وضعت اسم علي لمن ولد في هذا اليوم" فان كل مولود يكون موضوعا له باستقلاله وان كانت عملية الوضع بالمعنى المصدرية واحدة).

وقد فصل السيد الامام في المقام وفي بحث العام والخاص بين المطلق والعام فادعى ان مدلول المطلق هو الحكم على الطبيعة ومدلول العام هو الحكم على الافراد، وذكر في البحوث مثله حيث ادعى ان المراد من انحلال الحكم بلحاظ الموضوع - كالعالم في مثل قوله "اكرم العالم" ليس هو الانحلال في الجعل، بل الانحلال يكون من شؤون عالم التطبيق والفعلية، والانحلال فيه ليس مدلول الخطاب، لان الخطاب انما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية، فالجعل هنا واحد على كل حال، بخلاف الشمولية والبدلية في باب العمومات الوضعية، لان المولى في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة،

وحيث أن فتارة يلحظها شموليا كما في قوله "أكرم كل عالم" وأخرى يلحظها بدليا كما في قوله "أكرم عالما أي عالم شئت"، وأما في باب المطلقات كقوله "أكرم العالم" فالخطاب المطلق لا يدل على ذات الطبيعة، وإنما الشمولية بلحاظ الموضوع والبدلية بلحاظ المتعلق تكون من شؤون عالم التطبيق والفعالية^(١).

نعم ذكرنا في محله أن الظاهر أن الفرق بين العام والمطلق ليس في انحلال الجعل وعدمه، بل في كون الاستيعاب والشمول في العام ملحوظا تفصيلا ومدلولا وضعيا لخطاب العام، وهذا عادة يقتضي الانحلال فيما لم تقم قرينة على إرادة العام المجموعي، وهذا بخلاف المطلق حيث يكون الانحلال فيه ملحوظا إجمالا ويستفاد من القرينة النوعية، وأما أصل الانحلال في الجعل فهو مشترك بين العام والمطلق، فكما أنه لو قال المولى بنحو العموم "أكرم كل عالم" فيستفاد منه جعل وجوب الأكرام لكل فرد من أفراد العالم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فكذلك لو قال المولى بنحو المطلق "أكرم العالم"، فإنه لا يختلف عنه ثبوتا، وإنما الفرق بينهما كالفرق بين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو العموم مثل ما لو قال الزعيم يوم الغدير "وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم" وبين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو الإطلاق كما لو قال الزعيم "وضعت اسم علي للمولود في هذا اليوم".

نعم لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلاشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وإنما المدعى انحلال ما تعلق

به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، ففي مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقا للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

ومما يشهد على ما ذكرناه من عدم الفرق بين العام والمطلق انه لا يرى وجدانا فرق ثبوتي في الجعل عندما يقول المولى "اكرم العالم" بين ان يعقبه بقوله "ايّ عالم كان" ام لا، وكذا لو قال "اكرم عالما" فلا يرى فرق بين ان يعقبه بقوله "ايّ عالم شئت" ام لا.

وكذا يؤيد ما ذكرناه من الانحلال في الجعل -سواء في العام او في المطلق الشمولي- انه بناء على انكار الانحلال فلا يوجد فرق ثبوتي بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود، فقد ينهى المولى عبده عن التكلم ويكون ملاكه هو كون تكلمه موجبا لمعرفة العدو مكانه بحيث لو تكلم مرة فسكت بعد ذلك لم ينفع شيئا، وقد ينهى عنه ويكون ملاكه كون التكلم مضرا بصحته بحيث يكون تركه بعد التكلم الاول مطلوبا ايضا فانه لولم يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول من دون اختلاف في نحوي الجعل، وإرجاع الفرق بينهما في أن متعلق النهي في الاول هو اول وجود التكلم وفي الثاني هو وجود التكلم خلاف الوجدان العرفي.

والحاصل ان ما ذكره من انه لم يدع احد الانحلال في الجعل، ثم انكر على السيد الامام اشكاله في الانحلال غير متجه.

الايراد الرابع: ان التكليف حجة على كل مكلف، وتعدد الحجية ملازم

لتعدد التكليف، حيث ان معنى الحجية تنجز التكليف في حق المكلف، ولا يعقل تنجز تكليف واحد في حق كل واحد من المكلفين بنحو الانحلال. وفيه: ان الانحلال في مقام التطبيق يكفي في انحلال الحجية، ولا ينكره السيد الامام ولا غيره من المنكرين للانحلال في الجعل.

الايراد الخامس: ان المراد بالعقود في قوله تعالى "وفوا بالعقود" هو افراد العقود، ولا يمكن تكليف واحد بالوفاء بعقود متعددة.

وفيه: انه لو قلنا بان العام يختلف عن المطلق وانه في العام يجعل الحكم على الافراد كما نقلناه عن السيد الامام، فالعقود من الجمع المحلى باللام وهو من اداة العموم، فلا يرد النقص الا ان يبذل النقص بقوله تعالى "وفوا بالعهد"، وكيف كان فالمهم ان السيد الامام يقبل الانحلال بلحاظ مقام التطبيق.

كلام بعض السادة الاعلام في تقريب المسلك الرابع

هذا وقد حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" أنه بعد أن اختار المسلك الرابع للتزاحم - مع اختلاف بينه وبين السيد الامام "قده" في أنه يرى القدرة على ذات الفعل شرطا في فعالية التكليف بخلاف القدرة على الجمع بين الامثالين بينما أن السيد الامام كان يرى أن القدرة على متعلق التكليف في حد ذاته ايضا ليست شرطا في فعالية التكليف، وانما هي شرط التنجز- استدل عليه بأن القدرة على قسمين:

احديهما: القدرة على ذات الفعل، وهي مما يمكن اخذها في موضوع الحكم، لانها من الانقسامات السابقة على الحكم، اذ انقاذ العبد او انقاد الابن مثلا مما يمكن انقسامه الى فرض كونه مقدورا وعدمه، قبل تعلق الوجوب بهما.

ثانيتها: القدرة التامة أي القدرة على الجمع بين امثال تكليفيين، فهي لما كانت من الانقسامات اللاحقة على الحكم، فلا يمكن تقييد الخطاب بها عقلايا، والوجه في كونها من الانقسامات اللاحقة اختصاص التزاحم بالتكليفيين المعلومين، والعلم بالتكليف من الانقسامات اللاحقة بلاشكال، فلا ينتزع التزاحم عن مجرد العجز عن الجمع بين فعلين.

وبناء على ذلك فيكون كلا التكليفيين فعليين ولو لم يقدر الا على احدهما؛ نعم في مرحلة التنجز يكون المنتجز بحكم العقلاء هو الالم وإنما يصير المهم منتجزا على تقدير عصيان الالم، فلو عصى كلا التكليفيين كان مستحقا لعقابين، وفي فرض التساوي ينتجز احد التكليفيين لابعينه، ولا يستحق الا عقابا واحدا لو ترك كليهما^(١).

ويلاحظ عليه: **اولاً:** انه ذكر في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، ان العرف يرى كون التكليف بالالم رافعا للقدرة على المهم، وفي فرض التساوي يكون احدهما مقدورا عرفا، فيستفاد من الخطاب وجوب احدهما، وقد صرح بذلك في بحث التزاحم في الواجبات الضمنية، فبناء عليه يكفي اشتراط التكليف بالقدرة بما لها من المفهوم العرفي، وليست من الانقسامات الثانوية للتكليف، وبناء على كون مقتضى مثل قوله عليه السلام ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه هو اشتراط جميع التكاليف بالقدرة العرفية، كما يظهر من كلامه هناك فتكون جميع خطابات التكاليف مثل الخطابات المشروطة بالقدرة في هذا الحكم.

وثانيا: كما مر منا في الجواب عن كلام السيد الامام "قده" ان القدرة على الجمع بين الامثالين ليست من الانقسامات اللاحقة للتكليف، فان إنقاذ الابن مثلا قبل تعلق التكليف به ينقسم الى فرض القدرة على الجمع بينه وبين امثال التكليف الواصل بما لا يقل عنه اهمية، وعدمه، وهذا الانقسام ليس في طول وجوب إنقاذ الابن.

ان قلت: ان التزام يتوقف على العلم بوجوب إنقاذ الابن، حيث أن التزام كما سيأتي في البحث عن شروط التزام يختص بالتكليفين الواصلين، والعلم بوجوب إنقاذ الابن من الانقسامات الثانوية واللاحقة له بلاشكال.

قلت: لاجابة الى اكثر من اشتراط وجوب إنقاذ الابن مثلا بعدم الاشتغال بواجب واصل أهم او مساو، ومع عدم الاشتغال به فيكون التكليف بإنقاذ الابن فعليا، علم به ام لا، فيكون على وزان سائر التكليف حيث لا تكون مشروطة بالوصول وان كان الغرض منها التحريك للزومي على تقدير الوصول دائماً.

هذا ما اوردنا عليه في بحث التعارض، لكن رأيت بعد ذلك أنه ذكر في بحث الترتب في دورته الاخيرة الاصولية: انه بملاحظة ما ورد من مثل قوله "لايكلف الله نفسا الا وسعها" او قوله "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه"، -حيث ان عنوان المحرم يشمل عرفا ترك الواجب ويشهد له تطبيق هذه القاعدة في موثقة سماعة على ترك الصلاة الاختيارية^(١)، وكذا

١ - قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي

قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" فلا بد ان يقال بعدم بقاء اطلاق كلا الخطابين المتزاحمين وان كانت القاعدة الاولى تقتضي بقاء اطلاقهما، وعليه فبمقتضى ما مر من متمم الجعل التطبيقي يكون المضطر الى تركه وغير المقدور في فرض تزاحم الاهم والمهم هو المهم، الا اذا فرض عصيانه للأهم، وعند تزاحم المتساويين يكون المضطر الى تركه هو ما اختار تركه لدفع الاضطرار، او فقل ان المقدور عرفا هو احدهما لابعينه، انتهى.

فاذا ضمنا ذلك الى ما ذكره من ان الأوامر الترتيبية في المتزاحمين المتساويين غير عقلائية، والا لزم تعدد العقاب وهو خلاف الوجدان، فتكون نتيجة كلامه ثبوت امر تخييري باحد المتزاحمين المتساويين.

هذا ولكن لا يخفى انه لم يذكر جواباً عما ذكره في اول بحث الترتب وفي بحث التعارض من ان اخذ القدرة التامة في موضوع الأمر غير عقلائي، لانه من الانقسامات اللاحقة للحكم، فانه ان تمّ ما ذكره فيوجب ذلك انصراف خطاب اشتراط التكليف بالقدرة الى القدرة على ذات الفعل دون القدرة التامة، فتدبر.

> > > >

على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

وكذا موثقته الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه (وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ح ٧٦)

٣٠٢ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

واما ما ذكره من عدم عقلائية تعلق الأوامر الترتبية بالمتزاحمين المتساويين فانما يتم في الخطابات الخاصة بفرض التزاحم والا فلالمحذور في تقييد خطاب التكليف بشكل عام بفرض عدم الاشتغال بامثال واجب أهم او مساوي.

المسلك الخامس في التزاحم

ما اختاره بعض الأجلاء "دام ظله" من عدم ظهور كون خطابات التكليف بصدد بيان فرض التزاحم، وانما يكون التزاحم لأجل ما يستفاد من المناسبات العرفية من وجود الملاك في فرض التزاحم. ولكن الانصاف تامة اطلاق خطابات التكليف وشمولها لفرض التزاحم، خاصة الخطابات الواردة على نهج القضية الحقيقية، أي في مقام تعليم الحكم الشرعي الكلي.

شروط التزام

يعتبر في تحقق التزام عدة شروط:

الشرط الاول: ان يكون اطلاق كل من الخطابين المتزامين في حد ذاتهما شاملا لفرض التزام، وعليه فلو كان دليل احد التكليفين خطابا لفظيا وانعقد له الاطلاق وكان دليل التكليف الآخر لبيبا فحيث أن الدليل اللبي لا اطلاق له فيلزم امتثال الأول، نعم بناء على المسلك الخامس في التزام من انصراف خطابات التكليف عن فرض التزام فلا فرق بين الدليل اللبي واللفظي في ذلك.

وهكذا اذا كان خطاب التكليف مشروطا بعدم الامر بالخلاف فبمجرد الامر بالخلاف يرتفع موضوع التكليف فلا يبقى مجال للتزام، بل يكون الخطاب الثاني بوجوده واردا ورافعا لموضوع الخطاب الاول، نعم لو كان كلا الخطابين مشروطين بعدم الامر بالخلاف وقع التعارض بينهما، وقد ذكرنا في بحث التعارض ما يتعلق بذلك^(١).

١ - محصل ما ذكرنا هناك أنه توجد لهذا الفرض ثلاثة اقسام:

القسم الاول: أن يكون كل من الخطابين مقيدا بعدم الفعلي للحكم الآخر، كما لو

نذر شخص زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة ثم حصل له الاستطاعة للحج، بناء على تقييد خطاب الأمر في كل منهما بعدم الفعلي للأمر بالخلاف.

فهذا القسم ليس معقولا ثبوتا، فان كان ظاهر الخطابين ذلك فيؤدي الى التعارض بينهما لعدم امكان هذا التقييد في كلا الطرفين من جهة اشتماله على الدور، اذ مع فرض

> > > >

تمامية المقتضي في كل منهما في نفسه، فلو كان وجود كل منهما موقوفا على عدم الآخر فيكون عدم الآخر أيضا موقوفا على وجود الأول، من باب توقف عدم المعلول -في فرض تمامية المقتضي كما هو المفروض في المقام- على وجود مانعه، فيكون من الدور المحال، ومن هذا القبيل جعل الحجية لكل من الدليلين المتعارضين بشرط عدم حجية الآخر، ومثاله العرفي ما لو فرض مجيئ زيد عند عدم مجيئ عمرو وكذا فرض مجيئ عمرو عند عدم مجيئ زيد فانه يلزم من ذلك الدور المحال، او فقل يلزم من مجيئها عدم مجيئها ومن عدم مجيئها مجيئها، كما يلزم من مجيئ احدهما المعين دون الآخر الترجيح بلا مرجح.

نعم يكون السبق الزماني في هذا القسم مرجحا عرفا، فلو كان شرطان متضادان او متناقضان وكان احدهما مقدما زمانا، فالعرف يرى انه ليس محللا للحرام والشرط المتأخر زمانا يكون محللا للحرام عرفا، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك، فيكون المعتبر في مثله هو عدم سبق الأمر بالخلاف او تقارنه.

ومن هنا يشكل فتوى بعض الفقهاء كالسيد الخوئي "قده" (في المنهاج ج٢ص٣١٨) بانحلال النذر بنهي الوالدين عن متعلقه حتى ولو كان النهي متاخرا، فانه يلاحظ عليه **اولا**: بأنه كما هو مختار السيد الخوئي "قده" لادليل على وجوب اطاعة الوالدين مطلقا، بل ولادليل على حرمة ايداءهما بالخصوص، نعم يحرم ايداء أي مؤمن فيما يرجع الى شؤونه كما لو استلزم هتكه، وانما تجب مصاحبتهما بالمعروف وترك الاسائة اليهما،(موسوعة

< < < <

> > > > >

الامام الخوئي ج ٢٢ ص ٣٧٧)، فهذه الفتوى باطلاقها منافية لمبناه، وثانيا: ان وجوب اطاعتها مقيد بعدم كون امرهما او نهيهما محللا للحرام كتقيد وجوب الوفاء بالندب بذلك، فيكون من قبيل توارد الخطابين، وقد ذكرنا ان الظاهر عرفا في مثله ورود ما كان اسبق زمانا على المتأخر فيكون المتأخر هو المحلل للحرام عرفا، الا ان يقال ان وجوب الوفاء بالندب مشروط بشرط زائد وهو كون متعلقه راجحا ونهي الوالدين عن متعلقه يوجب عدم رجحانه، ولكنه ممنوع فان المفروض ان متعلقه راجح في حد ذاته وانما يكون وجوب اطاعة الوالدين سببا لكون النذر محللا للحرام فيما اذا كان امرهما او نهيهما اسبق زمانا على النذر، والا فلا يكون اي مانع عن رجحان متعلق النذر، وان شئت فقس ذلك بما لو شرط في ضمن عقد لازم خلاف ما تعلق به نذره سابقا فلا يظن ان يلتزم فقيهه بانحلال نذره بذلك.

ان قلت: يمكن الفرق بينهما بان انطباق عنوان مخالفة الوالدين يوجب مرجوحية متعلق النذر مع قطع النظر عن حرمة مخالفتها، قلت: لو تم ذلك بحسب المرتكز المتشرعي احيانا فلا يختص بنهيهما بل قد يعم نهي غيرهما، خاصة مع حاجته الماسة الى اطاعة الناذر له.

وظهر بذلك أيضا ان ما ربما يقال من ان المرأة لو آجرت نفسها قبل الزواج بما كان منافيا مع حق الزوج لم يكن للزوج المنع منه، لتقدمها على الزواج بخلاف ما لو نذرت قبل الزواج ما ينافي حق الزوج، فاذا تزوجت توقف انعقاد نذرها على اجازته، فلا يخلو هذا التفصيل بين الإجارة والنذر

< < < <

> > > > >

من اشكال بل منع.

القسم الثاني: ان يكون كل من الحكمين مشروطا بالعدم اللولائي للحكم الآخر، يعني

كونه مشروطا بعدم تمامية المقتضي لذلك الحكم، كما لو كان وجوب الحج مشروطا بعدم وجوب الوفاء بالنذر مع قطع النظر عن وجوب الحج، بحيث لو كان يجب الوفاء بالنذر عند عدم وجوب الحج لكان يكفي ذلك في انتفاء وجوب الحج، وهكذا كان وجوب الوفاء بالنذر مشروطا بعدم وجوب الحج مع قطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر لكان هو فعليا، وهذا لا يؤدي الى الدور بخلاف القسم السابق، وانما يوجب عدم فعلية شئ من الحكمين، اذ المفروض عدم مانع في البين الا وجود الحكم الآخر، فلا يكون شرط العدم اللولائي محققا في شئ منهما، فلا يصير اي من الحكمين فعليا.

ففي هذا القسم يكون خطاب كل منهما رافعا لموضوع الحكم الذي يدل عليه الخطاب الآخر، حيث ان موضوعه عدم تمامية المقتضي للحكم الأول، والمفروض ان خطاب الحكم الأول يدل على تمامية مقتضيه، وبذلك ينتفي كلا الحكمين، نعم لو فرض وجود مانع آخر من الخارج بالنسبة الى احد الحكمين، فهذا يعني تحقق عدمه اللولائي حيث لا يستند عدمه الى مزاحمة الحكم الآخر له، بل يستند الى عدم تمامية مقتضيه او وجود مانع آخر عنه، فحينئذ يتحقق شرط الحكم الآخر، وعليه فالعلم بوجود مانع من الخارج عن احد الحكمين إجمالا يوجب العلم الإجمالي بتحقق احدهما.

القسم الثالث: ان يكون احد الخطابين مشروطا بالعدم اللولائي للامر

بالخلاف، والخطاب الثاني يكون مشروطا بالعدم الفعلي للامر بالخلاف، فيصير الخطاب الثاني فعليا دون الاول، لان شرط الاول كان انعدام الامر

< < < <

ونذكر لهذا الشرط ثلاثة امثلة:

المثال الأول: لو توقف حفظ نفس محترمة على قطع عضو انسان، فان دليل وجوب حفظ النفس المحترمة لبي لاطلاق له، بخلاف دليل حرمة قطع العضو، فمقتضى القاعدة عدم جواز ارتكابه.

بل ذكر شيخنا الاستاذ "قده" ان اطلاق دليل تحريم مقدمة حفظ النفس المحترمة يوجب انتفاء القدرة على حفظ النفس المحترمة، فيرتفع بذلك وجوبه حتى ولو كان دليله مطلقا في حد ذاته؛ بعد ان كان المفروض عدم العلم من الخارج اهمية ملاك حفظ النفس المحترمة او تساويه على الأقل، وقد كان يستدل احيانا لاطلاق وجوب حفظ النفس المحترمة بموثقة السكوني عن جعفر عن ابيه عن آباءه عليهم السلام قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس

> > > >

بالخلاف في حد ذاته او فقل عدم تمامية المقتضي للامر بالخلاف، والمفروض انه مع قطع النظر عن هذا الخطاب الاول يكون الخطاب الثاني المتضمن للامر بالخلاف فعليا، فمع انتفاء شرط الخطاب الاول فلا يكون حكمه فعليا وبذلك يتحقق شرط فعالية الخطاب الثاني، وقد يمثل له بالحج والنذر، فانه حتى لو كانت الاستطاعة بمعني عدم الامر بالخلاف فمع ذلك يقدم الحج على نذر ما ينافي الحج، حيث يكون وجوب الوفاء بالنذر مشروطا بالعدم اللولائي للامر بالخلاف دون وجوب الحج بمقتضى قوله (عليه السلام) شرط الله قبل شرطكم "وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٦".

بمسلم^(١).

وفيه ان قواعد التزامم تشمل ما لو وقع التزامم بين واجب وبين مقدمة محرمة، وادعاء كون اطلاق تحريم المقدمة موجبا لعدم القدرة على ذلك الواجب ليس بأولى من ادعاء كون اطلاق وجوب ذلك أيضا يوجب عدم القدرة على الاجتناب عن تلك المقدمة المحرمة فلا امتياز لاحدهما على الآخر.

فالمهم في هذا المثال عدم الاطلاق في دليل وجوب حفظ النفس المحترمة، فان قوله (صلى الله عليه وآله) "من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم" ظاهر في حد ذاته في وجوب اجابة طلب المساعدة مطلقا، ولا يختص بحفظ النفس، وهذا غير محتمل فقها ومتشرعا، كيف ولازمه وجوب مساعدة المرضى والمحتاجين بأي نحو ولو بيع الدار او اعطاء الكلية (بناء على ما هو الصحيح من عدم دليل على حرمة) ونحو ذلك، علي ان مذكوره يحتاج الى الغاء الخصوصية من الطلب الفعلى للمساعدة الى الطلب التقديري لأن بعض المحتاجين لا يطلبون من أحد شيئا، فلا بد من حمل الحديث على الحكم الاخلاقي وقد ورد نظيره في الروايات مثل قوله "من أتت عليه أربعون يوما ولم يتنور فليس بمؤمن ولا مسلم"^(٢)، وكذا قوله "أحسن مصاحبة من صاحبك تكن مسلما"^(٣)، وكذا قوله "من اصبح لايهتم بأمر المسلمين فليس بمسلم"^(٤)، فان من الواضح عدم وجوب الاهتمام العملي بشؤون المسلمين زائدا على أداء الحقوق الواجبة كالزكاة.

١ - وسائل ج ١٥ ص ١٤١ باب ٥٩ من ابواب جهاد العدو ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٧٢ باب ٣٤ من ابواب آداب الحمام ح ٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٢٦١ باب ٢٤ من ابواب جهاد النفس ح ٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٣٣٦ باب ١٨ من ابواب فعل المعروف ح ٢

وأما قوله تعالى "من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيأها فكأنما أحيى الناس جميعا" فلا يدل على وجوب إحياء النفس المحترمة، وإنما يدل على أنه بمنزلة إحياء جميع الناس ووجوب إحياء جميع الناس اول الكلام، فتأمل.

المثال الثاني: انه لو قال الظالم لشخصٍ "أقتل زيدا والّا قتلتك" فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يبعد جواز قتل زيد عندئذ، فان ذلك داخل في باب التراحم، إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرم وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك، وحيث لا ترجيح في البين فيتخير بينهما، فلو قتله فلا قود عليه وإنما يثبت عليه الدية، وماورد من قوله (عليه السلام) "انما جعلت التقية ليحقم بها الدم فاذا بلغ الدم فلاتقية"^(١)، لا ينافي ما ذكرناه لان عدم جريان التقية لا ينافي جريان قواعد التراحم^(٢).

ولكن الظاهر عدم جواز قتل زيد وذلك لوجهين:

الوجه الاول: إن دليل تحريم قتل المؤمن خطاب لفظي مطلق ولكن دليل وجوب حفظ النفس لا إطلاق له كي يشمل مورد التراحم، فان قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة^(٣) لا يشمل عرفا ما لو توقف حفظ النفس على مثل قتل انسان محقون الدم، حيث أنه لو لم يقتله فلا يصدق انه ألقى بيده الى

١ - وسائل الشيعة، ج ١٦، ص: ٢٣٥ باب ٣١ من ابواب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ح ٢

٢ - مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ١٣

٣ - سورة البقرة الآية ١٩٥

الموت والتهلكة.

نعم لو خيّر بين قتل نفسه وقتل غيره فلا يتم هذا الوجه، لوجود اطلاق لفظي في حرمة قتل النفس ولكن يأتي فيه الوجه الآتي.

الوجه الثاني: إن احتمال الأهمية في جانب حفظ النفس منتف قطعاً، حيث لا يحتمل أن الشارع يهتم بحفظ النفس ولو بقتل الآخرين، ولكن احتمال أهمية حرمة القتل موجود وجدانا، فبناء على مسلك المشهور من لزوم ترجيح محتمل الأهمية فلا تصل النوبة إلى التخيير، الا اذا وجدت مزية في المكلف نفسه بحيث يحتمل اهتمام الشارع بحفظ نفسه ولو بقتل الآخرين.

وأما الاستدلال على جواز قتل زيد في مفروض المسألة بمثل قوله "رفع عن امتي ما استكروها عليه وما اضطروا اليه" فغير تامّ لأن مساقه مساق الامتنان فلا يجري فيما يلزم من جريانه خلاف الامتنان في حق مؤمن آخر، هذا مضافا الى ان ظاهر الحديث رفع الاضطرار ونحوه لانقله من المكلف الى غيره، وحيث ان المفروض ان وقوع القتل في مفروض السؤال امر محتوم وانما يريد المكلف نقل القتل عن نفسه الى غيره فلا يستفاد من الحديث جواز ذلك، وبذلك يتضح الجواب عن التمسك بمثل قوله عليه السلام في موثقة سماعة "ما من شيء محرّم الا وقد احله الله لمن اضطروا اليه"^(١)، وان كانت تمتاز هذه الموثقة عن حديث الرفع بجريانها حتى لو كان منافيا للامتنان في حق الآخرين، فتدبر.

والظاهر من اطلاق قوله (عليه السلام) في معتبرة ابي حمزة الشمالي: "انما

جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلاتقية"^(١)، أن التقية لاتسوّغ قتل الغير، ولو كان ذلك موجبا لقتل نفسه، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن عدم جواز قتل الغير بملاك التقية لاينافي جوازه بمناط التزاحم، خلاف الظاهر جداً، فان الظاهر من المعتبرة عدم جواز التقية في قتل الغير مطلقاً.

نعم قد يستفاد من ذيل المعتبرة أن المقصود من قوله "فاذا بلغت الدم فلاتقية" أنه اذا كان مورد التقية بذل الدم في الجهاد فلايجوز ترك الجهاد بعذر التقية، فقد روى ابو حمزة الثمالي أنه قال ابو عبد الله (عليه السلام) لم تبق الأرض إلا وفيها منا عالم يعرف الحق من الباطل، قال: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فاذا بلغت التقية الدم فلاتقية، وايم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لانفعل، إنما نتقي، ولكانت التقية أحب اليكم من آبائكم وأمهااتكم، ولو قد قام القائم مااحتاج إلى مسائلتكم عن ذلك ولأقام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله، فتكون الرواية اجنبية عن المقام.

المثال الثالث: اذا تزاحم واجب مع فورية الحج لامع اصل الحج - بان

كان واثقا بتمكّنه من الحج في سنة اخرى- فان قلنا بمسلك المشهور من ان الحج واجب فوري، فحكمه حكم المزاحمة مع أصل الحج، وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ الاعظم "قده" في كتاب الحج^(٢)، واختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من ان الحج ليس واجبا فوريا شرعا، بل يكون كمثل أي

١ - وسائل الشيعة، ج١٦، ص: ٢٣٥ باب ٣٢ من ابواب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ح ٢

٢ - كتاب الحج ص ١٠

واجب موسع آخر في انه لو كان يخاف من عدم تمكنه من الإتيان به في المستقبل فتجب المبادرة اليه عملاً بقاعدة الاشتغال، فلو اطمأن بالقدرة على الحج في السنة الآتية، فلاتزاحم بينه وبين الواجب الآخر كالوفاء بالإجارة المنافية للحج لنفسه كما هو واضح.

وان قلنا بما هو الصحيح من التفصيل بين ما لو كان التسوييف للتكاسل او الحرص على ربح تجارة او نحو ذلك من شؤون الدنيا فلايجوز، ولو كان لغير ذلك كما لو كان لأجل امتثال واجب مضيق فهو جائز، لأنه لادليل على الفورية الشرعية للحج، عدا ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من انه ان سوّفه للتجارة فلايسعه^(١)، وظاهر التسوييف هو مطلق التأخير ولو كان من سنة الاستطاعة الى سنة أخرى، فعلى هذا المبني لما كان الاتيان بالواجب الآخر كالوفاء بالإجارة او النذر المنافي للحج لنفسه من شؤون الآخرة، فلا دليل على الفورية الشرعية في الحج، وحينئذ فلامزاحمة في البين، وتكون الإجارة على الحج النيابي قبل العلم بالاستطاعة صحيحة ولو علم بعد انشاء الإجارة بانه مستطيع للحج، اذا لم يخف من عدم تمكنه من الإتيان بالحج لنفسه في سنة قادمة، والا وجبت المبادرة اليه في هذه السنة وبطلت الإجارة حينئذ.

الشرط الثاني: أن لا يكون احدالخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب

الآخر، فلا يجتمع الخطابان في زمان واحد حتى يفرض التزام بينهما، وهذا واضح جداً، ورتب المحقق النائيني "قده" على هذا الشرط عدة نتائج.

الاولى: ما ذكره من انه لو وجب حفظ النفس المحترمة الذي هو واجب

اهم، واحتاج المكلف الى الوضوء ولم يجد ماء يكفي لكليهما، فيجب عليه

تقديم الاول، ولو عصى وتوضأ بطل وضوءه، الا ان يتوضأ بعد سقوط الأمر بالاول لهلاك النفس المحترمة مثلاً^(١).

اقول: لو كان وجوب الوضوء مشروطا بعدم الأمر بالخلاف كان خطاب الأمر بالخلاف واردا على دليل وجوبه مطلقا ولو لم يكن ذلك الأمر بالخلاف اهم منه وهذا هو رأيه في باب وجوب الوضوء، فلاوجه لتخصيص المسألة بمالو كان الواجب الآخر اهم.

وكيف كان فيرد عليه ان حمل القدرة المأخوذة في خطاب الأمر بالوضوء على عدم توجه تكليف بما ينافي الوضوء كصرف الماء في حفظ النفس المحترمة خلاف الظاهر جداً، لصدق القدرة على الوضوء عرفا في فرض عصيان ذلك التكليف الآخر.

وقد صحح في البحوث الوضوء بالأمر الاستجابي به، بعد عدم امكان التمسك بدليل ايجابه من أجل اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف، لكنه غير تام، اذ لو تم استظهار المحقق النائيني "قده" لكان ظاهر الأمر بالتيمم عند الأمر بخلاف الوضوء، كونه واجبا تعيينيا ولازمه عدم مشروعية الوضوء، فعلى تقدير وجود الاطلاق في دليل استحباب الوضوء، فالآية صالحة لتخصيصه لكونها اخص منه؛ هذا مع اننا لم نجد دليلا معتبرا يدل باطلاقه على استحباب الوضوء لنفسه او للكون على الطهارة في كل حال، فلو كان اطلاق يدل على ان الوضوء ظهور امكن التمسك بقوله تعالى "إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"^(٢)، ولكن لم نجد اطلاقا يدل عليه، وكذا لا يتم الاستدلال بمثل

١ - اجود التقريرات ج١ ص٣١٦

٢ - سورة البقرة الآية ٢٢٢

رواية محمد بن مسلم: "الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا"^(١) على استحباب الوضوء مطلقا لضعف سندها، مضافا الى احتمال كون المراد منها الأمر باستعمال الطهور من الخبث في الاستنجاء وغيره قبل الوضوء، ويؤيده انه لم يأمر بالوضوء بل أمر بإيجاد الطهور.

الثانية: ما ذكره من انه لو انحصر الماء بما في إناء مغصوب، فلو اغترف منه بمقدار الوضوء وصبّه في اناء آخر، ثم توضا منه، فلا إشكال في صحة وضوءه بل وجوبه بعد الاعتراف، لعدم النهي عن التصرف في الاناء الثاني، كما انه لو توضا وضوءا ارتماسيا لكان وضوءه باطلا بلا إشكال، لكون الارتماس مصداقا للغصب المحرم؛ انما الكلام في الفرض المتعارف، وهو الاعتراف التدريجي من الاناء المغصوب والوضوء منه كذلك، فذكر المحقق النائيني "قده" ان الوضوء في هذا الفرض أيضا باطل، اذ مع بقاء النهي عن الغصب بلحاظ الاعتراف اللاحق، فتنتفي القدرة على الوضوء الذي هو مركب من الغسلات والمسحات^(٢).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بانه لا يلزم القدرة الدفعية في الوضوء، بل تكفي القدرة التدريجية، كما لو نبع الماء من العين بمقدار غرفة فقط فاذا اغترف منه غرفة نبع الماء بمقدار غرفة أخرى وهكذا، او رضي المالك بغسل وجهه بالماء ولكن علم المكلف بأنه لو غسل وجهه به رضي أن يغسل يديه به، فالوضوء واجب لوجود القدرة التدريجية عليه^(٣).

لكن هذا الإيراد لا يلائم مبنى المحقق النائيني "قده" في المقام، من ان

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٧٧ باب ٨ من ابواب الوضوء ح ١٠

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ٣١٧

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ١٨٩

نفس التكليف بما ينافي الوضوء رافع للقدرة على الوضوء، فمادام النهي عن الغصب موجودا فالوضوء غير مقدور.

الثالثة: ما ذكره من أن موضوع وجوب الحج حيث كان هو المستطيع فكل خطاب مالي متعلق بالعين او الذمة يكون مانعا عن تحقق الاستطاعة ولو فرضنا كون ما في الذمة مؤجلا ولم يحل أجله بناء على ما هو الأقوى عندنا من اشتراط الرجوع الى الكفاية، وعليه فلو لم يؤدّ دينه وأتى بالحج فلا يكون حجه مجزئا عن حجة الاسلام لعدم تأتي الترتب فيه حيث ان خطاب وجوب اداء الدين يكون بوجوده مانعا عن وجوب الحج، فلا يقاس بموارد التراحم حيث يكون خطاب التكليف بالأهم بامثاله رافعا لخطاب الأمر بالمهم^(١).

وما ذكره مبنى على تفسير الاستطاعة بالقدرة على الحج بمعنى عدم التكليف بما ينافي الحج، وأما بناء على تفسير الاستطاعة بالقدرة التكوينية او تفسيرها بوجودان الزاد والراحلة وتخلية السرب - كما اختاره السيد الخوئي "قده" استنادا الى تفسير الاستطاعة في الروايات بذلك - فلامحالة لا يمنع خطاب الأمر بأداء الدين عن صدق الاستطاعة عرفا، فيقع بينهما التراحم، فلو لم يؤدّ دينه وجب عليه الحج وكان مجزئا عن حجة الاسلام.

وقد تفسّر الاستطاعة بوجودان نفقة السفر زائدا على الحوائج الحضرية، فلا يصدق المستطيع عرفا على من كان الحج منافيا لأداء دينه، وهذا ما ذهب اليه السيد البروجردي "قده" في تعليقه على العروة، حيث ذكر ان من

ينتهي له مؤن السفر إلا بهدم أساس تحضره فهو غير مستطيع للسفر عرفاً^(١)، فبناء على ذلك يختلف حكم الدين عن سائر الواجبات المنافية للحج، وتفصيل البحث موكول الى محلّه.

الرابعة: ما ذكره من أنه قد يكون خطاب وجوب اخراج الزكاة مانعا عن تحقق موضوع وجوب الخمس في مقدار الزكاة، كما إذا كان تعلق الزكاة قبل حلول السنة الخمسية، نظير ما لو ملك اربعين شاة في اول سنته الخمسية وبقيت عنده الى اول الشهر الثاني عشر، فيحلول الشهر الثاني عشر تكون شاة واحدة منها زكاة، لما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة^(٢)، وحينئذ لا يصدق عليها الربح الفاضل عن مؤونة السنة لانها خرجت عن ملكه قبل مضي السنة الخمسية عليها حيث أن المفروض تأخر حلول سنته الخمسية عن حلول سنة الزكاة بشهر، لما ذكرنا من كون حلول سنة الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر.

وقد يكون خطاب وجوب اخراج الخمس مانعا عن تحقق موضوع وجوب الزكاة، كما لو ملك اربعين شاة في اثناء السنة الخمسية فحلّت السنة الخمسية الجديدة قبل دخول الشهر الثاني عشر على ملكيته لتلك الشياه، فانه بتعلق الخمس بها يخرج خمسها وهو ثمانية شاة عن ملكه فتسقط عن نصاب الزكاة.

ففي الصورة الاولى كان خطاب وجوب الزكاة بوجوده رافعا لموضوع الخمس، وفي الصورة الثانية كان خطاب وجوب الخمس بوجوده رافعا

١ - العروة الوثقى ج٤ ص٣٧٠

٢ - وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب زكاة الذهب والفضة ح ٢

لموضوع خطاب الزكاة، وفي كلا التقديرين لا يتحقق التزاحم بين الخطابين لفقدتهما لشرط التزاحم وهو أن لا يكون احد الخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب الآخر، فلا يجتمع الخطaban في زمان واحد حتى يفرض التزاحم بينهما.

والحاصل أن المال الذي يبلغ مجموعه النصاب ان حلت سنته الخمسية قبل حلول حول الزكاة عليه -فيما يعتبر فيه الحول وهو غير الغلات الاربع- استقر عليه الخمس واوجب سقوط ذلك المال عن حد النصاب، ولكن إن كان حلول السنة الخمسية بعد حلول حول الزكاة لم يمنع ذلك عن تعلق الزكاة به، نعم لا يتعلق الخمس بمقدار الزكاة وهو الشاة الواحدة من اربعين شاة مثلا.

ثم ذكر أن خطاب وجوب اداء الدين بالنسبة الى الخمس ليس من هذا القبيل، اذ ليس وجوب اداء الدين بوجوده رافعا لموضوع الخمس وانما يكون بأداءه رافعا له لأنه يصدق حينئذ أن الربح مصروف في المؤونة، نعم لو كان دينه لمؤونه السنة فيكون خطاب وجوب اداءه رافعا لموضوع الخمس لأنه لا يصدق على ما يعادل ذلك الدين من ارباح السنة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة، وهذا بخلاف الدين لغير المؤونة او لمؤونة السنين السابقة^(١).

اقول: ينبغي هنا ذكر ثلاث نكات:

النكته الاولى: الصحيح -كما ذكره السيد الخوئي "فده"- ان الراجع لموضوع الخمس في الصورة الاولى ليس هو خطاب وجوب اداء الزكاة، فانه

حتى لو فرض سقوط الحكم التكليفي بقاء الزكاة لوجود مانع عن التكليف كالغفلة والنسيان، فمع ذلك نفس تعلق الزكاة بالمال وخروج مقدار الزكاة عن ملك الشخص يوجب أن لا يصدق على مقدار الزكاة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة كي يتعلق به الخمس.

كما أن الرفع لموضوع الزكاة في الصورة الثانية هو نفس تعلق الخمس بالمال ولو فرضنا عدم خطاب وجوب اداءه، لان الخمس يتعلق بالربح من بدء حصوله وان كان وجوب اداء الخمس بعد حلول السنة الخمسية^(١). وهكذا يكون نفس الدين لمؤونة السنة مانعا عن صدق الربح الفاضل عن مؤونة السنة على ما يعادل ذلك الدين، وان لم يجب اداءه لكونه مؤجلا الى سنوات قادمة مثلاً.

النكتة الثانية: لا ينبغي الاشكال في أنه لو كان يتجز الخمس في المال بحلول السنة الخمسية عليه قبل حلول الحول فيما يعتبر حولان الحول في تعلق الزكاة به، فلا بد أن يلحظ بلوغ أربعة أخماس المال حد النصاب وهذا واضح جداً.

انما الاشكال والكلام فيما كان تنجز الخمس في المال -بحلول السنة الخمسية عليه- بعد زمان تعلق الزكاة به، فتارة نبي على أن الخمس لا يتعلق بالربح إلا بعد حلول السنة الخمسية كما هو المنسوب الى صاحب السرائر واختاره صريحاً بعض الاعلام "قده" على ما حكى عنه في موضع من بحثه في الخمس^(٢)، وأخرى نبي على مسلك المشهور من كون تعلق الخمس بالربح من بدء تحققه وان كان المكلف مرخصاً في تأخير اداءه الى آخر

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٢٩

٢ - المرتقى في الخمس ص ٢١٧، وان كان الظاهر أنه عدل عنه في ص٢٣٦

السنة الخمسية.

فعلى القول الاول يلحظ النصاب في جميع المال لكونه ملكاً له الى حين تعلق الزكاة به، وعلى قول المشهور ففي المسألة ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ما قد يقال من أن الظاهر لزوم ملاحظة بلوغ اربعمأة اخماس المال مقدار النصاب، لأن الخمس يتعلق بالربح من بدء حصوله فلا يملك المكلف مقدار الخمس وانما يملك اربعة اخماس المال فلا بد من بلوغها حد النصاب.

وهذا ما حكي عن السيد الخوئي "قده" حيث ورد عنه أن الاموال التي تتعلق بها الزكاة من الغلات والانعام والنقدين اذا حال عليها الحول فيقدم الخمس فيها على الزكاة^(١).

الوجه الثاني: تقدم الزكاة على الخمس فيما اذا كان زمان تعلق الزكاة قبل حلول السنة الخمسية على المال.

وهذا ما سبق نقله عن المحقق النائيني واختاره شيخنا الاستاذ "قدهما"^(٢)، وكذا حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" حيث ذكر أن تعلق الخمس يسبق تعلق الزكاة وان كان استقرار الزكاة قد يسبق استقرار الخمس، مثلاً من لم يكن له مهنة يتعاطاها في معاشه (حيث أنه لا يكون له سنة خمسية واحدة لجميع ارباحه بل يكون لكل ربح سنة تخصه فلا يجب عليه تخميس أيّ ربح إلا ما مضى على حصوله سنة كاملة) اذا ملك خمسين شاة بهدية

١ - صراط النجاة ج٣ ص١١٩

٢ - صراط النجاة ج٣ ص١١٩

ونحوها فمضى عليها الحول بدخول الشهر الثاني عشر وجب عليه اخراج زكاة اربعين منها، واذا مضى الحول بانتهاء الشهر الثاني عشر وجب عليه اخراج خمس تسعة واربعين منها، واذا كان عدد الشاة في المثل اربعين لم تجب عليه الزكاة لأن ثمانية منها لم تكن ملكا من البداية وان كان يجوز له صرفها في مؤونة سنته فاذا لم يصرفها وجب أدائها خمساً. وأما من كان له مهنة اذا ملك خمسين شاة قبل حلول رأس سنته وجب عند حلوله أن يخرج خمس الخمسين وعند حلول الشهر الثاني عشر من تملكه للشياه يخرج زكاة الاربعين، ولو كان عنده اربعون شاة وجب عليه الخمس دون الزكاة، ثم ان الزكاة تتعلق بالعين لا بالذمة وما يخرج زكاة لا يثبت فيه خمس^(١).

والوجه في ذلك هو التمسك بالاطلاق المقامي لخطاب الزكاة فتعيين النصاب بأن يقال مثلا "في كل اربعين شاة شاة" مع تعلق الخمس بها غالبا وعدم التنبيه على ان اللازم بلوغ اربعة اخماس الشياه اربعين شاة يوجب انعقاد الاطلاق المقامي في دليل نصاب الزكاة في كون اللازم بلوغ المجموع حد النصاب الا اذا فرض تنجز الخمس بحلول السنة الخمسية قبل حولان حول الزكاة، فتدبر.

الوجه الثالث: التفصيل بين ما يعتبر في تعلق الزكاة به حولان الحول عليه كما في زكاة الأنعام والذهب والفضة، فيتم فيه الاطلاق المقامي، بالنكته التي ذكرت آنفاً من عدم التنبيه على ملاحظة النصاب في اربعة أخماس المال مع تعلق الخمس به غالبا لأن فرض حولان الحول عليه بدخول هلال الشهر

الثاني عشر مساوق عادة مع بقاءه الى آخر السنة وعدم صرفه في المؤونة . وهذا بخلاف الغلات الاربع حيث لايعتبر في تعلق الزكاة بها حولان الحول، ولايكون الغالب فيها تعلق الخمس بها بأن تكون فائدة وتبقى الى آخر السنة الخمسية من دون أن تصرف في المؤونة .

وعليه فما كان يخطر بالبال سابقا (من وجود اطلاق مقامي لدليل نصاب الزكاة في الغلات الاربع في عدم ملاحظة النصاب في خصوص أربعة اخماس الفائدة بل ملاحظة بلوغ الكل مقدار النصاب لانه لو لم يكن كذلك لوجب التنبيه عليه، لكونه مما يغفل عنه العامة، واحتمال كون عدم التنبيه عليه لاجل تحليل الخمس للشيعة في ذلك الزمان بعيد) فيمكن أن يورد عليه أن اغلب الغلات الاربع كانت تصرف في اثناء السنة في المؤونة فلايتعلق بها الخمس فلا تتم دعوى الاطلاق المقامي في دليل نصاب الزكاة في الغلات الاربع .

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" في ما لو ملك شخص عشرين شاة في أول محرم مثلا ثم ملك عشرين شاة في آخره، ان تعلق الخمس بالطائفة الاولى من الشياة يوجب سقوط النصاب اذ خرج اربعة منها عن ملكه^(١)، لا يتم على أي من هذه الوجوه، فانه بناء على الوجه الاول الذي هو مختاره فلا بد ان يقول بكون ثمانية من الشياة ملك الامام والسادة حيث أنها خمس الاربعين شاة، لخصوص الاربعة شياة التي هي خمس الطائفة الاولى، وبناء على الوجه الثاني والثالث لا يكون خطاب الخمس في الطائفة الاولى مانعا

عن بلوغ ما يملكه حد النصاب، اذ حَوْلَانِ الحول على اربعين شاة في مفروض المثال يكون في اول محرم، لان حولان الحول في الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر، كما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة^(١)، فالمعيار في حول الزكاة على الحول القمري لا الشمسي، بينما أنه افتي جماعة من الاعلام -منهم السيد الخوئي "قده"^(٢)- بجواز احتساب السنة الشمسية في الخمس، وحيث أن النسبة بين السنة القمرية والشمسية نسبة الاقل والاكثر ولا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر، فمعنى ذلك ان ما يكون مؤونة قبل حلول السنة الخمسية الشمسية فلا يتعلق به الخمس.

نعم لو كان يرى تعيين السنة القمرية في الخمس فيتقارن زمان حلول حول الزكاة والسنة الخمسية وهو اول محرم، او فرض أنه كان تملكه للشياة الاولى قبل شهر محرم بمقدار يكون اول محرم من السنة الثانية مقارنا لحلول السنة الشمسية عليها، فقد يقال حينئذ يكون زمان استقرار الزكاة والخمس متقارنا، وكما يصلح ان يكون خطاب الخمس رافعا لموضوع الزكاة -اذ يوجب خروج خمس الشياة عن ملكه فتسقط عن النصاب- فكذلك يصلح أن يكون خطاب الزكاة رافعا لموضوع الخمس، فتقع المعارضة بين خطابهما، وحيث لا يحتمل سقوط كليهما معا فيجب الاحتياط، اللهم الا أن يقال بأن حولان حول الزكاة في المثال المذكور في اول آن من دخول شهر محرم وقد انتهت السنة الخمسية للشياة التي ملكها في اول محرم من السنة السابقة في آن سابق عليه، فيكون دليل الخمس مقدا على دليل الزكاة.

١ - وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب زكاة الذهب والفضة ح ٢

٢ - منهاج الصالحين ج١ ص مسألة ١٢٤٦

النكته الثالثة: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه اذا ملك المكلف اثناء السنة الخمسية من الغلات الاربع مقداراً يبلغ حد النصاب فيكون مقدار العشر من هذا المال زكاة فيخرج العشر بذلك عن الربح الفاضل عن مؤونة السنة الذي هو موضوع الخمس^(١).

ولكن يرد عليه أنه اذا كانت الغلات الاربع مصداقاً للربح متقدماً او مقارناً لزمان تعلق الزكاة بها وهو زمان صدق عنوان العنب او الحنطة والشعير والتمر:

فتارة يفرض عدم بلوغ ماعدا مقدار الخمس حد النصاب، فهذا ما تقدم الكلام فيه آنفاً وأخرى يفرض بلوغ ما عداه حد النصاب كما لو فرضنا ان النصاب ثمانمأة كيلو وكانت الحنطة الف كيلو فتتعلق الزكاة بأربعة أخماسها -اي بثمانمأة كيلو- فيخرج عشرها -وهو ثمانون كيلو- عن ملكه بعنوان الزكاة، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن هذا العشر لخروجه عن ملك المكلف فلا يصدق عليه الربح الفاضل عن مؤونة السنة وعليه فلا يتعلق به الخمس) فهو خلاف المتفاهم العرفي، اذ لازمه أن يستثنى مقدار هذا الخمس -وهو ستة عشر كيلو- من مأتين كيلو التي هي خمس الكل، ويضاف الى ما يتعلق به الزكاة لكونه ملكاً طلقاً للمكلف فيصير مقدار الزكاة "واحداً وثمانين كيلو ومأتين غراماً" عشر "ثمانمأة وستة عشر كيلو" وحينئذ يجب استثناء خمس كيلو واحد ومأتين غراماً من المقدار الذي عزلناه بعنوان خمس الكل، وهلمّ جرّاً، فالمتفاهم عرفاً ما ذكرناه من عزل مقدار الخمس اولاً، لأن

ماعداه يعتبر ملكا طلقا للمكلف، ثم اخراج الزكاة من البقية.

الشرط الثالث: أن يكون التراحم بين تكليفيين لا يقدر المكلف من الجمع بينهما، وان ذكر المحقق النائيني "قده" أنه قد لا ينشأ التراحم عن عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين، ومثل له بما اذا ملك في اول محرم النصاب الخامس من زكاة الابل وهو خمسة وعشرون ابلا، وزكاته بعد حولان الحول عليه خمس شياة، فاذا فرض انه ملك ابلا آخر^(١) بعد ستة اشهر مثلا اي في اول رجب، فيبلغ بذلك النصاب السادس وهو ستة وعشرون ابلا، وزكاته بعد حولان الحول عليه بنت مخاض اي الناقة التي دخلت في السنة الثانية، فاذا كنا نحن ومقتضى القاعدة كنا نلتزم بكلا النصابين، فكان يلزم بعد حولان الحول على النصاب الخامس اداء زكاته، وبعد مضي ستة اشهر كان يلزم اداء زكاة النصاب السادس، ولكن حيث دل الدليل وقام الاجماع على أن المال الواحد لا يزكى في عام مرتين، فيقع التراحم بين النصابين للأجل عدم قدرة المكلف بينهما^(٢).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" في تعليقه على اجود التقارير بان قيام الدليل على ان المال الواحد لا يزكى في عام واحد مرتين يوجب العلم بتقيد ما دل على وجوب خمس شياة على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول أو ما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس

١ - ينبغي ان يفرض تملكه لما يعادل مالية خمس شياة ايضا من الابل ايضا زائدا على تملكه لإبل واحد، كي يكون ملكه الخالص بعد استثناء ما يعادل مالية خمس شياة، ستة وعشرين ابلا، حيث أن تعلق الزكاة يكون بنحو الشركة في المالية، نعم بناء على كون الزكاة من قبيل تعلق الحق فالظاهر أنه لا يحتاج الى فرض زيادة، وكان السيد الخوئي "قده" ملتفتا الى هذه النكته في الشاة ففرض أنه كان عنده أول محرّم أربعون من الغنم، ثم حصل له في شهر رجب اثنان وثمانون، بحيث بلغ المجموع النصاب الثاني أي: مائة وواحداً وعشرين، ثم ذكر أننا إنما أضفنا واحدة حيث خرجت شاة واحدة من اربعين شاة عن ملكه بحولان الحول على النصاب الاول (موسوعة الامام الخوئي

ج٢٣ ص٢٣٧)

٢ - اجود التقارير ج١ ص ٢٨٥

ومضى عليه الحول فيقع التعارض بين إطلاقي الدليلين لامحالة فلا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة فلا مساس لأمثال المقام بباب المزاحمة.

كما ذكر في كتاب الزكاة أن المناط في التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بين التكيلفين في مقام الامتثال من غير تنافٍ بين نفس الحكمين في مرحلة الجعل، وهذا بخلاف التعارض فإنّ مناطه التكاذب بين الدليلين في مرحلة الجعل إمّا ذاتاً أو عرضاً لأجل العلم الإجمالي من الخارج بكذب احدهما.

ومن المعلوم انطباق ضابط التعارض على المقام دون التزاحم، لوضوح قدرة المكلف على الجمع بين زكاة النصابين، فليس من باب التزاحم في شيء، ولكن بما أنّا علمنا من الخارج أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام من وجهين، فلاجله نعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين وانتفاء الإطلاق في أحد النصابين، بحيث إنّ صدق كلّ منهما مستلزمٌ لكذب الآخر، فكان بينهما التكاذب بالعرض في مقام الجعل، وإن لم يكن كذلك ذاتاً.

وحيئنذ فقد يقال بأنه بعد تساقط الاطلاقين حيث نعلم إجمالاً بوجود زكاة في البين مردّدة بين النصاب الأول والثاني فيلزم الاحتياط بالجمع بينهما باعطاء خمس شياة بعد حولان الحول على النصاب الاول وبعد مضي ستة اشهر بعد ذلك يعطي بنت مخاض، عملاً بالعلم الإجمالي.

كما حكي عن العلامة "ره" في المنتهى أن النصاب الثاني يلغي النصاب الاول فيبتدأ الحول من اليوم الذي ملك الابل السادس والعشرون وبعد حلول الحول عليه يلزم ان يدفع بنت مخاض.

ولكن الصحيح هو ما ذكره صاحب العروة "قده" من تقديم النصاب الاول

إذ لا موجب لإلغاء الحول بالإضافة إليه بعد تحقق موضوعه وفعليته حوله وكونه مشمولاً لإطلاق دليله، فرفع اليد عنه طرحٌ للدليل بلا موجب، وبعد ذلك لم يكن مجالٌ لتعلق الزكاة ثانياً، إذ لا زكاة في مالٍ في حوْلٍ من وجهين.

والحاصل أن تعلق النصاب الأوّل وحلول حوله لا يُقيّم مجالاً للثاني، فلا جرم يتقدّم عليه، للأجل الترجيح بالسبق الزماني، لعدم كونه من المرجّحات في باب التعارض، بل لأجل أنّ الأوّل مُعَدِّمٌ لموضوع الثاني دون العكس، فهو بمثابة الدليل الحاكم، نعم بعد مضي ستة اشهر على النصاب الثاني وهو اول محرم من السنة الثانية فيبتدأ حوله، فيجب ان يدفع بنت مخاض ايضاً بعد انتهاء هذا الحول^(١).

اقول: لاريب في عدم كون السبق الزماني من مرجحات باب التعارض، فتقدم صدور احد الخبرين المتعارضين لا يكون مرجحاً له، ولكنه مرجح عرفاً في خطابين يصلح كل منهما للورود على الآخر، كما لو التزم في عقد لازم بفعل، ثم التزم في عقد لازم آخر لشخص آخر بترك ذلك الفعل، فان شمول دليل وجوب الوفاء لأيّ منهما يوجب صيرورة الشرط الآخر المخالف له محللاً للحرام، فيكون فاسداً بمقتضى قوله "عليه السلام" المسلمون عند شروطهم الاشرطاً احل حراماً او حرم حلالاً^(٢)، وحينئذ فيكون السبق الزماني مرجحاً عرفاً، فالعرف يرى ان الشرط المتقدم زماناً ليس محللاً للحرام فيكون نافذاً، فيكون الشرط المتأخر زماناً هو المحلل للحرام، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٣ كتاب الزكاة ص ٢٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٣٠٠ باب ٤٠ من ابواب المهور ح ٤

وخطاب النصابين في الزكاة - بعد قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى في عام واحد مرتين - من هذا القبيل، فإنه لا يكون النصاب السابق حين حولان الحول عليه مواجهاً عرفاً مع مشكلة تزكية المال في عام واحد مرتين، فيشملة دليل زكاة هذا النصاب، وحينئذ فالنصاب اللاحق حين حولان الحول عليه هو الذي يكون مبتلىً بهذه المشكلة فلا يشمله دليل الزكاة. ويؤيد ذلك أن لازم تقديم النصاب اللاحق عدم تعلق الزكاة بمال بالغ حد النصاب مع مرور عدة سنوات عليه.

مثال ذلك: انه لو ملك شخص في اول محرم من السنة الاولى النصاب الخامس من الابل وهو خمسة وعشرون ابلا، وفيه خمس شياة ثم ملك قبل حولان الحول عليه ابلا آخر فصار الجميع ستة وعشرين ابلا، وهذا هو النصاب السادس، وفيها بنت مخاض وهي الناقة التي دخلت في السنة الثانية، فألغي النصاب الخامس وابتدأ حول النصاب السادس، ثم ملك قبل حولان الحول عليه عشرة ابل أخرى، فصار الجميع ستة وثلاثين، وهذا هو النصاب السابع، وزكاته بنت لبون اي الناقة التي دخلت في السنة الثالثة، فالغي النصاب السادس وابتدأ حول النصاب السابع، وقبل حولان حول عليه ملك عشرة أخرى فصار الجميع ستة واربعين، وهذا هو النصاب الثامن، وزكاته حقة اي الناقة التي دخلت في السنة الرابعة، فتبدل الى النصاب الثامن، وقبل حولان حول عليه ملك خمسة عشر أخرى فصار الجميع احدى وستين، وهذا هو النصاب التاسع وزكاته جذعة وهي التي دخلت في السنة الخامسة فتبدل الى النصاب التاسع، وقبل حولان حول عليه ملك خمسة عشر ابل أخرى فصار الجميع ستة وسبعين، وهذا هو النصاب العاشر، وزكاته بنتا لبون، فتبدل الى النصاب العاشر، وقبل حولان حول عليه ملك

خمسة عشر ابل أخرى، فصار الجميع احدى وتسعين وفيها حقتان، فتبدل الى النصاب الحادي عشر، وقبل حولان حول عليه ملك ثلاثين أخرى فصار الجميع مائة وحدى وعشرين فتبدل الى النصاب الثاني عشر، والإلتزام بعدم تعلق الزكاة به بعيد جداً، وهذا يكشف عن تمامية القول بتقديم النصاب السابق.

فالصحيح هو تقديم النصاب السابق، فيحلول الشهر الثاني عشر عليه يتعلق به الزكاة المفروضة له، وبعد مضي شهر عليه يبتدأ حول النصاب المتأخر فاذا حال عليه حول تعلق به الزكاة المفروضة.

الشرط الرابع: ان يكون التضاد بين الواجين اتفاقيا، فقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن محل الكلام في بحث التزاحم هو ما إذا كان التضاد بين المتعلقين اتفاقيا فيلتزم في مثله بترتب الأمر بالمهم على ترك الأهم وبالأمير باي من المتساويين مترتبا على ترك الآخر، لان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الخطابين فيما إذا كان حاصل اتفاقا، واما إذا كان التضاد بينهما دائما كمثل الجهر والإخفات كان دليل وجوب كل منهما معارضا لدليل وجوب الاخر فيخرجان بذلك عن موضوع بحث الترتب لامحالة، ومن هنا ظهر الخلل فيما ذهب اليه كاشف الغطاء قدس سره من ان صحة الجهر في موضع الإخفات جهلا وبالعكس انما هي من باب الأمر الترتبي، فيكون الجاهل بوجوب الإخفات مثلا مشتركا مع العالم في أمره بالإخفات ومختصا بأمر ترتبي بالجهر على تقدير تركه للإخفات، ولكن تبين ان الأمر الترتبي لا يتصور في مثل الجهر والإخفات مما يكون التضاد بينهما دائما^(١).

ويلاحظ عليه بوجود الفرق بين التزاحم والترتب، فان قواعد التزاحم وان كانت غير جارية في موارد التضاد الدائمي لكن وقوع الترتب فيها بمكان من الامكان، توضيح ذلك: ان اطلاق الخطابين المشتملين على طلب الضدين الدائمين كخطاب الأمر بالقيام وخطاب الأمر بالجلوس متعارضان لتنافيهما في الجعل بخلاف موارد التزاحم، فلايجري المسلك الثالث في باب التزاحم بوجود المقيد اللبّي في كل خطاب بعدم الاشتغال بما لايقبل عنه اهمية في موارد التضاد الدائمي لظهور خطاب وجوب كل ضد في ان المولى لاحظ فيه فرض الاشتغال بوضده الدائمي فلم ير ذلك مانعا عن وجوبه ولأجل ذلك اطلق خطاب الوجوب فمن هذه الجهة يقع التعارض بينهما، بخلاف ما لو كان الضد اتفاقيا فانه لاينعقد للخطاب ظهور في ان المولى لاحظ مورد التزاحم فرأى ان هذا التكليف أهم من غيره فاطلق الخطاب، وعليه فلأجل دفع محذور طلب الضدين في مورد التزاحم يقيد العقل كل خطاب بعدم الاشتغال بما لايقبل عنه اهمية، وكذلك المسلك الرابع للتزاحم مثلا لا يتم في الضدين الدائمين لاستهجان جعل وجوبهما على وجه الاطلاق.

لكن عدم جريان قواعد التزاحم في الضدين الدائمين لاينفي امكان وجود دليل خاص مثبت للترتب بينهما فيما كان لهما ثالث كما في مثال الصلاة والمشي عند طلوع الفجر فلانما منع من ان يقول المولى صل عند طلوع الفجر وان لم تصل فامش عنده، نعم في مورد الضدين الذين ليس لهما ثالث يكون الأمر الترتبي بهما تحصيلًا للحاصل، فلو قال "تحرك وان لم تتحرك فاسكن" كان مرجعه الى الأمر بالسكون على تقدير السكون، او قال "ان لم تسافر فكن حاضرا" كان مآله الى الأمر بالحضر على تقدير الحضر؛ ولا يخفى انه لم يكن مدعى كاشف الغطاء "قده" اجراء قواعد التزاحم في المقام بل اراد بذلك

تخريج ما نسب الى المشهور من صحة الصلاة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس للنص الخاص مع الالتزام باستحقاق العقاب على ترك المامور به .
ثم انه يقع البحث في ان تعارض خطابي الضدين الدائمين هل هو بين أصل الخطابين او بين اطلاقيهما، فاختار السيد الخوئي^(١) والسيد الصدر "قدهما" الثاني فيبقى أصل الخطابين على حالهما ويقيد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر فيثبت حكمان مشروطان بنحو الترتب بين الطرفين؛ ومن هنا يتبين ان ما ذكره السيد الخوئي "قده"^(٢) من احتياج جريان الترتب في موارد التضاد الدائمي الى دليل خاص غير تامّ بعد ذهابه الى تعارض اطلاق خطابي الضدين الدائمين لابين اصل خطابهما، فانه لاوجه لرفع اليد عن أصل الخطابين بعد عدم المعارض لهما.

والتحقيق انه لو احتمل ان احدهما اهم فيكون واجبا مطلقا والآخر واجبا مشروطا بعصيان الأول فحينئذ يكون التعارض الحقيقي بين الاطلاقين اذ يتلائم اطلاق كل منهما مع الوجوب الترتبي للآخر؛ وان كان ذلك يوجب سريان المعارضة عرفا الى اصل الخطابين لأن الأمر بالضد الدائمي للواجب من دون بيان كونه مترتبا على ترك الواجب كالصریح عرفا في عدم كونه بنحو الترتب.

وأما اذا لم يكن في البين احتمال كون أحدهما أهم، بل كان المحتمل اما وجوب هذا تعيينا او ذاك تعيينا او التخيير بينهما، ففي هذه الصورة يكون التعارض الحقيقي بين اطلاق كل منهما مع أصل الخطاب الآخر؛ ومن هنا يتبين ان ما نقل عن السيد الخوئي قده في كتاب صلاة المسافر من معارضة

١ - هامش اجود التقريرات ج١ ص٣١٠

٢ - المحاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٦٣

اطلاق الأمر بالقصر المقتضي لكونه واجبا تعيينيا مع اطلاق الأمر بالتمام المقتضي لكونه هو الواجب التعييني في مسألة، وبقاء دلالتها على أصل الوجوب المقتضي للتخيير^(١)، فغير تامّ اذ لا يحتمل وجوب احدهما تعيينا مع وجوب الآخر مشروطا بترك الأول.

هذا والمهم انه ان كان مقتضى الجمع العرفي في خطابي الضدين الدائمين هو الحمل على التخيير فيلتزم به من باب الجمع العرفي لامن باب تعارض الاطلاقين وتساقطهما.

وذلك مثل خطاب الأمر بالقصر وخطاب الأمر بالتمام في أماكن التخيير، حيث أنه يحمل خطاب الأمر بالقصر على كونه لبيان الفرد الاسهل، ويحمل خطاب الأمر بالتمام على كونه لبيان الفرد الافضل.

وأما اذا لم يكن الحمل على التخيير جمعا عرفيا كما في خطاب الأمر بالجهر والاخفات فيتعارض الخطابان ويتساقطان راسا، اذ هما عرفا بمنزلة ضدين لاثالث لهما فمع جواز كليهما فلا يستحسن العرف الأمر باحدهما في خطاب والأمر بالثاني في خطاب آخر.

الشرط الخامس: امكان الترتب اي امكان تقيد التكليف بعدم صرف القدرة في امتثال التكليف الآخر، لما مر من ان المسلك الصحيح في التزاحم -ولو ببركة الخطابات الشرعية مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الاوسعها"- هو المسلك الثالث اي تقيد كل خطاب تكليف بعدم الاشتغال بامتثال واجب مزاحم اهم او مساو.

مثال ذلك: أنه لو كان عصيان احد المتزاحمين مساوقا مع حصول الآخر فلايمكن الترتب حينئذ، ولأجل ذلك لايجري الترتب في الضدين اللذين ليس لهما ثالث، كالحركة والسكون او الحضر والسفر، فلامعنى لأن يقال اذا لم تتحرك فاسكن او اذا لم تسافر فكن حاضرا، فان ذلك طلب للحاصل. وكذا لو كان الواجب علة تامة للحرام كما لو كان انقاذ الغريق مستلزما لإتلاف مال الغير، فقد يقال بانه لايمكن الترتب في وجوب الواجب، حيث ان فرض تحقق الحرام الذي يكون معلولا له مساوق لفرض تحقق علته التامة وهو ذلك الواجب، فيكون الأمر به مترتبا على تحقق معلوله من طلب الحاصل.

وهكذا لو كان الحرام علة تامة للواجب كالهوي الى الركوع في مكان مغصوب، فحيث انه غصب محرم وعلة تامة للركوع، فقد يقال بان الأمر الترتبي بالركوع على تقدير تحقق علته التامة طلب للحاصل، فلايمكن الترتب فيه.

نعم بناء على المسلك الرابع في باب التزاحم فلاحاجة الى هذا الشرط الخامس، لان التزاحم على هذا المسلك يكون من شؤون حكم العقل في مرحلة الامتثال، فيكون كل من الحكمين فعليا ومطلقا فلايحتاج الى امكان الترتب.

هذا ولايخفى انه حتى بناء على المسلك الثالث في التزاحم وقبول هذا الشرط الخامس كما هو الظاهر فالصحيح أنه لا يوجد اشكال فيما لو كان في البين مندوحة، كما لو كان خصوص الوضوء بالماء البارد علة تامة للإضرار المحرم، ولكنه تمكن من الوضوء بالماء الحار أيضا، فلو توضع بالماء البارد فقدم انه لا يحتاج الأمر بالوضوء الى الترتب، لوجود القدرة على الوضوء.

نعم بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من تقوم الاطلاق بالترخيص

في التطبيق وعدم امكان الترخيص في التطبيق في مصداق الواجب الذي يكون هذا المصداق منافيا لتكليف آخر الا بنحو الترتب^(١)، فيشكل الامر في هذه الامثلة، وان افنى السيد الخوئي "قده" بالصحة في مثل الركوع في المكان المغصوب مع أنه لا يمكن الترتب فيها بأن يقال "اذا تحقق منك الهوي الكامل فاركع".

انما الاشكال والكلام فيما لولم تكن مندوحة في البين حيث يقال في هذا المثال ان حرمة الاضرار بالنفس لما كانت منحلة الى افراد الإضرار فيكون الإضرار المعلول للوضوء حراما مستقلا عن سائر أفراد الإضرار، ولا يمكن الأمر الترتبي بالوضوء على تقدير حصول هذا الفرد من الإضرار لان فرض حصوله مساوق لفرض حصول علته اي الوضوء.

ولكن يرد عليه **اولا:** ان المعلول لا يتعدد دائما بتعدد العلة عرفا، فالضرر على النفس شئ واحد عرفا وان كان له علل متعددة، منها الوضوء، فيقول المولى "إن كنت تضر بنفسك فتوضأ".

وثانيا: على تقدير تعدد المعلول بتعدد العلة - كما ادعاه السيد الخوئي "قده" - فيمكن ترتب الأمر بالوضوء على فرض تحقق جامع الضرر، فيقال اذا كنت توجد هذا الجامع فتوضأ.

وهكذا في الواجب المعلول لعلة تامة محرمة كالهوى الى الركوع في مكان مغصوب فانه لا إشكال فيه مع المندوحة بان كان متمكنا منه في مكان مباح أيضا، واما مع عدم المندوحة فيمكن الأمر بالركوع على تقدير تحقق

جامع الغصب لاخصوص الهوي، على ان الركوع لما كان عنوانا قصديا كان المعلول للهوي ذات هيئة الركوع، مع ان الركوع الشرعي متقوم بقصد العنوان، فيمكن ان يقال اذا هويت فاركع، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي ان شاء الله تعالى.

تنبية: اذا وجب القيء على المكلف ولكنه ترك القيء فصام، فقد يدعى أنه لايمكن تصحيحه بالترتب حيث لايصح ان يقال "اذا تركت القيء فاترك القيء" والمفروض ان ترك القيء جزء من الصوم فلو صام في هذا الحال لم يصح صومه كما هو مختار صاحب العروة، ولعله المشهور.

وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" انه اجاب عن ذلك بانه لامانع من ان يقول المولى "ان تركت القيء فاتركه بقصد القربة" وحيث ان المفروض كون الواجب في الصوم هو ترك المفطرات بقصد القربة فبذلك يصح الأمر الترتبي^(١).

ويرد على هذا الجواب ان قصد القربة في اتيان فعل لايتحقق الا اذا رأى المكلف أن حال المولى عند اتيان المكلف لذلك الفعل احسن من حاله عند تركه، وعليه فاذا لم يكن ترك القيء محبوبا بل كان فعل القيء محبوبا فيكون حال المولى عند فعل القيء احسن من حاله عند تركه دون العكس فكيف يتعلق الأمر بترك القيء بقصد القربة على تقدير ترك القيء.

والصحيح في الجواب ان يقال: ان الأمر بترك القيء في الصوم ليس الامرا ضمنيا والمهم ملاحظة الأمر الاستقلالي بالصوم ولامانع من الأمر بالقيء والأمر بالصوم على تقدير ترك القيء ولادليل على لزوم كون الامسك عن كل

واحد من المفطرات بداعي القرية، بل يكفي قصد القرية في امتثال الأمر بالصوم كاي مركب ارتباطي آخر، نظير من لا يحركه خطاب الأمر بالصوم الا على تقدير عدم تمكنه من الارتماس في الماء او عدم وجدانه لطعام خاص، بحيث لو تمكن من الارتماس في الماء او وجد ذلك الطعام الخاص لم يمتثل الأمر بالصوم، فانه لادليل على بطلان صومه عند عدم تمكنه من الارتماس او عدم وجدانه لذلك الطعام، بل قد ورد في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال كان امير المؤمنين (عليه السلام) يدخل اهله فيقول: عندكم شيء والا صمت، فان كان عندهم شيء أتوه به والا صام^(١).

ان قلت: لازم ذلك عدم لزوم قصد القرية في جزء الصلاة ايضاً، فلو فرض وجود داع نفساني له الى الركوع او السجود مثلاً فضم اليه سائر أجزاء الصلاة بداع قربي فلا بد أن يحكم بصحة صلاته بل لو فرض وجود داع نفساني له الى ايجاد جميع اجزاء الصلاة كما لو كان بصدد تعليم ابنه وانما اوجد شرطها وهو الطهارة بداع قربي أي بداعي امتثال الأمر بالمركب الارتباطي وهو الصلاة مع الطهارة، ويعد الالتزام به.

قلت: لو فرض إباء الارتكاز المتشعري عن قبول صحة الصلاة في هذه الامثلة فهذا يعني وجود ارتكاز متشعري على لزوم الاتيان بأجزاء الصلاة ونحوها بداع قربي ولاوجه لتعميمه الى جميع العبادات ومنها الصوم.

جريان الترتب في الأحكام الامضائية

الشرط السادس: ان يكون التكليفان من الاحكام الابتدائية، لا الامضائية، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله بتوضيح منا: ان جريان قواعد التزاحم والترتب في الأحكام التكليفية الابتدائية على طبق القاعدة الاولى ولا يحتاج الى اكثر من العمومات، لكنه في الأحكام الامضائية بحاجة الى دليل خاص، فلو تزام الوفاء بالنذر او بالإجارة مثلا مع واجب شرعي، او توقف على ارتكاب مقدمة محرمة، فلا يمكن تصحيحهما بالترتب فان دليل وجوب الوفاء لا ظهور له في ازيد من امضاء ما انشأه المكلف، فلو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة ثم استطاع للحج، فلا يمكن القول بوجوب الوفاء بالنذر على تقدير عصيان وجوب الحج، لقصور دليل وجوب الوفاء عن إثبات ذلك، فانه يمضي ما أنشأه المكلف فقط والمفروض انه ليس فيه أي تعليق، وهكذا في مثل الإجارة المنافية مع وجوب الحج، كما لو أجر المستطيع نفسه للحج عن الغير، فان الاجارة تكون باطلة ولا يمكن تصحيحها بالترتب.

ان قلت: لا يقاس الإجارة بالنذر، فانه ليس في النذر الا وجوب تكليفي بالوفاء، لكن الإجارة مضافا الى وجوب الوفاء بها، يثبت لها حكم وضعي وهو الصحة واللزوم، ولا محذور في ثبوته بلا حاجة الى الترتب، كما هو واضح.

قلت: ان الحكم الوضعي بالصحة يلزم الحكم التكليفي بالوفاء، فمع انتفاء الحكم بالوفاء ينتفي الصحة أيضا.

والحاصل انه لا يمكن تصحيح الإجارة بالترتب، لان متعلق الاجارة ان كان مطلقا فالحكم بصحتها ووجوب الوفاء بها يستلزم الأمر بترك الواجب الشرعي

الابتدائي وهو الحج لنفسه، وهذا لا يجوز، وان كان مقيدا ومعلقا على ترك الحج عن نفسه فيبطل عقد الاجارة للتعلق بالمجمع على بطلانه، واما الأمر بالوفاء معلقا على ترك الحج عن نفسه، فهو وان كان ممكنا، إلا أنه لم ينشأ، فما انشأ غير قابل للامضاء وما هو قابل له لم ينشأ^(١).

وفي ما ذكره ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: انه ان كان مراده من التلازم بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، التلازم الثبوتي بينهما، فلم يقد عليه دليل، سيما مع ثبوت الحكم التكليفي بالنسبة الى احد طرفي العقد وهو المستاجر، حيث أنه لو أتى الاجير بالعمل يجب علي المستاجر اداء اجرته، وان لم يجب على الاجير الوفاء، وكذا مع امكان الأمر الترتيبي بالوفاء في حق الأجير، فيستكشف بذلك الحكم الوضعي المطلق لتلك الإجارة، أي يملك المستاجر في ذمة الأجير العمل كما يملك الأجير في ذمة المستاجر الأجرة، بل يحكم بعدم نفوذ فسخ العقد بدون رضی الآخر، والوجه في استكشاف هذا الحكم الوضعي المطلق عن الحكم الترتيبي بالوفاء او عن وجوب الوفاء على احد المتعاقدين ان الحكم بالصحة الترتيبية غير عقلائي والحكم بالصحة من احد طرفي العقد غير معقول، فيكون لازم وجوب الوفاء ولو بنحو الترتب مثلا هو الصحة المطلقة.

وان كان مراده التلازم اثباتا وانه فيما لا يكون الوفاء واجبا لا يكون كاشف عن الصحة واللزوم، ففيه اولا: ان دليل نفوذ المعاملات لا ينحصر عنده بآية

١ - مستند العروة كتاب الإجارة ص ٥٠ وكتاب الحج ج ١ ص ٣٥٣

"أوفوا بالعقود"، بل تكون آية "تجارة عن تراض" أيضا دالة عنده على الصحة، لعدم اختصاص التجارة عنده بالبيع بل تشمل سائر المعاملات^(١).

وثانيا: ان آية "أوفوا بالعقود" على مسلكه ارشاد الى عدم نفوذ الفسخ، اذ معنى الوفاء بالعقد هو عدم فسخه، وظاهر الأمر بعدم فسخ العقد هو الإرشاد الى عدم نفوذه^(٢)، وعليه فلا إشكال في شمولها لهذه الإجارة.

وعلى المسلك الصحيح من استفادة الحكم التكليفي بالوفاء العملي بالعقد كالتسليم والتسليم في مورد البيع، من آية "أوفوا بالعقود"، فيكون وجوب الوفاء العملي بالعقد مقيدا -كأي حكم تكليفي آخر- بمقيد لبي، وهو عدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، بل لما كان حكما امضائيا، فلامحالة تتقدم الأحكام الشرعية الابتدائية عليه، فانه بمقتضى قوله "شرط الله قبل شرطكم" بل انصراف دليل امضاء العقد والشرط والنذر وما شابه ذلك تكون الأحكام الامضائية مقيدة بعدم المزاحمة مع أي واجب ابتدائي.

واما منافاة الترتب لكون الخطاب امضائيا، ففيه: ان التعليق والاشتراط في نفس امضاء الشارع، وهذا لايعني تصرف الشارع في ما يراد امضائه، فالشارع علق وجوب الوفاء بهذا العقد على شرط وهو عصيان الواجب الأهم مثلا^(٣).

١ - مصباح الفقاهة ج١ ص٤٦٥

٢ - مصباح الفقاهة ج٦ ص٢٥

٣ - نعم قد يصعب حل هذا الاشكال فيما اذا استؤجر او التزم ضمن عقد لازم بعمل جامع بين الحلال والحرام، كما لو التزم بأن يكرم عالما، والمفروض ان اكرام العالم الفاسق حرام واکرام العالم العادل حلال، حيث أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو مسلكه "قده" فالأمر بالوفاء

> > > >

لا يمكن ان يكون مطلقا بعد افتراض النهي عن الحصّة المحرمة، ، واما الأمر بالوفاء مقيدا بكونه في ضمن الحصّة المباحة أي وجوب اكرام عالم عادل فهو خلاف ظاهر مقام الامضاء، فيكون نظير ما لو نذر عملا لا يكون بنوعه راجحا كالكذب، ولكن كان حصّة منه مباحا راجحا فلا يلتزم بامضاء الشارع له مقيدا بتلك الحصّة، لعدم كونه مقتضى دليل الامضاء.

ويمكن أن يقال في حل الإشكال ان الظاهر من دليل وجوب الوفاء انه بملاك احترام الشرط ونحوه، فيكون عدم الاطلاق في وجوب الوفاء لاستحالته، لالمطلوبية التقيد بكون الوفاء بالحصّة المباحة، اذ المفروض انه خارج عن المقدار الملتزم به في ضمن الشرط ونحوه، وعليه فالظاهر سقوط وجوب الوفاء بحصول الحصّة المحرمة، ويشهد لما ذكرنا استبعاد ان يستحق من اقتصر في الوفاء بالحصّة المحرمة عقابين: احدهما لارتكابه الحرام، والثاني لتركه الوفاء الواجب.

ولا يخفى أن شرط الجامع بين الحلال والحرام ليس محللا للحرام، وكل شرط لا يكون محللا للحرام ومخالفا للكتاب والسنة فهو نافذ، ولا يشترط في متعلقه ان يكون حلالا حتى يورد عليه بان الجامع بين الحلال والحرام ليس بحلال، بل يكفي ان لا يكون بمحلل للحرام فان هذا الجامع ليس حراما أيضا، وهكذا الأمر في الاجارة على العمل الجامع بين الحلال والحرام.

نعم يشكل الأمر في نذر الجامع بين الراجح وغير الراجح فضلا عن الجامع بين الحلال والحرام، فان نذر الجامع بين الراجح وغير الراجح ليس براجح،

< < < <

ثم انه قد يدعى ان النذر او شرط الفعل يتعلق بما هو مقدور للمكلف، اذ هو تعهد والتزام، ولا يلتزم الانسان بما هو خارج عن قدرته فحيث أنه في المقام لا يكون متعلق النذر مقدورا شرعا الا مترتبا على تركه لذلك الواجب، وغير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا، فيكون متعلق النذر او الشرط هو الفعل مترتبا على ترك الواجب، وعليه فيكون الأمر بالوفاء بهما مترتبا على ترك الواجب، على مقتضى القاعدة، ولكن هذه الدعوى ممنوعة لان غاية ما نسلمه عدم تعلق التعهد بما لا يكون مقدورا تكوينيا، لاما يكون غير مقدور شرعا، فان المقيد اللبّي لا يقتضي اكثر من ذلك، وقد يكون الغرض من النذر التخلص من وجوب ذلك الواجب، كما حكي عن صاحب الجواهر "قده" انه نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في كل سنة ليتخلص من وجوب الحج، وعليه فيكون النذر او الشرط متعلقا بالفعل مطلقا ولو لزم منه ترك واجب آخر، وعليه فتأتي شبهة كونه محللا للحرام عرفا، والجواب عنه ينحصر بما ذكرناه من انه لا يظهر من إلغاء النذر او الشرط المحلل للحرام الا عدم صلاحيته لمزاحمة الواجب الشرعي.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" ان الإنسان حيث لا يلتزم بما ليس بمقدور له، والمفروض عدم قدرته على متعلق النذر او الشرط مع وجود الأمر الشرعي بالخلاف فلا يتحقق حينئذ موضوع النذر والشرط مادام الأمر بالخلاف فعليا^(١).

> > > > >

وحيث يشترط في متعلق النذر ان يكون راجحا فلا ينعقد هذا النذر.

ولكن يرد عليه **اولا:** ما مر من ان غايته عدم الترام الإنسان بما لا يكون مقدورا له تكويننا.

وثانيا: ان متعلق النذر والشرط على تقدير عصيان الأمر بالخلاف يكون مقدورا شرعا.

وكيف كان فالظاهر بطلان النذر والعهد واليمين والشرط والاجارة على عمل مناف للواجب او المتوقف على ارتكاب الحرام، وذلك لوجهين:

الوجه الاول: وهو مختص بالنذر والعهد واليمين:

أما النذر فيمكن أن يقال بأنه يعتبر فيه أن يصحَّ قول الناذر "لله عليّ أن أفعل كذا" وكيف يصحَّ عرفا أن يقول المكلف مثلا "لله على أن أكنس المسجد من طلوع الفجر الى طلوع الشمس" بعد كونه نذرا لعمل مناف لصلاة الفجر، فانه بمثابة نذر ترك صلاة الفجر عرفا، وقياسه بنذر المستحب المنافي لمستحب أقوى، قياس مع الفارق، لأن كون المستحب مستلزما لترك مستحب أقوى لا يمنع من اضافة العمل اليه تعالى بقول مطلق فيقول المكلف اتيت به لله، كما يصح التعبير عنه بقوله "لله علي أن افعله" بخلاف المستحب المستلزم لفوت الواجب، فلا يصح أن يقول المكلف بقول مطلق "اني أتيت به لله، كما لا يصح التعبير بقوله "لله علي أن أفعله" واذا لم يصح هذا التعبير عرفا فلا ينعقد النذر لتقومه بهذه الصيغة.

وان شئت قلت: انه يستفاد من تقوم النذر بهذه الصيغة، رجحان متعلق النذر، مضافا الى وجود دليل خاص يقتضي اعتبار ذلك، وليس العمل المنافي للواجب او المتوقف على ارتكاب الحرام عملا راجحا الا بنحو الترتب، ولا يتوقف ما ذكرناه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وحيث ان

النذر مطلق وليس معلقا على ترك الواجب او ارتكاب الحرام فلا يكون نذرا للراجع عرفا.

هذا وقد يقال بأنه لايعتبر في النذر أكثر من رجحان متعلقه في حد ذاته وان كان مستلزما لترك واجب او ارتكاب حرام، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم فاذا نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة ثم استطاع للحج قدم الحج عليه لكون الحج أهم، فلو ترك الحج وجب عليه الوفاء بالنذر^(١)، وقد حكى عن السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة وكان مستطيعا واستطاع بعد ذلك وجب عليه الحج ولا كفارة عليه حينئذ في عدم الوفاء بالنذر، ولو لم يحج استقر عليه الحج ولا بد حينئذ من وفاء بنذره والا كان عليه الكفارة^(٢).

اقول: لامجال لإيقاع التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ونحوه من الواجبات الامضائية فيما اذا كان متعلقه مستلزما لترك واجب او فعل حرام وبين التكاليف الشرعية الابتدائية لما مر من انصراف الواجبات الامضائية الى ما لا يكون مخالفا للاحكام الالزامية الإلهية، ويؤيد ذلك قوله (عليه السلام) شرط الله قبل شرطكم^(٣)، فلاتلحظ درجة اهمية الواجب الذي يكون الفعل المنذور منافيا له، وأما وجوب الوفاء بالنذر مترتبا على عصيان ذلك الواجب فقد تقدم الكلام فيه آنفا.

نعم لو كان النذر موسعا ولكنه أخر الوفاء به عمدا او سهوا الى زمانٍ لزم من الوفاء به ترك واجب وقع التزاحم بينهما ولزم الرجوع الى مرجحات باب

١ - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة كتاب الحج ج ١ ص ١٧٤

٢ - مناسك حج ص ٣١

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٦ باب ١٣ من ابواب مقدمات الطلاق ح ٢

التزاحم.

هذا كله في النذر ومثله العهد، فان الظاهر فيه ايضا لزوم رجحان متعلقه كالنذر حيث تكون المعاهدة مع الله منصرفه عن الفعل الذي لا يكون محبوبا لديه تعالى .

وأما اليمين فيعتبر في متعلقه عدم كونه مرجوحا، والحلف على العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام يكون حلفا باتيان المرجوح عرفا الا اذا كان الحلف معلقا على ترك الواجب او ارتكاب الحرام، ولكنه خلف الفرض.

الوجه الثاني: وهو عام للجميع: وهو أنه قد دلت الروايات في الصلح^(١) والشرط^(٢) على اشتراط عدم كونهما محللين للحرام، ولا خصوصية لهما عرفا، فتدل على بطلان كل عقد او ايقاع محلل للحرام، بل يمكن ان يدعى صدق الشرط عرفا على العقد والايقاع فيشملهما قوله (عليه السلام) المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا^(٣)، فيكون وجه بطلان العقد او الشرط او النذر او العهد او اليمين المستلزم لترك الواجب او الإتيان بالحرام، كونه محللا للحرام اذ اطلاقه يستلزم ترك الواجب، فيكون محللا للحرام عرفا.

