شرح الحلقة الثالثة

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

ـ الدليل العقلي ـ

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الثالث

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين البصرة – الطويسة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير الناصرية – الحبوبي
٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

(١٩٤)

دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة على الإجزاء

- تعريف الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة
- تعريف الإجزاء
- الأصل اللفظيّ في المسألة
- الأمر الاضطراريّ يدلّ على سقوط الأمر الواقعي بالملازمة العقليّة

دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة على الإجزاء

لا شكَّ في أنّ الأصلَ اللفظيَّ في كلِّ واجبٍ لدليلِه إطلاق أنّه لا يجزي عنهُ شيءٌ آخر، لأنّ إجزاءَه عنهُ معناه كونُه مسقطاً، ومرجعُ مسقطيّةِ غيرِ الواجبِ للواجبِ أخذُ عدمِه قيداً في الوجوبِ، وهذا التقييدُ منفيٌّ بإطلاقِ دليلِ الواجب، وهذا ما قد يُسمّى بقاعدةِ: عدمِ الإجزاء.

ولكن يُدّعى الخروجُ عن هذهِ القاعدةِ في بعضِ الحالاتِ استناداً إلى ملازمةٍ عقليّة، كما في حالةِ الإتيانِ بالمأمورِ به بالأمرِ الاضطراريّ أو الإتيانِ بالمأمورِ به بالأمرِ الظاهريّ، إذ قد يقالُ بأنّ الأمرَ الاضطراريَّ أو الظاهريَّ يدلُّ دلالةً التزاميّةً عقليّةً على إجزاءِ متعلّقِهِ عن الواجبِ الواقعيّ، على أساسِ وجودِ ملازمةٍ بينَ جعلِهِ وبينَ نكتةٍ تقتضي الإجزاء، والتفصيلُ كما يلي:

الشرح

مبحث الإجزاء من المباحث المهمّة في علم الأصول، وبحسب تعبير السيّد الروحاني: أنّه «من المباحث الجليلة القدر علماً وعملاً، وموضوعه كما حرّره في الكفاية: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ وعمدة البحث فيه هو الكلام عن إجزاء المأمور به بالأمر الواقعيّ الثانويّ ـ الاضطراريّ ـ عن الأمر الواقعيّ الأوّليّ، وإجزاء المأمور به بالأمر الظاهريّ عن الأمر الواقعيّ»[1].

وقبل الولوج في البحث، ينبغي بيان المراد من الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة وكذلك بيان المراد من الإجزاء.

تعريف الأوامر الأضطراريّة والظاهريّة

الأوامر الاضطراريّة هي الأوامر الدالّة على الحكم في الحالات الاضطراريّة، كما لو عجز المكلّف عن الإتيان بالمأمور به الواقعيّ، فإنّه يكلّف بأمرٍ ثانويّ، من قبيل عجز المكلّف عن الصلاة عن وضوء، فيأتي أمرٌ ثانويّ يأمر المكلّف بأداء الصلاة عن تيمّم، وهذا هو الأمر الاضطراريّ.

والعجز عن الإتيان بالمأمور به الواقعي تارة يكون ناشئاً من عجزٍ تكوينيّ، كما لو كان عاجزاً عن الصلاة عن قيام، فيكلَّف بالصلاة عن جلوس، وتارة أخرى يكون ناشئاً من عجزٍ تشريعيّ، كما في موارد التقيّة، من قبيل وضوء المكلّف الشيعيّ للصلاة بغير الطريقة المأمور بها بالأمرالأوّليّ عند مذهب الشيعة الإماميّة، وصلّى بذلك الوضوء، ثمّ ارتفع العذر في الوقت أو خارجه.

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص٥.

أمّا المراد بالأوامر الظاهريّة فهي الأوامر الدالّة على الحكم في حالة الجهل بالحكم الواقعي، من قبيل دلالة الأصول العمليّة على الحكم في حالة الجهل بالحكم الواقعي.

تعريف الإجزاء

الإجزاء في اللغة بمعنى الكفاية والإغناء، يقال: يجزيك ذلك، أي: يكفيك. قال في القاموس: وجزى الشيء يجزي مجزىً كفى، وعنه قضاه، وأجزى كذا عن كذا: قام مقامه[١].

وقال في الصحاح: جزى عنّي هذا الأمر، أي: قضى، وفي حديث أبي بردة بن نيار: «تجزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك» أي تقضي[٢].

وقال في مادّة جزء: وجزأت بالشيء جزءاً أي: اكتفيت به، إلى أن قال: وأجزأت عنك شاة، لغة في جزت، أي قضت، واجتزأت بالشيء، وتجزّأت به، بمعنى: إذا اكتفيت به، وأجزأت عنك مجزى فلان أي أغنيت عنك مغناه[٣].

وفي مجمع البحرين: سمّيت ـ أي الجزية ـ بذلك، لأنّها قضاء منهم لما عليهم. وقيل: لأنّها تجتزأ بها ويكتفى بها منهم. يقال: أجزأني الشيء: كفاني، من: جزأ بمعنى كفى، إلى أن قال: ويجزيه التيمّم ما لم يُحدث، يُقرأ بضمّ المثنّاة من «الإجزاء» وبفتحها بمعنى: كفى، ومثله: يجزيه المسح ببعض الرأس[٤].

وفي الاصطلاح: عبارة عن تأثير إتيان متعلّق الأمر في حصول غرض الآمر لينتج سقوط الأمر[٥].

---

(١) تاج العروس: ج١٨ ص٢٨٤.

(٢) الصحاح: ج٦ ص٢٣٠٢.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٤٠.

(٤) مجمع البحرين: ج١ ص٨٥.

(٥) إنّ مسألة الإجزاء كانت تعدّ مسألة لفظية لها صلة بما تعلّق بصيغة الأمر إلى زمان الشيخ

وحيث إنّ الأصوليّين قسّموا الأمر إلى أمرٍ واقعيّ أوّليّ وإلى ثانويٍّ واقعيّ، والثانويّ ينقسم أيضاً إلى الأمر الاضطراريّ وإلى الأمر الظاهريّ، لذا وقع البحث في مباحث ثلاثة:

المبحث الأوّل: في إجزاء الإتيان المأمور به بالأمر الواقعي، كإجزاء صلاة الصبح مثلاً في سقوط ذلك الأمر. وهذا البحث لم يتعرّض له المصنّف في المقام، وخلاصة الكلام فيه: هو أنّه لا خلاف في إجزاء الإتيان المأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، وذلك لأنّ المأمور به المأتيّ به إمّا أن يكون وافياً بالملاك الباعث نحو الأمر، أو لا يكون وافياً به.

أمّا الأوّل ـ المأمور به المأتيّ به يكون وافياً بالملاك الباعث نحو الأمر ـ: فهو المطلوب، فيسقط الأمر لحصول الغرض، لأنّ الأمر تابع لحصول الغرض، فإذا حصل سقط الأمر، وإلّا لم يكن تحصيله غرضاً للأمر وغاية له.

وأمّا الثاني ـ وهو أن يكون المأمور به المأتيّ به لا يكون وافياً بالملاك الباعث نحو الأمر ـ: فهو خلف كونه مأموراً به، لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو وافٍ بملاكه، ومضافاً إلى أنّه يلزم أن يكون غيره هو المأمور به لا هو؛ لعدم وفائه بملاك الأمر.

والحاصل: أنّ تحقّق امتثال الأمر بإتيان المأمور به بذلك الأمر لا كلام فيه ولا خلاف.

نعم، وقع البحث والكلام في جواز تبديل الامتثال بالإتيان بفردٍ آخر للمأمور

الأنصاريّ، إلّا أنّ الشيخ الأنصاريّ عدل عن ذلك وذهب إلى أنّ المسألة عقليّة، فقال في عنوان المسألة: «اختلفوا في أنّ إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟» ثمّ قال: «إنّ البحث هنا إنّما هو في اقتضاء إتيان المأمور به عقلاً» انظر مطارح الأنظار: ص١٨ (طبع قديم)، وتبعه صاحب الكفاية: ص٨١ واختاره المتأخّرون انظر، فوائد الأصول: ج١ ص٢٤٢، مقالات الأصول: ج١ص٢٦٢.

به يكون هو امتثالاً للأمر وعدم جوازه، حيث ادّعى صاحب الكفاية جوازه في بعض الموارد، وهي ما إذا لم يكن المأمور به علّة تامّة لحصول الغرض[1].

المبحث الثاني: في إجزاء الإتيان المأمور به بالأمر الاضطراريّ في سقوط الأمر الواقعي، بأن يقال: إنّه لو أتى الفاقد للماء صلاةً بتيمّم، ثمّ وجد الماء في الوقت أو خارجه فهل تجزي تلك الصلاة الاضطراريّة عن الأمر الواقعيّ فتسقط الإعادة والقضاء، أم لا تجزي فيجب إعادة الصلاة، فيما إذا ارتفع العذر داخل الوقت، أو القضاء فيما إذا ارتفع العذر خارج الوقت؟

المبحث الثالث: في إجزاء إتيان المأمور به بالأمر الظاهري في سقوط الأمر الواقعي، فإذا صلّى بإجراء أصالة الطهارة في ثوبه أو استصحابها مثلاً، ثمّ انكشف الخلاف في الوقت أو خارجه فهل تجزي تلك الصلاة الظاهريّة عن الواقع، فلا يجب الإعادة والقضاء أم لا، فتجب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، كما سيأتي تفصيلها.

الأصل اللفظيّ في المسألة

قبل البحث في دلالة الأوامر الأضطراريّة أو الظاهريّة على الإجزاء وعدمه، تعرّض المصنّف قدس سره إلى مقتضى القاعدة الأوّليّة، والمراد من القاعدة الأوّليّة في المقام هو الأصل اللفظي، وهو الإطلاق؛ فالإطلاق يقتضي عدم إجزاء امتثال غير المأمور به. فإذا قال المولى: «صم شهر رمضان» فلا يجري عن امتثال هذا الواجب أيّ واجب آخر كالصلاة والصدقة والحجّ...، لأنّ إجزاء غير الواجب عن الواجب يعني أخذ عدمه قيداً في الوجوب، كأن يقول: إن لم تأتِ بالاضطراريّ فيجب الواقعيّ (إن لم تتصدّق فيجب الصوم) أي: أخذ عدم البديل ـ عدم الصدقة ـ في وجوب الحكم الواقعيّ وهو الصيام، وبما أنّ

(١) انظر كفاية الأصول: ص٨٣.

عدم البديل ـ وهو عدم الصدقة مثلاً ـ غير مأخوذ في موضوع وجوب الصوم؛ لأنّ الوارد فعلاً «صم» بنحو مطلق، فوجوب الصوم يكون مطلقاً ولا يجزي عنه شيء.

بعبارة أخرى: سقوط الواجب وحصول الغرض بالإتيان بغير الواجب بحاجة إلى دليلٍ يدلّ على تقييد وجوبه بعدم الإتيان به، ومقتضى إطلاق دليل كلّ واجب عدم سقوط وجوبه بالإتيان بغيره. هذا فيما إذا كان لدليل الواجب إطلاق.

وأمّا إذا لم يكن لدليل الواجب إطلاق، فمقتضى الأصل العمليّ عدم السقوط بغيره؛ لقاعدة: الاشتغال اليقينيّ يقتضي البراءة اليقينيّة، وهذا لا خلاف فيه.

نعم، إذا كان هناك دليلٌ خاصٌّ خارجٌ عن دليل الأمر، يدلّ على الإجزاء فيؤخذ به، كما هو الحال في إجزاء الأضحيّة عن العقيقة، حيث ورد عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ امرئٍ مرتهن يوم القيامة بعقيقته، والعقيقة أوجب من الأضحيّة**»[1] فاستظهر منها أنّ الأضحية تجزي بمعنى: أنّ الأضحية تُسقط استحباب العقيقة وتجزي عنها.

وأمّا مع عدم وجود الدليل الخاصّ، فالأصل هو عدم إجزاء شيء آخر عن الواجب. وهذا ما يسمّى بقاعدة عدم الإجزاء.

الأمر الاضطراريّ يدلّ على سقوط الأمر الواقعي بالملازمة العقليّة

تقدّم آنفاً: أنّ الأصل في المقام هو عدم إجزاء غير الواجب عن الواجب، وذكرنا أنّنا نخرج من هذا الأصل فيما إذا قام الدليل الخاصّ على الإجزاء، كما هو واضح.

وما نريد أن نضيفه هنا: هو أنّ هناك دعوى أخرى يمكن من خلالها أن

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢١ ص٤١١، الباب ٣٨ من أبواب أحكام الأولاد.

نخرج من الأصل، وحاصل هذه الدعوى هو وجود ملازمة عقليّة تقتضي إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الأمر الاختياريّ، فالمكلّف المأمور بالصلاة من قيام إذا عجز عن الصلاة من قيام واضطرّ إلى الصلاة من جلوس، ففي هذه الحالة تجزيه الصلاة من جلوس عن الأمر الاختياريّ وهو الصلاة من قيام، ولا يجب عليه الإعادة ولا القضاء.

وكذلك بالنسبة للأمر الظاهريّ فإنّه يجزي عن الأمر الواقعيّ، كما إذا عمل بالأمارة أو بالأصل العمليّ، وبعد ذلك انكشف له الواقع أو انكشف خلاف ما عمل، فإنّ عمله بالأمارة أو الأصل يجزيه، ولا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

ولا يخفى: أنّ عدم الإجزاء في هذين الموردين ـ الاضطراريّ والظاهريّ ـ وإن كان خلاف الأصل المتقدّم الذي هو عدم الإجزاء، وكذلك لم يوجد دليل خاصّ من آية أو رواية، لكن على الرغم من ذلك فقد ادّعي وجود دليل على الإجزاء، والدليل على الإجزاء هو الدليل العقلي اللبّيّ، بتقريب: أنّ العقل يحكم بوجود ملازمة بين جعل الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ وبين وجود نكتة خاصّة تقتضي الإجزاء، وعلى أساس هذه النكتة يكون الأمر الظاهري والاضطراريّ دالّاً على الإجزاء عن الأمر الواقعيّ، وهذا ما يسمّى بقاعدة الإجزاء. وعليه فينصبّ البحث على إبراز تلك النكتة والملاك الذي على أساسه يقال بالملازمة العقليّة، أي الملازمة بين وجود الأمر الاضطراريّ بشيء وبين وجود ملاك في ذلك الأمر الاضطراريّ يقتضي الإجزاء.

لذا يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: دلالة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء عقلاً.

المقام الثاني: دلالة الأوامر الظاهريّة على الإجزاء عقلاً.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لا شكّ في أنّ الأصل اللفظيّ في كلّ واجب لدليله إطلاق**» أي: معنى الإجزاء هو كون الشيء الآخر مسقطاً لإطلاق الدليل كما في «صلّ»؛ فإنّ وجوب الصلاة فيه مطلق لم يقيَّد بعدم بديلٍ آخر، أي لم يقال: «إن لم تطعم فصلّ»، وإنّما قال: «صلّ» من دون أيّ قيد، فبالإطلاق ـ وهو الأصل اللفظيّ في المقام ـ نثبت أنّ الوجوب تعيينيّ لا تخييريّ، أي: لا يجزي عنه شيء آخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لأنّ إجزاءه عنه معناه كونه مسقطاً**» أي: مرجع مسقطيّة الإطعام للصلاة أخذ عدم الإطعام قيداً في وجوب الصلاة، وهذا التقييد منفيّ بإطلاق دليل وجوب الصلاة.

(١٩٥)

دلالة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء عقلاً

- ثبوت الأمر الاضطراريّ بمجرّد طروّ العذر
- إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستمرار العذر في تمام الوقت
- بحوث تفصيليّة:

  المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت

  المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات

دلالة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء عقلاً

إذا تعذّرَ الواجبُ الأصليّ على المكلّفِ فأُمرَ بالميسورِ اضطراراً، كالعاجزِ عن القيام، تشرّعُ في حقِهِ الصلاةُ من جلوس، فتارةً يكونُ الأمرُ الاضطراريُّ مقيّداً باستمرارِ العذرِ في تمامِ الوقت، وأخرى يكونُ ثابتاً بمجرّدِ عدمِ التمكّنِ في أوّلِ الوقت.

ولنبدأ بالثاني فنقول: إذا بادرَ المريضُ فصلّى جالساً في أوّلِ الوقت، ثمَّ ارتفعَ العذرُ في أثناءِ الوقت، فلا تجبُ عليه الإعادة.

والبرهانُ على ذلك: أنّ المفروضَ أنّ الصلاةَ من جلوسٍ؛ التي وقعت منه في أوّلِ الوقتِ، كانت مصداقاً للواجبِ بالأمرِ الاضطراريّ.

وحينئذٍ نتساءلُ: إنّ وجوبَها هل هو تعيينيٌّ أو تخييريّ؟ والجواب: هو أنّه تخييريّ، ولا يحتملُ أن يكونَ تعيينيّاً، لوضوحِ أنّ هذا المريضَ كانَ بإمكانِه أن يؤخّرَ صلاتَه إلى آخرِ الوقت، فيصلّي عن قيام. وإذا كانَ وجوبُها تخييريّاً، فهذا يعني وجودَ عِدلينِ وبديلينِ يخيّرُ المكلّفُ بينهما. فإن كانَ هذانِ العدلانِ هما الصلاةُ الاضطراريّةُ والصلاةُ الاختياريّة، فقد ثبتَ المطلوب، لأنّ معنى ذلك: أنّ الواجبَ هو الجامعُ بينَ الصلاتين، وقد حصل، فلا موجبَ للإعادة. وإن كانَ هذانِ العدلانِ هما مجموعَ الصلاتينِ من ناحية، والصلاةِ الاختياريّةِ من ناحيةٍ أخرى، بمعنى أنّ المكلّفَ مخيّرٌ بينَ أن يصلّيَ من جلوسٍ أوّلاً ومن قيامٍ أخيراً، وبينَ أن يقتصرَ على الصلاةِ من قيامٍ في آخرِ الوقت، فهذا تخييرٌ بينَ الأقلِّ والأكثر، وهو مستحيل، وبهذا يُتَبَرهنُ الإجزاء.

وأمّا إذا كانَ الأمرُ الاضطراريّ مقيّداً باستيعابِ العذرِ لتمامِ الوقت، فتارةً يصلّي المريضُ في أوّلِ الوقت، ثمّ يرتفعُ عذرُه في الأثناء، وأخرى يصلّي في جزءٍ من الوقت، ويكونُ عذرُه مستوعباً للوقتِ حقّاً؛ ففي الحالةِ الأولى لا يقعُ ما أتى به مصداقاً للواجبِ الاضطراريّ، إذ لا أمرَ اضطراريّ في هذهِ الحالةِ ليُبحثَ عن دلالتِه على الإجزاء. وفي الحالةِ الثانيةِ لا مجالَ للإعادة، ولكن يقعُ الكلامُ عن وجوبِ القضاء، فقد يقالُ: بعدمِ وجوبِ القضاء، لأنّ الأمرَ الاضطراريَّ يكشفُ عقلاً عن وفاءِ متعلّقِهِ بملاكِ الواجبِ الاختياريّ، إذ لولا ذلك لما أُمرَ به، ومعَ الوفاءِ لا فوت، ليجبَ القضاء.

ولكن يردُ على ذلك: أنّ الأمرَ الاضطراريَّ يصحُّ جعلُه في هذهِ الحالة، إذا كانت الوظيفةُ الاضطراريّةُ وافيةً بجزءٍ من ملاكِ الواقعِ معَ بقاءِ جزءٍ آخرَ مهمٍّ لابدّ من استيفائِه، إذ في حالةٍ من هذا القبيلِ يمكنُ للمولى أن يأمرَ بالوظيفةِ الاضطراريّةِ في الوقتِ إدراكاً لذلك الجزءِ من الملاكِ في وقتِه الأصليّ، ثمّ يأمرُ بعدَ ذلك بالقضاءِ استيفاءً للباقي، فلا دلالةَ للأمرِ الاضطراريّ عقلاً على الإجزاءِ في هذهِ الحالة، بل يبقى على الفقيهِ استظهارُ الحالِ من لسانِ دليلِ الأمرِ الاضطراريّ وإطلاقِه، فقد يستظهرُ منه الإجزاء، لظهورِ لسانِه في وفاءِ البدلِ بتمامِ مصلحةِ المبدل، أو ظهورِ حالِه في أنّه في مقامِ بيانِ تمامِ ما يجبُ ابتداءً وانتهاءً، فإنّ سكوتَه عن وجوبِ القضاءِ حينئذٍ يدلُّ على عدمِه.

الشرح

في هذا المقام يطرح سؤال وهو: هل يحكم العقل بأنّ الأمر الاضطراريّ يجزي عن الأمر الاختياريّ؛ لتثبت الدلالة العقليّة الالتزاميّة بين وجود الأمر الاضطراريّ وبين وجود ملاك في ذلك الأمر الاضطراريّ يجزي عن الأمر الواقعيّ، أم أنّ العقل لا يمكنه أن يحكم بتلك الملازمة؟ فلو كان المكلّف عاجزاً عن الصلاة عن قيام، فصلّى من جلوس ـ بناء على ما ورد من «**أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور**»[1] أو إلى ما ورد من أنّ «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه أو جلّه» ـ فهل صلاته الاضطراريّة (وهي الصلاة من جلوس) تجزي عن الصلاة الاختياريّة، سواء في الوقت أم خارجه أم لا؟ في المقام صورتان:

الصورة الأولى: إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستمرار العذر في تمام الوقت، بمعنى: أنّ الأمر الاضطراريّ ينتفي من أوّل الأمر فيما إذا ارتفع العذر في الوقت، أي إذا ارتفع العذر في الوقت كشف عن أنّ المكلّف لم يكن مخاطباً بذلك الأمر الاضطراريّ؛ وأمّا إذا لم يرتفع العذر في الوقت، فيكون الأمر الاضطراريّ ثابتاً حقيقة، وأنّ المكلّف مخاطب به، وعلى هذا نتساءل، هل يجزي الأمر الاضطراريّ فيما لو ارتفع بعد الوقت أم لا؟

وكذلك السؤال عن إجزاء الأمر الاضطراريّ فيما لو ارتفع العذر في أثناء الوقت، فهل يجزي عن الأمر الاختياريّ أم لا يجزي؟

الصورة الثانية: إذا كان الأمر الاضطراريّ ثابتاً بمجرّد حصول وطروّ العذر، ففي هذه الصورة لو صلّى المكلّف في أوّل الوقت ثمّ ارتفع عذره في أثناء الوقت أو بعده، فهل يجزيه ذلك أم يجب عليه الإعادة في الوقت؟

---

(١) المحاسن: ج٢ ص٦٤٤؛ عوالي اللآلي: ج١ ص٢٠.

وهل يجوز للمكلّف أن يبادر إلى امتثال الأمر الاضطراريّ ويصلّي في أوّل الوقت، أم يجب عليه أن ينتظر آخر الوقت، أو ينتظر إلى أن يحصل له اليأس من زوال العذر؟

وفيما يلي نتناول كلّاً من الصورتين، مع بيان تفصيلاتها وشقوقها مبتدئين بالثانية أوّلاً.

ثبوت الأمر الاضطراريّ بمجرّد طروّ العذر

حاصل الصورة الثانية: هي أنّ العاجز عن الصلاة عن قيام مثلاً، لو بادر إلى الصلاة الاضطراريّة وهي الصلاة من جلوس في أوّل الوقت ـ بناء على جواز البدار ـ ثمّ بعد أن صلّى ارتفع عذره في أثناء الوقت، فهل تجب عليه إعادة الصلاة من قيام، أم أنّ الصلاة من جلوس تجزي عن الصلاة الاختياريّة؟

الجواب: إنّ الصلاة من جلوس تجزي ولا تجب عليه الإعادة.

والبرهان على ذلك: أنّ الصلاة من جلوسٍ مصداقٌ للواجب بالأمر الاضطراريّ.

وحينئذٍ **نتساءل**: هل وجوب الصلاة من جلوس، وجوبٌ تعيينيّ أم تخييريّ له عدل آخر؟

والجواب: إنّ الصلاة من جلوس هي واجبة بالوجوب التخييريّ، ولا يمكن أن تكون واجبة بالوجوب التعيينيّ؛ وذلك لأنّ المكلّف لو لم يأتِ بالصلاة من جلوس في أوّل الوقت إلى أن زال عذره في آخر الوقت، وصلّى صلاةً من قيام، لكانت صلاته صحيحة، كما هو واضح.

إذن الصحيح: أنّ وجوب الصلاة من جلوس في أوّل الوقت وجوب تخييريّ.

لكن يطرح هذا السؤال، وهو: إنّ الوجوب التخييريّ لابدّ أن يكون دائراً بين أيّ شيئين؟ لأنّ التخيير يقتضي وجود عدلين أو أكثر يكون المكلّف مخيّراً

بينهما، وفي المقام يوجد احتمالان في هذا الأمر التخييريّ، هما:

الاحتمال الأوّل: أنّ الوجوب التخييريّ يدور بين الصلاة الاضطراريّة من جهة ـ الصلاة من جلوس ـ وبين الصلاة الاختياريّة، وهي الصلاة من قيام، فالمكلّف مخيّر بين الصلاة من جلوس في أوّل الوقت وبين الصلاة في آخر الوقت من قيام، حينما يزول عذره.

فعلى ضوء هذا الاحتمال يثبت المطلوب، وهو إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الأمرالاختياريّ، لأنّ المكلّف حينما صلّى من جلوس فإنّه قد امتثل أحد فردي الجامع المأمور به حقيقةً، وعليه فلا تجب الإعادة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الوجوب التخييريّ يدور بين طرفين، الطرف الأوّل هو الصلاة الاضطراريّة والصلاة الاختياريّة، والطرف الثاني الصلاة الاختياريّة، أي أنّ المكلّف مخيّر بين أن يصلي صلاة من جلوس في أوّل الوقت، ثمّ إذا زال عذره في الوقت يصلّي صلاةً من قيام، وبين أن ينتظر إلى آخر الوقت فيصلّي الصلاة الاختياريّة إذا زال عذره أو الصلاة الاضطراريّة إذا استمرّ عذره.

وعلى ضوء هذا الاحتمال فالمكلّف يكون مخيّراً بين الأقلّ (وهو الصلاة من قيام آخر الوقت) وبين الأكثر (وهو مجموع الصلاتين، أي: الصلاة من جلوس في أوّل الوقت، والصلاة في آخر الوقت عند زوال العذر)، وقد ثبت في محلّه: أنّ التخيير بين الأقلّ الأكثر مستحيل؛ لأنّ المكلّف إذا أتى بالأقلّ يحصل الامتثال ويسقط الأمر ولا تصل النوبة إلى امتثال الأمر بالأكثر، وبذلك يكون الأمر بالأكثر لغواً، كما سيأتي تفصيله. فيبطل الاحتمال الثاني ويثبت الاحتمال الأوّل، وهو الذي يفيد التخيير بين الصلاة الاضطراريّة من جهة (وهي الصلاة من جلوس) وبين الصلاة الاختياريّة (وهي الصلاة من قيام)، وبهذا يثبت إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الأمر الاختياريّ، على أساس

الملازمة العقليّة بين وجود الأمر الاضطراريّ بشيءٍ وبين وجود ملاكٍ فيه يفي بغرض الواقع.

إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستمرار العذر في تمام الوقت

حاصل الصورة الأولى: هي أنّ الأمر الاضطراريّ مقيّد باستمرار العذر إلى آخر الوقت، ففي هذه الصورة إذا لم يصلّ المكلّف الصلاة الاضطراريّة وهي الصلاة من جلوس، فأخّرها إلى آخر الوقت فصلّى الصلاة الاختياريّة أو الاضطراريّة. كان ما أتى به مصداقاً للواجب؛ وذلك لأنّه بين حالتين وهما:

الحالة الأولى: أنّ عذره قد ارتفع في آخر الوقت وصلّى الصلاة الاختياريّة، أي: الصلاة من قيام، ففي هذه الحالة لا إشكال في صحّة صلاته من قيام؛ لأنّه قد حقّق المأمور به.

الحالة الثانية: أنّ عذره لم يرتفع في آخر الوقت، فصلّى الصلاة الاضطراريّة، فهو أيضاً حقّق ما هو المطلوب منه واقعاً.

وأمّا إذا بادر المكلّف إلى الصلاة في أوّل وقتها أو في أثناء الوقت ـ بناء على جواز البدار ـ فصلّى الصلاة الاضطراريّة، ففي المقام حالتان:

الحالة الأولى: أن يرتفع عذره في أثناء الوقت.

الحالة الثانية: أن يستمرّ عذره إلى آخر الوقت.

ففي الحالة الأولى لا إشكال في وجوب إعادة الصلاة، والإتيان بالصلاة الاختياريّة بعد زوال العذر في الوقت؛ والسبب في ذلك واضح، وهو: أنّ الأمر الاضطراريّ مقيّد ـ بحسب الفرض ـ باستمرار العذر إلى آخر الوقت، وهذا القيد (وهو استمرار العذر إلى تمام الوقت) لم يتحقّق؛ لأنّ عذره قد زال في الوقت، وإذا زال العذر فيدلّ على أنّ الأمر الاضطراريّ لم يتعلّق بالصلاة الاضطراريّة التي جاء بها المكلّف، وعلى هذا فلا يكون ما جاء به (وهو الصلاة من جلوس) مصداقاً للمأمور به، بل لا يوجد أمرٌ اضطراريّ في هذه

الحالة لكي يُـبحث عن دلالته أو عدم دلالته على الإجزاء.

وعليه ففي هذه الحالة لا يدلّ الأمر الاضطراريّ على الإجزاء.

وأمّا في الحالة الثانية ـ وهي أن يستمرّ عذره إلى آخر الوقت ـ فلا معنى للبحث عن وجوب الإعادة؛ لأنّه معذورٌ من الصلاة الاختياريّة في تمام الوقت، فلا معنى للإعادة.

وما جاء به من الصلاة الاضطراريّة، وهي الصلاة من جلوس تكون مصداقاً له ـ أي للأمر الاضطراري ـ تحقّق قيده وهو استيعاب العذر لتمام الوقت، فيكون ما جاء به للمأمور يحكم بالإجزاء؛ لأنّه أحد ملاكيه كما تقدّم.

لكن يبحث في هذه الحالة عن وجوب القضاء، فهل يجب عليه القضاء؟

قد يقال: بعدم وجوب القضاء؛ وذلك بناء على ما تقدّم من أنّ الملازمة العقليّة بين وجود الأمر الاضطراريّ وبين وجود الملاك فيه يفي بالغرض بالواقع؛ فعلى ضوء هذه الملازمة، حيث إنّ الأمر الاضطراريّ ثابت في حقّ المكلّف في حالة استمرار العذر إلى آخر الوقت، فنستكشف بالملازمة العقليّة: أنّ ذلك الأمر الاضطراريّ وافٍ بتمام الملاك والغرض الموجود في الأمر الاختياريّ وهو الصلاة من قيام، لأنّه لو لم يكن الأمر الاضطراريّ وافياً بملاك الأمر الاختياريّ لما أمر به، ويكون الأمر به لغواً، وعلى هذا الأساس يكون الأمر الاضطراريّ وافياً بملاك الأمر الاختياريّ، وعليه فلا يجب القضاء، لأنّ وجوب القضاء تابع لوجود الملاك.

وعلى هذا الأساس يتبرهن على: أنّ الأمر الاضطراريّ يدلّ على الإجزاء عقلاً.

وأورد على التقريب المتقدّم: بأنّ الأمر الاضطراريّ يمكن جعله حتى ولو قلنا بوجوب القضاء خارج الوقت، وقلنا كذلك بعدم إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الاختياريّ.

بيان ذلك: نفترض أنّ الأمر الاضطراريّ لا يفي إلّا جزء الملاك الموجود

في الأمر الاختياريّ، فالمكلّف إذا صلّى صلاة اضطراريّة من جلوس، فإنّها تفي بجزء الملاك الموجود في الصلاة الاختياريّة وهي الصلاة من قيام، أمّا الجزء الآخر من الملاك لابدّ من استيفائه، ففي هذه الحالة يمكن للشارع أن يصدر أمرين:

الأمر الأوّل: الصلاة من جلوس وهو الأمر الاضطراريّ لكي يمكن للمكلّف أن يحصل جزء الملاك في الوقت.

الأمر الثاني: الصلاة من قيام وهي الأمر الاختياريّ بعد الوقت وبعد زوال العذر من أجل تحصيل ما تبقّى من الملاك، أي الأمر بالقضاء. في هذه الحالة لا يدلّ الأمر الاضطراريّ على الإجزاء عقلاً، ولا ملازمة بين جعل الأمر الاضطراريّ وبين كونه دالّاً على الوفاء بتمام الملاك.

وبهذا يتّضح: عدم وجود أمر يدور بين الأقلّ والأكثر، بل يوجد أمران تعيينيّان:

الأمر الأوّل: الصلاة الاضطراريّة في الوقت.

والأمر الثاني: الصلاة الاختياريّة بعد زوال العذر خارج الوقت.

وبهذا يتّضح: عدم تماميّة الملازمة العقليّة بين ثبوت الأمر الاضطراريّ وبين الإجزاء، ومن هنا يحتاج الفقيه إلى استظهار حال الروايات والأدلّة التي تدلّ على الأمرين «الاضطراريّ والاختياريّ» فإن استطاع أن يستظهر من الأدلّة أنّها تدلّ على إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الاختياريّ، فيستكشف عدم وجوب القضاء، لظهور الدليل في أنّ الأمر الاضطراريّ يفي بتمام الملاك الموجود في الأمر الاختياريّ.

وقد يستظهر من الأدلّة عدم الإجزاء، وبذلك يجب القضاء خارج الوقت.

أمّا إذا لم يتمكّن استظهار شيء لا الإجزاء ولا عدمه، ففي هذه الحالة يرجع إلى الأصل العمليّ وهو البراءة من وجوب القضاء، وذلك لأنّ وجوب

القضاء تكليفٌ زائدٌ مشكوك، ينتفي بأصالة البراءة.

وأمّا كيفيّة استظهار نفي وجوب القضاء، فهو بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن يستظهر من دليل الأمر الاضطراريّ أنّه بديل عن الفعل الاختياريّ؛ فإنّ ظاهر البدليّة كون البدل وافياً بتمام الملاك والغرض من المبدل، وهذا لا يكون مختصّاً بحالة الاضطرار واستمرار العذر، بل هو مطلق لما بعد زوال الاضطرار والعذر أيضاً، أي أنّه بدل عنه في تمام الموارد والحالات.

الطريق الثاني: الإطلاق المقاميّ، وذلك أن يستظهر الفقيه أنّ الشارع يبيّن للمكلّف وظيفته في حالة الأمر الاضطراريّ وهو الصلاة من جلوس في حالة العذر، والأمر الاختياريّ وهو الصلاة من قيام في حالة عدم وجود العذر، وحيث إنّ الشارع سكت عن وجوب القضاء، فيدلّ على أنّه ليس دخيلاً في الوظيفة لا ابتداء ولا انتهاء؛ لأنّه لو كان القضاء داخلاً في وظيفة المكلّف لكان اللازم على المولى أن يذكر ما يدلّ عليه، فسكوته عن وجوب القضاء دليل على عدم إرادته، وهذا هو التمسّك بالإطلاق المقاميّ.

فإذا تمّ أحد هذين الطريقين كان وجوب القضاء منتفياً من خلال الدليل اللفظيّ نفسه، وإلّا رجعنا إلى الأصل العمليّ وقد تقدّم أنّه يفيد عدم وجوب القضاء أيضاً.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**وأمّا إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستيعاب العذر لتمام الوقت**» كما لو ورد «إذا كنت عاجزاً كلّ الوقت فصلّ» أي: فصلّ في آخره، فإن صلّى في أوّله ـ أي قبل ارتفاع العذر ـ فقد خالف الشرط وعليه الإعادة، وهي الحالة الأولى هنا.

• قوله قدس سره: «**إذ لا أمر اضطراريّ في هذه الحالة ليبحث عن دلالته على**

الإجزاء. وفي الحالة الثانية لا مجال للإعادة» لبقاء عذره إلى نهاية الوقت.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء**» لارتفاع عذره بعد خروج الوقت.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لكن الأمر الاضطراريّ يصحّ جعله في هذه الحالة**» أي حالة استيعاب العذر لجميع الوقت.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**مع بقاء جزء آخر مهمّ لابدّ من استيفائه**» بخلاف ما لو كان الجزء المتبقّي ضئيلاً جدّاً، ففي هذه الحالة لا يأمر المولى بالقضاء، بل الواجب أداء الوظيفة الاضطراريّة في الوقت فقط.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**بل يبقى على الفقيه استظهار الحال**» كما في لسان الروايات الواردة في الباب، وإليك نصّها: «**إنّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً**»[1] وعن أبي ذر، أنّه أتى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقال: يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء! قال: فأمر النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بمحمل فاستترتُ به، وبماء فاغتسلت أنا وهي. ثمّ قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «**يا أبا ذر! يكفيك الصعيد عشر سنين**»[2].

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**من لسان دليل الأمرِ الاضطراريّ وإطلاقه**». إطلاق الدليل من قبيل قوله ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾، فهو مطلق وغير مقيّد بوجوب القضاء وعدم وجوبه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**أو ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداءً وانتهاءً**» مراده من الابتداء هو بداية العذر، أمّا المراد من الانتهاء فهو ما بعد ارتفاع العذر.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١ ص ٩٩، الباب ١ من أبواب كتاب الطهارة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٢.

خلاصة ما تقدّم

• مقتضى الأصل اللفظيّ أنّه لا يجزي عن الواجب غيره.

• الدليل على الإجزاء هو أنّ الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ يدلّ دلالة التزاميّة عقليّة على إجزاء متعلّقه عن الواجب الواقعيّ، على أساس وجود ملازمة بين جعله وبين نكتة تقتضي الإجزاء.

• إذا قيّدت صلاة المكلّف جالساً باستيعاب العذر تمام الوقت، وأتى بها المكلّف في أوّل الوقت، ثمّ ارتفع عذره في الأثناء، لم تكن مجزية عن الصلاة الاختياريّة، لأنّها لم تكن مصداقاً للواجب الاضطراريّ.

• إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستيعاب العذر للوقت، وصلّى جالساً في أوّله، لم تجب الإعادة ولا القضاء؛ لأنّ الأمر الاضطراريّ يكشف عقلاً عن وفاء متعلّقه بملاك الواجب الاختياريّ، وإلّا فلا يصحّ جعل الأمر الاضطراريّ.

• أورد عليه: بأنّ الأمر الاضطراريّ يصحّ جعله، إذا كان متعلّقه وافياً بجزء من ملاك الواقع، ويبقى الجزء الآخر لابدّ من استيفائه، وحينئذٍ يمكن للمولى أن يأمر بالوظيفة الاضطراريّة في الوقت إدراكاً لجزء من الملاك في وقته الأصليّ، ويأمر بالقضاء استيفاءً للجزء الباقي، فلا دلالة للأمر الاضطراريّ عقلاً على عدم وجوب القضاء في هذه الحالة.

• يمكن أن يستظهر دلالة الأمر الاضطراريّ على وفاء متعلّقه بتمام ملاك الواجب الاختياريّ؛ وذلك إمّا من لسان دليل الأمر الاضطراريّ، وإمّا من إطلاقه.

بحوث تفصيليّة

وقع الكلام في إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الاختياريّ في مرحلتين: وهما مرحلة الثبوت، والأخرى مرحلة الإثبات.

المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت

لكي يتّضح البحث في هذه المرحلة لابدّ من ذكر المحتملات في مرحلة الثبوت التي تتعلّق بالواجب الاضطراريّ من حيث تحصيل الغرض الواقعيّ، وفي هذه المرحلة تنحصر الاحتمالات في أربع صور:

الصورة الأولى: أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً بتمام ملاك الأمر الواقعي.

الصورة الثانية: أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض الملاك ويكون المقدار الباقي ممّا لا يمكن تداركه.

الصورة الثالثة: أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض الملاك وأمكن تدارك الباقي وكان ملزماً.

الصورة الرابعة: أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض الملاك والمقدار الباقي لا يكون تداركه ملزماً، بل بنحو يوجب الاستحباب.

وقد وقع البحث في كلّ صورة من هذه الصور في جهتين:

الجهة الأولى: في اقتضاء الأمر الاضطراريّ للإجزاء عن الاختياريّ.

الجهة الثانية: في جواز البدار بمعنى الإتيان بالواجب الاضطراريّ في أوّل الوقت.

الصورة الأولى: هي أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً بتمام ملاك الأمر الواقعيّ، ولا خلاف في الإجزاء في هذه الصورة، لحصول تمام ملاك

الأمر الواقعيّ بالمأمور به الاضطراريّ، فلا مجال لوجود الأمر الواقعيّ حينئذٍ.

أمّا جواز البدار، فهو يتوقّف على إحراز وفاء المأمور به الاضطراريّ بملاك الأمر الواقعيّ بمجرّد الاضطرار، إذ لا إشكال في جوازه لعدم فوات مصلحة الواقع به.

وأمّا إذا كان وفاء المأمور به الاضطراريّ بالملاك مقيّداً باليأس عن ارتفاع الاضطرار أو بالانتظار إلى آخر الوقت، فلا يجوز البدار بدون اليأس لعدم وفاء المأتيّ به بملاك الأمر الواقعيّ ولا يتحقّق الإجزاء، قال صاحب الكفاية: «وأمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل ـ بمجرّد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروّ الاختيار ـ ذا مصلحة ووافياً بالغرض»[1].

الصورة الثانية: هي أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض الملاك ويكون المقدار الباقي ممّا لا يمكن تداركه، ولا إشكال في تحقّق الإجزاء فيها، لعدم وجود الأمر الواقعي بعد عدم إمكان تدارك المصلحة الفائتة، وعليه فلا ينشأ عن الملاك الباقي أمر بالفعل؛ وذلك لعدم إمكان تداركه.

وأمّا جواز البدار وعدمه، فقال السيّد الروحاني: «وأمّا البدار، فلابدّ من ملاحظة: أنّ المصلحة الفائتة التي لا يمكن تداركها هل هي بنحوٍ ملزم بعد ملاحظة ما في البدار من إدراك مصلحة أوّل الوقت ووقوع الكسر والانكسار أو لا؟ فإن كانت بنحوٍ ملزم، أشكل جوازه، لأنّ فيه تفويتاً لمصلحة لازمة الحصول. وإن لم تكن بنحوٍ ملزم، جاز البدار بلا إشكال»[2].

الصورة الثالثة: هي أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض

---

(١) كفاية الأصول: ص٨٥، بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٣٨.

(٢) انظر منتقى الأصول: ج٢ ص٢٤.

الملاك وأمكن تدارك الباقي وكان ملزماً، وقد ذكر صاحب الكفاية: بأنّ الحكم فيها عدم إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الاختياريّ؛ وذلك لوجود المصلحة الملزمة التي يمكن تداركها فتكون منشأً للأمر.

وأمّا البدار فيجوز؛ لأنّ الإتيان بالواجب الاضطراريّ ليس فيه تفويت لمصلحة الواقع بعد فرض لزوم الإتيان بالفعل بعد ارتفاع العذر كما أنّه يجوز له تأخير العمل إلى ما بعد العذر فيأتي بعمل واحد لا غير، فيكون المكلّف مخيّراً بين الإتيان بالعمل الاضطراريّ والاختياريّ بعد ارتفاع الاضطرار وبين الإتيان بالعمل الاختياريّ فقط عند ارتفاع الاضطراريّ[١].

الصورة الرابعة: هي أن يكون الملاك في الواجب الاضطراريّ وافياً ببعض الملاك والمقدار الباقي لا يكون تداركه ملزماً، بل بنحو يوجب الاستحباب.

والحكم فيها الإجزاء؛ لعدم كون المصلحة الفائتة بنحوٍ تكون منشأً للأمر الإلزاميّ. نعم، تكون منشأً للأمر الاستحبابي، كما أنّه لا إشكال في جواز البدار والاضطرار اختياراً؛ لأنّ ما يفوت من المصلحة بسببهما غير لازم التحصيل، فلا مانع من تفويته عقلاً[٢].

قال الشهيد الصدر: «لا ينبغي الإشكال في جوازه على الفرض الرابع؛ إذ لا يلزم منه فوت شيء من الغرض لا يمكن تداركه لكي يتوهّم عدم الجواز»[٣].

المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات

أي بحسب ظاهر الأمر الاضطراريّ، ويقع البحث فيها في صورتين:

---

(١) كفاية الأصول: ص٨٥؛ بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٣٨.

(٢) كفاية الأصول: ص٨٥.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٣٨.

الصورة الأولى: إذا ارتفع الاضطرار في أثناء الوقت

فإذا فرض أنّ دليل الأمر الاضطراريّ قد أُخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت، فهذا يكشف عن أنّ ما جاء به من الصلاة الاضطراريّة لا يكون مجزياً؛ لعدم استيعاب العذر لتمام الوقت؛ فالصلاة الاضطراريّة ليست مصداقاً للأمر الاضطراريّ ليقع الكلام في إجزائها وعدمه، وإن فرض أنّ موضوع دليل الأمر الاضطراريّ هو ثبوت العذر حين الأداء، سواء ارتفع العذر بعد ذلك أو لم يرتفع، وعليه فقد وقع البحث في أنّ الإتيان بهذا المصداق للواجب الاضطراريّ، هل يغني عن الإعادة أم تجب الإعادة؟

قد يقال: إنّ دليل الأمر الواقعيّ ليس له إطلاق يشمل مثل هذا المكلّف المضطرّ، وهذا يعني عدم وجوب الإعادة.

أو يقال: بأنّ دليل الأمر الواقعي بالصلاة الاختياريّة، له إطلاق يشمل مثل هذا المكلّف المعذور في أوّل الوقت، فيكون الشخص الذي ارتفع عذره فيما بعد قادراً على الصلاة من قيام، فيكون مشمولاً لهذا الإطلاق، وعليه فتجب الإعادة.

الوجوه المذكورة لتقييد الأمر الاضطراريّ للأمر الاختياريّ

ولرفع اليد عن هذا الاقتضاء لوجوب الإعادة، لابدّ من دعوى كون دليل الأمر الاضطراريّ مقيّداً لدليل الأمر الواقعيّ، وقد ذكر لتقييد الأمر الاضطراريّ للأمر الواقعيّ ـ ليثبت بذلك إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الاختياريّ، وبذلك فلا تجب الإعادة ـ وجوه:

الوجه الأوّل: أدلّة بدليّة الأمر الاضطراريّ

وهو ما ذكره المحقّق العراقي، وحاصله: أنّ أدلّة البدليّة كآية التيمّم والروايات، تدلّ بإطلاقها على أنّ موضوع وجوب التيمّم مطلق العذر، أعمّ

من أن يكون مستوعباً لتمام الوقت أو غير مستوعب له؛ بدعوى أنّ المتبادر من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾ (المائدة: ٦)، هو أنّ المكلّف إذا أراد الإتيان بالصلاة في أيّ جزء من أجزاء الوقت، فإن كان واجداً للماء في ذلك الجزء من الوقت، فوظيفته الوضوء والغسل فيه، أمّا إذا لم يكن واجداً للماء فوظيفته التيمّم.

وبهذا يتّضح: أنّ الميزان هو الوجدان والفقدان للماء في الوقت الذي أراد المكلّف الإتيان بالصلاة، سواء أكان ذلك في أوّل الوقت أم في أثنائه أم آخره، فإذا أراد الإتيان بها في أوّل الوقت وكان فاقداً للماء، فوظيفته الإتيان بها مع الطهارة الترابيّة.

وهذا ما ذكره المحقّق العراقي بقوله: «ومن هذا الباب أيضاً باب التيمّم، حيث إنّ ظاهر قوله [تعالى]: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**﴾ هو عدم الوجدان في [ظرف] القيام إلى الصلاة لا عدم الوجدان إلى آخر الوقت كما توهّم. وبالجملة ظاهر أمثال هذه الأدلّة شمولها لصورة طروّ الاختيار في الوقت أيضاً بعد اضطراره، ففي مثلها ربما يجري النزاع في اقتضاء أمرها [الإجزاء] حتى عن الإعادة في الوقت، ولازمه أيضاً جواز البدار حتى مع العلم بطروّ الاختيار فيما بعد»[1].

ولكن المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ أعقب ذلك بتعليقين:

التعليق الأوّل: أنّ هذا الإطلاق معارض بإطلاق دليل الأمر الاختياري، فإنّ مقتضاه أنّ القيد المضطرّ إلى تركه في جزء من الوقت دخيل في الملاك وغير ساقط بالاضطرار غير المستوعب، فيكون معارضاً لإطلاق دليل الأمر

---

(١) مقالات الأصول: ج١ ص٢٧٠.

الاضطراريّ فيسقطان معاً لأجل المعارضة، وعليه فلا يكون دليلاً على الإجزاء، وهذا ما ذكره بقوله: «نعم، ربّما يعارض هذا الظهور ظهور قوله سبحانه: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾... فيتحقّق التنافي بين هذا الظهور وبين ظهور مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**التراب أحد الطهورين**»[1].

وأورد عليه السيّد الشهيد بأنّ: «هذا الإشكال ظهر حاله ممّا تقدّم؛ إذ بعد فرض كون لسان دليل الاضطرار لسان جعل الوجود البدليّ التنزيليّ للوظيفة الاختياريّة، فيقدَّم دليله على دليل الوظيفة الاختياريّة، ويكون دليل الاضطرار ناظراً وحاكماً على دليل الواقع، فلا تقع المعارضة بين الإطلاقين»[2].

التعليق الثاني: أنّ تقديم ظهور دليل الأمر الاختياريّ على إطلاق دليل الأمر الاضطراريّ بالأظهريّة أو الحكومة، بدعوى: أنّ ظهور دليل الأمر الاختياريّ في دخل القيد في الملاك الواقعيّ وضعيّ، والظهور الوضعيّ يتقدّم على الظهور الإطلاقيّ من باب تقديم الأظهر على الظاهر، حيث قال: «لابدّ في تقديم أحدهما على الآخر من لحاظ أقوائيّة أحد الظهورين على الآخر، ونتيجة ذلك هو الأخذ بما هو الأقوى منهما في مقام الحجّيّة ورفع اليد عن حجّيّة ظهور الآخر لا عن أصل ظهوره ـ كما في المقام ـ حسب ما قرّرناه من لزوم رفع اليد عن حجّيّة ظهور قوله: (التراب أحد الطهورين) في قيام المصلحة بالجامع ووفاء التيمّم بجميع ما يفي به الطهارة المائيّة من المصلحة»[3].

وأورد عليه السيّد الشهيد بأنّ: «الميزان في الحاكميّة: هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر في عالم الجعل، لا ناهياً عن إيقاعه خارجاً. فمثلاً: دليل (لا ربا بين الوالد وولده) حاكمٌ على دليل حرمة الربا، لأنّه ينفي

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٢٣٤.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٤ ص٤٢٠.

(٣) نهاية الأفكار: ج١ ص٢٣٥.

عنوان الربا في عالم الجعل والتشريع عن هذه المعاملة، ففرق بين أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الآخر نفياً تشريعيّاً في عالم الجعل فينتقي محموله تبعاً لموضوعه، وبين أن يكون ناهياً عن موضوعه، فلو وجد هذا الموضوع ولو عصياناً فلا حاكميّة. وفي المقام لو سلّمت هذه الدلالات في دليل الأمر الواقعيّ، فغاية ما يدلّ عليه: حرمة إيقاع الإنسان نفسه في الاضطرار، ولا ربط له بالحكومة»[1].

الوجه الثاني: ظاهر الأمر الاضطراريّ هو التعيين لا التخيير

وهذا الوجه هو الذي بنى عليه المحقّق العراقي لاستفادة الإجزاء من دليل الأمر الاضطراريّ، وقد وضّحه السيّد الشهيد[2] بما حاصله: إنّ مقتضى دليل «صلّ جالساً» أنّ الأمر بالصلاة من جلوس أمرٌ تعيينيّ وليس تخييريّاً؛ لأنّ إطلاق صيغة الأمر تقتضي التعيينيّة، وتعيينيّة هذا الأمر بالصلاة من جلوس لا تتناسب إلّا مع فرضيّةٍ واحدة من هذه الفرضيات الثلاث التالية.

الفرضيّة الأولى: أن يكون هناك ملاك واحد، وهو كما يستوفى بتمامه بالصلاة من قيام، كذلك بالصلاة من جلوس. وعلى أساس هذه الفرضيّة: الحكم بالإجزاء بمناط استيفاء الملاك لا التفويت، وهي لا تناسب الأمر التعيينيّ بالصلاة الجلوسيّة، لأنّها متى ما صدقت هذه الفرضيّة، تعلّق الأمر بالجامع بين الصلاتين، فيكون الأمر تخييريّاً. وهذا يعني: أنّ ظهور الأمر في التعيينيّ ينفي هذه الفرضيّة.

الفرضيّة الثانية: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع بين الصلاتين، والثاني خاصّ بالصلاة من قيام، ولكن يمكن استيفاؤه حتى بعد

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٤ ص٤٢١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٢٢.

الإتيان بالاضطراريّة؛ لأنّ الاضطراريّة تفي بالملاك الأوّل، فيستوفى الملاك الثاني بالصلاة من قيام.

وهذه الفرضيّة تستبطن عدم الإجزاء؛ لأنّ الصلاة الاضطراريّة تفي بالملاك الأوّل، وأمّا الملاك الثاني فلم يستوفَ، والمفروض إمكان استيفائه، فلابدّ من إعادة الصلاة.

وهذه الفرضيّة أيضاً لا تناسب الأمر التعيينيّ بالصلاة الجلوسيّة، لأنّه إنّما كان بلحاظ الملاك الأوّل القائم بالجامع، فيرجع الأمر إلى التخيير لنشوئه من ملاكٍ تخييريّ. فظهور الأمر التعيينيّ في دليل الاضطرار، ينفي هذه الفرضيّة.

الفرضيّة الثالثة: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع والثاني قائم بالصلاة من قيام، ولكن استيفاء الملاك الأوّل بالصلاة من جلوس، يوجب تعذّر استيفاء الملاك الثاني بالصلاة من قيام، وهذه الفرضيّة تستبطن الإجزاء لا بلحاظ الاستيفاء بل بلحاظ تفويت الملاك الثاني.

ومن الواضح: أنّ العقل حاكمٌ بقبح ما هو مفوّت لغرض المولى ما لم يرد ما يخالفه من قبل الشارع، فلو فرض أنّ الشارع أمر بالجامع وسكت عن الصلاة من جلوس، لحكم العقل بقبح تطبيق هذا الجامع على الفرد المفوّت للملاك، ما لم يرد ما يخالف حكم العقل، إذ لا أقلّ من إطلاق العنان للمكلّف في الإتيان بالصلاة من جلوس إلزاميّاً، إذ لو أمر بالجامع ولم يلزم بالصلاة من جلوس لما أفاد ذلك في إطلاق العنان نحو الصلاة من جلوس، فلأجل إطلاق العنان ورفع موضوع حكم العقل بقبح التفويت يأمر المولى بالصلاة من جلوس، وهذا مسوّغ للأمر التعيينيّ، وإن لم يكن الملاك تعينيّاً، فإنّ الملاك الأوّل قائم بالجامع، لكن مع هذا يوجد مسوّغ للأمر التعيينيّ بالصلاة من جلوس. وعلى هذا فيكون إطلاق الصيغة في دليل الاضطرار المقتضي للتعينيّة معيّناً لهذه الفرضيّة.

وهذا ما ذكره بقوله: «الذي يقتضيه التحقيق في المقام في إثبات الإجزاء هو: أن يقال بما أشرنا إليه في المقدّمة الثانية من: أنّ ظاهر الاختياريّة وكذلك الأوامر الاضطراريّة في ظرف الاضطرار، تعلّقها بكلّ من الفعلين بخصوصهما.

وهذا المعنى لا يناسب الإجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة. كيف! ولازمه تعلّق التكليف بالجامع وخروج خصوصيّة كلّ منهما عن حيّز الخطاب رأساً كما هو الشأن في كلّ فرد بالنسبة إلى الجامع المأمور به.

كما أنّه لا يناسب عدم الإجزاء أيضاً؛ إذ التكليف بالاختياريّ وإن كان متعلّقاً بالخصوصيّة حينئذٍ إلّا أنّ التكليف بالاضطراريّ لا يمكن [تعلّقه بالخصوصيّة] بل [الخصوصيّة] خارجة عن حيّز الطلب ولو الناقص منه جزماً.

وهذا بخلاف ما لو قيل بالإجزاء بمناط التفويت؛ إذ لا محيص من الأمر به بخصوصيّته دفعاً لتوهّم حظره عقلاً. وحينئذٍ حفظ ظهور الأمر بهما بخصوصهما، يقتضي إجزاءه بمناط التفويت بعد تحكيم ظهور الخطاب بالخصوصيّة في الطرفين على إطلاق الأمر الاضطراريّ الملازم للوفاء بتمام مصلحة المختار»[1].

وأورد السيّد الشهيد على ما ذكره المحقّق العراقي بإيرادين:

الإيراد الأوّل: «إنّنا ننكر في المقام أصل قبح التفويت، ببرهان أنّ الأمر الواقعيّ بالصلاة القياميّة هل هو مقيّد بأن لا تقع قبلها جلوسيّة، أو أنّه مطلق؟

فعلى الأوّل: هناك إلزام بالقيد، لأنّ الإلزام بالمقيّد إلزامٌ بقيده، ومعه يستحيل الإلزام بالجلوسيّة تعيينيّاً، فإنّه تهافتٌ بالإلزام غير معقول.

وعلى الثاني: لا قبح بالإتيان بالجلوسيّة، وإن كانت مفوّتة للملاك فإنّها لم تفوّت ما أمر به المولى، فإنّه أمرٌ بمطلق القياميّة، ومن المعلوم أنّ الغرض ما لم يتصدّى المولى للإلزام بتحصيله لا يدخل في العهدة، والمفروض في المقام أنّ

---

(١) مقالات الأصول: ج١ ص٢٧٧.

المولى بنفسه أهمل غرضه فأمر بمطلق القياميّة، فلا يدخل في العهدة كما يعترف بذلك العراقي نفسه، وهذا أحد الأصول الموضوعيّة لجريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين. إذن فلا قبح عقليّ بهذه الصلاة الجلوسيّة حتى يحتاج المولى في مقام رفع موضوع هذا القبح إلى إلزامٍ تعيينيّ بالجلوسيّة، إذ يكون ذلك جزافاً»[1].

الإيراد الثاني: لو سلّمنا بأنّ الإتيان بالصلاة من جلوس قبيحٌ عقلاً باعتباره تفويتاً للغرض لولا تدخّل الشارع «ولكن موضوع حكم العقل بقبح التفويت كما يرتفع بالإلزام من قبل الشارع، يرتفع بالترخيص من قبله. وإذا أمكن للشارع أن يأمر بالجامع بين الصلاتين ويرخّص بالجلوسيّة ليرفع قبح التفويت، فإمّا أن يأمر بجامعٍ يستبطن الترخيص في تمام أفراده، أو يأمر بالجامع ويرخّص مستقلاً بالصلاة الجلوسيّة.

وهذا كافٍ لرفع موضوع حكم العقل بالقبح، ويتعيّن على الشارع أن يسلك مسلك الترخيص لا الإلزام؛ لوجود محذورين في الإلزام التعيينيّ بالجلوسيّة:

المحذور الأوّل: هو أنّه لو عصى ولم يأت بالجلوسيّة ثمّ ارتفع العذر في الوقت فهو مأمور بالقياميّة، فلو عصى أيضاً في القياميّة فيلزم أن يعاقب بعقابين لارتكابه معصيتين، بينما المكلّف السليم في تمام الوقت لو عصى ولم يأت بالصلاة يكون قد ارتكب معصية واحدة، فيعاقب بعقاب واحد؛ وعلى هذا، فالمضطرّ أحياناً يكون أسوأ حالاً من غيره، وهو خلف.

المحذور الثاني: هو أنّ المضطرّ لو لم يصلِّ جلوسيّاً في أوّل الوقت بانتظار أن يصلّي قياماً في آخره وقد فعل، فهذا يلزم أن يكون عاصياً على فرضيّة الإلزام التعيينيّ بالجلوسيّة، مع أنّه صلّى قائماً واستوفى تمام الملاك»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج٤ ص٤٢٤.

(٢) المصدر السابق: ج٤ ص٤٢٥.

الوجه الثالث: الإطلاق المقاميّ في دليل الاضطرار

وهذا الوجه تقدّم في الشرح، وخلاصته: لو ثبت في دليل الاضطرار أنّ المولى في مقام بيان تمام الوظيفة، وبيّن أنّ الصلاة جلوساً مطلوبة، وسكت عن كون الصلاة من قيام مطلوبة بعد ارتفاع العذر، فإنّ سكوته يدلّ على عدم وجوب الإعادة، وإلّا لكان عليه البيان[١].

وأورد السيّد الشهيد على هذا الوجه بأنّ: «الإطلاق المقاميّ يكون معارضاً مع دليل الواقع، لأنّ الإطلاق المقاميّ في دليل الاضطرار يعيّن الوظيفة أنّها من جلوس، ومقتضاه أنّ الصلاة القياميّة ليست وظيفة، ودليل الواقع يثبت وظيفيّة الصلاة القياميّة، حتى لو كان قد صلّى قبل ارتفاع عذره، إذن فيتعارضان، فإن فرض أنّ أحدهما أظهر من الآخر ـ كما هو الغالب في الإطلاق المقاميّ ولو بنكتة تضييق دائرته ـ جمع بينهما بتقييد الإطلاق الأضعف بالإطلاق الأظهر، وإلّا فيتساقطان، ويرجع إلى الأصول العمليّة، والنتيجة تقتضي الإجزاء وعدم الإعادة»[٢].

الوجه الرابع: تقيّد الأمر الاختياريّ بالأمر الاضطراريّ

هذا الوجه بنى عليه المحقّق الأصفهاني[٣] وحاصله بعبارة الشهيد الصدر: «أنّ الملاك، تارة يفرض قيامه بالجامع بين الصلاتين بحيث لو أتى المكلّف بالجامع يكون وافياً بتمام الملاك، وأخرى يفرض قيام الملاك بالجامع لكنّ مرتبته العالية الشديدة لا تحصل بمطلق الجامع كيفما اتّفق، بل تحصل محضاً من خصوصيّةٍ قائمةٍ بالجامع، كالقيام وكرفع العطش الذي يحصل بالماء

(١) انظر بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٤ ص٢١٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٢٦٨.

مطلقاً، لكنّ المرتبة العالية منه لا تحصل إلّا بالماء البارد.

وإذا كان واقع الملاك قائماً بالجامع، بحيث يتوقّف تحصيل الخصوصيّة على تمام الجامع، لحصلت الخصوصيّة بالإتيان بالجامع وانتهى الأمر، ولكنّ الخصوصيّة قائمة بخصوص الفعل الاختياريّ وهي ما به الامتياز كالقيام مثلاً، ومعنى هذا: أنّ الأمر يتوجّه إلى القيام لا إلى الصلاة القياميّة.

وعلى هذا: فالدالّ على الإجزاء هو الأمر بالصلاة ذات الخصوصيّة لا الخصوصيّة، وهذا غير محتمل، إذ لو كان إجزاء فلا أمر أصلاً، ولو لم يكن إجزاء فهناك أمر متعلّق بخصوصيّة ما به الامتياز.

ومن هنا يصحّ: أنّ مدلول الواقع غير محتمل، وما هو محتمل لم يدلّ عليه دليل، وهذا لا يدلّ على الإجزاء، بل على إبطال دلالة الواقع على عدم الإجزاء، فيرجع في إثبات الإجزاء إلى الإطلاقات أو إلى أصل من الأصول»[1].

وأورد عليه السيّد الشهيد بما يلي:

«**الأمر الأوّل**: هو ما تفطّن له الأصفهاني نفسه من أنّنا لو تصوّرنا عدم الإجزاء بالنحو الذي ذكر، إذن يتمّ ما قيل: من أنّ الأمر بالإعادة يجب أن ينصبّ على الخصوصيّة، وحينئذٍ: فلا يتطابق ما هو المحتمل مع مفاد دليل الأمر الواقعي.

لكن يمكن في المقام افتراض ملاكين مستقلّين: أحدهما قائمٌ بالجامع بين الاضطراريّة والاختياريّة، وملاك آخر قائمٌ بالصلاة الاختياريّة القياميّة بحيث يكون قائماً بذي الخصوصيّة بما هو ذو الخصوصيّة، حيث يكون المؤثّر في الملاك الثاني هو المجموع المركّب من حيثيّة الاشتراك وحيثيّة الامتياز، وحينئذٍ يمكن للمولى أن يأمر بالإعادة بلسان الأمر بذي الخصوصيّة لأنّه يريد حصول الملاك الثاني وهو قائمٌ بالمجموع المركّب من حيثيّة الاشتراك وحيثيّة

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٢٦.

الامتياز، إذن لا بأس أن يكون الأمر متعلّقاً بمجموع الحيثيّتين، والصلاةُ الواجدة لمجموع تلكما الحيثيّتين هي الصلاة القياميّة، إذن فيتعلّق الأمر بها»[1].

الأمر الثاني: هو أنّنا لو فرضنا أنّ الملاك يحصل بامتثال الجامع، أي: بامتثال الحيثيّة المشتركة، أمّا مرتبة الملاك الشديدة فهي تحصل بما به الامتياز، وهي الصلاة من قيام مثلاً، ففي هذه الحالة يمكن أيضاً أن نتصوّر «قيام الأمر الشرعي بذي الخصوصيّة ولا ينحصر قيامه وتعلّقه بالخصوصيّة محضاً؛ وذلك لإمكان افتراض أنّ الجامع بين الملاكين الذي هو الحيثيّة المشتركة يكون مقتضياً بطبعه لأصل الملاك ولمرتبته الشديدة، ولكن اقتضاؤه لأصل الملاك لا يحتاج إلى شرطٍ أصلاً؛ لأنّه اقتضاء بنحو العلّيّة التامّة؛ ولهذا يتحقّق أصل الملاك مع الجامع قهراً، وأمّا اقتضاء الجامع للمرتبة الشديدة من الملاك يحتاج إلى ضمّ قيدٍ وجوديّ إلى شرط، والشرط هو خصوصيّة ما به الامتياز القائمة بالصلاة القياميّة الاختياريّة، وحينئذٍ تكون الحيثيّة المشتركة مقتضيّة ومؤثّرة في أصل الملاك وفي مرتبته؛ فالمريض إذا صلّى صلاة جلوسيّة فقد أوجد الجامع، وبهذا وجد أصل الملاك دون أن توجد مرتبته الشديدة، باعتبار: أنّ المؤثّر والمقتضي لها إنّما هو الجامع المقترن مع الخصوصيّة، وهذا الجامع لم يقترن، إذن فمثل هذا الجامع لا يكون مقتضياً أصلاً، إذن فلابدّ للشارع من أن يأمر بذي الخصوصيّة يعني بالجامع المتخصّص بخصوصيّة القياميّة، لأنّ المفروض أنّ المقتضي المؤثّر في المرتبة الشديدة إنّما هو المجموع المركّب من حيثيّة الاشتراك وحيثيّة الامتياز بنحو تكون الحصّة الخاصّة من الحيثيّة المشتركة وهي الحصّة المقترنة بحيثيّة الامتياز علّة تامّة في وجود المرتبة الشديدة الخاصّة من الملاك.

وبناء على هذا يُعقل تَعقّل الأمر بذي الخصوصيّة، فيتطابق ما هو المحتمل

---

(١) المصدر السابق.

مع دليل الأمر الواقعي»[1].

والحاصل: أنّ هذا الوجه مبنيّ على تخيّل أنّ المرتبة الشديدة الخاصّة من الملاك تنشأ محضاً من خصوصيّة الجامع من دون أن يكون للجامع أيّ تأثير، مع أنّ هذا ليس مبرهناً في المقام؛ لأنّه يمكن أن نفترض أنّ المقتضي لأصل الملاك هو ذات الجامع لا بشرط، والمقتضي للمرتبة الشديدة من الملاك هو الجامع بشرط شيء، أي المجموع المركّب من الجامع واقترانه بالخصوصيّة، وعليه فلا محالة يتعلّق الأمر حينئذٍ بالإعادة بلسان «صلِّ».

وبهذا يتّضح عدم تماميّة هذا الوجه للإجزاء، هذا تمام الكلام في صورة زوال العذر أثناء الوقت.

الصورة الثانية: إذا استمرّ العذر تمام الوقت

ونتناول البحث في هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: اقتضاء الدليل الاجتهادي على القضاء

أي هل يوجد في الدليل الاجتهادي ـ الدالّ على وجوب القضاء ـ ما يقتضي إثبات وجوب القضاء؟

توضيح ذلك: إنّ العذر لمّا كان مستمرّاً بحسب الفرض، فحينئذٍ يسقط دليل الأمر الواقعيّ في الوقت من أوّل الأمر، ويبقى تعاملنا مع دليل وجوب القضاء، وهو دليل «اقضِ» وليس دليل «صلِّ»، لكن يطرح هذا السؤال وهو: هل دليل «اقضِ» يشمل محلّ الكلام؟

في المقام ذكر الشهيد الصدر: بما أنّ وظيفة الأصوليّ هي أن يبيّن الصيغ الكلّيّة، وأمّا استظهاراتها بحسب الموارد المختلفة فهي تقع على عاتق الفقيه بالفعل، لذا يختلف اقتضاء دليل وجوب القضاء وعدم اقتضائه على أساس تشخيص

(١) المصدر السابق: ج٤ ص٤٢٧.

واستظهار ما هو الموضوع له في لسان دليله، وفي المقام توجد عدّة احتمالات:

١. أن يكون الموضوع في دليل وجوب القضاء هو فوت الفريضة الفعليّة والواجب الفعلي، فمن الواضح: أنّ دليل وجوب القضاء لم يَفُته واجب فعليّ؛ ذلك لأنّ الواجب الفعلي في حقّ هذا المكلّف المعذور في تمام الوقت هي الصلاة من جلوس دون من قيام، وعلى هذا فلا اقتضاء في دليل وجوب القضاء.

٢. أن يكون موضوع دليل وجوب القضاء هو فوت الواجب الشأنيّ، أي مطلق فوت الواجب الشأنيّ الاقتضائيّ في نفسه بمقتضى الطبع لولا العوارض، وفي المقام لا إشكال في إطلاق دليل القضاء حينئذٍ، لأنّ المكلّف فاتته الصلاة من قيام، وهي واجب شأنيّ لولا الطوارئ، إذن قد تحقّق موضوع دليل وجوب القضاء.

٣. أن يكون موضوع دليل وجوب القضاء هو فوت الملاك، وليس فوت ذات الواجب الفعلي ولا فوت ذات الواجب الشأنيّ، بل فوت الملاك القائم بالواجب، وعلى هذا يكون المقام شبهة مصداقيّة ـ لدليل وجوب القضاء ـ لأنّنا نشكّ في الإجزاء وعدمه، فعلى تقدير الإجزاء لم يفت الملاك، لأنّ معنى الإجزاء هو استيفاء الملاك، وعلى تقدير عدم الإجزاء، فقد فات الملاك، وعليه ففوت الملاك أمر مشكوك فيه، فيكون شبهة مصداقيّة لدليل وجوب القضاء، ومن الواضح عدم جواز التمسّك بدليل العامّ في الشبهة المصداقيّة له، فلو قال: «أكرم العالم» فلا يجوز إكرام زيد في حالة الشكّ بكونه عالماً أو جاهلاً.

الجهة الثانية: مقتضى الأصل العملي في المقام

ذكر صاحب الكفاية جريان البراءة عن وجوب القضاء، حيث قال: «المتّبع هو الإطلاق لو كان، وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب

الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى»[١].

أمّا السيّد الشهيد فقد ذكر: أنّ «أولويّة جريان البراءة عن وجوب القضاء إنّما يكون بناء على أن يكون القضاء بأمر جديد، حيث يكون الشكّ في أصل تكليف جديد، ولا يتوهّم فيه مورد للاحتياط أو الاستصحاب التعليقيّ لأنّ عنوان الفوت لا يمكن إثباته حتى بالاستصحاب التعليقيّ. وأمّا إذا كان القضاء بالأمر الأوّل، بأن كان هناك أمران، أحدهما بالجامع، والآخر بإيجاد الجامع في الوقت. فمع الشكّ في الأجزاء يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخيير الذي يرى فيه صاحب الكفاية جريان الاحتياط لا البراءة، لأنّه سوف يعلم بوجوب الصلاة من جلوس مثلاً عليه داخل الوقت على كلّ حال (وهذا هو الأمر الثاني المختصّ بالوقت) ويعلم بوجود امر آخر عليه مردّد بين أن يكون أمراً بالصلاة من قيام على تقدير عدم الإجزاء أو بالجامع بينها والصلاة الجلوسيّة في الوقت ـ على تقدير الإجزاء ـ وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير»[٢].

---

(١) كفاية الأصول: ص٨٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٥٦.

(١٩٦)

دلالة الأوامر الظاهريّة على الإجزاء عقلاً

- إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عقلاً «مسلك السببيّة»
  - ✓ المناقشة الأولى: الاحكام الظاهريّة احكام طريقيّة
  - ✓ المناقشة الثانية: المصلحة السلوكيّة تفي بقدر ما يفوت من مصلحة الواقع
- الإجزاء على أساس أدلّة الحجّيّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة
- تفصيل البحث في إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي

(١) في بيان حجّيّة الأمارات ومدى تأثيرها في الواقع

(٢) في مدى حجّيّة الأُصول العمليّة وما هو مقدار تأثيرها في الواقع

(٣) الأقوال في المسألة

دلالة الأوامر الظاهريّة على الإجزاء عقلاً

قد تؤدّي الحجّةُ إلى تطبيقِ الواجبِ المعلومِ على غيرِ مصداقِهِ الواقعيّ، بأن تدلَّ على أنّ الواجبَ صلاةُ الظهرِ مع أنّه صلاةُ الجمعة، أو على أنّ الثوبَ طاهرٌ معَ أنّه نجس؛ فإذا أتى المكلّفُ بالوظيفةِ وفقاً للحجّةِ الظاهريّة، فهل يجزي ذلك عن الواجبِ الواقعيّ بلا حاجةٍ إلى قيامِ دليلٍ خاصٍّ على الإجزاء، أو يحتاجُ إثباتُ الإجزاءِ في كلِّ موردٍ إلى دليلٍ خاصّ، وبدونه يرجعُ إلى قاعدةِ عدمِ الإجزاء؟

قد يقال بالإجزاء، بدعوى الملازمةِ العقليّةِ بينَ الأمرِ الظاهريّ وبينَه، لأنّ الأمرَ الظاهريّ في حالاتِ المخالفةِ للواقعِ يكشفُ عن وجودِ مصلحةٍ في موردِه على نحوٍ يُستوفى به الملاكُ الواقعيُّ الذي يفوتُ على المكلّفِ بسببِ التعبّدِ بالحجّةِ الظاهريّة، وذلك ببرهانِ أنّه لولا افتراض مصلحةٍ من هذا القبيل، لكانَ جعلُ الأمرِ الظاهريِّ قبيحاً، لأنّه يكونُ مفوّتاً للمصلحةِ على المكلّفِ وملقياً له في المفسدة. ومعَ اكتشافِ مصلحةٍ من هذا القبيل، يتعيّنُ الإجزاء، فلا تجبُ الإعادة، فضلاً عن القضاء، لحصولِ الملاكِ الواقعيّ واستيفائِه. والبناءُ على الاكتشافِ المذكورِ يُسمّى بالقولِ بالسببيّةِ في جعلِ الحجّيّة، بمعنى: أنّ الأمارةَ الحجّةَ تكونُ سبباً في حدوثِ ملاكٍ في موردِها.

ويردُ على ذلك:

أوّلاً: أنّ الأحكامَ الظاهريّةَ ـ على ما تقدّمَ ـ أحكامٌ طريقيّةٌ لم تنشأ من مصالحَ وملاكاتٍ في متعلّقاتِها، بل من نفسِ ملاكاتِ الأحكامِ الواقعيّة. وقد مرَّ دفعُ محذورِ استلزامِ الأحكامِ الظاهريّةِ لتفويتِ

المصلحةِ والإلقاءِ في المفسدة. ولو كانت الأحكامُ الظاهريّةُ ناشئةً من مصالحَ وملاكاتٍ ـ على ما ادّعيَ ـ للزمَ التصويب، إذ بعدَ فرضِ وفاءِ الوظيفةِ الظاهريّةِ بنفسِ ملاكِ الواجبِ الواقعيّ، يستحيلُ أن يبقى الوجوبُ الواقعيُّ مختصّاً بمتعلّقِه الأوّل، بل ينقلبُ لا محالةَ ويتعلّقُ بالجامعِ بينَ الأمرين، وهذا نحوٌ من التصويب.

وثانياً: إذا سلّمْنا أنّ ما يفوتُ على المكلّفِ بسببِ الحجّةِ الظاهريّةِ من مصالحَ، لابدَّ أن تضمنَ الحجّةُ تداركَه، إلّا أنّ هذا لا يقتضي افتراضَ مصلحةٍ إلّا بقدرِ ما يفوتُ بسببِها؛ فإذا فرضنا انكشافَ الخلافِ في أثناءِ الوقت، لم يكن ما فاتَ بسببِ الحجّةِ إلّا فضيلةَ الصلاةِ في أوّلِ وقتِها مثلاً، لا أصلَ ملاكِ الواقع، لإمكانِ استيفائِه معها. وهذا يعني: أنّ المصلحةَ المستكشفةَ من قبلِ الأمرِ الظاهريِّ إنّما هي في سلوكِ الأمارةِ والتعبّدِ العمليِّ بها بالنحوِ الذي يجبرُ ما يخسرُه المكلّفُ بهذا السلوك، وليست قائمةً بالمتعلّقِ وبالوظيفةِ الظاهريّةِ بذاتِها، فإذا انقطعَ التعبّدُ في أثناءِ الوقتِ بانكشافِ الخلاف، انتهى أمدُ المصلحة. وهذا ما يسمّى بالمصلحةِ السلوكيّةِ؛ وعليه فلا موجبَ للإجزاءِ عقلاً.

نعم، يبقى إمكانُ دعوى الإجزاءِ بتوهّمِ حكومةِ بعضِ أدلّةِ الحجّيّةِ على أدلّةِ الأحكامِ الواقعيّةِ وتوسعتِها لموضوعِها ـ وقد أوضحنا ذلك سابقاً ـ وهو إجزاءٌ مبنيٌّ على الاستظهارِ مِن لسانِ دليلِ الحجّيّة، ولا علاقةَ له بالملازمةِ العقليّة.

ويأتي دفعُ هذا التوهّمِ عندَ التمييزِ بينَ الحكومةِ الواقعيّةِ والحكومةِ الظاهريّةِ في مباحثِ التعارضِ إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

الأوامر الظاهريّة: هي الأوامر الدالّة على الحكم في حالة الجهل بالحكم الواقعيّ، من قبيل قيام الأمارة أو الأصل العمليّ على الحكم في حالة الجهل بالحكم الواقعيّ.

بيان ذلك: وقع البحث في أنّ قيام الأمارة أو الأصل العمليّ على الحكم في حالة الجهل بالحكم الواقعيّ، ثمّ انكشف الواقع لدى المكلّف وتبيّن أنّ مفاد الأمارة أو الأصل مخالف للواقع، فهل ما أتى به المكلّف وفق الأمارة أو الأصل يجزي عن الوظيفة الواقعيّة؟

ونذكر لذلك مثالين:

المثال الأوّل: إذا دلّت الأمارة ـ كخبر الثقة ـ على وجوب الظهر في يوم الجمعة، وقد أتى المكلّف على وفق ما دلّت عليه الأمارة (التي هي حكم ظاهريّ) فصلّى صلاة الظهر، وبعد ذلك اتّضح للمكلّف أنّ الواجب الواقعيّ في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة وليس صلاة الظهر، ففي هذه الحالة هل يجب على المكلّف أن يعيد الصلاة إذا كان في الوقت أو القضاء خارج الوقت؟

المثال الثاني: إذا ثبتت طهارة الثوب المشكوك طهارته لدى المكلّف من خلال أصالة الطهارة، ثمّ صلّى بذلك الثوب المشكوك، وبعد ذلك اتّضح أنّ الواقع أنّ الثوب نجس، ففي هذه الحالة هل تجب الإعادة أو القضاء؟

ومن خلال هذين المثالين نقول: إنّ بحث إجزاء الأوامر الظاهريّة عن الأحكام الواقعيّة يأتي في جميع الموارد التي يكون فيها المكلّف قد أتى بالفعل طبق الأمارة أو الأصل، ثمّ انكشف أنّ الأمارة أو الأصل خلاف الواقع، وعلى هذا الأساس وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ ما أتى به المكلّف وفق

الحجّة الظاهريّة ـ الأمارة أو الأصل العمليّ ـ هل يجزي عن الواجب الواقعيّ، فلا تجب الإعادة داخل الوقت ولا للقضاء في خارجه من دون الحاجة إلى قيام دليل خاصّ على الإجزاء؟ أم أنّ إثبات الإجزاء في كلّ مورد من هذه الموارد يحتاج إلى دليل خاصّ يدلّ على الإجزاء، ومع عدم الدليل على الإجزاء نرجع إلى قاعدة عدم الإجزاء؟

والأقوال في هذه المسألة متعدّدة تصل إلى ستّة، لكن السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ لم يتعرّض في المقام إلّا لقولين فقط سنذكرهما، أمّا بقيّة الأقوال فسنذكرها في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

القول الأوّل: إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عقلاً «مسلك السببيّة»

يبتني هذا القول على أساس وجود ملازمة عقليّة بين جعل الأمر الظاهري وبين الإجزاء؛ لأنّ الحكم الظاهري مجعول على أساس المصلحة الموجودة فيه، وهو ما يسمّى بالسببيّة.

بيان ذلك: تقدّم في أوائل الكتاب: أنّ الأصوليّين واجهوا عدّة إشكالات في جعل الحكم الظاهري، وقد أُطلق على تلك الإشكالات بإشكالات ابن قِبَة، وخلاصة هذه الإشكالات أنّها تفيد باستحالة جعل الحكم الظاهري؛ لأنّه يؤدّي إلى أحد المحاذير الثلاثة التالية:

المحذور الأوّل: لزوم اجتماع الضدّين في حالة المخالفة بين الحكم الظاهري والواقعي، أو لزوم اجتماع المثلين في حالة التوافق بينهما.

المحذور الثاني: لزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة فيما إذا كان الحكم الظاهري مخالفاً للواقع؛ وذلك لاشتراك المصالح والمفاسد بين العالم والجاهل، كما هو في مذهب العدليّة.

المحذور الثالث: عدم إمكان تنجّز التكليف المشكوك؛ لأنّ الحكم الظاهري مورده الشكّ، ومع الشكّ تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإذا

جرت القاعدة، فلا يتنجّز التكليف المشكوك.

وقد أجاب الأعلام عن هذه الإشكالات بعدّة أجوبة، كان من جملتها: القول بالسببيّة في جعل الحكم الظاهري، أي: أنّ الشارع المقدّس حينما جعل الحجّيّة للحكم الظاهري ـ سواء كان أمارة أو أصلاً عمليّاً ـ لابدّ من وجود مصلحة في ذلك الجعل، وعليه يكون الحكم الظاهري سبباً لحدوث تلك المصلحة، وعلى أساس هذه المصلحة في الحكم الظاهري سوف تندفع إشكالات ابن قِبَة كما تقدّم تفصيله في محلّه.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ البرهان على إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي هو وجود ملازمة عقليّة بين الحكم الظاهري وبين الإجزاء، وذلك لأنّ الحكم الظاهري إذا كان مخالفاً للواقع فهو يكشف عن وجود مصلحة في مؤدّاه، فإذا أدّت الأمارة مثلاً إلى وجوب صلاة الظهر، وصلّى المكلّف الظهر طبقاً للأمارة، وبعد ذلك انكشف أنّ الواقع هو صلاة الجمعة لا الظهر، ففي هذه الحالة، لابدّ من وجود مصلحة في الحكم الظاهري مساوية أو لا تقلّ أهمّيّة عن مصلحة الواقع، وبها يُـتدارك ما فات من مصلحة الواقع.

وعلى هذا فإنّ الملاك الواقعي ـ في صلاة الجمعة الذي فات المكلّف عند انكشاف أنّ الحكم الظاهري خلاف الواقع ـ كان متداركاً، وعليه فلا يوجد تفويت للملاك الواقعي، وإن لم يمتثل المكلّف المأمور به الواقعي، لكنّ هذا يكفي في الإجزاء، وذلك لأنّ أحد ملاكي الإجزاء هو تحصيل الملاك من الأمر، وهو حاصل من طريق الحكم الظاهري، وعلى هذا الأساس فلا يجب على المكلّف الإعادة في الوقت ولا القضاء خارجه.

والبرهان على وجود المصلحة في جعل الحكم الظاهري، هو: لو لم توجد مصلحة مساوية لمصلحة الواقع، فحينئذٍ يكون جعل الحكم الظاهري من قبل الشارع قبيحاً؛ لأنّه يوجب تفويت مصلحة الواقع، التي هي أحد المحاذير

التي ذكرها ابن قِبَة.

وعلى هذا الأساس فلابدّ أن يكون في جعل الشارع الحجّيّة للحكم من وجود مصلحة لا تقلّ أهميّة عن مصلحة الواقع، وبهذه المصلحة يحصّل المكلّف الملاك المترتّب على الحكم الواقعي، وعليه فلا تجب الإعادة ولا القضاء.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «القول بالسببيّة بمعنى وجود مصلحة في جعل الحكم الظاهري لأجل دفع شبهة ابن قِبَة من قبح تفويت مصلحة الواقع، بدعوى أنّ هذا التفويت إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن مصلحة في نفس هذا التفويت، كما تصوّره بعضهم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وبناء عليه لا تصويب ولا إجزاء أيضاً، إذ لم يفرض تدارك المصلحة الواقعيّة المحفوظة بأيّ وجه»[1].

مناقشة القول الأوّل

إنّ القول الأوّل الذي يقول بإجزاء الأحكام الظاهريّة عن الواقعيّة يبتني على وجود مصلحة في الحكم الظاهري مساوية أو لا تقلّ عن أهميّة ملاك الحكم الواقعي، إلّا أنّ هذه الدعوى نوقشت بمناقشتين:

المناقشة الأولى: الأحكام الظاهريّة أحكام طريقيّة

تقدّم عند البحث عن وظيفة الأحكام الظاهريّة: أنّ الأحكام الظاهريّة هي أحكام طريقيّة وليست أحكاماً حقيقيّة، لعدم وجود مصالح وملاكات في الأحكام الظاهريّة مستقلّة عن ملاكات الأحكام الواقعيّة، بل ملاكاتها نفس ملاكات الواقع، وتقدّم: أنّ وظيفة الأحكام الظاهريّة هي تعيين الأهمّ من الملاكات الواقعيّة في حالة الشكّ عند المكلّف، ففي هذه الحالة، حيث إنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٦٣.

الشارع لا يرضى بتفويت الملاكات الواقعيّة، لذا يجعل الشارع الحكم الظاهري لأجل الحفاظ على المصالح الواقعيّة، كما تقدّم تفصيله سابقاً عند البحث في الحكم الظاهري.

وعلى أساس هذا المبنى في جعل الأحكام الظاهريّة ـ وهو مبنى السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ ـ يمكن الإجابة على إشكالات ابن قِبَة كإشكال اجتماع المثلين أو الضدّين، حيث إنّه على هذا المبنى لا يوجد إلّا حكم واحد وهو الحكم الواقعي، أمّا الحكم الظاهري فهو ليس إلّا طريقاً إلى الحكم الواقعي، قد يصيبه وقد لا يصيبه.

وإذا تبيّن ذلك يتّضح:

١. عدم وجود ملازمة بين جعل الحجّيّة للحكم الظاهري وبين وجود مصلحة في مورده تكون مساوية لمصلحة الواقع، بحيث تستوفى بها مصلحة الحكم الواقعي الفائتة، لأنّ الحكم الظاهري لا مصلحة ولا ملاك له مستقلّ عن مصلحة وملاك الواقع.

٢. بناء على القول بالسببيّة التي يدّعيها أصحاب هذا القول، يلزم التصويب؛ وذلك لأنّه يفترض أنّ الحكم الظاهري يسبّب وجود مصلحة في متعلّقه، وهذه المصلحة في وجود الحكم الظاهري لابدّ أن تكون مساوية أو أهمّ من مصلحة الواقع؛ لأنّها لو كانت أقلّ أهمّيّة من مصلحة الواقع، فمحذور تفويت المصلحة الواقعيّة الذي أورده ابن قِبَة يبقى على حاله. وعلى هذا لابدّ أن تكون المصلحة في جعل الحكم الظاهري وافيةً بمصلحة الواقع، حتى لا تفوت مصلحة وملاك الواقع.

لكن وجود مصلحة بالنحو الذي يقوله به أصحاب هذا القول وهي السببيّة، يؤدّي إلى أن يكون الوجوب الواقعي متعلّقاً إمّا بالإتيان بالحكم الواقعي، وإمّا بالإتيان بالحكم الظاهري على نحو التخيير، فينقلب الأمر

الواقعي من كونه تعيينيّاً إلى كونه تخييريّاً متعلّقاً بالجامع بين الأمرين؛ لأنّ هذا الجامع يكون متعلّقه إمّا الحكم الواقعي وإمّا الأمارة المخالفة للواقع، فإذا قامت لديه الأمارة فإن كانت موافقة للواقع فيكون قد أحرز الحكم الواقعي، وإن كانت مخالفة للواقع فيكون قد امتثل الحكم الظاهري، الذي يتضمّن وجود مصلحة تساوي مصلحة الواقع.

ومن الواضح: أنّ تبدّل الحكم من التعيين وهو الحكم الواقعي ـ صلاة الجمعة مثلاً ـ إلى التخيير وهو الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري (أي: الجامع بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر) هو نحوٌ من أنحاء التصويب الباطل.

وبهذا يتّضح: أنّ هذا القول لا يثبت الإجزاء.

قال السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «الصحيح: هو أنّه لا يمكن الالتزام بها، وذلك لاستلزام القول بها التصويب وتبدّل الحكم الواقعي. والسبب فيه: هو أنّنا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمارة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذٍ تعييناً غير معقول، كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحة إيقاع صلاة الظهر ـ مثلاً ـ في وقتها أمران: أحدهما: الإتيان بها في الوقت، الثاني: سلوك الأمارة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه، فعندئذٍ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجّح من ناحية، وعدم الموجب له من ناحية أخرى بعد ما كان كلّ من الأمرين وافياً بغرض المولى، فعندئذٍ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حقّ من قامت عنده أمارة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ هو الجامع بينهما على نحو التخيير: إمّا الإتيان بصلاة الظهر في وقتها، أو سلوك الأمارة المذكورة، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل؟ فإنّه

بطبيعة الحال يكون تعيينيّاً في حقّ العالم، وتخييريّاً في حقّ الجاهل. وهذا خلاف الضرورة والإجماع وإطلاقات الأدلّة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالإضافة إلى الأحكام الواقعيّة.

فالنتيجة: أنّ مردّ هذه السببيّة إلى السببيّة بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدّله، فلا فرق بينهما من هذه الناحية»[1].

المناقشة الثانية: المصلحة السلوكيّة تفي بقدر ما يفوت من مصلحة الواقع

لو سلّمنا بأنّ ما يفوت على المكلّف من المصلحة بسبب الحكم الظاهري، لابدّ أن يكون الحكم الظاهري ضامناً لتداركها، لكنّ هذا لا يقتضي الإجزاء عقلاً، وذلك لأنّه يمكن أن يكون الحكم الظاهري يفي بقدر ما يفوت من مصلحة الواقع، فلو فرضنا: أنّ الواقع هو صلاة الظهر، وقامت الأمارة على صلاة الجمعة وصلّى المكلّف صلاة الجمعة، ثمّ انكشف الخلاف في أثناء الوقت، ففي هذه الحالة لم يفت على المكلّف جميع مصلحة الواقع، بل ما يفوت من مصلحة الواقع هو فضيلة صلاة الظهر في أوّل الوقت، وذلك لأنّ المكلّف يمكن له أن يستوفي مصلحة الواقع وهو صلاة الظهر؛ وهذا يعني أنّ المصلحة التي تستكشف بواسطة الحكم الظاهري هي سلوك الأمارة والتعبّد بها بالشكل الذي يجبر ما يخسره المكلّف من التعبّد بالأمارة، وهذا ما يسمّى بالمصلحة السلوكيّة التي ذهب إليها الشيخ الأنصاري.

بيان ذلك: إنّ الأحكام الظاهريّة مجعولة على أساس المصلحة السلوكيّة، بمعنى: أنّ في سلوك الأمارة مصلحة؛ لأنّه لو لم توجد في الأمارة مصلحة لكان جعلها لغواً، وهو محال، من هنا نستكشف من جعل الأمارات أو الحكم الظاهري عموماً وجود تلك المصلحة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ص٢٧٦.

فإذا سلك المكلّف على طبق الأمارة، كما لو قامت الأمارة على أنّ الواجب هو صلاة الجمعة ثمّ انكشف له أنّها مخالفة للواقع، وأنّ الواقع هو وجوب صلاة الظهر، فإنّ انكشاف الواقع يكون في حالتين:

الأولى: الانكشاف في أثناء الوقت.

الثانية: الانكشاف في خارج الوقت.

أمّا في الحالة الأولى ـ انكشاف الخلاف في الوقت ـ فهو يعني أنّ المصلحة السلوكيّة في الأمارة ليست بمقدار تمام مصلحة الواقع، وإنّما تكون بمقدار ما سلكه على طبق الأمارة، وهو جزء من مصلحة الواقع، وهو مصلحة الصلاة في أوّل الوقت، وأمّا الجزء الباقي من المصلحة فيمكن للمكلّف تحصيلها؛ وذلك من خلال الإتيان بصلاة الظهر؛ لأنّ الانكشاف في داخل الوقت، فيأتي بصلاة الظهر في داخل الوقت، وهذا يعني أنّ الحكم الظاهري لا يجزي عن الواقعي.

وأمّا الحالة الثانية ـ وهي انكشاف الخلاف خارج الوقت ـ فهذا يعني أنّ المصلحة السلوكيّة على طبق الأمارة تكون وافية بتمام مصلحة الواقع، إلّا أنّ هذا الاستيفاء كان متعلّقاً بسلوك الأمارة وليس متعلّقاً بنفس متعلّق الحكم الواقعي؛ لأنّ ما أتى به من فعل وهو صلاة الجمعة لم يكن هو المأمور به واقعاً؛ لانكشاف خلاف الواقع، وأمّا سلوك الأمارة فهو يضمن الخسارة؛ ومن الواضح: أنّ الخسارة هنا كانت لتمام الوقت وليس خارجه، وأمّا المأمور به الواقعي وهو صلاة الظهر فيمكنه أن يستوفي مصلحته ولو بعد الوقت، وعليه فلابدّ من القضاء خارج الوقت.

وبهذا يتّضح: أنّ الحكم الظاهريّ لا يجزي عن الحكم الواقعيّ[1].

وهناك مناقشة أخرى للسيّد الخوئي لم يذكرها السيّد الشهيد في المقام

---

(١) انظر مطارح الأنظار (طبع قديم): ص٢١ـ٢٣.

وحاصلها: أنّه «لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة التي تسمّى بـ(المصلحة السلوكيّة) لتصحيح اعتبار الأمارات وحجّيّتها، والسبب في ذلك: هو أنّ اعتبار الأمارات من دون أن ترتّب عليه مصلحة وإن كان لغواً، فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلّا أنّه يكفي في ذلك ترتّب المصلحة التسهيليّة عليه، حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بكلّ حكم شرعيّ لكلّ واحد من المكلّفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجيّاً لعامّة المكلّفين في عصر الحضور، فما ظنّك في هذا العصر؟ ومن الواضح: أنّ هذا منافٍ لكون الشريعة الإسلاميّة شريعةً سهلةً وسمحة، وعلى هذا الضوء فلابدّ للشارع من نصب الطرق المؤدّية غالباً إلى الأحكام الواقعيّة وإن كان فيها ما يؤدّى على خلاف الواقع أيضاً»[1].

القول الثاني: الإجزاء على أساس أدلّة الحجّيّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة

وهو ما ذهب صاحب الكفاية وغيره إلى: أنّه يمكن القول بالإجزاء بالنسبة لبعض أدلّة الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة، وذلك من طريق الاستظهار من لسان دليل الحجّيّة.

بيان ذلك: إنّ الحكم الظاهري يقسّم إلى قسمين؛ الأوّل: الأمارات، والثاني: الأصول العمليّة. والأصول العمليّة على نحوين؛ الأوّل: الأصول العمليّة التي تجري في الشبهات الموضوعيّة. الثاني: الأصول التي تجري في الشبهات الحكميّة.