وهذا الوجه لا يخلو من قرب، ولكن قد يناقش فيه بأنه لا يظهر من هذه الروايات أكثر من كونها ناظرة الى نفي مزاحمة الحكم الامضائي كوجوب

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٤٤٣ باب ٣ من كتاب الصلح ح ٢، وج ٢٧ ص ٢١٢ باب ١ من ابواب آداب القاضي ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٧ باب ٦ من ابواب الخيار ح ٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٧ باب ٦ من ابواب الخيار ح ٥

الوفاء بالعقد والشرط مع الحكم الشرعي الابتدائي، وهذا المقدار مستفاد من القرينة اللبية العقلائية المقتضية لاعتبار كون احترام الالتزامات الصادرة من العبيد في إطار القانون، ويقتضيه ايضا قوله (عليه السلام): شرط الله قبل شرطكم، فلا ينفى ثبوت وجوب ترتبي للوفاء بالعقد او الشرط بالنسبة الى العمل المنافي للواجب بأن يكون وجوب الوفاء مترتبا على عصيان الواجب، فيتمسك باطلاق وجوب الوفاء بالشرط والعقد لإثبات ذلك.

الآن أن الإنصاف اقتضاء هذه الروايات الدالة على بطلان ما أحل حراما، لبطلان هذا العقد او الشرط مطلقا بعد صدق عنوان المحلل للحرام عليه عرفا.

ولو لم يتم هذا الوجه بأن فرضنا تمامية المناقشة التي مر بيانها، فبالنسبة الى الشرط يلتزم بوجود الوفاء بالشرط على العمل المنافي للواجب مترتبا على عصيان الواجب، وأما بالنسبة الى العقد كعقد الإجارة فان قلنا بان الإجارة على العمل ليس الا مجرد الالتزام بالعمل فيكون مثل الشرط في وجوب الوفاء به مترتبا على ترك ذلك الواجب، وان قلنا بان الإجارة على العمل تتضمن تملك المستأجر للعمل فيحكم بصحتها بناء على مسلك المشهور من وجود عمومات الصحة في المعاملات وان كان الأمر بالوفاء بها مشروطا باتيان الواجب، ومن هنا ذكر السيد الصدر "قده" فيما لو استؤجرت حائض لكنس المسجد ان الإجارة صحيحة^(١).

ولكن في وجود عموم لفظي على صحة المعاملات تأمل، فان آية "تجارة

١ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٦٦ وج ٢ ص ١٠٨، وقد اعتبر "قده" الوثوق باتيان الاجير بالعمل لدفع محذور الغرر، ولكن يلاحظ عليه: ان الغرر يحصل من عدم العلم بالقدرة على العمل، لامن عدم العلم باتيان العمل؛ هذا، ولكنه أفتى في مناسك الحج بان من وجب عليه الحج لو أجز نفسه لحج نيابي فسدت إجارته وان صح حججه نيابة عن الغير.

عن تراض " مختصة بالبيع، وآية "أوفوا بالعقود" لاتشمل العقد الذي يشك في مشروعية مضمونه، فان وزانها وزان الأمر بالوفاء بالوعد ونحوه، فتتصرف الى ما كان مشروعاً في حد ذاته، والمفروض الشك في مشروعية تمليك العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام للآخرين بازاء تملك الأجرة منهم، حيث يحتمل عدم قابليته للملكية شرعاً.

وحيث لم يتم عموم لفظي في ادلة صحة المعاملات لموارد الشك في مشروعية مضمون المعاملة في حد ذاتها ونحتمل في المقام عدم مشروعية تمليك العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام لأجل احتمال عدم قابليته للملكية الآخرين شرعاً، فيكون تملكه له محلاً للحرام وضعا فيخرج بذلك عن دليل صحة المعاملات.

الا أنه يمكن ان نتمسك لإثبات صحة هذه الاجارة بوجه آخر وهو أن يقال بانه بناء على شمول دليل وجوب الوفاء بالعقد لفرض الالتزام بذلك العمل المستلزم لترك الواجب او ارتكاب الحرام بعوض او شمول دليل وجوب الوفاء بالشرط للالتزام به في ضمن عقد، كما مر تقريره آنفاً، فيثبت وجوب الوفاء به مترتباً على عصيان الواجب او ارتكاب الحرام، فيحكم بصحة تمليك ذلك العمل بعوض لعدم احتمال التفكيك بين صحة الالتزام بالعمل وبين صحة تملكه عرفاً.

هذا كله مع قطع النظر عما سبق منا من استظهار انطباق عنوان المحلل للحرام على الشرط او العقد على العمل المنافي للواجب، واقتضائه بطلان هذا الشرط او العقد، والا فيلتزم ببطلانها.

الملاحظة الثانية: ان ما ذكره من ان تعليق الإجارة على فرض ترك الواجب او ارتكاب الحرام مبطل، فقد يورد عليه: أن التعليق فيه من التعليق

على شرط صحة العقد والايقاع، ولامحذور فيه، فانه مثل ان يقول الزوج لزوجته "انتِ طالق ان كنتِ زوجتي" فان العقد في المقام لما كان باطلا في صورة الاطلاق لعدم جريان الترتب فيه فلامحالة يكون التعليق فيه من التعليق على شرط الصحة.

ولكن يمكن ان يجاب عنه بالفرق بين المقامين، فانه هنا ليس التعليق على شرط الصحة شرعا كي يقال بأن العقد معلق عليه لبأ، صرح به ام لا، بل لما كان عدم التعليق يستلزم اشكالا في التمسك بعموم أدلة الصحة ولزوم الوفاء اريد التخلص منه بواسطة التعليق، فيشملة الإجماع على بطلان التعليق، فتأمل.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه يشترط في انعقاد النذر والعهد واليمين بل الشرط والعقد أن لا يكون متعلقه عملا منافيا للواجب او متوقفا على الحرام، إلا اذا علقه المكلف على ترك الواجب او ارتكاب الحرام فيصح ما عدا عقد الاجارة ويمكنه تبديل الاجارة بالجعالة فيتخلص عن المحذور.

الشرط السابع: وقع الكلام في انه هل يعتبر في التزام وصول التكليفين المتزامين ام لا وان شئت قلت: هل يكون نفس وجود الأمر بالاهم مانعا عن الأمر بالمهم ام يشترط في مانعيته وصوله وتنجزه على المكلف؟. وتظهر ثمرة هذا البحث في موارد استحالة الترتب او عدم وقوعه، كما لو كان الوضوء علة تامة للضرر المحرم مع عدم العلم به، بناء على عدم امكان الأمر بالوضوء مترتبا على تحقق الضرر.

وكذا لو صار المستطيع اجيرا لحج نيابي مع جهله باستطاعته، (بناء على القول بعدم دليل على الأمر الترتبي بالوفاء بالاجارة ولذا يحكم ببطلانها مع فرض علم الاجير باستطاعته) فبناء على المسلك الأول تبطل اجارته، لكون وجوب الحج واقعا مانعا عن صحتها، وبناء على المسلك الثاني فيحكم

بصحتها لعدم تنجز وجوب الحج عليه.

وقد اختار جمع من الأعلام كالسيد الخوئي "قده"^(١) المسلك الثاني، فبناء عليه يتقوم التزاحم بين التكليفين بوصولهما، ولكن قد يرجح المسلك الأول لأجل دعوى استحالة اجتماع كلا التكليفين ولو لم يعلم به المكلف، لاستلزامه التحريك الى الضدين، فان التكليف غير الواصل أيضا لا يخلو عن داع التحريك الى متعلقه، حيث يكفي في امكان التحريك النفات المكلف وهو موجود في موارد الجهل البسيط بالواقع، بخلاف موارد الجهل المركب الذي لا يحتمل المكلف فيه ثبوت التكليف واقعا، فيقال حينئذ بان ثبوت التكليف في موارد الاحتمال يكون بداعي التحريك الى متعلقه، وهذا لا يجتمع مع ثبوت داعي التحريك من المولى الى ضده، فان امكن الترتب بينهما فهو والا وقع بينهما التعارض، نظير موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية امتناع الاجتماع فانه لو قدم خطاب النهي على اطلاق خطاب الأمر، فيحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب مثلا، حتى في صورة الجهل بالغصب او بحرمة.

ولكن الظاهر تمامية المسلك الثاني، توضيح ذلك: ان ما ذكر في تقريب الاستدلال على المسلك الأول بقياس المقام بمورد اجتماع الأمر والنهي فهو قياس مع الفارق فانه في مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية الامتناع يكون مصب الحكمين واحدا فيثبت التنافي بين الحكمين في مرحلة المبدأ والملاك لاستحالة اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد، ولا ينحصر

الاشكال فيه بمرحلة حكم العقل بالامتنال، حتى يقال بانه لا يحكم العقل في فرض عدم وصول احدهما بلزوم امتثاله، فلا يقع التنافي بلحاظ حكم العقل في مرحلة الامتنال، وأما في المقام فالمفروض تعدد مصب الحكمين فلامحذور فيهما من ناحية المبدأ والملاك، كما لم يكن محذور في مرحلة الامتنال بعد افتراض عدم وصول احدهما وانتفاء حكم العقل بلزوم امتثاله، فلا يقع التنافي بين هذين الحكمين قبل وصول احدهما لامن ناحية المبدأ والملاك ولامن ناحية المنتهى اي حكم العقل بلزوم الامتنال.

وأما ما ذكر من استحالة ثبوت داعي التحريك الى الضدين، ففيه انه اذا فرض وجود المندوحة، كما لو كان الوضوء بماء بارد سببا للضرر المحرم او استؤجر للحج بلا اشتراط إيقاعه في هذه السنة، فلا إشكال في المسألة لعدم تراحم في البين، ولو فرض عدم وجود المندوحة كما لو كان الوضوء مطلقا سببا للضرر المحرم، او وقعت الاجارة على الحج في سنة الاستطاعة، فلامجال فيه لحسن الاحتياط مع فرض تنجز الأمر بالوضوء او الحج النيايى، الا على نحو الترتب.

وبالجمله ان الغرض من التكليف وان كان هو التحريك على تقدير الاحتمال، لكنه مقيد بكونه موردا لحسن الاحتياط، وهذا منتف في مورد التزاحم مع واجب آخر منجز.

ان قلت: ان الآية الكريمة: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" تنفي اطلاق التكليف الفعلي بالمتزاحمين ولو قبل تنجز احدهما لعدم قدرة المكلف على الجمع بين امثالهما.

قلت: ان الآية لاتدل على اكثر من عدم جعل التكليف الواجد لسائر شرائط التنجيز نحو غير المقدور، وفي المقام لا يكون التكليف بالاهم منجزا،

فلامانع من البعث نحوه ونحو المهم مشروطا بعدم تنجز الأهم، واجتماع طلبين في مورد التزاحم مع عدم تنجز احدهما، لا يعد ايقاعا في الكلفة عرفا نحو غير المقذور، وان ابيت عن ذلك فنلتزم بان مقتضى اطلاق خطاب المساوي او المهم مع عدم وصول الأهم، فعليته بداعي التحريك اليه بترك الاشتغال بذلك الأهم غير الواصل، واما بقاء اطلاق الأهم في فرض عدم وصوله، فان كان بداعي التحريك الى الأهم في عرض تحريك الخطاب المهم الى الإتيان بالمهم فهو من التحريك نحو الضدين، والمفروض عدم الالتزام به، وان كان بداعي التحريك الى الأهم غير الواصل بترك امثال المهم الواصل، فهو قبيح.

فان قلت: يلزم من ذلك تقييد خطاب التكليف بوصوله، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وهو محال.

قلت: اولا: ذكرنا في محله امكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

وثانيا: غايته ان الاطلاق لأجل استحالة التقييد، فيكون امرا فارغا لاروح له، ولا يترتب عليه أثر.

ثم ان ما ذكرناه من كون الداعي في جعل التكليف هو التحريك على تقدير احتماله وتحقق موضوع لحسن الاحتياط، لا ينافي الالتزام بفعلية التكليفين معا في فرض الجهل باحدهما وعدم ترتب حسن الاحتياط، لما سبق منا مرارا من ان جعل القانون المطلق لا يكون لغوا اذا كان في بعض الموارد ذا أثر، ولو التزمنا بارتفاع الحكم في كل مورد لم يترتب عليه أثر بالخصوص، لزم القول بانتفاء الحكم في موارد قيام الحجة الالزامية على

خلاف الواقع، او موارد الدوران بين المحذورين مع تساوي الطرفين -احتمالا ومحتملا- فان المكلف اما تارك او فاعل ولا بد له من اختيار احد الطرفين، ولا معنى لحسن الاحتياط بالنسبة اليه.

هذا كله بناء على ان خطاب التكليف يكون ناشئا عن داعي تحريك المكلف على تقدير الالتفات سواء كان بالوصول او بمحض الاحتمال باختلاف ان التحريك في فرض الوصول يكون لزوميا وفي فرض الاحتمال يكون غير لزومي، وأما بناء على كون خطاب التكليف ناشئا عن داعي التحريك على تقدير الوصول، كما اختاره السيد الصدر "قده" فان من الواضح حينئذ عدم التنافي بين جعل المولى التكليف الأهم بداعي التحريك الى متعلقه على تقدير وصوله، وجعل التكليف بالمهم مترتبا على عدم وصول الأهم، وأما بناء على ما اختاره السيد الخوئي "قده" من عدم تقوم التكليف بداعي التحريك اصلا وانما يكون امكان تحرك المكلف وقدرته على الفعل شرطا لتنجز التكليف فلامحذور في اجتماع الحكمين اصلا، اذ المفروض عدم التنافي بينهما في مرحلة الملاك بعد افتراض تعدد مصب الحكمين ولا في مرحلة التنجز بعد افتراض عدم وصول احدهما، فالعقل يحكم بتنجز الحكم الواصل بلاي اشكال، وكذا بناء على كون القدرة شرطا في التكليف من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز بمناطق قبح الإخراج على العصيان فلا مانع حينئذ من ثبوت الحكمين بعد ان كان احدهما غير منجز، فلا يفرض له عصيان.

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان التزاحم دائما يكون بين التكليفين المتنجزين، فالتكليف بالمهم يصير فعليا في حالة عدم تنجز التكليف بالاهم او في حالة عصيانه.

ثم ان المحقق النائيني "قده" ذكر انه لا يمكن الأمر الترتبي بالمهم مثلا في

حال الجهل بالأمر بالأهم وعدم تنجزه، بدعوى ان الأمر الترتيبي موضوعه العصيان ومع الجهل بالأهم لايفرض له عصيان حتى يترتب الأمر بالمهم عليه، ولو فرض تحقق العصيان بان يكون بمعنى مخالفة الأمر ولو عن جهل، فهو لايمكن احرازه ومعه لايمكن العلم بفعالية الأمر بالمهم^(١).

وهذا عجيب منه، حيث أنه لادليل على اشتراط الأمر المهم بعصيان الأهم، بل غاية ما يقتضيه المقيد اللبّي او اللفظي من قبيل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها^(٢) هو اشتراط المهم بترك امثال الأمر بالأهم المنجز، فيكون الأمر بالمهم فعليا في فرضين:

احدهما: ما اذا جهل بوجود الأمر بالأهم، فان اتى بالأهم في حال الجهل بوجوبه فلايمنع ذلك من كون الأمر بالمهم فعليا منجزا.
ثانيهما: ما لو ترك امثال الأمر بالأهم، وكذا يكون الخطاب في فرض تراحم المتساويين مشروطا بعدم امثال الواجب المساوي المنجز.

التراحم في الواجبات الضمنية

الشرط الثامن: ان لا يكون العجز راجعا الى العجز عن الجمع بين اجزاء وشروط واجب واحد والا اندرج في باب التعارض.
توضيح ذلك أنه لو عجز المكلف عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد بأن عجز عن الجمع بين جزئين او بين شرطين او بين جزء وشرط في الصلاة - كما لو عجز المكلف عن الجمع بين التطهير من

١- اجود التفريعات ج١ ص٣١٢

٢ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

الخبث والوضوء لاجل عدم وجدان الماء الالمقدار يكفي لاحدهما فقط- فالمشهور وان ذهبوا الى جريان قواعد التزامم في الواجبات الضمنية، فيجب تقديم مايشتمل على مرجحات باب التزامم كما لو كان معلوم الاهمية اومحتمل الاهمية بعينه، ومع التساوي او احتمال الاهمية في كل منهما يكون مخيرا بينهما.

ولكن ذهب جماعة منهم السيد الخوئي "قده" الى جريان قواعد التعارض في مورد العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد، وهذا هو الصحيح فانه في مثال العجز عن الجمع بين التطهير من الخبث والوضوء في الصلاة، لو لم يقيم دليل على أن الصلاة لاتسقط في هذا الحال، لالتزمنا بعدم وجوب الصلاة، حيث أن الصلاة مع الطهارة من الخبث والحدث واجبة، والمفروض العجز عن هذا المركب التام، لكن مع قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، علمنا بوجوب المركب الناقص، ولما كان ظهور كل من دليل شرطية الطهارة من الخبث ودليل شرطية الوضوء في الشرطية التعيينية، ونعلم اجمالا بكذب احد الظهورين ومخالفته للواقع، فلامحالة يحصل التعارض بينهما، وبعد تساقطهما تجري البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، وتكون النتيجة هي التخيير.

وأما بناء على مسلك المشهور من كون مقتضى الاصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاحتياط فللمسألة صور:

الاولى: ما اذا امكن الاحتياط بتكرار العمل مرة مع احد الشرطين وأخرى مع الشرط الآخر، فيجب الاحتياط بتكرار العمل، كما لو دار امره بين الصلاة قائما موميا، وبين الصلاة جالسا، وكذا لو دار امره بين الصلاة جالسا مستقبل

القبلة او قائما الى غير جهة القبلة .

الثانية: ما اذا لم يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولكن امكن اتيان العمل بنحو يحرز صحته واقعا فيتعين ذلك، كما في دوران الأمر بين الوضوء والتطهير من الخبث، اذا لم يكن لديه ماء الا بمقدار يكفي لأحدهما، فانه اذا طهر جسده او ثوبه من الخبث فيعلم بأن وظيفته فعلا التيمم، حتى لو كان يجب عليه اولاً استعمال الماء في الوضوء، كما أنه لو توضأ اولاً امكن القول بصحة وضوءه بناء على مسلك المشهور فيكون نظير من توضأ في ضيق الوقت مع كون وظيفته التيمم .

الثالثة: ما اذا لم يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولو لأجل ضيق الوقت ولا اتيان العمل بنحو يحرز صحته، كما في مثال دوران الأمر بين الصلاة قائماً مومياً وبين الصلاة جالساً مع فرض ضيق الوقت، فانه يأتي باحدهما داخل الوقت، من باب التنزل عن الموافقة القطعية في فرض العجز الى الموافقة الاحتمالية، نعم لو كان المظنون تعين احد الشرطين بعينه لزم اختياره من باب تقدم الموافقة الظنية على الوهمية عقلاً، وبناء على تبعية الاداء للقضاء يجب عليه القضاء احتياطاً باتيان صلاة اختيارية مع ارتفاع العذر خارج الوقت او الصلاة مع الشرط الآخر، وبناء على كون القضاء بامر جديد كما هو الصحيح فتجربى البراءة عن وجوب القضاء، سواء قلنا بأن موضوعه فوت الفريضة او تركها لعدم جريان اصل منقح لكون ما تركه هو الفريضة .

هذا كله بناء على مسلك المشهور من لزوم الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، وأما بناء على المسلك الصحيح فتجربى البراءة عن التعيين، وتكوت النتيجة التخيير مطلقاً .

ثم انه قد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" ان مقتضى الجمع العرفي في التزام في الواجبات الضمنية الحمل على التخيير^(١)، فيكون التخيير بمناط الجمع العرفي، لا لأجل الرجوع الى أصل البراءة حتى يلزم ملاحظة مرجحات باب التعارض قبل الرجوع الى أصل البراءة، ولكن الصحيح ان الجمع العرفي بالحمل على التخيير لا يتم في العامين من وجهه، كقوله "اذا رايت عالما فقم" و"اذا رايت هاشميا فاجلس"، حيث يتعارضان في العالم الهاشمي، وليس الحمل على التخيير جمعا عرفيا في مثلهما، فضلا عن المقام مما يكون التعارض في خطابات الجزئية والشرطية بنحو التعارض بالعرض حيث يكون التعارض بينها بعد فرض العلم الخارجي بعدم سقوط التكليف بالمركب راسا.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" انه لو كان احد الدليلين عاما وضعيا والآخر مطلقا فيقدم العام على المطلق، وان كانا عامين فان كان احدهما قطعي الصدور كالعام الكتابي فيقدم على الآخر، والا فيتساقطان، لكن حيث نعلم اجمالا بوجود احدهما، ولانحتمل سقوطهما عن الوجوب رأسا، فلامحالة يدخل المورد في الدوران بين التعيين والتخيير، فتجري البراءة عن التعيين، ويكون الواجب هو الجامع بينهما.

ولو كانا مطلقين فحيث أن الاطلاق ليس من ظهور الخطاب، وانما هو حكم عقلي ناش عن مقدمات الحكمة، فلا يكون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب، كي يسقط بذلك عن الحجية ويبقى اطلاق الكتاب حجة بلا معارض، بل يتعارضان ويتساقطان، فتجري البراءة عن التعيين،

ويكون الواجب هو الجامع بينهما.

اقول: اما ما ذكره من تقديم العام على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه - كما لوورد في خطاب "اكرم كل عالم" وورد في خطاب آخر "لا تكرم الفاسق" - فقد منعنا عنه في بحث التعارض خاصة في ما لو كان التعارض بينهما بالعرض كالمقام حيث أوجب قيام الدليل على عدم سقوط التكليف بالمركب رأسا التعارض بين الدليلين بالعرض، والا لم يكن اي تعارض بين دليل شرطية هذين الشرطين، حيث كان نتيجة اطلاق دليلهما سقوط الأمر بالمركب في فرض التزاحم رأسا.

واما ما ذكره من تقديم العام الكتابي على الخبر العام الظني الصدور بمناط كونه خبرا ظنيا مخالفا للكتاب، فيشملة ما دل على عدم حجية ما خالف الكتاب مثل قوله ما خالف كتاب الله فدعوه^(١) فهو وان كان صحيحا ولكن لا يصح تطبيقه على المقام حيث ان العرف لا يعد الخبر المعارض مع عموم الكتاب بنحو التعارض بالعرض مخالفا له، خاصة وان التعارض بينهما في المقام لأجل العجز عن الجمع بين الجزئين، الذي هو حالة طارئة اتفاقية؛ وهكذا لو كان اطلاق الخبر معارضا لاطلاق الكتاب بالعرض فلا يصدق عليه عرفا انه مخالف للكتاب، حتى بناء على ما هو الصحيح من ان الاطلاق يعتبر من ظهور الخطاب.

وكيف كان فلا يظن بالمشهور أنهم يرون التزاحم في الواجبات الضمنية من سنخ التزاحم في سائر الواجبات، حيث أنه في التزاحم بين الواجبات

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٠

الاستقلالية، يكون كل واحد منها مقدورا بشخصه، وانما لا يكون الجمع بينها مقدورا، والتكليف لم يتعلق بالجمع، لكن في المقام لا يكون الا واجب واحد، وهو المركب الارتباطي، وهو غير مقدور، ولم يتعلق جعل مستقل بالواجبات الضمنية ، وانما تعلق بالمركب الارتباطي، فلا يجري فيه تخريج التزاحم بأيّ من المسالك الموجودة فيه:

أما المسلك الأول في التزاحم وهو امتناع جعل كلا الحكمين المتزاحمين وان كان ملاكهما فعليا، فيبيني على تعارض خطابي التكليف بلحاظ كشفهما عن الحكم الفعلي في فرض التزاحم، وانما كان امتيازه عن التعارض باحراز فعلية الملاك في المتزاحمين، وهذا لا يجري في المقام لعدم التعارض بين اطلاق خطاب شرطية الشرطين مع عجزه عن الجمع بينهما، اذ غايته اثبات الشرطية المطلقة لهما في حال العجز، وبذلك يحكم بسقوط الأمر بالمركب، نعم بعد قيام الدليل على ثبوت التكليف بالمركب الناقص في هذا الحال فتقع المعارضة بين اطلاق خطاب شرطية احدهما المقتضي لكونه شرطا تعيينيا مع اطلاق خطاب شرطية الآخر الذي يقتضي كونه شرطا تعيينيا، حيث يعلم بعدم شرطيتهما التعيينية معا، كما هو ظاهر، وحيث ان ملاك المركب ارتباطي فلا يعلم بثبوت الملاك في المركب الواحد لهذا الشرط بعينه او المركب الواحد لذلك الشرط بعينه او المركب الواحد للجامع بينهما وليس في البين ملاكان مستقلان في هذا الشرط وذاك الشرط حتى يكون نظير الواجبات الاستقلالية.

وبذلك اتضح الحكم على المسلك الثاني في باب التزاحم من امتناع اطلاق كلا الحكمين المتزاحمين لفرض الاشتغال بامثال الآخر، حيث انه نظير المسلك الأول في ادراج التزاحم في التعارض مع اختلاف كون التعارض بناء على المسلك الأول، بين اصل خطابي التكليف في حال

التزاحم، بينما ان التعارض بناء على المسلك الثاني يكون في اطلاق خطاب كل من التكليفين لفرض الاشتغال بالتكليف الآخر.

وأما على المسلك الثالث في باب التزاحم وهو الالتزام بتقيد خطاب التكليف بشكل عامّ بعدم الاشتغال بضدّ واجب لا يقل عنه اهمية، فلا يمكن في المقام تقيد التكليف بالصلاة المشتملة على الوضوء والتطهير من الخبث بفرض عدم الاشتغال بالوضوء والتطهير من الخبث.

فانه **اولا:** كيف يتعلق الأمر بالصلاة المشتملة على الوضوء والتطهير مترتبا على ترك الوضوء والتطهير بالوضوء والتطهير، فانه مستلزم الخلف.

وثانيا: ان الصلاة مع الوضوء والتطهير غير مقدورة، فكيف يتعلق الأمر

بها.

وأما المسلك الرابع في التزاحم وهو الالتزام بفعلية كل من التكليفين في فرض التزاحم وان كان يحكم العقل بتنجز احدهما فقط، فلا يتصور ذلك الا في الواجبات الاستقلالية دون المقام مما لا يوجد الا تكليف واحد بالمركب الارتباطي.

واما المسلك الخامس فكان يبتني على انصراف خطابات التكليف عن فرض التزاحم، ومن جملتها خطاب التكليف بالمركب، وكذا خطابات الشرطية والجزئية.

والحاصل انا لو كنّا نحن ومقتضى القواعد لحكمنا بجواز ترك الصلاة رأساً، بعد عدم القدرة على الجمع بين الشرطين لكن قام الدليل على عدم سقوط التكليف بالصلاة، فلاندرى هل الواجب هو الصلاة مع الوضوء او الصلاة متيمما مع الطهارة من الخبث، او ان الواجب هو الجامع بينهما،

فلا يظن بالمشهور ان يكون سنخ التزاحم في الواجبات الضمنية عندهم كسنخ التزاحم في الواجبات الاستقلالية، بل المظنون انهم يرون التزاحم في الواجبات الضمنية من سنخ آخر، وان كان يوجب ذلك جريان قواعد التزاحم فيه أيضا، ونذكر هنا ثلاثة توجيهات لكلام المشهور.

توجيهات لجريان التزاحم في الواجبات الضمنية

التوجيه الأول: انه حيث تكون الأحكام تابعة للملاكات، ففي التزاحم بين الركن (كالقيام الذي هو ركن في حال تكبيرة الاحرام او قبل الركوع) وغير الركن (كالقيام في حال القراءة) فيمكن كشف اهمية الملاك في الركن من غيره، حيث انه لا يسقط جزئيته في حال النسيان او الجهل، فاذا ورد الدليل بعدم سقوط الصلاة في حال التزاحم، فبأهمية ملاك القيام الركني نستكشف وجوبه تعيينا، بل حيث لا يحتمل ان يأمر الشارع تعيينا باتيان الجزء غير الركني، فأصالة الاطلاق في الجزء الركني جارية بلامعارض، ويمكن ان يستشهد على ذلك بأمثلة عرفية، كما لو امر المولى بطبخ طعام مشتمل على عدة أجزاء وكان له جزء ركني لا يقبل المولى طعاما وقع الاخلال فيه بذلك الجزء الركني ولو جهلا او نسيانا، وكان له جزء آخر غير ركني بحيث لو وقع الاخلال به جهلا او نسيانا لم يمنع من قبول المولى لذلك الطعام، او عرفنا اهتمام المولى باحد الجزئين من خلال تأكيده على الإتيان به، فلو عجز العبد عن الجمع بين الجزئين وقام دليل على عدم سقوط التكليف بطبخ الطعام فلا يتأمل العرف في تقديم الجزء الركني او الجزء الذي كان المولى يؤكد عليه.

والصحيح عدم تمامية هذا الوجه، اذ من الممكن ان تختلف الملاكات، خاصة اذا كانت الملاكات تعبدية، فيكون الاخلال بالركن عن جهل او

نسيان مفوِّتا للملاك في المركب التام، بخلاف غير الركن، لكن في فرض العلم والالتفات لو لم يتمكن المكلف من الجمع بين الركن وغير الركن يكون غير الركن دخيلا في تحصيل الملاك في المركب الناقص في حال الذُكر، لنكتة لانعلم بها ككونه مما ليس له بدل او كونه اسبق زمانا ، فيكون القيام حال القراءة مقدما عند التزاحم على القيام قبل الركوع مثلا مع ان القيام قبل الركوع ركن، او يقدم الشارع الجزء او الشرط غير الركني بنكتة كونه مما لا بدل له ونحو ذلك.

على ان هذا التوجيه لا ينتج الا الترجيح بالاهمية، دون الترجيح بغيرها كترجيح ما لا بدل له على ما له بدل، حيث لا يعلم ان اهتمام الشارع بما ليس له بدل اكثر من اهتمامه بما له بدل.

التوجيه الثاني: ما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من انه يوجد في الصلاة ركن اختياري، وهو الوضوء مثلا، وركن اضطراري، وهو التيمم مثلا، وواجبات غير ركنية يعبر عنها بالسنن؛ ومقتضى بدلية الركن غير الاختياري ان الركن الاختياري مشروط بالقدرة، حيث ان موضوع الركن الاضطراري هو عدم القدرة على الركن الاختياري، وبمقتضى المقابلة نستكشف ان الركن الاختياري مشروط بالقدرة، وهكذا غير الركن مشروط بالقدرة حسب ما يستفاد من الروايات، فانه يفهم مثلا من الصحيحة الدالة على "ان السنة لاتنقض الفريضة" ان ترك السنة (اي غير الركن) عن عذر كالاضطرار لا يوجب انتقاض الفريضة، فيعلم اشتراط الأمر بالسنة بالقدرة.

والدليل الآخر على اشتراط السنن بالقدرة، عموم قوله: ما من محرم الا

وقد أحله الله لمن اضطر إليه^(١)، فإنه يدل على ان الصلاة مع ترك القراءة للاضطراب حلال وضعا، بعد ما كان محرما وضعا في حد ذاته، بل قد يقال بانه طبق هذا العموم في بعض الروايات على ترك الجزء حين الاضطراب، بلحاظ تصحيح ما اتى به، ففي موثقة سماعة قال سألت عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لأبأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

وفي موثقة الأخرى عن ابي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(٢).

ويمكن الاستدلال عليه أيضا بصحيفة ابن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي^(٣)، حيث يستفاد منها الفرق بين الفريضة والسنة، في ان الاخلال بالسنة لأجل الاضطراب لا يضر بالفريضة.

فاذا كان الركن الاختياري والجزء غير الركني مشروطين بالقدره دون الركن الاضطرابي، فان دار الأمر بين ركن اضطرابي وبين ركن اختياري مثلا قدم الأول لكون خطابه مطلقا فيقدم على خطاب الركن الاختياري المشروط بالقدره، وكذا اذا دار الأمر بين ركن اضطرابي وبين الجزء غير الركني، واما

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٨ باب ١٢ من كتاب الأيمان ح ١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ح ٧ و ٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من أبواب القراءة ح ١٢

إذا دار الأمر بين ركنين اختياريين أو جزءين غير ركنيين أو ركن اختياري وجزء غير ركني فيتمسك بمسلك متمم الجعل التطبيقي، فإن كلاً من الجزئين وإن كان مقدوراً في حد ذاته بنظر العقل، فلو كنا نحن وحكم العقل لم يمكن لنا أن نتمسك بخطاب شرطية القدرة في أي منهما، ولكن العرف والعقلاء يتممون خطاب شرطية القدرة، فإن العرف يرى في الدوران بين الجزء الأهم وغيره أن غير الأهم هو الذي ليس بمقدور، وأنه المضطر إلى تركه؛ وإذا كانا متساويين، يرى العرف أن الجامع مقدور، فهو واجب دون خصوص أي منهما.

ويلاحظ على ما أفاده أولاً: أن تقديم الخطاب المطلق الاستقلالي أو الضمني على الخطاب المشروط بالقدرة يبتني على استظهار كون القدرة المأخوذة في الخطاب بمعنى يقابل العجز التكويني أو العجز الناشئ عن امتثال الأمر بالخلاف، ولكن سيأتي المنع عن ذلك، حيث أن الظاهر من القدرة مجرد القدرة التكوينية على ذات الفعل.

نعم لانستبعد كون الأمر المولوي التعييني بالأهم موجبا لانتفاء القدرة على الخطاب المهم عرفاً، ولكنه يختص بالأمر الاستقلالي بالأهم، بمعنى أن العرف يرى أن الغرض المولوي التعييني باتيان الأهم لما كان ثابتاً في فرض التزاحم فهو يوجب انتفاء القدرة على المهم، وهذا لا يشمل المقام مما لا يكون في البين إلا غرض ارتباطي واحد، ولا يعلم بثبوت الغرض المولوي التعييني باتيان أيٍّ من الشرطين في حال التزاحم.

على أنه لو سلم تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة فيختص ذلك بما إذا كان المأخوذ في الخطاب المشروط كلمة القدرة ونحوها، ومجرد ثبوت البديل لواجب لا يعني كون خطاب المبدل مشروطاً

بكلمة القدرة، حيث يمكن ان يكون المبدل مشروطا بما يظهر منه خصوص القدرة التكوينية كما ورد في خطاب الأمر بالقيام في الصلاة "انه اذا قوي فليقم" او ورد في خطاب الأمر بالوضوء "انه اذا لم يجد ماءا يتيمم" فيفهم منه بقرينة المقابلة ان من يجد ماءا يتوضا، ولاينبغي الاشكال في ظهور مثل قوله "اذا قوي فليقم" او "ان واجد الماء يتوضأ" في اعتبار القدرة التكوينية على ذات القيام او الوضوء.

والتمسك لإثبات اشتراط السنن بالقدرة العرفية بعموم قوله "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" غير تام، لانصراف الحلية والحرمة فيهما - جزماً او احتمالاً- الى التكليفية دون الوضعية، واستعمالهما في مورد الحلية والحرمة الوضعتين في بعض الروايات لاينافي انصراف الاطلاق الى التكليفية؛ واما موثقتا سماعة، فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطرروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرم عرفاً، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئاً ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفاً اذا كان موجبا للمس مباشر او كان مكروهاً اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات^(١).

واما حديث لاتعاد فالظاهر عدم شموله لترك السنة اضطراراً، حيث انه ما لم يكن الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت لم يتحقق الاضطرار الى ترك السنة، وهي صرف وجود القراءة مثلاً في الوقت، ولذا لايجوز لمن يعلم بزوال اضطراره في اثناء الوقت الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت، واذا كان الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت، سقط الوجوب بمقتضى القاعدة، فلم

تبق فريضة حتى يحكم بعدم انتفاضها بترك السنة اضطرارا.

وثانيا: انه قد مر ان اهمية احد الاجزاء في فرض القدرة على المركب التام، لاتعني الا عدم العفو عن الاخلال به في فرض الجهل والنسيان، وهذا لاوجب اهميته في فرض العجز عن المركب التام، بان يصير المركب الناقص المشتمل عليه ذا ملاك ومحبوبا فعليا للمولى اذ لعل غيره دخيل في الملاك في المركب الناقص في حال الذكر، وهذا بخلاف اهمية الملاك في الواجبات المستقلة فانها تعني ان احد الواجبين المستقلين أكثر محبوبية لدى المولى من الآخر، ولاريب في ان المولى يرجحه في مقام التزاحم على الآخر.

وثالثا: في فرض التساوي، يرى العرف انه قادر على كل منهما بخصوصه، وانما هو عاجز عن الجمع بينهما، فمع تحقق موضوع كليهما تقع المعارضة بين دليليهما.

هذا ولايخفى ان ما ذكره في فرض دوران الأمر بين ركن اختياري وجزء غير ركني من انهما اذا كانا متساويين فيكون الجامع هو المقدور فيكون هو الواجب دون خصوص اي منهما فهو مع قطع النظر عن كبرى تقديم الفريضة على السنة، وقد التزم هو في ابحاثه بهذه الكبرى.

التوجيه الثالث: حكى عنه "دام ظله" وجه آخر يختص بالتزاحم في السنن، وهو اختيار انها واجبات مستقلة في ضمن الفريضة، وان كانت الفريضة مشروطة بعدم الاخلال بها من دون عذر، ولو كان العذر مثل الاضطرار بمقتضى قوله "السنة لاتنقض الفريضة"، وبناء عليه فيكون التزاحم فيها من سنخ التزاحم في الواجبات المستقلة، فلو اضطر الى ترك احدى

سنتين، وكانت احديهما أهم، فيكون الاخلال بغير الأهم عن عذر، ومع تساويهما فالاخلال باحديهما يكون عن عذر، فلا تبطل الصلاة به. ويلاحظ عليه أنه لادليل على كون السنن واجبات مستقلة، فانه يمكن تخريج حديث لاتعاد وقوله السنة لاتنقض الفريضة بالالتزام بثبوت أمر بالصلاة التامة مغيبى بعدم امتثال الأمر الآخر، وثبوت أمر آخر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لا يكون معذورا في تركه من غير الأركان. وحينئذ فان صلى المكلف صلاة تامة فقد امتثل كلا الأمرين، وان صلى صلاة ناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن عذر فقد امتثل الأمر الثاني وسقط الأمر الأول الذي كان متعلقا بالصلاة التامة، لأجل حصول غايته. وبهذا التخريج يجمع بين ما هو الظاهر من قوله في ذيل حديث لاتعاد "السنة لاتنقض الفريضة" وقوله "القراءة سنة فمن نسيها فقد تمت صلاته" من كون ما أتى به المكلف من الصلاة مع الاخلال بغير الاركان في حال العذر صحيحا وامتثالا للامر، لامجرد كونه مسقطا للامر من دون ان يكون صحيحا وامتثالا لأي امر. وبين ما لعله الظاهر من هذه الروايات من أن صحة الصلاة بترك غير الاركان عن عذر لاتعني ارتفاع الأمر بغير الاركان في حال العذر حيث لايبعد أن يقال ان الظاهر من هذه الروايات وقوع الاخلال بالسنة الفعلية، لا كونه تركا لما هو السنة في غير حال العذر. فبناء على ذلك فلا يتعين التخريج الذي ذكره لتصوير التزاحم الحقيقي في السنن.

ان قلت: ظاهر مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الفضيل بن يسار "ان الله فرض الصلاة ركعتين فأضاف اليهما رسول الله ركعتين" هو أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر من أتى بالركعتين الأوليين أن يضم اليهما ركعتين

آخرين وبذلك صارت الركعتان الأخيرتان سنة، فهكذا أمر النبي (صلى الله عليه وآله) بالأجزاء غير الركنية فصارت سنة فالأمر الصادر من النبي قد تعلق بها مستقلا، وان كانت الفريضة مشروطة بعدم الإخلال بما سنه النبي من ركعات مطلقا، وبعدم الإخلال بما سنه من الأجزاء غير الركنية من دون عذر فيتعين بذلك التخريج الذي ذكره.

قلت: لا يظهر من صحيحة الفضيل الأمر الاستقلالي بالسنة، بل لعل النبي (صلى الله عليه وآله) شرّع جزئية الركعتين الأخيرتين بموجب أمره بصلاة مشتملة على أربعة ركعات كما قد يشير الى ذلك قوله "أضاف اليهما" نعم الواجب الالهي مشروط بعدم الإخلال بما سنّه النبي من ركعات مطلقا، مضافا الى أن الوارد في صحيحة الفضيل بن يسار هو أن النبي أضاف ركعتين فأجاز الله ذلك، وظاهره تغير التشريع الالهي إمضاء لما سنّه النبي، وكذلك يحتمل أن يكون النبي قد أمر بصلاة تامة مشتملة على الأجزاء غير الركنية، فيلزم من ذلك وجود أمرين أحدهما أمر الهي متعلق بصلاة مشتملة على الأركان مشروطة بعدم الإخلال بما سنّه النبي من الأجزاء غير الركنية من دون عذر، وثانيهما أمر نبوي متعلق بصلاة تامة مشتملة على الأجزاء غير الركنية مالم يأت بصلاة ناقصة مشتملة على الأركان، مع كون الإخلال بغير الأركان عن عذر.

ثم ان الالتزام بكون أحد هذين الأمرين الهيا والآخر نبويا انما يبتني على تفسير السنة في قوله "السنة لاتنقض الفريضة" بما شرّعه النبي (صلى الله عليه وآله)، وأما بناء على تفسيرها بما بيّن حكمه في غير الكتاب وان كان تشريعا الهيا فيمكن ان يكون كلا الأمرين الهيا كما يمكن الالتزام بأمر واحد حسب بعض التخريجات السابقة.

هذا وقد حكى عنه "دام ظلّه" أنه ذكر في بحث الترتب من دورته الأخيرة الأصولية أولاً: ان السنة ما تعلق به الأمر الاستقلالي من النبي، ويكون معنى ماورد في ذيل حديث لاتعاد من أن السنة لاتنقض الفريضة، هو نفي الارتباط المطلق بين السنة والفريضة.

ونفي الارتباط المطلق بين الفريضة والسنة يكون بأحد نحوين:

١- أن يختص الارتباط بينهما بحال عدم العذر بأن تكون الفريضة مشروطة بعدم الاخلال بالسنة من غير عذر، كما ذكر ايضا أن الأمر بالسنة مختص بحال القدرة والعلم، وعليه فلو أخل بالسنة عمدا او عن جهل تقصيري لم يمثل الأمر بالفريضة.

٢- أن يختص الارتباط بين السنة والفريضة بالحكم الجزائي، أي لوأخل بالسنة فتجب عليه اعادة العمل بوجوب آخر عقوبتي مع سقوط الأمر السابق بالفريضة، وان كان هذا خلاف ظاهر ادلة الأجزاء والشرائط والموانع من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية والمانعية، نعم ظاهر الادلة في بعض الموارد هو ذلك كما في وجوب اعادة الصلاة اذا صلى في النجس نسيانا حيث يظهر من بعض الروايات انه انما يجب عليه الاعادة عقوبة لنسيانه حتي يهتم بذلك، او وجوب الحج من قابل لمن جامع اهله عالما عامدا قبل الوقوف بالمشعر.

ثم ذكر بعد ذلك: أن الالتزام باوامر استقلالية نبوية بالسنن مع تقيد الفريضة بعدم عصيان هذه الاوامر الاستقلالية بالسنن خلاف الظاهر لمخالفته لظاهر ادلة الاجزاء والشرائط من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية، على انه ورد في الروايات ان الركعتين الاوليين فريضة مع ان القراءة فيهما مما لم يأمر به الله، فلو فسرنا الفريضة بما امر الله به فيلزم التنافي بينه وبين ما دل على ان الركعتين الاوليين فريضة أي بتمامهما، وكذا يشتمل الركعتين الأخيرتين على

الركوع والسجود اللذين لم يسنَّهما النبي مع أن ظاهر ما دل على أن الركعتين الأخيرتين سنة أنهما بتمامهما مما سنَّهما النبي (صلى الله عليه وآله)، فلا بد من تفسير آخر، وهو أن يراد من الفريضة ما قدره الله، فإن الفرض ليس هو الأمر وإنما هو التقدير، فيشمل الحكم الوضعي كالإرث، فيقال لكتاب الإرث كتاب الفرائض، وكذا يشمل جعل الماهيات المخترعة كالصلاة والزكاة، ويراد من السنة ما أكمله النبي، فالله سبحانه جعل ماهية الصلاة بنحو تشتمل على ركعتين على الأقل وتشتمل كل ركعة أتي بها في الصلاة على ركوع وسجود، وأكملها رسول الله بنحو متمم الجعل التطبيقي، فصوّرها في باقي الأجزاء والشروط، فاعتبركون مصداقها ما يشتمل على ركعتين أخيرتين وعلى مثل القراءة والذكر الواجب والتشهد ونحو ذلك، فيرتفع التنافي بين النصوص - حيث تكون خطابات السنن ارشادا الى جزئيتها او شرطيتها في المصداق الذي وضعه النبي بنحو متمم الجعل التطبيقي لصلاة غير المعذور - وتكون النتيجة حينئذ عدم وجود أوامر استقلالية بالسنن.

التوجيه الرابع: ما كان يخطر بالبال سابقاً من أنه إذا كان أحد الشرطين مثلاً محتمل المزية بعينه دون الآخر فحيث لا يحتمل كون الثاني شرطاً تعييناً فيعلم بسقوط إطلاق خطاب شرطيته، فتجري أصالة الإطلاق في خطاب شرطية الأول بلا معارض، فيثبت بذلك كونه شرطاً تعيينياً، نعم بيتني ذلك على عدم قبول المسلك الخامس في التزاحم من انصراف الخطابات الأولية عن فرض التزاحم.

ولكن يرد عليه أن شرطية الشرط غير محتمل المزية بنحو التعيين وأن لم تكن محتملة، لكن شرطيته بنحو التخيير محتملة وحيث لا يعقل اجتماع الشرطية التعيينية لأيٍّ منهما مع شرطية الآخر ولو تخييراً، لأن شرطية أحدهما

تخييراً تساوق شرطية الآخر تخييراً كما هو واضح، فتقع المعارضة بين اطلاق دليل شرطية الشرط الذي هو محتمل المزية لفرض الاتيان بالشرط الآخر في فرض التزاحم -وهو مايقال في مثال التزاحم بين الوضوء والتطهير من الخبث مثلاً: يجب ان تتوضأ لصلاتك حتى لو كنت تطهر جسدك من الخبث لها- حيث يكشف ذلك عن شرطية التعينية، وبين اطلاق دليل شرطية هذا الشرط الآخر لفرض التزاحم -وهو ما يقال: طهر جسدك من الخبث للصلاة اذا لم تتوضأ لها- حيث يكشف عن اصل شرطية في هذا الحال، وان كنا نعلم بسقوط اطلاقه المقتضي لشرطية التعينية.

فتحصل ان الصحيح في التزاحم في الواجبات الضمنية هو انه مع عدم قيام الدليل علي بقاء التكليف فمقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً، ومع قيام الدليل على بقاء التكليف فيقع التعارض بين ادلتها فيرجع الى البراءة عن وجوب كل منهما تعيناً، فتكون النتيجة التخير.

ولكن قد يقدم احد الواجبين الضمنيين لأحدى النكات التالية:

وجود الاطلاق لدليل احد الواجبين الضمنيين دون الآخر

الاولى: لو كان دليل احدهما لبياً لاطلاق له لفرض التزاحم، كما يقال في وجوب الاستقرار من ان دليله الإجماع وهو دليل لبي، فحينئذ يتمسك باطلاق دليل جزئية الجزء الآخر، ويكون مقتضى القاعدة التكليف بالصلاة بدون شرط الاستقرار في هذا الفرض، نعم لازم المسلك الخامس في باب التزاحم وهو عدم ظهور الخطابات في لحاظ فرض التزاحم وانصرافها عنه عدم الفرق بين الدليل اللبي واللفظي في ذلك.

دوران الأمر بين جامع الفريضة وبين السنة

الثانية: لو دار الأمر في الصلاة بين ترك الفريضة بجميع مراتبها الاختيارية

والاضطرارية وبين ترك السنة، فيتعين ترك السنة، فانه يستفاد من صحيحة ابن سنان (قال قال ابو عبدالله عليه السلام إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لايحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي^(١)) ان الاضطرار الى ترك السنة في الصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالصلاة بخلاف الاضطرار الى ترك الفريضة ولو ببدلها الاضطراري كما لو عجز عن مطلق الطهارة من الحدث -الاما خرج بالدليل كما في الاستقبال نحو القبلة حيث تسقط شرطيته في حال الاضطرار مع كونه فريضة- ولازم ذلك انه اذا تزاحم جامع الركن الاعم من الاختياري والاضطراري مع غير الركن قدم جامع الركن، بل لا يبعد ان يستفاد منها تقديم جامع الركن في فرض تزاحمه مع ركن اختياري حيث يستفاد منها أن الصلاة تسقط بالعجز عن جامع الركن، وهذا يعني تقديم جامع الركن على ركن اختياري آخر.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده": ان لزوم تقديم جامع الركن لأجل انه بدونه لا يتحقق مسمى الصلاة، ولذا ورد في صحيحة الحلبي: ان الصلاة ثلاث اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود^(٢)، فحينئذ لا معنى للإتيان بالصلاة الفاقدة لجامع الركن، وان كانت واجدة لركن اختياري آخر، حيث لا يصدق عليها الصلاة، كي يؤمر بها ولا تسقط بحال^(٣).

ولكن ذكرنا في بحث الصحيح والاعم انه لادليل على تقوم معنى الصلاة

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١
 ٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣١٠ باب ٩ من ابواب الركوع ح ١
 ٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٣ ص ٣١٠

بجامع الاركان، ولذا تجري قاعدة الفراغ في ما لوشك في وضوئه للصلاة بعد الفراغ منها، مع اعتبارهم احراز عنوان العمل في جريانها، ومثل صحيحة الحلبي الدالة على ان الصلاة ثلاثة اثلاث... يدل على اهمية هذه الثلاث، بمعنى بطلان الصلاة بالإخلال بها ولو جهلا اونسيانا، وورد في روايات أخرى تطبيق عنوان الصلاة على الصلاة بغير وضوء.

فالمهم في تقديم جامع الركن هو صحيحة ابن سنان، نعم يشكل التعدي من الصلاة الى سائر الفرائض لعدم اطلاق هذه الصحيحة، واما قوله "السنة لاتنقض الفريضة" فقدم أنه يشكل استفادة الأمر بالفريضة عند الاضطرار الى ترك السنة ولذا لو اضطر او اكره في شهر رمضان على ارتكاب بقية المفطرات غير الاكل والشرب والجماع -بناء على كون الفريضة في الصوم هو الاجتناب عن هذه الثلاثة كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله"- فيشكل الحكم بوجوب الصوم واجزائه.

اذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة

الثالثة: انه بعد قيام الدليل على بقاء التكليف عند تزامم الواجبات الضمنية، فاذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة كما في تزامم الوضوء والتطهير من الخبث للصلاة فقد يقال بتقديم الفريضة، لما يستفاد من الروايات من انه لو تزاممت الفريضة مع السنة قدمت الفريضة، ففي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمة وتهيمة الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتهيمة للآخر

جائز^(١).

كما يستدل بصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله قال لا تحلّ له النساء حتى يزور البيت فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما ما دام حيًا فلا يصلح أن يقضي عنه وإن نسي الجمار فليسا بسواء إن الرمي سنة والطواف فريضة^(٢)، ونحوها صحيفته الأخرى^(٣) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت له رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فإنه خرج قال يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة^(٣).

ولكن يمكن أن يقال إن رواية عبد الرحمن بن أبي نجران بل وصحيفتي معاوية بن عمار ليست واردة في تراحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، فإنه بناء على مامرّ يقع التعارض بين ادلتهما فلا يثبت الفريضة في هذا الحال حتى تقدم على السنة، فلو لم يتمكن المكلف من الوضوء والتطهير من الخبث معاً فيقع التعارض بين خطاييهما ويتساقطان، ولعل الشارع أوجب في هذا الحال ما نسميه بالسنة بأن قدم التطهير من الخبث مثلاً على الوضوء كما عليه المشهور، فتأمل.

لو كان خطاب احد الواجبين الضمنيين بلسان نفي الصلاة بدونه

الرابعة: قد يكون خطاب احد الواجبين الضمنيين بلسان نفي تحقق عنوان

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٥ باب ١٨ من ابواب التيمم ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج 13 ص ٤٠٦ باب ٥٨ من ابواب الطواف ح ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

المركب بانتفاءه، فقد يقال بتقدمه على ما لم يكن خطابه من هذا القبيل، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو دار الأمر بين مراعاة القبلة والقيام تعين الأول، لان دليله بلسان "لاصلاة الا الى القبلة"^(١)، بخلاف دليل الثاني، فانه بلسان "اذا قوي فليقم"^(٢)، فيتعين الأول، لان الصلاة الى غير القبلة ليست صلاة كي يجب القيام فيها، فالخطاب الأول ينفي موضوع الخطاب الثاني^(٣).

وفيه: ان هذا اللسان لا يعدو كونه من احد السنة الإرشاد الى الجزئية والشرطية، نظير "لاصلاة الا بفاتحة الكتاب"، فالظاهر هو التخيير.

وقد يفصل بين ما لو كان الانحراف عن القبلة الى ما بين اليمين واليسار، أي الى اقل من تسعين درجة عرفاً، فيتعين القيام بمقتضى قوله "ما بين المشرق والمغرب قبله"^(٤)، وبين ما لو كان الانحراف اكثر، فيتعين مراعاة القبلة، لكونها فريضة، واستفيد من صحيحة ابن سنان السابقة انه لايسمح بترك جامع الفريضة، الأعم من الاختيارية والاضطرارية، بحال من الاحوال في الصلاة، بخلاف السنة.

ولكن يرد عليه: ان ما دل على كون ما بين المشرق والمغرب قبله، ظاهر في الجاهل والناسي لامطلقاً، واما صحيحة ابن سنان فلا يمكن التمسك بها في القبلة، ضرورة ان من عجز عن الصلاة الى القبلة، يصلي الى غيرها، ولا تسقط الصلاة عنه بمقتضى صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: يستقبل القبلة ويصف رجله، فإذا

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٠٠ باب ٢ من ابواب القبلة ح ١٠

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٩٥ باب ٦ من ابواب القيام ح ٣

٣ - النقيح كتاب الصلاة ج٣ ص٢٦٨

٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٠٠ باب ٢ من ابواب القبلة ح ٩

دارت واستطاع أن يتوجه إلى القبلة، وإلا فليصل حيث توجهت به^(١).

فروع فقهية في تزاحم الواجبات الضمنية

دوران الأمر بين القيام مع سلس البول او الجلوس مع الوضوء

الاختياري

الفرع الاول: لو دار الأمر بين الصلاة قائماً مع سلس البول، او الصلاة جالساً مع الاحتفاظ على الطهارة الاختيارية، ففي لزوم تقديم الأول او الثاني او التخيير بينهما او لزوم الاحتياط وجوه.

ومنشأ الوجه الأول هو استظهار شمول خطاب تشريع الطهارة العذرية لمن به سلس، لفرض التمكن من عدم خروج البول في حال الجلوس، بدعوى ان ظاهر من لا يقدر على حبس البول، من لا يقدر عليه حين اتيانه بالصلاة المأمور بها في حقه، وحيث انه يقدر على القيام فهو مأمور بالصلاة قائماً بمقتضى قوله: اذا قوي فليقم، وبذلك يتعين الأول.

ولكن الظاهر عدم اطلاقه لهذا الفرض فان الظاهر من قوله "اذا كان الرجل يقطر منه البول" او "لا يقدر على حبسه"^(٢) هو فرض العجز عن حبس البول مطلقاً، فيكون مقتضى دليل انتقاض الطهور بالبول هو انه لو صلى قائماً بهذا الحال كانت صلاته فاقدة للطهور.

ومنشأ الوجه الثاني هو أنه بعد منع اطلاق خطاب تشريع الطهارة العذرية لهذا الفرض فلو صلى قائماً تكون صلاته فاقدة للطهور والمفروض انه لاصلاة

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٢٠ باب ١٣ من ابواب القبلة ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٩٧ باب ١٨ من ابواب نواقض الوضوء ح ٢١

الا بطهور فيشملة ما دل على ان المريض اذا لم يقدر ان يصلي قائما يصلي جالسا، وان شئت قلت: يدور الأمر بين ترك جامع الركن في مورد الطهور وبين ترك الركن الاختياري في مورد القيام، وقد سبق لزوم تقديم جامع الركن ومنشأ الوجه الثالث أن احتمال اعتبار الطهور الاضطراري في حقه كاف في الحكم بالتخيير بين ان يصلي قائما مع الطهور الاضطراري وبين ان يصلي جالسا مع الطهور الاختياري، حيث تقع المعارضة بين اطلاق دليل شرطية الطهور الاختياري في حقه (مثل قوله اذا بليت فتوضا) مع اطلاق دليل شرطية القيام (مثل قوله اذا قوى فليقم)، وبعد سقوط الاطلاقين فمقتضى جريان البراءة عن تعيين أي منهما هو التخيير، نعم لو استظهر من مثل قوله اذا قوى فليقم ان موضوع شرطية القيام هو القدرة بالمعنى الذي يكون المعجز المولوي رافعا لها، فيكون خطاب لزوم الطهور في الصلاة بضم ما دل على ان البول ناقض له رافعا للقدرة على القيام، ولكن قد مر انه لا يستفاد من مثل قوله اذا قوى فليقم اكثر من القدرة التكوينية.

ومنشأ الوجه الرابع أنه بعد عدم تمامية الوجه الأول والثاني فلولم يحتمل ثبوت التخيير بينهما واقعا كما لايبعد ذلك فمقتضى العلم الإجمالي لزوم تكرار الصلاة، وكذا بناء على لزوم الاحتياط في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فبناء على ذلك فيكون الأحوط لولم يكن أقوى هو لزوم الاحتياط.

دوران الأمر بين الطهارة المائية وادراك تمام الركعات في الوقت

الفرع الثاني: لو دار الأمر بين تحصيل الطهارة المائية ولكنه لايدرك اكثر من ركعة في الوقت، وبين الطهارة الترايبية مع ادراك تمام الصلاة في الوقت،

فالظاهر هو تعيين الثاني، فانه مقتضى قوله تعالى: "اذا قمتم الى الصلاة ... فلم تجدوا ماء فتيمموا.." (١) " والظاهر منه القيام الى الصلاة في وقتها، وقاعدة من "ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة" (٢) لاتعني جواز التأخير اختياراً، فهو بدل اضطراري، فيكون مقتضى ظاهر الآية هو تعيين التيمم لمن لم يتمكن من الوضوء حين القيام للصلاة، وكذا يدل عليه قوله عليه السلام "فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتييمم" (٣) بعد ان كان ظاهره الوقت المعهود الاختياري، واما ما استدل به صاحب العروة "فده" على تعيين التيمم بأن الوقت أهم، فعند الدوران بين مراعاة الوقت ومراعاة الطهارة المائية يتعين تقديم الوقت، فمبني على مسلكه من جريان قواعد التزاحم في الواجبات الضمنية.

هذا، ولو كان لا يدرك تمام الصلاة في الوقت على أي تقدير، فلو توضحا لا يدرك اكثر من ركعة ولو تيمم يدرك اكثر منها، فالظاهر هو لزوم الوضوء، لشمول قاعدة من ادرك له، فهو يتمكن من الوضوء في الوقت الذي وسّع له على أي حال كما ذكره السيد الخوئي "فده" وان كان ما ذكره من انه بناء على جريان قواعد التزاحم يكون مخيراً بين مراعاة شرط الوضوء وبين مراعاة الوقت الاختياري بالمقدار الممكن لعدم العلم باهمية أيّ منهما (٤) غير تام لأنه بعد شمول قاعدة من ادرك لهذا الفرض على أيّ تقدير فهو يتمكن من الوضوء لهذه الصلاة فلا وجه للتيمم لها.

١ - سورة النساء الآية ٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢١٧ باب ٣٠ من ابواب المواقيت

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤١ باب ١ من ابواب التيمم ح ١

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ١٥٨

ولا يخفي انه لم يقيم دليل تام السند والدلالة على قاعدة من أدرك، فان دليها اما ما في الذكرى من أنه روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة^(١)، او ما رواه أبو جميلة المفضل بن صالح عن سعد بن طريف عن الأصبع بن نباتة قال قال أمير المؤمنين من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة^(٢)، او ما روي من أن من أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك العصر^(٣) بضم دعوي الغاء الخصوصية عرفا بين صلاة الفجر او صلاة العصر وبين سائر الصلوات اليومية، والمهم ضعف سند هذه الروايات، ولم يحرز استناد المشهور اليها حتي لو قلنا بانجبار ضعف السند بعمل المشهور، مضافا الي ما يأتي من الاشكال في دلالة الرواية الثانية.

والعمدة هي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال فإن صَلَّى من الغداة ركعة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته^(٤)، ولكن في دلالتها اشكال، فانها لاتدل على أن من لم يدرك الاركعة من الوقت وجب عليه المبادرة الي اتيان ركعة من الصلاة في الوقت، وانما تدل على أن من أتى بركعة من صلاة الفجر ثم طلعت الشمس فيتم الصلاة وتصح منه ولعلها تكون قضاءً، في قبال من بدأ بصلاة الفجر ثم طلعت الشمس قبل أن يتم ركعة فانه قد ورد في رواية أخرى عن عمار: وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة ولا يصل حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها^(٥)،

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢١٧ باب ٣١ من ابواب المواقيت ح ٤

٢ - نفس المصدر ح ٢

٣ - نفس المصدر ح ٥

٤ - نفس المصدر ح ١

٥ - نفس المصدر ح ٣

وقد ورد في بعض الروايات النهي عن الصلاة حين طلوع الشمس، فتصحيح قاعدة من ادرك لا يخلو عن اشكال.

هذا وقد ناقش السيد الخوئي "قده" في صدق عنوان الادراك للتأخير العمدي حيث انه يستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان من شئ ابتداء، ثم بعد الفحص والطلب تمكن منه، كما إذا طلب أحد غريمه ثم وجده فيقال انه أدرك غريمه، واما إذا لم يطلبه، ولكنه صادفه من باب الاتفاق فلا يقال انه أدركه، بل يقال انه صادف غريمه، أو إذا نظر في مسألة علمية مثلاً، وبعد النظر والدقة وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال انه أدرك المقصود. واما إذا خطر بباله صدفه ومن دون تفكر ونظر فلا يقال انه أدركه.. وهكذا.

وعليه فقاعدة من ادرك تختص بغير المتمكن، دون من تمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت، ولكنه أخرها باختياره وإرادته إلى زمان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعة واحدة وعلى أساس هذا البيان قد ظهر ان هذه الروايات أجنبية عن مقامنا تماماً ولا يدل شيء منها على تقديم إدراك ركعة مع الطهارة المائية على إدراك تمام الركعات مع الطهارة الترابية. ثم قال ان واحدة من روايات قاعدة من ادرك موثقة وهي موثقة عمار، والبقية ضعيفة السند^(١).

وفيه ان الادراك ليس الا الالتحاق بالشئ فيشمل ما لو كان التأخير عمدياً ولا علاقة لذلك بعدم شموله لاصابة الشئ اتفاقاً، على أن العمدة بنظره هي موثقة عمار، ولم يرد فيه التعبير بالادراك، فلو أخر صلاته عمداً الى أن

لم يدرك الركعة من الوقت صحت صلاته، نعم لا يستفاد من هذه الروايات جواز التأخير اختياراً لأنه بعد توقيت صلاة الفجر مثلاً بطلوع الشمس مثلاً، فلو ورد أن من أدرك ركعة من صلاة الفجر في الوقت فقد أدرك الوقت فلا يظهر منه التوسعة الاختيارية للوقت بعد افتراض تحديد الوقت بطلوع الشمس، أضف الى ذلك أن عمدة دليل قاعدة من أدرك موثقة عمار ولا يظهر منها جواز التأخير عمداً، ولا يخفى ان السيد الخوئي "قده" يقبل انه لو وقع التزاحم بين الوقت الاختياري وبين واجب آخر فيتقدم عليه لكونه محققاً لموضوع قاعدة من أدرك^(١).

ثم ان التزامه بتعيين التيمم عند عدم امكان الجمع بين الوضوء ودرك الوقت الاختياري لصلاة واحدة وعدم ذهابه الى التخيير ولو بنكتة التعارض بين دليل شرطية الوضوء وشرطية الوقت الاختياري ثم الرجوع الى البراءة عن تعيين ايّ منهما كما هو دأبه في موارد التزاحم بين الواجبات الضمنية، لاتوجيه له الامام من ان ظاهر آية الوضوء هو ان من قام الى الصلاة في الوقت ولم يتمكن من الوضوء لها فيجب عليه التيمم.

دوران الأمر بين جزء سابق او لاحق او شرطهما

الفرع الثالث: لو دار الأمر بين جزء سابق وبين جزء لاحق، كما لو عجز عن الجمع بين القراءة في الركعة الاولى والثانية، او دار الأمر بين شرط جزء سابق وشرط جزء لاحق، كما لو عجز عن القيام في الركعة الاولى او الثانية، فذكر السيد الخوئي "قده" انه يتخير بينهما الا في مورد واحد، وهو ما لو عجز عن الجمع بين القيام في الجزء السابق واللاحق، فيجب القيام للجزء

السابق، وان كان القيام في الجزء اللاحق ركنا دونه، كما لو دار الأمر بين القيام حال القراءة وبين القيام قبل الركوع، فانه يتعين عليه القيام حال القراءة، لان ظاهر قوله عليه السلام "اذا قوي فليقم" هو شرطية القدرة على القيام في ظرفه، فحيث انه في ظرف الإتيان بالجزء السابق يقدر على القيام، فيجب عليه ذلك، وفي ظرف الإتيان بالجزء اللاحق يصير عاجزا عن القيام، فيجب عليه الجلوس^(١).

اقول: لو كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، لجاز تعجيز النفس قبل مجيئ ظرف الامتثال اختيارا كأن يأكل بعد دخول وقت الصلاة شيئا لا يقوى معه على القيام في غير الركعة الأولى للصلاة مثلا، ولكنه لا يلتزم به، لكونه خلاف ظاهر الأدلة، هذا، مضافا الى عدم خصوصية لخطاب "اذا قوي فليقم"، فلو لم يتمكن من السجود الاختياري في جميع الركعات، فاما ان يسجد اختيارا في هذه الركعة ويؤمي اليه في الركعة الثانية او بالعكس، فظاهر قوله في صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود قال يومي برأسه إيماء^(٢) "تقديم السجود الاختياري في الركعة الأولى".

ومن جهة أخرى لو تزاحم القيام مع جزء سابق او شرطه، كما لو دار امره بين الوضوء والصلاة جالسا او التيمم والصلاة قائما - بأن فرض كون استعمال الماء موجبا لضعفه عن القيام في هذه الصلاة او فرض أنه أكره على ترك احدهما - فيأتي فيه نفس البيان الذي ذكره "قده" فانه إن كان شرط وجوب

١ - كتاب الصلاة ج٣ ص٢٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٨١ باب ١ من ابواب القيام ح ٢

القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، فلا بد ان يقدم عليه الوضوء، حيث يقال بأنه في حال تحصيل الطهارة من الحدث حيث يكون واجدا للماء فلا يشرع في حقه التيمم ولكنه لو توضأ يصير عاجزا او مكرها على ترك القيام فيشمله دليل مشروعية الصلاة جالسا، وبناء على ذلك فيتعين عليه الوضوء.

وهكذا لو دار امره بين السجود الاختياري في الركعة الأولى والجلوس للركعة الثانية، وبين السجود الايمائي والقيام للركعة الثانية، فان كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، لزم تقديم السجود الاختياري في الركعة الأولى عليه.

هذا وقد ذكر صاحب العروة "قده" إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز وكذا إذا تمكن منه في بعض الركعة لا في تمامها، نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة أو بعضها، وإذا جلس أولاً يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً لا يبعد وجوب تقديم الجلوس لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة^(١)، وعلق عليه جماعة من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الخوئي "قدهما" بلزوم تقديم القيام حتى في الفرض الاخير، وعلق عليه المحقق النائيني "قده" أنه لو دار الأمر بين القيام الركني والقيام غير الركني قدّم القيام الركني مطلقاً، وفيما عدا ذلك فيتعين الإتيان بالمقدم مطلقاً، وقد ناقش السيد الحكيم "قده" في لزوم تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق بدعوى ابتناؤه على كون القدرة فيه شرعية أي دخيلة في الاتصاف بالملاك بينما أن الظاهر كونها عقلية أي

دخيلة في استيفاء الملاك ولذا كما يجب عليه القيام في الجزء السابق يجب عليه حفظ قدرته للقيام في الجزء اللاحق، فمقتضى القاعدة التخيير^(١)، وان احتاط وجوبا في منهاج الصالحين بتقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق^(٢).

وسياتي في بحث الترجيح بالسبق الزماني أن سبق زمان امثال احد الواجبين ليس من مرجحات باب التزاحم بعد فعلية وجوبهما معا، سواء كان خطاب الواجبين مشروطا بالقدرة ام لا، فلو قال المولى لعبده اذا قدرت فصم يوم الخميس، واذا قدرت فصم يوم الجمعة، وفرض عدم تمكن العبد من صوم كلا اليومين، فهل ترى أن العقلاء يرونه مستحقا لذمهم وللعقاب من المولى لو ترك صوم يوم الخميس واختار صوم يوم الجمعة لداع من الدواعي النفسانية ككونه مدعوًا الى مكان في يوم الخميس.

وعليه فيقال في المقام ايضا انه لا يوجب سبق الزماني لكون خطاب الاسبق زمانا مقدما عرفا على خطاب المتأخر زمانا ورافعا لموضوعه وهو القدرة عليه، فتكون مقتضى القاعدة هو التخيير مطلقا، سواء قلنا بمسلك المشهور في تزاحم الواجبات الضمنية او قلنا بتعارض خطابات الجزئية والشرطية، والرجوع الى البراءة عن تعيين كل واحد منها.

نعم لايبعد في مثال القيام ونحوه أن يقال حيث أن موضوعه في الروايات هو الصحيح ومن يقوى على القيام، فالعرف يرى انطباق هذا العنوان على المكلف في الركعة الاولى من الصلاة فيجب عليه القيام فيها ثم يستمر في

١ - مستمسك العروة ج٦ ص ١٣٣، ١٣٤

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٢٤

صلاته جالسا من الركعة الثانية، وان كات ترك القيام في الركعة الاولى يوجب قدرته على القيام في بقية الركعات بتمامها، بل لو تزام القيام غير الركني الاسبق زمانا مع القيام الركني المتأخر زمانا فيقدم الاسبق لنفس النكته التي ذكرناها.

اللهم الا أن يقال لازم هذا البيان التفصيل بين كون منشأ التزام هو العجز البدني وبين كون منشأ اكراه ظالم حيث أن الاكراه يكون على جامع ترك القيام في الركعة الاولى او الركعة الثانية مثلا، فيكون مخيرا في ترك القيام في أيّ من الركعتين، والالتزام بهذا التفصيل مشكل ولعله خلاف المرتكز، فيكون مقتضى عدم الفصل هو الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزماني بلاتفصيل بين فرض العجز البدني او الاكراه حيث أن الالتزام بالتخير في فرض الاكراه كان لأجل عدم الدليل على الترجيح بينما أن الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزماني في فرض العجز البدني كان للاستظهار العرفي من الدليل.

دوران الأمر بين القيام مع الايماء الى الركوع والسجود او الجلوس

مع الركوع والسجود

الفرع الرابع: اذا دار الأمر بين الصلاة قائما مع الايماء الى الركوع والسجود، وبين الصلاة جالسا مع الركوع والسجود، فذكر صاحب العروة "قده" ان الاحوط تكرار الصلاة، وفي الضيق يتخير بين الأمرين^(١)، وذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم الإتيان بالصلاة قائما مؤميا الى الركوع والسجود، لانه يشمل قوله: "اذا قوي فليقم"، وحيث انه عاجز عن الركوع

المأمور به في حقه، وهو الركوع عن قيام، فيؤمى الى الركوع^(١)، وكذا يؤمى الى السجود لعجزه عن السجود الاختياري في الصلاة التي يكون مأمورا بها، وهي الصلاة قائما، ولكنه غير واضح، لانه ليس عندنا اطلاق في بديلة الايماء، فالظاهر من دليل بديلة الايماء ان موضوعها من لم يقدر على القيام ولا الجلوس، ففي موثقة عمار عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعدا كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومئ إيماء^(٢).

كما ان هذا الفرض ليس مشمولاً للصلاة جالسا، لان موضوعه من لا يقدر على القيام، وحينئذ فمقتضى قوله "اذا قوي فليقم" لزوم الصلاة قائما والايماء للركوع والسجود، ومقتضى وجوب الركوع والسجود الظاهرين في غير الايمائي، هو الصلاة جالسا، كي يأتي بالركوع والسجود غير الإيمائيين، وبعد معارضتهما فقد يقال بان دليل وجوب الركوع والسجود الظاهرين في غير الإيمائي لما كان اطلاق الكتاب فيقدم على اطلاق الخبر الدال على شرطية القيام، حيث يكون اطلاقه مخالفا للكتاب، ولعل هذا هو السر في فتوى شيخنا الاستاذ "قده" بلزوم الصلاة جالسا في هذا الفرض^(٣)، ولكن سبق ان عنوان المخالف للكتاب لايشمل مثل ذلك، مضافا الى انه لايلزم مبناه من كون الحمل على التخيير جمعا عرفيا في مثل المقام، وكيف كان فالصحيح هو تساقط الاطلاقين، فان احتمل التخيير فتجري البراءة عن تعيين كل منهما، وان لم يحتمل التخيير فلا بد من الاحتياط بالجمع.

١ - كتاب الصلاة ج٤ ص٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من ابواب القيام ح ١٠

٣ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٧٧ مسألة ٦٤٠

دوران الأمر بين الوضوء وبين التطهير من الخبث

الفرع الخامس: ذكر في العروة انه اذا كان بدنه او ثوبه نجسا ولم يكن عنده من الماء الا بقدر احد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ، ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث ويطيمم، لأن الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف رفع الخبث، مع أنه منصوص في بعض صورته، والأولى أن يرفع الخبث أولاً، ثم يطمم ليتحقق كونه فاقدًا للماء حال التيمم، وإذا توضحاً أو اغتسل حينئذ بطل لأنه مأمور بالتيمم ولا أمر بالوضوء أو الغسل^(١).

اقول: بناء على مبنى عدم التزاحم في الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد فيكون مقتضى القاعدة التخيير بين رفع الخبث وبين الوضوء، لجريان البراءة عن الشرطية التعيينية لكل واحد منهما، وقد يقال ان اطلاق دليل لزوم التطهير من الخبث حيث يكون مخالفا لاطلاق الكتاب الكريم المقتضي لوجوب الوضوء فلا بد من تقديم اطلاق الكتاب، بناء على ما هو الصحيح من عدم حجية اطلاق الخبر المخالف لاطلاق الكتاب، ولكن ظهر مما مر أنفا الاشكال في ذلك وأن العرف لا يعتبر الخبر الدال على لزوم التطهير من الخبث مخالفا للكتاب بعد ان كان تعارضهما بالعرض بمقتضى قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، خاصة وان التعارض بينهما في المقام لأجل العجز عن الجمع بين الشرطين الذي هو حالة طارئة اتفافية، وكذا مرّ سابقا انه لا يتجه القول باقتضاء الجمع العرفي حمل الخطابين على التخيير، لان الحمل على التخيير لا يتم في العامين من وجه، خاصة اذا كان التعارض بينهما بالعرض، وعليه فيكون مقتضى القاعدة هو التخيير عملا

بأصالة البراءة.

وأما ما في العروة من لزوم تقديم التطهير من الخبث لكون خطابه غير مشروط بالقدرة بخلاف الأمر بالوضوء فغير متجّه.

لا لما ذكره السيد الخوئي "قده" من اختصاص مرجحات باب التزاحم بالواجبات الاستقلالية^(١)، فانه يرد عليه أن نكتة تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة عنده هو كون الخطاب المطلق معجزاً مولوياً ورافعاً لموضوع الخطاب المشروط بالقدرة، فلا يختلف الحال بين ان يكون المورد من موارد العجز عن الجمع بين الواجين الاستقلاليين او الواجين الضمنيين.

بل لأجل ما سيأتي من المناقشة في مبنى كون الخطاب المطلق رافعاً للقدرة عرفاً التي هي موضوع الخطاب المشروط بالقدرة، مضافاً الى ان خطاب وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ايضاً مشروط بالقدرة بمقتضى ما ورد فيمن لم يجد إلا ثوباً نجساً انه ان لم يجد ماءً صلى فيه^(٢).

واما ما ذكر في العروة أيضاً من كون التطهير من الخبث مما لا بد له بخلاف الوضوء فيجب تقديمه عليه ففيه ما مرّ من عدم جريان قواعد التزاحم في مورد العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد، مضافاً الى انه بناء على إرجاع هذا المرجح الى ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة بنكتة ظهور جعل البدل لشيء في كون وجوب ذلك الشيء مشروطاً بالقدرة، كما ذهب اليه جماعة فيأتي فيه الاشكال بان

١ - التنقيح كتاب الطهارة ج ٩ ص ٤٥٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨٤ باب ٥ من ابواب النجاسات ح ١

وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ايضا مشروط بالقدرة.
وبناء على تمامية كبرى تقديم الفريضة على السنة عند التزاحم فيمكن
تقديم الوضوء من باب ان الوضوء فريضة، والتطهير من الخبث في الصلاة
سنة بناءً على ماهو الظاهر من عدم شمول الطهور الذي هو من الفرائض على
ماورد في حديث لاتعاد للطهارة الخبثية ، خلافاً لما قد يقال بكون المراد من
الطهور جزماً او احتمالاً هو استعمال الماء فيما يعتبر فيه الطهارة مطلقاً ولو
كانت هي الطهارة من الخبث، والمهم مامر من المناقشة في تقديم الفريضة
على السنة في الواجبات الضمنية.

ولا يخفى أن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" لم يطبق هذه الكبرى على
المقام مع قبوله لها -حيث ذكر في تعليقه على العروة أنه يجب تقديم
التطهير من الخبث لا للوجهين المذكورين في العروة بل لوجه آخر - بدعوى
الاستظهار من مجموع الروايات تقدم أيّ واجب آخر على الوضوء، ولكن
لم يتضح لنا منشأ هذا الاستظهار.

مرجحات باب التزاحم

المرجح الاول: احراز اهمية احد المتزاحمين بعينه

لو احرز اهمية احد المتزاحمين بمرتبة كانت موردا للاهتمام المولوي فهو مقدم على الآخر على جميع المسالك في باب التزاحم. ونخص بالذكر المسلك الثالث والرابع:

اما على المسلك الثالث فلان العقل لا يحكم بتقيد خطاب التكليف باكثر من عدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فبقاء اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بواجب يقل عنه اهمية بداعي التحريك الى متعلقه ليس فيه أي محذور، فلاوجه لتقيد اطلاق الخطاب بذلك، بخلاف بقاء التكليف في فرض الاشتغال بضعف واجب أهم او مساو، حيث يقال ان اطلاق التكليف لهذا الفرض قبيح او جزاف.

ان قلت: هذا انما يتم فيما احرز كون ملاك الاهم فعليا مطلقا، اما لو احتمل انه لا يكون له ملاك فعلي في فرض اشتغال المكلف بامثال التكليف الآخر فلو تزاحم حج امرأة مع وجوب التستر أمام الأجنبي، فمجرد إحراز أن الحج على تقدير فعلية ملاكته يكون اهم لأنه مما بني عليه الاسلام لا يكفي في لزوم تقديم الحج اذ لعل الاشتغال بامثال خطاب وجوب التستر يكون رافعا لملاك الحج فلا يصير ملاكته حينئذ فعليا حتى يصير أهم، فلاوجه حينئذ للزوم الإتيان بالحج بمناط كونه أهم، لانه لامحذور في ترك الأهم بالاشتغال بما يكون رافعا لملاكه، فيكون القيد اللبّي لوجوب كل واجب هو عدم صرف القدرة في امثال تكليف مزاحم آخر لا يقل عنه اهمية او يكون رافعا لملاكه ولو كان يقل عنه اهمية، وعليه فلا يمكن القول بكون احراز الاهمية مرجحا مطلقا .

قلت: نعم ولكن نفس اطلاق الواجب الالهم ينفي احتمال كون ملاكه مشروطا بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر، فانه يمكن للمولى التصدي لبيان ان ملاك الالهم فعلي وليس مشروطا بعدم الاشتغال بامثال تكليف آخر مطلقا او مشروطا بعدم الاشتغال بامثال تكليف آخر يقل عنه أهمية، وعليه فمقتضى اطلاق خطاب التكليف ان المولى احرز ذلك ومن ثم لم يقيد خطاب وجوب الالهم بما اذا لم يشتغل بامثال تكليف آخر مطلقا. واما على المسلك الرابع فالحكم فيه واضح، حيث أن العقل والعقلاء لا يعذرون المكلف في تقديم الواجب الذي يكون اقل أهمية. وهكذا بناء على ما اخترناه من كون تقيد خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في واجب آخر يكون بمقيد لفظي منفصل كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها^(١)، فحيث ان الخطاب المعلوم الأهمية يرفع القدرة عرفا عن الخطاب المهم فيكون التكليف بالمهم تكليفا بغير المقدور، الا اذا فرض عصيان الأهم.

سريان الترجيح بالأهمية إلى المشروطين بالقدرة الشرعية

ذكر المحقق النائيني "قده" انه لو كان الخطاب مشروطا بالقدرة الشرعية فلا ترجيح بالأهمية، حيث انه مع صرف القدرة في المهم لاملاك للأهم حتى يكون اهم من الآخر، فتكون النتيجة هو التخيير، وهو يرى ان التخيير فيه شرعي، أي يجب احدهما تخييرا، لانه يجب كل منهما مترتبا على ترك الآخر كي يتعدد العقاب بتركهما؛ ويلاحظ عليه ان الظاهر صدق القدرة على كل منهما في حد ذاته، فكلا الخطابين فعليان، ولا اقل من صدق القدرة على

كل منهما عند ترك الآخر، فلو ترك أيا منهما فيصير التكليف بالآخر فعليا ومع ترك كليهما فيصير كلاهما فعليين، ويستحق عقابين على تركهما معا، ولاوجه عرفا لانتزاع خطاب بوجوب احدهما بدعوى قيام الملاك به وصدق القدرة على احدهما لابعينه.

لكن السيد الخوئي "قده" ذهب الى لزوم اختيار الالهم لوجود القدرة عليه، حيث أن المانع منها الأمر التعييني بالمهم، ومن المعلوم انتفاءه، فالمتعين الإتيان بالالهم، لوجود القدرة عقلا وشرعا عليه.

وذكر في البحوث انه إن فرض كون القدرة الشرعية المأخوذة قيماً للملاك في الواجبين معاً على نحو المقيد اللبّي العام المأخوذ في كل خطاب، وهو عدم الاشتغال بالأهم أو المساوي بالخصوص تمّ الترجيح بالأهمية، إلا أنه خلاف المقصود في المقام، إذ المفروض ان الملاك لا يكون فعليا مع الاشتغال بأيّ واجب آخر، سواء كان ارجح منه ملاكا او مرجوحا، فاذا قال المولى "صل ان لم تشتغل بواجب آخر" وقال ايضا "ازل النجاسة عن المسجد ان لم تشتغل بواجب آخر"، فهو مخير بينهما اذ باتيان أي منهما لا يتم الملاك في الآخر مطلقا ولو كان ملاكه على تقدير فعليته أهم^(١).

اقول: الذي استظهره السيد الخوئي "قده" من أخذ عنوان القدرة في خطاب التكليف ليس هو عدم الاشتغال بواجب اهم او مساو في موضوع خطاب التكليف، ولا اخذ عدم الاشتغال باي واجب آخر في موضوعه، وانما هو أخذ عدم المعجز المولوي، فانه لو قال المولى "ان قدرت فاسق

١ - لا يخفى انه بناء عليه يكون التخيير على تقريب المحقق النائيني "قده" لأجل ثبوت الملاك في احدهما لابعينه وبناء على تقريب البحوث يكون التخيير لأجل عدم فعلية ملاك الالهم عند الاشتغال بالواجب الآخر.

الضيف ماء" و"ان قدرت فتوضاً"، وفرض ان المكلف لايجد الا ماءً يكفي لأحدهما فلو لم يكن سقي الضيف اهم لم يكن معجزا مولويا عن الوضوء فصار الأمر بالوضوء فعليا، وحيث انه اهم فاطلاق الأمر به صار معجزا مولويا عن سقي الضيف دون العكس.

وكذا يتقدم بنظره "قده" كل خطاب مطلق على الخطاب المشروط بالقدرة عند التزاحم، من دون ملاحظة كون الخطاب المطلق أهم ام لا، حيث ان الخطاب المطلق يشتمل على امر تعيني بما ينافي الخطاب المشروط بالقدرة، فيكون معجزا مولويا عنه، فالمهم هو تحقق الأمر التعيني وهذا ربما ينشأ من الواجب المطلق وان كان ملاكه اضعف فانه مع عدم اشتراطه بشئ يكون موضوعه فعليا حتى في فرض الاشتغال بامثال الواجب المشروط بالقدرة، ومع فعلية موضوعه يكون الأمر به تعيينيا ومعجزا عن الخطاب المشروط بالقدرة، نعم لو فرض عصيانه للخطاب المطلق يكون قادرا على امثال الخطاب المشروط بالقدرة فيصير امره حينئذ فعليا، وربما ينشأ عن فعلية موضوع الخطاب المشروط بالقدرة اذا كان اهم حيث يتعلق به أمر مولوي تعيني بعد ثبوت القدرة على امثاله تكوينيا وعدم كون الخطاب المهم المشروط بالقدرة تعيينيا قطعاً، فمع فعلية الخطاب الأهم المشروط بالقدرة تنتفي القدرة على امثال الخطاب المهم المشروط، نعم على تقدير عصيان الاهم يراه العرف قادرا على الامثال.

فاندفع بذلك ما ربما يقال (من أنه لو المراد من التقييد بالقدرة هو التقييد بعدم الاشتغال بواجب آخر فلا ترجيح للخطاب الاهم على الخطاب المهم المشروط بل يقع التوارد بينهما اذ يرتفع موضوع وجوب كل منهما بالاشتغال بالآخر فلامجال للترجيح بالاهمية، وان كان المراد من التقييد بالقدرة التقييد بعدم الاشتغال بواجب لا يقل اهمية فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق المهم

على الخطاب المشروط الالهم).

ولكن المهم عدم ظهور القدرة المأخوذة في الخطاب المشروط بالقدرة في عدم المعجز المولوي بنحو يتقدم عليه الخطاب المطلق، بل ظاهرها القدرة التكوينية على الفعل بضم عدم التكليف بالمزاحم الالهم، وعليه فاذا كان الخطاب المطلق اهم فيوجب انتفاء القدرة على غيره عرفا، ولا يختص ذلك بالخطاب المطلق فلو تزاحم خطابان مشروطان بالقدرة فأى منهما كان أهم كان موجبا لارتفاع القدرة على الآخر عرفا، وبذلك ينتفي موضوعه الا اذا فرض عصيان الأهم، فالصحيح هو الترجيح بالأهمية في الخطابين المشروطين بالقدرة أيضا.

المرجح الثاني: احتمال اهمية احد المتزاحمين بعينه

ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" في الاستدلال للترجيح باحتمال الالهمية ما محصله: ان اطلاق التكليف غير محتمل الالهمية قد صار مقيدا قطعا بعدم امتثال التكليف محتمل الالهمية وانما يشك في ان التكليف محتمل الالهمية هل صار مقيدا بعدم الاشتغال بذاك الطرف ام لا؟ فتجري فيه أصالة الاطلاق بلامعارض وهذا معنى ترجيح ما يحتمل اهميته^(١).

لكنه لا يخلو من مسامحة، فان هذا التعبير يتلائم مع فرضية ظهور خطاب التكليف في ملاحظة المولى فرض تزاحمه مع سائر التكاليف بتفاصيلها، وأنه انما لم يقيد التكليف بفرض عدم صرف القدرة في امتثال واجب آخر حيث رأى أنه أهم من غيره، وحينئذ يقال بوقوع المعارضة بين اطلاق خطابات

التكليف بلحاظ فرض الاشتغال بامثال التكليف الآخر، وتكون نتيجة ذلك ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" في المقام. إلا أن من الواضح أن هذه الفرضية خلاف الظاهر جداً، وقد مرّ تفصيل ذلك في الكلام حول المسلك الثاني في التراحم.