والنحو الأوّل من الأصول العمليّة ـ وهي التي تجري في الشبهات الموضوعيّة، كأصالة الطهارة أو الحلّيّة واستصحابهما ـ فهي تتصرّف في الأحكام الواقعيّة؛ أي يستفاد من أدلّة هذه الأصول أنّها حاكمة على أدلّة

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٢٧٥.

الأحكام الواقعيّة التي اشترط فيها الطهارة أو الحلّيّة. ومعنى أنّها حاكمة: هو أنّها توسّع دائرة الشرطيّة لتشمل الأعمّ من الطهارة الواقعيّة أو الطهارة الظاهريّة؛ بمعنى: أنّ أدلّة اشتراط الطهارة ـ مثلاً كقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**» ـ تتكفّل إثبات الشرطيّة للطهارة في الصلاة، أمّا دليل قاعدة الطهارة وهو «كلّ شيءٍ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فيتكفّل توسعة صدق موضوع الشرطيّة المأخوذ في دليل اشتراط الطهارة ويبيّن أنّ الطهارة الظاهريّة أحد أفراد الموضوع المأخوذ في دليل اشتراط الطهارة، فيكون المأتيّ به مع الطهارة الظاهريّة واجداً لشرط الطهارة واقعاً في ظرف الشكّ ومجزياً عن الواقع لإتيانه بالمأمور به بشرطه، فإذا زال الشكّ وعلم بالنجاسة وزالت الطهارة الظاهريّة لم ينكشف فقدان العمل لشرطه، لأنّه واجد للشرط واقعاً وهو الطهارة الظاهريّة، بل إنّما يكون من باب تبدّل الموضوع وارتفاع الشرط بارتفاع موضوعه من حيث زوال الشكّ.

وهذا يعني أنّ دليل قاعدة الطهارة (وهي قوله عليه السلام: **كلّ شيء طاهر...**) حاكم على أدلّة الاشتراط (أي قوله عليه السلام: **لا صلاة إلّا بطهور**) ونحوه؛ لأنّه يوجب التوسعة في موضوعها.

ولا يخفى: أنّ حكومة الأدلّة الظاهريّة على الأدلّة الواقعيّة لا تختصّ بقاعدة الطهارة، بل هي شاملة لأدلّة ظاهريّة أخرى كدليل قاعدة الحلّيّة الحاكم على أدلّة الحلّيّة الواقعيّة، وكذلك استصحاب الطهارة أو الحلّيّة فهو حاكم على أدلّتهما الواقعيّة أيضاً.

وعلى هذا الأساس لو انكشف خلاف الواقع، لم تجب عليه الإعادة، فضلاً عن القضاء؛ لأنّه قد امتثل أحد مصداقي الشرطيّة.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «التحقيق: أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو

شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلّيّة، بل واستصحابهما في وجهٍ قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّيّة يجري؛ فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل»[1].

أمّا بالنسبة إلى الأمارات والأصول العمليّة التي تجري في الشبهات الحكميّة ـ كالبراءة والاحتياط ـ فهي لا تتصرّف في الأحكام الواقعيّة؛ وعليه فإنّ القاعدة فيها عدم الإجزاء فيما لو انكشف أنّها خلاف الواقع، لذا يجب الإعادة في الوقت، أو القضاء خارجه إن استفيد ذلك من نفس الدليل أو من دليل خاصّ.

وهذا هو الفرق بين الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة، والأمارات والأصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة، فإنّ في الأولى يمكن استظهار الحكومة من أدلّة هذا القسم، ومعناه: إيجاد فرد من موضوع الشرطيّة، فيكون الشرط متحقّقاً، وهذا بخلاف الأمارات والأصول التي تجري في الشبهات الحكميّة، فلا يمكن استظهار الحكومة، وذلك لأنّ لسانها ليس لسان الحكومة، لأنّ المجعول فيها هو المنجّزيّة والمعذّريّة؛ فإذا انكشف كون الواقع على خلافها، تبيّن أنّه لم يأت بالفرد المأمور به واقعاً؛ فتجب عليه الإعادة أو القضاء.

وبهذا يتّضح حكومة الأدلّة الظاهريّة على الأدلّة الواقعيّة وهو إيجاد فرد من موضوع الشرطيّة ما يمكن أن يستفاد منه، وعلى أساسه يثبت الإجزاء،

---

(١) كفاية الأصول: ص٨٦.

ولا تجب الإعادة ولا القضاء سواء انكشف الخلاف في الوقت أم خارجه.

ولا يخفى: أنّ هذا الوجه هو وجهٌ استظهاريّ، لأنّه استفاد الإجزاء من خلال استظهار هذه الحكومة من لسان الدليل.

مناقشة القول الثاني

السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ لم يرتضِ هذا القول، ولكنّه لم يفصّل بالجواب، وإنّما اكتفى بالقول بأنّه يأتي دفع القول بحكومة الأحكام الظاهريّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة في مبحث التعارض.

ولكي يتّضح الجواب، لابدّ من بيان مقدّمةٍ في أقسام الحكومة، لأنّ الحكومة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الحكومة الواقعيّة، وهي الحكومة التي توسّع أو تضيّق الحكم الواقعيّ، من دون أن يكون الدليل الحاكم في طول الدليل المحكوم؛ وذلك كما لو لم يكن عنوان الشكّ في الدليل الحاكم مأخوذاً في الحكم الواقعي، وعلى هذا يكون الدليل الحاكم مؤثّراً ويترتّب عليه الآثار الواقعيّة سواء كان الشكّ موجوداً أم ارتفع بعد ذلك.

وفي هذا القسم من الحكومة يحكم بالإجزاء؛ لأنّ ترتّب الآثار لم يكن مشروطاً ببقاء عنوان الشكّ، من قبيل: «**الطواف في البيت صلاة**» أو «**لا ربا بين الوالد وولده**»، فإنّه في كلا هذين الدليلين لم يؤخذ في لسانه عنوان الشكّ في شرطيّة الطهارة للطواف، أو عنوان الشكّ في الربا بين الأب وابنه، ولذلك يكون حكومة واقعيّة.

ففي مثال «**الطواف في البيت صلاة**» فإنّ هذا الدليل يوسّع دائرة الشرطيّة لتشمل الصلاة والطواف معاً حقيقة وواقعاً، أمّا في مثال «**لاربا بين الوالد وولده**» فهو يضيّق دائرة الربا؛ ليخرج منها ما كان بين الأب وابنه حقيقةً

وواقعاً أيضاً.

القسم الثاني: الحكومة الظاهريّة، وهي تعني: توسعة أو تضييق الحكم الواقعي، ولابدّ أن يكون الدليل الحاكم في طول الدليل المحكوم؛ وذلك بأن يكون الشكّ في الحكم الواقعي مأخوذاً في الدليل الحاكم، فإذا كان الشكّ موجوداً فالدليل الحاكم يؤثّر أثره في الدليل المحكوم، فيوسع أو يضيّق الدليل الواقعي، لكن إذا ارتفع الشكّ وحصل العلم لدى المكلّف، ففي هذه الحالة ينتهي تأثير الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ويبقى الحكم الواقعيّ على حاله.

وفي هذا القسم من الحكومة لا يحكم بالإجزاء سواء انكشف الخلاف في الوقت أو خارجه؛ لأنّ الدليل الحاكم إنّما يرتّب الآثار على الحكم الواقعي في حالة الشكّ، والمفروض أنّه انكشف خلاف الواقع ولم يبق الشكّ، وعليه يتبيّن أنّ ترتّب الآثار لم يكن صحيحاً، وهذا يعني أنّ الأمر الواقعي لم يمتثل وأنّه باقٍ مع فعليّته، وعلى هذا تجب الإعادة في داخل الوقت أو القضاء خارجه، فيما إذا استفيد وجوب القضاء من نفس الدليل.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ ما ادّعاه صاحب الكفاية من حكومة الأدلّة الظاهريّة التي تجري في الشبهات الموضوعيّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة ورتّب عليها إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فإنّ هذه الأدلّة الظاهريّة التي تجري في الشبهات الموضوعيّة هي من نوع الحكومة الظاهريّة التي يكون فيها الدليل الحاكم في طول الدليل المحكوم؛ وذلك لأنّه قد أُخذ في أدلّتها عنوان الشكّ؛ من قبيل الطهارة التي تستفاد من قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ لك طاهرٌ حتّى تعلم أنّه نجس**» أو «**قذر**» وكذلك قاعدة الحلّيّة التي تستفاد من قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرام**» أو «**حتّى تعرف الحرام**».

ولا يخفى أخذ عنوان الشكّ في هذه الأدلّة الظاهريّة، وعليه فلو قلنا

بحكومتها على الأحكام الواقعيّة، فهي حكومة ظاهريّة، وتقدّم آنفاً: أنّ الحكومة الظاهريّة تفيد ترتيب الآثار على الطهارة أو على الحلّيّة ما دام الشكّ باقياً، وأمّا لو انكشف خلاف الواقع تكشّف عن عدم ترتّب تلك الآثار من أوّل الأمر، ممّا يعني: أنّ المكلّف لم يمتثل ما أتى به من أفعالٍ مشروطة بالطهارة؛ فلو صلّى مثلاً في الثوب النجس، على أساس قاعدة الطهارة، ثمّ انكشف الخلاف، فهذا يدلّ على أنّه لم يمتثل الحكم الواقعي، وبذلك لا يُـحكم بالإجزاء.

قال السيّد الشهيد: «تحصّل من مجموع ما تقدّم في هذا البحث: أنّه متى ما كان لدليل الأمر الواقعي إطلاقٌ، فمقتضى القاعدة عدم إجزاء الحكم الظاهري، ولزوم الإعادة داخل الوقت، والقضاء خارجه في غالب الفروض، وبنحو الاحتياط في بعضها، ما لم يرد مخصّصٌ لمقتضى القاعدة، أي لإطلاق دليل الحكم الواقعيّ، كما ورد في الصلاة حديث (لا تعاد)، أو لم يكن دليل الحكم الواقعي مطلقاً كما في الأدلّة اللبيّة على بعض الأجزاء والشرائط والتي قد لا تشمل حالة تبدّل الحكم والوظيفة اجتهاداً أو تقليداً. وتحقيق موارد هذا القصور في المقتضي أو ثبوت المخصّص المانع، في ذمّة علم الفقه»[1].

وسيأتي في مبحث التعارض مزيدٌ من التفصيل.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**قد تؤدّي الحجّة إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعيّ**» يعني: تطبيق الحجّة الظاهريّة كالأمارة والأصل العملي ونحو ذلك، ثمّ يتبيّن بأنّ ما أتى به خلاف الواقع.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٧١.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فهل يجزي ذلك عن الواجب بلا حاجة إلى قيام دليل خاصّ على الإجزاء**» يعني: أنّ الإجزاء هل هو مقتضى القاعدة أم أنّ الإجزاء يحتاج في كلّ موردٍ إلى دليلٍ خاصّ، وبدونه يرجع إلى قاعدة عدم الإجزاء، وهذا معناه: أنّ القاعدة هي عدم الإجزاء.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وقد مرّ محذور استلزام الأحكام الظاهريّة لتفويت المصلحة...**». تقدّم في بحث «الحكم الواقعي والظاهري» من أوائل الجزء الأوّل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ناشئة من مصالح وملاكات**» في متعلّقاتها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بدعوى الملازمة بين الأمر الظاهري وبينه**» أي وبين الإجزاء عن الحكم الواقعي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وإنّما هي سلوك الأمارة والتعبّد العملي بها**»: «التعبّد العملي» عطف تفسير على «سلوك الأمارة».

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وليست قائمة بالمتعلّق وبالوظيفة الظاهريّة بذاتها**» الوظيفة الظاهريّة: عطف تفسير على «المتعلّق» وهذا القول ذهب إليه الأشاعرة، بل المصلحة قائمة بالسلوك كما يقوله الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعليه فلا موجب للإجزاء عقلاً**»، أي: لا موجب للإجزاء في صورة انكشاف الخلاف أثناء الوقت.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**نعم، يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهّم حكومة بعض أدلّة الحجّيّة**» من قبيل: دليل الأصل العملي، كقاعدة الطهارة مثلاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**على أدلّة الأحكام الواقعيّة**» المراد من الأحكام الواقعيّة: ما هو من قبيل شرطيّة الطهارة للصلاة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**حكومة بعض أدلّة الحجّيّة... وتوسعتها لموضوعها**». «توسعة لموضوعها» عطف تفسير على قوله «حكومة بعض...».

الخلاصة

• استدلّ على إجزاء الوظيفة الظاهريّة عن الواقعيّة، بناء على القول بالسببيّة في جعل الحجّيّة للأمارة: بأنّ الأمارة الحجّة تكون سبباً لحصول ملاك في مؤدّاها، على نحو يستوفى به الملاك الواقعي الذي يفوت على المكلّف نتيجةً للتعبّد بمؤدّاها، وإلّا كان جعل الحجّيّة لها قبيحاً ومستحيل الصدور من المولى، ومع تحصيلها للملاك الواقعي، يلزم الإجزاء، فلا تجب الإعادة والقضاء.

• أُورد على ما تقدّم بأنّه لو كانت الأحكام الظاهريّة (كحجّيّة الأمارة) سبباً في حصول ملاك في مؤدّاها، يستوفى به الملاك الواقعي، للزم من ذلك التصويب الباطل.

• لو سلّمنا أنّ ما يفوت على المكلّف بسبب الحجّة الظاهريّة من مصالح تتكفّل الحجّة الظاهريّة بضمانها، إلّا أنّ الحجّة الظاهريّة تفي بمقدار ما فات من مصلحة الواقع، فتجب الإعادة لاستيفاء ما بقي من مصلحة الواقع.

• الفرق بين القول بالسببيّة والقول بالمصلحة السلوكيّة في جعل الحجّيّة للأمارة: أنّه على القول بالسببيّة يكون جعل الحجّيّة للأمارة كاشفاً عن وجود مصلحة في مؤدّاها، معادلة لمصلحة الواقع الذي يفوت على المكلّف بسبب التعبّد بالأمارة، وأمّا على القول بالمصلحة السلوكيّة، فإنّ جعل الحجّيّة يكشف عن وجود مصلحة في سلوك الأمارة، لا في متعلّقها ومؤدّاها.

بحث تفصيليّ
في إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي

البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو لا، يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في بيان حجّيّة الامارات ومدى تأثيرها في الواقع

حجّيّة الأمارات لها تفسيران:

التفسير الأوّل: الطريقيّة والكاشفيّة للأمارات بدون أن تكون دخيلة في الواقع أصلاً

وفي هذا التفسير أقوال متعدّدة، يأتي تفصيلها في محلّه، ولكن خلاصة هذه الأقوال هي:

القول الأوّل: أنّه لا يوجد جعل ولا مجعول في باب الأمارات، وإنّما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل بأخبار الثقة، على أساس ما فيها من النكتة المبرّرة لذلك البناء وهو أقربيّتها إلى الواقع من غيرها.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة والعلم التعبّدي، فهي كالعلم الوجدانيّ من هذه الحيثيّة، فإن كانت مطابقة للواقع فقد أدرك الواقع بما له من الملاك، وإلّا فقد فات الواقع عنه[1].

القول الثالث: أنّ المجعول في باب الأمارات هو الحكم الظاهري المماثل

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٢٩٢.

للحكم الواقعي في صورة مطابقتها للواقع والمخالف في صورة عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقيّ لا شأن له غير تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أنّ المجعول في هذا الباب هو المنجّزيّة والمعذّريّة، وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية[1].

وجميع هذه الأقوال تشترك في نقطة وهي: أنّ مقتضى القاعدة فيها هوعدم إجزاء الإتيان بمؤدّى الأمارة عن الواقع، لأنّ مؤدّاها على جميع الأقوال المذكورة لا يكون مشتملاً على مصلحة تفي بمصلحة الواقع حتى يكون مجزياً.

التفسير الثاني: السببيّة والموضوعيّة للأمارات التي لها تأثير في الواقع

وفي هذا التفسير أقوال أيضاً، وهي:

القول الأوّل: السببيّة المنسوبة إلى الأشاعرة

وهي أنّه لا واقع قبل قيام الأمارة على شيء، فالأمارة هي التي تُـحدث مصلحة فيه وتجعله الواقع بدون أن يكون هناك واقع مجعول من قبل الله تعالى في المرتبة السابقة، والسببيّة بهذا المعنى مضافاً إلى أنّها غير معقولة ومخالفة للكتاب والسنّة وضرورة الشرع، لا معنى حينئذٍ للبحث عن إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ولا موضوع له، إذ لا أمر على ذلك إلّا للمؤدّى، ومن الواضح: أنّ هذا البحث يتطلّب تعدّد الأمر ولا يعقل في أمر واحد[2].

القول الثاني: السببيّة المنسوبة إلى المعتزلة

وهي: أنّ معنى حجّيّة الأمارات أنّها توجب انقلاب الواقع وارتفاعه في

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٧١.

صورة المخالفة وانحصاره بالمؤدّى، على أساس أنّه مغيّى بعدم قيام الأمارة على خلافه.

وبذلك تمتاز سببيّة المعتزلة عن سببيّة الأشاعرة، فإنّ الأمارات على ضوء سببيّة الأشاعرة تحدث بالواقع ابتداءً، حيث إنّه لا حكم مجعول من قبل الشارع في المرتبة السابقة؛ إنّما يجعل الحكم تبعاً لقيام الأمارة وفي المرتبة المتأخّرة، ولهذا لا تتصوّر فيها المخالفة.

وأمّا على ضوء سببيّة المعتزلة فالأحكام الواقعيّة وإن كانت مجعولة من قبل الشارع وثابتة في المرتبة السابقة إلّا أنّها مغيّاة بعدم قيام الأمارة على خلافها، فإذا قامت على خلافها، ارتفعت بارتفاع غايتها. نعم، في صورة مطابقتها لها، صارت نفس تلك الأحكام فعليّة ومنجّزة، فالحكم الواقعي ما أدّت إليه الأمارة سواء كانت مطابقة للواقع أم لا، ولكن على هذا القول أيضاً لا مجال لهذا البحث، إذ ليس في موارد الأمارات أمران ظاهريّ وواقعيّ حتى يقع البحث عن أنّ الامتثال الأوّل هل يجزي عن امتثال الثاني أو لا؟ بل أمرٌ واقعيٌّ واحد، وهو الأمر بالمؤدّى[1].

القول الثالث: السببيّة بمعنى المصلحةالسلوكيّة

وهو ما ذكره الشيخ الأنصاري وتقدّم بيانه في الشرح، وخلاصته: أنّ المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل عليها، ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعة وضيقاً، فإن كان سلوكها في أوّل الوقت، فمصلحته تفي بمصلحة أوّل الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحة تمام الوقت، ولهذا تجب الإعادة في الأوّل، لاستيفاء مصلحة أصل الوقت بعد استيفاء مصلحة الوقت المفضّل، ويجب

(١) المصدر السابق.

القضاء في الثاني، لأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما تفي بمصلحة الوقت فقط، وأمّا مصلحة أصل الصلاة فهي باقية، فلابدّ من استيفائها بالقضاء إذا كان القضاء بالأمر الأوّل. نعم، إذا كان بأمرٍ جديد، لم يجب القضاء، لأنّ موضوعه فوت الفريضة، والمفروض عدم فوتها.

مناقشة الإمام الخميني للمصلحة السلوكيّة

أورد السيّد الامام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ على المصلحة السلوكيّة ما يلي:

١. إنّ حجّيّة الأمارة في الشرع ليس إلّا إمضاء ما كان في يد العقلاء من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً. ومن المعلوم: أنّ اعتبار الأمارات لأجل كونها طريقاً للواقع فقط، من دون أن يترتّب على العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأمارة عند العقلاء محدثاً للمصلحة؛ لا في المؤدّى ولا في العمل بها وسلوكها. وعليه فالمصلحة السلوكيّة لا أساس لها.

٢. لا يتصوّر لسلوك الأمارة وتطرّق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤدّاها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فليس سلوكها إلّا العمل على مؤدّاها والإتيان به. فلا يتصوّر للسلوك وتطرّق الطريق مصلحة وراء المصلحة الموجودة في الإتيان بالمؤدّى.

٣. إنّ ظاهر عبارة الشيخ أنّ المصلحة قائمة بالتطرّق والسلوك، بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة. وعليه فلو أخبر العادل عن الأمور العادية، لزم العمل على قوله في هذه الموارد أيضاً؛ لأنّه ذا مصلحة سلوكيّة، وهو كما ترى[1].

أمّا **مناقشة السيّد الشهيد** للمصلحة السلوكيّة فقد تقدّمت في الشرح فلا نعيد.

وممّا تقدّم يتّضح ما يلي:

---

(١) تهذيب الأصول: ج٢ ص٣٧٣.

أوّلاً: أنّ حجّيّة الأمارات على القول بالطريقيّة لا تستلزم الإجزاء لا في الوقت ولا في خارج الوقت على جميع تفاسيرها.

ثانياً: أنّ حجّيّة الأمارات على القول بالسببيّة تختلف في إفادتها الإجزاء وعدمه على ضوء الأقوال في تفسيرها، فعلى تفسير الأشاعرة فهي تفيد الإجزاء، لأنّه على هذا التفسير لا واقع قبل قيام الأمارة وحجّيّتها، فالواقع أوّلاً وثانياً هو مؤدّى الأمارة، وكذلك الحال بالنسبة إلى تفسير المعتزلة كما تقدّم.

وأمّا على التفسير بالمصلحة السلوكيّة، فالبعض ذهب إلى الإجزاء كالشيخ الأنصاري، والبعض ناقش في ذلك وذهب إلى عدم الإجزاء.

الجهة الثانية: مفاد حجّيّة الأصول العمليّة

ذكرنا في الشرح: أنّ صاحب الكفاية قدس سره فصل بين الحكم الظاهري المجعول بلسان إحراز الواقع والنظر إليه وبين الحكم الظاهري المجعول بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء من غير نظر إليه، فإن كان من قبيل الأوّل لم يجزئ، وإن كان من قبيل الثاني أجزأ؛ فلو صلّى المكلّف في ثوب محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة أو في ثوب محكوم بالحلّيّة بمقتضى أصالة الحلّ ثمّ انكشف الخلاف وبان أنّ الثوب نجس أو مغصوب، فإنّ مقتضى القاعدة هو الإجزاء، بتقريب: أنّ دليل أصالة الطهارة أو أصالة الحلّيّة يوسّع موضوع دليل اشتراط الطهارة أو الحلّ في الصلاة وينقّح صغرى الشرط ويجعله أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، كما تقدّم تفصيله.

المناقشات الواردة على مقالة صاحب الكفاية

أُورد على ماذهب إليه صاحب الكفاية بوجوه، منها:

الوجه الأوّل: أنّ الحكومة عند صاحب الكفاية منحصرة في التفسير

اللفظي، بأن يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل المحكوم ومفسّراً له بكلمة «يعني» ومن الواضح: أنّ لسان دليل أصالة الطهارة وأصالة الحلّ واستصحابهما ليس لسان التفسير والنظر، فإذن لا حكومة، وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «إنّ الحكومة عند هذا القائل لابدّ وأن تكون بمثل كلمة «أعني» و«أردت» وأشباه ذلك، ولأجله لم يلتزم بحكومة أدلّة نفي الضرر على أدلّة الأحكام الواقعيّة، ولا بحكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الأصول العمليّة؛ ومن الواضح: عدم تحقّق الحكومة بهذا المعنى في المقام»[1].

وقد وجّه الشهيد الصدر كلام صاحب الكفاية: بأنّ من الجائز أن يكون مراده قدس سره من الحكومة في المقام الورود وإثبات موضوع جديد للشرطيّة، وهو الطهارة حقيقة[2].

الوجه الثاني: وهو للمحقّق النائيني أيضاً وحاصله: أنّ حكومة دليل أصالة الطهارة والحلّيّة واستصحابهما على الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة، وليست بحكومة واقعيّة لكي توجب توسعة الواقع، ونتيجة هذه الحكومة: هي ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة أو الحلّيّة الواقعيّة على الطهارة الظاهريّة أو الحلّيّة الظاهريّة طالما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف وتبيّن أنّه لم يعمل بالواقع وجب عليه العمل به، لأنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخّر عنه رتبة، فلا يعقل أن يكون توسعة للحكم الواقعي إلّا ظاهراً وفي مقام الوظيفة العمليّة التي ترتفع بانكشاف الخلاف[3].

وقد أجاب عنه السيّد الشهيد قدس سره: بأنّ «أصالة الطهارة في طول النجاسة الواقعيّة المشكوكة ولكنّها ليست في طول شرطيّة الطهور في الصلاة، فلا مانع

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٨.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٥٨.

(٣) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٨.

من أن تكون حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل شرطيّة الطهارة واقعيّة»[١].

الوجه الثالث: للمحقّق النائيني أيضاً، وحاصله: أنّ أصالة الطهارة لو كانت حاكمة على دليل شرطيّة الطهارة للصلاة، لكانت حاكمة على دليل شرطيّة الطهارة للوضوء أو الغسل أو نحو ذلك أيضاً، فما دلّ على شرطيّة طهارة ماء الوضوء أو الغسل ظاهر في الطهارة الواقعيّة، ودليل أصالة الطهارة يوسّع دائرة الشرط ويجعل موضوعه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فإذا توضأ بماء محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة، ثمّ انكشف الخلاف وتبيّن نجاسته، فمقتضى ما ذكره صاحب الكفاية من الحكومة صحّة وضوئه، لأنّه واجد للشرط وهو طهارة الماء، مع أنّه لم يلتزم به أحدٌ من الفقهاء حتى هو قُدِّسَ سِرُّهُ؛ ومن هنا لو غسل ثوبه بماءٍ طاهر بمقتضى أصالة الطهارة، ثمّ تبيّن أنّه نجس، فلا شبهة في بقائه على النجاسة، مع أنّ مقتضى ما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ هو الحكم بطهارته[٢].

وقد ذكر السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ أنّه بإمكان المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ أن يدفع هذا النقض: بأنّ أصالة الطهارة إنّما هي حاكمة على دليلٍ قد أُخذ الطهارة في موضوعه، فإنّها توسّع موضوعه وتجعله الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة، ولا تكون حاكمة على دليلٍ قد أُخذ في موضوعه النجاسة، لأنّ أصالة الطهارة توجِد طهارةً أُخرى ظاهريّة في مقابل الطهارة الواقعيّة، وليس لها مدلولٌ التزاميّ، وهو نفي النجاسة الواقعيّة؛ وعلى هذا، فإذا ثبت في الفقه من الدليل أنّ الطهارة هي الشرط في الصلاة، والنجاسة هي المانعة عن صحّة الوضوء، فلا مناص حينئذٍ من التفصيل بينهما والقول أنّ أصالة الطهارة حاكمة في الأوّل دون الثاني، فإذن لابدّ من الحكم ببطلان الوضوء إذا انكشف الخلاف

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٥٨.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٩.

وتبيّن أنّ الماء نجس.

ودعوى: أنّ أصالة الطهارة إن دلّت بالالتزام عرفاً على نفي النجاسة، فهي كما تكون حاكمة على دليل شرطيّة الطهارة، كذلك تكون حاكمة على دليل مانعيّة النجاسة، غاية الأمر أنّ حكومتها على الأوّل بتوسيع موضوع دليل الشرطيّة، وعلى الثاني بنفي موضوع دليل المانعيّة وهو النجاسة، وحينئذٍ فإن كانت الحكومة واقعيّة فلا مناص من القول بالإجزاء في كلا الموضعين وإلّا فلا إجزاء في كليهما، وإن لم تدلّ على ذلك لعدم الملازمة بينهما عرفاً، فلا يمكن تصحيح الوضوء بما ثبتت طهارته بأصالة الطهارة، **مدفوعة** بأنّ هذه الدعوى إنّما تتمّ إذا كان المراد من الحكومة التنزيل، فعندئذٍ يجيء هذا التفصيل، وأمّا إذا كان المراد من الحكومة ما ذكرناه من إيجاد فردٍ حقيقيّ للموضوع بالورود، فإنّه حينئذٍ يكون الفرق بين فرض شرطيّة الطهارة ومانعيّة النجاسة واضحاً، لأنّ أصالة الطهارة تحقّق مصداقاً آخر للشرط فيجزي، بينما المانع لابدّ من انتفاء تمام مصاديقه لينتفي، وبأصالة الطهارة لا يمكن نفي النجاسة الواقعيّة المشكوكة حقيقةً بالورود، لأنّ هذا خلف الطوليّة بين الحكمين وانحفاظ الحكم الواقعي، فليس هذا إلّا انتفاء النجاسة المانعة ظاهراً[1].

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره أيضاً من أنّ مفاد موثّقة عمّار لا يخلو من أن يكون جعل الطهارة الظاهريّة أو توسعة دائرة شرطيّة الطهارة، ولا يمكن أن تكون الموثّقة متكفّلة لكلا الأمرين معاً، فإنّ الثاني في طول الأوّل، إذ لابدّ من الفراغ عن جعل الطهارة الظاهريّة أوّلاً، ثمّ يقال أنّها شرط وفرد من أفرادها، ولا يمكن أن يكون مفاد الموثّقة كلا الأمرين الطوليّين معاً، لأنّ المنشأ بها إمّا الطهارة الظاهريّة أو الشرطيّة، ولا يمكن أن تكون كلتاهما

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٥٩.

منشأة بانشاءٍ واحد، وحيث إنّ الظاهر منها جعل الطهارة الظاهريّة، فلا يمكن أن يستفاد منها توسعة دائرة الشرط[١].

وأورد عليه السيّد الشهيد بإيرادين:

الأوّل: أنّ هذا الإشكال مبنيّ على أن يكون مراد صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ من الحكومة في المقام الحكومة المصطلحة والتنزيل، فإنّها عندئذٍ إن كانت ناظرة إلى جعل الطهارة الظاهريّة وتنزيلها منزلة الطهارة الواقعيّة، فلا نظر لها إلى توسعة دائرة الشرط، وإن كانت ناظرة إلى توسعة دائرة الشرط، فلا نظر لها إلى جعل الطهارة الظاهريّة، وأمّا بناء على أن يكون مراده قُدِّسَ سِرُّهُ من الحكومة الورود فلا يرد عليه هذا الإشكال، لأنّ الدليل الوارد يوجد فرداً آخر للموضوع وهو الطهارة الظاهريّة، وحينئذٍ فلا مانع من التمسّك بإطلاق الدليل المورود وهو دليل شرطيّة الطهارة في المقام؛ لإثبات حكمه لهذا الفرد أيضاً، فالنتيجة: أنّ دليل الأصالة يثبت الطهارة الظاهريّة، وإطلاق دليل الشرطيّة يثبت الشرطيّة لها، فلا إشكال[٢].

الثاني: أنّه على تقدير تسليم أنّ مفاد دليل أصالة الطهارة الحكومة والتنزيل، ولكن بإمكان صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ أن يجيب عن هذا الإشكال: بأنّ موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهريّة ليقال بأنّه كيف يمكن أن يتكفّل جعلٌ واحدٌ التوسعة وموضوعها معاً في وقت واحد، بل نفس مشكوك الطهارة، فكأنه قال: إنّ مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر، والطهارة الظاهريّة منتزعة من هذا التنزيل وفي مرتبة متأخّرة عنه، لا أنّها موضوع له[٣].

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٦٠.

(٣) المصدر السابق.

الجهة الثالثة: الأقوال في المسألة

اختلف في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ وعدمه على أقوال:

القول الأوّل: الإجزاء مطلقاً في الأصول والأمارات. ولم أعثر على قائل بهذا القول.

القول الثاني: عدم الإجزاء مطلقاً. وهذا ما يظهر من الشيخ الأنصاريّ على ما في تقريرات درسه، حيث قال: «الأمر الظاهري العقلي لا يقتضي الإجزاء، بل يمتنع ذلك فيه»[١]، ثم قال: «الحقّ إنّ بعد كشف الخلاف في الأحكام الظاهريّة مع الإتيان بالمأمور به الظاهري لا إجزاء واقعاً»[٢].

وذهب إليه المحقّق النائينيّ، حيث قال: «وأمّا المسألة الثالثة وهي أنّ الإتيان بالمأمور به الظاهري هل يجزي عن التعبّد بالأمر الواقعي إعادة وقضاء إذا انكشف الخلاف بعد ذلك يقيناً، فقد ادّعى جماعة فيها الإجماع على عدم الإجزاء وجعلوا الإجزاء وعدمه من فروع مسألة التصويب والتخطئة وهو الحقّ، فإنّ الحكم الواقعي بناء على القول بالتخطئة كما هو الصواب، لم يتغيّر عمّا كان عليه بقيام الطريق على خلافه، غاية الأمر أنّ الشارع جعل الطريق حجّة شرعاً وقطعاً تنزيلاً. فبما أنّه في فرض مخالفة القطع للواقع لا يمكن الحكم بالإجزاء»[٣].

القول الثالث: الإجزاء في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلّيّة واستصحابهما ونحوها، وعدم الإجزاء في الأمارات بناء على طريقيّتها. وهذا ما ذهب إليه

---

(١) مطارح الأنظار (طبع قديم): ص٢١.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣.

(٣) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٧.

صاحب الكفاية، كما تقدّم في الشرح في المقام.

وتبعه السيّد الإمام الخمينيّ، حيث قال: «التحقيق: عدم الإجزاء في الأمارات مطلقاً... [وأمّا الأصول فقال:] التحقيق: هو الإجزاء فيها مطلقاً: أمّا في مثل أصالتي الطهارة والحلّيّة، فلحكومة أدلّتهما على أدلّة الشرائط، لأنّ قوله: (**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**)[1] محقّق لموضوع (**لا صلاة إلّا بطهور**)[2] أي محقّق للطهور في ظرف الشكّ.

وإن شئت قلت: مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحقّقه، فيفهم منه عرفاً: أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيّة، ويكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للصلاة المأمور بها وواجداً لما هو شرطها، وهو معنى الإجزاء»[3].

القول الرابع: ما ذهب إليه المحقّق العراقيّ وحاصل هذا القول هو عدم الإجزاء في الأمارات على الطريقيّة مطلقاً، وعلى الموضوعيّة كذلك إلّا فيما إذا كان مفاد دليل الأمارة بلسان تنزيل المؤدّى مع اقتضائه لتوسعة الأثر الذي هو موضوع التكليف الواقعيّ حقيقة.

قال: «أمّا الأولى (وهي الأمارات) فإن بنينا فيها على الطريقيّة كما هو التحقيق، فلا ينبغي الإشكال في عدم اقتضائها للإجزاء وأنّه يجب الإعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف أو القضاء في خارج الوقت، ووجه عدم الإجزاء فيها على هذا القول واضح، لأنّه لم يحدث حينئذٍ بسبب قيام الأمارة مصلحة في المتعلّق كي أمكن القول فيها بالإجزاء... إلّا في صورة واحدة وهي صورة كون مفاد دليل الأمارة بلسان تنزيل المؤدّى مع اقتضائه أيضاً

---

(١) التهذيب: ج ١ ص ٢٨٤ـ ١١٩، باب١٢ في تطهير الثياب.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج١ ص ٣٥ ح١، باب١٤، فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه.

(٣) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج١ ص٣١٥ـ٣١٧.

لتوسعة الأثر الذي هو موضوع التكليف الواقعي حقيقة لا عنايةً وتعبّداً»[١].

أمّا في الأصول فقد فصّل بين الأصول المتكفّلة للتنزيل ـ كالاستصحاب وقاعدتي الطهارة والحلّيّة ـ فلا يقتضي الإجزاء، والأصول غير المتكفّلة للتنزيل فيقتضي الإجزاء[٢].

القول الخامس: تفصيل آخر، وهذا التفصيل للسيّد الخوئي، حيث فصّل بين القول بالطريقيّة في باب الأمارات والحجج وبين القول بالسببيّة، فعلى الأوّل مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في موارد الأصول والأمارات، وعلى الثاني مقتضاها الإجزاء كذلك، حيث قال: «والصحيح: هو التفصيل بين نظريّة الطريقيّة في باب الأمارات والحجج ونظريّة السببيّة، فعلى ضوء النظريّة الأولى مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً ـ يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الأصول والأمارات ـ إلّا أن يقوم دليلٌ خاصّ على الإجزاء في مورد. وعلى ضوء النظريّة الثانية مقتضى القاعدة الإجزاء كذلك إلّا أن يقوم دليل خاصّ على عدمه في مورد»[٣].

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٢٤٤.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٤٦ـ٢٥٥.

(٣) محاضرات فى أصول الفقه (طبع مؤسّسة إحياء آثار السيد الخوئي): ج٢ ص٧٦.

(١٩٧)

امتناع اجتماع الأمر والنهي

- الأمر الأوّل: في عنوان المسألة
- الأمر الثاني: المراد من الواحد في عنوان النزاع
- الأمر الثالث: الأسباب في استحالة اجتماع الأمر والنهي
  - ✓ التضادّ والتنافي بين مبادئ وملاكات الأحكام
  - ✓ التضادّ بين الأحكام في عالم الامتثال

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شكَّ في التضادِّ بينَ الأحكامِ التكليفيّةِ الواقعيّةِ، وعلى هذا الأساسِ يمتنعُ اجتماعُ الأمرِ والنهي لتضادِّهما بلحاظِ المبادئِ وعالمِ الملاكِ، وبلحاظِ النتائجِ وعالمِ الامتثال.

أمّا الأوّلُ فلأنّ مبادئَ الأمرِ هي المصلحةُ والمحبوبيّةُ، ومبادئَ النهي هي المفسدةُ والمبغوضيّة.

وأمّا الثاني فلضيقِ قدرةِ المكلّفِ عن امتثالِـهما معاً، وعدمِ إمكانِ الترتّبِ بينهما، وقد سبقَ في مباحثِ القدرةِ: أنّه كلّما ضاقت قدرةُ المكلّفِ عن الجمعِ بينَ شيئينِ، ولم يكن بالإمكانِ الترتّبُ بينَ أمريهما وحكمِيهما، امتنعَ جعلُ الحكمين.

وعلى هذا الأساسِ: إذا دلَّ دليلٌ على الأمرِ بشيءٍ، ودلَّ دليلٌ آخرُ على النهي عنه؛ من قبيلِ (صلِّ) و(لا تُصلِّ) كانَ الدليلانِ متعارضينِ، للتنافي بينَ الجعلينِ بسببِ التضادِّ في عالمِ الملاكِ أوّلاً، وبسببِ ضيقِ قدرةِ المكلّفِ عن الجمعِ بينَ الامتثالينِ معَ عدمِ إمكانِ الترتّبِ ثانياً.

وهذا ممّا لا إشكالَ فيه من حيثُ الأساس، ولكن قد نفترضُ بعضَ الخصوصياتِ في الأمرِ والنهي التي قد تخرجُهما عن كونِهما مجتمعينِ حقّاً على شيءٍ واحدٍ، فيزولُ الامتناعُ ولا ينشأُ التعارضُ بينَ دليليهما

الشرح

قبل الولوج في بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي، ينبغي بيان بعض الأمور:

الأمر الأوّل: في عنوان المسألة

لا يخفى أنّ المتقدّمين عنونوا النزاع في هذه المسألة بالعنوان التالي: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد أم لا؟»[١].

ووافقهم على هذا العنوان صاحب الكفاية[٢].

وناقشه المحقّق النائينيّ بما حاصله: أنّ عنوان النزاع على ما حرّره الأصحاب يوهم كون النزاع في المسألة كبرويّاً، بمعنى: أنّهم اتّفقوا على الصغرى ـ وهي لزوم اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، وسراية أحدهما إلى متعلّق الآخر إذا اجتمع متعلّقهما وجوداً ـ واختلفوا في الكبرى؛ فمنهم من ادّعى أنّه لا مانع من اجتماعهما في شيءٍ واحد، بدعوى عدم المضادّة بينهما، ومنهم من ادّعى استحالة اجتماعهما فيه، بدعوى وجود المضادّة بينهما، ثمّ قال: الأنسب تغيير العنوان وجعله بهذا النحو «الأمر والنهي المتعلّقان بشيئين متّحدين خارجاً وجوداً وإيجاداً، هل يسري أحدهما إلى متعلّق الآخر أو لا؟»[٣].

وذكر وجه الأولويّة في تغيير العنوان: بأنّ «العنوان المعروف يوهم أنّ القائل بالجواز لا يعترف بتضادّ الحكمين، فلذا يقول بجواز اجتماعهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك بل هو إنّما يدّعي الجواز لادّعائه عدم لزوم اجتماع الحكمين من اتّحاد المتعلّقين خارجاً، لا أنّه يدّعي جوازه بعد تسليم تحقّق اجتماعهما،

---

(١) انظر القوانين: ج١ ص١٤٠؛ الفصول الغرويّة: ص١٢٤.

(٢) كفاية الأصول: ص١٥٠.

(٣) أجود التقريرات: ج٢ ص١٢٤.

ضرورة أنّ استحالة اجتماع الحكمين بعد وضوح التضادّ بينهما لا تكاد تخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل. فالنزاع إنّما هو في استلزام ثبوت الحكمين وفعليّتهما لاجتماعهما في شيءٍ واحد وعدمه لا في جواز الاجتماع وامتناعه»[١].

وقال السيّد الإمام الخمينيّ ـ بعد أن أشار إلى لزوم تغيير العنوان المذكور في كلمات المتقدّمين ـ: «إنّ الأولى أن يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد أو لا؟ ويكون النزاع حينئذٍ كبرويّاً»[٢].

الأمر الثاني: المراد من الواحد في عنوان النزاع

لمّا كان عنوان المسألة هو: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد؟ فحينئذٍ يطرح هذا السؤال: ما المراد من الواحد في العنوان؟

ذكر صاحب الكفاية أنّ المراد بالواحد: «مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالآخر للنهي، وإن كان كلّيّاً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب، وإنّما ذكر لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنونين بالصلاتيّة والغصبيّة»[٣].

بيان ذلك: إنّ الواحد في المقام إمّا هو الواحد الشخصي وإمّا الأعمّ، فإن كان الأوّل ـ الشخصي ـ خرج الجنسيّ والنوعيّ، والحال أنّ الحركة المعنونة بعنوان الغصب والصلاة ليست واحداً شخصيّاً من الحركة بل واحدٌ جنسيّ، فلو أُريد الشخصيّ خرج الفرض من دائرة البحث مع كونه وارداً؛ لأنّه محلّ

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص١٢٤.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١١٠.

(٣) كفاية الأصول: ص١٥٠. تحقيق الأصول: ج٤ ص٢٩.

النزاع كما هو واضح.

وإن كان المراد هو الثاني ـ أي الأعمّ من الشخصي ـ دخل في محلّ النزاع مثل السجود، لكونه جامعاً للسجود لله وللصنم، والحال أنّه ليس مورداً لاجتماع الأمر والنهي، إذ لا مجمع بين السجود لله وللصنم.

فذكر صاحب الكفاية: أنّه ليس المراد من «الواحد» هو المقابل للكلّي ليكون شخصيّاً، فيرد إشكال خروج الحركة، وليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدّد وجوداً.

لأنّه تارة: يكون لمتعلّق الأمر والنهي تعدّدٌ وجوديّ، فهذا خارجٌ عن البحث، كما في الصلاة والنظر إلى الأجنبيّة في أثنائها، وكما في السجود لله وللصنم، وأُخرى: يكون لمتعلّقهما وحدةٌ وجوديّةٌ أعمّ من الواحد الشخصي أو الجنسي، فالصلاة في دارٍ مغصوبةٍ كلّي، لكن في مقام الوجود لها وجودٌ واحد.

والحاصل: أنّ المراد من الواحد هو الواحد في الوجود سواء كان واحداً شخصيّاً أو واحداً جنسيّاً كالصلاة والغصب المتّحدين في الوجود، فيخرج مثل السجود لله والسجود للصنم، لأنّهما متعدّدان وجوداً وإن اتّحدا جنساً، ولا يكاد يكون وجود واحد للسجود يضاف إلى كليهما معاً، على أن يكون كلّ منهما متفرّداً بالإضافة، لا أن يكون بنحو التشريك.

الأمر الثالث: السبب في استحالة اجتماع الأمر والنهي

ذكرنا فيما سبق أنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة فيما بينها، وأنّ التضادّ في الأحكام التكليفيّة إنّما يكون في عالم المبادئ والملاكات، وليس بلحاظ الاعتبار، لأنّ الاعتبار خالٍ عن المبادئ والملاكات، لذا يكون سهل المؤونة، فالتضادّ بين الوجوب والحرمة مثلاً يتحقّق بما في كلّ من الوجوب والحرمة من ملاكات ومبادئ، وليس بين اعتبار الوجوب والحرمة مجرّداً عن الملاكات.

وعلى هذا فإنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد بحيث يكونان

متعلّقين بعنوانين متّحدين ذاتاً ومصداقاً للتضادّ بينهما، يرجع إلى أحد السببين التاليين:

السبب الأوّل: التضادّ والتنافي بين مبادئ وملاكات الأحكام؛ لأنّ مبادئ الأمر عبارة عن المصلحة والمحبوبيّة، أمّا مبادئ النهي فهي عبارة عن المفسدة والمبغوضيّة.

ويستحيل اجتماع المصلحة والمفسدة أو المحبوبيّة والمبغوضيّة على شيء واحد ذاتاً ومصداقاً؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد ذاتاً ومصداقاً واجداً للمصلحة والمفسدة معاً، أو للمحبوبيّة والمبغوضيّة معاً. ولذا يستحيل اجتماع الضدّين، وعليه يستحيل اجتماع الأمر والنهي على فعلٍ واحد، في آن واحد.

فإنّ الفعل الذي يكون واجداً للمصلحة ومحبوباً لدى المولى، لا يمكن أن يكون في ذات الوقت واجداً للمفسدة ومبغوضاً لدى المولى، ولذا قلنا: إنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة فيما بينها.

السبب الثاني: التضادّ بين الأحكام في عالم الامتثال، فإنّ الأمر يتطلّب من المكلّف امتثال الفعل ولزوم إيجاد متعلّقه، أمّا النهي فهو يتطلّب من المكلّف عدم إيجاد وتحقيق الفعل، أي الامتناع والانزجار عن الفعل. ومن الواضح: أنّ المكلّف عاجز عن إيجاد الفعل وعدم إيجاد الفعل في آن واحد، إذ لا يمكنه أن يتحرّك نحو إيجاد شيء ولا يتحرّك نحوه في آن واحد؛ لأنّ المكلّف إمّا أن يصرف قدرته على إيجاد الفعل، وإمّا أن يصرفها في الانزجار عنه، ولا يمكنه أن يصرفها فيهما معاً؛ لضيق قدرته عن ذلك، وعلى هذا يمتنع الأمر والنهي على شيء واحد.

والنتيجة: أنّه إذا دلّ الدليل على الأمر بشيء ودلّ دليل آخر على النهي عنه، كما في(صلِّ) و(لا تصلِّ) كان هذان الدليلان متعارضين لا متزاحمين، لتحقّق ملاك التعارض وهو التنافي بين الجعلين، الناشئ من التضادّ بينهما في عالم الملاك.

إن قيل: لماذا لا نقول إنّ بين الدليلين تزاحماً لا تعارضاً، وذلك لأنّ المكلّف لمّا كانت قدرته لا تتّسع إلّا لأحدهما فقط، فيكون المكلّف مأموراً بكلا التكليفين على نحو الترتّب، أي: أنّه إذا عصى الأهمّ أو المساوي، كان الآخر فعليّاً، كما هو الحال في موارد التزاحم التي لا تتّسع قدرة المكلّف عن امتثال التكليفين كالصلاة والإزالة، فيكون مأموراً بهما بنحو الترتّب، بمعنى أنّ فعليّة المهمّ مشروطة بترك أو عصيان الأهمّ أو المساوي.

فالجواب على ذلك: أنّ الترتّب ـ كما تقدّم ـ يفترض أن يكون التكليفان مختلفين، أي متعلّقين بموضوعين متغايرين ذاتاً ومصداقاً كالصلاة والإزالة، فإنّ الصلاة تغاير الإزالة مفهوماً ومصداقاً، والتزاحم نشأ لعدم امتثالهما معاً لضيق قدرة المكلّف عن امتثالهما معاً، وإلّا فلو كان الوقت متّسعاً لامتثلهما معاً من دون أيّ محذور. أمّا في مقامنا فإنّ الأمر والنهي متعلّقان بشيءٍ واحدٍ من جهة المفهوم والمصداق، لذا لا يكون المكلّف قادراً على امتثالهما معاً سواء كان الوقت متّسعاً أم ضيّقاً؛ لأنّ التضادّ بينهما في هذه الحالة ذاتيّ وليس عرضيّاً ناشئاً عن ضيق الوقت، ولذا يستحيل أن يكلّف بهما ولو بنحو مشروط؛ لأنّه من تحصيل الحاصل؛ لأنّ أحدهما ضروريّ الوقوع والتحقّق، فإنّه إمّا أن يتحرّك أو لا يتحرّك ولا يوجد شيء آخر بينهما، بخلاف الإزالة والصلاة فإنّه يمكنه مخالفتهما معاً بأن يفعل شيئاً آخر غير الصلاة والإزالة.

وممّا تقدّم يتحصّل: أنّ الملاك في التضادّ بين الأمر والنهي يرجع إلى أحد أمرين:

الأوّل: التضادّ والتنافي في المبادئ والملاكات، أي: المصلحة والمفسدة، أو المحبوبيّة والمبغوضيّة.

الثاني: التضادّ والتنافي في عالم الامتثال والنتائج، أي: لا يمكن البعث والزجر على شيءٍ واحد، لضيق قدرة المكلّف.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لا شكَّ في التضادِّ بينَ الأحكامِ التكليفيّةِ الواقعيّةِ**» تقدّم في أوّل البحث عن الدليلِ العقليّ: أنّ القضايا العقليّة تنقسم إلى قضايا عقليّة تركيبيّة وقضايا عقليّة تحليليّة، ومن الواضح أنّ مسألة استحالة اجتماع الامر والنهي وعدمه من قسم القضايا العقليّة التركيبيّة؛ لأنّ البحث يدور فيها حول استحالة ثبوت شيء لشيء أو عدمه، وفي المقام يدور البحث حول استحالة اجتماع الأمر والنهي وعدم استحالته.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لتضادّهما في عالم المبادئ وعالم الملاك**»؛ «عالم الملاك» عطف تفسير على «المبادئ». وكذلك قوله قُدِّسَ سِرُّهُ «عالم الامتثال» عطف تفسير على «النتائج».

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أمّا الأوّل؛ فلأنّ مبادئ الأمر...**» أي: التنافي بلحاظ عالم المبادئ؛ لأنّ مبادئ الأمر، وهي المصلحة والمحبوبيّة، تنافي مبادئ النهي والمفسدة والمبغوضيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وأمّا الثاني، فلضيق قدرة المكلّف**» أي: إنّ التنافي بلحاظ عالم الامتثال هو لأجل ضيق قدرة المكلّف.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعلى هذا الأساس إذا دلّ دليل على الأمر بشيء ودلّ دليل آخر على النهي عنه...**» بمعنى: أنّه على أساس امتناع اجتماع الأمر والنهي لما تقدّم من السببين المذكورين يترتّب على ذلك أنّه إذا دلّ دليل....

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ولكن نفترض بعض الخصوصيات... التي قد تخرجهما عن كونها مجتمعين حقّاً**» المراد بتعبيره «حقّاً» بمعنى: يخرجهما «واقعاً».

(١٩٨)

الخصوصيات التي تُخرج الأمر والنهي عن الاجتماع على شيء واحد

- الخصوصية الأولى: الأمر متعلّق بالطبيعة والنهي متعلّق بحصّة معيّنة
  - ✓ التحقيق في الخصوصيّة
  - ✓ مسلك المحقّق النائيني
- الخصوصيّة الثانية: وهي تغاير العنوانين مفهوماً مع اتّحادهما مصداقاً
  - ✓ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً
  - ✓ تعدّد العنوان يكفي وإن كان المعنون واحداً
- الخصوصيّة الثالثة: إذا لم يتعاصر الأمر والنهي في الفعليّة زماناً
  - ✓ الثمرة الفقهيّة المترتّبة على الخصوصيّة الثالثة
  - ✓ مناقشة السيّد الشهيد للخصوصيّة الثالثة

ويمكنُ تلخيصُ تلك الخصوصياتِ فيما يلي:

الخصوصيّةُ الأولى: أن نفترضَ تعلّقَ الأمرِ بالطبيعةِ على نحوِ التخييرِ العقليِّ بينَ حصصِها وتعلّقَ النهيِ بحصّةٍ معيّنةٍ من حصصِها من قبيلِ (صلِّ) و(لا تصلِّ في الحمّامِ). وهذا الافتراضُ يوجبُ اختلافَ المتعلّقينِ بالإطلاقِ والتقييد، ولا شكَّ في أنّ ذلك يوجبُ زوالَ السببِ الثاني للتنافي، وهو ضيقُ قدرةِ المكلّفِ عن الجمعِ بين الامتثالين، وذلك لأنّه إذا كانَ بإمكانِ المكلّفِ أن يصلّيَ في غيرِ الحمّامِ فهو قادرٌ على الجمعِ بينَ الامتثالين.

وإنّما المهمُّ تحقيقُ حالِ السببِ الأوّلِ للتنافي وهو التضادُّ في عالمِ المبادئِ، فقد يقالُ بزوالِه أيضاً، لأنّ الوجوبَ بمبادئِه متعلّقٌ بالجامعِ ولا يسري إلى الحصّة، والحرمةَ بمبادئِها قائمةٌ بالحصّةِ، فلم يتّحد المعروضُ لهما، وهذا مبنيٌّ على بحثٍ تقدّمَ في التخييرِ العقليّ، وأنّه هل يستبطنُ تخييراً شرعيّاً ووجوباتٍ مشروطةً للحصصِ، ولو بلحاظِ عالمِ المبادئ؟ فإن قيلَ باستبطانِه ذلك، لم يُجدِ اختلافَ المتعلّقينَ بالإطلاقِ والتقييدِ في التغلّبِ على السببِ الأوّلِ للتنافي، لأنّ وجوبَ الجامعِ يسري ولو بمبادئِه إلى الحصص. وإن أنكرنا الاستبطانَ المذكورَ، اتّجه القولُ بعدمِ التنافي وجوازِ الأمرِ بالمطلقِ والنهي عن الحصّة.

غيرَ أنّ مدرسةَ المحقّقِ النائيني رحمه الله برهنت على التنافي بينَ الأمرِ بالمطلقِ والنهي عن الحصّةِ بطريقةٍ أخرى منفصلةٍ عن الاستبطانِ المذكور، وهي أنّ الأمرَ بالمطلقِ يعني أنّ الواجبَ لوحظَ مطلقاً من ناحيةِ حصصِه، والإطلاقُ مؤدّاه الترخيصُ في تطبيقِ الجامعِ على أيّ

واحدةٍ من تلك الحصصِ، وهذا متعدّدٌ بعددِ الحصصِ، وعليه فالترخيصُ في تطبيقِ الجامعِ على الحصّةِ [المعروضة] للنهي ينافي هذا النهيَ لا محالة، لأنّ نفسَ الحصّةِ معروضةٌ لهما معاً. فالتنافي لا يقعُ بالذاتِ بينَ النهي عن الحصّةِ والأمرِ بالمطلقِ، بل بينَ النهي عن الحصّةِ والترخيصِ فيها الناتج عن إطلاقِ متعلّقِ الأمر.

والفرقُ بينَ إثباتِ التنافي بطريقةِ الميرزا هذهِ وإثباتِها بدعوى الاستبطانِ المذكورِ سابقاً: أنّه على طريقةِ الميرزا لا يكونُ هناك تنافٍ بينَ وجوبِ المطلقِ والنهي على نحوِ الكراهةِ عن حصّةٍ من حصصِه، لأنّ الكراهةَ لا تنافي الترخيص، ومن هنا فسّرَ الميرزا كراهةَ الصلاةِ في الحمّامِ وأمثالِـها. وأمّا على مسلكِ الاستبطانِ المذكورِ سابقاً، فالتنافي واقعٌ بينَ الأمرِ بالمطلقِ والنهي عن الحصّةِ سواءً كانَ تحريميّاً أو كراهتيّاً.

ولكنّ التحقيقَ: أنّ طريقةَ الميرزا هذهِ في إثباتِ التنافي غيرُ وجيهةٍ، لأنّ الإطلاقَ ليس ترخيصاً في التطبيقِ ولا يستلزمُه:

أمّا أنّه ليسَ ترخيصاً، فلأنَّ حقيقةَ الإطلاقِ ـ كما تقدّمَ ـ عدمُ لحاظِ القيدِ معَ الطبيعةِ عندَما يرادُ جعلُ الحكمِ عليها.

وأمّا أنّه لا يستلزمُ الترخيص، فلأنّ عدمَ لحاظِ القيدِ إنّما يستلزمُ عدمَ المانعِ مِن قِبلِ الأمرِ في تطبيقِ متعلّقِه على أيّ حصّةٍ من الحصصِ؛ وعدمُ المانعِ من قبلِ الأمرِ شيءٌ، وعدمُ المانعِ من قبلِ جاعلِ الأمرِ المساوقُ للترخيصِ الفعليّ شيءٌ آخر، وما ينافي النهي عقلاً هو الثاني دونَ الأوّل.

وعلى أيّ حالٍ فإذا تجاوزنا هذهِ الخصوصيّةَ وافترضنا الامتناعَ والتنافي على الرغمِ من الاختلافِ بالإطلاقِ والتقييدِ بينَ المتعلّقينِ نصلُ حينئذٍ إلى الخصوصيّةِ الأخرى، كما يلي:

الخصوصيّةُ الثانيةُ: أن نفترضَ تعدّدَ العنوانِ وتعلّقَ الأمرِ بعنوانٍ والنهيِ بعنوانٍ آخرَ، وتعدّدُ العنوانِ قد يسببُ جوازَ الاجتماعِ ورفعَ التنافي بأحدِ وجهين:

الأوّلُ: أنّ تعدّدَ العنوانِ يبرهنُ على تعدّدِ المعنون.

والثاني: دعوى الاكتفاءِ بمجرّدِ تعدّدِ العنوانِ في دفعِ التنافي، مع الاعترافِ بوحدةِ المعَنْونِ والوجودِ خارجاً.

أمّا الوجهُ الأوّلُ: فهو إذا تمَّ، يدفعُ التنافي بكلا تقريبَيه، أي بتقريبِ استبطانِ الأمرِ بالجامعِ للوجوباتِ المشروطةِ بالحصصِ، وبتقريبِ استلزامِه الترخيصَ في التطبيقِ على الحصّةِ المنافي للنهي، إذ مع تعدّدِ الوجودِ الخارجيّ لا يجري كلا هذين التقريبين.

ولكنّ الإشكالَ في تماميّةِ هذا الوجهِ؛ إذ لا برهانَ على أنّ مجرّدَ تعدّدِ العنوانِ يكشفُ عن تعدّدِ المعنونِ خارجاً؛ لأنّ بالإمكانِ انتزاعَ عنوانينِ من موجودٍ خارجيٍّ واحد.

نعم، إذا ثبتَ أنّ العنوانَ ماهيّةٌ حقيقيّةٌ للشيءِ تمثّلُ حقيقتَه النوعيّةَ، فمن الواضحِ: أنّ تعدّدَه يساوقُ تعدّدَ الشيءِ خارجاً، إذ لا يمكنُ أن يكونَ للشيءِ الخارجيّ الواحدِ ماهيّتانِ نوعيّتان، ولكن ليس كلُّ عنوانٍ يشكّلُ الماهيّةَ النوعيّةَ لمعنونِه، بل كثيراً ما يكونُ من العناوينِ العرضيّةِ المنتزعة.

وأمّا الوجهُ الثاني فحاصلُه: أنّ الأحكامَ إنّما تتعلّقُ بالعناوينِ والصورِ الذهنيّةِ لا بالوجودِ الخارجيّ مباشرةً. فإذا كانَ العنوانُ في أفقِ الذهنِ متعدّداً، كفى ذلك في عدمِ التنافي.

فإن قيل: إنّ العناوينَ في الذهنِ إنّما يعرضُ لها الأمرُ والنهيُ بما هي مرآةٌ للخارج، وهذا يعني استقرارَ الحكمِ في النهايةِ على الوجودِ الخارجيّ بتوسّطِ العنوانِ، والوجودُ الخارجيّ واحدٌ، فلا يمكنُ أن يثبتَ أمرٌ ونهيٌ عليه ولو بتوسّطِ عنوانين.

كانَ الجوابُ على ذلك: أنّ ملاحظةَ العنوانِ في الذهنِ مرآةً للخارجِ عندَ جعلِ الحكمِ عليه، لا يعني أنّ الحكمَ يسري إلى الخارجِ حقيقةً، وإنّما يعني: أنّ العنوانَ ملحوظٌ بما هو صلاةٌ أو غصبٌ، لا بما هو صورةٌ ذهنيّة.

وهذا الوجهُ إذا تمّ، إنّما يدفعُ التنافي بالتقريبِ الأوّلِ، أي: بدعوى الاستبطانِ المذكورِ سابقاً؛ فإنّ الأمرَ بجامعِ الصلاةِ إذا كانَ يستبطنُ وجوباتٍ مشروطةً بعددِ الحصصِ فكلُّ وجوبٍ متعلّقٌ بحصّةٍ من حصصِ الصلاةِ بهذا العنوانِ، لا بها بما هي حصّةٌ من حصصِ الغصب، فلا تنافي بينَ الوجوباتِ المشروطةِ والنهيِ بعدَ افتراضِ تعدّدِ العنوان.

ولكنّ الوجهَ المذكورَ لا يدفعُ التنافي بالتقريبِ الثاني الذي أفادَه المحقّقُ النائيني، وهو: المنافاةُ بينَ النهي عن الحصّةِ والترخيصِ في التطبيقِ، لأنّ إطلاقَ الواجبِ لحالةِ غصبيّةِ الصلاةِ إذا كانَ يعني الترخيصَ في تطبيقِه على المقيّدِ بهذه الحالةِ، فهو منافٍ لتحريمِ هذه الغصبيّةِ لا محالة.

الخصوصيّةُ الثالثةُ: أن نسلّمَ بأنّ الخصوصيّتينِ السابقتينِ غيرُ

نافعتينِ لدفعِ التنافي، وأنّ الصلاةَ في المكانِ المغصوبِ لا يمكنُ أن يجتمعَ عليها أمرٌ ونهيٌ بعنوانين، ولكنّنا نفترضُ أنّها متعلّقةٌ للأمرِ والنهي معَ عدمِ تعاصرِهما في الفعليّةِ زماناً، فيبحثُ عمّا إذا كانَ هذا نافعاً في دفعِ التنافي أو لا. ومثالُه المقصودُ: حالةُ طروّ الاضطرارِ بسوءِ الاختيار.

وتوضيحُه: أنّ الإنسانَ تارةً يدخلُ إلى الأرضِ المغصوبةِ بدونِ اختيارِه، وأخرى يدخلُها بسوءِ اختيارِه، وفي كلتا الحالتينِ يصبحُ بعدَ الدخولِ مضطرّاً إلى التصرّفِ في المغصوبِ بالمقدارِ الذي يتضمّنُه الخروجُ. غيرَ أنّ هذا المقدارَ يكونُ مضطرّاً إليه لا بسوءِ الاختيارِ في الحالةِ الأولى، ومضطرّاً إليه بسوءِ الاختيارِ في الحالةِ الثانيةِ. ويترتّبُ على ذلك: أنّ هذا المقدارَ في الحالةِ الأولى يكونُ مرخّصاً فيه مِن قبلِ الشارعِ، خلافاً للحالةِ الثانيةِ، لأنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ لا ينافي المسؤوليّةَ والإدانة، كما تقدّم، ولكنّ النهيَ ساقطٌ على القولِ المتقدّمِ بأنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ لا ينافي الاختيارَ عقاباً، وينافيه خطاباً.

وعليه فلو كانَ وقتُ الصلاةِ ضيّقاً، وكانَ بإمكانِ المكلّفِ أن يصلّيَ حالَ الخروجِ بدونِ أن تطولَ بذلك مدّةُ الخروجِ فصلّى بنفسِ خروجِه، فهذه صلاةٌ في المكانِ المغصوبِ، ولا شكّ في وجوبِها في الحالةِ الأولى؛ لأنّ الخروجَ باعتبارِه مضطرّاً إليه لا بسوءِ الاختيارِ غيرُ منهيٍّ عنه منذُ البدء. وأمّا في الحالةِ الثانيةِ فقد يقال بأنّها منهيٌّ عنها ومأمورٌ بها، غيرَ أنّ النهيَ والأمرَ غيرُ متعاصرينِ زماناً؛ ومن هنا جازَ ثبوتُهما معاً، وذلك لأنّ النهيَ سقطَ خطاباً بالاضطرارِ الحاصلِ بسوءِ الاختيارِ

وإن لم يسقط عقاباً وإدانةً، والأمرُ توجّهَ إلى الصلاةِ حالَ الخروجِ بعدَ سقوطِ النهي، فلم يجتمعا في زمانٍ واحد.

ولكنّ التحقيقَ: أنّ ذلك لا يدفعُ [التنافي] بينَ الأمرِ والنهي؛ لأنّ سقوطَ النهي لو كانَ لنسخٍ وتبدّلٍ في تقديرِ الملاكاتِ لأمكن أن يطرأَ الأمرُ بعدَ ذلك. وأمّا إذا كانَ بسببِ الاضطرارِ بسوءِ الاختيارِ الذي هو نحوٌ من العصيان، فهذا إنّما يقتضي سقوطَ الخطابِ لا المبادئ؛ فالتنافي بلحاظِ المبادئ ثابتٌ على كلِّ حال.

هذا إذا أخذنا بالقولِ السابقِ الذي يقولُ بأنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ ينافي الاختيارَ خطاباً، وإذا أنكرنا هذه المنافاةَ فالأمرُ أوضح.

الشرح

تقدّم فيما سبق استحالة اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد. فإذا دلّ الدليل على وجوب صلاة الجمعة في الجمعة، ودلّ دليلٌ آخر على النهي عن صلاة الجمعة في يوم الجمعة أيضاً، كان الدليلان متعارضين، لتحقّق كلا الملاكين المتقدّمين للتضادّ؛ أمّا تحقّق الملاك الأوّل ـ وهو التنافي بين المبادئ ـ فلأنّ الأمر واجدٌ لمبادئ المصلحة والمحبوبيّة، والنهي يكون واجداً لمبادئ المفسدة والمبغوضيّة، ومن الواضح: أنّ صلاة الجمعة لا يمكن أن تكون واجدة للمصلحة والمفسدة أو للمحبوبيّة والمبغوضيّة في آن واحد.

وأمّا تحقّق الملاك الثاني ـ التنافي في عالم الامتثال ـ فلأنّ الأمر عبارة عن البعث والإرسال، لذا يتطلّب من المكلّف التحرّك نحو إيجاد الفعل؛ في حين أنّ النهي عبارة عن الزجر والإمساك، لذا يتطلّب من المكلّف عدم التحرّك نحو الفعل؛ ومن الواضح عدم تمكّن المكلّف من امتثالهما معاً، لضيق قدرته عن التحرّك وعدم التحرّك في آنٍ واحد نحو شيءٍ واحد.

وهذا لا خلاف فيه بين الأعلام، وليس مورداً للنزاع بينهم.

ولكن وقع البحث والخلاف نتيجة طروّ بعض الخصوصيّات في الأمر والنهي التي تخرجهما عن كونهما مجتمعين على شيء واحد، وتجعل متعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر، وعلى هذا وقع البحث في كفاية هذه الخصوصيّات في زوال الامتناع والتعارض أو عدم كفايته.

ويمكن تلخيص هذه الخصوصيّات بما يلي:

الأولى: الأمر متعلّق بالطبيعة والنهي متعلّق بحصّة معيّنة منها

بمعنى: أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة على نحو الإطلاق البدليّ، أمّا النهي فتعلّق بحصّة خاصّة من الطبيعة، من قبيل «صلّ» و«لا تصلّ في الحمّام» حيث

إنّ الأمر تعلّق بطبيعيّ الصلاة، ولمّا نجري الإطلاق ومقدّمات الحكمة في طبيعيّ الصلاة يثبت كونها مطلقة على نحو الإطلاق البدليّ، فتكون الطبيعة شاملةً لجميع أفراد وحصص الصلاة، ولكنّ المطلوب هو إيجاد فردٍ واحدٍ وحصّةٍ واحدةٍ من هذه الحصص، هذا من جهة الزمان.

وكذلك يثبت إطلاق طبيعيّ الصلاة من جهة المكان أيضاً، فيمكن إيجاد أيّ حصّة من الصلاة في أيّ مكان أيضاً، وتكون تلك الحصّة مصداقاً للمأمور به، وعلى هذا الأساس يحكم العقل بالتخيير بين حصصها. ومن الواضح: أنّ هذا الإطلاق ليس إطلاقاً شموليّاً؛ وذلك لعلمنا من الخارج بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليلة.

أمّا النهي فهو متعلّق بحصّة خاصّة من الصلاة وهي الصلاة في الحمّام، ولم يتعلّق بسائر الحصص الأخرى.

ومن هنا وقع البحث بين الأعلام في: أنّ هذه الخصوصيّة الموجبة للاختلاف بين المتعلّقين بالإطلاق والتقييد، هل تكفي لرفع التضادّ بين الأمر والنهي، وتخرجهما عن اجتماعهما على شيء واحد، ومن ثمّ ينتفي التعارض بين دليليهما، أم أنّ هذه الخصوصيّة لا تكفي لإخراج الأمر والنهي عن كونهما مجتمعين على شيء واحد؟

وللجواب على هذا السؤال يجب التحقيق في سبب الامتناع وهو الملاكان السابقان.

التحقيق في الخصوصيّة الأولى

ذكرنا أنّه لأجل معرفة ما إذا كانت الخصوصيّة الأولى ـ وهي الاختلاف في الإطلاق والتقييد ـ هل تكفي لرفع التضادّ واجتماع الأمر والنهي على شيء واحد أم لا؟ يجب ملاحظة سبب الامتناع وهو الملاكان السابقان:

أمّا بالنسبة إلى الملاك الثاني وهو ضيق قدرة المكلّف عن امتثال الأمر

والنهي فهو لا يأتي هنا؛ وذلك لإمكان المكلّف من الجمع بين الامتثالين، فيمكن أن يصلّي في مكان آخر غير ما تعلّق به النهي وهو الصلاة في الحمّام، فيكون المكلّف قد امتثل الأمر ـ طبيعيَّ الصلاة ـ لأنّه صلّى وأوجد الطبيعي، وكذلك امتثل النهي لأنّه لم يصلِّ في الحمّام، وعليه فلا تنافي بين التكليفين، ممّا يعني أنّه قادر على امتثالهما معاً من دون أيّ محذور.

وأمّا بالنسبة للملاك الأوّل وهو التنافي والتضادّ بين الأمر والنهي في عالم المبادئ والملاكات، فقد وقع فيه الخلاف بين الأعلام على قولين:

القول الأوّل: زوال التنافي بين الحكمين.

القول الثاني: عدم زوال التنافي بين الحكمين.

أمّا بالنسبة إلى القول الأوّل ـ زوال التنافي بين الحكمين ـ فقد استدلّ له: بأنّ الأمر لمّا كان متعلّقاً بالجامع من دون أن يسري إلى الفرد أو الحصّة، وتكون مبادئ الأمر من المصلحة والمحبوبيّة متعلّقة بالجامع، أمّا متعلّق النهي «لا تصلّ في الحمّام» فإنّ مبادئ تلك الحرمة توجد في نفس تلك الحصّة، وعلى هذا فلا يّتحد معروض الوجوب مع معروض الحرمة، لأنّ معروض أحدهما غير معروض الآخر، فمعروض الأمر هو الجامع البدلي وهو لا ينطبق إلّا على الطبيعة، بينما معروض النهي هو الحصّة أو الفرد، وهو لا ينطبق إلّا على الفرد مع المشخّصات الخارجيّة، فلا يلزم اجتماع المبادئ والملاكات على شيء واحد؛ لعدم اتّحاد معروضيهما.

بعبارة أخرى: إنّ المعروض للأمر والنهي مختلف، وعليه فلا مانع من الأمر بالطبيعة والنهي عن الحصّة، فلا تعارض بين الدليلين، وهذا ما ذهب إليه المحقّق القمّي والشيخ الأنصاري[1].

قال المحقّق القمّي: «إذا أمر الشارع بالكلّي فإن انحصر في فرد أو انحصر

---

(١) انظر مطارح الأنظار، (طبع قديم): ص١٣٠.

الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص أيضاً عينيّاً كأصل الكلّي وإلّا فإن كان الكلّ مباحاً فالتخيير بين الجميع، وإلّا ففي الأفراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوباً، ولكنّه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه»[1].

تحقيق السيّد الشهيد في القول الأوّل

ذكر السيّد الشهيد قدس سره: أنّ تحقيق صحّة القول الأوّل من عدمه يتطلّب الرجوع إلى الاتّجاهات في تفسير ما هو المختار في مسألة التخيير العقلي، وفي المقام نذكر قولين:

القول الأوّل: أنّ التخيير العقلي متعلّق بالجامع، وهذا الوجوب لا يسري إلى الحصّة والأفراد سرياناً مشروطاً، بمعنى: أنّ الوجوب بمبادئه يقف على الجامع من غير أن يسري هو أو مبادئه إلى الحصص والأفراد، لأنّ السريان القهري ممنوع، حيث إنّ الجعل والإيجاب فعلٌ اختياريّ للجاعل، والسريان الاختياريّ لازمه القول بالوجوبات المشروطة للحصص والأفراد، وهي مستحيلة؛ لاستلزامها تعدّد العقاب حال ترك الجميع، لفعليّة كلّ منها في هذا الفرض، أو لعدم تحقّق الامتثال حال التقارن، كما تقدّم.

فبناء على هذا القول يكون متعلّق الوجوب والأمر هو الجامع، أمّا متعلّق النهي فهو الحصّة، فيكون متعلّق الأمر شيئاً ومتعلّق النهي شيئاً آخر، فلا يجتمعان في شيء واحد، وعليه فيمكن للمكلّف أن يصلّي في غير الحمّام، فيندفع محذور اجتماع الأمر والنهي بلحاظ المبادئ. نعم، إذا كان مضطرّاً للصلاة في الحمّام فهو بحث آخر سيأتي تناوله في البحوث التفصيليّة.

القول الثاني: إنّ التخيير العقلي يرجع إلى التخيير الشرعي، وعليه فإنّ

---

(١) قوانين الأصول، (طبع قديم): ص١٤١.

الأمر بالجامع يتعلّقُ بكلّ فردٍ حصّةٌ منه بنحو مشروط؛ لأنّ وجوب الجامع يسري إلى الفرد.

وعلى هذا تكون الحصّة والفرد واجداً لوجوب مشروط أو على الأقلّ فيه محبوبيّة مشروطة، ويترتّب على ذلك أن يكون متعلّق الأمر ومتعلّق النهي وهو الصلاة في الحمّام متّحدين من ناحية المبادئ؛ لأنّ الحصّة المنهيّ عنها قد سرى الوجوب أو المحبوبيّة إليها أيضاً. ومن والواضح عدم إمكان اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة على شيء واحد، لتضادّهما.

ومن المعلوم: أنّ السيّد الشهيد كان مختاره في التخيير العقلي: أنّ السراية من الجامع إلى الفرد لا تكون بلحاظ الحكم والوجوب وإنّما بلحاظ المبادئ، فمن أحبّ الجامع أحبّ أفراده بنحوٍ مشروط بالوجدان.

وعلى هذا يكون مختاره في المقام: امتناع اجتماع الأمر والنهي.

والحاصل: أنّ استدلال هذا التوجيه يبتني على ما هو المختار في تفسير التخيير العقلي.

مسلك المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني ومدرسته إلى امتناع الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة، لاستلزامه اجتماع النهي والترخيص معاً، وهما متضادّان، وأنّ الخصوصيّة المتقدّمة لا تكفي لرفع التنافي بين الأمر والنهي، سواء قلنا برجوع التخيير العقلي في موارد الأمر بالطبيعة بنحو الإطلاق البدلي إلى الأفراد بنحو مشروط أم لم نقل ذلك، فعلى كلّ حال يمتنع الأمر بالصلاة والنهي عن الحصّة الخاصّة.

والوجه في ذلك: أنّ الأمر بالمطلق ـ كالأمر بطبيعة الصلاة مثلاً ـ يتعلّق بالجامع وبالطبيعة بنحو صرف الوجود، أي: الإطلاق البدلي، بمعنى: أنّ الواجب ـ وهو ما تعلّق به الأمر ـ مطلق أيضاً، ومع كونه مطلقاً يجوز تطبيقه على أيّ فرد أو حصّة من حصص الصلاة، فيكون المكلّف مرخّصاً في تطبيق

الجامع على هذا أو ذاك، فهو ترخيص يشمل تمام الأفراد والحصص.

وعلى هذا فإنّ الحصّة التي تعلّق بها النهي وهي الصلاة في الحمّام قد شملها هذا الترخيص والجواز، فيجوز فعلها مع أنّها منهيّ عنها، فيتنافى الأمر بالصلاة مع الحصّة المنهيّ عنها، وهو ممتنع في نفسه بلحاظ المبادئ والملاكات.

وبعبارة أخرى: إنّ التنافي من ناحية المبادئ والملاكات لا يكون أوّلاً وبالذات بين الأمر والنهي؛ لأنّنا لا نقول بسراية الوجوب أو الحبّ من الجامع إلى الفرد، وإنّما التنافي هو لازم من جواز تطبيق الأمر بالجامع على كلّ أفراده على حدّ واحد حتّى الحصّة التي تعلّق بها النهي، فتكون هذه الحصّة وهي الصلاة في الحمّام معروضة للنهي وللجواز معاً، ويحصل من ذلك امتناع اجتماع الأمر والنهي بالعرض بلحاظ هذا المدلول الالتزاميّ الناشئ من انحلال الأمر بالطبيعة إلى ترخيصات بعدد حصص وأفراد الطبيعة.

وبذلك يتّضح أنّ التنافي يكون بين الترخيص في التطبيق والنهي عن الحصّة وهي الصلاة في الحمّام كما في المثال[1].

الفارق بين مسلك النائيني والمسلك المتقدّم

المسلك المتقدّم يقول: إنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة والجامع بنحو البدل وصرف الوجود يستبطن تخييراً شرعيّاً من ناحية الملاكات والمبادئ، وعلى أساس ذلك ذهب إلى امتناع اجتماع الأمر والنهي.

في حين اختار المحقّق النائيني طريقاً آخر وهو جواز تطبيق الجامع على كلّ حصّة حصّة من حصصه وأفراده؛ وعليه يمتنع اجتماع الأمر والنهي.

وفي المقام يطرح هذا السؤال: ما هو الفارق بين المسلكين؟

والجواب: إذا كان النهي تحريميّاً، فعلى المسلك الأوّل في إثبات التنافي،

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج١ ص٤٣٥.

فالامتناع يشمل ما إذا كان النهي تحريميّاً أم كراهيّاً من دون فرق بينهما؛ لأنّ الكراهة بلحاظ المبادئ تعني وجود المفسدة، والجواز يعني وجود المصلحة، ولا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة معاً على شيء واحد، وعلى هذا الأساس يحتاج تخريج كراهة العبادة إلى علاج آخر كقيام الإجماع ونحوه على ثبوت الكراهة في العبادة.

أمّا على مسلك المحقّق النائيني فهو يثبت التنافي إذا كان النهي تحريميّاً فقط؛ لأنّ النهي التحريميّ يمتنع اجتماعه مع الجواز.

وأمّا إذا كان النهي كراهيّاً كما في الصلاة في الحمّام أو صوم يوم عاشوراء، فعلى مسلك المحقّق النائيني، لا يتنافى النهي الكراهتيّ مع الأمر بالمطلق؛ لأنّ الكراهة تجتمع مع الجواز؛ لأنّ معنى الكراهة جواز الفعل والترك مع كون الترك أولى أو أفضل، ولذلك ذكر المحقّق النائيني هذا الوجه في تفسير كراهة العبادة، ولم يذكره في المقام.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «النهي التنزيهيّ لا يقتضي المنع وعدم الرخصة عن ذلك الفرد، بل النهي التنزيهي بنفسه يقتضي الرخصة، والمفروض أنّ الأمر أيضاً يقتضي الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه إطلاق الأمر، وما يقتضيه إطلاق النهي التنزيهي، وبعد عدم التدافع لا موجب لتقييد إطلاق الأوامر بما عدا المجمع، بل إطلاق الأمر بعد محفوظ على حاله، من دون تصرّف فيه. وذلك لا ينافي التضادّ بين الوجوب والكراهة، فإنّ التضادّ بينهما إنّما يمنع عن اجتماعهما في أمر واحد شخصيّ، بحيث تتعلّق الكراهة بعين ما تعلّق به الوجوب، كما إذا كان هناك شيء واحد تعلّق به الوجوب بحيث لا يرضى الآمر بتركه، وتتعلّق به الكراهة بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين أن يكون ذلك الشيء متعلّقاً للوجوب والكراهة، بالنصوصيّة أو بالإطلاق، بأن يكون كلّ من إطلاق الأمر والنهي شموليّاً يعمّ جميع الأفراد،

فإنّه يلزم أيضاً تعلّق الأمر والكراهة في واحد شخصيّ»[١].

تحقيق السيّد الشهيد في مسلك النائيني

ذكر السيّد الشهيد: أنّ التحقيق فيما أفاده المحقّق النائيني من البرهان على امتناع اجتماع الأمر والنهي غير تامّ، وذلك لعدم تماميّة ما ذكره من أنّ الإطلاق عبارة عن الترخيص في تطبيق الجامع على أيّ فرد وحصّة من حصصه وأفراده؛ لأنّنا نتساءل عن مقصود المحقّق النائيني من قوله: «إنّ الأمر بإطلاقه يقتضي الرخصة...»؟ فهل مراده من ذلك أنّ الإطلاق نفسه يعني الرخصة في تطبيق الجامع على الأفراد، أم أنّ الإطلاق يستلزم الترخيص المذكور؟ وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل ـ وهو أنّ الإطلاق نفسه يعني الترخيص في تطبيق الجامع ـ فلأنّ معنى الإطلاق هو عدم لحاظ القيد مع الطبيعة وليس معناه الترخيص في التطبيق، فإذا قال المولى «أقم الصلاة» تكون كلمة الصلاة مطلقة، بمعنى أنّها لم يلحظ معها أيّ قيد في كونها في المسجد أو البيت أو في مكان آخر، وليس المراد من كلمة الصلاة المطلقة الترخيص في التطبيق.

وأمّا الثاني ـ وهو إنّ الإطلاق يستلزم الترخيص في التطبيق ـ فهذا وإن كان صحيحاً في نفسه، فإنّ كلمة الصلاة في «أقم الصلاة» مطلقة ولازمها الترخيص في التطبيق على أيّ فرد من أفرادها، إلّا أنّنا نتساءل عن المراد من هذا الترخيص، فهل هو الترخيص الشرعي من قبل المولى، الذي هو أحد الأحكام التكليفيّة، أم هو الترخيص من قبل الأمر وهو ترخيص وضعيّ قهريّ ناشئ من ضرورة تطبيق الأمر المطلق، لأنّ امتثال الأمر المطلق لا يكون إلّا ضمن فرد أو حصّة معيّنة من الطبيعة؟

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٤٣٦.

فإذا كان المراد من الترخيص هو الترخيص من قبل المولى فهو ترخيص شرعيّ، الذي هو أحد الأحكام التكليفيّة، فيكون ما ذكره المحقّق النائيني صحيحاً؛ لأنّ الترخيص الشرعي يكون من قبل الجاعل، ممّا يكشف عن أنّ الحصّة التي تعلّق بها النهي قد تعلّق بها الترخيص الشرعي من قبل الجاعل أيضاً، فيحصل التنافي والتضادّ بين الملاكات المبادئ؛ بين الترخيص الشرعي المستفاد من إطلاق الأمر وبين النهي عن الحصّة.

وأمّا إذا كان المراد من الترخيص هو الترخيص المستفاد من الأمر، الذي هو ترخيص وضعيّ، بمعنى أنّ إطلاق الأمر يمكن تطبيقه على أيّ فرد وحصّة من الطبيعة، وبه يتحقّق الامتثال، فعلى هذا يكون ما ذكره المحقّق النائيني غير تامّ؛ لأنّ هذا الترخيص إنّما هو حكم عقليّ منتزع من الأمر بالطبيعة، ولا توجد فيه أيّة مبادئ أو ملاكات، وعليه فلا يقع التنافي بين الأمر بالطبيعي وبين النهي عن الحصّة، لأنّ الترخيص العقلي في التطبيق على الأفراد لا ينافي نهي المولى عن أحد الأفراد، أمّا إذا كان المولى هو الذي رخّص في التطبيق على الأفراد، فهذا الترخيص ينافي نهي المولى عن أحد هذه الأفراد المرخّص فيها، لأنّ هذا الترخيص من قبل المولى، وهو ينافي النهي عن التطبيق على أحد هذه الأفراد.

والمحصّلة النهائيّة من هذه الخصوصيّة هي: أنّ الترخيص المستفاد من الأمر بالطبيعة بنحو صرف الوجود هو من قبل الأمر وهو ترخيص وضعيّ وليس ترخيصاً من قبل الجاعل والمولى؛ لأنّ الذي يحكم بهذا الترخيص هو العقل بعدما يرى أنّ الأمر تعلّق بالطبيعة بنحو صرف الوجود، فيحكم بإمكان إيجاد الطبيعة ضمن أيّ فرد من أفرادها على حدّ سواء، ولا مانع من تطبيقها على أيّ فرد من أفرادها.

وبهذا يظهر: أنّ هذه الخصوصيّة ـ أي: تعلّق الأمر بالطبيعة بنحو الإطلاق

البدلي وتعلّق النهي بحصّة معيّنة ـ يلزم منه التنافي في عالم المبادئ والملاكات؛ وذلك لأجل سراية تلك الملاكات من الطبيعة إلى تلك الحصص والأفراد. نعم، لا يلزم من هذه الخصوصيّة التنافي في عالم الامتثال.

إذن خصوصيّة الإطلاق والتقييد لا تكفي لوحدها لرفع التنافي بين الأمر والنهي، فلا يمكن للمكلّف أن يأتي بالحصّة المنهيّ عنها، لوقوع التعارض بينهما.

الثانية: تغاير العنوانين مفهوماً مع اتّحادهما مصداقاً

وذلك من قبيل ما إذا تعلّق الأمر بالصلاة وتعلّق النهي بالغصب، كما في «صلّ» و«لا تغصب» فمن الواضح: أنّهما عنوانان متغايران ذاتاً؛ لأنّ مفهوم الصلاة يغاير مفهوم الغصب، أمّا من حيث المصداق الخارجي فهما متّحدان في الخارج، فيجتمعان في الصلاة في الأرض المغصوبة.

وإذا تبيّن ذلك يطرح هذا السؤال: هل يكفي تغاير العنوان في إمكان اجتماع الأمر والنهي ورفع التنافي بينهما؟ بعبارة أخرى: هل تعدّد العنوان يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي؟

قد يقال: إنّ التغاير العنواني إذا أدّى إلى التغاير في المعنون فهو يكفي لرفع التنافي، لأنّه مادام الوجود الخارجي متغايراً فلن يتحقّق الاجتماع أصلاً.

ويمكن تصوير ذلك بأحد الوجهين التاليين:

الأوّل: تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً

ويقال في تقريب هذا الوجه: بأنّ تعدّد العنوان موجبٌ لتعدّد المعنون في الخارج، وهذا يعني أنّ الموجود في الخارج شيئان لا شيء واحد، وهما الصلاة والغصب، غاية الأمر: أنّ أحدهما انضمّ إلى الآخر فكان التركيب بينهما انضماميّاً لا اتّحاديّاً، وقد لا يلتفت الإنسان إلى أنّهما شيئان، وعلى هذا فإنّ المكلّف إذا صلّى في الأرض المغصوبة، فما هو الموجود في الخارج فعلان

أحدهما: الصلاة، والآخر: الغصب، وعليه تكون صلاته صحيحة، غاية الأمر أنّه ارتكب حراماً وهو الغصب.

وعلى هذا، فإنّ الحبّ ومبادئ الأمر تعلّقت بالصلاة، أمّا البغض وملاكات النهي فقد تعلّقت بالغصب، وهما حيثيّتان متغايرتان خارجاً، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي.

ارتفاع المشكلة على كلا المسلكين بناءً على الوجه الأوّل

بناء على هذا الوجه ـ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ـ سوف تنحلّ المشكلة على كلا المسلكين، أي: مسلك المحقّق النائيني، والمسلك القائل بأنّ الامتناع منشؤه كون الأمر بالجامع يستبطن الوجوبات المشروطة للحصص.

أمّا على مسلك المحقّق النائيني ـ الذي يقول بأنّ إطلاق الأمر يستلزم الترخيص في جميع الحصص والأفراد للجامع ـ فهو لأجل أنّ إطلاق النهي شموليّ، فيكون مورد اجتماع الأمر والنهي مصداقاً للجامع المأمور به ومصداقاً للغصب المنهيّ عنه، فيلزم اجتماع الأمر والنهي أو يلزم اجتماع الترخيص المستفاد من الأمر بالجامع مع عدم الترخيص المستفاد من النهي عن الحصّة.

والجواب على ذلك: بأنّه بناء على هذا الوجه يوجد في الخارج مصداقان لا مصداق واحد، وعليه فلا يلزم كون مورد اجتماع الأمر والنهي مصداقاً للجامع المأمور به ومصداقاً للغصب المنهيّ عنه، أو اجتماع الترخيص وعدم الترخيص على شيء واحد، بل لكلّ منهما مصداقه الخاصّ به.

وأمّا بناء على المسلك القائل بأنّ الامتناع منشؤه كون الأمر بالجامع يستبطن الوجوبات المشروطة للحصص، فيكون في كلّ حصّةٍ وجوبٌ مشروط، أو على الأقلّ: أنّ الأمر بالجامع يستبطن الحبّ المشروط للحصص؛ فعلى هذا المسلك فإنّ الأمر بالصلاة يعني وجوب كلّ فردٍ فردٍ منها مشروطاً

بترك البقيّة، أو معناه: تعلّق الحبّ بكلّ فردٍ منها مشروطاً بترك البقيّة. أمّا النهي عن الغصب فحيث إنّه شموليّ، فلابدّ أن ينحلّ إلى كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الغصب، فكلّ فردٍ فيه حرمة الغصب؛ لأنّ النهي عن الطبيعة لا يتحقّق إلّا بإعدام جميع أفرادها؛ فلو وجد فردٌ من الطبيعة المنهيّ عنها، لما كانت منعدمة. وعلى هذا الأساس ففي مورد اجتماع الأمر والنهي ـ كما في الصلاة في الدار المغصوبة ـ سوف يكون هذا المصداق متعلّقاً للأمر بالصلاة وللنهي عن الغصب، وتجتمع مبادئ الأمر والنهي، وهو محال؛ للتضادّ بينهما.

والجواب على هذا المسلك: أنّه بناء على هذا الوجه ـ وهو أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً ـ يلزم أن يكون الموجود في الخارج متعدّداً، وأنّ الأمر متعلّق بفردٍ ومصداقٍ مغايرٍ لما تعلّق به النهي، وعليه فلا تجتمع مبادئ الأمر والنهي على شيء واحد.

وبهذا يتّضح: أنّ هذا الوجه يحلّ مشكلة امتناع اجتماع الأمر والنهي بكلا تقريبيها، لكن هذا فيما إذا كان هذا الوجه تامّاً في نفسه، ولذلك قال السيّد الشهيد: «ولكنّ الإشكال في تماميّة هذا الوجه» كما سيتّضح من البحث اللاحق.

مناقشة السيّد الشهيد للوجه الأوّل

أورد السيّد الشهيد قدس سره على هذا الوجه: بأنّه لا يوجد برهان يثبت أنّ مجرّد تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً، بمعنى: أنّه ليس دائماً أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون؛ وذلك لما نلمسه بالوجدان من إمكان أن ننتزع أكثر من عنوان من شيء واحد في الخارج.

بيان ذلك: أنّ العناوين على نحوين:

النحو الأوّل: العرضيّة الانتزاعيّة. وهي «غير الجنس والفصل والنوع» كمقولة الكيف أو الوضع أو الأين أو المكان والزمان أو الملك أو الإضافة،

فمثلاً: نتنزع عناوين متعدّدة من زيد الموجود في الخارج، فننتزع عنوان العالم والفقيه والطويل والأب والمعلّم والابن ونحو ذلك من العناوين، ومن الواضح: أنّ مثل هذه العناوين لا تمثّل حقيقة الشيء وماهيّته، وعليه فيمكن أن تنتزع هذه العناوين من معنون واحد في الخارج؛ لأنّ هذه العناوين يمكن عروضها أو انتزاعها من الذات الواحدة البسيطة؛ وذلك لأنّها لا تشكّل حقيقة ماهويّة للشيء ليقال بتعدّد الحقيقة الماهويّة فيه، وإنّما هي تعرض على حقيقة ماهويّة واحدة كالإنسان أو الحيوان أو زيد، حيث تقبل هذه الحقائق عروض أكثر تلك العناوين العرضيّة الانتزاعيّة كما هو واضح.

النحو الثاني: العناوين الحقيقيّة. وهي العناوين التي تمثّل الحقيقة النوعيّة للشيء كالجنس أو النوع أو الفصل، من قبيل عنوان الإنسان والفرس، ففي مثل هذه العناوين الحقيقيّة يمكن أن يكون تعدّد العنوان الماهوي النوعي موجباً لتعدّد المعنون خارجاً.

وفي مقام البحث فإنّ الصلاة والغصب مثلاً من العناوين العرضية الانتزاعيّة التي تعرض على مقولة ماهويّة واحدة كالإنسان النوع، فينتزع من فعله الواحد عنوان الصلاة والغصب، وهذا لا يوجب تعدّد المعنون في الخارج؛ لأنّ هذه العناوين ليست عناوين حقيقيّة تمثّل الحقيقة النوعية للشيء.

الثاني: أنّ تعدّد العنوان يكفي وإن كان المعنون واحداً

حاصل هذا الوجه: أنّ تعدّد العنوان وإن لم يعدّد المعنون خارجاً، يكفي في حلّ مشكلة اجتماع الأمر والنهي، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين فقط، ولا تتعلّق بالوجود الخارجي مباشرة، وبما أنّ العنوان متعدّد، فلا إشكال في تعلّق الأمر على عنوان غير عنوان النهي، وذلك يكفي لرفع التنافي بينهما، حتى لو فرضنا أنّ الوجود الخارجي واحد، ففي مثال الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنّ عنوان الصلاة مغاير ذاتاً ومفهوماً لعنوان الغصب؛ وذلك لأنّ عنوان الصلاة

عبارة عن تلك الأفعال من قراءة وركوع وسجود... أمّا عنوان الغصب فهو عبارة عن التصرّف في ملك الغير من دون إذنه، وحيث إنّ العنوانين متغايران في الذهن، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وعلى هذا فإنّ المكلّف إذا صلّى في مكان مغصوب تكون صلاته صحيحة ولا إشكال فيها، لكنّه يكون عاصياً من جهة أنّه غاصب؛ لأنّ هذا الفعل وإن كان واحداً حقيقة لكنّه ينطبق عليه عنوانان متغايران هما الصلاة والغصب.

والوجه في أنّ تغاير العنوان يكفي في حلّ المشكلة: هو أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة ولا تتعلّق بالوجود الخارجي، فالأمر يتعلّق بعنوان الصلاة بما فيه من حبّ وشوق ومصلحة، أمّا النهي فهو يتعلّق بعنوان الغصب بما يتضمّنه من حرمة ومفسدة ومبغوضيّة، وحيث إنّ العنوانين متغايران، فلا تتّحد مبادئ الأمر والنهي على عنوان واحد.

إن قيل: ما وجه تعلّق الأحكام بالصورة الذهنيّة وعدم تعلّقها بالوجود الخارجي؟

فالجواب: تقدّم في مبحث القضايا الحقيقيّة والخارجيّة وذكرنا هناك أنّ الحكم لابدّ أن ينصبّ على الصورة الذهنيّة ولا يمكن أن ينصبّ على الموضوع الحقيقيّ الموجود في الخارج؛ وذلك لأنّ الحكم عبارة عن أمر ذهنيّ، والأمر الذهني لا يمكن أن يتعلّق إلّا بما هو في الذهن وهو الصورة الذهنيّة.

ولو تعلّق الحكم بالشيء الخارجي مباشرة للزم عدّة محاذير؛ منها:

١. أنّه يلزم عدم ثبوت وجوب الصلاة على المكلّف ـ مثلاً ـ قبل إتيانه بالصلاة؛ لأنّه لوكان الوجوب ثابتاً قبل الإتيان بالصلاة، للزم ثبوت الحكم بلا موضوع، وهو محال كما تقدّم في محلّه.

٢. إن الحكم داعٍ إلى إيجاد متعلّقه وهو الموضوع الخارجي، وحيث إنّ الحكم متوقّف على تحقّق موضوعه، فيلزم التقدّم والتأخّر أو التهافت.

وعلى هذا يتّضح: أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة، فإذا كانت العناوين متغايرة فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي على عنوان واحد حتّى وإن كان الموضوع الخارجي واحداً.

فإن قيل: إنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين بما هي مرآة للوجود الخارجي، فالأمر مثلاً لا يتعلّق بمفهوم الصلاة بما هو مفهوم فقط، وإنّما يتعلّق بمفهوم الصلاة بما هو مرآة وحاكٍ عن الوجود الخارجيّ للصلاة، وكذلك الأمر في النهي فهو لا يتعلّق بمفهوم الغصب بما هو مفهوم، وإنّما يتعلّق به بما هو حاكٍ ومرآة عن الخارج، وعلى هذا يكون الأمر والنهي منصبّين على الخارج حقيقة، وحيث إنّ الخارج شيء واحد ـ بحسب الفرض لأنّا فرضنا أنّ تعدّد العنوان لا يعدّد المعنون الخارجي ـ فيلزم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد في الخارج، وعليه يلزم محذور اجتماع الأمر النهي في شيء واحد؟

فالجواب: إنّ الصورة الذهنيّة أو المفهوم تارة: يُـلحظ بما هو مفهوم وصورة ذهنيّة، وهو بهذا اللحاظ لا تتعلّق به الأحكام؛ لأنّ المفهوم أمر ذهنيّ لا يترتّب عليه الآثار.

وتارة أخرى: يلحظ المفهوم والصورة الذهنيّة بما هو عين الخارج، وهذا اللحاظ هو الذي تتعلّق به الأحكام، لأنّ الحكم من شؤون الذهن فلا يتعلّق إلّا بما هو موجود في الذهن، للزوم السنخيّة.

وهذا المطلب تقدّم في البحث في القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة للأحكام وتبيّن: أنّ العنوان إذا نظر إليه بالحمل الشائع فهو صورة ذهنيّة مغايرة للخارج، وأمّا إذا نظر إلى المفهوم والصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي فهو عين الخارج.

ولا يلزم من ذلك سريان الحكم إلى الخارج حقيقة، وإنّما الحكم موضوعه واحد وهو العنوان، لكن هذا الموضوع الواحد يُـري الخارج حقيقة بالحمل الأوّلي فيُـري الصلاة الواقعيّة لا صورة الصلاة فقط.

الوجه الأوّل يدفع التنافي بالتقريب الأوّل لا الثاني

تقدّم أنّ هذا الوجه يعتمد في دفع التنافي بين الأمر والنهي كما في الصلاة في الأرض المغصوبة على تعدّد العنوان، حتى لو كان الوجود الخارجي واحداً، باعتبار أنّ الميزان في كون المتعلّق واحداً أم متعدّداً هو العنوان وليس المعنون الخارجي، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين.

وبناء على تماميّة هذا الوجه، فهل يندفع محذور اجتماع الأمر والنهي؟

الجواب: إنّ محذور امتناع اجتماع الأمر والنهي له تقريبان:

التقريب الأوّل: إنّ الأمر بالطبيعي ـ كالأمر بالصلاة مثلاً ـ يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الأفراد والحصص، أو أنّ تعلّق الحبّ بالطبيعيّ يسري إلى أفراد الطبيعيّ بنحو مشروط.

التقريب الثاني: ما تقدّم عن المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ من أنّ الأمر بالطبيعيّ يستلزم الترخيص في تطبيق الطبيعة على كلّ أفرادها وحصصها.

أمّا بالنسبة لتقريب المحذور الأوّل ـ الأمر بالطبيعيّ يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الأفراد والحصص ـ فيرتفع بناءً على هذا الوجه، وهو: أنّ تعدّد العنوان يكفي في رفع التنافي؛ وذلك لأنّ الأمر بالطبيعيّ يستبطن وجوباتٍ مشروطة أو محبوبيّة مشروطة بعدد الأفراد والحصص، ممّا يدلّ على أنّ كلّ فرد وحصّة فيها وجوب ومحبوبيّة، ومن جانب النهي فهو شموليّ لكلّ الحصص والأفراد، فلو جاء أمر بالصلاة ونهي عن الغصب واجتمعا معاً في موضوع واحد، كما لو صلّى المكلّف في الدار المغصوبة، فالأمر بطبيعيّ الصلاة وإن كان يسري إلى الصلاة الخارجيّة المتّحدة مع الغصب، فهذا الوجه ـ وهو كفاية تعدّد العنوان ـ يكفي في رفع محذور التنافي بين الأمر والنهي، لأنّ الأمر بالصلاة يتعلّق بالصلاة بما هي صلاة، ولا يتعلّق بالصلاة بما هي حصّة من حصص الغصب، وكذلك النهي عن الغصب، فهو وإن كان يسري إلى

الخارج وهي الحصّة المتّحدة مع الصلاة، لكنّ هذا النهي يتعلّق بعنوان الغصب لا بالوجود الخارجي، ومع وجود عنوانين، أحدهما تعلّق به الأمر وهو عنوان الصلاة، والآخر تعلّق به النهي وهو عنوان الغصب، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة مع النهي، حتى لو كان الوجود الخارجي واحداً، بناء على كفاية تعدّد العنوان؛ لأنّ الإيجاب والتحريم أو المحبوبيّة والمبغوضيّة تتعلّق بالعنوان لا بالوجود الخارجي.

هذا كلّه بالنسبة للمحذور الأوّل.

الوجه الثاني لا يدفع المحذور بتقريبه الثاني

بالنسبة للتقريب الثاني للمحذور الذي أفاده المحقّق النائيني ـ وهو أنّ الأمر بالطبيعي يستلزم الترخيص في تطبيق الطبيعة على كلّ أفرادها وحصصها ـ فهو لا يندفع بهذا الوجه الذي يقول بكفاية تعدّد العنوان في رفع محذور التنافي بين الأمر والنهي.

والوجه في ذلك: أنّ مقتضى إطلاق متعلّق الأمر بالطبيعة يقتضي الترخيص في تطبيق الطبيعة على كلّ حصّة وفرد من أفرادها، وهذا يعني أنّ كلّ فرد يجوز تطبيق الطبيعة فيه بما في ذلك الصلاة في الدار المغصوبة، وحيث إنّ أحد أفراد وحصص طبيعة الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ هو الصلاة في الدار المغصوبة، وهذا يعني الترخيص في تطبيق الطبيعة على الصلاة في الدار المغصوبة، فيلزم التنافي بين الأمر والنهي؛ إذ لا يمكن أن يكون المكلّف مرخّصاً بالصلاة في الدار المغصوبة، وفي نفس الوقت لا يكون مرخّصاً في التصرّف في هذه الدار المغصوبة.

بعبارة أخرى: إنّ هذه الحصّة من الصلاة وهي الصلاة في الدار المغصوبة انصبّ عليها عنوانان: أحدهما جواز تطبيق الأمر بطبيعيّ الصلاة بعنوان كونه فرداً من الصلاة، والآخر عدم جواز تطبيق متعلّق النهي عليه بعنوان كونه

فرداً غصبيّاً من الصلاة، وهذا يعني أنّ الفرد الغصبي من الصلاة انصبّ عليه حكمان متضادّان متعلّقان بعنوانه الخاصّ وهو كونه فرداً غصبيّاً من الصلاة، ومن الواضح أنّ هذين الحكمين متضادّان، لأنّ أحدهما الترخيص في التطبيق، والآخر عدم الترخيص في التطبيق، فيلزم محذور اجتماع الضدّين.

إن قيل: لماذا لا نستفيد من التغاير بين عنوان الصلاة وعنوان الغصب، بناء على كفاية تعدّد العنوان، كما يذهب إليه هذا الوجه؟

الجواب: إنّ مغايرة عنوان الصلاة مع عنوان الغصب لا تجدي نفعاً في المقام؛ لأنّ التنافي لم يكن بلحاظ نفس الصلاة كعنوان، ونفس الغصب كعنوان آخر مباين للأوّل ذاتاً ومفهوماً، وإنّما التنافي في التطبيق؛ لأنّ المحقّق النائيني قدس سره يقول: إنّ الترخيص متعلّق بالتطبيق، أي تطبيق مفهوم الصلاة على مصاديقه الخارجيّة، وإذا كان مراده الترخيص في المصاديق الخارجيّة، فلا يمكن للشارع أن يقول أنت مرخّص في تطبيق مفهوم الصلاة على الصلاة في الدار المغصوبة، وفي الوقت ذاته يقول: إنّك منهيّ عن الغصب.

وبهذا يتّضح: أنّ الخصوصيّة الثانية تتمّ على ما اختاره السيّد الشهيد، فيندفع محذور اجتماع الأمر والنهي؛ لكفاية تعدّد العنوان، بينما لا تكفي هذه الخصوصيّة لدفع المحذور بناء على ما اختاره المحقّق النائيني من تقريب التنافي بين الأمر والنهي.

الثالثة: إذا لم يتعاصر الأمر والنهي في الفعليّة زماناً

تقدّم في ثنايا البحث: أنّ جواز اجتماع الأمر والنهي يعتمد على وجود بعض الخصوصيات التي بواسطتها يمكن الخروج من مشكلة التنافي بين الأمر والنهي.

وتبيّن ممّا تقدّم: أنّ الخصوصيّة الأولى ـ وهي تعلّق الأمر بالطبيعة والنهي

بحصّة خاصّة منها ـ لا تحلّ مشكلة التنافي بين الأمر والنهي.

وتبيّن أيضاً: أنّ الخصوصيّة الثانية ـ وهي تعدّد العنوان ـ يمكن أن تحلّ مشكلة التنافي بأحد تقريبيه، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين بما هي عين الخارج، وعليه فإنّ تعدّد العنوان يكشف عن اختلاف متعلّق الأمر والنهي.

وفي المقام: نفترض عدم تماميّة الخصوصيّة الثانية، لكي ننتقل إلى الخصوصيّة الثالثة وهي: أن نفرض عدم تعاصر الأمر والنهي في الفعليّة زماناً، كما لو فرضنا أنّ النهي يسقط في زمان حدوث الأمر، لكي لا يكونا متعاصرين في زمان واحد، ومثاله في المقام: ما لو دخل المكلّف إلى أرضٍ مغصوبة، وفي أثناء خروجه من الأرض المغصوبة علم بضيق وقت الصلاة، فإذا صلّاها في أثناء الخروج، فهل تكون صلاته صحيحة من دون حرمة للغصب، أم أنّه في هذه الحالة اجتمعت حرمة الغصب مع وجوب الصلاة؟

في الجواب على ذلك، نقول: إنّ دخول المكلّف إلى الأرض المغصوبة له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الدخول في الأرض المغصوبة باختياره وإرادته.

الحالة الثانية: أن يكون الدخول إلى الأرض المغصوبة لا باختياره، كما لو أُكره أو أُلجئ إلى الدخول.

وفي كلتا الحالتين يجب الخروج من الأرض المغصوبة، لعدم جواز البقاء في الأرض المغصوبة، لأنّ بقاءه في المغصوب يعتبر غصباً أيضاً، فيكون مأموراً بالخروج من أجل تخليص نفسه من الغصب الزائد، وهذا الحكم عقليّ؛ لأنّ العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فلمّا كان تخليص النفس من المعصية واجباً وكان موقوفاً على الخروج، كان الخروج واجباً عقلاً، وعلى أساس الملازمة الشرعيّة بينهما يثبت وجوبه الشرعي أيضاً.

وحيث إنّ الخروج يستلزم التصرّف في المغصوب أيضاً؛ لأنّه يتطلّب

مقداراً من الزمان والمرور والمشي في المغصوب، فيكون هذا التصرّف في الأرض المغصوبة الذي يستلزمه الخروج مضطرّاً إليه المكلّف، لكن لا يكون الخروج حراماً في الحالة الثانية ـ وهي ما لو كان دخوله إلى الأرض لا باختياره ـ وذلك لأنّ هذا التصرّف الزائد في المغصوب كما لا تكليف فيه، كذلك لا إدانة ولا عقوبة عليه؛ لأنّه مرخّص بالخروج من قبل الشارع؛ وذلك لأمره من قبل الشارع بالخروج لأجل التخلّص من البقاء في الأرض المغصوبة.

أمّا في الحالة الأولى ـ التي يكون الدخول فيها إلى الأرض المغصوبة باختياره وإرادته ـ فحينئذٍ يكون الخروج مستحقّاً للادانة والعقاب؛ لما تقدّم في محلّه من أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي التكليف عقاباً وإدانة.

نعم، الاضطرار بسوء الاختيار ينافي التكليف خطاباً، بمعنى: أنّ المكلّف يستحقّ العقاب والإدانة، ولكنّ الخطاب والتكليف من وجوب أو حرمة لا يشمله؛ لأنّ التكليف مقيّد بالقدرة، والحال أنّ المكلّف غير قادر على ترك الغصب، لأنّه في وسط الأرض المغصوبة.

ويترتّب على الدخول بسوء الاختيار ـ الذي يؤدّي إلى كون التصرّف الزائد في المغصوب حال الخروج الواجب ـ عقاب ومسؤوليّة وإدانة، حتى لو كان النهي والحرمة ساقطاً بمقدار الخروج لاضطراره إليه، ويترتّب على هذا نتيجة فقهيّة مهمّة، كما سيتّضح.

الثمرة الفقهيّة المترتّبة على الخصوصيّة الثالثة

لو ضاق وقت الصلاة بحيث لو أراد الانتظار إلى أن يخرج لفات وقتها، فلو أراد المكلّف أن يصلّي في أثناء خروجه من الأرض المغصوبة، وأن لا يستلزم من ذلك زيادة مدّة البقاء في الأرض المغصوبة، ففي الحالة الثانية ـ وهي: أنّ الاضطرار لا بسوء الاختيار ـ تكون الصلاة صحيحة، وذلك لأنّ

الخروج ليس حراماً في هذه الحالة؛ لأنّ النهي ساقطٌ عنه منذ البداية، أي أنّ الخروج ما دام مضطرّاً إليه لا بسوء الاختيار فهو قبل الدخول غير مشمول لخطاب «لا تغصب»؛ فخطاب «لا تغصب» حتى قبل الدخول لا يقول لا تتصرّف بالخروج، لأنّ دخوله إلى الأرض المغصوبة ليس باختياره، وعليه فلا يكون هذا المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

أمّا الحالة الأولى ـ وهي كون الاضطرار بسوء الاختيار ـ فإنّ صلاته أثناء الخروج، وإن كان منهيّاً عنها لأنّها تصرّف في ملك الغير، ولكن بما أنّ الأمر والنهي غير متعاصرين في زمان واحد؛ لأنّ النهي عن التصرّف في المغصوب وإن كان ثابتاً قبل الدخول إلى المغصوب، لكنّه ـ النهي ـ ساقط أثناء الخروج، لأنّه مضطرّ إلى الخروج، ومع الاضطرار ـ ولو بسوء الاختيار ـ يسقط النهي، وعلى هذا فلم يجتمع الأمر والنهي في زمان واحد، لأنّ زمان الأمر بالصلاة هو حال الخروج؛ لأنّه في هذه الحالة يتوجّه إليه الأمر بالصلاة التي لا تستلزم المكث الزائد، أمّا زمان النهي عن الصلاة في المغصوب فهو حين الدخول إلى الأرض المغصوبة، ولكنّه بعد دخوله إلى الأرض المغصوبة بسوء اختياره، فيسقط هذا النهي عن الفعليّة وإن كان يستحقّ العقاب على ذلك. فزمان النهي متقدّم على زمان الأمر؛ لأنّه ثابت حين الدخول لا بعده، وأمّا زمان الأمر فهو متأخّر عن زمان النهي؛ لأنّه ثابت حال الخروج.

ونتيجة ذلك: هو أنّه في حال الخروج لم يتعاصر الأمر والنهي؛ إذ لا يوجد إلّا الأمر فقط، ومع عدم التعاصر بين الأمر والنهي في الزمان لا يلزم محذور اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ من شروط التضادّ وحدة الزمان أيضاً ـ كما هو واضح ـ ولذلك تقع صلاته صحيحة أيضاً وإن كان مستحقّاً للعقاب بسبب الغصب ولو أثناء الخروج، حتى لو كان مضطرّاً إليه، لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

مناقشة السيّد الشهيد للخصوصيّة الثالثة

أورد السيّد الشهيد: بأنّ هذه الخصوصيّة ـ وهي عدم التعاصر الزماني بين الأمر والنهي ـ لا تنفع في حلّ مشكلة اجتماع الأمر والنهي، ولا ترفع التنافي والتضادّ بينهما، وذلك لأنّ النهي وإن كان ساقطاً خطاباً، لكنّ سقوط النهي نشأ من سوء اختيار المكلّف بدخوله إلى الأرض المغصوبة، وهذا يعني: أنّه يجب الخروج من المغصوب، وفي هذه الحالة لا يمكن للمولى أن يوجّه النهي عن الغصب للمكلّف أثناء خروجه، وعلى هذا الأساس فإنّ النهي وإن كان ساقطاً خطاباً، لكنّ ملاكاته بما تتضمّن من المفسدة والمبغوضيّة لا تزال موجودة، ولذلك يستحقّ المكلّف العقوبة بدخوله بسوء اختياره؛ إذ لو كانت الملاكات ساقطة لم يكن معنى لبقاء العقوبة. ومع بقاء ملاكات النهي من المفسدة والمبغوضيّة، فحينئذٍ تجتمع مع ملاك الصلاة من المصلحة والمحبوبيّة حال الخروج فيلزم محذور التنافي والتضادّ بين الأمر والنهي.

وبهذا يتّضح: أنّ هذه الخصوصيّة غير نافعة في حلّ مشكلة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّه حتّى لو بنينا على أنّ سوء الاختيار ينافي التكليف خطاباً فلا يكفي عدم التعاصر الزماني لدفع محذور التنافي بين الأمر والنهي؛ لأنّ ملاكات النهي لا تزال باقية على حالها فتجتمع مع ملاكات الأمر، فيتنافيان.

وأمّا لو أنكرنا هذا المبنى وقلنا بأنّ سوء الاختيار لا ينافي التكليف فضلاً عن العقوبة، فالنهي موجود بخطابه أيضاً، فيكون محذور اجتماع الأمر والنهي أوضح؛ لأنّ التنافي يكون بالخطاب والملاكات.

هذا تمام الكلام في حكم الصلاة أثناء الخروج.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**على نحو التخيير العقلي بين حصصها**» لأنّ الأمر إذا تعلّق

بالطبيعي، فسوف يحكم العقل بالتخيير بين حصصه وأفراده، فيكون التخيير عقليّاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ولا شكّ أنّ ذلك يوجب زوال السبب الثاني للتنافي**» أي: أنّ الاختلاف بالإطلاق والتقييد في أنّ ذلك يوجب زوال السبب الثاني للتنافي وهو ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بين الامتثالين، وذلك إذا كان بإمكان المكلّف أن يصلي في غير الحمّام، فهو قادر على الجمع بين الامتثالين.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وإن أنكرنا الاستبطان المذكور**» أي: استبطان الجامع للتخيير الشرعي ولو بلحاظ عالم المبادئ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصّة للنهي**» الصحيح الحصّة المنهيّ عنها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ومن هنا فسّر الميرزا كراهة الصلاة في الحمّام**» بمعنى: أنّ المحقّق النائيني فسّر كراهة الصلاة في الحمّام، لأجل عدم التنافي بين وجوب المطلق وكراهة الحصّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فلأنّ الإطلاق حقيقة ـ كما تقدّم ـ عدم لحاظ القيد**» تقدّم في بحث الإطلاق والتقييد من الحلقة الثالثة. ولا يخفى: أنّ الخلاف وقع في حقيقة الإطلاق من حيث كونه رفضاً للقيود، أي: أنّ دلالة المطلق على الطبيعة المجرّدة عن أيّ قيد، فالصلاة المأمور بها مطلقاً هي: طبيعيّ الصلاة الخالية من أيّ قيد، أو أنّ الإطلاق عبارة عن تجميع القيود، أي: دلالة المطلق على الطبيعة مع أيّ قيد كان، فالصلاة المأمور بها مطلقاً هي الصلاة التي لوحظ معها أيّ قيد كان، ككونها في المسجد أو في البيت أو في الحمّام.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعلى أيّ حال إذا تجاوزنا هذه الخصوصيّة**» بمعنى: أنّنا سواء قلنا بأنّ المنافي للنهي هو الترخيص من قبل الأمر، أو أنّ المنافي هو الترخيص من قبل المولى.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**أمّا الوجه الأوّل: فهو إذا تمّ يدفع التنافي بكلا تقريبيه**» أي: بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطة بالحصص، وبتقريب استلزامه الترخيص في التطبيق على الحصّة المنافي للنهي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لكنّ الإشكال في تماميّة هذا الوجه**» لعدم وجود برهان على أنّ مجرّد تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون خارجاً؛ لإمكان انتزاع عنوانين من موجود خارجيّ واحد، بل عناوين كثيرة لموجود واحد.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**فإن قيل إنّ العناوين في الذهن إنّما يعرض لها، أي لتلك العناوين الأمر والنهي بما هي مرآة للخارج**» وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الموجود الخارجي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**الأحكام تتعلّق بالعناوين والصورة الذهنيّة**» «الصورة الذهنيّة» عطف تفسير على «العناوين».

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لأنّ إطلاق الواجب لحالة غصبيّة الصلاة إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيّد بهذه الحالة**» بمعنى: أنّ إطلاق الأمر بالصلاة كما في «أقم الصلاة» إذا كان شاملاً للصلاة في الدار المغصوبة، فهو يعني الترخيص في تطبيقه على الصلاة المقيّدة بحالة الغصبيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لكنّ النهي ساقط على القول المتقدّم**» أي: ما تقدّم آنفاً من أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لأنّ الخروج باعتباره مضطرّاً إليه لا بسوء الاختيار غير منهيّ عنه منذ البدء**» أي: أنّ الخروج بما أنّه مضطرّ إليه لا بسوء الاختيار، فيكون الخروج قبل أن يدخل الأرض المغصوبة غير مشمول لخطاب «لا تغصب»، أي أنّ خطاب «لا تغصب» حتى قبل الدخول لا ينهى عن التصرّف بالمغصوب أثناء الخروج.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**كما تقدّم في الحلقة السابقة**» أي: الحلقة الثانية.

خلاصة ما تقدّم

• السبب في امتناع اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد أمران: الأوّل التضادّ بين الأمر والنهي في عالم المبادئ، والثاني التضادّ في عالم الامتثال.

• لا يعقل توجيه التكليفَين المتضادّين ولو بنحو الترتّب؛ إذ لا معنى لأن يقال مثلاً: (صلِّ، فإن لم تُصلِّ حرمت عليك الصلاة)؛ لأنّ ذلك أشبه بتحصيل الحاصل.

• الخصوصيّة التي يمكن افتراضها في الأمر والنهي، ليزول المانع وهو ضيق قدرة المكلّف عن امتثالهما معاً، هي: أن يتعلّق الأمر بالطبيعيّ على نحو التخيير العقليّ بين حصصه، ويتعلّق النهي بإحدى حصصه، فيتمكّن المكلّف من الجمع بين الامتثالين، بأن يصلّي في غير الحمّام.

• فإن قلنا باستبطان الجامع الوجوبات المشروطة، فلم ينفع اختلاف المتعلّقين بالإطلاق والتقييد، في رفع التنافي؛ وإن قلنا بعدم الاستبطان، ارتفع التنافي، وجاز الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة.

• طريقة النائيني في البرهنة على التنافي بين الأمر بالمطلق (الصلاة) والنهي عن الحصّة (الصلاة في الحمّام) هو: أنّ الأمر بالجامع يستلزم الترخيص في تطبيقه على الحصّة، المنافي للنهي عنه.

• الفارق بين المسلكين: أنّه على مسلك النائينيّ لا يحصل تنافٍ بين الأمر بالطبيعيّ والنهي عن الحصّة بنحو الكراهة؛ وأمّا على مسلك الاستبطان، فالتنافي واقع بين الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصّة، سواء أكان تحريميّاً أم كراهتيّاً؛ إذ لا يمكن أن تكون الحصّة محبوبة ومبغوضة في الوقت نفسه.

• أورد السيّد الشهيد على مسلك النائيني: بأنّ الإطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق، ولا يستلزمه.

• قالوا: إنّ تعدّد العنوان ـ كالصلاة والغصب ـ وتعلّق الأمر بعنوان،

والنهي بعنوان آخر، قد يسبب جواز اجتماع الأمر والنهي ورفع التنافي بينهما، بأحد وجهين، وهما:

• الوجه الأوّل: هو أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون.

الوجه الثاني: هو أنّ تعدّد العنوان يكفي وحده لرفع التنافي، وإن اتّحد المعنون خارجاً؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين دون المعنونات.

• أُشكل على الوجه الأوّل بأنّه ليس تامّاً؛ إذ لا برهان على أنّ مجرّد تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون خارجاً؛ لأَنّ بالإمكان انتزاع عنوانين من موجود خارجيّ واحد.

• تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون، إذا كان العنوان ماهيّة حقيقيّة للشيء تمثّل حقيقته النوعيّة، وأمّا إذا كان العنوان عرضيّاً انتزاعيّاً فإنّ تعدّده لا يكشف عن تعدّد المعنون.

• الوجه في أنّ تعدّد العنوان يكفي لرفع التنافي بين الأمر والنهي، حتى لو لم يكن تعدّد العنوان كاشفاً عن تعدّد المعنون خارجاً: هو أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة، لا بالوجود الخارجي مباشرة.

• أُشكل على هذا القول: بأنّ العناوين في الذهن إنّما يعرض لها الأمر والنهي بما هي مرآة للخارج، لا بما هي مفاهيم وصور ذهنيّة، وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسّط العنوان.

• إنّ ملاحظة العنوان في الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه، لا تعني أنّ الحكم يسري إلى الخارج حقيقة، وإنّما تعني أنّ العنوان ملحوظ بما هو عين الخارج.

• وجه التنافي على تقريب النائيني هو: أنّ تعدّد العنوان لا يكفي لرفع التنافي بين الأمر بالطبيعي والنهي على مسلك النائيني؛ وذلك لأنّ الأمر بالطبيعي الترخيص في تطبيقه على الصلاة في المغصوب، وهذا ينافي النهي عن

الغصب.

• قالوا: يمكن أن يكون الفعل الواحد متعلّقاً للأمر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعليّة زماناً، بيان المثال المعهود لهذه الحالة، من قبيل الاضطرار بسوء الاختيار، كما لو دخل الأرض المغصوبة بسوء اختياره، وأراد الصلاة أثناء الخروج لضيق الوقت، فصلاته منهيّ عنها ومأمور بها، غير أنّ الأمر والنهي غير متعاصرين، فيجوز ثبوتهما معاً؛ لسقوط النهي على القول بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً، فيتوجّه الأمر بالصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي.

• ويرد عليه: أنّه لا يدفع التنافي بين الأمر والنهي؛ لأنّ سقوط النهي كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار، الذي يقتضي سقوط الخطاب فقط، لا المبادئ.

(١٩٩)

حكم الخروج من الأرض المغصوبة

- الوجوه المطروحة لحلّ مشكلة الخروج من الأرض المغصوبة
  - ✓ الأوّل: ما ذكره المحقّق الأصفهاني
  - ✓ الثاني: تخصيص دليل حرمة التصرّف في الغصب
  - ✓ الثالث: مختار المصنّف

[اجتماع الوجوب الغيريّ مع الحرمة النفسيّة]

وقد واجهَ الأصوليّونَ هنا مشكلةَ اجتماعِ الأمرِ والنهي من ناحيةٍ أخرى في المقامِ، وحاصلُها: أنّه قد افتُرِضَ كونُ الخروجِ مقدّمةً للتخلّصِ الواجبِ من الغصب؛ ومقدّمةُ الواجبِ واجبةٌ، فيكونُ الخروجُ واجباً فعلاً معَ كونِه منهيّاً عنه بالنهي السابقِ الذي لا يزالُ فعليّاً بخطابِه وروحِه معاً، أو بروحِه وملاكِه فقط على الأقلّ، فهل يلتزمُ بأنّ الخروجَ ليس مقدّمةً للواجبِ، أو بتخصيصٍ في دليلِ حرمةِ التصرّفِ في المغصوبِ على نحوٍ ينفي وجودَ نهيٍ من أوّلِ الأمرِ عن هذهِ الحصّةِ من التصرّفِ أو بانخرامٍ في قاعدةِ وجوبِ المقدّمةِ؟ وجوهٌ بل أقوال:

أمّا الوجهُ الأوّلُ فحاصلُه: أنّ الخروجَ والبقاءَ متضادّانِ؛ والواجبُ هو تركُ البقاءِ، وفعلُ أحدِ الضدّينِ ليس مقدّمةً لتركِ ضدّه، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة.

وهذا الوجهُ ـ حتى إذا تمَّ ـ لا يحلُّ المشكلةَ على العمومِ، لأنّ هذه المشكلةَ لا نواجهُها في هذا المثالِ فقط، بل في حالاتٍ أخرى لا يمكنُ إنكارُ المقدّميّةِ فيها، من قبيلِ: من سبّبَ بسوءِ اختيارِه إلى الوقوعِ في مرضٍ مهلكٍ ينحصرُ علاجُه بشربِ الشرابِ المحرّمِ، فإنّ مقدميّةَ الشربِ في هذهِ الحالةِ واضحة.

وأمّا الوجهُ الثاني فلا يمكنُ الأخذُ به إلّا معَ قيامِ برهانٍ على التخصيصِ المذكورِ بتعذّرِ أيّ حلٍّ آخرَ للمشكلة.

وأمّا الوجهُ الثالث فهو المتعيّنُ؛ وذلك بأن يقالَ: إنّ المقدّمةَ من ناحيةِ انقسامِها إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ على أقسام:

أحدها: أن تكونَ منقسمةً إلى فردينِ من هذا القبيلِ فعلاً؛ وفي هذه الحالةِ يتّجهُ الوجوبُ الغيريُّ نحوَ غيرِ المحرّمِ خاصّةً، لأنّ الملازمةَ التي يدركُها العقلُ لا تقتضي أكثرَ من ذلك.

ثانيها: أن تكونَ منحصرةً أساساً ـ وبدونِ دخلٍ للمكلّفِ في ذلك ـ في الفردِ المحرّمِ؛ وفي هذه الحالةِ يتّجهُ الوجوبُ الغيريّ نحوَ الفردِ المحرّمِ إذا كانَ الوجوبُ النفسيّ أهمَّ من حرمتِه، وتسقطُ الحرمةُ حينئذٍ.

ثالثها: أن تكونَ منقسمةً أساساً إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ، غيرَ أنّ المكلّفَ عجَّزَ نفسَه بسوءِ اختيارِه عن الفردِ المباحِ، وفي هذه الحالةِ يدركُ العقلُ أنّ الانحصارَ في الفردِ المحرّمِ غيرُ مسوّغٍ لتوجّهِ الوجوبِ الغيريّ نحوَه ما دامَ بسوءِ الاختيار؛ فالفردُ المحرّمُ يظلُّ على ما هو عليه من الحرمةِ، ويكونُ تعجيزُ المكلّفِ نفسِه عن الفردِ المباحِ من المقدّمةِ مع بقاءِ الفردِ المحرّمِ على حرمتِه تعجيزاً له شرعاً عن الإتيانِ بذي المقدّمة، لأنّ المنعَ شرعاً عن مقدّمةِ الواجبِ تعجيزٌ شرعيٌّ عن الواجب، ولمّا كانَ هذا التعجيزُ حاصلاً بسوءِ اختيارِ المكلّفِ فيسقطُ الخطابُ المتكفّلُ للأمرِ بذي المقدّمةِ على القولِ المشهورِ، دونَ العقابِ والإدانةِ.

غيرَ أنّ العقلَ يحكمُ بلزومِ تحصيلِ ذي المقدّمةِ ولو بارتكابِ المقدّمةِ المحرّمةِ، لأنّ ذلك أهونُ الأمرين؛ وهذا يؤدّي إلى اضطرارِه إلى ارتكابِ الفردِ المحرّمِ من المقدّمةِ، غيرَ أنّه لمّا كانَ منشأ هذا الاضطرارِ أساساً سوءَ الاختيارِ فيسقطُ الخطابُ على القولِ المشهورِ دونَ العقابِ، وينتجُ عن ذلك أنّ الخطاباتِ كلَّها ساقطةٌ فعلاً وأنّ روحَها بما تستتبعُه من إدانةٍ ومسؤوليّةٍ ثابت.

الشرح

واجه الأصوليون في مسألة الدخول إلى الأرض المغصوبة مشكلتين:

المشكلة الأولى: مشكلة الصلاة أثناء الخروج من الأرض المغصوبة، وتبيّن ـ ممّا تقدّم ـ عدم حلّ هذه المشكلة؛ وذلك لأنّ النهي وإن كان ساقطاً خطاباً، فهو باقٍ في ملاكاته ومبادئه، وعليه فيلزم اجتماع مبادئ الأمر من المحبوبيّة والمصلحة مع مبادئ النهي وهي المبغوضيّة والمفسدة، كما تقدّم.

المشكلة الثانية: مشكلة نفس الخروج من الأرض المغصوبة، بقطع النظر عن الصلاة، فلو دخل الإنسان إلى الأرض المغصوبة ـ سواء كان دخوله بسوء اختياره أم لا ـ ففي هذه الحالة يتوجّه إليه أمرٌ نفسيّ بوجوب تخليص نفسه من الغصب، لكنّ هذا الواجب (وهو تخليص نفسه من الغصب) يتوقّف على مقدّمة وهي الخروج من الأرض المغصوبة؛ لأنّه لا يمكنه أن يحقّق التخليص الواجب إلّا بالخروج كما هو واضح، فالخروج مقدّمة وجوديّة للواجب (وهو تخليص النفس من الغصب) فيكون الخروج واجباً بحكم العقل.

أمّا حكم الخروج شرعاً، فبناء على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعاً، يأتي هذا السؤال: هل يمكن أن يكون الخروج واجباً شرعيّاً من باب المقدّميّة؟

فإن قلنا: بأنّ الخروج بما أنّه مقدّمة للواجب فعلى أساس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، لابدّ أن يتّصف ـ الخروج ـ بالوجوب الغيريّ أيضاً، لكنّ المحذور في ذلك: هو أنّ اتّصاف الخروج بالوجوب يستلزم اجتماع الأمر والنهي على عنوان واحد؛ وذلك لأنّ الخروج عبارة عن التصرّف في الأرض المغصوبة، فهو منهيّ عنه، ومن جهةٍ أنّ الخروج واجب لأنّه مقدّمة

للتخلّص من المغصوب، فيلزم اجتماع الأمر والنهي على عنوان الخروج.

ومن الواضح: أنّ اجتماع الأمر والنهي على عنوان الخروج إمّا بالملاكات فقط، كما لو كان الدخول بسوء الاختيار؛ لما تقدّم أنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي التكليف خطاباً ولكنّه لا ينافيه عقاباً، وهو يستلزم بقاء ملاك الحرمة فيه، وإمّا بلحاظ الخطاب والملاكات، كما لو كان الدخول إلى الأرض المغصوبة بناء على أنّ الدخول بسوء الاختيار لا ينافي التكليف لا خطاباً ولا عقاباً.

الوجوه المطروحة لحلّ مشكلة الخروج من الأرض المغصوبة

في مقام التخلّص من هذه المشكلة وجدت وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أن يقال بأنّ الخروج ليس مقدّمة للواجب وهو للتخلّص من الغصب، وعلى هذا فلا يتّصف الخروج بالوجوب، فيكون الخروج حراماً فقط. وهذا الوجه ذكره المحقّق الأصفهاني.

الوجه الثاني: أن يقال بتخصيص دليل الحرمة والنهي في غير هذه الحصّة من الغصب المستلزمة للخروج، فيكون الغصب حراماً إلّا ما حصل بسبب الخروج.

الوجه الثالث: أن يقال بانخرام قاعدة وجوب المقدّمة، فيقال بوجوب مقدّمة الواجب ما عدا هذه الحالة، مع التسليم بكون هذه الحالة ـ وهي الخروج من الأرض المغصوبة ـ مقدّمة للواجب، وعلى هذا فلا يكون الخروج واجباً، فيبقى الخروج على حرمته فقط. وهذا الوجه مختار السيد الشهيد قدس سره.

وإليك تفصيل هذه الوجوه.

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الأصفهاني

حاصل هذا الوجه: أنّ الخروج لا يمكن أن يتّصف بكونه مقدّمة للواجب؛ وذلك لأنّ الواجب (وهو تخليص المكلّف نفسه من الغصب)

عنوان مشير لترك الحرام، أي: ترك البقاء في المغصوب، فيكون الواجب في الحقيقة هو ترك البقاء في المغصوب، ومن الواضح: أنّ الخروج والبقاء متضادّان؛ لكونهما فعلين وجوديّين، لأنّ الداخل إلى الغصب إمّا أن يبقى في المغصوب أو يخرج منه، ولا يمكن أن يبقى ويخرج في وقت واحد، وعلى هذا الأساس لو كان الخروج مقدّمة لترك البقاء، للزم أن يكون أحد الضدّين وهو الخروج، مقدّمةً لعدم الضدّ الآخر، أي: لترك البقاء. وتقدّم: أنّ الضدّين لا يمكن أن يكون أحدهما علّة لعدم الآخر، وعليه فلا يصحّ اتّصاف الخروج بكونه مقدّمة للواجب.

والوجه في أنّ أحد الضدّين لا يكون علّة لعدم الآخر، ما تقدّم في الحلقة الثانية[1]، وحاصله: أنّ المقدّمة تكون بمثابة العلّة أو الجزء الأخير من العلّة، وفعل أحد الضدّين أو تركه ليست علّته فعل أو ترك الضدّ الآخر، كما في الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد، فإنّ وجود الصلاة ليس مقدّمة وعلّة لعدم الإزالة، بل العلّة هي إرادة المكلّف الفعل أو الترك، فإن أراد فعل الصلاة كان لازم ذلك تركه للضدّ الآخر وهو الإزالة، وإن أراد ترك هذا الضدّ ـ إزالة النجاسة ـ كان لازمه فعل الضدّ الآخر وهو الصلاة، فترك الضدّ أو فعله يلازم العلّة أو الجزء الأخير من العلّة وليس هو نفسها، فإنّه حينما يختار عدم الإزالة يتحقّق منه عدم الإزالة سواء صلّى أم لا، وما دام كذلك فلا يتّصف الضدّ بكونه مقدّمة للضدّ الآخر.

وفي المقام فإنّ الخروج ليس هو العلّة أو جزءها الأخير لترك البقاء، بل العلّة هي إرادة المكلّف البقاء في الأرض المغصوبة أو ترك البقاء، والخروج وعدمه ملازم لذلك فقط. وعليه فلا يتّصف الخروج بالوجوب، وإنّما يتّصف

---

(١) الحلقة الثانية: ص٣٥٣.

بالحرمة فقط؛ لأنّ حرمة الغصب انحلاليّة شاملة لكلّ حصص وأفراد الغصب والتي منها الغصب حال الخروج.

ونوقش هذا الوجه بمناقشتين:

المناقشة الأولى: عدم تماميّة هذا الوجه في نفسه؛ وذلك لأنّنا حتى لو سلّمنا بأنّ الخروج مقدّمة لترك البقاء، وأنّ الخروج وترك البقاء ضدّان، وسلّمنا أيضاً بأنّ أحد الضدّين لا يكون علّة لفعل الضدّ الآخر أو لعدمه، لكنّ هذا المعنى غير متحقّق في محلّ كلامنا؛ وذلك لأنّ الخروج ليس علّة لترك البقاء في الغصب في نفس آن الخروج، وإنّما الخروج علّة لترك البقاء في الأرض المغصوبة في الآنات اللاحقة، وهذا يعني أنّ الزمان مختلف في الضدّين، لأنّ زمان الخروج هو في الآن الأوّل، وزمان ترك البقاء هو الآنات اللاحقة للآن الأوّل، فاختلف الزمان، ومن المعلوم أنّ أحد شرائط امتناع كون أحد الضدّين علّة لعدم الآخر أو لفعله هو اتّحادهما في الزمان، بأن يكون الضدّ علّة لعدم ضدّه مثلاً في نفس الزمان الذي يثبت فيه الضدّ، وأمّا إذا كان الضدّ علّة لعدمه في الآن اللاحق فلا مانع منه؛ لأنّه مع اختلاف الزمان لا يحصل أيّ تضادّ بينهما.

وذلك كما لو فرضنا أنّ الإزالة والصلاة متضادّان، فلا يكون فعل أحدهما علّة لعدم الآخر، ففعل الصلاة ليس هو علّة لعدم الإزالة في نفس زمان وجود الصلاة، لكن يمكن أن يكون فعل الصلاة مقدّمة لعدم الإزالة في الزمان اللاحق عن الصلاة؛ لأنّه بعد أن انتهى من الصلاة فحينئذٍ يكون قد سبّب عدم الإزالة.

وكذلك الكلام في المقام؛ لأنّ الخروج في الآن الأوّل ليس ضدّاً للبقاء في الآنات اللاحقة، والدليل على ذلك أنّ الخروج في الآن الأوّل يجتمع مع البقاء في الأرض المغصوبة في الآنات اللاحقة، وعلى هذا يمكن أن يكون الخروج

في الآن الأوّل مقدّمة لترك البقاء في الآنات اللاحقة، فيكون الخروج مقدّمة لترك البقاء، وعليه لا يتمّ ماذكره الأصفهاني من أنّ الخروج ليس مقدّمة لترك البقاء.

إذن هذا الوجه غير تامّ في نفسه، وهو ما أشار إليه السيّد الشهيد قدس سره بقوله: «وهذا الوجه حتى إذا تمّ...».

المناقشة الثانية: لو سلّمنا تماميّة هذا الوجه وأنّ الخروج ليس مقدّمة لترك البقاء، لكن نقول: إنّ هذا الوجه لا يحلّ جميع الموارد وإنّما يحلّ لنا المشكلة في هذا المورد فقط وهو ما لو وجبت الصلاة في الأرض المغصوبة، ولا يحلّ المشكلة في بقيّة الموارد، كما لو فرضنا: أنّ المكلّف قد سبّب بسوء اختياره الوقوع في مرض فهلك، كما لو شرب سمّاً، فلو لم يعالجه يؤدّي إلى هلاكه، وقد انحصر علاجه بشرب الشراب المحرّم، فلا إشكال في كون تناول المحرّم مقدّمة للشفاء من المرض أو الموت، فيتّصف بالوجوب مع كونه محرّماً في نفسه، ولا يعقل أن يكون شرب الدواء حراماً وواجباً معاً في آن واحد.

إذن ما ذكره المحقّق الأصفهاني من إنكار المقدّميّة إنّما هو مختصّ في حالات كون الفعلين متضادّان.

وأمّا في بقيّة الحالات كما في المثال آنف الذكر، فإنّ شرب الدواء ليس ضدّاً للشفاء أو لعدم الشفاء، وعلى هذا فما ذكره لا يحلّ مشكلة اجتماع الأمر والنهي.

الوجه الثاني: تخصيص دليل حرمة التصرّف في الغصب

لأجل التخلّص من مشكلة اجتماع الأمر والنهي في الخروج من الأرض المغصوبة لابدّ من تخصيص دليل الحرمة والنهي في غير هذه الحصّة من الغصب المستلزمة للخروج، فيكون الغصب حراماً إلّا ما حصل بسبب الخروج.

بمعنى: أنّ الخروج يتّصف بالوجوب العقليّ وبالوجوب الشرعيّ الغيريّ

أيضاً، لكونه مقدّمة للواجب، لكنّ حرمة التصرّف بالغصب أثناء الخروج ساقطة خطاباً وملاكاً، أمّا سقوطها خطاباً فهو واضح؛ لأنّه مأمور بالخروج من الغصب، وعليه فلا يمكن للمولى أن ينهى عن الغصب في هذه الحالة؛ وذلك لأنّه من التكليف بالجمع بين الأمر والنهي، وهو تكليف بغير المقدور؛ ولذا ترتفع الحرمة خطاباً لفرض الاضطرار.

وأمّا ارتفاع الحرمة ملاكاً حال الخروج فلأنّ الخروج محبوب للشارع فلا يكون مبغوضاً كذلك.

وعلى هذا الأساس يلزم تخصيص دليل حرمة الغصب في غير الحصّة التي يتحقّق معها الخروج، فلا تكون هذه الحصّة من الغصب حراماً لا خطاباً ولا ملاكاً.

ونوقش بأنّه: لا يخفى أنّ هذا الوجه الذي يقول بتخصيص دليل حرمة التصرّف في المغصوب في غير حالة الخروج، لا يعتمد على وجود دليل خاصّ يخرج هذا المورد، ولو فرض قيام دليل على التخصيص فلا إشكال بالالتزام بالتخصيص، ولكنّ الملاحظ: أنّ هذا الوجه في التخصيص المذكور يعتمد على وجود مانع يحول من الالتزام بعموم حرمة التصرّف بالمغصوب، وعلى أساس ذلك المانع التزم صاحب هذا الوجه بالتخصيص، ومن الواضح: أنّ هذا الوجه يتوقّف على عدم وجود جواب آخر يمكن بواسطته التخلّص من المشكلة، لأنّه لو فرض جواب آخر لحلّ المشكلة، فلا وجه للالتزام بالتخصيص المذكور.

وسيتبيّن أنّ الوجه الثالث يمكن أن يكون جواباً لحلّ المشكلة.

الوجه الثالث: مختار المصنّف

حاصل هذا الوجه: أنّ المقدّمة في المقام ـ وهي الخروج من الأرض المغصوبة ـ ليست واجبة، لأنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة في جميع الموارد والحالات، وإنّما قد تكون واجبة في بعض الموارد وغير واجبة في موارد

أخرى، فالخروج من الأرض المغصوبة وإن كان مقدّمة للتخلّص من الغصب الذي هو واجب على المكلّف، لكنّه ـ الخروج ـ ليس واجباً، وعلى هذا فإنّ الخروج يبقى على حرمته فقط، وعليه فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد. وهذا الوجه هو الذي يختاره السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ.

توضيح ذلك: إنّ المقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون للمقدّمة فردان، أحدهما مباح والآخر محرّم، كما إذا وجب على المكلّف إنقاذ الغريق وكان لإنقاذه طريقان: أحدهما المرور من الأرض المباحة، والأخرى اجتياز الأرض المغصوبة، ففي هذه الحالة يكون الوجوب الغيريّ يتعلّق بالمقدّمة المباحة فقط دون المقدّمة المحرّمة، أي يتعلّق الوجوب الغيريّ بالفرد المباح منها، لا بالفرد المحرّم.

والدليل على ذلك: هو أنّ الملازمة التي يدركها العقل بين إيجاب الشيء وإيجاد مقدّمته تقتضي لزوم امتثال الواجب في الفرد المباح، لأنّ الفرد المحرّم فيه مؤونة زائدة وهي الحرمة، ولا وجه لارتكاب الفرد الحرام بعدما كان الفرد المباح متيسّراً، وهذا واضح، وهو خارج عن محلّ كلامنا.

القسم الثاني: أن تكون المقدّمة منحصرة في فرد واحد فقط، وهو الفرد المحرّم خاصّة، من قبيل ما إذا وجب إنقاذ الغريق وتوقّف على إتلاف مال الغير، وفي هذه الحالة لابدّ من معرفة الأهمّ ملاكاً عند المولى، هل هو المقدّمة المحرّمة أم ذوها؟ فإن كان الأهمّ هو الحرام أي المقدّمة، ففي هذه الحالة يكون الوجوب ساقطاً عن الفعليّة؛ لأنّ كلّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ الشاملة بعدم وجود المانع الشرعي، وفي المقام يوجد مانع شرعيّ أهمّ، وعلى هذا تكون المقدّمة محرّمة.

وأمّا إذا كان الأهمّ هو الواجب النفسيّ وهو ذو المقدّمة، ففي هذه الحالة

يتوجّه الوجوب الغيريّ نحو المقدّمة المحرّمة، وتسقط حينئذٍ الحرمة عن المقدّمة بملاك التزاحم بين الأهمّ والمهمّ وتقديم الأهمّ ملاكاً، وهذا الفرض خارج عن محلّ الكلام أيضاً.

القسم الثالث: أنّ المقدّمة لها فردان أحدهما مباح والآخر محرّم، لكن المكلّف بسبب سوء اختياره عجَّز نفسه عن الفرد المباح وحصر المقدّمة بالفرد المحرّم، وهذه الحالة هي محلّ البحث، فنقول:

إنّ العقل يدرك أنّ انحصار المقدّمة في الفرد المحرّم يمنع من توجّه الوجوب الغيريّ نحو هذا الفرد المحرّم ما دام بسوء الاختيار، وعليه فإنّ الفرد المحرّم يبقى على حرمته، أمّا تعجيز المكلّف نفسه عن الفرد المباح من المقدّمة مع بقاء الفرد المحرّم على حرمته فهو تعجيزٌ شرعيّ عن الإتيان بذي المقدّمة؛ لأنّ المانع شرعاً عن مقدّمة الواجب تعجيزٌ شرعيٌّ عن الواجب، وحيث إنّ هذا التعجيز حصل بسوء اختيار المكلّف، فحينئذٍ يسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذي المقدّمة على القول المشهور دون العقاب والإدانة، لكنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدّمة ولو بارتكاب المقدّمة المحرّمة؛ لأنّ ذلك أهون الأمرين، لأنّه لو بقي في الأرض المغصوبة يلزم أن يتصرّف أكثر في المغصوب، وهذا يعني: أنّ المكلّف مضطرّ إلى ارتكاب الفرد المحرّم من المقدّمة، وحيث إنّ هذا الاضطرار حصل بسوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور، دون العقوبة والإدانة.

وفي مثال الخروج من الأرض المغصوبة، فإنّ المكلّف يجب عليه تخليص نفسه من الغصب، أو يجب عليه أن يترك البقاء في الغصب، وهذا الواجب يحصل عليه بواسطة أحد فردين:

الفرد الأوّل: هو أن لا يدخل إلى الأرض المغصوبة، فإنّه إذا لم يدخل إلى الأرض المغصوبة يكون قد حقّق الواجب وهو تخليص نفسه من الغصب، من

باب السالبة بانتفاء الموضوع. وهذا الفرد مباح.

الفرد الآخر: الفرد الحرام، وهو أن يدخل إلى الأرض المغصوبة ويرتكب المعصية فعلاً، ففي هذه الحالة لا يمكنه تخليص نفسه من ذلك إلّا بالخروج بارتكاب الحرام وهو التصرّف في المغصوب، ولذلك يكون هذا الفعل مقدّمة محرّمة للواجب.

ولكن هذه المقدّمة هي الطريق الوحيد لهذا الواجب؛ لأنّ المكلّف لمّا دخل الأرض المغصوبة فهو بسوء اختياره قد عجّز نفسه عن الفرد المباح وحصر المقدّمة بالفرد المحرّم.

وفي هذه الحالة نطرح الأسئلة التالية:

السؤال الأوّل: هل الخروج الذي هو الفرد المحرّم يكون واجباً بالوجوب الغيريّ لكونه مقدّمة للواجب وهو التخلّص من الغصب؟

الجواب: إنّ العقل لا يحكم بتوجّه الوجوب الغيريّ على الفرد المحرّم بسبب انحصار المقدّمة فيه بسوء اختيار المكلّف؛ لأنّ العجز غير التعجيز، وهذا معناه: أنّ الفرد المحرّم لا ينصبّ عليه الوجوب الغيري، وإنّما يبقى على حرمته شرعاً، فيكون المكلّف ممنوعاً شرعاً من ارتكاب هذه المقدّمة المحرّمة؛ لتعلّق الحرمة بها بوصفها حصّة من الغصب.

السؤال الثاني: هل الخروج يتّصف بالحرمة فقط من دون اتّصافه بالوجوب الغيري؟

الجواب: نعم، يتّصف بالحرمة بعدما كان الاضطرار بسوء الاختيار.

السؤال الثالث: هل الخروج يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؟

الجواب: لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

النتيجة: أنّ المكلّف لا يستطيع امتثال الواجب وهو التخلّص من الغصب؛ لأنّه ممنوع من الخروج لأنّه حرام شرعاً، ولذلك يحكم العقل بلزوم الخروج

وإن كان حراماً من باب ارتكاب أهون الأمرين؛ لأنّه لو بقي في الأرض المغصوبة يلزم ارتكاب غصب أكثر وأزيد، ولذا يحكم العقل بلزوم الخروج، ولكن حيث إنّ هذا الاضطرار إلى الخروج حصل بسوء الاختيار؛ لأنّه دخل إلى الأرض المغصوبة باختياره، لذا يسقط التكليف والأمر بذي المقدّمة وهو التخلّص من الغصب خطاباً فقط، لكنّه يبقى عقاباً.

وممّا تقدّم يتحصّل: أنّ الوجه الثالث يحلّ المشكلة؛ لأنّ جميع التكاليف ساقطة، فالخطاب بوجوب الخروج ساقط؛ لأنّ الخروج لا يتّصف لا بالوجوب ولا بالحرمة، ولكنّ العقاب لا يسقط، لأنّ سقوط الخطاب ناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار، وتقدّم: أنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً، بمعنى لا يمكن توجيه الخطاب والتكليف إلى المكلّف في فرض الاضطرار وإن كان عن سوء الاختيار.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**وهذا الوجه ـ حتى إذا تمّ ـ لا يحلّ المشكلة على العموم**» يقول الشهيد رحمه الله هذا الوجه للتخلّص من المشكلة تامّ بنحو الموجبة الجزئيّة؛ لأنّه في مثل هذه الموارد التي يكون بين الواجب ومقدّمته تضادّ، نقول: لا يعقل أن يكون الخروج مقدّمة لترك الواجب، ولكن ليست جميع الأمثلة كذلك.

• قوله قدس سره: «**بل في حالات أخرى لا يمكن إنكار المقدّميّة**» والجامع بين هذه الحالات واحد وهو: أنّ المكلّف إذا ارتكب فعلاً بسوء اختياره، سوف يصير بسببه مضطرّاً إلى ارتكاب الحرام.

• قوله قدس سره: «**وأمّا الوجه الثاني، فلا يمكن الأخذ به إلّا مع قيام برهان على التخصيص المذكور بتعذّر أيّ حلّ آخر**» يقول السيّد الشهيد قدس سره إذا لم

تستطع الوجوه الأخرى أن تحلّ لنا المشكلة، نضطرّ إلى هذا الوجه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أن تكون منقسمة إلى فردين من هذا القبيل فعلاً**» أي: أنّ أحدهما مباح والآخر محرّم، ومراده من «فعلاً»: أنّ كلا الفردين ـ المباح والمحرّم ـ موجود في وقت واحد.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ثالثاً أن تكون منقسمة أساساً**» أي من دون دخل للمكلّف.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فالفرد المحرّم يظلّ على ما هو عليه من الحرمة**» أي بقاء العقاب، لا بقاء نفس الخطاب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**تعجيزاً شرعاً عن الإتيان بذي المقدّمة**» ذو المقدّمة هو وجوب التخلّص من الغصب.

(٢٠٠)

شمول امتناع اجتماع الأمر والنهي لجميع أقسام الأمر والنهي

- الثمرة من بحث اجتماع الأمر والنهي
- تنبيهان
- بحوث تفصيليّة

(١) الأقوال في مسألة اجتماع الأمر والنهي

(٢) تنبيهات في مسألة اجتماع الأمر والنهي

(٣) تطبيقات فقهيّة

وفي كلِّ حالةٍ يثبتُ فيها امتناعُ اجتماعِ الأمرِ والنهي لا يختلفُ الحالُ في ذلك بينَ الأمرِ والنهي النفسيّينِ أو الغيريّينِ أو الغيريّ معَ النفسيّ، لأنّ ملاكَ الامتناعِ مشترك؛ فكما لا يمكنُ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ محبوباً ومبغوضاً لنفسِه، كذلك لا يمكنُ أن يكونَ محبوباً لغيرِه ومبغوضاً لنفسِه مثلاً، لأنّ الحبَّ والبغضَ متنافيانِ بسائرِ أنحائِهما؛ ونحنُ وإن كنّا ذهبْنا إلى إنكارِ الوجوبِ الغيريّ في مرحلةِ الجعلِ والحكم، ولكنّا اعترفنا به في مرحلةِ المبادئ؛ وهذا كافٍ في تحقيقِ ملاكِ الامتناعِ، لأنّ نكتةَ الامتناعِ تنشأُ من ناحيةِ المبادئ وليست قائمةً بالوجودِ الجعليّ للحكمين.

[ثمرة البحث في اجتماع الأمر والنهي]

وأمّا ثمرةُ البحثِ في مسألةِ الاجتماعِ فهي: أنّه على الامتناعِ يدخلُ الدليلانِ المتكفّلانِ للأمرِ والنهي في بابِ التعارضِ، ويقدّمُ دليلُ النهي على دليلِ الأمرِ؛ لأنّ دليلَ النهي إطلاقُه شموليٌّ ودليلَ الأمرِ إطلاقُه بدليّ، والإطلاقُ الشموليّ أقوى.

وأمّا على القولِ بالجوازِ فلا تعارضَ بينَ الدليلينِ، وحينئذٍ فإن لم ينحصر امتثالُ الواجبِ بالفعلِ المشتملِ على الحرامِ وكانت للمكلّفِ مندوحةٌ في مقامِ الامتثالِ، فلا تزاحمَ أيضاً، وإلّا وقعَ التزاحمُ بينَ الواجبِ والحرام.

وأمّا صحّةُ امتثالِ الواجبِ بالفعلِ المشتملِ على الحرامِ فترتبطُ بما ذكرنا من التعارضِ والتزاحمِ، بأن يقال: إنّه إذا بُنِي على التعارضِ بينَ الدليلينِ وقُدّمَ دليلُ النهي، فلا يصحُّ امتثالُ الواجبِ بالفعلِ المذكورِ، سواءً كان واجباً توصّليّاً أو عباديّاً؛ لأنّ مقتضى تقديمِ دليلِ النهي

سقوطُ إطلاقِ الأمرِ وعدمُ شمولِه له؛ فلا يكونُ مصداقاً للواجبِ، وإجزاءُ غيرِ الواجبِ عن الواجبِ على خلافِ القاعدة، كما تقدّمَ.

وإذا بُنِي على عدمِ التعارضِ فينبغي التفصيلُ بينَ أن يكونَ الواجبُ توصّلياً أو عباديّاً.

فإن كانَ توصّلياً صحَّ وأجزأَ، سواءً وقعَ التزاحمُ لعدمِ وجودِ المندوحةِ أو لا، لأنّه مصداقٌ للواجبِ، والأمرُ ثابتٌ به على وجهِ الترتّبِ في حالةِ التزاحم، وعلى الإطلاقِ في حالةِ عدمِ التزاحمِ ووجودِ المندوحةِ.

وإن كانَ عباديّاً صحَّ وأجزأَ كذلك، إذا كانَ مبنى عدمِ التعارضِ هو القولُ بالجوازِ بملاكِ تعدّدِ المعنون. وأمّا إذا كانَ مبناه القولُ بالجوازِ بملاكِ الاكتفاءِ بتعدّدِ العنوانِ معَ وحدةِ المعنونِ فقد يُستَشكَلُ في الصحّةِ والإجزاءِ؛ لأنّ المفروضَ حينئذٍ أنّ الوجودَ الخارجيَّ واحدٌ وأنّه حرامٌ، ومعَ حرمتِه لا يمكنُ التقرّبُ به نحوَ المولى، فتقعُ العبادةُ باطلةً لأجلِ عدمِ تأتّي قصدُ القربةِ، لا لمحذورٍ في إطلاقِ دليلِ الأمر.

وفي كلِّ حالةٍ حكمْنا فيها بعدمِ صحّةِ العملِ من أجلِ افتراضِ التعارض، فلا يختلفُ الحالُ في ذلك بينَ الجاهلِ [بالحرمة] والعالمِ بها؛ لأنّ التعارضَ تابعٌ للتنافي بينَ الوجوبِ والحرمة، وهذا التنافي قائمٌ بينَ وجودَيهما الواقعيّينِ بقطعِ النظرِ عن علمِ المكلّفِ وجهله.

وفي كلِّ حالةٍ حكمْنا فيها بعدمِ صحّةِ العملِ من أجلِ كونِه عبادةً وتعذّرَ قصدُ التقرّبِ به، فينبغي أن يخصّصَ البطلانُ بصورةٍ تنجّزُ الحرمة. وأمّا مع الجهلِ بها وعدمِ تنجّزِها، فالتقرّبُ بالفعلِ ممكنٌ فيقعُ عبادة، ولا موجبَ للبطلانِ حينئذٍ.

الشرح

في هذا البحث يرمي السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ إلى القول: بأنّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي يشمل جميع أقسام الأمر والنهي ـ سواء كان الوجوب والحرمة ـ النفسيّين أو الغيريّين أو الغيريّ والنفسيّ. وعلى هذا فالصور المتصوّرة أربع:

الصورة الأولى: الأمر والنهي نفسيّان، من قبيل «صلِّ» و«لا تغصب» أو «لا تصلّ في الحمّام» ففي هذه الصورة نجد: أنّ الأمر بالصلاة نفسيّ، والنهي عن الغصب نفسيّ أيضاً؛ فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فهو لأجل اجتماع الملاكات والمبادئ المتضادّة على شيء واحد.

الصورة الثانية: الأمر والنهي غيريّان، كما في الغُسل الذي هو واجب غيريّ للواجب؛ من قبيل السفر لأجل الحجّ الواجب، فالسفر واجب غيريّ لأنّه مقدّمة للواجب النفسيّ، ولو فرضنا أنّ السفر يكون سبباً في إيذاء الوالدين يكون محرّماً غيريّاً؛ لأنّه سبب لتحقّق الحرام وهو إيذاء الوالدين.

فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، يكون السفر محبوباً لأنّه مقدّمة للواجب، ومبغوضاً لأنّه مقدّمة للمحرّم.

الصورة الثالثة: الأمر نفسيّ والنهي غيريّ، من قبيل وجوب إنقاذ الغريق، فلو فرضنا أنّ الإنقاذ مقدّمة لإتلاف زرع الغير، فالإنقاذ واجب نفسيّ وحرام غيريّ، لأنّه مقدّمة للحرام وهو إتلاف زرع الغير، فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يكون الإنقاذ محبوباً لأنّه واجب نفسيّ، وفي نفس الوقت يكون مبغوضاً لأنّه مقدّمة للحرام، فتجتمع المحبوبيّة النفسيّة مع المبغوضيّة الغيريّة على شيء واحد.

الصورة الرابعة: الأمر غيريّ والنهي نفسيّ، من قبيل دخول المكلّف إلى الأرض المغصوبة، فإنّه بعد دخوله يكون الخروج من المغصوب واجباً؛ لأنّه مقدّمة للتخلّص الواجب، فيتّصف الخروج بالوجوب الغيري، ومن جهة ثانية يكون مصداقاً للغصب فيتّصف بالحرمة النفسيّة، فيلزم اجتماع المبغوضيّة النفسيّة والمحبوبيّة الغيريّة على شيء واحد.

إن قيل: إنّ ما تقدّم من شمول مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي للأمر والنهي الغيريّ تبتني على اتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيري، والحال أنّه تقدّم سابقاً: أنّ المقدّمة لا تتّصف بالوجوب الغيري، لأنّ الوجوب الغيريّ لا محركيّة له ولا داعويّة ولا مبادئ ولا ملاكات، ولذا أنكرتم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته كما تقدّم؟

يجيب السيّد الشهيد قدس سره: بأنّ ما أنكرناه فهو في مرحلة الجعل والحكم، ففي هذه المرحلة لا يوجد وجوب غيريّ ولا حرمة غيريّة، فكما لا ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، كذلك لا ملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته. أمّا في مرحلة الحبّ والشوق والإرادة، فالملازمة موجودة، وإنّ حبّ شيء يستلزم حبّ مقدّمته، وبغض شيء يستلزم بغض مقدّمته أيضاً، فالشارع وإن لم يجعل للمقدّمة وجوباً غيريّاً أو حرمة غيريّة، ولكنّها من حيث المبادئ موجودة فيها.

فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يكون ملاك الامتناع موجوداً؛ لأنّ سبب امتناع اجتماع الأمر والنهي لا يختصّ بوجود جعلين، وإنّما يتوقّف على وجود مبدأين متنافيين، فيشمل ما إذا لم يمكن تعلّق الحبّ والبغض على شيء واحد أيضاً.

الثمرة من بحث اجتماع الأمر والنهي

ذكر الشهيد الصدر قدس سره ثمرتين لهذا البحث، تترتّب الثمرة الثانية على

الأولى، وهاتان الثمرتان هما:

الثمرة الأولى بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي

وحينئذٍ يدخل الدليلان في باب التعارض، أي يقع التعارض بين إطلاق دليل الأمر بالصلاة وبين إطلاق دليل النهي عن الغصب في مورد اجتماعهما، كالصلاة في المكان المغصوب؛ لأنّه سوف يكون مشمولاً لكلا الدليلين، فتجتمع مبادئ الأمر مع مبادئ النهي على شيء واحد.

وفي حالة دخولهما في باب التعارض، فلابدّ من تطبيق قواعد التعارض كقاعدة الجمع العرفي أو الترجيح أو التساقط، وفي المقام يجب تقديم أقوى الحكمين، وهو النهي على الأمر؛ وذلك لأنّ الإطلاق في النهي شموليّ؛ لأنّ الحرمة انحلاليّة، أمّا إطلاق الأمر فهو بدليّ؛ لأنّ الطبيعة المأمور بها تتحقّق بفرد منها. وعلى هذا يكون دليل النهي أقوى فيقدّم على دليل الأمر، وإذا قدّم دليل النهي على دليل الأمر، فيحكم حينئذٍ ببطلان الصلاة فيما لو صلّى في المكان المغصوب، هذا بناء على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

أمّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فالدليلان كدليل «صلّ» و «لا تغصب» لا يكونان متعارضين، وفي المقام حالتان:

الحالة الأولى: أن توجد لدى المكلّف مندوحة بأن يمكنه أن يخرج من الأرض المغصوبة ويصلّي مع بقاء الوقت، ففي هذه الحالة كما لا تعارض لا يوجد تزاحم أيضاً؛ وذلك لأنّ المكلّف يمكنه الخروج من المغصوب والصلاة خارجه، فيكون ممتثلاً لكلا الدليلين.

الحالة الثانية: لا توجد لدى المكلّف مندوحة، كما لو انحصر أداء الصلاة في الأرض المغصوبة، لضيق الوقت عن الإتيان بها خارج المغصوب، وفي هذه الحالة يدخل الدليلان في باب التزاحم وتطبّق عليه قاعدة التزاحم وهي

ترجيح الأهمّ ملاكاً فيكون فعليّاً، أمّا الأقلّ أهمّيّة فهو مشروط بترك أو بعصيان الأهمّ.

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أنّ دليل الصلاة هو الأهمّ فصلّى المكلّف في الأرض المغصوبة، فصلاته صحيحة ومجزية ولا تتّصف بالحرمة، لأنّ دليل النهي عن الغصب حيث إنّه لم يقدّم، فلا يكون فعليّاً.

أمّا لو فرضنا أنّ دليل النهي هو الأهمّ فيكون البقاء في الأرض المغصوبة حراماً، ولكنّه لو عصى وصلّى كانت صلاته صحيحة ومجزية أيضاً؛ لأنّه في حالة عصيان دليل النهي الأهمّ يكون دليل الأمر فعليّاً؛ لتحقّق شرطه وهو عدم امتثال الأهمّ.

وحاصل ما تقدّم: أنّه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي يدخل الدليلان في باب التعارض، وأمّا بناء على جواز الاجتماع، فإن وجدت لدى المكلّف مندوحة، فلا تعارض ولا تزاحم، وإن لم تكن لدى المكلّف مندوحة، فيتحقّق التزاحم.

الثمرة الثانية: في صحّة أو فساد امتثال الواجب في مورد الاجتماع

وفي هذه الحالة يفصّل بين القول بامتناع الاجتماع والقول بجوازه:

ذكرنا آنفاً: أنّ الثمرة الثانية مترتّبة على الثمرة الأولى، فصحّة أو فساد الواجب في مورد الاجتماع تبتني على التعارض والتزاحم، وإليك تفصيل ذلك:

١. إذا بنينا في الثمرة الأولى على امتناع اجتماع الأمر والنهي، ووقع التعارض بين الدليلين، ففي هذه الحالة يقدّم دليل النهي كما تقدّم؛ لأنّه الأقوى؛ لأجل أنّ إطلاقه شموليّ وهو أقوى من الإطلاق البدلي، وحينئذٍ يكون الإتيان بالصلاة في الأرض المغصوبة باطلاً وليس امتثالاً للمأمور به،

وذلك لأنّ دليل الأمر قد يسقط للمعارضة مع الدليل الأقوى، ومع سقوط دليل الأمر، لا يكون ما جاء به المكلّف من صلاة مصداقاً للمأمور به، سواء كان الواجب عباديّاً أو توصّليّاً؛ لأنّه بحسب القاعدة التي تقول: أنّ الامتثال لا يتحقّق إلّا إذا كان المأتيّ به مأموراً به، حيث إنّ المأتيّ به غير مأمور به، لسقوط الأمر به بحسب الفرض، فلا يكون مصداقاً للمأمور به، فلا يتحقّق الامتثال.

٢. إذا بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدم التعارض بين الدليلين، ففي هذه الحالة لابدّ من التفصيل بين الواجب التوصّلي والتعبّدي:

الكلام فيما إذا كان الواجب توصّليّاً

فإن كان الواجب توصّليّاً كما إذا أمر المولى العبد بشراء سيارة ونهاه عن إيذاء أبيه، وفرضنا أنّه أجرى المعاملة وهي تؤذي أباه، فهنا يحكم بصحّة المعاملة سواء كان هناك مندوحة أم لا، وسواء وقع التزاحم مع عدم المندوحة أم لا؛ وذلك لأنّ ما أتى به من المعاملة يكون مصداقاً للواجب المأمور به؛ لأنّه إن وجدت مندوحة فيمكنه أن يجري المعاملة من دون أن يؤذي أباه، وفي هذه الحالة لا يوجد التزاحم أصلاً، فيكون دليل الأمر مطلقاً وبإطلاقه يشمل المورد الذي فعل المكلّف فيكون ما جاء به مصداقاً للواجب.

وأمّا إذا لم توجد مندوحة، وانحصر فعل الواجب بالفرد الموجب للأذيّة للأب، ففي هذه الحالة يتحقّق التزاحم، وحيث إنّ دليل النهي أهمّ ملاكاً ـ كما تقدّم، لأنّ إطلاقه شموليّ وهو أقوى من إطلاق الأمر البدلي ـ فيكون إطلاق النهي فعليّاً، أمّا دليل الواجب فيكون مشروطاً بعصيان الأهمّ، فإذا عصى الأهمّ وأتى بالواجب صحّ أيضاً، لأنّه بعد عصيان النهي ـ الأهمّ ـ يكون الأمر بشراء السيارة ـ المهمّ ـ فعليّاً.

الكلام فيما إذا كان الواجب تعبّدياً

عند البحث فيما إذا كان الواجب تعبّدياً، لابدّ من التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: إذا كان مبنى القول بجواز الاجتماع وعدم التعارض هو تعدّد العنوان، وأنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون، ففي هذه الصورة إذا أتى المكلّف الصلاة في الأرض المغصوبة، فصلاته صحيحة ومجزية؛ لأنّ الأمر تعلّق بها وقصد المكلّف التقرّب بها إلى المولى. نعم، يعتبر عاصياً من جهة كونه في الأرض المغصوبة.

الصورة الثانية: إذا كان مبنى جواز الاجتماع وعدم التعارض هو تعدّد العنوان حتى لو كان المعنون واحداً.

ففي هذه الحالة يشكل صحّة وإجزاء الصلاة؛ لأنّ الصلاة لمّا كانت متّحدة مع الغصب خارجاً وأنّهما شيء واحد وفعل واحد فقط، فيكون هذا الشيء الواحد حراماً لأنّه مصداق للنهي فيكون مبغوضاً للشارع، وكذلك يكون هذا الشيء الواحد مصداقاً للأمر ومحبوباً للشارع، فإذا أراد أن يمتثل الأمر بالصلاة بهذا الفعل المبغوض للشارع، فهو يعني التقرّب بالفعل المبغوض، وهذا غير ممكن، لأنّه يشترط في العبادة قصد القربة، أي يجب أن يكون الفعل مطلوباً محبوباً للمولى، ويمكن التقرّب به إليه، وفي المقام وإن كان فعل الصلاة مطلوباً حتّى لو كان في المكان المغصوب بناء على الجواز، لكنّه غير محبوب للمولى؛ لتعلّق المبغوضيّة فيه من جهة كونه غصباً.

والحاصل: أنّ الإشكال في المقام من جهة قصد القربة، إذ لا يمكن أن يتحقّق قصد القربة بالشيء المبغوض للمولى، وعليه فلا تكون الصلاة صحيحة، لكنّ بطلان الصلاة ليس لأجل وجود محذور في إطلاق الأمر، لأنّ إطلاق الأمر ثابت في هذه الحالة ولا إشكال فيه، لكنّ المحذور من جهة عدم إمكان قصد القربة بالشيء المبغوض من قبل المولى، لفرض كونه غصباً.

تنبيهان

في خاتمة هذا البحث أشار السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ إلى تنبيهين:

التنبيه الأوّل: إنّنا إذا حكمنا بعدم صحّة العمل بملاك التعارض بين الدليلين، فهذا لا يختلف الحال فيه بين العالم والجاهل، لأنّ التعارض بين الدليلين ـ كالتعارض بين «صلِّ» و«لا تغصب» وتقديم النهي، ـ يؤدّي إلى سقوط الأمر؛ فلو صلّى المكلّف في الأرض المغصوبة تكون صلاته باطلة، لعدم كون هذا الفعل مصداقاً للمأمور به؛ ومن الواضح: أنّ سقوط الأمر في هذه الحالة لا يفرق فيه بين كون المكلّف عالماً بالحرمة أم جاهلاً بها، وسواء كان الواجب عباديّاً أم توصّليّاً.

والوجه في ذلك: أنّ التعارض بين الدليلين يعني التنافي والتضادّ بين الدليلين سواء في عالم المبادئ أم في عالم الجعل، وهذا التنافي في عالم المبادئ أو في عالم الجعل هو لأجل التنافي بين المحبوبيّة والمبغوضيّة، أو لأجل التنافي بين الإيجاب والتحريم أيضاً، ومن الواضح: أنّ هذا التنافي هو تناف قائم بوجود الأمر والنهي الواقعيّين، ولا علاقة له بعلم المكلّف أو جهله، فالمكلّف إذا علم بالتنافي فلا يكون علمه هو الذي يحقّق التنافي، وإذا جهل بالتنافي فجهله لا يكون رافعاً لهذا التنافي، وبهذا يتّضح: أنّ التنافي واقع في عالم الجعل والتشريع، سواء علم به المكلّف أم لا.

ونتيجة ذلك: أنّه بناءً على التعارض وتقديم النهي وسقوط الأمر، يحكم ببطلان عمله سواء كان عباديّاً أم توصّليّاً؛ لأنّ ما جاء به ليس مصداقاً للمأمور به.

التنبيه الثاني: إذا حكمنا ببطلان الفعل ـ كالصلاة في الأرض المغصوبة ـ لعدم إمكان قصد التقرّب به لسقوطه بالتعارض، كما تقدّم، ففي هذه الحالة يختصّ البطلان بحالة العالم والالتفات إلى الغصب وحرمته، وذلك لأنّ المكلّف إذا علم بالحرمة، يكون الفعل الحرام منجّزاً عليه وهو حرمة الغصب،

ومع تنجّز حرمة الغصب تكون حرمته فعليّة، ومع كونها فعليّة تكون مبغوضة للمولى، ومن الواضح: أنّه لا يمكن التقرّب بالفعل المبغوض للمولى.

وأمّا مع الجهل وعدم علم المكلّف بالحرمة، فلا تكون الحرمة واصلة إليه، ومع عدم وصول الحرمة إلى المكلّف، كما لو كان جاهلاً أنّه في الأرض المغصوبة، فلا تكون منجّزة عليه، فلا تكون فعليّة بحقّه، وإذا لم تكن الحرمة فعليّة على المكلّف، فلا يكون الفعل مبغوضاً فعلاً، وعليه يمكن للمكلّف أن يقصد التقرّب بالفعل الحرام واقعاً مع جهله به؛ لإمكان الإتيان بقصد القربة في هذه الحالة؛ لأنّ المكلّف مع جهلة بالحرمة وعدم تنجّزها عليه، فهو لا يكون قاصداً التقرّب بالمبغوض إلى المولى، وإنّما يقصد التقرّب بهذا العمل وهو الصلاة في الأرض المغصوبة الذي يعتقد أنّه مباح وليس بمحرّم.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**لا يختلف الحال في ذلك**» أي: لا يختلف الحال في امتناع اجتماع الأمر والنهي بين كونهما نفسيّين أو غيريّين.

• قوله قدس سره: «**ونحن وإن كنا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيريّ أو الحرمة الغيريّة في مرحلة الجعل ولكنّا اعترفنا بوجود الملازمة**» أي: اعترفنا بالوجوب الغيريّ في مرحلة المبادئ والملاكات، وهذا يعني وجود الملازمة في مرحلة المبادئ كما في تحقيق ملاك الامتناع؛ لأنّ نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادئ وليست قائمة بالوجود الجعلي الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت.

• قوله قدس سره: «**وأمّا صحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام**». من هنا شرع في بيان الثمرة الثانية.

• قوله قدس سره: «**كما تقدّم**» حيث ذكرنا أنّ لازم إجزاء غير الواجب عن الواجب هو تقييد دليل الواجب بعدم الإتيان بغير الواجب، وإطلاق دليل

الواجب ينفيه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل والعالم بها**» أي: العالم بالحرمة.

خلاصة ما تقدّم

• مشكلة اجتماع الأمر والنهي في الخروج من المكان المغصوب، بعد دخوله بسوء الاختيار هي: أنّ الخروج باعتباره مقدّمة للتخلّص الواجب من الغصب، يكون واجباً، ولكن النهي عن التصرّف الغصبي يبقى ثابتاً وشاملاً لهذا الخروج إمّا بخطابه وملاكه معاً، أو بملاكه على الأقلّ، فيتحقّق التنافي إمّا بين خطابي الأمر والنهي، وإمّا بين ملاكيهما.

• الأقوال التي طرحها العلماء في مقام التخلّص من هذه المشكلة.

الأوّل: أنّ الخروج ليس مقدّمة للتخلّص من الغصب، فلا يجب من باب المقدميّة.

الثاني: أنّ التصرّف الغصبيّ حرام إلّا ما توقّف عليه الخروج من المكان المغصوب.

الثالث: أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة في المقام، وإن وجبت في غيره.

• أورد على القول الأوّل: أنّ الخروج من المكان المغصوب ليس مقدّمة للتخلّص من الغصب، فلا يكون واجباً من باب المقدميّة، لأَنّ الخروج والبقاء في المكان المغصوب متضادّان، ووجود أحد الضدّين ليس مقدّمة لعدم ضدّه.

• وردّ هذا الجواب: بأنّه على فرض تماميّته إنّما يتمّ في خصوص الخروج من الغصب، ولا يتمّ في حالات أخرى.

• حكم مقدّمة الواجب المنحصرة في فرد محرّم ـ كما لو انحصر سفر الحجّ في خصوص الوسيلة المغصوبة ـ هو أن يقايس بين المقدّمة وذيها، فإن كان ذو المقدّمة

أهمّ، قدّم وسقطت الحرمة عنها، وإن كانت حرمة الغصب أهمّ، سقط ذو المقدّمة.

• إذا كان للمقدّمة فردان: مباح ومحرّم، غير أنّ المكلّف عجّز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح، ففي هذه الحالة يدرك العقل: أنّ الانحصار في الفرد المحرّم غير مسوّغ لتوجّه الوجوب الغيريّ إليه، ما دام بسوء الاختيار، ومع عدم وجوبه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيه.

• إذا دخل المكلّف الأرض المغصوبة بسوء اختياره، انحصر خروجه منها وتخلّصه من الغصب بالفرد المحرّم، وحينئذٍ لا يحكم العقل بوجوب هذا الفرد من المقدّمة، فيكون الساقط هو الخطاب بوجوب التخلّص، وأمّا العقاب على تركه فهو باق.

• كلّ حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا يختلف الحال في ذلك بين الأمر والنهي النفسيّين، أو الغيريّين، أو الغيريّ مع النفسيّ، لأنّ ملاك الامتناع مشترك ولو في مرحلة المبادئ، لأنّ نكتة الاستحالة تنشأ من ناحية المبادئ.

• الثمرة العمليّة للقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي: هي دخول الدليلين المتكفّلين للأمر والنهي في باب التعارض، ويقدّم دليل النهي على دليل الأمر.

• الثمرة العمليّة للقول بجواز اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن الغصب: هي عدم وقوع التعارض بين دليلي الأمر والنهي، وحينئذٍ فإن لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، فلا تزاحم أيضاً، وإلّا وقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، وقدّم الأهمّ منهما.

• الثمرة العمليّة التي ترتبط بصحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، بناءً على القول بتعارض دليلي الأمر والنهي، وتقديم دليل النهي: هي عدم صحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، سواء أكان واجباً توصليّاً أو عباديّاً.

• الثمرة العمليّة التي ترتبط بصحّة امتثال الواجب التوصّلي بالفعل المشتمل على الحرام، كتطهير الثوب بالماء المغصوب، بناءً على جواز اجتماع الأمر بالتطهير، والنهي عن الغصب: هي صحّة امتثال الواجب بالفعل المذكور وإجزاؤه، سواء أوقع التزاحم أم لا.

• الثمرة العمليّة التي ترتبط بصحّة امتثال الواجب التعبّدي بالفعل المشتمل على الحرام، كالوضوء بالماء المغصوب، بناءً على جواز اجتماع الأمر بالوضوء والنهي عن الغصب: هي وقوع الامتثال بالفعل المذكور صحيحاً، على القول بالجواز بملاك تعدّد المعنون، وأمّا إذا كان بملاك الاكتفاء بتعدّد العنوان مع وحدة المعنون، فيشكل الصحّة.

• كلّما حكمنا بعدم صحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام؛ للقول بتعارض الأمر والنهي، وتقديم النهي على الأمر، لا يختلف الحال في ذلك بين العالم بالحرمة والجاهل بها.

• إذا حكمنا ببطلان امتثال الواجب العبادي بالفعل المشتمل على الحرام، كالصلاة في المغصوب مثلاً، اختصّ البطلان بصورة العلم بحرمة الغصب دون الجهل بها.

بحوث تفصيلية

(١) الأقوال في مسألة اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد وامتناعه، على أقوال ثلاثة، وفيما يلي تفصيل هذه الأقوال:

القول الأوّل: امتناع الأمر والنهي مطلقاً

وهذا القول منسوب إلى أكثر المعتزلة. وذهب إليه كثير من الإماميّة، كصاحب الفصول الغرويّة، حيث قال: «المعروف بين أصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا، وخالف فيه جماعة من متأخّريّ المتأخّرين فأجازوا ذلك تبعاً لجمهور المخالفين، والحقّ عندي: ما ذهب إليه الأوّلون، من استحالة الاجتماع، وهو عندي من باب التكليف بالمحال كالاجتماع مع اتّحاد الجهة»[١].

وذهب إليه صاحب المعالم، حيث قال: «الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. ووافقنا عليه كثير ممّن خالفنا. وأجازه قوم»[٢].

وممّن ذهب إليه كذلك صاحب الجواهر[٣].

واستدلّ صاحب الكفاية على هذا القول بعد ذكر مقدّمات أربع، وهي:

---

(١) الفصول الغروية: ص١٢٥.

(٢) معالم الدين: ص٩٣.

(٣) جواهر الكلام: ج٨ ص١٤٣.

المقدّمة الأولى: الأحكام الخمسة متضادّة

حيث ذكر: أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مرتبة الفعليّة ومرتبة التنجّز، أمّا التي قبل التنجّز والفعليّة فلا تضادّ....

ومن المعلوم: أنّ صاحب الكفاية يرى أنّ لكلٍّ حكمٍ من الأحكام الخمسة أربع مراتب، وهي:

١. مرتبة الملاك، وهي مرتبة المقتضي للحكم.

٢. مرتبة الإنشاء، وهي مرتبة جعل الحكم.

٣. مرتبة التنجّز، وهي مرتبة البعث والزجر.

٤. مرتبة الفعليّة، وهي مرتبة وصول الحكم إلى المكلَّف وترتّب الثواب أو العقاب.

ولم يتعرّض في المقام إلّا لمرتبتين هما الإنشاء والفعليّة، والمقصود من هذه المقدّمة بيانُ وجود التضادّ في المرتبتين: مرتبة التنجّز، حيث يوجد تضادّ بين الطلب الجدّي للفعل والطلب أو الزجر الجدّي للترك، ومرتبة الفعليّة ووصول الحكم إلى المكلَّف، فإنّه يستحيل فعليّة كلا الحكمين بالنسبة إليه، وعلى هذا الأساس فإنّ القول بالجواز يستلزم اجتماع الضدّين، فيكون الحكم بهذه الصورة تكليفاً محالاً وليس من التكليف بالمحال. ولذا يقول: بأنّ الاجتماع غير جائز حتّى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقدور وهم الأشاعرة، لأنّ الاستحالة ترجع إلى مرحلة التكليف وليست في مرحلة الامتثال، وهذا هو الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال، حيث قال: «فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٥٨.

وأورد المحقّق الأصفهاني على هذه المقدّمة بقوله: «إنّ حديث تضادّ الأحكام التكليفيّة وإن كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ التضادّ والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجيّة للأمور العينيّة، وليس الحكم بالإضافة إلى متعلّقه كذلك، سواء أريد به البعث والزجر الاعتباريّان العقلائيّان أو الإرادة والكراهة النفسيّان»[1].

ثمّ وضّح ذلك على المسلكين المذكورين في حقيقة الأمر والنهي، أي أنّ الأمر والنهي عبارة عن أمرين اعتباريّين أو عبارة عن الإرادة في الوجوب والكراهة في الحرمة.

وحاصل ما أفاده: أنّ حقيقة التضادّ عبارة عن التمانع بين الشيئين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد، الواقعين تحت جنسٍ قريب وبينهما غاية الاختلاف، كالسواد والبياض المتعاقبين على المحلّ الواحد، فإنّهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقولة الكيف المحسوس لكن بينهما الاختلاف في الغاية.

وعلى هذا، فالتضادّ من أوصاف الموجودات الخارجيّة، وهي التي يتصوّر فيها التضادُّ، دون الأحكام التكليفيّة:

أمّا على القول بأنّ الأمر والنهي هما البعث والزجر الاعتباريّان، فلأنّ البعث والزجر عبارة عن المعنى الاعتباري المنتزع من قول المولى «صلّ» وقوله «لا تغصب»، ومن الواضح أنّ كلّاً من الأمر والنهي إنشاء خاصّ مركّب من كيفٍ مسموع ـ وهو لفظ «صلّ» ولفظ «لا تغصب» ـ ومن كيف نفسانيّ هو قصد ثبوت المعنى باللفظ، وهما قائمان بالمولى المنشئ، وليسا قائمين بالفعل الخارجي القائم بالغير «فاتّضح ممّا ذكرنا: أنّ البعث والزجر ليسا من الأحوال

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٥٢٤.

الخارجيّة، بل من الأمور الاعتباريّة، وأنّ متعلّقهما ليس من الموجودات العينيّة بل العنوانيّة»[١].

وأمّا على القول بأنّ الحكم عبارة عن الإرادة في الوجوب والكراهة في الحرمة، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضادّ، نكتفي بذكر الوجه الأوّل منها، وهو أنّ الإرادة والكراهة ـ سواء التكوينيّة أو التشريعيّة ـ قائمتان بالنفس، لكنّهما من الأمور ذات التعلّق، والمتعلّق لهما عين وجود الإرادة والكراهة، وعليه: فإنّ متعلّقهما هو الوجود النفساني للمراد والمكروه، لا الوجود الخارجي، وإلّا يلزم وجودهما بلا طرفٍ، وحينئذٍ يكون متعلّق الإرادة وطرفها موجوداً بوجود الإرادة، وكذا الكراهة، ولمّا كانت الإرادة غير الكراهة وبينهما تغاير، فكذلك بين المتعلّقين لهما، فلا يجتمعان في واحدٍ، فلا تضادّ[٢].

وأورد السيّد البروجردي على المقدّمة الأولى: بأنّ المشهور وإن تسالموا على التضادّ بين الأحكام الخمسة، لكنّ التحقيق خلافه؛ حيث قال: «تضادّ الأحكام من الأمور المشهورة بينهم... ولكنّ التحقيق خلافه، فإنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام ليست من العوارض العارضة لفعل المكلَّف (بالفتح) بل هي بحسب الحقيقة من عوارض المكلِّف (بالكسر) لقيامها به قياماً صدوريّاً، غاية الأمر أنّ لها نحو إضافة أيضاً إلى المتعلّق، ولكن ليس كلّ إضافة مساوقاً للعروض»[٣].

بمعنى: أنّ الوجوب والحرمة لا يكونان عرضاً للمتعلّق حتى يلزم بالنسبة إلى المجمع اجتماع الضدّين، لأنّ التضادّ إنّما يكون بين الأمور الحقيقيّة، والعروض إنّما يكون في ناحية المولى، وحينئذٍ: على القائل بالامتناع إثبات

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٥٢٦.

(٣) نهاية الأصول: ج١ـ٢: ص٢٥٦.

امتناع أن ينقدح في نفس المولى إرادة البعث بالنسبة إلى حيثيّةٍ وإرادة الزجر بالنسبة إلى حيثيّة أخرى متصادقة مع الأولى في بعض الأفراد، وأنّى له بإثبات ذلك.

وممّن ذهب إلى عدم التضادّ بين الأحكام: الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث قال: «عدم التضادّ بينها، بناء على أنّ الأحكام عبارة عن البعث والزجر المنشأين بوسيلة الآلات الموضوعة لذلك، كهيئة الأمر والنهي وغيرهما، ولا شكّ في أنّهما حينئذٍ من الأمور الاعتباريّة، فلم تكن وجوديّة ولا حالة في الموضوع الخارجي، بل قائمة بنفس المعتبر قياماً صدوريّاً، فالتضادّ بين الأحكام ممّا لا أساس له»[١].

أمّا السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ فذهب إلى: عدم وجود التضادّ بين الأحكام أنفسها، لأنّ البعث والزجر أمران اعتباريّان ولا تمانع بين الاعتباريّين. نعم يوجد التضادّ بين الأحكام في مبدأ الحكم وفي منتهاه، ففي مبدأ الحكم وهو المحبوبيّة والمبغوضيّة، فإنّهما لا يجتمعان في الشيء الواحد، أمّا في منتهى الحكم وهو مقام الامتثال، لأنّ الفعل والترك لا يجتمعان[٢].

المقدّمة الثانية: الأحكام تتعلّق بفعل المكلّف

قال صاحب الكفاية: «لا شبهة في أنّ متعلّق الحكم هو فعل المكلّف، وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه كما هو واضح، ولا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه؛ ضرورة أنّ البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه»[٣].

---

(١) مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١٣٨.

(٢) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص٢٤٩.

(٣) كفاية الأصول: ص١٥٩.

أي: أنّ العنوان عبارة عن المفهوم المنتزع من الشيء والمحمول عليه، وهو على ثلاثة أقسام، لأنّه ينتزع تارةً: من الذات كالإنسانيّة المنتزعة من ذات الإنسان ذي الجنس والفصل، وأخرى: ينتزع من خارج الذات، وهذا على قسمين، لأنّه تارةً: من الأمور الخارجيّة كالبياض، فإنّه ينتزع منه الأبيض ويحمل على الشيء، وأخرى: من الأمور التي لا خارجيّة لها، كالزوجيّة المنتزعة من الزوج والرقّيّة المنتزعة من الرقّ والمغصوبيّة المنتزعة من الغصب.

إذا تبيّن ذلك فإنّ صاحب الكفاية يذهب إلى: أنّه لا شيء من هذه الأقسام بمتعلّق للحكم، لأنّ موطنها هو الذهن فقط، وليس لها وجود خارجيّ حتى يكون حاملاً للغرض فيكون مطلوباً مبعوثاً إليه. كما أنّ متعلّق الحكم ليس اسم الصلاة، لعدم كونه المطلوب المبعوث إليه، كما هو واضح.

وبهذا يتّضح: أنّ متعلّق الحكم هو الفعل الصادر من المكلَّف، وهو الصلاة الخارجيّة والغصب، وهما لا يجتمعان بعد ثبوت التضادّ بينهما.

واستشكل المحقّق الأصفهاني في المقدّمة الثانية وذهب إلى: أنّ متعلّق الأحكام هو العنوان بما هو مرآة للمعنون وفانٍ فيه، فيكون فناء العنوان في المعنون مصحّحاً لتعلّق التكليف به، حيث قال: «والتحقيق: فالصلاة المفروضة وإن لوحظت فانيةً في الصلاة الخارجيّة إلّا أنّ الفناء لا يقتضي سريان ما قوّم بالفاني إلى المفنى فيه، فإنّه محال، بل الفناء يصحّح البعث نحو الفاني مع قيام الغرض بالمفنى فيه، وليس نسبة الوجود العنواني إلى الوجود العيني نسبة الاتّحاد والعينيّة بأن يكون الفارق بينهما مجرّد اتّصاف الوجود العنواني بالجامعيّة بين الوجودات العينيّة وعدم اتّصافها بها، نظير اتّصاف الماهيّة بالكليّة في مرتبة الذهن، وعدم اتّصاف أشخاصها بها في موطن التفرّد والتشخّص، ولذا جعل الوجوب بالإضافة إلى الفعل كالكليّة بالإضافة إلى الماهيّة من العوارض الذهنيّة بل نسبة الفاني إلى المفنى فيه نسبة العنوان إلى

المعنون»[١].

وقال الشهيد الصدر قدس سره: «إنّ الطلب لا يتعلّق بالخارج بل بالصورة الذهنيّة ولكن بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع، أي: بما هي فانٍ في الخارج، والمفهوم بالحمل الأوّلي لا يصدق إلّا على المصداق الخارجي لا على الصورة الذهنيّة ذاتها فإنّها ليست مصداقاً لنفسها، ولذلك كان امتثال الطلب وتنفيذه بإيجاد المصداق الخارجي»[٢].

واستشكل في هذه المقدّمة أيضاً السيّد الخمينيّ، وذهب إلى أنّ الأحكام لا تتعلّق بالمعنون بما أنّه موجودٌ في الخارج، كما لا يتعلّق بالعنوان بما أنّه موجودٌ في الذهن. أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثاني: فلأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج. بل الأحكام تتعلّق بالطبيعة بما هي هي، وإن كان ظرف تعلّقها بها هو الذهن. فمتعلّق الهيئة في قوله: «صلِّ» هو الماهيّة لا بشرط، ومفاد الهيئة هو البعث والتحريك إلى تحصيلها[٣].

وذهب المحقّق النائينيّ إلى: أنّ الأحكام تتعلّق بالطبيعة باعتبار مرآتيّتها للوجود الخارجيّ، حيث قال: «إنّ متعلّقات الأحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكليّة، التي يكون موطنها العقل بما أنّ موطنها العقل، لامتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقائق الخارجيّة، بل هي من المعقولات الثانويّة الممتنعة الصدق على الخارجيّات، فلا يعقل أن يتعلّق بها التكليف... بل متعلّقات التكاليف إنّما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقائقها الخارجيّة القابلة الصدق والانطباق على الخارجيّات»[٤].

---

(١) نهاية الدراية: ص١٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٤٠.

(٣) مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١٣٠.

(٤) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٠١.

وأورد السيّد الحكيم قُدِّسَ سِرُّهُ على هذه المقدّمة ـ التي تقول: أنّ الأحكام تتعلّق بأفعال المكلّفين ـ: بأنّه «قد تكرّر بيان أنّ الأفعال الخارجيّة ليست موضوعةً للأحكام، فإنّ ظرف الفعل ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، بل موضوعها الصور الذهنيّة الحاكية عن الخارج بنحوٍ لا ترى إلّا خارجيّة، فلذا يسري إلى كلٍّ منهما ما للأخرى، فترى الصور الذهنيّة موضوعات للغرض مع أنّ موضوعه حقيقةً هو الخارجي، ويرى الخارجي موضوعاً للحكم والإرادة والكراهة مع أنّ موضوعها حقيقةً هو نفس الصورة»[1].