والمسلك الصحيح هو المسلك الثالث في التراحم أي مسلك تقييد خطاب التكليف بنحو القضية الحقيقية بكون الوجوب ثابتاً على تقدير عدم الاشتغال بامثال تكليف لا يقل عنه اهمية، أي التكليف الاهم او المساوي.

وحينئذ قد يستشكل على الترجيح باحتمال الاهمية بأنه بعد تقييد وجوب الواجب بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فمع احتمال كون الواجب الآخر الذي اشتغل بامثاله مساوياً له، فلا يمكن التمسك بخطاب محتمل الاهمية لإثبات وجوبه من جهة كون المقام من الشبهة المصدقية للمقيد. ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بعدة أجوبة:

١- ما ذكره السيد الخوئي "فده" من ان المقام وان كان من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير لكن مقتضى الاصل العملي في المقام هو لزوم الاتيان بمحتمل التعيين لكونه مجرى لقاعدة الاشتغال، اذ نعلم بثبوت التكليف في محتمل الاهمية ونشك في ان الاشتغال بالواجب الآخر هل هو مسقط للتكليف في محتمل الاهمية ام لا؟ وعند الشك في سقوط التكليف يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاحتياط وعدم الاجتزاء بالاتيان بما يحتمل كونه مسقطاً للتكليف.

وقد ذكر في توضيح ذلك ان مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في جعل التكليف، كما لو

شككنا في أن وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة هل هو تعييني أو تخييري، والصحيح في هذا القسم هو أن مقتضى الاصل العملي فيه هو التخيير لجريان البراءة عن الوجوب التعييني بلامعارض.

الثاني: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، كما لو شككنا في ان حجية فتوى الأعلّم هل هي تعيينية أو ان المكلف مخير بين الأخذ بها او الأخذ بفتوى غير الأعلّم، ومقتضى الاصل العملي فيه هو الاحتياط بالأخذ بمحتمل التعيين، حيث أنه اذا أخذ بمحتمل التعيين علم بحجيته ولكن اذا أخذ بالآخر لم يعلم بحجيته فلم يجز الاستناد اليه.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام التزاحم، وهذا هو المبحوث عنه في المقام.

ومقتضى الاصل العملي فيه ايضاً هو الاحتياط بالإتيان بمحتمل التعيين، ضرورة ان الإتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة، وذلك لأنه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو احد فردي الواجب، ومن المعلوم ان الإتيان به كاف في مقام الامتثال، وهذا بخلاف الطرف الذي لاتحتمل أهميته أصلاً، فان الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع - أصلاً- وانحصار الوجوب بالطرف الأول، ومن الواضح جداً أن العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، وبما ان المفروض في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب، فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه والأمن من العقوبة، وحيث انه

لا يمكن الا بإتيان الطرف المحتمل أهميته، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ به وإتيانه.

ونظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهة الشك في القدرة على الامتثال، كما إذا شك في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده، وانه قادر على دفعها أم لا، فلا يمكن له أن يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوبها. وذلك لأن المفروض ان ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقة، ومن الواضح ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده.

والوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه وعدم امتثاله عند العقل ما لم يحرز عجزه عنه وعدم قدرته عليه، ضرورة ان ترك امتثال التكليف لابد ان يستند إلى مؤمن، ومن المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً، فاذن لا مناص من الاحتياط^(١).

وفيه ان الإتيان بالواجب الالهي او المساوي يكون مانعاً عن حدوث التكليف لا مسقطاً له، فمع الاتيان بالواجب الذي يحتمل كونه مساوياً فيشك في حدوث التكليف بمحتمل الأهمية، حيث انه لو كان مساوياً له واقعا فيكون مانعاً عن حدوث التكليف به، وعليه فيكون المقام مجرى للبراءة لا الاشتغال.

هذا بناء على ما مر من كون خطابات التكليف مقيدة -زائداً على تقيدها بالقدرة على متعلقها- بعدم صرف القدرة في امتثال واجب اهم او مساوي،

وأما بناء على ما مر نقله عن المحقق النائيني "قده" في تقريب المسلك الثالث من ان التكاليف لما كانت مشروطة بالقدرة، إما بملاك قبح تكليف العاجز وإما بملاك اقتضاء خطاب البعث لتعلقه بما يمكن الانبعاث اليه، فمع الاشتغال بالمزاحم الأهم او المساوي، فلا تكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكاليف بالنسبة اليه^(١)، وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"^(٢)، فيكون الاشتغال بالاهم او المساوي رافعا للقدرة دون الاشتغال بما يقل عنه اهمية، فيكون الاشتغال بما يحتمل كونه مما يقل عنه اهمية ملحقا بموارد الشك في القدرة، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال عند المشهور ومنهم السيد الخوئي "قده" في المقام وان خالف فيه في مقام آخر^(٣).
ولكن تقدم الاشكال في هذا التقريب فراجع.

٢- التمسك باستصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، حيث انه لو اراد أن يشتغل بغير محتمل الأهمية فيجري هذا الاستصحاب في حقه، فبذلك يثبت وجوب الإتيان بمحتمل الأهمية تعبدا، وأما لو لم يشتغل به فيجب عليه الاتيان بمحتمل الأهمية وجدانا.

ان قلت: ان الموضوع في المقيد اللبّي مركب من جزئين: الاشتغال بواجب، وعدم كون ذلك الواجب اقل اهمية، والجزء الأول غير مشكوك، والثاني لاحالة سابقة متيقنة له، لكونه مرتبطا بعالم الملاكات النفس الأمرية، وليس عنوان عدم الاشتغال بواجب لا يقل اهمية عنوانا بسيطا تقييدا كي

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٠،

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٠٧،

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٢٤٦

يجري الاستصحاب لنفي المقيد.

قلت: هذا الاشكال مطرد في كثير من الموارد، كما لو شك في كون ما غسل به المتنجس ماء مطلقا او مضافا، وفرضنا عدم جريان الاستصحاب لإثبات كونه ماء مطلقا ولا لنفيه، اما لفرض توارد الحالتين فيه او لفرض عدم حالة سابقة متيقنة له مع انكار جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كونه ماء مطلقا، فذكرنا أنه لامانع من استصحاب عدم تحقق الغسل بالماء، عند عدم جريان الاستصحاب في نفس المايع^(١)، وعليه فالظاهر انه لامانع من جريان استصحاب عدم الاشتغال بواجب لايقلاً أهمية، وبذلك يتنجز وجوب محتمل الأهمية.

٣- ما في البحوث من ان القيد الثابت بالمقيد اللبي في الحقيقة هو عدم الاشتغال بما يعلم او يحتمل انه اهم او يعلم انه مساو، لعدم اقتضاء المقيد اللبي تقييد اطلاق خطاب التكليف بأكثر منه، اذ بقاء اطلاق التكليف بداعي التحريك الى متعلقه بصرف المكلف عن امثال التكليف الآخر في هذا الفرض عقلائي، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب لإثبات وجوب محتمل الأهمية^(٢).

أضف الى ذلك أنه بناء على التقريب المختار من كون تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بما لايقل عنه أهمية بمقيد لفظي منفصل مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها^(٣) فيقال بان القدر المتيقن منه هو تقييد خطاب التكليف بالقدرة التكوينية عليه وبعدم الاشتغال بما يعلم او يحتمل

١ - راجع في توضيح ذلك صفحة ٥٣٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص ٩٢

٣ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

كونه اهم او يعلم بتساويه ولادليل على تقييده بأكثر من ذلك.
 إلا أنه قد يخطر بالبال أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب
 التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غير عرفي جدا، فلو فرض تقييد في
 خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه
 بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر يوجد في امثاله مرجح لزومي
 عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون احتمال الاهمية في
 احدهما المعين مرجحا لزوميا اول الكلام، حيث أنه قد يقال بأن من اختار
 امثال التكليف غير محتمل الاهمية بحجة أنني لا اعلم باهمية التكليف الآخر،
 فالعقلاء لا يرونه مستحقا للعقاب، وبناء على ذلك فيكون الحكم هو التخيير،
 ولايجري حينئذ استصحاب عدم الاشتغال بامثال تكليف لا يقل عنه اهمية،
 لأن المفروض عدم تقييد خطاب التكليف بمثله.

هذا كله على المسلك الثالث في التزاحم.

اما على المسلك الرابع فربما يقال بان العقل لايعذر المكلف في ترك
 محتمل الأهمية، لكن الصحيح ان الذي يوجب الثقل على المكلف هو
 اهتمام المولى، لالملاكات والمصالح والمفاسد والمفروض الشك في
 الاهتمام المولوي في المقام بالنسبة الى محتمل الأهمية، فتجري البراءة عنه،
 فلاوجه لما قد يقال من اختصاص جريان البراءة بموارد الشك في التكليف،
 والمفروض أنه على المسلك الرابع في التزاحم يعلم بالتكليف.

تنبيه: ذكر المحقق النائيني "فده" ان تعين الاتيان بمحتمل الاهمية مبني
 على ما هو الصحيح من كون التخيير بين التكليفين المتزاحمين المشروطين
 بالقدرة العقلية في فرض تساويهما عقليا (ومراده من التخيير العقلي هنا
 وجوب كل منهما مترتبا على ترك الآخر) فبناء عليه يكون مقتضى الصناعة

تعين الاتيان بمحتمل الاهمية، حيث مر أن مقتضى اطلاق خطاب محتمل الاهمية عدم اشتراط وجوبه بفرض ترك امتثال التكليف الآخر بينما يعلم بتقيد خطاب ذلك التكليف بفرض ترك امتثال محتمل الاهمية، وأما لو قلنا بان التخيير بينهما في فرض تساويهما شرعي (ومراده من التخيير الشرعي هنا وجوب احدهما لابعينه) فيندرج فرض احتمال اهمية احدهما المعين في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، فانه وان كان مقتضى التحقيق لزوم الاحتياط فيه باتيان محتمل التعيين، لكن قد يقال هناك بجريان البراءة عن التعيين وفقا لرأي جماعة، نعم في التكليفين المشروطين بالقدرة الشرعية حيث لا يقدر في فرض التزاحم الا على احدهما، والقدرة فيهما شرط الاتصاف بالملاك، فيكون الملاك في احدهما لابعينه فعليا، فيكون التخيير فيه شرعيا^(١).

اقول: لو فرضنا ان التخيير في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية في فرض التساوي شرعي، بمعنى ثبوت التكليف الشرعي باتيان احدهما لابعينه (كما يقتضيه المسلك الاول في التزاحم حيث يرى استحالة الترتب الأمر بكل منهما مترتبا على ترك الآخر، كما هو مسلك صاحب الكفاية "فده") فقد يقال بأنه مع ذلك لاتصل النوبة الى الأصل العملي حيث أنه يعلم بسقوط خطاب الواجب الذي لا يحتمل أهميته، فيكون اطلاق خطاب محتمل الأهمية بلا معارض وبذلك ينفي احتمال وجوب احدهما تخييرا.

ان قلت: بناء على ما مر آنفا من عدم ظهور خطابات التكليف في ملاحظة المولى فرض تزاحمه مع سائر التكاليف بتفاصيلها، فلا معنى للقول

بأنه بناء على امتناع الترتب تقع المعارضة بين اطلاق خطابات التكليف بلحاظ فرض التزاحم بينها بل لا بد من تقييد خطاب التكليف بنحو القضية الحقيقية بعدم التزاحم مع تكليف أهم او مساوي، فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب محتمل الاهمية لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمقيد.

قلت: تبين مما ذكرنا في هذا البحث أنه لادليل على أكثر من تقييد خطاب التكليف بنحو القضية الحقيقية بعدم التزاحم مع تكليف يعلم او يحتمل كونه اهم او يعلم بكونه مساويا.

هذا ولكن لو تمت النكته التي ذكرناها اخيرا من أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غير عرفي جدا، فيكون الظاهر بناء على استحالة الترتب هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم التزاحم مع تكليف يوجد في امثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون احتمال الاهمية في احدهما المعين مرجحا لزوميا اول الكلام، كما مر آنفاً.

المرجح الثالث: قوة احتمال الأهمية

لو كان يحتمل المكلف اهمية كل من المتزاحمين، لكن كان احدهما مظنون الاهمية والآخر موهوم الاهمية (او فقل على الاصح يكون احتمال اهمية احدهما اقوى من الآخر، والوجه في العدول الى هذا التعبير أنه يشمل ما لو كان الاحتمالات ثلاثي الاطراف بأن وقع التزاحم بين ثلاثة واجبات، وكان احتمال اهمية الاول منها ٥٠٪ واحتمال اهمية الثاني منها ٣٠٪ واحتمال اهمية الثالث منها ٢٠٪ او كان يحتمل تساوي المتزاحمين ايضا،

٤٠٠ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

بان كان احتمال تساويهما مثلا $٠/٥٠$ واحتمال اهمية احدهما المعين $٠/٣٠$ واحتمال اهمية الآخر $٠/٢٠$. فتارة يعلم باهمية احدهما اجمالا ولايحتمل تساويهما، واخرى يحتتمل ذلك:

فعلى الفرض الأول فالظاهر تعين الإتيان بمظنون الأهمية على جميع المسالك في التزاحم، فانه حيث يعلم بكون احدهما اهم فيعلم اجمالا بوجود الإتيان باحدهما المعين واقعا، ومع عدم امكان الموافقة القطعية فتصل النوبة الى الموافقة الظنية، بل يقال بناء على المسلك الثالث في التزاحم ان التقيد الليي لخطاب التكليف لما كان بحكم العقل، فالعقل لايحكم بتقييد اطلاق خطاب التكليف بعدم الاشتغال بواجب يكون احتمال اهميته اضعف فانه بلاموجب.

واما على الفرض الثاني وهو ما اذا كان يحتتمل تساويهما أيضا، فعلى المسلك الأول في التزاحم من امتناع الترتب بين المتزاحمين، فقد يقال بانه تقع المعارضة بين خطابي التكليفين المتزاحمين، وبعد تساقطهما فتجري البراءة عن وجوب كل منهما تعيينا وتكون النتيجة التخيير، بناء على ما هو الصحيح من كون مقتضى الاصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف هو التخيير للاحتياط، ولكن اتضح مما مر أنه يتوقف على كون الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضية الخارجية، فمثلا حينما ينشئ الشارع خطاب الأمر بالصلاة يلحظ فرض تزاحمه مع سائر التكاليف فلو رأى انه اهم منها فيجعل وجوبها على وجه الاطلاق لفرض التزاحم، وان رأى انه ليس باهم منها فيقيد وجوبها لغير فرض التزاحم بها، ولكن الصحيح ان الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضية الحقيقية، فلا بد من تقيد خطاب التكليف بقيد عام على نهج القضية الحقيقية، بناء على ذلك

فالمتيقن هو تقييد خطاب التكليف بفرض عدم تزاممه مع التكليف الذي يكون احتمال اهميته اقوى، ولادليل على تقييد خطاب التكليف بفرض عدم التزامه بالتكليف الذي يكون احتمال اهميته أضعف، وحينئذ فلامانع من التمسك باطلاق خطاب التكليف بالنسبة الى هذا الفرض بلامعارض، وسيأتي مايجب زيادة وضوح هذا البيان.

واما على المسلك الثاني في التزام، وهو معارضة اطلاق كل من الخطابين المتزاممين بالنسبة الى فرض الاشتغال بامثال التكليف الآخر، فحيث انه كان يبتني على الالتزام بظهور كل خطاب تكليف في ان المولى لاحظ فرض تزاممه مع اي تكليف آخر، وانما اطلق خطاب التكليف لأجل انه رأى كون ملاكه اهم من سائر التكاليف، وبذلك تنشأ المعارضة بين اطلاق خطابات التكاليف لفرض الاشتغال بالآخر في فرض التزام، فيتعارض اطلاق خطاب التكليف الذي يكون احتمال اهميته اقوى مع اطلاق خطاب التكليف الآخر لان اطلاق كل منهما لفرض الاشتغال بالآخر محتمل في حد ذاته، وانما لايمكن ثبوت الاطلاقين معا فيتعارضان ويتساقطان ويكون مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن تعيين اي منهما.

وأما على المسلك الثالث في التزام وهو تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال التكليف المزامم بنحو القضية الحقيقية فالترجيح بقوة احتمال الاهمية يبتني على اثبات تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال تكليف لا يكون احتمال اهميته اضعف.

توضيح ذلك: أنه يوجد طريقان لتقييد خطاب التكليف:

احدهما: تقييده بعدم امثال تكليف مزامم يعلم بأهميته اوتساويه او يحتمل اهميته بعينه اولا يكون احتمال اهميته اضعف.

ثانيهما: تقييده بعدم امتثال تكليف مزاحم يكون اهم او مساو واقعاً. فقد يقال: انه يبني الترجيح بقوة احتمال الاهمية على ثبوت كون التقييد بالطريق الاول، فانه بناء على التقييد بالطريق الثاني يكون التمسك بخطاب التكليف لإثبات وجوب ما يكون احتمال اهميته اقوى من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لاحتمال كون الاشتغال بامثال ما يكون احتمال اهميته اضعف اشتغالاً بالتكليف الهم واقعا، والنسبة بين التقييد بالطريق الاول والتقييد بالطريق الثاني ليست نسبة الاقل والاكثر، لأنه لو كان التكليف الآخر اهم واقعا وان كان موهوم الاهمية لدى المكلف، فبناء على الطريق الاول يكون الواجب هو امتثال التكليف غير الهم لأنه مظنون الاهمية، وبناء على الطريق الثاني يكون الواجب امتثال التكليف الموهوم الاهمية لأنه اهم واقعا، وحينئذ فيتعارض أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقييد الاول مع أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقييد الثاني فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف لإثبات وجوب مظنون الاهمية بل تجري البراءة عن وجوبه في فرض الاشتغال بموهوم الاهمية.

فلا يقاس المقام ببحت الترجيح باحتمال اهمية احد المتزاحمين بعينه، حيث مر أنه لوجه لتقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال تكليف اهم او مساو واقعا، حتى يصير الاشتغال بامثال غير محتمل الاهمية شبهة مصداقية للمقيد لاحتمال كونه مساويا واقعا، فان هذا التقييد زائد على القدر المتيقن الذي يقتضيه البرهان فان القدر المتيقن الذي يعلم به تفصيلا هو عدم شمول خطاب التكليف بغير محتمل الاهمية في فرض الاشتغال بامثال محتمل الاهمية، فيتمسك باطلاق خطاب التكليف لإثبات وجوب محتمل الاهمية بعينه، بينما أنه يحتمل ثبوت التكليف بالاهم واقعا وان كان موهوم الاهمية.

هذا ولكن الظاهر أنه اذا دار الأمر بين التقييد بالطريق الاول والثاني فالصحيح تعين التقييد بالطريق الاول، لأن المفروض أنه لم يكن دأب المولى في خطابه تعين الاهم، لأن المفروض كون الخطابات الشرعية على نهج القضية الحقيقية فلا يلاحظ فيها النسبة بين الملاكات من حيث الاهمية وعدمها كما مر سابقا، فيوكل الأمر الى تشخيص المكلف، فمع كون احد المتزامين مظنون الاهمية والآخر موهوم الاهمية فلا ريب في معذورية المكلف عند اتيان مظنون الاهمية، ويكون تعين الاتيان بموهوم الاهمية دون مظنون الاهمية ترجيحا للمرجوح على الراجح، فيعلم بسقوط اطلاق خطابه، فلا يبقى مانع من التمسك باطلاق خطاب محتمل الاهمية لاثبات وجوبه.

الآن أنه قد ظهر مما قلناه في بحث الترجيح باحتمال الاهمية في احد التكليفين بعينه عدم عرفية التقييد بأيّ من الطريقتين، لما مر من أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزام مع كثرتها في خطاب التكليف غير عرفي جدا، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر يوجد في امثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون قوة احتمال الاهمية مرجحا لزوميا اول الكلام، حيث أنه قد يقال بأن من اختار امثال التكليف موهوم الاهمية بحجة أنني لا اعلم باهمية التكليف الآخر، فالعقلاء لا يرونه مستحقا للعقاب.

هذا كله على المسلك الثالث للتزام.

وأما على المسلك الرابع في التزام فالظاهر هو جريان البراءة عن الاهتمام المولوي باتيان اي منهما بخصوصه، وتكون النتيجة هو التخيير.

طرق معرفة اهمية التكليف

تنبيه: قد تذكر لاثبات اهمية التكليف -غير الارتكاز العقلائي والمشرعي- عدة طرق نذكر جملة منها:

الاول: تصدي الخطاب الشرعي مباشرة لبيان اهتمام الشارع به، كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال بني الاسلام على خمسة أشياء على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة فقلت وأي شيء من ذلك أفضل فقال الولاية أفضل لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن قلت ثم الذي يلي ذلك في الفضل فقال الصلاة قلت ثم الذي يليها في الفضل قال الزكاة لأنه قرنها بها وبدأ بالصلاة قبلها قلت فالذي يليها في الفضل قال الحج قلت ماذا يتبعه قال الصوم^(١).

فان هذه الصحيحة دلت على كون هذه الخمسة مما بني عليه الاسلام، مضافا الى بيانها لاختلاف مراتبها في الفضل، وحينئذ فلو وقع التراحم بين الحج -بعد تحقق موضوعه وهو الاستطاعة كأن قلنا بأن الاستطاعة هي وجدان نفقة الحج وصحة البدن وتخلية السرب فالدين لا يمنع من تحقق الاستطاعة وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي "قده" او نفرض استقرار الحج عليه- وبين اداء الدين، فيقال بأن الحج اهم لكونه مما بني عليه الاسلام، وهذا ما قد يظهر من البحوث بل ذكر أنه يكون هذا اللسان موجبا لاحتمال الاهمية على الاقل^(٢).

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" ان الحج وإن كان مما بني عليه الإسلام

١ - وسائل الشيعة ج١ ص١٤ باب ١ من ابواب المقدمات ح ٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٧

ومن الواجبات المهمّة، لكنّه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ومن ثمّ لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمّة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر فالمتعين سقوط الحجّ وتقديم أداء الدّين، وان كان الدين لا يمنع من تحقق الاستطاعة، وذلك للجزم بأهميّة الدّين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق الله تعالى، ولاقل من كونه محتمل الأهميّة فيجب تقديمه^(١).

اقول: بعد فرض تحقق الاستطاعة وشمول خطاب الحج للمدين فكيف لا يفهم اهميته من اداء الدين مما دل على كونه مما بني عليه الاسلام.
الثاني: قد يستفاد اهمية تكليف من تكليف آخر من ورود نص على كونه اشد منه، ولكن لا بد من الدقة في ذلك حتى لا يلتبس بيان الاشدية الحثية او المبالغة مع بيان الاشدية المطلقة.
ولنذكر لذلك عدة امثلة:

منها: ما ورد في وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لأبي ذر: ياأبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا قلت ولم ذاك يارسول الله: قال لأن الرجل يزني، فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها^(٢)، وهذا ظاهر في الاشدية الحثية، أي من حيث أن قبول توبة المغتاب بالكسر مشروط بالاستحلال من المغتاب بالفتح، والا فمن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين الزنا والغيبة فلا يجوز ارتكاب الزنا بمقتضى ضرورة الفقه، وقد

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٦ ص ٩٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٨١ باب ١٥١ من ابواب احكام العشرة ح ٩

ورد أنه ليس من شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا^(١)، وأنه لن يعمل ابن آدم عملاً اعظم عند الله من رجل قتل نبياً أو اماماً أو هدم الكعبة أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً^(٢).

ومنها: ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من ان الله جعل للشرا أقفالا وجعل مفاتيح تلك الافعال الشراب والكذب شرّاً من الشراب^(٣)، مع أنه لا يرب في كون شرب الخمر اشد من الكذب فيقدم الكذب عند التزام عليه، وحله أن ظاهر الرواية الاشدية من حيث المفتاحية لسائر المعاصي، حيث أن الاحتراز عن الكذب من موانع صدور المعصية من غير المتجاهر بالفسق، لأنه لو سئل عن ارتكابه للمعصية فان اخبر بعدمه كان كاذباً وان اخبر بوقوعه افترض لدى الناس، كما أن شرب الخمر مفتاح الشر، ولأجل ذلك ورد في بعض الروايات أنه ما عصي الله بشيء اشد من شرب المسكر، ان احدهم يدع الصلاة الفريضة ويثب على أمه وابنته وأخته وهو لا يعقل^(٤)، ونظيره ما ورد من أنه قيل لأمير المؤمنين انك تزعم أن شرب الخمر اشد من الزنا والسرقه، قال: نعم ان صاحب الزنا لعله لا يعدوه الى غيره وان شارب الخمر اذا شرب الخمر زنى وسرق وقتل النفس التي حرم الله وترك الصلاة^(٥)، فظاهرها الاشدية الحيثية لشرب الخمر، والا فكيف يحتمل فقها ومتشرعياً لزوم اختيار الزنا على شرب الخمر عند التزام.

فهذا نظير ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله

١ - وسائل الشيعة ج٩ ص٥٠٤ باب ٩ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢٠ ص٢١٨ باب ٤ من ابواب النكاح المحرم ح ٢

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٢٤٤ باب ١٣٨ من ابواب احكام العشرة ح ٣

٤ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص٣١٣ باب ١٢ من ابواب الاشارة المحرمة ح ١

٥ - نفس المصدر ح ٨

(عليه السلام) أنه ذكر المنى وشدده وجعله أشد من البول^(١)، فان ظاهرها اشدية المنى من حيث ايجابه للغسل ولزوم التدقيق في غسله، والا فقد ورد في رواية الفضل بن شاذان "انما امروا بالغسل من الجنابة ولم يؤمروا بالغسل من الخلا وهو أنجس من الجنابة وأقدر"^(٢)، ولذا يجب غسل الثوب والبدن منه مرتين.

وكذا ما ورد من قوله " واي شيء اشد من الغضب ان الرجل ليغضب فيقتل النفس التي حرم الله ويقذف المحصنة"^(٣).

وكذا ماورد من قوله "وأما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة"^(٤)، ولعله من حيث أن خطرهم على الاسلام أكثر، كما لو لم يكن يغتر الناس في زمان الائمة بالزندقة مثل ما كانوا قد يغترون بالنصارى.

ومنها: ما ورد في صحيحة جميل من أن قطع رأس الميت اشد من قطع رأس الحي^(٥) مع أنه لا ريب في لزوم اختيار قطع رأس الميت عند التزاحم مع قطع رأس الحي، فاشدية قطع رأس الميت اشدية حيثية من حيث كونه كالمثلة مستلزما لهتك اكثر.

ومنها: ماورد في روايات صحيحة كصحيحة هشام من أن درهم ربا اشد عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرّم، واضيف في بعضها "في بيت الله

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٧٨ باب ١٦ من ابواب النجاسات ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص١٨٠ باب ٢ من ابواب الجنابة ح ٤

٣ - وسائل الشيعة ج١٥ ص٣٥٩ باب ٥٣ من ابواب جهاد النفس ح ٧

٤ - وسائل الشيعة ج٢٨ ص٣٣٣ باب ٥ من ابواب حد المرتد ح ٥

٥ - وسائل الشيعة ج٢٩ ص٣٢٨ باب ٢٥ من ابواب ديات الاعضاء ح ١

الحرام"^(١)، ومن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين اكل درهم ربا وبين الزنا مع اجنبية فالمرتکز المتشرعني هو اختيار الربا فضلا عن التزاحم بينه وبين سبعين زنية بالمحارم في بيت الله، فلا بد من تأويل هذه الروايات بحملها على الاشدية الحثية من حيث كون الربا اعلانا للحرب مع الله ورسوله، حيث قال تعالى "ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله"^(٢) بينما أن الزنا ينشأ عادة من غلبة الشهوة والشهوة وتسويل النفس الامارة بالسوء، فان تم هذا الوجه فهو والا فلا بد من رد علم هذه الروايات الى اهلها.

وقد تحمل هذه الروايات على المبالغة حيث أن ادعاء اشدية ذنب من الذنب الآخر -كالزنا- الذي يهتم بشأنه المخاطب او بيان كون ذنب اعظم الذنوب قد يكون أكد في الزاجرية، والعرف يستخدم هذا الاسلوب أحيانا، ولكنة لا يتم في روايات الربا، فانه نظير أن يقال في مقام المبالغة ان النظر الى الاجنبية بشهوة اشد من الزنا بالمحارم، فانه لا يرب في استهجانه.

نعم يتم ذلك في بعض الروايات، ولعل من هذا القبيل ما ورد في موثقة السكوني من أن اعظم الخطايا اقتطاع مال امرء مسلم بغير حق^(٣)، فانه لا بأس به في مقام المبالغة.

وكذا ما ورد من ان اقذر الذنوب ثلاثة: قتل البهيمة وحبس مهر المرأة ومنع الاجير اجره^(٤)، وان كان يمكن أن يقال بأن ظاهره بيان الذنوب التي تصدر من الحقد والاراذل، لا بيان اشد الذنوب.

١ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١١٧ و١٢٣ باب ١ من ابواب تحريم الربا ح١٢١

٢ - سورة البقرة الآية ٢٧٩

٣ - وسائل الشيعة ج١٦ ص٥٢ باب ٧٧ من ابواب جهاد النفس ح١٤

٤ - وسائل الشيعة ج١٩ ص١٠٨ كتاب الاجارة باب ٤ ح١

وكذا ماورد من قوله "ما اشد من سرقة الصلاة"^(١)، وما ورد من أن الكفر اعظم من الشرك فمن اختار على الله وأبى الطاعة فهو كافر ومن نصب ديناً غير دين المؤمنين فهو مشرك^(٢).

وهكذا ماورد من أن أكبر الكبائر سبع الشرك بالله وقتل النفس واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف^(٣)، مع أنه لا ريب في أنه لو وقع التزاحم مثلاً بين عقوق الوالدين والزنا مثلاً يتعين عقوق الوالدين.

وأما ما في صحيحة عبد العظيم الحسني من أن أكبر الكبائر الاشرار بالله وبعده اليأس من روح الله ثم الامن من مكر الله، ومنها عقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف...^(٤)، فلم يظهر منها أنها بصدد الترتيب بلحاظ مراتب الكبائر الا بالنسبة الى الشرك واليأس من روح الله والامن من مكر الله، وهكذا ماورد في اهمية بعض الواجبات مثل "حرمة النبي والمؤمن اعظم من حرمة البيت"^(٥)، مع انه لا ينبغي الاشكال في أنه اذا وقع التزاحم بين هتك بيت الله وهتك المؤمن بمستوى واحد، فيتعين هتك المؤمن، وكذا ما ورد من أن الذي يطلب من فضل الله ما يكف به عياله اعظم اجرا من المجاهد في سبيل الله^(٦)، وكذا ما ورد في صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٥ باب ٨ من ابواب اعداد الفرائض ح ١٤

٢ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٠ باب ٢ من ابواب مقدمات العبادات ح ٣

٣ - وسائل الشيعة ج٩ ص٥٣٦ باب ٢ من ابواب الانفال ح ٤

٤ - وسائل الشيعة ج١٥ ص٣١٩ باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح ٢

٥ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٥٣٨ باب ٧٦ من ابواب المزار ح ٣

٦ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٦٧ باب ٢٣ من ابواب مقدمات العبادات ح ٢

عبدالله (عليه السلام) ما عبد الله بشيء اشد من المشي ولأفضل^(١). هذا ولكن لوجه لأن يقال بأن كثرة هذه الروايات الواردة في بيان الاشدية الحثية او بنحو المبالغة توجب سلب ظهور كل ما كان واردا في مقام بيان الاشدية والافضيلة في الاشدية والافضلية المطلقة حقيقة.

الثالث: ان يكون العقاب المتوعد على مخالفة تكليف أكثر واشد من العقاب المتوعد على التكليف الآخر كما في صحيحة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال من مات ولم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطبق فيه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا^(٢)، وهكذا اختلاف مراتب العقوبة الدنيوية من الحدود والتعزيرات والكفارات، ما لم يكن في البين منشأ عرفي آخر لتشديد العقوبة وتخفيفها غير شدة الذنب وخفته، فقد يكون منشأ تشديد العقاب على ذنب كون الدواعي النفسانية الى ارتكابه اكثر مما تكون الرغبات اليه أكثر، كما أن ثبوت الكفارة في ذنب دون ذنب آخر ناشئا عن نكتة أخرى غير اشدية الذنب الاول بل قد يكون الثاني اشد كما ورد في تكرار الصيد عمدا في حال الاحرام "ومن عاد فينتقم الله منه"^(٣) بينما أن تكرار الجماع في حال الاحرام يوجب تكرار الكفارة.

الرابع: ما في البحوث من امكان استفادة الأهمية من الأدلة الثانوية المتكفلة لأحكام ذلك الواجب وخصائصه، نظير ما ورد في حق الصلاة مما يستفاد منها أنها لا تترك بحال من الأحوال، فإنه يستفاد منه أن اصل الصلاة

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧٨ باب ٣٢ من ابواب وجوب الحج ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠ باب ٧ من ابواب وجوب الحج ح ١

٣ - سورة المائدة الآية ٩٥

الأعم من الاختيارية والاضطرارية أهم من غيرها الذي لم يرد فيه ذلك، وأن منشأ أن الصلاة لا تترك بحال هو أن المولى يهتم بملاكاتهما، فيستظهر منه الأهمية قطعاً أو احتمالاً^(١).

اقول: مجرد وجود الابدال الاضطرارية لواجب لا يكشف كسفا جزمياً عن اهمية اصل هذا الواجب عن واجب آخر ليس له بدل اضطراري، وانما يكشف عن امكان استيفاء بعض مراتب ملاكه ببدله، واما احتمال الاهمية فكثيراً ما يوجد في كلا الطرفين، واما ما هو المعروف من أن الصلاة لا تترك بحال، فلم نجد مستنده نعم ورد في صحيحة زرارة في المستحاضة الكثيرة أنها تغتسل ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال فإن النبي قال الصلاة عماد دينكم^(٢)، فالاهمية تستفاد من حديث النبي (صلى الله عليه وآله) "الصلاة عماد دينكم" لامن قوله (عليه السلام) "ولاتدع الصلاة بحال" كما لا يستفاد منه عدم سقوط الصلاة بالعجز عن بعض شرائطها وأجزائها، وانما يستفاد منه التأكيد على أن صعوبة وظيفة المستحاضة الكثيرة يجب أن لا تؤدي الى تركها للصلاة التي تنصرف الى الصلاة الصحيحة.

الخامس: كثرة ورود الخطاب من الشارع على تكليف معين قد يوجب العلم باهميته، اذا لم يكن فيه نكتة أخرى ككونه مما يغفل عنه العامة او كثرة الابتلاء به ونحو ذلك، وقد يوجب ذلك احتمال اهميته بعينه او اقوائية احتمال اهميته.

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٧٣ باب ١ من ابواب الاستحاضة ح ٥

المرجح الرابع: ترجيح خطاب الواجب غير المشروط بالقدرة على

خطاب الواجب المشروط بالقدرة

نسب الى المشهور أنه اذا كان خطاب احد الواجبين غير مشروط بالقدرة وخطاب الواجب الآخر مشروطا بالقدرة فيقدم الخطاب الاول عند التزاحم، كما لو توقف الغسل او الوضوء على مس اسم الله المنقوش على جسده فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يجب عليه الاستنابة في غسل ذلك المحل، حيث أن لزوم المباشرة في الغسل او الوضوء مشروط بالقدرة، والمفروض ان خطاب تحريم المس معجز عنها، وان لم يتمكن من الاستنابة فيتعين عليه التيمم لان خطاب وجوب الغسل او الوضوء مقيد بالقدرة -حيث استفيد من قوله تعالى "وان كنتم مرضى... فلم تجدوا ماء فتيمموا" أن وجوب الغسل او الوضوء مشروط بوجود الماء الذي هو كناية عن القدرة على الغسل او الوضوء كما سيأتي توضيحه- ولكن خطاب تحريم مس اسمه تعالى غير مقيد بالقدرة فيكون هذا الخطاب رافعا للقدرة على الغسل والوضوء فتنتقل الوظيفة الى التيمم^(١).

وقد ذكر المحقق النائيني "قده" في تقريب تقديم الخطاب المطلق أنه حيث يكون ملاك الواجب غير المشروط بالقدرة شرعا تاما لا قصور فيه أصلا فلا مانع من وجوبه، فإذا كان وجوبه فعليا فلا محالة يكون موجبا لعجز المكلف عن الإتيان بالواجب المشروط بالقدرة شرعا ومانعا عن ثبوت الملاك له لتوقفه على القدرة عليه عقلا وشرعا حسب الفرض^(٢).

١ - التنقيح ج ١٠ ص ٣٤٦، بتوضيح منا

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ٢٧٢

ولا يخفى أن معنى كلامه كون الظاهر من القدرة عدم التكليف بالخلاف، فيكون مفاد قوله "ان استطعت فحج" ان لم يجب عليك ما ينافي الحج فحج، ومن الواضح أنه يتقدم عليه أي واجب آخر، بل كما ذكر "قده" لا يبقى مجال فيه للترتب بأن يتعلق الأمر بالحج مثلاً على تقدير العزم على عصيان الواجب الآخر، لأنه مادام الأمر بالخلاف موجوداً لا يتحقق موضوع وجوب الحج، والمفروض ان العزم على عصيان الأمر بالخلاف - اوفقل فرض تحقق عصيانه في المستقبل - لا يعنى ارتفاع الأمر بالخلاف فعلاً، وهذا واضح جداً. ولكن لاوجه لتفسير القدرة بذلك، اذ يدور امر معناه عرفاً بين احتمالات اربعة ليس من جملتها عدم الأمر بالخلاف:

١- القدرة التكوينية على الفعل، وهذا ما قد يظهر من شيخنا الاستاذ "قده" حيث ذكر ان القدرة المأخوذة في خطاب الواجب المشروط بالقدرة ظاهرة في خصوص القدرة التكوينية على ذات الفعل، والمفروض تحققها في موارد التزامم، فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق عليه،^(١) وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده" في بعض الكلمات المنقولة عنه^(٢).

٢- القدرة التكوينية على الفعل بضم عدم كونه حرجياً، وهذا ما ذكره في البحوث في تفسير الاستطاعة في آية الحج، حيث ذكر ان المراد من الاستطاعة ما يقابل العجز التكويني وما يلحق به عرفاً من المشقة والحرج^(٣)، وهذا الاحتمال لا يختلف عن الاحتمال الاول في النتيجة في المقام، لان

١ - دروس في مسائل علم الاصول ج ٥ ص ٤١

٢ - مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٦٠

٣ - بحوث في علم الاصول ح ٧ ص ١٣٨

المفروض عدم كون الفعل حرجيا في أيّ من الواجبين فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق عليه^(١).

٣- القدرة التكوينية مع عدم صرفها في امتثال واجب آخر غير مشروط بالقدرة كما هو المفروض في المقام، هذا ما ذكره جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي "قده" في غير موضع من كلماته^(٢) واختاره بعض السادة الأعلام "دام ظله"، والوجه في ذلك ان القدرة الماخوذة في الخطاب ظاهرة عرفا في ما يقابل العجز التكويني والعجز الشرعي الناشئ من المعجز المولوي وهو الأمر التعييني بالخلاف، حيث أن العرف يري المكلف غير قادر على

١ - نعم يوجد بينهما فرق في أنه لو كان الحج موجبا للوقوع في الحرج مثلا ولكن أتى المكلف بالحج فبناء على الاحتمال الثاني لا يكون حجه مجزيا عن حجة الاسلام لعدم تحقق موضوعها، بينما أنه بناء على الاحتمال الاول يمكن القول بإجزائه عن حجة الاسلام، وأما قاعدة لالحرج فلا تمنع عن ذلك، إنما مطلقاً بناء على ما عليه جماعة من ان جريان قاعدة لالحرج يكون على وجه الرخصة لاالعزيمة، فيبقى اصل مشروعية حجة الاسلام في حال الحرج بحاله وان ارتفع وجوبها، او في بعض الموارد :

منها: ما اذا كان المكلف جاهلا باستلزام الحج للحرج حيث يقال بعدم شمول دليل لالحرج له، وذلك للأجل ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن قاعدة لالحرج امتنانية، فلانجري في هذا المورد، لكون جريانها فيه خلاف الامتنان، اذ لاثر له الا ايجاب اعادة الحج (معمد العروة كتاب الحج ج ١ ص ١٤٢)، فانه يرد عليه أن شمول قاعدة لالحرج للجاهل بالحرج عند تركه للحج موافق للامتنان، واثره الفعلي نفي استقرار الحج عليه، مضافا الى نفي عقاب تارك الحج عنه، وحيث لايمكن الفرق بينه وبين الجاهل بالحرج الفاعل للحج، بأن يجب الحج على الفاعل دون التارك، لاستلزامه طلب الشئ مشروطا باتيان المكلف به وهو محال، فيكون لازمه بقاء وجوب الحج في حق الجاهل بالحرج مطلقا، فالتكئة في عدم شمول قاعدة لالحرج للجاهل بالحرج ليست هي تكئة الامتنان، بل ما قد يقال من أن دليل نفي الحرج ليس ظاهرا في اكثر من نفي الحرج الناشئ من الشارع، كما أن دليل نفي الضرر ظاهر في نفي الضرر الناشئ من الشارع، والجاهل يكون الحج حرجيا عليه انما يكون وقوعه في الحرج نتيجة جهله بالحرج، حيث انه حتى لو قال الشارع "لايجب الحج في فرض الحرج" فلايرتفع الحرج عنه، ولكن الانصاف ان مثل قوله تعالى " ماجعل عليكم في الدين من حرج" ظاهر في نفي اعتبار الحرج في ذمة المكلف ويكون مقتضاه نفي اعتبار الفعل الذي يكون سببا للوقوع في الحرج في ذمة المكلف وليس معناه الاختيار عن انتفاء الحرج الناشئ عن الشارع، فلم تتم هذه التكة ايضا.

ومنها: ما اذا امكن الأمر بالحج على تقدير وقوعه في الحرج بنحو الشرط المتأخر كما لوحصل على مال يفي بنفقة الحج ولكنه كان بحاجة الى الزواج بحيث يقع من ناحية ترك الزواج في الحرج فحيث يمكنه ترك الزواج والوقوع في الحرج وترك الحج معا فلايكون الأمر بالحج مشروطا بالوقوع في الحرج بنحو الشرط المتأخر طلبا للحاصل، -بخلاف ما لو كان نفس الحج حرجيا فانه يكون الأمر بالحج على تقدير الحرج طلبا للحاصل- فحيث أن اطلاق وجوب الحج يكون حرجيا، وأما وجوبه مشروطا بما اذا كان يوقع نفسه في الحرج بترك الزواج لا يكون حرجيا، فلاتكون قاعدة لالحرج حاكمة على اطلاق وجوب الحج بالنسبة اليه، كما اختاره السيد الخوئي "قده" (معمد العروة كتاب الحج ج ١ ص ١٠٦)

امتثال الخطاب المشروط مع توجه الخطاب المطلق اليه، نعم لوعصى الخطاب المطلق يكون قادرا عرفا على امتثال الخطاب المشروط بالقدرة.

٤- مايقوى في النظر من ان القدرة ظاهرة عرفا في القدرة التكوينية مع عدم صرفها في امتثال واجب اهم، فاذا لم يكن الخطاب المطلق اهم فلا يرى العرف انتفاء القدرة على متعلق الخطاب المشروط بالقدرة، كما اذا ورد في خطاب انه يجب الحج على المستطيع وورد في خطاب آخر انه يحرم على المرأة كشف شعرها أمام الأجنبي وفرضنا وقوع التزاحم بينهما فالعرف يرى انها تتمكن من الحج وانما لا تتمكن من الجمع بين امثاله وامتثال التكليف الآخر، فبناء على ما ذكرناه لا يختلف الخطاب المشروط بالقدرة عن الخطاب المطلق، فاي منهما كان أهم من الآخر أوجب انتفاء القدرة عليه عرفا الا اذا فرض عصيانه للأهم فيصير بذلك قادرا على المهم. وعليه فالظاهر عدم تامة ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة .

هذا، ولو تنزلنا واستظهرنا من القدرة المأخوذة في الخطاب ما يكون الخطاب المطلق رافعا له فيختص ذلك بمثل عنوان القدرة والاستطاعة ونحوهما، دون مثل ما ورد في الصلاة من انه اذا قوي فليقم او ان المريض يصلي جالسا او انه يجب الوضوء على واجد الماء ونحو ذلك، فانه لا يظهر منها أكثر من القدرة التكوينية.

وقد يؤيد القول بعدم ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة بانه لافرق بين الخطاب المشروط بالقدرة وبين الخطاب المطلق حيث أنه مشروط أيضا بالقدرة بمقتضى المقيد اللبّي المتصل، حيث ان خطاب التكليف يكون بداعي التحريك ولا معنى لانقداح داعي التحريك الا الى ما يمكن التحرك نحوه، ولا اقل من اشتراطه بالقدرة بمقتضى المقيد

اللفظي المنفصل مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"^(١) ومجرد عدم المقيد اللفظي المتصل في الخطاب المطلق لا يوجب الاختلاف بينهما في النتيجة، فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق على المشروط بالقدرة.

ومما ذكرناه اتضح الاشكال فيما قد يقال في تقريب تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة من ان القدرة في الخطاب المشروط بالقدرة شرعية وفي الخطاب المطلق عقلية، والمراد من القدرة الشرعية كون القدرة شرطا للاتصاف بالملاك ومن القدرة العقلية كونها شرطا لاستيفاء الملاك، والفرق بينهما انه قد تكون القدرة دخيلة في الاحتياج الملزم الى الفعل بحيث لو كان المكلف عاجزا لم يكن محتاجا الى ذلك الفعل ولم يتحقق في حقه مصلحة ملزمة كي تفوت عنه، كما في العاجز عن لبس النعل لكونه مقطوع الرجلين، فتكون القدرة حينئذ شرطا للاتصاف بالملاك، وقد يكون المكلف محتاجا الى الفعل وتكون المصلحة ملزمة في حقه فعلية حتى في حال عجزه عن الفعل، وانما تكون القدرة شرطا في وجود ذلك الفعل خارجا، كما في من لايقدر على لبس النعل لعدم قدرته على شراءه.

ومحصل هذا التقريب ان الخطاب المطلق ظاهر في ان القدرة ليست شرطا لاتصاف متعلقه بالملاك وانما تكون شرطا لاستيفاء الملاك فيه، فلو تركه لاجل عجزه عنه او لأجل اشتغاله بما لايقبل عنه اهمية فقد فات محبوب فعلي عن المولى، ولكن الخطاب المشروط بالقدرة ظاهر في كون القدرة شرطا لاتصاف متعلقه بالملاك والمحبووية للمولى، وبناء عليه فلو وقع التزاحم بين خطاب مطلق وخطاب مشروط بالقدرة فلاريب في لزوم تقديم

الخطاب المطلق، حيث أنه بامثاله لا يفوت على المولى أي ملاك ومحجوب أصلاً، إذ لا يكون الخطاب المشروط في فرض امتثال الخطاب المطلق ذا ملاك فعلي، بخلاف ما لو قدّم الخطاب المشروط حيث يفوت بذلك على المولى ملاك الخطاب المطلق، وهذا قبيح عقلاً.

فإن الجواب عن هذا التقريب أنه حتى لو كانت القدرة في الواجب المشروط بالقدرة دخيلة في الملاك فالمفروض تحققها في فرض التزاحم بما ليس بواجب أهم.

وأجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا التقريب بأنه بعد انكشاف تقييد جميع خطابات التكليف بالقدرة ولو بالمقيد العقلي فلا يكشف عن ثبوت الملاك في حال العجز لأن الكاشف عنه عادة هو الأمر والمفروض ارتفاعه في هذا الحال^(١).

أقول: ذكر المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي "قدهما" وجهها لكشف ثبوت الملاك ولو في حال سقوط الأمر وهو أن لخطاب التكليف مدلولاً مطابقاً وهو ثبوت التكليف ومدلولاً التزامياً وهو ثبوت الملاك في المتعلق، وتقييد المدلول المطابقي بالقدرة لا يلازم تقييد المدلول الالتزامي بها، فتكون الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في المتعلق في حال العجز باقية على الحجية، ولو سقطت الدلالة المطابقية على ثبوت التكليف في حال العجز عن الحجية فيثبت بذلك فعلية الملاك حتى في حال العجز^(٢).

ويرد على هذا الوجه أنه مبني على مسلك عدم تبعية الدلالة الالتزامية

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٤٠

٢ - نهاية الدراية ج٢ ص٣٠٢، نهاية الأفكار ج١ ص٤٣٨

للدلالة المطابقية في الحجية، ولكنه غير صحيح كما مر تحقيقه في محله، خاصة و انه اذا اريد بالملاك المصلحة فثبوتها لازم عقلي لثبوت التكليف، وليس لازما عرفيا بينا بالمعنى الاخص، كي تكون حجيته بلحاظ كونه ظاهر الخطاب، فيكون موضوعا مستقلا لدليل حجية الظهور، كي يقال حينئذ بأن سقوط الظهور المطابقي عن الحجية لايجب رفع اليد عن دليل حجية الظهور بالنسبة الى فرد آخر وهو الظهور الالتزامي، وأما التعبد بوجود اللزام العقلي فهو في طول التعبد بالمدلول المطابقي جزما، وأما اذا أريد بالملاك المحبوبة للمولى فهو وان كان ظاهر خطاب التكليف ولكنه مدلول تضمني تحليلي للخطاب، اذ الخطاب انما يدل على محبوبة متعلقه في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كما ان الشهادة على وجود زيد في الدار تدل على وجود الانسان فيها في ضمن زيد لامطلقا.

هذا وقد اورد في البحوث على هذا الوحه بإيراد ثان وهو ان المقيد اللبي الموجب لتقيد خطاب التكليف بالقدرة بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الدلالة المطابقية ذاتا، وتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ذاتا ووجودا مما لا إشكال فيها، حيث ان الإشكال والخلاف في تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية فيما اذا ابتليت الدلالة المطابقية بعد انعقادها بمانع يمنع عن حجيتها كالمقيد المنفصل^(١).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الإيراد فانه وان تمّ كون تقيد خطاب التكليف بالقدرة بالمقيد اللبي المتصل حيث ان ظاهر خطاب التكليف هو كونه بداعي التحريك فيكون منصرفا الى ما يمكن التحرك اليه، خلافا

للمحقق العراقي فده حيث ادعى ان اشتراط التكليف بالقدرة ثابت بالمقيد اللبّي المنفصل، بنكتة ان البرهان القائم على عدم تكليف العاجز ليس بديهيا، وانما هو نظري، فيكون بمثابة قرينة منفصلة تمنع عن حجية الخطاب بعد انعقاد ظهوره.

ولكن اشتراط خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في واجب آخر لا يقل عنه اهمية ليس بالمقيد اللبّي المتصل جزما بل يكون إما بالمقيد اللبّي المنفصل الثابت بالبرهان العقلي النظري - لو تم البرهان الذي سبق نقله في التقريب الرابع لمسلك المقيد اللبّي - او بالمقيد المنفصل اللفظي بناء على ما استظهرناه من مثل قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"^(١).

هذا ولكن يمكن اثبات وجود الملاك في حال العجز او صرف القدرة في امثال واجب آخر بوجه آخر، وهو أن يقال: ان الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في حال العجز أيضا ان كانت تابعة لاطلاق الدلالة المطابقة فهي تسقط بسقوط هذا الاطلاق الدال على ثبوت التكليف في حال العجز، ولكن الظاهر أنها تابعة لاصل الدلالة المطابقة للاطلاقها، فلاوجه لسقوطها بسقوط اطلاق الدلالة المطابقة.

توضيح ذلك: انه ان كان الكاشف عن الملاك تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فلامحالة تسقط الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في حال العجز تبعا لسقوط اطلاق الخطاب عن الحجية، لكن الظاهر ان الكاشف هنا هو تعارف كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك في الخطابات المطلقة العرفية،

وهذا يشكل قرينة في الخطابات الشرعية على ان القدرة فيها أيضا كذلك، أي تكون شرطا لاستيفاء الملاك فقط، وعليه فمع سقوط اطلاق خطاب التكليف لحال العجز بالعجز يبقى هذا الظهور بحاله، وهكذا بالنسبة الى اشتراط الاختيار مقابل الاكراه والاضطرار، فالخطابات الشرعية مشروطة به على نحو شرط استيفاء الملاك.

ويمكن ان يذكر شاهدان على ذلك:

احدهما: انهم ذكروا في مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على امتناع اجتماعهما انه لو سقط خطاب النهي لأجل الإكراه او النسيان او الاضطرار ثبت اطلاق الأمر بلا أي مانع، ومن هنا أفتوا بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع سقوط خطاب النهي عن الغضب بمثل الإكراه والاضطرار والنسيان، ولكن لو ورد في خطاب "اكرم عالما" وورد في خطاب آخر "لاتكرم العالم الفاسق"، او "لاتكرم الفاسق"، ثم اضطر الى اكرام العالم الفاسق او اكره عليه او نسي حرمة، فانه لايجزي عن الواجب ولايقع مصداقا له.

وليس الفرق بينهما الا ان أصل خطاب النهي في المثال الثاني يدل بالالتزام على ثبوت المفسدة وعدم ثبوت المصلحة التامة في مورد اكرام العالم الفاسق، وهذه الدلالة الالتزامية باقية على حجيتها بعد سقوط اطلاق النهي بالعناوين الثانوية، لعدم كونها من لوازم هذا الاطلاق، وهذا لاينافي أن صدور اكرام العالم الفاسق من المكروه او المضطر لا يكون مبغوضا بل قد يكون تركه مبغوضا فيما لو أدى الى الضرر البليغ على النفس.

وهذا بخلاف خطاب النهي عن الغضب في المثال الأول فانه وان دل على ثبوت المفسدة في الغضب حتى مع سقوط اطلاق النهي عن الغضب لاجل طرؤ العناوين الثانوية، ولكنه لايدل على عدم المصلحة التامة في

الصلاة في المكان المغصوب، حيث ان الصلاة عنوان آخر غير عنوان الغصب.

ثانيهما: انهم يقولون بحرمة الاكراه على الحرام كالغصب، مع ان الاكراه رافع للحرمة ويكون فعل المكروه حلالا، فكيف يكون الاكراه عليه حراما؟ - ولنفرض عدم كونه ايداء له كي لا يحرم من أجل ذلك- ولاوجه له الا ما ذكرنا من ان طرؤ العنوان الثانوي كالاكراه لايرفع الملاك والمفسدة الثابتة باصل خطاب التحريم ومن هنا لو قال المالك مثلا: لأرضي ان يتوضأ من هذا الماء الا المكروه، ففي مثله لا يحرم الإكراه لكون الإكراه موجبا لتبدل عنوان الحرام وهو الغصب الى عنوان آخر بلا حاجة الى دليل خاص، حيث انا نحسّ بالفرق بينه وبين مثال الاكراه على الغصب، وليس هو الا من جهة انه لم يرفع الاكراه الجاري بالعنوان الثانوي المفسدة والمبغوضية عن ذات الفعل، وان لم يكن حيث صدوره عن المكروه مبغوضا.

فنقول في المقام أيضا أنه لا يبعد ان يكون المدلول الالتزامي العرفي لاصل الخطاب الذي يكون مطلقا غير مشروط بالقدرة في مقام الإثبات في حد ذاته مع قطع النظر عن المقيد اللبّي او اللفظي العام، هو كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك، بنكتة ان الغالب في الخطابات المطلقة العرفية كون القدرة عرفا شرط الاستيفاء للملاك.

ثم انه على مسلك عدم اشتراط التكليف بالقدرة وكونها شرط التنجز فقط كما عليه السيد الإمام "قده"^(١) وذكره السيد الخوئي "قده" في بعض

كلماته^(١)، فيكون فرض العجز مشمولاً للتكليف، فينكشف به وجود الملاك أيضاً، وكذا لو قلنا ببقاء التكليفين المتزاحمين باطلاقهما بعد فرض القدرة على متعلق كل منهما في حد ذاته، وان فرض العجز عن الجمع بين امتثاله وامتثال تكليف آخر، فيكفي ذلك في احراز فعلية الملاك فيه.

ثم انه قد يقال بأن اخذ القدرة في الخطاب وان كان لا يكشف عن دخل القدرة في ملاكه، ولكن احتمال دخل القدرة في ملاكه كاف في بقاء اطلاق الواجب غير المشروط بالقدرة لفرض الاشتغال باتيان هذا الواجب المشروط بالقدرة فيجب صرف القدرة في امتثال الواجب المطلق، بل لانحتاج حينئذ الى البحث السابق في كشف الملاك في الواجب المطلق بعد سقوط الأمر به، حيث يمكننا التمسك باطلاق خطاب الواجب المطلق بالنسبة الى فرض تزاحمه مع الواجب المشروط بالقدرة الذي نحتمل كون القدرة فيه دخيلة في الملاك.

فالمهم في المنع عن تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة صدق القدرة عرفاً في فرض التزاحم حتى لو صرف قدرته في امتثال الواجب المطلق الا اذا فرض كونه اهم .

المرجح الخامس: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل

ذكر المشهور انه اذا كان أحد المتزاحمين مما ليس له بدل ولكن كان للآخر بدل اضطراري، فيقدم ما ليس له بدل على ما له بدل كما لو احتلم في نهار شهر رمضان ولم يتمكن من الغسل للصلاة الابنحو الغسل الارتماسي، وقلنا بوجوب الاجتناب عن الارتماس بالماء في حال الصوم، فيقع التزاحم

بين وجوب الصوم وبين وجوب الغسل للصلاة ولكن لا يوجد للصوم بدل اضطراري بخلاف الغسل حيث أن بدله الاضطراري التيمم، فيقدم الصوم ويتيمم للصلاة .

ويمكن ان يذكر اربعة بيانات لترجيح ما لا بدل له على ما له بدل:

البيان الأول: امكان استيفاء بعض ملاك ما له بدل باتيان بدله، ولا يمكن

ذلك في ما ليس له بدل، فيتعين اختياره.

ان قلت: ان استيفاء البدل لبعض ملاك المبدل انما يكون في فرض ثبوت

بدليته، والمفروض ان بدليته اضطرارية، وموضوعها العجز عن المبدل،

ولا يصدق العجز عنه الا مع عدم القدرة التكوينية عليه، او وجود أمر تعيني

بضده بحيث يكون معجزا مولويا عنه، فلا بد من مرجح آخر لما لا بدل له،

كفرض كونه اهم كي يتعلق الأمر التعيني به، حتى يكون عاجزا عن الإتيان

بالمبدل، وعليه فيستحيل الترجيح بهذا المرجح الثاني.

قلت: ان الظاهر من دليل البدلية هو مشروعية البدل بمجرد انتفاء الأمر

التعيني بالمبدل ولا يحتاج الى فرض العجز التكويني عنه او وجود أمر تعيني

بخلافه، ولذلك يثبت مشروعية التيمم بمجرد شمول قاعدة نفي الحرج او

نفي الضرر للوضوء او الغسل، وبناء عليه فحيث ان فرض الاشتغال بالمزاحم

المساوي كاف في انتفاء الأمر التعيني بالمبدل فيكون بدله مشروعاً وعندئذ

يأتي دور ترجيح ما لا بدل له على ما له بدل.

والمهم في الاشكال على هذا البيان انه لم يعلم ان الملاك الذي يفوت مما

له بدل بعد الإتيان ببدله اقل من تمام ملاك ما لا بدل له، نعم لو علم بذلك

فيتم هذا الوجه.

البيان الثاني: ما في البحوث من انه يمكن التمسك بالترجيح بقوة

احتمال الأهمية في المقام، فيقال ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:

- ١- ان يكون ما ليس له بدل اهم فيلزم تقديمه.
- ٢- ان يكون ما لايدل له مساويا ملاكا مع ما له بدل فيلزم ايضا تقديم ما ليس له بدل، لما تقدم في البيان الأول من انه لو قدم ما ليس له بدل فيستوفى تمام ملاكه مع بعض ملاك ما له بدل بالإتيان ببده، بخلاف ما لو قدم ما له بدل، فانه يفوت به تمام ملاك ما لايدل له، فالملاك الفائت مما لايدل له يكون اكثر من الملاك الفائت مما له بدل بعد افتراض استيفاء بعض ملاكه ببده.

- ٣- ان يكون ملاك ما له بدل اهم، بنحو يكون ما يفوت من ملاكه حتى بعد الإتيان ببده أكثر من ملاك ما لايدل له، ففي هذا الفرض فقط يقدم ما له بدل على ما ليس له بدل.

فلولم يفرض وجود نكتة خارجية توجب تقوية الاحتمال الثالث فيكون احتمال مطابقته للواقع احتمالا واحدا من ثلاثة احتمالات: $\frac{1}{3}$ ، مثل احتمال صدق كل من الاحتمالين الأولين، الا أنه حيث تكون نتيجة كل من الاحتمالين الاولين مشتركة وهي أهمية ملاك ما ليس له بدل من الملاك الفائت من الذي له بدل بعد الإتيان ببده، فتكون درجة احتمال أهمية ملاك ما ليس له بدل من الملاك الفائت مما له بدل من ثلاث: $\frac{2}{3}$ ، وانما تكون نتيجة الاحتمال الثالث أهمية الملاك الذي يفوت مما له بدل بعد الإتيان ببده، فيكون نظير ما لو علمنا بنجاسة احد المياہ الثلاثة، فخلطنا الماء الأول بالثاني فيكون احتمال نجاسته اثنين من ثلاث: $\frac{2}{3}$ ، ما لم يكن هناك مرجح كيفي يوجب الظن بنجاسة الماء الثالث، كما لو كان المظنون من البداية وقوع النجاسة فيه، وهكذا لو علم الانسان بوجود ثلاثة اشخاص

في مكانٍ، اثنان منهم من أقاربه، فأخبر باصابة احدهم بحادث وموته بسببه، فيحصل له الظن بشهادة الوجدان بموت احد اقاربه، لأن احتمال أن يكون الميت هو الاجنبي واحد من ثلاث: $\frac{1}{3}$ ، وبناء على ما ذكر فيلزم تقديم ما ليس له بدل بملاك الترجيح بقوة احتمال الأهمية^(١).

ولكن قد يناقش في هذا البيان بأن كون الاحتمالات الموجودة في موردٍ أكثر من احتماليين لا يعني أن يكون كل واحد من هذه الاحتمالات مظنون العدم، فاذا رأينا شخصا ولم نعلم هل هو زيد او عمرو او بكر، فاحتمال كونه زيدا وان كان في التقييم بحساب الاحتمالات واحد من ثلاث: $\frac{1}{3}$ ، ولكنه لا يوجب بشهادة الوجدان حصول الظن بعدم كونه زيدا مثلاً.

وقد يذكر برهان نقضي على ذلك: وهو أن يفرض اناء ابيض وفي قبالة اناءان: اناء احمر واسود، فانه يوجد بالنسبة الى الاناء الابيض والاناء الاحمر ثلاثة احتمالات: كونها متساويين وكون الاناء الابيض اصغر وكون الاناء الاحمر اصغر، وهكذا يوجد بالنسبة الى الاناء الابيض والاناء الاسود ثلاثة احتمالات، فيكون احتمال كون الاناء الاسود مثلاً اصغر من الاناء الابيض واحد من ثلاث: $\frac{1}{3}$ ، فهذا يعني حصول الظن بعدم كون الاناء الاسود اصغر من الاناء الابيض، وحينئذ فقد يتفق العلم بكون الاناء الاحمر اكبر من الاناء الاسود، فلا بد ان يحصل الظن بكون الاناء الابيض اكبر من هذا الاناء الاسود، لأن ما يكون مظنوناً عدم كونه اصغر مما هو اكبر من شيء فهو مظنون بأن يكون اكبر من ذلك الشيء، وهذا يؤدي الى التهافت، اذ كيف

يجتمع الظن بعدم كون الاناء الاسود اصغر من الاناء الابيض مع الظن بكون الاناء الابيض اكبر منه، ولا يخفى أن ما ذكر لا يحتاج الى العلم بوجود اناء ثالث اصغر من احد الإناءين، بل يكفي فرض وجود اناء ثالث كذلك.

البيان الثالث: ارجاع هذا المرجح الى المرجح السابق بدعوى ان الخطاب المطلق معجز مولوي بالنسبة الى الخطاب المشروط بالقدرة شرعا، فيتقدم عليه.

وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده"، وطبقه "قده" على موارد في الفقه، كما لو توقف الغسل او الوضوء على مس اسم الله المنقوش على جسده، فذكر انه يجب عليه الاستنابة في غسل ذلك المحل، حيث أن مقتضى بدليتها كون لزوم المباشرة في الغسل او الوضوء مشروطا بالقدرة، والمفروض ان خطاب تحريم المس معجز عنها^(١).

ولكن يرد عليه ان ظاهرالقدرة المأخوذة في الخطاب هو القدرة التكوينية

١ - التنقيح ج ١٠ ص ٣٤٦، اقول: ان موضوع الأمر بالاستنابة هو المريض (راجع وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٧٩ باب ٤٨ من ابواب الوضوء ح ١) فيختص بفرض العجز التكويني او المشقة العرفية ولا يشمل العجز الشرعي الناشئ عن امتثال الأمر بالخلاف. على انه لو كان اسم الله منقوشا في غير مواضع التيمم، فيقدر على الوضوء او الغسل المباشرين ولو بان يتيمم اولاً لاباحة المس ثم يتوضأ او يغتسل.

ان قلت: كما ذكر السيد الخوئي قده يكون الأمر بالتيمم لاباحة الوضوء او الغسل المباشرين دوريا، حيث أن الأمر بالتيمم موقوف على كون المكلف مأمورا بالوضوء او الغسل، ولأجل عجزه عنهما يؤمر بالتيمم، فلو فرض كون التيمم سببا للامر بهما لزم الدور. قلت: المفروض كون الأمر بالوضوء او الغسل المباشرين فعليا في حقه، لتمكنه من ذلك ولو بالتيمم اولاً، وحيث يتوقف ذلك على مس اسم الله ولا يتمكن من الطهارة المائية لباحته، فيلزمه التيمم بمقتضى اطلاق ما دل على انه "احد الطهورين يجزيك عشر سنين"، فالأمر بالوضوء او الغسل المباشرين يكون موقفا على القدرة التعليقية على التيمم المشروع، أي القدرة عليه ولو في طول الأمر بالوضوء او الغسل المباشرين، وباعتبار توقف امتثاله على المس يكون مأمورا بالتيمم لباحته، ولو قلنا بمشروعية التيمم لاباحة المس مطلقا ولولم يكن واجبا فيكون الأمر بالتيمم فعليا في حقه ولا يتوقف على الأمر بالوضوء او الغسل المباشرين أصلا، واما احتمال لزوم الوضوء او الغسل غير المباشرين لاباحة المس اولاً ثم الإتيان بالوضوء او الغسل المباشرين، فمدفوع بما ذكرناه اولاً من اختصاص الاستنابة بالمريض فتدبر. هذا كله فيما كان الاسم منقوشا في غير مواضع التيمم، واما لو كان منقوشا في مواضعه، فبعد ما ذكرناه من اختصاص الاستنابة بالمريض، فالظاهر تعين الوضوء او الغسل المباشرين أيضا، اذ مقتضى اطلاق شرطية المباشرة بطلان الصلاة بدونها، وحينئذ يقع التزام بين الصلاة المفروضة وبين مس اسمه تعالى محدثا، ولا ريب ان الصلاة أهم، ولاقل من كونها محتمل الأهمية.

على ذات الفعل وهذه القدرة صادقة ولو في فرض التزاحم مع واجب آخر، الا اذا فرض كون هذا الواجب الآخر اهم فيكون الأمر به رافعا للقدرة العرفية المأخوذة في الخطاب المهم، مضافا الى أن المأخوذ في موضوع الخطاب لو كان عنوانا آخر غير عنوان القدرة والاستطاعة ونحوهما، فلا يظهر منه أكثر من القدرة التكوينية جزما كما في قوله (عليه السلام) "اذا قوي فليقم"، او "ان المريض يصلي جالسا" او "ان من لا يجد الماء يتيمم".

البيان الرابع: ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أنه حيث يحتمل كون البديل الاضطراري في حال الاضطرار وافيًا بتمام الملاك فلا يفوت من المكلف الملاك الملزم مما له بدل ابدأً، فلا يبعد ان يتعين صرف القدرة فيما ليس له بدل^(١).

ويلاحظ عليه أن مجرد احتمال استيفاء تمام الملاك الملزم بالبديل الاضطراري لا يكفي في حكم العقل بتقديم ما ليس له بدل بعد احتمال عدم استيفاء تمام الملاك الملزم وكون الباقي من الملاك الملزم اكثر من الملاك الفائت بترك ما ليس له بدل.

فلم يتمَّ بيانُ عامِّ لترجيح ما ليس له بدل على ماله بدل.

المرجح السادس: السبق الزمني

حكى عن السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول القول بالترجيح بالسبق الزمني مطلقاً، فذكر أنه لو كان الوجوب في كل من الواجبين المتزاحمين فعليا لكن كان ظرف امتثال احدهما سابقا على الآخر فلا بد من تقديم ما هو

اسبق زمانا، كما لو نذر صوم يوم الخميس والجمعة فوجوب الوفاء بالنذر يصير فعليا بمجرد النذر وان كان ظرف الوفاء في المستقبل، فلو لم يقدر الا على صوم يوم واحد فالمتعين هو صوم يوم الخميس، فان القدرة التي تكون شرطا للتكليف انما هي القدرة في ظرف الامتثال ومع صيام يوم الخميس تنتفي القدرة على صيام يوم الجمعة فيرتفع وجوبه بخلاف ما لو ترك صيام يوم الخميس حيث أنه يكون تركا للواجب مع القدرة عليه.

نعم لو كان الواجب المتأخر اهم من الواجب المتقدم كما لو زاحم حفظ مال المولى في الآن مع حفظ نفسه في الزمن المتأخر فلا إشكال في كون الترجيح للواجب المتأخر لكونه اهم^(١).

ولكن حكي عنه في المحاضرات أنه خص الترجيح بالسبق الزماني بخصوص الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، فذكر أنه حيث يكون شرط التكليف فيهما القدرة في ظرف العمل فلا يعذر عقلا في ترك المتقدم بعد فعلية القدرة عليه وبذلك تنتفي القدرة على المتأخر فلا يكون واجبا حتى يكون أهم الا ان يحرز فعلية ملاكه واهميته فيجب اختياره، ثم مثل للمشروطين بالقدرة الشرعية بنذر صوم يومي الخميس والجمعة فان القدرة المعتبرة فيه هي القدرة في ظرف امتثاله فاذاً لا يجب حفظ القدرة قبل مجيئ وقته وكذا لو دار امره بين صوم النصف الأول من رمضان او النصف الآخر فيتعين عليه صوم النصف الأول ضرورة ان القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم هي القدرة عليه في ظرفه^(٢).

هذا وقد منع في البحوث عن الترجيح بالسبق الزماني مطلقا الا فيما كان

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٦١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧١ و٢٨١

يحتمل طرؤ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني أو أخذ القدرة في ظرف الاتيان بالواجب في موضوع وجوبه^(١).

والظاهر أن هذا هو الصحيح سواء في الواجبين المشروطين بالقدرة عقلا، أو في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا.

أما في الواجبين المشروطين بالقدرة عقلا فلأنه لو كان الوجوب في كل من المتزامنين فعليا ومشروطا بالقدرة عقلا فلاوجه فيه لترجيح الاسبق زمانا، ولايتم ما ذكره في مصباح الاصول (من ان القدرة في ظرف الامتثال شرط للتكليف عقلا) لأن القدرة في زمان فعلية الوجوب مع التمكن من حفظ القدرة الى زمان الامتثال تكفي في فعلية الوجوب.

نعم فيما يحتمل طرؤ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني فيحكم العقل بلزوم صرف القدرة في الواجب المتقدم فلا يقيد التكليف المتقدم لبّا بعدم الاشتغال بما لايعلم هل يمكنه الإتيان به ام لا، والعقل والعقلاء يرون الواجب المتقدم منجزا عند احتمال طرو المانع عن امتثال الواجب المتأخر.

ولعل مثال نذر الصوم من قبيل الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، حيث انه مع تحقق وجوب الوفاء بالنذر يحكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه، وعليه فكما يجب حفظ القدرة على صوم يوم الخميس هكذا يجب حفظ القدرة على صوم يوم الجمعة فيحصل التزام بينهما، ويكون الاشتغال باتيان احدهما رافعا للتكليف بالآخر بمقتضى اشتراط التكليف في كل منهما بعدم

الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فاذا عجز عن الجمع بينهما ولو لمنع ظالم عن ذلك تخير بينهما.

واما في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية فالظاهر أنه كذلك.

فان غاية ما قد يقال في تقريب الترجيح بالسبق الزماني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية هو أن العرف وان كان لا يستظهر من تقييد خطاب التكليف بالقدرة، بقاء القدرة على الفعل في ظرف الامتثال بل غاية ما يستظهر منها حدوث القدرة عليه ولو في زمان فعلية الوجوب بنحو يمكن حفظ هذه القدرة الى زمان الامتثال ولكن لامطلقا بحيث يقتضي عدم صرف القدرة في امتثال واجب سابق بل مقيدا بعدم صرف القدرة في ذلك، فالعرف يرى ارتفاع موضوع الواجب المتأخر زمانا وهو القدرة عليه بصرف القدرة في امتثال الواجب المتقدم زمانا، بينما أن حفظ القدرة على الواجب المتأخر زمانا لا يوجب صدق العجز عن الواجب المتقدم زمانا فيتعين امتثال الواجب المتقدم زمانا، فالعرف يفرق بين تعجيز النفس عن الواجب المتأخر بصرف القدرة في غير الواجب المتقدم زمانا وبين تعجيز النفس بصرف القدرة في الواجب المتقدم زمانا

ولأجل ذلك لا يناقش أحد في أنه لو لم يتمكن المكلف لأجل مرضه من صوم شهر رمضان بكامله وانما تمكن من صوم خمسة عشر يوم منه لم يجز له الافطار في النصف الاول من شهر رمضان والصوم في النصف الأخير، بل يجب عليه صوم النصف الاول من الشهر بعد عدم كونه مريضا فاذا كان النصف الثاني من الشهر صدق في حقه أنه مريض أي يضر به الصوم فلا يجب عليه الصوم.

وهكذا لو لم يتمكن المكلف من الوضوء لصلاة الظهر والعصر معا، فاما ان يتوضأ لصلاة الظهر ويتيمم لصلاة العصر لعدم وجدان الماء للوضوء لها وعدم

تمكنه ايضا من حفظ طهارته السابقة، او يتيمم لصلاة الظهر ويتوضأ لصلاة العصر، فتعين عليه الوضوء لصلاة الظهر ولو تيمم لها بطلت صلاته، اذ كيف يتيمم مع وجدانه الماء، وهكذا لو لم يقدر المكلف الا على القيام اما في صلاة الظهر او في صلاة العصر، فحيث ان وجوب القيام في الصلاة مشروط بالقدرة ولو بملاحظة انه قد جعل له بدل في فرض العجز، فيجب عليه القيام في صلاة الظهر، اذ دليل البدل وهو قوله "اذا لم تقدر على القيام فصل جالسا" لايشمل عرفا صلاة الظهر مع التمكن من القيام فيها فعلا، ومن هنا يحكم ببطلان صلاة الظهر لو أتى بها جالسا لعدم الدليل على مشروعية الجلوس في حقه، وحينئذ فيكون الأمر التعيني بالقيام في صلاة الظهر معجزا مولويا بالنسبة الى القيام في صلاة العصر، لكن هذا لايعني ان القدرة في ظرف امتثال العصر شرط في وجوبه، كي يجوز تعجيز النفس بالنسبة اليه قبل صلاة الظهر بالاشتغال بفعل مباح، فان الذي هو شرط وجوب القيام في صلاة العصر هو القدرة على صرف وجوده، وهي حاصلة عند دخول الوقت فلايجوز تعجيز النفس بالنسبة اليه.

ولا يخفى ان ما ذكر لا يختص بالصلاتين بل في صلاة واحدة، فلو لم يقدر الا على القيام في ركعة واحدة من صلاته، فيكون من موارد العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب واحد، وقد مر ان الصحيح فيها عدم الرجوع الى مرجحات باب التزاحم، ولكن يجب عليه صرف القدرة في القيام في الركعة الأولى اذ يكون ذلك رافعا لموضوع وجوب القيام في الركعة الثانية، حيث يشمله حينئذ ما دل على ان العاجز عن القيام يصلي جالسا، والظاهر انه لا فرق في ذلك بين كون العجز عن الجمع ناشئا عن عدم القدرة او اكراه ظالم.

وهكذا لو تعدد سنخ الواجب كما لو كان متوضاً حين صلاة الظهر لكن كان جسده نجسا فان غسله لم يجد ماء للوضوء لصلاة العصر والمفروض عدم تمكنه من حفظ وضوءه لها فالظاهر انه يجب عليه صرف الماء لتطهير جسده لشمول قوله "ان وجد ماء غسله" له، كما انه لو انعكس الأمر بأن كان محدثا قبل صلاة الظهر وعلم بأنه قبل صلاة العصر يتنجس جسده ولم يكن عنده ماء يكفي لكليهما فيجب عليه الوضوء لصلاة الظهر حيث يصدق عليه انه يجد الماء، وهكذا لو عجز عن الجمع بين الوضوء لصلاة الظهر او القيام لصلاة العصر إما لقصور قدرته او لمنع ظالم من جمعه بينهما فيجب عليه تقديم الوضوء وبذلك يصير عاجزا عن القيام لصلاة العصر، وهكذا لو عجز عن الجمع بين الوضوء والقيام في صلاة واحدة لانه في حال تحصيل الطهارة من الحدث حيث يكون واجدا للماء فلا يشرع في حقه التيمم ولكنه لو توضأ فيصير عاجزا او مكرها على ترك القيام فيشملة دليل مشروعية الصلاة جالسا، وبناء على ذلك فيتعين عليه الوضوء.

هذا تمام ما كان يخطر بالبال في الدفاع عن الترجيح بالسبق الزمني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية.

ولكن قد يناقش فيه بأن الوجدان العقلائي لا يرى لزوم امتثال الواجب المتقدم زمانا حتى لو كان خطاب الواجبين مشروطا بالقدرة، كما لو قال المولى لعبده "اذا قدرت فخلّص زيدا من السجن" وقال له ايضا "اذا قدرت فخلّص بكرا من السجن" وفرض توقف خلاص زيد على الشفاعة له لدى بعض الكبار في هذه الساعة، وفرض توقف خلاص بكر على الشفاعة له لدى بعضهم ساعة بعد ذلك، ولم يكن يقبل منه شفاعتان وعلم بأنه لو لم يشفع لزيد هذه الساعة فسوف لن يعجز عن الشفاعة لبكر، فلو ترك الشفاعة لزيد في الساعة الاولى واختار الشفاعة لبكر في الساعة الثانية لأجل دواع نفسانية

ككون بكر صديقه، فلا يراه العقلاء مستحقا لذمهم وللعقاب من المولى، بل الأمر كذلك حتى لو اخذ السبق الزماني في خطاب المولى بأن قال لعبده "اذا قدرت فخلص هذه الساعة زيدا من السجن" وقال له ايضا "ان قدرت فخلص بعد ساعة بكرا من السجن"، وهكذا لو ورد في الخطاب الشرعي "الناذر اذا قدر فليف بنذره" وفرض أن شخصا نذر أن يصوم يوم الخميس والجمعة، ولكنه عجز بعد ذلك عن الجمع بين الصومين، فالعرف يراه مخيرا في صوم ايّ من اليومين.

نعم نلتزم في تلك الفروع الفقهية كالتراحم بين صوم النصف الاول من شهر رمضان وصوم النصف الثاني منه بأنه ان كان التراحم ناشئا عن المرض فالعرف يرى أنه الآن ليس مريضا، فيشملة قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر"^(١).

وان كان التراحم ناشئا عن منع ظالم عن صوم تمام الشهر فالظاهر هو التخيير لصدق كونه مكرها على الجامع بين افطار النصف الاول وافطار النصف الثاني، فيجوز له ارتكاب الجامع، بعد عدم دليل على لزوم الترجيح بالسبق الزماني الآن يقال بعدم احتمال التفصيل بين صورة التراحم الناشئ من المرض والتراحم الناشئ من الاكراه كما لا يبعد فيلتزم في هذا المثال بلزوم الترجيح بالسبق الزماني مطلقا.

وهكذا في التراحم بين الوضوء لصلاة الظهر والوضوء لصلاة العصر لأجل فقدان الماء بمقدار وضوءين فيشملة حين صلاة الظهر خطاب وجوب صلاة

الظهر مع الوضوء على واجد الماء، وليس ذلك لأجل كون صلاة العصر مترتبة شرعا على صلاة الظهر، حيث يمكن فرض السبق الزمني في واجبين غير مترتبين كالصوم في ايام شهر رمضان، فلو فرض أن المستحاضة المتوسطة في ليلة شهر رمضان علمت بأن استحاضتها تستمر الى الليلة القادمة ايضا، ولم يكن معها ماء يكفي للغسل في كلتا الليلتين، فانه يجب عليها الاغتسال في الليلة الاولى لصدق كونها واجدة للماء فعلا، بينما أنه لو كان الموضوع لوجوب الصوم مع الغسل هو القادر على الغسل بأن ورد في الخطاب أن المستحاضة المتوسطة اذا قدرت يجب عليها أن تصوم مع الاغتسال في الليل، فان الظاهر كونها حينئذ مرخصة في حفظ الماء لغسل اللية القادمة.

ثم انه لو كان وجوب الواجب المتأخر زمانا، مشروطا بشرط غير حاصل في زمن الواجب المتقدم، فتارة ندعي عدم لزوم حفظ القدرة على الواجب المشروط قبل حصول شرطه ولو علم المكلف بحصول شرطه في المستقبل، كما هو مختار السيد الخوئي "قده" فلاتصل النوبة حينئذ الى البحث عن الترجيح بالسبق الزمني، حيث أنه يجوز تعجيز النفس عن الواجب المتأخر بصرف القدرة في المباح فضلا عن الواجب فلا بد من امتثال الواجب المتقدم وبه يرتفع موضوع الواجب المتأخر

وأخرى نختار لزوم حفظ القدرة -كما هو الصحيح- فيكون مثل الواجبين المشروطين بالقدرة، لما مر من رجوع الواجب المشروط الى الواجب المعلق بل العرف يتعامل مع الواجب المشروط الذي يعلم بتحقق شرطه في المستقبل من حيث لزوم حفظ القدرة معاملة الواجب المعلق، فلا يتم ما قد يقال من أن دليل لزوم حفظ القدرة فيه هو بناء العقلاء، ولا يوجد بناء عقلائي على لزوم حفظ القدرة على الواجب المشروط الذي لم يتحقق شرطه بعد

فرض تزاحمه مع واجب اسبق زمانا.

وكيف كان فمسألة الترجيح بالسبق الزماني مشكلة جدا، ولا بد من مزيد تأمل.

المرجح السابع: كون الواجب من حقوق الناس

نسب الى المشهور أنه اذا تزاحم الواجب الذي كان من حقوق الناس والواجب الذي كان من حقوق الله فيجب تقديم الاول لكونه اهم.

فذكر السيد الخوئي "قده" ان من وجد ما يحج به ولكنه كان مدينا فلا يمنع ذلك من صدق الاستطاعة، لكن يقع التزاحم بين وجوب الحج ووجوب أداء الدين، لأن المفروض أنه لا يمكن الجمع بين امثال الحكمين، فلا بد من التخيير أو الترجيح، ولكن المتعين سقوط الحج وتقديم أداء الدين، ولا مجال للتخيير فيما إذا كان الدين حالا مطالباً به، أو مؤجلاً مع عدم الوثوق بالأداء بعد الحج، وذلك للجزم بأهمية الدين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق الله تعالى، ولا اقل من كونه محتمل الأهمية فيجب تقديمه، والحج وإن كان مما بني عليه الإسلام ومن الواجبات المهمة، لكنه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ومن ثم لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر.

ثم نقل اشكال صاحب العروة "قده" من أنه اذا تزاحم الحج واداء الدين - بان استقر عليه الحج سابقا- فالظاهر التخيير، واحتمال تقديم الدين الحال مع المطالبة او مع عدم الرضا بالتأخير لأهمية حق الناس من حق الله ممنوع،

والشاهد عليه أنه لو فرض كون الحج والدين على الميت وقصرت التركة عنهما فتوزع التركة عليهما ولا يقدم الدين^(١).

فأجاب عنه بأن استشهاده بتوزيع التركة على الدين والحج عند قصور التركة عنهما غير متجه، إذ **اولاً**: مورد التوزيع هو حال الوفاة، وذلك لا يكشف عن عدم أهميّة وجوب اداء للدين حال الحيوة، فإن الميت لا تكليف عليه، وإنما يكون ضامناً ومديوناً، وهذا بخلاف الحي، فإنه مكلف بأداء الدين والحجّ، فلا يقاس أحدهما بالآخر، وبعبارة اخرى: حكم الدين حال الوفاة وضعي محض، وأما حال الحياة فالحكم تكليفي أيضاً، فلا يقاس الحكم التكليفي بالوضعي، فلوفرض عدم تقديم الدين كحكم وضعي على الحج، فلا يقتضي ذلك عدم تقديم وجوب اداء الدين على الحج.

وثانياً: ان توزيع التركة على الحج والدين في فرض قصور التركة مما لم يدل عليه دليل، فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة لكننا نلتزم بتقديم الدين على الحج لكونه من حقوق الناس، وإنما يلتزم بتقديم الحج على دين الميت للنص الخاص.

وهو صحيحة بريد العجلي عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق، قال: إن كان ضرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام، فإن فضل من ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين^(٢)، حيث دلت صريحاً على لزوم صرف تركته في الحج،

١ - العروة الوثقى ج٤ ص٣٨٠

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص٦٨ب٢٦ من ابواب وجوب الحج ج٢

فان بقي منها شيء صرف في الدين ان كان عليه دين، فان بقي شيء يعطى للورثة.

وهكذا صحيحة معاوية بن عمار في رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة وعليه حجة الإسلام وترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجة الإسلام، وأن يقضى عنه دين الزكاة، قال: يحج عنه من أقرب ما يكون، ويخرج البقية في الزكاة^(١)، ومورده وإن كان عنوان الزكاة، إلا أنه لا خصوصية له، لأن الزكاة دين أيضاً^(٢).

اقول: الظاهر عدم تمامية استدلاله بالصحيحين: اما صحيحة بريد فهي مختصة بالمال الموجود عند من خرج حاجا فمات في الطريق، ويحتمل وجود خصوصية في ذلك، واما صحيحة معاوية بن عمار فهي مختصة بالزكاة ولاوجه لإلغاء الخصوصية عنها الى الديون المتعارفة فان الزكاة اشبه بحق الله.

وكذا ذكر السيد الخوئي "قده" في وجه تقديم استعمال آنية الذهب والفضة على استعمال المغصوب عند التزاحم أن حقوق الناس أهم من حقوق الله سبحانه، فكلما دار الأمر بينها وبين حق الله محضاً تقدمت حقوق الناس لأهميتها، فهي الأولى بالمراعاة عند المزاخمة، وحرمة استعمال آنية الذهب والفضة من حقوق الله المحضة بخلاف حرمة التصرف في المغصوب، لأن فيها حق الناس أيضاً، وحق الناس إذا كان محرز الأهمية من حق الله سبحانه فلا كلام في تقدمه، وإذا كان مشكوك الأهمية فالأمر أيضاً

١ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢٥٥ب ٢١ من ابواب المستحقين للزكاة ح ٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٦ ص ٩٢

كذلك، للقطع بعدم الأهمية في حق الله سبحانه، فهما إما متساويان أو أن حق الناس أهم، ومع كون أحد المتزاحمين محتمل الأهمية يتقدم على ما لا يحتمل فيه الأهمية^(١).

هذا ولكن ذكر في المستمسك ما محصله أن ما اشتهر من أهمية حق الناس من حق الله تعالى دليله غير ظاهر، بل قد يحتج على أهمية حق الله تعالى بما ورد من أن حق الله أحق أن يقضى.

وكان مستند المشهور ما ورد من أن الذنوب ثلاثة: ذنب يغفر، وذنب لا يغفر وذنب لا يترك. فالذي يغفر ظلم الإنسان نفسه، والذي لا يغفر ظلم الإنسان ربه، والذي لا يترك ظلم الإنسان غيره، ولكن دلالة على ذلك غير ظاهرة، إذ لا تعرض فيه للأهمية، وإنما تعرض فيه للغفران، وأن ظلم الإنسان نفسه يغفر، وظلم الإنسان غيره لا يغفر إلا بمراجعة صاحب الحق وإن لم يكن له شيء من الأهمية ما دام أنه حق للغير. فالحديث الشريف غير متعرض لما نحن فيه.

وبالجملة فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، وإن كانت تساعده مرتكرات المتشرعة. لكن في بلوغ ذلك حد الحجية تأمل^(٢).

اقول: أما القول بتقديم حق الله بمقتضى ما ورد من أن حق الله احق بالقضاء ففيه أن هذه رواية عامية ضعيفة السند، فقد روى البخاري عن ابن عباس قال جاء رجل إلى النبي فقال يا رسول الله ان أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها قال نعم قال فدين الله أحق أن يقضى^(٣)، وفي صحيح ابن

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٤ ص٣١٢

٢ - مستمسك العروة ج ١٠ ص ٩٩

٣ - صحيح البخاري ج٧ ص٥٢

مسلم "فدين الله احق"^(١)، وفي كنز العمال أنه روى ابن جرير عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلا قال: يا نبي الله، إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ فقال النبي: رأيت لو كان على أهلك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فحق الله أحق^(٢).

وقد روى في المستدرک عن ابي الفتوح الرازي في تفسيره عن جابر أن امرأة خثعمية أتت إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالت يا رسول الله إن فرض الحج قد أدرك أبي وهو شيخ لا يقدر على ركوب الراحلة أيجوز أن أحج عنه قال: يجوز قالت يا رسول الله ينفعه ذلك قال: رأيت لو كان على أهلك دين ففضيته أما كان يجزئ قالت نعم قال فدين الله احق^(٣)، وغاية ما تدل هذه الرواية الاخيرة عليه اهمية مثل الحج مما يكون المكلف مدينا لله، لا مطلق التكاليف.

وكيف كان فلايتم القول بتقديم حق الناس لأن احتمال اهمية حق الله موجود ايضا، وأما ما قد يقال من أن حق الناس يشتمل على حقين: حق الناس، وحق الله، لان الله امر بحفظه، فيقدم على ما كان حق الله محضاً، ففيه أن حق الناس انما صار حق الناس لأن الله تعالى اعتبر هذا الحق رعاية لمصلحة الناس، فلزوم حفظه ناش من سبب واحد وهو امضاء الشارع، على أن بعض حقوق الله المحضة قد يكون ملاكه اقوى من بعض حقوق الناس التي اجتمع فيها الحقان ولذا لم يستشكل احد في تقديم حق الله فيما احرز

١ - صحيح محمد بن مسلم ج٦ ص٦

٢ - كنز العمال ج٥ ص ٢٧١

٣ - مستدرک الوسائل ج٨ ص٢٦

من الخارج اهمية ملاكه، كما لو وقع التزاحم بين الزنا والغضب، فانه لاريب حينئذ في لزوم الاجتناب عن الزنا حتى لو كان مع امرأة برضاها حيث يكون من حق الله محضا.

وبناء على ما ذكرناه ففي مسألة تزاحم الحج والدين فلايعد أن يقال بأنه لو كان الذهاب الى الحج يمنع من اداء الدين في وقته، بدون حرج فهذا يمنع من صدق الاستطاعة عرفا، لأن المنصرف من مثل قوله (عليه السلام) "من كان عنده ما يحج به" وقوله "من كان موسرا" وقوله "كان له زاد وراحلة" وقوله " اذا قدر على ما يحج به" هو وجدان نفقة الحج زائدا على الحوائج الحضرية.

بل يوجد وجه آخر لتقديم اداء الدين، وهو تطبيق كبرى تقديم خطاب التكليف غير المشروط بالقدرة على الخطاب المشروط بالقدرة والاستطاعة، وقد اختار السيد الخوئي "قده" هذه الكبرى كما نقلنا عنه سابقا، لكن الظاهر أنه لم يطبقها على الحج لما ذكر أن الاستطاعة قد فسرت في الروايات بوجدان الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحة البدن، والدين لايمنع من صدق ذلك، ولكن يرد عليه أن هذه الروايات ليست ظاهرة في الغاء المفهوم العرفي للاستطاعة في قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا".

وأما لو فرض استقرار الحج عليه فقد تقدم عن صاحب العروة التزامه بالتخيير، ووافقه في ذلك جمع من الاعلام منهم السيد الحكيم والسيد الامام وشيخنا الاستاذ "قدهم"^(١)، بعد عدم الدليل على ترجيح حق الناس على حق

الله.

وما قد يقال في ترجيح اداء الدين على الحج من أن اداء الدين واجب عقلي، وتركه ظلم، فيقدم على الحج الذي هو واجب شرعي محض، غير متجه لأن اداء الدين الذي يكون موجبه عقلائيا وان كان واجبا عقلائيا، لكن لادليل على لزوم ترجيح الواجب العقلائي باطلاقه على الواجب التعبدي، فهل ترى أنه اذا وقع التزاحم بين وطئ الزوجة حال حيضها او ضربها ضربا واحدا خفيفا فيختار الوطئ لكون حرمة تعبدية على الضرب لكون حرمة عقلائية، او أنه اذا أكره على أن يتلف مالا يسيرا من شخص او يترك الصلاة فترة طويلة فيختار ترك الصلاة، وهكذا لو أكره على شرب الخمر او عدم اداء الدين اليسير او تأخير اداء الدين، فيختار شرب الخمر.

وعليه فالظاهر عدم تعيين اداء الدين في فرض استقرار الحج وعدم التمكن من الجمع بين الحج واداء الدين، او عدم التمكن من الجمع بين الحج والتعجيل في اداء الدين، بل قد يقال بأن الحج معلوم الاهمية لكونه مما بني عليه الاسلام، وقد ورد **أن** من مات ولم يحج فليمت يهوديا او نصرانيا، والمفروض شموله لهذا الشخص الذي سوف الحج للعذر، فتأمل.

هذا ولا يخفى أنه اذا تعاملنا مع وجوب الحج وسائر التكاليف معاملة المتزاحمين كما في فرض استقرار الحج بل مطلقا على رأي السيد الخوئي "قده" فيجب الجمع بين الامثالين مهما امكن ولو بالحج متسكعا، ما لم يلزم الحرج، بل في فرض الاستقرار يجب ذلك عند المشهور حتى مع الحرج.

المرجح الثامن: كون احد المتزاحمين فريضة والآخر سنة

قد يستفاد من الروايات انه لو تزاحمت الفريضة مع السنة يقدم ما كان

فريضة على غيرها، ولنذكر هذه الروايات مع ما عليها من الملاحظات:

الرواية الاولى: رواية عبد الرحمن بن ابي نجران أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتميم ویتیمم الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز^(١).

فتدل الرواية على تقديم غسل الجنابة على غسل الميت لكون غسل الجنابة فريضة بخلاف غسل الميت ويكون مقتضى هذه الرواية انه في فرض دخول وقت الصلاة يجب تقديم غسل الجنابة على الوضوء وغسل الميت في مفروض المثال، وأما قبل دخول وقت الصلاة فيلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة فيجوز صرف الماء في غسل الميت بل يجب ذلك اذا ضاق الوقت لتجهيز الميت ولم يمكن تأخيره الى وقت دخول الصلاة.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الرواية اولاً: انها - كما ذكره السيد الخوئي "قده"^(٢) - ضعيفة سنداً لأن الصدوق "ره" وان رواها في الفقيه بطريق صحيح عن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى أنه سأل عبد الرحمن بن ابي نجران ابا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)^(٣)، ولكن الشيخ الطوسي "ره" رواها في التهذيب والاستبصار عن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه انه سأل ابا الحسن

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٥ باب ١٨ من ابواب التيمم ح ١

٢ - التنقيح كتاب الطهارة ج ١ ص ٣٢٤

٣ - من لايحضره الفقيه ج ١ ص ١٠٨

(عليه السلام)^(١)، وحيث لا يحتمل تعدد الروائيتين لاتحاد ألفاظهما بتمامها سوى اختلاف يسير جداً، وهو اشتمال إحداهما على لفظة (بتيمم) بعد قوله (ويدفن الميت) دون الأخرى، كما أن الراوي فيهما هو الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي نجران، ومن البعيد جداً أن يروي ابن أبي نجران هذه الرواية لأحمد، ثم هو يروي للصفار تارة بقوله: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) وأخرى بقوله: حدثني رجل أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام)، على أن ابن أبي نجران من أجلاء أصحاب الرضا (عليه السلام) ولم يثبت أنه أدرك موسى بن جعفر (عليه السلام) كما لم يعثر على روايته عنه (عليه السلام)، وهذا يؤكد الإرسال، وأن الصحيح هو نسخة الشيخ وأن المراد بابي الحسن هو موسى بن جعفر (عليه السلام) وقد رواها عنه بواسطة، وسقطت تلك الوساطة في كلام الصدوق.

وثانياً: ان هذه الرواية تشتمل على ما يوجب الظن النوعي بخلل فيها، وحيث أن عمدة الدليل على حجية خبر الثقة سيرة العقلاء والمنتشرة ولم يحرز بناءهم على حجية خبر الثقة مع حصول الظن النوعي بخطأه، بل قد يدعى حصول الوثوق النوعي بخلل في هذه الرواية، حيث ذكر في مقام تعليل

١ - التهذيب ج١ ص١٠٩، الاستبصار ج١ ص١٠١، ولا يخفى أن المذكور في الاستبصار والتهذيب إنما هو أبو الحسن عليه السلام فقط ، وهكذا نقل (في الوافي ج٦ ص٥٦٩) عن التهذيب، وأبو الحسن إذا أطلق فهو منصرف إلى موسى بن جعفر (عليه السلام)، كما ان الموجود في (المختلف ج١ ص٤٥١) أنه احتج الشيخ بما رواه ابن أبي نجران في الصحيح أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) ونقل في (الوسائل ج٢ ص١٧٦) عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن رجل أنه سأل أبا الحسن عليه السلام ونقل (في الوسائل ج٣ ص٣٧٦) عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن رجل أنه سأل أبا الحسن الرضا (عليه السلام) وذكر (في الحدائق ج٤ ص٣٩٤) أنه رواه الشيخ في التهذيب عن رجل حدثه قال سألت الرضا (عليه السلام) ونقل في جامع احاديث الشيعة (ج٣ ص٨٣) ذلك عن بعض نسخ التهذيب.

تقديم غسل الجنابة على غسل الميت والوضوء أن غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والوضوء للآخر جائز، مع انه لافرق بين غسل الجنابة والوضوء في كونهما فريضة، وما ورد فيه من ان التيمم للآخر جائز فهو مما لم يفهم وجهه، فان التيمم كما انه بدل اضطراري عن الوضوء كذلك هو بدل اضطراري عن الغسل، ومع هذا الاضطراب فلا يتم ما قد يقال من أن المهم هو صدر الرواية الدال على ان غسل الجنابة لما كان فريضة يقدم على غسل الميت الذي كان سنة، هذا مضافا الى أنه كيف يتصور عدم كفاية الماء لغسل الجنابة والوضوء معا، وكفايته لغسل الميت الذي يشتمل على ثلاثة اغسال.

هذا وقد اشكل السيد الخوئي "قده" على الاستدلال بهذه الرواية باشكال آخر وهو أنها معارضة بصحيفة أخرى عن ابي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم كانوا في سفر فأصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء إلا ما يكفي الجنب لغسله يتوضؤون هم، هو أفضل؟ أو يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون؟ فقال: يتوضؤون هم ويتيمم الجنب^(١).

ولكن يمكن الجواب عنه باختلاف مورد الروايتين، فان مورد هذه الصحيحة وان كان هو وجوب الوضوء على جماعة، فقدم وضوء جماعة على غسل جنب واحد، ولكن مورد رواية ابن ابي نجران وجوب الوضوء على واحد من الثلاثة، فقدم غسل الجنب على وضوء شخص واحد، والفرق بينهما ليس خلاف المرتكز العرفي والمتشعري.

الرواية الثانية: رواية الحسن التفليسي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام

عن ميت وجنب اجتماعا ومعهما ما يكفي أحدهما، أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض^(١).
ولابأس بدلالة الرواية إلا أنها ضعيفة سندا.

الرواية الثالثة: رواية الحسين بن النضر الأرمني قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي أحدهما أيهما يبدأ به؟ قال: يغتسل الجنب ويترك الميت لأن هذا فريضة وهذا سنة^(٢).
ولابأس بدلالة هذه الرواية أيضا لولا ضعف سندها.

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله، قال: لا تحلُّ له النساء حتى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فأما ما دام حيًّا فلا يصلح أن يقضي عنه، وإن نسي الجمار فليسا بسواء، إن الرمي سنة والطواف فريضة^(٣).

فقد استدل بها بعض السادة الاعلام "دام ظله" على ما حكى عنه على ترجيح الفريضة على السنة عند التزاحم، والظاهر تمامية الاستدلال بهذه الصحيحة، ونحوها صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة، قال: يعيد السعي، قلت: فإنه خرج، قال: يرجع فيعيد السعي، إنَّ هذا ليس كرمي الجمار، إن الرمي سنة،

١ - نفس المصدر ح ٣

٢ - نفس المصدر ح ٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٦ ابواب الطواف باب ٥٨ ح ٢

والسعي بين الصفا والمروة فريضة^(١).

هذا وقد ذكر "دام ظله" نكتة أخرى في تقديم الفريضة على السنة، وهي ان معنى السنة كما في لسان العرب وتاج العروس هو تكميل الشيء وتحسينه، كما يقال "سنّ السيف" و"سنن منطقته"، فعلى ذلك يكون ما فرضه الله في كتابه من اصول التشريع الاسلامي وما سنّه النبي "صلى الله عليه وآله" من مكملات هذا التشريع، فرتبة الفريضة متقدمة على السنة.

ثم ذكر أنه اذا لوحظت هذه النكتة مع مجموع النصوص بما هو مجموع استفيد منها ترجيح الفريضة على السنة، ولاقل من ان تدرج الفريضة عادة فيما يحتمل اهميته بعينه فتقدم على السنة من هذه الجهة^(٢).

وكيف كان فلا يبعد تمامية كبرى تقديم الفريضة على السنة، لكن المهم تشخيص معنى الفريضة والسنة. فنقول: ان الفريضة من الفرض بمعنى القطع والتقدير والتحديد، لا الوجوب، ولذا يقال لكتاب الارث كتاب الفرائض، وقد قال تعالى "ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد"^(٣) "أي قدره عليك وكذا قال تعالى "نصيبا مفروضا"^(٤) وقال تعالى " ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة"^(٥).

وقد يستعمل الفريضة بمعنى الواجب كما اذا كانت في قبال التطوع او النافلة، مثل قوله "تطوعا كان او فريضة"^(٦) وقوله "السلام تطوع والرد فريضة"^(٧) كما أنها قد تستعمل في قبال النافلة، كما في قوله "انما يسأل الله عن الفرائض لالناوافل"^(٨) وقوله " الصلاة في اليوم والليلة احدى وخمسون ركعة، الفريضة سبع عشر ركعة، وما سوى ذلك سنة ونافلة"^(٩).

كما أن الفريضة في قبال السنة قد تستعمل بمعنى الواجب كما في الرواية الأخيرة، ومن هذا القبيل ما ورد في رواية الفضيل بن عياض قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجهاد سنة أم فريضة فقال الجهاد على أربعة أوجه فجهادان فرض وجهاد سنة لايقام إلا مع

-
- ١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١
 - ٢ - التقرير المخطوط لبحث الترتب
 - ٣ - سورة القصص الآية ٨٥
 - ٤ - سورة النساء الآية ٧
 - ٥ - سورة البقرة الآية ٢٣٦
 - ٦ - علل الشرايع ج٢ ص ٣٨٥
 - ٧ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٥٨
 - ٨ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٨١
 - ٩ - من لايحضره الفقيه ج١ ص ٢٠٠

الفرض، وجهاد سنة، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنة لايقام إلا مع فرض، فان مجاهدة العدو فرض على جميع الامة، وهو سنة على الامام وحده أن يأتي العدو مع الامة فيجاهدهم، واما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامها الرجل...^(١)، ومنه قوله الكفن فريضة للرجال ثلاثة أبواب والعمامة والخرقه سنة^(٢)، وفي موثقة السكوني السنة سنتان سنة في فريضة، الاخذ بها هدى وتركها ضلالة وسنة في غير فريضة الاخذ بها فضيلة وتركها الى غير خطيئة^(٣).

ولكن كل ذلك خارج عن محل الكلام، فان الكلام في الفريضة التي تستعمل في قبال السنة الواجبة، والظاهر أن الفريضة ليست ظاهرة في اكثر من معنى الواجب بخلاف التعبير بما فرض الله او فريضة الله، ولذا ورد في الروايات أن صلاة الكسوف والعيدين فريضة^(٤)، مع أنه ورد عن ابي جعفر (عليه السلام) فرض الله الصلاة وسن رسول الله الصلاة على عشرة اوجه... صلاة كسوف الشمس والقمر وصلاة العيدين...^(٥).

فالمراد من الفريضة في مثل رواية ابن ابي نجران وصحيتي معاوية ابن عمار وكذا ما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة^(٦)، بقريئة المقابلة فريضة الله، وقد اختلف الاعلام في تفسيرها على قولين:

القول الاول: ما لعله المشهور من تفسير الفريضة بما فرضه الله في القرآن، والسنة كل ما بين حكمه في غير الكتاب، سواء كان هذا الحكم بجعله تعالى او بجعل نبيه (صلى الله عليه وآله)، ففي علل الشرائع للصدوق "ره" غلط الفضل في قوله "ان تكبيرة الاحرام فريضة" وانما هي سنة

١ - الكافي ج ٥ ص ٩

٢ - تهذيب الاحكام ج ١ ص ٢٩١

٣ - الكافي ج ١ ص ٧١

٤ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٥٠٤

٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٧

٦ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

واجبة^(١)، فان ظاهره أنه يرى اختصاص الفريضة بماورد حكمه في الكتاب، وفي روضة المتقين ان الفريضة ما ثبت وجوبه من القرآن^(٢) وفي الوافي انها الثابت بنص الكتاب^(٣)، وقد اختار ذلك السيد الخوئي والسيد الإمام "قدهما"^(٤).

القول الثاني: ان يراد من الفريضة ما شرّعه الله وان لم يبين في الكتاب، ويراد من السنة ما شرّعه النبي (صلى الله عليه وآله).

فلو ورد النص بكون شيء من فرائض الله او من السنة فلا كلام، كما في باب الصلاة حيث ورد أن الركوع والسجود والوقت والقبلة والطهور فريضة وما عداهن سنة، او ورد في باب الحج ان الطواف والسعي فريضة والرمي سنة، ولكن تطبيق هذه الكبرى على غير ما ورد النص يتوقف على احراز كون الفريضة والسنة بالمعنى الاول، وهذا مشكل لاحتمال كونهما بالمعنى الثاني، وتوجد عدة شواهد على ذلك:

منها: ان ظاهر السنة هو ما سنّه النبي لاما بيّنه النبي ولو كان ما شرّعه الله ولم يكن في القرآن الكريم، ودعوى اختصاص ما شرّعه الله تعالى بما يدل عليه القرآن الكريم بلاشاهد، بل الشواهد على خلافه كما سيبيح.

ومنها: ما ورد في جملة من الموارد أنها مما فرضها الله مع أنها ليست في الكتاب كما ورد في النصوص من ان الركعتين الأوليين فريضة مع عدم وروده في الكتاب، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله

١ - علل الشرايع ج١ ص٢٦٢

٢ - روضة المتقين ج ١ ص ٣٨٢

٣ - الوافي ج٦ ص٣٨٢

٤ - التنقيح ج٢ ص٣٤٩، الخلل في الصلاة ص ٢٠

(عليه السلام) يقول في حديث ان الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعاتٍ فاضاف رسول الله الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة^(١).

وكذا ورد عن علي (عليه السلام) ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدرُوا انفسهم بضعفة الناس^(٢)، مع عدم ورود ذلك في الكتاب، وكذا ورد عنه (عليه السلام) واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكلٍ على كلٍ^(٣)، وكذا ورد أنه فرض الله على النساء في الوضوء أن يبدأن بباطن أذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع^(٤)، والمراد بالفرض فيه وان كان هو الاستحباب ولعله الاستحباب المؤكد، لكن المهم أنه عبر عنه بفرض الله مع عدم وروده في الكتاب.

بل ورود حكم في الكتاب لايعني كونه فريضة، فانه كما مرّ آنفا يكون الركعتان الأخيرتان من السنة، ومع ذلك فقد ورد في قوله تعالى "اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة"^(٥) وقد فسّره الامام "عليه السلام" في صحيحة زرارة بالتقصير في السفر، فمفهوم الآية حينئذ عدم جواز التقصير في الصلاة في غير السفر.

هذا وأما ما حكى عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من ان الفريضة ما

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥ باب ١٣ من ابواب اعداد الفرائض ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١١٢ باب ٧٢ من ابواب احكام الملابس ح ١

٣ - نهج البلاغة خطبة ٢٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٦٧ باب ٤٠ من ابواب الوضوء ح ٢

٥ - سورة النساء الآية ١٠١

قدّره الله وحدّده في كتابه، والسنة ما حدّده وقدّره النبي (صلى الله عليه وآله)، فيلاحظ عليه: ان ما شرّعه الله ولكن فوّض بيانه الى النبي والأئمة "عليهم السلام" لا يخلو أمره إما ان يلحق بالفريضة فيرجع الى الاحتمال الثاني، او يلحق بالسنة فيرجع الى الاحتمال الأول.

هذا وقد حكى عنه "دام ظلّه" ايضاً: أن الفريضة ما حدّده الله في كتابه او ورد في لسان النبي والأئمة "عليهم السلام" تفصيلاً لما أجمله الله كتفسير عدم الجناح في قوله تعالى: "ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوّف بهما"^(١) بالوجوب او ورد النص بكون شيء فريضة كما ورد أن الركعتين الأوليين فريضة مع عدم ورود ذلك في الكتاب. اقول: الانصاف أنه لم يقم أي دليل على تفسير الفريضة بذلك، كما ان كثيراً من التفاصيل المذكورة في الروايات كمفطرية الاستمناء في الصوم قد تكون تفصيلاً لما أجمله الله، فتكون من الشبهة المصدقية للفريضة.

ان قلت: ان تفسير الفريضة بما شرّعه الله تعالى وتفسير السنة بما شرّعه النبي (صلى الله عليه وآله)، كما هو مقتضى المعنى الثاني لا يتلائم مع صحیحة ابي بصير حيث ورد فيها أن الله تعالى أمر نبيه في ليلة المعراج في الصلاة بالأجزاء غير الركنية^(٢).

قلت: يمكن أن يكون امره تعالى نبيه في ليلة المعراج بهذه الاجزاء غير الركنية منشأً لتشريعها بعد ذلك في حق عامة المكلفين من قبل النبي (صلى الله عليه وآله).

١ - سورة البقرة الآية ١٥٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٦٦ باب ١ من ابواب افعال الصلاة ح ١٠

هذا ولا يخفى أنه قد يراد من الفريضة ما كانت دلالة القرآن على وجوبه ظاهرة، ولعله لإجل ذلك ورد أن الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة^(١)، حيث ان دلالة الكتاب -أي قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس... فاذا افضتم من عرفات...^(٢)- على وجوب الوقوف بعرفة ليست دلالة واضحة، وكذا ورد في رواية عبيد بن زرارة ان الطواف فريضة والسعي سنة من رسول الله، قلت: اليس الله يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله قال بلى ولكن قد قال فيها ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم فلو كان السعي فريضة لم يقل ومن تطوع خيرا^(٣)، مع أنه ورد أن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة^(٤)، وفي رواية أخرى أنه سئل ابو عبد الله (عليه السلام) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة ام سنة؟ فقال فريضة، قلت او ليس قد قال الله عزوجل فلا جناح عليه أن يطوف بهما، قال: كان ذلك في عمرة القضاء، ان رسول الله شرط عليهم أن يرفعوا الاصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل ترك السعي حتى انقضت الايام واعيدت الاصنام فجأؤوا اليه فقالوا يا رسول الله ان فلانا لم يسع بين الصفا والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله عز وجل فلا جناح عليه أن يطوف بهما، أي وعليهما الاصنام^(٥).

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٠٤ باب ٤ من ابواب الوقوف ح ٣

٢ - سورة البقرة الآية ١٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٧ باب ١١ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٦٨ باب ١ من ابواب السعي ح ٦

المرجح التاسع: ترجيح ما عبر عنه بالحرام على ما تعلق به النهي او

عبر عنه بالمكروه

قد يقال بانه لو وقع التزاحم بين ماعبر عنه في الروايات بالحرام، وبين ما تعلق به النهي او عبر عنه بالمكروه، فلا بد من ترجيح الاول في مقام الامتثال. مثاله ما اذا اضطر الى الجامع بين استعمال الآنية المغصوبة او استعمال آنية الذهب والفضة، فقد افتى صاحب العروة "قده" بلزوم الاجتناب عن الآنية المغصوبة^(١)، لكنه لم يبين نكته ذلك، وحينئذ فقد يقال بأن الوارد في الادلة بالنسبة الى الغصب التعبير بعنوان الحرام^(٢)، بينما أنه لم يرد بالنسبة الى استعمال آنية الذهب والفضة التعبير بالحرمة بل الوارد مجرد النهي عنه او عنوان المكروه، كما عرفت.

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه بناء على تمامية بعض الاحتمالات لمعنى الحرمة فيتم هذا الوجه.

فانه توجد في معنى الكراهة والحرمة عدة احتمالات:

١- كون الكراهة بمعنى النهي مع الترخيص في الفعل والحرمة بمعنى النهي مع عدم الترخيص في الفعل، ولكن هذا المعنى امر مستحدث، ويشهد على ذلك معتبرة سيف التمار قال قلت لابي بصير احب ان تسأل ابا عبد الله عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله ابوبصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال: ابوبصير ولم يكره، فقال: إن علي بن ابي طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر

١ - العروة الوثقى ج١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٠ باب ابواب القصاص ح ٣

المدينة بوسقين من تمر خبير، لأن تمر المدينة أدونهما، ولم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال^(١).

2- ان يراد من الحرام ما نصَّ القرآن الكريم على تحريمه ويراد من المكروه ما استفيدت حرمة من غير القرآن الكريم، فان المتعارف خصوصا عند علماء العامة في ذلك الوقت هو ارادة هذا المعنى، والشواهد على ذلك في الروايات كثيرة، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القناذ والوطواط والحمير والبغال والخيول فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...^(٢).

وفي صحيحته الأخرى قال سألت أبا عبد الله عن الجرّي والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أ حرام هو؟ فقال لي يامحمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام قل لأجد في مأوحي إليّ محرّما قال فقراءتها حتى فرغت منها فقال إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافه^(٣).

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن^(٤).

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١ باب ١٥ من ابواب الرباح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٣ باب ٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٣٦ باب ٩ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٠ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٧

وهذا ما يظهر من كلمات العامة أيضا، فنقل الشافعي في كتاب الأم أنه كان يعدّ التعبير بالحرمة او الحلية فيما لم يذكر ذلك في القرآن ناشئا من قلة الورع، وقال ابويوسف ما اعظم قول الاوزاعي هذا حلال من الله، وقد ادركت مشايخنا يكرهون ان يقولون هذا حلال وهذا حرام الا ما في كتاب الله عزوجل بيّنا بلاتفسير، وكانت تعبيرات الائمة (عليهم السلام) متناسبة مع هذا الجوّ.

٣- قد يراد من الحرام ماكان على حرمة دليل قاطع من الكتاب والسنة، ومن المكروه ما استفيدت حرمة بالاجتهاد، وعلى هذا كان اصطلاح فقهاء عصر الصادقين:

ولذلك شواهد: منها ما ذكره السيد المرتضى "ره" في الذريعة من ان الفقهاء وصفوا بالتحريم والحظر ما دل على قبحه دلالة قاطعة، وما طريقه الاجتهاد قالوا مكروه ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشبهة فيه يقولون انه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة يقولون لا بأس به^(١).

ومنها ما ذكر في تفسير القرطبي أنه أسند الدارمي أبو محمد في مسنده قال أخبرنا هارون عن حفص عن الأعمش قال: ما سمعت إبراهيم قط يقول حلال ولا حرام، ولكن كان يقول: كانوا يكرهون وكانوا يستحبون، وقال ابن وهب قال مالك: لم يكن من فتيا الناس أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولوا إياكم كذا وكذا، ولم أكن لأصنع هذا. ومعنى هذا: أن التحليل والتحريم إنما هو لله عز وجل، وليس لأحد أن يقول أو يصرح بهذا في عين من الأعيان، إلا أن يكون البارئ تعالى يخبر بذلك عنه، وما يؤدي إليه

الاجتهاد في أنه حرام يقول: إني أكره كذا، وكذلك كان مالك يفعل اقتداء بمن تقدم من أهل الفتوى، وقد يقوى الدليل على التحريم عند المجتهد فلا بأس عند ذلك أن يقول ذلك، كما يقول إن الربا حرام في غير الأعيان الستة، وكثيرا ما يطلق مالك؛ فذلك حرام لا يصلح في الأموال الربوية وفيما خالف المصالح وخرج عن طريق المقاصد لقوة الأدلة في ذلك^(١).
وكان الأئمة مداراة مع الأجواء ولكي لا ينسب اليهم الاتيان بفقهِه جديد يمشون على هذا الاصطلاح.

٤- ان يراد بالحرمة شدة النهي ويراد من الكراهة حرمة اخف منها، ففي رواية ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيول والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير^(٢).

وتقديم ماورد التعبير عنه بالحرام على ما لم يرد فيه هذا التعبير بل ورد النهي عنه او التعبير عنه بانه مكروه يبتني على الاحتمال الاخير وكذا الاحتمال الثاني لمامرًا من تقديم الفريضة على السنة في مقام التزاحم.
اقول: لم يظهر لنا مختاره في المعنى الظاهر من الحرمة في كلمات الأئمة (عليهم السلام) حيث تكرر منه على ما حكى عنه في كل من المعنى الثاني والثالث دعوى كونه المتعارف استعمال لفظ الحرمة فيه في زمان الأئمة (عليهم السلام).

وكيف كان فلم يظهر من كلمات اللغويين والروايات معنى آخر للحرام غير

١ - تفسير القرطبي ج ١٠ ص ١٩٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١١٢ باب ٢ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

ما هو المعهود فعلاً، ففي مقبولة عمر ابن حنظلة "ينظران الى من كان منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً^(١)... انما الامور ثلاثة حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، وفي رواية أخرى "قلت لأبي الحسن (عليه السلام) ان امرأتي وامرأة ابي بارد تخرجان في المأتم فأنهاهما فتقول امرأتي ان كان حراما فانها عنه حتى نتركه وان لم يكن حراما فلائى شئ تمنعناه^(٢)، وفي رواية داود بن فرقد عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من اكل من هذه البقلة فلا يقرب مسجدنا ولم يقل انه حرام^(٣) وفي رواية اخرى "ان الله لمّا حرم علينا الصدقة ابدلنا بها الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة والكرامة لنا حلال^(٤)، وفي رواية الزهري "اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر والاضحى وثلاثة ايام من التشريق وصوم الوصال حرام وصوم الصمت حرام وصوم نذر المعصية حرام وصوم الدهر حرام^(٥)، كل شئ ينبت في الحرم فهو حرام على الخلق اجمعين^(٦)، كل طين حرام كالميتة^(٧)، وان القتال مع الامام غير المفترض طاعته حرام^(٨)، يتخرج من حلال الدنيا ولا يلتفت الى حرامها فان حلالها حساب وحرامها عقاب^(٩)، وكل امر يكون فيه الفساد مما هو

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٧
 ٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٣٩
 ٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢٢٧
 ٤ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢٧٠
 ٥ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٥١٣
 ٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٥٢
 ٧ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٥٢٩
 ٨ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٤٥
 ٩ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ١٩٤

منهي عنه ... فهذا كله حرام لأن ذلك كله منهي عن اكله وشربه...^(١)،
 لاتتبعوا المصاحف فان بيعها حرام^(٢)، بيع العذرة حرام^(٣)، غبن المؤمن
 حرام^(٤)، الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام^(٥)، سألته عن الرجل
 اشترى من رجل ارضا بمائة كر على ان يبيعه من الارض، قال: حرام^(٦)، سألته
 عن اخوين مملوكين هل يفرق بينهما وبين المرأة وولدها فقال: لاهو حرام الا
 أن يريد ذلك^(٧)، ان فضل الاجير والحانوت حرام^(٨)، وفي صحيحة منصور
 بن حازم عن ابي عبدالله (عليه السلام) في مملوك تزوج بغير اذن مولاه أعاص
 لله قال عاص لمولاه قلت حرام قال ما ازعم أنه حرام، ونولته -أي التحقيق به-
 ان لايفعل الا باذن مولاه^(٩)، ماقتل الباز والصقر حرام^(١٠)، كل سمك لا يكون
 له فلوس فاكله حرام^(١١) ن كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب
 ثلثاه^(١٢)، لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت
 عليه الشمس^(١٣)، سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن
 ذلك ولاقول هذا من عندي فليس لي ان احلل واحرم ولكن عنه

١ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٦١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٧٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٣٩٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٤٤٧

٦ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٣٧

٧ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٦٥

٨ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ١٢٥

٩ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ١١٣

١٠ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٣٥٢

١١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١١٦

١٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٢٨٢

١٣ - وسال الشيعة ج ٢٧ ص ٩٨

(عليه السلام)^(١)، اذا رأيت الرجل يخرج من ماله في طاعة الله عزوجل فاعلم انه اصابه من حلال واذا اخرجه في معصية الله فاعلم انه اصابه من حرام^(٢). ولا ينبغي التأمل في أن مورد هذه الروايات التي استعمل فيها لفظ الحرام غير ما ثبتت حرمة من الكتاب بل ولم يكن عليه دليل قاطع من السنة. واما الروايات التي استشهد بها على خلاف ذلك فلا يظهر منها اكثر من انه قد يثبت النهي ولا يثبت الحرمة لأجل ان النهي قد يكون تنزيهياً، كما هو ظاهر صحيحة محمد بن مسلم الواردة في الجري والمارماهي فان الاعافة ظاهرة في النهي التنزيهي وقد ورد في رواية الميثمي أن ما كان عن رسول الله نهي إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه^(٣)، وقد يكون النهي ولائياً موقتا، كما في النهي عن لحوم الخيل والبغال والحمير في يوم خيبر.

وأما الكلمات المنقولة عن فقهاء العامة، فلعل وجهها إظهار الإباء عن اسناد ما وصل اليه الاجتهاد الى الشارع جزماً، فكانوا يقولون: رأيي كذا. وبناء على ذلك فما لا يجوز ارتكابه شرعاً فالظاهر انه مصداق الحرام ولو ثبت حكمه من الروايات غير الكتاب والسنة القطعية، واما المكروه فلم يظهر منه معنى الحرمة، واما قوله (عليه السلام) "ولم يكن علي يكره الحلال" فلا يكون ظاهراً في ان الحلال لا يكون مكروهاً، لان الكراهة فيه بمعنى الكراهة اللزومية جزماً، فان علياً (عليه السلام) كان يكره ارتكاب النواهي التنزيهية كراهة غير لزومية بلاشكال، وحينئذ فإرادة الكراهة اللزومية في هذا

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٣٨

٢ - الكافي ج ٥ ص ٣١١

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١١٣

الكلام لاتدل على ظهور الكراهة في النهي الالزامي مطلقا. فتحصل مما ذكرناه عدم الفرق بين ورود التعبير بحرمة شئ او مجرد ورود النهي عنه.

والظاهر أن سر كلام صاحب العروة كون الغضب محتمل الاهمية للتأكيد على حرمة في الروايات بل قرن في موثقة زيد الشحام حرمة مال المسلم بحرمة دمه^(١)، مضافا الى كونه من حقوق الناس بخلاف تحريم استعمال آنية الذهب والفضة والمشهور كما مر سابقا على تقديم حق الناس عند التزاحم، وقد ذكر في المستمسك أن وجهه أهمية حرمة الغضب من حرمة استعمالهما، كما يساعده ارتكاز المتشعبة، واختلاف السنة أدلة الطرفين، فقد قرن مال المسلم في أدلة الأولى بدمه، وعبر في كثير من أدلة الثانية بالكراهة وبأنه لاينبغي^(٢).

ولكنك ترى أن الاختلاف في التعبير في الغضب بالحرمة وفي استعمال آنية الذهب والفضة بالكراهة او لاينبغي لايجب أن يكون الغضب محتمل الاهمية، فالمهم هو اقتارانه بحرمة دم المسلم مضافا الى ارتكاز المتشعبة.

المرجح العاشر: كون درجة اثبات التكليف في احد المتزاحمين

اقوى من الآخر

يمكن أن يقال بأن الظاهر أنه لو كانت درجة اثبات التكليف في احد المتزاحمين اقوى من الآخر فلا بد من ملاحظة ذلك في المرجحات، فلو كان

١ - وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٠

٢ - مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٤

مضطرا الى شرب احد المائين لابعينه وكان احدهما مقطوع النجاسة ولكن كان الثاني مستصحب النجاسة او اخبر ثقة بنجاسته وكانا متساويين من حيث التكليف المحتمل كما هو مفروض المثال، فلا بد من اختيار الماء الثاني.

وهذا موافق للمركز العقلائي، فانه لو اضطر شخص الى أكل احد طعامين وكان احدهما المعين مما يعلم كونه مضرا بالبدن ضررا بليغا والآخر ثبت بخبر الثقة كونه مضرا ضررا بليغا، فيتعين عليه بحكم العقلاء اختيار الثاني فعله يكون خبر الثقة مخالفا للواقع، وهكذا الاستصحاب بناء على كونه حجة عقلائية.

بل بناء على ملاحظة تفاصيل مرجحات باب التراحم في مرحلة تقيد خطابات التكليف على المسلك الثالث في التراحم كما هو مختار البحوث، فقد يقال بأن مقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقن في تقييد خطاب التكليف، فان جواز اختيار الماء الثاني لدفع الاضطراب معلوم بخلاف اختيار الماء الاول المعلوم نجاسته ومقتضى اطلاق خطاب التكليف بقاء حرمة شربه في هذا الفرض، وهكذا لو كان خطاب التكليف في احد المتراحمين اظهر في التكليف الالزامي بمرتبة معتد بها، فيمكن أن يقال بالترجيح به بنفس هذه النكته، بل قد يقال بأنه اذا اشتمل احد المتراحمين على ما يحتمل كونه مرجحا بالنظر العقلائي - كما لو احتمل كون السبق الزماني مرجحا عقلائيا وان مر منا المنع عن ذلك وادعاء حكم العقلاء بالتخيير بين المتراحمين ولو مع سبق زمان الامثال في احدهما- فيجري في خطابه أصالة الاطلاق لاثبات التكليف به في فرض الاشتغال بالآخر.

لكن المهم ما مر في الترجيح باحتمال الاهمية من عدم عرفية ملاحظة تفاصيل مرجحات باب التراحم في مرحلة تقييد خطابات التكليف، فلو فرض

تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر يوجد في امتثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، والظاهر أن ما هو مرجح لزومي عقلائي هو كون التكليف في احد المتزاحمين قطعيا وفي الآخر مشكوكا وان كان منجزا، وأما اختلاف مراتب ظهور الخطاب في التكليف الالزامي فليس مرجحا عقلائيا، وهكذا لايمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف في مورد اشتمال التكليف على ما يحتمل كونه مرجحا عقلائيا، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمقيد، فتأمل.

وفي ختام بحث التزاحم ينبغي التكلّم حول فرعين فقهيّين:

تخريج أجزاء الإتمام في موضع القصر عن جهل بالحكم وكذا

الجهر في موضع الاخفات او بالعكس

الفرع الاول: انه حكي عن كاشف الغطاء انه ذكر في مسألة صحة الجهر

في موضع الاخفات او الاخفات في موضع الجهر والاتمام في موضع القصر في حق الحاهل بالحكم ان اقوى الوجوه في توجيهه هو الالتزام بالأمرالترتبي، فذكر ما نصه: أيّ مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا؟ كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات، والقصر والإتمام^(١).

واورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان شرط الأمر الترتبي بالتمام ان كان هوترك القصر في اول الوقت فلازمه أنه اذا ترك المكلف القصر في اول الوقت فمادام جاهلا يجب عليه صلاة التمام، كما أنه يجب عليه القصر، فلو لم يصل التمام استحق العقاب ولو صلى القصر، وهذا مما لا يلتزم به فقهاء، وان كان شرطه ترك القصر الى آخر الوقت لم يناسب الحكم بعدم وجوب الاعادة فيما لو علم بوجود القصر في داخل الوقت ايضا، وان كان شرطه هو الاتيان بصلاة التمام كان طلبا للحاصل اذ مآله الى وجوب التمام على تقدير فعل التمام^(١).

ويلاحظ عليه ان شرط الأمر بالتمام يمكن ان يكون ترك القصر الذي لم يأت بالتمام قبله في حال الجهل، فلو صلى تماما وفرغ من صلاته وهو جاهل بوجود القصر كان ذلك تعجيزا للنفس عن امتثال الأمر بالقصر فلا يمكنه امتثاله بعد ذلك، وهذا لا يترتب عليه أي محذور.

الايراد الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان لازمه استحقاق عقابين فيما اذا ترك المسافر الجاهل بوجود القصر الصلاة رأساً، وهذا غير محتمل لأن لازمه كونه اسوء حالا من العالم التارك للصلاة^(٢).

ويرد عليه **اولا:** النقص بما لو كان المكلف واجدا للماء في أول الوقت ثم صار فاقد الماء في اثناء الوقت، ولكنه ترك الصلاة رأساً، فلا يكون عقابه اكثر ممن ترك الصلاة وكان واجدا للماء الى آخر الوقت او فاقد الماء كذلك، وان كان في الفرض الأول قد خالف تكليفين: تكليفا باتيان الصلاة مع الوضوء،

١ - نهاية الدراية ج٤ ص٤٣٠

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص٥٠٨

وتكليفا آخر باتيان الصلاة مع التيمم او فقل مع جامع الطهارة، ولكنه في الفرض الثاني خالف تكليفا واحدا، وهل يقبل الوجدان تعدد عقابه في الفرض الأول ووحده في الفرض الثاني؟ مع انه قد فوّت في الجميع غرضا واحدا على المولى، حيث أن الأمر بالصلاة مع التيمم كان لاستيفاء بعض الغرض من الصلاة مع الوضوء.

وثانيا: بالحل بأن مجرد تعدد التكليف لا يستتبع تعدد العقاب، بل تعدد العقاب تابع لتعدد الغرض الزومي المولوي الذي فوّته العبد على المولى، والمفروض ان الأمر الترتيبي بصلاة التمام في حال الجهل لاستيفاء بعض الملاك الملزم من صلاة التمام.

الايراد الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من انه مناف لماورد في الأخبار من عدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليله، حيث يثبت في حق التارك لصلاة القصر جهلا بناء على القول بالترتب اكثر من خمس صلوات^(١).

وفيه أنه لا يظهر من تلك الروايات نفي اقتران الأمر الترتيبي بفرد آخر من الصلاة المندرجة تحت احدى الصلوات الخمس -كصلاة الظهر قصرا- بالأمر الابتدائي بفرد آخر منها -كصلاة الظهر تماما- كما لا يظهر منها نفي الأمر بالصلاة الاضطرارية بعد ترك الصلاة الاختيارية الى زمان طرو الاضطرار في اثناء الوقت، نظير من ترك الصلاة مع الوضوء الى ان فقد الماء في اثناء الوقت فوجب عليه الصلاة مع التيمم.

هذا ولا يخفى انه حكي في المحاضرات عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر انه لا مانع من الالتزام في المقام بالترتب وان كان يمكن تخريج الاجزاء بوجه آخر^(١).

الايراد الرابع: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن موضوع الأمر الترتبي هو عصيان الأمر بالا هم، وحيث أن المفروض تعلق الأمر الترتبي بالجاهل بوجوب القصر فهو لا يلتفت الى كونه عاصيا لوجوب القصر فيلغو جعل الحكم بالنسبة اليه^(٢).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه لا يلزم ان يكون عصيان الأمر بالقصر موضوعا لوجوب التمام ، بل يمكن ان يكون موضوعه ترك القصر مع عدم العلم بوجوب القصر فحينئذ يلتفت اليه طبعاً^(٣).

اقول: ان كان الجاهل بوجوب القصر ملتفتا ومترددا فهو يعلم بالأمر بالتمام إما ابتداء او ترتبا من غير فرق بين أخذ العصيان موضوعا او أخذ ترك القصر موضوعا، وحينئذ فلا يلغو الحكم، وان كان معتقدا وجوب التمام عليه فلا يجدي تغيير موضوع وجوب القصر في رفع الاشكال لانبعائه عما يعتقد من الأمر الاولي بالتمام، فيقال حينئذ بلغوية جعل الأمر الترتبي في حقه، والمهم أن الأمر الترتبي بالقصر حيث يعم الجاهل مطلقا سواء كان مترددا او معتقدا بوجوب التمام ، فيكون شموله للمعتقد بالاطلاق، (بل قد يقال: انه يمكن ان يكون امر المسافر الجاهل بوجوب القصر بنفس اطلاق وجوب التمام على كل مكلف وانما يكون هذا الوجوب مقيدا بغير المسافر العالم

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٧٦

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٣١١

٣ - مصباح الاصول ج٢ ص٥٠٨

وبغير المسافر الجاهل الذي أتى بالقصر ولايلغو شمول اطلاق خطاب التكليف للناسي والمعتقد بالخلاف كما مر الكلام فيه في بحث الخطابات القانونية، على انه يترتب عليه آثار من قبيل اجتزائه به بعد انكشاف الخلاف وكذا معاملة الآخرين مع عمله معاملة الصحيح، فيقتدي به الآخرون في هذه الصلاة مثلاً.

الايراد الخامس: ما عن المحقق النائيني "قده" ايضاً من ان الترتب يختص بما اذا كان التضاد اتفاقياً لا دائماً -وقد مر توضيحه في شرائط التزاحم- والتضاد بين القصر والتمام دائمي^(١)، وناقش السيد الخوئي "قده" في اختصاص الترتب بفرض كون التضاد اتفاقياً بعد أن كان ظاهره قبول كون التضاد بينهما دائماً، فذكر أن الترتب في مقام الجعل لا يختص بفرض التضاد الاتفاقى، بل يجري في الضدين الدائمين اللذين لهما ثالث، وان كان هذا الترتب الذي يكون في مقام الجعل بحاجة الى دليل خاص، بينما أن الترتب الذي قلنا بأنه لا يحتاج الى دليل خاص وهو الترتب الذي يكون في مقام الفعلية والامثال يكون مختصاً بالضدين الاتفاقيين^(٢)، ولكن عكس ذلك في البحوث فاعترف باختصاص الترتب بفرض كون التضاد اتفاقياً ولكن ادعى عدم التضاد بين القصر والتمام فضلاً عن كونه دائماً.

اقول الصحيح هو انكار الكبرى وانكار الصغرى معاً، اما الكبرى فلأنه مر في بحث شرطية التضاد الدائمي انه لا مانع من الأمر بشئ والأمر الترتبي

١ - اجود التقريرات ج١ ص ٣١٠

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص ٣١٠

بضده الدائمي بدليل خاص فيما اذا كان لهما ثالث كما في المقام حيث أنه دل دليل خاص على اجزاء الصلاة في هذه الامثلة فان انحصر تخريجه بالالتزام بالترتب تعين ذلك.

وأما الصغرى فلأن الواجب الاولي وإن كان هو القصر المقيد بعدم اتيان التمام قبله في حال الجهل لكنه لاتضاد بينه وبين ذات التمام لإمكان الاتيان بالتمام بعده، نعم حيث أن الأمر بالتمام في حال الجهل مشروط بعدم امتثال الأمر بالقصر فمع الاتيان بالقصر فما يأتي به من التمام بعده لا يكون مصداقا للواجب، ولكنه غير التضاد في ذات المتعلقين، اذ الترتب في غير الضدين كالصلاة والصوم ايضا يوجب تضادهما بما هما واجبان فانه لو صلى وصام معا فلا يكون صومه مصداقا للواجب لكون الأمر به مترتا على ترك الصلاة.

الايراد السادس: ما ذكره المحقق النائيني "قده" ايضا من ان القصر

والتمام وكذا الجهر والاخفات ضدان ليس لهما ثالث، فالصلاة ان لم تكن قصرا فهي تامة والقراءة ان لم تكن جهرية فهي اخفائية، ولا ريب في عدم امكان الأمر الترتبي في الضدين الذين لاثالث لهما كالحضر والسفر لكون الأمر باحدهما على تقدير ترك الآخر يكون من طلب الحاصل^(١).

وفيه أنه مبني على أن يكون الأمر الترتبي متعلقا بإخفات المصلي في قراءته على تقدير تركه للجهر فيها مع أنه لا موجب لذلك بل يمكن الأمر الترتبي متعلقا بالقراءة الإخفائية على تقدير ترك القراءة الجهرية ويمكن تركهما بترك القراءة رأسا، على انه حيث يكون الترتب بين الأمرين الاستقلاليين فيكون متعلق الأمر الترتبي هو الصلاة مع القراءة الاخفائية على تقدير ترك الصلاة مع

القراءة الجهرية، ويمكن تركهما بترك الصلاة رأساً، والوجه فيما ذكرناه من كون الترتب بين الأمرين الاستقلاليين هو ان ما يترتب عليه الأمر يكون شرط الأمر وشرطية شئ للأمر الضمني ليست الا في ضمن شرطيته للأمر الاستقلالي لعدم تعلق جعل مستقل به.

واما في القصر والتمام ففرض وجود الصلاة لا يساوق انحصارها بهما لإمكان الاتيان بصلاة الظهر مثلا ثلاث ركعات فلاهي مقصورة ولاتامة.

الايراد السابع: مايمكن ان يقال من أن لازم الأمر الترتبي وجوب قضاء

صلاتين في حق المسافر الجاهل بوجود القصر اذا فات منه الصلاة في الوقت رأساً لفعلية كلا الأمرين في حقه داخل الوقت أي الأمر الاولي بالقصر والأمر الترتبي بالتمام، والجواب عنه ان مفاد ادلة القضاء ان القضاء -عند فوت الفريضة أي صلاة الظهر الادائية مثلاً- تابع لحال المكلف آخر الوقت ان كان مسافراً فوجب عليه القضاء قصراً وان كان حاضراً فيجب عليه القضاء تماماً ففي صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال يقضي ما فاتته كما فاتته^(١).

فالانصاف ان تخريج الأجزاء في هذه الموارد بالالتزام بالأمر الترتبي خالٍ عن الاشكال الا أنه غير متعين لامكان تخريجه:

اما بأخذ العلم بجعل وجوب القصر في موضوع المجعول كما استظهره في البحوث^(٢).

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٦٨ باب ٦ من ابواب قضاء الصلوات ح ١

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ١٠٤

او بالالتزام بوجوب القصر على الجاهل بوجوب القصر كما هو مقتضى اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر وانما يكون اتيانه بالتمام مسقطاً للتكليف وبناء على كون الظاهر من نفي الاعادة صحة صلاة التمام في حال الجهل لامجرد كونها مسقطاً للتكليف (بل هو صريح صحيحة زرارة في من أجهر في موضع الاخفات او بالعكس جهلاً او نسياناً من انه تمت صلاته) فيلتزم بتعلق امر بالجامع او لاقل من محبوبة الجامع بين صلاة القصر وبين صلاة التمام في حال الجهل بوجوب القصر، وتعلق امر آخر بصلاة القصر ما لم يأت بذلك الجامع.

او بالالتزام باختصاص مانعية زيادة الركعتين الاخيرتين في صلاة المسافر بغير الجاهل بوجوب القصر، كما ذكره السيد الخوئي "قده"^(١)، ولكن لا يأتي هذا التخريج في الجهر في موضع الاخفات او العكس وكذا اذا صلى المقيم عشرة ايام قصراً لجهله بالحكم حيث افتي جماعة منهم السيد الخوئي "قده" باجزائه استناداً الى رواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلاة فان تركه رجل جاهلاً فليس عليه اعادة^(٢)، نعم يمكن الالتزام فيه بثبوت امر استقلالي بالركعتين الاخيرتين لغير المسافر، واشتراط الصلاة بعدم الاخلال به الا في المقيم عشرة ايام الجاهل بوجوب التمام عليه.

وفي الجهر في موضع الاخفات او بالعكس يمكن الالتزام اما بأخذ العلم بجعل وجوب الجهر مثلاً في موضوع المجعول، او بالالتزام فيه بثبوت أمرين: احدهما قد تعلق بصلاة الفجر جهراً، ويكون هذا الأمر مغيباً بعدم

١ - مستند العروة كتاب الصلاة ج ٨ ص ٣٨٢

٢ - وسائل الشريعة ج ص باب ١٧ من ابواب صلاة المسافر ح ١

امتثال الأمر بالجامع، وثانيهما قد تعلق بالجامع بين صلاة الفجر جهراً، وبين صلاة الفجر اخفائاً في حال الجهل بالأمر الأول، او بالالتزام بثبوت أمر استقلاللي بالجهر واشترط الفريضة بعدم الإخلال به عمداً.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الأصحاب من الجمع بين الحكم بصحة الجهر في موضع الاخفات وبالعكس وصحة التمام في موضع القصر، وبين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعي.

والوجه في ذلك هو ان الجاهل بوجوب القصر والإخفات - مثلاً - لو صلى قصرّاً أو إخفائاً وتحقق منه قصد القربة في حال الإتيان به فلا يخلو الأمر من ان يحكم بفساد صلاته هذه ووجوب الإعادة عليه عند انكشاف الحال وارتفاع الجهل أو يحكم بصحتها وعدم وجوب الإعادة عليه ولا ثالث في البين.

اما على الأول فلا شبهة في ان مقتضاه هو ان الصلاة تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعييناً في الواقع عند جهل المكلف بالحال، وعلى هذا فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر أو الإخفات، ضرورة ان القصر أو الإخفات لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض، ليستحق العقاب على تركه ودعوى الإجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كما لا يخفى، على ان استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية، ليمكن دعوى الإجماع عليه، هذا مع ان كلمات كثير من الأصحاب خالية عن ذلك.

واما على الثاني فلا شبهة في ان الحكم في الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر والإخفات والقصر والتمام، ولازم ذلك ان يكون الإتيان بالقصر أو الإخفات مجزياً كما هو شأن كل واجب تخييري، وعلى هذا فلا موضوع

لاستحقاق العقاب بعد الإتيان بأحد طرفي التخيير.

هذا وقد وجّه صاحب الكفاية "قده" رأي المشهور (من الجمع بين استحقاق الجاهل المقصر للعقاب وعدم وجوب الاعادة عليه ولوعلم بالحكم في اثناء الوقت) بما محصله أن الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الإخفات وبالعكس وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر يبتنى على أساس اشتمالهما على المصلحة الملزمة في نفسها، وبعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى التي هي أهم من المصلحة الأولى لتضاد المصلحتين وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، ثم ان اشتمالهما على تلك المصلحة الملزمة يختص بحالة الجهل بوجوب الواجب الواقعي، واما في صورة العلم به فلا مصلحة لهما أبداً، ولا بعد في ذلك، ضرورة ان الأشياء تختلف من حيث وجدانها المصلحة أو عدم وجدانها لها باختلاف الحالات والأزمان، وهذا واضح، ويتفرع على ذلك عدم وجوب الإعادة ولو مع بقاء الوقت وتمكن المكلف منها، لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبورة في ضمن الصلاة تماماً والصلاة جهراً - مثلاً - وقد سبق ان عدم الضد ليس مقدمة للضد الآخر ليكون فعله منهيّاً عنه فيكون فاسداً، واما الحكم باستحقاقه العقوبة مع تمكنه من الإعادة في الوقت فمن ناحية تقصيره، وعدم فائدة الإعادة^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن التضاد بين الأفعال الخارجية كالتضاد بين القيام والقعود ولكن التضاد بين الملاكات الواقعية القائمة بالافعال الخارجية بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الأفعال ففي

غاية البعد، بل تكاد تلحق بالمحال، ضرورة انه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع إمكان الجمع بين الفعلين، فإذا فرضنا ان في كل من صلاتي القصر والتمام مصلحة تامة، وكان المكلف متمكناً من الجمع بينهما خارجاً فلا نتعلل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً واستيفائهما معاً^(١).

اقول: مقتضى اطلاق وجوب القصر على المسافر كونه واجبا تعيينيا في حق المسافر ولو كان جاهلا بالحكم، وحينئذ فاطلاق خطاب وجوب التعلم يقتضي عقاب الجاهل التارك لتعلمه، وقيام الدليل على اجراء اتيانه بالتمام لا ينافي ذلك لامكان كون الواجب هو القصر الذي لم يصل التمام قبله، واما صحة التمام فمن باب تعلق الأمر بها ايضا إما بنحو الترتب، او الأمر بالجامع بين القصر والتمام، ولا مانع من كون التمام في حال الجهل مشتملا على بعض ملاك الصلاة، ومانعا عن تحصيل الملاك التعبدي القائم بصلاة القصر الذي لم يصل التمام قبله، نظير سقي ابن المولى ماء غير بارد فانه يمنع من استيفاء تمام الملاك الملزم في سقيه ماء باردا ومع ذلك يكون صحيحا لرفعه لعطش ابن المولى.

تزاحم الحج مع الوفاء بالنذر

الفرع الثاني: إذا وقع التزاحم بين وجوب الحج على المستطيع ووجوب الوفاء بالنذر، فقد ذكر صاحب العروة ونُسب إلى المشهور تقديم النذر على الحجّ فيما إذا نذر قبل حصول الاستطاعة عملاً راجحاً لا يجتمع مع الحجّ،

كما إذا نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في كل عرفة، وهذا الكلام إنما نشأ من التزامهم بأخذ القدرة الشرعية بمعنى عدم الأمر بالخلاف في موضوع الحج، ووجوب الوفاء بالنذر أيضا وان اخذ في موضوعه أيضا عدم الأمر بالخلاف لكن العرف يرى تحقق شرط الوجوب فيما هو اسبق زمانا كما مر توضيحه سابقا.

والصحيح تقديم وجوب الحج لعدة وجوه:

الوجه الاول: انه لاوجه لتفسير الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج بعدم الأمر بالخلاف كي يكون الأمر بالخلاف رافعا لموضوع وجوبه، فانه ليس ظاهرا من مفهوم الاستطاعة بل الاستطاعة اما بمعنى القدرة التكوينية او عدم الوقوع في الحرج - كما عليه في البحوث- او وجدان الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب بمقتضى ما ورد في تفسيرها من الروايات - كما عليه السيد الخوئي "قده" - او وجدان نفقة السفر زائدا على الحوائج الحضرية، فلا يصدق المستطيع عرفا على من كان الحج منافيا لأداء دينه مثلا - كما ذهب اليه السيد البروجردى "قده"، حيث ذكر ان من يتهيأ له مؤن السفر إلا بهدم أساس تحضره فهو غير مستطيع للسفر عرفا^(١).

وحيث فلا يصح نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة لأنها وإن كانت راجحة في حد نفسها لكنها حيث تكون ملازمة لترك الواجب فلا يصح إضافتها إليه تعالى بقوله "لله عليّ أن افعل كذا" لأنه نظير نذر قراءة القرآن من أوّل طلوع الفجر إلى ما بعد طلوع الشمس بحيث تفوت عنه صلاة الفجر، فان مآله عرفا الى الالتزام بترك صلاة الفجر، وهذا يختلف عن مثل نذر

مستحب مناف لمستحب اقوى وأكد منه لامكان اضافته اليه تعالى فيمكنه ان يقول "لله على ان افعل هذا المستحب".

ولا يخفى أنه لو كان نذر زيارة الحسين (عليه السلام) رافعا لموضوع وجوب الحج لم يختص بهذا النذر بل شمل نذر كل عمل راجح في حد ذاته كنذر صلاة ركعتين في بيته يوم عرفة او في أي يوم لا يتمكن معه من الذهاب الى الحج، والالتزام به خلاف المرتكز جدا، نعم لو كان حلفاً لانذاراً امكن دعوى اختصاص ما ذكر بمثل زيارة الحسين (عليه السلام) لعدم كون تركها والذهاب الى الحج المندوب مصداقا لماورد في صحيحة سعيد الأعرج "إذا رأيت خيرا من يمينك فدعها"^(١)، فيستفاد منها أنه اذا حلف على فعل ثم وجد خيرا منه جاز له تركه اليه، واما في غير زيارة الحسين (عليه السلام) فيكون الحج المندوب خيرا من الفعل الذي حلف ان يأتي به، وحينئذ فيصير مستطيعا فيجب الحج عليه، على اشكال في الحلف ايضا لأنه يحتمل أن يكون فرض جواز تركه الى ما هو خير منه مالمو التفت بعد الحلف الى ذلك لاما اذا كان ملتفتا الى ذلك من الأول.

ولو فرض أن عدم الأمر بالخلاف لم يؤخذ في موضوع وجوب الوفاء بالنذر ايضا مثل وجوب الحج فيجب تقديم الحج لكونه اهم بعد كونه مما بني عليه الاسلام بخلاف وجوب الوفاء بالنذر، ولا اقل من احتمال اهميته بعينه، ويجب عند المشهور تقديم محتمل الاهمية.

وقد يستدل على أخذ القدرة الشرعية في موضوع وجوب الحج بصحيحة

الحلبي "إذا قدر على ما يحجج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام" بدعوى ظهوره في أن مطلق العذر رافع للوجوب، والوفاء بالنذر عذر فيكون رافعاً للوجوب، وفيه أن هذه الصحيحة لم تعين مصاديق العذر فلا بد من الرجوع الى مقتضى سائر الأدلة.

واما ما حكى عن المحقق النائيني "قده" من ان شرط الاستطاعة على ما ورد في الروايات هو تخلية السرب والمراد من تخلية السرب هوتمكنه عن المسير بلا مانع خارجي ولا شرعي، فلو كان الطريق مصدودا، أو غير مأمون على النفوس لهرم أو مرض ونحوهما، أو لكونه مكلفا شرعا بما لا يمكنه الجمع بينه وبين المسير، كما لو آجر نفسه قبل الاستطاعة لعمل في أشهر الحج، أو لزيارة الحسين (عليه السلام) في عرفة، ونحو ذلك، فإن الاستطاعة السريية منتفية في جميع ذلك، نعم النذر المنافي للحج لا يمنع من تحقق الاستطاعة^(١)، ففيه انه لا يظهر من تخلية السرب عدم الأمر الابتدائي بخلاف الحج فكيف بالأمر الامضائي بالوفاء بالاجارة ونحوه.

الوجه الثاني: بناء على مسلك المشهور من أخذ القدرة الشرعية بمعنى عدم الأمر بالخلاف في الحج فمقتضى ذلك وان كان تقدّم كل واجب عليه، لكنه يختص بالواجبات الابتدائية دون مثل النذر الذي هو واجب امضائي، لأن ظاهر خطاب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف هو كون وجوبه مشروطا بعدم الفعلي للأمر بالخلاف، وأما وجوب الوفاء بالنذر فمشروط بعدم اللولائي للأمر بالخلاف أي مشروط بعدم الأمر بالحج مثلا حتى في فرض انتفاء وجوب الوفاء بالنذر، حيث ان الظاهر عرفا من دليل

إمضاء تعهد المكلف انه في طول الأحكام الشرعية الاولى، فلا يمكن ان يكون مزاحما لها، ويشهد له قوله (عليه السلام): ان شرط الله قبل شرطكم^(١).

الوجه الثالث: انه لو فرض كون الاستطاعة بمعنى القدرة الشرعية فغايتها انها بمعنى عدم صرف القدرة في امتثال الأمر بالخلاف، -لابمعنى عدم الأمر بالخلاف- بينما ان المأخوذ في موضوع وجوب الوفاء بالندر هو عدم منافاة متعلق النذر لواجب آخر (حيث أنه لو نذر عملا منافيا للواجب فلا يمكن اضافته اليه تعالى فلا يصدق ان يقال "لله على..."، نعم لو كان نذره باتيان الفعل على تقدير ترك الواجب لم يكن فيه اشكال ووجب الوفاء به عند البناء على عصيان الواجب، ولا يقدر عدم سقوط وجوب هذا الواجب بمجرد فرض عصيانه في المستقبل).

وحيث قد يقال بانه لا يمكن فعلية الأمر بالوفاء بالندر في هذا الفرض لأن فعليته تتوقف على عدم الأمر بالحج، وعدم الأمر بالحج تتوقف على الاشتغال بامتثال واجب آخر، ومرجع ما ذكر الى ان الوفاء بالندر يكون موجبا للأمر به، اذ لولا الوفاء بالندر لكان الأمر بالحج فعليا فلا يتحقق موضوع وجوب الوفاء بالندر، ولا يمكن ان يجب الوفاء بالندر مشروطا بالوفاء به لانه طلب للحاصل^(٢).

ولكن يلاحظ عليه: انه لا يصدق على النذر الذي يكون الوفاء به مساوقا

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٦ باب ١٣ من ابواب مقدمات الطلاق ح ٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ١٥١

لانتفاء الأمر بالخلاف انه محلل للحرام او مفوّت للواجب ، وهذا لايتوقف على الوفاء به خارجا، وعليه فلا مانع من وجوب الوفاء بهذا النذر مطلقا. نعم لايبعد انصراف اشتراط وجوب الحج مثلا بعنوان الاستطاعة او عدم الاشتغال بواجب آخر عن اشتراط وجوبه بعدم الاشتغال بواجب مشروط بعدم الأمر بالخلاف، اذ الظاهر شمول الأمر بالخلاف لمثل هذا الأمر المتعلق بالحج.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة على متعلقه شرعا وبعدم كون متعلقه محللا للحرام فيقدم وجوب الحج عليه، فان الوفاء بالنذر في هذا الفرض بما انه يستلزم ترك الواجب في نفسه ومع قطع النظر عن تعلق النذر به، فلا تشمله أدلة وجوب الوفاء بالنذر، فينحل النذر بذلك ويكون وجوب الحج فعليا ورافعا لملاك متعلق النذر.

ووجه اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا ان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر، وبما ان النذر تعلق بالفعل المقذور فاعتبار القدرة على الفعل هو مقتضى نفس تعلق الالتزام به، نظير اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه، فلا محالة يكون متعلق النذر هو الفعل المقذور، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلقه به، فانعقاد النذر مشروط بكون متعلقه راجحا في نفسه في ظرف العمل، ومن المفروض ان متعلقه في الفرض المزبور ليس براجح في ظرف العمل، على انه لو بنينا على عدم اعتبار الرجحان في ظرف العمل في انعقاد النذر واكتفينا برجحان متعلقه حين النذر، فالنذر في مفروض الكلام بما ان متعلقه في نفسه محلل للحرام لاستلزامه ترك الحج لا يكون منعقدًا لاشتراط انعقاده بعدم كون متعلقه كذلك فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر وبالجملة وجوب الحج

لا مانع منه على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر وبما انه مشروط بعدم كون متعلقه محللاً للحرام لا يكون فعلياً في الفرض المزبور ليكون مانعاً من فعلية وجوب الحج، فلامحالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لملاك متعلق وجوب الوفاء بالنذر واما وجوب الوفاء بالنذر فلا يعقل ان يكون رافعاً لملاك الحج فانه تتوقف فعليته على عدم التكليف بالحج لئلا يلزم منه تحليل الحرام فلو كان عدم التكليف بالحج من جهة فعلية وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور^(١). وفيه انا لم نفهم الفرق بين وجوب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف وبين وجوب الوفاء بالنذر فانه لايزيد ما ذكره على اشتراط وجوبه برجحان متعلقه في حد ذاته والمفروض كون متعلقه زيارة الحسين (عليه السلام) وعدم الأمر بالخلاف، الا ان يكون مقصوده الوجه الثاني او الثالث، ثم لم نفهم وجه تفصيله بين وجوب الوفاء بالنذر وبين وجوب الوفاء بالاجارة فانه مشروط ايضا بعدم كونه محللاً للحرام، واما ما ذكره في وجه لزوم كون متعلق النذر مقدوراً ففيه ان التعهد لا يقتضي اكثر من كون متعلقه مقدوراً تكوينياً فقد يكون متعلق التعهد محرماً شرعاً فكيف بما لو كان ضد الواجب.

هذا كله في فرض تزاحم النذر مع الاتيان بطبيعي الحج واما النذر المنافي لفورية الحج فقد سبق الكلام فيه سابقاً فلانعيد.

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

ذكر في الكفاية أنه لايجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفينا ضرورة أنه لايكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فإن الشرط من أجزائها وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم لو كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزا وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان، وقد عرفت سابقا أن داعي إنشاء الطلب لاينحصر بالبعث والتحريك جدا حقيقة بل قد يكون صوريا امتحانا وربما يكون غير ذلك، ومنع كونه أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا وإن كان في محله إلا أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا مما لا بأس به أصلا كما لا يخفى^(١).

اقول: لامعنى للبحث عن جواز جعل الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط نفس الجعل -نظير تصور المصلحة في المتعلق- اذ مع انتفاء شرط الجعل ينتفي الجعل قهرا، لما ذكره في الكفاية من امتناع وجود المعلول بانتفاء علته، ولا يختص ذلك بفرض العلم بانتفاء الشرط، بل تابع لانتفائه واقعا، فالنزع لا بد ان يكون في انه هل يجوز ان يأمر الأمر بفعل على تقدير خاص، مع علمه بعدم تحقق هذا التقدير رأسا، كما يقول المولى لعبده "ان جاءك زيد فاكرمه" مع علم المولى بعدم مجيئ زيد ابدا، وان شئت فعبّر انه هل يجوز

هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ٤٧٩

جعل الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط الذي علّق فعليه الأمر عليه، وعليه فالمراد هو جعل الأمر مع علم الأمر بعدم تحقق شرط فعليه الأمر .

واما ما ذكره من الجواز فيما إذا لم يكن الأمر بداعي البعث والتحرك واقعاً بل كان بداعي الامتحان أو نحوه ففيه ان محل البحث في الجواز وعدمه إنما هو في الأوامر الحقيقية التي يكون الداعي فيها البعث والتحرك نحو إيجاد متعلقاتها في الخارج حقيقة. أما في الأوامر الصورية التي ليس الداعي فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها في شيء، بل الداعي لها الامتحان أو غيره فلا إشكال في جوازها مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها.

ومن هنا يتضح الاشكال فيما ذكره المحقق النائيني "قده" في المقام، فانه ذكر أن هذه المسألة باطلة من رأسها، وليس فيها معنى معقول لبحث عنه، لافي القضايا الحقيقية ولافي القضايا الخارجية:

اما في القضايا الحقيقية التي كان الحكم فيها مجعولا للموضوع المقدر الوجود، فلأن فعليه مثل هذا الحكم مشروطة بفعليه موضوعه ووجوده خارجاً وعليه فعلم الأمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده أجنبي عن فعليه الحكم بفعليه موضوعه وعدم فعليته بعدم فعليه موضوعه بالكلية، وليس له أي دخل في ذلك، ضرورة ان الحكم في مثل هذه القضايا لم يجعل من الأول لفاقد الشرط والموضوع، مثلاً وجوب الحج في المثل المزبور لم يجعل من الابتداء لفاقد الاستطاعة، فاذا لامعنى للنزاع في انه هل تعقل فعليه الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعليه موضوعه في الخارج أم لا، ضرورة ان علم الحاكم به أجنبي عن ذلك رأساً، فان الملاك في فعليه الحكم إنما هو فعليه موضوعه خارجاً ووجوده، ضرورة استحالة تخلفها عنه، وعليه فلا تعقل صحة توجيه هذا التكليف فعلاً إلى فاقد الشرط والموضوع، بدهاة إن انتفاء الحكم بانتفاء

موضوعه عقلي، فعندئذ لو وجه إليه تكليف فهو لامحالة يكون تكليفاً آخر غير الأول، وهو خلاف مفروض الكلام.

واما في القضايا الخارجية التي جعل الحكم فيها على الموضوع الموجود خارجاً فلا أن جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم، واما وجود هذه الشرائط في الخارج أو عدم وجودها فيه أجنبي عنه رأساً وليس له أي دخل فيه، فاذا لامعنى للبحث عن جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط خارجاً وعدم جوازه، ضرورة ان البحث على هذا الشكل أجنبي عما هو دخيل في هذا الحكم بالكلية، وعليه فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

ومن هنا قال: ان ما ذكره من الثمرة لتلك المسألة وهي وجوب الكفارة علي من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل ليست ثمرة لها، بل هي ثمرة مترتبة على مسألة فقهية وهي ان التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعددة بتعدد آتات اليوم، أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر وهو بقاءه على شرائط الوجوب إلى الليل^(١).

ووجه الاشكال في كلامه "قده" أنه إذا علم الأمر بانتفاء شرط فعلية الحكم وانه لو جعل فلا يصير فعلياً أبداً من ناحية عدم تحقق موضوعه في الخارج فقد يقال بعدم جواز جعله للغويته، نعم في القضية الخارجية حيث يكون الحكم فعلياً بمجرد جعله اذ لا يعلقه المولى على شرط غير حاصل بالفعل فلا يتصور هذا البحث، فما في المحاضرات من المثال للقضية الخارجية بأمر المولى بزيارة عبده للحسين (عليه السلام) على تقدير السفر إلى كربلاء ثم دعوى أنه قد يقال بلغوية جعله مع علم المولى بأنه لا يسافر^(٢) غير

١ - اجود التفريعات ج١ ص٢٠٩

٢ - محاضرات في علم الاصول ج٤ ص ٧

هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ٤٨١

متجه، اذ جعل في هذا المثال بنحو القضية الشرطية، فتكون بحكم القضية الحقيقية كما هو صريح كلام المحقق النائيني "قده".
هذا والصحيح أن لمسألة جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ثلاث صور:

- ١- أن يكون انتفاء الشرط نتيجة جعل الأمر كما في جعل الأمر باداء الكفارة على تقدير الإفطار العمدي وفرض علم المولى بأنه يوجب ترك المكلف للإفطار العمدي فانه لا يصير بذلك لغوا، بل حيث يكون الغرض الاصيلي منه ترك المكلف للإفطار العمدي فيكون مطابقا للغرض.
- ٢- لو علم الأمر بانتفاء الشرط في حد ذاته لكونه ممتنعا ولو عرفا فيكون الجعل لغوا، مثل ان يأمر بالصدقة على تقدير اجتماع الضدين، أو الطيران الى السماء، او على تقدير اكل انسان شريف للقاذورات، حيث أنه ممتنع عرفا. وما في البحوث من أن اثر الجعل فيه استناد المكلف في تركه لأكل القاذورات الى الشارع^(١) غير متجه فان الاثر الاستنادي يكون في النهي عن اكل القاذورات دون الأمر بالصدقة على تقدير اكل القاذورات.
- ٣- ما يكون ممكنا عرفا لكن يعلم المولى بعدم تحققه، كما علم المولى بعدم مجيئ زيد ولكن قال لعبده "ان جاء زيد فأكرمه" فالصحيح في هذه الصورة أنه لو كان هناك مصلحة في الجعل كابرار محبته لزيد ونحوه صح الأمر وكان أمرا جديا، لتعلق غرض المولى بإكرام زيد بنحو القضية الشرطية، فلا يتم ما يظهر من السيد الخوئي "قده" من عدم كون الأمر حينئذ جديا بل

صوريا.

ثم ان ما ذكر من الثمرة لهذا البحث من انه بناء على جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، فتجب الكفارة على من افطر مع علمه بانه يسافر قبل الزوال او يعرضه ما يرفع عنه وجوب الصوم، ففيه ان مقتضى مثل قوله تعالى "ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر"^(١) كون وجوب الصوم مشروطا ببقاء شرائط الوجوب كالحضر وعدم المرض والحيض، وانما التزمنا بوجوب الامساك قبل السفر والخروج عن حد الترخيص وترتب الكفارة على تركه لدليل خاص، ولعلاقة لذلك يبحث جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، لانه حتى لو جاز ذلك فلا يكون الأمر فعليا، لعدم فعلية شرطه فلا يترتب عليه اثر من لزوم الامتثال عقلا.

هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء ام لا؟

وقع البحث في أنه اذا امر المولى شخصا بان يأمر شخصا آخر بفعل (ويعبر عن الشخص الاول بالمأمور الاول وعن الشخص الثاني بالمأمور الثاني) فهل يدل على أمر المولى للشخص الثاني بذلك الفعل، مثال ذلك أنه ورد في معتبرة الحلبي "مروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين"^(١) فوقع البحث في أنه هل يدل ذلك على أمر الشارع الصبي بالصلاة ولو استحبابا ام لا يدل الاعلى مطلوبة أمر الأب؟، فذكر صاحب الكفاية انه لولا القرينة فلا يظهر من الأمر بالأمر بشيء الأمر بذلك الشيء^(٢).

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه تارة: يكون غرض المولى قائماً بخصوص أمر المأمور الاول باعتبار انه فعل اختياري له، فلا مانع من ان يقوم غرض المولى به ويكون متعلقاً لأمره، كما هو الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأخرى: يكون غرض المولى قائماً بفعل المأمور الثاني، فيكون أمر المأمور الاول ملحوظاً على نحو الطريقة من دون ان يكون له دخل في غرض المولى أصلاً، ولذا لو صدر الفعل من المأمور الثاني من دون توسط أمر المأمور الاول لحصل الغرض، ولم يتوقف حصوله على صدوره بأمر منه، فاذا لم يكن له شأن ما عدا كونه واقعاً في طريق إيصال أمر المولى إلى المأمور الثاني. فهذا القسم في طرفي النقيض مع القسم الأول، فان غرض المولى في القسم الأول متعلق بالأمر الصادر من المأمور الأول دون الفعل الصادر من

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٩ باب ٣ من ابواب اعداد الفرائض ح ٥

٢ - كفاية الاصول ص١٤٤

الثاني، فيكون المأمور به هو الأمر فقط، فلا يجب الفعل على الثاني، لفرض ان غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأول، سواء صدر الفعل من الثاني أيضاً أم لا، وفي هذا القسم غرض المولى متعلق بالفعل دون الأمر، بمعنى ان المأمور به هو الفعل والأمر طريق إلى إيصال أمر المولى إلى المكلف بهذا الفعل، وهذا القسم هو الغالب والمتعارف من الأمر بالأمر بشيء لا القسم الأول.

وثالثة: يكون غرض المولى قائماً بهما معاً بمعنى ان الفعل مطلوب من المأمور الثاني بعد امر المأمور الاول به، لامطلقاً بحيث لو اطلع المكلف من طريق آخر على أمر المولى من دون واسطة أمره لم يجب عليه إتيانه، فوجوب إتيانه عليه منوط بان يكون اطلاعه على أمر المولى بواسطة أمره لا مطلقاً، فاذن هذا القسم يكون واسطة بين القسم الأول والثاني.

والظاهر من الأمر بالأمر بشيء هو القسم الثاني دون القسم الأول والثالث ضرورة انه المتفاهم من ذلك عرفاً، فلو أمر المولى أحداً بان يأمر زيداً - مثلاً - بفعل كذا الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره.

وتظهر ثمرة هذا البحث في اثبات مشروعية الصلاة في حق الصبي بمقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي "مروا صبيانكم بالصلاة اذا كانوا بني سبع سنين"^(١)، لظهور الأمر بالأمر بفعل في مطلوبية ذلك الفعل^(٢).

وقد استدل في الفقه على مشروعية عبادات الصبي بهذه الصحيحة وذكر أن هذا الاستدلال مبني على كبرى ظهور الأمر بالأمر بشيء في الأمر بذلك

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٩ باب ٣ من ابواب اعداد الفرائض ح ٥

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٧٤

هل الأمر بالأمر أمر بذلك الشيء ام لا؟ ٤٨٥

الشيء^(١).

وذكر شيخنا الاستاذ "فده" أنه لا يبعد أن يقال فيما كان للمولى ولاية الأمر على المأمور الثاني أنه يكون امره بالأمر ظاهراً في كون المأمور الاول مجرد واسطة في التبليغ، ان لم تقم قرينة خاصة او عامة في مورد على دخل امر المأمور الاول في وجوب الفعل على المأمور الثاني من قبل المولى، كما في قوله تعالى "يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال"^(٢) حيث أن حفظ النظام يقتضي أن يكون الجهاد بعد امر من بيده الأمر بالجهاد، واما اذا لم يكن للمولى ولاية على المأمور الثاني فلا يكون غرض للمولى الا في صدور الأمر من المأمور الاول^(٣).

اقول: هنا ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: ان الغالب ان يكون الملاك قائماً بالفعل الصادر من

المأمور الثاني كالصبي في المثال المذكور، فيكون أمر الأب بأمر الصبي بالصلاة ملحوظاً على نحو الطريقة من دون ان يكون له دخل في غرض المولى أصلاً، ولذا لو صدر الفعل من الصبي من دون توسط أمر الاب لحصل الغرض ولا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه، ولكنه لا يعني كون المأمور الاول مجرد واسطة في التبليغ بل يؤخذ بمدلوله المطابقي من امر المأمور الاول بأن يأمر المأمور الثاني بالفعل، فلا يكفي مجرد تبليغه للحكم فضلاً عن اكتفائه بوصول الحكم الى المأمور الثاني من طريق آخر، فيختلف

١ - التنقيح ج٢ ص ١٧٩

٢ - سورة الانفال الآية ٦٥

٣ - دروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص ١١٩

قوله تعالى "وأمر اهلك بالصلاة"^(١) مع مثل قوله تعالى "قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم"^(٢) حيث أن الأمر بالقول صار ظاهر في الوساطة في مجرد التبليغ بخلاف الأمر بالأمر.

والأمر بالأمر بالمعروف من هذا القبيل، كما أن اغلب الأمثلة العرفية كذلك، نعم لو لم يكن للمولى مولوية على المأمور الثاني، فقد لا يثبت أن المولى أمره به كما لو أمر الأب ابنه أن يأمر زوجته بفعل، فانه لا يظهر منه أن الأب أمر زوجته ابنه بذلك الفعل، نعم يستفاد منه كونه محبوبا له.

فتحصل أن ظاهر امر المولى بالأمر بشيء هو كون ذلك الشيء مطلوباً له، واحتمال ان يكون غرض المولى قائماً بخصوص امر المأمور الاول لاشتمال امره على المصلحة من دون ان يتعلق غرض المولى بصدور الفعل من المأمور الثاني - كما لو امر المولى ولده بأن يأمر عبيده بشيء لمصلحة في نفس أمر الولد، مثل ان يكون غرض المولى ان يربي ولده على ان يأمر وينهى - خلاف الظاهر عرفاً.

كما أن احتمال ان يكون الغرض قائماً بالفعل لكن لا باطلاقه بل مقيدا بصدوره بعد امر المأمور الاول، خلاف الظاهر ايضاً، سواء كان أمر المأمور الاول شرط استيفاء الملاك في الفعل بحيث لو لم يأمر بالفعل فات ملاك الفعل عن المأمور الثاني، او كان شرط اتصاف الفعل بالملاك مع وجود ملاك مستقل في امر المأمور الاول له بذلك الفعل، والجامع بينهما عدم وجوب او استحباب الفعل على المأمور الثاني قبل أمر المأمور الاول، ووجه كونه خلاف الظاهر ظهور الأمر بالأمر في مطلوبية ذات الفعل وأن الأمر بالأمر

١ - سورة طه الآية ١٣٢

٢ - سورة النور الآية ٣٠

هل الأمر بالأمر أمر بذلك الشيء ام لا؟ ٤٨٧

مقدمة لوصول المولى الى غرضه.

الملاحظة الثانية: ان الاستدلال لاثبات مشروعية الصلاة في حق الصبي بظهور الأمر بالأمر بفعل في مطلوبة ذلك الفعل تبعيد للمسافة، لوجود روايات تشتمل على أمر الصبي بالصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم في الصبي متى يصلي؟، قال: إذا عقل الصلاة، قلت: متى يعقل الصلاة وتجب عليه؟، قال: لست سنين^(١) ومن الواضح أن الوجوب هنا بمعنى الثبوت.

بل اورد بعض السادة الاعلام "دام ظله" على الاستدلال بصحيحة الحلبي بأن ذيلها قرينة على تمرينية عبادة الصبي حيث ورد فيها امر الصبي بصوم بعض اليوم، فقد روى الحلبي عن ابي عبدالله عن ابيه (عليهما السلام) قال انا نأمر صبياننا بالصلاة اذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة اذا كانوا بني سبع سنين ونحن نأمر صبياننا بالصوم اذا كانوا بني سبع سنين بما اطاقوا من صيام اليوم ان كان الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل، فاذا غلبهم العطش والغرث افطروا حتى يتعودوا الصوم فيطيقوه، فمروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم، فاذا غلبهم العطش افطروا^(٢).

وفيه أن كون صوم بعض اليوم تمرينيا لا يمنع من ظهور صوم تمام اليوم وكذا الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط في المشروعية.

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ١٨ باب ٣ ابواب اعداد الفرائض ح ٢

٢ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٣٨٠

الأمر بالشيء بعد الأمر به هل يكون ظاهرا في التأكيد او التأسيس

إذا كرر الأمر بشيء سواء كان بلا سبب - كما لو قال له المولى مرتين "اعتق رقبة" - أو كان مع وحدة السبب - كما لو قال له المولى مرتين "ان ظاهرت فاعتق رقبة" وكان الخطاب الثاني قبل امتثال المكلف للخطاب الاول فهل يحمل الخطاب الثاني على التأكيد فلا يثبت إلا وجوب واحد أو على التأسيس فيثبت وجوبان فليزمه عتق الرقبة مرتين.

فذكر صاحب الكفاية "قده" أن المنساق من اطلاق الهيئة وان كان هو تأسيس الطلب لاتأكيدة الا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها، وقضية اطلاق المادة هو التأكيد، فان الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون ان يجيء تقييد لها في البين ولو بمثل "مرة أخرى"^(١).

اقول: لو كان ظاهر خطاب الأمر هو التأسيس فلا معنى لدعوى كون سبق خطاب آخر مثله مانعا عن هذا الظهور ما لم يكن قرينة متصلة به، وحينئذ كان يقع التعارض بين ظهور الصيغة في التأسيسية مع إطلاق المادة المقتضي لكون المتعلق للأمرين واحدا، فان الطبيعة لا تتحمل إلا طلبا واحدا، وبذلك يصير خطاب الأمر مجملا فلا يثبت وجود أمر آخر.

والتحقيق ان كون الوجوب تأسيسيا أي لم يكشف عنه خطاب امر آخر سابق ليس مدلولا لهيئة الأمر، لاوضعا كما هو ظاهر، إذ لم توضع الهيئة لطلب لم يكشف عنه بكاشف أسبق، ولذلك لو أمر المولى عبده بما كان قد أمره به سابقا لأجل التأكيد فلا يكون مجازا، ولا اطلاقا لعدم اقتضاء مقدمات

هل الأمر بعد الأمر ظاهر في التأسيس او التأكيد؟

٤٨٩

الحكمة ذلك بعد أن لم يكن التأكيد بمعنى انتفاء البعث الجدي بالفعل، بل يكون مقتضى اطلاق المادة فيهما وحدة الوجوب، لأن تعدد الوجوب يقتضي تعدد المتعلق بأن يقول المولى في الخطاب الثاني "اعتق رقبة مرة أخرى"، فلو تكرر خطاب الأمر بشئ فلا يقتضي ذلك تعدد الوجوب.