المقدّمة الثالثة: تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون

ذكر صاحب الكفاية بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ولا ينثلم به وحدته، لأنّ «المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة ربّما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديّته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليّة والجماليّة، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير»[2].

وهذه المقدّمة تقدّم الكلام عنها في ثنايا البحث، وتبيّن: أنّه يمكن أن يكون العنوان متعدّداً مع وحدة المعنون.

المقدّمة الرابعة: لكلّ موجود بوجود واحد ماهيّة واحدة

قال صاحب الكفاية: «لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد إلّا ماهيّة

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٣٧٠.

(٢) كفاية الأصول: ص١٦٠.

واحدة وحقيقة فاردة... فالمجمع وإن تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهي إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة. ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهّم في «الفصول»... كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدّده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له»[1].

بيان ذلك: نسب صاحب «الكفاية» إلى صاحب «الفصول» القول بأنّ مقتضى مبنى أصالة الوجود هو عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّه بناءً على أصالة الوجود يمكن أن توجد ماهيّة الصلاة وماهيّة الغصب بوجود واحد، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الشيء الواحد متعلّقاً للوجوب والحرمة معاً، وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة، فإنّ وجود كلّ ماهيّة في الخارج غير وجود الأخرى، وإذا حصل ماهيّتان جاز أن تكون إحداهما متعلّق الوجوب والأخرى متعلّق الحرمة ولا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

فأورد عليه صاحب الكفاية: بأنّ الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيّتان، وكذا العكس، فسواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهيّة، فإنّ وحدة الوجود تقتضي وحدة الماهيّة وهكذا بالعكس، ولا يتوهّم تنظير ما نحن فيه بوحدة وجود الجنس والفصل، لأنّ نسبة الجنس إلى الفصل هو نسبة القوّة إلى الفعل والماهيّة التامّة إلى الناقصة، بخلاف ما نحن فيه، حيث الماهيّتان تامّتان ويستحيل تحقّقهما بوجودٍ واحد.

أمّا بالنسبة إلى الصلاة والغصب، فذكر صاحب الكفاية: أنّ الصلاة والغصب ـ مثلاً ـ ليسا من قبيل الجنس والفصل حتى تبتني هذه المسألة على

---

(١) المصدر السابق.

وحدة وجودهما في الخارج فيقال بالامتناع أو تعدّدهما فيقال بالجواز، وذلك لما يلي:

أوّلاً: أنّنا نمنع القول بتعدّد وجودهما، لأنّهما في الحقيقة شيءٌ واحد، والفرق بينهما هو من حيث التحصّل وعدم التحصّل.

ثانياً: لو سلّمنا التعدّد فيهما، فإنّ نسبة الصلاة إلى الغصب ليس نسبة الجنس إلى الفصل، وإلّا لزم أن لا توجد الصلاة إلّا مع الغصب كما لا يتحقّق الجنس إلّا مع الفصل.

النتيجة من جميع هذه المقدّمات

استنتج صاحب الكفاية ممّا تقدّم: أنّ المجمع لكلٍّ من الحكمين هو المعنون لا العنوان، وهو واحد مع تعدّد العنوان، ووحدة المعنون هي في الوجود والماهيّة معاً ـ هذا بناء على التضادّ بين الأحكام ـ فيكون الشيء الواحد ذو الوجود الواحد والماهيّة الواحدة متعلّقاً للأمر والنهي معاً، ويلزم اجتماع الضدّين، وهو محال، وما يلزم من المحال محال، فالاجتماع محال، والنتيجة هي امتناع اجتماع الأمر والنهي.

وهذا ما ذكره بقوله: «إذا عرفت ما مهّدناه، عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً ـ وجوداً وذاتاً ـ كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلّقهما به بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل المكلّف بحقيقته وواقعيّته الصادرة عنه متعلّقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه»[1].

القول الثاني: جواز اجتماع الأمر والنهي

اختار هذا القول صاحب القوانين، حيث قال: «وهو الظاهر من كلام السيّد في الذريعة. وذهب إليه جلّة من فحول متأخّرينا، كمولانا المحقّق

---

(١) المصدر السابق.

الأردبيليّ وسلطان العلماء والمحقّق الخونساريّ وولده المحقّق والفاضل المدقّق الشيروانيّ والفاضل الكاشانيّ والسيّد الفاضل صدر الدين وأمثالهم»[١].

وذهب إلى هذا القول أيضاً المحقّق النائينيّ في فوائد الأصول والسيّد البروجرديّ، والإمام الخمينيّ في المناهج[٢].

واستدلّ القائلون بالجواز بوجوه منها:

الوجه الأوّل: للمحقّق القمّي

وحاصله: أنّ الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي، وعليه فإن لم نقل بوجوب المقدّمة كان معروض الحرمة وهو المقدّمة مغايراً لمعروض الوجوب وهو الواجب المتوقّف عليها، فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد. وأمّا إذا بنينا على وجوب المقدّمة فاجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة وإن كان متحقّقاً إلّا أنّه لا بأس به لأنّ أحدهما نفسيّ والآخر غيريّ[٣].

وأورد عليه المحقّق النائيني قدس سره باستحالة أن يكون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي «بداهة أنّ أوّل وجود الطبيعة هو نفس صرف الوجود لا أنّه غيره ليكون مقدّمة له، هذا كلّه إذا أريد من كون الفرد مقدّمة للطبيعي ما هو معناها الحقيقي، وأمّا إذا أريد به أنّ الكلّي غير موجود في الخارج، وإنّما هو عنوان انتزاعيّ لأفراده، فيرد عليه مضافاً إلى أنّ الصحيح هو كون الكلي موجوداً في الخارج كما هو مذهب المحقّق المزبور قدس سره: أنّ ذلك يستلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الفرد الذي هو مجمع للعنوانين، فلا يترتّب على كون

---

(١) قوانين الأصول: ج١ ص١٤٠.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج٢ ص٣٩٨؛ نهاية الأصول في علم الأصول: ص٢٣٢؛ مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١٢.

(٣) انظر قوانين الأصول: ج١ ص١٤٤؛ ومطارح الأنظار: ص١٤٤(طبع قديم).

الفرد مقدّمة للطبيعي أثرٌ في محلّ الكلام أصلاً»[١].

الوجه الثاني: وقوع الاجتماع في الشريعة بين الوجوب والكراهة

وحاصله: أنّه وقع اجتماع الأمر والنهي في الشريعة بين الحكمين، كالاجتماع بين الوجوب والكراهة، والاستحباب والكراهة، والوجوب والإباحة، والاستحباب والإباحة، ومن الواضح: أنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه.

وقد قرّره صاحب الكفاية بقوله: «إنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمّام، والصيام في السفر، وفي بعض الأحكام. بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما، لما جاز اجتماع حكمين آخرين في موردٍ مع تعدّدهما، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضادّ، بداهة تضادّها بأسرها. والتالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمّام والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار»[٢].

وأوردت على هذا الوجه عدّة مناقشات، منها:

المناقشة الأولى: «إنّه لمّا قام البرهان العقلي على امتناع شيء، فلابدّ من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك الشيء، ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان، وهنا كذلك، فإنّ البرهان قام على امتناع الاجتماع بين الضدّين، والأحكام الخمسة متضادّة[٣].

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٣٥٠.

(٢) كفاية الأصول: ص١٦١.

(٣) المصدر السابق.

المناقشة الثانية: إنّ اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة كما يتوجّه على القائل بالامتناع كذلك يتوجّه على القائل بالجواز، لأنّ القائل بجواز الاجتماع إنّما يقول به حيث يكون الشيء الواحد ذا عنوانين، أمّا ما يكون بعنوانٍ واحدٍ كالصلاة في الحمّام مثلاً، فإنّ القائل بالجواز لا يقول بالاجتماع فيه[١].

المناقشة الثالثة: إنّ الموارد المذكورة لا مندوحة فيها، بخلاف محلّ البحث كالصلاة في المكان المغصوب، فله مندوحة[٢].

الوجه الثالث: العرف يرى إمكان اجتماع الأمر والنهي

صاحب هذا الوجه يقول: إنّ العرف يرى جواز الاجتماع، بل هو من أبده البديهيات، فإذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرّف في فضاء دار الغير، فخاط العبد ثوبك في فضاء الغير، فهل يكون لك أن تقول له: أنت لا تستحقّ الأجرة لعدم إتيانك بما أمرتك؟ ولو قلت هذا، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء؟ لا والله، بل تراه ممتثلاً من جهة الخياطة وعاصياً من جهة التصرّف في فضاء الغير[٣].

وقد نقل صاحب الكفاية هذا الوجه عن الحاجبي والعضدي[٤].

وأورد صاحب الكفاية على هذا الوجه بما يلي:

أوّلاً: إنّ المثال المذكور ليس من باب الاجتماع، ضرورة أنّ الكون المنهيّ عنه غير متّحد مع الخياطة وجوداً أصلاً.

ولعلّه لهذا السبب ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ مثالاً آخر، فقال: «كما

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ص١٦٦.

(٤) شرح المختصر في الأصول: ص٩٢ـ٩٣.

إذا أمر المولى بالمشي ونهاه عن الحركة في مكان خاصّ، فإنّ العبد لو خالف المولى وأوجد المشي المأمور به في ضمن الحركة في ذلك المكان عدّ عاصياً ومطيعاً، يستحقّ بالأوّل اللوم والعقاب، وبالثاني المدح والثواب»[1].

ثانياً: إنّه لا يصدق إلّا أحد العنوانين، إمّا الإطاعة وإمّا العصيان، ودعوى قيام السيرة من العقلاء على استحقاق الأجرة مع تحقّق المعصية، أوّل الكلام. وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «وفيه ـ مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أنّ الكون المنهيّ عنه غير متّحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى ـ المنع إلّا عن صدق أحدهما: إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع. نعم، لا بأس بصدق الإطاعة ـ بمعنى حصول الغرض ـ والعصيان في التوصّليّات. وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلّا فيما صدر من المكلّف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه، كما تقدّم»[2].

القول الثالث: التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً

ذهب إلى هذا التفصيل سلطان العلماء، والمحقّق الأردبيلي، وسيد الرياض، والسيّد الطباطبائي قدّس الله أسرارهم، على ما قيل في منتهى الدراية[3]، وحاصل هذا التفصيل: أنّ الاجتماع في نظر العقل جائز؛ لأنّ تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون في نظره الدقّي، فيكون رافعاً للتضادّ بين الأمر والنهي، فلا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد، هذا بخلاف نظر العرف،

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٤٨ (طبع قديم).

(٢) كفاية الأصول: ص٣٥٠.

(٣) انظر منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٣ ص١٤١.

حيث لا يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون، فيلزم اجتماع الضدّين، مثلاً: الصلاة في الدار المغصوبة ليست بشيء واحد في نظر العقل، بل شيئان، لأنّ الصلاة في نظره شيء والغصب شيء آخر، وأمّا في نظر العرف فهما شيء واحد، فيلزم اجتماع الضدّين، وهو محال.

وأورد عليه صاحب الكفاية: أنّ هذه المسألة عقليّة، ولا ربط لها بعالم الألفاظ ومداليلها؛ إذ الجواز والامتناع من أحكام العقل، لا العرف؛ إذ الحاكم بارتفاع غائلة اجتماع الضدّين ـ لتعدّد الجهة وعدم ارتفاعها ـ هو العقل؛ فلا معنى لنسبة ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوّز العقل اجتماع الأمر والنهي فلا وجه لحكم العرف بامتناعه، والعرف إنّما يرجع إليه في تعيين المفاهيم ومداليل الألفاظ، وليست مسألة الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف، وعلى هذا فلا معنى للتفصيل بين العرف والعقل بأن يقال: إنّ الأوّل يحكم بالامتناع، والثاني بعدم الامتناع[1].

القول الرابع: تفصيل آخر للسيّد الخوئي

وحاصل هذا القول هو التفصيل بين ما إذا كان المجمع واحداً وجوداً وماهيّة فيمتنع، وبين ما إذا كان المجمع متعدّداً، فيجوز الاجتماع، وهذا ما ذكره بقوله: «لابدّ من ملاحظة العنوانين المتعلّقين للأمر والنهي في مورد الاجتماع: فإن كانا من المبادئ المتأصّلة والمقولات الحقيقيّة فقد عرفت أنّ تعدّد تلك المبادئ يستلزم تعدّد المعنون والمطابق في الخارج لا محالة، ضرورة استحالة اتّحاد المقولتين واندراجهما تحت مقولة أخرى، أو تفصّل شيء واحد بفصلين في عرض واحد.

وأمّا إذا كان أحدهما عنواناً انتزاعيّاً والآخر مقوليّاً فلابدّ من النظر في أنّ

---

(١) كفاية الأصول: ص١٦١.

العنوان الانتزاعي هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتي أو من شيء آخر مباين له؟ وليس لذلك ضابطٌ كلّيّ، فإن كان منتزعاً من مطابق العنوان الذاتي فلا محالة يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً، ومعه لا مناص من القول بالامتناع، وإن كان منتزعاً من شيء آخر كان المجمع متعدّداً، ومعه لا مناص من القول بالجواز.

وأمّا إذا كان كلاهما معاً انتزاعيّاً فأيضاً لابدّ من النظر إلى أنّهما منتزعان من شيء واحد في الخارج وجوداً وماهيّة، أو من شيئين كذلك؟ فعلى الأوّل لابدّ من القول بالامتناع، وعلى الثاني من القول بالجواز»[1].

(٢) تنبيهات في مسألة اجتماع الأمر والنهي

التنبيه الأوّل: الفرق بين مسألة الاجتماع واقتضاء النهي الفساد

فهل هما متّحدان باعتبار أنّ البحث في مسألة الاجتماع يدور حول أنّ النهي عن شيء هل يوجب زوال أمره؟ والبحث عن النهي عن العبادة فهل النهي يقتضي بطلانها؟ أي عدم وقوع العبادة مصداقاً للمأمور به؟ وهذه هي نفس الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع.

وقد حاول صاحب القوانين قدس سره التفرقة بين المسألتين بحسب الموضوع، وهو أنّ موضوع مسألة النهي عن العبادة، هي فيما إذا كان هناك أمر بالجامع ونهي عن فرد من أفراده، وأمّا موضوع مسألة الاجتماع: هو ما إذا كان هناك عنوانان بينهما عموم وخصوص من وجه كالغصب والصلاة[2].

وأورد عليه صاحب الفصول، بأنّ موضوع بحث الاجتماع: هو ما إذا كان هناك عنوانان على معنون واحد سواءً كانت النسبة بينهما عموم من وجه

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص٢٦٩.

(٢) انظر قوانين الأصول: ج١ ص١٤٠.

أو عموم مطلق. نعم، موضوع المسألة الأخرى ما إذا كان النهي متعلّقاً بفردٍ من أفراد العبادة[١].

رأي المحقّق النائيني: أنّ المسألتين تفترقان من حيث الموضوع والجهة

أمّا اختلافهما من حيث الموضوع؛ فلأنّ موضوع البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه. وموضوع البحث في مسألة النهي عن العبادة هو ما إذا تعلّق النهي ببعض ما تعلّق الأمر به على وجه تكون النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق.

وأمّا الفرق بينهما من حيث الجهة: فلأنّ جهة البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو اتّحاد المتعلّقين وعدمه. والجهة في مسألة النهي عن العبادة هي اقتضاء النهي للفساد[٢].

رأي المحقّق العراقي

ذكر المحقّق العراقيّ أنّ الفرق بينهما في أنّ الفساد في مسألتنا هذه ـ على الامتناع ـ يدور مدار العلم بالنهي، لا مدار النهي بوجوده الواقعيّ النفس الأمريّ. بخلافه في مسألة النهي عن العبادة، فإنّ الفساد فيها ـ على الاقتضاء ـ يدور مدار وجود النهي واقعاً وعدمه[٣].

رأي السيّد الخوئي

حيث قال: «مسألة النهي في العبادات، وهي: أنّ النزاع في تلك المسألة كبرويّ، فإنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة

---

(١) الفصول الغروية: ص١٤٠.

(٢) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٥٤.

(٣) نهاية الأفكار: ج٢ ص٤٥٠.

وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، وهي تعلّق النهي بالعبادة، وأمّا النزاع في مسألتنا هذه فقد عرفت أنّه صغرويّ، لفرض: أنّ المبحوث عنه فيها هو سراية النهي من متعلّقه إلى متعلّق الأمر، وعدم سرايته. وعلى ضوء هذا، فالبحث في هذه المسألة بحثٌ عن إثبات الصغرى للمسألة الآتية، فإنّها على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتها ومصاديقها دون القول الآخر. فالنتيجة: أنّ النقطة الرئيسيّة لامتياز إحدى المسألتين عن الأخرى هي أنّ جهة البحث في إحداهما صغرويّة وفي الأخرى كبرويّة»[1].

رأي السيّد الخميني

إنّ الفارق بينهما: هو اختلافهما في الموضوع والمحمول «واختلاف المسائل إنّما هو بهما أو بأحدهما، لأنّ ذات المسائل متقوّمة بهما، والاختلاف بالذاتي هو المميّز بين الشيئين في المرتبة المتقدّمة على الاختلاف بالعرض، فضلاً عن الاختلاف بالأغراض، والجهات التعليليّة ـ على فرض رجوعها إلى التقييديّة عقلاً ـ متأخّرة عن مقام الذات، فيكون الاختلاف بالذات مميّزاً قبلها»[2].

تحقيق الشهيد الصدر

حيث ذكر أنّ التحقيق هو أن يقال: إنّ تعدّد المسألة يتوقّف على توفّر شرطين.

الشرط الأوّل: أن تكون القضيّة متعدّدة، بمعنى تغاير المسألتين، ويتحقّق ذلك إمّا بتغاير موضوعهما أو محمولها.

«**الشرط الثاني: أن** لا تكون الجهة التعليليّة ـ أي: نكتة الثبوت في

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص١٦٦.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج٢ ص١١٠.

المسألتين ـ واحدة، أي: مفروغاً عن وحدتها فيهما، بحيث لو ثبتت في إحداهما ثبتت في الأخرى عند أهل تلك الصناعة أيضاً.

فمثلاً: استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدّمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدّمته، إلّا أنّ نكتة الثبوت واحدة في المسألتين عند أهل الصناعة، فلا معنى لعقد بحثين لهما.

وفي المقام كلا هذين الشرطين متحقّق، أمّا الأوّل فلأنّ المسألتين متغايرتان في المحمول على الأقلّ، فانّ المحمول في المقام عبارة عن أنّ النهي هل ينافي الأمر كحكم تكليفيّ أم لا؟ والمحمول في المسألة القادمة أنّ الحرمة هل تنافي الصحّة كحكم وضعيّ أم لا؟ وأحدهما غير الآخر.

وأمّا الشرط الثاني، فلوضوح أنّ نكتة المنافاة الأولى يمكن أن تكون غير نكتة المنافاة الثانية، كما إذا قيل بامتناع الاجتماع مع القول بالصحّة وضعاً من جهة الملاك وكفاية قصده في التقرّب، أو قيل بالجواز على أساس الملاك الأوّل مع القول بالفساد على أساس عدم إمكان التقرّب على القول بالسراية، وهكذا فحيثيّة الإثبات في المسألتين أيضاً متعدّدة»[1].

التنبيه الثاني: هل المسألة أصوليّة أم فقهيّة أم كلاميّة أم من المبادئ التصديقيّة

وقع الخلاف في هويّة هذه المسألة، وإليك الأقوال فيها:

القول الأوّل: أنّها من المسائل الكلاميّة

المسائل الكلاميّة هي التي يُبحث فيها عن المبدأ وهو الله عزّ وجلّ، والمعاد، وأحوال المبدأ والمعاد كلاميّاً، وما يصحّ ويمتنع عليه سبحانه وتعالى. بأن نقول: إنّ الله عزّ وجلّ هل يجوز أن يكلّف غير القادر أم لا؟ هذا بحث عن فعله عزّ وجل فيصير كلاميّاً.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٥٥.

وفي موردنا نقول: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أم لا؟ يعني: هل يمكن أن يكلّفنا الله عزّ وجلّ بالوجوب والحرمة في شيء واحد؟ هذا بحثٌ عن فعله عزّ وجلّ.

وقرّب السيّد الخوئي الوجه في ذلك، بأنّ «البحث فيها عن استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وإمكانه عقلاً. ومن الظاهر: أنّ البحث عن هذه الجهة ـ أعني: الاستحالة والإمكان ـ يناسب المسائل الكلاميّة دون المسائل الأصوليّة، ضرورة أنّ الأصولي لابدّ أن يبحث عمّا يترتّب عليه أثر شرعيّ، وليس المناسب له البحث عن إمكان الأشياء واستحالتها»[1].

وهذا القول ذهب إليه المحقّق القمّي في القوانين، حيث قال: «وهذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلاميّة ولكنّها لمّا كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيّة، ذكرها الأصوليّون في كتبهم»[2].

لكن يمكن أن يجاب على هذا القول: بأنّ الضابط في كون المسألة كلاميّة هو أن يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وفي المقام نجد أنّ المبحوث عنه فيها جواز الاجتماع وعدمه أو سراية النهي إلى متعلّق الأمر وعدمه، وهو أجنبيّ عن أحوال المبدأ والمعاد والعقائد الدينيّة، ولذا يقول الشيخ الأنصاري في ردّه على هذا القول: «لم يظهر له وجه فإنّه يبحث في الكلام عن أحوال المبدأ والمعاد حيث إنّها صناعة نظريّة تقدر معها على إثبات العقائد الدينيّة من إثبات الصانع وصفاته التي يتوصّل بها إلى إثبات النبيّ والوصيّ والمعاد بما فيها من العقائد، وليس البحث المذكور ممّا يرجع إليها كما هو ظاهر... ومجرّد كونها من المباحث العقليّة لا يقضي بإلحاقها إلى المسائل الكلاميّة»[3].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص١٧٧.

(٢) القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد): ج١ ص٣٢٤.

(٣) مطارح الأنظار (طبع قديم): ص١٢٦.

القول الثاني: أنّها من المبادئ الأحكاميّة

المبادئ الأحكاميّة هي اللوازم والحالات المترتّبة على الأحكام الشرعيّة كالوجوب والحرمة، فاللوازم مثل: ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدّماته أو لحرمة ضدّه، والحالات مثل: كون الأحكام متضادّة حتى لا تجتمع في موضوع واحد، كاجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في المكان المغصوب أو اللباس كذلك، ومثل: أنّها بعد ثبوت التضادّ بينها هل يجتمع الوجوب والحرمة منها في واحد ذي وجهين أم لا؟ لكونه كالواحد ذي وجه، فيكون بحث اجتماع الأمر والنهي من مبادئ الأحكام الشرعيّة، لكونه من لوازم الحكم الشرعي[1].

وهذا القول اختاره الشيخ الأنصاريّ، ونسبه إلى العضديّ والشيخ البهائيّ، حيث قال: «الأولى أن يقال بأنّ البحث فيها إنّما هو بحث عن المبادئ الأحكاميّة حيث يناسب عند ذكرها وتحقّقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدّمته، ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادّهما، كما تقدّم شطرٌ من الكلام في ذلك في بحث المقدّمة، وذلك هو الوجه في ذكر العضدي له في المبادئ الأحكاميّة كشيخنا البهائي قدس سره»[2].

وأورد عليه السيّد الخوئيّ بأنّ المبادئ إمّا تصوّريّة (وهي عبارة عن تصوّر نفس الموضوع والمحمول بذاتها وذاتيّاتها) وإمّا تصديقيّة (وهي التي تكون مبدأً للتصديق بالنتيجة، كالمسائل الأصوليّة بالقياس إلى المسائل الفقهيّة) ولا ثالث لهما. فإن كان المراد من المبادئ الأحكاميّة تصوّر نفس الموضوع والمحمول فهي من المبادئ التصوّريّة، وإن كان المراد ما يوجب التصديق

---

(١) انظر منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٣ ص٢٢.

(٢) مطارح الأنظار (طبع قديم)؛ ص١٢٦.

بثبوت حكم أو نفيه فهي من المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه[١].

القول الثالث: أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول

واستدلّ على أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول بأنّ البحث في هذه المسألة صغرويّ، ولا تقع في طريق الاستنباط بلا واسطة ضمّ كبرى أصوليّة حتّى تكون أصوليّة؛ وفي الحقيقة: أنّ البحث يرجع إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، بأنّه على القول بالامتناع تكون المسألة من صغريات مسألة التعارض، وبعد إعمال قواعد التعارض ينتج صحّة العبادة. وهذا القول ذهب إليه المحقّق النائينيّ[٢].

وأورد عليه السيّد الإمام الخمينيّ بما حاصله: أنّ كون بحث محقّقاً لموضوع بحث آخر لا يوجب أن يكون من المبادئ التصديقيّة، وبراهين إثبات وجود الموضوع ـ لو سُـلّم كونها من المبادئ ـ غير علل وجوده؛ مع أنّ في كون المسألة محقّقة لوجود الموضوع لمسألة التعارض نظراً، لأنّ الموضوع في باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفيّ، والجمع هناك عرفيّ، لا عقليّ؛ بخلافه في المقام، فإنّ المسألة عقليّة صرفة، فلا ربط بين البابين[٣].

القول الرابع: أنّها مسألة أصوليّة

وهذا ما اختاره صاحب الكفاية ـ وتبعه كثير من المتأخّرين ـ وذلك أنّ المسألة الأصوليّة عند صاحب الكفاية: هي وقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم شرعيّ كلّي، وهو صحّة الصلاة في الدار المغصوبة أو بطلانها مثلاً.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص١٧٩.

(٢) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٠.

(٣) مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١٢٢.

وأورد عليه المحقّق النائيني قدس سره بأنّ اللازم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط طبقاً لمبناه في أصوليّة المسألة (أي: لا يحتاج معها إلى ضمّ كبرى أخرى) وبما أنّ هذه المسألة من دون ضمّ كبرى أخرى إليها ـ كفساد العبادة بالنهي عنها ـ لا تثبت حكماً شرعيّاً، فلا يمكن أن تكون مسألة أصوليّة، حيث قال: «إنّ مجرّد ذلك لا يكفي في كون المسألة أصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّيّ فقهيّ.

والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فانّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هي اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر. وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض»[١].

وأجاب السيّد الخوئي على هذا الإشكال بقوله: «التحقيق: أنّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة؛ لأنّ ترتّب صحّة العبادة على القول بالجواز كافٍ في كون المسألة أصوليّة؛ لأنّ وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط الذي هو ملاك كون المسألة أصوليّة، يكفي فيه كونها كذلك في الجملة، ولا يعتبر فيه كون نتيجة المسألة على جميع التقادير واقعة في طريق الاستنباط. مثلاً: مسألة البحث عن حجّيّة الخبر الواحد، تقع نتيجتها في طريق الاستنباط على تقدير القول بحجّيّته؛ لأنّه إذا لم نقل بها لم تقع نتيجتها في طريق الاستنباط أبداً، لكنّ المسألة مع ذلك أصوليّة بلا إشكال، فالقول بعدم الجواز في محلّ البحث وإن لم يترتّب عليه القول بفساد العبادة إلّا أنّ ترتّب القول بالصحّة بالإتيان بالجمع على القول بالجواز كافٍ بنفسه في كون المسألة أصوليّة»[٢].

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٣٩٩.

(٢) هامش أجود التقريرات: ج١ ص٣٣٣.

أمّا السيّد الشهيد، فهو بعد أن ناقش ما تقدّم من المحقّق النائيني والسيّد الخوئي، ذهب إلى أنّ المسألة من المسائل الأصوليّة أيضاً، لكن بناءً على ضابطة المسألة الأصوليّة عنده قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث قال: «بناءً على ما هو الضابط عندنا لأصوليّة المسألة من أن تثبت الحكم الشرعي الكلّي بنحو الاستنباط والتوسيط وأن تكون مشتركةً سيّالةً في أكثر من بابٍ فقهيّ، وأن تكون مرتبطةً بالشارع لا أجنبيّةً عنه، فكلّما تحقّقت هذه الخصائص الثلاث في مسألةٍ كانت أصوليّة، وهي مجتمعةٌ في مسألتنا هذه؛ فإنّها تثبت الوجوب والحرمة أو الصحّة والبطلان في مورد الاجتماع بنحو التوسيط لا التطبيق؛ فانّ الوجوب أو الصحّة كحكمين شرعيّين مجعولين يستنبطان من قاعدة إمكان الاجتماع العقليّة وليست تطبيقاً لها، كما أنّ القاعدة لا تختصّ بباب فقهيّ خاصّ، وهي مرتبطة بالشارع وأحكامه من وجوب أو حرمة وليست مرتبطة بأمر خارجيّ مستقلّ عن الشارع كوثاقة الراوي أو فسقه، فالصحيح: أنّ هذه المسألة أصوليّة»[1].

القول الخامس: أنّها من المسائل الفقهيّة

المسائل الفقهيّة: هي التي تبحث عن الوجوب والحرمة، وعن صحّته وبطلانه وغيرها. وتسمّى بالمسائل الفرعيّة، وفي موردنا كيف تكون المسألة فرعيّة وفقهيّة؟

ووجه كون مسألتنا منها: هو إمكان النزاع في صحّة الصلاة في المغصوب وعدمها، أو في وجوب إعادتها وعدمه.

وأورد عليه السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «بأنّ البحث عن صحّة عبادة أو معاملة وإن كان من الأبحاث الفقهيّة إلّا أنّ البحث في المقام ليس بحثاً عن صحّة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٥٢.

العبادة وفسادها؛ لأنّ البحث في محلّ الكلام متمحّض في لزوم اجتماع الحكمين في فعل واحد وعدم لزومه، وأمّا الحكم بصحّة العبادة على القول بالجواز فهو ثمرة من ثمراته، لا أنّه بنفسه هو محلّ الكلام في المقام»[1].

التنبيه الثالث: هل مسألة الاجتماع عقليّة أم لفظيّة؟

من الواضح: أنّ المسائل الأصوليّة منها عقليّة ومنها لفظيّة، وحيث إنّ البحث في المقام ليس عن مدلول الأمر والنهي، فهي إذن ليست من المسائل اللفظيّة، وعليه تكون من المسائل العقليّة.

ولا يخفى: أنّ الأحكام العقليّة تنقسم إلى الأحكام المستقلّة، والى غير المستقلّة، وغير المستقلّة منها ما يقع في طريق الاستنباط، ومنها ما لا يقع.

والذي لا يقع في طريق الاستنباط، من قبيل: إدراك العقل وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في شيء، ولكنّه يفيد الحكم الشرعي بضميمة قاعدة الملازمة.

وأمّا الحكم العقلي غير المستقلّ وغير الواقع في طريق الاستنباط، فهو من قبيل: حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، فهو في مرتبة معلول الحكم الشرعي بوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه يجب إثبات وجوبها شرعاً، وبعد ذلك يتولّد منه الحكم العقلي بلزوم الإطاعة له.

وأمّا الحكم العقلي غير المستقلّ الواقع في طريق الاستنباط، فمن قبل حكم العقل باستحالة اجتماع الضدّين.

إذا تبيّن ذلك، فقد وقع الخلاف في مسألة اجتماع الأمر والنهي وهل هي مسألة عقليّة أم لفظيّة؟

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّها مسألة عقليّة، لأنّ المراد من الجواز وعدمه

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٣٣٢.

في العنوان هو الإمكان وعدمه، ومن الواضح: أنّ الحكم بالإمكان وعدمه ممّا يرتبط بالعقل دون الدلالة اللفظيّة، فلو كانت المسألة لفظيّة للزم تغيير العنوان بأن يُـعَنْوَن: أنّ النهي عن شيء باللفظ هل يدلّ على عدم الوجوب في مورد الاجتماع أم لا يدلّ؟ وهذا ما ذكره بقوله: «إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه: أنّ المسألة عقليّة، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربّما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول»[1].

وقد ذهب المحقّق الأردبيلي[2] إلى إمكان الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً، وهو يوهم كون المسألة في المقام لفظيّة لا عقليّة.

وقد وجّه صاحب الكفاية مراد المحقّق الأردبيلي بأنّ الامتناع العرفي لا يعني دلالة اللفظ بالالتزام على عدم الاجتماع للملازمة العرفيّة حتى يستلزم ذلك أن تكون المسألة لفظيّة، بل مراد هذا المفصّل من الجواز العقلي هو أنّه حيث إنّ العقل ينظر إلى الأشياء بدقّة وتحليل، فهو يرى أنّ هذا الواحد بنظر العرف الذي لا ينظر إلى الأشياء بدقّة وتحليل هو واحد، ولكنّه بالدقّة والتحليل هو متعدّد، فلذلك يرى العقل الجواز، ومراده من الامتناع عرفاً هو أنّ العرف حيث لا ينظر إلى الأشياء بدقّة وتحليل، بل نظره إليها بنحو التسامح في مقام النظر، فهو يرى أنّ المجمع واحد ولا يجتمع الأمر والنهي في واحد، فمراده من الامتناع عرفاً هو: أنّ العرف يرى عدم الاجتماع؛ لأنّه مبنيّ على النظر المسامحي دون النظر الدقّي، وليس مراده من الامتناع العرفي هو الدلالة الالتزاميّة العرفيّة، بل العرف يرى: أنّ هذا المجمع واحد ذو وجهين، وحيث كان المجمع في رأي العرف واحداً، فلذا يرى عدم جواز الاجتماع.

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٥٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج٢ ص١١٢.

تحقيق السيّد الشهيد في المسألة

إنّ نظر العرف في تشخيص المصاديق من حيث هو تشخيص للمصاديق وإن لم يكن حجّة كما ذُكر في محلّه، لكنّه لو فُرض نشوء دلالة التزاميّة عرفيّة للدليل اللفظي نتيجة نظرٍ عرفيّ في المصداق أو نتيجة امتناعٍ يتصوّره العرف وإن لم يكن امتناعاً بالدقّة، فهذه الدلالة الالتزاميّة العرفيّة سوف تكون مشمولة لدليل حجّيّة الظهور والدلالات أيضاً.

بمعنى: أنّه كلّما كان هناك توسعة في الدلالة أو المفهوم للدليل ولو كان في طول نظر عرفيّ تطبيقيّ، كان حجّةً ومفيداً فقهيّاً. وقد ذُكر لذلك تطبيقات كثيرة في الفقه، من قبيل: «دليل مطهّريّة شيء يدلّ عرفاً وبالملازمة على طهارته؛ لأنّ المطهّر لا يعقل عرفاً أن لا يكون طاهراً مع أنّه عقلاً لا امتناع في ذلك، ودليل نجاسة الماء النجس المتمّم بالطاهر كرّاً يلازم عرفاً نجاسة الماء كلّه وإن كان عقلاً لا يمتنع ذلك، وهكذا في المقام لو فُرض الامتناع عرفاً لاجتماع الأمر والنهي في موضوعٍ واحد، كان دليل وجوب الصلاة مثلاً دالّاً بالملازمة العرفيّة على اختصاصها بغير الفرد المحرّم.

إذن فالبحث عن الإمكان والامتناع العرفيّ معقول ومفيد فقهيّاً أيضاً. نعم، هناك فرق بين الامتناع العرفيّ والامتناع العقلي من حيث إنّ الامتناع العرفيّ يختصّ أثره بما إذا كان الدليل على الأمر أو النهي لفظيّاً، فلا يتمّ فيما إذا كان الدليل لبّياً من إجماع أو غيره، لما عرفت من أنّ الامتناع عرفاً إنّما يجدي إذا كان منشأً لتشكيل دلالة في الدليل تكون موضوعاً لكبرى حجّيّة الدلالات، وهذا مخصوص بباب الألفاظ ودلالاتها ولا مجال له في الأدلّة اللبّيّة»[1].

بعد هذا التحقيق ذكر مطلباً وهو: أنّ عدم الامتناع عرفاً، في كلّ مورد

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٥٣.

نقول فيه بعدم الامتناع عقلاً.

ووجه ذلك: أنّ «الامتناع العقلي ـ على ما بيّناه ـ إنّما هو بلحاظ مبادئ الحكم من الحبّ والبغض والإرادة والكراهة؛ والإنسان العرفيّ يعيش هذه الحالات بحسب وجدانه ويمرّ في حياته حتماً بعناوين يحبّ بعضها ويبغض بعضها الآخر، وقد يجتمعان في مورد واحد؛ فإذا كان عقلاً يجوز ذلك فالإنسان العرفيّ سوف يحسّ بوجدانه حتماً إمكان أن يجتمع الحبّ والبغض في مورد على شيء واحد بعنوانين، فيذعن بإمكانه وعدم امتناعه»[1].

التنبيه الرابع: اعتبار المندوحة وعدمها في المسألة

المراد من المندوحة: هو أن يكون المكلّف متمكّناً من موافقة الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

وقد ذهب صاحب الفصول إلى اعتبارها، حيث قال: «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلّف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع»[2].

بمعنى: أنّ المكلّف إن كان متمكّناً من إيجاد متعلّق التكليف في غير مورد الاجتماع ـ بأن يتمكّن من فعل الصلاة في غير الدار المغصوبة ـ فحينئذٍ لا مانع من توجيه التكليف بالصلاة إليه، لتمكّنه من فعلها. وأمّا إذا لم يكن متمكّناً من الإتيان بالصلاة مثلاً لا في الدار (لأنّ الممنوع الشرعيّ كالممتنع العقليّ)، ولا في خارج الدار (لعدم المندوحة له) فإذن لا يمكن توجيه التكليف بالصلاة إليه، لأنّه من التكليف بالمحال، وعليه فلا معنى للبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه.

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنّ النزاع في المقام يقع في مرحلتين:

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٥٣.

(٢) الفصول الغرويّة: ص١٢٤.

المرحلة الأولى: النزاع في مرحلة الجعل والإنشاء؛ بأن يقال: هل يمتنع تعلّق حكمين متضادّين بشيء واحد ذي وجهين (لعدم كفاية تعدّد الوجه في دفع غائلة اجتماع الضدّين، فيكون نفس التكليف محالاً) أم يمكن ذلك (لكون تعدّد الوجه موجباً لتعدّد المتعلّق)؟

ومن الواضح: أنّ هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة وعدم وجودها. وهذا هو محلّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

المرحلة الثانية: النزاع في مرحلة الامتثال؛ بأن يقال: هل يجوز التكليف بالضدّين اللذين لم يقدر المكلّف على امتثاله أم لا يجوز؟ وبتعبير آخر: هل يجوز التكليف بالمحال ـ وهو امتثال الضدّين ـ أم لا؟

ومن المعلوم: أنّ القدرة على الامتثال شرط في التكليف، والمكلّف لا يقدر عليه في المقام إلّا مع وجود المندوحة، فوجودها في مرحلة الامتثال شرط، ولكنّه خارج عن محلّ البحث في مسألتنا هذه.

وقد ذكر المحقّق الاصفهانيّ وجهاً آخر لعدم لزوم التقييد بالمندوحة، حيث قال: «لو كان تعدّد الوجه مجدياً في تعدّد المعنون لكان مجدياً في التقرّب به من حيث رجحانه في نفسه، فإنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال، ولا يمنع من الرجحان الذاتيّ الصالح للتقرّب به، فكما أنّ تعدّد الجهة يكفي من حيث التضادّ، كذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة ـ وهي صحّة الصلاة ـ فلا موجب للتقييد بعدم المندوحة، لا على القول بالتضادّ؛ لكفاية الاستحالة من جهة التضادّ في عدم الصحّة، ولا على القول بعدم التضادّ؛ لما عرفت من كفاية تعدّد الجهة من حيث التقرّب أيضاً»[1].

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٥١٤.

التنبيه الخامس: عدم ابتناء النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع

ذكر صاحب الكفاية وجود توهّمين في خصوص هذا التنبيه وهو: ابتناء مسألة الاجتماع وعدمه على تعلّق الأحكام بالطبيعة أو الفرد، وهذان التوهّمان:

التوهّم الأوّل: أنّ النزاع في مسألتنا يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، فإنّه على هذا القول يقع النزاع في الجواز والامتناع، وأمّا على القول بتعلّقها بالأفراد فلا مجال للنزاع، إذ لا يكاد يخفى الامتناع، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحدٍ شخصيّ ولو كان ذا وجهين، وهذا محال.

التوهّم الثاني: أنّ القول بجواز الاجتماع هنا مبنيّ على القول هناك بتعلّق الأوامر بالطبائع، لكون متعلّق الحكمين متعدّداً ذاتاً وإن اتّحدا وجوداً، وأنّ القول بامتناع الاجتماع مبنيّ على القول بتعلّقها بالأفراد، لكون متعلّقهما شخصاً واحداً في الخارج.

وأجاب صاحب الكفاية عن هذين التوهّمين بأنّ أساس النزاع يبتني على أنّ تعدّد الوجه هل يكفي في دفع غائلة اجتماع الضدّين أم لا؟ فلو قلنا بأنّ تعدّد الوجه يستلزم تعدّد المعنون فالاجتماع جائز مطلقاً. أمّا بناء على تعلّق الأحكام بالطبائع فواضح، وأمّا بناء على تعلّقها بالأفراد فلأنّ متعلّق الحكم وإن كان هو الفرد، إلّا أنّه بما كان ذا وجهين كان مجمعاً لفردين من طبيعتين موجودين بوجود واحد، أحدهما متعلّق الأمر والآخر متعلّق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدّين.

ولو قلنا بأنّ تعدّد الوجه لا يستلزم تعدّد المعنون فالاجتماع محال، حتّى على القول بتعلّقهما بالطبائع، لأنّ الطبيعتين موجودتان بوجود واحد، والمطلوب هو وجود الطبيعة، فيلزم اجتماع المتضادّين في واحد، وهو محال، وهذا ما ذكره بقوله: «أنت خبير بفساد كلا التوهّمين؛ فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ولو على القول بالأفراد؛

فإنّ الموجود الخارجي الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد؛ فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين، لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلّا لما كان يجدي أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً. فكما أنّ وحدة الصلاتيّة والغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعدّدهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيّات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين لكونه مصداقاً للطبيعتين»[1].

التنبيه السادس: ملاك اجتماع الأمر والنهي

البحث في هذا التنبيه من جهتين:

الجهة الأولى: هل يشترط في موضوع بحث الاجتماع ثبوت الملاكين؟

هذا الاشتراط جاء في كلمات صاحب الكفاية، حيث ذكر أنّه في مقام الثبوت:

إن كان المناط لكلّ من الحكمين (الوجوب والتحريم) ثابتاً حتى في مورد الاجتماع ـ أي: يكون ملاك الصلاة موجوداً حتّى في المغصوب، وملاك الغصب أيضاً موجوداً وإن كان في الصلاة ـ يكون من صغريات باب الاجتماع؛ (ومن هذه الجهة تشترك مسألة الاجتماع مع مسألة التزاحم). فعلى القول بجواز الاجتماع يكون المجمع محكوماً بحكمين، وعلى القول بالامتناع يكون المجمع محكوماً على طبق أقوى الملاكين إن وجد الأقوى، وإن كانا متساويين في الملاك، فيحكم بحكم آخر كالبراءة.

---

(١) كفاية الأصول: ص١٥٤.

وإن لم يكن الملاك للحكمين مطلقاً وثابتاً حتّى في مورد الاجتماع ـ أي: لم يكن شيءٌ منهما ذا ملاك، أو كان لأحدهما ملاكٌ دون الآخر ـ كان من صغريات باب التعارض.

وحينئذٍ: إن كان في مادّة الاجتماع أحد الحكمين مشتملاً على الملاك، لابدّ من ترجيحه. هذا في مقام الثبوت.

أمّا في مقام الإثبات والدلالة، فإذا أحرز أنّ الدليلين الدالّين على الحكمين بنحو العموم من وجه، مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، أنّه على النحو الثاني (لم يكن الملاك موجوداً فيهما مطلقاً حتى في المجمع) يكون من باب التعارض ويعمل فيه عمل المتعارضين من الترجيح إن كان لأحدهما مرجّح، وإلّا فالتخيير أو التساقط، وإن لم يحرز أنّه على النحو الثاني (أي: لم يكن الملاك موجوداً فيهما مطلقاً حتى في المجمع) فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين، فيرجع إلى قانون التزاحم[1].

وأورد عليه المحقّق النائينيّ وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ اعتبار ثبوت الملاك في متعلّقي الإيجاب والتحريم يوجب اختصاص النزاع بمذهب الإماميّة القائلين بتبعيّة الأحكام للملاكات الواقعيّة ـ من المصالح والمفاسد ـ ومعلوم أنّ البحث عن جواز الاجتماع وامتناعه لا يختصّ بمذهب الإماميّة، بل يعمّ جميع المذاهب حتّى مذهب الأشعريّ المنكر لتبعيّة الأحكام للملاكات الواقعيّة، ضرورة أنّ المجمع لمتعلّقي الأمر والنهي إن كان واحداً وجوداً وماهيّة فلا مناص من القول بالامتناع حتّى على مذهب الأشعريّ، لأنّه من التكليف المحال، وإن كان متعدّداً فلا مناص من القول بالجواز، بلا فرقٍ بين تبعيّة الأحكام للملاكات

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٥٥.

الواقعيّة وعدم تبعيّتها لها[١].

الوجه الثاني: «إنّ ما ذكره يستلزم عدم تحقّق مورد للتعارض أصلاً، لأنّ انتفاء الملاك في أحد الحكمين لا يمكن استكشافه من نفس الدليلين؛ لعدم تكاذبهما في وجدان كلّ من المتعلّقين لملاك الأمر والنهي، وإنّما تكاذبهما في نفس مدلوليهما، أعني الوجوب والحرمة، فلابدّ من أن يكون استكشاف انتفاء الملاك في أحدهما، من دليل خارجيّ، وهو مع ندرته على فرض وجوده، لا يوجب التعارض، بل يوجب اشتباه الحجّة باللاحجّة، وحكمه غير حكم التعارض، كما يظهر ذلك في باب التعارض»[٢].

والسيّد الخوئي حسّن الإيراد الأوّل، وأجاب عن الإيراد الثاني، حيث قال: «إذا دلّ دليل على وجوب شيء، والآخر على حرمة ذلك الشيء بعينه، فالدليلان وإن لم يكونا متعارضين في اشتمال ذلك الشيء على ملاك الوجوب والحرمة، إلّا أنّه يكفي في دخولهما في باب التعارض تعارضهما في نفس مدلوليهما، وتنافيهما في الكشف عن اتّصاف ذلك الشيء بالوجوب أو الحرمة واقعاً. فإذا قدِّم أحدهما على الآخر تعييناً أو تخييراً، تعيّن ذلك في الحجّيّة الفعليّة وفي ثبوت مدلوله بالفعل، فلا يكون هناك ما يكشف عن كون الفعل واجداً لملاك الحكم الآخر أصلاً، وعليه فلا وجه لاعتراض شيخنا الأستاذ دام بقاه على ما أفاده صاحب الكفاية دام بقاه في المقام في ملاك التفرقة بين التزاحم والتعارض بأنّه يستلزم أن لا يبقى مورد للمعارضة أصلاً. نعم، ما أورده عليه أوّلاً من أنّ النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي لا يدور مدار القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد متين جدّاً وعليه فلا يبقى مجال لما ذكره صاحب

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص١٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص١٦١.

الكفاية في المقام»[١].

ووجّه السيّد الشهيد رأي صاحب الكفاية، حيث ذكر: أنّ نقاش المحقّق النائيني لصاحب الكفاية «كأنّه نشأ عن مجرّد تشابهٍ لفظيّ بين ما ذكره المحقّق الخراسانيّ من لزوم فعليّة الملاكين في المجمع وبين مسألة تبعيّة الأحكام للملاكات بمعنى المصالح والمفاسد للعباد.

فانّه من المظنون قويّاً أنّ مقصود المحقّق الخراسانيّ من الملاك في المقام لم يكن هو الملاك في مسألة التبعيّة، وإلّا كان من الواضح أنّ مشكلة الاجتماع لا ربط لها بمسألة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وإنّما مقصوده سنخ ملاك للحكم لا يختلف فيه الأشعري مع المعتزلي، أي مبادئ الحكم، فإنّ كلّ أمر أو نهي لابدّ له من مبادئ ولو كانت تلك المبادئ راجعة إلى المولى نفسه لا إلى العبد، بل ولو كانت جزافيّة وتحكّميّة ولا صلاح فيها للعباد أصلاً، إذ كلّ حكم لابدّ من نشوئه من منشأ وغرض لا محالة، ولو لم يكن فيه مصلحة للمكلّف. فمدّعى صاحب الكفاية: أنّ المجمع لابدّ وأن يكون مجمعاً لملاك الأمر وملاك النهي، أي: للحيثيّة الداعية إلى الأمر والحيثيّة الداعية إلى النهي، لكي ينفتح البحث عندئذٍ عن إمكان اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه فيه، حتّى يكون حال المجمع من حيث اشتماله على الحيثيّة الداعية إلى الأمر والنهي على حدّ سائر المصاديق، ويبحث عن إمكان فعليّة الأمر والنهي فيه من ناحية التضادّ»[٢].

وأنكر السيّد الإمام الخمينيّ الترابط بين التعارض ومسألة الاجتماع، حيث ذكر: أنّه لا يوجد أيّ ارتباط بين مسألة التعارض ومسألة اجتماع الأمر

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، هامش ص١٦١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٦٠.

والنهي، لأنّ موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفيّ، والجمع هناك عرفيّ لا عقليّ. وأمّا في مسألتنا هذه فالجمع عقليّ، والجمع العقليّ ليس من وجوه الجمع في باب التعارض حتّى يشتبه المجمع بين البابين[1].

الجهة الثانية: كيفيّة إحراز ملاك اجتماع الأمر والنهي

إنّ صاحب الكفاية بعدما فرغ من بيان: (أنّ مورد الخلاف والنزاع في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ما إذا كان المجمع لعنواني متعلّق الأمر والنهي مشتملاً على ملاك كلّ من الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهيّ عنها)، شرع في بيان كيفيّة اكتشاف الملاك، وحاصل ما ذكره: لو علم ثبوت هذا الملاك فيه من دليل خاصّ من إجماع أو غيره فذلك المورد من موارد الخلاف في مسألة جواز الاجتماع بلا إشكال، وأمّا إذا لم يوجد دليل خاصّ وأريد استفادته من نفس الخطابين ففي استفادته منهما تفصيل وهو أنّه قد يكون الإطلاق ـ في كلّ من الخطابين الشامل لمورد الاجتماع ـ في مقام بيان الحكم الاقتضائي؛ بمعنى: أنّ خطاب الأمر بفعل بعنوانه في مقام بيان: أنّ كلّ ما انطبق عليه عنوان المأمور به كاشف عن وجود الملاك فيه، وخطاب النهي مفاد إطلاقه: أنّ كلّ مورد انطبق عليه عنوان المنهيّ عنه فهو واجد لملاك الحرمة، فيكون مورد اجتماعهما داخلاً في موارد الخلاف في جواز اجتماع الأمر والنهي.

وقد يكون مفاد إطلاق الخطابين ثبوت نفس الحكم الفعلي في مورد انطباق العنوان المأمور به وانطباق العنوان المنهي عنه فمورد انطباقهما يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على القول بالجواز لاستكشاف ثبوت

---

(١) مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١١٧.

المقتضي لكلّ منهما على القول المزبور إلّا إذا علم خارجاً بكذب أحد الخطابين وأنّه ليس في المجمع ملاك كلّ منهما فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأمّا بناء على القول بالامتناع فالخطابان الوارد إطلاق كلّ منهما في بيان الحكم الفعلي، متنافيان بالإضافة إلى المجمع، لا يثبتان فيه معاً ولا يدلّ شيء منهما على ثبوت ملاك الحكم في المجمع، ثمّ قال: «فتلخّص أنّه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلّما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً...»[1].

وعلّق عليه المحقّق الأصفهاني بأنّه يمكن إثبات الملاك بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: التمسّك بالدلالة الالتزاميّة لدليلي الأمر والنهي على الملاك بعد سقوط دلالتهما المطابقيّة على الخطاب في مورد الاجتماع، حيث قال في بيان هذا الوجه: «إنّ كلّاً من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة، ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضي والشرط، وعدم المانع من التأثير، وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقي. فإذا كان أحد الدليلين أقوى، دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر، فيدلّ على عدم تماميّة العلّة من حيث فقد شرط التأثير، ولا يدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّةً في قبال الحجّة على وجود المقتضي في الآخر، والدلالة الالتزاميّة تابعةٌ للدلالة المطابقيّة وجوداً لا حجّيّة ودليلاً، فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجّيّة لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة، بل مجرّد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير، وهذا طريق متين لإحراز المقتضي بقاءً في صورة الاجتماع، وسقوط أحد الدليلين عن الفعليّة»[2].

وأورد عليه السيّد الشهيد: بأنّ «هذا الكلام مبنيٌّ على أصلٍ سيّالٍ في

---

(١) كفاية الأصول: ص١٥٥.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٥١٩.

موارد كثيرة، هو عدم تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة، والصحيح هو التبعيّة على ما ذكرناه مراراً»[١].

الطريق الثاني: التمسّك بإطلاق المادّة لإثبات الملاك في المجمع، حيث قال في بيانه: «لاريب في أنّ المولى الذي هو في مقام الحكم الحقيقي الفعلي يكون في مقام بيان تمام موضوع حكمه، والمفروض عدم تقيّد موضوع حكمه بعدم الاتّحاد مع الغصب مثلاً لفظاً، وأمّا تقيّده من حيث إنّه موضوع الحكم الفعلي بعدم الاتّحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضادّ لحكمه عقلاً، فهو لا يكاد يكون قرينة حافة باللفظ ليصحّ الاتّكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي؛ فتقيّد مفاد الهيئة عقلاً لا يوجب تقييد المادّة مولويّاً؛ فتمام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلاة المطلقة، وإن لم يكن لها حكم عقلاً، لكان حكم مضادّ أو لمانع آخر من جهل أو نسيان فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة المطلقة، فالمولى وإن كان في مقام بيان تمام موضوع حكمه حال فعليّة الحكم، لكنّه إذا ثبت أنّ طبيعة الصلاة المطلقة لفظاً هي تمام الموضوع في هذه الحال، فهي ذات المصلحة في جميع الأحوال؛ لما عرفتَ من عدم إمكان الاتّكال في تقييد الموضوع على القرينة العقليّة البرهانيّة»[٢].

وأورد عليه السيّد الشهيد بأنّ هذا التقريب يختلف عن إطلاق المادّة في مصطلح المحقّق النائيني؛ لأنّ مراد المحقّق النائيني هو أنّ المادّة تقع موضوعاً لمحمولين في عرض واحد: الحكم والملاك، ولهذا كان يجاب عنه: بأنّ المحمولين طوليّان وليسا عرضيّين؛ في حين أنّ المحقّق الأصفهاني أراد تصوير إطلاق المادّة من حيث وقوعها متعلّقاً للوجوب مع قبول الطوليّة بين الدلالة على الملاك

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٦٢.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٥١٩.

والدلالة على الوجوب[١].

ثمّ ذكر قدس سره: أنّ الصحيح في الجواب أن يقال:

«**أوّلاً**: هذا الكلام إنّما يكون له وجه فيما إذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب كما في موارد العجز مثلاً لا في المقام الذي يكون المحذور راجعاً إلى مدلول المادّة مع بقاء الهيئة على إطلاقها، فإنّ المحال هنا إطلاق الواجب للفرد المحرّم بحسب الفرض.

وثانياً: لو تنزّلنا وسلّمنا بأنّ قيود الهيئة لا ترجع إلى المادّة وافترضنا بأنّ الوجوب مقيّد بفرض القدرة مثلاً، وأمّا الواجب فمطلق الفعل حتى الصادر في حالات العجز، مع ذلك قلنا: إنّ شكنا في المقام شكٌّ في اتّصاف الفعل الواقع في حال عدم الوجوب بكونه ذا مصلحة وملاك، والإطلاق الذي يكشف عن الاتّصاف بالملاك دائماً إنّما هو إطلاق الوجوب وفعليّته في ذلك المورد، لا إطلاق المادّة فإنّها تنفي التقيّد بقيود الوجود لا قيود الاتّصاف، والمفروض سقوط إطلاق الهيئة وعدم إمكان التمسّك به»[٢].

التنبيه السابع: اختلاف حكم المجمع باختلاف الأقوال والحالات

ذكر صاحب الكفاية: أنّ المجمع يختلف حكمه باختلاف الأقوال والحالات.

بيان ذلك: أنّه لا يخلو؛ إمّا أن نقول في المقام بجواز اجتماع الأمر والنهي، وإمّا أن نقول بامتناعه. وعلى الثاني إمّا أن يقدّم جانب الأمر، وإمّا أن يقدّم جانب النهي. وعلى الثاني، إمّا أن يكون المجمع توصّليّاً، وإمّا أن يكون عباديّاً. وعلى الثاني إمّا أن يكون الفاعل ملتفتاً إلى الحرمة، وإمّا أن لا يكون ملتفتاً إليها. وعلى الأخير إمّا أن يكون عدم التفاته إليها عن تقصير وإمّا أن

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٦٥.

(٢) المصدر السابق.

يكون عن قصور. ففي المقام ستّ صور:

ولكلّ صورةٍ حكمٌ خاصّ، وفيما يلي حكم هذه الصور:

الصورة الأولى ـ وهي أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي ـ: حكمها سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع مطلقاً؛ في العبادات والتوصّليّات.

أمّا في التوصّليّات: فلأنّ الغرض منها صرف وجودها في الخارج، فلا يعتبر فيها كيفيّة خاصّة.

وأمّا في العبادات: فلأنّ المفروض عدم اتّحاد العبادة مع الحرام، فارتكاب الحرام ـ كالغصب ـ لا يوجب فسادها، بل تنطبق على المجمع الطبيعة المأمور بها، غاية الأمر يستلزم معصيته للنهي أيضاً.

الصورة الثانية ـ وهي أن نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ويقدّم جانب الأمر ـ: حكمها سقوط الأمر بإتيان المجمع من دون ارتكاب معصية، لأنّ المفروض أنّه لا نهي في المقام حتّى يكون المجمع منهيّاً عنه.

الصورة الثالثة ـ وهي أن نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وأن يكون المجمع توصّليّاً، ويقدّم جانب النهي ـ: حكمها سقوط الأمر بإتيان المجمع، لأنّ الغرض منه يحصل بمجرّد وجوده ولو كان في ضمن فعل محرّم.

الصورة الرابعة ـ وهي أن نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وأن يكون المجمع عباديّاً، ويقدّم جانب النهي وأن يكون الفاعل ملتفتاً إلى الحرمة ـ: حكمها فساد العبادة؛ وذلك لأنّ صحّة العبادة تتوقّف على أمور:

١. أن يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرّب.

٢. أن يقصد المكلّف التقرّب به.

٣. أن لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً.

أمّا الأمر الأوّل، وإن كان موجوداً في هذه الصورة، لأنّ الفعل يشتمل على الملاك فيكون في نفسه قابلاً لأن يتقرّب به، إلّا أنّ الأمر الثاني والثالث

غير موجودين هنا، لأنّ المجمع عندئذٍ لا يكون مصداقاً للمأمور به، ومع الالتفات إلى الحرمة لا يمكن قصد التقرّب به؛ مضافاً إلى أنّه بما كان عالماً بالحرمة فصدوره منه يكون قبيحاً ومبغوضاً.

الصورة الخامسة ـ وهي أن نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وأن يكون المجمع عباديّاً، ويقدم جانب النهي وأن لا يكون ملتفتاً إلى الحرمة وأن يكون عدم التفاته إليها عن تقصير ـ: حكمها فساد العبادة؛ وذلك لأنّ الأمر الأوّل والثاني وإن كان الفعل في نفسه قابلاً للتقرّب، ويمكن أن يقصد المكلّف التقرّب به، إلّا أنّه يعتبر في صحّة العبادة أن لا يكون صدوره منه قبيحاً ومبغوضاً، لأنّه في هذه الصورة كان جهله عن تقصير ـ أي: يتمكّن من التعلّم ولم يتعلّم ـ وحينئذٍ يكون صدور الفعل منه قبيحاً، بل مبغوضاً للمولى، فإذن لا تكون العبادة صحيحة.

الصورة السادسة ـ وهي أن نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وأن يكون المجمع عباديّاً، ويقدّم جانب النهي وأن لا يكون ملتفتاً إلى الحرمة وأن يكون عدم التفاته إليها عن قصور ـ: حكمها صحّة العبادة وسقوط الأمر بإتيان المجمع.

البحث في تخريج صحّة الصلاة في المغصوب على القول بالامتناع

تقدّم: أنّ الصورة السادسة هي أنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وأن يكون المجمع عباديّاً، ويقدّم جانب النهي وأن لا يكون ملتفتاً إلى الحرمة وأن يكون عدم التفاته إليها عن قصور، وتقدّم أنّ حكمها صحّة العبادة وسقوط الأمر بإتيان المجمع.

وفيما يلي تخريجات الأعلام لصحّة الصلاة في هذه الحالة:

التخريج الأوّل: لصاحب الكفاية، وهو عن طريق قصد الملاك، لأنّ

المفروض واجديّة الصلاة للملاك، بناءً على كفاية قصد الملاك في عباديّة العمل.

التخريج الثاني: عن طريق قصد الامتثال والطاعة، فإنّه يكفي لعباديّة العمل وإن قيل بعدم كفاية قصد الملاك، فكلّ عبادةٍ جامعةٍ للأجزاء والشرائط المعتبرة فيها، يصحّ التقرّب بها بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها، وهذا القصد يتمشّى من الجاهل عن قصورٍ بالموضوع والحكم.

التخريج الثالث: عن طريق القول بأنّ لوصول الملاك إلى المكلّف دخلاً في حسن الفعل أو قبحه، فالمؤثّر هو الملاك بوجوده العلمي لا الواقعي، وعلى هذا، فلمّا كانت مصلحة الصلاة واصلةً فهي مأمور بها، أمّا مفسدة الغصب فالمفروض عدم وصولها ـ للجهل القصوري ـ فلا أثر لها وإن قدّم النهي، لأنّ تقديمه إنّما هو بحسب الواقع، وهو بلا أثر كما تقدّم.

وهذه التخريجات أشار إليها بقوله: «وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه، فالأمر يسقط لقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له بناء على تبعيّة الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثّر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما، كما حُـقّـق في محلّه.

مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك؛ فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمّه بما هي مأمور بها لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي»[1].

التخريج الرابع: وهو ما ذكره المحقّق النائيني في وجه هذا التفصيل

---

(١) كفاية الأصول: ص١٥٧.

ولكن لا بناء على الامتناع ـ كما في التخريجات الثلاثة المتقدّمة عن صاحب الكفاية ـ بل بناء على القول بالجواز.

بيان ذلك: بناء على جواز الاجتماع وأنّ التركيب انضماميّ لا اتّحاديّ، وأن لا يوجد محذور التضادّ، إلّا أنّه يوجد محذور التزاحم، فإنّه يشترط أن يكون متعلّق الأمر بالحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً، ومع الحرمة لا تكون هذه الحصّة مقدورة، فلا يمكن الأمر بها لا عرضيّاً، لاشتراط القدرة في متعلّق الأمر، ولا طوليّاً وبنحو الترتّب بناءً على مبنىً تقدّم من المحقّق النائيني في بحث الترتّب، حيث بنى على عدم إمكان الترتّب في موارد اجتماع الأمر والنهي، وإنّما يعقل الترتّب في المتضادّين الوجوديّين، كما لا يمكن الاجتزاء به بلحاظ الملاك وقصد التقرّب به؛ لأنّه لو فرض إمكان اكتشافه مع سقوط الأمر، فحيث إنّ المورد محرّم على المكلّف، فيوجد فيه قبحٌ فاعليّ وهو يمنع عن التقرّب، وهكذا في صورة العلم بالحرمة لا يقع الفعل صحيحاً لا للتضادّ والتعارض، بل للتزاحم بنحو لا يمكن فيه إحراز الأمر ولا التقرّب، وأمّا مع الجهل بالحرمة فحيث إنّ التزاحم يختصّ بصورة تنجّز الحكمين المتزاحمين على ما تقدّم مفصّلاً في بحوث التزاحم فلا مانع من شمول الأمر للمورد، كما لا إشكال في صحّة التقرّب بالمجمع وهو الصلاة في الغصب كما في المثال[1].

التخريج الخامس: وهو مبنيٌّ على أن يقال بالجواز بالملاك الأوّل لجواز الاجتماع (وهو كون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي عنواناً وإن انطبقا على وجود واحد) أو الملاك الثاني (وهو أن يكون التركيب بين عنواني المأمور به والمنهيّ عنه انضماميّاً لا اتّحاديّاً) حيث إنّه في فرض العلم بالحرمة سوف تبطل العبادة في مورد الاجتماع لا لعدم الأمر، لأنّا افترضنا الجواز، بل لعدم إمكان

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٤٣٤.

التقرّب مع النهي وقبح الفعل خارجاً، بناءً على اقتضاء النهي لفساد العبادة، فإنّ هذا المحذور يرتفع مع الجهل بالحرمة، إذ يتأتّى عندئذٍ قصد التقرّب من المكلّف، فيقع مصداقاً للمأمور به وجامعاً لشرائط صحّته.

وقد علّق السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ على هذا التخريج بأنّه: «أحسن وجه لتخريج الفتوى المشهورة»[1].

(٣) تطبيقات فقهيّة

التطبيق الأوّل: العبادات المكروهة

إنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: يتعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا يوجد له بدل، من قبيل: صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات.

القسم الثاني: يتعلّق به النهي بعنوانه وذاته ويوجد له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمّام.

القسم الثالث: يتعلّق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً، من قبيل: الصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها، وفيما يلي تفصيل البحث في هذه الأقسام:

القسم الأوّل: الذي يتعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له

وهذا من أهمّ أقسام العبادات المكروهة ـ ومثاله: صوم عاشوراء ـ، وقد ذهب المشهور على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً، ومع كون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على الترك، فيكون الفعل والترك لصوم عاشوراء من قبيل المستحبّين المتزاحمين، لا من قبيل تعلّق الأمر والنهي بشيء

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٣٨.

واحد، وذلك لأنّ الأمر قد تعلّق بفعل هذا الصوم لكونه عبادةً، وتعلّق الأمر بتركه لكونه عملاً قد التزم به بنو أميّة بعد قتل الإمام الحسين عليه السلام، فيدخل في صغريات باب التزاحم، ويحكم بالتخيير بين الفعل والترك لو لم يكن أهمّ في البين، وإلّا فيتعيّن الأهمّ وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث إنّه كان راجحاً وواجداً للملاك وموافقاً للغرض.

وبهذا يتّضح: أنّ صوم عاشوراء ليس من قبيل اجتماع الاستحباب والكراهة، بل من قبيل التزاحم بين المستحبّين، وهما فعل الصوم وتركه.

هذا ما ذكره الشيخ الأنصاري، وتبعه على ذلك صاحب الكفاية[1].

وأورد المحقّق النائيني على ما ذكره صاحب الكفاية بما حاصله: لا يعقل التزاحم في المقام؛ لأنّه إن كان في مرحلة الامتثال، الراجع إلى عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا التكليفين، فالفعل والترك متناقضان، فجعل الاستحباب لكليهما تعييناً طلب للنقيضين، وتخييراً تحصيل للحاصل.

وإن كان في مرحلة الجعل، فإنّه يقع الكسر والانكسار بين الملاكين ويصدر الحكم طبق الملاك الغالب منهما، فإن لم يكن فالإباحة، فأين التزاحم بين استحباب الفعل واستحباب الترك؟[2].

وقد أجاب السيّد الخوئي عمّا ذكره المحقّق النائيني بأنّه: لو كان متعلّق الأمر حصّة من الطبيعة، وكان لنقيض تلك الحصّة فردان، فلا مانع من تعلّق الأمر بالحصّة وبأحد النقيضين لها، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الأمر بصوم عاشوراء قد تعلّق بالإمساك فيه بقصد القربة ـ لا بمطلق الإمساك ـ ولنقيض هذا المتعلّق فردان، أحدهما: ترك الإمساك رأساً، والآخر الإمساك لا

---

(١) انظر، مطارح الأنظار: ص١٣٠؛ كفاية الأصول: ص١٦٣.

(٢) أجود التقريرات: ج٢ ص١٧٣.

بقصد القربة، لكنّ ترك الصوم هو المأمور به لمصلحة مخالفة بني أميّة، وأمّا الإمساك بلا قصدٍ فليس بمأمورٍ به، فما ذكره الميرزا من استحالة تعلّق الأمر بكلا الطرفين لكونه طلباً للنقيضين، غير صحيح، بل المورد من باب التزاحم ـ كما هو الحال في كلّ موردٍ يكون للضدّين ثالث ـ وحينئذٍ يكون المرجع قاعدة باب التزاحم[١].

ثمّ إنّ المحقّق النائيني بعد أن أورد على ما ذكره صاحب الكفاية بما تقدّم، **تصدّى لجواب آخر**، حاصله: أنّ الإشكال في اتّصاف العبادة المكروهة في هذا القسم إنّما نشأ من الغفلة عن أنّ متعلّق النهي فيها غير متعلّق الأمر، فإنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة، ومتعلّق النهي هو التعبّد بها، لأنّ التعبّد بها منهيٌّ عنه؛ لما فيه من المشابهة والموافقة لبني أميّة لعنهم الله، فلا يلزم اجتماعهما في شيء واحد.

ثمّ قال ما حاصله: إنّ الأمر بصوم عاشوراء متعلّق بذات العبادة، لكنّ النهي متعلّق بالتعبّد بهذه العبادة لِما فيه من المشابهة للأعداء، فاختلف المتعلّق، لكنّ النهي لمّا كان تنزيهيّاً، فإنّه لا يكون مانعاً من التعبّد بمتعلّقه، بل يجوز الإتيان بتلك العبادة بداعي الأمر المتعلّق بذاتها، فارتفع إشكال اجتماع الضدّين في هذا القسم من العبادات المكروهة[٢].

وأجاب المحقّق العراقي عن الاستدلال بالعبادات المكروهة بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ صوم يوم عاشوراء مستحبّ، والنهي عنه يدلّ على أقلّيّة الثواب.

الوجه الثاني: أنّ الأمر قد تعلّق بالصوم، والنهي متعلّق بإيقاعه في هذا

---

(١) انظر هامش أجود التقريرات: ج٢ ص١٧٣.

(٢) أجود التقريرات: ج٢ ص١٧٤؛ فوائد الأصول: ج٢ ص٤٣٩.

الظرف الخاصّ، وهذا ما ذكره بقوله: «نعم، فيما لا بدل لها من العبادات... فلابدّ فيها إمّا من الحمل على أقلّيّة الثواب والرجحان أو صرف النهي عن ظاهره إلى إيقاع العبادة في الأوقات المخصوصة، نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قذر، بجعل المبغوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها، حتّى لا ينافي المبغوضيّة مع محبوبيّة العمل ورجحانه المقوّم لعباديّته»[1].

أمّا الشهيد الصدر قدس سره فقد رأى أنّ «الصحيح في علاج إشكال الكراهة في هذا القسم من العبادات: أن تحمل هذه النواهي على الإرشاديّة نظير القسم الأوّل، بلحاظ أنّ المكلّف عادةً لا يصوم الدهر كلّه بل يصوم بعض الأيام، فيرد النهي، للإرشاد إلى صوم سائر الأيّام لا يوم عاشوراء؛ لأنّه أقلّ ثواباً؛ فحال المكلّف خارجاً وعملاً هنا، حاله في مثل صلِّ ولا تصلِّ في الحمّام، مع فعليّة الأمر والمحبوبيّة في العبادة على كلّ حال»[2].

أمّا **السيّد الروحاني** قدس سره بعد أن ناقش فيما ذكره صاحب الكفاية والمحقّق النائيني قال: «المتعيّن أن يقال في حلّه: أنّ النهي في المقام ليس على حقيقته، بل هو إرشاد لأولويّة ترك هذا الفرد لأجل الإتيان بغيره ممّا هو أكثر ثواباً.

بيان ذلك: أنّ الصوم ـ مثلاً ـ مستحبّ في نفسه بنحو العموم الاستغراقيّ، بمعنى: أنّ صوم كلّ يومٍ مستحبٌّ بذاته ولا بدل له، إلّا أنّ بعض هذه الأفراد قد تحفّ به بعض الخصوصيات التي توجب نقصان مصلحته وثوابه عمّا عليه سائر الأفراد الأخرى، ولكنّه يبقى على استحبابه ورجحانه. ومن هذا الباب صوم يوم عاشوراء فهو مستحبّ فعلاً. وبما أنّه ليس من متعارف المكلّفين الإتيان بجميع أفراد الصوم في جميع أيّام السنة وإنّما يؤتى ببعضها، كيوم في كلّ أسبوع أو نحو ذلك، يوجّه النهي إلى الفرد

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ـ٢ ص٤٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٨٤.

المحفوف بالحزازة الموجبة لقلّة ثوابه إرشاداً إلى أولويّة الإتيان بغير هذا الفرد بدلاً عنه»[١].

ثمّ ذكر أنّ هذا الحلّ وإن كان خلاف الظاهر، لكنّه ممّا لابدّ منه في حلّ الإشكال، لسلامته عن الخدشة، ومرجع هذا الحلّ إلى رجوع النهي إلى ترجيح سائر الأفراد لتحقّق المزاحمة بحسب عادة المكلّفين.

ثمّ قال: «مع أنّنا التزمنا في الفقه عدم استحباب صوم يوم عاشوراء بخصوصيّته، بل هو حرام لأنّه تشريع، وذكرنا أنّ روايات المنع[٢] ناظرة إلى هذا المعنى فقط»[٣].

الأقوال في صوم عاشوراء

بعد بيان حكم هذا القسم من العبادات المكروهة، لا بأس بذكر الأقوال في صوم عاشوراء، حيث إنّ الأقوال فيه خمسة:

القول الأوّل: حرمة صوم عاشوراء

وقد ذهب إلى هذا القول صاحب الحدائق، واستدلّ لذلك بعدد من الروايات الظاهرة في التحريم مطلقاً، أي: سواء على وجه الحزن أم لا، حيث قال: «...وبالجملة فإنّ دلالة هذه الأخبار على التحريم مطلقاً، أظهر ظاهر»[٤].

وكذلك ذهب إليه السيّد الخونساري حيث قال: «وجزم بعض متأخّري المتأخّرين بالحرمة ترجيحاً للنصوص الناهية، وحملاً لما دلّ على الاستحباب

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص١٢٦.

(٢) انظر الكافي: ج٤ ص١٤٦، باب صوم عرفة وعاشوراء، الأحاديث من ٣ إلى ٧ وسائل الشيعة: ج٧ ص٣٣٩، الباب٤١، من من أبواب الصوم المندوب.

(٣) منتقى الأصول: ج٢ ص١٢٦.

(٤) الحدائق الناظرة: ج١٣ ص٣٧٦.

على التقيّة؛ والظاهر: أنّ هذا أقرب خصوصاً مع ملاحظة خبر عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام قال: دخلت عليه يوم عاشوراء فألفيته كاسف اللون ظاهر الحزن، ودموعه تنحدر كاللؤلؤ المتساقط، فقلت: يا ابن رسول الله ممّ بكاؤك، لا أبكى الله عينيك؟ فقال لي: **أوَ في غفلةٍ أنت؟ أما علمت أنّ الحسين عليه السلام أصيب في مثل هذا اليوم؟** فقلت: يا سيّدي فما قولك في صومه؟ قال لي: **صمه من غير تبييت، وأفطره من غير تشميت، ولا تجعل صوم يوم كملاً، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربةٍ من ماء، فإنّه في ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيجاء عن آل رسول الله صلى الله عليه وآله وانكشفت الملحمة عنهم**». فإنّ من المعلوم: أنّ صوم هذا السائل لم يكن بعنوان التبرّك [1].

القول الثاني: استحباب صوم عاشوراء مطلقاً

اختار هذا القول السيّد الخوئي قدس سره فذهب إلى استحباب صوم يوم عاشوراء بلا كراهية، حيث طرح جميع الروايات الدالّة على الحرمة، بعد أن أشكل في أسانيدها، فبقيت روايات الاستحباب بلا معارض، ولكنّه ذهب إلى حرمة الصوم بعنوان التبرّك والفرح، حيث قال: «لا إشكال في حرمة صوم هذا اليوم بعنوان التيمّن والتبرّك والفرح والسرور كما يفعله أجلاف آل زياد والطغاة من بني أُميّة، من غير حاجة إلى ورود نصّ أبداً، بل هو من أعظم المحرّمات، فإنّه ينبئ عن خبث فاعله وخلل في مذهبه ودينه، وهو الذي أُشير إليه في بعض النصوص المتقدّمة من أنّ أجره مع ابن مرجانة الذي ليس هو إلّا النار، ويكون من الأشياع والأتباع الذين هم موردٌ للّعن في زيارة عاشوراء. وهذا واضح لا سترة عليه، بل هو خارجٌ عن محلّ الكلام كما لا يخفى.

وأمّا نفس الصوم في هذا اليوم إمّا قضاءً أو ندباً ولاسيّما حزناً، فلا ينبغي

---

(١) جامع المدارك: ج٢ ص٢٢٧.

التأمّل في جوازه من غير كراهة، فضلاً عن الحرمة حسبما عرفت»[١].

ومن المعلوم بأنّ السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ أفتى في رسالته العمليّة بالكراهيّة.

القول الثالث: الاستحباب على وجه الحزن

وقد ذهب إليه صاحب الجواهر تبعاً للشيخ وابن إدريس والمحقّق، جمعاً بين الروايات، حيث قال: «قيّده المصنّف وجماعة بأن يكون على وجه الحزن لمصاب سيّد شباب أهل الجنّة عليه السلام وما جرى عليه في ذلك اليوم ممّا ينبغي لوليّه أن يمنع نفسه عن الطعام والشراب طول عمره، فضلاً عن ذلك اليوم، لا أن يكون على جهة التبرّك والشكر، كما يصنعه بنو أميّة وأتباعهم، وبذلك جمع الشيخان وغيرهما بين ما سمعت وبين النصوص المتضمّنة للنهي عن صومه... وعلى كلّ حال فلا ريب في جواز صومه سيّما على الوجه الذي ذكره الأصحاب»[٢].

القول الرابع: كراهة صوم عاشوراء

قال اليزدي: «وأمّا المكروه منه بمعنى قلّة الثواب، ففي مواضع أيضاً، منها صوم عاشوراء»[٣].

ومن الواضح: أنّ كتاب العروة الوثقى للسيّد اليزدي محشّى بحواشي ثلّة من فقهاء العصر كالحكيم والخوئي والشاهرودي والكلبايكاني والخميني والأراكي قدّس الله أسرارهم، ومع ذلك لم يعلّق أحدٌ منهم على كلام السيّد اليزدي إلّا الشاهرودي قُدِّسَ سِرُّهُ حيث قال: «وليس منه صرف الإمساك فيه حزناً إلى العصر»[٤]، فيظهر موافقتهم لهذا الرأي، وهو القول بالكراهة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى، للسيد الخوئي، كتاب الصوم، تأليف: سماحة آية الله الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي: ج٢٢ ص٣١٧.

(٢) جواهر الكلام: ج١٧ ص١٠٥ـ١٠٧.

(٣) العروة الوثقى: ص٣٧٣.

(٤) المصدر السابق: ج٢ ص٧١.

القول الخامس: استحباب الإمساك إلى العصر

وممّن ذهب إليه:

١. الشهيد الثاني في شرح قول المحقّق ـ «والندب من الصوم... وصوم عاشوراء على وجه الحزن» ـ قال: «أشار بقوله على وجه الحزن إلى أنّ صومه ليس صوماً معتبراً شرعاً، بل هو إمساك بدون نيّة الصوم؛ لأنّ صومه متروك، كما وردت به الرواية، وينبّه على ذلك قول الصادق عليه السلام: **(صمه من غير تبييت، وافطره من غير تشميت، وليكن فطرك بعد العصر)**، فهو عبارة عن ترك المفطرات اشتغالاً عنها بالحزن والمصيبة، وينبغي أن يكون الإمساك المذكور بالنيّة لأنّه عبادة»[١].

٢. المحقّق الكركي ـ في شرح قول العلّامة في القواعد: «وعاشوراء حزناً» ـ قال: «أي صومه ليس صوماً معتبراً شرعاً، بل هو الإمساك بدون نيّة الصوم؛ لأنّ صومه متروك كما وردت به الرواية، فيستحبّ الإمساك فيه إلى بعد العصر حزناً، وصومه شعار بني أميّة لعنهم الله، سروراً بقتل الحسين عليه السلام»[٢].

٣. العلّامة الحلّي قال: «يستحبّ صوم يوم عاشوراء حزناً لا تبرّكاً؛ لأنّه يوم قتل أحد سيّدي شباب أهل الجنة الحسين بن عليّ صلوات الله عليه، وهتك حرمته، وجرت فيه أعظم المصائب على أهل البيت عليهم السلام، فينبغي الحزن فيه بترك الأكل والملاذّ.

إذا عرفت هذا فإنّه ينبغي أن لا يتمّ صوم ذلك اليوم، بل يفطر بعد العصر، لما روي عن الصادق عليه السلام: أنّ صومه متروك بنزول شهر رمضان، والمتروك بدعة»[٣].

---

(١) مسالك الأفهام: ج٢ ص٧٨.

(٢) جامع المقاصد: ج٣ ص٨٦.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج٦ ص١٩٢.

القسم الثاني: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ويوجد له البدل

وذلك كالنهي عن الصلاة في الحمّام، وقد أجاب صاحب الكفاية عن النهي عن هذه العبادات بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ وجه النهي يجري فيه البيان الذي ذكره في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل، بمعنى: أنّ النهي عن الصلاة في الحمّام مع الأمر بها، يستكشف انطباق عنوانٍ على ترك الصلاة في الحمّام أو ملازمة لتركها فيه يجعل الترك أرجح من الفعل.

الوجه الثاني: أنّ النهي يحمل على كونه إرشاداً إلى أقلّيّة ثواب هذا الفرد عن سائر الأفراد بسبب تشخّصه بالخصوصيّة الخاصّة، فإنّ العمل قد يصير أقلّ مصلحة وثواباً بسبب تشخّصه ببعض الخصوصيات كالكون في الحمّام بالنسبة إلى الصلاة، كما قد يصير أكثر ثواباً بسبب تشخّصه ببعض آخر من الخصوصيات فتحدث فيه مزيّة بسببها، كالكون في المسجد.

لكنّ هذا الوجه يبتني على القول بأنّ الكراهة في العبادة بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً.

القسم الثالث: ما تعلّق النهي به لا بذاته

أي تعلّق بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً، وذلك من قبيل: النهي عن الصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها.

وقد ذكر صاحب الكفاية أنّه يمكن أن يحلّ هذه الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون النهي في الحقيقة متعلّقاً بالعنوان المتّحد أو الملازم مع المأمور به، ونسبة النهي إلى المأمور به بالعرض والمجاز، فيختلف متعلّق الأمر عن متعلّق النهي، ويكون النهي على هذا الوجه على حقيقته مولويّاً.

الوجه الثاني: أن يكون النهي إرشاداً إلى أوّلويّة الإتيان بغير هذا الفرد فراراً عن الحزازة الموجودة في الملازم أو المتّحد مع الفرد، والتي يبتلي بها المكلّف لا محالة.

هذا بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

أمّا بناء على القول بامتناع الاجتماع، فإن كان العنوان ذو الحزازة ملازماً للمأمور به، جرى في حلّ الإشكال كلا الوجهين، كما لا يخفى. وأمّا إذا كان متّحداً مع المأمور به، لم يجرِ فيه الوجه الأوّل، لاتّحاد متعلّق الأمر والنهي؛ لعدم القول بأنّ تعدّد العنوان يستلزم تعدّد المعنون، لأنّه المفروض. ويكون المورد من القسم الثاني، لأنّ العنوان المنطبق على المأمور به، يكون من خصوصيّاته المستلزمة لنقصان مصلحته وقلّة ثوابه.

وعليه، فيتأتّى فيه ما تقدّم من كون النهي إرشاداً إلى قلّة الثواب، والمراد بالكراهة أقلّيّة الثواب لا النهي التنزيهيّ المولويّ[1].

أجاب المحقّق النائيني عن هذا القسم: بأنّ حاله حال القسم الأوّل، من أنّ العبادة على القول بالامتناع وإن كانت منهيّاً عنها إلّا أنّ النهي عن حصّةٍ خاصّةٍ لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن تحريميّاً أو كان مسوقاً لبيان المانعيّة... ومن المعلوم: أنّ النهي هنا مولويّ تنزيهيّ، لا تحريميّ، ولا هو إرشاد إلى بيان المانعيّة، وهو لا ينافي رخصة تطبيق المأمور به على تلك الحصّة، غاية الأمر، يكون هذا التطبيق مرجوحاً، فكان الأمر بطبيعة الصلاة متعلّقاً بصرف وجودها، والنهي التنزيهي متعلّقاً بحصّةٍ خاصّة من حصصها، ولمّا كان تنزيهيّاً فهو متضمّن للترخيص في هذا التطبيق، إلّا أنّه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى غير هذه الحصّة[2].

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٦٥.

(٢) أجود التقريرات: ج٢ ص١٠٦.

التطبيق الثاني: الاضطرار إلى الحرام

تقدّم البحث في الاضطرار إلى الحرام في مطاوي الشرح، كما في الدخول إلى الأرض المغصوبة، وفي المقام نقتصر على نقل الأقوال في حكم الخروج من الأرض المغصوبة فيما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار، والأقوال في هذه المسألة خمسة، وهي:

القول الأوّل: الخروج من هذا المكان حرام شرعاً

والسبب في حرمته؛ لأنّه تصرّف في ملك الغير. واختار هذا القول السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث قال: «أقواها أنّه حرام فعليّ ولا يكون واجباً»[1].

ثمّ استدلّ على ذلك بما حاصله: أنّ التصرّف في الأرض المغصوبة بالخروج منه حرام فعليّ ولا يكون واجباً.

أمّا عدم الوجوب: فلعدم دليل على وجوب التصرّف بعنوان الخروج من الأرض المغصوبة أو التخلّص عن الغصب أو ردّ المال إلى صاحبه أو ترك التصرّف في مال الغير.

وأمّا حرمته فعلاً: فلأنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة فعليّة على عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلّفين. فالحكم بعدم جواز التصرّف في مال الغير فعليٌّ على عنوانه غير مقيّدٍ بحال من الأحوال. نعم، العقل يحكم بمعذوريّة العاجز إذا طرأ عليه لا بسوء اختياره، وأمّا معه فلا يراه معذوراً في المخالفة[2].

القول الثاني: الخروج واجب وحرام

وكلا الحكمين ـ الواجب والحرام ـ فعليّ، أمّا وجوب الخروج فلأنّه

---

(١) مناهج الوصول الى علم الأصول: ج٢ ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق.

تخلّص من الغصب، وهو واجب بنفسه أو مقدّمة لواجبٍ هو الكون في خارج ملك الغير، وأمّا حرمة الخروج فلأنّه تصرّف... وقد تقرّر أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً. وقال الشيخ الأنصاري: إنّ هذا القول محكيٌّ «عن أبي هاشم على ما نسب إليه العلّامة»[١].

القول الثالث: الخروج واجب بالوجوب الفعلي

أي: أنّ الخروج واجب فعليّ، مع أنّه حرام بالنهي السابق، وهذا القول اختاره صاحب الفصول. والوجه في ذلك: إنّه كان قد تعلّق النهي ـ قبل الدخول ـ بالخروج، لأنّه أحد التصرّفات المنهيّ عنها في مال الغير بدون إذنه، إلّا أنّ هذا النهي قد سقط بعد الدخول، وهو الآن مأمور بالخروج وتخلية المكان، وهو وجوبٌ فعليّ نفسيّ أو غيريّ مقدّمةً للكون في خارج ملك الغير[٢].

القول الرابع: الخروج واجب بالوجوب الشرعيّ

وهو ما اختاره الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ وحاصله: أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعي، ولا يعاقَب على الخروج، واستدلّ عليه بأنّ التخلّص عن الغصب واجبٌ عقلاً وشرعاً، ولا شكّ أنّ الخروج تخلّصٌ عن الغصب، بل لا سبيل إليه إلّا الخروج، فيكون واجباً[٣].

وقوّاه المحقّق النائينيّ بناءً على عدم كون المقام من صغريات قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، ثمّ قال: «ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحقّ ما عليه المحقّق الخراسانيّ من أنّه ليس

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٥٣؛ كفاية الأصول: ١٦٨.

(٢) الفصول الغروية: ص١٣٨.

(٣) مطارح الأنظار: ص١٥٣ـ١٥٤.

بمأمورٍ به ولا منهيّاً عنه مع كونه يعاقب عليه»[١].

القول الخامس: سقوط النهي السابق عنه بالاضطرار

أي: أنّ الخروج منهيّ عنه بالنهي السابق، لكنّ هذا النهي قد سقط بحدوث الاضطرار إليه، فيكون الخروج معصيةً للنهي السابق، لكنّه لازم بحكم العقل من باب الأخذ بأقلّ المحذورين... أمّا كونه معصيةً فلأنّ الاضطرار ـ وإن أسقط الخطاب ـ لا يرفع استحقاق العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً. وهذا القول اختاره صاحب الكفاية[٢].

التطبيق الثالث: الصلاة في اللباس المغصوب

تقدّم البحث في الصلاة في المكان المغصوب، وفي المقام يقع البحث في الصلاة في اللباس المغصوب. وفي هذا الفرع مسألتان:

المسألة الأولى: أن يكون اللباس المغصوب هو الساتر

وقد قُـرّب البطلان في المسألة: بأنّ الستر جزءٌ واجب في الصلاة، فلو كان باللباس المغصوب كان حراماً، لكونه تصرّفاً في المغصوب، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

قال السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «وأمّا الصلاة في اللباس المغصوب، فإن كان اللباس ساتراً بالفعل، يتحقّق فيها اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ الستر المعتبر في الصلاة ليس كالستر عن الناظر المحترم الذي يتحقّق بكلّ ما يمنع عن النظر من الظلمة والدخول في الماء والتلطّخ بالطين ونحو ذلك، بل المأمور به في الصلاة عنوان لبس ما يكون من قبيل الثوب، لقوله عليه السلام: «**يجد**

---

(١) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ص١٦٨.

ثوباً يستر به عورته»[١].

وأورد عليه السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: بأنّه تقريبٌ غير تامّ، «لأنّ المورد ليس من موارد مسألة الاجتماع؛ لأنّ التستر بحسب الحقيقة قيدٌ للصلاة وليس جزءاً منها على حدّ قيديّة الاستقبال، وفي القيود الأمر لا ينبسط على القيد، بل على التقيّد فحسب، فيكون التستر خارجاً عن مصبّ الأمر بالصلاة. والدليل على ذلك ـ مضافاً إلى قصور الأدلّة عن إثبات جزئيّة التستر ـ: أنّه لو كان جزءاً لكان يجب إتيانه على وجهٍ قربيّ مع وضوح أنّه قد لا يكون ملتفتاً إليه ولا يجب إتيانه مَع قصد القربة، فلو لم يقُم إجماعٌ تعبّديّ على اشتراط إباحة الساتر كان مقتضى القاعدة صحّة الصلاة في الساتر المغصوب»[٢].

هذا وقد تأمّل الشيخ عبد الكريم اليزدي قُدِّسَ سِرُّهُ في بطلان الصلاة في اللباس المغصوب، نظراً إلى أنّ المحرّم هو اللبس، وهو حاصلٌ صلّى أو لم يصلّ، والركوع والسجود بل سائر الانتقالات ليست تصرّفاً آخر غير ذلك اللبس، إذ ليس في ذلك إلّا تغيير الهيئة تبعاً لتغيير هيئات اللابس، فلم تكن الأفعال الصلاتيّة تصرّفاً محرّماً آخر غير ما كان عليه قبل الصلاة[٣].

وأورد عليه الشيخ المظفر بأنّ: «اللبس وإن كان حاصلاً قبل الصلاة إلّا أنّ الأفعال الصلاتيّة ـ خصوصاً الحركات الانتقاليّة ـ لا تخرج عن كونها تصرّفاً في المغصوب، بمعنى نقله ولو بواسطة حركة البدن من حيّز إلى حيّز»[٤].

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٢ ص١٢٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٤٨.

(٣) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم اليزدي: ص٤٧.

(٤) أصول المظفّر: ج٤ ص١٠٣.

المسألة الثانية: أن لا يكون اللباس هو الساتر بل أمر آخر

وقد قرّب بطلان الصلاة فيها بالتقريب التالي ـ وهو يعمّ المسألة الأولى أيضاً ـ وحاصله: لزوم اجتماع الأمر والنهي لا بلحاظ الستر، بل بلحاظ الفعل الصلاتيّ نفسه من قيام وركوع وسجود؛ لأنّ هذه الأفعال الصلاتيّة تستوجب تحريك الثوب أو الساتر المغصوب والتصرّف فيه، إذ الركوع والسجود والقيام تستلزم الهويّ والنهوض، وهما علّة تحريك اللباس المغصوب فلو كان الهويّ والنهوض أجزاءً للصلاة لزم الاجتماع بلحاظهما؛ لأنّ علّة الحرام حرام أيضاً، ولو فرض أنّهما مقدّمتان لما هو جزءٌ من الركوع والسجود، قيل بأنّ نفس الركوع والسجود أيضاً علّة لتحريك الثوب أو طيِّه وهو تصرّفٌ فيه. وهذا البيان لو تمّ فلا يفرق فيه بين الساتر المغصوب وغيره كما لا يخفى.

وأورد عليه السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: بأنّ «الأفعال الصلاتيّة ليست علّة تامّة لتحريك اللباس المغصوب ـ حتى لو فرضنا أنّ هذا التحريك تصرّف في الغصب ومحرّم ـ لأنّ مجرّد الركوع والسجود أو النهوض والهويّ ليس تمام السبب في تحرّك الثوب، بل هناك أجزاء أُخرى له لا أقلّ من إبقاء الثوب على البدن وعدم فصله عنه حين الركوع والسجود، وهكذا يتّضح أنّ هذا الفرع خارج عن مسألة الاجتماع»[1].

التطبيق الرابع: فساد الصلاة لمن يقتصر فيها على إحدى العزائم

هكذا حكم الفقهاء، والوجه في ذلك: امتناع الأمر والنهي في جزء من أجزاء الصلاة، وهذا ما ذكره المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ حيث قال: «بداهة أنّه لا يمكن بقاء المكلّف به على إطلاقه مع النهي عن جزئه، لاجتماع الأمر والنهي بذلك الجزء وهو محال، فالنهي عن الجزء لا محالة يوجب تقييد المأمور به بما

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص٤٨.

عداه، وحينئذٍ لو اقتصر على قراءة السورة العزيمة يلزم النقصان وخلوّ الصلاة عن السورة، ولو قرأ غيرها أيضاً يلزم الزيادة العمديّة، وعلى كلا التقديرين تبطل الصلاة، أمّا في صورة النقصان فواضح، وأمّا في صورة الزيادة فلأنّ الزيادة المباحة العمديّة تكون موجبة للبطلان إذا أتى بها بقصد الجزئيّة، فما ظنّك بالزيادة المحرّمة العمديّة، مضافاً إلى أنّه يستلزم القِران حينئذٍ وهو موجب آخر للبطلان»[1].

التطبيق الخامس: بطلان الوضوء بالماء المضرّ أو المغصوب

ذهب بعض الفقهاء إلى الحكم ببطلان الوضوء فيما إذا كان بالماء المضرّ أو المغصوب، بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

قال السيّد الطباطبائي اليزدي في العروة الوثقى: «إذا تحمّل الضرر وتوضّأ واغتسل، فإن كان الضرر في المقدّمات من تحصيل الماء ونحوه، وجب الوضوء أو الغسل وصحّ. وإن كان في استعمال الماء في أحدهما، بطل»[2].

وقال السيّد الكلبايكاني: «ما إذا كانت نفس الطهارة المائيّة منهيّاً عنها بأن كان استعمال الماء له مضرّاً أو كان الماء مغصوباً، وهذا باطل قطعاً، بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد، كما هو الحقّ.

وأمّا بناء على جواز الاجتماع بلحاظ تعدّد العنوان، بأن يكون هذا الشيء الخارجي محكوماً بحكمين باعتبار عنوانين، فباعتبار كونه وضوءً متعلّق للأمر، وباعتبار كونه غصباً متعلّق للنهي فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ تعدّد العنوان لا يجعل الشيء الواحد شيئين، والمفروض أنّ هذا الشيء الواحد حيث إنّه من مصاديق الغصب يكون مبغوض المولى، فكيف يصير الشيء المبغوض محبوباً

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق النائيني، تقرير الكاظمي: ج٢ ص٩٨.