نعم لو فرض امثاله لخطاب الأمر الاول قبل صدور خطاب الأمر الثاني فيجب عليه الاتيان بالفعل مرة أخرى لأن مقتضى اطلاق خطاب الأمر الثاني ثبوت الأمر بالفعل بعد صدور هذا الخطاب ولازمه عدم الاكتفاء بما أتى به قبل ذلك، نعم لو علمنا من الخارج بأنه على فرض وجوب اتيانه بالعمل مرة أخرى في هذا الفرض فيجب عليه الاتيان بالعمل مرتين اذا لم يأت به سابقا لكون الملاك في تكرار العمل التزمنا بذلك، لكنه عادة لا يعلم بذلك.

وأما اذا اختلف السبب في الخطابين كأن ورد في أحدهما "ان ظاهرت فأعتق رقبة" وورد في الآخر "ان أفطرت فأعتق رقبة" فوقع الكلام في أنه لو تحقق منه الظهار مثلا ثم تحقق منه الافطار قبل ان يعتق رقبة للظهار فهل يثبت وجوب واحد لعنتق الرقبة ولو كان سبب الوجوب متعددا ام يثبت وجوبان؟، ويكون مقتضى تعدد الوجوب لزوم عتق الرقبة مرتين، وهكذا لو فرض تكرر الظهار مثلا، وسيأتي في بحث مفهوم الشرط الكلام حول ذلك.

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او على

الاستحباب

ويقع الكلام تارة في امكان اثبات بقاء الاباحة بالدليل المنسوخ وحده او منضما الى الدليل الناسخ وأخرى في اثبات ذلك بالاصل العملى، وثالثة في امكان اثبات بقاء الاستحباب بالدليل المنسوخ ورابعة في اثبات ذلك بالاصل العملى، فالكلام يقع في اربع جهات:

الجهة الاولى: المشهور أنه بعد نسخ الوجوب فلا يمكن اثبات الاباحة بالمعنى الاعم أي عدم حرمة الفعل ولا الاباحة بالمعنى الاخص أي عدم الاحكام الاربعة من وجوب الفعل وحرمة واستحبابه وكرهته:
نعم قد يذكر لإثبات الاباحة وجهان:

احدهما: ما في البحوث ومحصله أنه بناء على القول بحجية الدلالة الالتزامية حتى بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية فيمكن إثبات الاباحة بالدلالة الالتزامية لخطاب الأمر، فانه كان يدل بالدلالة المطابقية على الوجوب وبالدلالة الالتزامية على نفي الحرمة، وبعد نسخ الوجوب سقطت الدلالة المطابقية لخطاب الأمر عن الحجية، ولكن الدلالة الالتزامية على نفي الحرمة تبقى على حجيتها، وبذلك تثبت الاباحة.

ان قلت: ان لخطاب الأمر أربع دلالات التزامية، وهي الدلالة على نفي الحرمة والدلالة على نفي الكراهة والدلالة على نفي الاستحباب والدلالة على نفي الإباحة، وبعد نسخ الوجوب يقع التعارض بين الدلالات الالتزامية الأربع إذ لا يمكن صدقها جميعا فيسقط الجميع بالمعارضة.

قلت: هذا الاشكال انما يتم لو كانت الإباحة حكما وجوديا بمعنى انشاء

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز أو الاستحباب؟
 الترخيص، لكن لادليل على ذلك ولعل الإباحة ليست حكما وجوديا، وإنما هي مجرد عدم الإلزام، فلا يقتضي ماورد من مثل قوله "انما الأمور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك"، أو قوله "مامن شيء إلا وفيه كتاب أو سنة" عدم خلو أية واقعة عن حكم شرعي وجودي^(١)، وعليه فالإباحة بالمعنى الاعم ليست الاعدم الحرمة والإباحة بالمعنى الاخص ليست الا عدم الأحكام الاربعة أي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، فبضم دليل نسخ الوجوب الى الدلالة الالتزامية لخطاب الأمر في انتفاء الاستحباب والحرمة والكراهة يحرز انتفاء جميع الاحكام الاربعة وهذا هو الاباحة بالمعنى الاخص، نعم خطاب الأمر حيث كان يثبت الوجوب بمدلوله المطابقي فكان ينفي بنفس هذا المدلول المطابقي الاباحة بالمعنى الاخص اذ المفروض أنه ليست هذه الاباحة الا عدم الوجوب -بانضمام عدم الاستحباب والحرمة والكراهة- فإثبات الوجوب عين نفي عدم الوجوب فليس نفي الإباحة بالمعنى الاخص بالدلالة الالتزامية لخطاب الأمر، وإنما تكون الدلالة الالتزامية لخطاب الأمر نفي الاستحباب والحرمة والكراهة، وبعد نسخ الوجوب لا يعلم بكذب هذه الدلالة الالتزامية، الا ان المهم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية^(٢).

اقول: ان ما ذكره (من أنه بضم دليل نسخ الوجوب الى الدلالة الالتزامية لخطاب الأمر في انتفاء الاستحباب والحرمة والكراهة يحرز انتفاء جميع الاحكام الاربعة وهذا هو الاباحة بالمعنى الاخص) يبتني على كون نفي

١ - صرح في "بحوث في علم الاصول ج٥ ص٤٩٣" بعدم كون الاباحة حكما وجوديا

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٣٨٦

الاستحباب مدلولاً التزامياً لخطاب الأمر الدال على الوجوب، مع أنه ليس كذلك، فإن الاستحباب يتقوم بطلب الفعل والترخيص في الترك، كما أن الوجوب يتقوم بطلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، فخطاب الأمر باطلاقه ينفي الترخيص في الترك وهذا عين اثبات الوجوب ونفي الاستحباب، لا أن نفي الاستحباب مدلوله الالتزامي، فاذا دل الدليل على انتفاء الوجوب فيكون بمعنى الترخيص في الترك وبضمه الى اثبات طلب الفعل بخطاب الأمر يثبت الاستحباب.

ثانيهما: أن يقال ان لخطاب الأمر مداليل تضمنية ثلاثة: جواز الفعل، طلب الفعل، المنع من الترك، فاذا نسخ الوجوب سقط بذلك المدلول التضميني الثالث بل قد ينسخ طلب الفعل فيسقط المدلول التضميني الثاني، ولكن يمكن التمسك بالمدلول التضميني الاول لاثبات جواز الفعل -وان كان لايجدي ذلك في العبادات للاحتياج في اثبات مشروعيتها الى احراز الأمر بها ولو استحباباً- .

وفيه ان جواز الفعل ليس مدلولاً تضمنياً لخطاب الأمر لأن مدلوله البعث نحو الفعل واستفادة عدم المنع من الفعل تكون بالدلالة الالتزامية، فيرجع الى الوجه الاول.

الجهة الثانية: في مقتضى الاصل العملي بعد نسخ الوجوب فيقع الكلام تارة في الاباحة بالمعنى الاعم، وأخرى في الاباحة بالمعنى الاخص فالكلام في مقامين:

المقام الاول: مقتضى الاصل العملي في الاباحة بالمعنى الاعم هو استصحاب الاباحة، وذلك بناء على كونها عدم الحرمة واضح، لجريان استصحاب عدم الحكم في الشبهات الحكمية الا على مسلك بعض الأجلء

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستصحاب؟
 "دام ظله" من عدم اطلاق ادلة الاستصحاب للشبهات الحكمية ولكن منعنا
 عن ذلك في محله، نعم يكون استصحاب بقاء الاحكام في الشبهات
 الحكمية مبتلى باشكال معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب
 عدم الجعل الزائد.

وأما بناء على كون الاباحة بالمعنى الاعم أمرا وجوديا وهو انشاء الترخيص
 في الفعل فليس لها حالة سابقة متيقنة في المقام بعد كون الحالة السابقة هي
 الوجوب، وانشاء الوجوب او البعث نحو الفعل لا يتضمن انشاء الترخيص في
 الفعل، الا أنه لا مانع من استصحاب رضا الشارع بالفعل، ولكن جريان هذا
 الاستصحاب يمتني على مسلك المشهور، واما بناء على مسلك السيد
 الخوئي "قده" فحيث ان الرضا انحلالي فالرضا بالفعل المأتي به بعد نسخ
 الوجوب مشكوك من الأول^(١).

نعم لا يأتي اشكاله المعروف من معارضة استصحاب بقاء المجعول مع
 استصحاب عدم الجعل الزائد في استصحاب بقاء الترخيص او رضا الشارع
 بالفعل حيث ذكر في محله انه لا معارضة بين استصحاب الاباحة وبين
 استصحاب عدم جعل الاباحة الزائدة، لان الحالة السابقة للأشياء هو
 الاباحة^(٢).

وكيف كان فالمهم هو كفاية جريان استصحاب عدم الحرمة لجواز ارتكابه
 عقلا وان لم يثبت انشاء الحلية له، بينما أن عدم جعل الحلية ليس موضوعا
 لحرمة ارتكابه عقلا، واما شبهة معارضة استصحاب عدم جعل الحرمة مع

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٤

٢ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٧

استصحاب عدم جعل الحلية للعلم الاجمالي بكذب احد الاستصحابين -بناء على عدم خلو الواقعة من احد الجعلين- فقد اجبنا عنها في بحث الاستصحاب.

المقام الثاني: في مقتضي الاصل العملى في الإباحة بالمعنى الاخص، فانه بناء على كونها هي عدم الأحكام الأربعة الأخرى فاثباتها بالاستصحاب يتوقف على جريان استصحاب عدم استحباب الفعل اضافة الى استصحاب عدم حرمة وكرهته بضم العلم الى عدم وجوبه وقد سبق المنع عن ذلك آنفا.

الجهة الثالثة: قد يتمسك بخطاب الأمر بعد نسخ الوجوب لاثبات استحباب الفعل بتقريب ان الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك (او قفل على الاصح ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك) فالدليل الناسخ للوجوب ينفي هذا المركب وانتفاء المركب بانتفاء مجموع اجزائه لاجمعيها فيكون المتيقن منه انتفاء المنع من الترك، فلا بأس أن تبقى دلالة خطاب الأمر على أصل طلب الفعل فيثبت استحبابه^(١).

ونظير هذا التقريب ما قديقال من ان الوجوب عبارة عن الإرادة الشديدة، والدليل الناسخ انما ينسخ المرتبة الشديدة أي يدل على انتفاء هذه المرتبة، واما أصل الطلب ولو بمرتبة ضعيفة فلا بأس بالتمسك لإثباته بالدليل المنسوخ فيثبت بذلك استحباب الفعل.

١ - قد ورد في بعض الكلمات ان امكان اثبات الجواز او الطلب بخطاب الأمر بعد نسخ الوجوب يبتني على مسألة فلسفية وهي ان النوع إذا ارتفع بارتفاع فصله فهل يمكن أن يبقى الجنس في ضمن نوع آخر أو لايمكن ذلك؟ فعلى القول بإمكانه فيمكن اثبات بقاء الجواز او الطلب الذي هو بمنزلة الجنس للوجوب ولو ارتفع ما كان بمثابة فصله وهو المنع من الترك. ولكنه لايناسب تنظير المسألة في المقام او تفريعها على مسألة عقلية فلسفية، فان المتبع في المقام النظر العرفي.

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟
ولو تم هذان التقريبان فلا يختص ذلك بمورد نسخ الوجوب، بل يشمل ما
لو ورد خطاب الأمر باكرام العالم مثلا ثم ورد في خطاب آخر ان اكرام العالم
الفاسق ليس بواجب، فقد يتمسك بخطاب الأمر لاثبات اصل تعلق الطلب
به، ومن هذا القبيل التمسك باطلاق خطاب الأمر بالعبادة كالحج لاثبات
مشروعيتها في حق الصبي او في مورد الحرج بدعوى أن دليل رفع القلم عن
الصبي او دليل نفي الحرج حيث لا يقتضي الانفي الوجوب، فلما منع من
التمسك باطلاق خطاب الأمر لاثبات مشروعية هذه العبادة.

فنقول: انه يتصور في المقام ثلاث صور:

الصورة الاولى: أن يكون خطاب الأمر دالا على الوجوب بالدلالة
الوضعية - كما عليه صاحب الكفاية "قده" - فبعد نسخ الوجوب او قيام الدليل
على عدم الوجوب في موردٍ فلا يمكن التمسك بخطاب الأمر على اثبات
اصل المشروعية، من غير فرق بين كون خطاب الأمر نصا في الوجوب - كما
لو ورد في الخطاب "لابد للمستطيع أن يحج" - او كان ظاهرا فيه - كما في
مادة الأمر او صيغة الأمر بناء على مسلك صاحب الكفاية "قده" من كون
دالتهما على الوجوب بالوضع.

ان قلت: هذا انما يتم لو كان الوجوب بسيطا عرفا، واما لو كان مركبا
عرفا من طلب الفعل مع المنع من الترك، فيكون طلب الفعل مدلولا تضمينيا
للخطاب وسقوط مدلول تضمني آخر وهو المنع من الترك عن الحجية لا يلزم
سقوط ذلك المدلول التضمني عن الحجية من غير فرق بين ان يكون هذا
المدلول التضمني الذي علم بسقوطه مستفادا من الاطلاق ومقدمات الحكمة
ام كان مستفادا من الوضع - كما لو قال المولى "اكرم كل عالم" ثم علم

بعدم وجوب اكرام النحوي فانه لايمنع من التمسك بالعموم لاثبات وجوب اكرام الصرفي مثلاً-.

قلت: يوجد فرق بين الدلالات التضمنية غير التحليلية كالاخبار عن وجود زيد وعمرو في الدار، وبين الدلالات التضمنية التحليلية كدلالة الاخبار عن وجود زيد في الدار بلحاظ دلالاته ضمناً على وجود انسان في الدار، فان العلم في المثال الاول بعدم وجود زيد مثلاً في الدار لايجب سقوط الخبر بالنسبة الى وجود عمرو في الدار عن الحجية بينما انه اذا علم بعدم وجود زيد في الدار فلا يمكن اثبات وجود انسان في الدار لأنه كان يدل على وجود الانسان في ضمن زيد في الدار لاوجود الانسان لا بشرط في الدار، ودلالة خطاب الأمر -بناء على وضعه للوجوب- على وجود اصل الطلب من قبيل الدلالة التضمنية التحليلية.

وان شئت قلت: انه يلزم من الجمع بين ارادة الوجوب لما قبل زمان نسخ الوجوب وبين ارادة اصل الطلب لما بعد زمان نسخ الوجوب استعمال اللفظ في معنيين، وهو اما محال او خلاف الظاهر على الاقل، وهكذا لو ورد في الخطاب "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "لايجب اكرام العالم الفاسق" فانه حيث يلزم بمقتضى اصالة الحقيقة حمل كلمة الأمر على الوجوب بلحاظ العالم العادل فيكون ارادة الطلب واستحباب اكرام العالم الفاسق من استعمال اللفظ في معنيين.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بان الوجوب بحكم العقل، فان المدلول الاستعمالي لكلمة الأمر لا يكون الا جامع الطلب، وانما يحكم العقل بالوجوب فيما اذا لم يرد ترخيص في الترك كما في اكرام العالم العادل، وانتفاء حكم العقل بالوجوب في مورد العالم الفاسق لأجل ورود الترخيص في تركه لا يقتضي رفع اليد عن ظهور خطاب الأمر في تعلق الطلب باكرام العالم

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟

مطلقا.

الصورة الثانية: ان تكون دلالة خطاب الأمر على الوجوب بالاطلاق - كما هو المختار وفاقا لجماعة من الاعلام- فيمكن ان يقال بانه حيث يكون الظهور الوضعي لخطاب الأمر في جامع الطلب الاعم من الوجوب والاستحباب، والوجوب يكون مدلولاً لدالّ آخر وهو مقدمات الحكمة، فورود الدليل على عدم وجوب الفعل في زمان لاحق لا يوجب رفع اليد عن الظهور الوضعي لخطاب الأمر في اصل الطلب، حيث ان استعمال خطاب الأمر في اصل الطلب ودلالة دليل آخر وهو مقدمات الحكمة على عدم الترخيص في الترك بالنسبة الى ما قبل زمان نسخ الوجوب وثبوت الترخيص في الترك بالنسبة الى ما بعد زمان نسخ الوجوب لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين، وهكذا لوورد في الخطاب "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "لايجب اكرام العالم الفاسق" حيث ان استعمال خطاب الأمر في جامع الطلب ودلالة دليل آخر على عدم الترخيص في الترك في مورد العالم العادل وثبوت الترخيص في الترك في مورد العالم الفاسق لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين، وهذا ما اختاره شيخنا الاستاذ "قده"^(١).

نعم يأتي فيه دعوى مخالفة ذلك لظهور خطاب الأمر في وحدة الطلب الثبوتي فيتنافى مع كون الطلب في حصة من متعلقه شديدا وفي حصة أخرى ضعيفا.

ولكن يقرب الى الذهن احتجاج العقلاء بثبوت جامع الطلب في مثله، فلو

ترتب حكم على امتثال أمر المولى سواء كان أمرا استحبابيا او وجوبيا، كما لو جعل جائزة لمن امتثل أمره او قال من امتثل أمرى يجوز له ان يفعل كذا فلايبعد ان يرتب العقلاء هذا الأثر على اكرام العالم الفاسق في المثال المذكور، والمسألة بعدُ بحاجة الى مزيد تأمل.

الصورة الثالثة: ما اذا لم يكن الوجوب مدلول خطاب الأمر لاوضعا ولا اطلاقا، بل كان مدلوله اصل طلب الفعل، وانما كان العقل يحكم بوجوب الفعل عند توجه البعث والطلب من المولى نحو الفعل ما لم يصل ترخيص من المولى في تركه، كما هو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" وحينئذ فالخطاب النافي للوجوب لاينافي مدلول خطاب الأمر بأي وجه بعد كون خطاب الأمر دالا على مجرد الطلب، وانما يكون رافعا لحكم العقل بالوجوب، فلامانع من التمسك بخطاب الأمر لإثبات استحباب الفعل.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله انه بناء على مسلك حكم العقل بالوجوب فليس الوجوب مجعول الشارع حتى يكون قابلا لرفعه، وما يكون قابلا للوضع والرفع شرعا هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فيكون الخطاب الناسخ للوجوب وكذا خطاب لاضرر او لاحرج او خطاب رفع القلم عن الصبي دالا على رفع هذا الاعتبار في هذه الحالات، فلايبقى ما يدل على مشروعية الفعل وتعلق الأمر الاستحبابي به عندئذ، ثم ذكر ان الوجوب لو فرض كونه اعتبارا ومجعولا شرعيا ولكن حيث أن الاعتبار أمر بسيط لاجنس له ولافصل، فلا يكون الوجوب مركبا من أمر والزام، كي يدعى أن حديث رفع القلم مثلا يرفع الفصل وهو الالزام ويبقى الجنس وهو

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟

اصل الأمر بحاله^(١).

ويلاحظ عليه: ان الوجوب حتى لو كان حكم العقل، لكن منشأ انتزاعه - او فقل على الاصح موضوعه- مركب من اعتبار الفعل في ذمة المكلف، وعدم ورود ترخيص المولى في الترك، فمفاد الخطاب النافي للوجوب هو رفع حصة خاصة من اعتبار الفعل في الذمة اي الاعتبار غير المقرون بورود الترخيص في الترك دون الاعتبار المقرون بورود الترخيص.

وهذا فيما كان لسان الخطاب النافي هو نفي الوجوب واضح جدا، فان مرجع نفي الوجوب الى رفع موضوعه المركب، والقدر المتيقن منه ورود الترخيص في الترك.

بل الأمر كذلك في مثل حديث رفع القلم عن الصبي حيث اعترف "قده" بأنه لا يقتضي رفع الحكم الاستحبابي^(٢)، وهذا هو الصحيح فان رفع القلم عن الصبي لا يكون ظاهرا في اكثر من رفع قلم الحكم الإلزامي لظهوره في الامتنان في رفع الأمر الثقيل، ولاثقل في الحكم غير الإلزامي كما لامتنان في رفعه، وهكذا قاعدة نفي الحرج والضرر، فان الحكم الإلزامي هو الذي يكون ضروريا او حرجيا عرفا دون الحكم غير الإلزامي، وعليه فلا يقتضي حديث رفع القلم او قاعدة نفي الحرج الا نفي مجموع اعتبار الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك، ويكفي في نفي المجموع نفي احد أجزائه، والقدر المتيقن حينئذ هو نفي عدم الترخيص في الترك، فيثبت بذلك الترخيص في الترك، وحينئذ فيتمسك باطلاق خطاب الأمر لإثبات اصل اعتبار الفعل على

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٢٤، موسوعة الامام الخوئي ج٨ ص٢٣٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٢ ص٣٤٢، ج٤٣٧، ج٢٧ ص٦

الذمة.

ولا يخفى انه يمكن تطبيق حديث رفع القلم عن الصبي على نفس الوجوب وان كان الوجوب بحكم العقل، اذ يمكن للشارع رفعه برفع موضوعه ومنشأه، ولذا لا يستهجن أن يقول الشارع "رفعت عنكم وجوب الامسك عن الجماع في ليلة الصيام"، وان أبيت عن ذلك فيمكن تطبيق حديث رفع القلم على موضوع الوجوب ومنشأه الذي كان مركبا من اعتبار الفعل على الذمة وعدم ورود الترخيص في الترك، وقد مر أن القدر المتيقن من رفع هذا الموضوع المركب للوجوب هو رفع جزئه الأخير أي عدم الترخيص في الترك، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" نفسه أن العقل وان كان يحكم في قوله تعالى "ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات"^(١) بوجوب الاستئذان على الصبي المميز ولكن مقتضى حديث رفع القلم ثبوت الترخيص في الترك فيرتفع حكم العقل بالالزام^(٢).

ان قلت: ان الجزء الثاني لموضوع حكم العقل بالوجوب هو عدم ورود الترخيص أي عدم العلم به، لاعدم الترخيص واقعا، ولذا لو رخص المولى في الترك واقعا ولكنه لم يصل الى المكلف فلا يرتفع حكم العقل بالوجوب، وكما ان الوجوب بحكم العقل وأمر وضعه ورفع له ليس بيد الشارع، فكذلك أمر عدم العلم بالترخيص ليس بيد الشارع، فينحصر تطبيق حديث رفع القلم عن الصبي على نفس اعتبار الفعل في الذمة، ومع ارتفاعه لا يبقى دليل على اصل الطلب والمشروعية.

١ - سورة النور الآية ٥٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٣٢ ص ٦٩

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟

قلت: اولاً: قد مر امكان تطبيقه على نفس الوجوب ويكون رفعه برفع

منشأه، **وثانياً:** ان بيان رفع قلم حصة من اعتبار الفعل في الذمة، وهي الحصة غير المقترنة بورود الترخيص في الترك يكون مبرزاً للترخيص في الترك، هذا بالنسبة الى حديث رفع القلم، وأما بالنسبة دليل نفي الحرج والضرر فالأمر اسهل، فانه بناء على كون المستفاد من دليلهما هو نفي الضرر او الحرج الناشئين من موقف الشارع، فيكفي في صدق هذا الخطاب تصدي المولى للترخيص في الترك في موارد الحرج والضرر، فلو فرض عدم علم المكلف به حينئذ فيكون الضرر والحرج مستندا الى جهله، وعليه فلايستفاد من دليل لاحرج ولاضرر مثلاً اكثر من ترخيص الشارع لترك الفعل الحرجي والضرري، فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر لإثبات المشروعية.

هذا واما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لو سلمنا أن الوجوب اعتبار شرعي فمع ذلك يكون بسيطاً لاجنس له ولافضل فلامعنى لدعوى بقاء جنسه بعد ارتفاع فصله، ففيه أن كون الاعتبار بسيطاً لاينافي اعتبار أمر شديد -كالقيام الذي هو اعتبار لتعظيم شديد وهكذا ورد " ماخلق الله خلقاً انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه"^(١) وورد "وايُّ وضوء انقى من الغسل"^(٢) - او اعتبار أمر مركب أي اعتبار شيئين، فيكون الوجوب اعتبار الفعل في الذمة واعتبار المنع من الترك مثلاً، اوعدم اعتبار الترخيص في الترك، بخلاف الاستحباب حيث يكون اعتبار الفعل في الذمة واعتبار

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٢٠ باب ١١ من ابواب الماء المضاف ح ٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٤٧ باب ٣٤ من ابواب الجنابة ح ٤

الترخيص في الترك، والدليل النافي للوجوب ينفي مجموع الاعتبارين والقدر المتيقن نفي اعتبار المنع من الترك مثلاً.

وقد التزم السيد الصدر "قده" في بحوثه في الفقه بإمكان التمسك بخطاب الأمر لإثبات مشروعية الفعل في موارد قيام الدليل على نفي الوجوب كموارد جريان قاعدة لاضرر ولا حرج ورفع القلم عن الصبي^(١).

نعم يمكن ان يقال بان ظاهر رفع القلم عن الصبي كونه ناظرا الى الخطابات الأولية وحاكما عليها، فيدل على ان تلك الخطابات الأولية التي تكون في حد ذاتها الزامية مقيدة بغير الصبي، فيكون نظير ما لو ورد في خطاب "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "ما جعل ذلك الحكم الإلزامي في مورد العالم الفاسق"، وهذا يختلف عما لو ورد في الخطاب لا يجب اكرام العالم الفاسق، وقد يقال بمثل ما ذكر في حديث رفع القلم بالنسبة الى دليل لاضرر ولا حرج.

هذا وقد يتمسك لإثبات رجحان الفعل بعد رفع وجوبه في حق الصبي او في موارد الحرج والضرر بظهور دليل رفع القلم عن الصبي ودليل نفي الحرج والضرر كقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج، ملة ايكم ابراهيم"^(٢) وقوله (صلى الله عليه وآله) "لا ضرر ولا ضرار" في الامتنان، ومن الواضح أنه لا يصح الامتنان الا مع وجود المقتضي والملاك، فلا يصح أن يقول الاب لابنه: اني لا اطلب منك أن تسقيني الماء امتنانا مني عليك، الا اذا كان المقتضي لطلب سقي الماء موجودا فلو لم يكن الاب عطشاناً فلا يصح هذا التعبير.

١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج٤ ص٢٩

٢ - سورة الحج الآية ٧٨

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز أو الاستحباب؟

وفيه **أولاً:** انه لا يستفاد منه أكثر من وجود الملاك لولا امتنان الشارع برفع التكليف، ولعل الفعل بعدئذ يفقد الملاك التام لكونه مصداقاً لرد هديته تعالى، ففي موثقة السكوني عن جعفر عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال إن الله أهدى إليّ وإلى أمّتي هدية لم يهدّها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا قالوا وما ذاك يا رسول الله قال الإفطار في السفر والتقشير في الصلاة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته^(١).

ويشهد على ذلك أنه قد طبق حديث رفع القلم عن الصبي والمجنون والنائم في الروايات على نفي الرجم عن المجنونة، ففي رواية ابن ظبيان قال أتني عمر بامرأة مجنونة قدزنت فأمر برجمها فقال علي (عليه السلام) أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ^(٢)، مع أنه لا يجوز رجمها.

وثانياً: انه لا يدل سياق الامتنان على أكثر من أن الشارع لاحظ مصلحة التسهيل في تشريعاته، فلم يجعل على الناس الحرج مثلاً وان وجد فيه المقتضي للتكليف، لأنه يوجد المقتضي في جميع موارد عدم شمول العمومات والاطلاقات لموارد الحرج.

الجهة الرابعة: في مقتضى الأصل العملي عند نسخ الوجوب والشك في بقاء اصل الطلب والأمر، فالظاهر أنه بناء على جريان الاستصحاب في

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٥٢٠ باب ٢٢ من ابواب صلاة المسافرين ح ١١

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٥ باب ٤ من ابواب مقدمات الفرائض ح ١١

الشبهات الحكمية لامانع من استصحاب روح الحكم وهو ارادة المولي بالنسبة الى الفعل ولايضر العلم بارتفاع مرتبتها الشديدة فيكون نظير استصحاب بقاء السواد بعد العلم بزوال مرتبته الشديدة، واما الاستصحاب في نفس الحكم فبناء على كون الوجوب والاستحباب متباينين عرفا كما هو مختار صاحب الكفاية "قده" او احتمال ذلك - كما هو الصحيح حيث يحتمل تباينهما ثبوتا بالنظر العرفي فلعل المجعول ثبوتا في الوجوب نفس الوجوب والابدية الفعل- فيكون استصحاب الجامع بينهما من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي، واما بناء على عدم كون الوجوب والاستحباب متباينين عرفا كما كان العرف يرى بقاء اصل الطلب عند تبدل الوجوب بالاستحباب بأن كان الوجوب عرفا هو طلب الفعل مع المنع من الترك او طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك فلامانع من جريان استصحاب اصل الطلب عند العلم بزوال الوجوب.

هذا واما بناء على مبنى السيد الخوئي "قده" من كون الوجوب والاستحباب حكم العقل فلاينبغي الاشكال في امكان استصحاب الحكم الشرعي وهو طلب الفعل او اعتبار الفعل على الذمة، نعم بناء على ما ذكره في الاصول من الاشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم الانحلالي مع قطع النظر عن اشكال معارضته مع استصحاب عدم الجعل الزائد (حيث ذكر في مثل استصحاب حرمة مس الزوجة بعد انقطاع حيضها وقبل اغتسالها ان الحرمة المشكوكة وهي حرمة مسها بعد انقطاع حيضها غير الحرمة المتيقنة وهي حرمة مسها حين حيضها، فيكون استصحاب بقاء كلي الحرمة من قبيل

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟
القسم الثالث من الكلي^(١)، فمع اختلاف الفرد الذي تعلق به الوجوب عن الفرد الذي يمكن ان يتعلق به الاستحباب فلايجري الاستصحاب، ولكن مر في محله الجواب عن هذا الاشكال.
فالمهم في الاشكال على استصحاب بقاء اصل الطلب هو ابتناؤه على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهو ممنوع كما ذكرناه في محله.

نعم قد يكون مقتضى اصل البراءة هو جواز الاكتفاء بذاك الفعل الذي ارتفع وجوبه وشك في بقاء مشروعيته، فلو كان صوم شهر رمضان حرجيا فلايستفاد من قاعدة لاحرج اكثر من ارتفاع حكمه، وهو الوجوب التعييني لأداء صوم شهر رمضان، وأما ان بديله هل هو وجوب قضاء الصوم تعيينيا او وجوب الجامع بين الأداء والقضاء، (ونحوه استحباب الأداء، ووجوب القضاء على تقدير فوت الأداء) فهو غير معلوم، لان وجوب الجامع بين الفعل الحرجي وغير الحرجي ليس موجبا للخرج، وعليه فتجري البراءة عن وجوب القضاء في فرض الاتيان بالأداء، وهكذا لو كان القيام في الصلاة مثلا حرجيا فقاعدة لاحرج وان كانت تنفي وجوب القيام في الصلاة ولكن لاتكون نتيجته تعين الصلاة جالسا، بل لعله مخير بينهما، فتجري البراءة عن تعين الجلوس، وهكذا لو كان الاتيان بالحج او الطواف مثلا حرجيا على المكلف، فيرتفع وجوب المباشرة، ولكن تجري البراءة عن تعين الاستنابة، فتكون نتيجته التخيير بين المباشرة والاستنابة، وجريان البراءة في مثال

٥٠٦ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

الطواف وان كان مبتلى باشكال جريان استصحاب بقاء هذا المكلف على الاحرام في فرض اكتفائه بالطواف المباشري بعد عدم امكان احراز شمول الأمر لهذا الطواف بجريان البراءة عن الوجوب التعييني للاستنابة، الا بناء على حجية مثبتات الاصول، ولكن حاولنا في بحث الصحيح والاعم ان نجيب عن مثل هذا الاشكال فراجع.

وعليه فلا يتم ما عن السيد الخوئي قده من عدم جواز الاكتفاء بالفعل الحرجي والضرري ولزوم الاتيان ببدله، لعدم امكان اثبات المشروعية بعد جريان قاعدة لاحرج ولاضرر، الا في مثل الوضوء الحرجي او الضرري - بمقدار غير محرم- لقيام دليل مستقل على ثبوت الاستحباب النفسي للوضوء، والمفروض عدم حكومة قاعدة لاحرج ولاضرر على المستحبات^١.

تنبيه: ذكر في المحاضرات ان استصحاب بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب مضافا الى كونه من الاستصحاب في الشبهات الحكمية وهو غير جار عندنا، يكون من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي لان المتيقن وهو الجواز في ضمن الوجوب قد ارتفع يقينا بارتفاع الوجوب والفرد الآخر منه مشكوك الحدوث^(٢).

اقول: قد تحصل مما ذكرناه ان الجواز بمعنى عدم التحريم مما يمكن استصحابه بلا اشكال، واما بمعنى الترخيص في الفعل الذي هو حكم وجودي فلاحالة سابقة متيقنة له لعدم اشتمال الوجوب عليه عرفا، ولو فرض اشتماله عليه فلا يكون استصحابه من قبيل القسم الثالث من الكلّي لان هذا

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ١١٥

^٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٢٥

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى دلالة الخطاب على الجواز او الاستحباب؟

الترخيص الذي كان موجودا في ضمن الوجوب يحتمل بقاءه بقاء اصل الطلب وان نسخ الوجوب، نعم لو علم بارتفاع الطلب رأسا فالانصاف انه لو ثبت الترخيص في الفعل فيكون ترخيصا آخر غير ذلك الترخيص الذي كان موجودا في ضمن الطلب، واما اشكال معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم جعل الزائد فقد ذهب "قده" في الاصول الى عدم جريان استصحاب عدم جعل الترخيص الزائد بل يجري استصحاب بقاء الترخيص بلا معارض، نعم يبقى اشكال عدم جريان استصحاب الحكم الانحلاي.

واما الجواز بمعنى الطلب كما هو المراد من جواز العبادة حيث أن جوازها ومشروعيتها مساوق للأمر بها واستحبابها، فيتم الاشكال بكون استصحاب هذا الجواز مبتلىً باشكال معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم جعل الزائد، كما أنه يواجه مشكلة انحلاية الحكم، ولكن لا يتجه حينئذ أن يقال بكونه من قبيل القسم الثالث من الكلي للعلم بزوال الطلب الوجود في ضمن الوجوب، وان شك في حدوث فرد آخر من الطلب في ضمن الاستحباب، لأنه على مسلكه من كون الوجوب بحكم العقل وخارجا عن المجعول الشرعي يكون استصحاب بقاء الطلب من استصحاب الفرد، كما سبق توضيحه.

تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد

وقع الخلاف بين الأعلام في أن متعلق الأمر -وكذا النهي- هل هو الطبيعة او الافراد، وقد اختلفت كلماتهم في بيان المقصود من هذا النزاع على عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "فده" ومحصله أن المراد من تعلق الأمر بالافراد كون المطلوب ايجاد الطبيعة المقترنة بإحدى الخصوصيات والعوارض المشخصة للافراد، حيث ان ايجاد الطبيعة في كل فرد يكون مقترنا بخصوصية صدورها في زمان كذا ومكان كذا ومعروضة لعرض كذا، والمراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة، بحيث لو امكن انفكاك الطبيعة عن هذه الخصوصيات لم يضرَّ بمقصود المولى أصلا.

ثم ذكر أن في مراجعة الوجدان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على تعلق الأمر بالطبيعة دون الافراد، حيث يرى الانسان إذا راجع وجدانه أنه لاغرض له في مطلوباته إلا نفس الطبايع من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية وأن نفس وجودها بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية^(١).

وتظهر ثمرة هذا النزاع فيما اذا كان الفرد الذي أتى به المكلف مشتملا على خصوصية محرمة كما لو اغتسل في مكان مغصوب او كان مصب ماءه غصبيا فبناء على عدم امكان اجتماع الأمر والنهي فالنهي عن هذه الخصوصية يوجب امتناع اطلاق الأمر بالغسل لهذا الفرد بناء على كون

الواجب هو الغسل المقترن باحدى الخصوصيات والعوارض المشخصة، بينما أنه بناء على كون الواجب هو طبيعة الغسل فتكون الخصوصيات خارجة عن متعلق الطلب فلا يضر النهي عن خصوصية ما بعد ان لم تكن متحدة وجودا مع ذات الطبيعة.

نعم لو كان أخذ العوارض المشخصة في متعلق الأمر على نحو الشرطية لا الجزئية فسيأتي في بحث اجتماع الأمر والنهي أنه لامانع من اجتماع النهي عن ذات الشرط مع اطلاق الشرطية، ولذا نحكم بصحة الصلاة مع التستر بساتر مغصوب عمدا، لأن مصب النهي هو التستر بالساتر المغصوب، ومصب الأمر هو اتصاف الصلاة بكونها في حال التستر فيكون التركيب بينهما انضماميا لاتحاديا، وعلامة كون التركيب بينهما انضماميا هو امكان ترتب الأمر بالتقيد على فرض عصيان النهي عن القيد، فيقال لاتتستر بهذا الساتر المغصوب ولكن لو تسترت به فصل في هذا الحال.

ثم ان الظاهر أن ما حكي عن المحقق النائيني "قده" في تحرير محل النزاع في المقام يكون راجعا الى نفس ما ذكره صاحب الكفاية "قده" وان اختلف معه في التعبير، حيث ذكر ان النزاع في المقام مبتم على النزاع في أن عروض العوارض المشخصة للماهية هل تكون في مرتبة سابقة على وجودها ليكون معروض الوجود هي الماهية المتشخصة، أو تكون العوارض المشخصة في مرتبة الوجود ويكون معروض الوجود نفس الماهية، فعلى الاول تتعلق إرادة الایجاد بالفرد أي الطبيعة المعروضة للعوارض المشخصة فتكون العوارض المشخصة مقومة للمراد حيث يستحيل تعلق الإرادة بإيجاد نفس الطبيعة من دون مشخصاتها وعلى الثاني تتعلق ارادة الایجاد بنفس الطبيعة مع قطع النظر عن عوارضها المشخصة، نعم هي توجد معه قهرا لاستحالة وجود

الشيء بدون عوارضه المشخصة.

ثم ذكر أنا إذا راجعنا وجداننا نرى ان متعلق الإرادة في أفق النفس كلي دائماً وان فرض تقيده بألف قيد، وانما يكون التشخص بالوجود فقط، فإذا تبين ذلك فبضميمة ان ما هو متعلق الإرادة التكوينية من العبد لابد وان يكون بعينه متعلقاً للإرادة التشريعية من المولى فان نسبة الإرادة التشريعية إلى التكوينية وان لم يكن نسبة العلة إلى معلولها حقيقة الا انها في حكم العلة لها ومحركة للعبد إلى إرادة ما تعلقت به يتضح لك ان متعلق الأمر هو نفس الطبيعة وتكون المشخصات كلها خارجة عن المأمور به.

واما ثمرة البحث فتظهر في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فانه بعد إثبات تعلق الأمر بالطبيعة وان العوارض المشخصة خارجة عن متعلق التكليف فحيث ان نسبة كل من العنوانين كالصلاة والغصب في مورد الاجتماع أي الصلاة في المكان المغصوب نسبة العوارض المشخصة للعنوان الآخر، فلا محيص عن القول بجواز الاجتماع، لعدم رجوعه الى الأمر والنهي عن شيء واحد، بخلاف ما لو قلنا بتعلق الأمر بالافراد، حيث تكون العوارض المشخصة داخلة في متعلق الأمر فحيثية الغصب في مورد الصلاة في المكان المغصوب حيث تكون من العوارض المشخصة للصلاة والمفروض تعلق النهي بها فاطلاق الأمر بالصلاة المقترنة باحدى عوارضها المشخصة لايمكن شموله للصلاة في المكان المغصوب لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد^(١).

ويرد عليه أنه -كما ذكر المحقق الاصفهاني "قده"^(٢)- ليست العوارض

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢١١

٢ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٥٢

المشخصة إلا لوازم الوجود فكيف يعقل أن تكون في رتبة سابقة على وجود الطبيعة والماهية بحيث يكون وجود الطبيعة وجود الطبيعة بلوازمها بل لها وجودات أخرى عارضة على وجود الطبيعة، فتشخص كل طبيعة إنما يكون بوجودها لا بوجود طبيعة أخرى وان كانت من اعراض الطبيعة الاولى ضرورة ان لهذه الاعراض وجودات مغايرة لوجودها وان كانت قائمة به، وتشخص الوجود بنفس ذاته فيستحيل ان يكون بوجود آخر، ولاوجه لتوهم ان وجود العرض بما انه متقوم بوجود الجوهر خارجا فلاجل ذلك يكون متشخصاً به، ضرورة أن قيامه به في مرتبة متأخرة.

وكيف كان فالصحيح ان العوارض المشخصة خارجة عن متعلق الأمر بالفعل وشوق المولى اليه (الا اذا تعلق بها غرض المولى فيأخذها في متعلق امره) كما أن العوارض المشخصة خارجة عن متعلق ارادة الشخص بفعل نفسه وان كان يوجدها بتبع ايجاده لمراده.

هذا وقد ذكر في البحوث ان تشخص الطبيعة وان كان بالوجود الا أنه بالنظر العرفي تكون العوارض من قبيل اللون والطول والعرض والمكان والزمان هي المشخصة للفرد رغم كونها بالدقة ضمائم ومصاديق لماهيات أخرى كلية فحينما يسأل أحد من هو زيد؟، يستعان بهذه المشخصات لتعيينها فالفرد عبارة عن وجود الطبيعة المنضم اليه تلك المشخصات العرفية.

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون المقصود من مبحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد البحث عن سريان الأمر بالطبيعة إلى الأفراد أي إلى الوجود بما له من ضمائم أو لا؟ فمعنى تعلق الأمر بالأفراد السريان بلحاظ هذه الضمائم بحسب عالم الجعل أو على الأقل بحسب عالم الحب فلا يبقى الحب على ذات الصلاة بل يسري إلى الضمائم من قبيل أن تكون في مكان ما أو زمان

ما ونحو ذلك لاحتياج الصلاة إليها، وفي مقابل ذلك القول بتعلق الأمر بالطبيعة أي انه لايسري إلى تلك الضمائم، لأن الجعل تابع لملاكه والملاك انما هو في ذات الطبيعة ولو فرضت لافي زمان أو مكان، ومجرد الملازمة لايجب سريان الحب، والأثر العملي لذلك انه لو قلنا ان الحرام هو الكون في المكان المغصوب، وقلنا ان هذا الكون من العوارض لماهية الصلاة فبناء على تعلق الأمر بالطبيعة لأبأس باجتماع الأمر والنهي ولايلزم من ذلك اجتماع الضدين على مصب واحد، اما بناء على تعلقه بالفرد فالكون في المكان صار مصداقا للواجب أو للمحبوب فيلزم الاجتماع وقد اتضح من خلال هذا البيان ان الحق هو تعلق الأمر بالطبيعة^(١)، ولابأس بما افاده.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" ومحصله انه يمكن ان يكون النزاع ناشئا من النزاع في إمكان وجود الطبيعي في الخارج وامتناعه، حيث وقع النزاع في أن الكلي الطبيعي هل يوجد في الخارج، او أن موطنه الذهن وانما يوجد افراده في الخارج فمن يقول بأن الكلي الطبيعي وجوده عين وجود افراده فقد ذهب الى الاول فهو يرى أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج حقيقة بعدد الافراد، ومن يقول بأن وجوده بوجود افراده فقد ذهب الى الثاني فهو يرى عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج الا بالعرض والمجاز.

وعليه فمن يقول بامتناع وجود الطبيعي في الخارج فلا بد له من القول بتعلق التكليف بالفرد لثلايلزم التكليف بغير المقدور.

ثم ذكر أنه لعل النزاع بين القائلين بإمكان وجود الطبيعي وامتناعه نزاع

لفظي، فيكون نظر القائل بإمكانه كونه موجودا بالعرض، وهذا مما لا بد منه ويكون نظر القائل بامتناعه إلى نفي وجوده بالذات الذي لا يعقل بناء على أصالة الوجود، وحيث عرفت إمكان وجود الكلي بتبع وجود الفرد فلا مانع من تعلق الأمر به بعد القدرة على ايجاده بتبع ايجاد فرد^(١).

وفيه مامر من ان البحث في المقام انما هو في الأوامر العرفية او الموجهة إلى العرف البعيد عن هذه التدقيقات العلمية، والكلي الطبيعي موجود في الخارج بنظر العرف بلاشكال، فلا ينبغي جعله محطا للنزاع

ثم لا يخفى أننا لم نفهم مقصود من انكر وجود الكلي الطبيعي كالانسان في الخارج بالنظر العقلي، فانه كيف يمكن انكار ان وجود زيد مثلا وجود الانسان حتى بالنظر العقلي، كما ان وجود عمرو وجود الانسان وهكذا، الا أن يرجع انكار وجود الكلي الطبيعي الى مسلك أصالة الوجود وكون "قولنا الانسان موجود" مجازا بالنظر العقلي حيث ان الماهية تنتزع من حد وجود كل ممكن والحد ينتزع من عدم المرتبة الشديدة للوجود ولذا ادعوا انه تعالى لاماوية له لانه لاحد له، ولكن قد يقال: ان الماهية تعني مرتبة الوجود ومرتبة الوجود موجودة بنفس الوجود فليست الماهية اعتبارية بل هي متأصلة بنفس تأصل الوجود الا أن يراد من اعتبارية الماهية نفي تأصل زائد لها .

واما اصل مسألة اصالة الوجود فليس المقام محل البحث عنها وانما تقتصر هنا على القول بأن مبنى اصالة المهية واعتبارية الوجود ليس واضح البطلان، كيف وقد ذكر صدر المتألهين "ره" أنه كان في السابق شديد الذب عنه^(٢)،

١ - نهاية الدراية ج٢ ص ٢٥٥

٢ - الاسفار الاربعه ج١ ص ٤٩

وقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" ان عليه مشهور الحكماء والمتكلمين^(١)، واكثر الادلة التي اقاموها على أصالة الوجود تشتمل على نحو من المصادر مثل قولهم "ان الوجود خير محض"، وقولهم "أن موجودة كل شئ بالوجود فكيف لا يكون نفس الوجود موجودا"، فان محل النزاع هو أن ما يجعله الجاعل هل هو الوجود فيكون الاختلاف في الموجودات بالشدة والضعف كاختلاف النور الشديد والضعيف، او أن ما يجعله الجاعل هو الحجر والشجر والانسان والحركة والقيام والقعود ونحو ذلك، وقد تكون حقائقها متباينة وانما يجمعها انجعلها بجعل الجاعل ولا مانع من التعبير عن جعلها بايجادها الا أنه بناء على أصالة الماهية يتعلق الجعل والايجاد حقيقة بالماهية فالمخلوق هو الانسان حقيقة، ولا ينبغي الاشكال في انه بالنظر العرفي تكون الماهية متأصلة، ولذا قال تعالى "خلق الانسان"^(٢) ولو تم البرهان العقلي على بطلانها فهو خلاف النظر العرفي، بينما أنه على مبنى اصالة الوجود يتعلق الجعل بنفس الوجود، ولا يخفى أن الغرض من هذا البيان لم يكن أنكار أصالة الوجود بل بيان غموض المسألة وان ما يتخيل من وضوح القول بأصالة الوجود غير متجه.

هذا ولا يخفى أن استشهاد السيد الخوئي "قده" على وجود الكلي الطبيعي بالصدق العرفي حيث يقال الانسان موجود كما يقال زيد موجود، غير متجه، لأن من ينكر وجود الكلي الطبيعي فينكر ذلك بالنظر العقلي فقط ويعترف بوجوده بالنظر العرفي.

وكيف كان فمعنى القول بان وجود الكلي الطبيعي عين وجود افراده هو

١ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٢٥٦

٢ - سورة الرحمن الآية ٣

كون نسبته اليها نسبة الآباء الى الابناء فكل فرد من الانسان مثلا وجود لطبيعة الانسان، في قبال ما يحكى عن الرجل الهمداني من أن نسبته اليها نسبة الاب الواحد الى الابناء، وما يقول به الرجل الهمداني غير ما ذهب اليه جماعة من ان الكلي الطبيعي وجوده بوجود افراده لأن هذا انكار لوجود الكلي الطبيعي في الخارج بالنظر العقلي، بينما أن كلام الرجل الهمداني اثبات لوجوده في الخارج بوجود وحداني في ضمن جميع افراده.

الوجه الثالث: ماذكره المحقق الاصفهاني "فده" ايضا من انه يمكن ان يكون النزاع ناشئا عن النزاع في مسألة اصالة الوجود والماهية فان المراد بالذات هو الصادر بالذات فمن يرى أن الوجود هو الصادر بالذات يقول بتعلق الإرادة به، ومن يرى أن الماهية هو الصادر بالذات يقول بتعلق الإرادة بها من دون فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، وحيث ذهب المشهور من الحكماء والمتكلمين الى اصالة الماهية فذهبوا الى تعلق الأمر بالطبيعة^(١).

وفيه **اولا:** ان المراد من الطبيعة التي يتعلق بها الأمر اعم من المهية التي يبحث عنها في الفلسفة ويراد بها المقولات العشر من الجواهر والاعراض، بينما أنه قد يتعلق الأمر بالعدميات كالأمر بالسكون الذي هو عدم الحركة او الأمر بالصوم الذي هو الامسك عن المفطرات عن نية، وقد يتعلق بالاعتباريات كالصلاة والحج.

وثانيا: ان البحث في المقام انما هو في الأوامر العرفية او الموجهة إلى

العرف البعيد عن هذه التدقيقات العلمية، والعرف يرى ان الماهية والطبيعة هي المجعولة والصادرة في الخارج بلاشكال فلا ينبغي جعله محلا للنزاع.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الامام "قده" من أن محل النزاع كما يظهر من النظر في كثير من الكلمات هو ان الأمر إذا تعلق في الخطاب بالطبيعة فهل تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلقه بالافراد الملحوظة بنحو الإجمال، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فيكون "صل" مساوقا لأن يقال "أوجد أحد افراد الصلاة" لایمعنى ان الواجب هو الفرد الخارجي بما هو كذلك بل الواجب هو ذات الفرد المتصور إجمالاً فان الافراد قابلة للتصور إجمالاً قبل وجودها كما ان الطبيعة قابلة للتصور كذلك^(١).

وانت ترى أن البحث بناء عليه يكون بلا جدوى، مضافا الى انه يختص هذا النزاع بالمطلق البدلي، واما في المطلق او العام الشمولين كالأمر بالصلاة المستحبة فينحل الأمر الى كل فرد من افراد الصلاة وهكذا في النهي الشمولي.

وكيف كان فالصحيح بلحاظ هذا الوجه أن يقال: ان متعلق الأمر في خطاب الأمر بالطبيعة هو نفس الطبيعة ويكون التخيير في تطبيقه على أي فرد من افراده يكون عقليا، ولا وجه لارجاعه الى الأمر التخييري بأحد افراده كي يكون التخيير بينها شرعيا.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن التخيير الشرعي بين افراد الطبيعة وان كان ممكنا ولكنه بعيد جدا لاحتياجه إلى تقدير كلمة "أو" بمقدار الافراد العرضية والطولية مع عدم تنهايتها غالبا^(٢)، وما ذكره من عدم كونه

١ - تهذيب الاصول ج١ ص ٢٧٣

٢ - اجود التقريرات ج١ ص ٢١٠

عرفيا وان كان صحيحا لكن لا يحتاج الى لحاظ الافراد بتفاصيلها حتى يقال بعدم تناهيها.

ثم لا يخفى أنه بناء على هذا الوجه الرابع تكون العوارض المشخصة للأفراد خارجة عن متعلق الطلب على أي تقدير وانما الاختلاف في أنه هل الأمر متعلق بالطبيعة، أو أنه متعلق بأحد الافراد والمراد من الافراد هنا حصص الطبيعة، أي وجودات الطبيعة بماهي وجودات لها من دون اخذ اقترانها بالعوارض المشخصة في متعلق الطلب، بينما أنه كان يراد من تعلق الأمر بأحد الافراد في الوجه الاول هو تعلقه بإحدى وجودات الطبيعة بما هي مقترنة بالعوارض المشخصة.

ولا يخفى ان اختلاف الطبيعة مع حصصها ليست الاراجعا الى الاختلاف في اللحاظ فقد تلحظ الطبيعة بلحاظ وحداني، وقد تلحظ حصصها، والا فوجودها في الخارج عين وجود حصصها، وهذه الطبيعة حيثية مشتركة وجامع نوعي لتلك الحصص، وهذا هو الذي نستظهره من كلمات المحقق العراقي "قده"^(١) وعليه فالظاهر عدم تمامية ما نسبته اليه السيد الامام "قده" من أن في الخارج توجد ثلاثة اشياء: الطبيعة، والحصص، والافراد، فتكون الطبيعة كالجد الواحد، وتكون الحصص كالاباء، وتكون الافراد كالابناء، ثم اورد عليه بأنه قبول لنظرية الرجل الهمداني من كون نسبة الطبيعة الى الافراد نسبة الاب الواحد الى الابناء، وجمع بينه وبين نظرية المشهور من كون نسبة الاباء الى الابناء^(٢).

١ - نهاية الافكار ج ٢ ص ٣٨٥

٢ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٧٨

الوجه الخامس: ان يكون المراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو كون الطلب متعلقا بالطبيعة والمراد من تعلق الأمر بالافراد هو كون الطلب متعلقا بوجود الطبيعة فكأن الفرد هو وجود الطبيعة.^(١)

وهذا ما اجاب عنه صاحب الكفاية "قده" فذكر ان المراد بتعلق الأمر بالطبيعة هو طلب وجودها وليس المراد منها تعلق الطلب بالطبيعة بما هي هي كما ربما يتوهم فإن الطبيعة بماهي ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للأمر فإنه طلب الوجود وعليه فلا يكون تعلق الطلب بالوجود محلّ النزاع، ولا يخفى أن كون وجود الطبيعة متعلقا للطلب إنما يكون بمعنى أن المولى يريد صدور الوجود من العبد لأنه يريد ما هو موجود في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة ويكون

١ - ولعله اليه يرجع ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن الحق هو تحرير محل النزاع بأنه إذا تعلق الأمر بعنوان هل يسرى منه إلى منشأ انتزاعه الذي هو المعنون الخارجي أو انه يقف الطلب والأمر على نفس العنوان ولا يتعدى عنه إلى المعنون الخارجي (نهاية الافكار ج٢ ص ٢٨٤) فان وجه ما ذكره من عدم سراية الأمر من العنوان الى المعنون الخارجي هو أن المعنون الخارجي يعني وجود العنوان خارجا فيقال بانه ظرف سقوط الأمر فلا يمكن ان يكون متعلق الأمر .

كما ذكر المحقق الايرواني "قده" أن المراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو تعلق الأمر بالعنوان، والمراد من الأمر بالافراد هو تعلق الأمر بنفس الوجود الخارجي .

وجودها غاية لطلبها^(١).

ويرد على هذا الجواب أنه لافرق بين الأمر والطلب في ذلك، فيقال "طلبت منه ان يغسل وجهه" كما يقال "امرته ان يغسل وجهه" او يقال "بعثته نحوه" وهكذا.

وما قد يقال في وجه دعوى كون الأمر هو طلب الوجود أن الفارق بين الأمر والنهي هو كون الأمر هو طلب الوجود والنهي طلب الترك ولولا اخذ الوجود في مفهوم الأمر لم يختلف معنى الأمر والنهي، فيرد عليه أن مفهوم النهي ليس هو طلب الترك وانما هو الزجر عن الفعل.

وعليه فمتعلق الطلب والأمر واحد وهو نفس الطبيعة بمعناها المصدرية كالغسل "شستن" لامعناها الاسم المصدرية كالغسل "شستشو" وحيثية صدور الفعل ملحوظة في المصدر من غير احتياج إلى تقدير معنى الوجود فيه زائدا على معناه، والموجود الذهني او المعدوم من الغسل ليس غسلا بالحمل الشايح، وقد ذكرنا في بحث الوضع ان الموضوع له للالفاظ سواء اسماء الأعلام او اسماء الاجناس كالماء هو ما يكون بالحمل الشايح ويشهد على ذلك صحة سلب الماء عن الصورة الذهنية للماء فحينما نقول "الماء طهور" فالموجود الذهني او المعدوم ليس ماء بالحمل الشايح فينحصر الصدق على الافراد الموجودة في ظرف وجودها من غير أن يكون الوجود قيذا، وهكذا لفظ العنقاء اوالتناقض موضوع لما هو بالحمل الشايح أي ما لو وجد في الخارج لكان عنقاء اوتناقضا وان كان المفروض عدم وجود العنقاء في

الخارج في الخارج واستحالة وجود التناقض.
ولكن لامانع من أن يقال بحسب التحليل ان متعلق الارادة والأمر والطلب هو وجود الفعل.

واما ما ذكره في الكفاية من ان الماهية والطبيعة من حيث هي ليست الاهي فليست مطلوبة، يشتمل على الخلط بين الحمل الاولى والشايخ، فان ما ذكر من ان الماهية من حيث هي ليست الاهي ناظر الى ذاتيات الماهية وانها لاتشتمل على الوجود والعدم مثلا ولذا قالوا " لاموجودة ولامعدومة" وهذا لاينافي عروض شيء لها كالوجود او الطلب .

اشكال وجواب

الاشكال: انه يوجد هنا اشكال مهم: وهو ان متعلق الارادة والأمر والطلب لايمكن ان يكون هو الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني.
اما الوجود الخارجي فلأن الارادة والأمر والطلب من الامور ذات الاضافة أي لايمكن وجودها من دون وجود طرف لها فاذا كان متعلق الارادة مثلا هو وجود الفعل كغسل الوجه خارجا فما لم يوجد الغسل خارجا فتبقى الارادة بلاطرف وقد لا يوجد مراد المولى في الخارج ابدا كما في فرض العصيان^(١) بل الارادة تكون دائما قبل الوجود الخارجي للمراد لتكون محرقة نحوه فيكون تعلق الارادة بشئ بعد الفراغ عن وجوده خارجا من قبيل تحصيل الحاصل، كما أن الوجود الخارجي لمتعلق الأمر ظرف سقوط الأمر كما هو المشهور او ظرف سقوط فاعليته كما هو مختار السيد الصدر "قده" فلايمكن أن يكون هذا الوجود الخارجي بنفسه متعلقا للأمر بعد ان تبين انه ثبوت

١ - لا يخفى أن الأمر في الشوق اشكل حيث يمكن أن يتعلق بغير المقدور كالطيران الى السماء

للأمر بدون المتعلق .

واما الوجود الذهني فيقال بأنه ايضا لايمكن ان يكون هو المتعلق للإرادة والأمر لعدم وفاء للملاك الذي يدعو الى ارادة الفعل والأمر به فالوجود الذهني لغسل الوجه مثلا لايحقق الطهارة، ومن جهة ثانية كيف يكون متعلق الارادة والأمر هو الوجود الذهني لغسل الوجه ولكن تدعو هذه الارادة والأمر الى شيء آخر وهو الوجود الخارجي لغسل الوجه .

الجواب: اما الجواب عن هذا الاشكال هو ان للارادة مثلا متعلقا بالذات (وهو مايكون متعلقها بالنظر التصديقي -أي النظر العقلي البرهاني- وهو الصورة الذهنية من الفعل وهذه الصورة الذهنية الموجودة في نفس المريد تكون ملحوظة فانية في الخارج) ومتعلقا بالعرض والمجاز العقلي (وهو مايكون متعلقها بالنظر التصوري -أي النظر العرفي- وهو الوجود الخارجي الذي يقوم به الملاك) وما يحتاج اليه الارادة في وجودها عقلا انما هو المتعلق بالذات دون المتعلق بالعرض، لاعقلا كما هو واضح، ولاعرفا لان الارادة لاتحتاج في وجودها الى تحقق متعلقها في نظر العرف بل تحتاج الى تصور هذا المتعلق بالعرض، لأن نسبتها الي متعلقها ليست نسبة العرض الي محلله كسواد الجسم بالنسبة الى الجسم، بل المتعلق طرف لها ولا تحتاج الارادة في وجودها الى وجود طرفها عرفا بل يحتاج الى تصورهما فقط .

وبما ذكرناه اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" من ان الضرورة تقضي بامتناع كون الفرد الخارجي معروضا للوجوب لأنه ظرف سقوط الأمر

فبيعد ان يكون النزاع في شيء احد شقيه باطل بالضرورة^(١).
 فانه بالتقريب الذي ذكرناه لا يكون تعلق الأمر بالوجود الخارجي خلاف
 الضرورة بل موافق للوجدان العرفي وان كان مخالفا للنظر العقلي البرهاني
 بلحاظ متعلق الحب والطلب النفساني حيث مر ان مقتضى البرهان العقلي
 كون متعلق الحب والارادة الصورة الذهنية لابما هي هي بل بما هي مرآة -
 كما ان الأمر كذلك في متعلق العلم، حيث ان المعلوم بالنظر العقلي هو
 الصورة الذهنية لقيام زيد مثلا، بينما ان العرف يرى ان المعلوم هو الوجود
 الخارجي لقيام زيد على ما بين في محله- واما بلحاظ مرحلة اعتبار الأمر بناء
 على كونه هو اعتبار البعث او اعتبار الفعل في ذمة المكلف، فالظاهر أنه
 لامانع من تصور الوجود الخارجي للفعل واعتبار البعث مثلا نحو ذلك الوجود
 الخارجي، فان اعتبار البعث نحو شيء لا يحتاج الى اكثر من تصوره ولا يلزم
 وجود طرف الأمر الاعتباري - نظير ما مر في مبحث الوضع من أنه لامانع
 من كون لحاظ المولود مثلا واسطة في اعتبار لفظ "علي" علما لهذا الموجود
 الخارجي، او لحاظ شخص واعتبار كونه قاضيا، فيكون المنصوب للقضاء
 بالنظر العقلي ايضا هو وجوده الخارجي، وانما يكون لحاظه وتصوره واسطة
 في الثبوت- فيختلف عن مثل العلم والحب الذي هو صفة تكوينية ذات
 اضافة فتحتاج عقلا الى طرف الاضافة في نفس موطن تحققها.
 ثم انه يوجد فرق بين مثال حينا لعلي (عليه السلام) ومثال حب شرب
 الماء، فان المحبوب بالعرض في حب علي (عليه السلام) هو وجوده
 الخارجي المفروض وجوده مع قطع النظر عن هذا الحب، والوجه في تسميته

بالمحبوب بالعرض والمجاز مع انه هو المحبوب بالنظر العرفي هو انه حيث يكون موطن الحب هو النفس فلا بد ان يكون طرفه ومرتبطه حقيقة الذي يتقوم وجود الحب به موجودا في نفس موطن الحب وهو الصورة الذهنية له (عليه السلام) الموجودة في نفس المحب والتي يلحظها فانية في ذلك الوجود الخارجي المقدس، ويشهد على ذلك أنه قد يحب الانسان شخصا يكون اعتقاده بوجوده جهلا مركبا فلو كان المحبوب الحقيقي هو الوجود الخارجي لزم كون الحب بلا متعلق وهو محال عقلا لكون الحب من الصفات ذات الاضافة، نعم يكون الوجود الخارجي هو المحبوب بالنظر العرفي فيسمى بالمحبوب بالعرض أي المحبوب بالمجاز العقلي.

واما في مثل شرب الماء فالمحبوب بالعرض هو وجوده الخارجي من دون ان يفرض وجوده مع قطع النظر عن هذا الحب بل يفرض عدمه فيحب ايجاده (بل قد يرى انعدامه حتى بعد الحب كما في قوله "الا ليت الشباب يعود لنا يوما") وهذا لا ينافي ان العرف كما يرى الوجود الخارجي لعلي (عليه السلام) هو المتعلق للحب فيكون هو المحبوب بالعرض، فكذلك يرى ان الوجود الخارجي لشرب الماء هو المتعلق للحب فيكون هو المحبوب بالعرض، نعم في حب شرب الماء حيث تعلق الحب بصرف وجود شرب الماء لا بكل فرد من افراد شرب الماء فقد يقال بان هذا الفرد الموجود من شرب الماء ليس هو المحبوب بالعرض وانما هو مصداق له، ولكنه غير متجه لان حب صرف الوجود يوجب صدق المحبوب على الفرد الاول الذي وجد في الخارج، واما في الحب الانحلالي كحب الصلاة حيث أنها خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر فكل وجود خارجي للصلاة يصدق عليها المحبوب عرفا.

هذا وقد ذكر في البحوث في الفرق بين حب علي (عليه السلام) وحب الفعل في مورد تعلق الأمر به ما محصله: ان حب علي (عليه السلام) من العوارض الذهنية ذات الإضافة إلى شيء في الخارج، وهذه العوارض تعرض الصورة الذهنية بما أن هذه الصورة مرآة وفانية في الخارج، ولذلك يكون الوجود الخارجي معروضا بالعرض لتلك العوارض ولكن معروضها الحقيقي والذاتي نفس الصورة الذهنية، بينما أن حب الفعل في مورد الأمر به من الأعراس الذهنية ذات الإضافة لكن اضافته ليست إلى الموجود الخارجي بل الى المفهوم الكلي "كشرب الماء" لابما هو هو، بل بما هو مرآة، وليس لهذا الحب معروض بالعرض وانما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي، فان وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخص حيث أن الوجود مساوق مع التشخص ويكون تعلق الأمر به تحصيليا للحاصل كما هو واضح، نعم ما يوجد في الخارج من شرب الماء يصبح مصداقا لمعروض الحب والطلب من دون ان يكون معروضه بالذات او بالعرض، وهذا بخلاف مثل حب علي (عليه السلام) فان له معروضا بالعرض وهو الوجود الخارجي للمحبوب، وبهذا تندفع العويصة المشهورة والتي هي شبهة في قبال البديهة من ان الطلب إذا كان متعلقا بالمفهوم بما هو هو فهذا غير مفيد للمولى بل هو حاصل في ذهنه أيضا، وإذا كان متعلقا بالموجود الخارجي فهو طلب الحاصل؛ فان الطلب متعلق بالمفهوم والصورة الذهنية بما هو مرآة فان في الخارج، وفي نفس الوقت لايلزم طلب الحاصل لأنه غير متعلق بالوجود الخارجي لالذات ولا بالعرض وانما الوجود الخارجي مصداق لما يتعلق

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٣٩٨، اقول: ذكر في البحوث للأعراض زائدا علي هذين القسمين - أي العرض الذهني ذات الاضافة الى الخارج كحب علي (عليه السلام) والعرض الذهني ذات الاضافة الى المفهوم الملحوظ مرآة كحب شرب الماء _ ثلاثة أقسام أخرى وهي:

الأول: الأعراض الذهنية وهي العوارض التي يكون ظرف عروضها والاتصاف بها كليهما هو الذهن، كقولنا "الانسان نوع" فان ظرف عروض النوعية هوالذهن اذ لاوجود لها خارجا كما أن ظرف الاتصاف بها الذهن اذ الانسان الخارجي لايتصف بكونه نوعا.

الثاني: الأعراض الخارجية وهي ما يكون ظرف عروضها والاتصاف بها كليهما هو الخارج، كالحرارة للنار فان الحرارة تعرض في العالم الخارجي على النار الخارجية ولا وجود لها في الذهن، كما ان التوصيف بالحرار انما يكون بلحاظ النار الخارجية فهي الحارة لالنار الذهنية.

الثالث: الأعراض التي قال المشهور عنها بأنها وسط بين القسمين السابقين كالإمكان والامتناع والضرورة والاستلزامات كاستلزام العلة للمعلول ونحو ذلك، حيث أفادوا أن هذا النوع من الأعراض يكون الاتصاف بها خارجيا، إذ الإنسان الخارجي ممكن والعلة الخارجية مستلزومة للمعلول، ووجود اجتماع النقيضين خارجا ممتنع ولكن عروضها يكون في الذهن اذ لاوجود لهذه الاعراض الا في الذهن وبالاعتبار، لاستحالة أن يكون عروضها

> > > >

في الخارج لأن ذلك يستلزم وجودها في الخارج وهو محال، فان الامكان مثلا لو كان عرضا خارجيا يعرض الانسان الخارجي، كان وجود هذا العرض ممكنا كوجود معروضه، فيلزم وجود امكان الامكان ثالث في الخارج، وهكذا يتسلسل، (مضافا الى أن ثبوت هذه الاعراض لاتتوقف على وجود موضوعها خارجا بل في مثل امتناع اجتماع النقيضين يستحيل وجود موضوعه وهو اجتماع النقيضين كأبي ممتنع آخر) فبهذا البرهان ذهبوا إلى أن مثل هذه الأعراض وجودها وعروضها في الذهن والاعتبار وان كان المتصف بها الخارج فتكون معقولات ثانوية في الفلسفة كالقسم الاول بينما ان المعقول الثاني في المنطق يختص بالقسم الاول.

ثم ذكر أنا لاتعقل أن يكون العروض في عالم والاتصاف في عالم آخر، لأنه لا يكون الاتصاف إلا باعتبار العروض، فالصحيح ان موطن هذه الاعراض في القسم الثالث عالم الواقع ونفس الأمر الذي هو اوسع من عالم الوجود. وهكذا يتلخص في المقام إيرادان:

الأول: ان التفكيك بين ظرف العروض وظرف الاتصاف غير معقول لأن الاتصاف انما يكون بلحاظ العروض فيستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض.

الثاني: أن هذه الأعراض لو أرادوا باعتباريتها انها اعتبارية محضة كاعتبار «جبل من ذهب» بحيث لاحقيقة لها وراء الاعتبار فهذا واضح الفساد، لبداهة ان مثل قضية «الإنسان ممكن» تختلف عن قضية «جبل من ذهب»

< < < <

>>>>>

فان العقل يدرك صدق القضية الأولى وواقعيتها بقطع النظر عن وجود عقل ومعتبر.

وإن اعترف بان الذهن يضطر وينساق إلى أن يعتبر هذه الأعراض عند ما يلاحظ معروضاتها وليس كالأمر الاعتباري المحض، فان أريد بذلك ان هناك حالة في الذهن تقتضي تخلق هذه المعاني من دون أن يكون ذلك مربوطا الخارج بل بنكتة ترتبط بذهن المفكر نفسه - كما ادعى ذلك بعض الفلاسفة المحدثين- فهذا أيضا خلاف الوجدان والضرورة القاضية بأن مثل قضية «الإنسان ممكن» أو «مساو المساوي مساو» قضية صادقة صدقا واقعا مع قطع النظر عن وجود أي ذهن وذات مفكرة، بل ان هذه القضايا تكون بحسب هذا الإدراك فوق الذهن وثابتة قبله وفي عالم لم يخلق فيه مفكر، فالعقل يدرك استحالة اجتماع النقيضين في كل العوالم حتى عالم لاوجود فيه للفكر والمفكر.

ثم ذكر أن هناك قسما سادسا للأعراض، وهي الأعراض الذهنية التي تكون حالة لكيفية لحاظ الشيء الخارجي من قبيل عنوان أحدهما ومجموعهما وجميعهما، فان هذه العناوين وإن كان يوصف بها الشيء الخارجي لاالذهني فليس من قبيل الأعراض الذهنية التي تكون معقولات ثانوية عند المناطقة أعني القسم الأول المتقدم، ولكنه مع ذلك يختلف عن الأقسام الأخرى أيضا في انها لاتكون إضافة شيء إلى الموضوع الموصوف بها فان زيدا الذي يتصف بأنه أحدهما لاينضاف إليه شيء زائد على نفسه حتى في عالم

<<<<

اقول :نحن لانحس بأي فرق بين حبنا لعللي(عليه السلام) وحبنا لفعل عدا مامر من ان المحبوب بالعرض فى الاول هو الوجود الخارجى المفروض وجوده وفى الثانى هو الوجود الخارجى مع عدم فرض وجوده ولكن لو وجد خارجا فيقال عنه "ان هذا ما كنت احبه واتمناه"

هذا وقد حكى فى البحوث عن صاحب الكفاية "قده" أنه ذكر أن الذى يتعلق به الطلب هو إيجاد الطبيعة لوجودها فلا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كى يلزم طلب الحاصل.

ثم اشكل عليه فى البحوث انه لافرق بين الإيجاد والوجود إلا بالاعتبار،

>>>>>

الاعتبار والذهن فضلا عن الخارج، وانما هذا العنوان تعبير عن كيفية لحاظ
الذهن وتصوره للموضوع وانه ملحوظ بنحو غامض مجمل مثلا أو بنحو
مجتمع أو غير ذلك فهى حدود للحاظ والتصور الذى يتمكن منه الذهن
البشرى فى مقام التعبير عن الخارج والاشارة اليه.(بحوث فى علم الاصول
ج٢ص٣٩٥).

وما ذكره حول عدم معقولة اختلاف ظرف العروض والاتصاف متين
جدا، فانه كيف يعقل كون المتصف والمعروض حقيقة هو الوجود الخارجى
ولا يكون للوصف العارض له وجود خارجى، على أنه لا وجود خارجى للمتنع
كاجتماع التقيضين فكيف يكون متصف ومعروضا لوصف الامتناع،
فالصحيح أن موطن القضايا التى تشتمل على هذه الاعراض عالم الواقع الذى
هو اوسع من عالم الوجود الذهنى والعينى، فترى أن عدم العنقاء له واقع ولذا
يكون قولنا "العنقاء معدوم" مطابقا للواقع مع أنه ليس لعدم العنقاء وجود.

وإضافة الشيء إلى الفاعل تارة وإلى نفسه أخرى لا يغير الواقع شيئاً فمحدود طلب الحاصل باق على حاله حتى لو كان الطلب متعلقاً بإيجاد الطبيعة فإنه سوف يكون متأخراً مرتبة عن مرتبة هذا الإيجاد ومعه يكون طلبه طلباً للحاصل^(١).

ولكن لم يظهر من صاحب الكفاية أنه يريد أن يفرق بين الوجود والإيجاد، بل ذكر في الكفاية أن كون وجود الطبيعة متعلقاً للطلب إنما هو بمعنى أن المولى يريد صدور الوجود من العبد لأنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم، ولا وجه لجعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة ويجعل وجودها غاية لطلبها^(٢).

وبما ذكرناه تبين الأشكال فيما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن متعلق الشوق هو الوجود الخارجي، لكن ليس الفعلي بل الفرضي والتقدير، بيان ذلك: انه عند لحاظ وجود الشيء قد تتعلق به الرغبة والشوق لملائمته للطبع ولترتب بعض الآثار المرغوبة عليه، وليس مرجع ذلك إلى تعلق الشوق بالوجود الذهني لعدم كونه مورد الأثر، ولا إلى تعلقه بالوجود الخارجي الفعلي لامتناعه في بعض الأحيان كتعلق الشوق بالطيران إلى السماء، وإنما مرجعه إلى أن النفس تفرض الوجود الخارجي وتزعم ثبوته وتخلقه في عالمها، فتراه مورد الأثر فيتعلق به الشوق، فحين يلحظ الشخص الوجود الخارجي للشيء ويراه مورد الأثر لو ثبت فعلاً، تعلق به شوقه قبل تحققه فعلاً ويكون متعلق شوقه هو الوجود الخارجي الفرضي المخلوق للنفس، وبما أن

١ - بحث في علم الأصول ج ٢ ص ٣٩٩

٢ - كفاية الأصول ص ١٣٨

هذا الوجود له جهة فقدان وهي الفعلية فيتحرك المشتاق إلى تحقيق الفعلية في فرض إمكانها، فالوجود الخارجي له جهتان: جهة وجدان وهي بالفرض، وبها يكون متعلق الإرادة، وجهة فقدان وهي الفعلية، وهي مورد أعمال الإرادة وتحريك العضلات وهي مما لا بد منها إذ لا تتعلق الإرادة بما هو موجود من جميع الجهات، ولعل هذا هو المراد مما حكي عن المحقق العراقي "قده" من ان متعلق الإرادة هو الوجود الزعمي، يعني ما تزعم النفس ثبوته وتحققه، بتقريب ان النفس لها قوة الخلق والإيجاد في عالم النفس. فللشيء أنحاء من الوجود، كالوجود الذهني والوجود الفرضي الزعمي الذي تخلقه النفس والوجود الخارجي. وهو بالنحو الثاني متعلق للشوق ولا محذور فيه^(١).

فانه لم يتضح لنا وجود للشيء وراء وجوده الذهني والخارجي مما يسمى بالوجود الزعمي الآ ادعاء وجود شيء، وهذا غير محتمل في متعلق الامر والشوق ونحوهما، وايّ زعم وفرض للوجود الخارجي لمتعلق الارادة والشوق مع التفات المرید والشائق الى عدم وجوده خارجا، بل وعدم امكانه كما في قوله " الا ليت الشباب يعود لنا يوما" ولم يظهر من كلام المحقق العراقي "قده" عدا انه يقول ان متعلق الارادة والشوق هو الصورة الذهنية الفانية في الخارج.

هذا تمام الكلام حول مبحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الصحيح تعلق الأمر بالطبيعة دون الافراد.

حقيقة الوجوب التخيري

وقع الكلام في تصوير الوجوب التخيري بعد الفراغ عن ثبوته عرفاً وشرعاً كما في وجوب الكفارة في الافطار العمدي في نهار شهر رمضان حيث يجب عليه اما أن يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً، وقد وقع الاشكال في تصويره من ناحية أن الوجوب يتقوم بطرف اضافة يسمى بمتعلق الوجوب، كما أن الارادة تتقوم بطرف اضافة وهو متعلقها الذي هو عنوان الصوم مثلاً، فلا بد من تعيين هذا المتعلق في موطن الارادة وجعل الوجوب وهو عالم نفس المولى، ولا يمكن ان يكون مبهما واقعا ومترددا بين فعلين، لأن المردد لا هوية له ولا ماهية، كما لا يمكن ان يكون هو الصوم مثلاً لأنه لا يجتمع مع جواز تركه، ولأجل ذلك تصدى الأعلام لحله، وعمدة الاقوال في تصوير الوجوب التخيري ما يلي:

القول الاول: ما نسب الى جماعة من أن الواجب خصوص ما يختاره المكلف، وقد تبرأ من هذا القول لسخافته كل من نسب إليه، ولذا ذكر صاحب المعالم "قده" ان كلاً من الأشاعرة والمعتزلة نسب هذا المذهب إلى الآخر وتبرأ منه.

وكيف كان فقد اورد عليه بعدة ايرادات:

الإيراد الأول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه مناف لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة ان لازم هذا القول هو ان يكون الواجب في حق من اختار الصوم مثلاً غير ماهو الواجب في حق من اختار الاطعام^(١). وفيه أنه - كما ذكر في البحوث- لا يتم بناء على تعلق الوجوب بعنوان ما

يختاره المكلف لأن يكون عنوانا مشيرا الى واقع ما يختاره المكلف بأن يكون من يختار الصوم فيجب عليه الصوم ومن يختار الاطعام يجب عليه الاطعام، وحينئذ فيكون وجوب عنوان ما يختاره المكلف مشتركا بين الجميع ويكون الاختلاف في المصاديق.

الإيراد الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من ان لازمه انتفاء الوجوب في فرض ترك الجميع، حيث لا يكون أي من الافعال ما يختاره المكلف، وهذا يعني توقف الوجوب علي اختيار المكلف لواحد منها وهذا يكون طلبا للحاصل، ولا يتصور له فرض عصيان ولا معنى لوجوب لا يتصور له عصيان^(١).

ولا يخفى أنه لا يختلف في هذا الإيراد بين أن يقال بتعلق الوجوب بواقع ما يختاره المكلف (بأن يفرض مثلا أن المولى بدل أن يحصي حالات عبيده فيعلم أن زيدا مثلا يختار الصوم فيقول له "صم"، ويعلم أن عمروا يختار الاطعام فيقول له "اطعم"، يستخدم العنوان المشير ويقول لهم "افعلوا ما تختارون من هذين الفعلين") وبين أن يقال بتعلقه بعنوان ما يختاره المكلف، فانه في كلتا صورتين لو فرض عدم اختيار المكلف لأي من الفعلين فلا يوجد ما يتعلق به الوجوب، فلا وجه لما في البحوث من انه لا يتوجه الإيراد الثاني على الصورة الاولى ابدا^(٢).

هذا ولا يخفى أن توجه هذا الايراد على الصورة الثانية مبني على ما هو الظاهر منها من كون اختيار المكلف شرط الوجوب، بأن يقول المولى ما يختاره المكلف من أحد هذه الافعال فهو الواجب عليه.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٢٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٠٨

واما لو كان شرط الواجب بأن يكون مآل وجوب عنوان ما يختاره المكلف منهما الى وجوب اختياره لأحدهما لابعينه، فمن الواضح أنه لايتوجه عليه هذا الايراد، اذ لاينتفي الوجوب بانتفاء اختياره لاحدهما، فيتصور له عصيان ولايكون من طلب الحاصل، فيكون نظير ما اختاره جماعة في الاضطرار الى ارتكاب احد الحرامين المتساويين لابعينه من أن ما يختاره المكلف في دفع الاضطرار يكون هو المضطر اليه عرفا فترتفع حرمة.

ولكن كون الوجوب التخيري بمعنى وجوب اختيار احد الفعلين لابعينه نقض للغرض من هذا القول الاول وعدول الى ما يقرب من القول الصحيح من تعلق الوجوب بعنوان احدهما، فعلى فرض امكان تعلق الوجوب باحدهما لابعينه فلا موجب لتطويل المسافة وأخذ عنوان ما يختار، بل يقال من أول الأمر ان متعلق الوجوب هو عنوان أحدهما.

والوجه فيما ذكرناه من كونه نقضا للغرض من القول الاول، أن الظاهر ان الغرض من هذا القول كان بيان ان ما يختاره المكلف هو الواجب عليه تعيينا، لأن الواجب اختيار احدهما لابعينه بحيث لا يكون الذي يختاره المكلف واجبا عليه تعيينا وانما هو مصداق الواجب.

وكيف كان فقد اجاب في البحوث عن هذا الإيراد الثاني بأنه يمكن ان يكون الواجب هو ما كان يشتمل على مزية لدى هذا المكلف توجب اختياره له على تقدير ارادته لاتيانه احدهما، وهذه القضية التقديرية لها واقع محفوظ حتى في فرض العصيان، الا اذا فرض أنه لم يكن في أي منهما مزية لدى هذا المكلف توجب اختياره له على تقدير اتيانه لأحدهما، بحيث لو فرض ارادته لاتيانه احدهما لكان يختار ما يختاره منهما بلا أية مزية فيه على الآخر لإمكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، لكن هذا الفرض رغم

معقوليته ثبوتا ليس واقعا خارجا فلا يمنع عن عقلائية التكليف بالنحو المذكور^(١).

ويرد عليه أنه كثيرا ما يتفق أنه لا توجد مزية لدى المكلف في احد الفعلين بعينه، بحيث لو اراد احدهما لكان يختار ذلك الفعل لزوماً، فلا يمكن أن يشار_ولو في علمه تعالى_ الى احدهما المعين ويقال ان هذا هو الفعل الذي كان يرتكبه هذا المكلف على تقدير ارتكابه لأحدهما، على أنه قد يختلف حال المكلف من اول الوقت الى آخر الوقت بحيث لو كان يأتي باحدهما في اول الوقت لكان يختار هذا الفعل ولو كان يأتي باحدهما في آخر الوقت لكان يأتي بالفعل الآخر.

الإيراد الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من انه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، فما يختاره مصداق للواجب لا انه الواجب بعينه^(٢).

واجاب في البحوث عن هذا الإيراد ايضا بأنه إذا افترضنا موافقة ما جعل تفسيراً للواجب التخييري مع الوجدان والارتكاز الذي يعيشه العقلاء والموالي العرفية كان ظاهر الدليل محمولا عليه لا محالة، كما هو شأن كل ارتكاز عقلائي يحكم على ظاهر الدليل، وإلا كان الإشكال ثبوتيا حينئذ^(٣).

وفيه أن مدعى السيد الخوئي "قده" عدم كون هذا التفسير موافقا للمركز العقلائي او متعينا على الاقل حتى لو سلم من الاشكالات الثبوتية، وكلامه متين جدا.

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٠٨ بتقريب منا

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٢٦

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٠٩

الإيراد الرابع : ما في البحوث من انه ان اريد من وجوب ما يختاره المكلف جعل الوجوب على عنوان ما يختاره المكلف فعنوان ما يختاره المكلف عنوان جامع بين الفعلين نظير عنوان أحدهما، فإذا فرض ان الوجوب التخيري الشرعي كان عبارة عن إيجاب الجامع الذي هو التخير العقلي فلا موجب لتطويل المسافة وأخذ عنوان ما يختار، بل يقال من أول الأمر ان متعلق الوجوب هو عنوان أحدهما.

ولو أريد به جعل الوجوب على واقع ما يختاره المكلف ويكون عنوان ما يختاره عنوانا مشيرا كما مرّ توضيحه فهذا خلاف الوجدان الواضح لدى الموالي العقلانية في مقام جعل الوجوب التخيري الحاكم بأن نسبة الوجوب إلى كل من الطرفين على حد واحد من حيث المكلف والمكلف به^(١)، ولا بأس بما افاده.

القول الثاني: ما لعله المعروف من ان مرجع التخير الشرعي الى وجوب كل من الفعلين مشروطا بترك الآخر فوجوب الصوم يكون مشروطا بترك الاطعام وكذلك وجوب الاطعام يكون مشروطا بترك الصوم، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أنه بناء على كون الوجوب التخيري هو اشتراط وجوب الفعل بعدم اتيان الفعل الآخر فحدوث الوجوب ليس مشروطا بعدم الاتيان بالآخر بل يكون بقاء الوجوب مشروطا بذلك، ونتيجة ذلك أنه اذا شك في كون الصوم مثلا واجبا تعيينيا او تخييريا فمع الاتيان بالاطعام يشك في سقوط وجوب الصوم والشك في المسقط يكون مجرى لأصالة

وفيه **اولا:** انه لو كان الاطعام مثلا وافيا بالملاك ايضا فلايجتمع ذلك مع حدوث وجوب الصوم في فرض الاطعام ولو في زمان متأخر، فان الجمع بين فرض وجوب الصوم على المكلف -بنحو يكون فعل الاطعام موجبا لارتفاع وجوبه لامانعا من حدوث وجوبه- وفرض رضا المولى بترك المكلف للصوم رأسا في فرض فعل الاطعام، مشتمل على التهافت، وعليه فمع الاتيان بما يشك في كونه عدلا للواجب فشك في حدوث وجوب ذلك الوجوب فتجرى البراءة عن وجوبه.

وثانيا: ان ما ذكره من أن الشك في المسقط مجرى لقاعدة الاشتغال غير تام، فانه لولا جريان استصحاب بقاء الوجوب في مورد الشك في المسقط بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كان بقاء التكليف مجرى للبراءة، بعد أن كان الشك في المسقط شرعا راجعا الى الشك في سعة الجعل الشرعي، فيختلف عن مورد الشك في تحقق الامتثال خارجا كما لو صلى مع توارد الحالتين في الطهارة والحدث، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

وكيف كان فلو تم كون الوجوب التخييري هو وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر فلا بد أن يكون حدوث وجوب كل فعل مشروطا بعدم الاتيان بالآخر الى آخر الوقت على نحو الشرط المتأخر.

ثم ان لازم اشتراط وجوب كل منهما بترك الآخر هو أنه لو ترك كلا الفعلين فقد خالف وجوبين فعليين لأنه بتركه لكلا الفعلين تحقق شرط

وجوبهما معا، فيقال حينئذ بان لازمه استحقاق عقابين، ولكن ذكرنا سابقا أن تعدد العقاب تابع لتعدد تفويت الغرض والمفروض أنه لم يفوت على المولى الاغرضا واحدا.

كما أن لازم اشتراط حدوث الوجوب في كل منهما بترك الآخر أنه لو أتى بكليهما معا لم يكن أي منهما بواجب الا ان يتكلف فيقال بأن شرط وجوب الصوم مثلا هو ترك اطعام لم يسبقه ولم يقارنه الصوم فلو أتى بالاطعام مقارنا للصوم او بعد الصوم لم يمنع عن وجوب الصوم.

القول الثالث: ما اختاره صاحب الكفاية "قده" ومحصله ان الواجب

التخيري على قسمين:

القسم الاول: أن يكون هناك ملاك وغرض واحد يترتب على فعل كل واحد منهما، وبمقتضى قاعدة "ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد" فالملاك الواحد لا يكاد يصدر عن اثنين بما هما اثنان، بل لا بد من وجود جامع ذاتي بينهما حتى يكون الملاك صادرا عنه، فيكون الواجب حقيقة هو هذا الجامع الذاتي ويكون التخيير بين الفعلين عقليا لاشرعيا، وانما ذكر الفعلان في الخطاب الشرعي مع العطف بينهما بأو ونحوه لكون الجامع الذاتي بينهما غير معروف لدى الناس، ولا يصح القول بكون الواجب هو احدهما لابعينه مفهوما او احدهما لابعينه مصداقا^(١)، وقد ذكر في حاشية الكفاية في وجهه انه وان كان يصح ان يتعلق بعض الصفات الحقيقية ذات الاضافة كالعلم

١ - سيأتي أن المراد من احدهما لابعينه مفهوما في المقام هو تعلق الوجوب بعنوان احدهما، والمراد من احدهما لابعينه مصداقا في المقام هو تعلق الوجوب بواقع احدهما أي بالصوم والاطعام مثلا لكن بنحو لا يستقر على احدهما بعينه، ولذا تستخدم كلمة "او" لبيان متعلق الوجوب التخيري.

باحدهما لابعينه فضلا عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب الا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لارادته والعزم عليه.

القسم الثاني: أن يكون هناك ملاكان مستقلان في كل من الفعلين ولكن لا يمكن استيفاءهما معا حيث يكون الايتان بأي من الفعلين مانعا عن استيفاء ملاك الفعل الآخر فلامنص من الالتزام بوجوب كل منهما بسنخ وجوب خاص وهو الوجوب الذي يجوز ترك متعلقه الى بدله، ويترتب الثواب على فعل واحد منهما ويترتب العقاب على تركهما، وهذا غير القول بوجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، بدهاة أنه مع عدم إمكان استيفاء الملاكين معا فلا يجوز ايجابهما معا الا بسنخ وجوب يختلف عن سنخ الوجوب التعييني^(١).

اقول : اما ما ذكره حول القسم الاول فيرد عليه **اولا:** ان البرهان الذي اقيم على قاعدة "ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد" لا يقتضي الا لزوم التسانخ بين العلة والمعلول ولزوم التسانخ غير لزوم الاشتراك في الجامع الذاتي، الا ترى انه قد يكون الجوهر علة فاعلة للعرض، مع عدم جامع ذاتي بينهما حسب مسلك مشهور الفلاسفة، وحينئذ فلا يوجد اي دليل على لزوم جامع ذاتي بين المعلول وعلته، فضلا عن لزوم جامع ذاتي بين علل شيء واحد.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" ايضا ما محصله ان قاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد لاتتم في الواحد بالعنوان جزما لافتراض عدم جامع

ذاتي في الآثار، كي يحتاج الى فرض وجود جامع ذاتي في المؤثرات كما لا تتم القاعدة في الواحد بالنوع - كالحرارة التي قد تصدر من الحركة واخرى من الشمس وثالثة من الغضب ولا جامع ذاتي بين هذه العلل لكونها من مقولات متباينة- وحينئذ فنقول: قد لا يكون الملاك المترتب على الفعلين واحدا شخصيا بل اما يكون واحدا بالعنوان أي يكون الملاك المتحصل من هذا الفعل مع الملاك المتحصل من الفعل الآخر متباينين بتمام ذاتهما ولا يندرجان تحت جامع مقولي وانما يجمعهما عنوان انتزاعي واحد، او يكون الملاك واحدا بالنوع بأن يكون الملاكان مندرجين تحت جامع مقولي بأن يكونا فردين من نوع واحد، وعليه فلا تنطبق القاعدة على المقام^(١).

اقول: انه وان وقع الخلاف في انه هل يلزم صدور الواحد النوعي عن الواحد النوعي ام لا، فذكر في الاسفار عدم لزومه^(٢)، وذكر نظيره المحقق الاصفهاني "قده" في حاشيته على الكفاية^(٣) والسيد الطباطبائي "قده" في نهاية الحكمة^(٤).

ولكن الانصاف جريان البرهان الذي أقيم على استحالة صدور الواحد الا عن الواحد في الواحد النوعي ايضا، حيث يقال ان المعلول لا بد ان يكون متسانخا مع علته والا لأمكن صدور كل شيء من كل شيء، وحيث لا يمكن تسانخ الواحد مع عدة امور متباينة بما هي متباينة فلا بد ان يكون صادرا عن جامع مشترك بينها، وهذا معنى قولهم الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وحينئذ

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص

٢ - الاسفار الاربعة ج٢ ص٢١١

٣ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٦٦

٤ - نهاية الحكمة ص٢١٤

فيقال: ان الجامع النوعي المشترك بين عدة امور واحدة بالنوع لو صدر من علل متباينة بما هي متباينة لزم عدم التسانخ بين العلة والمعلول فلا بد ان يكون صادرا عن جامع مشترك نوعي بين تلك العلل، وهذا يعني ان الواحد النوعي لا يصدر الا عن واحد نوعي.

واما مثال الحرارة فيمكن ان يقال بان ما عد علة لها ليس علة فاعلة وانما هو مجرد معدّها لها، والمعدّ علة فاعلة للاستعداد، ولم يعلم كون حالة استعداد الحرارة واحدا بالنوع في موارد اختلاف المعدات من النار والشمس والغضب.

ولوسلمنا اختصاص قاعدة "أن الواحد لا يصدر الا عن الواحد" بالواحد الشخصي فمع ذلك نقول في المقام انه اذا فرض اتيان المكلف بالفعلين معا فيستند الملاك الذي هو واحد شخصي لامحالة الى مجموع الفعلين لامتناع صدور معلول شخصي واحد عن علتين مستقلتين، فيكون مقتضى هذه القاعدة وجود جامع ذاتي بين هذين الفعلين.

فالمهم في الاشكال هو ما ذكرناه من عدم كشف صدور الواحد من علتين الا عن التسانخ بين تلك العلتين لاجن جامع ذاتي بينهما، ويشهد على ذلك في المقام انه قد لا يعقل وجود جامع ذاتي بين عدلي الوجوب التخيري كالتخير بين القصر والتمام في الاماكن الاربعة حيث أنه بمعنى وجوب الجامع بين ركعتين بشرط لا عن ركعة زائدة وركعتين بشرط ضم الركعتين الاخيرتين اليهما^(١)، كما لاجامع ذاتي في كفارة افطار شهر رمضان بين عتق

١ - نعم يمكن حل مشكلة الملاك بأن يلتزم بكون الركعتين الاوليين محصلة للملاك الملزم سواء أتى بالقصر او بالتمام ولكن تكون اضافة اقل من ركعتين مانعة عنه، كما أن اضافة الركعتين الأخيرتين محصلة لملاك آخر غير ملزم ولذا صار التمام افضل، ولكن المهم أنه يبقى اشكال عدم الجامع الذاتي بين القصر الذي هو بشرط لا عن زيادة ركعة وبين التمام.

رقبة الذي هو انشاء امر اعتباري وبين صوم شهرين الذي هو ترك المفطرات عن نية وبين اطعام ستين مسكينا، ولا ريب في عدم جامع مقولي وذاتي بينها وكيف يتصور الجامع الذاتي بين الأمر الوجودي والعدمي، وقد يكون الملاك في نفس اتيان المكلف باحد افعال البرّ مع وجود مواصفات معينة فيها كصعوبتها في باب الكفارات مع كون المصلحة في انحصار الواجب التخيري باطراف محدودة.

بل المصالح لاتكون تكوينية دائما بل قد تكون اعتبارية عقلائية كمصلحة الاحترام، فلا يشملها قاعدة أن الواحد لا يصدر الا عن الواحد، بل ذكرنا في محله انه لا يلزم وجود المصلحة في متعلق الأمر في حد ذاته، بل قد تكون المصلحة في نفس امثال امر الشارع حيث ان روح العبودية تتقوى من خلال ذلك.

وثانيا: انه لو فرض ان ترتب الملاك الواحد على فعلين يكشف عن جامع ذاتي بينهما، لكنه لا يلزم تبعية الحكم الشرعي له فلعله تعلق بعنوان احدهما لأنه اقرب الى فهم المخاطب.

واما ما ذكره حول القسم الثاني فيرد عليه **اولا:** انا لم نتعلل اختلاف سنخ الوجوب التخيري عن سنخ الوجوب التعييني، بحيث يكون جواز الترك الى البدل من آثار سنخ الوجوب، بل جواز الترك الى بدل إما ينشأ من تعلق الوجوب باحدهما لابعينه او اشتراط وجوب كل من الفعلين بترك الفعل الآخر بحيث يكون الاتيان بالفعل الآخر مانعا عن حدوث وجوب الفعل الاول او موجبا لارتفاعه على توضيح مرّ آنفا.

وثانيا: انه لم يفهم وجه منعه من جعل وجوبين مع كون الاتيان بأحدهما

مسطقا لوجوب الآخر، فانه اذا فرض عدم امكان استيفاء الملاكين فاي مانع من ايجاب كل من الفعلين مشروطا بترك الآخر، الا ان يكون نظره الى أن لازمه تعدد الوجوب عند ترك الفعلين معا فيأتي فيه ما ذكره في بحث الترتب من أن لازم تعدد الوجوب استحقاق عقابين بعصيانهما وهذا مما لا يمكن الالتزام به بعد عدم تمكن المكلف من اتيان كلا الفعلين في بحث التزام وعدم تمكنه من استيفاء كلا الملاكين في المقام، ولذا التزم بأن سنخ وجوب الفعلين في القسم الثاني يكون سنخ وجوب لا يترتب العقاب الا على تركهما، والظاهر ان مقصوده ترتب عقاب واحد، لكن مر سابقا أن تعدد العقاب ناش عن تعدد تفويت المكلف لغرض المولى، والمفروض أن احد الغرضين والملاكين مما يفوت على المولى قهرا، فلو ترك المكلف الفعلين معا فلا يستند اليه الاتفويت احد الغرضين والملاكين.

نعم قد يفرض كون ترك كل من الفعلين شرط اتصاف الفعل الآخر بالملاك لا شرط استيفاءه، بحيث لو اتي باحد الفعلين فلا يكون ملاك الفعل الآخر فعليا فلا يفوت على المولى، فحينئذ لو تركهما فيصير كلا الملاكين فعليين ويستند فوتهما الى المكلف فيكون نظير ما لو أمره المولى بإطعام الضيوف بمناط عدم تأذيتهم، فورد عليه ضيفان وهو لا يقدر على اطعامهما معا، ولكن لو أطمع واحدا منهما لا يتأذى الآخر ابدأ، ولو ترك اطعامهما يتأذى كل منهما، فيصح للمولى ان يعاقبه عقابين، حيث أن للمولى ارادتين واهتمامين بعدم تفويت المكلف للملاكين باتيانه باحد الفعلين، وبذلك يكون مستوفيا لملاكه ومانعا عن فعلية ملاك الآخر، فحيث يترك المكلف كلا الفعلين فيخالف بذلك اهتمامين للمولى، ولكن هذا الفرض خارج عن محل كلام صاحب الكفاية.

ثم ان المحقق الاصفهاني "قده" اورد على ما ذكره صاحب الكفاية حول

هذا القسم الثاني بأنه ان كان يمكن تحصيل الملاكين اللزوميين باتيان الفعلين في زمان واحد كان اللازم اتيان الفعلين معا، فيخرج عن الواجب التخيري وان لم يمكن ذلك كان لازمه أنه لو اتى المكلف بالفعلين في زمان واحد لم يمثل الوجوب أبدا، لفوت ملاك كل منهما باتيان الفعل الآخر معه، والواجبات التخيرية في الشريعة ليست من هذا القبيل لأن مقتضى اطلاق ادلتها جواز الاتيان بطرفي الوجوب التخيري معا^(١).

ويلاحظ عليه أنه - كما ذكر في البحوث - يمكن أن يفرض كون كل من الفعلين مانعا عن استيفاء نصف ملاك الآخر فلو أتى المكلف بأحدهما دون استوفى به تمام ملاكه، ولو أتى بكليهما في زمان واحد او في زمانين نقص من كل منهما نصف ملاكه.

كما أنه يمكن أن يفرض أن احد الفعلين ملاكه يكون موقوفا على عدم سبق الفعل الآخر او تقارنه ولا يضر به لحوقه، بينما أن ملاك الآخر موقوف على عدم سبق الفعل الاول فقط ولا يضر به تقارنه او لحوقه فاذا تقارن وجودهما صح الفعل الثاني، ولكن لا يمكن تحصيل كلا الملاكين على أي حال.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على ما ذكره صاحب الكفاية ان احتمال تضاد الملاكين يكاد يلحق بأنياب اغوال^(٢)، وقد أجبنا عن هذا الإيراد سابقا في بحث الإتمام في موضع القصر فراجع.

ثم ان ما ذكره صاحب الكفاية "قده" في حاشية الكفاية من المنع من

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٦٩

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٣٧

امكان البعث الحقيقي والتحرك نحو احدهما وتحقق الداعي الى ارادته والعزم عليه، فلم نفهم وجهه، فان البعث الخارجي التكويني وان كان لايتعلق الا بالفعل المعين، وكذا الارادة التكوينية بمعنى صرف القدرة نحو ايجاد الفعل ولكن الارادة التكوينية بمعنى الشوق المؤكد او العزم وكذا الارادة التشريعية او التحريك نحو تحقق الداعي في نفس المكلف باتيان احد الفعلين فمما لاينبغي الشك في امكانها بل وقوعها كثيرا كما في قول شعيب لموسى (عليهما السلام) "اني اريد ان أنكحك احدى ابنتي هاتين"، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك.

القول الرابع: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من تعلق الوجوب في الواجب التخييري بسد سائر ابواب العدم على الصوم مثلا غيرباب عدمه المقرون باتيان الاطعام^(١).

وفيه **اولا:** انه خلاف ظاهر الادلة والمرتكز العرفي من كون الواجب هو احدهما لابعينه، **وثانيا:** ان لازمه كون الاتيان باحد الفعلين موافقة لكلا الوجوبين، وهذا خلاف المرتكز جدا، **وثالثا:** ان لازمه كون ترك الفعلين معا عصيانا لكلا الوجوبين وموجبا لاستحقاق عقابين، الا ان يقال بما مر سابقا من ان تعدد العقاب يتبع تعدد تفويت الغرض ومع وحدة الغرض لايلزم من تعدد الوجوب تعدد العقاب على المخالفة.

القول الخامس: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من انه يمكن أن يكون الوجوب التخييري عبارة عن وجوب كلا الفعلين لوجود ملاك مستقل

في كليهما من غير حاجة الى فرض التضاد بين الملاكين إلا أن مصلحة الإرفاق والتسهيل يقتضي الترخيص في ترك أحدهما، فيوجب الشارع كليهما لما في كل منهما من الغرض الملمزم في نفسه، ولكن يرخص في ترك كل منهما إلى بدلٍ، فإذا ترك الكلّ كان معاقباً على ما لا يجوز تركه وليس هو إلا الواحد منهما لا كليهما كما أنه إذا فعل الكلّ دفعة واحدة كان ممثلاً للجميع، والشاهد على ما ذكرنا أنه ربما لا يكون الإرفاق تاماً فتكون خصال الكفارة مترتبة لامخيرة كما في كفارة الظهار والقتل الخطائي حيث يجب العتق أولاً، ومع عدم التمكن منه فيجب الصوم، وربما لا يكون إرفاق أصلاً كما في كفارة الإفطار بالحرام فإنه يجب الجمع بين عتق رقبة وصوم شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً، فيعلم منه أن الأغراض غير متضادة.

كما أنه يمكن أن يكون الوجوب التخييري بنحو آخر وهو أن يكون الغرض المرتب على الخصال واحداً نوعياً إلا أن اللازم فرد واحد منه، وحيث أن نسبة الكلّ إلى ذلك الواحد اللازم على السوية فيجب الجميع لأن إيجاب أحدها المرّدّد محال وإيجاب أحدها المعين ترجيح بلا مرجح، ولكن لأجل أن وجوداً واحداً منه لازم فيجوز ترك كلّ منها إلى بدل^(١).

وفيه **أولاً**: ان من الواضح عدم اختلاف المستحب التخييري مع الواجب التخييري في حيث كونه تخييراً، فلو فرض تمامية ما ذكره بالنسبة إلى الواجب التخييري فماذا يقول بالنسبة إلى المستحب التخييري، كاستحباب أن يتصدق بوزن شعر رأس المولود ذهباً أو فضة، فان المفروض الترخيص في

ترك المستحب على اي تقدير تخييريا كان او تعيينيا، فلامجال فيه لأن يقال بأن الفرق بين المستحب التعيني والتخييري اقتران الثاني بالترخيص في كل طرف الى بدله.

وثانيا: ان لازم التصوير الاول الذي ذكره للوجوب التخييري هو استحباب الجمع بين اطراف الوجوب التخييري ولو تدريجا وهذا ما لايمكن استفادته من ادلة الواجب التخييري، ولذا لم يلتزم احد باستحباب الجمع بين القصر والتمام في اماكن التخيير، بل قد يحرم الجمع بين اطراف التخيير كما في تخيير الامام في حد المحارب بين قتله اوصلبه اوقطع يده ورجله من خلاف اونفيه من الارض؛ وقد تكون الافعال التي تكون طرف الوجوب التخييري متضادة، فكيف يتعلق الأمر التعيني بجمعها الا أن يدعي كون هذه الموارد من قبيل التصوير الثاني الذي ذكره للوجوب التخييري، وحيث أن الملاك المرتب على اطراف الواجب التخييري بناء على هذا التصوير واحد نوعي وان كان اللازم فردا واحدا منه، فاما أن يتبع الأمر بكل طرف من اطراف الواجب التخييري الملاك اللازم، فلا بد من اشتراط بقاء الأمر بكل طرفٍ بعدم الاتيان بالطرف الآخر، وهذا ما فرّ منه، ومع عدم اشتراط بقاء الأمر به فيلزم بقاء الأمر مع الترخيص في الترك، فينتج الاستحباب.

هذا اذا اريد انشاء الأمر بكل من الاطراف، واما اذا اريد انشاء الوجوب لها فانه لايجتمع انشاء الوجوب لشيء مع الترخيص في تركه الى بدل، الا أن يرجع الى تقييد وجوبه بعدم اتيان ذلك البديل.

ثم لا يخفى ان المحقق الاصفهاني "قده" ذكر أن الترخيص متعلق بترك طرف الواجب التخييري الى بدله، وهو اما بمعنى الترخيص في حصة خاصة من ترك طرف الواجب التخييري وهي تركه المقرون بفعل الطرف الآخر، او بمعنى الترخيص في ترك طرف الواجب التخييري مشروطا باتيان الطرف

الآخر.

ومن هنا اورد السيد الخوئي "قده" بأن لازم تفسيره هو تعدد العقاب فيما لو ترك المكلف كلا طرفي الواجب التخيري لانه انما كان مرخصا في ترك كل منهما الى بدل لافي تركهما المطلق^(١)، ولكن يمكن للمحقق الاصفهاني "قده" أن يتخلص من هذا الاشكال بالالتزام بتعلق الترخيص بترك مجموع الاطراف في قبال ترك جميعها، بل المهم هو روح الترخيص وهي الرضا والاريب في تعلق رضا المولى بترك المجموع مهما اختلفت صياغة الترخيص، على أنه يمكنه الالتزام بتعلق الترخيص بعنوان احدهما لابعينه فانه صرح بامتناع تعلق شيء كالوجوب والملكية باحدهما المصدقي أي بواقع احدهما لابعينه^(٢)، دون احدهما المفهومي حيث أنه من الفرد المعين، فإن الفرد المردد بالحمل الأولي معيّن بالحمل الشائع، والكلام في الفرد المردد بالحمل الشائع^(٣).

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٣٠

٢ - نقل في البحوث عن المحقق الاصفهاني "قده" أنه ذكر في وجه استحالة ذلك أن ثبوت الفرد المردد مستلزم للتناقض اذ لو كان ثابتا بنحو يحمل عليه احد العنوانين -كعنوان الصوم- فقط فهو معين لامررد وان كان يحمل عليه كل من العنوانين كالصوم والاطعام فمعناه انه يصح حمل كل من العنوانين عليه ويصح سلبه عنه (اذ لو صح الحمل ولم يصح السلب كان فرد معيناً لكلا العنوانين ولم يكن فرداً مررداً وان كان يلزم منه اجتماع الضدين لافتراض تضاد العنوانين) وهذا تناقض مستحيل، ثم ذكر في البحوث ان هذا البيان في غاية الجودة والمتانة بل هو اولي مما قيل في تصوير الفرد المردد المصدقي من ان الوجود مساوق للتعين والتشخص فيستحيل وجود الفرد المردد فان هذا البيان موقوف على فهم حقيقة الوجود ليرى انه يعقل فيه التردد ام لا (بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤١٦).

اقول لم أجد هذا البيان الذي نقله عن المحقق الاصفهاني "قده" في كتابه والموجود فيه أن كل ماهية تمتاز عن سائر الماهيات بامتياز ماهوي ولها وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات فلامجال للتردد في الموجود بما هو موجود وانما يوصف التردد بلحاظ علم الشخص وجهله ومع استحالة الفرد المردد فلا يتعلق به أية صفة حقيقية او اعتبارية لتقوم الصفة التعلقية بطرفها (نهاية الدراية ج٢ ص٢٧١) ولا يخفى أن كون الوجود مساوقاً مع التشخص فلا يجتمع مع التردد اوضح من أن يحتاج الى فهم حقيقة الوجود.

والمهم أن من يرى كالمحقق الثاني والسيد البروجردى "قدهما" تعلق الوجوب مثلاً بالفرد المردد يقصد أن الوجوب لا يستقر على طرف معين بل يتردد بين طرفين ولذا يعطف احدهما على الآخر بكلمة "او" ولا يدعي أحد وجود الفرد المردد في الخارج.

٣ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٧٠

نعم يبقى اشكال أنه اذا كان يرى امكان تعلق صفة كالوجوب والملكية بعنوان احدهما لابعينه، كما صرح بذلك، فلم يلتزم بتعلق الوجوب او العلم الاجمالي بعنوان احدهما لابعينه.

ولعل وجه عدم التزامه بتعلق الوجوب بعنوان احدهما هو أنه يرى كون الملاك في الواجب التخييري الشرعي قائما بكل طرف، فيتبعه الوجوب .

القول السادس: ما حكى عن بعض الاعلام "دام ظله" من ان الظاهر من الأخبار أن المجمعول في موارد الوجوب التخييري هو التخيير كماورد في صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر (عليه السلام) كل شيء في القرآن: "او"، فصاحبه فيه بالخيار^(١)، وعن ابي عبدالله (عليه السلام) في كفارة اليمين يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة او مد من دقيق وحنفة او كسوتهم لكل انسان ثوبان او عتق رقبة، وهو في ذلك بالخيار اي ذلك شاء صنع^(٢)، ولا فرق بين لسانهما ولسان جعل الخيار في مثل قوله (عليه السلام) البيعان بالخيار ما لم يفترقا^(٣)، واذا لا مانع ثبوتا واثباتا من الأخذ به فمقتضى الصناعة هو الأخذ بالظهور والجامع الذي تعلق به الوجوب في الادلة هو الكفارة والفدية ونحو ذلك فهذا هو الواجب -دون احد الامور- وقد فوض الأمر الى المكلف في التطبيق^(٤).

وفيه أن جعل الخيار بدون ايجاب الجامع كما في جعل الخيار في خيار المجلس لاينتج الوجوب وجعله اضافة على ايجاب الجامع لغو محض،

١ - وسائل الشيعة ج٢٢ ص٣٧٧ باب ١٢ من ابواب الكفارات ح ٧

٢ - نفس المصدر ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٦١٨ باب ١ من ابواب الخيار ح ٣

٤ - تحقيق الاصول ج٣ ص٣٤

وتعلق الوجوب في الخطابات الشرعية أحيانا بعنوان الكفارة والفدية لا يمكن ان يكون تفسيراً لما تعلق به الوجوب التخيري ثبوتاً في مواردنا بعد عدم اختصاص عنوان الكفارة لتلك المصاديق -ولذا تختلف الكفارات باختلاف اسبابها من حنث اليمين والنذر والعهد والقتل والافطار العمدي وتأخير قضاء صوم شهر رمضان الى السنة الأخرى وارتكاب محرمات الاحرام والظهار ونحو ذلك- فضلاً عن سائر الموارد.

نعم قد يقال في بعض الموارد من أن متعلق الوجوب هو الماهية الاعتبارية كماهية الصلاة، ويكون التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة بمعنى جعل مصاديق هذه الماهية الاعتبارية في حق المسافر في هذه الاماكن الاربعة لكنه لو فرض تماميته في الماهيات الاعتبارية لكنه لا يتم في جميع موارد الوجوب التخيري مما لا يتعلق بالماهيات الاعتبارية بل بالافعال التكوينية مباشرة كما في غالب موارد التخيير كالتخيير في الركعتين الاخيرتين بين قراءة سورة الحمد والتسبيحات الاربعة ففي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما فقال إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب- وإن شئت فاذكر الله فهو سواء قال قلت فأبي ذلك أفضل فقال هما والله سواء إن شئت سبحت وإن شئت قرأت^(١)، وكذا تخيير الامام في عقوبة المحارب.

القول السابع: ما هو الصحيح الذي اختاره جمع من الاعلام من تعلق الوجوب بعنوان احدهما لابعينه لابلما هو هو بل بما هو مرآة الى الخارج،

وهذا مضافا الى موافقته للوجدان وظاهر الادلة، ليس مخالفا للبرهان .
توضيح ذلك: أنه قد مر في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد أن متعلق
الوجوب بالنظر العقلي هو العنوان الملحوظ فانما في الخارج الذي لم يفرض
وجوده، ومتعلقه بالنظر العرفي هو نفس الخارج، وعليه فمتعلق الوجوب
التخييري بالنظر العقلي هو عنوان احد الفعلين بما هو فان في الخارج الذي
لم يفرض وجوده، وهذا العنوان ليس من الفرد المردد بالحمل الشايح، بل له
تعين ذهني، وأما متعلق الوجوب بالنظر العرفي فلا مانع من كونه من الفرد
المردد بالحمل الشايح بعد عدم كونه متعلق الوجوب بالنظر العقلي، لأن
العرف لا يخضع للبرهان العقلي على استحالة كون الفرد المردد طرفا
للوجوب، كما لم يخضع له في تشخيص متعلق العلم الاجمالي (وان كان بين
متعلق الوجوب التخييري وبين متعلق العلم الاجمالي فرق من حيث عدم
فرض وجوده في الوجوب، بخلاف العلم الاجمالي، ولذا يكون عنوان
احدهما الذي هو متعلق الوجوب التخييري قابلا للانطباق على كل من
الطرفين، بينما أنه في العلم الاحمالي يكون المعلوم بالاجمال محتمل
الانطباق على أي واحد منهما) فلو علم اجمالا بعد صلاة الظهر والعصر بانه
نقص من احديهما ركوعا، وشك في نقصان ركوع الصلاة الأخرى، ولم
يكن للمعلوم بالاجمال أيّة خصوصية ذهنية بحيث لو نقص ركوع كليهما
لم يمكن تعيين ان المعلوم بالاجمال نقص ركوع أي منهما، فان العرف يرى
وجود الفرد المردد في الخارج، ولذا يقول أعلم ببطلان احدي الصلاتين
وأشك في بطلان الأخرى، وان كان البرهان العقلي يمنع من تعلق العلم
بالفرد المردد ولكن المفروض أن المعلوم بالنظر العقلي دائما هو العنوان
الذهني فيكون متعلق العلم الاجمالي عقلا هو عنوان احدهما وهو من الفرد
المعين بالحمل الشايح لتعيينه من حيث المفهومية والوجود الذهني، وقد ذكرنا

في محله انه لامانع من اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الثانية غير ما علم اجمالا ببطلانها، واثره جواز الاكتفاء باعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمّة، فانه كما يتعلق الشك ببطلان الصلاة الأخرى مع انه لاتعين لها واقعا فكذلك يراها العرف موضوعا لقاعدة الفراغ، فليس عندنا محذورٌ اثباتي؛ واما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود الفرد المردد عقلا، فانما يتم لو كان الموضوع بالذات لقاعدة الفراغ هو الخارج، مع انه ليس كذلك بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني وان لوحظ فانها في الخارج بالنظر التصوري العرفي كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان الصلاة الأخرى وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا لكنه بالحمل الشائع موجود ذهني متعين، واثر جريان القاعدة أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء باعادة صلاة بنية ما في الذمّة.

وهكذا لو علم اجمالا بنجاسة أحد الترابين واحتمل نجاسة الآخر بحيث لو فرض كون كليهما نجسا لم يمكن تعيين أن أيّاً منهما هو المعلوم بالاجمال فلامانع من جريان أصالة الطهارة في التراب الثاني لابعينه وأثره جواز تكرار التيمم بهما لفاقد الماء وعدم الحاجة الى التيمم بتراب طاهر ثالث.

والحاصل انه لامانع من تعلق الوجوب بأحد الفعلين وهكذا الارادة بمعنى الشوق وطلب المولى او عزم الشخص على الفعل، نعم الارادة بمعنى صرف القدرة لايمكن ان تتعلق الا بايجاد الفرد المتعين خارجا كما هو واضح، ونظير المقام بيع الكلي في المعين، حيث أن المبيع يعتبر بنظر العرف موجودا في الخارج ولكن ليس فردا معيناً من الافراد الموجودة في الخارج.

نعم قد يقال في المقام بأن متعلق الوجوب التخيري وان امكن ان يكون هو احد الفعلين لابعينه، ولكن لايمكن ان يكون الملاك والمصلحة قائما به

بعد عدم وجوده واقعا، فلا بد ان تكون المصلحة اما في طرف معين أو في كلا الطرفين، او في الجامع الحقيقي بينهما، فعلى الاول فلا بد من تعلق الوجوب بذلك الطرف المعين، وعلى الثاني فلا بد من تعلق الوجوب بكلا الطرفين، واما الثالث فيرجع الى ما اختاره صاحب الكفاية وقد مر الاشكال فيه .

ولكن يجاب عنه **اولا**: انه لا يلزم وجود المصلحة في متعلق الأمر في حد ذاته بل قد تكون المصلحة في نفس امثال امر الشارع حيث ان روح العبودية تتقوى من خلال ذلك، **وثانيا**: انه قد يكون كل من الفعلين سببا او معدا لمصلحة ملزمة، ولا يكشف ذلك عن جامع ذاتي بينهما، على أن المصالح لا تكون تكوينية دائما بل قد تكون اعتبارية عقلائية، كما مر بيانه سابقا.

ثم لا يخفي أنه ليس المقصود تعلق الوجوب التخييري دائما بمفهوم أحدهما كمفهوم اسمي، بل المقصود تعلق الوجوب التخييري اما بالمعنى الاسمي لأحدهما كما لوقال المولى: افعل احد هذين الفعلين، او بمعناه الحرفي الذي يدل عليه كلمة "او" كما هو المتعارف، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في الجواب عن القول الثامن.

القول الثامن: ما اختاره المحقق النائيني "فده" من امكان تعلق الوجوب بواقع احدهما لابعينه ولا حاجة الى تعلقه بعنوان احدهما، فذكر أن الذي يترجح في النظر ان يكون امتناع تعلق الإرادة التكوينية بالفرد المردد من لوازم الارادة التكوينية خاصة ولا يعم الارادة التشريعية، فان الغرض الترتب على كل من الفعلين إذا كان امراً واحداً كما هو ظاهر العطف بكلمة "أو" فانه يدل على ان هناك غرضا واحدا يترتب على احد الفعلين على البديل فلا بد وان

يتعلق طلب المولى بأحدهما على البديل أيضا لعدم الترجيح بينهما، وليس هنا ما يتوهم كونه مانعا عن تعلق الطلب بفاعلين كذلك لاثبوتنا ولاإثباتنا الا دعوى امتناع تعلقه بالمبهم والمردد، وقد عرفت انه يختص بالارادة التكوينية التي لا ينفك المراد عنها ويوجد بها فلا بد وان يكون متعلقها امرأ معيناً شخصياً فيوجد بها في الخارج، واما تعلق الوجوب بعنوان احدهما فهو في نفسه وان كان لامانع من الالتزام به ضرورة ان مفهوم أحدهما من العناوين التي يمكن فرض منشأ انتزاعها ليكون التكليف المتعلق بها متعلقاً بمنشأ انتزاعها الا انك بعد ما عرفت إمكان تعلق التكليف بواقع أحدهما تعرف ان توسيط العنوان الانتزاعي في تعلق الخطاب يكون لغوا وغير محتاج اليه^(١).

وهكذا حكي عن السيد البروجردى "قده" أنه ذكر أن الوجوب التخيري هو تعلق الوجوب بالأطراف على وجه التردد الواقعي، كتردد العلم الاجمالي بين الأطراف، وان كان بينهما فرق من ناحية ان ترديد طرف الوجوب هنا واقعي وفي طرف العلم الاجمالي ظاهري^(٢).

وفيه: أنه لامعنى لتعلق الوجوب - او اية صفة أخرى كالعلم - بواقع احدهما أي بالصوم والاطعام مثلا بنحو لا يستقر على احدهما بعينه، لان تحقق الوجوب يتقوم بوجود طرف الاضافة، فلا بد من تشخص طرف اضافته، والأ كان ذلك مساوقا لعدم طرف الاضافة له، لان نفي التشخص مساوق لنفي الوجود، فما لا تشخص له لا وجود له، وهكذا بالنسبة الى ارادة المولى بفعل العبد، او ارادة الشخص بمعنى عزمه على الفعل.

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٨٣

٢ - الحجة في الفقه ج١ ص٢٠٩

هذا وقد يقال في تأييد تعلق الوجوب بواقع احدهما لابعينه او فقل احدهما المصادقي ان متعلق الوجوب التخييري ليس هو العنوان الكلي، حيث لا ينطبق العنوان الكلي الا على الحثية المشتركة بين الافراد دون خصوصياتها، بينما أن متعلق الوجوب التخييري ليس هو الحثية المشتركة بين الصوم والاطعام مثلا بأن تكون خصوصيتهما خارجة عن حيز الوجوب، فالوجوب يتعلق بعنوان الصوم فانياً في معنونه وبالاطعام فانياً في معنونه تخييراً لاتعييننا، ولم يتعلق بالعنوان الجامع بينهما فمتعلق الوجوب هو احدهما المصادقي لا المفهومي، وهذا نظير كون متعلق العلم الاجمالي هو الصورة الاجمالية والمبهمة للفرد دون العنوان الجامع بين الفردين^(١).

اقول: قد مرّ ان متعلق العلم الاجمالي هو عنوان أحدهما ولو بتصور المعنى الحرفي الذي يعبر عنه بقولنا مثلا "الصوم او الاطعام"، وعنوان أحدهما عنوان انتزاعي ينطبق على الفرد بتمامه، فيختلف عن الجامع الذاتي، ففرق بين مفهوم الانسان ومفهوم أحد افراد الانسان كما مر في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص.

فان كان المراد من الصورة الاجمالية للفرد هو هذا المعنى فهو ليس قولاً في قبال تعلق الوجوب التخييري بعنوان أحدهما بمعناه الاسمي او الحرفي. واما كون متعلق العلم الاجمالي هو الصورة الاجمالية للفرد فقد وضّحه المحقق العراقي "قده" حيث قال: ان الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي ليس ما يقال من أن متعلق العلم التفصيلي هو صورة الفرد ومتعلق العلم الاجمالي صورة الجامع بين الفردين، فانه لو كان العلم الاجمالي متعلقاً

بالجامع لم ينطبق الا على ما به الاشتراك بين الفردين بينما ان المعلوم بالاجمال ينطبق على الفرد بتمامه، بل الفرق بينهما هو أن متعلق العلم التفصيلي هو الصورة التفصيلية للفرد ومتعلق العلم الاجمالي هو الصورة الاجمالية والمبهمة للفرد، فهو نظير ما لو رأينا شبعا من بعيد او رأينا صورة شخص في مرآة غير صافية فلم ندر هل هي صورة زيد او عمرو، فاذا علمنا أنه كان زيدا علمنا ان الشبح من بعيد كان شبح زيد والصورة في المرآة صورة زيد بحيث تنطبق على زيد بتمامه.

وقد ذكرنا في بحث العلم الاجمالي أنه ليس مآل ما ذكره الا الى تعلق العلم الاجمالي بعنوان أحدهما مع فرض وجوده في الخارج^(١) والمفروض أن متعلق الوجوب التخيري يختلف عنه حيث لا يفرض وجوده في الخارج كما هو واضح، فلا يصح قياسه بمتعلق العلم الاجمالي كما نبه عليه المحقق العراقي "قده"^(٢).

تفسير اختلاف كيفية تعلق الوجوب التخيري بعنوان احدهما عن

١ - الظاهر أنه لا يريد من تنظير متعلق العلم الاجمالي بالشبح من بعيد الا بيان كون الفرد الخارجي بتمامه مما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، وأن كان بينهما فرق من حيث أنه اذا اقترب ذلك البعيد الذي رأينا شبحه وعلمنا أنه زيد فيصح أن نقول ان الشبح الذي كنا نراه كان شبح زيد وان لم نعلم ذلك سابقا، بينما أننا لو علمنا اجمالا بنجاسة أحد الإناءين ثم علمنا أن النجس هو الإناء الشرقي لم يصح أن نقول: ان هذا هو الذي كنا نعلم بأنه نجس بل نقول: لم نكن حتى الآن نعلم بنجاسته، ويشهد على ذلك أنه قد يحصل له العلم بكون كلا الإناءين نجسا فاذا فرض عدم تعنون الصورة الاجمالية المتعلقة للعلم الاجمالي بخصوصية توجب تعين انطباقها على احدهما بعينه كما لو رأى قطرة بول وقعت من الأعلى ويحتمل أنها انقسمت الى قطرتين فوقعت أحدهما في إناء والآخرى في إناء آخر كما يحتمل أنها بتمامها وقعت في إحداهما، فلو كان الاحتمال الاول مطابقا للواقع وكان كلاهما نجسين كان انطباق المعلوم بالاجمال على احدهما المعين دون الآخر ترجيحا بلا مرجح بل كان كل منهما صالحا لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، وقد صرح المحقق العراقي "قده" بأن المعلوم بالاجمال هو الصورة الذهنية الحاكية عن الفرد حكاية ناقصة وليس هو الفرد الخارجي، فبناء على ما ذكره "قده" يكون كل واحد من الإناءين صالحا لانطباق تلك الصورة الاجمالية للفرد عليه، نعم لو كان مقصوده من تنظير العلم الاجمالي برؤية الشبح من بعيد تنظيره بها من جميع الجهات ورد عليه النقص بهذا المثال.

العلم الاجمالي وملكية الكلي في المعين

تنبيهه: ان عنوان "احدهما قد يكون متعلقا للوجوب التخيري، وقد يكون موضوعا لحكم وضعي كملكية الكلي في المعين، وقد يكون متعلقا للعلم الاجمالي.

ففي الفرض الاول لايلحظ عنوان "احدهما" فانيا في واقع مفروغ عن وجوده.

كما أنه في الفرض الثاني لايلحظ هذا العنوان فانيا في واقع متعين عرفا ولاعقلا، وان كان المملوك هو الوجود الخارجي بالنظر العرفي على الاقل، فمن اشترى احد الكتابين على نحو الكلي في المعين، يعترف بأنه لايملك هذا الكتاب بعينه ولاذاك الكتاب بعينه، بل كل منهما ملك للبايع، فيجوز للبايع أن يبيع أيّاً منهما، وانما يكون المشتري مالكا لأحد الكتابين الخارجيين لاعلى التعيين، وأثره أنه لو غصب غاصب كلا الكتابين فيضمن المنفعة الفائتة لأحدهما لابعينه للمشتري، وهذا من آثار ملكيته للعين الخارجية.

وفي الفرض الثالث يلحظ عنوان احدهما الذي هو متعلق العلم الاجمالي بالنظر العقلي فانيا في واقع مفروغ عن وجوده وعن تعيينه خارجا.

ولذا لو كان المكلف مخيرا بين القصر والتمام كان الواجب -وهو عنوان احدهما- صالحا للانطباق على كل من القصر او التمام، ولكن لو علم المكلف اجمالا بوجود القصر او التمام عليه فلايكون المعلوم بالاجمال - وهو عنوان احدهما- صالحا للانطباق على كل منهما بل يكون محتمل الانطباق عليه. وذلك لبقاء عنوان احدهما في الواجب التخيري على كليته بخلافه في العلم الاجمالي، والفرق بينهما ما ذكرناه في محله من أن العنوان

الكلبي مهما طرأ عليه التقييد لا يصير جزئياً، فيصلح للانطباق على كثيرين وان فرض كون مصداقه واحداً خارجاً، وانما يصير جزئياً غير صالح للانطباق على كثيرين اذا اقترن بالاشارة الى وجود متعين خارجاً، ولأجل ذلك فالظاهر أنه في الفرض الثاني وهو ملكية احدهما المعين ايضاً يبقى عنوان احدهما على كليته ولذا يصلح للانطباق على أي من الكتابين، وهذا لا ينافي كون المملوك في الكلبي في المعين عينا خارجية، وسوف يأتي تفصيل الكلام في ذلك في البحث في تفسر حقيقة العلم الاجمالي ان شاء الله تعالى.

الكلام حول التخيير بين الاقل والاكثر

وقع الكلام في أنه هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر بأن تكون النسبة بين طرفي الوجوب التخيري نسبة الاقل والاكثر أو لا.

ولا يخفى أن الكلام ليس في مقام الاثبات فقد ورد ذلك في الخطابات الشرعية، كما ورد في المرأة التي زاد الدم على أيام عاداتها واحتملت استمرار الدم الى اكثر ما بعد العشرة انها تستظهر بيوم او يومين^(١)، وانما الكلام في انه هل يعني ذلك وجوب الاقل واستحباب الزائد او يعني تعلق الوجوب بالجامع بين الاقل والاكثر بحيث لو اتى بالاكثر يكون الزائد ايضاً مصداقاً للواجب .

فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" انه ربما يقال بأن التخيير بين الاقل والاكثر محال فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به وكان الزائد عليه زائداً على الواجب.

ثم اجاب عن ذلك بأنه إذا فرض أن المحصل للغرض في فرض وجود الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصول الغرض، وإن كان الأقل لو وجد وحده كان وافيا بالغرض أيضا، فلا محيص عن التخيير بين الأقل والأكثر، إذ اختصاص الوجوب بالأقل حينئذ بلاوجه، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

ولافرق في ذلك بين أن لا يكون للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر بأن كان وجود الأكثر بما في ضمنه الأقل دفعة واحدة، كالخط القصير في ضمن الخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين^(١)، أو كان للأقل وجود مستقل بأن وجد أولاً ثم انضم إليه الزائد كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث، أو رسم الخط القصير أولاً، ثم اضيف إليه الخط الزائد فصار خطأ طويلاً، ووجه عدم الفرق بينهما هو أن الغرض حسب الفرض لا يترتب على وجود الأقل مطلقاً، بل بشرط عدم انضمام الزائد إليه، ومع وجود الأكثر بلحوق الزائد الى الأقل يكون الأكثر بتمام أجزائه دخيلاً في حصول الغرض.

نعم لو كان الغرض مترتبا على الأقل على أي تقدير من دون دخل للزائد

١ - لا يخفى أن المهم ان لا يكون وجود الأقل سابقاً على وجود الزائد في قبال وجوده قبل وجود الزائد كما هو المتعارف في رسم الخط الطويل حيث يوجد الخط القصير قبل وجود الخط الزائد ولو لم يتخلل السكون بين رسمهما.

في الغرض حتى في فرض وجوده اختص الوجوب بالاقل وكان الزائد عليه مستحبا او مباحا حسب اختلاف الموارد^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن ما ذكره صاحب الكفاية خروج عن محل الكلام حيث جعل طرف التخير الاقل بشرط لا عن الزائد، ومن الواضح أن التخير بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر تخير بين المتباينين نظير التخير في الاماكن الاربعة بين القصر الذي هو صلاة ركعتين بشرط لا عن زيادة ركعة وبين التمام، واين هذا من التخير بين الاقل لابشرط والاكثر فانه غير معقول لحصول الغرض بتحقيق الاقل على ايّ تقدير فالأمر بالجامع بين الاقل والاكثر يكون لغوا محضا^(٢).

اقول: لا ينبغي الاشكال في عدم امكان الأمر بالجامع بين الاقل لابشرط والاكثر، فانه بعد لزوم الاتيان بالاقل على ايّ تقدير وجواز ترك الزائد كذلك، فلامعني لجعل الاكثر طرفا للوجوب التخيري، فان طرف الوجوب التخيري مما لا يجوز تركه الا باتيان بدله، والمفروض ان الاقل لابشرط ليس بديلا للأكثر، للزوم ايجاد الاقل على ايّ تقدير.

وكذا لا اشكال في امكان التخير بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر، بالأمر بالجامع بينهما فيما اذا فرض وجود شق ثالث على تقدير تحقق ذات الاقل بحيث يوجد الاقل ولا يتحقق فيه البشرط اللائية والبشرط الشئئية، كما في الأمر بالجامع بين القصر والتمام، حيث يمكن الاتيان بالصلاة ثلاث ركعات مثلا، او الأمر بالجامع بين التسبيحة الواحدة بشرط لا عن الزيادة وبين ثلاث

١ - كفاية الاصول ص ١٤٢

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٤٧

تسبيحات، حيث انه لو أتى بتسبيحتين فقد أتى بالاقل، ولكن خالف الأمر الضمني بالجامع بين كونه بشرط لا عن الزائد وبين كونه بشرط زيادة التسبيحتين، ولاشكال من ناحية الملاك ايضا حيث يمكن ان يكون العلة للملاك هو ذات التسبيحة نعم الاتيان بالتسبيحة الثانية وحدها يكون مانعا عن استيفاء الملاك.

انما الكلام والاشكال في الأمر بين الاقل بشرطلا والاكثر مع فرض عدم شق ثالث لهما، بحيث لو وجد الاقل فاما ان يوجد بشرطلا او في ضمن الاكثر، كما في الأمر بالجامع بين عتق الرقبة بشرط عدم الايمان وبين عتق الرقبة بشرط الايمان، فانه في فرض تحقق ذات الاقل وهو عتق الرقبة فلا يتصور شقّ ثالث، لانه إما أن تكون الرقبة التي يعتقها بشرط لا عن كونها مؤمنة او بشرط كونها مؤمنة، فالتزم السيد الخوئي "قده" في بحث المطلق والمقيد بامكان ذلك^(١)، كما هو مقتضى اطلاق كلامه في المقام ايضا.

وحينئذ فقد يقال بكون الأمر الضمني بالجامع بينهما لغوا محضا وهذا ما اختاره في البحوث في بحث الاجزاء^(٢) ولا ينافيه ما ذكره في المقام بقوله: نعم لو قلنا بانه يكفي في عقلائية التكليف ان يكون متعلق التكليف الاستقلالي غير حاصل كان التخيير المذكور معقولا من هذه الناحية^(٣).

وقد كان يخطر بالبال التفصيل بين صورتين:

الصورة الاولى: ما لو كان الجامع بين الاقل بشرطلا والاكثر مما يحتاج الى لحاظ قيد زائد على لحاظ الطبيعة، كما في مثال الأمر بالجامع بين عتق

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٣٨٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٤٤

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٢١

الرقبة بشرط عدم الايمان وبين عتق الرقبة بشرط الايمان، وهكذا في الجامع بين تسبيحة واحدة بشرط لاعن تسبيحة زائدة وتسبيحتين فأكثر، فيكون الأمر بجامع من هذا القبيل لغوا بالنظر العقلائي.

الصورة الثانية: ما اذا لم يكن يحتاج لحاظ الجامع الى اكثر من لحاظ الوجود المستقل للطبيعة، كوجوب غسل الوجه واليدين في الوضوء، فان عنوان الغسل صادق عرفا على الغسل القصير والغسل الطويل كالوضوء الارتماسي، فلو أدخل يده اليسرى في الماء بقصد الوضوء فحيث يستمر هذا الغسل الى ان يخرج يده من الماء فيكون هذا الغسل بحدوثه وبقائه مصداقا واحدا للغسل الواجب في الوضوء، ولا يكون حدوث هذا الغسل الا جزءا من المصداق، اذ الغسل الواجب هو الغسل المستقل في الوجود، وليس حدوث هذا الغسل مصداقا للغسل المستقل في الوجود بعد ان كان لا يتم استقلاله الا حين إخراج اليد اليسرى من الماء بشرط ان لا يزيد على المقدار المتعارف، وهذا وان كان راجعا بحسب التحليل العقلي الى وجوب الجامع بين حدوث الغسل بشرط لا عن بقاءه وبين حدوث الغسل بشرط بقاءه، ولكنه لامانع من التمسك بظهور خطاب الأمر بغسل اليد اليسرى في الوضوء مثلا بعد انطباقه على رمسها في الماء، وأثر ذلك كون المسح ببلته مسحا ببلّة الوضوء.

وبهذا يمكن الجواب عن الاشكال المعروف في الوضوء الارتماسي في اليد اليسرى وهو انه ان كان المتوضئ يقصد الوضوء حين ادخاله يده اليسرى في الماء فما يصل اليه من الماء بعد ذلك يكون ماء خارجا عن الوضوء فلا يجوز المسح ببلته واذا كان يقصد الوضوء حين اخراجه لها عن الماء فيكون مبتلى باشكال آخر وهو ان ظاهر الأمر بالغسل هو احداث

الغسل، وهذا ليس احداثا للغسل.

ولامحذور في ذلك لامن ناحية الملاك حيث انه يمكن ان يكون الاقل في فرض كونه ضمن الاكثر وافيا بجزء من الملاك ويكون تحصيل الملاك مستندا الى مجموعهما بينما انه لو كان الاقل وحده كان هو بنفسه محصلاً لتمام الملاك.

ولا من ناحية الأمر، فانه يكون اثر الأمر بالجامع تمكن المكلف من اتيان الاكثر بقصد امتثال الأمر، والمفروض ترتب آثار فقهية عليه.

ان قلت: ان الأمر الضمني بالجامع بين كون الاقل بشرط لا عن قيد زائد وبين كونه بشرط شيء بالنسبة اليه لايمكن ان يكون بداعي التحريك، لكون تحقق هذا الجامع على تقدير تحقق الاقل ضروريا، ومجرد ترتب آثار فقهية على هذا الأمر لايفرجه عن اللغوية بعد فقدانه لما يتقوم به الامر عقلاء وهو داعي التحريك نحو متعلقه، وعليه فأخذ قيد الاستقلال في الوجود في متعلق الأمر يكون لغوا لكونه مضمون التحقق في فرض تحقق الاقل، فان الخط مثلا اذا وجد فلاحتماله يوجد وصف استقلاله في وقت ما، نعم - كما ذكر في البحوث^(١) - لو كان المطلوب حصول وصف استقلاله في وقت معين، صح اخذه قيدا في المتعلق بأن يقول المولى "اوجد الخط المستقل في الوجود قبل غروب الشمس" لأنه قد يبدأ المكلف بايجاد الخط قبل الغروب، لكن لاينتهي من اتمامه الا بعد الغروب، فلم يتحقق استقلاله قبل غروب الشمس، وعليه فيكون لأخذ هذا القيد في متعلق الأمر تحريك زائد، فلايكون لغوا.

قلت: المهم هو كون الأمر الاستقلالي بشيء بداعي التحريك نحوه كما

مر بيان ذلك في بحث التعبدي والتوصلي، والمفروض ان الأمر الاستقلالي بالجامع بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر بداعي التحريك نحو متعلقه، ويكون ناشئا عن شوق المولى اليه، وحيث يكون الفرد الطويل للغسل او الخط بتمامه فردا واحدا للطبيعة، فيكون عنوان ايجاد الخط او الغسل جامعا عرفيا شاملا للفرد الطويل بتمامه، كما يشمل الفرد القصير كذلك، فلامؤونة في الأمر بايجاد غسل او خط، والمفروض ترتب الاثر الشرعي على ذلك كما مر بيانه بالنسبة الى الوضوء الارتماسي، فيختلف عن مثل التسيبحات، حيث ان

التسبيحة الثانية مثلا فرد آخر لطبيعة التسبيحة غير الفرد الاول .
هذا ولكن بيتني تمامية هذا التفصيل الذي ذكرناه على أن يكون ظاهر الأمر بايجاد عنوان كالأمر بايجاد الغسل هو أخذ وصف الاستقلال في الوجود قيذا فيه (بحيث لا يحتاج أخذه قيذا في متعلق الأمر الى لحاظ زائد كي لا يأتي فيه محذور لغوية أخذ هذا القيد الزائد عرفا) وقد يستشهد على ذلك بما لو قال المولى لعبده "اغسل وجهك قبل غروب الشمس" فان ظاهره هو الفراغ من الغسل قبل الغروب، ولكنه محل تأمل بل منع، ولذا لو بدأ شخص في غسل الجنابة بغسل رأسه اولاً، ثم غسل جسده مع استمرار جريان الماء على رأسه، فيصدق في حقه أنه غسل رأسه قبل جسده، فيصح غسله، وهكذا لو قال المولى لعبده "اغسل جسديك وليكن هذا الغسل بداع قربي" فبدأ المكلف بغسل جسده بداع قربي ثم استمر في الغسل رياء، فيصدق أنه غسل جسده بداع قربي، وهكذا لو بدأ بايجاد الخط قبل الغروب واستمر فيه الى بعد الغروب صدق عليه أنه اوجد الخط قبل الغروب .
وعليه فالانصاف عدم عقلائية الأمر بالجامع بين الاقل بشرط لا والاكثر فيما لم يوجد شق ثالث مطلقا، فيكون الزائد على الاقل خارجا عن حد الواجب، من دون فرق بين أن يكون ايجاد الاكثر تدريجا او دفعة، كما لو اوجد الخط الطويل دفعة واحدة .

نعم يلتزم بجواز المسح ببلّة الوضوء الارتماسي لما ذكره بعض السادة الاعلام "دامظله" من ان البلّة الموجودة في اليد اليسرى بعد اخراجها من الماء حيث تكون من توابع غسلها فيكون المسح بها مسحا ببلّة الوضوء

عرفاً^(١).

هذا وقد يقال في مثل التخيير بين الخطّ القصير والطويل أنه يختلف عن مثل التخيير بين التسيحة وثلاث تسيحات حيث أنه لا يمكن التخيير في المثال الثاني الا بأخذ التسيحة بشرطاً عن الزيادة طرفاً للوجوب التخييري، لان ثلاث تسيحات ليست فرداً واحداً لماهية التسيحة، ولكنه في مثال الخطّ يمكن الأمر بجامع الخطّ المنطبق على الوجود المستقلّ للخطّ وهو الخطّ القصير بتمامه او الخطّ الطويل كذلك بلا حاجة الى أخذ الخطّ القصير بشرطاً طرفاً للوجوب التخييري، لان الخطّ الطويل بتمامه فرد واحد لماهية الخطّ، ومع وجوده فيكون حصول الملاك معلولاً له بتمامه، لالخطّ القصير الموجود في ضمنه، كما انه لو وجد الخطّ القصير بحده فيكون هو مصداقاً لهذا الجامع، ولا يكون في ذلك أية مخالفة لقاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد، لأن مقتضى هذه القاعدة لزوم الجامع الذاتي والماهوي بين العلتين لمعلول واحد، كما مرّ توضيحه سابقاً، وحيث ان ما به الامتياز بين الخطّ القصير والخطّ الطويل عين ما به الاشتراك بينهما لأن الخطّ القصير ليس مركباً من الخطّ وغيره، وكذا الخطّ الطويل، وهذا ما يسمّى بالتشكيك الوجودي في افراد نوع واحد، نظير التشكيك بين النور الضعيف والشديد، وفي امثال ذلك يكون ما به الامتياز -وهو المرتبة الشديدة من وجود الخطّ او النور مثلاً- وما به الاشتراك -وهو اصل وجود الخطّ والنور مثلاً- مندرجين تحت جامع ذاتي ومقولي واحد، فيكون الملاك صادراً عن الخطّ القصير او الخطّ الطويل بتمامهما بما هما مندرجان تحت جامع ذاتي وهو الخطّ،

فيكون الواجب هو هذا الجامع الذاتي من دون حاجة الى لحاظ الأقل بشرط لا وتعلق الأمر بالجامع الانتزاعي بين الأقل بشرط لا والأكثر. نعم لو كان التشكيك بين الخطّ القصير والطويل راجعا الى التشكيك الماهوي في ماهية الخطّ (بان يكون مابه الاشتراك بينهما ماهية الخطّ ومابه الامتياز بينهما ماهية الخطّ ايضا، اي المرتبة الشديدة من ماهية الخطّ كما يقال في اختلاف الاعداد كعدد الثلاثة والأربعة من ان مابه اشتراكهما هو ماهية العدد ومابه امتيازهما هو ماهية العدد ايضا) لم يمكن اندراج مابه امتياز الخطّ الطويل مع مابه الاشتراك مع الخطّ القصير تحت جامع ذاتي واحد، لان المفروض ان الجامع الذاتي والماهوي بين الماهية الضعيفة من الخطّ وهي الخطّ القصير والماهية القوية من الخطّ وهو الخطّ الطويل ليس الامابه الاشتراك بينهما وهو اصل الخطّ، فيكون الملاك صادرا عن هذا الجامع المنطبق على الخطّ القصير الموجود في ضمن الخطّ الطويل، ومعه فيكون المقدار الزائد من الخطّ الطويل خارجا عن حدّ الواجب، فيكون إما مستحبا او مباحا.

وهكذا لو كان الاختلاف بين الفردين من قبيل الاختلاف بين الانسان العالم والانسان الجاهل، حيث انه ليس مابه الامتياز في الانسان العالم عين مابه الاشتراك بينه وبين الانسان الجاهل، لان الاختلاف بينهما لا يرجع الى شدة الانسانية وضعفها، بل يرجع الى انضمام عرض خارجي وهو العلم وعدمه، فيستند صدور الملاك الى الجامع بينهما، وهذا لا يشمل تلك الحثية الخارجية.

اقول: ان التخبير بين الأقل لابطراط والأكثر بان يتعلق الوجوب بالجامع بينهما غير معقول، مع قطع النظر عن قضية الملاك، لما مرّ من ان الأقل

٥٦٦ أبحاث أصولية- مباحث الالفاظ- الجزء الثالث

لابشرط موجود في ضمن الأكثر، فيكون الإتيان به واجبا على كل حال،
ويثبت الترخيص في ترك الزائد منه كذلك.

حقيقة الوجوب الكفائي

قد ذكرت عدة تفاسير في حقيقة الوجوب الكفائي:

التفسير الاول: ما قد يقال من وجوب الفعل على كل مكلف مشروطا بعدم اتيان الآخرين الى آخر الوقت، بحيث يكون اتيان الآخرين كاشفا عن عدم حدوث وجوب الفعل في حق ذلك المكلف. ولكن لازمه انه في فرض اتيان اكثر من مكلف بالفعل ولو في زمانين ينكشف عدم ثبوت الوجوب في حق أي مكلف لانتفاء شرط الوجوب وهو عدم اتيان الغير.

ان قلت: يمكن ان يكون شرط وجوب الفعل على كل مكلف عدم اتيان الغير بالفعل سابقا عليه فاتيان الغير مقارنا لاتيان المكلف بذلك الفعل او متأخرا عنه لا يكون مانعا عن فعلية الوجوب في حق هذا المكلف.

قلت: ان كان المقصود كون عدم اتيان الغير بالفعل في اول الوقت شرطا لوجوب الفعل على المكلف فلازمه أنه لو لم يأت أحد بالفعل في اول الوقت فيصير واجبا عينيا عليهم، فهذا باطل فقهيا.

وان كان المقصود كون عدم اتيان الغير بالفعل في سعة الوقت شرطا لوجوب الفعل على المكلف فلو فرض عدم اتيان أحد بالفعل في سعة الوقت فيصير واجبا عينيا على جميع المكلفين في آخر الوقت، وهذا ايضا باطل فقهيا، على أنه في فرض اتيان اكثر من واحد بالفعل في سعة الوقت فلا يتحقق شرط الوجوب في حق أي مكلف.

وان كان المقصود كون شرط وجوب الفعل على المكلف عدم اتيان الغير بالفعل قبل اتيان المكلف به، والمفروض كونه شرطا متأخرا لحدوث الوجوب، فيلزم منه طلب الحاصل، اذ عدم اتيان الغير بالفعل قبل اتيان

المكلف له، يتضمن فرض اتيان المكلف للفعل وحينئذ يكون تعلق الوجوب به طلبا للحاصل.

وان شئت قلت: ان لازمه وجوب الفعل على المكلف في فرض عدم تحقق حصة من اتيان الغير بالفعل وهي اتيانه بالفعل قبل اتيان المكلف به، وحيث ان انتفاء هذه الحصة يكون تارة بانتفاء فعل الغير رأسا وأخرى باتيان المكلف بالفعل قبل اتيان الغير به، فثبوت وجوب الفعل على المكلف في الفرض الثاني وهو فرض اتيان الغير بالفعل يكون موقوفا على اتيان المكلف بالفعل قبل فعل الغير، فيكون طلبا للحاصل.

واما ما قد يقال من أن شرط حدوث وجوب الفعل على المكلف هو عدم اتيان الغير وحده بالفعل، فاذا اتى بالفعل أكثر من مكلف واحد لم يلزم منه انتفاء شرط الوجوب في حق جميع المكلفين الذين قاموا بالعمل، فيجاء عنه كما في البحوث بأن لعدم اتيان الغير بالفعل وحده فرضين: احدهما ترك الغير للفعل رأسا، وثانيهما اتيان المكلف للفعل ايضا، وثبوت وجوب الفعل على المكلف في الفرض الثاني طلب للحاصل^(١).

التفسير الثاني: ما هو المشهور من وجوب الفعل على كل مكلف ويكون اتيان احدهم بالفعل مسقطا للوجوب الثابت في حق الآخرين، فلو فرض اتيان اكثر من مكلف بالفعل في زمان واحد فيما امكن ذلك كالصلاة على الميت كان الجميع امثالا وسقط الوجوب بذلك.

الا أن ايراد هذا التفسير هو أنه كيف يجتمع وجوب الفعل على المكلف مع ترخيص الشارع له بترك الفعل عند قيام الغير بالفعل ولو في المستقبل،

وان شئت فلاحظ الواجب الكفائي الذي لا يمكن تكراره كقتل سائب النبي، فانه لا اشكال في اختلافه عما لو طلب المولى من عبده بنحو الوجوب العيني ان يقتل سائب النبي فقتله غيره، مع أن وجوب قتله يسقط بعدئذ بارتفاع موضوعه، مع أنه بناء على هذا التفسير لا يبقى فرق بينهما.

التفسير الثالث: ما اختاره المحقق الاصفهاني "قده" من أنه في الوجوب الكفائي يجب الفعل على كل واحد من المكلفين مع جواز الترك عند فعل الغير، ومقتضاه حصول الامتثال من الجميع إذا أتوا به دفعة، واستحقاق العقاب إذا ترك الكل، لوجوبه عليهم وعدم تحقق الفعل من أحدهم. وهو موافق لمقام الثبوت، لأنه مع عدم إمكان تعدد الفعل كالغسل والدفن ليس هناك إلا غرض واحد، وتخصيص أحدهم بتحصيله بلا مخصص، ومعاقبة التارك مع فعل البعض وحصول الغرض المستلزم لعدم بقاء التكليف يكون بلا موجب، فلا محالة له مقتضي الوجوب ومقتضي الترخيص في الترك مع حصول الغرض، واما مع إمكان تعدد الفعل دفعة وتدرجاً فالغرض اللزومي وجود واحد منه، وهو متساوي النسبة إلى الجميع، فيقتضي الإيجاب والترخيص كما ذكر، كما ان لازم حصول الامتثال - باشتراك الكل في الغسل أو الدفن - الالتزام بان الواجب أعم من الاستقلال في الدفن والاشتراك فيه، وإلا فمع اختصاصه بصورة الاستقلال فلو دفن الميت جماعة فلم يتحقق امتثال الواجب، مع انه خلاف الواقع^(١).

وفيه **اولا:** ان من الواضح أن الوجوب الكفائي لا يختلف من حيث كونه

كفائيا عن الاستحباب الكفائي، كاستحباب تلقين الميت او سائر مستحبات تجهيزه، ومن الواضح عدم تأتي ما ذكره في الاستحباب الكفائي لاقتترانه بالترخيص في الترك مطلقا، لا بالترخيص في الترك عند فعل الغير.

وثانيا: ان لازمه استحباب صدور الفعل من جميع المكلفين في فرض امكان تكرره، مع أنه لا يستفاد من الوجوب الكفائي ذلك، بل قد يعلم بعدم استحبابه بل يعلم بحرمته، كإجراء الحد حيث انه واجب كفائي على الفقهاء، ان لم نقل بكونه واجبا كفائيا على الكل.

التفسير الرابع: ما قد يقال من أن الوجوب الكفائي هو إيجاب الفعل من دون أن يلحظ له مكلف ابدأ.

وفيه أن حقيقة التكليف اما هو البعث والتحرك او اعتبار الفعل على الذمة، وعلى اي حال فلا يعقل افتراضهما من دون لحاظ مكلف، نعم بلحاظ الحب يعقل أن يتعلق الحب بشيء بدون داعي التحريك نحوه من دون لحاظ مكلف.

التفسير الخامس: أن يحرم على كل مكلف حصة من ترك الفعل وهي تركه المقرون بترك الآخرين.

وهذا التفسير وان كان معقولا ثبوتا، لكنه خلاف ظاهر خطاب الوجوب الكفائي، ولا ينسجم مع مبادئ الوجوب من المصلحة في الفعل وتعلق ارادة المولى به.

التفسير السادس: ما قد يقال من أن الوجوب الكفائي هو توجه تكليف واحد نحو مجموع المكلفين.

وفيه أن مجموع المكلفين ليس مكلفا حقيقة وصالحا لتشغيل ذمته بالتكليف، وانما المكلف حقيقة انما هو كل فرد فرد، فلا يعقل افتراض

امتثال او عصيان واحد للمجموع، فلا يصح ان يعتبر مجموع المكلفين مكلفا واحدا بالوحدة الاعتبارية بحيث لو فعل أحدهم فكأن هذا المجموع قد صدر منه الفعل ولو بجزء منه، نظير المكلف الذي قد يحرك الحجر بيده وقد يحركه برجله.

نعم كما ذكر في البحوث انه ان اريد تنظير الواجب الكفائي بما إذا كلف مجموع العشرة مثلا بتحريك هذا الحجر الذي لا يمكن لكل فرد منهم مستقلا تحريكه فكما انه في المثال يوجد تكليف واحد على المجموع بتحريك الحجر فكذلك في الواجب الكفائي، ففيه **أولا**: ان الواجب الكفائي ما يكفي فيه صدور الفعل ولو من دون مشاركة الآخرين، بل لا يعقل في بعض الواجبات الكفائية صدور الفعل من الجميع بنحو الاشتراك كالصلاة على الميت مثلا، فان صلاة كل مكلف عليه غير صلاة المكلف الآخر.

وثانيا: ان هذا المعنى راجع بحسب الحقيقة إلى وجوبات عديدة بالنسبة لكل مكلف، ولكن متعلقه ليس هو رفع الحجر بل المشاركة في رفع الحجر، ولهذا يكون هناك امثالات عديدة وعصيانات متعددة أيضا^(١).

التفسير السابع : ما ذكره السيد البروجردي "قده" من أن الوجوب الكفائي لا يختلف عن الوجوب العيني من ناحية من يتوجه اليه التكليف وانما يختلف عنه في متعلق الوجوب، حيث يكون متعلق الوجوب الوجوب العيني عبارة عن الفعل المقيد بصدوره عن المكلف نفسه، ومتعلق الوجوب

الكفائي هو الطبيعة غير المقيدة بصدورها عن هذا الشخص، فيجب على كل مكلف طبيعي دفن الميت، ولازم ذلك سقوط الوجوب المتوجه الى كل مكلف بامثال مكلف واحد لوجوب دفن الميت من جهة حصول متعلق الوجوب المتوجه الى كل مكلف، وهذا بخلاف الوجوب العيني فإن كل واحد من المكلفين مكلف في هذا النوع من الوجوب بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه، فتدبر^(١).

وذكر في البحوث نظير ذلك فقال: ان هناك وجوبات عديدة بعدد المكلفين، غير أن الواجب بهذا الوجوب ليس هو صدور الفعل من كل واحد منهم وانما هو جامع الفعل الصادر منه أو من غيره، فالواجب هو حصول الفعل خارجا، فان التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير معقول ولو فرض أن فعل الغير ليس تحت اختياره حتى بالتسيب، لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور^(٢).

اقول: الظاهر انه ليس من المعهود عقلاء بعث المكلف نحو طبيعي الفعل بنحو يشمل الفعل الصادر من غيره تبرعا، كأن يقول المولى لعبده مثلا يجب عليك ان يوجد الماء البارد في البيت بعد ساعة، وانما المعهود هو ايجاب اتيانه بالماء البارد وكون اتيان الغير له مسقطا للتكليف، نعم لامانع من اجارة الأجير لطبيعي الفعل، كتعهد الأجير بخياطة الثوب من دون تقييدها بصدورها منه مباشرة، حيث انه يكون بنحو الدين فيكفي تبرّع الغير عنه كما صرح به السيد الخوئي "فده" في كتاب الاجارة^(٣)، ولوقلنا بمسلك السيد الخوئي

١ - نهاية الاصول ص ٢٣٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٤٢٤

٣ - مستند العروة كتاب الاجارة ص ٤٦٩

"قده" في تفسير حقيقة التكليف من كونه اعتبار الفعل على ذمة المكلف فيكون نظير الاجارة.

والحاصل أن توجيه خطاب البعث والأمر الى المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، بأن يقال له مثلا "يجب عليك طبيعي غسل الميت الجامع بين صدوره منك او صدوره من غيرك" غير معهود عند العقلاء، حتى لو فرض كون فعل الغير مقدورا له عرفا لأجل قدرته على ايجاد الداعي لذلك الشخص نحو اتيانه بالفعل، فانه يكون المعهود حينئذ هو امره بالجامع بين فعل نفسه وترغيب الغير حتى يقوم هو بذلك العمل.

الآ أنه مع ذلك لايبعد ان يقال أنه لامانع عقلاء من توجيه خطاب البعث الى المكلفين او الى جماعة منهم نحو ايجاد طبيعي الفعل، فيقال لهم مثلا "اغسلوا هذا الميت"، فيكون كل منهم مأمورا بصرف وجود غسل الميت الجامع بين صدوره منه او صدوره من مكلف آخر، والفرق بينه وبين الواجب العيني الموجّه الى عامة المكلفين مثلا، أنه لم يلحظ انحلال غسل الميت الى افراده الصادرة عن كل مكلف بل لوحظ صرف وجوده وبعث الكل نحوه، ومع تحققه بفعل واحد منهم فقد تحقق متعلق تكليف الكل، بينما أنه في الوجوب العيني كقوله "اغسلوا جسدكم" لوحظ انحلال غسل الجسد الى افراده الصادرة من كل مكلف فكلّ مأمور بفعل نفسه وهو غسله لجسده، وعليه فلايبعد صحة هذا التفسير للوجوب الكفائي.

التفسير الثامن: ما اختاره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من ان الوجوب الكفائي وجوب واحد متوجه إلى أحد المكلفين لا بعينه كما يقول المولى "ليأت أحد عبيدي بالماء"، فان غرض المولى تارة بصدور الفعل عن كل مكلف وأخرى بصدوره عن صرف وجود المكلف، (والمراد منه هو احد

المكلفين لا المكلف الاول او اول مكلف يقوم بالعمل فانه لامعنى لأىّ منهما في المقام فلا تغفل) فعلى الأول يكون الواجب عينيا فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر، وعلى الثاني فالواجب كفائي بمعنى انه واجب على أحد المكلفين لا بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم، ويسقط بفعل بعض عن الباقي، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فوجوب تحصيله على الجميع لا محالة يكون بلا مقتضى وسبب، فاذن يتعين وجوبه على الواحد لا بعينه، ويترتب على ذلك انه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا محالة وسقط الأمر، لفرض ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود، ولو أتى به جميعهم كما إذا صلوا على الميت مثلاً دفعة واحدة كان الجميع مستحقاً للثواب، لفرض ان صدور الفعل عن احد المكلفين قد تحقق في هذا الفرض باتيان الجميع للفعل، واما لو تركه الجميع كان كل منهم مستحقاً للعقاب، فان صرف الوجود يصدق على كل منهم، والمفروض ان كلا منهم قادر على إتيانه.

فالتنتيجة هي ان الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمة واحد من المكلفين لا بعينه الصادق على هذا وذاك نظير ما ذكرناه في بحث الواجب التخيري من ان الواجب أحدهما لا بعينه المنطبق على هذا الفرد أو ذاك لا خصوص أحدهما المعين، فلا فرق بين الواجب التخيري والواجب الكفائي إلا من ناحية ان الواحد لا بعينه في الواجب التخيري متعلق بالحكم وفي الواجب الكفائي موضوعه^(١).

والظاهر أن هذا التفسير هو المقصود مما حكى عن صاحب بلغة الفقيه

من تعلق الوجوب الكفائي بكلي المكلف بما هو، نظير تعلق ملك الخمس والزكاة بطبيعي السيد والفقير، فكما أن الملكية من الاعتبارات ويصح تعلقها بالكلي بما هو، كذلك التكليف من الاعتبارات ويصح تعلقه به، وكما ان إقباض السيد والفقير يوجب تعيين الكلي فيهما، كذلك من قام بالفعل يتعين فيه الكلي الذي وجب عليه الفعل.

وقد اورد المحقق الاصفهاني "فده" على ما ذكره صاحب بلغة الفقيه بأن البعث وان كان من الاعتبارات إلا أنه لا يتعلق إلا بالمكلف بالحمل الشائع، فانه لجعل الداعي حتى تنقذح في نفسه الإرادة المحركة للعضلات نحو العمل^(١).

كما اورد في البحوث على هذا التفسير الثامن بأنه إن أريد بتكليف أحد المكلفين تشغيل ذمة هذا العنوان الاعتباري فهو لغو إذ ليس له ذمة كي تنشغل به، وإن أريد بذلك تشغيل ذمة كل فرد من المكلفين باعتباره مصداقا لهذا العنوان فهذا خلف وحدة التكليف، وإن أريد تشغيل ذمة أحدهم تعيينا فهذا ترجيح بلا مرجح، وإن أريد تشغيل ذمة أحدهم المردد فلا وجود للفرد المردد كي يعقل تشغيل ذمته.

نعم يمكن أن يدعى أن التكليف تشغيل تشريعي للذمة المضافة إلى عنوان أحدهم فيكون حكما واحدا، غاية الأمر انه يستتبع عقلا لزوم تحرك كل مكلف نحو تحقيق الواجب بحيث لايجوز لهم الترك المطلق.

إلا أن هذا معناه اننا احتجنا الرجوع إلى أحد التفسيرات الأخرى للواجب

الكفائي لتشخيص من تشتغل عهده بالتكليف وكيفيته، فاتضح أن هذه النظرية أيضا لا تتم لتفسير الوجوب الكفائي^(١).

اقول: المهم أن توجه التكليف الواحد الى عنوان احد المكلفين فانيا في مصداقه البدلي (كما كان عنوان احد الفعلين في الواجب التخييري فانيا في مصداقه البدلي) بداعي تحريك احد المكلفين كاف في تنجزه عقلا على كل واحد منهم بحيث لو ترك الجميع الايتان بالفعل استحقوا العقاب جميعا ولو اتى احدهم بالفعل سقط التكليف بالامثال ولم يستحق اي واحد منهم العقاب، وهذا التفسير لحقيقة الوجوب الكفائي خال من الاشكالات التي كانت تتوجه على كثير من التفاسير السابقة.

التفسير التاسع: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أنه سنخ وجوب له تعلق بكل واحد من المكلفين بحيث لو اخلوا جميعا بامثاله لاستحق الجميع العقاب، لكن يسقط الوجوب بفعل احدهم^(٢).

وفيه أنه ان كان مقصوده ان سنخ الوجوب الكفائي يختلف عن سنخ الوجوب العيني من دون أن ينشأ هذا الاختلاف من اشتراط الوجوب بعدم فعل الغير او من كون الواجب صرف وجود الفعل من غير لحاظ صدوره عن مكلف معين او من كون الذي توجه اليه خطاب الأمر عنوان احد المكلفين، فهذا مما لا يتصور له معنى محصل.

نتيجة البحث

الحاصل ان التفسير الصحيح للوجوب الكفائي هو التفسير السابع والثامن، والمرجع في تعيين كون الواجب الكفائي باي نحو منهما هو ظاهر الأدلة،

١ - بحث في علم الاصول ج٢ ص٢٨٤

٢ - كفاية الاصول ص١٤٣

فاذا ورد في الخطاب "اغسلوا الميت" فيتناسب مع التفسير السابع، واذا ورد في الخطاب "ليغسل احدكم الميت" كان متناسبا مع التفسير الثامن. وقد تترتب عليهما ثمرة فقهية، بلحاظ انه لو لم يتمكن المكلف من مباشرة الواجب الكفائي، لكنه تمكن من حث الآخرين على الإتيان به، كما لو سلم واحد على جماعة، فعلم به احدهم، الا أنه لم يتمكن من رد السلام، ولكن تمكن من اعلام الآخرين حتى يردّوا السلام عليه، او علم المكلف بنجاسة المسجد، لكنه لم يتمكن من تطهير المسجد اما مباشرة او بالتسيب بنحو يستند اليه عرفا كأن يستأجر شخصا لذلك، وانما تمكن من اعلام الغير كي يقوم هو بتطهير المسجد، فبناء على التفسير السابع يجب عليه ذلك، حيث انه مكلف بطبيعي الفعل من غير اعتبار استناده اليه، والمفروض تمكنه منه بحث الآخرين على إتيانه ولو لم يستند فعلهم اليه، بينما انه على التفسير الثامن لا يجب عليه ذلك، لأن الواجب على احد المكلفين هو الفعل المستند اليه، وحيث ان القدرة شرط في التكليف او في تنجزه على الأقل، فلا يشمل المكلف العاجز عن تحصيل الفعل بنحو يستند اليه، وهكذا الحال بناء على سائر تفاسير الوجوب الكفائي.

ولكن الذي رأيناه من بعض من اختار التفسير السابع كالسيد البروجردي والسيد الصدر "قدهما"^(١) أنهم أفتوا في الفقه بعدم وجوب الاعلام في مسألة تطهير المسجد عليه، بينما أن السيد الخوئي "قده" القائل بالتفسير الثامن أفتى بوجوب الاعلام^(٢)، واستدل لذلك بإحراز تعلق غرض الشارع بحصول

١ - العروة الوثقى ج١ ص١٨١، بحث في شرح العروة الوثقى ج٤ ص٣١١

٢ - العروة الوثقى ج١ ص١٨١، موسوعة الامام الخوئي ج٣ ص٢٨٦

طهارة المسجد، وفيه أنه لا كاشف عن تعلق الغرض اللزومي للشارع به مطلقاً ما لم يكن التطهير مستنداً الى المكلف، كما أنه لم يحرز تعلق غرضه اللزومي برد السلام مطلقاً ولو بحث الغير عليه في مثال سلام واحد على جماعة، اللهم الا أن يقال بأنه اذا وجب الاستئجار لمن لا يتمكن من مباشرة تطهير المسجد لانتساب التطهير اليه عرفاً فيتعدى منه بالاولوية العرفية الى غير فرض الاستئجار.

مسألة وجدان جماعة متممين ماء لا يكفي الا لوضوء واحد منهم،
ومسألة بذل الحج لواحد غير معين من جماعة

تنبيه: ان المحقق النائيني "قده" بعد أن اختار التفسير الثامن في حقيقة الوجوب الكفائي، استثنى عنه فرض ما لو كان هناك ملاكات متعددة ولم يمكن استيفاء جميعها فوق التراحم بينها في مقام الفعلية، فالتزم بأنه يثبت الوجوب في حق كل منهم مشروطاً بعدم فعل الآخر، فانه إذا كان هناك غرضان يترتب أحدهما على فعل مكلف والآخر على فعل مكلف آخر ولم يمكن استيفائهما معاً فلامحالة يكون التكليف المتوجه إلى كل منهما مشروطاً بعدم تحقق الفعل الاخر وساقطاً بامثال أحد المكلفين عن الآخرين.

ثم ذكر مثالا لذلك، وهو أنه اذا كان شخصان فاقدى الماء فتيمم ثم وجدا ماء لا يكفي الا لوضوء أحدهما، فبما ان ملاك وجوب حيازة الماء في كل منهما تام والمفروض انه لا يمكن استيفاء الملاكين معا لفرض عدم وفاء الماء الا بوضوء واحد فلا محالة يكون إلزام كل منهما بحيازة الماء مشروطاً بعدم حيازة الآخر، فان حازه أحدهما سقط التكليف عن الآخر كما انه إذا تركا الحيازة معاً استحق كل منهما العقاب، ولكن يبطل تيمم كلاهما على أي تقدير، لاطلاق ما دل على بطلان التيمم بوجودان الماء والمفروض صدق

وجدان الماء بمجرد القدرة على حيازة الماء وقد تحققت هذه القدرة في حق كل منهما، واما وجوب الوضوء فهو مترتب على الحيازة الخارجية وكون الماء في تصرف المكلف، وقد وقع التزاحم في وجوب الحيازة فصار وجوبها في حق ايٍّ منهما مشروطا بعدم حيازة الآخر، ومن الضروري ان تزاخم الخطابين في ناحية الوضوء لا يستلزم التزاخم في ناحية الحكم ببطلان التيممين^(١).

وأورد عليه السيد الخوئي "قده" بان موضوع بطلان التيمم كما انه وجدان الماء كذلك موضوع الأمر بالوضوء، فلاوجه للحكم ببطلان التيمم وعدم وجوب الوضوء^(٢).

ولكن اجاب بعض الاعلام "قده" عن هذا الايراد بأن الأمر بالتيمم لما كان موضوعه عدم وجدان الماء، فبمجرد القدرة على استعمال الماء يرتفع موضوعه فيبطل التيمم، والقدرة على استعمال الماء بالنسبة إلى كل منهم موجودة، إذ يتمكن كل منهم من السبق إليه واستعماله، فيبطل تيمم كل منهم، اما الأمر بالوضوء فموضوعه وان كان وجدان الماء إلا انه حيث كان مرجعه إلى إلزام كل منهم بصرف الماء وإعمال قدرته في استعمال الماء، والمفروض ان الجميع لا يتمكنون من صرف قدرتهم دفعة واحدة وفي عرض واحد في ذلك، كان أمر الكل في عرض واحد محالا لوقوع التزاخم في مقام الامتثال، فلا بد من توجه التكليف بالوضوء إلى كل منهم مشروطا بترك الآخرين استعمال الماء، فلا منافاة بين بطلان تيمم الجميع في عرض واحد

١ - اجود التقريرات ج١ ص ١٨٩

٢ - اجود التقريرات ج١ ص ١٨٩

وتعلق الأمر بكل منهم مشروطا بترك الآخر، وان كان موضوعهما واحدا وهو وجدان الماء.

نعم ما ذكره المحقق النائيني "قده" من الأمر بالحيازة، فلا نعلم ارتباطه بما نحن فيه، فان الحيازة ليست شرطا من شروط الوضوء، بل هي مقدمة من مقدماته الوجودية فتكون واجبة بالوجوب الغيري لتحصيل الوضوء^(١).

اقول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من التلازم بين بطلان التيمم ووجوب الوضوء، هو الصحيح، فانه لو فرض تمكن المكلف من الوضوء بذلك الماء بنحو مباح يبطل تيممه ويجب عليه الوضوء، والا لم يجب عليه الوضوء ولم يبطل تيممه.

توضيح ذلك أن للمسألة ثلاث صور:

الصورة الأولى: ان يفرض عدم ارادة أي منهما لمزاحمة الآخر، فيصدق

في هذه الصورة في حق كل منهما انه قادر على الوضوء بهذا الماء، ولو كانت قدرة كل واحد منهما ناشئة عن عدم ارادة الآخر لمزاحمته، ولا ينافي ذلك عدم قدرتهما على الوضوء معا، فحينئذ يجب على كل منهما الوضوء لفعلية موضوعه وهو القدرة على الوضوء في حقهما، ولا يلزم من ذلك تكليف أي منهما بغير المقدور بعد كون وجوب الوضوء على أي منهما تابعا لفعلية قدرته على الوضوء نعم لو كان الواجب في حقهما اجتماعهما على الوضوء كان تكليفا بغير المقدور، وما ذكرناه تام حتى لو اخترنا مسلك بعض السادة الاعلام "دام ظلهم" في ابتلاء المكلف الواحد بمتزاحمين متساويين من انه ليس تكليفه بكل منهما على تقدير تركه للآخر عقلائيا بحيث لو ترك

كليهما لصار كلا التكليفين فعليين، بل المنهج العقلاني تكليفه باحدهما تخييراً، فانه مع عدم تماميته هناك كما بيناه في محله، لا يجري في المقام لعدم كون تكليف كل منهما بالوضوء مادام قادراً عليه مخالفاً للطريقة العقلانية.

الصورة الثانية: أن يفرض عدم تمكن أيّ منهما من الوضوء بهذا الماء عقلاً، ولو لأجل انه اذا اراد ان يتوضأ به لمنعه الآخر عن حيازته او عن الوضوء به، او فرض عدم تمكنهما من الوضوء به شرعاً، كما لو فرض أنه لو سبق أيّ منهما الى الماء فيشاركه الآخر في ذلك فيستوليان معاً على الماء فيصير مشتركا بينهما ولايرضى ايّ منهما بتصرف الآخر فيه ولو بازاء دفع مبلغ.

ففي هذه الصورة لايبطل تيمم أيّ منهما كما لايجب عليه الوضوء.

الصورة الثالثة: أن يفرض أنه اذا اراد احدهما المعين ان يتوضأ به لمنعه الآخر، بينما ان الآخر لو اراد ان يتوضأ لميمنعه الأول ولو لضعفه. ففي هذه الصورة يبطل تيمم الأول فقط.

ثم انا لم نفهم وجه ما ذكر في منتقى الاصول (من أنه حيث كان مرجع وجوب الوضوء على كل واحد منهم إلى إلزام كل منهم بصرف الماء وإعمال قدرته في استعمال الماء، والمفروض ان الجميع لا يتمكنون من صرف قدرتهم دفعة واحدة وفي عرض واحد في ذلك، كان أمر الكل في عرض واحد محالاً لوقوع التزاحم في مقام الامتثال، فلا بد من توجه التكليف بالوضوء إلى كل منهم مشروطاً بترك الآخرين استعمال الماء).

فانه لا يوجد أي محذور في أن يجب الوضوء بوجوب فعلي في حق القادر

على الوضوء، ولو لاجل قدرته على السبق الى الماء، بينما أنه على ما ذكره يجوز له أن يترك المجال لغيره حتى يتوضأ هو بذلك الماء ولو في آخر الوقت، ثم يتيمم هذا المكلف.

ثم انه قد يستشكل على المحقق النائيني "قده" بأن حكمه هنا يبطلان تيمم كلا الشخصين بدعوى صدق قدرة كل منهما على الوضوء، ينافي ما التزم به في مسألة ما لو أباح زيد لشخصين مالا يكفي لحج واحد منهما فقط، من أنه لا يجب على أيّ منهما الحج^(١)، مع ان لازم كلامه هنا صدق الاستطاعة في حق ايّ واحد منهما، فلا بد أن يجب على كل واحد منهما الحج على تقدير ترك الآخر.