(٢) العروة الوثقى، فصل التيمّم، المسألة (١٨).

له حتّى يمكن أن يكون مقرّباً»[١].

التطبيق السادس: حكم ترك ردّ جواب السلام أثناء الصلاة

ذهب بعض الفقهاء إلى جعل مسألة ردّ الجواب في أثناء الصلاة من باب اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ دلالة الأمر بالجواب هي النهي عن ضدّه العامّ، وهو تركه، فلو ترك الجواب حال الصلاة، فحينئذٍ يجتمع النهي المذكور مع الأمر بالصلاة[٢].

هذا وقد أجابهم الشهيد الأوّل قدس سره بوجوب ردّ السلام: «إذا سلّم عليه، لعموم قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا**﴾ (النساء: ٢٦) والصلاة غير منافية لذلك.

وظاهر كلام الأصحاب مجرّد الجواز، للخبرين الآتيين بعد، والظاهر أنّهم أرادوا به بيان شرعيّته، ويبقى الوجوب معلوماً من القواعد الشرعيّة. وبالغ بعض الأصحاب في ذلك، فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالأذكار ولم يردّ السلام. وهو من مشرب اجتماع الأمر والنهي في الصلاة كما سبق، والأصحّ عدم الإبطال بترك ردّه»[٣].

وقال صاحب الحدائق ـ بعد نقل كلام الشهيد الأوّل ـ: «لا ريب أنّ جُلّ الأخبار التي قدّمناها ظاهرة في المشروعيّة بل الوجوب، للأمر بذلك الذي هو حقيقة في الوجوب في موثّقة سماعة وصحيحة محمد بن مسلم المرويّة في الفقيه، مضافاً إلى الآية، وباقي الأخبار تدلّ على المشروعيّة»[٤].

---

(١) كتاب الطهارة، للسيد الكلبايكاني: ص٢٤٣.

(٢) انظر ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج٤ ص٢٤.

(٣) ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج٤ ص٢٤.

(٤) الحدائق الناظرة: ج٩ ص٨٠.

(٢٠١)

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

- أمور تمهيدية:

الأوّل: عنوان القاعدة عند القدماء

الثاني: المراد من الاقتضاء

الثالث: المراد من الضدّ

الرابع: المراد من الوجوب والحرمة

المقام الأوّل

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه العامّ

- المسلك الأوّل: وجوب الشيء عين النهي عن ضدّه العامّ
- المسلك الثاني: الأمر بشيء يتضمّن النهي عن نقيضه
- المسلك الثالث: الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ
- بحث إضافيّ في أقوال الأعلام في المقام

اقتضاء وجوبِ الشيء لحرمة ضدّه

وقعَ البحثُ في أنّ وجوبَ شيءٍ هل يقتضي حرمةَ ضدِّه أو لا؟ ويرادُ بالضدِّ: المنافي على نحوٍ يشملُ الضدّ العامَّ والضدَّ الخاصّ. ويرادُ بالاقتضاءِ: استحالةُ ثبوتِ وجوبِ الشيءِ معَ انتفاءِ حرمةِ ضدِّه، سواءً كانت هذه الاستحالةُ ناشئةٍ من أنّ أحدَهما عينُ الآخرِ، أو من أنّ أحدَهما جزءُ الآخرِ، أو من الملازمةِ بينهما.

والمشهورُ في الضدِّ العامِّ هو القولُ بالاقتضاءِ، وإن اختُلفَ في وجههِ:

فقالَ البعضُ: إنّه بملاكِ العينيّةِ، وهوَ غريبٌ، لأنّ الوجوبَ غيرُ التحريمِ، فكيفَ يقالُ بالعينيّة؟

وقد يوجّهُ ذلك: تارةً بأنّ وجوبَ الشيءِ عينُ حرمةِ الضدِّ العامِّ في مقامِ التأثيرِ لا عينُه في عالمِ الحكمِ والإرادة. فكما أنّ حرمةَ الضدِّ العامِّ تبعّدُ عنه، كذلك وجوبُ الشيءِ يبعّدُ عن ضدِّه العامِّ بنفسِ مقرّبيّتِه نحوَ الفعلِ ومحرّكيّتِه إليه.

وتارةً أخرى بأنّ النهيَ عن الشيءِ عبارةٌ عن طلبِ نقيضِه؛ فالنهيُ عن الترِكِ عبارةٌ عن طلبِ نقيضِه، وهو الفعل، فصحَّ أن يقالَ: إنّ الأمرَ بالفعلِ عينُ النهيِ عن الضدِّ العامّ.

ويردُ على التوجيهِ الأوّلِ: أنّه لا يفي بإثباتِ حرمةِ الضدِّ حقيقة. وعلى التوجيهِ الثاني: أنّه يرجعَ إلى مجرّدِ التسمية، هذا مضافاً إلى أنّ النهيَ عن شيءٍ معناهُ الزجرُ عنهُ لا طلبُ نقيضِه.

وقالَ البعضُ: إنّه بملاكِ الجزئيّةِ والتضمّنِ؛ لأنّ الوجوبَ مركّبٌ من

طلبِ الفعلِ والمنعِ عن التركِ.

وقد تقدّمَ في بحثِ دلالةِ الأمرِ على الوجوبِ إبطالُ دعوى التركّبِ في الوجوبِ على هذا النحو.

وقالَ البعضُ: إنّه بملاكِ الملازمة؛ وذلك لأنّ المولى بعدَ أمرِه بالفعلِ يستحيلُ أن يرخّصَ في التركِ، وعدمُ الترخيصِ يساوقُ التحريم.

والجواب: أنّ عدمَ الترخيصِ في التركِ يساوقُ ثبوتَ حكمٍ إلزاميّ، وهو كما يلائمُ تحريمَ التركِ، كذلك يلائمُ إيجابَ الفعلِ، فلا موجبَ لاستكشافِ التحريم.

الشرح

عُنوِن هذا البحث في كلمات الأعلام بمبحث الضدّ، ومفاده: إذا وجب شيء، فهل يقتضي ذلك النهي عن ضدّه؟

أمور تمهيدية

قبل الدخول في بحث المسألة لابدّ من بيان بعض الأمور:

الأمر الأوّل: عنوان القاعدة عند القدماء

إنّ قاعدة «اقتضاء وجوب الشيء لحرمة النهي عن ضدّه» هي من القواعد التي بحثها السيّد المرتضى في كتاب (الذريعة)، حيث عَنْوَنها بـ«فصل: في أنّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضدّه»[1] وكذلك بحثها الشيخ الطوسي في (العدّة)، ويظهر منه: أنّه أنكر أصل دلالة الأمر على النهي عن ضدّه، وقد وجّه ذلك بأنّ النهي من مقولة القول واللفظ، وليس من قبيل المعنى، فلا يصدق على كلّ ما عُلم قبحه أنّه منهيّ عنه حقيقةً، إلّا بضربٍ من العناية والمجاز؛ حيث قال: «والذي أذهب إليه: أنّ الأمر بالشيء ليس بنهيٍ عن ضدّه لفظاً، وأمّا من جهة المعنى فعلى المذهب الذي اخترناه ـ في: أنّ الأمر يقتضي الإيجاب؛ وإذا كان صادراً من حكيم، دلّ على وجوب ذلك الشيء ـ يقتضي أن يكون تركه قبيحاً»[2].

وبعد أن فصّل في إنكار دلالة الأمر على ذلك لفظاً، وقبول دلالته على قبح ضدّ المأمور به معنىً، قال: «إلّا أنّ مع هذا التفصيل أيضاً لا يجوز أن

---

(١) الذريعة الى أصول الشريعة: ج١ ص٨٥.

(٢) العدّة في أصول الفقه: ج١ ص١٩٧.

يسمّى نهياً عن ضدّه، لأنّ النهي من صفات الأقوال دون المعاني، وليس كلّ ما عُـلم قبحه سمّي منهيّاً عنه إلّا على ضربٍ من المجاز.

والذي يدلّ على صحّة ما اخترناه: أنّ أهل اللغة فرّقوا بين صيغة الأمر وصيغة النهي، فقالوا: صيغة الأمر: قول القائل لمن دونه: افعل، والنهي قوله: لا تفعل، وهما يدركان بحاسّة السمع، وليس يسمع من قوله: (افعل)، (لا تفعل)، فلا ينبغي أن يكون نهياً من حيث اللفظ، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يسمعا معاً كما يسمع لو جمع بين اللفظين، وقد علمنا خلاف ذلك»[1].

ويظهر من المحقّق صاحب الشرائع: التفصيل بين دلالة الأمر على النهي عن ضدّه معنىً، وبين دلالته عن النهي ضدّه لفظاً؛ حيث قال: «وأمّا من جهة المعنى فالأمر بالشيء على وجه الوجوب يدلّ على كراهيّة تركه وضدّه إذا كان له ضدّ واحد، لأنّ الواجب تركه قبيح، إلّا أنّ هذا ليس من دلالة اللفظ في شيء»[2].

الأمر الثاني: المراد من الاقتضاء

الاقتضاء تارةً لفظيّ ـ وهو الدلالة اللفظيّة بأقسامها الثلاثة، وهو بمعنى الكشف والدلالة، فمعنى الأمر بالشيء: هل يقتضي النهي عن ضدّه؟ـ وأُخرى يكون الاقتضاء عقليّاً، وله مناشئ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون بملاك العينيّة، بمعنى: أنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة الضدّ؛ لأنّ الوجوب نفسه عين حرمة الضدّ، فتكون الحرمة ثابتة بمجرّد ثبوت الوجوب، وإلّا للزم التفكيك بين الشيء ونفسه؛ فقوله «أقم الصلاة» عين: «يحرم ترك الصلاة».

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٩٧.

(٢) معارج الأصول (طبع قديم): ص٧٣.

الثاني: أن يكون بملاك التضمّن والجزئيّة، بحيث يكون وجوب الشيء مركّباً من النهي عن الضدّ ومن طلب الفعل، فيكون الاقتضاء ثابتاً لكونه مدلولاً تضمّنيّاً، بحيث إذا ثبت وجوب الشيء تضمّن ذلك النهيَ عن الضدّ؛ لأنّه جزء المدلول.

الثالث: أن يكون بملاك الملازمة والتلازم، بحيث يكون اللازم العقليّ لوجوب الشيء هو النهي عن ضدّه العامّ أو الخاصّ، فإذا ثبت الوجوب فحينئذٍ يحكم العقل بحرمة الضدّ على أساس الملازمة بينهما.

وقد ذكر صاحب الكفاية[1]: أنّ المراد من الاقتضاء في المقام هو العلّيّة والتأثير، أي اللزوم العقلي بين طرفين، بحيث يلزم من أحدهما الآخر، أي: اللزوم العقلي بين إيجاب الشارع لشيء وبين تحريمه ضدّه، فإنّ ترك الصلاة إذا لم يكن محرماً فمن المستحيل أن يكون فعلها واجباً، وعلى هذا الأساس يدخل البحث في المقام في بحث الملازمات العقليّة.

وبعبارة أخرى: الاقتضاء في المقام هو استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضدّه وعلى هذا الأساس ذكر الأعلام: أنّ هذه المسألة تكون أصوليّة عقليّة فيما إذا قلنا بأنّ المراد من الاقتضاء في عنوان البحث (الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه) هو الملازمة بين إرادة الوجوب وإرادة النهي عن ضدّه، وأمّا لو قلنا بأنّ المراد من الاقتضاء هو دلالة الأمر سواء أكانت مطابقيّة أو تضمّنيّة أو التزاميّة، تكون المسألة لفظيّة أُصوليّة[2].

قال السيّد الخوئي قدس سره: «الأمر الثاني: أنّ هذه المسألة ليست من المباحث اللفظيّة؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظيّ واللبّيّ،

---

(١) كفاية الأصول: ص٨١.

(٢) انظر إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، الشيخ جعفر السبحاني: ج٢ ص٩.

المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هي من المباحث العقليّة، وذكرها في المباحث اللفظيّة لكون الغالب في الأوامر كونها لفظيّة»[١].

لكن السيّد الخميني قدس سره جعلها من المسائل الفقهيّة، حيث قال: «الصحيح أنّها من القواعد الفقهيّة؛ لأنّ تعريف القاعدة الفقهيّة ـ وهو: ما يشتمل على حكم كلّيّ، لا يختصّ ببابٍ دون باب، أو بكتابٍ دون كتاب ـ صادقٌ على حرمة الضدّ، وهو واضح بعد أن كان المختار في عنوان المسألة أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟ ولذلك لا يمكن إيكال تطبيق هذه المسألة على مصاديقها إلى المقلّد، بل هو من وظيفة المجتهد كما في سائر القواعد الفقهيّة. ولا نأبى مع ذلك عن ذكرها في الأصول، وما أكثر نظائرها المذكورة في الأصول أيضاً»[٢].

الأمر الثالث: المراد من الضدّ

الضدّ له اصطلاحان، أحدهما فلسفيّ والآخر أُصوليّ، أمّا الاصطلاح الفلسفي فهو الأمر الوجوديّ الذي له مع وجودٍ آخر تمام المعاندة والمنافرة، ولذا عرّف الشيخ المظفّر الضدّين بأنّهما: «الوجوديّان المتعاقبان على موضوعٍ واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر»[٣] من قبيل الحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهوّر والجبن، والخفّة والثقل.

وأمّا في الاصطلاح الأُصوليّ، فهو: مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أعمّ من الأمر الوجوديّ والعدميّ.

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٢ ص١٧٨.

(٢) أنوار الأصول: ج١ ص٤٣٢.

(٣) المنطق، الشيخ المظفّر: ص٥٦.

والمراد من الضدّ في المقام: هو الضدّ الأصولي، أي: مطلق المعاند والمنافي.

ويقسم الأصوليّون الضدّ إلى «ضدّ عامّ» وهو الترك، أي: النقيض، وإلى «ضدّ خاصّ» وهو مطلق المعاند الوجوديّ.

فالصلاة مثلاً يوجد لها منافٍ ومعاندٌ لا يجتمع معها، وهذا المنافي على صورتين:

الأولى: أن يكون المنافي للصلاة أمراً وجوديّاً، من قبيل: النوم والأكل ونحوه من الأمور الوجوديّة التي لا تجتمع مع الصلاة، ويطلق على هذا القسم بالضدّ الخاصّ.

الثانية: أن يكون المنافي والمعاند للصلاة أمراً عدميّاً، وهو الترك، ويطلق عليه بالضدّ العامّ، وهو ترك الصلاة.

إذن، الضدّ الأصوليّ: هو مطلق ما يعاند الشيء وهو على قسمين: الضدّ العامّ، والضدّ الخاصّ؛ قال السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: «والضدّ الخاصّ للواجب هو ذلك الأمر الوجوديّ الذي لا يجتمع معه، ويكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، بينما الضدّ العامّ هو ما يكون التقابل بينه وبين الواجب بالسلب والإيجاب، أي: النقيض»[1].

أمّا وجه التسمية بالضدّ الخاصّ والعامّ فهو: أنّ تحقّق الخاصّ مستلزمٌ لتحقّق العامّ دون العكس، كالإنسان والحيوان، حيث إنّ وجود الإنسان مستلزمٌ لوجود الحيوان دون العكس، ففي المقام وجود الضدّ الخاصّ كالصلاة مستلزم لتحقّق الضدّ العامّ كترك إزالة النجاسة دون العكس، أي: ترك الإزالة لا يستلزم وجود الصلاة، فالضدّ العامّ: هو ترك المأمور به، والضدّ الخاصّ: هو مطلق المعاند الوجودي.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٢٩١.

وعلى هذا التقسيم تنحلّ مسألة الضدّ إلى مسألتين؛ موضوع إحداهما: الضدّ العامّ، وموضوع الأخرى: الضدّ الخاصّ.

فيقال في تحديد المسألة الأولى: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ أم لا؟ مثلاً: إذا قال المولى: «صلّ صلاة الظهر»، فهل هو نهي عن تركها؟ كأنّه قال: «لا تترك الصلاة»؛ فترك الصلاة ضدّ عامّ للصلاة، بمعنى: أنّه معاند لفعلها، والأمر بها نهيٌ عن تركها.

والمسألة الثانية: هي أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ؟ فإذا قال المولى: «أزل النجاسة عن المسجد» فهل هو نهيٌ عن كلّ فعلٍ وجوديٍّ يعاندها، كالصلاة في المسجد؟ فكأنّه قال: أزل النجاسة ولا تصلّ في المسجد عند الابتلاء بالإزالة، ومحلّ الكلام هو الضدّ بكلا المعنيين. فلو أمر الشارع بإزالة النجاسة عن المسجد، وفرضنا أنّ المكلّف اشتغل بالصلاة التي هي ضدٌّ خاصّ للإزالة، فبناء على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، تكون الصلاة حراماً، وفاسدة، كما سيأتي بيانه.

الأمر الرابع: المراد من الوجوب والحرمة

المراد من الوجوب في هذه المسألة: هو جعل الوجوب من قبل المولى، كجعل الشارع وجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك.

والمراد بالحرمة في هذه المسألة: الجعل الشرعي لحرمة الضدّ؛ مثلاً: إنّ الشارع إذا أمر بإزالة الصلاة، فهو يقتضي بالملازمة العقليّة حرمة ترك الصلاة، كما في الضدّ العامّ. وإذا أمر الشارع بالإزالة، فهو يقتضي حرمة الصلاة التي هي ضدّها الخاصّ.

ويقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه العامّ[1].

المقام الثاني: اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه الخاصّ.

(١) ومن الجدير بالذكر أنّ السيّد الشهيد قدّس سرّه قدّم البحث في الضدّ العامّ في الحلقة الثالثة، أمّا في البحث الخارج فقدّم البحث في الضدّ الخاصّ أوّلاً ثمّ عقّبه بالبحث عن الضدّ العامّ.

وعلّق السيّد محمود الهاشمي على ذلك بقوله: الأَولى هو «تقديم البحث عن الضدّ العامّ أوّلاً ـ كما فعله السيّد الخوئي في الدراسات ـ لابتناء أدلّة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ، على ثبوت ذلك بالنسبة للضدّ العامّ في المرتبة السابقة». (أضواء وآراء، تعليقات على كتاب بحوث في علم الأصول: ج١ ص٢٩٥).

المقام الأوّل

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه العامّ

وفي المسألة قولان؛ الأوّل: إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه، وهذا القول هو المعروف بين الأصوليّين. والثاني: إيجاب شيء لا يقتضي حرمة ضدّه

ثمّ إن القائلين بالاقتضاء اختلفوا في توجيه هذا الاقتضاء على ثلاثة مسالك، فزعم البعض: أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ، وذهب بعض آخر إلى أنّه يتضمّنه، بدعوى أنّ الأمر بالشيء مركّب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه، وقال آخرون بالاستلزام، وإليك بيان هذه المسالك:

المسلك الأوّل: وجوب الشيء عين النهي عن ضدّه العامّ

وهذا ما ذهب إليه صاحب الفصول قدس سره واستدلّ له بأنّ الأمر معناه طلب الفعل، وهو عين تحريم ضدّه، فالأمر بالصلاة مثلاً هو عين تحريم ترك الصلاة، وأنّ «أَقم الصلاة» ـ مثلاً ـ هو عين: «لا تترك الصلاة» فيدلّ الأمر بالصلاة على حرمه تركها بالمطابقة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «الحقّ أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك... وفي النهي بعدم الفعل ونفيه كما هو الظاهر»[1].

وحيث إنّ مسلك العينيّة فيه غرابة، لعدم إمكان تصوّر أن يكون الوجوب عين الحرمة؛ لذا حاول البعض توجيه هذه الدعوى بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ وجوب الشيء عين ضدّه العامّ في مقام التأثير وليس

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ص٩٢.

عينه في عالم الحكم والإرادة؛ وذلك لأنّ الوجوب هو البعث التحريك، أمّا الحرمة فهي الزجر والمنع، وأحدهما غير الآخر، كما أنّ متعلّق أحدهما غير الآخر، فإنّ متعلّق الوجوب هو الفعل، بينما متعلّق الحرمة هو الترك، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.

مضافاً إلى اختلافهما من جهة الإرادة، لأنّ إرادة المولى للوجوب بمعنى البعث والإرسال، أمّا إرادته للحرمة فهي بمعنى الزجر، كما هو واضح.

ولكنّ صاحب هذا التقريب يقول: إنّ وجوب الشيء عين ضدّه العامّ في مقام التأثير، بمعنى: أنّ تأثير وجوب الصلاة لا يغاير تأثير حرمة ترك الصلاة، وذلك لأنّ وجوب الصلاة يقرّب نحو فعل الصلاة وهو عين ما يفعله النهي المتعلّق بضدّها العامّ؛ لأنّ النهي عن ترك الصلاة يقرّب إلى ترك ترك الصلاة، ومن الواضح: أنّ ترك الترك عبارة أخرى عن الفعل، فيكون النهي مقرّباً إلى فعل الصلاة فيتّحدان.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المبعّديّة فإنّ الوجوب يبعّد عن ترك الصلاة، والنهي يبعّد عن فعل ترك الصلاة، وفعل الترك ليس إلّا الترك، فيكون النهي مبعّداً عن الترك كالوجوب فيتّحدان.

إذن وجوب الشيء عين النهي عن ضدّه العامّ في مقام التأثير.

ونوقش هذا التقريب: أنّه صحيح أنّ إيجاب شيءٍ عين حرمة ضدّه العامّ في مقام التأثير، ولكن هذا لا يفيد في إثبات المطلوب، لأنّ المطلوب ـ والذي هو محلّ النزاع في مقام الجعل ـ هو أنّنا نريد أن نثبت بأنّ الشارع إذا جعل وجوب شيء هل عنده جعلٌ آخر لحرمة ضدّه العامّ؟ وليس حديثنا أنّ التأثير موجود أم ليس بموجود، أو يقرّب أم لا يقرّب، أو يبعّد أم لا يبعّد.

وبعبارة أخرى: إنّ المطلوب هو استكشاف حكمٍ شرعيّ بحرمة الضدّ العامّ من نفس الإيجاب المتعلّق بفعل معيّن، فالمطلوب من وجوب الصلاة

مثلاً هو ثبوت حكم شرعيّ وهو حرمة ضدّها العامّ، أي: حرمة ترك الصلاة، ومن الواضح: أنّ هذا المطلوب لا يثبت بهذا التقريب؛ لأنّ غاية ما يثبته هذا التقريب هو أنّ إيجاب شيء هو عين حرمة ضدّه العامّ في مقام التأثير فقط.

التقريب الثاني: أنّ إيجاب الشيء عين ضدّه العامّ بلحاظ عالم المفهوم؛ وذلك لأنّ النهي عن الشيء يعني طلب نقيضه؛ فإذا قال الشارع للمكلّف «لا تشرب الخمر» فهذا يعني أنّه يريد نقيض الشرب، وحيث إنّ نقيض الفعل هو الترك، فيصير المعنى: «أطلب منك ترك شرب الخمر».

وعلى هذا الأساس إذا تعلّق النهي بترك شيء، كما إذا قيل: «لا تترك الصلاة»، فحيث إنّ النهي عن شيءٍ معناه طلب نقيضه، فيكون معنى «لا تترك الصلاة» بقوّة: «أريد عدم ترك الصلاة» وإرادة عدم الترك معناها إرادة الفعل، فيكون المعنى: «أريد فعل الصلاة».

والحاصل: أنّ النهي المتعلّق بترك شيءٍ يعني إرادة فعله، وإرادة الفعل هي نفس الأمر بالفعل؛ لأنّ إرادة فعل الصلاة هي نفس الأمر بفعل الصلاة، وهذا يدلّ على أنّ الأمر والنهي عن الترك متّحدان في المعنى والمفهوم، وبهذا يصحّ أن يقال: إنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ.

ونوقش هذا التقريب بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ هذا التقريب أشبه بالتسمية، حيث فسّر النهي بطلب الضدّ العامّ، ولا مشاحّة في تفسير ذلك؛ بمعنى: أنّ أمر الشارع بالصلاة، له لفظان أحدهما: «صلّ» والآخر: «لا تترك الصلاة».

لكنّ هذا ليس محلّ البحث والنزاع في المقام؛ لأنّ المطلوب في المقام هو أن نستكشف من وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ ثبوت حكمٍ شرعيّ وهو حرمة ضدّها العامّ أي حرمة ترك الصلاة، وهذا التقريب لا يثبت ذلك، «ولذلك لم يتوهّم أحد حرمة ترك الصلاة وأنّ تاركها يستحقّ عقابين، عقاباً لتركه الواجب،

وعقاباً لارتكابه الحرام»[١].

المناقشة الثانية: أنّ هذا التقريب مبنيٌّ على أنّ النهي عبارة عن «طلب النقيض» بمعنى: أنّ نهي الشارع عن شرب الخمر بمعنى طلب ترك شرب الخمر، وهذا باطل وغير صحيح؛ لأنّ النهي عن شيءٍ، ليس طلب تركه، بل النهي هو الزجر عن الفعل، كما تقدّم بيانه مفصّلاً في الحلقة الثانية، وهذا ما ذكره السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «وأمّا إذا قلنا أنّ النهي عبارة عن اعتبار الزجر مثلاً والأمر عبارة عن اعتبار البعث والإرسال، فلا محالة يكون أحدهما غير الآخر، فلا يعقل اقتضاء أحدهما للآخر بنحو العينيّة»[٢].

مضافاً إلى أنّ هذا التقريب أخصّ من المدّعى؛ وذلك لأنّ طلب النقيض الذي هو إرادة الفعل، كما يتناسب مع الوجوب، يتناسب كذلك مع الاستحباب أيضاً؛ لأنّ إرادة الفعل في الوجوب والاستحباب على نحو واحد، والفرق بينهما: أنّ الإرادة تارة تكون إرادة لزوميّة وأخرى لا تكون لزوميّة، وهذا يعني أنّ المدّعى أخصّ من البرهان.

المسلك الثاني: الأمر بشيء يتضمّن النهي عن نقيضه

١. ذهب صاحب المعالم إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بملاك الجزئيّة والتضمّن، بمعنى أنّ الوجوب مركّب من شيئين: أحدهما: طلب الفعل، والآخر: المنع عن تركه، وعلى هذا الأساس فإنّ النهي عن الترك يكون جزء مدلول الأمر، أي أنّه مأخوذ فيه.

وبتعبير السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ في بيان هذا المسلك: «وأمّا الاقتضاء بنحو التضمّن فهو موقوفٌ على أن يكون الأمر عبارةً عن طلب الفعل مع المنع من

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٣٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣١٦.

الترك؛ بتقريب: أنّ مجرّد طلب الفعل لا يقتضي الإلزام، فإنّه يلائم مع الاستحباب أيضاً، فلابدّ وأن يكون مركّباً من الطلب للشيء، والمنع عن نقيضه، وهو معنى تضمّن الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه»[١].

قال صاحب المعالم: «الحقّ أنّ الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ لفظاً ولا معنى. وأمّا العامّ فقد... يطلق ويراد به الترك. وهذا يدلّ الأمر، على النهي عنه بالتضمّن»[٢]، وفي موضع آخر قال: «إنّ ماهيّة الوجوب مركّبة من أمرين أحدهما المنع من الترك، فصيغة الأمر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن، وذلك واضح»[٣].

وأورد على هذا المسلك ـ الذي يقول بأنّ إيجاب شيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بالدلالة التضمّنيّة ـ بما تقدّم سابقاً[٤] في بحث دلالة الأمر على الوجوب، من: أنّ الوجوب مركّب من «طلب الفعل» الذي هو الجنس، ومن «عدم الترخيص في الترك»، بينما الاستحباب مركّب من «طلب الفعل» الذي هو الجنس، ومن «الترخيص في الترك».

بعبارة أخرى: إنّ حقيقة الوجوب عبارة عن طلب الفعل ولكنّ الطلب فقط؛ لأنّ طلب الفعل ثابت في المستحبّات أيضاً، فلابدّ من فرض ضميمة، وفي هذه الضميمة احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن تكون الضميمة عبارة عن النهي، بمعنى أنّ الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع إضافة قيدٍ آخر هو النهي، فالوجوب: طلب الفعل، مع النهي عن الترك.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشهيد الثاني: ص٦٣.

(٣) المصدر السابق: ص٦٤.

(٤) الحلقة الثالثة: ج١ ص١١٥.

لكن يرد على هذا الاحتمال، بأنّ النهي كما هو ثابت في الوجوب ثابت في الكراهة أيضاً، فإنّ الكراهة تشتمل على النهي أيضاً، ومع ثبوته في الكراهة يكون النهي جنساً شاملاً للوجوب والكراهة، وإذا كان جنساً فلا يمكن أن يكون هو الضميمة المنضمّة إلى طلب الفعل، وإلّا يلزم تركّب حقيقة الوجوب من جنسين، هما طلب الفعل والنهي، وواضح أنّ حقيقة الشيء لا تتركّب من جنسين بل من جنس وفصل؛ إذن فهذا الاحتمال باطل.

الاحتمال الثاني: أن تكون الضميمة عبارة عن عدم الترخيص في الترك، فالوجوب عبارة عن طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، بخلاف الاستحباب فإنّه طلب الفعل مع الترخيص في الترك. وهذا الاحتمال هو الصحيح.

وبهذا يتّضح: أنّ الوجوب مركّب من جزئين أحدهما: وجوديّ وهو طلب الفعل، وثانيهما: عدميّ وهو عدم الترخيص في الترك، لا كما يدّعي صاحب المعالم من أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من الترك، لأنّ المنع من الترك يجتمع مع الكراهة.

قال السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: «وإنّما الصحيح أن يقال: بأنّ إضافة المنع من الترك لا يحلّ من العقدة شيئاً، فإنّ المنع بنفسه كالطلب ينقسم إلى لزوميّ وغير لزوميّ كما في الكراهة، فلابدّ من تعديله بعدم الترخيص في الترك لا المنع والحرمة»[1].

وأورد صاحب الكفاية على صاحب المعالم: بأنّ الوجوب ليس إلّا مرتبةً واحدةً من الطلب، فالطلب بسيط وليس بمركّب، غير أنّ مرتبة الوجوب مرتبة أكيدة في قبال الاستحباب، لأنّ الوجوب إمّا هو أمرٌ اعتباريّ وإمّا هو الإرادة، فإن كان هو الإرادة فإنّها وإن كانت تشكيكيّة لكنّها بسيطة لا تركيب

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣١٦.

فيها، وإن كان أمراً اعتباريّاً فالأُمور الاعتباريّة كلّها بسائط. وكيفما كان، فإنّ المبنى باطل، فما بُـني عليه باطل كذلك.

ثمّ ذكر ـ صاحب الكفاية ـ أنّه إذا كانت حقيقة الوجوب هي المرتبة الشديدة من الطلب، فإنّ الآمر إذا التفت إلى نقيض متعلّق طلبه، فلا ريب في كونه مبغوضاً له وموردا للنهي منه.

فكان النهي عن النقيض ـ وهو الترك ـ من لوازم المرتبة الأكيدة. وهذا يعني أنّ هذا اللزوم عقليّ، وليس لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ.

وهذا هو دليل صاحب الكفاية على دلالة الأمر بالشيء على مطلوبيّة ترك تركه بالملازمة العقليّة، حيث قال: «والتحقيق: أنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركّباً من طلبين. نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربّما يقال: (الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك)، ويتخيّل منه أنّه يذكر له حدّاً.

فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوّماته، بل من خواصّه ولوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتّة»[1].

المسلك الثالث: الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ

وذلك بتقريب: أنّ الشارع إذا أمر بفعلٍ فيستحيل أن يرخّص في ترك ذلك الفعل في نفس الوقت؛ لأنّه إذا أمر بالصلاة مثلاً ثمّ رخّص في تركها، يلزم الجمع بين الضدّين (الوجوب والترخيص)، وهما متنافيان بلحاظ عالم المبادئ والملاكات وفي عالم الامتثال أيضاً؛ وعلى هذا الأساس إذا كان الترخيص مستحيلاً، فلازم ذلك حرمة ترك الصلاة، وهو المطلوب، أي: أنّ وجوب

(١) كفاية الأصول: ص١٣٣.

الشيء يستلزم تحريم تركه أو المنع من الترك، بمعنى: المنع عن الضدّ العامّ.

نوقش هذا المسلك: أنّ المولى إذا أمر بشيء فيستحيل أن يرخّص فيه، وهذا أمرٌ مسلّمٌ لا ريب فيه، لكنّا لا نسلّم بأنّ عدم الترخيص مساوقٌ للتحريم، لأنّ عدم الترخيص أعمّ من التحريم؛ وذلك لأنّ عدم الترخيص كما يتناسب مع التحريم ـ لأنّ التحريم يعني عدم الترخيص ـ كذلك يتناسب مع الوجوب، فإنّ الوجوب معناه عدم الترخيص أيضاً.

وعليه: لا يلزم من عدم الترخيص في الترك تحريم الترك، إذ لعلّ المولى لم يصدر منه ترخيص بترك الصلاة، ومع ذلك لم يحرّم ترك الصلاة، وهذا يعني أنّ هذه الملازمة ليست ثابتة على الدوام، وهذا يخرجها عن كونها ملازمة؛ لأنّ معنى التلازم العقلي هو ثبوت أحد المتلازمين عند ثبوت الملازم الآخر على نحو الدوام.

قال السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: «وأمّا الاقتضاء بنحو الملازمة فيرد عليه ما قلناه في بحث مقدّمة الواجب على القائل بالملازمة بلحاظ عالم الجعل والاعتبار من: أنّ الاعتبار فعلٌ اختياريٌّ للمولى فيكون منوطاً بمبادئه الاختياريّة، وحينئذٍ لو أريد دعوى حصول الاعتبار الثاني الغيريّ بالاعتبار الأوّل بنحو التوليد ومن دون حصول مبادئه فهو خلف كونه من الأفعال الاختياريّة، وإن أريد كون الاعتبار الأوّل بنفسه يصبح داعياً لجعل النهي الغيريّ وإنشائه فهذا أيضاً واضح البطلان، إذ لا فائدة عمليّة من الاعتبار الثاني الغيريّ بعد فرض الاعتبار الأوّل وكون الحكم الغيريّ ليس موضوعاً مستقلّاً للطاعة والداعويّة كما هو واضح»[1].

ومن جميع ما تقدّم يتّضح: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، لا بنحو العينيّة ولا بنحو التضمّن ولا بنحو التلازم.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣١٦.

هذا كلّه بلحاظ عالم الحكم والاعتبار. وأمّا بلحاظ عالم الحبّ والبغض والإرادة والكراهة فذكر السيّد الشهيد قدس سره: أنّ اقتضاء حبّ فعلٍ للبغض عن ضدّه العامّ يبتني على الفروض المتصوّرة في تفسير الحبّ والبغض من النفس البشريّة، وهذه الفرضيّات هي:

الفرضيّة الأولى: أن يدّعى عدم وجود حبّ أصلاً وأنّ العاطفة الموجودة لدى النفس هي عاطفة البغض، وهو عندما يتعلّق بترك شيءٍ يقال عنه: حبّ الفعل.

وفي ضوء هذا التفسير يكون الأمر بشيء بلحاظ عالم الملاك والإرادة عين البغض عن ضدّه العامّ.

وأورد على هذه الفرضيّة بأنّها خلاف ما نجده في نفوسنا بالوجدان من وجود عاطفتي الحبّ والبغض.

الفرضيّة الثانية: أنّ العاطفة الموجودة في النفس عاطفة واحدة ، وهي عندما تضاف وتُـنسب إلى فعل ما يلائم الطبع، تسمّى حبّاً، وعندما تضاف وتنسب إلى نقيضه تسمّى بغضاً.

وعلى أساس هذه الفرضيّة يكون الأمر بشيء، عين النهي عن ضدّه العامّ بلحاظ عالم النفس أيضاً.

لكنّه قدس سره أورد عليها بأنّها فرضيّة باطلة لما يلي:

١. أنّها خلاف الوجدان من تعدّد الحبّ والبغض في النفس، وأنّ مركز الثقل في العاطفة تارة يكون الفعل وأخرى يكون الترك.

٢. أنّ عاطفة الحبّ والبغض من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة والتي يكون متعلّقها قوامها، فإذا كان هناك متعلّقان (الفعل والترك) كان هناك عاطفتان لا محالة، وصفتان في النفس: إحداهما الحبّ المتعلّق بالمحبوب وهو الفعل، والآخر البغض المتعلّق بالترك المبغوض.

الفرضيّة الثالثة: أن توجد عاطفتان مستقلّتان ذاتاً وماهيّة ولكنّهما تنشآن من منشأ واحد هو المصلحة والملاك، أحدهما يتعلّق بفعل ما فيه المصلحة ويسمّى بالحبّ، والآخر يتعلّق بتركه ويسمّى بالبغض.

وهذه الفرضيّة تفيد القائل بأنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضدّه العامّ، وليس فيه مخالفة للوجدان على نحو الفرضيّة الأولى، كما لا يوجد فيها محذورٌ عقليّ كما في الفرضيّة الثانية، إلّا أنّه يبقى في ذمّة التأمّل الباطني للإنسان لكي يرى هل تكون هناك عاطفتان عرضيّتان بالنحو المذكور في هذه الفرضيّة أم إنّهما طوليّتان كما يأتي؟

الفرضيّة الرابعة: نفس الفرضيّة الثالثة مع افتراض الطوليّة بين العاطفتين بأن يقال: إنّ بغض الترك يتولّد من حبّ الفعل وفي طوله، باعتبار أنّ الإنسان يبغض ويتألّم لفوات محبوبه وما يلائم قواه.

وهذه الفرضيّة هي النافعة للقول بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ[1].

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة عن أنّ أحدهما...**» يعني: ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضدّه سواء كان بنحو الدلالة المطابقيّة أم التضمّنيّة أم الالتزاميّة.

• قوله قدس سره: «**واختلف المشهور في وجه هذا الاقتضاء فقال البعض بالعينيّة وهو غريب**» ووجه الغرابة هو لأنّ الوجوب غير التحريم جعلاً وإرادة وملاكاً؛ ولذا فسّروا هذا القول بتفسيرات أخرى.

• قوله قدس سره: «**وقد يوجّه ذلك تارة**» يعني توجيه القول بالعينيّة.

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣١٦ بتصرّف يسير.

• قوله دُدِّسَرِّهُ: «**فإنّ وجوب الشيء يبعّد عن نقيضه الذي هو الضدّ العامّ بنفس مقرّبيّته نحو الفعل**» وليس أنّه مركّب من شيئين؛ من مقرّبيّة نحو المتعلّق ومن مبعّديّة عن الضدّ العامّ، لأنّهما نقيضان؛ فكلّما اقترب الإنسان من أحدهما، فهو يبتعد عن الآخر بنفس الدرجة.

• قوله دُدِّسَرِّهُ: «**وقد تقدّم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركب**» تقدّم أنّ الوجوب ليس مركّباً من طلب الفعل والنهي، لأنّ طلب الفعل جنس شامل للواجب والمستحبّ وكذلك النهي جنس شامل للمحرّمات والمكروهات، لأنّ المكروه هو نهي، أيضاً، ومن المعلوم عدم إمكان تركّب الشيء من جنسين.

خلاصة البحث في الضدّ العامّ

• المراد بالضدّ مطلق المنافي بنحو يشمل الضدّ العامّ (النقيض) والضدّ الخاصّ، فالضدّ العامّ للصلاة مثلاً هو عدمها وتركها، والضدّ الخاصّ لها أمرٌ وجوديّ كالأكل والشرب، ومرادهم بالاقتضاء: استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضدّه.

• ذهب المشهور إلى أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه العامّ، واختلفوا في توجيه هذا الاقتضاء، إمّا بملاك العينيّة أي بالمطابقة، وإمّا بملاك الجزئيّة والتضمّن، وإمّا بملاك الملازمة بين وجوب الشيء والنهي عن تركه.

• أجيب على القائلين بالعينيّة: أنّ الوجوب مغاير للتحريم، فكيف يكون عينه؟

• وجّهوا القول بالعينيّة: بأنّ وجوب شيءٍ، عين حرمة ضدّه العامّ في مقام التأثير، لا عينه في عالم الحكم والإرادة، ومرادهم بهذا هو: أنّ حرمة الضدّ العامّ كما تبعّد عنه، كذلك وجوب الشيء يبعّدُ عن ضدّه العامّ بنفس

مقرّبيّته نحو متعلّقه وتحريكه إليه.

• وأورد عليهم: بأنّه لا يفي بإثبات المطلوب؛ فإنّ وحدة التأثير المذكور أمرٌ مسلّم، ولكن المطلوب إثباته هو دلالة إيجاب الصلاة مثلاً على حرمة تركها مطابقة، وهذا التوجيه لا يثبت ذلك.

• لتوجيه عينيّة وجوب الشيء لحرمة ضدّه العامّ، قالوا: إنّ النهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه وهو الفعل، فيصحّ: أنّ الأمر بالفعل عين النهي عن الضدّ العامّ، وأورد عليه بما يلي:

١. أنّه يرجع إلى مجرّد التسمية، وأنّ طلب الصلاة له لفظان: صلِّ، ولا تترك الصلاة، وهذا مسلّم، لكنّه ليس محلّ النزاع.

٢. أنّه مبنيّ على أنّ النهي عن فعل معناه طلب تركه، وهو غير مسلَّم؛ لأنّ النهي عن شيء لا يعني طلب تركه، بل يعني الزجر عنه.

• قيل: إنّ وجوب شيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بملاك الجزئيّة والتضمّن، واستدلّ له بأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من الترك.

وأورد عليه: بأنّ المنع من الترك ليس جزءاً من مدلول الوجوب؛ لأنّ النهي عن شيء ثابتٌ في باب المكروهات، ومع ذلك ليس في المكروه إلزام، وإنّما يتركّب الوجوب من طلب الفعل وعدم الترخيص في تركه.

• قيل: إنّ وجوب شيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بملاك الملازمة، واستدلّ له بأنّ المولى بعد أمره بالفعل وإيجابه، يستحيل أن يرخّص في تركه؛ لأنّ في ذلك جمعاً بين متنافيين، وعدم الترخيص في الترك يساوق التحريم.

وأورد عليه: بأنّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكمٍ إلزاميّ، وهو كما يلائم تحريم ترك الفعل، يلائم إيجاب الفعل أيضاً، فلا موجب لأن يستكشف من ذلك تحريم الترك بالخصوص.

والنتيجة: إنّ وجوب شيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ.

بحث إضافي في أقوال الأعلام في المقام

أشرنا سابقاً إلى أنّ الأعلام اختلفوا في أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، على قولين: الاقتضاء، وعدم الاقتضاء.

وتقدّم بيان القائلين بالاقتضاء على أقوال ثلاثة، إمّا العينيّة أو التضمّن أو الاستلزام، وأنّ القول بالاستلزام هو القول المعروف والمشهور بين الأعلام، وإنّما الخلاف بينهم في أنّ هذه الملازمة هل هي بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أم البيّن بالمعنى الأعمّ، وفيما يلي بعض كلمات الأعلام في المقام:

١. رأي المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني إلى: أنّ الأمر بشيء، يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، بملاك الملازمة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، وقد قرّب ذلك بأنّه يكفي في تصوّر المنع من الترك تصوّر وجوب شيء، بلا حاجة إلى عناية زائدة.

ثمّ قال: وعلى تقدير التنزّل عن ذلك، فلا شبهة في الوجه الثاني، وهو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ[1].

٢. رأي صاحب الكفاية

حيث ذهب إلى الملازمة بين إيجاب شيء، والنهي عن ضدّه العامّ، بنحو اللزوم العقلي الأعمّ؛ بتقريب: أنّ الطلب الوجوبي هو إرادة أكيدة، ولا شبهة أنّ تأكّد الإرادة معناه شدّة وجودها، وشدّة الوجود أمر وجوديّ، حيث إنّ الطلب مشترك بين الطلب الندبيّ والوجوبيّ، والطلب الندبيّ لازمه الرضا والإذن في الترك، بخلاف الطلب الوجوبيّ، فإنّ لازم كونه طلباً إلزاميّاً أن

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٦ـ٧.

يكون لا يرضى بتركه.

ولا يخفى أيضاً: أنّ المنع من الترك لازمٌ بيّن بالمعنى الأعمّ وليس لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، ولا لازماً غير بيّن. أمّا أنّه ليس لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ فلوضوح أنّه كثيراً ما يتصوّر الآمر الطلب الوجوبيّ ويأمر أمراً وجوبيّاً إلزاميّاً ولا يتصوّر مفهوم المنع عن الترك، واللازم البيّن بالمعنى الأخصّ هو الذي يكفي في تصوّره تصوّر الملزوم، ولذا تكون الدلالة عليه دلالة التزاميّة، وليس من اللازم غير البيّن، إذ لا يحتاج إلى إقامة دليل على لزومه، كلزوم الحدوث للعالم وكوجوب المقدّمة المترشّح لها من وجوب ذيها، فلابدّ وأن يكون من اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ وأنّه مع الالتفات إلى الترك يجزم الشخص الآمر بأنّه لا يرضى به ويمنع عنه، وهو مبغوض له، وقد أشار قدس سره إلى ذلك بقوله: «بمعنى أنّه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتّة»[1].

وأورد عليه المحقّق الأصفهاني في كلام طويل حاصله: إنّ بحثنا في الإرادة التشريعيّة، ووزانها وزان الإرادة التكوينيّة، فإن كان المراد من قوله: (الشوق في مورد الوجوب أشدّ منه في مورد الاستحباب) أنّه يعتبر في الوجوب وصول المصلحة إلى حدّ اللزوم، فهذا صحيح، سواء في المراد التكويني أو التشريعي. وإن كان المراد: أنّ الإرادة المؤثّرة في تحقّق المراد هي في مورد الواجبات أشدُّ وأقوى منها في مورد المستحبّات، فهذا باطل، لأنّ ما به التفاوت بين الواجب والمستحبّ هو الغرض وليس الإرادة... ولا اختلاف في مرتبة الإرادة.

والحاصل: أنّه ليس للوجوب المرتبة الشديدة من الإرادة، والمستحبّ

---

(١) كفاية الأصول: ص١٣٣.

المرتبة الضعيفة منها، بل إنّ إرادة المريد إن تعلّقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحبّ، وإن تعلّقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب... ومن الواضح: أنّ جواز ترك الشيء وعدم جوازه يتبع الغرض منه... وإلّا فالإرادة كيفيّة نفسانيّة، والكيفيّات النفسانيّة ليس لها مراتب[١].

٣. رأي السيّد الخوئي

لقد ذهب قدس سره إلى عدم الاقتضاء، وناقش في جميع الأقوال:

أمّا القول الأوّل وهو القول بالعينيّة، فأورد عليه: بأنّه إن أريد من العينيّة أنّهما يدلّان على معنىً واحد وإنّما الاختلاف بينهما في التعبير فقط، فهذا ممّا لا إشكال فيه... وإن أريد بها العينيّة في مقام الثبوت والواقع ـ أعني بها كون الأمر بشيءٍ، عين النهي عن تركه في ذلك المقام وبالعكس ـ فيرد عليه: أنّه إن أريد من النهي عن الترك، طلب تركه المنطبق على الفعل، إذ قد يراد من النهي عن الشيء طلب تركه كما هو الحال في تروك الإحرام والصوم، فانّ هذا النهي لم ينشأ عن مبغوضيّة تلك الأمور وقيام مفسدة إلزاميّة بها، بل نشأ عن محبوبيّة تركها وقيام مصلحة إلزاميّة به، وعليه لم يكن مثل هذا النهي نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلّقه... فالنتيجة إذن هي أنّ القول بالعينيّة قول لا محصّل له[٢].

وأمّا القول بالدلالة التضمّنيّة، فأورد عليه: بأنّ الوجوب أمر بسيط وعدم تركّبه.

وأمّا القول بالدلالة الالتزاميّة، فأورد عليه: بأن يكون الأمر بالشيء دالّاً على النهي عن تركه بالالتزام، فإنّ اللزوم ـ سواء أُريد منه اللزوم بنحو البيّن

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٢٠٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسّسة إحياء آثار السيد الخوئي): ج٢ ص٣٣٥.

بالمعنى الأخصّ (وهو ما لا ينفكّ تصوّر أحد المتلازمين عن تصوّر الآخر، كتصوّر العمى الذي لا ينفكّ عن تصوّر البصر، وكذا نحوهما من الملكة وعدمها) أو بنحو اللزوم بالمعنى الأعمّ (وهو ما إذا تصوّر الإنسان كليهما، أذعن بالملازمة بينهما) لا ينطبق على شيء من الأقوال في حقيقة الأمر والنهي، وهي: القول بأنّهما الإرادة والكراهة، والقول بأنّهما البعث والزجر، والقول بأنّهما طلب الفعل وطلب الترك، والقول باعتبار اللابدّيّة واعتبار الحرمان.

نعم، هناك تلازم بين الحبّ والبغض، بمعنى: أنّه لو أراد شيئاً، كره وأبغض تركه، وهذا اللزوم هو بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمة بين الأمر والنهي، إلّا أن يقال بأنّ حقيقة الأمر بالشيء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب، وحقيقة النهي كراهيّة الشيء مع البغض الشديد له البالغ حدّ النصاب، سواء أبرز أو لا، لكن لا قائل بهذا، لأنّ القائلين بأنّ حقيقة الأمر والنهي هي الإرادة والكراهة يقولون باعتبار إبرازهما.

وتحصّل: أنّ الدلالة الالتزاميّة ساقطة، كسقوط التضمّنيّة والعينيّة، وأنّ القول بدلالة الأمر على النهي عن ضدّه العامّ باطل على جميع الوجوه[1].

هذا كلّه في الضدّ العامّ.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٣٥.

(٢٠٢)

المقام الثاني

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه الخاصّ

- الدليل الأوّل: التلازم أو الاستلزام
- الدليل الثاني: مسلك المقدّميّة
  - ✓ الاستدلال على المقدّمة الأوّلى (ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر)
  - ✓ الجواب الأوّل: حلّ صيغة الاستدلال المتقدّم
  - ✓ الجواب الثاني: لزوم الدور
- ثمرة البحث
- بحوث تفصيليّة:

(١) في البراهين الدالّة على إبطال المقدّمة الأولى

(٢) في ثمرة البحث في الضدّ

(٣) تطبيقات مبحث الضدّ

وأمّا الضدُّ الخاصُّ فقد يقالُ باقتضاءِ وجوبِ الشيءِ لحرمتِه بأحدِ دليلين:

الدليلُ الأوّلُ: وهو مكوّنٌ من مقدّمات:

الأولى: أنّ الضدَّ العامَّ للواجبِ حرامٌ.

الثانية: أنّ الضدَّ الخاصَّ ملازمٌ للضدِّ العامّ.

الثالثة: أنّ كلَّ ما هو ملازمٌ للحرامِ فهو حرام.

ويبطلُ هذا الدليلُ بإنكارِ مقدّمتِه الأولى، كما تقدّم، وبإنكارِ المقدّمةِ الثالثةِ، إذ لا دليلَ عليها.

الدليل الثاني: وهو مكوّنٌ من مقدّماتٍ أيضاً:

الأولى: أنّ تركَ أحدِ الضدّينِ مقدّمةٌ لضدِّه.

الثانية: أنّ مقدّمةَ الواجبِ واجبةٌ؛ وعليه فتركُ الضدِّ الخاصِّ للواجبِ واجب.

الثالثة: إذا وجبَ تركُ الضدِّ الخاصِّ حرمَ نقيضُه، وهو إيقاعُ الضدِّ الخاصِّ، وبذلك يثبتُ المطلوب.

وقد نستغني عن المقدّمةِ الثالثةِ ونكتفي بإثباتِ وجوبِ تركِ الضدِّ الخاصِّ؛ لأنّ هذا يحقّقُ الثمرةَ المطلوبةَ من القولِ بالاقتضاءِ، وهي عدمُ إمكانِ الأمرِ بالضدِّ الخاصِّ ولو على وجهِ الترتّب. ومن الواضحِ أنّه كما لا يمكنُ الأمرُ به مع حرمتِه، كذلك معَ الأمرِ بنقيضِه؛ لاستحالةِ ثبوتِ الأمرِ بالنقيضينِ معاً.

كما أنّ المقدّمةَ الثانيةَ لا نريدُ بها إثباتَ الوجوبِ الغيريِّ للمقدّمةِ

في كلِّ مراحلِ الحكمِ بما فيها عالمُ الجعل، بل يكفي ثبوتُه بلحاظِ عالمِ المبادئ؛ وعليه فهذه المقدّمةُ ثابتة.

والمهمُّ إذن: تحقيقُ حالِ المقدّمةِ الأولى. وقد بُرهنَ عليها: بأنّ أحدَ الضدّينِ مانعٌ عن وجودِ ضدِّه، وعدمُ المانعِ أحدُ إجزاءِ العلّة، فتثبتُ مقدّميّةُ عدمِ أحدِ الضدّينِ بهذا البيان.

ونجيبُ على هذا البرهانِ بجوابين:

الجوابُ الأوّلُ يتكفّلُ حلَّ الشبهةِ التي صِيغَ بها البرهانُ. وبيانُه: أنّ العلّةَ مركّبةٌ من المقتضي والشرطِ وعدمِ المانع؛ فالمقتضي هو السببُ الذي يترشّحُ منه الأثرُ، والشرطُ دخيلٌ في ترشّحِ الأثرِ من مقتضيه، والمانعُ هو الذي يمنعُ المقتضي من التأثير؛ ومن هنا يتوقّفُ وجودُ الأثرِ على المقتضي والشرطِ وعدمِ المانع، وينشأُ عدمُ الأثرِ من عدمِ المقتضي أو عدمِ الشرطِ أو وجودِ المانع، ولكنّهُ لا ينشأُ من وجودِ المانعِ إلّا في حالةِ وجودِ المقتضي؛ لأنّ تأثيرَ المانعِ إنّما هو بمنعِه للمقتضي عن التأثيرِ، ومعَ عدمِ وجودِ المقتضي لا معنى لهذا المنع؛ وهذا يعني أنّ المانعَ إنّما يكونُ مانعاً إذا أمكنَ أن يعاصرَ المقتضي لكي يمنعَه عن التأثير، وأمّا إذا استحالَ أن يعاصرَه استحالت مانعيّتُه له، وبالتالي لا يكونُ عدمُه من أجزاءِ العلّة.

وعلى هذا الأساس: إذا لاحظنا الصلاةَ بوصفِها ضدّاً لإزالةِ النجاسةِ عن المسجدِ نجد أنّ المقتضيَ لها هو إرادةُ المكلّفِ، ويستحيلُ أن تجتمعَ الإزالةُ معَ إرادةِ المكلّفِ للصلاة. وهذا معناهُ: أنّ مانعيّةَ الإزالةِ عن الصلاةِ مستحيلةٌ، فلا يمكنُ أن يكونَ عدمُها أحدَ

أجزاءِ العلّةِ.

وإن شئتَ قلتَ: إنّه معَ وجودِ الإرادةِ للصلاةِ لا حالةَ منتظرةٌ، ومعَ عدمِها لا مقتضيَ للصلاةِ ليُفرضَ كونُ الإزالةِ مانعةً عن تأثيرِه.

فإن قيلَ: كيفَ تُنكرونَ أنّ الإزالةَ مانعةٌ، معَ أنّها لو لم تكن مانعةً لاجتمعت مع الصلاةِ، والمفروضُ عدمُ إمكانِ ذلك؟

كان الجوابُ: أنّ المانعيّةَ التي تجعلُ المانعَ علّةً لعدمِ الأثرِ، وتجعلُ عدمَ المانعِ أحدَ أجزاءِ العلّةِ للأثرِ إنّما هي مانعيّةُ الشيءِ عن تأثيرِ المقتضي في توليدِ الأثر؛ وقد عرفتَ أنّ هذه المانعيّةَ إنّما تثبتُ لشيءٍ بالإمكانِ معاصرتُه للمقتضي. وأمّا المانعيّةُ بمعنى مجرّدِ التمانعِ وعدمِ إمكانِ الاجتماعِ في الوجودِ ـ كما في الضدّينِ ـ فلا دخلَ لها في التأثيرِ، إذ متى ما تمَّ المقتضي لأحدِ المتمانعينِ بهذا المعنى معَ الشرطِ، وانتفى المانعُ عن تأثيرِ المقتضي [أثّر] أثرَه لا محالةَ في وجودِ أحدِ المتمانعينِ ونفي الآخرِ. ونتيجةُ ذلك: أنّ وجودَ أحدِ الضدّينِ معَ عدمِ ضدِّه، في رتبةٍ واحدةٍ، ولا مقدّميّةَ بينهما.

الجوابُ الثاني: أنّ افتراضَ المقدّميّةِ يستلزمُ الدور، كما أشرْنا إليه في الحلقةِ السابقةِ فلاحظ.

وعليه فالصحيحُ: أنّ وجوبَ شيءٍ لا يقتضي حرمةَ ضدِّه الخاصّ.

وأمّا ثمرةُ هذا البحثِ فهي ـ كما أشرنا في الحلقةِ السابقةِ[1] ـ: تشخيصُ حكمِ الصلاةِ المضادّةِ لواجبٍ أهمّ إذا اشتغلَ بها المكلّفُ وتركَ الأهمّ، وكذلك أيّ واجبٍ آخرَ مزاحمٍ من هذا القبيل.

---

(١) في بحث الدليل العقلي، تحت عنوان: اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه.

فإذا قلنا بالاقتضاءِ تعذّرَ ثبوتُ الأمرِ بالصلاةِ ولو على وجهِ الترتّب، فلا تصحّ.

وإذا لم نقل بالاقتضاءِ، صحّت بالأمرِ الترتّبي.

وبصيغةٍ أشملَ في صياغةِ هذه الثمرة: أنّه على القولِ بالاقتضاءِ يقعُ التعارضُ بينَ دليلَي الواجبينِ المتزاحمين؛ لأنّ كلّاً من الدليلينِ يدلُّ بالالتزامِ على تحريمِ موردِ الآخر، فيكونُ التنافي في أصلِ الجعل، وهذا ملاكُ التعارضِ، كما مرَّ بنا.

وأمّا على القولِ بعدمِ الاقتضاءِ فلا تعارض؛ لأنّ مفادَ كلٍّ من الدليلينِ ليس إلّا وجوبَ موردِه، وهو وجوبٌ مشروطٌ بالقدرةِ وعدمِ الاشتغالِ بالمزاحمِ، كما تقدّم، ولا تنافيَ بينَ وجوبينِ من هذا القبيلِ في عالمِ الجعل.

الشرح

تبيّن ممّا تقدّم أنّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضدّه العامّ، لا بنحو العينيّة ولا بالتضمّن ولا بالملازمة، وفيما يلي نشرع في البحث في المقام الثاني وهو: أنّ وجوب شيء هل يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ أم لا؟

والمراد بالضدّ الخاصّ: هو الأمر الوجودي الذي يعاند وجوده وجود الواجب بحيث يستحيل اجتماعهما، أي يستحيل صدورهما عن المكلّف، فحينما يأتي المكلّف بالفعل الوجودي المضادّ فإنّ ذلك يستوجب العجز عن الإتيان بالفعل الواجب.

مثلاً: حينما يكون إنقاذ الغريق واجباً، فإنّ الصلاة تكون من الضدّ الخاصّ للواجب. والبحث فيه يقع حول حكم فعل الضدّ الخاصّ مثل الصلاة هل حرام أو لا؟ بمعنى: أنّ وجوب الإنقاذ هل يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ؟ أو حينما يأمر المولى بإزالة النجاسة من المسجد فهل يقتضي حرمة الصلاة؟

في المقام قولان؛ الأوّل: وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، وحاصل هذا القول: أنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، فمثلاً: إذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد، حرم ضدّها الخاصّ، أي كلّ فعل منافٍ للإزالة، كالصلاة مع ضيق وقتها، بحيث لا يتّسع إلّا لأحدهما.

واستدلّ على أنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ، بدليلين:

الدليل الأوّل: التلازم أو الاستلزام

وبيانه ضمن المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: حرمة الضدّ العامّ أي النقيض؛ فإذا كانت الصلاة واجبة،

حرم نقيضها أي تركها.

المقدّمة الثانية: أنّ الضدّ الخاصّ ملازم للضدّ العامّ في الوجود؛ بمعنى: أنّه إذا وجد الضدّ الخاصّ فإنّه يستلزم وجود الضدّ العامّ أي النقيض، فإذا ترك المكلّف إزالة النجاسة، فيلزم وجود الضدّ العامّ وهو وجود فعل آخر أن يشتغل به المكلّف، من قبيل: النوم أو الجلوس أو المشي....

المقدّمة الثالثة: كلّ ما هو ملازم للحرام في الوجود فهو حرام؛ فالضدّ الخاصّ حيث إنّه ملازم للضدّ العامّ، فالضدّ الخاصّ ملازم لفعل الحرام، فإذا حرم ترك الإزالة ـ بناء على المقدّمة الأولى ـ فكلّ شيء ملازم له يكون حراماً أيضاً؛ وذلك لأنّ ما هو ملازم للحرام فهو حرام، لأنّ الحرمة تسري من أحد المتلازمين إلى الآخر، ضرورة أن يكون المتلازمان متسانخين في الحكم.

بعبارة أخرى: إنّ المتلازمين في الوجود لابدّ أن يكونا متوافقين في الحكم، وذلك لأنّ المفروض أن يكون لكلٍّ من المتلازمين حكم، بناء على أنّ لكلّ واقعة حكم، فلو كان أحد المتلازمين واجباً وخالفه الآخر في الحكم، فإمّا أن يكون حكم الملازم الآخر هو الحرمة، فيلزم طلب المتناقضين والتكليف المحال، بالإضافة إلى التكليف بالمحال، وإمّا أن يكون حكم الملازم الآخر هو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، وهذا محال أيضاً، لأنّه لمّا كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخّص في تركه، والعقل يحكم بلابدّيته، لكنّ الآخر الذي فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثة ـ الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة ـ فهو مرخّص شرعاً في تركه والعقل حاكم بجواز الترك، فيلزم التناقض في حكم العقل، من قبيل أن يحكم بلابدّية الحركة وجواز السكون في نفس الوقت، وهذا محال؛ فإذا كانت الإزالة واجبة وفرضنا أنّ ترك الصلاة ملازم لها فيستحيل أن يتّصف ترك الصلاة بحكم مخالف للوجوب؛ لأنّ ترك الصلاة إذا كان حراما أو مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً، فهذا معناه أنّه إمّا يجب

فعل الصلاة على المكلّف أو يستحبّ أو يكره أو يباح، وكلّها لا يمكن أن تجتمع مع وجوب الإزالة، لأنّ المفروض ضيق القدرة عنها؛ فالمولى إذا شرّعهما معاً، فهذا معناه إلقاء المكلّف في العجز وعدم القدرة، وهو تكليفٌ مستحيل.

وبهذا يتّضح: أنّه لابدّ أن يكون المتلازمان متوافقين في الحكم.

والنتيجة من هذه المقدّمات: أنّ وجوب شيء، يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ؛ فإذا وجبت الإزالة، حرم فعل الصلاة، لأنّ الصلاة ملازمة للضدّ العامّ أي ترك الإزالة ـ وهو حرام بحسب المقدّمة الأولى ـ وحيث إنّ الملازم للحرام حرام، فتحرم الصلاة وهو المطلوب.

ونوقش هذا الدليل بمناقشتين:

المناقشة الأولى: عدم تماميّة المقدّمة الأولى، وذلك لما تقدّم من إنكار حرمة الضدّ العامّ؛ وعليه فإنّ الأمر بالإزالة لا يقتضي حرمة ضدّها العامّ وهو ترك الإزالة.

المناقشة الثانية: عدم تماميّة المقدّمة الثالثة ـ وهي كلّ ما هو ملازم للحرام في الوجود فهو حرام ـ لعدم قيام الدليل عليها لا وجداناً ولا برهاناً.

وأقصى ما يمكن أن يقال: هو أنّ ملازم الحرام لا يمكن أن يتّصف بحكم مخالف للحرام، لأنّ المتلازمين في الوجود لا يمكن للمولى أن يجعل أحدهما حراماً، ويجعل الآخر واجباً أو مكروهاً أو مستحبّاً أو مباحاً؛ لأنّه يعني طلب الجمع بين الحكمين المتضادّين وهو مستحيل جعله، فضلاً عن امتثاله.

لكنّ هذا لا يعني أنّ ملازم الحرام حرام، لعدم الدليل عليه، بل يكفي في الملازم للحرام أن لا يكون فيه حكم آخر مخالف، فلا يكون واجباً ولا مستحبّاً ولا مكروهاً ولا مباحاً، أي يكفي أن يكون خالياً عن الحكم تماماً، وخلوّه عن الحكم أمر ممكن في نفسه ومعقول ثبوته شرعاً.

إن قيل: ما من واقعةٍ إلّا وفيها حكمٌ شرعيّ، فكيف تخلو واقعةٌ من الحكم؛ وعليه لابدّ أن يتّصف الملازم للحرام بأحد الأحكام الخمسة، فلابدّ أن يكون إمّا واجباً أو حراماً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً؟

الجواب: إنّ هذه الكبرى (ما من واقعةٍ إلّا وفيها حكم شرعيّ) صحيحة لكنّها ليست بلا ملاك، فلابدّ من وجود ملاك في تلك الواقعة لكي يكون فيها حكم شرعيّ، ومن الواضح: أنّ الملاك لا يخلو من أحد فروض ثلاثة:

الفرض الأوّل: أن يكون الملاك هو تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد غير المزاحمة، على مسلك العدليّة، من جهة أنّه إذا رأى العقل المصلحة التامّة يستكشف الحكم الشرعي في الواقعة بقانون الملازمة.

الفرض الثاني: أن يكون الملاك هو ضرورة جعل الشارع الداعي لتحقّق غرضه، والداعي هو الحكم.

الفرض الثالث: أن يكون الملاك هو لزوم خروج المكلّف من الحيرة في كلّ واقعة. لكن لا يوجد شيء من هذه الفروض في المتلازمين.

أمّا الفرض الأوّل: فلأنّه لا دليل على أنّه لو كان للملازم ملاك فلابدّ وأن يكون لملازمه ملاك كذلك، فلو كان القعود واجباً، فما هي المصلحة لجعل الوجوب لترك القيام؟

وأمّا الفرض الثاني: فلأنّ جعل الحكم للملازم كافٍ للداعويّة إلى تحقّق غرض المولى، ولا حاجة لجعل الملازم الآخر من هذه الجهة.

وأمّا الفرض الثالث: فلأنّه لا حيرة للمكلّف في مورد المتلازمين في فرض جعل الحكم لأحدهما، فإنّه مع جعل الوجوب للقعود، لا يبقى المكلّف متحيّراً في حكم القيام حتّى يحتاج إلى جعل حكم الوجوب لتركه.

وبهذا يتّضح: أنّه لا ملاك بعد جعل الحكم لأحد المتلازمين، لجعله للملازم الآخر. فالكبرى ـ وهي: لكلّ واقعة حكم ـ غير منطبقة في المقام،

فتسقط المقدّمة الثالثة[1].

وعليه نستنتج: بطلان هذا الدليل لإثبات أنّ الأمر بالشيء نهي عن الضدّ الخاصّ.

الدليل الثاني: مسلك المقدّميّة

وهو مكوّن من المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر؛ فإنّ عدم الصلاة مقدّمة لتحقّق الإزالة؛ لأنّ الصلاة ضدّ للإزالة، وترك أحد الضدّين مقدّمة لتحقّق الضدّ الآخر.

المقدّمة الثانية: مقدّمة الواجب واجبة؛ كما تقدّم ذلك في بحث الوجوب الغيريّ ـ بناء على القول بالملازمة بينهما شرعاً، وعليه يكون ترك الصلاة واجباً، لأنّه مقدّمة لتحقّق الإزالة الواجبة.

المقدّمة الثالثة: إذا وجب شيء حرم نقيضه؛ بناء على أنّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، وحيث إنّ ترك الصلاة واجباً، فيحرم نقيضه، ومن الواضح أنّ نقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة، فيكون فعل الصلاة حراماً، وهو المطلوب.

ملاحظتان مهمّتان

قبل الولوج في مناقشة هذا الدليل ذكر السيّد الشهيد قدس سره ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: عدم توقّف الاستدلال على المقدّمة الثالثة

حاصل هذه الملاحظة: هو إمكان الاستغناء عن المقدّمة الثالثة والاكتفاء بالمقدّمتين الأولى والثانية لتحقيق المطلوب، وهو أنّ الأمر بالشيء يقتضي

---

(١) انظر تحقيق الأصول: ج٣ ص١٥١.

حرمة ضدّه الخاصّ.

وتقريب ذلك: أنّه يكفي في الاستدلال على المطلوب، بالمقدّمة الأولى (وهي أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لحصول الضدّ الآخر) كذلك المقدّمة الثانية (وهي كون مقدّمة الواجب واجبة) فتكون النتيجة: أنّ الإزالة إذا كانت واجبة، فيكون ترك الصلاة مقدّمة لحصولها ـ الإزالة ـ لأنّه لو لم يترك الصلاة واشتغل بها لم يتحقّق منه فعل الإزالة، وحيث إنّ المقدّمة للإزالة ترك الصلاة فهي واجبة، لأنّ مقدّمة الواجب واجبة، ولمّا ثبت أنّ ترك الصلاة ـ الذي هو ضدّ خاصّ للإزالة ـ واجب، فهو يكفي لإثبات المطلوب وهو حرمة الضدّ الخاصّ، لأنّه لمّا كان ترك الصلاة واجباً، فيستحيل أن يؤمر بالصلاة، لا على وجه الترتّب ولا مطلقاً.

وأمّا عدم إمكان الأمر بالصلاة بنحو الترتّب (أي مشروطاً بترك الأهمّ وهو الإزالة) فلأنّه يلزم التكليف بالنقيضين، أي: التكليف بفعل الصلاة والتكليف بتركها ـ لكونها مقدّمة للإزالة ـ وهو مستحيل، وبعبارة أخرى: تكون الصلاة مأموراً بها في حال عصيان ترك الصلاة، أي: في حال فعلها المحرّم، ممّا يعني أنّها مأمورٌ بها في حال حرمتها، وهذا مستحيل أيضاً؛ للزوم التهافت والتناقض أيضاً.

أمّا أنّه لا يمكن أن يأمر الشارع بالصلاة مطلقاً، فذلك للزوم اجتماع النقيضين؛ إذ يكون ترك الصلاة واجباً وفعل الصلاة واجباً أيضاً.

الملاحظة الثانية: تحقيق حال المقدّمة الثانية

المقدّمة الثانية تفيد أنّ مقدّمة الواجب واجبة. فتارةً يراد بمقدّمة الواجب كونها واجبة بالوجوب الغيريّ على مستوى عالم الجعل والإيجاب، بمعنى وجود وجوب شرعيّ مجعول على المقدّمة، للملازمة بين المقدّمة وذيها.

وأخرى يراد بهذه المقدّمة إثبات الوجوب الغيريّ للمقدّمة في عالم المبادئ فقط، بمعنى: أنّ الشيء إذا كان واجباً فهو محبوب لدى المولى، فتكون مقدّمتة محبوبة ومرادة للمولى، أي أنّ حبّ ذي المقدّمة لازمه حبّ المقدّمة، أو إرادة ذي المقدّمة يستلزم إرادة المقدّمة.

والنحو الأوّل ـ وهو إثبات الوجوب الغيريّ للمقدّمة على مستوى عالم الجعل والإيجاب ـ قد يستشكل فيه ويقال بعدم وجوب مقدّمة الواجب، وإذا لم تكن مقدّمة الواجب واجبة، فلا يكون ترك الصلاة ـ الذي هو مقدّمة للإزالة ـ واجباً، حتّى يحرم فعل الصلاة، وبذلك لا يتمّ المطلوب وهو حرمة الضدّ الخاصّ.

لكنّ السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ يقول: حتى لو سلّمنا بأنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة بالوجوب الغيريّ في عالم الجعل والإيجاب، ولكنّ النحو الثاني ـ وهو إثبات الوجوب الغيريّ للمقدّمة في عالم المبادئ فقط ـ مسلّم بالوجدان، إذ إنّ الشيء إذا كان واجباً فتكون مقدّمته محبوبة ومرادة للمولى، وإذا كانت مقدّمة الواجب محبوبة، فحينئذٍ يكون ترك الصلاة ـ الذي هو مقدّمة لإزالة النجاسة ـ واجباً، ويكون فعل الصلاة حراماً، وعلى هذا لا يمكن تعلّق الوجوب بالصلاة ولو على نحو الترتّب؛ لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة ولو بنحو الترتّب، يكشف عن محبوبيّة فعل الصلاة لدى المولى، وإذا كان فعل الصلاة محبوباً فهو ينافي ما تقدّم من كون ترك الصلاة ـ الذي هو مقدّمة للإزالة - محبوباً أيضاً، فيلزم تعلّق الحبّ بالنقيضين، وهما فعل الصلاة وتركها، وهو محال كما هو واضح.

وبهذا يتّضح: أنّ هذه المقدّمة صالحة للاستدلال، لأنّه يكفي في تحقّق هذه المقدّمة ثبوت الوجوب الغيريّ للمقدّمة بلحاظ عالم المبادئ والملاكات، إذن هذه المقدّمة ثابتة ولا إشكال فيها.

الاستدلال على المقدّمة الأول (أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر)

إنّما المهمّ في المقام هو تحقيق الحال في المقدّمة الأولى وهي: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر. ولكي يتّضح الحال في هذه المقدّمة لابدّ من عرض الاستدلال عليها ثمّ مناقشته.

فقد استدلّ على هذا المقدّمة: بأنّ وجود أحد الضدّين مانع عن وجود الضدّ الآخر؛ لاستحالة وجود الضدّين معاً. فإذا وجد أحدهما، يرتفع الضدّ الآخر حتماً. وهذا يعني أنّ وجود أحد الضدّين مانع عن وجود الضدّ الآخر؛ إذ لو لم يكن مانعاً عن وجوده، لزم اجتماع الضدّين معاً، وهو مستحيل.

بيان ذلك: إنّ العلّة التامّة مركّبة من ثلاثة أجزاء:

الأوّل: وجود المقتضي.

الثاني: وجود الشرط.

الثالث: عدم المانع.

مثلاً: وجود النار مقتضٍ للإحراق، أمّا المماسّة بين وجود النار والحطب فهي شرط لتأثيرها فيه؛ لأنّ المماسّة مصحّحة لفاعليّة النار، أمّا رطوبة الحطب فهي مانعة عن فعليّة تأثير النار في الحطب، فإذا تمّت هذه الأجزاء الثلاثة (المقتضي والشرط وعدم المانع) فقد تمّت العلّة التامّة وأثّرت أثرها، وحصل الاحتراق.

وعليه، فحيث إنّ عدم المانع هو من أجزاء العلّة، فلكي يتحقّق وجود الضدّ لابدّ من توفّر أمرين: أحدهما وجود المقتضي له، والآخر عدم المانع، ولمّا كان المانع هو وجود ضدّه، فيكون عدم الضدّ من أجزاء العلّة؛ لأنّه يحقّق عدم المانع. وحينئذٍ يثبت أنّ عدم الضدّ ـ بوصفه من أجزاء العلّة ـ مقدّمة لحصول ووجود الضدّ الآخر، فيثبت المطلوب.

وتمثيله بالمقام بالشكل التالي: إنّ الصلاة مانع من وجود الإزالة، وعليه

يكون عدم الصلاة مقدّمة لوجود الإزالة، وهو المطلوب، وهذا هو عمدة الاستدلال على إثبات مقدّميّة عدم الضدّ، لحصول الضدّ الآخر.

وأجيب على هذا الاستدلال بجوابين:

الجواب الأوّل: حلّ صيغة الاستدلال المتقدّم

يبتني الاستدلال المتقدّم على أنّ أحد الضدّين بوجوده مانعٌ عن الضدّ الآخر، لكن نجيب على ذلك بأنّ هذه المانعيّة غير صحيحة. وذلك يتوقّف على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ العلّة التي يتحقّق بها المعلول مركّبة من المقتضي والشرط وعدم المانع، وهي كما يلي:

١. **المقتضي**: وهو السبب الذي يترشّح منه الأثر أي المعلول مباشرة، وهو بمثابة الأُمّ، على أساس أنّ المعلول متولّد من المقتضي، لذا يكون المعلول مرتبةً من وجود المقتضي النازلة وليس شيئاً أجنبيّاً عنه، وإلّا استحال تأثيره فيه، وذلك بناء على أساس أنّ المعلول عين الربط والتعلّق بالعلّة، فالحرارة عين الربط بالنار وتتولّد من صميم ذاتها، وإلّا لزم تأثير كلّ شيء في كلّ شيء، وهو باطل.

٢. **الشرط**: وهو المؤثّر في فعليّة فاعليّة المقتضي ولا يكون مؤثّراً في المعلول مباشرة، فمماسّة الحطب للنار شرط في تأثير المقتضي للإحراق، وبدون الشرط ـ المماسّة ـ لا يكون للمقتضي تأثير مباشر في الإحراق وتوليد الحرارة.

٣. **عدم المانع**: هو ما يمنع من تأثير المقتضي في ترتّب السبب.

ومن هنا يقال: إنّ ترتّب الأثر أو المعلول أو السبب يتوقّف على وجود المقتضي ووجود الشرط وانتفاء المانع، فمثلاً: إذا أردنا إحراق ورقة فلابدّ أوّلاً من وجود المقتضي والشرط وعدم المانع.

ومن الواضح: أنّ عدم المانع بنفسه لا يكون مؤثّراً في شيء؛ لأنّ العدم بما

هو، لا يعقل أن يكون مؤثّراً؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يكون مؤثّراً، وعلى هذا فعدّ عدم المانع من أجزاء العلّة التامّة إنّما هو باعتبار أنّ وجوده مانع عن تأثير المقتضي، لا أنّ عدمه من أجزائها. مثلاً: عدم رطوبة الحطب لا يكون مؤثّراً إلّا مع وجود المقتضي وهو النار، لأنّه مانع عن فاعليّة النار وتأثيرها.

وبهذا يتّضح: أنّ انتفاء الأثر عن العلّة أو عدم ترتّب الأثر له أحد أسباب ثلاثة:

السبب الأوّل: عدم وجود المقتضي؛ فإذا لم توجد النار ونحوها، لم يتحقّق الإحراق.

السبب الثاني: عدم وجود الشرط؛ فإنّه إذا لم تحصل المماسّة والقرب بين النار والورقة، فلن يتحقّق الاحتراق.

السبب الثالث: وجود المانع؛ فإنّه إذا كان المانع موجوداً كرطوبة الورقة المانعة من احتراقها، فلن يتحقّق الأثر وهو الإحراق.

وبهذا يتّضح: أنّ تأثير كلّ جزء من أجزاء العلّة التامّة في المعلول يختلف عن تأثير الجزء الآخر؛ فإنّ تأثير المقتضي فيه يكون بنحو المباشر، وأمّا تأثير الشرط فيه لا يكون كذلك، بل هو في فعليّة فاعليّة المقتضي، وعدم المانع بما هو عدم لا يكون مؤثّراً في شيء؛ لأنّه ليس بشيء حتّى يكون مؤثّراً، بل تأثيره إنّما هو بلحاظ أنّ وجوده مانع عن فاعليّة المقتضي؛ فالشرط مؤثّر في فعليّة فاعليّة المقتضي مباشرةً، والمانع مانع عن فعليّة تأثير المقتضي.

وعلى هذا فالشرط وعدم المانع كلاهما من متمّمات فاعليّة المقتضي.

وممّا ينبغي التركيز عليه في المقام ـ ومنه يتّضح الجواب على هذا الاستدلال ـ هو: أنّ وجود المانع الذي يمنع من تحقّق الأثر لابدّ أن يوجد بعد فرض وجود المقتضي والشرط؛ لأنّ المانع هو الذي يمنع المقتضي من التأثير، وهذا يعني أن يكون وجود المقتضي سابقاً على وجود المانع لكي يتمكّن المانع

من منع تأثير المقتضي.

وبعبارة أخرى: إنّ المقتضي متقدّمٌ رتبةً على الشرط؛ لأنّ الشرط من متمّمات فاعليّته، فلابدّ من افتراض وجود المقتضي في المرتبة السابقة حتّى يكون متمّماً لها، وإلّا فلا يتّصف الشرط بالشرطيّة. فمماسّة الحطب للنار إنّما تتّصف بالشرطيّة مع وجود النار، لأنّها نسبة بين الحطب والنار ومتقوّمة بهما ذاتاً وحقيقةً، ولا يعقل وجودها بدون وجوديهما، كما أنّ رطوبة الحطب إنّما تتّصف بالمانعيّة مع فرض وجود الشرط وهو المماسّة في المقام وإلّا فلا موضوع لمانعيّتها ولا معنى لاتّصافها بها.

وممّا تقدّم يتّضح طوليّة أجزاء العلّة التامّة رتبةً وإن كانت معاصرة زمناً، كما أنّه اتّضح بذلك استحالة اتّصاف الشرط بالشرطيّة إلّا في ظرف ثبوت المقتضي؛ فالمماسّة إنّما تتّصف بالشرطيّة إذا كانت النار موجودة، وإلّا فلا معنى لكونها شرطاً، وكذلك اتّصاف المانع بالمانعيّة إلّا في ظرف وجود المقتضي والشرط معاً. مثلاً: الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق لا تتّصف بالمانعيّة إلّا في ظرف وجود النار ومماسّتها مع ذلك الجسم فيكون عدم الاحتراق حينئذٍ مستنداً إلى وجود المانع، وأمّا إذا لم تكن النار موجودة أو كانت ولم تكن مماسّة مع الجسم، فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع، من قبيل ما إذا فرضنا أنّ النار موجودة والجسم القابل للاحتراق مماسّ بها ومع ذلك لم يحترق، ففي مثل ذلك نفتّش عن سبب ذلك وما هو. وبعد الفحص يظهر لنا أنّ سببه وجود المانع وهو الرطوبة الموجودة في ذلك الجسم، وهي التي تمنع عن احتراقه وتجعله غير قابل له، فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع، وإذا كانت النار موجودة ولكنّ الجسم المذكور لم يكن مماسّاً لها، فعدم احتراقه مستند إلى انتفاء الشرط وهو المماسّة، ولا يعقل أن يكون مستنداً إلى وجود المانع.

وبهذا يتّضح: أنّه إذا افترضنا أنّ المقتضي غير موجود، فهذا يكشف عن أنّ هذا المانع لا يسمّى مانعاً ولا يكون عدمه من أجزاء العلّة؛ وذلك لأنّ المانع سواء كان موجوداً أم لا، فإنّ الأثر لا يتحقّق، لعدم وجود المقتضي وليس لأجل وجود المانع.

إذن إذا أسندنا عدم تحقّق الأثر إلى المانع، فلابدّ أن نفرض وجود المقتضي أوّلاً، ممّا يعني أنّ المقتضي والمانع لابدّ من تعاصرهما في الوجود، فإذا كانا متعاصرين وجوداً كان المانع مانعاً عن تأثير المقتضي، وكان عدمه من أجزاء العلّة.

وأمّا إذا لم يكونا متعاصرين ـ بأن كان وجود المقتضي لا يجتمع مع المانع ـ فلن تحصل المانعيّة، فينتج: أنّ مانعيّة هذا المانع وعدمه ليس من أجزاء العلّة.

وإذا تبيّنت هاتان المقدّمتان نقول في الجواب على هذا الاستدلال الذي يقول أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر: إنّ الإزالة بوصفها ضدّ للصلاة لا يمكن أن تكون مانعة من الصلاة، لكي يكون عدم الإزالة عدم مانع لتحقّق الصلاة[1]، وذلك لأنّ فرض المانع يعني وجود المقتضي أيضاً، لاشتراط التعاصر بينهما، كما تقدّم، ومن الواضح: أنّ المقتضي للصلاة أو للإزالة هو إرادة المكلّف؛ لأنّ المكلّف إذا لم يُرِد الصلاة فلا مقتضي لوجودها أصلاً.

وعلى هذا الأساس إذا أراد المكلّف الإزالة، فلازم ذلك أنّه لا يريد الصلاة؛ لأنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما معاً، إذ مع فرض إرادة المكلّف للإزالة فهذا يعني أنّ إرادة الصلاة منتفية، أي أنّ المقتضي للصلاة منتفٍ، وإذا

---

(١) لا يخفى أنّ عبارة السيّد الشهيد قدس سره في هذا الموضع من الحلقة الثالثة، فرضت أنّ الإزالة هي المانع من فعل الصلاة، وهو خلاف ما مثّلنا به سابقاً، حيث فرضنا أنّ فعل الصلاة هو المانع من الإزالة، لكن لا ضير في ذلك.

كان مقتضي الصلاة منتفياً فلا يمكن أن يفرض عدم الإزالة من أجزاء العلّة لفعل الصلاة؛ لأنّ المانع (وهو الإزالة بالمثال) يؤثّر أثره فيما إذا كان المقتضي للصلاة موجوداً، والحال عدم وجود المقتضي للصلاة (وهو إرادة المكلّف بحسب الفرض) وعليه فلا تكون الإزالة مانعة من تأثير المقتضي.

بعبارة أخرى: إنّ المقتضي للصلاة هو إرادة المكلّف، فإذا أراد الصلاة فسوف تقع الصلاة، لعدم وجود ما يمنع تحقّق الصلاة، وأمّا إذا لم يرد الصلاة فلا يكون المقتضي لها موجوداً، فالصلاة منتفية لانتفاء المقتضي، وأمّا الإزالة فلا مدخليّة لها في ذلك لكي يقال أنّ وجودها مانع من الصلاة، وأنّ عدمها ـ الإزالة ـ من أجزاء العلّة للصلاة.

إشكال ودفع

أمّا الإشكال، فحاصله: لو قلنا أنّ عدم الضدّ ليس من أجزاء العلّة ولا يكون وجوده مانعاً من وجود الضدّ الآخر، فهذا يعني إمكان اجتماع الضدّين معاً، وهو مستحيل.

ففي المثال المتقدّم لو قلنا: أنّ الإزالة ليست مانعة من وجود الصلاة، فيلزم من ذلك إمكان اجتماع الصلاة والإزالة في وقت واحد وهو محال لأنّه من اجتماع الضدّين، وحيث إنّ اجتماع الصلاة والإزالة في وقت واحد مستحيل، فلابدّ أن تكون الإزالة معدومة حين الصلاة، وهذا يعني أنّ عدم الإزالة ممّا يتوقّف عليه وجود الصلاة، فيكون عدم الإزالة مقدّمة للصلاة أو جزء العلّة.

والجواب: إنّ للمانعيّة معنيين:

المعنى الأوّل: المانعيّة بمعنى ما يمنع المقتضي من التأثير، كما في الرطوبة التي تمنع النار من تأثيرها، ومن الواضح أنّ هذا المعنى من المانعيّة يكون عدمه

من أجزاء العلّة، أي يكون دخيلاً في ترتيب الأثر للمقتضي؛ لكن يشترط فيه أن يكون المانع معاصراً لوجود المقتضي في الوجود، لأنّه لو لم يكن المانع معاصراً للمقتضي في الوجود لم يتّصف هذا المانع بأنّ عدمه مانع من التأثير، لأنّ عدم تحقّق المعلول والأثر في هذه الحالة نتيجة عدم وجود المقتضي أو عدم وجود الشرط، ولا يستند إلى وجود المانع، كما تقدّم بيانه آنفاً.

المعنى الثاني: المانعيّة بمعنى التمانع والتضادّ في الوجود، وهذا التمانع لا يكون عدمه دخيلاً في العلّيّة؛ وذلك لأنّ التمانع بين الضدّين إنّما هو لاستحالة اجتماع الضدّين في الوجود.

ففي المثال المتقدّم، يوجد بين الإزالة والصلاة تمانع في الوجود لأنّهما ضدّان، فلو فرض أنّ المقتضي لأحدهما ـ وهو إرادة المكلّف ـ موجود، كما لو فرضنا أنّ المكلّف أراد الصلاة، ففي هذه الحالة يكون هذا المقتضي للصلاة (إرادة المكلّف) مع توفّر الشرط هو المانع من وجود الإزالة، لا أنّ الصلاة هي المانع من وجود الإزالة؛ لأنّه مع وجود المقتضي للصلاة تكون الإزالة منتفية بسبب عدم وجود المقتضي لها.

وهذا يعني أنّ الضدّين في رتبة واحدة بحيث لا طوليّة ولا تقدّم ولا تأخّر ولا توقّف لأحدهما على الآخر، وإنّما هما في رتبة واحدة عرضيّة، أي أنّ المكلّف إذا حدثت له إرادة نحو الصلاة، ففي نفس الوقت وفي رتبة واحدة تكون هذه الإرادة للصلاة سبباً لعدم الإزالة، فعدم الإزالة ووجود الصلاة في رتبة واحدة، وحيث إنّهما في رتبة واحدة فلا يكون عدم الإزالة مقدّمة للصلاة، لأنّه إذا كان عدم الإزالة مقدّمة للصلاة كانت الإزالة متقدّمة رتبة على الصلاة، وهو خلف كونهما في رتبة واحدة.

نعم، الذي يكون مقدّمة وفي طول الآخر إنّما هو المقتضي، فإنّه مقدّمة لوجود الضدّ، وعدمه من أجزاء العلّة لوجود الضدّ الآخر.

الجواب الثاني: لزوم الدور

وهذا جوابٌ نقضيّ، وتقدّم في الحلقة الثانية[1]، وحاصله: لو كان عدم الضدّ مقدّمة للضدّ الآخر، فحيث إنّ المقدّميّة من الطرفين، فيكون عدم الضدّ الآخر مقدّمة للضدّ الأوّل، فيلزم أن يكون الضدّ الأوّل معلولاً لعدم الضدّ الثاني، بينما يكون الضدّ الثاني معلولاً للضدّ الأوّل، وهذا يعني أنّ الشيء الواحد يكون علّة ومعلولاً ومتقدّماً ومتأخّراً، وهو الدور المحال.

بعبارة أخرى: إنّ الضدّ الأوّل بما أنّه متوقّف على عدم الضدّ الثاني، والضدّ الثاني متوقّف على عدم الضدّ الأوّل، فيكون الضدّ الأوّل متوقّفاً على عدم «عدم الضدّ الأوّل» أي على وجود الضدّ الأوّل فيتوقّف على نفسه، وهو دور.

ففي المثال السابق: لو كان عدم الإزالة علّة أو جزء علّة للصلاة، كذلك عدم الصلاة علّة وجزء علّةٍ للإزالة؛ لأنّ التمانع والمقدّميّة من الطرفين، فيلزم أن يكون وجود الصلاة متوقّفاً على عدم الإزالة، وكذلك عدم الإزالة متوقّفاً على فعل الصلاة؛ لأنّه بفعل الصلاة يتحقّق عدم الإزالة، وبحذف الحدّ الأوسط أو العامل المشترك، ينتج: أنّ وجود الصلاة متوقّف على وجود الصلاة، وأنّ ترك الإزالة متوقّف على ترك الإزالة، وهو توقّف الشيء على نقسه، ومن الواضح أنّ توقّف الشيء على نفسه دورٌ محال.

وبهذا يتّضح: عدم الدليل على حرمة الضدّ الخاصّ، والنتيجة: هي أنّ وجوب شيء لا يقتضي النهي عن الضدّ الخاصّ.

ثمرة البحث

تظهر الثمرة في هذا البحث فيما لو كان أحد الضدّين واجباً وكان أهمّ ملاكاً من الضدّ الآخر، حيث يمكن تشخيص حكم الصلاة المضادّة لواجبٍ

---

(١) الحلقة الثانية: ص٢٨٩.

أهمّ لو اشتغل بها وترك الأهمّ، وكذلك في تشخيص حكم غير الصلاة من الواجبات الأخرى إذا فرض لها مزاحم، مع ضيق قدرة المكلّف عن امتثالهما معاً في آن واحد.

فلو عصى المكلّف الأمر بالإزالة ـ مع أنّها أهمّ؛ لأنّها واجبٌ فوريّ ـ وصلّى، فهل تكون صلاته صحيحة أم باطلة؟

والجواب: إن قلنا بأنّ وجوب شيءٍ يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فوجوب الإزالة الأهمّ يقتضي النهي عن الصلاة، فتحرم؛ فلو أتى بالصلاة فتكون باطلة، لأنّها منهيٌّ عنها؛ فلا يتعلّق الأمر بها في هذه الحالة، ومع عدم كونها مأموراً بها فلا تقع مصداقاً للواجب ولو على نحو الترتّب؛ وذلك لعدم إمكان تعلّق الأمر بالصلاة ولو بنحو الترتّب، لأنّه على القول بالاقتضاء تكون منهيّاً عنها، وعليه فلا يتعلّق الأمر بها، وما أتى به من الصلاة لا يكون مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ الامتثال فرع وجود الأمر، وحيث لا أمر بهذه الصلاة، فيكون ما أتى به من الصلاة باطلاً.

وأمّا إن بنينا على أنّ وجوب الشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الأمر بوجوب الإزالة ـ في هذه الحالة ـ وإن كان أهمّ، لكنّه لا دلالة فيه على حرمة الصلاة، فيبقى الأمر متعلّقاً بالصلاة على نحو الترتّب، فلو عصى المكلّف الإزالة وصلّى لكانت صلاته صحيحة؛ لأنّها مأمورٌ بها، وتكون مصداقاً للواجب المأمور به، وتقع صحيحة ومجزية. نعم، يستحقّ المكلّف العقوبة لعصيانه الأمر بالإزالة.

ولو أردنا أن نصيغ هذه الثمرة بشكل عامّ وشامل لكلّ حالة من هذا القبيل ـ وهي ما لو وقع التضادّ بين واجبين في مقام الامتثال، كما في الواجبات العباديّة إذا زاحم أحدهما الآخر، وكان أهمّ من الأوّل ـ فنقول: إذا بنينا على أنّ وجوب شيءٍ يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، ففي هذه الحالة يقع التعارض

بين الدليلين الدالّين على وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ وعلى وجوب الإزالة، وذلك لأنّ الأمر بالإزالة كما يدلّ بالمطابقة على وجوب الإزالة، فإنّه يدلّ أيضاً ـ إمّا بالدلالة المطابقيّة أو التضمّنيّة أو الالتزاميّة ـ على حرمة الصلاة لأنّها ضدٌّ خاصّ للإزالة.

ومن جهة أخرى فإنّ الأمر بالصلاة له دلالتان أيضاً إحداهما دلالة على وجوب الصلاة بالمطابقة، والأخرى دلالة وجوب الصلاة على حرمة الإزالة إمّا بالدلالة المطابقيّة أو التضمّنيّة أو الالتزاميّة، وعليه يقع التنافي بين المدلول الدالّ على الوجوب في إحداهما مع المدلول الآخر الدالّ على الحرمة، وهذا التنافي ناشئٌ من نفس الأمرين والجعلين، والتنافي بين الجعلين والدليلين هو ملاك التعارض. وعلى هذا الأساس يجب تطبيق قواعد التعارض من الجمع العرفي أو الترجيح أو التخيير أو التساقط.

وأمّا إذا بنينا على أنّ وجوب شيءٍ لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، ففي هذه الحالة لا يقع التعارض بين الدليلين؛ لأنّ الدليل في كلّ منهما لا يثبت أكثر من وجوب متعلّقه ولا يكون له دلالةٌ أخرى على تحريم ضدّه، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يستطيع امتثالهما معاً، لفرض التزاحم بينهما؛ وعليه فإن كان كلا الدليلين متساويين في الأهمّيّة، فيكون كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر، أي كلّ منهما مأمور به على نحو الترتّب من الجانبين، أمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر مطلقاً، والآخر الأقلّ أهمّيّة، ففي هذه الحالة يكون المهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ.

ومن هنا يتّضح: أنّ مبحث الترتّب مرتبط ومتفرّع على مبحث الضدّ، ذلك لأنّه إذا قلنا بالاقتضاء سوف يدخل المتزاحمان في باب التعارض ولا يصحّ الترتّب في هذه الحالة، وأمّا إذا قلنا بعدم الاقتضاء فيدخل الدليلان في باب التزاحم ويصحّ الأمر الترتّبي، وتطبّق أحكامه الخاصّة به من تقديم

الأهمّ أو كون كلّ من الواجبين مشروطاً بعصيان الآخر.

والحاصل: أنّ فكرة الترتّب لا يمكن تعقّلها إلّا على القول بعدم الاقتضاء.

وبهذا ينتهي الكلام عن مبحث الضدّ، وتبيّن أنّه لا يقتضي حرمة الضدّ الخاصّ ولا حرمة الضدّ العامّ.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**ومع عدم وجود المقتضي لا معنى لهذا المنع**» أي: لا معنى أن ننسب عدم الأثر إلى وجود المانع؛ لأنّ المانع يسمّى مانعاً إذا وجد المقتضي، وإلّا إذا لم يوجد المقتضي لا نسمّيه مانعاً.

• قوله قدس سره: «**وعلى هذا الأساس إذا لا حظنا الصلاة بوصفها**» بعد الفراغ من بيان المقدّمتين شرع في بيان النتيجة المترتّبة على هاتين المقدّمتين.

• قوله قدس سره: «**بوصفها ضدّاً للإزالة**» هنا السيّد الشهيد قدس سره يفرض أنّ الإزالة هي المانع من الصلاة، لا أنّ الصلاة هي المانع، فهو تغيير في المثال، ولا يضرّ في تقريب المطلب.

• قوله قدس سره: «**مع وجود الإرادة للصلاة لا حالة منتظرة**» أي: لابدّ أن تتحقّق الصلاة، ولا تتحقّق الإزالة.

• قوله قدس سره: «**وأمّا المانعيّة بمعنى مجرّد التمانع وعدم إمكان الاجتماع في الوجود**» (عدم إمكان الاجتماع في الوجود) عطف تفسير على (التمانع).

• قوله قدس سره: «**كما في الضدّين فلا دخل لهما في التأثير**» من قبيل السواد والبياض مثلاً، فليس أحدهما مؤثّراً في وجود الآخر، بل متى ما وجد المقتضي لأحدهما فهو يتحقّق.

• قوله قدس سره: «**لأنّ المتمانعين بهذا المعنى مع الشرط**» أي أنّ المتمانعين في الوجود فقط كالسواد والبياض، إذا تحقّق المقتضي لأحدهما فهو يوجد.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**في وجود أحد الضدّين مع عدم ضدّه الآخر في رتبة واحدة**» بمعنى: أنّ أحد الضدّين يؤثّر في وجود الآخر فيما إذا كانا في رتبةٍ واحدة، أمّا إذا اختلفت الرتبة فلا يكون عدم أحدهما متقدّماً وعلّة لوجود الآخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعليه فالصحيح أنّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ**» كما أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي حرمة ضدّه العامّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وكذلك أيّ واجب آخر مزاحم من هذا القبيل**» كما في الواجبات العباديّة إذا زاحم أحدها الآخر، وكان أهمّ من الأوّل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لأنّ مفاد كلّ من الدليلين... هو وجوب مشروط بالقدرة... كما تقدّم**» في الأبحاث السابقة.

خلاصة البحث في الضدّ الخاص

• استدلّ على اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه الخاصّ بمسلك التلازم، وهو يتكوّن من ثلاث مقدّمات، الأولى: أنّ الضدّ العامّ للواجب حرام، والثانية: أنّ الضدّ الخاصّ ملازم للضدّ العامّ، والثالثة: أنّ ملازم الحرام حرام.

• قال السيّد الشهيد: يمكن الاستغناء عن المقدّمة الثالثة، لأنّ إثبات وجوب ترك الضدّ الخاصّ كافٍ لتحقيق المطلوب.

• استدلّ على المقدّمة الأولى بأنّ وجود أحد الضدّين مانع من وجود ضدّه الخاصّ، وعدم المانع أحد أجزاء العلّة، فيثبت بذلك مقدّميّة ترك أحد الضدّين لوجود ضدّه.

• وأجيب بأنّ عدم الشيء لا ينشأ من وجود المانع إلّا في حالة وجود المقتضي.

• قيل: لا يمكن إنكار كون الضدّ (الصلاة) مانعاً من وجود ضدّه الخاصّ (الإزالة)؛ لاستحالة اجتماعه معه في الوجود.

وأجيب: بأنّ للمانع معنيين، أوّلهما: ما يمنع المقتضي من التأثير كالرطوبة بالنسبة إلى تأثير النار في الإحراق، وثانيهما: المنافر الوجوديّ كالسواد بالنسبة للبياض، والصلاة ليست مانعةً من الإزالة بالمعنى الأوّل.

• استدلّ على استحالة أن يكون عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود ضدّه، بلزوم الدور.

• على القول بأنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ضدّها (الصلاة، تقع الصلاة باطلة؛ إذ بعد تعلّق النهي بها، لا يمكن تعلّق الأمر بها حتى بنحو الترتّب كي تصحّ بواسطته، وبناءً على عدم الاقتضاء، تصحّ الصلاة؛ للأمر الترتّبي بها، في حال ترك الإزالة.

• ثمرة البحث عن اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه، بصيغتها الشاملة: أنّه على القول بالاقتضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين «صلِّ»، و«أَزلْ» مثلاً؛ لأنّ كلّاً منهما يدلّ التزاماً على حرمة مورد الآخر، فيتنافيان في أصل الجعل، وعلى القول بعدم الاقتضاء، لا تعارض؛ لأنّ مفاد كلّ من الدليلين وجوب مورده مشروطاً بالقدرة وعدم الاشتغال بالمزاحم الأهمّ.

بحوث تفصيليّة

(١) في البراهين الدالّة على إبطال المقدّمة الأولى

المقدّمة الأولى من الدليل الثاني على اقتضاء الأمر بالضدّ حرمة الضدّ الخاصّ: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وفيما يلي عرض بعض البراهين التي أقيمت على بطلانها.

وقبل التعرّض لبراهين إبطالها، نستذكر تقريب الاستدلال عليها، وحاصله: لا ريب في أنّ كلّ واحد من الضدّين مانعٌ عن وجود الآخر، وعدم المانع من أجزاء العلّة الّتي هي مقدّمة على المعلول، فعدم أحد الضدّين المانع عن وجود الضدّ الآخر مقدّم رتبة على وجود الضدّ الآخر، فهو مقدّمة لوجود الضدّ الآخر.

وهذا ما ذكره الشيخ الأنصاري عن الحاجبيّ والعضديّ[1].

ومن البراهين التي ذكرت في إبطال هذه المقدّمة مايلي:

البرهان الأوّل: المنافرة بين الضدّين تقتضي عدم اجتماعهما في الوجود

وهو ما ذكره صاحب الكفاية، وحاصله: أنّ المنافرة والمعاندة بين الضدّين إنّما يقتضي عدم اجتماعهما في مقام التحقّق والوجود، فكلّ منهما يمنع الآخر عن التحقّق، ويستحيل اجتماعهما في الوجود في زمان واحد. وأمّا عدم أحدهما ووجود الآخر فلا منافاة بينهما، بل هما في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي التقدّم كي يكون عدم أحدهما متقدّماً على وجود الآخر.

---

(١) مطارح الأنظار: ص١١٧.

مثلاً: البياض والسواد متضادّان، ومقتضى مضادّتهما استحالة اجتماعهما في الوجود في زمان واحد. وأمّا وجود السواد وعدم البياض فلا منافاة بينهما، بل بينهما كمال الملاءمة بحيث وجود السواد يستلزم عدم البياض بالضرورة، فوجود السواد وعدم البياض في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم عدم البياض على وجود السواد كي يكون عدم البياض، من قبيل عدم المانع للسواد ليكون من مقدّمات وجوده[١].

وأورد عليه المحقّق الأصفهانيّ: بأنّ «غاية ما يقتضيه الملاءمة بين الضدّ ونقيض ضدّه هي المقارنة الزمانيّة بين الضدّ وعدم الآخر، والمقارنة الزمانيّة لا تنافي التقدّم بالعلّيّة أو بالطبع، كما أنّ التقدّم الزماني لا ينافي العلّيّة أيضاً»[٢].

البرهان الثاني: النقض بالمتناقضين

وهو لصاحب الكفاية أيضاً وحاصله: لا فرق بين المتناقضين والمتضادّين في استحالة اجتماعهما في الوجود، وذلك لثبوت ملاكيهما فيهما على السواء؛ ومن المعلوم: أنّ أحد النقيضين يكون في رتبة عدم الآخر، ضرورة أنّ وجود زيد ـ مثلاً ـ في رتبة عدم نقيضه (أي عدم عدمه) من دون تقدّم بينهما، لأنّ عدم عدمه نفس وجوده، وتقدّم الشيء على نفسه محال، وعليه فليس مجرّد وجود المعاندة بين شيئين مستلزماً لمقدّميّة عدم أحدهما لثبوت الآخر، وإلّا لكان عدم أحد النقيضين مقدّماً على النقيض الآخر، وهو باطل كما هو واضح[٣].

وأجاب عنه السيّد الإمام الخمينيّ «بمنع كون النقيضين في رتبة واحدة، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض البياض في المرتبة رفعه على أن يكون القيد

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٩.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم): ج١ ص٤٢٥.

(٣) كفاية الأصول: ص١٣٠.

للمسلوب لا للسلب، فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علّته صدق عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيليّ مفاد الهليّة المركّبة، أو بنحو السلب المحموليّ للمقيّد على أن يكون القيد للمسلوب، وإن كذب كون عدمه في رتبتها، فنقيض كون المعلول في رتبة العلّة عدم كونه في رتبتها، لا كون العدم في رتبتها.

وأمّا لزوم كون الضدّين في رتبة واحدة فهو أوضح فساداً، لأنّه يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجيّ، ولا ربط للرتبة العقليّة في ذلك؛ فلو فرض أنّ البياض والسواد مختلفا الرتبة عقلاً، كان اجتماعهما الوجوديّ في موضوع واحد محالاً، فهل ترى إمكان علّيّة سواد لبياض في الموضوع الذي هو فيه؟!»[1].

البرهان الثالث: لزوم الدور

وهو لصاحب الكفاية أيضاً وحاصله: إنّ عدم أحد الضدّين إذا كان مقدّمة للآخر من باب أنّه عدم المانع فيكون من أجزاء علّته، كان وجود أحد الضدّين مقدّمة لعدم الآخر أيضاً، لتوقّف عدم الشيء على مانعه كما يتوقّف نفس الشيء على عدم مانعه، فيكون عدم أحدهما متوقّفاً على وجود الآخر، كما أنّ وجود الآخر يتوقّف على عدم ضدّه، فيلزم الدور الباطل[2].

وأجاب عنه المحقّق الاصفهانيّ بأنّ توقّف فعل الضدّ على تركه قضاء لحقّ الشرطيّة، لكنّه لا علّيّة في طرف العدم، إذ لا علّيّة في الأعدام؛ مع أنّ الفعل ليس مطابقاً ترك الترك بل ملازم له[3].

وأجاب المحقّق الخونساري عن إشكال الدور على ما حكاه الشيخ

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج٢ ص١٢.

(٢) كفاية الأصول: ص١٣٠.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم): ج١ ص٤٢٨.

الأنصاري قدس سره بأنّ اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعيّة عن الضدّ المعدوم مستحيل؛ لما تقدّم من أنّ اتّصاف المانع بالمانعيّة فرع ثبوت المقتضي والشرط المتمّم له، والضدّ المعدوم لا مقتضي له معلّلاً بأنّ مقتضى المحال محال.

ونتيجة ذلك: أنّ وجود الضدّ الموجود يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم من باب توقّف المعلول على عدم مانعه، وأمّا الضدّ المعدوم فهو لا يتوقّف على عدم الضدّ الموجود، فإذن لا دور؛ مثلاً: إذا كان البياض موجوداً في موضوع، فلا محالة يتوقّف وجوده فيه على عدم وجود السواد من باب توقّف المعلول على عدم المانع، وأمّا وجود السواد المعدوم فيه فيستحيل أن يتوقّف على عدم البياض فيه من باب توقّف الشيء على عدم المانع، لاستحالة اتّصاف البياض بالمانعيّة عن وجود السواد لأنّه فرع ثبوت المقتضي للسواد، ولا يمكن افتراض ثبوت المقتضي له في هذه الحالة، لأنّ مقتضي المحال محال[1].

وأجاب صاحب الكفاية عمّا أفاده المحقّق الخونساريّ في دفع الدور: بأنّ ما ذكره المحقّق الخونساريّ وإن كان يرفع به إشكال الدور، إلّا أنّ محذور توقّف الشيء على نفسه باقٍ على حاله، لأنّ صلاحيّة استناد العدم إلى وجود الضدّ فيما إذا فرض وجود المقتضي نوع إقرارٍ بكون وجود الضدّ في رتبةٍ سابقةٍ على عدم الضدّ الآخر، وحينئذٍ يمتنع أن يستند وجود الضدّ إلى عدم الضدّ الآخر المتأخّر عنه رتبة، وإلّا يلزم أن يكون الموقوف عليه الشيء موقوفاً على ذلك الشيء، وهو محال، لأنّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه[2].

البرهان الرابع: ما ذكره المحقّق الأصفهاني

وحاصله: أنّ في الماديّات أربع علل وشرطين، بخلافه في المجرّدات فليس

---

(١) مطارح الأنظار: ص١٠٥.

(٢) كفاية الأصول: ص١٣١.

إلّا العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة:

العلّة الفاعليّة: هي التي يكون منها الوجود.

والعلّة الغائيّة: هي التي من أجلها تحقّق الوجود.

والعلّة الماديّة: هي الجنس.

والعلّة الصّوريّة: هي الفصل.

والشرطان هما: ما يتمّم فاعليّة الفاعل، وما يتمّم قابليّة القابل، وذلك لأنّ الوجود في الأُمور الماديّة بحاجة إلى الفاعل والقابل، فلو وجد الفاعل وكان ناقصاً، لم يؤثّر أثره، ولو وجد القابل وابتلي بمانع فالأثر لا يتحقّق، وبتوفّر الشرط في الطرفين يتحقّق الأثر.

وحينئذٍ، ننظر في الأمر ونقول: إنّ العلّة الماديّة هي الجنس، والعلّة الصوريّة هي الفصل، وعدم الضدّ الآخر لا هو جنس للضدّ الآخر ولا هو فصل له. والعلّة الغائيّة أيضاً غير متصوّرة للعدم، لأنّ العلّة الغائيّة هي المنشأ للفاعليّة، ولا يعقل أن يكون عدم الضدّ فاعلاً للضدّ الآخر، لأنّ الفاعل والعلّة الفاعليّة للضدّ الآخر هو مقتضي وجود ذاك الضدّ، فلا يكون عدم أحد الضدّين فاعلاً للضدّ الآخر. على أنّ الفاعليّة ـ أو تتميم الفاعليّة ـ منوطة بأن يكون هناك أثر ومنشأ للأثر، والعدم لا يمكن أن يكون مؤثّراً.

وبهذا يتّضح عدم وجود أيّة نسبة علّيّةٍ ومعلوليّة بين الضدّ كالبياض وعدم الضدّ كعدم السواد. فلا يبقى إلّا أن تكون النسبة بينهما هي نسبة الاشتراط، فعدم السواد شرط لوجود البياض، وحيث إنّ الشرط إمّا هو متمّم لفاعليّة الفاعل أو متمّم لقابليّة القابل، أي: إمّا يجعل الفاعل المقتضي مؤثّراً، أو يجعل القابل قابلاً للأثر، لكنّ من الواضح: أنّ عدم الضدّ لا يمكن أن يكون متمّماً لفاعليّة الضدّ الآخر، لما تقدّم من أنّ الضدّ الآخر ليس فاعلاً للضدّ، مضافاً إلى أنّ العدم لا يكون مؤثّراً كما تقدّم أيضاً.

بقي صورة أن يكون عدم الضدّ متمّماً لقابليّة المحلّ لوجود الضدّ الآخر، وهذا أيضاً محال، لأنّه إن أُريد من قابليّة المحلّ أن يكون قابلاً لوجود كلا الضدّين معاً فهذا محال، وإن أُريد أن يكون قابلاً لأحدهما فإنّ هذه القابليّة موجودة بالذات ومن غير حاجةٍ إلى المتمّم[1].

(٢) في ثمرة البحث في الضدّ

وفيها قولان:

القول الأوّل: وجود ثمرة في المقام

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ ثمرة بحث الضدّ ـ اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه ـ تظهر في فرعين:

الفرع الأوّل: هو فيما إذا تزاحم واجبٌ مضيّق مع واجبٍ آخر موسّع، كما إذا أوقعت الصلاة (الواجب الموسّع) في وقت مضيّق مزاحمة لواجب من الواجبات كالإزالة الفوريّة في جزء من الوقت، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في أنّ الموسّع إذا زاحمه المضيّق، أو زوحم به، قدّم المضيّق لكون وجوبه فعليّاً.

وحينئذٍ بناء على اقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن ضدّه الخاصّ، لو فرض أنّ المكلّف لم يأتِ بالمضيّق وهو الإزالة، بل أتى بالموسّع أي أتى بالصلاة، فهل صلاته صحيحة أم لا؟

فقيل: لا إشكال في أنّه بناء على كون الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الصلاة الموسّعة تكون فاسدة، لأنّها عبادة وقعت حال كونها منهيّاً عنها، والنهي ولو كان غيريّاً يقتضي الفساد. وأمّا لو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضدّه، فإنّ هذه الصلاة تقع صحيحة حينئذٍ.

الفرع الثاني: وهو فيما إذا تزاحم واجبان مضيّقان: أحدهما (إنقاذ الغريق)

---

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع جديد): ج٢ ص١٨٧.

أهمّ من الآخر (الصلاة التي ضاق وقتها) وحينئذٍ: لو قدّم الأهمّ (إنقاذ الغريق) على المهمّ (الصلاة) بقانون تقديم الأهمّ على المهمّ في باب التزاحم، فلا إشكال.

لكن لو فرض أنّه قدّم المهمّ العباديّ، فصلّى وترك إنقاذ الغريق، في مثل ذلك، هل تقع صلاته صحيحة؟

وهنا أيضاً يقال: إنّه بناء على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فإنّ صلاته تقع باطلة. وأمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فإنّ صلاته تقع صحيحة، وهذه الثمرة ذهب إليها صاحب الكفاية والسيّد الشهيد وغيرهم قدّس الله أسرارهم[1].

القول الثاني: إنكار الثمرة

حيث ذهب أصحاب هذا القول إلى إنكار الثمرة المتقدّمة، لكن بوجوه مختلفة، وفيما يلي نتعرّض لبعض كلمات المنكرين لهذه الثمرة:

١. **الشيخ البهائي**[2] رحمه الله؛ فقد أورد على هذه الثمرة المتقدّمة ـ كما عن

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٣٤؛ بحوث في علم الأصول (تقرير الشيخ عبد الساتر): ج٥ ص٣٧٥.

(٢) الشيخ البهائي: هو بهاء الدين والملّة محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الجبعيّ العامليّ الحارثيّ، نسبة إلى الحارث الهمدانيّ أحد خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام. وُلد سنة (٩٥٣ هـ) في بعلبك. انتقل مع أبيه إلى إيران وهو صغير. وكانت عليه مخايل النبوغ، حتى إذا بذّ أقرانه في مختلف العلوم التي تعلّمها وبلغ الذروة، فوّضت إليه أمور الشريعة وولي منصب «شيخ الإسلام» ثم زهد بهذه المشيخة فتركها وساح في البلدان ثلاثين سنة، ثمّ عاد إلى إيران. صنّف في مختلف العلوم فأبدع فيها. توفّي عام (١٠٣١ هـ) ودُفن في مدينة مشهد المقدّسة. (انظر رياض العلماء: ج٥ ص٨٨ـ٩٧؛ روضات الجنّات: ج٧ ص٥٦؛ الكنى والألقاب: ج٢ ص٨٩).

كتابه (زبدة الأُصول) ـ: بأنّ العبادة باطلةٌ مطلقاً حتّى على القول بعدم دلالة الأمر للنهي عن الضدّ، فالثمرة منتفية، وذلك لأنّ العبادة تتوقّف على قصد الأمر، وعلى هذا الأساس فإنّ صحّة العبادة مشروطة بتعلّق الأمر بها فعلاً حتى يُقصد، وفي صورة الأمر بشيء مع وقوع التزاحم بينه وبين ضدّه، لا يوجد أمرٌ بالضدّ، لاستحالة تعلّق الأمر بالضّدين معاً، فالضدّ الآخر غير مأمور به، سواء دلّ الأمر بالشيء على النهي عنه أو لم يدلّ، ومع عدم الأمر به يكون فاسداً، لكونه عبادةً، وصحّة العبادة مشروطة بتعلّق الأمر بها، وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: «وعن البهائي رحمه الله أنّه أنكر الثمرة، بدعوى: أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج العبادة إلى الأمر»[1].

وأورد على الشيخ البهائي صاحبُ الكفاية والسيّدُ الخوئي: أنّ المعتبر في صحّة العبادة ليس خصوص قصد الأمر، بل قصد القربة بأيّ وجهٍ تحقّق، فيكفي الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعي تحصيل الثواب عليه والقرب منه؛ وعلى هذا فالثمرة مترتّبة.

قال صاحب الكفاية: «وفيه أنّه يكفي مجرّد الرجحان والمحبوبيّة للمولى، كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لا يخفى، والضدّ بناء على عدم حرمته يكون كذلك، فإنّ المزاحمة ـ على هذا ـ لا يوجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدليّة، أو غيرها أيّ شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجه عن قابليّة التقرّب به كما حدث، بناء على الاقتضاء»[2].

٢. **المحقّق النائيني** قدس سره، حيث أنكر الثمرة بوجه آخر، بتقريب: أنّ النهي

---

(١) كفاية الأصول: ص١٣٣.

(٢) كفاية الأصول: ص١٣٣؛ انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٣٩.

الغيريّ عن العبادة لا يقتضي فسادها، لأنّه لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهيّ عنه، وحينئذٍ فيكون المنهيّ عنه باقياً على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبيّة الذاتيّة، فيمكن التقرّب به إذا كان عبادة. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لابدّ من الالتزام بصحّة الفرد المزاحم في الصورتين، لما عرفت من أنّه تامّ الملاك حتّى بناء على كونه منهيّاً عنه أيضاً، لما ستعرف في بحث النهي عن العبادة إن شاء الله تعالى، من أنّ النهي المانع عن التقرّب بالعبادة إنّما هو النهي النفسيّ لا الغيريّ؛ لأنّ النهي الغيريّ لا ينشأ من مفسدة في متعلّقه ليكشف عن عدم تماميّة ملاك الأمر، وبما أنّك عرفت في مبحث التعبّدي والتوصّليّ كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة وعدم اشتراطها بقصد الأمر، إذ لم يدلّ دليل شرعيّ على اعتبار أزيد من قصد التقرّب بالعمل في وقوعه عبادة، وأمّا تطبيقه على قصد الأمر وغيره من الدواعي القربيّة فإنّما هو بحكم العقل، وقصد الملاك إن لم يكن أقوى في حصول التقرّب بنظر العقل من قصد الأمر فلا أقلّ من كونه مثله تعرف أنّ الأقوى في محلّ الكلام صحّة الفرد المزاحم ولو بنينا على كونه منهيّاً عنه بالنهي الغيريّ، فضلاً عمّا إذا لم يكن كذلك»[1].

وأورد عليه السيّد محمد الروحاني بما يلي:

«**أوّلاً**: أنّ قصد المصلحة لا يمكن تحقّقه هنا؛ وذلك لأنّ العمل إذا فرض كونه عباديّاً كانت المصلحة ممّا يترتّب على العمل بقيد كونه عباديّاً، أمّا ذات العمل فلا تترتّب عليه المصلحة.

وعليه، فلا يصلح ترتّب المصلحة لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل، لعدم ترتّبه عليه، والداعي ما كان بوجوده العلمي سابق وبوجوده العيني لاحق.

وبالجملة: لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعي المصلحة، إذ لا مصلحة فيه،

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٢٥.

بل المصلحة تترتّب على العمل العبادي، فقصد المصلحة في طول تحقّق العباديّة لا محقّق لها، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعي ترتّب الثواب أو الفرار من العقاب، فإنّه في طول العبادة لا محقّق لها، كما تقدّم بيان ذلك في مبحث التعبّدي والتوصلي.

وثانياً: لو فرض إمكان تحقّق قصد المصلحة فهو لا يكون مقرّباً، لما تقدّم من أنّه يعتبر في المقرّبيّة ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط، والإتيان بالعمل لأجل ترتّب المصلحة عليه لا يرتبط بالمولى، فلا يكون العمل مقرّباً؛ لعدم ربطه بالمولى.

وعلى هذا لا يستقيم ما أفاده المحقّق النائيني من إنكار الثمرة، إذ الملاك المصحّح ليس إلّا المحبوبيّة، وهو لا يتحقّق مع تعلّق النهي بالعمل.

ولكن الذي يسهّل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الأمر بشيءٍ النهي عن ضدّه، إمّا لأجل إنكار دعوى المقدّميّة التي هي عمدة أساس القول بالاقتضاء، وأمّا من جهة إنكار وجوب المقدّمة»[1].

وأمّا السيّد الإمام الخميني فقد تبع المحقّق النائيني قدس الله أسرارهما، حيث قال: «ويمكن إنكارها [أي الثمرة] فإنّ اقتضاء النهي للفساد: إمّا لأجل كشفه عن مفسدة في المتعلّق، أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى ومبعد عن ساحته، فلا يمكن أن يقع مقرّباً، والنهي فيما نحن فيه لا يكشف عن المفسدة، بل العقل يحكم بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم، لعدم المزاحمة بين المقتضيات.

وأيضاً: النهي الاستلزاميّ الذي يكون من جهة ملازمة شيء للمأمور به بالأمر المقدّمي لا يكون موجباً للبعد عن ساحة المولى، فلا يوجب الفساد،

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص٣٦٢.

فالثمرة ساقطة»[١].

(٣) تطبيقات مبحث الضدّ

١. لو دار الأمر بين أداء دين حالّ وبين الصلاة في أوّل وقتها

لو حلّ وقت الدين وطالبه الدائن، ودار الأمر بينه وبين الصلاة في أوّل وقتها، حكموا ببطلان الصلاة حينئذٍ في أوّل وقتها، وعلّلوه بأنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه، كما صرّح بذلك المحقّق الكركي بقوله: «لأنّ الأمر بالأداء على الفور يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي في العبادة يقتضي الفساد، وكلّ من المقدّمتين تبيّن في الأصول»[٢] ثمّ نظر فيه بقوله: «وفي الأولى كلام؛ فإنّ الذي يقتضي الأمر بالأداء: النهي عن ترك الأداء، وهو الضدّ العامّ الذي يسمّيه أهل النظر النقيض، أمّا الضدّ الخاصّ كالصلاة مثلاً فلا»[٣].

٢. لو طلب الإمام عليه السلام الزكاة من شخص

حيث حكموا بوجوب دفعها إليه إجماعاً، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

وأمّا لو أخرجها بنفسه، فقيل لا يجزي، اختاره الشيخان وأبو الصلاح وابن البرّاج وأكثر القائلين بوجوب دفعها إلى الإمام ابتداء، وعلّله في الإيضاح بقوله: «لأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه، والنهي في العبادات يدلّ على فساد المنهيّ عنه»[٤].

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج٢ ص٢١.
(٢) جامع المقاصد: ج٥ ص١٢ـ١٣.
(٣) المصدر السابق: ج٥ ص١٣.
(٤) إيضاح الفوائد: ج١ ص٢٠٢.

٣. لو نسي المأموم التشهّد أو سجدة

لو نسي المأموم التشهّد أو سجدة فذكر قبل الركوع، ولكن تعمّد الركوع قبل إتيانه بالمنسي، حكموا ببطلان صلاته، وعلّله الشهيد الأوّل في البيان والمحقّق الكركي في رسائله بقوله: «فإن ركع مع الإمام قبله بطلت صلاته، لامتناع إجزاء المنهيّ عنه عن المأمور به؛ إذ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه»[١].

٤. إذا أمر الودعي بحفظ الوديعة في مكان معيّن

لو قال أحد لشخص: أودعتك مالي على أن تحفظه في هذا الموضع، فقد أفتى الشيخ في المبسوط[٢] بجواز حفظه في مثل ذلك المكان، وعلّل ذلك بأنّ إطلاق كلامه يقتضي رضاه بحفظ ماله في مثل ذلك المكان، بخلاف ما لو قال: لا تخرجه من هذا المكان، فلا يجوز حفظه في غير المكان؛ حيث لا يحتمل كلامه ذلك حينئذٍ.

ولكن خالفه العلّامة في المختلف، وحكم بالتسوية بين الصورتين، وعلّل ذلك بهذه القاعدة، قال قدس سره: «والوجه عندي التسوية بين المسألتين؛ لأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه. والأكوان متضادّة فأمره بكونه في موضع معيّن، يستلزم النهي عن الكون في غير ذلك الموضع، فتساويا»[٣].

ومن الواضح: أنّ مراده من الضدّ هو الضدّ الخاصّ، لا الضدّ العامّ الذي هو ترك حفظ المال رأساً.

---

(١) البيان الشهيد الأول، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون: ص٢٤٧؛ ورسائل الكركي: ص١٤٥.

(٢) المبسوط: ج٤ ص١٤٠ـ١٤١.

(٣) مختلف الشيعة: ج٦ ص٦٧.

٥. حجّ المرأة تطوّعاً من غير إذن زوجها

فقد حكم العلّامة في الإرشاد بعدم جوازه، وعلّله المحقّق الأردبيلي بأنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه، واستظهر ذلك من كلام العلّامة؛ حيث قال: «عدم جواز حجّ التطوّع إلّا بإذن زوجها ظاهرٌ؛ لأنّ حقّه عليها واجب، وبالحجّ يفوت، ولا يجوز إسقاط الواجب بالمندوب، وما يستلزم ترك الواجب فهو حرام. قال المصنّف في المنتهى: ولا نعلم فيه خلافاً. ويفهم منه أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه»[١].

٦. لو صلّى قبل صلاة الاحتياط

لو صلّى قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، حكموا ببطلانها مطلقاً، فرضاً كان ما أتى به أو نفلاً، وعلّل الشهيد الأوّل ذلك بقاعدة الضدّ، حيث قال: «لو صلّى قبل الاحتياط غيره بطل، فرضاً كان أو نفلاً، ترتّب على الصلاة السابقة أو لا؛ لأنّ الفوريّة تقتضي النهي عن ضدّه، وهو عبادة»[٢].

٧. إذا لم يكفِ الماء لرفع النجاسة والوضوء معاً

لو كان البدن أو الثوب متنجّساً بعين النجاسة ولم يكفِ الماء لغسلهما وللوضوء معاً؛ فوقع الكلام أنّ مريد الصلاة هل يجوز له صرف ذلك الماء في الوضوء والاكتفاء به للصلاة من غير إزالة النجاسة؟

وقد أشكل العلّامة في إجزاء الوضوء حينئذٍ للصلاة، ووجّه الإشكال ابنه فخر المحقّقين في الإيضاح بقوله: «أقول: ينشأ من أنّه منهيّ عن الوضوء؛ لأنّه مأمور بغسل النجاسة، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه، والنهي

---

(١) مجمع الفائدة: ج٦ ص١٠٣.

(٢) الذكرى: ص٢٢٨.

يدلّ على الفساد في العبادات»[١].

وأورد المحقّق الكركي على استدلاله بهذه القاعدة في المقام بدعوى عدم استلزام الأمر بالشيء النهي عن مطلق الأضداد الخاصّة؛ معلّلاً ذلك بقوله: «لأنّه إنّما يستلزم النهي عن ضدّه العامّ، وهو مطلق الترك الذي هو النقيض عند أهل النظر، لا مطلق الأضداد الخاصّة كما هو مقرّر في الأصول، فلا يتمّ الدليل»[٢]. وقد وافقه في هذا الإشكال الشهيد الثاني[٣].

٨. لو دار الأمر بين الواجب الفوري والموسّع

فحكموا ببطلان الموسّع معلّلاً بهذه القاعدة، كما صرّح المحقّق الأردبيلي بقوله: «ودليله ما أشرنا إليه غير مرّة ما ثبت في الأصول: أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ، وهو عن العبادة مفسدها، ولا غبار فيهما، كما يظهر بالتأمّل في دليلهما»[٤].

وهناك تطبيقات فقهيّة كثيرة لهذا القاعدة لا يسمح المقام لاستقصائها.

---

(١) إيضاح الفوائد: ج١ ص٦٧.

(٢) جامع المقاصد: ج١ ص٤٧٨.

(٣) روض الجنان: ص١١٩.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ج٩ ص١١٤.

(٢٠٣)

اقتضاء الحرمة للبطلان

ـ أمور تمهيدية ـ

١. الفرق بين هذه المسألة ومسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي

٢. المراد من الاقتضاء

٣. في بيان أقسام النهي

٤. المراد من البطلان

اقتضاء الحرمة للبطلان

لا شكَّ في أنّ النهيَ المتعلّقَ بالعبادةِ أو بالمعاملةِ إرشاداً إلى شرطٍ أو مانع، يكشفُ عن البطلانِ بفقدِ الشرطِ أو وجودِ المانع. وإنّما الكلامُ في الحرمةِ التكليفيّةِ واقتضائِها لبطلانِ العبادة بمعنى عدمِ جوازِ الاكتفاءِ بها في مقامِ الامتثال، وبطلانِ المعاملة بمعنى عدمِ ترتّبِ الأثرِ عليها؛ فهنا مبحثان:

الشرح

قبل الولوج في البحث في هذه المسألة ينبغي توضيح بعض الأمور:

١. الفرق بين هذه المسألة ومسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي

فهل هاتان المسألتان متّحدتان لكون البحث في مسألة الاجتماع يدور حول أنّ النهي عن شيء هل يوجب زوال أمره أم لا؟ وفي البحث عن النهي عن العبادة، هل النهي يقتضي بطلانها ـ أي: عدم وقوع العبادة مصداقاً للمأمور به ـ أم لا؟ وهذه هي نفس الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع.

وقد تقدّم بحث هذا الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وخلاصة ما تقدّم من بيانات الأعلام في هذا الأمر ما يلي:

١. حاول صاحب القوانين قدس سره التفرقة بين المسألتين بحسب الموضوع، وأنّ موضوع مسألة النهي عن العبادة: ما إذا كان هناك أمر بالجامع ونهي عن فرد من أفراده، وأمّا موضوع مسألة الاجتماع فهو ما إذا كان هناك عنوانان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، كالغصب والصلاة[1].

٢. المحقّق النائيني ذهب إلى: أنّ المسألتين تفترقان في الموضوع والجهة. أمّا اختلافهما في الموضوع فلأنّ موضوع البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي: هو ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وموضوع البحث في مسألة النهي عن العبادة: هو ما إذا تعلّق النهي ببعض ما تعلّق الأمر به على وجه تكون النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق.

---

(١) انظر قوانين الأصول: ج١ ص١٤٠.

وأمّا الفرق بينهما من حيث الجهة فلأنّ جهة البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو اتّحاد المتعلّقين وعدمه، أمّا الجهة في مسألة النهي عن العبادة فهي اقتضاء النهي للفساد[١].

٣. ذهب المحقّق العراقي إلى: أنّ الفرق بينهما في أنّ الفساد في مسألة الاجتماع يدور مدار العلم بالنهي، لا مدار النهي بوجوده الواقعيّ النفس الأمريّ، بخلافه في مسألة النهي عن العبادة، فإنّ الفساد فيها ـ على الاقتضاء ـ يدور مدار وجود النهي واقعاً وعدمه[٢].

٤. السيّد الخوئي ذكر: أنّ النقطة الرئيسيّة لامتياز إحدى المسألتين عن الأخرى هي: أنّ جهة البحث في مسألة اقتضاء النهي للبطلان كبرويّة ـ لأنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، وهي تعلّق النهي بالعبادة ـ أمّا مسألة الاجتماع فهي صغرويّة؛ فإنّها على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتها ومصاديقها دون القول الآخر[٣].

٥. الشهيد الصدر قدس سره ذهب إلى: أنّ الفارق بين المسألتين في المحمول، فإنّ المحمول في مسألة الاجتماع عبارة عن أنّ النهي هل ينافي الأمر كحكم تكليفيّ أم لا؟ والمحمول في مسألة اقتضاء النهي للبطلان هو أنّ الحرمة هل تنافي الصحّة كحكم وضعيّ أم لا؟ وأحدهما غير الآخر[٤].

---

(١) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٥٤.

(٢) نهاية الأفكار: ج٢ ص٤٥٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٤ ص١٦٦.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٥٥.

٢. المراد من الاقتضاء التلازم العقلي بين النهي عن شيء وبين بطلانه وفساده

وعلى هذا الأساس اعتبرت هذه المسألة عقليّة وليست لفظيّة[١].

٣. في بيان أقسام النهي

لا يخفى أنّ المصنّف خصّص عنوان المسألة باقتضاء الحرمة للبطلان، لكن أصل المسألة لا تختصّ بالحرمة فقط، بل وقع البحث بين الأعلام في الأعمّ من الحرمة، بما يشمل النهي الكراهتي، ولذا عنون قُدِّسَ سِرُّهُ البحث في بحثه الخارج باقتضاء النهي للفساد، ولم يخصّص النهي بالحرمة فقط.

ولأجل الفائدة وتوضيح البحث بشكل أفضل، ينبغي بيان أقسام النهي، حيث ينقسم النهي إلى قسمين هما:

(أ) النهي المولويّ

وهو على أقسام متعدّدة، وهي:

١. **النهي المولويّ الغيريّ**: وهو النهي المتوجّه لشيءٍ لا لذاته بل لكونه مقدّمة لغيره المبغوض، أي أنّ النهي توجّه لشيء ما، لا بالأصالة بل تبعاً لتوجّه النهي لشيء آخر، ولذلك يدعى النهي التبعيّ أحياناً، من قبيل النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنّ النهي عن الصلاة في هذا المورد ليس لمبغوضيّة الصلاة ولم يتوجّه إلى الصلاة لذاتها بل لكونها حاصلة في أرض مغصوبة، ممّا يجعلها تصرّفاً في أرض الغير دون إذنه، ويدعى النهي المقدّمي باعتباره يشكّل مقدّمة لعملٍ محرّم، كما يدعى النهي العرضي.

٢. **النهي المولويّ النفسيّ**: هو النهي المولويّ الذي يكون مفاده الحرمة

---

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في هذه المسألة على أقوال ثلاثة، الأوّل: كونها عقليّة، والثاني: لفظيّة، والثالث: لفظيّة عقليّة، كما سيأتي تفصيل ذلك في البحوث التفصيليّة.

والمنع الإلزامي عن ارتكاب متعلّق النهي، وله قسمان:

أ. **النهي التنزيهيّ**: وهو النهي الذي يكون تعبيراً عن وجود منقصة وحزازة في متعلّقه، فيكون متعلّق النهي بذلك مكروهاً، والتعبير عنه بالتنزيهي إشارة إلى دلالته على تعلّق إرادة الشارع بتنزّه وترفّع المكلّف عن ارتكاب متعلّقه.

وتارة يتعلّق بتطبيق طبيعة المأمور به على حصّة خاصّة والتي هي فرد حقيقة للطبيعة المأمور بها، وحينئذٍ يكون النهي معبّراً عن مرجوحيّة امتثال الأمر بالطبيعة بواسطة تلك الحصّة، إلّا أنّ هذه المرجوحيّة إنّما هي بالإضافة إلى سائر حصص الطبيعة المأمور بها من قبيل النهي عن صلاة الفريضة في الحمّام، فإنّ هذا النهي إنّما هو عن تطبيق طبيعة الصلاة المأمور بها في ضمن هذه الحصّة.

وقد يكون النهي التنزيهي متعلّقاً بذات فعل ليس مأموراً به من أوّل الأمر لا بنفسه ولا بواسطة وقوعه في إطار طبيعة مأمور بها، كالنهي عن التخلّي في مواطن اللعن.

ب. **النهي التحريميّ**: وهو قد يكون من جهة متعلّق النهي وكيفيّة تعلّقه بالعهدة، وقد يكون من جهة الملاك.

والأوّل: أن يكون نفسيّاً باعتبار أنّ متعلّق النهي مطلوب بذاته على المكلّف، لا أنّ المطلوب هو ما يترتّب على متعلّق النهي، ويكون تحصيل متعلّق النهي وسيلة لتحقّق آثاره المطلوبة ذاتاً، كما يكون نفسيّاً من جهة الملاك بمعنى أنّ ملاك النهي عن المتعلّق ناشئ عن مفسدة في ذات المتعلّق، لا أنّه ناشئ عن مفسدة في آثار المتعلّق، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان: ١٣) فإنّ متعلّق النهي وهو ترك الشرك مطلوب ذاتاً، كما أنّ ملاك النهي عن الشرك هو المفسدة العظيمة الناشئة عن

نفس الشرك بالله العظيم.

والثاني: أن يكون نفسيّاً من الجهة الأولى إلّا أنّه غيريّ من الجهة الثانية أي من جهة الملاك؛ من قبيل: «لا تكذب»، فإنّ متعلّق النهي وهو ترك الكذب مطلوب بذاته، إلّا أنّ الملاك ناشئ عن آثار الكذب، لا على نفس الكذب، كما هو واضح.

(ب) النهي الإرشادي

وهو النهي الذي سيق لهداية المكلّف إلى فساد العمل وبطلانه. وينقسم كذلك إلى:

١. النهي الإرشادي الذي يكون إرشاداً إلى مانعيّة شيء عن الصحّة، كمانعيّة لبس ما لا يؤكل في صحّة الصلاة.

٢. النهي الإرشادي الذي يكون إرشاداً إلى شرطيّة شيء، كما لو قال «لا تبع بلا كيل» فهو إرشاد إلى شرطيّة الكيل في صحّة البيع.

تحرير محلّ النزاع

لا إشكال ولا كلام في أنّ النهي النفسيّ التحريمي داخل في محلّ النزاع وإنّما الإشكال والكلام في موردين، الأوّل: في النهي التنزيهي؟ الثاني: في النهي الغيري، حيث وقع البحث والخلاف بين الأعلام فيهما.

والسيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ لم يتعرّض للبحث في هذه النقطة في الحلقة الثالثة، ونتعرّض له إن شاء الله تعالى في البحوث التفصيليّة في آخر البحث.

وعلى أيّ حال فإنّ البحث في المقام مختصّ بالنهي المولوي، ولا يشمل النهي الإرشادي الذي يكون إرشاداً إلى المانعيّة وفساد العمل، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، وذلك لأنّ مثل هذا النهي يقتضي الفساد لا محالة وبلا خلاف بين الأعلام، لأنّه حيث كان نهياً إرشادياً فهو يكشف عن

الفساد، وعليه فلا معنى للبحث فيه.

فلو ورد: «لا تصلّ لغير القبلة» يكون مفاده إرشاداً إلى شرطيّة الاستقبال في الصلاة، وكذا في مثل: «لا تصلّ في النجس» فهو إرشاد إلى مانعيّة النجاسة من صحّة الصلاة.

ففي الحالتين إذا فقد الشرط (كشرط استقبال القبلة مثلاً) أو وجد المانع (كاستعمال الثوب النجس في الصلاة) كشف ذلك عن عدم تحقّق المأمور به على الوجه المطلوب شرعاً، لأنّ المأتيّ به ليس مصداقاً للمأمور به، فلا يجزي عنه ولا يكون امتثالاً، وهذا واضح؛ لأنّ إجزاء غير المأمور به على وجهه والحكم بصحّته على خلاف القاعدة.

وعليه، فمفاد النهي الإرشادي هو البطلان عند فقد الشرط أو وجود المانع، وهذا ممّا لا خلاف فيه.

نعم، هناك بحث صغروي آخر، وهو كيف نستفيد من النهي كونه إرشاداً إلى الفساد، وهذا البحث لم يتعرّض له السيّد الشهيد في الحلقة، وسنتعرّض له إن شاء الله تعالى في البحوث التفصيليّة.

٤. المراد بالبطلان

المراد بالبطلان في المقام: هو عدم ترتّب الأثر المطلوب من الشيء، وتارة توصف به العبادة، وأخرى توصف به المعاملة، فيقال المعاملة باطلة.

والبطلان في العبادات يقتضي عدم كفاية الفعل المأتيّ به وعدم إجزائه عن المأمور به، وهذا ما يستوجب الإعادة أو القضاء لو كان الفعل العبادي ممّا تجب فيه الإعادة أو القضاء، فيكون الحكم بالبطلان منقِّحاً لموضوع وجوب الإعادة أو القضاء.

والمراد بالبطلان في المعاملات: هو عدم ترتّب الأثر على المعاملة، أي أنّ

البطلان يكشف عن أنّ الشارع يعتبر هذه المعاملة كالعدم، فحينما يحكم الشارع ببطلان بيع الغرر، فهذا يعني أنّ البيع الغرري لا يترتّب عليه أثر البيع ـ وهو النقل والانتقال ـ فكأنّ البيع لم يكن.

ولا يخفى: أنّ البطلان المرادف للفساد يقابل الصحّة، وقد وقع الخلاف في المراد من الصحّة، وهل هي بمعنى التمام أم بمعنى إسقاط القضاء والإعادة أم بمعنى انطباق المأمور به على الفرد المأتيّ به في الخارج، وسيأتي تفصيل ذلك في البحوث التفصيليّة.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**لا شكّ في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة إرشاداً إلى شرط أو مانع**». الإرشاد من قبيل قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِـدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾ إرشادٌ إلى شرطيّة الوقت للصّلاة، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ إرشادٌ إلى شرطيّة الطهارة، كما أنّ قوله عليه السلام: «**لا تصلّ في وبَر ما لا يؤكل لحمه**» إرشادٌ إلى مانعيّة وبَر ما لا يؤكل لحمه للصّلاة.

(٢٠٤)

١. اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

- الملاك الأوّل: حرمة العبادة تمنع إطلاق الأمر
- الملاك الثاني: النهي المتعلّق بالعبادة كاشف عن مبغوضيّتها
- الملاك الثالث: حرمة العبادة تستلزم حكم العقل بقبح الإتيان بها
- اختلاف النتائج المترتّبة على الملاكات
  - ✓ النتائج المترتّبة على الملاك الأوّل
  - ✓ النتائج المترتّبة على الملاك الثاني
  - ✓ النتائج المترتّبة على الملاك الثالث

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

والمعروفُ بينهم أنّ الحرمةَ تقتضي بطلانَ العبادة، ويمكنُ أن يكونَ ذلك لأحدِ الملاكاتِ التالية:

الأوّلُ: أنّها تمنعُ عن إطلاقِ الأمرِ خطاباً ودليلاً لمتعلّقِها؛ لامتناعِ الاجتماع، ومع خروجِه عن كونِه مصداقاً للواجبِ لا يجزي عنه، وهو معنى البطلان.

الثاني: أنّها تكشفُ عن كونِ العبادةِ مبغوضةً للمولى، ومع كونِها مبغوضةً يستحيلُ التقرّبُ بها.

الثالث: أنّها تستوجبُ حكمَ العقلِ بقبحِ الإتيانِ بمتعلّقِها، لكونِه معصيةً مبعّدةً عن المولى؛ ومعَه يستحيلُ التقرّبُ بالعبادة.

وهذه الملاكاتُ على تقديرِ تماميّتِها تختلفُ نتائجُها:

فنتيجةُ الملاكِ الأوّلِ لا تختصُّ بالعبادة، بل تشملُ الواجبَ التوصّليَّ أيضاً. ولا تختصُّ بالعالمِ بالحرمة، بل تشملُ حالةَ الجهلِ أيضاً. ولا تختصُّ بالحرمةِ النفسيّة، بل تشملُ الغيريّةَ أيضاً.

ونتيجةُ الملاكِ الثاني تختصُّ بالعبادة، إذ لا يعتبرُ قصدُ القربةِ في غيرِها؛ وبالعالمِ بالحرمة، لأنّ من يجهلُ كونَها مبغوضةً يمكنُه التقرّب.

ونتيجةُ الملاكِ الثالثِ تختصُّ بالعبادةِ وبفرضِ تنجّزِ الحرمة. وأيضاً تختصُّ بالنهي النفسيّ؛ لأنّ الغيريَّ ليس موضوعاً مستقلّاً لحكمِ العقلِ بقبحِ المخالفة، كما تقدّمَ في مبحثِ الوجوبِ الغيريّ.

الشرح

المعروف بين الأصوليين: أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها وبطلانها، كقوله: «صلِّ، ولا تصلِّ في الحمّام» أو «صم، ولا تصم يوم العيد» وذكروا أنّ مردّ ذلك إلى أحد الملاكات الثلاثة التالية:

الملاك الأوّل: حرمة العبادة تمنع إطلاق الأمر

حاصل هذا الملاك: أنّ حرمة العبادة تمنع من إطلاق الأمر وشموله للعبادة، وذلك لأنّه لو كان الأمر شاملاً للعبادة التي تعلّقت بها الحرمة، للزم اجتماع الأمر والنهي بعنوانٍ واحد، وهو عنوان الصلاة مثلاً، كما لو قيل: «صلّ، ولا تصلّ في الحمّام» وهو ممتنع، وذلك لأنّ الأصل عدم اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، بغضّ النظر عن الخصوصيّات المتقدّمة.

وإذا كان الأمر ساقطاً عن العبادة التي تعلّقت بها الحرمة، وهي الصلاة في الحمّام كما في المثال، فحينئذٍ تخرج الصلاة المأتيّ بها في حال تعلّق الحرمة بها عن كونها مصداقاً للواجب؛ لأنّ مصداق الواجب لابدّ أن يكون مصداقاً للمأمور به، والحال أنّه لا يوجد أمر بالعبادة ـ وهي الصلاة في الحمّام ـ لسقوطه، وعلى هذا الأساس سوف تقع العبادة التي تعلّقت بها ـ وهي الصلاة في الحمّام في المثال ـ باطلة؛ لأنّ الامتثال فرع وجود الأمر، وإجزاء غير المأمور به يحتاج إلى دليل خاصّ؛ لأنّه يكون من باب إجزاء غير المأمور به عن المأمور به.

إن قيل: يمكن تصحيح العبادة المنهيّ عنها عن طريق الملاك، وهو محبوبيّتها للمولى، وذلك لأنّ العبادة محبوبة للمولى كما هو واضح؟

الجواب: لا يمكن تصحيح الصلاة من طريق الملاك والمحبوبيّة؛ وذلك لأنّ الملاك مدلول التزاميّ للأمر، وإذا سقط الأمر الذي هو مدلول مطابقيّ،

يسقط المدلول الالتزامي أيضاً، لتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة.

وممّا تقدّم يتّضح بطلان العبادة التي تعلّقت بها الحرمة، ويتعيّن الإعادة أو القضاء؛ لأنّ الذمّة مشغولة بالتكليف يقيناً، ويشكّ في فراغها بعد الإتيان بالعبادة المنهيّ عنها.

وهذا ما ذكره الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إنّه مع تعلّق النهي بعبادةٍ يسقط الأمر عنها لا محالة، لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي، وبعد سقوط الأمر لا يمكن أن يحرز ثبوت الملاك والمصلحة في الحصّة المنهيّ عنها من العبادة، فإنّ ملاك الواجب إنّما يستكشف من نفس تعلّق الأمر بالدلالة الالتزاميّة، وهي تسقط بعد سقوط المطابقيّة، ومع إحراز الملاك لا يحرز أنّ الحصّة المنهيّ عنها تكون موجبةً لسقوط الوجوب وبراءة الذمّة، فلا يمكن الاجتزاء بها بعد أن كان الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، وهذا نتيجة الحكم ببطلان العبادة»[1].

الملاك الثاني: النهي المتعلّق بالعبادة كاشف عن مبغوضيّتها

إنّ حرمة العبادة تكشف عن مبغوضيّتها لدى المولى؛ وذلك لأنّ الحرمة تعني وجود المفسدة والمبغوضيّة في الشيء المحرّم، كما هو واضح، وإذا كانت مبغوضة فلا يمكن التقرّب بها إلى المولى؛ وإذا لم يمكن التقرّب، فحينئذٍ تقع باطلة؛ لأنّ قصد القربة شرط في العبادة، ومع عدم إمكان قصد القربة، فلا يكون ما وقع عبادةً، فتبطل.

وهذا ما أشار إليه السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إنّ المكلّف بعد توجّه النهي إليه يكون عاجزاً من أن يأتي بالفعل العباديّ بقصد قربيّ إلهيّ، لأنّ وصول النهي إليه يكشف عن تماميّة مبادئ النهي، وبالتالي عن كون العبادة مبغوضة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١١٣.

بالفعل وكون تركها أرجح عند المولى من فعلها، إذ لولا ذلك لما تعلّق النهي الفعلي بها، ومع إحراز المبغوضيّة الفعليّة يستحيل أن يؤتى بالفعل لأجله تعالى، فإنّ الإتيان بفعل لأجل المولى إنّما يُعقل فيما لو فُرض أنّ حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه، وأمّا لو فرض أنّ حاله مع الترك كان هو الأفضل فلا يعقل أن يؤتى به لأجله.

وفي المقام قد فرضنا أنّ الفعل العباديّ قد أصبح مبغوضاً بالفعل للمولى فيكون حال المولى عند الترك أحسن من حاله عند الفعل، فلا يعقل أن يؤتى به لأجل خاطره، وهذا يعني عدم التمكّن من قصد القربة، فلا تقع العبادة صحيحة»[1].

الملاك الثالث: حرمة العبادة تستلزم حكم العقل بقبح الإتيان بها

حاصل هذا الملاك: أنّ الحرمة إذا تعلّقت بالعبادة، فحينئذٍ يحكم العقل بقبح الإتيان بها؛ وذلك لأنّ الإتيان بالشيء المحرّم معصية للمولى، وإذا كان الشيء معصية، فلا يمكن التقرّب به إلى المولى؛ وهذا يعني عدم إمكان تحقّق قصد القربة؛ ومع عدم إمكان قصد القربة، فلا يكون ما وقع عبادة، فيبطل ما أتى به، لأنّ قصد القربة شرط في تحقّقها.

اختلاف النتائج المترتّبة على الملاكات

وهذه الملاكات التي تثبت بطلان العبادة إذا تعلّقت بها الحرمة، على تقدير تماميّتها تختلف نتائجها، وبيان ذلك:

النتائج المترتّبة على الملاك الأوّل

من النتائج المترتّبة على الملاك الأوّل ـ الذي يقول بأنّ حرمة العبادة تمنع

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١١٥.

من إطلاق الأمر وشموله للعبادة ـ ما يلي:

١. إنّ البطلان لا يختصّ بالواجب التعبّدي، بل يشمل الواجب التوصّلي أيضاً؛ وذلك لأنّ نتيجة الملاك الأوّل في البطلان عدم وجود الأمر، لسقوطه بسبب الحرمة المتعلّقة بالفعل، ومن الواضح: أنّ لازم عدم وجود الأمر هو بطلان الفعل الذي يأتي به المكلّف سواء كان تعبّديّاً أم توصّليّاً، وذلك لما مرّ من أنّ الامتثال فرع وجود الأمر، وحيث إنّ الأمر ساقط في المقام، فيبطل ما أتى به المكلّف، سواء كان عبادة أم لا.

٢. إنّ البطلان يشمل صورتي علم المكلّف بتعلّق الحرمة بالعبادة وجهله بتعلّق الحرمة بالعبادة أيضاً؛ وذلك لأنّ تعلّق الحرمة بالعبادة يستلزم سقوط الأمر به واقعاً، ومن الواضح: أنّ العبادة إذا سقط عنها الأمر فهي باطلة، سواء علم به المكلّف أم لا، إذ لا ربط بين علمه وجهله ببطلان العبادة التي سقط عنها الأمر واقعاً.

٣. إنّ البطلان يشمل الحرمة النفسيّة (كما في حالة النهي عن الصلاة في الحمّام) ويشمل كذلك الحرمة الغيريّة (من قبيل: النهي عن الصلاة في المسجد الذي وقعت فيه نجاسة) وذلك لأنّ النهي عن الصلاة نهيٌ غيريّ؛ لأنّ ترك الصلاة مقدّمة للإزالة، وأنّ الحرمة الغيريّة تعني العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها للحرام فتحرم المقدّمة؛ وهذا يوجب مبغوضيّة المقدّمة، وإذا كانت المقدّمة مبغوضة فلا يشملها الأمر، وإلّا للزم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة معاً، وهو مستحيل.

النتائج المترتّبة على الملاك الثاني

الملاك الثاني هو أنّ حرمة بالعبادة تكشف عن مبغوضيّتها لدى المولى، فلا يمكن قصد القربة، فتقع باطلة، ومن النتائج المترتّبة عليه هي:

١. إنّه يختصّ بالعباديّات ولا يشمل التوصّليّات، وذلك لأنّ ملاك البطلان هو عدم إمكان التقرّب بالمبغوض، ومن الواضح: أنّ هذا الملاك يتحقّق في الواجبات العباديّة التي يشترط فيها قصد القربة، وأمّا في التوصّليّات فلا يشترط فيها قصد القربة، وعلى هذا الأساس فلا تقع التوصّليّات باطلة.

٢. إنّه مختصّ بصورة العلم فقط، دون الجهل، وذلك لأنّ عدم إمكان التقرّب بالمبغوض هو فيما إذا كانت الحرمة منجّزة على المكلّف، ومن الواضح: أنّ التنجّز لا يتحقّق إلّا بعد علم المكلّف بالحرمة، أمّا في حالة الجهل بالحرمة فلا تكون الحرمة متنجّزة عليه، فيمكن أن يتأتّى من المكلّف قصد القربة؛ لأنّه لا يعتقد بوجود المبغوضيّة بالعبادة التي يأتي بها، لجهله بحرمتها.

٣. إنّه يشمل الحرمة النفسيّة والحرمة الغيريّة[1] وذلك لأنّ الحرمة الغيريّة تعني حرمة المقدّمة التي تكون علّة أو جزء العلّة للحرام، وعلى هذا فإنّ الحرام النفسيّ المبغوض للمولى يستلزم مبغوضيّة مقدّمته، وإذا كانت المقدّمة مبغوضة فلا يمكن تعلّق الأمر بها؛ لأنّ تعلّق الأمر بالمقدّمة يستلزم كونها محبوبة أيضاً، فيلزم اجتماع المبغوضيّة والمحبوبيّة على شيء واحد، وهو محال.

النتائج المترتّبة على الملاك الثالث

الملاك الثالث: هو أنّ حرمة العبادة تستلزم حكم العقل بقبح الإتيان بها، ومن نتائج هذا الملاك ما يلي:

١. إنّ هذا الملاك يختصّ بالعبادات دون التوصّليّات، لأنّ الملاك في البطلان في هذه الحالة هو عدم إمكان التقرّب بما هو معصية قبيحة، ومن الواضح أنّ التقرّب إلى المولى يتمّ في الواجبات التعبّديّة التي يشترط فيها قصد القربة، أمّا في التوصّليّات فلا يشترط قصد القربة، بل مجرّد إيقاعها في الخارج

(١) هذه النتيجة يتعرّض لها المصنف قدس سره في الحلقة الثالثة.

يكفي في صحّة امتثالها.

٢. إنّ هذا الملاك يختصّ في صورة العلم بالحرمة فقط، دون الجهل؛ وذلك لأنّ حكم العقل بقبح الفعل لكونه معصية فرع تنجّز الحرمة، وتنجّزها فرع وصولها إلى المكلّف والعلم بها، وأمّا مع عدم علم المكلّف بالحرمة فلا تتنجّز عليه، وعلى هذا فلا تكون الحرمة فعليّة على المكلّف، فيمكنه أن يأتي بقصد القربة ويقع الفعل صحيحاً.

٣. إنّ هذا الملاك يختصّ بالحرمة النفسيّة ولا يشمل الحرمة الغيريّة؛ وذلك لأنّ الواجب النفسيّ فقط هو الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بقبح المخالفة، أمّا الحرمة الغيريّة فلا يحكم العقل بقبح مخالفته مستقلّاً عن الحرمة النفسيّة، وعليه فلا تكون المقدّمة المحرّمة قبيحة لكي يمنع قصد التقرّب.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ الملاك الأوّل أعمّ من الملاك الثاني والثالث، والثاني أعمّ من الثالث أيضاً.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**الأوّل: أنّها تمنع من إطلاق الأمر خطاباً ودليلاً**» قوله «دليلاً» عطف تفسير على قوله «خطاباً» بمعنى: أنّ النهي عن الصلاة إذا كانت النجاسة موجودة في المسجد، فهو يدلّ على أنّ الخطاب بالوجوب لا يشمل الصلاة حالة وجود النجاسة في المسجد، التي هي متعلّق الحرمة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لأنّ من يجهل كونها مبغوضة يمكنه التقرّب**» ويشمل الواجب الغيريّ أيضاً كما تقدّم.

(٢٠٥)

كيفيّة تعلّق الحرمة بالعبادة

١. تعلّق الحرمة بالعبادة بكاملها

٢. تعلّق الحرمة بجزء من أجزاء العبادة

٣. تعلّق الحرمة والنهي بالشرط

- بحث تفصيليّ في أقسام تعلّق النهي بالعبادة

ثمّ إذا افترضنا أنّ حرمةَ العبادةِ تقتضي بطلانَها، فإن تعلّقَت بالعبادةِ بكاملِها فهو ما تقدّم، وإن تعلّقَت بجزئِها بطُلَ هذا الجزء؛ لأنّ جزءَ العبادةِ عبادة، وبطلَ الكلُّ إذا اقتصرَ على ذلك الفردِ من الجزء. وأمّا إذا أتى بفردٍ آخرَ غيرِ محرّمٍ من الجزءِ صحَّ المركّبُ إذا لم يلزم من هذا التكرارِ للجزءِ محذورٌ آخر، من قبيلِ الزيادةِ المبطلة لبعض العبادات.

وإن تعلّقت الحرمةُ بالشرطِ نُظرَ إلى الشرط؛ فإن كانَ في نفسِه عبادةً ـ كالوضوءِ ـ بطل، وبطلَ المشروطُ بتبعِه، وإلّا لم يكن هناك موجبٌ لبطلانِه ولا لبطلانِ المشروط. أمّا الأوّلُ فلعدمِ كونِه عبادة، وأمّا الثاني فلأنّ عباديّةَ المشروطِ لا تقتضي بنفسِها عباديّةَ الشرطِ ولزومَ الإتيانِ به على وجهٍ قربيّ؛ لأنّ الشرطَ والقيدَ ليس داخلاً تحتَ الأمرِ النفسيّ المتعلّقِ بالمشروطِ والمقيّدِ، كما تقدّم[1] في محلِّه.

---

(١) الحلقة الثانية، ضمن بحوث الدليل العقلي، تحت عنوان: قاعدة تنوّع القيود وأحكامها.

الشرح

الحرمة تارة تتعلّق بالعبادة بكاملها، وتارة تتعلّق بجزء منها، وتارة تتعلّق بشرط في العبادة؛ وفيما يلي تفصيل هذه الحالات:

١. تعلّق الحرمة بالعبادة بكاملها

وذلك كما في حرمة صوم يوم عاشوراء، أو حرمة الصلاة في الأرض المغصوبة، فالحرمة في هذه الحالة تعلّقت بكامل صوم يوم عاشوراء وبكامل الصلاة في الأرض المغصوبة، ومن الواضح: أنّ هذه الحالة هي القدر المتيقّن من بطلان العبادة، فيما لو تعلّقت الحرمة بها.

٢. تعلّق الحرمة بجزء من أجزاء العبادة

وذلك من قبيل حرمة قراءة سور العزائم الأربع في الصلاة، فإنّ القراءة جزء من الصلاة، والمنهيّ عنه والمحرّم هو جزء من الصلاة، وفي هذه الحالة نطرح **السؤال التالي**: هل يقتضي النهي المتعلّق بالجزء البطلان للجزء فقط، أم له وللمركّب أيضاً؟

والجواب: بناء على أنّ الحرمة تقتضي البطلان، ففي هذه الحالة فإنّ حرمة الجزء تقتضي بطلان الكلّ أيضاً، لأنّ جزء العبادة عبادة، حيث إنّ الصلاة مركّبة من ركوع وسجود وقراءة... وكلّ جزء منها عبادة؛ فإذا بطل جزء منها يبطل الكلّ، لأنّ الجزء إذا كان محرّماً فهو باطل، وإذا بطل الجزء فلا يتحقّق المركّب، لأنّ المركّب لا يتحقّق إلّا بتمام أجزائه وينتفي بانتفاء أحد أجزائه.

وفي المقام ينبثق هذا السؤال: لو أنّ المكلّف أعاد ذلك الجزء المحرّم ضمن فرد آخر مباح، كما لو قرأ سورة أخرى غير العزائم بعد أن قرأ إحدى العزائم، فهل تبطل الصلاة أيضاً أم لا؟

والجواب: فيه تفصيل، وحاصله هو أنّ هذه الزيادة ـ قراءة سورة أخرى غير العزائم مثلاً ـ إن كانت موجبة للبطلان، كما في زيادة الركن، فإنّ زيادته مطلقاً موجبة للبطلان، ففي هذه الحالة تبطل الصلاة ولن ينفع تكرار الجزء ضمن فردٍ مباح.

أمّا إذا لم تكن هذه الزيادة موجبة للبطلان، كما لو لم يكن الزائد ركناً مثلاً، ففي هذه الحالة تقع العبادة صحيحة لتحقّق المركّب ضمن أجزائه المباحة.

٣. تعلّق الحرمة والنهي بالشرط

لو تعلّقت الحرمة بشرط من شرائط العبادة، فهل يقتضي ذلك بطلان العبادة أم لا؟ فيه تفصيل بين كون الشرط عبادة وبين عدم كون الشرط عبادة.

فإذا كان الشرط عبادة كالوضوء الذي هو شرط في الصلاة، فإذا كان الإنسان مريضاً وكان الماء يضرّ به فهو منهيّ عن الوضوء؛ فإذا توضّأ وصلّى، ففي هذه الصورة يبطل الشرط وبتبعه يبطل المشروط، لعدم تحقّق شرطه؛ إذ مع عدم تحقّق الشرط لا يقع المشروط على الوجه المطلوب والمأمور به.

وأمّا إذا لم يكن الشرط عبادة، من قبيل طهارة اللباس حال الصلاة، فإنّ طهارة اللباس شرط ولكنّه ليس عبادة؛ فلو غسل الثوب النجس بالماء المغصوب فلا يبطل الشرط الذي هو طهارة اللباس، لأنّه لا يشترط فيه قصد القربة، وفي هذا الصورة لا يبطل الشرط ولا يبطل المشروط به أيضاً، فلا تبطل الصلاة.

أمّا عدم بطلان الشرط فلعدم كون الشرط عبادة، فلا وجه للبطلان.

وأمّا عدم بطلان المشروط فلأنّ المركّب وإن كان في نفسه عباديّاً، لكن هذا لا يلزم أن يكون شرطه عبادة أيضاً ؛ إذ لا ملازمة بين كون المركّب عبادة وبين عباديّة شرطه، إذ قد يكون المركّب عباديّاً أمّا شرطه فلا يكون عبادة، وإذا لم يكن الشرط عبادة فلا يشترط فيه قصد القربة، فيكفي حصوله وتحقّقه.

مضافاً إلى أنّ الأمر بالمركّب ـ كالصلاة ـ لا يعني أنّه متعلّق بجميع شرائط ذلك المركّب، لما تقدّم. ففي مثال الصلاة عن ستر، الشرط هو الستر. فلو غسل ثوبه بالماء المغصوب، ففي هذه الحالة نجد أنّ الأمر بالمركّب المشروط بشيءٍ ينحلّ إلى أمرٍ نفسيّ متعلّق بذات الفعل (أي: ذات الصلاة مثلاً) وإلى أمر بتقيّده بالشرط (كالصلاة عن ستر) بحيث يكون المقيّد والتقيّد داخلين تحت الأمر، مع كون القيد خارجاً عن الأمر، فالمأمور به هو كون الصلاة عن ستر، بمعنى أنّها مقيّدة بكونها بالستر، فالتقيّد ـ كونها عن ستر ـ هو الجزء منها، وأمّا القيد وهو نفس الستر وهو لبس الثوب، فهو مقدّمة لحصول التقيّد؛ لأنّه لا يمكن حصول الصلاة عن ستر إلّا من طريق لبس الثوب، والمقدّمة إذا لم تكن عبادة في نفسها فلا يقتضي النهي عنها بطلانها ولا بطلان ما هو مشروط بها أيضاً؛ لإمكان اجتماع الأمر النفسيّ مع النهي الغيريّ عن المقدّمة غير العباديّة.

بعبارة أخرى: إنّ الذي تعلّقت به الحرمة هو الشرط (كالستر في الصلاة) وهو ليس عبادة في نفسه، وما هو عبادة في نفسه (أي المشروط: الصلاة عن ستر) لم تتعلّق به الحرمة، وعليه فلا وجه لبطلان الشرط، ولا لبطلان المشروط.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**من قبيل الزيادة المبطلة لبعض العبادات**» كالصلاة؛ فإنّ الزيادة والتكرار فيها يكون مضرّاً في بعض الحالات. نعم، الزيادة في بعض العبادات الأخرى لا تكون مبطلة، من قبيل الحجّ، فإنّ تكرار صلاة الطواف فيه أو الهدي ليس مبطلاً.

خلاصة البحث في اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

• إنّ النهي الارشاديّ خارج عن محلّ البحث في اقتضاء الحرمة للبطلان، لأنّ حقيقة هذا النهي هو بطلان العبادة أو المعاملة الفاقدة لشرط أو الواجدة لمانع، فلا معنى حينئذٍ للبحث عن اقتضائه للبطلان.

• معنى بطلان العبادة: عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، ومعنى بطلان المعاملة: عدم ترتّب الأثر عليها.

• المعروف أنّ الحرمة تقتضي بطلان العبادة، ويمكن أن يكون ذلك لأحد ملاكات ثلاثة.

• أوّلاً: أنّ الحرمة تمنع من اطلاق دليل الأمر لمتعلّقها. ويترتّب على هذا الملاك، أوّلاً: أنّ البطلان لا يختصّ بالعبادة، بل يشمل الواجب التوصّلي. ثانياً: أنّه لا يختصّ بالعلم، بل يشمل الجاهل بالحرمة.

• الملاك الثاني للبطلان هو أنّ الحرمة تكشف عن مبغوضيّة العبادة للمولى، فيستحيل التقرّب بها، ويترتّب عليه: أوّلاً: اختصاص البطلان بالعبادة دون الواجب التوصّلي؛ ثانياً: اختصاص البطلان بالعلم بالحرمة. ثالثاً: شمول البطلان للحرمة الغيريّة.

• الملاك الثالث للبطلان قبح العقل بالاتيان بمتعلّق العبادة المحرّمة، ويترتّب عليه: اختصاص البطلان بالعبادة، وبالحرمة النفسيّة، وبالعالم بالحرمة.

• النهي عن العبادة على ثلاثة أنواع، الأوّل: النهيُ عن العبادة بكاملها، الثاني: النهي عن جزء العبادة، الثالث: النهي عن شرط العبادة.

• تبطل العبادة إذا تعلّق التحريم بجزئها إذا اقتصر على ذلك الجزء، وأمّا إذا أتى بفرد آخر غير محرّم من الجزء، فإنّ الكلّ يصحّ حينئذٍ، إذا لم يلزم من تكرار الجزء محذور آخر، من قبيل الزيادة المبطلة للعبادة.

• إن كان الشرط في نفسه عبادة كالوضوء، بطلَ بالنهي عنه، وبطلت العبادة المشروطة به تبعاً لذلك، وإن لم يكن الشرط عبادة كستر العورة بالمغصوب، فلا موجب لبطلانه، ولا لبطلان العبادة.

بحث تفصيلي في أقسام تعلّق النهي بالعبادة

العبادة التي يتعلّق بها النهي على أقسام وهي:

القسم الأوّل: أن يتعلّق النهي بتمام العبادة

وهذا القسم من قبيل: النهي عن الصلاة في أيّام الحيض، وتقدّم في البحث أنّ حكم هذا القسم هو بطلان العبادة، على القول بالبطلان.

القسم الثاني: تعلّق النهي بجزء العبادة

وهو من قبيل: النهي عن قراءة العزائم في الصلاة، وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ النهي عن جزء العبادة يوجب بطلانها، لأنّ جزء العبادة عبادة. نعم، تصحّ العبادة فيما إذا تداركه، مع عدم وجود محذور آخر كالزيادة ونحوها.

لكن المحقّق النائيني ذهب إلى أنّ النهي عن جزء العبادة يدلّ على البطلان، واستدلّ على ذلك بما حاصله: أنّ الجزء المنهيّ عنه إمّا أن يؤخذ فيه العدد الخاصّ كالسورة بناء على حرمة القِران، وإمّا أن لا يؤخذ فيه عدد خاصّ.

أمّا الأوّل: فالنهي المتعلّق به يقتضي فساد العبادة لا محالة، لأنّه إن لم يأت غيره كانت العبادة باطلة، لعدم الإتيان بجزئها، وإن لم يقتصر عليه وأتى بغيره تبطل العبادة، للزوم القِران.

وأمّا الثاني: فالنهي المتعلّق به يقتضي فساد العبادة، لوجهين:

الأوّل: أنّ دليل الحرمة يخصّص دليل جواز القِران بغير الفرد المنهيّ عنه، فيحرم القران لا محالة.

الثاني: أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا. وعليه فالعبادة المذكورة تبطل من جهات ثلاث، وهي:

١. كون الجزء مانعاً عن صحّة العبادة، إذ لا يراد بالمانع سوى ما أخذ عدمه فيها، فمع وجوده تبطل العبادة.

٢. كونه زيادة في الفريضة، وهي مبطلة.

٣. خروجه عن أدلّة جواز مطلق التكلّم في العبادة، لاختصاصها بغير الفرد المحرّم، فيندرج الفرد المحرّم في عموم أدلّة مبطليّة التكلّم[١].

وعلّق عليه السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «ولا أدري أنّه كيف صدر هذا الكلام منه قُدِّسَ سِرُّهُ مع جلالة قدره؛ فإنّ ما أُفيد من أنّ تحريم هذا الجزء يوجب تقييد الواجب بغيره صحيح، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ هذا الجزء لا يقع مصداقاً للواجب، ولا يعني كونه مانعاً من صحّة الواجب»[٢].

وأجاب السيّد الخوئيّ على ما ذكره المحقّق النائيني: «بناءً على القول بجواز القِران في العبادة وعدم كونه مانعاً عن صحّتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبة لبطلانها ما لم يكن هناك موجب آخر له، والوجه في ذلك واضح، وهو أنّ حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القِران في صحّة العبادة ليكون القران مانعاً عنها، كيف فإنّ مانعيّة القِران في العبادة عبارة عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحّة تلك العبادة، ومن المعلوم: أنّ حرمة جزء لا تستلزم ذلك، ضرورة أنّ اعتباره يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يكفي في اعتباره مجرّد حرمته ومبغوضيّته. فإذن لا يترتّب عليها إلّا بطلان نفسه وعدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان أصل العبادة، إلّا إذا كان هناك موجب آخر له كالنقيصة أو الزيادة»[٣].

---

(١) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٦٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١٢٢.

(٣) محاضرات فى أصول الفقه (طبع مؤسّسة إحياء آثار السيد الخوئي): ج٤ ص١٥١.

القسم الثالث: تعلّق النهي بشرط العبادة

ذهب صاحب الكفاية إلى: أنّ النهي عن الشرط لا يوجب بطلان العبادة، إلّا فيما كان نفس الشرط عبادةً كي تكون حرمته موجبةً لفساده المستلزم لفساد المشروط به[1].

وذلك من قبيل الصلاة المشروطة بالطهارة، فإذا وقع النهي عن شيء يتعلّق بالوضوء، كالنهي عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب، اقتضى فساده إن وقع بذلك الماء، وحينئذٍ يفسد شرط الصلاة، فيفسد المشروط.

وأضاف السيّد الخوئي صورةً أخرى: وهي ما إذا كان ستر العورة شرطاً لصحّة الصلاة، وتعلّق النهي بلبس الحرير فيها، فكان الشرط مقيّداً بعدم الحرير، فلو ستر العورة بالحرير أصبحت الصلاة فاقدةً للشرط، لأنّ «الستر» عين «التستّـر» والاختلاف بالاعتبار، فالصلاة فاسدة.

وعلى هذا فلا فرق في ذلك بين كون الشرط عباديّاً أم غير عباديّ.

نعم، لو كان الشرط عبارةً عن الأثر الحاصل من فعلٍ، كاشتراط الصلاة بطهارة اللباس وهي تحصل بغسل الثوب، فالشرط هو الطهارة لا الغسل، فلو تعلّق النهي بالغسل لم تفسد الصلاة، لأنّ ما تعلّق به النهي ليس شرطاً للعبادة، وما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي[2].

القسم الرابع: تعلّق النهي بالوصف الملازم للعبادة

ومثل هذا الوصف يكون مساوقاً للنهي عن موصوفه، باعتبار أنّ هذا الوصف متّحد معه خارجاً ولا يكون له وجود بدون وجوده، وعليه فلا

---

(١) كفاية الأصول: ص١٨٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي): ج٤ ص١٥٤.

يعقل أن يكون أحدهما منهيّاً عنه والآخر مأموراً به، لاستحالة كون شيء واحد مصداقاً لهما معاً، ومثال ذلك: الجهر والإخفات بالقراءة، فإنّ النهي عن الجهر بالقراءة ـ مثلاً ـ لا محالة يكون نهياً حقيقةً عن القراءة الجهريّة، أي عن هذه الحصّة الخاصّة، لأنّه لا وجود للجهر بدون القراءة، كما أنّه لا وجود للقراءة بدون الجهر أو الإخفات في الخارج، فلا يعقل أن يكون الجهر بالقراءة منهيّاً عنه دون نفس القراءة، لأنّها حصّة خاصّة من مطلق القراءة، فالنهي عن الجهر بها نهي عن تلك الحصّة لا محالة.

والحاصل: أنّ النهي عن الجهر أو الإخفات يرجع إلى النهي عن العبادة، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية والسيّد الخوئي[1].

القسم الخامس: النهي عن الوصف المفارق للعبادة

وهذا القسم لا يوجب فساد العبادة، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث قال: «إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف إلّا فيما إذا اتّحد معه وجوداً بناء على امتناع الاجتماع، وأمّا بناء على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة. هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق ـ وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض ـ وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلّا أنّه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهي في القسم الأوّل»[2].

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٨٥، محاضرات فى أصول الفقه: ج٤ ص١٦٠.

(٢) كفاية الأصول (طبع آل البيت): ص١٨٥.

وقال السيّد الخوئي: «هذا القسم خارج عن مسألتنا هذه، وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي المتقدّمة، وذلك لأنّ هذا الوصف إن كان متّحداً مع موصوفه في مورد الالتقاء والاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع، وعندئذٍ يدخل في كبرى مسألتنا هذه. وإن كان غير متّحد معه وجوداً فيه ولم نقل بسراية الحكم من أحدهما إلى الآخر، فلا مناص من القول بالجواز، وعندئذٍ لا يكون داخلاً فيها»[1].

(١) محاضرات فى أصول الفقه: ج٤ ص١٦٠.

(٢٠٦)

٢. في اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

- الجهة الأولى: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالسبب
- الجهة الثانية: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالمسبّب
  - ✓ الوجه الأوّل: تحريم المسبّب يعني مبغوضيّته وبطلانه
  - ✓ الوجه الثاني: أن يكون للمتعاملين القدرة على التصرّف
- تحريم المعاملة يقتضي القول بصحّتها
- بحوث تفصيليّة

(١) هل مسألة اقتضاء النهي للفساد مسألة لفظيّة أم عقليّة

(٢) الأصل في المسألة

(٣) المراد من الصحّة والفساد

(٤) النهي عن المعاملة

(٥) الاستدلال بالنصّ على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي البطلان

(٦) كيفيّة التمييز بين النهي الإرشادي والتكليفي

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

وتحلّلُ المعاملةُ إلى السببِ والمسبَّب، والحرمةُ تارةً تتعلّقُ بالسببِ وأخرى بالمسبّب، فإن تعلّقت بالسبب فالمعروفُ بينَ الأصوليّينَ أنّها لا تقتضي البطلانَ، إذ لا منافاةَ بينَ أن يكونَ الإنشاءُ والعقدُ مبغوضاً وأن يترتّبَ عليه مسبّبُه ومضمونُه.

وإن تعلّقت بالمسبّبِ ـ أي بمضمونِ المعاملةِ الذي يرادُ التوصّلُ إليه بالعقدِ، باعتبارِه فعلاً بالواسطةِ للمكلّفِ وأثراً تسبيبيّاً له ـ فقد يقالُ بأنّ ذلك يقتضي البطلانَ لوجهين:

الأوّلُ: أنّ هذا التحريمَ يعني مبغوضيّةَ المسبّب، أي التمليكَ بعوضٍ في موردِ البيعِ مثلاً، ومن الواضحِ: أنّ الشارعَ إذا كانَ يبغضُ أن تنتقلَ ملكيّةُ السلعةِ للمشتري فلا يُعقَلُ أن يحكمَ بذلك، وعدمُ الحكمِ بذلك عبارةٌ أخرى عن البطلان.

والجواب: أنّ تملّك المشتري للسلعةِ يتوقّفُ على أمرين:

أحدُهما: إيجادُ المتعاملينِ للسببِ، وهو العقد.

والآخرُ: جعلُ الشارعِ للمضمونِ. وقد يكونُ غرضُ المولى متعلّقاً بإعدامِ المسبَّب من ناحيةِ الأمرِ الأوّلِ خاصّةً، لا بإعدامِه من ناحيةِ الأمرِ الثاني، فلا مانعَ من أن يحرِّمَ المسبّب على المتعاملينِ ويجعلُ بنفسِه المضمونَ على تقديرِ تحقّقِ السبب.

الثاني: ما ذكرَه المحقّقُ النائيني من أنّ هذا التحريمَ يساوقُ الحجرَ على المالكِ وسلبَ سلطنتِه على نقلِ المالِ، فيصبحُ حالُه حالَ الصغيرِ،

ومعَ الحجرِ لا تصحّ المعاملة.

والجوابُ: أنّ الحجرَ على شخصٍ له معنيان:

أحدُهما: الحجرُ الوضعيُّ، بمعنى الحكمِ بعدمِ نفوذِ معاملاتِه.

والآخر: الحجرُ التكليفيُّ، بمعنى منعِه.

فإن أريدَ أنّ التحريمَ يساوقُ الحجرَ بالمعنى الأوّلِ فهو أوّلُ الكلامِ. وإن أريدَ أنّه يساوقُه بالمعنى الثاني فهو مسلّمٌ. ولكن مَن قالَ: أنّ هذا يستتبعُ الحجرَ الوضعيَّ، فالظاهرُ أنّ تحريمَ المسبّبِ لا يقتضي البطلانَ، بل قد يقتضي الصحّة، كما أشرنا في حلقةٍ سابقة.

الشرح

عندما نحلّل المعاملة نجد أنّها تنقسم عقلاً إلى جزئين:

الأوّل: السبب في ترتّب الأثر، وهو العقد أو الإنشاء الذي يكون سبباً شرعيّاً لترتّب الأثر الشرعي المطلوب من المعاملة.

الثاني: المسبّب، وهو الأثر المترتّب على السبب، وهو انتقال الملكيّة من البائع إلى المشتري كما في البيع مثلاً.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ تعلّق الحرمة بالمعاملة على نحوين:

النحو الأوّل: تعلّق الحرمة بالسبب، من قبيل: حرمة البيع وقت النداء إلى صلاة الجمعة، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ (الجمعة: ٩) فإنّ الحرمة متعلّقة بنفس العقد وهو الإيجاب والقبول الذي يكون سبباً في الانشغال عن صلاة الجمعة، وهذا السبب هو المبغوض لدى المولى، وليس المبغوض نفس الملكيّة التي هي المسبّب.

النحو الثاني: تعلّق الحرمة بالمسبّب؛ من قبيل: حرمة بيع المصحف إلى الكافر؛ فالحرمة تتعلّق بنفس ملكيّة المصحف إلى الكافر، ولم تتعلّق بنفس السبب وهو العقد.

وعلى هذا يطرح السؤال التالي: أيّهما تقتضي بطلان المعاملة: الحرمة المتعلّقة بالسبب، أم الحرمة المتعلّقة بالمسبّب؟

ولكي يتّضح الجواب، لابدّ من البحث في جهتين:

الجهة الأولى: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالسبب

إذا تعلّقت الحرمة بالسبب كما في حرمة البيع وقت النداء، فالمشهور بين الأصوليّين ـ وهو مختار المصنّف أيضاً ـ أنّ حرمة السبب لا تقتضي بطلان

المعاملة؛ إذ قد يكون السبب مبغوضاً لدى المولى، ومع ذلك يحكم بصحّته ونفوذه وترتّب الأثر الشرعي المطلوب منه؛ لعدم وجود أيّ ملازمة بين أن يكون السبب مبغوضاً للمولى، وبين مبغوضيّة المسبّب، كما في المثال المعروف وهو الظهار، فسبب الظهار محرّم، وهو قول الرجل لزوجته «أنت عليّ كظهر أمّي» ولكن مع حرمة هذا السبب، فإنّ الشارع رتّب عليه الأثر، وهو انفصال الزوجين فيما إذا لم يكفّر عن ذلك. إذن حرمة السبب لا تبطل المعاملة.

الجهة الثانية: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالمسبّب

كما في حرمة بيع المصحف إلى الكافر، أو حرمة تملّك الكافر للعبد المسلم، وفي هذه الجهة قد يقال إنّ حرمة المسبّب تقتضي بطلان المعاملة؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: تحريم المسبّب يعني مبغوضيّته وبطلانه

إنّ حرمة المسبّب يعني مبغوضيّة المولى لهذا المسبّب، أي: إنّ الشارع يبغض ترتّب الأثر وحصول التملّك والنقل والانتقال، وإذا كان المسبّب مبغوضاً فمن المستحيل أن يحكم الشارع بترتّب الأثر على السبب والعقد؛ لأنّه لو حكم الشارع بنفوذ وصحّة هذا السبب، فهو يكشف عن كونه محبوباً ومراداً للمولى، وعدم مبغوضيّته لدى المولى، فيلزم اجتماع المبغوضيّة وعدم المبغوضيّة في شيء واحد، فإنّ الحكم بانتقال الملكيّة ـ كما لو اشترى الكافر المصحف من المسلم ـ يعني عدم مبغوضيّته، ومن جهة أخرى فإنّ تعلّق الحرمة بالمسبّب وهو ملكيّة الكافر للمصحف يعني مبغوضيّته، فيلزم اجتماع المبغوضيّة وعدم المبغوضيّة في شيء واحد، وهو مستحيل، وعلى هذا الأساس فإنّ حرمة المسبّب تكشف عن عدم حكم الشارع به، ومن الواضح أنّ عدم حكم الشارع بالمسبّب يعني بطلان المسبّب.

ثمّ إنّ السيّد الشهيد قد أشار بقوله: «أي: بمضمون المعاملة التي يراد

التوصّل إليه بالعقد باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلّف وأثراً تسبيبيّاً له» إلى وجود شبهةٍ في أصل إمكانيّة تعلّق النهي بالمسبّب.

وأورد على هذا الوجه: أنّ تملّك المشتري للسلعة في البيع ـ مثلاً ـ يتوقّف على توفّر أمرين:

الأوّل: إنشاء المعاملة من قبل البائع والمشتري، وهو العقد، أي: الإيجاب والقبول.

الثاني: أن يحكم الشارع بتحقّق مضمون المعاملة، أي: الملكيّة بعد صدور الإيجاب والقبول؛ فإنّه إذا تحقّق الإيجاب والقبول من قبل البائع والمشتري، وحكم الشارع بترتّب الأثر وجعله على هذا العقد، فحينئذٍ يترتّب الأثر وتحصل الملكيّة للبائع.

وأمّا إذا انتفى أحد هذين الأمر كما لو لم يتحقّق الإيجاب أوالقبول، أو أنّ الشارع لم يحكم بترتّب الأثر على العقد، كما في حالة وقوع العقد عن إكراه، حيث إنّ الشارع لم يحكم بترتّب أثر العقد إذا كان عن إكراه، فحينئذٍ لن يتحقّق نقل وانتقال، ولم تتحقّق ملكيّة البائع للسلعة.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ تحريم الشارع للمسبّب على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون غرض المولى من هذا التحريم متعلّقاً بإعدام المسبّب من ناحية السبب وهو العقد، فيحرم على المتعاملين إيجاد السبب.

وفي هذه الحالة فإنّ الشارع وإن كان لا يريد إيجاد السبب والعقد من الطرفين، لوجود مفسدة ومبغوضيّة في إيجاده، ولكنّه على الرغم من ذلك لو أوجد المتعاملان العقد، حكم بترتّب المسبّب أي الملكيّة ـ مثلاً ـ وإن عصى المتعاملان بإيجاد السبب.

النحو الثاني: أن يكون غرض المولى أن لا يتحقّق المسبّب، وهو ملكيّة المشتري للسلعة، لكن انعدام تملّك المشتري للسلعة له علتان «وهما إمّا عدم تملّك المشتري

لأجل أنّ السبب غير موجود، وإمّا أنّ التملّك لا يتحقّق، لعدم جعل الشارع للملكيّة، بمعنى أنّ الشارع يقول: حتى لو حقّقت السبب لا أجعل المضمون؟

وعلى هذا الأساس نتساءل: هل الشارع إذا أبغض المسبّب لابدّ أن يبغض كلا الطرفين ـ السبب والمسبّب ـ أو يكفي بغض أحدهما؟

والجواب: يكفي بغض أحدهما إمّا يبغض السبب أو المسبّب، فيقول: أنا لا أريد تملّك المشتري للسلعة مطلقاً، ويحكم بالحرمة.

ومن الواضح: أنّ حرمة المسبّب لا يلازم عدم ترتّب الأثر فيما إذا وجد السبب، إذ قد يبغض المسبّب، ولكن إذا تحقّق السبب يحكم بصحّة وترتّب المسبّب.

مثال ذلك: أن يقول الأب لابنه: لا تأتِ معي، لأنّه يبغض مجيئه، فلو سافر الأب وخرج الابن وراءه، فوجد الأب الابن معه، فهل يبغضه؟ كلا، إذ لا ملازمة بين أن يكون مبغضاً له من أوّل الأمر وبين ترتيب الأثر بعد مجيئه. وهذا من قبيل أن يقول الشارع: لا تتصرّف بالماء المغصوب ولكن إذا تصرّفت أحكم بطهارة الثوب؛ حيث لا ملازمة بين الأمرين.

وبهذا يتّضح: أن لا ملازمة بين أن نبغض الشيء وبين أن نقول: إذا تحقّق سببه فالمسبّب أيضاً يترتّب. وبهذا يتّضح عدم تماميّة هذا الوجه لعدم وجود ملازمة بين كون المسبّب مبغوضاً وبين ترتّب الأثر إذا تحقّق السبب.

وهذا ما ذكر السيّد الشهيد بقوله: «نهي الشارع عن المسبّب وتحريمه لا يوجب زواله، إذ لا تنافي بين اعتبار التحريم وبين اعتبار كون المكلّف مالكاً لإيجاد المسبّب، لا بنحو التناقض، لوضوح أنّ النسبة بين الاعتبارين ليست نسبة الوجود إلى العدم، ولا بنحو التضادّ فإنّ الاعتبار ـ بما هو اعتبار ـ سهل المؤونة، والتضادّ بين الاعتبارات إنّما يكون بلحاظ آثارها، وفي المقام لا يوجد تضادّ بين أثر اعتبار التحريم وبين أثر اعتبار الملكيّة، فإنّ الأوّل أثره استحقاق

العقاب على تقدير المخالفة، والثاني أثره حصول النقل والانتقال، ولا تضادّ بينهما، بل لا تضادّ بين هذين الاعتبارين حتى تصوّراً، فيلحظ أنّ المكلّف مسلّط على شيء ومالك له، ولكن يطلب منه أن لا يفعله»[١].

الوجه الثاني: أن يكون للمتعاملين القدرة على التصرّف

الوجه الثاني للقول باقتضاء النهي عن المسبّب للبطلان هو ما ذكره المحقّق النائيني، وحاصله: أنّ من جملة شرائط ترتّب الأثر والمسبّب على المعاملة: أن يكون للمتعاملين السلطنة والولاية والقدرة على التصرّف في الثمن والمثمن. فإذا فقد هذا الشرط، كشف ذلك عن عدم تحقّق الأثر والمسبّب.

وفي المقام إذا تعلّق النهي بالمسبّب، فهذا يعني أنّ هذا الشرط مفقود ـ وهو كون المتعاملين لهم السلطنة والولاية والقدرة على التصرّف في الثمن والمثمن ـ لأنّ الشارع لمّا ينهى عن المسبّب فهذا يعني أنّ المالك ممنوع من التصرّف ومسلوب القدرة والسلطنة والولاية على نقل المال إلى الغير، وبذلك يكون محجوراً عليه كالصغير، فإذا كان محجوراً عليه تكون المعاملة منه فاسدة، بمعنى عدم ترتّب الأثر عليها، وهو معنى بطلان المعاملة بالنهي عن المسبّب.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد فهو يقتضي الفساد، لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي»[٢].

ونوقش الوجه الثاني: أنّ الحجْر الذي يوجّهه الشارع على شخص معيّن ويسلب منه القدرة والسلطنة والولاية، له معنيان:

المعنى الأوّل: الحجر الوضعي، بمعنى: عدم نفوذ معاملاته، وإذا أجرى

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١٣١.

(٢) فوائد الاصول: ج٢ ص٤٧٢.

معاملة فهي باطلة، كمعاملة الصغير.

المعنى الثاني: الحجر التكليفي، بمعنى: أنّه لا يجوز له شرعاً إنشاء المعاملات.

فإن أريد من تحريم المعاملة المعنى الأوّل من الحجر فهو وإن كان بمعنى بطلان المعاملة، لكنّ هذا المعنى من الحجر يحتاج إثباته إلى دليل، وهو غير موجود؛ وذلك لأنّ مقامنا ـ وهو نهي الشارع عن المعاملة ـ لم يرد فيه دليل خاصّ على دلالته على الحجر الوضعي.

وعلى هذا الأساس يبقى التصرّف في السلعة على مقتضى القاعدة من التسلّط والقدرة على المال.

نعم، الثابت شرعاً هو الحجر الوضعي على الصغير والسفيه والمجنون بالأدلّة الخاصّة.

وإن أريد المعنى الثاني ـ الحجر التكليفي، بمعنى أنّه لا يجوز له شرعاً إنشاء المعاملات ـ فهذا مسلّم به، فإنّ معنى النهي هو المنع الشرعي، ولكنّه لا يستلزم فساد المعاملة وعدم تحقّق النقل والانتقال.

وبهذا يتّضح: عدم وجود دليل على أنّ النهي عن المسبّب يقتضي بطلان المعاملة، كما أنّ النهي عن السبب لا يقتضي البطلان أيضاً.

تحريم المعاملة يقتضي القول بصحّتها

تبيّن ممّا تقدّم: أنّ المصنّف ناقش الأدلّة التي استُـدلّ بها على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي البطلان، وبعد ذلك أشار إلى مطلب آخر وهو: أنّ النهي عن المعاملة يدلّ على صحّة المعاملة، فضلاً عن عدم فسادها؛ وذلك لأنّ تحريم المعاملة هو تكليفٌ شرعيّ، ومن الواضح: أنّ من شرائط التكليف الشرعي القدرة على متعلّقه، كما هو الحال في كلّ تكليف. فإذا لم يكن المكلّف قادراً على متعلّق التكليف، فمن المحال أن يتوجّه إليه التكليف غير المقدور؛ لأنّ التكليف بغير المقدور محال عقلاً.

وفي المقام لو كان تحريم المعاملة يقتضي بطلانه، للزم أن يكون سالباً لقدرة المكلّف، ومع عدم قدرته يكون لغواً. فلو كان صوم يوم النحر والنكاح في العدّة ممّا لا يتمكّن المكلّف من إتيانهما، يكون النهي عنهما لغواً؛ لتعلّقه بأمرٍ غير مقدور، وهو مستحيل، إذن تحريم المسبّب يكشف عن نفوذ السبب شرعاً، ومن الواضح أنّ معنى نفوذ السبب هو صحّة المعاملة.

وهذا القول حكي عن أبي حنيفة، وسيأتي تفصيله ومناقشاته في البحوث التفصيليّة.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**إذ لا منافاة بين أن يكون الإنشاء والعقد...**» «العقد» عطف تفسير على «الإنشاء».

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وإن تعلّقت بالمسبّب... باعتباره فعلاً بالواسطة وأثراً تسبيبياً**» من قبيل: أنّ المولى يمكنه أن ينهاك عن إحراق الثوب مع أنّ الإحراق فعل النار، لأنّ النار هي التي تحرق الثوب وأنت إنّما تهيّئ المقدّمات بوضع الثوب في النار، فإحراق الثوب وإن لم يكن فعلاً مباشراً للمكلّف ولكنّ المكلّف يمكنه التوصّل إليه بالسبب؛ فحيث إنّ السبب داخل في قدرة المكلّف، يمكن للمولى أن ينهى عن المسبّب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**والآخر جعل الشارع للمضمون**» وهو الملكيّة مثلاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وبطلان المعاملة بمعنى عدم ترتّب الأثر**» وهو انتقال الثمن إلى البائع، والمثمن إلى المشتري.