ويندفع هذا الاشكال بأن الاستطاعة في باب الحج ليست بمعنى مطلق القدرة والتمكن من الحج، بل الاستطاعة اما استطاعة ملكية وهي تكون بوجودان نفقة الحج فعلاً، والمفروض عدم تحققها بالنسبة الى أيّ منهما، او تكون استطاعة بذلية، والاستطاعة البذلية تتحقق ببذل الحج على مكلف معين، واما بذل الحج على احد الشخصين لابعينه فقد يقال بعدم كونه بذلاً للحج لفرد معين منهما، نعم لو سبق احدهما الى قبوله تملكه وحيث أنه بشرط الحج به فتتحقق الاستطاعة البذلية بالنسبة اليه دون الآخر.

ولكن موضوع بطلان التيمم هو وجدان الماء بمعنى التمكن العقلي من الوضوء ولو بإذابة الثلج، ونحوها.

الا أنه ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله ان البذل لأحدهما لابعينه غير معقول لعدم إمكان تصرفه في المال وإنما التصرف يتحقق بالنسبة إلى

الشخص، والبذل في المقام يرجع في الحقيقة إلى البذل إلى كل منهما مشروطاً بعدم أخذ الآخر، فإذا لم يأخذه واحد منهما فالشرط حاصل في كل منهما ويستقر عليهما الحجّ، والحاصل أن البذل في المقام يرجع إلى البذل إلى الشخص، فإن الأمر الاعتباري كالملكية وإن كان قابلاً للتعلق باحد الشيئين لابعينه كما ذكر في مسألة بيع صاع من الصبرة، لكن الأمر الخارجي التكويني كالبذل وعرض الحجّ لا يمكن تعلقه باحد الشخصين لابعينه، فلا بدّ من إرجاع ذلك إلى البذل وعرض الحجّ لكل منهما مشروطاً بعدم صرف الآخر، فإن سبق أحدهما وأخذه وصرفه في الحجّ فيكشف عن عدم وجوب الحجّ على الآخر، نعم يوجد فرق بين هذا المثال ومثال التيمم وهو وجوب السبق إلى الماء على كل واحد لوجوب الوضوء عليه، ولكن في مثال الحجّ يجوز لكل منهم ترك السبق إلى القبول حتى يقبل البذل شخص آخر منهم^(١).

اقول: لم يتبين لنا وجه منعه من تعلق العرض والبذل لأحد شخصين او اشخاص لابعينه، فانه حينما يقول الاب لأبناءه "ليأت احدكم معي الى الحج" فيصدق انه عرض الحج على احد اولاده، وعدم امكان صدور التصرف من احدهم لابعينه لايعني امتناع البذل الانشائي لأحدهم لابعينه.

وكان ينبغي له "فده" أن يقول: ان عرض الحج وبذله من سنخ الترخيص لاالإلزام، فيكفي في تحقق البذل أن يقول المالك لشخص "حج بمالي هذا" ولو لم يملكه اياه، كما يكفي ان يقول له "تعال معي للحج" ولا يحتاج الى الزام المالك له بالقبول، بل حتى لو فرض الزام المالك الا أن المهم انما هو

حيث الترخيص المستفاد منه، وحينئذ فيقال إن الزام احد الشخصين لابعينه بفعل وان كان معقولا كما تقدم في التفسير السابع للوجوب الكفائي، ولا يرجع ذلك الى الزام كل منهما بذلك الفعل شرعا على فرض ترك الآخر، وانما ينتجز عليه عقلا، لكن ما لم يرجع ترخيص احد الشخصين لابعينه في فعل الى ترخيص كل منهما في ذلك الفعل على فرض ترك الآخر، فلا يمكن له ارتكاب الفعل، فلو قال المالك لزيد وعمرو "أنا راض بدخول احدكما في داري" فكل منهما مأذون في الدخول في الدار على تقدير عدم دخول الآخر، واذا دخلا في الدار معا فليس ايّ منهما مأذونا، لأن احدهما لابعينه مأذون والآخر لابعينه غير مأذون بأن يكون الذي ارتكب بدخوله الدار الغصب والحرام ويكون ضامنا لأجرة المثل احدهما غير المتعين في علم الله، وهذا يناسب ان يكون اذن المالك في دخول احدهما بمعنى كون الاذن في دخول زيد مشروطا بعدم دخول عمرو، وكون الاذن في دخول عمرو كذلك. فمع دخولهما معا لا يكون ايّ منهما مأذونا فيه، بل الظاهر أن الأمر كذلك حتى في اذن المالك لزيد باحد التصرفين فأتى بالتصرفين معا فيكون كلاهما غصبا محرما لأن المالك لم يأذن في أيّ منهما الا مشروطا بترك الآخر او فقل لم يأذن الا في التصرف غير المقرون بالتصرف الآخر.

وعليه فيكون معنى بذل الوالد الحج وعرضه لأحد اولاده هو عرضه الحج على كل منهم على تقدير عدم قبول الآخرين بتركهم للذهاب معه للحج، فلو ترك الجميع القبول صدق على كل واحد منهم أنه قد عرض عليه وبذل له الحج.

ويشهد على ذلك أنه لو خاطب الوالد كل واحد من اولاده بخطاب خاص، فقال لكل واحد منهم مستقلا "اذا لم يأت سائر إخوتك فأت معي الى الحج"، فبالنسبة الى الولد الاكبر مثلا لولم يذهب سائر أخوته الى الحج

فيصدق عرفاً أن والده عرض عليه الحج، فلو ترك هو أيضاً الذهاب إلى الحج فيصدق بالنسبة إلى كل واحد منهم أن الوالد عرض له الحج فلم يقبل، وقد دلت الروايات أن من عرض عليه الحج فأبى فيستقرُّ عليه الحج، ويبعد جداً الفرق بينه وبين مالهو خاطب الوالد جميع أولاده بخطاب واحد فقال لهم "ليأت احدكم معي إلى الحج" بعد وحدة مضمونهما وكون الاختلاف في مجرد كيفية الخطاب، فلا يتم القول بأنه لا يصح أن يدعي كل واحد من الأولاد في مثال عرض الوالد الحج على احدهم، أنه قد عرض عليّ الحج، نعم يصح ان يقول "قد عرض الحج على أحدنا" فلم يتحقق موضوع الاستطاعة البذلية.

وعليه فلا يبعد تمامية ما ذكره صاحب العروة "قده" ووافق السيد الخوئي "قده" من تحقق الاستطاعة البذلية بعرض الحج على احد الشخصين او جماعة لابعيه فيما اذا ترك الآخرون قبول البذل، وأنه اذا ترك الجميع قبول البذل استقر الحج عليهم، وإن اختار جماعة من الاعلام كالسيد الحكيم وشيخنا الاستاذ "قدهما"^(١) وبعض السادة الاعلام "دام ظله" عدم تحقق الاستطاعة البذلية بعرض الحج على احد الشخصين او جماعة لابعيه الا اذا سبق احدهم الى القبول فحينئذ تتحقق الاستطاعة البذلية في حقه.

هذا وقد ذكر صاحب العروة "قده" أن مسألة بذل الحج لأحدهم يكون من قبيل الواجب الكفائي وهذا يعني عدم وجوب السابق على اي واحد منهم لعدم صدق البذل في حق ايّ منهم الا في فرض ترك الآخرين لقبول البذل،

نعم لو ترك الجميع القبول استقر الحج عليهم، وقد صرح السيد الخوئي "قده" بذلك، وهذا يبتني على كون حكم الاستطاعة البذلية ثابتا بدليل خاص، واما لو قلنا بكون الاستطاعة البذلية على وفق القاعدة ولا تحتاج الى دليل خاص كما هو مختار بعض الأجلاء "دام ظلّه" فلا بد من الالتزام بوجود سبق كل واحد منهم الى قبول البذل بمعنى أن من يتمكن من السبق الى قبول البذل قبل قبول الآخرين تحققت الاستطاعة العرفية في حقه فيجب عليه الحج.

فيكون نظير ما لولم تتحقق الاستطاعة السرية وتخلية الطريق الا بمقدار معين كما لو لم يكن في القافلة مجال الا لشخص واحد فكل من يتقدم لتسجيل اسمه فيسمح له بالذهاب الى الحج، فيجب السبق على كل من يعلم بأنه لو سبق تمكن من تسجيل اسمه لصدق تخلية السرب في حقه، ولو ترك الجميع تسجيل اسماءهم فيستقر الحج عليهم لصدق تخلية السرب في حق كل واحد منهم.

وهكذا بناء على ما اخترناه في بحث الحج وفاقا لجماعة من الاعلام - منهم السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه"^(١) - من كفاية وجدان نفقة الحج بنحو اباحة التصرف من غير حاجة الى الملكية، فلو كان مال مباح تحت استيلاء جماعة بحيث يتمكن أي واحد منهم من التصرف فيه بكامله وجب الحج على كل من يتمكن من السبق الى الحج به مع وجدان سائر شرائط الاستطاعة، ولوترك الجميع ذلك استقر الحج عليهم، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

الواجب الموقت والموسع والمضيق

قد قسّموا الواجب إلى واجب موقت، وهو الذي يشترط فيه أداءه في وقت معين، وواجب غير موقت وهو الذي لم يشترط أداءه في وقت معين، وقسّموا الواجب الموقت أيضا إلى واجب مضيق وهو الذي يكون الوقت المقرر له بمقداره لأكثر كصوم شهر رمضان، وواجب موسع وهو الذي يكون الوقت المقرر له أوسع من مقداره كصلاة الفريضة. وقد تعرضوا في المقام الى عدة أبحاث:

البحث الأول: قد يشكل في إمكان الواجب الموسع بأنه بعد جواز تركه الى آخر الوقت فكيف يفرض وجوبه في اول الوقت، فان الواجب ما لا يجوز تركه، وكيف يجتمع الوجوب مع الترخيص في الترك. والجواب عنه واضح، فان الوجوب وان ثبت من اول الوقت ولكنه لم يتعلق الا بالطبيعة اللابشرط من وقوعها في اول الوقت او اثناءه او آخره، ولذا لا يجوز أن يأتي بالصلاة في اول الوقت مثلا بقصد وجوب هذه الصلاة، فان الواجب هو صرف وجود الصلاة في داخل الوقت وكما أن لها أفرادا عرضية كالصلاة في البيت والصلاة في المسجد، كذلك لها أفراد طولية كالصلاة في اول الوقت والصلاة في آخر الوقت.

البحث الثاني: قد يشكل في إمكان الواجب المضيق بدعوى أن الانبعاث لابد وان يتأخر عن البعث ولو آتاما، لأن الانبعاث عن البعث يحتاج الى وصول البعث وتصور فائدة الانبعاث عنه والتصديق بها، فلا بد من فرض كون زمان البعث والوجوب اوسع من زمان الفعل الواجب ولو بمقدار قليل، وعليه فلا يمكن ثبوت وجوب الصوم من طلوع الفجر بل لابد من سبق وجوبه عليه، وهذا يعني عدم إمكان الواجب المضيق العقلي.

وفيه أولاً: ان الملاك في الواجب المضيق هو ما كان الزمان المقرر للواجب شرعا لا يكون اوسع من مقدار هذا الواجب، ولا ينافي ذلك سبق الوجوب على زمان الواجب بالالتزام بالواجب المعلق كما هو كذلك في صوم شهر رمضان حيث يكون وجوبه فعليا من دخول الليل، بل يكون وجوب صوم تمام الشهر فعليا من دخول هلال شهر رمضان لمن لم يكن مريضا او مسافرا، بمقتضى قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"^(١).

وثانيا: انه يمكن وصول خطاب الوجوب، وكذا تصور فائدة امتثال الوجوب والتصديق بها، سابقا على زمان تحقق الموضوع وفعالية الوجوب.

البحث الثالث: وقع الكلام في أنه اذا ترك المكلف الواجب الموقت في وقته فهل يمكن إثبات وجوب قضاءه خارج الوقت بنفس دليل الواجب ام لا.

وهذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب في أن القضاء تابع للأداء أو أنه يحتاج الى أمر جديد، وفيها وجوه واقوال:

القول الاول: ما هو المشهور من كون القضاء بامر جديد حيث أن مفاد الخطاب الدال على وجوب الفعل في الوقت ليس الاوجوب هذا الفعل في الوقت وهذا لا يدل على وجود ملاك ملزم في طبيعي الفعل بحيث يمكن استيفاءه عند ترك الفعل داخل الوقت فوجوب القضاء مما يحتاج الى خطاب خاص.

القول الثاني: كون القضاء تابعا للأداء مطلقا، فوجوب قضاء صلاة

الواجب الموقت و الموسع والمضيق ٥٨٩

الفريضة عند تركها في وقتها مما لا يحتاج الى دليل جديد بل يكفي في ذلك نفس خطاب وجوب الفريضة، إما لأجل أن خطاب وجوب الصلاة في الوقت مثلا يكون ظاهرا عرفا في تعدد المطلوب وأن هناك امرين نفسيين تعلق احدهما بطبيعي الصلاة وامر آخر تعلق بالصلاة في الوقت، فاذا أتى المكلف بالصلاة في الوقت فقد امثل كلا الوجوبين وان اتى بها خارج الوقت فامثل الوجوب الثاني فقط، او لأجل جريان استصحاب بقاء الوجوب الى ما بعد خروج الوقت .

القول الثالث: ما هو الصحيح من التفصيل فان في المسألة صوراً:

الصورة الاولى: اذا لم يكن خطاب منفصل دال على الأمر بطبيعة الفعل، بل كانت جميع الخطابات متصلة بما يدل على اعتبار الوقت، فيكون القضاء بأمر جديد، لأنه لاوجه لاستظهار انحلال خطاب الأمر بالفعل في الوقت الى امر استقلالي بطبيعي الفعل وامر استقلالي آخر بالفعل في الوقت، بعد احتمال وحدة المطلوب وعدم الملاك الملزم الا في الفعل في الوقت دون طبيعي الفعل.

واما استصحاب بقاء الوجوب بعد خروج الوقت فيكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي حيث يعلم بارتفاع الفرد المتيقن حدوثه وهو وجوب الفعل في الوقت ويشك في حدوث فرد آخر من الوجوب وهو وجوب طبيعي الفعل او وجوب اتيان الفعل خارج الوقت والصحيح عدم جريانه.

هذا مضافا الى ان استصحاب بقاء الوجوب بعد خروج الوقت لا يثبت كون متعلقه طبيعي الفعل الابنحو الاصل المثبت ومالم يثبت ذلك فلا يصلح لتنجيز

الاتيان بالفعل خارج الوقت لما مر في محله من عدم جريان استصحاب ما يكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، بل يجري البرائة عن وجوب طبيعي الفعل بلامعارض، فالمقام نظير ما لو علمنا اجمالا بعد اكرام زيد بانه إما كان يجب اكرامه او يجب اكرام عمرو، فان استصحاب بقاء وجوب احدهما اجمالا يكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام عمرو وما لا يقبله وهو وجوب اكرام زيد، حيث انه خرج عن محل الابتلاء باكرامه قبل زمان العلم الاجمالي.

وكذا لو علم المكلف اجمالا بانه إما امره ابوه بفعل في يوم السبت او امرته أمه بذلك الى آخر الأسبوع، فاستصحاب بقاء جامع أمر الوالدين بالفعل الى آخر الأسبوع حيث لا يثبت أمر الأم به فيكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اطاعة أمر الأم وما لا يقبل التنجيز وهو وجوب اطاعة أمر الأب للعلم التفصيلي بعدمه بعد يوم السبت، بل يجري في هذا الفرض استصحاب عدم أمر الأم، فينفى بذلك أثره الشرعي وهو وجوب الطاعة، فيضم ذلك الى الوجدان بعدم ثبوت الأثر الشرعي لأمر الأب للعلم بعدمه بعد يوم السبت، ولأقل من معارضته مع استصحاب بقاء جامع الأمر .

ثم انه يلحق بهذه الصورة ما لو فرض وجود خطاب منفصل لا يشتمل الا على الأمر بذات الفعل، لكن لم ينعقد له إطلاق في متعلقه كي يتمسك به لنفي تقيد متعلق الأمر بكونه في الوقت فلا يمكن اثبات وجود أمر متعلق بطبيعي الفعل زائدا على الأمر بالفعل في داخل الوقت.

الصورة الثانية: ما لو فرض وجود خطاب منفصل يشتمل على الأمر بطبيعي الفعل، وانعقد الاطلاق له من حيث المتعلق لنفي شرطية الوقت، ولكن لم يكن اطلاق للخطاب الآخر المشتمل على الأمر باتيان الفعل في الوقت بالنسبة لحال العجز، فقد ذكر السيد الخوئي "فده" انه لو ترك

الواجب الموقت و الموسع والمضيق ٥٩١

المكلف الاتيان بالفعل داخل الوقت فيصير عاجزا عن اداءه في الوقت بقاء، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب الاول لاثبات وجوب طبيعي الفعل^(١). وفيه أنه لو كان المكلف عاجزا من الاول من اداء الفعل في الوقت صح التمسك باطلاق الخطاب الاول لاثبات وجوب طبيعي الفعل عليه، دون من كان متمكنا من اداء الفعل في الوقت ولكنه ترك ذلك الى أن خرج الوقت، والفرق بينهما أن ظاهر الخطاب الاول تعدد الوجوب بعدد افراد المكلفين، والمفروض أن الوجوب الثابت في حق العاجز عن اداء الفعل في الوقت لامقيد لاطلاق متعلقه باشتراط كونه في الوقت، وأما المكلف القادر على اداء الفعل في الوقت فالخطاب الاول لا يدل الا على وجوب واحد في حقه، والمفروض ظهور الخطاب الثاني في تقييد متعلقه باشتراط كونه في الوقت، فيكون القضاء حينئذ بحاجة الى امر جديد.

الصورة الثالثة: نفس فرض وجود خطاب منفصل يشتمل على الأمر بطبيعي الفعل، ولكن يفرض اطلاق الخطاب الثاني الدال على الأمر باداء الفعل في الوقت لحال الاختيار والعجز معا، كما لو ورد في خطاب "صل" وورد في خطاب آخر "صل في الوقت"، فقد يخطر بالبال أنه ان كان يحتمل عرفا تعدد الحكم ثبوتا بتعلق وجوب بطبيعي الصلاة وتعلق وجوب آخر بالصلاة في الوقت بحيث لو أتى بالصلاة في الوقت فقد امتثل كلا الوجوبين وان أتى بالصلاة خارج الوقت فقد امتثل وجوب طبيعي الصلاة فقط، فالظاهر لزوم الالتزام بتعدد الأمر، ولا موجب لحمل الخطاب المطلق على الخطاب

المقيد بعد احتمال تعدد الحكم ثبوتاً، وبذلك يثبت وجوب القضاء من دون حاجة الى دليل خاص.

ونظير المقام ما اذا كان ورد في خطاب الأمر بعق رقبة، وفي خطاب آخر الأمر بعق رقبة مؤمنة، ولم يحرز من الخارج وحدة الحكم -والمراد من الحكم هو الحكم الظاهر من خطاب الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد، وهو الوجوب في هذا المثال- فقد يقال بأنه حيث لا يعلم بتقييد الخطاب المطلق فمقتضى الأخذ باطلاقه والاخذ بالخطاب المقيد هو الالتزام بتعدد الوجوب، وقد اختار في البحوث هذا الرأي ناسبا له الى المشهور^(١)، وكان ينبغي له بناء عليه أن يؤكد على هذه النكته في المقام.

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" في خطاب المطلق والمقيد كخطاب الأمر بعق رقبة وخطاب الامر بعق رقبة مؤمنة، انه يلزم حملهما على وحدة الحكم فيحمل المطلق على المقيد، حيث أنه لا يمكن الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد معا في مقام الثبوت إلا بأن يكون الأمر بالمطلق مترتبا على عصيان الأمر بالمقيد، لان نتيجة تعدد الأمر هو التخيير بين الاقل والاكثر، فان أمر المكلف يدور بين ان يعتق رقبة مؤمنة، او يعتق رقبة كافرة اولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، والتخيير بين عتق رقبة مؤمنة وبين عتق رقبة كافرة اولاً وعتق رقبة ثانياً يكون تخييراً بين الأقل والأكثر وهو غير معقول.

ومن جهة أخرى ان الأمر بالمطلق ان لم يسقط بالإتيان بالمقيد بان يلزم عتق الرقبة مرتين، مرة لامتثال الأمر بالمطلق ومرة لامتثال الأمر بالمقيد، فهذا خلاف ظاهر الأمر بالمطلق، حيث أن الإتيان بالمقيد يعد امتثالاً له كما يعد

الواجب الموقت و الموسع والمضيق ٥٩٣

امتثالا للامر بالمقيد فيلزم سقوطهما بذلك الا اذا تعلق الامر في الخطاب المطلق بايجاد فرد آخر من عتق الرقبة، ولكنه خلاف الاطلاق. وان سقط الامر بالمطلق بامثال الامر بالمقيد فحينئذ يلغو جعل الامر المطلق الا على تقدير عدم محركية الامر بالمقيد، فيثبت امر بالمطلق مرتبا على عصيان الامر بالمقيد، وبناء عليه فيقال في المقام بان حمل الخطاب المطلق على الخطاب المقيد حيث انه جمع موضوعي فيقدم على حمل الخطاب المطلق على كونه بنحو الترتب، فانه جمع حكمي حيث انه يوجب تقييد الهيئة في الخطاب المطلق^(١).

ولكن يلاحظ عليه ان المقام يختلف عن التخيير بين الاقل والاكثر، اذ كان يفرض في مسألة التخيير بين الاقل والاكثر امر واحد بالجامع بين الاقل والاكثر، وحينئذ كان يقال اذا أخذ الاقل بشرط لا عن الاكثر صارا متباينين وهو خلف الفرض، وان أخذ لابتشرط فبحصول الاقل يسقط الامر فلا يكون متعلق الامر مقيدا بحصول الاكثر، وهذا بخلاف المقام حيث انه اذا أتى المكلف بالحصة الفاقدة للقيد بأن أعتق مثلا رقبة غير مؤمنة فالامر بعتق رقبة يسقط بذلك ولكن لايسقط الامر بعتق رقبة مؤمنة الا بعتقها.

واما ما ذكره من لغوية الامر بالمطلق في عرض الامر بالمقيد، ففيه ان كون الغرض من جعل الامر بالمطلق التحريك نحو المطلق لمن لا يحركه الامر بالمقيد، لا يوجب كون الامر بالمطلق مشروطا بعصيان الامر بالمقيد، اذ لامحذور في اطلاقه عقلا وعقلاء، بل يمكن الالتزام بان الغرض من الامر

بالمطلق التحريك نحو الجامع على أي تقدير فيكون ذلك موجبا لزيادة التحريك في حق من يحركه الأمر بالمقيد.
وتظهر الثمرة فيما لو عجز عن الإتيان بالمقيد من اول الأمر او ترك امتثاله الى أن عجز منه ولكن كان قادرا على الحصاة الفاقدة للقيود فعلى ما ذكرنا يلزم الإتيان بها لبقاء الأمر بالمطلق، بينما انه لو حمل المطلق على المقيد فلا دليل على التكليف بغير المقيد.

فما ادعاه السيد الخوئي "قده" من امتناع تعدد الأمر ثبوتا فمما لاوجه له.

نعم قد يقال -كما هو المحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله"- ان تعدد الامر بثبوت امر بالمطلق وامر بالمقيد ليس موافقا للمنهج العقلائي، اذ المنهج العقلائي في مثله أن يأمر المولى باتيان تمام مطلوبه وهو المقيد اولاً، ثم يقول "ان كنت لاتأتي به فأت بأصل الفعل، فلو تعلق غرض المولى بشراء عبده للحم وتعلق غرضه ايضا بكونه لحم شاة على نحو تعدد المطلوب، فالطريقة العقلائية أن يقول لعبدته اشتر لحم الشاة، فان كنت لاتشتري لحم الشاة فاشتر لحمها آخر، وعليه فيكون ظاهر الخطاب وحدة الحكم وان لم يتعين ذلك عقلا.

والظاهر تمامية ما ذكره، فيكون خطاب الأمر ببدء الصلاة في الوقت مثلا ظاهرا في شرطية الوقت فيكون كما لو ورد في الخطاب " لا صلاة الا في الوقت".

نعم يستثنى عن ذلك ما لو كان خطاب الأمر بالمقيد دالا على وجوب المبادرة والفورية، فان تعدد الأمر فيه بأن يتعلق الأمر بطبيعي الفعل وأمر لآخر بالمبادرة اليه، عقلائي جداً، وذلك كما في امر المستطيع بطبيعي الحج وامره بالمبادرة اليه، فلتلزم فيه بتعدد الأمر خلافاً لشيخنا الاستاذ "قده" حيث اختار أن المستطيع في كل سنة مكلف بتكليف واحد وهو حج تلك السنة فاذا لمهأت بالحج وحج عليه الحج في السنة القادمة مع بقاء الاستطاعة او في فرض كون تركه للحج ناشئا عن العلم والعمد او الجهل التقصيري^(١).

ثم ان السيد الحكيم "قده" ذكر أنه بعد قيام الدليل على وجوب القضاء في مثل الصلاة والصوم فيعلم بتعدد المطلوب فيهما، خلافا لما سبق في القول الثاني من ان نفس الدليل على وجوب الصلاة دال على تعدد المطلوب حيث يفهم من ذلك وجود ملاك قائم بطبيعي الصلاة مثلا زائدا على ملاك أداءها في الوقت ولأجل ذلك يتعلق امر بطبيعي الصلاة مضافا الى الأمر

الواجب الموقت و الموسع والمضيق ٥٩٥

بأدائها في الوقت، واثر ذلك جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في فوت الصلاة في الوقت، لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف بطبيعي الصلاة يقتضي الفراغ اليقيني عنه^(١).

وقد يؤيد ما ذكره بظهور مثل قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة^(٢)، حيث يقال بان ظاهر قوله تعالى "ولتكملوا العدة" هو ان الواجب على كل مكلف صوم شهر كامل، ويكون غير المسافر والمريض مكلفا باتيان ذلك الصوم في شهر رمضان، ولكنه لو فرض تمامية ظهور الآية في ذلك ولم ندع ظهورها في كون الواجب على الحاضر غير المريض في شهر رمضان هو خصوص صوم شهر رمضان، والواجب على المسافر والمريض صوم عدة من أيام أخر، وإكمال العدة يكون علة لهذا الحكم وليس متعلقا له، فغاياته أنه يختص بالصوم، ولاوجه للتعدي منه الى غيره كالصلاة.

وكيف كان فالظاهر من دليل وجوب القضاء وان كان هو ثبوت الملاك في طبيعي الفعل كصلاة الظهر مثلا ويكون الأمر بالقضاء لاجل استيفاء هذا الملاك، ولكنه لا ينافي كون موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، فانه بناء على ان الوجوب مجرد الاعتبار فيدور مدار الاعتبار، والمفروض أن ظاهر خطاب الأمر بالقضاء هو ان الشارع اعتبر وجوب القضاء عند فوت الفريضة في الوقت.

١ - مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٦٧

٢ - سورة البقرة الآية ١٨٥

بل بناء على كون الوجوب متقومًا بإرادة المولى لفعل العبد فالظاهر انه لا دليل على لزوم كون ارادة المولى تابعة في كفييتها لكيفية الملاك، فيمكن ان يكون الملاك قائمًا بطبيعي الفعل ولكن تتعلق ارادة المولى بقضاء ذلك الفعل خارج الوقت عند تحقق فوت اداءه في الوقت، فاذا شك في تحقق موضوعه فيرجع الى البراءة عن تعلق ارادة المولى وامره بالقضاء. هذا وقد تمسك السيد الخوئي "قده" لنفي وجوب القضاء عند الشك في الاتيان بالواجب في وقته بقاعدة التجاوز ايضا، بل تمسك بها لترتيب سائر آثار الاتيان به، كوجوب اتمام الصلاة في من نوى اقامة عشرة ايام، ثم عدل عن نية الاقامة بعد خروج الوقت، وشك في اداء الصلاة الرباعية في الوقت^(١)، ولكننا ناقشنا في بحث قاعدة الفراغ والتجاوز في عموم ادلة القاعدة لمثل الشك بعد الوقت لاشتمال ادلتها على قيد الدخول في الغير، وهذا ظاهر في التجاوز عن جزء والدخول في غيره.

النواهي

يقع الكلام في النواهي

معنى مادة النهي وصيغته

الفصل الأول: في معنى مادة النهي وصيغته.

وفيه جهات:

الجهة الاولى: في كون معني النهي هو الزجر عن الفعل

الجهة الاولى: المشهور بين الاصوليين ومنهم صاحب الكفاية ان مادة النهي تدل على طلب ترك الفعل كما كانت مادة الأمر تدل على طلب الفعل وكذا صيغة النهي.

وقد اورد جماعة على هذا القول بأن الترك امر ازلي سابق على اختيار المكلف فلامعنى لطلبه بعد كون الترك خارجا عن الاختيار، ولذا ذكروا أن متعلق النهي هو كف النفس، وأجيب عن ذلك بأن متعلق النهي هو عدم الفعل في الزمان اللاحق على النهي وهو تحت اختيار المكلف.

وكيف كان فإن اريد من كون مدلول النهي هو طلب الترك، النظر الى مدلوله الاستعمالي فمن الواضح أن مدلوله العرفي ليس الا الزجر عن الفعل، سواء كان صيغة النهي او مادة النهي كقوله (صلى الله عليه وآله) على ما في موثقة السكوني "أنهاكم عن الزَّفْنِ والمزمار والكوبات والكَبَرَات" ، فذكر الراغب في المفردات "النهي الزجر عن الشيء ومنه قوله تعالى "ونهى النفس عن الهوى"^(١)^(١).

وقد أشكل عليه السيد الخوئي "فده" بأن صيغة النهي مصداق للزجر، غاية الأمر أن الزجر قد يكون خارجياً كما إذا منع أحد آخر عن فعل في الخارج، وقد يكون بقول "لا تفعل" وما يشبه ذلك، فيكون قوله "لا تفعل" عندئذ مصداقاً للزجر والمنع، وليس مستعملاً في معنى الزجر والاكراهة لاستحالة تعلق الارادة والكرهية بفعل الغير، نعم يتعلق الشوق والبغض بفعل الغير، ولايحتمل ان يكونا معنى الأمر والنهي.

ثم ذكر أنا إذا حللنا النهي المتعلق بشيء لانعقل له معنى الا اعتبار كون المكلف محروماً عن ذلك الشيء وإبراز ذلك الاعتبار بمبرز كصيغة النهي ونحوها.

ومن هنا يصح تفسير النهي بالحرمة باعتبار دلالة على حرمان المكلف عن الفعل في الخارج، (كما انه يصح تفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالة على ثبوت الفعل على ذمة المكلف) غاية الأمر الحرمة تارة تكون حرمة تكوينية خارجية، كقولك "الجنة محرمة على الكافرين" وأخرى حرمة تشريعية كاعتبار المولى الفعل محرماً على المكلف في عالم التشريع وإبراز ذلك بقوله: لا تفعل أو ما شابه ذلك^(٢).

اقول: ليس معنى النهي الا الزجر الانشائي، فان الزجر قد يكون تكوينياً وهو منع فاعل مختار كالحيوان والانسان عن صدور فعل منه تكوينياً، كما لو أمسك لجام الدابة حتى لاتتهجم على شخص، ولكن لا يصدق عليه النهي، وقد يكون انشائياً فيصدق عليه النهي، فالنهي هو انشاء الزجر ولو باشارة اليد، كما لو رفع يده الى فوق بداعي انشاء الزجر عن فعل، وكون استعمال النهي بداعي زجر المكلف عن الفعل مصداقاً للزجر لاينافي استعمال النهي في الزجر، فهو نظير ما اذا قال المولى لعبده "ازجرك عن كذا" كما مر أن كون الأمر مصداقاً للطلب والبعث لاينافي استعماله في انشاء البعث والطلب، وكما أن استعمال الأمر في موارد الحث والتحريك غير

>>>>>

١ - مفردات القرآن ص ٨٢٦

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٨٤

الانشائي مثل "أصلوتك تامرك"^(١) و"قل بئسما يأمركم به إيمانكم"^(٢) مع خلوه من إنشاء البعث يكون من باب العناية والمجاز، ولذا لا يقال "حلاوة هذا الطعام أمرتني بأكله" فكذلك استعمال النهي في موارد الزجر غير الانشائي مثل قوله تعالى "ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" يكون من باب العناية والمجاز، وكذا قوله تعالى "وهي النفس عن الهوى"، فكأن المتقين يُنشئون زجر انفسهم عن متابعة هوى النفس، والشاهد على كون استعمال النهي في غير الزجر الانشائي مجازاً أنه لا يقال "بخل فلان ينهاه من فعل كذا" وإنما يقال "بخل فلان يمنعه من فعل كذا" وكذا لا يقال "خبث فلان ينهاني أن أحبه" وإنما يقال "خبث فلان بمنعني من أن أحبه"

وعليه فما حكى عن السيد البروجردي "قده" من أن معنى النهي ما يعبر عنه بالفارسية "باز داشتن" كما أن معنى الأمر ما يعبر عنه بالفارسية "واداشتن" فليس دقيقاً، لما ذكرنا من عدم صدق النهي الا على انشاء الزجر، فليس كل منع عن الفعل مصداقاً للنهي، فلا يقال لمن منع دابته تكويناً عن الحركة أنه نهاها عن ذلك، ولكن يصدق عليه "بازداشتن".

ويترتب على ما ذكرنا أن الواجب في مقام وجوب النهي عن المنكر هوانشاء الزجر، فلو لم يؤثر فلا يجب الزجر التكويني عن المنكر، لعدم صدق النهي عن المنكر عليه.

فاتضح أن المعنى الموضوع له لمادة النهي وصيغة النهي هو الزجر الإنشائي، دون طلب الترك، وأما ما ذكره السيد الامام "قده" في وجه عدم تعلق الطلب بالترك من ان العدم بطلان محض فلا تقوم به المصلحة، واذا لم يكن فيه مصلحة فلا يتعلق به الشوق والارادة^(٣)، ففيه ان من الممكن قيام المصلحة الاعتبارية والاجتماعية بالترك، كما لو كان ترك المعممين للباس الملابس الفاخرة ونحوها موجبا لرغبة الناس الى الدين. وكذا ما ذكره

١ - سورة هود الآية ٨٧

٢ - سورة البقرة الآية ٩٣

٣ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٩٤

المحقق الايرواني "قده" من عدم تعلق الارادة بالترك لاستحالة تأثير الوجود في العدم^(١)، فيرد عليه ان العرف يجعل ترك الفعل موضوعا لامور عرفية وعقلائية لما يرى فيه من المصلحة، فتتعلق به الارادة بمعنى الحب او بمعنى العزم.

هذا وقد استدل السيدالخوئي "قده" على عدم كون مدلول صيغة النهي طلب الترك بمذهب العدلية من كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فلامحالة يكون النهي كالأمر متعلقا بالفعل، ضرورة ان النهي عن شيء ينشأ عن مفسدة لزومية فيه، وهي الداعي الى تحريمه والنهي عنه، ولم ينشأ عن مصلحة كذلك في تركه، لتدعو الى طلبه، فاذن لامجال للقول بان المطلوب في النواهي هو ترك الفعل^(٢) ويلاحظ عليه: ان كون النهي ناشئا عادة عن مبغوضية الفعل امر واضح لايتني على مذهب العدلية، فحينئذ يقال بان المتناسب عرفا وضع خطاب النهي للزجر عن الفعل او لاعتبار الحرمان منه دون طلب الترك او ابراز اعتبار الترك في الذمة، ولا يخفى انه لم يستدل بمذهب العدلية على مسلكه من كون خطاب النهي موضوعا لابراز اعتبار حرمان المكلف عن الفعل، فلا يتم ما نسب اليه في البحوث من أنه استدل به على مسلكه^(٣).

هذا وقد استدل في البحوث على عدم كون مدلول صيغة النهي هو طلب الترك بانه ان اريد كون الصلاة في لا تصلّ مثلاً مستعملة في ترك الصلاة مجازاً فهذا واضح البطلان بحسب الوجدان، وإن أخذ في طرف المادة بأن

١ - نهاية النهاية ج١ ص٢٠٧

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٨٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٢

أخذت فانية في الترك الخارجي فهذا أيضا مستحيل لما قلناه من ان الطبيعة انما تُفنى في وجودها في الخارج لا في عدمها، وإن أخذ في طرف الهيئة فهذا أيضا غير عرفي بل خلاف الأوضاع اللغوية لأنّ الهيئة معنى حرفي نسبي والترك معنى اسمي لا بد وأن يقع طرفا للنسبة ونحن لم نعهد أن يكون ما له معنى حرفي دالاً على النسبة وطرفها معاً، ثمّ لو فرضت الدلالة على ذلك فحتاج إلى نسبة أخرى بين الترك وبين المادة وهي الطبيعة وهي نسبة الإضافة لأن المطلوب أنّما هو ترك المادة لا مطلق الترك ولا دال على هذه النسبة الثانية فأيضاً لا بد من إقحامها في مدلول الهيئة^(١)، وفيه أنه لامحذور عرفي في وضع صيغة النهي على انشاء طلب ترك المادة او فقل انشاء طلب عدم المادة كما أن صيغة النفي وضعت لتدل على نفس عدم المادة وأداة الاستفهام وضعت لانشاء الاستفهام، واللابن بمعنى بايع اللبن والتامر بمعنى بايع التمر كما مر بيانه في بحث وضع الحروف والهيئات، والشاهد عليه ما يقال "قشّرته" أي سلبت قشره، كما ان باب الإفعال على ما ذكره ابن الحاجب قد يأتي بمعنى سلب الفعل فيقال "اشكيتته" أي ازلت شكواه^(٢)، فالمهم هو كون وضع صيغة النهي على طلب الترك خلاف الوجدان.

نعم الظاهر أن مبدأ النهي بلحاظ ما في نفس المولى هو طلب الترك دون بغض الفعل وكرهته لأنه قد ينهى الانسان غيره عن فعل من دون أن يبغضه بل قد يحبه كما لو اراد العدو الاجهاض على جريح فنهاه الجريح عن ذلك مع أنه لا يبغض ذلك بل قد يحبه لأنه يعلم بأنه سيموت بالأخرة وليس في

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٤

٢ - شرح شافية ابن الحاجب ج١ ص٩١

بقائه الا زيادة معاناة الألم، وإنما يريد أن ينهاه عن المنكر، حتى لا يتلى في الآخرة بالعقاب على ترك النهي عن المنكر، وقد يبغض المولى صدور الفعل من المكلف بغضا شديدا، لكن لا ينهى عنه لكونه مضطرا اليه او مكرها عليه.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الكراهة بالمعنى المقابل للإرادة لاتتعلق بفعل الغير وانما تتعلق بالفعل الاختياري لنفس الشخص كما أن الأمر في الارادة كذلك، فلعله اراد من المقابل للإرادة العزم على الترك، اذ لا يتصور له معنى آخر، والمهم ما مر من امكان تعلق الطلب النفساني او فقل الغرض اللزومي بفعل الغير او بترك فعله.

وأما ما ذكره من أن النهي بمعنى ابراز اعتبار حرمان المكلف عن الفعل، ففيه -مضافا الى كونه خلاف مانحسه بوجودنا اللغوي والعرفي من معنى كلمة النهي او صيغته او النهي باشارة اليد- أننا حينما نقول "ربنا لاتؤآخذنا إن نسينا او أخطأنا ربنا ولاتحمل علينا إصرا" فلانحس بوجودنا أننا نعتبر حرمانه تعالى عن هذه الافعال، وهكذا حينما ينهى الطبيب المريض عن أكل شيء لا يعتبر حرمانه عنه، وانما يرشده الى مفسدة اكله، وهكذا في خطاب النهي الصادر من السافل او المساوي بغرض السؤال والالتماس، او في خطاب النهي الموجه الى الدابة، بضم وجدانية وحدة المدلول بالاستعمالي بينها وبين النهي الصادر من المولى.

ويؤيد ما ذكرناه انه لايناسب أن يراد من النهي عن المكروهات اعتبار حرمان المكلف عنه اذ لايجتمع ذلك عرفا مع الترخيص في الفعل، وقد يقول المولى "لايعجبني ذلك فلاتفعله" فانه لايتناسب أن يقول مكان ذلك "لايعجبني ذلك فانت ممنوع ومحروم من ذلك" فهذا يكشف عن مغايرة معنى النهي ومعني الحرمة، ولذا يقال "الجنة محرمة على الكافرين" ولايقال

"الجنة منهي عنها على الكافرين".

ثم ان الغالب كون النهي ناشئا عن المفسدة في الفعل ومبغوضيته، ولكنه لايلزم أن يكون كذلك دائما فقد يكون ناشئا عن المصلحة في الترك ومحبوبيته، وماذكره السيد الخوئي "قده" من ان النهي ليس الا ما كان ناشئا عن مفسدة في متعلقه، وعليه فخطاب النهي الوارد في مورد تروك الاحرام كالنهي عن لبس المخيط للرجال حيث ينشأ عن مصلحة في نفس الترك فهو امر بالترك حقيقة وان كان بصورة النهي، ولذا عد الاصحاب تروك الاحرام من جملة الواجبات دون المحرمات، وهكذا خطاب النهي الوارد في مفطرات الصوم كالاكل والشرب والجماع^(١)، ففيه -مع غمض العين عن المناقشة في مثاله بتروك الاحرام، حيث ان ظاهر خطاب النهي عن عدة اشياء بالنسبة الى المحرم، من غير ان يوجب ارتكابها فساد الاحرام، هو كونه كعامة النواهي ناشئا عن مفسدة في متعلقه- انه لاموجب لاختصاص النهي بما يكون ناشئا عن مفسدة في متعلقه وان كان الغالب في النواهي ذلك.

الجهة الثانية: في كون دلالة مادة النهي وصيغته على الحرمة

بالاطلاق

الجهة الثانية: ان الظاهر دلالة خطاب النهي بالدلالة الاطلاقية على

الحرمة في قبال الكراهة، سواء كان مشتملا على مادة النهي او صيغة النهي،

فان دعوى دلالة مادة النهي على الحرمة بالدلالة الوضعية خلاف الظاهر جدا، لعدم احساس العناية والمجاز في استعمالها في الكراهة كما في كثير من موارد حديث مناهي النبي (صلى الله عليه وآله) بينما أنا ذكرنا في مادة الأمر أنها لو كانت بمعنى "فرمان" لكانت دالة وضعا على الوجوب، فما يظهر من صاحب الكفاية من كون دلالة مادة النهي بل صيغته على الحرمة بالوضع خلاف الظاهر، واما ما اختاره السيد الخوئي "قده" من كون التحريم والكراهة حكم العقل، فاذا ورد خطاب النهي الذي هو بمعنى اعتبار حرمان المكلف عن الفعل فالعقل يحكم بلزوم امثاله ما لم يرد خطاب الترخيص في ارتكابه فاذا ورد الترخيص في ارتكابه فيحكم العقل بالكراهة والأ فيحكم بالحرمة، وقد مر نظيره منه في بحث الاوامر مع جوابه، كما أن القول بعدم ظهور صيغة النهي في جعل الحرمة شرعا لاوضعا ولااطلاقا وانما هي حجة عقلائية على جعل الحرمة كما هو مختار السيد الامام "قده" فقد تقدم منه نظيره في صيغة الأمر وأجبنا عنه هناك فراجع.

ونتيجة ما ذكرناه من دلالة خطاب النهي على الحرمة بالدلالة الاطلاقية هو أنه لو كان خطاب النهي عن شيء مقترنا بجملته من المكروهات كما هو كذلك في حديث مناهي النبي (صلى الله عليه وآله) فيشكل التمسك به لاثبات الحرمة، لاقترانه بما يصلح للقرينية وهو القرينة السياقية، وقد مر الكلام في ذلك في بحث الأوامر.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في الفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي ما محصله أن للنهي المولوي عنصرا شكليا، وهو انشاء الزجر او الحرمان بالنسبة الى العمل، وعنصرا معنويا، وهو استبطان خطاب النهي للوعيد بالعقاب على الفعل في موارد التحريم، فكأنه قال "لا تفعل والا عاقبتك"، واستبطان خطاب النهي للوعد بالثواب على الترك في

موارد الكراهة، وظاهر خطاب النهي هو استبطانه للوعيد بالعقاب على الفعل، وهذا الظهور الاندماجي قد نشأ من كثرة الاقتران بين صدور خطاب النهي من المولى وبين الوعيد بالعقاب على الفعل او الاقتران بين خطاب النهي من المولى وبين عقابه على الفعل، كما نشاهد هذا الاقتران في نهى الآباء لأبنائهم الصغار.

وقد مر نظير ذلك منه في خطاب الأمر حيث ذكر أن الأمر المولوي يتقوم بعنصرين، عنصر شكلي وهو البعث بداعي جعل الداعي، وعنصر معنوي وهو احد امرين إما ربط الشخصية او استبطان الجزاء:

أما ربط الشخصية فهو ان يربط الأمر شخصيته بالعمل الذي أمر به، فاذا لم يمثل المأمور أمره فيمس ذلك بشخصية الأمر وكرامته، نظير القَسَم حيث ان مفاده الربط بين ما يقسم عليه وبين شخصية من يقسم به على نحو لولم يكن ذلك المطلب صحيحا أوجب ذلك الإخلال في شخصية من يقسم به، ولذا عند ما يقول أحد لآخر أقسم بحياتك فيجيبه بل اقسم بحياة نفسك، وعليه فيكون الفرق بين الأمر وبين مثل الاستدعاء والالتماس انه يكون في الأمر ربط الشخصية دون الاستدعاء والالتماس، فلا يكون طلب الملتمس او المستدعي على نحو يمسّ بشخصيته ان لم يفعله الملتمس منه او المستدعي منه، بل يمكن ان يقال انه حينما يطلب السافل شيئا من العالي فانما يربط شخصية العالي بهذا العمل، وحينما يطلب المساوي شيئا من المساوي فيربط الأخوة والتعاطف والحنان بهذا العمل.

وأما استبطان الجزاء فهو بمعنى استبطان الأمر للوعيد بالعقاب على الترك او الوعد بالثواب على الفعل، فحينما يقول افعل يكون معناه افعل والا لعاقبتك، وهذا الاستبطان يحصل بسبب تكرر العقاب على الترك، فيقال للصبي مثلا

افعل كذا فاذا خالف يضرب، وهكذا في المرة الثانية والثالثة، فيفهم الصبي ان هذا العقاب انما هو من جهة تركه للفعل المأمور به، فبذلك يكون قول الأمر "افعل" مستبطناً للوعيد على المخالفة.

والمتناسب مع الخطابات الشرعية هو هذا الوجه الثاني اي استبطان ربط العمل بالجزاء دون الوجه الأول، لأن الوجه الأول انما يتناسب مع المجتمعات الطبقيّة، حيث تنقسم الى موالى وعبيد ولايحكم عليها القانون، مضافاً الى أن لازمه ان تكون نكته العقاب هو هتك العبد لحرمة المولى لأجل ان المولى ربط شخصيته بعمل العبد، بحيث لو ترك العبد هذا العمل الذي أمر به كان ذلك هتكاً لحرمة المولى، فيكون العقاب دائماً على قبيح معين وهو هتك حرمة المولى، فلا يتناسب مع اختلاف العقاب باختلاف المحرمات شدة وضعفاً، وكذا لازم ربط الشخصية كون عصيان المكلف هتكاً لحرمة المولى وهذا ظلم في حقه، وهذا ينافي ما ورد من قوله تعالى "وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون"^(١)، وعليه فظاهر الخطابات الشرعية استبطانها لإنشاء الملازمة بين ترك العمل الذي أمر به وبين العقاب عليه كما في الواجبات، او إنشاء الملازمة بين ارتكاب العمل الذي أمر به وبين الثواب عليه كما في المستحبات.

ويلاحظ عليه انه لا يظهر عرفاً من استعمال صيغة الأمر او مادته وكذا صيغة النهي ومادته أيّ ربط للشخصية او استبطان للجزاء من وعيد على العقاب او وعد بالثواب، فترى انه قد يطلب الوالد من ولده ان يأتي له بالماء ولا يتصور في مرتكزه أي ربط لذلك بشخصيته او صدور وعيد منه على العقاب او وعد

الجهة الثالثة: في الفرق بين النهي المولوي والنهي الارشادي

الجهة الثالثة: وقع الكلام في الفرق بين النهي المولوي والنهي الارشادي كنهى الطبيب المريض عن أكل شيء او نهى الشارع عن عبادة او معاملة ارشادا الى فسادهما او نهى الشارع عن شيء في المركب كالقهقهة في الصلاة ارشادا الى مانعيتها، فقد يستفاد من كلام جماعة من الأعلام أن خطاب النهي فيها وقع جزاء لشرط مقدر، فقد ذكر بعض السادة الأعلام "دام ظله" أن من يرجع الى الطبيب فحيث يشهد حاله أنه يريد أن يعالج فاذا قال له الطبيب: "لاتشرب كذا" فيكون مرجع كلامه الى أنك اذا كنت تريد ان يرجع اليك صحتك فلا بد أن لاتشرب ذلك، فيتطابق العنصر الشكلي فيه مع العنصر المعنوي، وهو بيان الملازمة، وكذا حينما يقول الشارع: لاتطلق بدون حضور عدلين" فمعناه أنك اذا كنت تريد أن تتوصل الى انفصال علقة الزوجية فلاتطلق بدون حضور عدلين، وكذا حينما يقول الشارع: لاتصل فيما لا يؤكل لحمه، فمعناه أنك اذا كنت تريد أن تفرغ ذمتك فلا تصل فيما لا يؤكل لحمه.

ويلاحظ عليه: أن الظاهر من النهي الارشادي استعماله في نفس ما يستعمل فيه النهي المولوي وهو إنشاء الزجر وانما يختلفان في المبدأ النفساني والداعي، حيث أن النهي المولوي ينشأ عند المشهور عن بغض الفعل بنحو لا يرضى بارتكابه ويكون إنشاءه بداعي انزجار المكلف، بينما أن النهي الارشادي ينشأ عن داعي الارشاد الى شيء .

هذا وقد حكى عن المحقق الهمداني "قده" في الأوامر الواردة في الأجزاء

والشرائط من انها ليست أوامر ارشادية كما زعم المشهور، بل هي أوامر مولوية وانما يكون موضوعها من يريد الاتيان بالمركب بوجه تام صحيح، فمعنى قوله "اقرأ السورة في صلاتك" أنك ان كنت تريد ان تأتي بالصلاة التامة فاقرا السورة في الصلاة^(١)، وحينئذ فيقال بمثله في النواهي الواردة في الموانع، ويلاحظ عليه أنه لو كان مفاده البعث- المولوي نحو الجزء او الشرط والزجر المولوي عن المانع كان منصرفا الى فرض القدرة، مع أن المتفاهم عرفا من إطلاق الخطاب هو الجزئية او الشرطية او المانعية حتى في حال العجز ونحوه.

الجهة الرابعة: في البحث عن دلالة "لايصلح" او "لاينبغي" او

"يكره" ونحو ذلك على الحرمة

الجهة الرابعة: انه قد ورد في الخطابات الشرعية في المحرمات تعبير أخرى غير النهي، كالتعبير بالحرمة او لا يصلح او لاينبغي او يُكره او أني أكره ذلك او لايعجبني ذلك، ولابأس يبحث مختصر حول اقتضاء هذه الخطابات للزوم الامتثال وعدمه.

فذكر السيد الخوئي "قده" أن كلمة الكراهة تدل على الحرمة، لأن الكراهة بحسب اللّغة بمعنى المبعوضية لأن "كرهه" ضد أحبه، أي أبغضه، وعلى ذلك فالكراهة تدل على الحرمة ما لم تقم قرينة على خلافها، إذ الدليل قد يدل على الحرمة نفسها وقد يدل على الحرمة بالدلالة على منشئها الذي هو البغض.

وكذا كلمة "لايصلح" ظاهرة في الحرمة، واما كلمة "لاينبغي" فقد يقال

بأن معناها كون الفعل غير مناسب لا أنه حرام، ولكن الانبغاء في اللغة بمعنى التيسر والتسهّل، فمعنى لا ينبغي أنه لا يتيسر ولا يتسهّل ولا يمكن للمكلفين، وهذا لا يتحقق في الخطاب الشرعي إلا في المحرّمات.

ويؤيد ذلك أنها قد استعملت في غير موضع من القرآن بمعناها اللغوي كقوله تعالى "قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من اولياء"^(١) وقوله تعالى "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر"^(٢) وقوله "قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي"^(٣) فانها إنما استعملت فيها بمعنى ما لا يتيسر، لا بمعنى ما يكره وما لا يليق، كما قد استعملت بهذا المعنى في قوله (عليه السلام) "فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً"^(٤) أي لا يتيسر لك نقض اليقين بالشك لا أنه لا يناسبك ولا يليق لك.

نعم، يمكن أن يقال إنها وإن كانت بمعنى الحرمة لغة إلا أنها ظاهرة في عصرنا في المعنى المصطلح عليه أعني الكراهة والأمر غير المناسب، وبما أن تاريخ النقل إلى المعنى المصطلح عليه غير معيّن ولا ندري أنه كان متقدماً على عصر صدور الرواية المشتملة على كلمة "لا ينبغي" أم كان متأخراً عنه فلا محالة تكون مجملة^(٥).

اقول: ان مجرد إبراز كراهة الفعل لا يقتضي لزوم الاجتناب عنه عقلا بعد كون الكراهة أعم عرفاً من الحرمة ولا علاقة لها بلزوم الاجتناب عن الفعل

١ - سورة الفرقان الآية ١٨

٢ - سورة يس الآية ٤٠

٣ - سورة ص الآية ٣٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٦

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤ ص ٢٨٠

عقلا عند توجه خطاب النهي من المولى وإن لم نقل بظهوره في الحرمة اما بحكم العقل كما عليه السيد الخوئي "قده" او بحكم العقلاء كما عليه السيد الامام في صيغة النهي حيث كان يرى عدم دلالتها على الحرمة لاوضعا ولااطلاقا، وانما تكون حجة عقلائية عليها، وذلك لأجل أن مدلول خطاب النهي هو انشاء الزجر عن الفعل فيختلف عن مجرد اظهار الكراهة، نظير اختلاف اظهار الحب عن مدلول خطاب الأمر.

واما ذكره بعض السادة الأعلام "دام ظله" من ان الظاهر من الكراهة في الروايات هو الحرمة حيث ورد في رواية سيف التمار ان عليا (عليه السلام) كان يكره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لان تمر المدينة ادونهما ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال^(١).

فيلاحظ عليه: انه لم يظهر كون الكراهة في الروايات بمعنى الحرمة، ولايتم الاستشهاد بقوله: ولم يكن علي يكره الحلال، وذلك لان المراد من الكراهة فيه هي الكراهة اللزومية، فانه (عليه السلام) كان يكره ارتكاب النواهي التنزيهية كراهة غير لزومية بلاشكال، واردة الكراهة اللزومية في هذه الرواية لاتدل على ظهور لفظ الكراهة في سائر الروايات في الكراهة اللزومية. وعليه فالكراهة وان كانت قد تطبق على الحرام في الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى بعد ذكر جملة من المحرمات كالزنا "كل اولئك كان سيئه عند ربك مكروها"^(٢)، لكن لا يستفاد من بيان كراهة فعل أكثر من حزازته الاعم من حرمة او كراهته الاصطلاحية.

بل ذكرنا في الفقه أنه اذا قال الامام (عليه السلام) اني أكره ذلك، او ما أحب ذلك ومعنى لاحب اي اكره، كما يقال لاظن ذلك اي اظن خلافه. او ما يعجبني ذلك، ولم يكن المورد مورد التقية فيكون ظاهرا في الكراهة الاصطلاحية وعدم الحرمة، لأن هذا المقدار

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١ باب ١٥ من ابواب الربا ح ١

٢ - سورة الإسراء الآية ٣٨

من التعبير لا يتناسب مع المخرمات، فيكون قرينة على رفع اليد عن ظهور خطاب النهي في الحرمة، ويقدم عليه من باب الاظهرية. وقد ذكر السيد الصدر "قده" في رواية أبي هلال عن أبي عبد الله (عليه السلام) "المرأة الطامث أشرب من فضل شراهما ولا أحب أن أتوضأ منه" أن بيان النهي بلسان عدم الخبوية إنما يحسن عرفاً في المكروه لا في الحرام فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم^(١). ولكن كان ينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا كان الامام (عليه السلام) يقول "أنا لا أحب ذلك" أو "أنا أكره ذلك" أما لو بلسان "إن الله لا يحب ذلك" أو "يكره ذلك" فيمكن أن يكون بمعنى الحرمة، كما في قوله تعالى "والله لا يحب الفساد"^(٢)، فلا يمنع من التمسك بظهور خطاب النهي في الحرمة.

ومن هذا القبيل ماورد في الخروج من مكة بعد انتهاء اعمال عمرة التمتع وقبل حج التمتع لحاجة عرفية من قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي "وما أحب أن يخرج منها الا محرماً"^(٣)، فانه لا يبعد ظهوره في نفي الحرمة فيرفع اليد عن ظهور الروايات الأخرى كصحيحة حماد في حرمة خروجه من مكة قبل إحرامه لحج التمتع^(٤)، وهكذا ماورد في صحيحة صفوان قال قال أبو الحسن (عليه السلام) سألتني بعضهم عن رجل بات ليالي منى بمكة- فقلت لا أدري فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها فقال (عليه السلام): عليه دم شاة إذا بات، فقلت إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا قال ما هذا بمنزلة هذا وما أحب أن ينشق له الفجر إلا وهو بمنى^(٥)، فيرفع اليد لأجل هذه الصحيحة عن ظهور سائر الروايات في لزوم الرجوع الى منى في ليلة الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة وان اشتغل في اول الليل بطوافه وسعيه، نعم لو كان

١ - بحوث في شرح عروة الوثقى ج٢ ص٢٩١

٢ - سورة البقرة الآية ٢٠٥

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٣ باب ٢٢ من ابواب اقسام الحج ح٨

٤ - نفس المصدر ح٧

٥ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٢٥٢ باب ١ من ابواب العود الى منى ح٥

المورد مورد التقية لم يظهر منها نفي الحرمة كصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني الا أن يكون مريضاً قلت فالنساء قال نعم^(١)، فان العامة حيث كانوا يرون جواز الاستئصال للمحرم، فلعله (عليه السلام) اكتفى بهذا المقدار مداراة معهم، فلا يصلح لرفع اليد عن ظهور سائر الروايات في حرمة الاستئصال للرجال، فما حكى عن بعض الاعلام "قده من ظهور هذه الصحيحة في الكراهة دون الحرمة، ولأجل ذلك ونحوه لم يلتزم بحرمة الاستئصال"^(٢).

هذا كله اذا كان كلام الامام (عليه السلام) ظاهراً في بيان الحكم الشرعي كما هو المتعارف، وأما لو قال (عليه السلام) مثلاً بالنسبة الى الجبن انه طعام يعجبني فلا يستفاد منه حكم شرعي ابداً.

واما كلمة "لا يصلح" فان كانت واردة في العبادات والمعاملات فحيث يكون المتوقع فيها الصحة والفساد دون الحكم التكليفي، فتكون ظاهرة في الفساد دون الكراهة او الحرمة التكليفيتين، وان كانت واردة في الافعال التكوينية، كأن يرد في الخطاب "انه لا يصلح التورية" فحيث تحتمل الحرمة والكراهة التكليفيتين، فلا تكون ظاهرة في أي منهما، وانما تدل على الاعم.

وأما كلمة "لا ينبغي" فقد تكرر من السيد الخوئي "قده" في غير موضع ظهورها في الحرمة^(٣)، الا ان الانصاف عدم تمامية ذلك، وانما ظاهراً أنه لا يصلح وهو اعم من الحرمة او الكراهة الاصطلاحية، كما يشهد عليه ما عن الزجاج من ان معنى "ينبغي لفلان ان يفعل كذا اي: صلح"، وكذا قال ابن الأعرابي: "ما ينبغي له اي ما يصلح له"^(٤) وفي المعجم الوسيط: "ينبغي لفلان ان يفعل كذا يحسن منه ويستحب له ولا ينبغي لفلان ان يعمل كذا لا يليق به ولا يحسن به" وهذا هو المناسب لمادته الاصلية، اذ هو من مادة البغي

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٦ باب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ١

٢ - المرتضى الى الفقه الارقي ج ٢ ص ٢١٣

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٦ ص ٣٢٢، ج ٩ ص ٣٤٧، ج ١٤ ص ٣٧٦، ج ١٥ ص ٣٨٣، ج ١٧ ص ٢٠١، ج ١٧ ص ٣٧٧، ج ١٩ ص ٢٩،

ج ٢٧ ص ١٦، ج ٢٨ ص ٤٤٩، ج ٢٨ ص ٥٠٥

٤ - لسان العرب ج ١ ص ١٣١

معنى الطلب يقال بغيت الشيء اي طلبته، ومنه قوله تعالى: فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون^(١)، فمعنى كلمة "ينبغي" هو ما يُطلب، وكلمة "لاينبغي" بمعنى ما لا يطلب، قال تعالى: "وما علمناه الشعر وما ينبغي له"^(٢).

ثم انه لا يقتضي العجب منه حيث ادعى في موضع انه لا يستفاد من كلمة "ينبغي" الا الاباحة، لأن الابغاء بمعنى التيسر وعليه فلا يستفاد من قوله (عليه السلام) "ينبغي تخفيف الصلاة من اجل السهو"^(٣) الا جواز التخفيف دون استحبابه او وجوبه^(٤)، فان ما ذكره مخالف للوجدان والروايات^(٥).

فالمختار كون ظهور كلمة "ينبغي" في الطلب الاعم من الاستحباب والوجوب وظهور كلمة "لاينبغي" في الاعم من الحرمة والكراهة.

الجهة الخامسة: في وجه اقتضاء النهي عن الطبيعة لترك جميع

افرادها

الجهة الخامسة: ان خطاب النهي يمتاز عن خطاب الأمر في ان الأمر بالطبيعة كالأمر بالصلاة لا يقتضي الايجاد فرد منها، ولكن النهي عن الطبيعة يقتضي ترك جميع افرادها، بلافرق في ذلك بينما لو كان النهي عن مطلق وجود الطبيعة كما هو الغالب في النواهي كالنهي عن الكذب، او كان النهي عن صرف وجود الطبيعة، كما نهى المولى عبده عن ذكر اسمه عند جماعة حتى لا يعرفوه، وإن شئت فلاحظ النهي عن التكلم، فانه تارة ينهى المولى عبده عن التكلم بملاك كون التكلم مضراً بصحته بحيث يكون تركه بعد

١ - سورة المؤمنون الآية ٧

٢ - سورة يس الآية ٦٩

٣ - وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الخلل الحديث ٣٥٢

٤ - مستند العروة كتاب الصلاة ج ٧ ص ٣٤

٥ - راجع ما اورده من الروايات في بحث الاوامر

التكلم الاول مطلوباً ايضاً وهذا هو النهي عن مطلق الوجود، وأخرى ينهى المولى عبده عن التكلم بملاك كون تكلمه موجبا لمعرفة العدو مكانه بحيث لو تكلم مرة فسكت بعد ذلك لم ينفع شيئاً وهذا هو النهي عن صرف الوجود، فان امثال كليهما بترك جميع افراد الطبيعة، وان كان بينهما فرق من ناحية انحلال النهي عن مطلق وجود الطبيعة الى نواهي مستقلة بعدد افراد التكلم، بخلاف النهي عن صرف وجود الطبيعة كما سيأتي توضيحه.

فالكلام يقع في مقامين:

المقام الاول: في منشأ الفرق بين امثال الأمر بالطبيعة وامثال النهي عنها حيث يقتضي خطاب النهي عن الطبيعة ترك جميع أفرادها بخلاف خطاب الأمر، فقد استند المشهور في توجيه الفرق بينهما الى قاعدة معروفة وهي أن الكلي الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، ولكن لا يندم الا بانعدام جميع افراده فاذا وجد فرد من الانسان فيصدق أن الانسان موجود ولكن لا يصدق ان الانسان ليس بموجود الا مع انعدام جميع افراده.

وقد انكر جماعة -منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي "قدهما"- هذه القاعدة بدعوى أنه ليس للطبيعة وجود واحد بل له وجودات متعددة بعدد افرادها، فاذا وجد زيد مثلاً فقد وجدت طبيعة انسان، واذا انعدم زيد فتنعدم طبيعة انسان، وهذا لا ينافي وجود آخر لطبيعة الانسان في ضمن عمرو مثلاً.

نعم قد يلحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة التي كان النظر مقصوراً على ذاتها، فيكون صرف وجود الطبيعة ويتحقق بوجود واحد من الطبيعة، ولكن العدم الذي يكون مقابلاً وبديلاً له هو العدم المضاف إلى مثل هذه الطبيعة التي يكون النظر مقصوراً على ذاتها، فيكون صرف عدم الطبيعة ويكفي في تحققه عدم واحد للطبيعة ولا يحتاج الى عدم جميع الافراد.

وأما ما يتوهم من ملاحظة الوجود بنحو آخر غير ما ذكر، وهو ملاحظة

الوجود الذي ينتقض به العدم الازلي للطبيعة وهذا ينطبق على أول وجود الطبيعة، ونقيضه هو بقاء العدم الازلي للطبيعة بحاله، ولازم هذا الوجود تحقق الطبيعة بوجود فرد، ولازم نقيضه انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها، فمدفوع بأن ناقض العدم الكلي لا مطابق له في الخارج لأن كل وجود ناقض وطارده لعدمه البديل له، لا لعدمه وعدم غيره، فأول وجود الطبيعة أول ناقض للعدم، ونقيضه عدم هذا الناقض الأول، ولازم هذا العدم وان كان هو سائر اعدام الطبيعة ايضاً لأن عدم الوجود الأول يستلزم عدم الثاني والثالث وهكذا، لكنه ليس عينها.

وعليه فما اشتهر من أن تحقق الطبيعة بتحقق فرد، وانتفاءها بانتفاء جميع أفرادها لأصل له حيث لامقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تحقق بتحقق فرد منها، والطبيعة الملحوظة على نحو ينتفي بانتفاء جميع أفرادها^(١). وهكذا ذكر السيد الخوئي "قده" بأنه لا أصل لما هو المشهور من ان صرف وجود الطبيعة يتحقق بأول الوجود، وصرف تركها لا يمكن إلا بترك جميع افرادها، والوجه في ذلك هو ان صرف ترك الطبيعة كصرف وجودها، فكما ان صرف وجودها يتحقق بأول الوجود، فكذلك صرف تركها يتحقق بأول الترك، ضرورة ان المكلف إذا ترك الطبيعة في آنّما، لا محالة يتحقق صرف الترك، كما انه لو أوجدها في ضمن فرداً يتحقق صرف الوجود، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، وهذا لعله من الواضحات الأولية. نعم لو كان المطلوب في النواهي هو مطلق ترك الطبيعة فلا يمكن تحققه

إلا بترك جميع افرادها في جميع الآنات والأزمنة، إلا ان الأمر كذلك في طرف الأوامر فيما إذا كان المطلوب منها مطلق وجود الطبيعة، لاصرف وجودها، ضرورة ان مطلق وجودها لايتحقق بإيجاد فرد منها بل يتوقف على إيجاد جميع افرادها في الخارج.

فالتنتيجة قد أصبحت من ذلك ان المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك لامطلق الترك، فانه ليس عدمه ونقيضه ضرورة ان نقيض الواحد واحد لاثنان، والمقابل لمطلق الوجود هو مطلق الترك، فانه عدمه ونقيضه، لاصرف الترك، ضرورة ان الواحد لايعقل ان يكون نقيضاً للمتعدد، وهذا ظاهر.

فاذن لايرجع ما ذكره المشهور إلى معنى محصل أصلا، وانه كما يكون للطبيعة وجودات متعددة بعدد افرادها كذلك يكون لها اعدام متعددة بعدم افرادها، ففي قبال كل وجود عدم بديل له.

ولعل منشأ تخيلهم ذلك الغفلة عن تحليل نقطة واحدة، وهي الفرق بين صرف الترك ومطلق الترك، ولكن بعد تحليل تلك النقطة على ضوء ما بيناه قد ظهر بوضوح خطأ نظريتهم، وانه لا مبرر لها أبداً^(١).

وحاصل الاشكال بتوضيح منا أن قاعدة كون وجود الطبيعة بوجود فرد منها ولكن انعدامها بانعدام جميع الافراد، تبنتي على نظرية الرجل الهمداني من كون نسبة الكلبي الطبيعي الى افراده نسبة الأب الواحد الى الأبناء، فاذا وجد فرد من الانسان مثلا فيوجد الانسان ويبقى موجودا الى أن ينعدم جميع أفراد الانسان، ولكن الصحيح أن نسبة الكلبي الطبيعي الى أفراده نسبة الآباء الى

الأبناء، أي إذا وجد فرد من أفراد الانسان مثلا فيضمنه انسان وبانعدام هذا الفرد ينعدم انسان ولذا لا يكون لطبيعة الانسان وجود او عدم واحد، فاذا وجد فرد من الانسان فقد وجدت طبيعة الانسان واذا انتفى هذا الفرد انتفت طبيعة الانسان ايضا وان كانت طبيعة أخرى من الانسان موجودة في ضمن فرد آخر، وعليه فلا فرق بين وجود الطبيعة وعدمها عقلا. وقد اجيب عن هذا الاشكال على القاعدة المشهورة بجوابين:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الإمام "قده" من أن هذا الاشكال وان كان تاما عقلا، لكن لا ينافي أنه بالنظر العرفي تتم تلك القاعدة التي تدعي أن الطبيعة توجد بوجود أحد افرادها ولكن لاتنعدم الا بانعدام جميع افرادها، والخطابات الشرعية تحمل على المحاورات العرفية^(١).

اقول: العرف يعترف بما يحكم به العقل من أن كل فرد من الانسان مثلا انسان باستقلاله فاذا وجد الف فرد للانسان فقد وجد الف انسان وكل ما انعدم فرد فقد انعدم انسان، وانما الفرق بين العقل والعرف في ان الطبيعة - كالانسان- في الخارج متكثرة بتكثر افرادها ولكن العرف قد يلحظ الطبيعة بما هي عليها من التكثر فيعني ذلك لحاظ حصص الطبيعة كما في موارد العموم كقولنا "كل انسان ناطق" فينطبق لحاظ العرف مع لحاظ العقل، وقد يلحظ العرف الطبيعة بلحاظ وحداني، كما في موارد الاطلاق كقولنا "الانسان ناطق"، واختلاف الطبيعة مع حصصها ليس الا راجعا الى الاختلاف في اللحاظ، والا فوجودها في الخارج عين وجود حصصها حتى

بالنظر العرفي، وبناء على ذلك فبهذا اللحاظ الوجداني حينما يوجد في الخارج فرد واحد من الطبيعة فتكون الطبيعة موجودة وحينما تخلو صفحة الوجود من افرادها فتكون الطبيعة معدومة، والظاهر أن هذا هو مقصود السيد الامام "قده"، والا فنظرية الرجل الهمداني خاطئة حتى بنظر العرف فان العرف لايعترف بكون الطبيعة في الخارج موجودة بوجود وحداني في ضمن جميع افرادها بل يعترف بأن كل فرد من افراد الطبيعة وجود للطبيعة باستقلاله كما مر بيانه، وانما يتمكن من عدم لحاظ حيثية كثرات الطبيعة، فيلحظ ذات الطبيعة ووجودها في الخارج.

الجواب الثاني: ما في البحوث من أنه ان لوحظ وجود الطبيعة وعدمها خارجا فيتمّ ما ذكر من انه كما يكون للطبيعة وجودات متكثرة بتكثر افرادها فكذلك يكون لها اعدام متكثرة بعدم كل فرد منها، حيث تكون نسبة الطبيعة في الخارج الى افرادها نسبة الآباء الى الأبناء، فالطبيعة في كل فرد غير الطبيعة في الفرد الآخر، ولكن اذا لوحظ المفهوم الذي هو من موجودات عالم النفس فهو مفهوم واحد وتكون نسبته الى أفراد الطبيعة في الخارج نسبة الاب الواحد الى الأبناء، فحينما نقول الانسان موجود نلحظ مفهوم الانسان الذي هو مفهوم واحد غير متكثر فانيا في الخارج، وحينئذ فان قلنا الانسان موجود فيكفي في صدقه وجود فرد منه في الخارج وان قلنا الانسان معدوم فيلزم في صدقه انعدام جميع افراده في الخارج، فيتمّ الفرق بينهما بالنظر العقلي ايضا^(١).

اقول: الجواب الثاني وان كان صحيحا بالنظر العقلي، لكنه لايجب

الاستغناء عن الجواب الاول لأنه حينما يقال "الانسان موجود" فيلاحظ بالنظر العرفي مفهوم الانسان فانها فيما هو بالحمل الشائع انسان فلايلحظ الا وجوده الخارجي وهذا لايعني فرض وجوده خارجا كما مر توضيحه في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن نقيض وجود الطبيعة هو صرف ترك الطبيعة ولو بعدم فرد منها، فمما لم يفهم وجهه فان نقيض كل شيء رفعه، فنقيض صرف وجود الطبيعة هو عدم صرف الوجود لاصرف العدم، وانعدام صرف وجود الطبيعة انما هو بانعدام جميع افرادها، كيف ولازم ما ذكره اجتماع النقيضين عند وجود فرد من افراد الطبيعة وعدم فرد آخر منها، حيث تحقق صرف وجود الطبيعة كما تحقق نقيضه وهو صرف عدمها.

نعم بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه يتحقق صرف ترك الطبيعة بترك جميع افراد الطبيعة في زمان ما فلايلزم اجتماع النقيضين، وان لم يكن ما ذكره صحيحا ايضا لأن ترك الطبيعة بقول مطلق يكون بترك جميع افرادها العرضية والطولية معا.

والحاصل تمامية كبرى أن وجود الطبيعة بوجود فرد منها وعدم الطبيعة لا يكون الا بانعدام جميع افرادها، حيث أنه مفاده نفي الجنس وعدم خروج الطبيعة من صقع العدم الى صفحة الوجود.

ولكن يمكن أن يذكر ثلاثة امثلة نقضا على هذه الكبرى:

١- انه اذا اتلف شخص ماء من المياه الموجودة فيصدق حينئذ أنه أعدم الماء، فما هو الفرق بينه وبين قولنا "الماء معدوم" حيث يتوقف صدقه على انتفاء جميع افراد الماء.

٢- لو كان مريضان فعالج الطبيب احدهما وترك علاج الآخر فيصح ان يقال انه ترك علاج المريض، او أنه لم يعالج المريض، فيشمله قول المولى "من ترك علاج المريض فلا بد أن يدفع غرامة" او قوله "من لم يعالج المريض فلا بد أن يدفع غرامة" (كما يصح ان يقال بلحاظ علاجه للمريض الاول انه عالج المريض، فيشمله قوله ومن عالج المريض يعطى جائزة) وحينئذ فيسئل ما هو الفرق بين قولنا "تُرِكَ علاج المريض" او قولنا "لم يعالج المريض" حيث يكون صادقا في الفرض المذكور وبين قولنا "علاج المريض معدوم" حيث كان المدعى -حسب الكبرى المشهورة التي مر منا قبولها- عدم صدقه الا بانتفاء جميع الافراد، فلا يكون صادقا في هذا الفرض بعد علاج المريض الاول.

٣- اذا وجد زيدٌ ولم يوجد عمرو، فيصح أن يقال "انسانٌ موجود" و"انسانٌ معدوم"، وحينئذ يقال ما هو الفرق بينه وبين مثل قولنا "الانسان معدوم" حيث يتوقف صدقه على انتفاء جميع افراد الانسان.

ولكن الجواب عن المثال الاول أن الإعدام فعل على وزن سائر الافعال فتحقق إعدام الماء مثلا يكون بوجود فرد من إعدام الماء حيث يصدق حينئذ أنه أعدم الماء كما يصدق أن الماء انعدم، ولو بقيت سائر المياه، فيختلف ذلك عن قولنا "الماء معدوم".

وما قد يقال (من أنه لو تعلق الأمر بإعدام طبيعة موجودة جاز الاكتفاء بإعدام فرد واحد منها) فيرد عليه أنه لا يتم الا مع لحوق تنوين الوحدة الدال على البدلية بمتعلق الإعدام كقول المولى لعبده "أعدم ماء" والا فلو قال له "أعدم الماء" فظاهره لزوم إعدام جميع افراد الماء، كما مر توضيحه في

بحث الاوامر^(١)، وحينئذ فلا يختلف قول المولى لعبده "أعدم ماء" عن قوله له "لا توجد ماء" اذا اريد منه نفس معنى تنوين الوحدة فيكون المنهي عنه ايجاد ماء واحد، فاذا ترك ايجاد ماء واحد فقد امتثل النهي وان اوجد بقية المياه فيصدق أنه ترك ايجاد ماء.

والجواب عن المثال الثاني أن قولنا "تُرِكَ علاج المريض" او قولنا "لم يعالج المريض" ظاهر في لحاظ الانحلال بالنسبة الى افراد المريض، بخلاف قولنا "علاج المريض معدوم" نعم لو قيل "المريض علاجه معدوم" كان صادقا بلحاظ المريض الذي ترك علاجه، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو توضحاً شخص باحد الماءين الموجودين عنده ولم يتوضأ بالآخر، فحيث أن الوضوء بالماء ظاهر في عدم الانحلال كما مر بيانه في محله فلا يصدق في حقه أنه ترك الوضوء بالماء او أنه لم يتوضأ بالماء.

والجواب عن المثال الثالث أن الموضوع في قولنا "انسانٌ معدوم" عنوان جامع لحقه تنوين الوحدة، وترجمته بالفارسية "انساني معدوم است" وهذا يختلف عن قولنا "انسان معدوم است" وهكذا لو أكرم زيدا ولم يكرم عمروا فيصح أن يقول "لم أكرم انسانا" ويريد به نفي اكرام انسان واحد، لانفي اكرام انسان مطلقا.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره في البحوث من انه يستثنى من قاعدة "أن الطبيعة توجد بوجود فرد منها ولا تنعدم الابانعدام جميع الافراد" عنوان "احدهما"، فانه لو قال المولى لعبده "أوجد أحد الفعلين" استفيد منه لزوم

١ - وسنقله في الهامش قريبا في بيان الفرق بين الموضوع والمتعلق فانظر.

إيجاد أحدهما، بينما إذا قال المولى "اترك أحدهما" لا يستفاد منه لزوم تركهما معاً، فلو فعل أحدهما وترك الآخر صدق في حقه أنه فعل أحدهما كما يصدق أنه ترك أحدهما، وهذا من اجتماع النقيضين، وحينئذ فقد يقال بان تلك القاعدة كيف امكن تخصيصها مع أن القاعدة العقلية لاتقبل التخصيص، وحلّه ان عنوان أحدهما ليس جامعاً من قبيل عنوان الصلاة وانما هو مجرد رمز ذهني يراد به التعبير عن الفرد والإشارة إليه، فهو في قوة أن يقال "هذا أو ذاك"، فليس طلب تركه طلباً لترك الجامع وانما هو طلب لترك إحدى الخصوصيتين.

والرهان على ذلك: ان الجامع لا يمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصياته لأنه عبارة عن تجريد الفرد عن خصوصياته وانطباقه على الفرد بذاته لا بخصوصيته، وهذا بخلاف عنوان أحدهما أو أحدهم فانه ينطبق على الخصوصية بما هي خصوصية^(١).

فانه لا خصوصية لعنوان أحدهما بل هو نظير اسم الجنس المتوّن بتبوين الوحدة، فكما أنك إذا أكرمت زيدا ولم تكرم عمرو يمكنك أن تقول "أكرمت انسانا وتركت إكرام انسان" او تقول " أكرمت انسانا ولم أكرم انسانا"، بمعنى نفي اكرام انسان واحد، فكذلك يمكنك أن تشير الى زيد وعمرو، فتقول "أكرمت أحدهما وتركت إكرام أحدهما" فكأنك قلت " أكرمت انسانا من الانسانين وتركت اكرام انسان منهما، وكما أنه يكون التقابل بين اكرام انسان وبين ترك اكرام انسان -بمعنى ترك اكرام أي انسان لاعمى ترك اكرام انسان واحد- فكذلك يكون التقابل بين اكرام أحدهما وبين ترك اكرام أحدهما بمعنى ترك اكرام أي منهما فان نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية وان كان هذا المعنى خلاف الظاهر من التعبير بترك اكرام أحدهما.

ثم انه ذكر المحقق الاصفهاني "قده" في وجه الفرق بين الأمر والنهي هو أن لازم الإطلاق بمقدمات الحكمة حصول امتثال الأمر بفرد وعدم حصول امتثال النهي إلا بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها لأن الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتبة على الفعل، والواحد كأنه لا يزيد على وجود الطبيعة عرفاً، والباعث على النهي المفسدة المترتبة على الفعل فتقتضى الزجر عن كل ما فيه المفسدة^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٢

٢ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٩٠

اقول: ان الكلام في المقام في منشأ الفرق بين خطاب الأمر وخطاب النهي من حيث اقتضاء خطاب النهي ترك جميع افراد الطبيعة وعدم اقتضاء خطاب الأمر الا ايجاد فرد من الطبيعة، بلافرق في ذلك بين النهي عن مطلق الوجود كالنهي عن الكذب او النهي عن صرف الوجود، وما ذكره من ترتب المفسدة على الفعل يختص بالنهي عن مطلق الوجود، فان المفسدة في النهي عن صرف الوجود قائمة بصرف وجود الطبيعة او فقل بأول فرد منها، لا بكل فرد.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" (من كون الفرق بين الأمر والنهي ناشئاً من قيام المفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة المنهي عنها فيقتضي النهي ترك جميع افراد الطبيعة) بأنه **اولاً**: ان هذا الوجه لايجري على مسلك من لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد كالأشاعرة، **وثانياً**: انه لا طريق لنا الى كشف ملاكات الاحكام حتى نرى أن المفسدة في متعلق النهي قائمة بصرف وجوده او بمطلق وجوده.

ثم ذكر أن الفارق بين الأمر والنهي هو أنه اذا تعلق النهي بطبيعة فليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد منها، ضرورة أن الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل، وهو محال، وتقيد النهي بترك عدد معين من افراد الطبيعة يحتاج الى دليل يدل عليه، فيتعين أن يكون المراد منه النهي عن جميع افراد الطبيعة، وأما اذا تعلق الأمر بطبيعة فلا يمكن أن يكون المراد منها جميع أفرادها لعدم تمكن المكلف من ذلك، واردة عدد معين من افرادها تحتاج الى دليل يدل عليه وحيث لا دليل في البين فلامناص من

الالتزام بأن مقتضى الاطلاق كون المطلوب صرف وجودها في الخارج. كما ذكر في موضوعات الأحكام الوضعيّة كما في قوله تعالى "أحلّ الله البيع" أنه حيث يكون حلية أحد البيوع لابعينه لغوا، ولاقرينة على ارادة عدد معين من البيوع كالبيوع اللفظية مثلا، فيتعين ارادة حلية مطلق البيوع^(١). ويلاحظ عليه ان ما استدل به لاثبات كون متعلق الأمر صرف وجود الطبيعة (من أن الأمر بايجاد جميع افراد الطبيعة غير معقول لاستلزامه التكليف بغير المقذور) لايفي لاثبات ذلك.

اذ **اولا:** يرد عليه النقض بالأوامر الاستحبابية كاستحباب الصلاة والصدقة والدعاء والذكر ونحو ذلك، فانه يستحب كل صلاة او صدقة او دعاء او ذكر، فليس متعلق الأمر الاستحبابي صرف وجود الصلاة او الصدقة او الدعاء والذكر.

وثانيا: ان ما ذكره لاينفي لزوم الاستمرار على الفعل فيما اذا كان استمراره مقدورا بأن يستفاد من قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" وجوب الحج على المستطيع في كل عام، كما يستفاد من دليل وجوب برّ الوالدين لزوم الاستمرار عليه.

وثالثا: انه إذا بنينا على شرطية القدرة في ثبوت التكليف إما لأجل اقتضاء خطاب البعث والتكليف تعلقه بالمقدور او لأجل قبح تكليف العاجز، فحيث انه قرينة لبّية متصلة فيمنع من ظهور خطاب الأمر في الأمر بايجاد الافراد غير المقدورة من الطبيعة، وحينئذ يرتفع المانع الذي ذكره -من أن الأمر بايجاد جميع افراد الطبيعة أمر بغير المقذور- حيث يختص الأمر بايجاد الافراد

المقدورة، وأما إذا بنينا على كون القدرة شرطاً في تنجز التكليف فقط، فيمكن الأمر بإيجاد جميع أفراد الطبيعة غاية الأمر أنه ينتجز المقدور منها، وقد يترآى من كلمات السيد الخوئي "قده" في بحث التعدي والتوصلي^(١) وبحث الضد^(٢) اختياره لمبنى شرطية القدرة في تنجز التكليف، وإن لم يرتب عليه ثمرة في الفقه ولا في الأصول، إلا في اثبات شمول اطلاق الأمر بصرف وجود الطبيعة للفرد الصادر بغير اختيار المكلف وإرادته كما لو صدر منه الفعل في حال الغفلة أو النوم، أو شمول الأمر بالصلاة للصلاة في أول الوقت المزاحمة لواجب فوري كإزالة النجاسة عن المسجد، خلافاً للمحقق النائيني "قده" حيث ادعى اختصاص خطاب التكليف بالحصّة المقدورة فلا يشمل اطلاق الأمر لفرض صدور الفعل من المكلف من دون إرادته، كما لا يشمل الصلاة المزاحمة للإزالة إلا بنحو الترتب، بل استظهرنا من كلام السيد الخوئي أنه يقبل لغوية تكليف العاجز عن صرف وجود الواجب، حيث صرح بأنه لا لغوية في اطلاق الخطاب للحصّة غير الاختيارية، إذ أثره الاكتفاء بها في سقوط الأمر.

فحصل مما ذكرناه أنه لا بد أن يكون منشأ عدم اقتضاء الأمر بالطبيعة لأكثر من صرف الوجود - بحيث يكفي الاتيان بفرد منها في تحقق الامتثال - هو ما مر من وجود الطبيعة بوجود فرد منها، فإذا كانت الطبيعة متعلقة للأمر فلا يقتضي تعلق الأمر بإيجاد الطبيعة لأكثر من إيجاد فرد منها، ولكن انعدام الطبيعة لا يكون إلا بانعدام جميع أفرادها.

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠١، محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٤٤

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢٦٤، محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٦٢

نعم قد يقترن خطاب الأمر بالطبيعة بقريئة توجب ظهورها في الشمولية كما في استحباب الصلاة والصدقة والدعاء والذكر وما شابه ذلك، او ظهور خطاب الأمر ببرّ الوالدين بمناسبة الحكم والموضوع في لزوم استمراره وعدم كفاية برّهما مرة واحدة.

المقام الثاني: لا اشكال في أن الظاهر من خطاب النهي عن طبيعة كالنهي عن الكذب هو بقاء النهي عنها حتى بعد عصيان النهي بارتكاب فرد منها، وهذا ما يسمى بالنهي عن مطلق الوجود في قبال النهي عن صرف الوجود الذي يكون عصيانه بارتكاب اول فرد منها، فلايحرم ارتكابها بعد ذلك أبدا، انما الكلام في نكتة ظهور خطاب النهي في كونه نهيا عن مطلق الوجود، مع أنه قد يقال كيف صار مقتضى اطلاق خطاب النهي هو كون النهي شموليا بينما أن اطلاق خطاب الأمر لم يكن مقتضيا الا لكون الأمر بدليا، حيث كان المطلوب في الأمر صرف وجود الطبيعة، مع أن الاطلاق في كليهما كان بمقدمات الحكمة فكيف اختلفت نتيجتها فيهما. ويوجد ثلاثة توجيهات في ذلك:

التوجيه الاول: ما حكي عن السيد البروجردي "قده" من ان خطاب النهي متضمن لحكم واحد وهو الزجر عن الطبيعة، فلاينحل النهي عن الطبيعة الى نواهي متعددة بعدد افرادها، ولكن لو اوجدها المكلف مرة وعصى خطاب النهي فلاوجه لسقوط النهي، لان العصيان ليس من مسقطات التكليف ما لم يرجع الى عجز المكلف عن الامتثال^(١). ويلاحظ عليه انه اذا كان النهي عن صرف وجود الطبيعة فلايمكن

المكلف من الامتثال بعد ارتكاب فرد من الطبيعة كما هو كذلك في النهي عن ارتكاب مفطرات الصوم، وقد اعترف "قده" بأن العجز عن الامتثال مسقط للتكليف، وإن شئت قلت: انه بناء على انكار انحلال خطاب النهي عن مطلق الوجود الى نواهي متعددة بعدد افراد الطبيعة، فلا يوجد فرق ثبوتي بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود، وحينئذ فكيف اختلف حكم العقل في مقام الامتثال.