خلاصة البحث في اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

• المراد بالسبب: العقد، أي: الإيجاب والقبول، والمراد بالمسبّب: مضمون المعاملة الذي يراد التوصّل إليه بالعقد، كانتقال ملكيّة العوضين في عقد البيع.

• المعروف أنّ تحريم سبب المعاملة لا يقتضي البطلان.

• استدلّ على اقتضاء تحريم المعاملة بمعنى المسبّب لبطلانها، بأنّ هذا التحريم يعني مبغوضيّة المسبّب، بمعنى: أنّ تحريم المسبّب، كانتقال العوضين في عقد البيع ـ مثلاً ـ يعني أنّ الشارع يبغض هذا الانتقال، فلا يعقل أن يحكم به، وعدم الحكم به عبارة أخرى عن بطلانه.

وأجيب بأنّ المسبّب ـ كتملّك المشتري للسلعة ـ يتوقّف على أمرين، أحدهما: إيجاد المتعاملين للسبب (الإيجاب والقبول) وثانيهما: جعل الشارع للمضمون وحكمه بالملكيّة، وقد يكون غرض الشارع متعلّقاً باعدام المسبّب من ناحية الأمر الأوّل خاصّة، دون الثاني، فلا مانع من تحريمه المسبّب على المتعاملين، وجعله للمضمون على تقدير تحقّق السبب.

• قال النائيني: إنّ تحريم المعاملة بمعنى المسبّب، يساوق الحجر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال، ومع الحجر تبطل المعاملة.

• وأجيب: بأنّ للحجر معنيين، أحدهما: الحجر الوضعي، بمعنى عدم نفوذ المعاملة، وثانيهما: الحجر التكليفي، بمعنى منع المكلّف من المعاملة، ومعاقبته على إيقاعها، فإن أريد أنّ تحريم المعاملة يساوق الحجر بالمعنى الأوّل، فهو أوّل الكلام، وإن أريد أنّه يساوقه بالمعنى الثاني، فهو مسلّم، لكنّه لا يستتبع الحجر الوضعي.

• الظاهر أنّ تحريم المعاملة بمعنى المسبّب لا يقتضي البطلان، بل قد يقتضي الصحّة، لأنّ الشارع لا ينهى عن شيء إلّا إذا كان مقدوراً للمكلّف، وواضح أنّ المسبّب ـ كتمليك العوضين في عقد البيع ـ لا يكون مقدوراً إلّا مع الحكم بصحّة المعاملة؛ إذ لو كانت باطلة لزم إمكان تحقّق التمليك، وعدم كونه مقدوراً.

بحوث تفصيليّة

(١) هل مسألة اقتضاء النهي للفساد مسألة لفظيّة أم عقليّة

اختلف الأعلام في أنّ هذه المسألة لفظيّة، أم عقليّة، أم لفظيّة عقليّة؟ وفي المقام أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: أنّها مسألة لفظيّة

وهذا القول ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقّق العراقي، وقد ذكر صاحب الكفاية الوجه في ذلك، وهو: أنّ من الأقوال في المسألة قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملة، مع أنّ القائل منكر للملازمة بين الفساد وبين الحرمة التي هي مفاد النهي، فلو كان البحث فيها عقليّاً لكان اللازم أن لا يعدّ هذا من الأقوال، لأنّه خارج عن نطاق البحث[١].

واستدلّ المحقّق العراقيّ على ذلك بأنّ المراد من «الاقتضاء» في عنوان البحث: هو الاقتضاء بحسب مقام الإثبات، باعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الأمر في متعلّقه، لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت، ضرورة أنّه لا ملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الأمر في متعلّقه[٢].

القول الثاني: أنّها مسألة عقليّة

وممّن ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني والسيّد الخوئي قدّس الله أسرارهم.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ المسألة لا ينبغي أن تُعدّ من مباحث الألفاظ،

---

(١) كفاية الأصول: ص١٥٨.

(٢) نهاية الأفكار: ج٢ ص٤٥٢.

فإنّ هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنّما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلّق بشيء وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظيّة، وعلى تقدير عدمها إنّما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين»[١].

واستدلّ المحقّق النائيني على ذلك: «أنّ المسألة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها إنّما يكون عن الملازمات العقليّة للأحكام، خصوصاً بناء على ما هو التحقيق عندنا من أنّ الفساد يدور مدار عدم الأمر والملاك معاً، ولا يكفي فيه عدم الأمر كما حُكي عن الجواهر، فانّه لا دخل للّفظ بالملاك، بل الملاك أمرٌ واقعيٌّ تكوينيٌّ لابدّ من استكشاف عدمه في العبادة من مقدّمات، على ما سيأتي بيانها. والنهي بنفسه لا يكفي الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن، كالنهي المستفاد من الإجماع والعقل»[٢].

واستدلّ السيّد الخوئيّ على ذلك بقوله: «فلأنّ الحاكم بثبوت الملازمة بين حرمة عبادة وفسادها وعدمه إنّما هو العقل، ولا صلة لها بباب الألفاظ أبداً، ومن هنا لا يختصّ النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليلٍ لفظيّ، ضرورة أنّه لا يفرق في إدراك العقل الملازمة أو عدمها، بين كون الحرمة مستفادة من اللفظ أو من غيره.

وبكلمة أخرى: إنّ القضايا العقليّة على شكلين: أحدهما: القضايا المستقلّة العقليّة، بمعنى: أنّ في ترتّب النتيجة على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضمّ مقدّمةٍ خارجيّة، بل هي تتكفّل لإثبات النتيجة بنفسها، وهذا معنى استقلالها، وهي كمباحث التحسين والتقبيح العقليّين. وثانيهما: القضايا العقليّة غير المستقلّة، بمعنى: أنّ في ترتّب النتيجة عليها نحتاج إلى ضمّ مقدّمةٍ خارجيّة.

---

(١) مطارح الأنظار (طبع قديم): ص١٥٨.

(٢) فوائد الاصول: ج٢ ص٤٥٥.

وهذا هو معنى عدم استقلالها، وهي كمباحث الاستلزام العقليّة كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، وما شاكلهما، فإنّ الحاكم في هذه المسائل هو العقل لا غيره، ضرورة أنّه يدرك وجود الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته، وبين وجوب شيء وحرمة ضدّه، وهكذا، ومسألتنا هذه من هذا القبيل»[١].

القول الثالث: أنّها مسألة عقليّة لفظيّة

وممّن ذهب إلى هذا القول السيّد الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ؛ ولذا غيّر عنوان البحث من الدلالة والاقتضاء إلى الكشف، فقال: «إنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده؟» كي يعمّ الدلالات اللفظيّة واللوازم العقليّة، حيث قال: «الأولى تعميم عنوان البحث بحيث يشمل العقليّ واللفظيّ، حتّى يناسب استدلالات القوم، فإنّهم تشبّثوا تارة: بالدلالة العرفيّة، وأخرى: بالعقليّة، فجعله ممحّضاً في أحدهما غير مناسب، بل مع جعله كذلك يبقى [في عهدة الأصولي] بحث آخر، فلو تمحّض في العقليّة لبقي البحث عن الدلالة اللفظيّة وبالعكس، فالمسألة ليست عقليّة محضة، ولا لفظيّة كذلك»[٢].

(٢) الأصل في المسألة

يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: الأصل في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة

ويبحث في هذا المقام تارةً: عن مقتضى الأصل في المسألة الأصوليّة، وأخرى: عن مقتضى الأصل في المسألة الفرعيّة.

أمّا الأصل في المسألة الأصوليّة فقالوا: لا يوجد أصل يعوَّل عليه، لأنّ

---

(١) محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي): ج٥ ص٤.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج٢ ص١٥٠.

هذه الملازمة حيث إنّها ملازمة واقعيّة، فهي أزليّة لا محالة، وعلى هذا فإن كانت ثابتة، فهي ثابتة منذ الأزل، وإلّا فلا، وعلى هذا فإن فرضنا أنّ العقل لا يحكم بثبوت هذه الملازمة ولا بعدمها، وشككنا في ثبوتها، فلا أصل عمليّ في البين يقتضي ثبوتها أو عدم ثبوتها؛ لأنّها لو كانت ثابتة فهي ثابتة من الأزل، وإلّا ـ أي: لو لم تكن ثابتة ـ فهي كذلك، وليست لها حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً لكي يشكّ في بقائها، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «لا يخفى أنّه لا أصل في المسألة يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد. نعم، كان الأصل في المسألة الفرعيّة الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة في المعاملة. وأمّا العبادة فكذلك، لعدم الأمر بها، مع النهي عنها، كما لا يخفى»[1].

وأمّا الأصل في المسألة الفرعيّة ـ وهو الشكّ في صحّة العبادة المنهيّ عنها ـ فقد ذكر صاحب الكفاية: أنّ الأصل فيها هو الفساد، حيث قال: «وأمّا العبادة فكذلك، لعدم الأمر بها، مع النهي عنها، كما لا يخفى»[2].

وقال المحقّق النائيني: إنّ الأصل الجاري فيها لدى الشكّ في الصحّة هو قاعدة الاشتغال، إلّا في موارد الأصل الثانويّ، كقاعدة الفراغ مثلاً[3].

وذهب المحقّق الأصفهانيّ إلى تفصيلٍ حاصله: أنّه لو كانت المسألة عقليّة ووقع البحث عن الملازمة العقليّة بين النهي والفساد فمقتضى الأصل في العبادة هو الفساد، إذ يشكّ حينئذٍ أنّ العمل المأتيّ به مقرّب أو لا؟ فيشكّ في فراغ ذمّته بإتيانه العمل المنهيّ عنه؛ وقاعدة الاشتغال محكمة.

---

(١) كفاية الأصول: ص١٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ص١٨٤.

(٣) أجود التقريرات: ج٢ ص٢١٢.

وأمّا لو كانت المسألة لفظيّة ـ بأن كان النزاع في أنّ النهي ظاهر في الإرشاد إلى مانعيّة المنهيّ عنه، أو هو ظاهر في الحرمة التكليفيّة فقط؟ ـ فالشكّ في العبادة يرجع إلى الشكّ في مانعيّة المنهيّ عنه، فيكون المورد من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والأصل حينئذٍ هو الصحّة دون الفساد، والبراءة دون الاشتغال[١].

وذهب السيّد الإمام الخمينيّ قُدِّسَ سِرُّهُ إلى أنّ الشكّ في فساد العبادة إن كان بعد الفراغ عن إحراز الملاك ـ كما في النهي عن الضدّ ـ فليرجع الشكّ إلى مانعيّة النهي عن العبادة، وهو مجرى البراءة، فالأصل يقتضي الصحّة. وإن كان الشكّ في تحقّق الملاك فالأصل يقتضي الفساد، لتوقّف صحّة العبادة على إحراز الأمر أو الملاك، والأمر لا يجتمع مع النهي في عنوان واحد، ومع عدمه لا طريق لإحراز الملاك[٢].

المقام الثاني: الأصل في مسألة اقتضاء النهي عن المعاملة

أمّا بالنسبة للمسألة الأصوليّة، فقال صاحب الكفاية: أنّه لا أصل في المسألة يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد، بالتقريب المتقدّم في العبادة[٣].

أمّا بالنسبة للمسألة الفرعيّة فذكر صاحب الكفاية أنّ الأصل العملي يقتضي الفساد، إلّا إذا وُجد إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة في المعاملة[٤].

أمّا المحقّق النائيني فقد فصّل بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم): ج١ ص٥٩٠.

(٢) مناهج الوصول: ج٢ ص١٥٧.

(٣) كفاية الأصول: ص١٨٤.

(٤) المصدر السابق.

الحكميّة، ففي الموضوعيّة ذهب إلى أنّ الأصل في المعاملة هو الفساد، لأنّه مع الشكّ في صحّة المعاملة يشكّ في ترتّب الأثر عليها، وحينئذٍ فالأصل بقاء كلٍّ من العوضين على ملك مالكه. كما أنّه يمكن وجود القاعدة الثانويّة المقتضية للصحّة في المعاملة كذلك، كأصالة الصحّة في عمل الغير.

أمّا في الشبهات الحكميّة ـ أي: الشكّ في الحكم ـ فذكر المحقّق النائيني قدس سره أنّ المسألة تدخل في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما إذا شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّة آخر، فإنّ المرجع هو أصالة البراءة[1].

(٣) المراد من الصحّة والفساد

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: المراد من الصحّة والفساد في العبادات

ذهب صاحب الكفاية قدس سره إلى أنّ معنى الصحّة في العبادة هي التماميّة، حيث قال: «لا شبهة في أنّ الصحّة والفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتيّ به مع المأمور به وعدمها، وأمّا الصحّة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً، فالصحّة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكم وضعيّ مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلّا أنّه ليس بأمرٍ اعتباري يُـنتزع كما تُـوهّم، بل ممّا يستقلّ به العقل كما يستقلّ باستحقاق المثوبة به، وفي غيره فالسقوط ربّما يكون مجعولاً وكان الحكم به تخفيفاً ومنّةً على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتها، كما عرفت في

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٢١٢.

مسألة الإجزاء، كما ربّما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحّة والفساد فيه حكمين مجعولين، لا وصفين انتزاعيّين»[١].

وأورد عليه المحقّق الأصفهانيّ: أنّ حيثيّة القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التماميّة بالدقّة، بل هي من الحيثيّات التي يتمّ بها حقيقة التماميّة حيث لا رافع للتماميّة إلّا التماميّة من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقة الأمر وغيرهما، واللازم ليس من متمّمات معنى ملزومه[٢].

وأجاب عنه السيّد الخوئيّ: بأنّ «للتماميّة واقعيّةً مستقلّةً هي جامعيّة الأجزاء والشرائط، فلها واقعيّة قطع النظر عن إسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما، وليست هذه الأمور إلّا من آثار التماميّة ولوازمها»[٣].

وأنكر السيّد الخمينيّ مساوقة الصحّة والفساد للتمام والنقصان، بدعوى: أنّ النقص بحسب الأجزاء غالباً، فيقال للإنسان الفاقد لبعض الأعضاء: «إنّه ناقص»، والتمام مقابله. فبينهما تقابل العدم والملكة، بخلاف الصحّة والفساد، فإنّ الصحّة يستعمل غالباً في الكيفيّات المزاجيّة أو الشبيهة بها؛ ومقابلها الفساد بمعنى كيفيّة وجوديّة عارضة للشيء، منافرة لمزاجه، ومخالفة لطبيعته النوعيّة؛ فبين الصحّة والفساد تقابل التضادّ لو سلّم كون الصحّة وجوديّة[٤].

فالصحّة والفساد كيفيّتان وجوديّتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجيّ، وبينهما تقابل التضادّ[٥].

---

(١) كفاية الأصول (طبع آل البيت): ص١٨٣.

(٢) نهاية الدراية: ج١ ص٥٨ـ٥٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٣٥ـ١٣٦.

(٤) مناهج الوصول: ج٢ ص٥٤.

(٥) المصدر السابق: ج١ ص١٤٣ـ١٤٤.

المقام الثاني: المراد من الصحّة والفساد في المعاملات

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الصحّة في المعاملات بمعنى التماميّة[1] كما في العبادات، لكن وقع الخلاف في أنّها هل مجعولة شرعاً أم منتزعة من انطباق المعاملة على مصداقها الخارجي؟ وفي المقام أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: أنّها مجعولة شرعاً

وهذا القول اختاره السيّد الخوئي، حيث قال: «المعاملات بما أنّها موضوعات للإمضاء الشرعي، فبطبيعة الحال يتعدّد الإمضاء بتعدّد أفرادها، فيثبت لكلّ فرد منها إمضاء مستقلّ. مثلاً: الحلّيّة في قوله تعالى ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ (البقرة: ٢٧٥) تنحلّ بانحلال أفراد البيع، فتثبت لكلّ فرد منه حليّة مستقلّة غير مربوطة بالحلّيّة الثابتة لفرد آخر منه، وهكذا. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: أنّا لا نعقل للصحّة والفساد في باب المعاملات معنى إلّا إمضاء الشارع لها وعدم إمضائه من جهة شمول الإطلاقات والعمومات لها وعدم شمولها، فكلّ معاملة واقعة في الخارج من البيع أو نحوه إن كانت مشمولة لإطلاقات أدلّة الإمضاء وعموماتها فهي محكومة بالصحّة، وإلّا فبالفساد، وعلى هذا الضوء لا يمكن تفسير الصحّة فيها إلّا بحكم الشارع بترتيب الأثر عليها، كما أنّه لا يمكن تفسير الفساد فيها إلّا بعدم حكم الشارع بذلك. وعلى الجملة فمعنى أنّ هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس إلّا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه، وهو النقل والانتقال وحصول الملكيّة، كما أنّه لا معنى لفساده شرعاً إلّا عدم حكمه بذلك»[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٨٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادي): ج٥ ص١٢.

القول الثاني: صحّة المعاملة منتزعة من انطباقها على الخارج

وهذا القول مختار المحقّق النائيني قدس سره، حيث ذكر أنّ صحّة المعاملة منتزعة من انطباقها بكامل أجزائها وشرائطها على المعاملة الواقعة في الخارج، مثلاً: صحّة البيع منتزعة من انطباق البيع الممضى شرعاً على البيع الواقع فيه، حيث قال: «مناط الاتّصاف بالصحّة والفساد إنّما هو انطباق المأمور به وعدم انطباقه على الموجود الخارجي»[1].

القول الثالث: التفصيل بين المعاملات الكلّيّة والمعاملات الجزئيّة

حاصل هذا القول هو التفصيل بين المعاملات الكليّة المأخوذة في لسان مطلقات الكتاب والسنّة كالبيع والإجارة والنكاح ونحوها، وبين المعاملات الجزئيّة الواقعة في الخارج، حيث إنّ اتّصاف الأولى بالصحّة (المعاملات الكليّة) هو من حيث إمضائها شرعاً، أمّا اتّصاف الثانية بالصحّة (المعاملات الجزئيّة) فهو بمعنى انطباق المعاملات الكلّيّة عليها، ومعنى ذلك: أنّ صحّة المعاملات الكليّة مجعولة شرعاً، أمّا صحّة المعاملات الجزئيّة فهي بمعنى أنّها منتزعة من انطباق المعاملة الكليّة على مصداقها الخارجي.

اختار هذا القول صاحب الكفاية حيث قال: إنّ «ترتّب الأثر على معاملة أنّه هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء، ضرورة أنّه لولا جعله لما كان يترتّب عليه، لأصالة الفساد» ثمّ قال: «نعم، صحّة كلّ معاملة شخصيّة وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكليفيّة من الأحكام، ضرورة أنّ اتّصاف المأتيّ به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلّا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام»[2].

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٣٩١.

(٢) كفاية الأصول: ص١٨٤.

(٤) النهي عن المعاملة

وفيه أقوال:

القول الأوّل: النهي عن المعاملة يقتضي الفساد

ذهب إلى هذا القول السيّد البروجردي، واستدلّ عليه: بأنّ الظاهر من النواهي المتعلّقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر، وذلك لأنّ للمعاملة ثلاث مراتب: مرتبة الأسباب (أي الصيغة) ومرتبة المسبّبات، (أي الملكيّة والزوجيّة ونحوهما) ومرتبة الآثار الشرعيّة والعقلائيّة المترتّبة على المسبّبات، من (جواز التصرّف في الثمن والمثمن، والوطي) ونحو ذلك. «ولا يخفى أنّ الأسباب لا نفسيّة لها عند العرف وليست مقصودةً بالذات، بل هي آلات، وكذا المسبّبات فإنّها أمور اعتباريّة غير مقصودة بالأصالة، بل المطلوب بالذات والمقصود لهم هو الأثر، فإذا جاء النهي عن المعاملة دلّ على المنع عن ترتيب الأثر، وهذا هو الفساد»[1].

وذهب المحقّق الايرواني إلى أنّ النهي عن المعاملة يقتضي الفساد أيضاً، واستدلّ على ذلك بأنّه: لمّا كانت الأدلّة في أبواب المعاملات إمضائيّةً لا تأسيسيّة، وأنّ مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) ﴿وأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) ونحوهما تفيد حلّيّة المعاملات تكليفاً ووضعاً بنحو العامّ المجموعي ـ لا الاستغراقي ـ فإنّه إذا ورد النهي عن معاملةٍ ودلّ على حرمتها وسقطت حلّيّتها التكليفيّة، لم تبق الحلّيّة الوضعيّة ولم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع... فالنهي عن المعاملة يفيد فسادها من جهة دلالته على عدم كونها مورداً للإمضاء[2].

---

(١) نهاية الأصول: ص٢٨٩.

(٢) نهاية النهاية في شرح الكفاية: ج١ ص٢٥٣.

القول الثاني: النهي عن المعاملة يقتضي الصحّة

ذهب إلى هذا القول صاحب الكفاية، حيث قال: «إنّ النهي الدالّ على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها لغةً ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمة متعلّقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بما هو فعل يترتّب عليه الملكيّة مثلاً»[١]. وذهب إلى هذا القول أيضاً السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ[٢].

القول الثالث: النهي المتعلّق بالتسبيب أو المسبّب لا يقتضي الفساد

حاصل هذا التفصيل هو: أنّ النهي إذا كان متعلّقاً بالتسبيب أو المسبّب فهو لا يقتضي الفساد، أمّا إذا كان النهي متعلّقاً بالسبب فهو لا يدلّ على الصحّة ولا على الفساد، وهذا التفصيل حكاه الشيخ الأنصاري عن أبي حنيفة والشيباني وهو محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة[٣].

وتقدّم الاستدلال عليه، وحاصله: أنّه كما يشترط قدرة المكلّف في متعلّق الأمر، فكذلك في النهي، فلا يمكن النهي عن الطيران في الهواء؛ لعدم قدرة المكلّف عليه، فلولا أنّ المعاملة والعبادة صحيحتان قبل تعلّق النهي لكانتا غير مقدورتين للعبد، فلا يصحّ زجره عنهما، فلابدّ أن تكونا مقدورتين قبل تعلّق النهي بها؛ ليصحّ الزجر عنهما، وإلّا لا يصحّ.

ووافقهما السيّد الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث قال: «والتحقيق: أنّ الحقّ معهما في المعاملات إذا أحرزنا أنّ النهي تكليفيّ لا إرشاديّ إلى فساده؛ إذ حينئذٍ يتمحّض ظهوره في الفساد. هذا إذا لم نقل بأنّ النهي إذا تعلّق بمعاملة لأجل مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها، يدلّ على الفساد في نظر العقلاء،

---

(١) كفاية الأصول: ص١٨٩.

(٢) المعالم الجديدة للأصول (طبع جديد): ج١ ص١٨٨.

(٣) انظر مطارح الأنظار (طبع قديم): ص١٦٦؛ الأحكام للآمدي: ج٢ ص٤١١.

وإلّا يصير نظير الإرشاد إلى الفساد، ويسقط قولهما»[١].

وأجاب السيّد الخوئي على ما حكي عن أبي حنيفة بما حاصله: أنّه لا سبب ولا مسبّب ولا تسبيب في باب المعاملات، ولا واقع موضوعيّ لهذه الألفاظ الخاصّة، وإنّما هي مجرّد تعبيرات لا محتوى لها؛ لأنّا إذا حلّلنا المعاملات وفتّشناها، فلا نجد فيها إلّا عنصرين:

الأوّل: الاعتبار النفسانيّ كاعتبار الملكيّة والزوجيّة ونحوهما في عالم الذهن والاعتبار.

الثاني: إبرازه في الخارج بمبرز ما، من قولٍ أو فعل، والمعاملة اسم لمجموع المبرَز بالفتح والمبرِز بالكسر، فليس هنا سبب ولا مسبّب ولا تسبيب، لوضوح أنّ من قام ببيع داره يعتبر ملكيّتها لزيد مثلاً في عالم الاعتبار والنفس، ثمّ يبرزها في الخارج بمبرز ما من قولٍ أو فعل، فليس هنا شيء غير ذلك، والبيع اسم لمجموع المبرَز بالفتح والمبرِز بالكسر، وأمّا الأثر الشرعي كالملكيّة أو الزوجيّة أو نحوها، فهو من آثار المعاملة ونسبته إليها نسبة الحكم إلى الموضوع لا المسبّب إلى السبب، وعلى هذا فلا واقع موضوعيّ لهذا التفصيل، وحينئذٍ فالنهي عن المعاملة إمّا أن يكون مصبّه المبرَز بالفتح الذي هو فعل البايع مباشرة أو المبرِز بالكسر وهو أيضاً فعله كذلك أو مجموع الأمرين، وهما المبرَز والمبرِز معاً، وأمّا النهي عن الملكيّة الشرعيّة وإيجادها، فلا معنى له لأنّها فعل اختياريّ للمولى مباشرة، وليست بيد غيره وتحت قدرته، فلا يعقل النهي عنها[٢].

القول الرابع: التفصيل بين المسبّب والسبب

حاصل هذا القول: أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب اقتضى فساد المعاملة، وأمّا

---

(١) تهذيب الأصول: ج٢ ص٨٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٥ ص٣٨.

النهي المتعلّق بالسبب فقد اتّفقوا على عدم اقتضائه له، لعدم التلازم بين مبغوضيّة الإنشاء وفساد المنشأ.

وقد اختار هذا القول المحقّق النائيني، وتقدّم في الشرح بيان استدلاله عليه، وملخّصه: أنّ النهي التحريميّ بما أنّه يفيد ممنوعيّة وقوع هذه المعاملة وسلب قدرة المالك على إجراء الصيغة، فهو مسلوب السلطنة على الشيء، فينتفي الشرط الثاني من شروط صحّة المعاملة وهو شرطيّة أن يكون المنشئ للعقد (الذي هو المالك أو وكيله) ذا سلطة على ما يجري عليه العقد، فيكون كبيع المحجور عليه لما يملكه في عدم التأثير.

ثمّ إنّه فرَّع على ذلك فروعاً فقهيّة، منها:

الفرع الأوّل: تسالم الفقهاء على فساد الإجارة على الواجبات المجانيّة؛ لأنّ المكلّف بعد خروج العمل عن سلطانه ـ لكونه مملوكاً له تبارك وتعالى ـ لا يمكنه تمليكه من الغير بإجارة ونحوها.

الفرع الثاني: حكمهم ببطلان منذور الصدقة فإنّ المكلّف بنذره يكون محجوراً عن كلّ ما ينافي الوفاء بنذره فلا تنفذ تصرّفاته المنافية له.

الفرع الثالث: حكمهم بفساد معاملة خاصّة إذا اشترط في ضمن عقد خارجيّ عدمها كما إذا باع زيد داره واشترط على المشتري عدم بيعها من عمرو فإنّ الشرط المزبور لوجوب الوفاء به يجعل المشتري محجوراً من البيع المزبور فلا يكون نافذاً إلى غير ذلك من الموارد المشتركة مع المقام في الملاك أعني به استلزام نهي المولى عن معاملة حجر المكلّف عنها المترتّب عليه فساد تلك المعاملة وعدم ترتّب الأثر عليها شرعاً[1].

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٤٠٥.

(٥) الاستدلال بالنصّ على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي البطلان

والنصّ هو صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: **ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما.** قلت: أصلحك الله تعالى إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السلام: **إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز**»[1].

قال صاحب الكفاية: «دلّ بظاهره على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً»[2].

بمعنى: أنّ الإمام عليه السلام علّل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لإذن سيّده بإنّه لم يعص الله، وهذا التعليل يقتضي فساد كلّ ما يكون عصياناً لله تبارك وتعالى، ولا شكّ أنّ فعل المحرّم عصيان له تعالى، فهو فاسد.

لكن المصنّف قدس سره ذكر أنّ الصحيح عدم تماميّة هذا الاستدلال، لوجود قرائن عديدة في الرواية تعيّن إرادة العصيان الوضعي لا التكليفي، وعلى الأقلّ الإجمال في ذلك، وعليه فلا يتمّ الاستدلال، ومن هذه القرائن:

القرينة الأولى: «أنّ غاية ما فرض في السؤال أنّه تزوّج بغير إذن سيّده، فحتّى لو فرض أنّ سيّده كان قد نهاه ومنعه عن ذلك منعاً تكليفياً، أيضاً حمل معصية السيّد على المعصية التكليفيّة خلاف الظاهر، بل لابدّ وأن يكون المقصود المعصية الوضعيّة وأنّ سيّده لم يكن يمضي هذا الزواج ولم يأذن به.

فإذا كان المقصود من عصيان السيّد العصيان الوضعي، فلابدّ وأن يكون المقصود من عصيان الله أيضاً العصيان الوضعي، باعتبار أنّه جعل في قبال

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢١ ص١١٤، الباب ٢٤ حديث رقم (١).

(٢) كفاية الأصول: ص٨٨.

عصيان السيّد، فقيل: إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده، غاية الأمر عدم عصيانه لله يكون باعتبار أنّ الله تعالى أمضى قانون النكاح كلّيّةً، وعصيانه لسيّده يكون باعتبار عدم إمضائه لشخص هذا النكاح»[1].

القرينة الثانية: قول الإمام عليه السلام (فإذا أجاز فهو له جائز)، فإنّ هذا نصٌّ في أنّ الإجازة في هذا الفعل بعد إيقاعه ترفع المحذور والمنع، وأنّ المنع الذي يرتفع بالإجازة بعد إيقاع الفعل إنّما هو المنع الوضعي لا التكليفي، كما عرفت في المقدّمة.

وعليه فالعصيان بالنسبة للسيّد لابدّ وأن يحمل على الوضعي، وحينئذٍ لابدّ وأن يحمل عصيان الله على الوضعي أيضاً، كما عرفت، فيختلّ الظهور الثاني المدّعى، ولا يتمّ الاستدلال.

القرينة الثالثة: أنّه قد فرض في كلام الإمام عليه السلام أنّ هذا العبد لم يعص الله وإنّما عصى سيّده، وحينئذٍ فإذا حملنا العصيان على العصيان الوضعي، فيلتئم معنى الرواية، فإنّه لم يعص الله لأنّ الله أقرّ هذا الفعل على وجهٍ كلّي، وأمّا عصيان السيّد فلأنّ سيّده لم يقرّ هذا الفعل كما عرفت.

وأمّا إذا حملنا العصيان على العصيان التكليفي، فلا يلتئم معنى الرواية حينئذٍ، لأنّ هذا العبد إذا عصى السيّد تكليفاً فلابدّ وأن يكون عاصياً لله تكليفاً، لأنّ عصيان السيّد محرّم بحكم الله تعالى.

القرينة الرابعة: أنّك قد عرفت في القرينة الأولى أنّه إذا حمل عصيان الله على التكليفيّ فينبغي حمل عصيان السيّد عليه أيضاً، وحمل عصيان السيّد على ذلك، يستدعي صدور نهي من السيّد قبل إيقاع هذا الفعل، وحينئذٍ نسأل: أنّ السيّد قبل إيقاع الفعل، عن أيّ شيء ينهى؟

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١٣٣.

فإن قيل: إنّه ينهى عن المسبّب، **فالمفروض**: أنّه لم يقع المسبّب ليتحقّق عصيان السيّد، مع أنّه قد فرض تحقّقه في الرواية.

وإن قيل: إنّ السيّد ينهاه عن أصل إنشاء العقد، بمعنى أنّه يحجر عليه التلفّظ بإنشاء هذا العقد، ففي مثله لو أنشأ العبد ذلك لا يكون عاصياً، لأنّه لا دليل على تسلّط المولى على عبده إلى هذا الحدّ.

فبهذا يثبت أنّ فرض كون العبد عاصياً لسيّده، يعني كون المراد من العصيان هو العصيان الوضعي لا التكليفي، وإلّا لما التأم المعنى كما عرفت.

وإذا حُـمل عصيان السيّد على الوضعي تعيّن حمل عصيان الله تعالى عليه أيضاً، فيختلّ الظهور الثاني المدّعى، وبذلك يبطل الاستدلال بهذه الرواية وأمثالها، على أنّ النهي المولوي عن المعاملة يقتضي الفساد.

والحاصل: أنّ هذه القرائن تعيّن كون المراد من العصيان إنّما هو العصيان الوضعي، ولو تنزّلنا فلا أقلّ من كونه موجباً لإجمال الرواية، ومعناه: أنّه لا يمكن الاستدلال بها[1].

(٦) كيفيّة التمييز بين النهي الإرشادي والتكليفي

ذكر المصنّف في المقام: أنّ النهي تارة: يكون النهي نهياً عن عنوان ينطبق على العبادة، مثل النهي عن الغصب، وأخرى: يكون النهي متعلّقاً بحسب دليله بنفس عنوان العبادة، كالنهي عن الصلاة أو النهي عن الركوع.

والقسم الأوّل ـ وهو النهي الذي ينطبق على العبادة، كالنهي عن الغصب ـ فلا إشكال في ظهور النهي في المولويّة، فإنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة أنّ النهي مستعمل بداعي الزجر لا بداعي الإخبار.

أمّا في القسم الثاني ـ وهو النهي المتعلّق بحسب دليله بنفس عنوان

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٣ ص١٣٣.

العبادة، كالنهي عن الصلاة أو النهي عن الركوع ـ فتوجد فيه صور:

الصورة الأولى: أن يكون النهي متعلّقاً بأصل العبادة لا بخصوصيّة من خصوصياتها، من قبيل النهي عن صوم يوم عاشوراء مثلاً، وهنا لابدّ من حمل النهي على الإرشاد، وذلك لدخوله في قاعدة ورود النهي في مورد توهّم الأمر، فإنّ العبادة من حيث إنّها عبادة، مطلبٌ يُترقّب أن يؤمر به، فيحمل على الإرشاد إلى عدم الأمر.

ولو فرض إجمال النهي وعدم ظهوره في الإرشاد فأيضاً يعلم ويستكشف عدم وجود الأمر بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنّه لو كان إرشاداً إلى عدم الأمر ثبت المطلوب، ولو كان للتحريم فهو لا يجتمع أيضاً مع الأمر، فيجري على الأقلّ البرهان الرابع للبطلان بصيغته المعدّلة.

الصورة الثانية: أن يكون النهي متعلّقاً بخصوصيّة من خصوصيّات العبادة كجزئها أو شرطها وتكون تلك الخصوصيّة من الخصوصيّات التي يتوهّم ـ لولا مجيء النهي ـ كونها جزءاً أو شرطاً للعبادة، مثل ما إذا ورد النهي عن فاتحة الكتاب في الصلاة على الميّت وافترض ارتكازيّة أنّه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب.

وهنا أيضاً لا يكون النهي ظاهراً في التحريم، فإنّه نهيٌ في مورد توهّم الأمر، فلا يدلّ على البطلان، بل غاية ما يدلّ عليه أنّه ليس جزءاً أو شرطاً، أو يقال بأنّه يكون مجملاً ومردّداً بين النهي الإرشادي والنهي التحريمي، كما تقدّم.

الصورة الثالثة: أن يتعلّق النهي بخصوصيّة لا يترقّب ثبوت الأمر بها، مثل النهي عن الإتيان بسورة ثانية في الصلاة، وحينئذٍ لا يكون النهي في مورد توهّم الأمر، لكن مع هذا لابدّ من حمله على الإرشاد إلى المانعيّة، فإنّ الأوامر والنواهي إذا تعلّقت بخصوصيّات المركّب تكون ظاهرة في الإرشاد إلى

الشرطيّة والجزئيّة أو المانعيّة، فالأمر بالإتيان بالسورة في الصلاة يكون ظاهراً في جزئيّة السورة، والنهي عن تكرار السورة يكون ظاهراً في الإرشاد إلى أنّ التكرار مانع عن صحّة الصلاة[1].

(١) بحوث في علم الاصول: ج٣ ص١٢٤.

(٢٠٧)

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع

ـ أمور تمهيديّة ـ

- الأمر الأوّل: أقسام الدليل العقلي
  ١. الدليل العقلي المستقلّ
  ٢. الدليل العقلي غير المستقلّ
- الأمر الثاني: الحكم العقلي وأقسامه
  - ✓ الفرق بين العقل النظري والعملي عند المشهور
  - ✓ رجوع مدركات العقل العملي إلى مدركات العقل النظري
- الأمر الثالث: المصلحة والمفسدة

الملازمةُ بين حكم العقل وحكم الشارع

يقسّمُ الحكمُ العقلي إلى قسمين:

أحدُهما: الحكمُ النظريّ، وهو إدراكُ ما يكونُ واقعاً.

والآخرُ: الحكمُ العملي، وهو إدراكُ ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع.

وبالتحليلِ نلاحظُ رجوعَ الثاني إلى الأوّلِ، لأنّه إدراكٌ لصفةٍ واقعيّةٍ في الفعلِ، وهي: أنّه ينبغي أن يقعَ وهو الحُسنُ، أو لا ينبغي وهو القبح.

وعلى هذا نعرفُ أنّ الحسنَ والقبحَ صفتانِ واقعيّتانِ يدركُهما العقل، كما يدركُ سائرَ الصفاتِ والأمورِ الواقعيّة، غيرَ أنّهما تختلفانِ عنها في اقتضائِهما بذاتِهما جرياً عمليّاً معيّناً خلافاً للأمورِ الواقعيّةِ الأخرى.

وعلى هذا الأساسِ يمكنُ أن يقالَ: إنّ الحكمَ النظريّ هو إدراكُ الأمورِ الواقعيّةِ التي لا تقتضي بذاتِها جرياً عمليّاً معيّناً، والحكمَ العمليَّ هو إدراكُ الأمورِ الواقعيّةِ التي تقتضي بذاتِها ذلك. ويدخلُ إدراكُ العقلِ للمصلحةِ والمفسدةِ في الحكمِ النظريّ؛ لأنّ المصلحةَ ليست بذاتِها مقتضيةً للجري العمليّ، ويختصُّ الحكمُ العمليُّ من العقلِ بإدراكِ الحسنِ والقبح.

وسنتكلّمُ فيما يلي عن الملازمةِ بينَ كلا هذينِ القسمينِ من الحكمِ العقليّ وحكمِ الشارع.

الشرح

البحث في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع من القضايا العقليّة هو آخر مسألة في بحث الدليل العقلي، ومن الجدير بالذكر: أنّ هذه المسألة لم يبحثها الأعلام في بحث مستقلّ، وإنّما بُحثت في ثنايا أبحاث أخرى، فقد بحثها بعض الأعلام في بحث التجرّي، بمناسبة أنّ قبح الفعل المتجرّى به هل يستلزم حرمته شرعاً؟[1]. أمّا السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ فقد عقد لها بحثاً مستقلّاً.

وقبل الولوج في البحث ينبغي تقديم عدد من الأمور التمهيديّة:

الأمر الأوّل: أقسام الدليل العقلي

تقدّم أنّ الدليل العقلي لإثبات الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الدليل العقلي المستقلّ، وهو الذي لا يحتاج في استنباط الحكم الشرعي إلى ضمّ مقدّمة شرعيّة، وإنّما تكون كلتا مقدّمتي القياس لاستنباط الحكم الشرعي مؤلّفتين من صغرى وكبرى عقليّتين، وفي هذه الحالة يستقلّ العقل عن الشرع في استنباط الحكم الشرعي.

ويطلق على هذا القسم: الدليل العقلي المستقلّ أو المستقلّات العقليّة، بمعنى: أنّه مستقلّ عن الشرع في استنباطه للحكم الشرعي:

فإذا قلنا أنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه، وحيث إنّ الصدق يحكم العقل بحسنه، ينتج: وجوب الصدق شرعاً، أو تقول: كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته، وحيث إنّ الكذب يحكم العقل بقبحه، ينتج: أنّ الشارع يحكم بحرمة الكذب.

---

(١) انظر أجود التقريرات: ج٢ ص٣٦؛ فوائد الأصول: ج٢ ص٦٠؛ مصباح الأصول: ج٢ ص٢٦.

ففي هذا القياس لدينا صغرى وهي «حكم العقل بقبح الكذب» وكبرى وهي «كلّما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته» والنتيجة: «حكم الشارع بحرمة الكذب» ومن الواضح أنّ الصغرى والكبرى عقليّة لا شرعيّة، بمعنى الملازمة بين حكم العقل بالحسن وبين حكم الشارع بالوجوب، أو الملازمة بين حكم العقل بالقبح وبين حكم الشارع بالحرمة.

والمقصود من هذه الملازمة هو لزوم حكم الشارع بوجوب شيء أو حرمته على طبق إدراك العقل بحسن الشيء أو حرمته.

القسم الثاني: الدليل العقلي غير المستقلّ، وهو الذي يحتاج في استنباطه للحكم الشرعي إلى ضمّ مقدّمة شرعيّة إلى المقدّمة العقليّة، فتكون النتيجة الحاصلة من قياس الاستنباط قد اشترك في توليدها العقل والشرع، لذا أطلق عليه: الدليل العقلي غير المستقلّ، أو المستقلّات غير العقليّة، كما لو تألّف قياس استنباطٍ من مقدّمتين إحداهما عقليّة، وهي: «أنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدّمته» والمقدّمة الثانية شرعيّة، وهي: «الصلاة واجبة»، فتكون النتيجة: «مقدّمة الصلاة واجبة» أي: أنّ الوضوء الذي هو مقدّمة للصلاة واجب.

بعبارة أخرى: ألّفنا قياس استنباط فيه صغرى «وجوب الصلاة» وكبرى «وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدّمته» والصغرى حكم شرعيّ، بينما الكبرى حكم عقليّ. ولا يخفى أنّه أطلق على الدليل الذي يتألّف منهما بالدليل العقلي لأجل تغليب جانب المقدّمة العقليّة، وسمّي هذا القسم بـ«غير المستقلّات العقليّة»؛ لأنّ العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس.

وقد انتهى البحث عن الدليل العقلي غير المستقلّ أو المستقلّات غير العقليّة، ولذا يقع الكلام في المقام في القسم الأوّل وهو الدليل العقلي المستقلّ الذي يتمثّل في مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث يتناول

البحث في هذه المسألة حول مدى إدراك العقل للملازمة بين إدراك الحسن والقبح وبين حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة.

ولا يخفى: أنّ المراد من الملازمة المذكورة هو لزوم حكم الشارع على طبق إدراك العقل، بحيث يستحيل عدم حكم الشارع على طبق الحكم العقلي، كاستحالة وجود المعلول من دون علّة.

الأمر الثاني: الحكم العقلي وأقسامه

لا يخفى أنّ حكم العقل هو الإدراك، فالعقل إمّا أن يدرك أو لا يدرك، والمراد من الإدراك العقلي هو الحكم الذي يصدر من قبل العقل بنحو الجزم والقطع واليقين والذي يستند فيه إلى العقل نفسه، وهو ما يطلق عليه بالمستقلّات العقليّة، كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثمّ حكمه بأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

لاريب أنّ الإدراك ـ الذي هو الحكم العقلي ـ واحد، لكنّ متعلّق هذا الإدراك ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الإدراك النظري، وهو إدراك ما يكون واقعاً وموجوداً، ويسمّى بالعقل النظري أو الحكم النظري.

القسم الثاني: الإدراك العملي، وهو إدراك العقل ما ينبغي أن يُعمل أو ما لا ينبغي أن يُعمل، ويسمّى بالعقل العملي أو الحكم العملي.

وبذلك يتّضح: أنّ المقسم هو إدراك العقل وليس نفس العقل، فلا يوجد لدينا عقلان، أحدهما نظريّ والآخر عمليّ، بل الموجود عقلٌ واحد، وهو تارة يدرك ما يكون واقعاً، وتارة يدرك ما من شأنه أن يُعمل.

فالفيلسوف والمتكلّم يعتمدان على العقل النظري في المسائل النظرية التي يعبَّر عنها بالإلهيات بالمعنى الأعمّ، وكذلك الإلهيات بالمعنى الأخصّ الذي بواسطة العقل يمكن للعبد أن يعرف إلهه وصفاته وأفعاله، أمّا الفقيه

والأخلاقي فهما يرجعان إلى العقل العملي في معرفة ما ينبغي أن يُعمل وما لا ينبغي أن يُعمل.

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الفرق بين العقل النظري والعملي عند المشهور يكمن في نفس المدرَك، فإن كان المدرَك من الأمور الواقعيّة التي تكون وظيفة العقل فيها هي الكشف التامّ عنها، وكان ممّا ينبغي أن يُعلم، كإدراك وجود الصانع وصفاته وأفعاله، أُطلق على هذا القسم من المدركات بالعقل النظري، وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعمل، فحينئذٍ يطلق على هذا القسم من المدركات بالعقل العملي، كإدراك العقل لحسن فعل أو قبحه.

رجوع مدركات العقل العملي إلى مدركات العقل النظري

ذكر السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ أنّنا حينما نحلّل مدركات العقل العملي نجد أنّها ترجع إلى مدركات العقل النظري؛ وذلك لأنّ إدراك العقل العملي لما ينبغي أن يعمل أو ما لا ينبغي أن يعمل، يعني أنّ العقل يدرك وجود صفة واقعيّة في الفعل، فالفعل إذا كان حسناً فهو ينبغي أن يفعل، أمّا إذا كان الفعل قبيحاً فهو لا ينبغي أن يفعل، أي أنّ الفعل تارة يكون حسناً وأخرى يكون قبيحاً، وعليه يتّضح: أنّ الحسن والقبح صفتان واقعيّتان يتّصف بهما الفعل، أمّا إدراك العقل لهاتين الصفتين فهو إدراك لما هو كائن وموجود واقعاً، وهو معنى العقل النظري، لما تقدّم من أنّ معنى العقل النظري هو إدراك ما يكون واقعاً وموجوداً.

وبهذا يتّضح: أنّ صفتي الحسن والقبح صفتان واقعيتان يتّصف بهما الفعل في الواقع، بمعنى واقع الأمر الأعمّ من الوجود الخارجي، وهو الذي يعبَّر عنه بنفس الأمر، لذا يكون الحسن والقبح من مدركات العقل العملي.

قال الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ: «وقد قيل: إنّ العقل النظري إدراك لما هو واقع، والعقل العملي إدراك لما ينبغي أن يقع. ولعلّ الأحسن تغيير التعبير؛ لأنّ

العقل العملي أيضاً إدراك لما هو واقع؛ فإنّ العقل ليس له شأن إلّا الإدراك لما هو واقع وثابت في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود، والحسن والقبح أيضاً أمران ثابتان في لوح الواقع»[1].

فالمراد من الحسن هو الفعل الذي يستحقّ المدح، أمّا القبح فهو الفعل الذي يستحقّ الذمّ، وهذا يعني أنّ الحسن والقبح يتعلّقان بالفعل، فإذا كان الفعل حسناً فهو ممّا ينبغي أن يعمل وأن يفعل من قبل الفاعل، ويستحقّ الفاعل المدح عليه، من قبيل: الإحسان والوفاء بالوعد والصدق ونحو ذلك.

وأمّا إذا كان الفعل قبيحاً فلا ينبغي أن يصدر من الفاعل، ويستحقّ الفاعل الذمّ عليه، من قبيل: الظلم والخيانة والكذب ونحوهما.

وهاتان الصفتان ـ أي الحسن والقبح ـ صفتان للفعل بقطع النظر عن وجود حالات تزاحم أو وجود موانع.

ولا يخفى أنّ الحسن والقبح كغيرهما من الأمور والصفات الواقعيّة الحقيقيّة، لكنّهما يختلفان عن الأمور الواقعيّة في نقطة.

أمّا نقطة الاشتراك مع الأمور الواقعيّة فهي كون الحسن والقبح صفتين واقعيّتين، أي لهما واقع قبل إيجادهما في الخارج وقبل أن يصدرا من الفاعل، ومن الواضح: أنّ العقل يدرك الحسن والقبح في الفعل ذاته قبل صدوره من الفاعل، وهذا إدراك لما هو كائن وموجود.

ونقطة اختلافهما مع سائر الأمور الواقعيّة الأخرى: هو أنّ العقل يحكم بأنّ هذا الفعل الحسن ينبغي أن يصدر من الفاعل، وينبغي ألّا يقع الفعل القبيح من الفاعل، وهذا إدراك لما ينبغي أو لا ينبغي أن يقع.

بعبارة أخرى: إنّ الحسن والقبح يشتركان مع سائر الأمور الواقعيّة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٠٠.

ـ كاستحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين أو المثلين ـ بأنّهما من الأمور الواقعيّة الحقيقيّة. ولكنّهما (الحسن والقبح) يختلفان عن غيرهما من الأمور الواقعيّة بأنّهما يقتضيان جرياً عمليّاً معيّناً على طبقهما، فإنّ الحسن المتعلّق بفعل يقتضي جرياً عمليّاً وهو صدوره، بينما القبح يقتضي عدم صدوره.

قال المحقّق الاصفهاني: «المراد بالحجّيّة عقلاً ليس كما يتوهّم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري، إذ ليس شأن العاقلة إلّا التعقّل كما في سائر القوى ولا بعث ولا زجر من العاقلة، وليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفة القوّة العاقلة، بل التفاوت بالمدرك، فالمدرك إذا كان له مساس بالعمل وكان ينبغي أن يؤتى به أوّلاً سمّي حكماً عقليّاً عمليّاً، وإذا كان ممّا ينبغي أن يُعلم سمّي نظريّاً»[1].

وقال الشيخ المظفّر: «وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرَك (بالفتح) ممّا ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل ـ مثل حسن العدل وقبح الظلم ـ فيسمّى إدراكه «عقلاً عمليّاً». وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم ـ مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل ـ فيسمّى إدراكه «عقلاً نظريّاً».

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس إلّا إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذن المراد من الأحكام العقليّة هي مدركات العقل العملي وآراؤه»[2].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٢٧١.

(٢) أصول المظفر: ج٢ ص٢٧٨.

ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري؛ لأنّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختصّ الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح.

الأمر الثالث: المصلحة والمفسدة

تقدّم في أبحاث سابقة: أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها. فالفعل إذا كان فيه مصلحة فسوف يتعلّق به حكم شرعيّ طبقاً لهذه المصلحة، فإن كانت المصلحة مهمّة وكبيرة، فسوف يتعلّق بها الوجوب، وإن لم تكن بدرجة كبيرة من الأهمّية فيتعلّق بها الاستحباب.

وأمّا إذا كان في الفعل مفسدة فيتعلّق به التحريم أو الكراهة تبعاً لدرجة وأهمّية المفسدة. وأمّا إذا لم يكن في الفعل مصلحة ولا مفسدة أو كان واجداً للمصلحة والمفسدة بدرجة واحدة، فسوف يكون الفعل مباحاً.

وبهذا يتّضح: أنّ المصلحة والمفسدة من الأمور الواقعيّة التي يتّصف بها الفعل، ولكن هذه المفسدة والمصلحة لا تقتضيان بذاتيهما جرياً عمليّاً على طبقهما، وذلك لأنّه ليس كلّ مصلحة يجب أن تقع أو ينبغي أن تقع، وكذلك ليس كلّ مفسدة يجب أن لا تقع أو ينبغي أن لا تقع، بل يرتبط ذلك بملاحظة وتقدير الشارع وبجعله، فالشارع لا يوجب على المكلّف كلّ مصلحة، ولا يحرّم كلّ مفسدة؛ وذلك لما تقدّم من أنّ الجعل فعلٌ اختياريّ للمولى، فيجعله إذا تعلّقت إرادته وشوقه، وبهذا يتّضح: أنّ المصلحة والمفسدة بذاتيهما لا يقتضيان الإيجاب والتحريم، بل لابدّ من وجود الشوق والإرادة للجعل من قبل المولى.

نعم، إذا جعل المولى الوجوب والتحريم، فهو يكشف بالملازمة عن وجود المصلحة والمفسدة في متعلّقيهما.

وعلى هذا الأساس يكون إدراك المصلحة والمفسدة من وظيفة العقل النظري؛ لأنّه يدرك ما هو موجود وواقع، ولا يدخلان ـ المصلحة والمفسدة ـ في مدركات العقل العملي؛ لأنّهما بذاتيهما لا يستتبعان جرياً عمليّاً على وفقهما.

أمّا الحسن والقبح فهما من مدركات العقل العملي؛ وذلك لأنّهما يقتضيان الجري العملي على طبقهما، وإن رجعا ـ الحسن والقبح ـ بالتحليل إلى العقل النظري أيضاً، باعتبار أنّهما صفتان واقعيّتان لهما وجودٌ واقعيّ في عالم الواقع ونفس الأمر، بقطع النظر عن صدورهما من الفاعل أو عدم صدورهما منه.

وفيما يلي يقع البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، ويقع في مقامين:

المقام الأوّل: الملازمة بين الحكم النظري للعقل مع حكم الشارع.

المقام الثاني: الملازمة بين الحكم العملي للعقل مع حكم الشارع.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**الحكم النظري، وهو إدراك ما يكون واقعاً**»: أي إدراك ما يكون ثابتاً في عالم الواقع وفي نفس الأمر، من قبيل: استحالة اجتماع النقيضين واستحالة الدور.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وهي أنّه ينبغي أن يقع**»: أي ينبغي أن يُعمل.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأوّل**» أي: رجوع الحكم العملي إلى الحكم النظري.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وسائر الصفات والأمور الواقعيّة**» «الأمور الواقعيّة» عطف تفسير على «الصفات».

(٢٠٨)

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع

- مقدّمة
- العقل النظري قد يدرك المصلحة والمفسدة

الملازمة بين الحكم النظريّ وحكم الشارع

لا شكَّ في أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ تابعةٌ للمصالحِ والمفاسدِ، وأنّ الملاكَ متى ما تمَّ بكلِّ خصوصيّاتِه وشرائطِه، وتجرّدَ عن الموانعِ عن التأثيرِ، كان بحكمِ العلّةِ التامّةِ الداعيةِ للمولى إلى جعلِ الحكمِ على طبقِه، وفقاً لحكمتِه تعالى؛ وعلى هذا الأساسِ فمن الممكنِ نظريّاً أن نفترضَ إدراكَ العقلِ النظريّ لذلك الملاكِ بكلِّ خصوصياتِه وشؤونه، وفي مثلِ ذلك يُستكشفُ الحكمُ الشرعيّ لا محالةَ استكشافاً لمّيّاً، أي بالانتقالِ من العلّةِ إلى المعلول.

ولكنّ هذا الافتراضَ صعبُ التحقّقِ من الناحيةِ الواقعيّةِ في كثيرٍ من الأحيانِ؛ لضيقِ دائرةِ العقلِ وشعورِ الإنسانِ بأنّه محدودُ الاطّلاع، الأمرُ الذي يجعلُه يحتملُ غالباً أن يكونَ قد فاتَه الاطّلاعُ على بعضِ نكاتِ الموقف، فقد يدركُ المصلحةَ في فعل، ولكنَّه لا يجزمُ عادةً بدرجتِها وبمدى أهميّتِها وبعدمِ وجودِ أيّ مزاحمٍ لها، وما لم يجزم بكلِّ ذلك لا يتمُّ الاستكشاف.

الشرح

مقدّمة

من الموارد التي تهمّنا في البحث: أنّ العقل النظري يحكم بوجود المصلحة أو المفسدة، فحينئذٍ يطرح هذا السؤال، وهو: هل توجد ملازمة بين إدراك العقل لوجود المصلحة أو المفسدة وبين حكم الشرع بالوجوب أو الحرمة؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي تقديم مقدّمة حاصلها: أنّنا نسلّم أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وهذا ما يعبَّر عنه بالملاك، وهذه المصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال تكون بمثابة العلّة التامّة لجعل المولى للحكم الشرعي، لأنّ الحكم معلول للمصلحة مع ما يرتبط بها من تحقّق الشرائط وانتفاء الموانع، فإنّ الشارع يجعل الحكم وفقاً لحكمته وهو ما يسمّى بالدليل اللمّي، أي الاستدلال على وجود المعلول من خلال وجود العلّة.

فالفعل إذا كانت فيه مصلحة كبيرة مع توفّر سائر الشروط وارتفاع الموانع، فيكون بحكم العلّة التامّة لجعل الحكم الشرعي بوجوب ذلك الفعل، اقتضاءً لحكمته وعدله في أن يجعل الحكم على طبق المصلحة والملاك، وإلّا ـ أي لو لم يجعل المولى الحكم على طبق المصلحة ـ يلزم تفويت المصلحة على العبد، وهو ينافي حكمته ولطفه وتقديره ورحمته بعباده.

العقل النظري قد يدرك المصلحة والمفسدة

إنّ العقل النظري تارة يدرك وجود المصلحة أو المفسدة في الفعل أو الشيء المتعلّق لفعل المكلّف، وأخرى لا يدرك ذلك. فإن لم يدرك شيئاً من المصلحة أو المفسدة فهذا خارج عن محلّ الكلام جزماً. وإن أدرك المصلحة أو

المفسدة مع كلّ الشروط المعتبرة، فيحكم بالملازمة بين إدراك العقل وبين حكم الشارع.

إلّا أنّ هذا الأمر وإن كان ممكناً من الناحية النظريّة، لأنّ العقل يمكن أن يدرك كلّ ما هو دخيل في ملاك الحكم أي يدرك تمام الملاك والمصلحة في الفعل المعيّن ويدرك كذلك كلّ ما هو دخيل في المصلحة من شرائط وعدم وجود الموانع التي تمنع المصلحة من التأثير وعدم وجود مزاحم لها، وفي مثل هذه الحالة يمكن للعقل أن يحكم بالملازمة بين إدراك العقل وبين حكم الشارع؛ قال الشهيد الصدر قدس سره: «ثمّ إنّ تشكيل دليل عقليّ على الحكم الشرعي تارةً يكون مقتنصاً من العقل النظري، وأُخرى من العقل العملي، والقسم الأوّل يرجع إلى... باب العلّية والمعلوليّة، بمعنى إدراك ما هو علّة الحكم مثلاً وملاكه التامّ، فيستكشف لميّاً ثبوت الحكم الشرعي في مورد إدراك العقل لذلك الملاك. وحكم العقل الراجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقلّ في إثبات الحكم الشرعي؛ فظهر أنّ أحكام العقل النظري قد تستقلّ في إثبات حكم شرعيّ»[1].

ولكنّ هذا الافتراض صعب التحقّق من الناحية الواقعيّة في كثير من الأحيان؛ لأنّ استكشاف الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع يتوقّف على أن يكون العقل مدركاً لوجود مصلحة وأن تكون تلك المصلحة مهمّة وكبيرة جدّاً، وكذلك لابدّ للعقل أن يكون مدركاً لجميع الشروط الدخيلة في تلك المصلحة، ومدركاً كذلك لانتفاء جميع الموانع التي تمنع من تأثير المصلحة في مقتضاها.

ومن الواضح: أنّ إدراك جميع هذه الأمور غير متيسّر للعقل البشري في كثير من الأحيان؛ وذلك لأنّ العقل البشري قاصر عن الإحاطة بكلّ ما له

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٠٢.

دخل في الحكم الشرعي.

فالعقل البشري غالباً ما يكون غير محيط بكلّ ما هو شرط وما هو مانع، فلربّما يوجد مانع من تحقّق المصلحة في الحكم الشرعي، لكن العقل غير مطّلع عليها، أو يوجد شرط في ترتّب المصلحة وهو يجهل بذلك الشرط، وهذا يجعلنا نحتمل الخطأ في إدراك العقل للمصالح والمفاسد، وهذا الأمر بدوره يجعلنا غالباً أن نكون بعيدين عن القطع والجزم بالمصلحة والمفسدة، وعلى هذا الأساس فلا تتحقّق الملازمة بين إدراك العقل للمصلحة أو المفسدة في الفعل وبين الحكم الشرعي على طبق إدراك العقل؛ وذلك لعدم الجزم بصحّة إدراك العقل، وإذا لم نجزم ونقطع بصحّة إدراك العقل للمصلحة والمفسدة، فلن يتيسّر لنا الحكم بالملازمة، وبالتالي لا يمكن أن نستكشف حكم الشارع.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع**» لا يخفى أنّه لا يوجد للإنسان عقلان أحدهما نظريّ والآخر عمليّ، بل الموجود هو عقل واحد، لكنّه إذا تعلّق بأمر واقعيّ أطلق عليه بالعقل النظري وإذا تعلّق بحكم عمليّ أطلق عليه بالعقل العملي.

• قوله قدس سره: «**وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة**»أي عن طريق الانتقال من العلّة إلى المعلول؛ لأنّ الملاك علّة والحكم الشرعي معلول.

• قوله قدس سره: «**ولكنّ هذا الافتراض صعب التحقّق من الناحية الواقعيّة في كثير من الأحيان**» لضيق دائرة العقل ولشعور الإنسان بأنّه محدود الاطّلاع وأنّ دين الله لا يصاب بالعقل، ولذلك احتجّ الإمام الصادق عليه السلام في مقام مناقشة أبي حنيفة أنّ القتل أشدّ أم الزنا؟ قال: القتل. قال: فلم اكتفى بشاهدين واشترط أربعاً في الزنا، أيّهما أشدّ: المنيّ أم البول؟ البول أشدّ من حيث النجاسة حيث يطهر المنيّ بمرّة دون البول، يقول الإمام: أين قياسك يا

أبا حنيفة إذا كان البول أشدّ فلماذا إذا خرج من الإنسان بول يغسل الموضع فقط وإذا خرج منه منيّ يغسل البدن كلّه... ثمّ يقول الإمام في آخر المطاف: يا أبا حنيفة لا تقس فإنّ الدين إذا قيس محق، فإنّ أوّل من قاس إبليس؛ قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، وحيث إنّ النار أشرف من الطين فلا تقس لأنّه أوّل من قاس إبليس[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لكنّه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهمّيتها**» «مدى أهمّيتها» عطف تفسير على قوله «بدرجتها».

(١) انظر الكافي: ج١ ص٥٨.

(٢٠٩)

تحقيق حال الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع

- الحسن والقبح صفتان واقعيّتان أم مجعولان عقلائيّان؟
- مناقشة القول بأنّ الحسن والقبح مجعولان عقلائيّان
  ١. الوجدان يشهد بأنّ العقل هو الحاكم لا العقلاء
  ٢. التجربة تشهد بأنّ الحاكم هو العقل
- البحث في الملازمة
- بحث تفصيليّ في الحسن والقبح

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع

عرفنا أنّ مرجعَ الحكمِ العمليّ إلى الحسنِ والقبح، وأنّهما أمرانِ واقعيّانِ يدركُهما العقل. وقبلَ الدخولِ في الحديثِ عن الملازمةِ ينبغي أن نقولَ كلمةً عن واقعيّةِ هذينِ الأمرين؛ فإنّ جملةً من الباحثينَ فسّرَ الحسنَ والقبحَ بوصفِهما حكمينِ عقلائيّينِ، أي مجعولينِ من قبلِ العقلاءِ تبعاً لما يدركونَ من مصالحَ ومفاسدَ للنوعِ البشري، فما يرونَه مصلحةً كذلك يجعلونَه حسناً، وما يرونَه مفسدةً كذلك يجعلونَه قبيحاً. ويميّزُهما عن غيرِهما من التشريعاتِ العقلائيّةِ اتّفاقُ العقلاءِ عليهما وتطابقُهم على تشريعِهما؛ لوضوحِ المصالحِ والمفاسدِ التي تدعو إلى جعلِهما.

وهذا التفسيرُ خاطئٌ وجداناً وتجربة. أمّا الوجدانُ فهو قاضٍ بأنّ قبحَ الظلمِ ثابتٌ بقطعِ النظرِ عن جعلِ أيّ جاعلٍ، كإمكانِ الممكن.

وأمّا التجربةُ فلأنّ الملحوظَ خارجيّاً عدمُ تبعيّةِ الحسنِ والقبحِ للمصالحِ والمفاسدِ؛ فقد تكونُ المصلحةُ في القبيحِ أكثرَ من المفسدةِ فيه، ومعَ هذا يتّفقُ العقلاءُ على قبحِه. فقتلُ إنسانٍ لأجلِإستخراجِ دواءٍ مخصوصٍ من قلبِه يتمُّ به إنقاذُ إنسانينِ من الموتِ إذا لوحظَ من زاويةِ المصالحِ والمفاسدِ فقط، فالمصلحةُ أكبرُ من المفسدة، ومعَ هذا لا يشكُّ أحدٌ في أنّ هذا ظلمٌ وقبيحٌ عقلاً. فالحسنُ والقبحُ إذن ليسا تابعينِ للمصالحِ والمفاسدِ بصورةٍ بحتةٍ، بل لهما واقعيّةٌ تلتقي مع المصالحِ والمفاسدِ في كثيرٍ من الأحيانِ وتختلفُ معها أحياناً.

والمشهورُ بينَ علمائِنا: الملازمةُ بينَ الحكمِ العمليِّ العقليِّ والحكمِ الشرعيّ. وهناك من ذهبَ إلى استحالةِ حكمِ الشارعِ في مواردِ الحكمِ العمليّ العقليّ بالحسنِ والقبح، فهذان اتّجاهان.

أمّا الاتّجاهُ الأوّلُ فقدَ قرّبَ بأنّ الشارعَ أحدُ العقلاءِ وسيّدُهم، فإذا كانَ العقلاءُ متطابقينَ ـ بما هم عقلاء ـ على حسنِ شيءٍ وقبحِه، فلابدّ أن يكونَ الشارعُ داخلاً ضمنَ ذلك أيضاً.

والتحقيقُ: أنّنا تارةً نتعاملُ مع الحسنِ والقبحِ بوصفِهما أمرينِ واقعيّينِ يدركُهما العقل، وأخرى بوصفِهما مجعولينِ عقلائيّينِ رعايةً للمصالحِ العامّة.

فعلى الأوّلِ: لا معنى للتقريبِ المذكورِ، لأنّ العقلاءَ ـ بما هم عقلاء ـ إنّما يُدركونَ الحسنَ والقبحَ، ولا شكَّ في أنّ الشارعَ يدركُ ذلك، وإنّما الكلامُ في أنّه هل يجعلُ حكماً تشريعيّاً على طبقِهما أو لا؟

وعلى الثاني: إن أريدَ استكشافُ الحكمِ الشرعيّ بلحاظِ ما أدركَه العقلاءُ من المصالحِ العامّةِ التي دعتْهم إلى التحسينِ والتقبيح، فهذا استكشافٌ للحكمِ الشرعيّ بالحكمِ العقليّ النظريّ لا العمليّ، لأنّ مناطَه هو إدراكُ المصلحةِ، ولا دخلَ للحسنِ والقبحِ فيه. وإن أريدَ استكشافُ الحكمِ الشرعيّ بلحاظِ حكمِ العقلاءِ وجعلِهم الحسنَ والقبحَ، فلا مبرّرَ لذلك، إذ لا برهانَ على لزومِ صدورِ جعلٍ من الشارعِ يماثلُ ما يجعلُه العقلاء.

وأمّا الاتّجاهُ الثاني فقد قُرِّبَ بأن جعلَ الشارعِ للحكمِ في موردِ حكمِ العقلِ بالحسنِ والقبحِ لغوٌ؛ لكفايةِ الحسنِ والقبحِ للإدانةِ

والمسؤوليّةِ والمحرّكيّة.

ويردُ على ذلك: أنّ حسنَ الأمانةِ وقبحَ الخيانةِ ـ مثلاً ـ وإن كانا يستبطنانِ درجةً من المسؤوليّةِ والمحرّكيّةِ، غيرَ أنّ حكمَ الشارعِ على طبقِهما يؤدّي إلى نشوءِ ملاكٍ آخرَ للحسنِ والقبحِ، وهو طاعةُ المولى ومعصيتُه، وبذلك تتأكّدُ المسؤوليّةُ والمحرّكيّةُ، فإذا كانَ المولى مهتمّاً بحفظِ واجباتِ العقلِ العمليّ بدرجةٍ أكبرَ ممّا تقتضيه الأحكامُ العمليّةُ نفسُها، حكمَ على طبقِها، وإلّا فلا.

وبذلك يتّضحُ: أنّه لا ملازمةَ بينَ الحكمِ العقليّ العمليّ وحكمِ الشارعِ على طبقِه، ولا بينَه وبينَ عدمِ حكمِ الشارعِ على طبقِه، فكلا الاتّجاهينِ غيرُ تامّ.

الشرح

تقدّم في بداية هذا البحث: أنّ أحد قسمي الدليل العقلي هو الدليل العقلي المستقلّ، والذي يطلق عليه: المستقلّات العقليّة، وهو الذي لا يحتاج في استنباط الحكم الشرعي إلى ضمّ مقدّمة شرعيّة، وإنّما تكون كلتا مقدّمتي القياس لاستنباط الحكم الشرعي عقليّتين.

وتقدّم أيضاً: أنّ مدركات العقل العملي والتي تسمّى بالمستقلّات العقليّة هي قضيّة الحسن والقبح، لأنّ العقل العملي إذا أدرك حسن شيء أو قبحه فهو يقتضي الجري العملي على وفقه.

أمّا مدركات العقل العملي وإن كانت جميعاً من المستقلّات العقليّة التي لا تحتاج إلى ضمّ مقدّمة شرعيّة إليها، إلّا أنّها لا تكفي «لإثبات حكم شرعيّ ما لم ينضمّ إليها حكم عقليّ نظريّ سواء كان حكماً منطبقاً على فعل العبد، كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً، فإنّه بحاجة إلى ضمّ حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان متعلّقاً بفعل المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً، فإنّه لا يستنبط منه حكم شرعيّ إلّا بضمّ حكمه النظري باستحالة صدور القبيح من المولى»[1].

وعلى هذا الأساس يأتي سؤال وهو: أنّ العقل لو أدرك حسن شيء أو قبحه فهل يلزم عقلاً حكم الشارع بوجوب ذلك الشيء الحسن أو حرمة الشيء القبيح عقلاً؟

فمثلاً: الصدق يحكم العقل بحسنه، فبناء على الملازمة وهي: أنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه، ينتج: وجوب الصدق شرعاً،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٠٤.

وكذلك لو قلنا بأنّ الكذب يحكم العقل بقبحه، فبناء على أنّ كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته ينتج: أنّ الكذب يحكم الشارع بحرمته.

وعلى هذا يقع البحث في الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسن أو القبح وبين حكم الشارع.

وقبل الولوج في البحث في الملازمة المذكورة لابدّ من تقديم مقدّمة في النزاع الدائر بين الأعلام في أنّ الحسن والقبح هل هما من الصفات الواقعيّة الثابتة للأفعال بذاتها من دون جعل العقلاء، كاستحالة التسلسل واستحالة اجتماع النقيضين، أم أنّهما أمران اعتباريان مجعولان من قبل العقلاء، بمعنى أنّ الحسن والقبح عبارة عن تطابق آراء العقلاء جميعهم من دون أن يشذّ أحد منهم، فكلّ عاقل يحكم بقبح الخيانة والكذب ونحوها وأنّهما ممّا لا ينبغي فعلهما، وكذلك يحكم بحسن الوفاء بالوعد والصدق ونحوها وأنّهما ممّا ينبغي أن يفعل، وهذا ما يتّضح في البحث اللاحق.

الحسن والقبح صفتان واقعيّتان أم مجعولان عقلائيّان؟

في المسألة قولان:

القول الأوّل: الحسن والقبح من الأمور الواقعيّة

أي: أنّ الحسن والقبح من الصفات الواقعيّة الثابتة للأفعال بذاتها من دون جعل العقلاء، نظير إدراك العقل لسائر القضايا الواقعيّة الأخرى كقضيّة استحالة التسلسل واستحالة اجتماع النقيضين. نعم، الفرق بينهما أنّ الحسن والقبح يستتبعان موقفاً وسلوكاً عمليّاً معيّناً على طبقهما، بخلاف سائر إدراكاته للقضايا العقليّة الواقعيّة كاستحالة اجتماع النقيضين ونحوها التي لا تستتبع سلوكاً وموقفاً عمليّاً، ولذلك كانت قضيّة الحسن والقبح من مدركات العقل العملي بينما القضايا الأخرى من مدركات العقل النظري.

فالعقل يدرك بذاته: أنّ العدل حسن، والظلم قبيح، بمعنى: أنّ الظلم بواقعه وبما يستتبعه من موقف وسلوك، قبيحٌ عقلاً، بخلاف العدل فإنّه بواقعه وبما يقتضيه من سلوك عمليّ، حسنٌ عقلاً.

وهكذا الأمر في حسن الطاعة وقبح المعصية، فالطاعة والمعصية من الأمور الواقعيّة التي لها ثبوت في عالم الواقع ونفس الأمر.

وهكذا الكذب والصدق فإنّهما بذاتهما يتّصفان بالحسن والقبح، بقطع النظر عن حالات التزاحم والموانع.

وهذا ما نلمسه بالوجدان بأنّ العقل السليم يدرك حسن الصدق والعدل والأمانة ونحوها، وكذلك يدرك قبح الظلم والكذب والخيانة ونحوها.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «إنّها قضايا واقعيّة دورُ العقل فيها دور المدرك الكاشف على حدّ القضايا النظريّة الأخرى. غاية الأمر أنّ هذه القضايا قضايا واقعيّة تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجي، نظير مقولات الإمكان والاستحالة والامتناع من مدركات العقل النظري»[1].

نعم، قد يحصل الشكّ في الصغرى، أي: أنّ الفعل الفلاني هل هو ظلم أم لا؟ وهل هو عدل أم لا؟ ولا يخفى: أنّ هذا التشكيك ليس في الكبرى وهي حسن العدل وقبح الظلم وإنّما في تطبيق هذه الكبرى على المصاديق الخارجيّة، وهو خارج عن محلّ كلامنا.

القول الثاني: الحسن والقبح من الأمور المجعولة من قبل العقلاء

ذهب البعض إلى أنّ الحسن والقبح من الأمور الاعتباريّة المجعولة من قبل العقلاء، بمعنى: أنّ العقلاء اتّفقوا فيما بينهم على حسن العدل وقبح الظلم؛ لأجل وجود المصلحة أو المفسدة في الشيء المعيّن، فالشيء الذي يرون

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٤٠.

فيه مصلحة يحكمون بحسن فعله، أمّا الشيء الذي يرون فيه مفسدة فيحكمون بقبح فعله، من قبيل أنّهم يحكمون بقبح ضرب اليتيم للتشفّي؛ لأنّ فيه مفسدة، في حين يحكمون بحسن ضرب اليتيم فيما إذا كان للتأديب؛ لأنّ فيه مصلحة، وأمّا نفس الضرب فهو في واقعه لا يتّصف بالحسن ولا بالقبح، بل الحسن والقبح وصفان يجعلهما العقلاء على الفعل إذا كانت فيه مصلحة أو مفسدة.

والمراد من المصلحة والمفسدة التي يحكم العقلاء على أساسها بالحسن والقبح هي مصلحة النوع البشري، كحفظ النظام مثلاً وبقاء النوع.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ العقلاء يمدحون من يفعل الإحسان أو الصدق، ويذمّون من يفعل الخيانة والكذب، وعليه فالسبب في حسن العدل هو لأنّ فاعله ممدوح عند العقلاء، والسبب في قبح الظلم هو لأنّ فاعله مذموم لدى العقلاء؛ والوجه في الذمّ والمدح هو رعاية المصلحة العامّة من قبيل مصلحة حفظ النظام، أو النوع البشري، أو وجود المفسدة على النظام والنوع البشري.

وحكم العقل بالحسن والقبح متّفق عليهما من قبل العقلاء في كلّ زمان ومكان، أمّا بقيّة الأحكام العقلائيّة فيختلف حكمها باختلاف الناس واختلاف الأزمنة والأمكنة والعادات والتقاليد، وهو ما يؤثّر على اختلافهم في تشخيص المصالح والمفاسد بنظر العقلاء أو في خفائها كذلك.

قال المحقّق الأصفهاني: «فمن المدركات العقليّة الداخلة في الأحكام العقليّة العمليّة المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسمّاة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالآراء المحمودة: قضيّة حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان»[1].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٣١١.

مناقشة القول بأنّ الحسن والقبح مجعولان عقلائيّان

المناقشة الأولى: الوجدان يشهد بأنّ العقل هو الحاكم لا العقلاء

حاصل هذه المناقشة: أنّ الوجدان يشهد بأنّ الذي يحكم بالحسن والقبح هو العقل لا غير، فيحكم بحسن العدل وقبح الظلم بقطع النظر عن وجودهما في الخارج وصدورهما من الإنسان، فكما يحكم باستحالة اجتماع الدور والتسلسل كذلك يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، من دون الحاجة إلى برهان ودليل؛ فكما يحكم العقل بإمكان الممكن بمجرّد أن يلتفت إلى كونه ممكناً، سواء صدر ووقع في الخارج أم لا، كذلك يحكم بالحسن والقبح للأفعال.

وهذا الحكم ثابت قبل أن يخلق الله تعالى الإنسان في الخارج، وليس ذاك إلّا لأنّه موجود في الواقع وعالم الأمر.

أمّا دور العقلاء في ذلك فليس إلّا إدراك ذلك الأمر الواقعي والكشف عنه بواسطة عقولهم وليس باتّفاقهم وعاداتهم ونحوها.

المناقشة الثانية: التجربة تشهد بأنّ الحاكم هو العقل

حاصل هذه المناقشة: أنّنا حينما نستقرئ مجموعة من مفردات الموجودات الواقعيّة نجد: أنّ العقل يحكم بحسنها أو بقبحها من دون أن يكون ذلك الحكم تابعاً لوجود مصلحة أو مفسدة فيها. فلو كان المناط في الحسن والقبح تابعاً للمصلحة والمفسدة، لحكَم العقلاء بحسن الفعل الذي يكون واجداً لمصلحة أكثر من المفسدة الموجود فيه، ولكن مع أنّ الفعل واجد لمصلحة أكبر من المفسدة نجد أنّ العقلاء يحكمون بقبح ذلك الشيء بلا تردّد، وهذا يدلّ على أنّ الحسن والقبح ليسا تابعين للمصالح والمفاسد، وإنّما هما صفتان للفعل في نفسه وذاته، وهذا يعني أنّ الحسن والقبح وصفان واقعيّان يحكم بهما العقل.

مثال ذلك: لو فرضنا وجود مصلحة في القبيح أكثر من المفسدة الموجودة فيه، كما لو كان قتل إنسان واحد فيه مصلحة إنقاذ شخصين من الموت، كما لو فرضنا أنّ توقّف حياة الشخصين على استخراج دواء مخصوص من قلبه بالشكل الذي يؤدّي إلى موته، ففي هذه الحالة نجد أنّ المصلحة في قتله أكبر من المفسدة، ولكن على الرغم من ذلك لا نجد أحداً من العقلاء يقول بحسن قتل ذلك الإنسان، بل يحكمون بقبح قتله مع ما فيه من المصلحة المفترضة وهي إنقاذ حياة شخصين، والسرّ في ذلك هو لأنّ قتل النفس المحترمة في نفسه ظلم وهو قبيح ذاتاً.

وهذا يكفي للردّ على ما ذكر من كونهما مجعولين عقلائيّين.

البحث في الملازمة

تبيّن ممّا تقدّم أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان، والذي يحكم بهما هو العقل العملي، أي أنّه يدرك لما ينبغي أن يفعل، وما لا ينبغي أن يفعل، ومن هنا نشرع في البحث في حال الملازمة، بمعنى: إذا حكم العقل العملي بحسن شيء أو قبحه فهل يحكم الشارع بوجوبه أو حرمته؟ في المقام اتّجاهان:

الأوّل: ثبوت الملازمة، وهو للمشهور، حيث ادّعوا ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع.

الثاني: استحالة الملازمة، وهو لبعض المحقّقين كالسيّد الخوئي الذين ذهبوا إلى استحالة حكم الشارع على طبق ما حكم به العقل العملي.

الاتّجاه الأوّل: ثبوت الملازمة

قرّب الاتّجاه الأوّل بأنّ الشارع هو أحد العقلاء بل سيّد العقلاء، فإذا تطابقت آراء العقلاء على حسن شيء أو قبحه، فحيث إنّ الشارع واحد منهم، بل سيّدهم، فلابدّ أن يكون داخلاً معهم في هذا الحكم.

نعم، الفرق بين حكم العقلاء وحكم الشارع هو أنّ حكمهم بالحسن أو بالقبح يعني إدراكهم لذلك، أمّا حكم الشارع بذلك فيعني الإيجاب أو التحريم.

قال المحقّق الأصفهاني: «وأمّا إمكان الحكم المولوي على طبقه فقد مرّ مراراً أنّ التكليف المولوي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وقد مرّ أيضاً أنّ التكليف لا يمكن أن يكون داعياً على أيّ تقدير ولكلّ مكلّف عموماً إلّا بلحاظ ما يترتّب على موافقته من الثواب وعلى مخالفته من العقاب، وحيث إنّ المفروض أنّ العدل يوجب استحقاق المدح، والظلم يوجب استحقاق الذمّ عند العقلاء ومنهم الشارع، فهو كافٍ في الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل، ولا مجال لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي من قبله»[1].

والتحقيق: أنّ الاتّجاه الأوّل غير تامّ لأنّ ما استدلّ به أصحاب هذا الاتّجاه لا يمكن الموافقة عليه، سواء بنينا على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان يدركهما العقل، أو أنّهما مجعولان عقلائيّان تابعان للمصالح والمفاسد العامّة.

بطلان استدلال المشهور بناء على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان

أمّا بطلان استدلالهم بناء على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان يدركهما العقل، فلأنّ العقلاء إذا كانوا يدركون الحسن والقبح الواقعيّين فلازمه أيضاً أن يكون الشارع مدركاً لهما أيضاً، لأنّه من العقلاء، بل سيّدهم.

إلّا أنّ الملازمة المدّعاة بين حكم العقلاء وحكم الشارع لا تنفع في المقام وليست هي محلّ الكلام؛ وذلك لأنّ المطلوب هو أن نستكشف الحكم الشرعي من خلال إدراك الحسن والقبح، والحال لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من خلال إدراك الحسن والقبح حتى لو سلّمنا بالملازمة بين إدراك

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٣٢١.

العقلاء وإدراك الشارع؛ لأنّه من الواضح: أنّ الحكم الشرعي ليس تابعاً لمجرّد وجود الحسن أو القبح، وإنّما توجد شروط لابدّ من توفّرها، وتوجد موانع لابدّ من ارتفاعها، ثمّ إن شاء الشارع جعل الحكم وإن شاء لم يجعله؛ لأنّ الحكم جعلٌ من الشارع، وهو فعلٌ اختياريٌّ للشارع وليس قهريّاً عليه.

وعلى هذا الأساس فإنّ دعوى الملازمة بين إدراك العقلاء للحسن والقبح وبين حكم الشارع على طبقهما غير تامّة، ولا يمكن الاستدلال على الملازمة بين إدراك العقلاء للحسن والقبح وبين حكم الشارع على طبقهما من خلال الملازمة بين إدراك العقلاء وإدراك الشارع؛ لأنّ إدراك العقلاء يعني كشف العقلاء عن الحسن والقبح لأنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان بحسب الفرض، ومجرّد وجود الحسن والقبح في شيءٍ لا يلزم منه إيجاب الشارع لذلك الشيء أو تحريمه جزماً، بل قد يجعل الشارع الإيجاب والتحريم على ذلك الشيء وقد لا يجعل.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «وهذا الاستدلال ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدّم من أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان ثابتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، وليسا أمرين تشريعيّين، وحكم العقلاء لا يراد به سوى إدراكهم لهذه القضايا نفس الأمرية، لا تشريعهم لها.

ثمّ لو فرض ذلك جرياً مع مشرب هؤلاء الحكماء فلا موجب لدعوى الملازمة بين حكمهم وحكم الشارع، فضلاً عن التضمّن، لأنّ حكمهم إنّما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق المصالح التي يشخّصونها لحفظ نظامهم، والشارع سبحانه خارجٌ عن دائرة تلك المصالح، فأيّ ملزم بأن يكون تابعاً لأحكامهم وللنظام الذي يشخّصونه لأنفسهم؟»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٥٨.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ الحسن والقبح حيث إنّهما أمران واقعيّان، وإدراك العقلاء والعقل والشارع لهما لا يدلّ على وجود حكم للشارع في موردهما جزماً، بل قد يحكم الشارع وقد لا يحكم، لأنّ الحكم جعل من الشارع باختياره وليس أمراً قهريّاً.

بطلان استدلال المشهور بناء على أنّ الحسن والقبح أمران مجعولان

أمّا بطلان استدلال المشهور بناء على أنّ الحسن والقبح حكمان عقلائيّان لا واقعيّة لهما قبل الجعل والاعتبار العقلائي التابع للمصالح والمفاسد العامّة، فيوجد في المقام احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود هو استكشاف حكم الشارع من طريق إثبات الملازمة بين حكم العقلاء بالحسن والقبح، وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة من خلال المصالح والمفاسد التي يدركها العقلاء في الحسن والقبح.

أي: أنّ السبب الذي يدعو العقلاء بالحكم على الأشياء بالحسن أو القبح هو وجود المصلحة في الشيء الحسن ووجود المفسدة في الشيء القبيح بلحاظ النوع البشري والنظام، فيكون حكمهم بالحسن والقبح كاشفاً عن المصلحة والمفسدة، وبذلك نثبت حكم الشارع لوجود الملازمة بين المصلحة والمفسدة وبين حكم الشارع.

والجواب على هذا الاحتمال: إنّ استكشاف المصلحة والمفسدة ومن ثمّ ثبوت الحكم الشرعي إنّما كان من خلال العقل النظري وليس استكشافاً من طريق العقل العملي، وذلك لما تقدّم من أنّ المصلحة والمفسدة يرجعان إلى مدركات العقل النظري، فإنّ المصلحة والمفسدة لا تقتضيان بذاتهما سلوكاً وجرياً معيّناً.

وقد تقدّم سابقاً صعوبة استكشاف الحكم الشرعي من طريق العقل النظري، لأنّه من البعيد أن يحكم العقل بوجود المصلحة وتوفّر شرائطها وارتفاع

موانعها، وذلك لمحدوديّة العقل البشري وعدم اطّلاعه على جميع هذه الأمور.

فالعقل ـ فضلاً عن العقلاء ـ لا يمكنه إدراك كلّ هذه الخصوصيّات والحيثيّات والموانع والشرائط؛ لأنّه محدود الاطّلاع بلا شكّ في ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ المدرك في العقل النظري هو المصلحة والمفسدة، ومن الواضح: أنّ إدراك المصلحة والمفسدة شيء وإدراك الحسن والقبح شيء آخر، فإنّ إدراك الحسن والقبح من شؤون العقل العملي، بينما إدراك المصلحة والمفسدة من شؤون العقل النظري.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود استكشاف حكم الشارع من نفس حكمهم بالحسن والقبح وبقطع النظر عن إدراكهم للمصالح والمفاسد، بمعنى: أنّ العقلاء إذا حكموا بحسن الصدق مثلاً، فهذا الحكم يلازمه حكم الشارع بالوجوب، لأنّ الشارع أحد العقلاء بل هو رئيسهم.

والجواب على هذا الاحتمال: أنّ هذه الملازمة لا برهان ولا دليل عليها، لأنّ كون الشارع أحد العقلاء أو رئيسهم لا يلازم دائماً أن يحكم على وفق ما حكم عليه العقلاء؛ لأنّه يشترط توفّر أمور أخرى وانتفاء الموانع، بل نجد في كثير من الأحيان أنّ الشارع يخالف العقلاء، فيبطل كثيراً من معاملاتهم، لأنّ العقلاء قد يشخّصون مصلحة في هذه المعاملة ولكنّ الشارع بحسب تشخيصه هذه المعاملة يراها غير صحيحة، وهذا هو مقتضى كون الشارع رئيس العقلاء، فلكونه رئيساً يعني أن يكون اطّلاعه على أمور كثيرة تخفى على العقلاء.

الاتّجاه الثاني: استحالة الملازمة

الاتّجاه الثاني ذهب إلى استحالة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، فإذا حكم العقل العملي بحسن شيء أو قبحه فيستحيل أن يحكم الشارع على طبقه، وذلك للزوم اللغويّة، وهي قبيحة عقلاً، وإذا لزم القبيح من الجعل فيكون الجعل مستحيلاً.

وقد قرّب ذلك بأن جعل الشارع هو لأجل إيجاد الداعي لدى المكلّف وتحريكه للإتيان بما أمره الشارع والاجتناب عمّا نهاه، ومن المعلوم أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو بقبحه، يكفي في إيجاد الداعي لدى المكلّف وتحريكه للإتيان بما حسّنه العقل، والاجتناب عمّا قبّحه الشارع؛ لأنّ حكم العقل بالحسن والقبح يستتبع سلوكاً عمليّاً معيّناً حسب ما يقتضيه حكم العقل.

وعلى هذا الأساس إذا كان حكم العقل موجداً للداعي لدى المكلّف، فحينئذٍ يكون حكم الشارع بإيجاد الداعي لدى المكلّف في نفس ذلك الفعل الذي حسّنه الشارع، من تحصيل الحاصل، ويكون لغواً وبلا فائدة.

وهذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي، حيث قال: «الحسن والقبح فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، وثبوت حكم شرعيّ مولوي في هذه المرتبة لغوٌ لا أثر له، إذ العقل، وهو الباعث والزاجر الداخليّ، يكون مستقلّاً بذلك، فمعه لا حاجة إلى الحكم المولوي، ومع عدمه لا فائدة فيه؛ لوضوح أنّه لولا حكم العقل بصحّة عقاب المولى عبده على العصيان لما حصل للمكلّف خوف من العقاب، ولما امتثل التكاليف أصلاً، ولهذه الجهة حملوا الأوامر الواردة في مقام الإطاعة على الإرشاد دون المولويّة»[1].

مناقشة الاتّجاه الثاني

أُورد على هذا الاتّجاه بأنّ حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق أو بقبح الظلم وحسن العدل أو حسن الأمانة وقبح الخيانة، وإن كان يوجد الداعي لدى المكلّف للتحرّك على طبقه، لكن على الرغم من ذلك نقول: إنّ حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة في ذاك المورد لا يلزم منه اللغويّة؛ وذلك لأنّ حكم الشارع يوجد ملاكاً آخر لتحريك المكلّف والمسؤوليّة والإدانة،

(١) دراسات في علم الأصول: ج٣ ص٣٣.

وهذا الملاك هو ملاك الطاعة والامتثال لحكم الشارع، وعلى هذا الأساس يكون حكم الشارع بوجوب الصدق مثلاً فيه ملاكان للتحرّك.

الملاك الأوّل: إنّ الصدق حسنٌ في نفسه، والفعل الحسن يقتضي التحرّك والسلوك العملي وفقاً لما يقتضيه الصدق.

الملاك الثاني: إنّ في وجوب الصدق ملاك طاعة للمولى؛ لأنّ الشارع لمّا حكم بوجوب الصدق صار متعلّقاً لتكليفه وحكمه فيحكم العقل بحسن إطاعته وقبح مخالفته.

وبهذا يتّضح: أنّ حكم الشارع يوجب تأكّد المحرّكيّة للمكلّف والمسؤوليّة.

وعليه فإنّ الشارع إذا كان يهتمّ بحفظ أحكام العقل العملي بدرجةٍ أكبر ممّا يقتضيه حكم العقل العملي من المحرّكيّة والمسؤوليّة، فلا يوجد مانعٌ من جعل حكم على وفق ما حكم به العقل.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «أمّا دعوى الملازمة فبطلانها من جهة أنّ الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الفعل الحسن وترك الفعل القبيح بنفس درجة الحافظيّة والمحرّكيّة الذاتيّة الثابتة في الفعل من ناحية حسنه أو قبحه واستحقاق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب عليه، وأخرى يكون غرضه في حصول مرتبة أشدّ وأرفع من ذلك بحيث يكون له اهتمام أكبر، فعلى الأوّل لا موجب لافتراض إعمال المولى لمولويّته وجعل حكم شرعيّ على وزان ذلك الحكم العقلي، وإنّما يرشد إلى حكم العقل ويؤكّده. وعلى الثاني فلا محالة يتصدّى من أجل مزيد الحافظيّة والاهتمام إلى إعمال مولويّته والأمر بذلك الفعل الحسن أو النهي عن الفعل القبيح شرعاً. وتشخيص هذه المرتبة من الاهتمام قد يكون على أساس استظهار من دليلٍ شرعيّ أو على أساس مناسباتٍ ذوقيّة وعقلائيّة لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص٥٨.

الاتّجاه الثالث: إمكان الملازمة

تبيّن ممّا تقدّم عدم صحّة الاتّجاهين الأوّل (وهو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع)، ولا الاتّجاه الثاني (وهو استحالة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع).

وبهذا يتعيّن الاتّجاه الثالث وهو عدم الملازمة بين الحكمين، لا سلباً ولا إيجاباً، وهذا يعني أنّ الشارع يمكن أن يجعل حكماً شرعيّاً على وفق ما أدركه العقل من حسن وقبح، ويمكن أن لا يجعل ذلك.

فإذا كان غرض المولى بمدركات العقل العملي من حسن أو قبح كبيراً وشديداً بنحوٍ يكون أقوى ممّا كان يقتضيها حسن الفعل أو قبحه من محرّكيّة، ففي هذه الحالة يعمل المولى مولويّته ويصدر جعلاً شرعيّاً لكي يبرز تلك الدرجة من الاهتمام والحفظ، وإن كانت درجة اهتمام المولى بإيجاد الداعي لدى المكلّف للتحرّك نحو الفعل بدرجةٍ ومرتبةٍ مساويةٍ للدرجة والمرتبة التي يقتضيها حسن الفعل أو قبحه من التحرّك نحو الفعل، ففي هذه الحالة لا يعمل المولى مولويّته لجعل حكم شرعيّ على طبق حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه، وإنّما يكتفي بحكم العقل، وإذا أمر أو نهى عن الفعل ففي هذه الحالة، سيكون أمر الشارع أو نهيه إرشاديّاً إلى كون الفعل حسناً أو قبيحاً ذاتاً لا أكثر.

فلو فرضنا أنّ أداء الأمانة لكونه حسناً عقلاً كافٍ في إيجاد الداعي لدى المكلّف للتحرّك نحوه وكافٍ لتحقيق غرض المولى، ففي هذه الحالة لا موجب لإعمال المولى مولويّته لجعل الحكم الشرعي لوجوب أداء الأمانة.

أمّا لو فرضنا أنّ الدرجة التي كان يقتضيها حسن أداء الأمانة ليست كافية بغرض المولى لكون غرضه أقوى وأشدّ ممّا يقتضيه الحكم العقلي بحسن أداء الأمانة، ففي هذه الحالة يعمل المولى مولويّته لجعل حكم شرعيّ بوجوب

أداء الأمانة.

وبهذا نختم الكلام حول الملازمات العقليّة، ويقع البحث بعد ذلك في حجّيّة الدليل العقلي التي يعبَّر عنها بكبرى الدليل العقلي.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فإنّ جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيّين**» أي من المشهورات ما تطابق عليه العقلاء.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وما يرونه مفسدة كذلك**» أي مفسدة للنوع البشري.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وتميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائيّة اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهما على تشريعهما**» يتميّز الحسن والقبح عن غيرهما من الأحكام العقلائيّة هو تطابق الآراء العقلائيّة عليهما بخلاف التشريعات العقلائيّة الأخرى فقد تختلف من مجتمع إلى آخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه**» يعني: حيثيّة التطابق نشأت من عقلائيّتهم لا من طريق آخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة**» أي ليسا تابعين للمصالح والمفاسد فقط.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة ولا دخل للحسن والقبح فيه**» أي: لأنّ مناط الاستكشاف المذكور وهو استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، ولا دخل للحسن والقبح في الاستكشاف المذكور.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وبذلك يتّضح أنّه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه**» كما في الاتّجاه الأوّل.

قوله قُدِّسَ سِرُّهُ «**ولا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وبين عدم حكم الشارع على طبقه**» كما في الاتّجاه الثاني.

خلاصة البحث في الملازمة

• ينقسم الحكم العقلي إلى: نظريّ وعمليّ، والحكم النظري هو: إدراك الأمور الواقعيّة التي لا تقتضي بذاتها جرياً عمليّاً، كإدراكه وجود مصلحة أو مفسدة في الفعل، والحكم العملي: هو إدراك الأمور الواقعيّة التي تقتضي بذاتها جرياً عمليّاً، كادراك العقل حسن الفعل أو قبحه.

• قالوا: إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، فمن الممكن أن نفترض إدراك العقل النظري الملاك بكلّ شرائطه، وتجرّده عن الموانع، فيستكشف بذلك الحكم الشرعي استكشافاً ليّاً.

• أورد عليه السيّد الشهيد قدس سره بأنّ هذا الافتراض مقبول نظريّاً؛ ولكنّه صعب التحقّق واقعاً؛ لضيق دائرة العقل، ممّا يجعل الإنسان يحتمل غالباً أنّه قد فاته الاطّلاع على بعض خصوصيّات الفعل، ومع عدم القطع بكلّ ذلك لا يتمّ استكشاف الحكم الشرعي.

• قيل: الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، ويتميّزان عن بقيّة الأحكام العقلائيّة باتّفاق العقلاء عليهما، وأورد عليه السيّد الشهيد قدس سره بأنّه خاطئ وجداناً وتجربة. فالوجدان قاضٍ بأنّ الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل، كإمكان الممكن، والتجربة تثبت عدم تبعيّة الحسن والقبح للمصالح والمفاسد.