ان قلت: الفرق بينهما في كون المتعلق في مورد النهي عن صرف وجود التكلم اول وجود التكلم، وفي مورد النهي عن مطلق وجود التكلم هو نفس وجود التكلم المنطبق على كل فرد منه.

قلت: الظاهر بشهادة الوجدان انه ليس عنوان اول الوجود مأخوذاً في متعلق النهي في الاول بل المتعلق للنهي هو نفس التكلم، وانما الفرق بينه وبين النهي في الثاني هو ان الملحوظ في ارتكاز المولى سريان النهي الى افراد الطبيعة في الثاني دون الاول.

التوجيه الثاني: ما قد يقال "من أن النهي بما انه ينشأ عن مفسدة لزومية في متعلقه فهي غالباً تترتب على كل فرد من افرادها في الخارج، ويكون كل منها مشتملاً على مفسدة مغايرة لمفسدة أخرى، ومن الواضح جداً ان لازم هذا هو انحلال النهي بانحلال افراد الطبيعة المنهي عنها، وذلك على وفق ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء والفهم العرفي من النواهي.

توضيح ذلك: أن قيام المفسدة بطبيعة يتصور في مقام الثبوت على أقسام:

الأول: ان تكون المفسدة قائمة بصرف وجود الطبيعة ولازم ذلك هو ان المنهي عنه صرف الوجود فحسب، فلو عصى المكلف وأوجد الطبيعة في

ضمن فرد ما فلا يكون وجودها الثاني والثالث، وهكذا منهيًا عنه أصلاً.

الثاني: أن تكون المفسدة قائمة بمجموع افرادها على نحو العموم المجموعي، فيكون المجموع محرماً بحرمة واحدة شخصية، ولازم ذلك هو ان المبعوض ارتكاب المجموع، فلا أثر لارتكاب البعض.

الثالث: ان تكون المفسدة قائمة بكل واحد من افرادها.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الإثبات فلا شبهة في ان إرادة كل واحد من القسمين الاولين يحتاج إلى نصب قرينة تدل عليها وعناية زائدة، واما إذا لم تكن قرينة في البين على ان المراد من النهي المتعلق بطبيعة النهي عن مجموع افرادها بنحو العموم المجموعي أو عن صرف وجودها في الخارج كان المرتكز منه في أذهان العرف والعقلاء هو النهي عن جميع افرادها بنحو العموم الاستغراقي، وعليه فيكون كل فرد منها منهيًا عنه باستقلاله مع قطع النظر عن الآخر.

كما أنه لو كان خطاب النهي ناشئاً عن المصلحة في ترك الطبيعة فله اربعة اقسام:

الاول: قيام المصلحة بصرف وجود ترك الطبيعة، فيكفي حينئذ ترك الطبيعة آنأماً.

الثاني: قيام المصلحة بمجموع تروك الطبيعة، فلو ارتكب فرداً من افراد الطبيعة سقط خطاب النهي رأساً بالعصيان.

الثالث: قيام المصلحة بالعنوان البسيط المنتزع عن جميع تروكها، كما لو قال "كن لشارب الخمر".

وهذا القسم كالقسم السابق من حيث سقوط التكليف رأساً بارتكاب فرد

من افراد الطبيعة، إلا أنه يظهر الفرق بينهما في أنه لو شك في خمرية مايع مثلا، فيكون بناء على القسم الأخير من الشك في المحصل، لأن الواجب هو العنوان البسيط المسبب من جميع تروك الطبيعة، او فقل ان الواجب هو العنوان البسيط المنتزع من ترك جميع افراد الطبيعة، وهو اتصافه بكونه لاشارب الخمر، ومع ارتكاب الفرد المشتبه يشك في تحقق هذا العنوان البسيط فيجب الاحتياط، لأجل قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الواجب، إلا أن تكون الحالة السابقة المتيقنة للمكلف كونه تاركا لجميع افراد الطبيعة قبل ارتكابه للفرد المشتبه فيستصحب كونه تاركا لها حتى بعد ارتكابه، فلأجل هذا الاستصحاب يجوز ارتكاب الفرد المشتبه.

بينما أنه في القسم السابق تجري البراءة عن تعلق النهي الضمني بالنسبة الى الفرد المشتبه، فلو قال المولى "لاتشرب الخمر" وكانت المصلحة قائمة بمجموع التروك فيكون كالنهي عن صرف وجود الطبيعة لمفسدة قائمة به، حيث تحقق في محله أنه يكون الشك في ثبوت النهي الضمني عن ارتكاب الفرد المشتبه، فيرجع الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فتجري البراءة عنه.

الرابع: قيام المصلحة بكل فرد من افراد تروكها، فيكون خطاب النهي انحلاليا، وهذا هو الظاهر من خطاب النهي.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على هذا التوجيه بأنه **اولا:** قيام المفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة المنهي عنها او قيام المصلحة بكل فرد من افراد ترك الطبيعة لا يتم على مسلك من لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد كالأشاعرة.

وثانيا: انه لا طريق لنا الى كشف ملاكات الاحكام حتى نرى أن المفسدة في متعلق النهي قائمة بصرف وجوده او بمطلق وجوده، او أن المصلحة قائمة بكل فرد من افراد ترك الطبيعة، او بمجموع تروكها او بصرف تركها. وفيه: أن المدعى في هذا التوجيه هو أن غلبة قيام المفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة المنهي عنها في النواهي العرفية هي التي اوجبت ظهور خطاب النهي في الشمولية فلاعلاقة له بالنزاع بين الاشاعرة والعدلية في لزوم تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، ولا لما ذكره من عدم طريق لاحراز ملاكات الاحكام.

فالانصاف تامة هذا التوجيه، نعم لو قامت قرينة على كون النهي ناشئا عن المصلحة في الترك، فلاتتم نكتة الغلبة، حيث لم يحرز غلبة قيام المصلحة بترك كل فرد باستقلاله، فلايتم دعوى الانحلال حينئذ.

هذا وقد ذكر في البحوث في تقريب التوجيه الثاني للانحلال ان مقتضى الطبع الاولى في خطاب النهي عن طبيعة وان كان هو النهي الواحد عن الطبيعة وعدم انحلاله الى نواهي متعددة مستقلة بعدد افراد الطبيعة، فاذا قال المولى "لا تكذب" فليس مدلوله في حد ذاته الا النهي الواحد عن طبيعة الكذب فلو كذب المكلف مرة واحدة سقط هذا النهي بالعصيان ولم يكن الكذب الثاني محرما، فيكون النهي عن الطبيعة نهيا واحدا، نظير الأمر بالطبيعة حيث مر أن ظاهره الأمر الواحد بايجاد الطبيعة، غاية الأمر يوجد فرق بينهما في مرحلة الامتثال فان المطلوب في الأمر ايجاد الطبيعة وقد مر أن ايجاد الطبيعة يتحقق بفرد منها، ولكن المطلوب في النهي اعدام الطبيعة، وهي لاتنعدم الا بانعدام تمام افرادها، فلايتحقق امتثال النهي الا باجتنا بتمام الافراد.

ولكن توجد في خطابات النهي قرينة عامة تقتضي انحلال النهي عن

الطبيعة الى نواهي مستقلة بعدد افرادها وهذه القرينة العامة هي ان الغالب في موارد النهي عن الطبيعة في النواهي العرفية قيام المفسدة بكل فرد من افراد تلك الطبيعة بنحو الاستقلال، كما ان الغالب في موارد طلب ترك طبيعة هو قيام المصلحة بترك كل فرد من افراد تلك الطبيعة بنحو الاستقلال ايضا، وهذه الغلبة توجب ظهور خطاب النهي عن الطبيعة او الأمر بتركها في الانحلال، فخطاب "لاتكذب" ظاهر في حرمة كل كذب، فلو صدر منه كذبان دفعة او تدريجا فقد ارتكب حرامين^(١).

اقول: ان خطاب الأمر بترك طبيعة ظاهر في كونه ناشئا عن المفسدة في فعل الطبيعة فهو كناية عن النهي عنها كما أن قولهم "لاترك الاحتياط" كناية عن الأمر بالاحتياط، ولكن لو فرض ظهوره في قيام المصلحة بالترك فلم يحرز غلبة قيام المصلحة بترك كل فرد باستقلاله فلا يتم دعوى الانحلال حينئذ.

التوجيه الثالث: ان يقال بان مقتضى اطلاق خطاب النهي عن فعل بقاءه بعد ارتكاب فرد منه وهذا يعني لزوم الاجتناب عن سائر افراده بعدئذ فينفي بذلك كون النهي متعلقا بصرف الوجود، حيث أن خطاب النهي عن صرف الوجود يسقط بفعليته كما هو المشهور او بفاعليته كما هو مختار السيد الصدر "قده" بارتكاب اول فرد منه، وهذا البيان يتم بالنسبة الى خطاب الأمر بترك الفعل حتى ولو كان ناشئا عن مصلحة في الترك كما قال به السيد الخوئي "قده" بالنسبة الى تروك الاحرام، فاذا ورد أن المحرم يجب أن يترك

الارتماس في الماء فمقتضى اطلاقه بقاء هذا الوجوب بعد ارتكابه اول ارتماس في الماء.

وفيه ان خطاب النهي او الأمر مغيب بقيد لبي وهو عدم عصيانه فلا يمكن التمسك باطلاقه لاثبات بقاءه بعد ارتكاب اول فرد منه.

فالمهم هو التوجيه الثاني الذي لم يتم في الأمر بترك فعل مع قيام قرينة متصلة على كونه ناشئا عن مصلحة في الترك.

وأما ما قد يقال في المنع عن انحلالية النهي عن الطبيعة الى نواهي متعددة بعدد افرادها، أن لازم الانحلال هو أنه لو نهى المولى عبده عن التكلم في آن، فبناء على الانحلال، فان لم يتكلم هذا العبد فلا بد أن يصدق أنه قد صدرت منه موافقات متعددة بعدد تركه لكل فرد من الأفراد المتصورة للكلام، بل لو عصى العبد وتكلم فحيث لم يصدر منه إلا فرد واحد من التكلم فلا بد أن يصدق أنه صدرت منه مخالفة واحدة، وصدرت منه موافقات كثيرة، لتركه لسائر افراد الكلام، مع أنه خلاف المرتكز العقلائي، بل لو نهى المولى عبده عن التكلم في يوم، فلو ترك العبد التكلم في تمام اليوم فلا يصدق في حقه أنه صدر منه موافقات متعددة بترك التكلم في كل آن من آتات اليوم، بل صدر منه موافقة واحدة، نعم لو صدر منه تكلم واحد في أثناء النهار فهذه المخالفة لخطاب النهي حيث تتخلل بين الموافقة فتوجب تعدد الموافقة لتخلل الفاصل وهو مناف لوحة الموافقة، فيكون قد صدر منه موافقتان لخطاب النهي ومخالفة بينهما.

فاجاب عنه بعض السادة الاعلام "دام ظله" -على ما حكى عنه- بأن الموافقة تنتزع من عدم ارتكاب متعلق النهي مع التمكن من ارتكابه، وفي مثال النهي عن التكلم لا يتمكن المكلف من تكلمين في آن واحد، فلو كان المنهي عنه مما يمكن صدور اكثر من فرد واحد منه دفعة كالغيبية او القتل

فلو اغتاب المكلف شخصا واحدا فيصدق أنه صدرت منه مخالفة واحدة لخطاب النهي عن غيبة المؤمن، وموافقات كثيرة لهذا الخطاب، لتركه لغيبة الآخرين مع تمكنه منها دفعة واحدة، نعم لا يصدق الامتثال الا مع فرض تركه للغيبة بداع الهي، وأما في مثال النهي عن التكلم في اليوم فاتصال موافقة خطاب النهي بعدم تخلل المخالفة بينها توجب الوحدة العرفية والكلام في الوحدة الحقيقية فانه لو كانت الموافقة واحدة بوحدة حقيقية لم يمكن فرض تعددها مع تخلل المخالفة.

هذا وقد ذكر "دام ظلّه" ما محصله أن خطاب النهي عن الطبيعة لا يعقل أن تدل على النهي عن افرادها لأن الطبيعة لا تحكي الا عما تطابقه لا عما تنطبق عليه، فلا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة لأفرادها وحاكية لها، وعليه فلا يمكن ان يتكثر النهي بعد كون متعلقه واحدا وهو الطبيعة، نعم يتم الانحلال العقلائي بتقريب أن لخطاب النهي عنصرا شكليا هو الزجر عن الطبيعة وهو واحد، وعنصرا معنويا وهو الوعيد بالعقاب على ارتكاب كل فرد من أفراد الطبيعة بحيث يتعدد العقاب عند تعدد ارتكاب افراد الطبيعة، واذا قال المولى " اترك الكذب" مثلا فحيث أن العنصر المعنوي للنهي موجود فيه فيكون في قوة النهي.

اقول: لا موجب للإلتزام بالانحلال في النهي عن التكلم في آن واحد مما ليس له الا أفراد عرضية، ولا يمكن ايجاد اكثر من فرد واحد منها، فيلتزم فيه بالنهي عن صرف الوجود.

وأما ما ذكره من أن الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة لأفرادها وحاكية عنها، فإن اريد منه نفي الحكاية الاستعمالية فهذا صحيح في الخطاب المطلق دون العام، ولكن الكلام في ظهوره في انحلال النهي الى أفراد الطبيعة بقرينة

نوعية كما مر توضيحه آنفا، ولا يختص الانحلال بخصوص خطاب النهي الصادر من المولى حتى يقال بأن منشأ الانحلال هو الوعيد بالعقاب على كل فرد من ارتكاب الطبيعة، بل قد مر المنع عن استبطان خطاب النهي المولي للوعيد بالعقاب على الارتكاب.

وفي ختام البحث ينبغي ذكر نكات:

إذا كان للنهي متعلق المتعلق فهل يطبق عليه كبرى انحلالية

الحكم بالنسبة الى افراد موضوعه

النكتة الأولى: إذا كان للنهي متعلق المتعلق كما في قوله "لا تشرب الخمر" فان انحلال الحرمة بلحاظ افراد الخمر ايضا لأجل نكتة ظهور خطاب النهي عن طبيعة في انحلالية النهي بلحاظ افراد الطبيعة المنهي عنها. وقد يطبق عليه كبرى انحلالية الحكم بالنسبة الى افراد موضوعه، ولنتكلم حول هذه الكبرى اولاً، ثم عن الصغرى ثانياً.

أما الكلام في الكبرى فقد مر في بحث الاوامر وجود نكتة عامة للانحلال وهو ما يقال من أن الطبيعة اذا كانت موضوعاً لحكم (أي فرض ثبوت الحكم لها على تقدير وجودها، من دون أن يطلب في هذا الخطاب ايجادها او عدم ايجادها) فالمشهور أن ظاهره انحلال الحكم بعدد افراد الطبيعة، سواء كان الحكم المترتب على وجود الطبيعة حكماً تكليفياً او حكماً وضعياً، والاول كقوله "اذا زلزلت الارض فصلّ صلاة الآيات"، او قوله "أكرم العالم" حيث أن مآله الى أنه "ان وجد عالم فأكرمه"، والثاني كقوله تعالى "احل الله البيع" حيث أن مفاده صحة البيع.

توضيح ذلك ان مقتضى اطلاق الخطاب انحلال الحكم بلحاظ موضوعه دون متعلقه، فلو ورد في خطاب "أكرم العالم" فحيث ان العالم يكون

موضوعا لوجوب الإكرام فينحل الوجوب بعدد افراد العالم، واما الإكرام فحيث يكون متعلقا للوجوب فلا ينحلّ الوجوب بعدد أفراد الإكرام، بل يثبت وجوب واحد لطبيعي الإكرام بالنسبة الى كل فرد من افراد العالم، والفرق بين الموضوع والمتعلق هو ان الموضوع يلحظ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فحينما يقول المولى "اكرم العالم" فيكون مآله الى قضية شرطية وهي انه اذا وجد عالم فاكرمه، فيكون وجوب الاكرام تابعا لوجود العالم، فكلما وُجد عالم ثبت له وجوب الإكرام، وهذا يعني انحلال وجوب الإكرام بلحاظ افراد العالم، وأما المتعلق فلا يلحظ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فلا يكون وجوب الإكرام متأخرا عن وجود الإكرام بل يكون الأمر بالعكس، حيث ان الوجوب يكون بداعي التحريك نحو ايجاد الإكرام، فيكون في الرتبة السابقة عليه، فحيث ان الوجوب ليس تابعا لوجود الاكرام، فلا يكون في قوّة قضية شرطية، وهي انه اذا وجد الإكرام فهو واجب، وعليه فلا ينحلّ الوجوب ولا يتكثر بتكثر افراد الإكرام.

هذا ويمكن أن يقال ان ظهور خطاب الأمر في الانحلال بلحاظ افراد موضوعه انما يكون واضحا فيما اذا كان الحكم الثابت للمتعلق يُرى وصفا من اوصاف الموضوع عرفا كما في مثال "اكرم العالم" حيث يكون مآله الى ان العالم واجب الإكرام، وحينئذ فكما ينحلّ الوصف التكويني للطبيعة بعدد افرادها ففي قولنا الانسان ضاحك يكون كل فرد من افراد الانسان ضاحكا، فكذلك ينحلّ قولنا العالم واجب الاكرام الى جميع افراد العالم، فكلّ فرد من افراد العالم يكون متصفا بكونه واجب الاكرام.

نعم قد يكون مقتضى مناسبة الحكم والموضوع عدم الانحلال، كما اذا أمر المولى عبده باحضار الطيب، فحيث انه توجد قرينة متصلة على أخذ

الطبيب مفروض الوجود، كما اذا لم يكن وجدان الطبيب في ذلك المكان مضمون التحقق، فيكون وجوب احضار الطبيب مترتبا على وجوده فيكون مآله الى قوله "ان وجد الطبيب فأحضره" فمع ذلك تقتضي مناسبة الحكم والموضوع عدم الانحلال بلحاظ افراد الطبيب حيث يكفي الإتيان باحضار طبيب واحد، ومن هذا القبيل وجوب الوضوء بالماء حتى لو قلنا بأن ظاهره كون الماء موضوعا لوجوب الوضوء، فيكون معناه أنه اذا وجد ماء فتوضأ به، وان كان الاظهر بمناسبات الحكم والموضوع كونه قيد المتعلق، فيجب الوضوء بالماء لمن تمكن من ذلك ولو بايجاد الماء، كما لو كان عنده ثلج وتمكن من اذابته.

واما اذا لم يكن ظاهر الخطاب كون الوجوب الثابت للمتعلق وصفا من اوصاف الموضوع فلا يكون الانحلال فيه واضحا، فانه لو قال المولى "اذا مسست ميتا فاغتسل" لا يكون ظاهره كون وجوب الغسل وصفا لمسّ الميت وكذا لو قال "من مسّ ميتا فليغتسل" فلا يظهر منه كون مسّ الميت سببا لوجوب الغسل، وانما ظاهره ان من مسّ ميتا يكون متصفا بانه يجب عليه الغسل، وهذا وان كان منحلا بانحلال افراد من مسّ ميتا، ولكنه بلحاظ كلّ فرد من افراد مس الميت لا يظهر منه الا اكثر من ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل في حقه وان تحقق منه مسّ الميت اكثر من مرّة، مالم يتخلّل غسل في البين.

الا ان ظاهر المشهور هو الانحلال فيه ايضا، بتقريب ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عقيب حدوث الشرط، فاذا تحقق فردان من مسّ الميت، فمقتضى القاعدة حدوث وجوب الغسل عقيب كلّ منهما، فمقتضى ذلك حدوث وجوبين، وحيث انه لامعنى لتعلق الوجوبين بصرف وجود الغسل لامتناع اجتماع وجوبين على فعل واحد إما عقلا او عرفا فيكون

الظاهر منه تعلق احد الوجوبين بايجاد الغسل مرة والوجوب الثاني بايجاده مرة أخرى، وقد عبّروا عن ذلك باصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، - ومرادهم من عدم تداخل الاسباب سببية كل فرد من افراد الشرط لوجوب مستقل، فلو تحقق فردان فيتحقق وجوبان، ومرادهم من عدم تداخل المسببات عدم اجزاء امتثال واحد عن هذين الوجوبين، بخلاف مثل ما لو قال المولى "اكرم عالما" وقال ايضا "اكرم هاشميا" حيث يجزئ امتثال واحد باكرام عالم هاشمي عن الوجوبين-.

هذا ولكن في النفس منه شيء، فانه لا يظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت مسّ الميت، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر، نعم لو كان ظاهر الخطاب ان مسّ الميت سبب لوجوب الغسل انحلّ وجوب الغسل بانحلال مسّ الميت، اذ يكون كل فرد من مس الميت سببا مستقلاّ لوجوب الغسل، ولكنه ليس كذلك.

نعم اذا كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة كما في الكفّارات، فانه يتكرر الكفارة بتكرر سببها، حيث ان الظاهر منه كون وجوب الكفارة بإزاء ما ارتكبه من العمل، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

هذا كله في كبرى انحلال الحكم بعدد افراد الموضوع، وأما الكلام في الصغرى فهو أن تطبيق تلك الكبرى على المقام يبتني على أن نستظهر من قوله "لا تشرب الخمر" كون الخمر موضوعا للحرمة بأن يكون مآله الى أنه ان وجد خمر فيحرم شربه، وهذا ما ذهب اليه السيد الصدر "قده" خلافا لما ذكره السيد الخوئي "قده" في محله من أنه لاقرينة على حمله على ذلك بعد

إمكان تعلق النهي الفعلي بشرب الخمر ولولم يوجد أي خمر في الخارج، حيث يمكن امتثاله ولو في فرض عدم وجود الخمر، وأثره أنه لو علم بانه لو أوجد الخمر لألجئ الى شربه فيستحق العقاب على إيجاده له، حتى بناء على ما هو الصحيح عند السيد الخوئي "قده" من جواز تعجيز النفس عن امتثال التكليف المشروط قبل فعلية شرطه، وهذا بخلاف خطاب الأمر فان ما لا يطلب المولى ايجاده فلا يمكن أن يأخذه قيذا للمتعلق الأمر بل لا بد من أخذه موضوعا ومقدر الوجود حتى لا يلزم تحصيله.

ولا يخفى أن منشأ الخلاف هو كيفية الاستظهار العرفي من الخطاب، لاما قد يقال من لغوية فعلية النهي عن شرب الخمر قبل وجوده، فان غايته تقييد النهي بفرض القدرة على شرب الخمر، بناء على انصراف خطاب الزجر الى ما يمكن ارتكابه كما يمكن الانزجار عنه.

وكيف كان فلا يعد تمامية استظهار كون الخمر في خطاب "لا تشرب الخمر" ملحوظا مقدر الوجود وان كان ما ذكره السيد الخوئي "قده" تاما عقلا.

تأثير لحوق التنوين بالموضوع في صيرورة الاطلاق بدليا

النكتة الثانية: ذكر في البحوث أنه إذا دخل التنوين على الموضوع كقوله "أكرم عالماً" فيصير الإطلاق بدليا من جهة ان تنوين التنكير يكون ظاهراً في أخذ قيد الوحدة وصرف الوجود فيه وهذا لا يعقل مع الشمولية^(١).

وذكر بعض الاعلام في تعليقه على البحوث أن منشأ ظهور خطاب "أكرم عالماً" في البدلية واختلافه عن خطاب "أكرم العالم" هو أن العالم في الخطاب الثاني ظاهر بمقتضى دخول حرف اللام في كونه موضوعا للحكم

أي مأخوذاً مقدر الوجود، بخلاف "عالمًا" في خطاب "أكرم عالمًا" فإنه بحسب المعنى واللّب أخذ قيّداً لمتعلّق الأمر لاموضوعاً للحكم، حيث لا يفهم من الخطاب أخذه مقدر الوجود، بل لو أمكن إيجاده لإكرامه لوجب لولا القرينة الخاصّة، فالمعنى أوجد إكرام عالم، وهذا يتحقق بإكرام عالم واحد بنحو صرف الوجود، والشاهد على ذلك أنه إذا أخذ شرطاً في القضية كقولنا "ان رأيت عالمًا فأكرمه" كان ظاهرًا في الانحلال لصيرورته موضوعاً للحكم وهكذا في خطاب "لا تكرم عالمًا" يلزم ترك إكرام كل عالم، حيث إنّ المطلوب إعدام إكرام عالم، ولا يتحقق ذلك إلا بترك إكرام كلّ عالم ١.

أقول: الظاهر أن لحق التنوين بمتعلّق متعلّق الأمر يمنع من ظهوره في الانحلال، لظهوره في تنوين الوحدة، سواء فرض كونه ظاهرًا في كونه قيد المتعلّق أو ظاهرًا في كونه موضوعاً، فمثال الأول قوله "اشرب ماءً" فإن الماء فيه بمناسبة الحكم والموضوع قيد المتعلّق حيث يجب تحصيله مع التمكن كما لو تمكّن من إذابة الثلج وتحصيل الماء، ومثال الثاني قوله "أكرم عالمًا" أو قوله "اعتق رقبة" حيث أن ظاهره كون وجوب إكرام عالم أو وجوب عتق رقبة مترتباً على وجودهما، ومن هذا القبيل قول المولى للطبيب "عالج مريضاً" فإنه لا يرب في ظهوره في أخذ المريض مقدر الوجود فإنه لا يأمر المولى بإيجاد المريض ثم علاجه، وإن شئت فلاحظ قولنا بالفارسية "عالم را إكرام كن" مع قولنا "عالمى را إكرام كن" فإن حرف الياء في قولنا "عالمى" يوجب ظهور الكلام الثاني في البدلية من غير أن يوجب فرقاً بين الكلامين من حيث أخذ العالم موضوعاً للحكم في الكلام الأول وأخذه قيد المتعلّق في الكلام الثاني.

وأما التنوين اللاحق بمتعلّق متعلّق النهي - كقوله "لا تكرم عالمًا" - أو

بموضوع الشرط في القضية الشرطية - كقوله "إن رأيت عالماً فتصدق على فقير" - فلا ينافي الانحلال.

ولعل الوجه في ذلك عدم ظهور كلمة "عالماً" في خطاب "لا تكرم عالماً" في نفس المعنى الذي اريد من هذه الكلمة في قوله "أكرم عالماً" وهو العالم الواحد والا فلو اريد منها نفس تلك المعنى لكان مفاد الخطاب النهي عن اكرام عالم واحد ويتحقق ذلك بترك اكرام عالم واحد وان اكرم بقية العلماء، وقد مر سابقاً أنه قد يقال "لم اكرم انساناً" ويراد به ترك اكرام انسان واحد كما هو الظاهر من قوله "تركت اكرام انسان" وقد يراد به ترك اكرام أي انسان، وهو الظاهر من لحوق التنوين على متعلق متعلق النهي، وهكذا بالنسبة الى موضوع الشرط.

ما هو المراد من الانحلال

النكتة الثالثة: ذكر في البحوث ان المراد من انحلال النهي عن الطبيعة الى نواهي متعددة مستقلة بعدد افراد الطبيعة ليس هو الانحلال في الجعل، فإن الجعل في الخطاب المطلق واحد على كل حال، ويكون الانحلال فيه من شؤون عالم التطبيق والفعلية^(١)، ولهذا فالانحلال فيه ليس مدلولاً وضعياً ولا اطلاقياً للخطاب، لان الخطاب انما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية، وهذا بخلاف العمومات حيث أن الدال على شمولية الحكم او بدليته في العمومات لفظي، ولفظ "كل" موضوع للدلالة على

١ - وقد يعبر عنه في كلماته بالانحلال في المجعول بالعرض فهو "فده" ينكر الانحلال في الجعل وكذا المجعول بالذات الذي يراه متحداً مع الجعل، وانما يرى الانحلال فيما يكون له وجود وهمي يحدث بحدوث الموضوع خارجاً ويبقى ببقاءه، فحينما يقول المولى الدم نجس فقد تحقق منه جعل النجاسة للدم، فما هو الموجود في نفس المولى يسمى بالجعل والمجعول بالذات، ولكن كل ما وجد دم في الخارج فينبئ له بالنظر العرفي وصف النجاسة ويبقى هذا الوصف ثابتاً في حقه مادام كونه دماً، وهذا هو الذي يسمى بالمجعول بالعرض ويكون الانحلال بلحاظه.

الشمولية ولفظ "أي" موضوع للدلالة على البدلية، فالمولى في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة، وحينئذ فتارة يلحظها شموليا كما في قوله "أكرم كل عالم" وأخرى يلحظها بدليا كما في قوله "أكرم عالما أي عالم شئت"، وأما في باب المطلقات كقوله "أكرم العالم" فالخطاب المطلق لا يدل الا على ذات الطبيعة^(١).

ولا يخفى أن ما ذكره هنا وكرره في موضع آخر^(٢) من الالتزام بالانحلال في الجعل في العام دون المطلق ينافي ما ذكره في بحث العام والخاص^(٣) وبحث البراءة^(٤) من انكار الانحلال في الجعل مطلقا.

وكيف كان فقد مر آنفا أنه لا يوجد منشأ للفرق بين النهي عن مطلق الوجود والنهي عن صرف الوجود الا الاختلاف في كيفية الجعل وكون الجعل منحلا في الاول دون الثاني.

وأما الفرق بين العام والمطلق فليس في انحلال الجعل وعدمه، بل في كون الاستيعاب والشمول في العام ملحوظا تفصيلا ومدلولا وضعيا لخطاب العام، وهذا عادة يقتضي الانحلال فيما لم تقم قرينة على ارادة العام المجموعي، وأما في المطلق فيكون الانحلال ملحوظا إجمالا ويستفاد من القرينة النوعية، وأما أصل الانحلال في الجعل فهو مشترك بين العام والمطلق، فكما انه لو قال المولى بنحو العموم "أكرم كل عالم" فيستفاد منه جعل وجوب الاكرام لكل فرد من افراد العالم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص،

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٢٥، ج ٣ ص١٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٤٢٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٢٣

٤ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٧٥

فكذلك لو قال المولى بنحو المطلق "اكرم العالم"، فانه لا يختلف عنه ثبوتاً، وانما الفرق بينهما كالفرق بين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو العموم كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم وبين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو الاطلاق كما لو قال الزعيم: وضعت اسم علي للمولود في هذا اليوم.

نعم لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلاشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وانما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، ففي مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقاً للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

ومما يشهد على ما ذكرناه من عدم الفرق بين العام والمطلق انه لا يرى وجدانا فرق ثبوتي في الجعل عندما يقول المولى "اكرم العالم" بين ان يعقبه بقوله "أيّ عالم كان" ام لا، وكذا لو قال "اكرم عالماً" فلا يرى فرق بين ان يعقبه بقوله "أيّ عالم شئت" ام لا.

ثم إن ما ذكره من أن لفظ "كل" دال على الشمولية كما أن لفظ "أيّ" دال على البدلية، غير متجه فانه يستفاد الشمولية في خطاب النهي من لفظ "أيّ" كقوله "لا تكرم أيّ فاسق" ولا يستعمل فيه لفظ "كل"، بل الظاهر أن لفظ "أيّ" في ضمن خطاب الأمر -كقوله " اكرم عالماً أي عالم شئت"- دال على شمولية الترخيص في التطبيق، كما أنه اذا كان في ضمن خطاب الترخيص كقوله "يجوز أن تكرم أيّ عالم شئت" يكون دالاً على شمولية الترخيص.

هذا وقد ادعى بعض الاعلام انحلال الجعل بلحاظ متعلق النهي، وأما انحلال الحكم بلحاظ موضوعه فيكون بلحاظ عالم التطبيق والفعالية فقط^(١)، ولم يتبين لنا نكتة الفرق بين موضوع الحكم ومتعلق النهي، بعد اشتراكهما في نكتة الانحلال في الجعل وعدمه.

البحث في انحلال النذر والشرط ونحوهما

تنبه: ان البحث عن الانحلال وعدمه لا يختص بخطاب الأمر والنهي بل يوجد مورد مهم لهذا البحث وهو ما لو تعلق النذر - ونحوه اليمين او العهد او الشرط- بترك طبيعة او بفعلها على سبيل التكرار، كما لو نذر أن لا يشرب التتن او نذر أن يصوم كل خميس ، فيقع الكلام في أنه هل ينحل الى نذور متعددة بعدد افراد الطبيعة فكلما شرب التتن او ترك صوم الخميس، فقد خالف في كل مرة وجوب الوفاء بالنذر بل ترتب عليه كفارات متعددة بعدد تلك الافراد، او أنه لا يكون الانذرا واحدا وان كان متعلقه متكثرا كما لو كان بلسان العموم بأن قال "لله عليّ ان لأشرب أيّ تتن" او قال "لله عليّ أن اصوم كل يوم خميس" فلو ترك الوفاء بالنذر مرة واحدة انحل نذره، ولا يجب عليه ترك شرب التتن او صوم يوم الخميس بعد ذلك، كما لا يترتب عليه أكثر من كفارة واحدة.

فقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه اذا نذر شخص أن يصلي صلاة الليل مثلاً طول شهر رمضان المبارك، ثم حنث نذره عالماً عامداً في إحدى الليالي ولم يصل، أنه لا يبقى ملزماً بصلاة الليل في سائر ليالي الشهر ويُلغى

نذره^(١).

وكذا ذكر فيمن عاهد رجل عهدا شرعيا على أن لا يفعل فعلا معيناً، فإذا خالف عهده مرة فينحل عهده بالمخالفة الأولى ولا كفارة للثانية والثالثة، وهكذا الحكم في اليمين والنذر^(٢).

نعم ذكر فيما لو نذر أن يذبح في كل سنة في اليوم العاشر من المحرم، ونسي في سنة، ولم يتذكر إلا في اليوم الحادي عشر أو الثاني عشر إذا كان النذر انحلالياً لكل عاشوراء سقط تكليف العام فقط وبقي الباقي، وإذا كان مجموعياً سقط الباقي أيضاً، وعلى التقديرين لا شيء عليه في الساقط^(٣).

وكذا ذكر السيد الامام "قده" أنه لو كان المحلوف عليه ترك عمل، فحنث اليمين بإرتكاب الفعل ولو مرة واحدة، فلو أتى به حنث وانحلت اليمين، فلو أتى به مرارا لم يحنث إلا مرة واحدة، فلا تتكرر الكفارة، والأقوى أن الأمر كذلك لو حلف على أن يصوم كل خميس، أو حلف أن لا يشرب الدخان كل جمعة، فلا يتكرر الحنث والكفارة لو ترك الصوم في أكثر من يوم، أو شرب الدخان في أكثر من جمعة، وتنحل اليمين بالمخالفة الأولى، والاحتياط حسن^(٤).

نعم لو أتى بشيء تعلق النذر بتركه نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فالظاهر عدم انحلال النذر به، فيجب الترك بعد ارتفاع العذر^(٥).

وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أولاً: أنه إذا حلف ان لا يدخن فلو

١- صراط النجاة ج١ ص ٢٨١

٢- صراط النجاة ج١ ص ٢٨٧

٣- صراط النجاة ج٢ ص ٢٣٨

٤- تحرير الوسيلة ج٢ ص ١١٥

٥- تحرير الوسيلة ج٢ ص ١٢٣

اتي به أكثر من مرة لم يحنث إلا بالمرّة الاولى فلا تتكرر عليه الكفارة. ثم ذكر بعد ذلك أنه إذا كان حلف أن يصوم كل يوم من شهر رجب مثلاً، أو ترك التدخين في كل نهار منه فان قصد تعدد الالتزام والملتزم به بعدد الأيام تعدد الوفاء والحنث بعددها، وإن صدر منه التزام واحد متعلق بالمجموع لم يكن له إلا وفاء أو حنث واحد، فلو ترك الصوم في بعض الأيام أو استعمل الدخان فيه تحقق الحنث وثبتت الكفارة، ولا حنث ولا كفارة بعده وإن ترك الصوم أو استعمل الدخان في سائر الأيام، ولو تردد فيما قصده حين الحلف جرى عليه حكم الصورة الثانية على الأقوى، ومثله ما إذا حلف ان يصوم كل خميس أو حلف ان لا يأكل الثوم في كل جمعة^(١).

اقول: إن كون المنذور او المحلوف عليه هو ترك اول وجود الطبيعة كالتدخين بحيث لا يتعلق غرضه بترك الفرد الثاني منه بعد ارتكاب اول فرد منه خلاف الظاهر عرفاً بنفس النكته التي مرت في تقريب ظهور خطاب النهي عن الطبيعة في انحلال النهي الى نواهٍ متعددة بعدد افرادها، وهكذا لو نذر او حلف أن يصوم كل خميس فان ظاهره تعلق غرضه بكل فرد من أفراد صوم يوم الخميس على نحو الانحلال لاعلى نحو العموم المجموعي، نظير ما لو ورد في الخطاب الشرعي الأمر بصوم كل خميس.

وحيئنذ فقد يقال بأنه ما هو الموجب حينئذ لما ذكره السيد الخوئي والسيد الامام "قدهما" من انحلال النذر ونحوه بالمخالفة في المرة الاولى، كما أن ما سبق عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" (من أنه إذا حلف ان لا

يدخن، فلو اتى به أكثر من مرة لم يحنث إلا بالمرة الاولى فلا تتكرر عليه الكفارة) فهو خلاف ما هو الظاهر من تكثير الالتزام بتكثير الملتزم به، كما اعترف بنفسه في خطاب النهي عن الطبيعة او النهي عن كل فرد من افراد الطبيعة، ومما يشهد على ذلك أن الظاهر عدم الاشكال من أحد في أنه لو شرط أحد المتعاقدين على الآخر أن لا يدخن عنده او شرط عليه أن يخيظ له كل سنة ثوباً، فترك الوفاء بالشرط مرة لا يوجب انحلال الشرط وعدم وجوب الوفاء به في المرات الأخرى.

هذا وقد يقال بأنه بناء على عدم انحلال النذر الى نذور متعددة فلا يتم ماسبق نقله عن السيد الخوئي والسيد الامام "قدهما" من أنه لو كانت المخالفة الاولى للنذر عن عذر فلا ينحل النذر بذلك اذ كون المخالفة عن عذر او لاعن عذر لا يؤثر في انحلال النذر الى نذور متعددة وعدمه.

وكيف كان فالظاهر أن انحلال النذر مثلا الى نذور متعددة ليس عرفياً، بل لم يصدر من الناذر إلا نذر واحد، فإن النذر اسم لعملية إنشاء الالتزام، وعملية الانشاء واحدة عرفاً لوحدة خطاب النذر، نظير وحدة عملية الوضع في موارد الوضع العام والموضوع له الخاص، وهكذا الأمر في العهد واليمين، نعم الظاهر بحسب المرتكز العقلائي انحلالية وجوب الوفاء بالشرط، لا لأجل تعدد الشرط، بل لأجل ظهوره لولا القرينة الصارفة في تعلق غرض الشارط بكل فرد من افراد الطبيعة، كما في شرط عدم التدخين أمامه، او شرط أن يطعمه كل يوم جمعة، والفرق بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين في كون وجوب الوفاء في الشرط ثابتاً ببناء العقلاء، وهم يتبعون انحلالية الغرض، بخلاف وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين حيث انه تعبدي محض، فيتبع ظهور خطاب وجوب الوفاء وظاهره وحدة وجوب الوفاء بسبب وحدة الوفاء، كما أن الظاهر وحدة الوفاء بوحدة النذر.

الكلام في انحلال النهي الضمني وتطبيقه على مسألة اللباس

المشكوك

النكته الرابعة: إنه قد يكون النهي استقلاليا كما في النهي عن الكذب، وقد مر أنه لاشكال في ظهوره في انحلالية النهي (سواء قلنا برجوعه الى الانحلال في مرحلة الجعل او رجوعه الى الانحلال في مرحلة التطبيق كما مر توضيحه آنفا) وقد يكون النهي ضمنيا ويراد به ما لو كان النهي ارشادا الى مانعية شيء في المركب كمانعية لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ومرجعه الى الأمر بالصلاة المشروطة بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه، وقد وقع الكلام في ظهوره في كون الواجب مشروطا بعدم وجود لبس ما لا يؤكل لحمه، او أنه مشروط بعدم كل فرد من افراد لبس ما لا يؤكل لحمه فبناء على الثاني تثبت المانعية لكل فرد منها بنحو الانحلال، بخلاف الاول حيث تثبت المانعية لصرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه.

وتظهر ثمرة الفرق بينهما في موردين:

١- اذا كان المكلف مضطرا الى الصلاة مع الابتلاء بالمانع كنجاسة البدن، فبناء على كون المانع هو صرف وجود نجاسة البدن اذا تمكن من تقليل النجاسة فلا يجب عليه ذلك، بل يجوز له تكثير النجاسة، بينما أنه بناء على الانحلال في المانعية يجب عليه تقليل النجاسة.

٢- في مسألة اللباس المشكوك كما لو شك في لباس أنه هل هو جلد حيوان حرام اللحم او جلد صناعي، فبناء على انحلالية المانعية فتثبت لهذا اللباس على تقدير كونه جلد الحيوان المحرم اللحم مانعية زائدا على ثبوت المانعية لكل فرد من افراد اللباس المتخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتجري

البراءة عن هذه المانعية للشك في كون هذا اللباس جلد الحيوان المحرم اللحم، وهذا من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والاكثرتباطيين بنحو الشبهة المصدقية، حيث أن منشأ الشك بين الأقل والاكثرتباطيين بنحو الشبهة المصدق في قبال دوران الأمر بين الأقل والاكثرتباطيين بنحو الشبهة الحكمية كما في الشك في جزئية السورة في الصلاة.

قد اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده"- ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال بنفس نكتة ظهور خطاب النهي الاستقلالي كخطاب النهي عن الكذب وشرب الخمر في الانحلال، وقد مر أن نكته ظهور النهي في قيام المفسدة بكل فرد من افراد متعلق النهي، ولذا لو أضطر او أكره على ايجاد فرد من المانع كالصلاة مع ابتلاء يده بالنجاسة فالظاهر عرفا وفقهيا أنه لايجوز له تنجيس جميع جسده، فهذا يكشف عن انحلالية المانعية والا فلو كان المانع هو صرف وجود نجاسة الجسد فالمفروض اضطراره الى ايقاع الصلاة فيها.

وخالف في ذلك جماعة آخرون فادعوا عدم ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال، فقد ذكر السيد الامام "قده" وجهين في ذلك:

احدهما: أنه يوجد فرق بين النواهي النفسية والنواهي الضمنية؛ فإنه في النهي النفسي لامانع من وقوع جميع مصاديق الطبيعة كالكذب على صفة المبعوضة الفعلية، بخلاف النهي الضمني كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ارشادا الى مانعيته؛ فإنه لو لبس وبر ما لا يؤكل لحمه ثم لبس وبر آخر منه لم يمكن اتصاف الوبر الثاني بالمانعية الفعلية مع اتصاف الوبر الاول بها، فلا بد من الالتزام بالمانعية الشأنية والتقديرية، وهو خلاف ظاهر الأدلة.

ثانيهما: ان معنى قوله (عليه السلام) "لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه" على فرض الانحلال، هو النهي عن إيجاد المكلف أي مصداق من الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، لا عدم لبس أي مصداق من الوبر؛ ضرورة أنّ ما يقال في الانحلال إنّما هو في الطبيعة التي جعلت تلو النهي، وصارت منهيّاً عنها، وهي الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد ذكر ايضاً أن الظاهر من خطاب النهي عن الصلاة في النجس أن المانع صرف وجود النجس، وعليه فلو اضطرّ المكلف إلى بعض النجاسات في صلاته، لا يجب عليه تقليل ما يضطرّ إليها، بخلاف ما لو كان المانع الطبيعة السارية، حيث كان يجب عليه التطهير والتقليل^(١).

أقول اما ما ذكره السيد الامام "قده" من الوجه الاول: فيلاحظ عليه ان المراد من انحلالية المانعية هو ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب هو النهي عن كل فرد منه أي يكون المركب مشروطاً بعدم كل فرد من افراد ذلك الشيء لامشروطاً بعدم صرف وجود ذلك الشيء، بل لو ورد في الخطاب مثلاً أن القهقهة مانعة عن الصلاة فظاهرها ان كل فرد من افراد القهقهة مانع عن الصلاة في حد ذاته فان معنى كون الشيء مانعاً أنه اذا وجد المقتضي فيكون ذلك الشيء مانعاً عنه كما يقال الدرع مانع عن القتل، ونتيجته أنه لو اضطر الى فرد من القهقهة فلايجوز له ارتكاب فرد آخر منها. وأما ما ذكره في الوجه الثاني: فيلاحظ عليه ان الظاهر من الخطاب -في حد ذاته- في قوله "لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه" او قوله "لاتصل في

النجس" هو كون وبر مالا يؤكل لحمه او النجس موضوعا للحكم أي ملحوظا مقدر الوجود فكأنه قال "اذا كان شيء وبر مالا يؤكل لحمه او نجسا فلا تصل فيه"، نظير ماورد من أنه اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، او أن القهقهة تقطع الصلاة، فيأتي فيه نكتة انحلال الحكم وتكثره بتبع تكثر موضوعه.

بل قد يقال انه حتى لو فرض كون النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه نهيا عن صرف الوجود، لكنه مع ذلك يكون من قبيل النهي الاستقلالي عن صرف وجود طبيعة حيث يتعلق نهى ضمني بكل فرد من افراد تلك الطبيعة، وعليه فيمكن اجراء البراءة عن المانعية الضمنية للجلد المشكوك.

الا أنه قد يؤيد القول بعدم الانحلال بأن مآل النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه حيث يكون الى تقييد الصلاة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "جئني بماء ليس بمالح"، او قال له "جئني بماء لاملح فيه"، فان الظاهر منه تقيده بقيد واحد، وهو عدم كونه مالحا او عدم الملح فيه، فلو شك في كون مالحا، او أن الموجود فيه ملح ام لا، فلا يكون شكا في تكليف زائد، بل يكون التكليف فيه معلوما ويشك في امتثاله فتجري قاعدة الاشتغال.

ولكن يمكن أن يقال: ان هذا الاشكال يوجب المنع عن جريان البراءة في ما لو كان المانع راجعا الى وصف عرفي في الواجب بحيث يوجب تصنيف الواجب الى صنفين، والأمر بصنف معين منهما، كالمثالين المذكورين، وهذا لا ينافي ظهور الخطاب في تعلق المفسدة بكل فرد من افراد المانع بحيث لو اضطر الى الاتيان بماء فيه ملح فلا يجوز له عرفا زيادة الملح فتأمل.

ومن هذا القبيل مثال مانعية نجاسة ماء الوضوء حيث انما راجعة الى أخذ وصف عرفي عديمي في الواجب، فان معناها وجوب الوضوء بماء ليس بنجس، فاذا شك في طهارة الماء الذي توضع به ولم تجر أصالة الطهارة فيه لجهة من الجهات -كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او اثناء فتعارض أصالة الطهارة فيهما- فيكون شكا في الامتثال، فتجري قاعدة الاشتغال، ولا يتم عرفا ما يدعى -كما هو ظاهر كلمات الاعلام كالسيد الخوئي "فده"- من الفرق بين أن يكون الواجب الوضوء بالماء الطاهر او الوضوء بماء نجس، في أنه يكون الوضوء بمشكوك الطهارة بناء على شرطية الطهارة مجرى لقاعدة الاشتغال، ومجرى للبراءة عن المانعية بناء على مانعية النجاسة.

وأما اذا كان المانع فعلا آخر للمكلف بحيث يرجع الأمر الى الأمر الضمني بإيجاد فعل والنهي الضمني عن إيجاد فعل آخر مقارن له، فالعرف يلحقه بالنهي الاستقلالي عن الفعل، فكما أنه اذا قال المولى لعبده في يوم من الايام "لا تلبس ثوبا متخذنا من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فالعرف يطبق قول المولى "رفع ما لا يعلمون" على لبس الثوب المشكوك، فكذلك لو قال المولى له "يجب عليك القيام أمام الباب عند مجيء الضيوف ولا تلبس ثوبا متخذنا من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فان الظاهر جريان البراءة عن تعلق النهي الضمني بلبس الثوب

وعليه فلا يبعد جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، بلا فرق بين الساتر وغيره، نعم لو ورد في الساتر النهي عن كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه كان من قبيل النهي عن الوضوء بماء نجس حيث ذكرنا جريان قاعدة الاشتغال فيه، لكنه لم يرد الا خطاب النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه.

وما ذكرناه من جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك يختص بما لم يكن هناك اصل موضوعي حاكم، والا كان هو المتبع، فلا يجوز مع جريان الاصل الحاكم الصلاة في اللباس المشكوك، نظير ما لو قلنا بجريان استصحاب العدم الازلي لنفي كون السمك مما له فلس، فانه كما يمنع من جريان البراءة او قاعدة الحل في لحمه كذلك يثبت حرمة الصلاة في أجزاءه بناء على شمول خطاب النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه لمثل السمك الذي لا فلس له، وهكذا الأمر في الطيور اذا لم توجد فيها الصفات الموجبة للحلية، من الحوصلة والقانصة والصيصية.

ثم إن جريان البراءة عن المانعية مبني على مانعية اللباس المتخذ مما لا يؤكل لحمه، واما بناء على شرطية كون اللباس المتخذ من الحيوان متخذاً مما يؤكل لحمه، فمن الواضح كون المرجع هو قاعدة الاشتغال.

توضيح ذلك أنه قد يستظهر الشرطية من قوله (عليه السلام) في ذيل موثقة ابن بكير "لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلحها في غيرها مما أحل الله أكله" وكذا رواية علي بن أبي حمزة قال: "سألت أبا عبد الله وأبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلا ما كان

منه ذكيا، قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه^(١)، حيث أن مفادها كون قوله "بلى إذا كان مما يؤكل لحمه" قيذا لجواز الصلاة لا التذكية، وكذا ما رواه في تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) في حديث قال: "وكلّ ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه، وكلّ شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره"^(٢).

ولكن يرد عليه **اولا**: شرطية كون مايلبسه المكلف في الصلاة مما يؤكل لحمه تختص بفرض كونه من أجزاء الحيوان، حيث يجوز الصلاة في لباس متخذ من القطن والكتان مثلا، فمرجع هذه الشرطية الى شرطية الجامع بين كونه من غير الحيوان وبين كونه من الحيوان الذي يؤكل لحمه، وشرطية الجامع لم ترد في تلك الروايات التي استظهر منها الشرطية.

وثانيا: ان موثقة ابن بكير ظاهرة في المانعية بقريته صدرها "فأما ما حرم أكله فالصلاة في وبره فاسد"، ولا أقل من تصير مجملة لأجل اختلاف صدرها وذيلها، فيرجع الى ظهور سائر الروايات في المانعية، نظير موثقة سماعة "ولاتلبسوا منها شيئا تصلون فيه".

وأما رواية علي بن ابي حمزة فضعيفة سندنا بالعلوي والديلمي ولو لم نناقش في علي بن ابي حمزة.

وأما رواية تحف العقول فظاھرھا ولو بقريته صدرھا وان كانت بيان حلية لبس ما يحل لحمه في الصلاة لا حلية لبسه مطلقا فهي تبين مصداقين لحلية

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٤٨ باب ٢ من ابواب لباس المصلي ح ١ و٢

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٧ باب ٢ من ابواب لباس المصلي ح ٨، تحف العقول ص ٣٢٨

الصلاة وهما ما انبتت الارض وكل شيء يحل لحمه ولكن لم تعين الشرطية او المانعية، على أن المشهور ضعفها سندا لارسال روايات كتاب تحف العقول.

ولكن قد يحاول تصحيح روايات الكتاب بما ورد في ديباجة الكتاب من أنني انما اسقطت الاسانيد تخفيفا وايجازا وان كان اكثره لي سماعا... فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أئمتكم... وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم السلام)^(١)، "" ولكنه لم يظهر منه كونه ناظرا الى روايات الكتاب بل بصدد النصيحة بشكل عام بأن يعملوا بكلمات الائمة ولا يكونوا كالعامّة، فتأمل، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقه المشايخ بلا واسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول ويؤيد ما ذكرناه ما قد يقال من ان سند جملة من روايات الكتاب مما هو مذكور في كتب أخرى مشتمل على الضعف .

واما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه السلام)، ويحتمل في حقه الحس بأن وصلت اليه بخبر مستفيض بل ومطلق خبر الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحس في نقله كما ذكر السيد الخوئي "قده" من أنه حيث يحتمل بالنسبة الى توثيقات الشيخ الطوسي "ره" لمن لم يعاصرهم وصول خبر وثاقتهم اليه بواسطة كابر عن كابر وثقة عن ثقة فتجري أصالة الحس في حقه^(٢).

١ - تحف العقول ص ٥

٢ - معجم رجال الحديث ج ١ ص ٤١

ففيه أنه لم يعلم كون الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" امرا عرفيا واضحا عندهم، كيف وقد تعارف الآن بين الخطباء نقل روايات الائمة بلسان "قال" ويؤيد ذلك ما نشاهده من كثرة التعبير بذلك في كلمات القدماء كالشريف الرضي في كتبه ويطمئن بعدم وصول جميع ذلك اليهم بطريق صحيح، هذا مضافا الى أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الوساطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثاقتهم.

وثالثا: انه لو فرض ظهور هذه الروايات في الشرطية فتعارض مع ظهور روايات أخرى في المانعية كموثقة سماعة: ولاتلبسوا منها شيئا تصلون فيه"، وحينئذ فتصل النوبة الى مقتضى الاصل العملي عند دوران الأمر بين الشرطية والمانعية.

مقتضى الاصل العملي عند دوران الامر بين الشرطية والمانعية

فقد نقل عن المحقق النائيني "قده" أنه اذا دار الأمر بين شرطية لبس ما يؤكل لحمه على تقدير كون الملبوس جزء حيوان، وبين مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه، فحيث ان اعتبار الشرطية يتضمن كلفة زائدة، وهي لزوم إحراز الشرط عند الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، بخلاف المانعية فانه ليس في جعلها كلفة زائدة، فتجري البراءة عن الشرطية بلامعارض، فبحسب النتيجة يعامل في موارد دوران الأمر بين جعل الشرطية او المانعية معاملة العلم بجعل المانعية.

وقد ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بأن المهم في جريان البراءة عن حكم، كون جعله مستلزما للكلفة في قبال عدم جعله، لافي قبال جعل حكم آخر، وجعل المانعية يستلزم الكلفة في قبال عدم جعلها، لأن جعل المانعية يعني تقييد الواجب، ففيه كلفة زائدة في قبال اطلاق الواجب، كما أن جعل

الشرطية كذلك، وعليه فلولوحظ الشك في جعل كل واحدة منهما مستقلاً مع قطع النظر عن جعل الأخرى فهو مورد لجريان البراءة، وبعد العلم الاجمالي بجعل احديهما فتقع المعارضة بين البراءتين، وليس في البين قدر متيقن يقطع به في مقام الجعل والتشريع كي يشك في الزائد على المقدار المعلوم حتى يدفع بالأصل، كما هو الحال في الأقل والأكثر الارتباطيين، نعم تختص الشرطية بخصوصية تمتاز بها عن المانعية، وهي حكم العقل بلزوم الإحراز في مقام الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة بناءً على الشرطية دون المانعية، إلا أنّ هذه الخصوصية أجنبية عن مقام التشريع وغير ملحوظة في مقام الجعل أبداً، بل هي كما عرفت من الآثار المترتبة عليه بحكم العقل ومن شؤون هذا النوع من الاعتبار والجعل، وحيثياته العقلية، ولا ماساس له بالشارع بوجه، فهذه الكلفة عقلية محضة، ومن الواضح عدم كون الأحكام العقلية مورداً للأصول العملية لا الشرعية ولا العقلية^(١).

اقول: الصحيح ما ذكره المحقق النائيني "قده" فان البراءة عن جعل المانعية لا اثر لها ابداً، اذ لو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في ما يعلم بكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فالمفروض العلم التفصيلي بفسادها، ولو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك ظاهراً فالمفروض أن احتمال جعل المانعية لما لا يؤكل لحمه يسهل الطريق لإجراء البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، وان شئت قلت: أنه لو فرض جريان البراءة عن جعل الشرطية والمانعية معا فحيث أن أثره يختص بفرض الصلاة في اللباس

المشكوك لما مرمن العلم التفصيلي بفساد الصلاة فيما يعلم بكونه مما لا يؤكل لحمه فلا يلزم من جريانهما معا الترخيص في مخالفة العلم الاجمالي .

تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك بوجهين آخرين

ثم انه قد يصحح الصلاة في اللباس المشكوك بوجهين آخرين:

الوجه الاول: التمسك بقاعدة الحل

الوجه الاول: التمسك بقاعدة الحل بعدة أنحاء:

١- التمسك بها لإثبات الحلية التكليفية في لحم الحيوان الذي اتخذ منه هذا اللباس المشكوك وبذلك يثبت كون هذا اللباس من أجزاء ما يحل أكله^(١)، ولا يحتاج جريانهما الى كون اللحم محل ابتلاء المكلف فعلا، لكفاية أثر جواز الصلاة في اللباس المتخذ من هذا الحيوان في جريان قاعدة الحل فيه .

ولكنه يختص بما اذا علم بكون اللباس المشكوك متخذاً من حيوان وانما شك في حلية لحم ذلك الحيوان وحرمة، دون ما اذا دار الأمر بين كونه متخذاً من حيوان محرم الأكل او متخذاً من غير الحيوان .

وقد اورد المحقق النائيني "قده" عليه **اولاً**: بأن الموضوع لعدم جواز الصلاة هو ذوات الحيوانات من الأسد والأرنب والثعلب ونحوها، فالمانع هو وقوع الصلاة في شيء من أجزاء هذه الحيوانات، وعنوان ما لا يؤكل لحمه معرّف ومشير إلى هذه الذوات، ومن الواضح أنّ أصالة الحل لا يثبت بها كون الحيوان المتخذ منه هذا الجزء من النوع المحلّل، أو عدم كونه من النوع

١ - ويلحق بها استصحاب عدم حرمة لحم هذا الحيوان وهو اما بنحو استصحاب عدم الجعل فيتوقف على قبول مسلك الانحلال في الجعل، او بنحو استصحاب عدم المجعول فينتهي على قبول الاستصحاب في العدم الارثي

المحرّم.

وثانياً: ان قاعدة الحل لاتجري فيما لو كان هناك حيوانان متميّزان في الخارج قد علمنا بحرمة لحم أحدهما بعينه وحليّة الآخر وشككنا في أنّ الصوف مثلاً مأخوذ من هذا أو ذاك، فإنّه لا معنى حينئذ لجريان أصالة الحلّ في الحيوان، إذ لم يكن شيء من الحيوانين مشكوك اللحم على الفرض كي يجري فيه الأصل، وإنّما الشك متمحض في أخذ الصوف من هذا أو من ذاك، والأصل المزبور لا يجدي لدفع هذا النوع من الشك، لعدم تعلّقه بالحيوان، نعم العنوان الانتزاعي وهو ما أخذ منه هذا الصوف يشك في حليّته وحرّمته، إلا أنّه بنفسه لم يكن موضوعاً للأثر، بل لا وجود له في الخارج، وإنّما الموجود هذا أو ذاك معيناً، والمفروض عدم الشك في شيء منهما. فما هو المشكوك لا وجود له، وما هو الموجود لم يكن مورداً للشك ليجري فيه الأصل^(١).

وثالثاً: انا لو سلمنا كون العبرة بالحلية والحرمة لا بذوات الحيوانات إلا أنّه لا ينبغي الشك في أنّ موضوع جواز الصلاة هو اللباس الذي لم يتخذ من حيوان محرم اللحم بالحرمة الذاتية والطبيعية، وبين الحرمة الذاتية والحرمة الفعلية عموم من وجه، فانه قد يحرم لحم الشاة لكونه مسموماً مضراً بالبدن او لكونه غصباً، ولكن تجوز الصلاة في أجزاءها، كما أنه يحرم لحم الشاة الميتة ولكن تجوز الصلاة في صوفها، ولاتجوز الصلاة في أجزاء الإرنب وإن حل لحمه بالفعل لطرؤ اضطرار ونحوه.

ومن البديهي أن قاعدة الحلّ متكفّلة لإثبات الحلّية الفعلية، ولانظر فيها إلى الحلّية الطبيعية بوجه^(١).

وقد ارتضى السيد الخوئي "قده" هذا الوجه الثالث ولكنه أشكل على الوجه الاول بأن الحمل على المعرفة خلاف ظواهر الأدلّة لا يصار إليه من دون القرينة، كما اشكل على الوجه الثاني بأنّ الميزان في جريان الأصل كون المجرى مشكوكاً فعلاً بأيّ عنوان كان مع تعلق أثر شرعي به داخل في محلّ الابتلاء، سواء كان معلوم الحكم بعنوانه الأولي أم لا، إذ المدار في شمول أدلّة الأصول صدق الشكّ الفعلي كيف ما كان. ومن الواضح أنّ عنوان ما أخذ منه هذا الصوف الداخل في محلّ الابتلاء له معنون موجود في الخارج يشار إليه بهذا العنوان المشير، ولا يضر بصدق الشكّ الفعلي معلومية حكم كلّ واحد من الحيوانين سابقاً بعنوان آخر.

فالمقام نظير ما لو كان هناك لحمان في الخارج أحدهما مقطوع الحرمة والآخر مقطوع الحلّية فوقعت قطعة من أحدهما في يد شخص وشك في أخذها من هذا أو ذاك، فإنّه لا إشكال في جريان أصالة الحلّ في تلك القطعة مع أنّها كانت سابقاً معلومة الحكم من حيث الحلّية والحرمة على الفرض، وكما لو فقد أحد اللحمين في المثال وبقي الآخر وشك في أنّ الباقي هل هو ما علم حلّيته أو حرّمته، فإنّ أصالة الحلّ تجري حينئذ في اللحم الموجود بلا إشكال، مع أنّه في السابق كان معلوم الحكم^(٢).

وما افاده السيد الخوئي "قده" في رد الوجه الاول والثاني تام جدا. وحاصل ما يقال في رد الوجه الثاني أنه لا مانع من جريان الاصل في الفرد

١ - رسالة الصلاة في اللباس المشكوك ص ٣٢٧، ٣٢٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤٢

المردد مطلقاً، سواء كان هو الاستصحاب او قاعدة الحل او غيرهما لكفاية أن يكون الواقع الموضوع للأثر الشرعي مشكوكاً من خلال رؤيته بالعنوان الاجمالي، فاذا قال المولى "ان كان زيد في الدار يوم الجمعة فتصدق على فقير بدرهم" وقال ايضا "ان كان عمرو في الدار يوم الجمعة فتصدق على فقير بدرهم" فعلمنا بكون احدهما في الدار يوم الخميس، ثم علمنا بكون زيد خارج الدار يوم الجمعة وشككنا في كون عمرو في الدار، فأى مانع من اجراء الاستصحاب في بقاء احدهما في الدار يوم الجمعة، بعد أن كان هذا العنوان مشيراً الى ماهو موضوع للأثر الشرعي، ويكفي أنه من خلال ملاحظة موضوع الاثر الشرعي بالعنوان الاجمالي قد تم فيه اركان الاستصحاب وان كان لو لوحظ من خلال عنوانه التفصيلي لم يتم فيه اركان الاستصحاب - للعلم بعدم كون زيد في الدار يوم الجمعة وعدم اليقين بالحدوث بالنسبة الى كون عمرو في الدار- بينما أن المنكرين لجريان الاستصحاب في الفرد المردد -كالمحقق العراقي والنائيني والسيد الامام والسيد الصدر "قدمهم" يمنعون من جريان هذا الاستصحاب بدعوى لزوم تمامية اركان الاستصحاب في نفس ما هو موضوع للأثر الشرعي، لافي عنوان آخر ملازم له او مشير اليه فيختلف عما اذا قال المولى " اذا كان احدهما في الدار يوم الجمعة فتصدق على فقير بدرهم، فانه يجري استصحاب بقاء احدهما في الدار في المثال المذكور لتمامية اركان الاستصحاب في نفس ماهو موضوع للأثر الشرعي، وتظهر الثمرة فيما لو علمنا مثلاً بكون شاة معينة ميتة والأخرى مذكاة ثم رأينا جلداً او قطعة لحم لم نعلم هل هو متخذ من الاولى او الثانية، فبناء على جريان الاستصحاب في الفرد المردد يجري استصحاب عدم التذكية في الشاة التي اتخذ منها هذا الجلد او هذه القطعة من اللحم، فيحكم بحرمة

لبس الجلد في الصلاة وحرمة اكل اللحم.

أضف الى ذلك أنه قد يقبل جريان قاعدة الحل والطهارة في الفرد المردد من لا يقبل جريان الاستصحاب في الفرد المردد كالسيد الصدر "فده" حيث ذكر في قاعدة الطهارة نكتة تجري في قاعدة الحل ايضا، وهي أنه يمكن أن يقال بأنه حيث لم يؤخذ في خطابها الشك في الطهارة، بخلاف الاستصحاب حيث أخذ في موضوعه الشك في البقاء ولذا لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد، وانما أخذ في قاعدة الطهارة عدم العلم غاية لجريانها، والمفهوم عرفا من الغاية في قوله (حتى تعلم أنه قدّر) جعل العلم غاية بما هو منجز وقاطع للعدر، فلو علم بنجاسة أحدهما المعين وطهارة الآخر، فتوضأ وبعد الفراغ شك في أنه توضأ من الطاهر أو من النجس، وفرض عدم جريان قاعدة الفراغ في الوضوء لعلمه بانه كان حين الوضوء غافلا عن نجاسة أحدهما، فتجري قاعدة الطهارة فيما توضأ به الطهارة لعدم حصول العلم بالمنجز بنجاسته^(١).

وكيف كان فالصحيح عدم تمامية الوجه الثالث ايضا، لأن عنوان الحلال بالذات او بالطبع لم يؤخذ في موضوع الدليل، بل غايته انصراف الحلال في دليله الى الحلال في حال عدم طرو العنوان الثانوي، وتجري قاعدة الحل لإثبات حلية لحم الحيوان في حال عدم طرو العنوان الثانوي، ككونه مضرا بالبدن او مضطرا اليه، فيثبت به ما هو موضوع جواز الصلاة.

على أنه لاوجه لاختصاص مانعية لبس أجزاء ما حرم أكله بما حرم أكله بالذات بل يشمل ما حرم اكله بالعرض كالجلال والموطوء، نعم لايشمل

لبس صوف الميتة مثلاً لأن معنى حلية اللحم انه لو ذكّي لكان حلالاً، وهذا صادق في الميتة دون الجلالّ مثلاً، كما لايشمل أجزاء الشاة التي يضر لحمها بالبدن لأنه لم يتعلق النهي عن أكله بعنوانه، بل بعنوان حرمة الاضرار بالبدن، لكنه يشمل الارنب الذي اضطر الى اكل لحمه لأن الظاهر من قوله "ماحرم أكله" النظر الى حالة الاختيار كما هو واضح.

٢- ما في الحدائق من التمسك بها لإثبات الحلية الوضعية بتطبيقها على الصلاة في هذا اللباس المشكوك، ومعني حليتها الوضعية صحتها^(١). وهذا يبتني على اطلاق قاعدة الحل لاثبات الحلية الوضعية، وقد اختاره جماعة من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الامام "قدهما"، ولكن ادعينا انصراف لفظ الحلية والحرمة الى الحلية والحرمة التكليفيتين الا اذا كان متعلقهما في الخطاب عبادة او معاملة، فقوله "كل شيء حلال" منصرف الى الحلية التكليفية، بل احتمال الانصراف كاف في عدم جواز التمسك بالاطلاق.

على أنه لو كان شاملاً للحلية الوضعية كان جريانه مشروطاً بعدم جريان اصل موضوعي منجز للحرمة الوضعية، والا لزم جريانه عند الشك في فقد الشرط او وجود المانع في جميع أبواب العبادات والمعاملات حتى بالمعنى الأعم كما لو شك في أن ما يتوضأ به او يغسل به المتنجس ماء مطلق ام لا، وهذا خلاف ضرورة الفقه، ويلزم منه فقه جديد، كما ذكره السيد الخوئي "قده"^(٢).

١ - الحدائق الناضرة ج٧ ص٨٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص٢٧٢

وعليه فيجري في المقام استصحاب عدم الاتيان بالصلاة المشروطة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه بناء على عدم جريان البراءة على المانعية إما لأجل الالتزام بعدم انحلال المانعية كما مر توضيحه، ولأجل الالتزام بشرطية كون اللباس الذي يصلى فيه من أجزاء ما يؤكل لحمه على فرض كونه من أجزاء الحيوان.

٣- التمسك بها لإثبات الحلية الوضعية بناء على اطلاقها للحلية الوضعية بتطبيقها على نفس اللباس المشكوك، وهذا ما اختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله" بتقريب أنه كما تكون المنفعة المقصودة من اللحم مثلاً هي الأكل، وحلية الأكل توجب صدق أن اللحم حلال، فكذلك المنفعة المقصودة في عرف المشرعة من اللباس هي الصلاة فيه فحلية الصلاة وضعاً في لباس توجب صدق أن اللباس حلال، وهذا النحو من تطبيق قاعدة الحل لا يوجب تأسيس فقه جديد.

وفيه -مضافاً الى ما سبق من المنع عن اطلاق قاعدة الحل للحلية الوضعية- أن مجرد جواز الصلاة في لباس لا يوجب عرفاً صدق أن اللباس حلال، وإنما يصدق أن الصلاة فيه حلال، كما أن حرمة الصلاة فيه لا توجب صدق أنه حرام بعد أن كانت المنفعة المقصودة منه لبسه مطلقاً، وإنما يصدق أن الصلاة فيه حرام.

الوجه الثاني: التمسك بالاستصحاب

الوجه الثاني: التمسك بالاستصحاب على بعض التقادير.

توضيح ذلك: انه اما ان يكون مركز الاشتراط هو لباس المصلي بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لا يكون لباس المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه. او يكون مركز الاشتراط هو الصلاة بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لا تكون

في اجزاء ما لا يؤكل لحمه .

او يكون مركز الاشتراط هو المصلي بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لا يكون المصلي لابسا اجزاء ما لا يؤكل لحمه .

وعليه فيقع الكلام في عدة امور:

الأمر الاول: في ثمره هذه الاحتمالات:

أما الاحتمال الاول: فتارة نبي علي جريان استصحاب العدم الازلي وأخرى نبي علي عدم جريانه كما قويناه في محله فلا بد من البحث في المقام على ضوء كلا المبيينين:

المبنى الاول: القول بجريان استصحاب العدم الازلي: فانه بناء عليه يجري الاستصحاب لنفي كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه بنحو استصحاب العدم الازلي فيشار الى هذا اللباس المشكوك فيقال: -على نحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع- ان هذا قبل وجوده لم يكن من أجزاء الإرنب مثلا ونشك أنه بعد وجوده هل هو من أجزاء الإرنب ام لا؟، فنستصحب عدمه .

ان قلت: ان كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه او عدم كونه منها تابع لأسبابه التكوينية وليس تحت اختيار المكلف كما ذكره السيد الخوئي "قده"، وحينئذ يقال إن شرط الواجب اذا لم يكن فعلا اختياريا للمكلف فلا يمكن تعلق الأمر الضمني به وانما يتعلق الأمر الضمني بتقيد الواجب به ويكون اثبات التقيد بالاستصحاب الجاري في الشرط من الاصل المثبت، وهذا ما ذكره في البحوث حيث ذكر أنه لو كان القيد المأخوذ في متعلق الأمر خارجا عن اختيار المكلف فلا بد من الالتزام بتعلق الأمر به على نحو التقيد لاعلى نحو التركيب، فالأمر بالصلاة في الوقت يكون مقيدا لامركبا

حيث ان معنى التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لايمكن الأمر الضمني بذات الوقت لعدم كون الفجر مثلا فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من تعلق الأمر الضمني بالتقيد اي باتيان الصلاة في الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لالمركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقيد باستصحاب القيد^(١).

وبناء على ذلك تتحد نتيجة هذا القول مع القول بعدم جريان استصحاب العدم الازلي.

قلت: اولاً: قد ذكرنا في محله أنه لامانع من اجراء استصحاب بقاء القيد لاثبات تحقق المقيد به، فلو جرى استصحاب بقاء الوقت مثلا فيرى العرف عدم ترتيب آثار الصلاة في الوقت على استصحاب بقاء الوقت نقضا لليقين بالشك، ويكون استصحاب بقاء القيد حاكما على استصحاب عدم حصول المقيد.

ووجه الحكومة ما مر في محله من انه كلما كانت حالتان ثبوتيتان تكون احديهما ناسخة للأخرى فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدما عرفا على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلا مثبتا، وهذا هو المفروض في المقام، فان حالة بقاء القيد ناسخة لحالة عدم حصول المقيد، وحيث أن استصحاب بقاء القيد يكفي لإثبات حصول المقيد، فيكون مقدما عرفا على استصحاب عدم حصول المقيد، ولكن لو فرض عدم جريان استصحاب القيد، فتصل النوبة

الى جريان استصحاب عدم المقيد، نعم لو كان المأخوذ في الموضوع هو التقيد الإسمي، كما لو تعلق الأمر بإتيان صلاة تتصف بكونها في النهار، فحينئذ لا يمكن احراز عنوان اتصاف الصلاة بكونها في النهار بمجرد استصحاب النهار، وأما في مثل الأمر بالصلاة في الوقت او الغسل بالماء فان الظاهر كون الموضوع مقيدا على نحو التقيد الحرفي، فان جرى الاستصحاب في القيد يكون عدم ترتيب آثار المقيد نقضا لليقين بالشك عرفا، وان لم يجر الأصل في القيد جرى الاستصحاب لنفي المقيد، والظاهر انه لافرق فيما ذكرنا بين انواع التقيد الحرفي المستفاد من الحروف والهيئات، فلو أمره المولى بالصلاة على الجسر، فلو بدأ بالصلاة مع احتمال بقاءه على الجسر فيمكن اثبات تحقق الصلاة على الجسر باحراز الصلاة وجدانا واثبات بقاءه على الجسر تعبدا.

ومما يشهد على ما ذكرناه أن نتيجة ما ذكره في البحوث (من ان الظاهر في الجملة التركيبية المأخوذة موضوعا او متعلقا للحكم كونها مأخوذة على نحو التركيب، نظير عنوان الصلاة مع الوضوء والغسل بالماء، وانما يرفع اليد عنه فيما لو كان شرط الواجب خارجا عن اختيار المكلف فيلتزم بكونه مأخوذا على نحو التقييد، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء القيد) هو التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقا للأمر وبين ما لو كان موضوعا للحكم، فلو أمر المولى بغسل الوجه بالماء فيكون من الأمر بالمقيد واستصحاب كون ما يغسل به ماء لا يثبت تحقق الغسل بالماء، وأما لو قال "غسل المنتجس بالماء مطهر" فيجدي بحاله استصحاب كون المغسول به ماء، كما انه لا بد من التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريا كالأمر بالصلاة مع الوضوء او التستر فيكون من الأمر بالمركب وبين ما لو

كان القيد غير اختياري فيكون من الأمر بالمقيد، والانصاف إباء العرف عن قبول هذا التفصيل، على ان لازمه انقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر جزءا، وهو خلاف المرتكز أيضا، مضافا الى كونه خلاف مبناه من صحة الصلاة مع الساتر المغصوب عمدا، بدعوى ان النهي التكليفي عن ذات الشرط لا ينافي اطلاق الشرطية، فان معناه ان متعلق النهي هو ذات الشرط ومتعلق الأمر هو التقيد به، فيكون التركيب بينهما انضماميا، وهذا لا ينسجم مع ما ادعاه في المقام من تعلق الأمر الضمني بذات الشرط الاختياري كالتستر، حيث يكون التركيب بين متعلق الأمر وهو التستر وبين متعلق النهي وهو التستر بالساتر المغصوب اتحاديا مع وحدة العنوان بنظره، حيث يرى ان النهي عن الغصب ظاهر في النهي عن العناوين الذاتية كالتستر بمال الغير.

وثانيا: ان كون ما لبسه المكلف مما لا يؤكل لحمه وعدمه ليس خارجا عن اختياره لتمكينه من نزعها فيمكن تعلق النهي به، وهذا لا يعني كون النهي متعلقا بلبسه له كما هو المقرر في الاحتمال الثالث.

المبنى الثاني: القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي، فالظاهر أنه بناء عليه لو كان في اول الصلاة غير لابس للباس المشكوك فيمكن الانتقال الى استصحاب كون الصلاة واجدة لشرط عدم كون ما يلبسه المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

توضيح ذلك: أن الظاهر أنه لو جرى الاصل لتنتج حال اللباس المشكوك (سواء كان مثبتا للمانع كاستصحاب كون الحيوان الذي اتخذ منه هذا اللباس جلالاً-بناء على شمول المانع للحيوان المحرم الأكل بالعرض كما هو مقتضى عموم موثقة ابن بكير- او كان نافيا لها كاستصحاب عدم كون

اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه بنحو العدم الازلي او جريان قاعدة الحل في الحيوان الذي اتخذ منه هذا اللباس) لكان هو المتبع لما ذكرنا آنفا من أن الاصل الجاري في القيد منقح لحال المقيد كاستصحاب كون المايح ماء لإثبات تحقق الغسل بالماء سواء كان متعلقا للأمر او موضوعا للحكم كالحكم بكونه مطهرا، وان لم يجز الاصل في القيد جرى في المقيد. هذا وقد ذكر شيخنا الاستاذ "فده" أنه يمكن اجراء استصحاب العدم النعتي في اللباس المشكوك بلحاظ أن ما يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه حيث أنه مستحيل من شيء آخر، فيقال إنه كان في زمان موجودا ولم يكن من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيستصحب ذلك.

وفيه أن تكون الأشياء عادة من قبيل التولد والإنتاج دون الاستحالة، والفرق بينهما أنه في الاستحالة كاستحالة الكلب ملحا يمكن أن يشار الى الملح فيقال انه كان كلبا، فقد قال تعالى "ألم يك نطفة من منيّ يمني" (١) فاذا شك في استحالة كلب الى الملح، فيشار الى الجسم الخارجي فيقال انه كان كلبا والآن كما كان، ولكن في التولد والإنتاج كما في ولادة الحيوان لولده فلا يقال ان هذا الولد كان طعاما مثلاً وذلك لأن الحيوان بالنظر العرفي ينتفع من الطعام ونحوه وينتج ولده، لا أن الطعام يستحيل الى الولد.

وأما الاحتمال الثاني: فانه اذا لم يكن من اول الشروع في الصلاة لابساً لهذا الجلد المشكوك ثم لبسه في اثناء الصلاة فيجري استصحاب عدم كون صلاته هذه في اجزاء ما لا يؤكل لحمه، واما اذا كان من اول صلاته لابساً له

فلا بد من التمسك بذيل استصحاب العدم الازلي فيقال: هذه الصلاة قبل وجودها لم تكن في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ويشك انها بعد وجودها هل تكون في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ام لا؟، فيستصحب عدم ذلك، بناء على جريان استصحاب العدم الازلي، بل بناء على ما مرّ آنفاً من أنه اذا جرى الاصل في القيد كان هو المتبع فلو جرى الاصل لتتقيد حال اللباس المشكوك فنحز به حال الصلاة المقيدة بعدم كونها في اللباس المتخذ مما لا يؤكل لحمه.

وأما الاحتمال الثالث: فانه يستصحب عدم كونه لابسا لأجزاء ما لا يؤكل لحمه قبل أن يلبس هذا الجلد المشكوك الا اذا كانت حالته السابقة كونه لابسا لأجزاء ما لا يؤكل لحمه، نعم بناء على ما ذكرناه آنفاً فمع جريان الاصل في اللباس المشكوك فيكون هو المتبع.

الأمر الثاني: في تعيين واحد من هذه الاحتمالات، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الاحتمال الاول ساقط جزماً اذ لا معنى لأخذ شيء غير اختياري شرطاً في الواجب ومن الواضح أن كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه او عدمه خارج عن اختيار المكلف، إذ ليس هو فعلاً من أفعاله بل صفة خارجية قائمة باللباس غير تابعة لأسبابها، فلا يعقل تعلق التكليف به حتى يكون قيماً في الأمور به.

وكذا لا يتم الاحتمال الثاني، وان ورد في موثقة ابن بكير " فأما ما حرم أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد"^(١)، وذلك لأن لبس ما لا يؤكل لحمه فعل من أفعال المكلف كنفس الصلاة، ولا معنى لأن يكون أحد الفعلين ظرفاً للفعل الآخر، فكون لبس ما لا يؤكل

لحمه ظرفاً للصلاة - في قوله "الصلاة في وبره" - ليس الإبعناية بتوسيط المصلي نفسه، حيث إنّ اللباس لما كان محيطاً بالمصلي فكأنّ الصلاة أيضاً بنفسها وقعت فيه .

فمآل موثقة ابن بكير الى الاحتمال الثالث، وهو الظاهر مما ورد في موثقة سماعة من قوله (عليه السلام) "ولاتلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه"^(١)"^(٢). ويلاحظ عليه: ان ما ذكره من عدم تعقل الاحتمال الاول غير متجه، لأنه لامانع من تقيد الواجب بقيد غير اختياري - كما صرح به نفسه في بعض كلماته^(٣) - كتقيد صلاة الفجر بما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، وتقيد الصوم بالنهار، وتقيد الحج بأشهر الحج، فيمكن في المقام الأمر بالصلاة المقيدة بعدم كون ما يلبسه المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، بعد تمكن المكلف من هذه الصلاة المقيدة لتمكّنه من عدم لبس ما لا يؤكل لحمه. على أنه قد مرّ أنّا ان كون ما لبسه المكلف مما لا يؤكل لحمه وعدمه ليس خارجاً عن اختياره لتمكّنه من نزعها.

كما لا يتجه ما ذكره من عدم تعقل الاحتمال الثاني، فان التعبير الوارد في موثقة ابن بكير ليس هو الصلاة في لبس ما لا يؤكل لحمه وانما هو الصلاة في ما لا يؤكل لحمه وهذا تعبير عرفي كما يقال "المشي في الظل" فلا تجوّز فيه ابداً وحينئذ قد يقال إن ظاهر الموثقة هو الاحتمال الثاني، فيتعارض مع ظهور موثقة سماعة في الاحتمال الثالث، وإن كان لا يبعد أن يقال إن هذه

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٥٣ ابواب لباس لمصلي باب ٣٥ ح٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص٢٣٣

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٤٠٠

التعابير بيانات عرفية تتلائم مع أيّ من الاحتمالات الثلاثة الثبوتية، فلا يمكن تعيين أيّ من هذه الاحتمالات.

الأمر الثالث: في مقتضى الاصل العملي عند عدم تعيين واحد من هذه الاحتمالات:

فانه لو كان في اول صلاته غير لابس للباس المشكوك امكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب على أيّ تقدير كما مر توضيحه.

وأما لو كان لابسا للباس المشكوك من اول الصلاة فتارة يقع الكلام في الصورة المتعارفة التي تكون حالته السابقة عدم لبس ما لا يؤكل لحمه ، وأخرى في الصورة غير المتعارفة التي تكون حالته السابقة على لبسه للباس المشكوك لبس ما لا يؤكل لحمه بأن كان لابسا لما يعلم بكونه مما لا يؤكل لحمه ثم لبس اللباس المشكوك وبعد ذلك نزع اللباس الاول فبدأ بالصلاة (من دون أن ينزع اللباس المشكوك ثم يلبسه من جديد فان فعل ذلك صار من الصورة الاولى).

أما الصورة الاولى: فيمكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب على أيّ تقدير، حيث انه لو بنينا على جريان استصحاب العدم الازلي: فعلى الاحتمال الاول والثاني يجري استصحاب العدم الازلي لتصحيح الصلاة كما مر توضيحه، وعلى الاحتمال الثالث يجري استصحاب العدم النعتي لنفي لبسه لما لا يؤكل لحمه.

ولو بنينا على عدم جريان استصحاب العدم الازلي: فيمكن تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك، بإجراء استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل لحمه، نعم لو كان يتم الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني لم يمكن لنا تصحيح الصلاة بالتمسك بالاستصحاب بناء على إنكار استصحاب العدم الازلي،

ولكن حيث لم يثبت لنا تمامية هذين الاحتمالين فتجري البراءة عن اشتراط الصلاة بنحو هذين الاحتمالين، ولا يعارضها البراءة عن اشتراطها بنحو الاحتمال الثالث.

والوجه في ذلك أنه بناء على إنكار استصحاب العدم الازلي فيكون في الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني كلفة زائدة دون الاشتراط بنحو الاحتمال الثالث، حيث أنه في الصورة الاولى لازم الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني مع عدم قبول جريان استصحاب العدم الازلي هو الاحتياط بترك الصلاة في اللباس المشكوك في هذا الفرض، بينما أن لازم الاشتراط بالنحو الثالث هو جريان استصحاب العدم النعتي لتصحيح الصلاة وهو عدم لبسه لما لا يؤكل لحمه، فبناء على ذلك يمكن اجراء البراءة عن اشتراط الصلاة بنحو الاحتمال الاول والثاني، فان ثمرة هذه البراءة هو تصحيح الصلاة في هذا الفرض، بينما أنه لاثمرة لإجراء البراءة عن اشتراط الصلاة بنحو الاحتمال الثالث لأنه بالنسبة الى الصلاة في ما يعلم بكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيعلم تفصيلا بحرمتها على أي حال، وكذا بالنسبة الى الصورة الثانية كما سيأتي توضيحه، وأما بالنسبة الى الصلاة في اللباس المشكوك فالاشتراط بالنحو الثالث لا يشتمل على كلفة زائدة بلحاظ هذه الصلاة حتى تجري البراءة بلحاظها، بل يسهل الطريق لجريان الاستصحاب المصحح للصلاة، وهو استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل لحمه.

وأما الصورة الثانية: التي قلنا بأنها غير متعارفة: فيبني تصحيح الصلاة بالاستصحاب على القول بجريان استصحاب العدم الازلي، وذلك لأنه بناء على تمامية الاحتمال الاول والثاني، يجري استصحاب العدم الازلي لتصحيح الصلاة وهو استصحاب عدم كون ذلك اللباس المشكوك من أجزاء ما

لا يؤكل لحمه وكذا استصحاب عدم كون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، نعم بناء على الاحتمال الثالث لايجري استصحاب عدم لبسه لما لا يؤكل لحمه، ولكن حيث أن الاشتراط بنحو الاحتمال الثالث غير معلوم فتجري البراءة عنه لانه يشتمل على كلفة زائدة، دون الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني. وبذلك اتضح أنه بناء على إنكار استصحاب العدم الأزلي لايمكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب على أيّ من الاحتمالات الثلاثة.

خلاصة البحث

تلخص مما ذكرناه أنه تجوز الصلاة في اللباس المشكوك مطلقا بمقتضى جريان البراءة عن المانعية، بناء على ما هو الصحيح من الانحلال في المانعية في مثله، وبمقتضى قاعدة الحل فيما اذا تردد اللباس المشكوك بين كونه من حيوان محلل اللحم او من حيوان محرم اللحم حيث تجري قاعدة الحل بالنسبة الى لحم ذلك الحيوان.

كما أن مقتضى الاستصحاب جواز الصلاة مع لبس اللباس المشكوك في اثناء الصلاة، وكذا يجوز لبسه من الاول بناء على قبول جريان استصحاب العدم الازلي، وأما بناء على إنكاره فانما يجوز لبسه فيما لم تكن حالته السابقة لبس ما لا يؤكل لحمه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد تقي شهيدي

٢٣/جمادي