• استدلّ على الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي بأنّ الشارع سيّد العقلاء، فإن كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء أو قبحه، فلابدّ أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً، وعليه فيلزم حكم الشارع بوجوبه أو تحريمه.

• وأورد عليه بأنّه على هذا البناء لا معنى لموافقة الشارع للعقلاء سوى أنّه يدرك أيضاً ثبوت صفتي الحسن أو القبح للأفعال، ولكن هذا لا يثبت أنّه

يجعل حكماً تشريعيّاً على طبقهما؛ لأنّه إن أريد به استكشاف حكم الشارع بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح والمفاسد، فهذا استكشافٌ للحكم الشرعي بحكم العقل النظري لا العملي، وإن أريد به استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ أنّ الحسن والقبح يثبتان للأفعال بحكم العقلاء، فلا مبرّر لذلك؛ إذ لا دليل على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء.

• استدلّ على استحالة الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي بأَنّ العقلاء إذا حكموا بحسن فعل أو قبحه، لا يمكن أن يحكم الشارع بوجوبه أو حرمته؛ للزوم اللغويّة، لأنّ الغرض منه هو بعث المكلّف نحو الفعل أو زجره عنه، وحكم العقل كافٍ لتحقيق هذا الغرض، بلا حاجة إلى حكم الشارع.

• وأورد عليه بأنّ حكم العقل العملي بحسن الأمانة وقبح الخيانة مثلاً، وإن استبطن درجة من المحرّكيّة والإدانة، إلّا أنّ حكم الشارع طبقهما يوجِد ملاكاً آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، فتتأكّد المحرّكيّة والإدانة. فإذا كان المولى مهتمّاً بحفظ حكم العقل العملي بدرجة أكبر ممّا تقتضيه الأحكام العمليّة نفسها، حكم على طبقه، ولا لغويّة حينئذٍ.

• انتهى السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بأنّه لا ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع على طبقه، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه.

بحوث تفصيليّة في الحسن والقبح

(١) بحث نظريّ في أنّ الحسن والقبح عقليّان أم شرعيّان؟

للحسن والقبح معانٍ ثلاثة ـ وقد وقع اثنان من هذين المعنيين موضع اتّفاق الفلاسفة والمتكلّمين، أمّا المعنى الثالث فقد وقع موضع خلاف ـ وهي:

المعنى الأوّل: الحسن بمعنى الملاءمة للطبع، والقبح بمعنى عدم الملاومة، من قبيل أن نقول: إنّ هذا المنظر حسن جميل، وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن، وذلك قبيح، أي: أنّ الشيء ملائم للطبع، أو غير ملائم.

المعنى الثاني: الحسن بمعنى الكمال، والقبح بمعنى عدم الكمال، من قبيل أن يقال: إنّ العلم حسن، وإنّ الجهل قبيح، بمعنى: أنّ العلم فيه كمال للنفس، بخلاف الجهل.

وهذا المعنيان المتقدّمان موضع الاتّفاق، فالأشاعرة والمعتزلة يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما؛ خلافاً للمعنى الثالث، فهو موضع الخلاف.

المعنى الثالث: الحسن بمعنى إدراك: أنّ هذا الشيء أو ذاك ممّا ينبغي أن يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه.

والإدراك بالمعنى الثالث، هو الذي يطلق عليه «العقل العملي» ويقابله ما يسمّى بـ «العقل النظريّ» كما تقدّم، كإدراك العقل: أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وتقدّم في ثنايا الشرح بأنّ العقل النظري والعملي يتّحدان في كونهما إدراكاً للعقل، لكنّهما يختلفان بلحاظ متعلّق إدراكهما، فإن كان ممّا ينبغي أن يُعلم سمّي بالعقل النظريّ، وإن كان ممّا

ينبغي أن يُعمل سمّي بالعقل العملي[١].

وقد وقع الخلاف بين العدليّة والأشاعرة في كون الحسن والقبح ـ بالمعنى الثالث ـ ذاتيّين أم شرعيّين؟ ذهبت العدليّة إلى أنّهما ذاتيّان، أمّا الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أنّهما شرعيّان، وإليك بيان النظريتين:

النظريّة الأولى: الحسن والقبح عقليّان

إنّ القائلين بعقلية الحسن والقبح يفسّرونها: بأنّ الفعل الصادر من الفاعل المختار، سواء أكان واجباً أو ممكناً، إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كلّ شيء، فإنّ العقل يستقلّ إمّا بحسنه وأنّه يجب أن يُفعل، أو بقبحه وأنّه يجب أن يُترك، بغضّ النظر عمّا يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، أو بغضّ النظر عن موافقته لغرض الفاعل أو مخالفته، فإنّ كلّ هذه الضمائم ممّا لا حاجة إليها في قضاء العقل بالحسن والقبح، فكأنّ نفس الفعل علّة تامّة ـ عند اللحاظ ـ لحكم العقل بالحسن أو القبح.

وأقام القائلون بالتحسين والتقبيح العقليّين أدلّةً ساطعةً على أنّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، فيبعث إلى الأوّل، ويزجر عن الثاني. ونحن نقتصر في هذا المقام على أدلّة ثلاثة:

الدليل الأوّل: بداهة العقل

إنّ الحكم بحسن الأفعال وقبحها من الأحكام البديهيّة للعقل العملي، فكلّ إنسان يجد من نفسه حسن العدل وقبح الظلم، وإذا عرض العدل والظلم على وجدانه وعقله، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل وتنفّراً عن الظلم، وهكذا سائر الأفعال التي تعدّ من مشتقّات الأمرين.

---

(١) انظر أصول المظفّر: ج٢ ص١٨؛ الأصول العامّة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم: ص٢٦٨.

وقد أشار المحقّق الطوسي إلى ذلك الدليل، بقوله: «وهما عقليّان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع»[١].

وأوضحه العلّامة الحلّي بقوله: «إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى الشرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضروريّ لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع»[٢].

وقال العلّامة الحلّي ـ في كتاب آخر ـ: «ذهبت الإماميّة ومن تابعهم من المعتزلة، إلى أنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ، فكلّ عاقل لا يشكّ في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد، متساوية، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن، أو قبيح ، كحسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع. ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه، فيكشف الشرع عنه، كالعبادات.

وقالت الأشاعرة: إنّ الحسن والقبح شرعيّان، ولا يقضي العقل بحسن شيء منها، ولا بقبحه، بل القاضي بذلك هو الشرع، وما حسّنه فهو حسن، وما قبّحه فهو قبيح»[٣].

الدليل الثاني: انتفاؤهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً

هذا الدليل أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا

---

(١) كشف المراد، العلّامة الحلّي، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي: ص٤١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الرسالة السعدية، العلّامة الحلّي، تحقيق السيد محمود المرعشي: ص٥٤.

شرعاً»[١]. وقد أوضحه العلّامة في شرحه بقوله: وتقريره: «إنّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً.

توضيحه: أنّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. فإذا أخبرنا عن شيء أنّه قبيح، لم نجزم بقبحه. وإذا أخبرنا عن شيء أنّه حسن، لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب، ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقرير»[٢].

وخلاصة الدليل: أنّه لو لم نعرف حسن الأفعال وقبحها إلّا عن طريق إخبار الأنبياء، فإذا قالوا: الصدق حسن والكذب قبيح، لا يحصل لنا العلم بصدق القضيّة، إذ نحتمل أن يكون المخبر كاذباً.

ولو قيل إنّه سبحانه شهد على صدق مقالة أنبيائه، فنقول: إنّ شهادته سبحانه لم تصل إلينا إلّا عن طريقهم، فمن أين نعلم صدقهم في كلامهم هذا؟

مضافاً إلى ذلك: أنّنا من أين نعلم أنّه سبحانه ـ والعياذ بالله ـ لا يكذب؟

فهذه الاحتمالات لا تندفع إلّا باستقلال العقل ـ قبل كلّ شيء ـ بحسن الصدق وقبح الكذب، وأنه سبحانه منزّه عن القبح.

قال العلّامة الحلّي: «لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير، لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أيّ شيء أظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوّة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة»[٣].

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي): ص٤١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهج الحقّ وكشف الصدق، العلّامة الحلّي: ص٨٤.

الحسن والقبح في القرآن الكريم

يحتجّ الذكر الحكيم في بعض الموارد على حسن بعض الأفعال بقضاء الفطرة وقبحها، على وجهٍ يسلّم أنّ الفطرة صالحة لدرك حسن الشيء وقبحه، ولذلك يتّخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه، ويقول:

١. ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ (ص: ٢٨).

٢. ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ**﴾ (القلم: ٣٥).

٣. ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾ (الرحمن: ٦٠).

فهذه الآيات تحيل التمييز بين الحسن والقبح إلى وجدان الإنسان، وأنّه لا يصحّ التسوية بين المفسدين والمتّقين، والمسلمين والمجرمين.

وهناك آيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي على نحو تسلّم أنّ المخاطب يعرفهما معرفة ذاتيّة ولا يحتاج إلى الشرع بغية التعرّف على الموضوع، وكأنّ الشرع يؤكّد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

١. ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٩٠).

٢. ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾ (الأعراف: ٣٣).

٣. ﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ (الأعراف: ١٥٧).

وهناك آية أخرى تندّد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكرة إلى أمره سبحانه، وهو يردّ عليهم بأنّ عملهم فحشاء والله لا يأمر بها، وبذلك سلّم قضاء الوجدان على أنّ الله منزّه عن ارتكاب القبائح والمنكرات، حيث يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ (آل عمران: ١٣٥).

النظريّة الثانية: الحسن والقبح شرعيّان

ذهبت الأشاعرة من المتكلّمين إلى أنّ العقل عاجز عن إدراك حسن الأفعال وقبحها، واستدلّوا بعددٍ من الأدلّة منها:

الدليل الأوّل: لو كانا بديهيّين لما اختلف فيهما اثنان

لو كانت قضية الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضيّة وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء. ولكنّ الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأوّل[1].

ونوقش هذا الدليل بما حاصله: أنّ القضايا الستّ اليقينيّة في القياس تتمتّع بالبداهة هي: الأوّليات، المشاهدات، التجريبيّات، الحدسيّات، المتواترات، الفطريّات. ومن الواضح وجود التفاوت بين أقسامها، فهناك فرق بين قولنا: الكلّ أعظم من الجزء، وقولنا: نور القمر مستفاد من الشمس! فالأوّل من الأوّليّات، والثاني من الحدسيات، وبذلك يظهر أنّ وجود التفاوت لا يضرّ بالبداهة.

وأمّا سبب التفاوت فيرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصوّر مفرداتها، مثلاً: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة، حكم بديهيّ، ومع ذلك فقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، أيضاً بديهيّ، وسبب الاختلاف يرجع إلى ظهور مفردات الثاني دون الأوّل، فإنّ الإمكان والحاجة والعلّة أقلّ ظهوراً من الكلّ والجزء والعظم، فاختلاف المفردات من حيث الظهور والخفاء يورث ظهوراً وخفاءً في المركّب أيضاً.

مضافاً إلى ذلك فإنّ غاية ما يثبته الدليل أنّها ليست من الأمور البديهيّة لا أنّها ليست من الأمور العقليّة[2].

---

(١) انظر أصول المظفّر: ج٢ ص٢٨٧.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤١٩.

وقال الشيخ المظفّر: «لأنّ قضيّة الحسن والقبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات، وقضيّة أنّ الكلّ أعظم من الجزء، من الأوّليّات اليقينيّات، فلا ملازمة بينهما، وليس هما من باب واحد حتّى يلزم من كون القضيّة الأولى ممّا يحكم به العقل أن لا يكون فرق بينها وبين القضيّة الثانية، وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوّليّات، فيكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى»[١]، وذكر فروقاً، نذكر منها اثنين:

«الأوّل: أنّ الحاكم في قضايا التأديبات، العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

الثاني: أنّ القضيّة التأديبيّة لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء، والأوّليات لها واقع خارجيّ»[٢].

لكن يلاحظ على ما ذكره الشيخ المظفّر قُدِّسَ سِرُّهُ بأنّ حسن العدل وقبح الظلم ليسا من القضايا التي لا واقعيّة لها إلّا الشهرة، بل هما من القضايا التي لها واقعيّة كما تقدّم.

الدليل الثاني: الكذب النافع ليس بقبيح

لو كان الكذب قبيحاً، لكان الكذب المفضي إلى تخليص نبيّ من يد ظالم قبيحاً أيضاً، والتالي باطل، لأنّه يحسن تخليص النبيّ من يد أعدائه، فالمقدّم مثله[٣].

ونوقش: «أنّ تخليص النبيّ أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة

---

(١) أصول المظفّر: ج٢ ص٢٨٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٢٠.

العظيمة الراجحة على الصدق»[١].

الدليل الثالث: الوعد بالكذب

قالوا: لو قال الإنسان لأكذبنّ غداً، فإن حُسن منه الصدق بإيفاء الوعد، لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

توضيحه: إذا قال الإنسان: لأكذبنّ غداً، يلزم حسن أحد الكِذْبَين، لأنّه إن حَسُن العمل بوعده يجب عليه أن يكذب غداً، فيكون هذا الكذب المحقّق للعمل بالوعد الحسن، حسناً أيضاً. وإن قبح العمل بالوعد، وبالتالي يلزم عليه ـ إن أخبر ـ أن يخبر خبراً صادقاً، فما أخبر به وإن كان بذاته صادقاً لكنّه بالقياس إلى ما وعد به كاذب، والمخاطب يتصوّر أنّه خبر كاذب، وإنّما يكون صادقاً لو أخبر بخبر كاذب لا ما إذا أخبر بخبر صادق، ولو أخبر عن صدق يعدّ كاذباً بالنسبة إلى ما وعد.

ومراده من الصدق هو الإخبار عن كذب، كما أنّ مراده من الكذب هو الإخبار عن صدق، الذي يعدّ بالنسبة إلى ما وعد خبراً كاذباً.

وأورد العلّامة الحلّي على هذا الاستدلال: بأنّه أشبه باللغز من الدليل، حيث ذكر أنّه يجب عليه ترك الكذب في غد، لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجه واحد من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك ثمّة العزم والكذب وهما وجها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب[٢].

ونكتفي بهذه الأدلّة مراعاة لعدم الإطالة، علماً أنّ هنالك أدلّة أخرى متعدّدة استدلّ بها المنكرون للتحسين والتقبيح العقليّين، وقد نوقشت في محلّها.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ص٤٢١.

(٢) تطبيقات فقهيّة

١. حرمة الإعانة على الحرام

استدلّ على حرمة مقدّمات الحرام بحكم العقل بقبح ذلك، حيث استدلّ السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ بحكم العقل على تحريم بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يصنعه صنماً ونحوه، حيث قال: «حكَم العقل بقبح إعانة الغير على معصية المولى وإتيان مبغوضه، فكما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والإغراء نحوه قبيح، كذلك تهيئة أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة، ولهذا كانت القوانين العرفيّة متكفّلة لجعل الجزاء على معين الجرم وإن لم يكن شريكاً في أصله، فلو أعان أحدٌ السارق على سرقته وهيّأ أسبابه وساعده في مقدّماته، يكون مجرماً في نظر العقل والعقلاء وفي القوانين الجزائيّة»[1].

٢. جواز ضرب اليتيم تأديباً وحرمته لغيره

حكم الفقهاء باستحباب ضرب اليتيم تأديباً وحكموا بحرمته لا للتأديب؛ واستدلّوا لذلك بحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني، كما ذكر ذلك السيّد الخوئي؛ حيث قال: «فإنّ حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً ولمصلحته باعتبار أنّه إحسان له وعدل في حقّه إنّما يرجع إلى حكم العقل بحسن العدل والإحسان، لانطباقه عليه، فالجهة التعليليّة فيه ترجع إلى الجهة التقييديّة نظراً لرجوع حكم العقل بحسن الضرب والتأديب إلى حكمه بحسن الإحسان والعدل، وكذا الكلام في حكمه بقبح ضرب اليتيم لا للتأديب لكونه ظلماً فإنّه إنّما يرجع إلى حكمه بقبح الظلم، فتكون الجهة التعليليّة في القضيّة هي بعينها الجهة التقييديّة، وهاتان القضيتان أعني حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم، هما الأساس لكلّ مورد بحكم العقل بحسن

---

(١) المكاسب المحرمة: ج١ ص١٦٢.

شيء أو قبحه»[١].

٣. حرمة مدح غير المستحقّ له

هذا الدليل حكاه الشيخ الأعظم عن العلّامة وأنّه جعله في عداد المكاسب المحرّمة وعلّله بحكم العقل بقبح ذلك.

ولكن ناقش فيه السيّد الخوئي بقوله: «ولكنّ الظاهر أنّ الوجوه المذكورة لا تدلّ على مقصود المصنّف، أمّا العقل فإنّه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحقّ المدح بعنوانه الأوّلي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر ممّا يستقلّ العقل بقبحها، كتقوية الظالم وإهانة المظلوم ونحوهما»[٢].

٤. حرمة التعويل على الظنّ مع القدرة على تحصيل العلم

استند الفقهاء إلى حكم العقل بقبح التعويل في دخول الوقت على الظنّ، مع القدرة على تحصيل العلم، كما جاء في كلام العلّامة. قال في التذكرة: «لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظنّ مع القدرة على العلم، لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكّن من سلوك ما يتيقّن معه الأمن، فإن تعذّر العلم اكتفى بالظنّ المبنيّ على الاجتهاد، لوجود التكليف بالفعل»[٣].

٥. حرمة التعبّد بما شكّ في مشروعيّته

الحكم بحرمة التعبّد بما شكّ في مشروعيّته، والاستدلال لذلك بحكم العقل بقبح ذلك، ومنعه عن جريان أصالة الحلّ والإباحة، لأنّ الحلّيّة والإباحة في طول جواز التعبّد بدليلهما، والأصل السببي مقدّم على الأصل المسبّبي.

---

(١) كتاب النكاح: ج٢ ص٤٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ج٢ ص١٣٩.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج٢ ص٣٨١.

قال المحقّق النائيني: «والشكّ في المشروعيّة وإن كان مستتبعاً للشكّ في حرمة التعبّد به وحلّيّته، إلّا أنّه بنفس الشكّ في المشروعيّة، العقل يستقلّ بقبح التعبّد به الملازم لحكم الشارع بحرمته، فلا تصل النوبة إلى أصالة الحلّ.

بعبارة أخرى: موضوع حكم العقل بقبح التعبّد إنّما هو الشكّ في المشروعيّة، وموضوع أصالة الحلّ إنّما هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة المسببيّة عن الشكّ في المشروعيّة، وبعد جريان الأصل السببي وهو حكم العقل بقبح التعبّد عند الشكّ، لا يبقى مجالٌ للأصل المسبّبي من أصالة الحلّ»[1].

٦. جواز تصرّف غير الوليّ في مال اليتيم لو توقّف حفظه عليه

كما أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «لو فرض المعروف على وجهٍ يستقلّ العقل بحسنه مطلقاً ـ كحفظ اليتيم من الهلاك الذي يعلم رجحانه على مفسدة التصرّف في مال الغير بغير إذنه ـ صحّ المباشرة بمقدار يندفع به الضرورة، أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصدّيه لكلّ أحد، إلّا أنّه خرج ما لو تمكّن من الحاكم»[2].

وقال المحقّق الأصفهاني في حاشيته: «لا يخفى عليك أنّه لو صحّ استقلال العقل بحسنه لكان الفقيه وغيره في عرض واحد، إذ ما يستقلّ العقل بحسنه غير متقوّم عقلاً بمباشرة الفقيه وإذنه، مع أنّ الكلام في ولاية العدول مرتّبة على ولاية الفقيه، بل لا مجال فيه لولاية الفقيه أيضاً، لعدم تقوّمه من حيث حسنه بتصدّي الإمام عليه السلام، حتى يقوم الفقيه مقامه عليه السلام بأدلّة النيابة، مع أنّ حفظ اليتيم من الهلاك وإن كان حسناً بحسن ملزم عقلاً إلّا أنّه لا يتوقّف على التصرّف في ماله، بل هو كاليتيم الذي لا مال له يجب على كلّ متمكّن من

---

(١) كتاب الصلاة بتقرير الكاظمي: ج١ ص٣١٧.

(٢) المكاسب: ج٣ ص٥٦٣، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.

حفظه ولو ببذل المال من نفسه. نعم، لو لم يكن ما يحفظ به إلّا مال اليتيم لزم حفظه بالتصرّف فيه، وهو أخصّ من المدّعى»[١].

٧. حرمة بيع المجسّمة لغرض ترتيب آثار الصنميّة

استدلّ لذلك باستقلال العقل بقبح ذلك، كما ذكر الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ أنّه: «لا ينبغي الإشكال في حرمة بيعها وبطلانه في الصور التي يترتّب عليها الحرام، لاستقلال العقل بقبح ما يترتّب عليه عبادة الأوثان ومبغوضيّته، بل قبح تنفيذ البيع وإيجاب الوفاء بالعقد المترتّب عليه عبادة غير الله تعالى»[٢].

٨. استحباب النكاح بحكم العقل

حيث علّل الفقهاء استحباب النكاح بحكم العقل بحسنه، لما فيه من الفوائد والأغراض والمصالح العقلائيّة، كما ذكر ذلك صاحب الجواهر قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «ومن المعلوم أنّ إبقاء النوع يقتضي إرادة النكاح مطلقاً، ولا يختصّ بمن تاقت، وإلى ما فيه من الخلاص من الوحدة المنهيّ عنها، والاستعانة بالزوجة على أمور الدين، وغير ذلك ممّا لا يخفى حسنه من الأمور المترتّبة عليه، والأغراض والمصالح الحاصلة به، فلا ريب حينئذٍ في حسنه باعتبار كونه سبباً في حصولها، وعلّة لوجودها، فيكون حينئذٍ مستحبّاً شرعاً، لكون الأغراض المترتّبة عليه من الأغراض الشرعيّة، على أنّ حسن النكاح عقلاً يستلزم استحبابه شرعاً، ضرورة استلزام حكم العقل بحسن النكاح حكم الشرع بذلك، للمطابقة. وحكم الشارع يستلزم كونه مراداً ومطلوباً له، لأنّه حكيم»[٣].

---

(١) حاشية المكاسب: ج٢ ص٤٠٣، طبع أنوار الهدى.

(٢) المكاسب المحرمة: ج١ ص١٦٢.

(٣) جواهر الكلام: ج٢٩ ص١٩.

(٢١٠)

حجّيّة الدليل العقلي

- حجّيّة الدليل العقلي القطعيّ دون الظنّي
- بحوث تفصيليّة في حجّيّة العقل

(١) العقل في اللغة والاصطلاح

(٢) كلمات الأعلام في تعريف الدليل العقلي

(٣) النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين في الدليل العقلي

(٤) كلمات الأعلام في حجّيّة العقل

(٥) تطبيقات فقهيّة

حجّيّة الدليل العقلي

الدليلُ العقليّ إن كانَ ظنيّاً فهو بحاجةٍ إلى دليلٍ على حجّيّتِه، ولا دليلَ على حجّيّةِ الظنونِ العقليّة. وأمّا إذا كان قطعيّاً فهو حجّةٌ من أجلِ حجّيّةِ القطع.

ونُسبَ إلى بعضِهم القولُ بعدمِ حجّيّةِ القطعِ الناشئ من الدليلِ العقليّ، وهو بظاهرِه غيرُ معقول، لأنّ حجّيّةَ القطعِ الطريقيّ غيرُ قابلةٍ للانفكاكِ عنه مهما كانَ سببُه. ومن هنا حاولَ بعضُ الأعلامِ توجيهَه ثبوتاً بدعوى تحويلِ القطعِ من طريقيٍّ إلى موضوعيّ، وذلك بأن يفرضَ عدمُ القطعِ العقليّ قيداً في موضوعِ الحكمِ المجعول، فمعَ القطعِ العقليّ لا حكم ليكونَ القطعُ منجّزاً له.

ويردُ على ذلك:

أوّلاً: أنّ القطعَ العقليّ الذي يؤخذُ عدمُه في موضوعِ الحكم هل هو القطعُ بالحكمِ المجعولِ، أو بالجعل؟ والأوّلُ واضحُ الاستحالة، لأنّ القطعَ بالمجعولِ يساوقُ في نظرِ القاطعِ ثبوتَ المجعولِ فعلاً، فكيفَ يعقلُ أن يصدّقَ بأنّه يساوقُ انتفاءَه؟ وأمّا الثاني فلا تنطبقُ عليه هذه الاستحالة، إذ قد يصدّقُ القاطعُ بالجعلِ بعدمِ فعليّةِ المجعول، ولكنّ التصديقَ بذلك هنا خلافُ المفروض، لأنّ المفروضَ قيامُ الدليلِ العقليّ القطعيّ على ثبوتِ تمامِ الملاكِ للحكم، فكيفَ يعقلُ التصديقُ بإناطةِ الحكمِ بقيدِ آخر؟

وبكلمةٍ موجزةٍ: إنّ المكلّفَ إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوتِ تمامِ

الملاكِ للحكم، فلا يمكنُ أن يصدّقَ بإناطتِه بغيرِ ما قطعَ عقلاً بثبوته، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوتِ الملاكِ للحكم، ولكن على نحوٍ لا يجزمُ بأنّه ملاكٌ تامّ، ويحتملُ دخلَ بعضِ القيودِ فيه، فليس هذا القطعُ حجّةً في نفسِه بلا حاجةٍ إلى بذلِ عنايةٍ في تحويلِه من طريقيٍّ إلى موضوعيّ.

وثانياً: أنّ القطعَ العقليَّ لا يؤدّي دائماً إلى ثبوتِ الحكم، بل قد يؤدّي إلى نفيه، من قبيلِ ما يستدلُّ به على استحالةِ الأمرِ بالضدّينِ ولو على وجهِ الترتّب، فماذا يقالُ بهذا الشأن؟ وهل يفترضُ أنّ المولى يجعلُ الحكمَ المستحيلَ في حقِّ مَن وصلت إليه الاستحالةُ بدليلٍ عقليٍّ على الرغمِ من استحالته؟

فالصحيحُ إذن: أنّ المنعَ شرعاً عن حجّيّةِ الدليلِ العقليِّ القطعيِّ غيرُ معقول، لا بصورةٍ مباشرةٍ، ولا بتحويلِه من القطعِ الطريقيّ إلى الموضوعيّ.

ولكنّ القائلينَ بعدمِ حجّيّةِ الدليلِ العقليّ استندوا إلى جملةٍ من الرواياتِ التي ندّدت بالعملِ بالأدلّةِ العقليّة، وأكّدت على عدمِ قبولِ أيّ عملٍ غيرِ مبنيٍّ على الاعترافِ بأهلِ البيتَ ونحو ذلك من الألسنة.

والصحيحُ: أنّ الرواياتِ المذكورةَ لا دلالةَ فيها على ما يُدّعى، وإنّما هي بصددِ أمورٍ أخرى؛ فبعضُها بصددِ المنعِ من التعويلِ على الرأي والاستحسانِ ونحوِ ذلك من الظنونِ العقليّة، وبعضُها بصددِ بيانِ كونِ الولايةِ شرطاً في صحّةِ العبادة، وبعضُها بصددِ بيانِ عدمِ جوازِ الانصرافِ عن الأدلّةِ الشرعيّةِ والتوجّهِ رأساً إلى الاستدلالاتِ العقليّة،

مع أنّ التوجّهَ إلى الأدلّةِ الشرعيّةِ كثيراً ما يحولُ دونَ حصولِ القطعِ من الاستدلالِ العقليّ، كما هو الحالُ في روايةِ أبانٍ[1] الواردةِ في ديةِ أصابعِ المرأة.

وبهذا ينتهي البحثُ في الدليلِ العقليّ، وبذلك نختمُ الكلامَ في مباحثِ الأدلّةِ من الحلقةِ الثالثة.

وقد كانَ الشروعُ فيها في اليوم التاسعِ عشر من جمادى الثانية ١٣٩٧هـ، وكانَ الفراغُ في اليومِ الثالثِ والعشرينَ من شهرِ رجب ١٣٩٧هـ.

وبما ذكرناه يتمّ الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة، ويتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله تعالى، وهو في مباحث الأصول العمليّة.

وإلى المولى سبحانه نبتهل أن يتقبّل منّا هذا بلطفه، ويوفّقنا لمراضيه، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

---

(١) الكافي: ج ٧ ص٢٩٩.

الشرح

ذكرنا في بداية البحث في الدليل العقلي أنّ البحث فيه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل هو البحث الصغروي، وهو البحث عن القضايا التي يحكم بها العقل كحكمه بأنّ التكليف مشروط بالقدرة أو حكمه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ونحوها من القضايا التي فرغنا من البحث فيها.

وفي المقام نبحث عن القسم الثاني من مباحث الدليل العقلي وهو البحث عن حجّيّة الدليل العقلي، أي البحث عن حجّيّة هذه القواعد العقليّة المتقدّمة وهذا بحث كبرويّ، فهل ما تقدّم من القضايا العقليّة حجّة أم لا؟

نُسب إلى الأخباريّين عدم حجّيّة الدليل العقلي. فإذا قطع المكلّف ـ عقلاً ـ بحكم شرعيّ، فإنّ قطعه هذا ليس بحجّة، وإنّما الحجّة هو خصوص القطع المأخوذ من الكتاب والسنّة؛ قال الشهيد الصدر قدس سره: «ينبغي أن يُعلم بأنّ المراد بالحكم العقليّ ليس هو حكم القوّة العاقلة بمعناها الفلسفيّ[1]، بل حكمٌ يصدره العقل على نحو الجزم واليقين غير مستند إلى كتاب أو سنّة.

كما أنّ النزاع مخصوص بالأحكام العقليّة التي يراد استنباط حكم شرعيّ منها في عرض الكتاب والسنّة لا الحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنّة، إذ لا إشكال في حجّيّته عند الجميع وأنّ حجّيّة الكتاب

---

(١) فإنّ العقل في الاصطلاح الفلسفي هو المبدأ للتصديقات الكلّيّة والمدرك للأحكام العامّة، وهو قوّة خاصّة في النفس تدرك التصديقات والتصوّرات الكلّيّة في قبال قوى النفس الأخرى. ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١ ص٤٨؛ شرح أُصول الكافي صدر الدين الشيرازي، الطبعة الحجريّة: ص٢٢٣.

والسنّة لابدّ وأن تنتهي إلى استدلال وقناعة عقليّة، ولا الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنّة وفي مرحلة معلولات الأحكام الشرعيّة بحسب تعبير المحقّق النائيني قدس سره كحكم العقل بوجوب الامتثال وإطاعة الحكم وقبح معصيته»[1].

حجّيّة الدليل العقلي القطعي دون الظنّي

من المعلوم أنّ الدليل العقلي الذي يمكن من خلاله معرفة الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: دليلٍ ظنّي، ودليلٍ قطعي.

أمّا الدليل العقلي الظنّي، أي الذي لم يبلغ درجة القطع، من قبيل القياس والاستحسان ونحوهما، وهذا القسم من الدليل العقلي يحتاج إلى دليل على حجّيّته، ولا يوجد لدينا دليل على حجّيّة الدليل العقلي الظنّي، والأصل عند الشكّ في الحجّيّة هو عدم الحجّيّة. نعم، ذهب علماء السنّة إلى حجّيّة الدليل العقلي الظنّي كالقياس والاستحسان وغيرهما.

وأمّا إن كان الدليل العقلي قطعيّاً ففيه قولان أحدهما يذهب إلى حجّيّته والآخر إلى عدم الحجّيّة.

القول الأوّل: حجّيّة الدليل العقلي القطعي

وهذا القول ذهب إليه جميع الأصوليّين، واستدلّوا على حجّيّته باعتبار أنّ القطع حجّة وحجّيّته ذاتيّة لا تقبل الجعل، ويستحيل سلب الحجّيّة عن القطع مهما كان نوعه ومهما كان منشؤه كما تقدّم في أوائل الحلقة الثالثة.

قال صاحب الكفاية «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص١٩٩ـ١٢٠.

وتأثيره في ذلك لازم»[١].

وقال السيّد الخوئي: «المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً، وهو من لوازم القطع القهريّة لا الجعليّة، فإنّ الإدراك من الأمور التكوينيّة وهكذا متعلّقه وهو استحالة العقاب على تقدير موافقته وإمكانه على تقدير مخالفته، فانّ كلّاً من الأمرين غير قابل للجعل التشريعي، فتلخّص: أنّ حجّيّة القطع حكمٌ عقليّ نظريّ، ومن لوازم القطع بهذا المعنى، فلا تكون مجعولة»[٢].

القول الثاني: عدم حجّيّة الدليل العقلي القطعي

وهذا القول ذهب إليه جملة من الأخباريّين، حيث قالوا بعدم حجّيّة الدليل العقلي القطعي فضلاً عن الدليل العقلي الظنّي، وعليه إذا حصل القطع بالحكم الشرعي عن طريق العقل، فهذا القطع لا يكون حجّة على ثبوت ذلك الحكم المقطوع به.

وأورد على هذا القول بأنّ عدم حجّيّة القطع أمر غير معقول؛ لاستحالة سلب الحجّيّة عنه؛ لأنّ حجّيّة القطع ذاتيّة له، وليست مجعولة من قبل جاعل لكي يمكن سلبها عنه، وعليه فلا يعقل انفكاك الحجّيّة عن القطع، كما تقدّم في مباحث القطع في أوائل الحلقة الثالثة.

بعبارة أخرى: إنّ سلب الحجّيّة عن القطع يعني لزوم التناقض في نظر القاطع، فلو قطع المكلّف عقلاً بتكليف شرعيّ، فهو يرى قطعه بهذا التكليف متحقّقاً واقعاً، فإذا نهى الشارع عن هذا القطع وحكم بعدم وجود ذلك التكليف، للزم اجتماع وجود التكليف وعدمه في نظر القاطع، ولأجل ذلك

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٥٨.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج٤ ص١٥؛ وانظر مباني الاستنباط: ص٤٥، مصباح الأصول: ج٢ ص١٧.

فقد حاول البعض توجيه مقالة الأخباريّين بشكل آخر كما سنبيّن في البحث اللاحق.

توجيه القول الثاني

حاول بعض الأعلام توجيه مقالة الأخباريّين وذلك من طريق تحويل القطع من كونه قطعاً طريقيّاً إلى قطع موضوعيّ[1] وذلك بأخذ عدم القطع

(١) القطع الطريقيّ هو الذي يكون طريقاً صرفاً إلى حكم أو موضوع ذي حكم بحيث لا دخل له في الحكم شرعاً ولم يؤخذ في متعلّقه بنظر الشارع، فإذا ورد أنّ الخمر حرام والبول نجس، فقطعك هنا قطع طريقيّ سواء تعلّق بالحكم الكلّي، فعلمت بأن الخمر حرام شرعاً، أو بالموضوع الخارجيّ، فعلمت أنّ هذا الإناء خمر، إذ الفرض أنّ الحكم رتّب على العنوان الواقعيّ، ولم يلاحظ الشارع في مقام جعله إلّا الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي والقطع طريق إليه عند العقل.

أمّا القطع الموضوعيّ فهو الذي يكون مأخوذاً في الخطاب ويكون له دخل في الحكم أو في موضوعه، وهو على أقسام كثيرة، بعضها ممكن وبعضها مستحيل.

وتوضيحه: أنّ القطع المأخوذ في الموضوع إمّا أن يكون قطعاً متعلّقاً بالحكم أو بموضوع ذي حكم أو بموضوع بلا حكم، وعلى التقديرين الأوّلين إمّا أن يقع موضوعاً لعين الحكم الذي تعلّق به أو بموضوعه أو يقع موضوعاً لمثله أو موضوعاً لضدّه أو موضوعاً لخلافه، فصارت الأقسام تسعة، ستّة منها مستحيلة وثلاثة منها ممكنة.

أمّا الستّة المستحيلة فهي أن يؤخذ القطع بالحكم أو بموضوع ذي حكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم أو موضوعاً لحكم مثله أو لحكم ضدّه، وأمّا الثلاثة الممكنة فهي أن يؤخذ القطع بالحكم أو بموضوع ذي حكم في موضوع حكم مخالف له، أو يؤخذ القطع بموضوع بلا حكم في موضوع أيّ حكم كان. أمّا أمثلة الأقسام:

فالأوّل: ما إذا كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع عين ذلك الحكم، كما إذا ورد: إذا علمت بوجوب الجمعة فهي تجب عليك بعين ذلك الوجوب. وهذا باطل؛ لاستلزامه الدور، فإنّ الوجوب يتوقّف على العلم به، والعلم به يتوقّف على الوجوب.

والثاني: هو ما كان القطع بالحكم موضوعاً لمثل ذلك، كما لو قال: إذا علمت بوجوب

العقلي في الحكم الشرعي، فإذا تحقّق الحكم الشرعي عن غير طريق العقل فيؤخذ به لتحقّق القيد، وإن حصل الحكم الشرعي من طريق العقل فلا يمكن الأخذ به؛ لأنّ قيده لم يتحقّق، فلا يكون موضوعه متحقّقاً، ومع انتفاء موضوع الحكم أو بعض قيوده، لا يوجد الحكم ولا يكون فعليّاً ولا منجّزاً.

وذلك من قبيل أن يقول الشارع: الوجوب الشرعي للسفر إلى الحجّ ثابت إلّا إذا حصل من طريق العقل، حيث أخذ عدم القطع العقلي في موضوع وجوب السفر، وعلى هذا إذا قطع المكلّف بوجوب السفر إلى الحجّ من طريق العقل فلا يكون وجوب السفر ثابتاً، ولا يخفى أنّ طريقة تحويل القطع من

صلاة الجمعة فهي تجب عليك بوجوب آخر، وهذا باطل؛ لاجتماع المثلين: أحدهما: الوجوب الذي تعلّق به القطع، والآخر: الوجوب الذي تعلّق هو بالقطع.

الثالث: ما كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم ضدّ ذلك، كما لو قال: إذا علمت بوجوب الجمعة فهي عليك محرّمة، وهذا باطل؛ لاجتماع الضدّين الوجوب والحرمة في موضوع واحد.

الرابع: ما كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم مخالف لمتعلّقه، كما لو قال: إذا علمت بوجوب الجمعة يجب عليك التصدّق بدرهم، وهذا من قبيل القطع الموضوعي الممكن.

الخامس والسادس والسابع: هي ما كان القطع بموضوع ذي حكم مأخوذاً في موضوع نفس ذلك أو مثله أو ضدّه، كما لو قال: إذا علمت بخمريّة مائع فهو محرّم بعين حرمته السابقة أو بمثلها أو هو واجب، وهذا الثلاثة مستحيلة؛ للدور واجتماع المثلين والضدّين.

الثامن: ما كان القطع بالموضوع مأخوذاً في موضوع حكم مخالف، كما لو قال: إذا علمت بخمريّة مائع، وجب عليك التصدّق بدرهم. وهذا ممكن.

التاسع: ما كان القطع بموضوع بلا حكم مأخوذاً في موضوع أيّ حكم كان، كما لو قال: إذا علمت بأنّ هذا بول، يجب عليك الاجتناب عنه، بناء على كون الحكم مرتّباً على العلم بالبولية لا على الواقع. ثمّ إنّ الانقسام إلى الطريقي والموضوعي يجري في الظنّ أيضاً إلّا أنّ له مزيد بحث ذكرناه تحت عنوانه. انظر اصطلاحات الأصول: ص٢٢٢.

الطريقي إلى الموضوعي معقولة ولا إشكال فيها، وذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة باختيار الشارع، ويمكن أن يجعل الحكم على ذات الشيء كما في القطع الطريقي، وكذلك يمكن أن يجعل حكمه على الشيء المقيّد بكونه مقطوعاً به، كما في القطع الموضوعي.

وبهذا يتّضح: أنّه يمكن ثبوتاً أن يكون الشارع قد أخذ في موضوعات الأحكام عدم القطع بها من طريق العقل، وينتج سلب الحجّيّة عن القطع الحاصل من طريق العقل، وهذا ما يرمي إليه الأخباريّون.

مناقشة التوجيه المتقدّم لمقالة الأخباريّين

أورد على مقالة الأخباريّين من تحويل القطع العقلي من طريقيّ إلى موضوعيّ ما يلي:

المناقشة الأولى: أنّ أخذ عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم الشرعي إمّا أن يراد به أخذ عدم القطع في الحكم الشرعي المجعول أو في الحكم الشرعي بمعنى الجعل؟

فإن أريد أخذ عدم القطع في الحكم الشرعي بمعنى المجعول، بأن يقول: إنّ الحكم الشرعي الفعلي منجّز بحقّ المكلّف لكن بشرط أن لا يكون قد قطع به من طريق العقل، إلّا أنّ هذا غير معقول في نفسه؛ وذلك لأنّ المكلّف الذي يقطع بالحكم الشرعي من طريق العقل يرى أنّ الحكم الشرعي مجعول بحقّه وفعليّ ومنجّز عليه، فكيف يصدّق بأنّ هذا الحكم ليس فعليّاً وليس منجّزاً؟! وهذا يعني لزوم التناقض في نظر القاطع؛ لأنّه بعد ثبوت الحكم الشرعي الفعلي بنظره كيف يقول له الشارع إنّ الوجوب الفعلي ليس فعليّاً.

وإن أريد أخذ عدم القطع في الحكم الشرعي بمعنى الجعل، بأن يقال: إنّ المكلّف إذا قطع بالجعل من طريق العقل فهذا الجعل ليس فعليّاً في حقّه ولا منجّزاً عليه.

ومن الواضح: أنّ هذا معقول في نفسه ولا يلزم منه المحذور المتقدّم من التناقض في نظر القاطع؛ لأنّه يمكن للمكلّف أن يصدّق بذلك؛ لأنّ غير المعقول هو نفي الشيء الذي حصل بالقطع، وأمّا إذا كان نفي شيء آخر غير ما تعلّق به القطع فهو معقول ولا إشكال فيه. إلّا أنّه مستحيل في خصوص ما نحن فيه؛ وذلك لأنّه يؤدّي إلى الخلف.

توضيح ذلك: إنّ المكلّف إذا قطع بالحكم الشرعي من طريق العقل، فهذا يعني أنّ العقل قد لاحظ جميع ما له مدخليّة في ملاك الحكم الشرعي؛ لأنّ العقل لا يحكم بشيء إلّا بعد أن يلاحظ موضوع الحكم مع جميع ما له مدخليّة فيه وكلّ ما هو خارج عنه، وهذا معنى أنّ حكم العقل بشيء يعني إدراكه لتمام الملاك المفروض في هذا الحكم الشرعي، وإذا كان كذلك فكيف للقاطع بوجود تمام الملاك للحكم أن يصدّق بأنّ الحكم مقيّد بقيد آخر غير ما لاحظه وأدركه العقل؟! فإنّه خلف فرض ثبوت تمام الملاك للحكم عند العقل.

بعبارة أخرى: إنّ المكلّف إذا قطع بالحكم الشرعي من طريق العقل ففي هذه الحالة إمّا أن يكون العقل قاطعاً بتمام الملاك للحكم أو لا.

فإن كان العقل قاطعاً بتمام الملاك للحكم، فحينئذٍ القاطع لا يصدّق بوجود قيد آخر قد علّق عليه هذا الحكم؛ لأنّ المفروض أنّه قاطع بتمام الملاك، وهذا يعني أنّ هذا القيد منتفٍ جزماً، ومع عدم تصديقه بوجود قيد آخر سوف يكون قطعه بالجعل يعني فعليّة الجعل.

وإن لم يكن العقل قاطعاً بتمام الملاك للحكم، ففي هذه الحالة لا يكون الدليل العقلي قطعيّاً، لأنّ العقل حيث يحتمل وجود شيء آخر وراء ما لاحظه وأدركه، فهذا يعني أنّ العقل لم يصل إلى القطع، ومع عدم وصوله إلى القطع، فلا يكون هذا الدليل قطعيّاً، وعليه فلا يكون حجّة في نفسه؛ لأنّه سوف يكون من الدليل العقلي الظنّي وهو ليس بحجّة كما تقدّم.

المناقشة الثانية: إنّ محاولة تحويل القطع من الطريقي إلى الموضوعي لو تمّت فهي تتمّ فيما لو كان القطع العقلي متعلّقاً بثبوت الحكم الشرعي، كما لو قطع المكلّف عقلاً بوجوب السفر إلى الحجّ، ولا تتمّ في حالة تعلّق القطع العقلي بنفي الحكم الشرعي، كما لو فرضنا أنّنا قلنا باستحالة ثبوت الحكمين المتضادّين ولو على وجه الترتّب، فإنّ هذه الاستحالة عقليّة، وهي تنفي ثبوت الحكم الشرعي. فإذا لم يكن الدليل العقلي حجّة فاللازم أن يحكم الشارع بعدم ثبوت هذه الاستحالة؛ لأنّ الدليل عليها كان من العقل، وبالتالي يحكم بلزوم الأخذ بالحكمين المتضادّين، وهذا غير معقول.

مثال ذلك: لو قطع العقل باستحالة الأمر بالضدّين ولو على وجه الترتّب وقد قرّب صاحب الكفاية هذه الاستحالة عقليّاً ببيان أنّ تقييد أحدهما بعدم عصيان الآخر يؤدّي إلى طلب الجمع بين الضدّين، فيما إذا عزم على عصيان الأمرين معاً أو عزم على عصيان أحدهما، ومن الواضح: أنّ طلب الجمع بين الضدّين مستحيل، ففي هذه الحالة يمكن للمولى أن يجعل الحكم المستحيل في حقّ من وصلت إليه الاستحالة، ومن الواضح أنّ جعل الشارع الحكم المستحيل في حقّ من وصلت إليه الاستحالة بدليل عقليّ لا يلتزم به أحد.

وبهذا يتبيّن: أنّ الصحيح هو أنّ الدليل العقلي القطعي حجّة في نفسه من باب حجّيّة القطع، ولا يمكن المنع عنه شرعاً لا بصورة مباشرة بسلب الحجّيّة عنه والردع عن العمل به؛ لأنّه مستحيل كما تقدّم، ولا من طريق تحويله من القطع الطريقي إلى الموضوعي، بمعنى أخذ عدمه قيداً في الحكم الشرعي.

دليل الأخباريّين على عدم حجيّة الدليل العقليّ

الدليل الذي استدلّ به الأخباريّون على عدم حجّيّة الدليل العقلي القطعي عبارة عن عدّة من الروايات التي ندّدت بالعمل بالأدلّة العقليّة في استنباط

الحكم الشرعي، مؤكّدة في الوقت ذاته على عدم قبول الأعمال، إلّا ما كانت مبتنية على ما يصدر من أهل البيت عليهم السلام.

وهذا يدلّ على عدم جواز العمل بالحكم الشرعي المستند إلى دليل العقل؛ لأنّه طريق آخر غير أهل البيت عليهم السلام. وهذه الروايات التي استند عليها الأخباريّون على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: الروايات الدالّة على أنّ دين الله تعالى لا يصاب بالعقول، كقوله عليه السلام: «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[1].

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على أنّ شرط قبول الأعمال ولاية أهل البيت عليهم السلام، وهي روايات كثيرة جدّاً أيضاً، فعن الإمام الباقر عليه السلام: «**بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية**»[2].

الطائفة الثالثة: ما ورد من أنّ السنّة إذا قيست محق الدين، ففي الحديث الذي ينقل قصّة أبان بن تغلب مع الإمام الصادق عليه السلام ورد أنّ أبان سأل الأمام عليه السلام عن الدية الثابتة على الرجل فيما لو قطع إصبعاً من أصابع المرأة فأجاب عليه السلام: **تجب عشر من الإبل**، ثمّ سأله عن قطع إصبعين فأجاب عليه السلام: **تجب عشرون من الإبل**، ثمّ سأله عن قطع ثلاث أصابع فأجاب عليه السلام: **تجب ثلاثون**، ثمّ سأله عن قطع أربع فأجاب عليه السلام: تجب عشرون، فاستغرب أبان من هذا الجواب الأخير، إذ كيف يتساوى قطع الإصبعين مع قطع الأربع في وجوب عشرين من الإبل، ثمّ قال أبان للإمام عليه السلام: إنّ هذا الحكم كنّا قد سمعناه في العراق وكنّا نقول: إنّ الذي جاء به شيطان، وفي ردّ أبان قال عليه السلام: **مهلاً يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحق الدين**[3].

---

(١) الكافي: ج١ ص٥٧، الحديث١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١ باب١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٠.

(٣) الكافي: ج٧ ص٢٩٩، الحديث٦.

والحاصل: أنّ الروايات دلّت على أنّ أيّ عمل لا يكون مصدره أهل البيت عليهم السلام فلا يكون مقبولاً.

مناقشة استدلال الأخباريّين بالروايات

إنّ الروايات التي استندوا إليها ليست حجّة على مدّعى الأخباريّين من عدم حجّيّة الدليل العقلي القطعي، وذلك لما يلي:

أمّا بالنسبة للطائفة الأولى والتي تنهى عن الحكم العقلي الظنّي كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها ونحو ذلك من الأدلّة العقليّة الظنيّة، فهي ليست ناظرة إلى الدليل العقلي القطعي، وإنّما نظرها إلى الدليل العقلي الظنّي، وقد تقدّم أنّنا قلنا بأنّ دليل العقل إن كان ظنيّاً فهو ليس حجّة في نفسه، بل يحتاج إلى دليل على حجّيّته. فتكون هذه الروايات دليلاً على عدم ثبوت الحجّيّة لمثل هذه الظنون العقليّة.

وأمّا الطائفة الثانية والتي تدلّ على أنّ الولاية شرط لقبول العمل وصحّة العبادة، فهي أجنبيّة عن المقام، لأنّ كلامنا ليس في أنّ العبادة صحيحة أو لا، إذن هذه الروايات لا تنهى عن العمل بالقطع الذي يحصل من طريق العقل، وإنّما تدلّ على أنّ العمل مهما كانت درجته وأهمّيّته، فهو لا يُقبل من صاحبه إلّا إذا اقترن بولاية أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا الطائفة الثالثة وهي الروايات التي تمنع من الأخذ بالأدلّة العقليّة، فهي بصدد النهي عن ترك الكتاب والسنّة، حيث تفيد بأنّه لابدّ من طلب حكم الله تعالى من الكتاب والسنّة أوّلاً، وإذا لم يوجد فيهما فحينئذٍ يمكن التوجّه إلى الأدلّة العقليّة. والوجه في ذلك هو أنّ الرجوع إلى الكتاب والسنّة كثيراً ما يصير سبباً لعدم حصول القطع من القضايا العقليّة بصورة سريعة؛ لأنّ العقل قد يخطئ في اكتشافه لتمام الملاك مع كلّ ما أخذ فيه، كما نلمس ذلك من رواية أبان الواردة في دية أصابع المرأة، حيث نجد أنّ أبان استغرب

أن تكون دية الأربع أصابع عشرين ديناراً مع كون دية الثلاث أصابع ثلاثين ديناراً، ومن الواضح أنّ استغرابه هذا نشأ من استدلاله بعقله على الحكم من دون أن يرجع فيه أوّلاً إلى أهل البيت عليهم السلام.

وبهذا يتّضح: أنّ الروايات لا تدلّ على المنع من الأخذ بدليل العقل القطعي.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**لا دليل على حجّيّة الظنون العقليّة**» لا يخفى أنّ الدليل الشرعي قام على حجّيّة بعض الظنون، من قبيل الظنّ الحاصل من خبر الثقة، لكنّ هذا الدليل لا يدلّ على حجّيّة الدليل العقلي الظنّي.

• قوله قدس سره: «**ونسب إلى بعضهم القول بعدم حجّيّة القطع الناشئ من الدليل العقلي وهو بظاهره غير معقول**»: أي عدم حجّيّة القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي، وعدم كونه مقبولاً بظاهره لما ذكرناه من أنّ سلب الحجّيّة عن القطع مستحيل.

• قوله قدس سره: «**ومن هنا حاول بعض الأعلام توجيهه ثبوتاً**» بغضّ النظر عن أنّه يوجد عندنا دليل عليه في مقام الإثبات أو لا.

• قوله قدس سره: «**ويرد على ذلك أوّلاً: أنّ القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول أو بالجعل**» هذا الترديد من السيّد الشهيد من باب التشقيق، لأنّ مرادهم القطع بالجعل لا المجعول؛ لأنّ القطع لا يؤخذ قيداً في الحكم المجعول في موضوع، لأنّه أخذه فيه معناه سلب القطع حجّيّته وهو محال.

• قوله قدس سره: «**فكيف يعقل التصديق بإناطة الحكم بقيد آخر**» القيد الآخر هو عدم حجّيّة القطع بالجعل الحاصل من الدليل العقلي.

• قوله قدس سره: «**من قبيل ما يستدلّ به على استحالة الأمر بالضدّين**» بمعنى:

أنّه في حالة عدم الاشتغال بالإزالة، يلزم الأمر بالجمع بين الضدّين، وهما إزالة النجاسة من المسجد، والصلاة، كما في المثال.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ونحو ذلك من الظنون العقليّة**» بمعنى أنّها ناظرة إلى الحكم العقلي الظنّي فقط لا إلى الدليل العقلي القطعي.

خلاصة البحث

• ينقسم الدليل العقلي إلى ظنّيّ وقطعيّ، والظنّي يحتاج إلى دليل لإثبات حجّيّته، ولا دليل على حجّيّة الظنون العقليّة، وأمّا إذا كان قطعيّاً، فهو حجّة من أجل حجّيّة القطع.

• نسب إلى بعضهم عدم حجّيّة القطع الناشئ من الدليل العقلي، وهو بظاهره غير معقول؛ لأنّ حجّيّة القطع الطريقي ذاتيّة له.

ووجّهوا ذلك بدعوى تحويل القطع من طريقيّ إلى موضوعيّ، وذلك بأن يفرض عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم المجعول.

• وأجيب بأنّه يستحيل أن يؤخذ عدم القطع العقلي في موضوع الحكم، لأنّه إن كان هو القطع بالحكم الفعلي «المجعول» فهذا واضح الاستحالة، لأنّ القطع بفعليّة وجوب الحجّ مثلاً، يساوق في نظر القاطع ثبوت هذه الفعليّة، وعليه فيلزم من ذلك التناقض في نظر القاطع.

وإن كان عدم القطع العقلي بالجعل قيداً في موضوع الحكم، فالجواب عليه:

أوّلاً: أنّ القاطع بالجعل إمّا أن يقطع بتحقّق الملاك بتمام خصوصيّاته، فلا يحتمل وجود شرط آخر كعدم القطع من العقل، لكي يصدّق به، فيكون تشريعه حينئذٍ لغواً ومستحيلاً، وإن لم يكن بتحقّق تمام الملاك، فمن الواضح أنّ هذا القطع ليس حجّة حتى يحتاج لسلب حجّيّته بتحويله من الطريقيّة إلى الموضوعيّة.

وثانياً: أنّ القطع العقلي لا يؤدّي دائماً إلى ثبوت الحكم، لكي نتوصّل إلى نفي ثبوته بفكرة التحويل، بل إنّه قد يؤدّي أحياناً إلى نفي الحكم، كدلالته على استحالة الأمر بالضدّين ولو على نحو الترتّب، ولازم فكرة التحويل أنّ المولى يجعل الحكم المستحيل ويحكم بثبوته في حقّ من وصلت إليه الاستحالة بدليل عقليّ، على الرغم من استحالته، وهو واضح البطلان.

• استدلّ ببعض الروايات بها على عدم حجّيّة الدليل العقلي.

• وأجيب بأنّها ليست دالّة على المدّعى؛ لأنّها تشير إلى المنع من الاعتماد على الرأي والاستحسان ونحو ذلك، أو أنّها تبيّن أنّ الولاية شرط في صحّة العبادة، أو تشير إلى النهي عن الانصراف عن الأدلّة الشرعيّة، والرجوع مباشرة إلى الأدلّة العقليّة، باعتبار أنّ التوجّه إلى الأدلّة الشرعيّة كثيراً ما يمنع حصول القطع من الاستدلال العقلي.

بحوث تفصيليّة في حجّيّة العقل

(١) العقل في اللغة والاصطلاح

١. العقل في اللغة

قال الفراهيدي في «العين»: «العقل: نقيض الجهل. عقل يعقل عقلاً فهو عاقل. والمعقول: ما تعقله في فؤادك. ويقال: هو ما يفهم من العقل، وهو والعقل واحد، كما تقول: عدمت معقولاً أي ما يفهم منك من ذهن أو عقل»[١].

وقال ابن فارس في «المعجم»: «عقل: العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطّرد، يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[٢]. ثمّ نقل عبارة الفراهيدي المتقدّمة.

وقال ابن منظور في «اللسان»: «العقل: الحجر والنهى ضدّ الحمق، والجمع عقول... ورجل عاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. والمعقول: ما تعقله بقلبك. والمعقول: العقل، يقال: ما له معقول أي عقل...»[٣].

وقال الفيروز آبادي في «القاموس»: «العقل: العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشرّ الشرّين، أو

---

(١) كتاب العين: ج١ ص١٥٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ج٤ ص٦٩. مادّة (عقل).

(٣) لسان العرب: ج١١ ص٤٥٨.

مطلق لأمور أو لقوّة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعانٍ مجتمعة في الذهن، يكون بمقدّمات يستتب بها الأغراض والمصالح ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه. والحقّ أنّه نورٌ روحانيّ به تدرك النفس العلوم الضروريّة والنظريّة...»[١].

وقال أبو هلال في «الفروق»: «العقل هو العلم الأوّل الذي يزجر عن القبائح، وكلّ من كان زاجره أقوى كان أعقل. وقال بعضهم: العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح، وهو من قولك: عقل البعير إذا شدّه فمنعه من أن يثور؛ ولهذا لا يوصف الله تعالى به. وقال بعضهم: العقل الحفظ... ومن هذا الوجه يجوز أن يقال: إنّ الله عاقل، كما يقال له: حافظ، إلّا أنّه لم يستعمل فيه ذلك. وقيل: العاقل يفيد معنى الحصر والحبس، وعقل الصبيّ إذا وجد له من المعارف ما يفارق به حدود الصبيان»[٢].

ومن خلال كلمات اللغويين أعلاه اتّضح: أنّ الأصل في العقل هو الحجر والنهي والحابس لصاحبه عن الوقوع في الخطأ والحمق.

٢. العقل اصطلاحاً

للعقل معانٍ كثيرة تختلف باختلاف العلوم، فله عند الحكماء معنى يختلف عن معناه قرآنيّاً، وهما يختلفان عنه عند علماء الأصول، وهكذا. وسوف نشير إلى معنى العقل في القرآن الكريم وعند الحكماء بشكل مختصر، ونفصّل الكلام في معناه عند علماء الأصول باعتباره محلّ البحث.

أوّلاً: العقل في الاصطلاح القرآني

لم تأتِ لفظة «العقل» في القرآن الكريم بصيغة الاسم، وإنّما كلّ

---

(١) القاموس المحيط: ج٤ ص١٨.

(٢) الفروق اللغوية: ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

استعمالات القرآن الكريم لها كان بصيغة الفعل. والعقل قوّة يتهيّأ بها إدراك العلوم النظريّة، وكأنّه نور يُقذف في القلب، وبه يستعدّ لإدراك الأشياء، فإنّ الغافل عن العلوم والنائم يُسمّيانِ عاقلَين باعتبار وجود هذه القوّة مع فقد العلوم، وكما أنّ الحياة بها يتهيّأ الجسم للحركات الاختياريّة والإدراكات الحسيّة، فكذلك العقل به يتهيّأ بعض الحيوانات للعلوم النظريّة. ويمكن تشبيه ذلك بالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصورة والألوان، لصفة غريزيّة بها استعدّت للرؤية. فنسبة هذه القوّة في استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرآة إلى صورة الألوان ونسبة العين إلى صور المرئيّات.

ببيان آخر: «إنّ الحسّ لا ينال غير الجزئيّ المتغيّر، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكليّة، وهي غير محسوسة ولا مجرّبة، فإنّ التشريح مثلاً إنّما ينال من الإنسان أفراداً معدودين قليلين أو كثيرين، يعطي للحسّ فيها مشاهدة أنّ لهذا الإنسان قلباً وكبداً مثلاً، ويحصل من تكرارها عدد من المشاهدة يقلّ أو يكثر، وذلك غير الحكم الكلّي في قولنا: (كلّ إنسان فله قلب أو كبد) فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحسّ والتجربة فحسب، من غير ركون على العقليّات من رأس، لم يتمّ لنا إدراك كلّيّ ولا فكر فطريّ ولا بحث علميّ. فكما يمكن التعويل أو يلزم على الحسّ في موارد يخصّ بها، كذلك التعويل في ما يخصّ بالقوّة العقليّة»[1].

ومرادنا بالعقل: هو المبدأ لهذه التصديقات الكليّة والمدرك لهذه الأحكام العامّة، ولا ريب أنّ الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن.

إذن العقل يُطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليّات، حيث خلقه الله سبحانه خلقة

(١) انظر: اللباب في تفسير الكتاب، العلّامة السيّد كمال الحيدري: ج١ ص٤١.

يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثمّ جهّزه بحواسّ ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحيّة بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة والحبّ والبغض والرجاء والخوف ونحو ذلك. ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظريّاً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاء عمليّاً، كلّ ذلك جرياً على المجرى الذي تشخّصه له فطرته الأصليّة، وهذا هو العقل.

وفي معنى العقل قرآنيّاً يقول الراغب في المفردات: «العقل يقال للقوّة المتهيّئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوّة عقل. ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: **العقل عقلان؛ مطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع، كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع**. وإلى الأوّل أشار صلى الله عليه وآله بقوله: **ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل**. وإلى الثاني أشار بقوله: **ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يردّه عن ردى**. وهذا العقل هو المعنيّ بقوله: «وما يعقلها إلّا العالمون» وكلّ موضع ذمّ الله فيه الكفّار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأوّل نحو: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ**﴾ إلى قوله: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾ ونحو ذلك من الآيات، وكلّ موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأوّل»[1].

وقال العلّامة في «الميزان»: «الأصل في معنى العقل العقد والإمساك، وبه سمّي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوّة التي يزعم أنّها إحدى القوى التي يتصرّف بها الإنسان يميّز بها بين الخير والشرّ والحقّ والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات

(١) مفردات غريب القرآن: ص٣٤١ـ٣٤٢.

مختلفة... ولفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليات... لكن ربّما تسلّط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة والغضب فأبطل حكم الباقي أو ضعّفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقليّ فيه على سلامته....

وعلى هذا جرى كلامه تعالى، فإنّه يعرّف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف وصالح العمل، وإذا لم يجرِ على هذا المجرى فلا يسمّى عقلاً، وإن عمل في الخير والشرّ الدنيوي فقط، قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾. وقال تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾. فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقلّ الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾، وقد مرّ أنّ الآية بمنزلة عكس النقيض؛ لقوله عليه السلام: **العقل ما عُبد به الرحمن**»[1].

فتحصّل: أنّ المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامه فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٢٤٢)، فبالبيان يتمّ العلم، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٣).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢ ص٢٤٧ ـ ٢٥٠.

ثانياً: العقل باصطلاح الفلاسفة

يُطلق العقل عند الفلاسفة على الموجود المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً. وقد عرّفه العلّامة الحلّي رحمه الله عند تقسيمه للجوهر، فقال: «الجوهر إمّا أن يكون محلّاً أو لا، فالأوّل المادّة، والثاني إمّا أن يكون حالّاً أو لا، والأوّل الصورة، والثاني إمّا أن يكون مركّباً من الحالّ والمحلّ أو لا، والأوّل الجسم، والثاني إمّا أن يكون متعلّقاً بالبدن أو لا، والأوّل النفس، والثاني العقل»[١].

ومن خلال تقسيم العلّامة للجوهر نعرف أنّ العقل المذكور في كلامه غير العقل الذي هو أحد قوى النفس، والذي به ندرك الكلّيات؛ لأنّ هذا العقل المذكور في التقسيم قسيم للنفس، ومباين لها، لا قوّة من قواها، وقسيم الشيء لا يكون قسماً منه.

وجاء في أصول الفلسفة: «العقل: هو جوهر مجرّد عن المادّة، وليس له أيّ تعلّق ذاتيّ أو فعليّ بالمادّة»[٢].

وقد يُطلق العقل عند الفلاسفة ويراد به القوّة المدركة في النفس، كما أشار إلى ذلك العلّامة الحلّي في شرح التجريد، حيث قال: «لفظ العقل مشترك بين قوى النفس الإنسانيّة وبين الموجود المجرّد عن المادّة في ذاته وفعله معاً»[٣].

فتحصّل: أنّ للعقل معنيين عند الفلاسفة:

الأوّل: الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً، بحيث يكون لا حالّاً فيها، ولا محلّاً لها، ولا متعلّقاً بها، وعلى مستوى الفعل فهو كذلك مستغنٍ عنها، فهو ليس كالنفس الإنسانيّة التي تحتاج في أفعالها إلى المادّة التي هي عبارة عن البدن.

---

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص٢٥.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلّامة الطباطبائي: ج٢ ص٥١٣.

(٣) شرح التجريد، العلّامة الحلّي: ٢٥١.

الثاني: القوّة العاقلة التي هي أداة النفس في إدراك الأمور الكلّيّة، وتدبير أمورها الدنيويّة والأخرويّة، وهو الذي ينقسم إلى نظريّ وعمليّ.

ثالثاً: العقل عند علماء الأصول

كثر الحديث لدى علماء الأصول حول العقل واعتباره من القواعد التي يستند إليها الفقيه في مجالات استنباط الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ كلماتهم في تحديد المراد منه مختلفة، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجّيّة في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلّي أو الوظيفة، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعيّة الكلّيّة كالكتاب والسنّة على حدّ سواء.

وقد عُقدت في كتب بعض علماء الخاصّة والعامّة أبواب لما أسموه بدليل العقل، وعند فحص هذه الأبواب تجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج الوظائف أو الأحكام الظاهريّة؛ أي أنّك تجده دليلاً على الأصل المنتج، لا أنّه بنفسه أصل منتج لها[1].

يقول الغزالي في المستصفى: «دلّ العقل على براءة الذمّة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام، وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع»[2]. وعبارة الغزالي واضحة في أنّ العقل عنده هنا من الأدلّة على البراءة، والبراءة كما هو معلوم أصل منتج للوظيفة، فهو دليل على الأصل لا دليل على الوظيفة مباشرة.

وقال الشيخ يوسف البحراني رحمه الله في حدائقه: «دليل العقل، وفسّره

---

(١) انظر: الأصول العامّة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم: ص٢٧٩. (بتصرّف).

(٢) المستصفى، الغزالي: ج١ ص١٢٧.

بعضٌ بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ، والدلالة الالتزاميّة»[١].

والذي يتحصّل من كلامه هذا بدليل العقل كأصل، هو خصوص ما يتّصل بالتلازم بين الحكمين، وإن كان اتّصاله من حيث تشخيص الصغريات له، أمّا الباقي منها فحسابه حساب ما ذكره الغزالي وغيره. ما يصلح منها لأن يكون أصلاً.

وعلى أيّ حال فإنّ الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقليّة، هو الإدراك الذي يتعلّق بالحكم الشرعي مباشرة.

(٢) كلمات الأعلام في تعريف الدليل العقلي

قال الشيخ محمد تقي الرازي رحمه الله في «هداية المسترشدين» في تعريف الدليل العقلي بأنّه: «كلّ حكم عقليّ يُستنبط منه حكم شرعيّ، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتّبه على حكم الشرع، أو كان حكم العقل به مترتّباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع، ثمّ يترتّب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعيّ آخر...»[٢].

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «دليل العقل هو حكم عقليّ يُتوصّل به إلى حكم شرعيّ»[٣].

وقال المحقّق الأصفهاني رحمه الله: «الدليل العقلي ـ كما هو المشهور ـ: كلّ

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، المحقّق البحراني: ج١ ص٤٠.

(٢) هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازي: ج٣ ص٤٩٦.

(٣) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري: ج٣ ص١١.

حكم عقليّ يُتوصّل به إلى حكم شرعيّ»[١]. وقال في موضع آخر: «والمتداول في تعريف الدليل العقلي: ما سمعتَ من أنّه إذعانٌ عقليّ يُتوصّل به إلى حكم شرعيّ»[٢].

وقال المحقّق القمّي: إنّ الدليل العقلي «هو كلّ حكم عقليّ يوصَل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[٣].

وعرّفه الشيخ المظفّر بأنّه: «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي أو كلّ قضيّة عقليّة يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[٤].

وعرّف السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ الدليل العقلي ـ كما تقدّم ـ بأنّه: «كلّ قضيّة يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ».

ومن الجدير بالذكر التذكير بأنّ كلّ قضيّة أدركت بواسطة العقل النظري أو العقل العملي تعتبر دليلاً عقليّاً باصطلاح الأصوليّين فيما إذا أمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ أو نفي حكم شرعيّ، فما يثبت بواسطة العقل النظري من قبيل الاستلزامات العقليّة، كاستلزام وجوب شيء لحرمة ضدّه، واستلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته، فإنّ هذا الإدراك العقلي لواقع الملازمة يمكن أن يساهم في استنباط حكم شرعيّ فيما إذا انضمّت إليه مقدّمة أخرى.

وكذلك إدراك العقل النظري للملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه، فهذا الإدراك وإن كان لا يقتضي موقفاً عمليّاً مطابقاً لما هو مقتضى ذلك الإدراك، لكنّه يساهم في استنباط حكم شرعيّ فيما إذا ضممنا إليه مقدّمة

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، لشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني: ج١ ص٢٩٤.
(٢) المصدر السابق.
(٣) قوانين الأصول: ص٢. نقلاً عن الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٢٨١.
(٤) أصول المظفّر: ج٣ ص١٣٣.

أخرى، وهي قيام الدليل الشرعي على وجوب الصلاة مثلاً، فيثبت بذلك حرمة الضدّ للصلاة، وهو حكم شرعيّ.

أمّا ما يثبت بواسطة العقل العملي المستقلّات العقليّة، فهو من قبيل إدراك العقل لقبح الظلم وحسن العدل، فإنّ هذا الإدراك يستتبع موقفاً عمليّاً مطابقاً لمقتضاه دون الحاجة إلى انضمام مقدّمة أخرى.

(٣) النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين في الدليل العقلي

تبنّت المدرسة الأخباريّة فكرة الاعتماد على الدليل النقلي فقط في استنباط الأحكام الفرعيّة التعبّديّة، ورفضوا العقل والإجماع وظواهر الكتاب والاجتهاد المصطلح عن دائرة الشرعيّات.

وكان من أبرز دعاتها الشيخ محمد أمين بن محمد شريف الإسترابادي الأخباري (المتوفّى عام ١٠٣٣هـ) وألّف عند مجاورته للبلدين مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة، كتابين في هذا المجال، هما:

١. الفوائد المكيّة.

٢. الفوائد المدنيّة.

والأُسس التي قامت عليها المدرسة الأخباريّة لا تعدو خمسة أُسس، وأمّا ما وراء ذلك فإنّما هي أُمور جزئيّة أو راجعة إليها، وأمّا تلك الأُسس فهي عبارة عن:

١. عدم حجّيّة ظواهر الكتاب إلّا بعد ورود التفسير عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ لما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أوّلاً، ولطروّ مخصّصات ومقيّدات على عمومه وخصوصه ثانياً.

٢. نفي حجّيّة حكم العقل في المسائل الأُصوليّة وعدم الملازمة بين حكم العقل والنقل، و«أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» لا أساس له.

٣. نفي حجّيّة الإجماع من دون فرق بين المحصّل والمنقول.

٤. ادّعاء قطعيّة صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثيّة الأربعة من الروايات، لاهتمام أصحابها بتلك الروايات، فلا يحتاج الفقيه إلى دراسة أسنادها أو تقسيمها إلى الأقسام الأربعة المشهورة، كما قام به ابن طاووس وتبعه العلّامة.

٥. التوقّف عن الحكم إذا لم يدلّ دليل من السنّة على حكم الموضوع، والاحتياط في مقام العمل.

ثمّ إنّ المحدّث الشيخ عبد الله بن الحاجّ صالح السماهيجي الذي هو أحد الأخباريّين في القرن الثاني عشر، ألّف رسالة في المسائل الضروريّة التي لا غنى عنها في مرحلتي الأُصول والفروع، وقد ذكر في تلك الرسالة الفروق بين الأُصوليّين والأخباريّين، فبلغت الأربعين، وقد نقلها صاحب الروضات في ترجمة محمد أمين مؤسّس الأخباريّة[1].

والأُسس الفارقة المهمّة هي ما تقدّم ذكرها، وإليك بعض الفروق الأُخرى، قال:

١. إنّ الأدلّة عند الأُصوليّين أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل، ولكنّها عند الأخباريّين تختصر بالأوّلين، بل بعضهم يقتصر على الثاني.

٢. الأُصوليون يجوّزون العمل بالظنون في نفس الحكم الشرعي، والأخباريون لا يعوّلون إلّا على العلم. إلّا أنّ العلم عندهم قطعيّ واقعيّ، وعاديّ أصليّ، وهما ما وصلا عن المعصوم، ولا يجوز فيه الخطأ عادة.

٣. الأُصوليّون يقسّمون الأخبار إلى الأربعة المشهورة، والأخباريّون إلى صحيح وضعيف.

٤. الأُصوليّون يفسّرون الأقسام الأربعة للحديث بما هو المعروف في علم الدراية، والأخباريّون يفسّرون الصحيح بالمحفوف بالقرائن التي توجب

---

(١) روضات الجنّات: ج١ ص١٢٧، نقلاً عن رسائل أصولية للشيخ جعفر السبحاني: ص٤٥.

العلم بالصدور عن المعصوم، والضعيف بما هو عارٍ عن ذلك.

٥. الأُصوليّون يحصرون الناس في صنفين: مجتهد ومقلّد، والأخباريّون يقولون: إنّ الناس كلّهم مقلّدون للمعصوم ولا يجوز لهم الرجوع إلى المجتهد بغير حديث صحيح صريح[١]. كما سيتّضح.

ولا يخفى أنّ الأخباريّين يمثّلون الأقلّيّة بالنسبة إلى التيّار العامّ لعلماء الإماميّة الذين آمنوا بانفتاح باب الاجتهاد وحجّيّة العقل والإجماع وظواهر الكتاب منذ أمد بعيد. ويمكن القول بأنّ الأخباريّين قد انحسروا بشكل كبير في العصر الحاضر.

ومن المعلوم أنّ المدرسة الأخباريّة بعد ظهورها في القرن الثاني عشر الهجري لم تستمرّ طويلاً حتّى تبدّد جمعها في نفس القرن ولم يصمدوا أمام مناقشات الأصوليّين. وتفترق المدرسة الأخباريّة في أفكارها عن الحشويّة عند الجمهور، بل لا قياس بينهما، فإنّ علماء الأخباريّين مطلقاً لا يؤمنون بالقول بالتجسيم وأنّ لله سبحانه جوارح وأعضاء أو إمكان لمسه أو مصافحته سبحانه كما ذهبت إلى ذلك الحشويّة[٢].

وكذلك لا تلتقي المدرسة الأخباريّة مع أهل الحديث أيضاً فلا يوجد بين أعلام الأخباريّة من يقول بمقالة الأشعري في الحسن والقبح الشرعيّين وإنكار دور العقل في إدراك الحسن والقبح. والسبب في ذلك هو تصدّي أئمّة أهل البيت عليهم السلام لبيان كلّ ما يتعلّق بحقائق الدين وأحكامه، الأمر الذي أغنى أتباعهم مؤونة البحث وحفظهم من الخطأ في مثل هذه الأمور.

قال السيّد المرعشي النجفي قدس سره في خصوص أصحاب الحديث: «أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث، ونبذوا حكم العقل

---

(١) انظر رسائل أصولية، للشيخ جعفر السبحاني: ص٤٥.

(٢) انظر الملل والنحل: ج٢ ص١٥٥.

والإجماع، وجعلوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات، ويقال لهم الأخباريّة أيضاً، وهم عدّة كثيرة في أصحابنا، كالأمين الاسترابادي، والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين، وفي العامّة كمحمّد بن أبي ذئب[1] (المتوفّى سنة ١٥٩هـ)، وزائدة بن قدامة الثقفي، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهم، ويقال لهم الحشويّة أيضاً. وتحكى من أصحاب الحديث من أهل السنّة غرائب، منها جواز تجسّمه ورؤيته، أخذاً بظواهر كلماتٍ نُسبت معانيها لله تعالى كاليد والعين والسمع والاستواء والمجيء والناظريّة والمنظوريّة، وغيرها ممّا تنزّهت ساحة قدسه منها وتعالى علّواً كبيراً. وأمّا أصحاب الحديث من أصحابنا فلم يتفوّهوا بأمثال هذه المقالات.

وتارة يطلق أصحاب الحديث على من كان همّه وتخصّصه في الحديث، بحيث توغّل في جمعه وضبطه وتنقيح أسانيده»[2].

تاريخ المدرسة الأخباريّة

يذهب الأخباريّون وفي مقدّمتهم المحدّث الشيخ محمّد أمين الأسترابادي إلى شمول الأخباريّين لجميع أصحاب الأئمّة عليهم السلام ومن جاء بعد عصرهم من أكابر المحدّثين كالشيخ الكليني والشيخ الصدوق وغيرهما.

ويطلق الاسترابادي اسم الأخباريّين المتقدّمين على طبقة الشيخ الصدوق، وأبيه علي بن بابويه، ومحمّد بن يعقوب الكليني، وأستاذه علي بن إبراهيم، كما أنّه يُرجع التقسيم المعروف لعلماء الشيعة إلى أصوليّين وأخباريّين إلى العصور المتقدّمة، ونسب التصريح بذلك إلى مثل الشهرستاني في الملل والنحل، والشريف الجرجاني في شرح المواقف، والعلّامة الحلّي في نهاية الأصول؛ قال

---

(١) شرح المواقف: ج٩ ص٣٩٢.

(٢) شرح إحقاق الحقّ: ج١ ص١٦٨.

الشهرستاني: «فصارت الإماميّة بعضها معتزلة... وبعضها أخباريّة...»[١].

وقال السيّد الشريف الجرجاني (ت: القرن التاسع): «...الأخباريّة يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة»[٢].

ونقل الاسترابادي عن العلّامة الحلّي قوله: إنّ الأخباريّين يعوّلون على أخبار الآحاد في الأصول والفروع.

وقد نقل الشيخ الحرّ العاملي التقسيم المذكور وكلام الاسترابادي[٣] بل ذهب إلى أكثر من ذلك فذكر «أنّ رئيس الأخباريّين هو النبيّ صلى الله عليه وآله، ثمّ الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قطعاً، ثمّ خواصّ أصحابهم، ثمّ باقي شيعتهم في زمانهم»[٤].

إلّا أنّ المحدّث البحراني صاحب الحدائق ذهب إلى أنّ هذا التقسيم حادث قد تمّ على يد المحدّث الاسترابادي[٥].

إلّا أنّ الصحيح هو أنّ المحدّث الاسترابادي هو أوّل من طرح الأخباريّة وبيّن آرائها الخاصّة التي تتميّز بها عن المدرسة الأصوليّة.

لكنّ السؤال هو: هل قدماء محدّثي الشيعة الإماميّة كانوا من الأخباريّين، كما ادّعى ذلك المحدّث الاسترابادي؟

والجواب: وقع خلاف في ذلك على قولين؛ ذهب أوّلهما إلى عدم صحّة ما ذكره الاسترابادي، باعتبار قرب أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فكانوا يرجعون إلى الأئمّة عليهم السلام مباشرة، ولم تكن هذه المسائل مطروحة آنذاك؛ وذلك لعدم

---

(١) الملل والنحل: ج١ ص٦٥.

(٢) الفوائد المدنية: ص٤٤.

(٣) الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي: ص٣٧١.

(٤) المصدر السابق: ص٤٤٦.

(٥) لؤلؤة البحرين: ص١١٧.

عملهم بالاجتهاد بالمعنى المصطلح.

يقول المحقّق محمّد تقي الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ ـ صاحب هداية المسترشدين ـ حيث قال: «فإن قلت: إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين، من أخباريّ وأصوليّ كما أشار إليه العلّامة في النهاية وغيرها. قلت: إنّه وإن كان المتقدّمون من علمائنا أيضاً على صنفين من أخباريّة يعملون بمتون الأخبار، إلّا أنّه لم تكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصوليّة إلّا في سعة الباع في التفريعات الفقهيّة، وقوّة النظر في تقرير القواعد الكليّة، والاقتدار على تفريع الفروع عليها. فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار، ولم تكن طريقتهم التعدّي عن مضامين الروايات وموارد النصوص، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الأخبار، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمّق... وهم المعروفون بالأخباريّة. وطائفة منهم أرباب النظر والبحث في المسائل ولهم الاقتدار على تأصيل الأصول وهم الأصوليّون منهم، كالعماني والإسكافي وشيخنا المفيد، وسيّدنا المرتضى، والشيخ الطوسي... وأنت إذا تأمّلت لا تجد فرقاً بين الطريقتين، إلّا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفريع الفروع على القواعد؛ ولذا اتّسعت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما، وأولئك المحدّثون ليسوا ـ غالباً ـ بتلك القوّة من الملكة وذلك التمكّن من الفنّ؛ فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات»[1].

ومن الواضح: أنّ كلامه قُدِّسَ سِرُّهُ ليس شاملاً لجميع أصحاب الأئمّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛

(١) هداية المسترشدين: ص٤٨٣، مؤسّسة آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

لأنّ منهم من هو في أعلى درجات العلم والفقاهة، كما هو الحال بالنسبة إلى زرارة بن أعين وأبي بصير ومحمّد بن مسلم وبريد العجلي الذين أثنى عليهم الإمام الصادق عليه السلام ـ في حديث له ـ فقال: «**لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفّاظ الدين وأمناء أبي** عليه السلام **على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا، السابقون إلينا في الآخرة**»[١].

وورد أيضاً عنه عليه السلام أنّه «قال لمعاذ بن مسلم النحوي: **بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس**. فقال معاذ: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد، فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم، فأُخبره بما جاء منكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأُدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: **اصنع كذا، فإنّي كذا أصنع**»[٢].

وقد نقل في حقّ سلمان قول الفضل بن شاذان أنّه قال: «ما نشأ في الإسلام رجلٌ كان أفقه من سلمان، ولا نشأ رجلٌ بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمن»[٣].

وعن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجّاج وحمّاد بن عثمان قال: «ما كان أحد من الشيعة أفقه من محمّد بن مسلم»[٤].

ومن هذه الروايات وممّا يشاركها في المضمون ذاته ـ لاسيّما مع ملاحظة اهتمام الأئمّة وعنايتهم بأصحابهم ـ يتّضح عدم إمكان القول بأنّ جميع أولئك الرواة والمحدّثين كانوا أقلّ شأناً ممّا عليه المجتهدون في عصر الغيبة، وأنّهم

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص١٤٤، ب١١ من صفات القاضي، ح٢١.
(٢) المصدر السابق: ص١٤٨، ب١١ من صفات القاضي، ح٣٦.
(٣) المصدر السابق: ص١٤٦ ح٢٩.
(٤) بحار الأنوار: ج٤٧ ص٣٩٤.

قاصرون عن التفريع، فالصحيح أنّ قدماء محدّثي الشيعة الإماميّة لم يكونوا من الأخباريّين، كما صرّح به المحقّق النراقي من أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام لم يكونوا يرون ضرورة الرجوع للقواعد العامّة بعد إمكان السؤال من الأئمّة عليهم السلام[1].

الموارد الخلافية بين الأصوليّين والأخباريّين

تعدّ مسألة الاجتهاد والتقليد من أهمّ نقاط الاختلاف بين الأصولي والأخباري، ولا شكّ في أنّ مسألة الاجتهاد مختصّة في المسائل الفرعيّة. لكنّ بعض الأخباريّين حاول توسعة النزاع إلى العقائد أيضاً، كما سيتّضح.

وقد نقل صاحب الحدائق الشيخ عبد الله البحراني في كتابه منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين عن الشيخ عبد البحراني بأنّ موارد المسائل الخلافيّة بين الجانبين تصل إلى أربعة وثلاثين مورداً؛ لكنّ صاحب الحدائق رفض هذا القول معتبراً بأنّ ما عدّه من مسائل الخلاف هي مسائل غير جوهريّة وغير مهمّة في الخلاف الموجود، لأنّ هذه الموارد ليست ممّا يختصّ به الأخباريّون حسب، بل إنّ بعض الأصوليّين يشاركونهم في ذلك أيضاً[2].

ولذا ذهب البعض إلى أنّ الخلاف بين الفريقين لفظيّ، فالأصولي أخباريّ كما أنّ الأخباري هو أصوليّ أيضاً؛ قال الشيخ كاشف الغطاء في بيان حقيقة الطرفين: «إنّ عقائدهما في أصول الدين متّحدة سواء، وفي فروع الدين مرجعهما جميعاً إلى ما روي عن الأئمّة عليهم السلام، فالمجتهد أخباريّ، والأخباري مجتهد، وفضلاء الطرفين ناجون، والطاعنون هالكون»[3].

وخالف في ذلك الشيخ الحرّ العاملي وذهب إلى: أنّ الخلاف جوهريّ

---

(١) انظر: أنيس الموحّدين: ٢٤٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١ ص١٦٧ـ١٧١.

(٣) الحقّ المبين في تصويب المجتهدين. نقلاً عن الذريعة: ج٧ ص٣٧.

ومعنويّ لا لفظيّ كما قيل، ثمّ عدّ ثلاثاً وعشرين مسألة خلافيّة، وقال بعد ذلك: «إنّ ما ذكرناه إنّما هو وفقاً لرأي الأكثريّة عند الفريقين، فإنّ بين كلّ منهم اختلافاً في بعض الجزئيّات مذكوراً في محلّه»[١].

وعلى أيّ حال نشير فيما يلي إلى أهمّ موارد الخلاف بين المدرسة الأخباريّة والمدرسة الأصوليّة:

المورد الأوّل: الاجتهاد والتقليد

تعتبر مسألة الاجتهاد والتقليد من أهمّ المسائل التي وقعت مورداً للخلاف بين الأخباريّين والأصوليين، فالأخباريّون يرفضون أن يكون الاجتهاد طريقاً للوصول إلى الأحكام الشرعيّة، أمّا الأصوليّون فيرون ضرورة ذلك.

قال المحدّث الاسترابادي: «لا اعتداد في غير الضروريّات إلّا بحكم المعصوم أو فتواه، أو برواية حكمه أو فتواه»[٢].

وفي موضع آخر ذكر بأنّ المسائل الشرعيّة سواء كانت أصولاً أو فروعاً لابدّ أن تستند إلى الأخبار المرويّة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ولا يجوز العمل بظنّ المجتهد مطلقاً[٣].

وقال أيضاً: «كما لا اجتهاد عند الأخباريّين لا تقليد أيضاً، فانحصر العمل في غير ضروريّات الدين في الروايات عنهم عليهم السلام»[٤].

وقال الشيخ الحرّ العاملي: «إنّ الأصوليّين يقولون بجواز الاجتهاد في الأحكام، بل وجوبه، والأخباريّون يقولون بعدم جواز العمل بغير النصّ.

---

(١) الفوائد الطوسيّة: ٤٤٦ـ٤٥٠.

(٢) الفوائد المدنيّة: ص٢٨.

(٣) المصدر السابق: ص١٢٨.

(٤) المصدر السابق: ص١٥٠.

والأصوليّون يقولون بجواز العمل بظنّ المجتهد بل بوجوبه، لا بغيره، والأخباريّون يقولون بعدم جوازه»[١].

وعلى هذا الأساس لابدّ من الوقوف على السبب الذي دعا الأخباريّين إلى رفض التقليد.

لكن قبل معرفة الأسباب التي دعت الأخباريّين إلى رفض أن يكون الاجتهاد طريقاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة، ينبغي تقديم مقدّمة لبيان معنى الاجتهاد لكي يتسنّى لنا معرفة السبب لرفضه؛ قال المحقّق الحلّي: «للاجتهاد معنيان: عامّ وخاصّ. الخاصّ عبارة عمّا يرادف القياس عند الشافعي. والاجتهاد في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة»[٢].

ونُقل عن السيّد المرتضى في الذريعة: أنّ الاجتهاد هو إثبات الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه، أو إثبات الحكم بالأمارات والظنون[٣].

والظاهر: أنّ الأخباريّين رفضوا الاجتهاد بالمعنى الثاني وهو إثبات الحكم بالأمارات والظنون، والذي يشهد لذلك هو ما ذكره الشيخ الكركي في هداية الأبرار من قيام إجماع الأصحاب على بطلان الاجتهاد بهذا الطريق المتعارف بين المتأخّرين؛ لأنّه طريق العامّة بعينه إلّا في مسائل يسيرة[٤].

وذكر الشيخ الحرّ العاملي: أنّ التأمّل في كتب الأصوليّين يثبت أنّ عملهم بالقياس مستنبط العلّة والمصالح المرسلة، كما هو ظاهر لمن راجع كتاب التذكرة والمختلف للعلّامة الحلّي[٥].

---

(١) الفوائد الطوسيّة: ص٤٤٧.

(٢) معارج الاصول: ص١١٧.

(٣) الوافية: ص٢٩٥.

(٤) هداية الأبرار: ص١٩٢.

(٥) الفوائد الطوسيّة: ص٤٥٧.

وقسّم الفيض الكاشاني المجتهدين إلى قسمين:

الأوّل: هم الذين يرجعون في اجتهادهم إلى الكتاب والسنّة فقط ولا يتجاوزون حدود الثقلين.

والثاني: هم الذين يرجعون في بعض اجتهاداتهم إلى الكتاب والسنّة، وفي بعضها إلى آرائهم وعقولهم[1].

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ الاجتهاد الذي يرفضه الأخباريّون ليس الاجتهاد بمعنى بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي مع استناده إلى الحجّة الشرعيّة، وإنّما المرفوض هو الاجتهاد بمعنى بذل الجهد لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي من الطرق غير المعتبرة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ومن الأمور التي رفضها الأخباريّون أيضاً: تعويل المجتهد على الظنّ في الأحكام الشرعيّة، لاشتراطهم حصول القطع في العقائد والأحكام مستدلّين بذلك بإطلاق الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظنّ، ولهذا آمنوا بقطعيّة صدور روايات الكتب الأربعة وكونها محفوفة بالقرائن القطعيّة الدالّة على الصدور، كما أنّهم لا يعملون ـ من جهة الدلالة ـ إلّا بالنصّ الصريح.

أمّا وجهة نظر الأصوليّين، فهي بعكس ذلك، حيث إنّ أكثرهم يعملون بالظنّ المعتبر، بل إنّ الظن المعتبر عندهم يقوم مقام العلم في استنباط الحكم الشرعي.

وقد ذكر المحقّق أحمد النراقي ـ وهو من أكابر الأصوليّين ـ الأسباب التي دعت الأخباريّين إلى رفض الاجتهاد، وذكر خمسة أسباب، نكتفي بذكر السبب الأوّل منها، وهو أنّ طريقة الأصوليّين في الاستنباط قائمة على الظنّ غالباً، والظنّ غير حجّة في الأحكام الشرعيّة.

لكنّه أجاب عن ذلك بما حاصله: أنّا نعلم بأنّ طريقة فقهاء الإماميّة قائمة

---

(١) ده رساله، رساله راه صواب (عشر رسائل، رسالة طريق الصواب): ص١٢٥.

منذ عهد قديم وإلى زماننا على استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنّة بما يفيد الظنّ لا القطع، ونعلم أيضاً أنّ جميع المكلّفين في زمن الحضور أو بعده كانوا يعملون بما يرويه لهم الرواة، وهو لا يفيد أكثر من الظنّ، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّا نقطع ببقاء التكليف، وانسداد باب العلم به، فلا طريق لتحصيل الأحكام إلّا من باب الظنّ[1].

ثمّ أضاف موضّحاً: بأنّ الله سبحانه أرسل إلى عباده رسولاً... وأكمل له دينه... ولمّا أراد الله عزّ شأنه أن يقبضه إليه، أمره بإيداع ما لم يظهره من الأحكام إلى وصيّه، وهكذا إلى القائم... ولمّا قبض النبيّ صلى الله عليه وآله صار الناس إلى فرقتين: فرقة لم يقولوا بكون الأحكام مخزونة عند الوصيّ، فلذا أسّسوا بعض القواعد كالقياس للجواب على مراجعات الناس إليهم. وما ورد عن الأئمّة عليهم السلام في ذمّ الاجتهاد، يراد به هذا المعنى.

وفرقة لم يحتاجوا إلى شيء من ذلك، بل كانوا يأخذون الأحكام من الأوصياء ويسمعون منهم إلى أن غاب الوصي، وكانت الأخبار حينئذٍ متكثّرة، ووُجد الكذّابة، ووُضع الحديث، وحصلت إبهامات واشتباهات، وكان قد ورد من أوصياء خاتم الرسل قواعد لنقد الأخبار وترجيحها... ورأوا أنّ ذلك النقد والتمييز ليس عمل كلّ شخص، ولا يحصل بسهولة، بل يحتاج إلى تأمّل وفحص. وسمّوا هذا الفحص والتأمّل اجتهاداً، وهذا الشخص مجتهداً[2].

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ ما يرفضه الأخباريّون هو الاجتهاد المبتني على الظنّ غير المعتبر. وهذا ما أشار إليه والده المولى محمّد مهدي النراقي بقوله: «ففعل

---

(١) مناهج الأحكام: ص٢٥٦ـ٢٥٧ بحث الاجتهاد والتقليد.

(٢) مناهج الأحكام: ص٢٧١.

المجتهد ليس إلّا السعي في درك الأحكام من قول الله وقول حججه وإن كان ذلك بمعونة مقدّمات يتوقّف دركه عليها[١].

ثمّ أورد الأخبار الدالّة على المنع من أخذ الأحكام من غير طريق الحجج عليهم السلام ولزوم الرجوع إلى رواة الأخبار، وأضاف: «إنّا لا ننكر لزوم أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام، إلّا أنّ ذلك يستدعي وجود مقدّمات واستفراغ الجهد؛ لأنّ أمرهم صعب مستصعب، وفي أحاديثهم العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، فلابدّ من استفراغ الجهد لاستنباط الأحكام منها، فهل ثمّة قائل من بين أهل الاجتهاد بأخذ الحكم من غير الحجج الالهيّة؟!»[٢].

وقال الشيخ كاشف الغطاء: «إنّ الاجتهاد والتقليد من الأحكام التعبّديّة، وإنّ الاجتهاد من المناصب الشرعيّة، والمنكر لذلك جاحد بلسانه، معترف بجنانه، وقوله مخالف لعمله»[٣].

وعلى هذا الأساس نجد أنّ الجميع متّفقون على أنّ معنى الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة الشرعيّة، ولكنّ الخلاف في تحديد مصداق الحجّة، فالأخباري يدّعي أنّه ناقل لرأي المعصوم والناس مقلّدة لهم، أمّا الأصوليّون فيقولون إنّ المجتهدين ينقلون للناس ما ينكشف لهم نتيجة لفهمهم الشخصي من النصّ، والشاهد على ذلك: هو أنّه لو كان ما ينقله المجتهد، من النصّ الصريح الذي يمثّل رأي المعصوم، لما حصل خلاف في ذلك أصلاً.

---

(١) أنيس المجتهدين: ص٢٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) كشف الغطاء: ص٤٣.

المورد الثاني: العلوم اللازمة في الاستنباط

وهذا هو المورد الثاني من موارد الخلاف بين الأخباريّين والأصوليّين، وممّن نبّه على ذلك: المولى أحمد النراقي، حيث ذكر أنّ الموضع الثاني من مواضع الخلاف هو في ضبط مقدّمات الاستنباط كالعلوم الأدبيّة والمنطق والأصول والرجال، فالأخباريّون لا يرون ضرورتها في الاجتهاد، وعدم توقّفه عليها، بخلاف الأصوليّين حيث يرون توقّفه عليها[1].

وذكر أيضاً: أنّ أكثر الأصوليّين متّفقون على أن يكون المجتهد متقناً لعلوم الحديث واللغة والتفسير والمنطق والأصول والرجال وموارد الإجماع، أمّا الأخباري فانّه لا يشترط غير المعرفة بالحديث[2].

وقد صرّح بهذا الموضع من الخلاف بين الأخباريّين والأصوليّين المولى محمّد مهدي النراقي أيضاً في «أنيس المجتهدين» قائلاً: «إنّ أكثر الأخباريّين ذهبوا إلى أنّه لا يتوقّف الاجتهاد على شيء من ذلك ـ المقدّمات ـ بل قالوا: إنّ الثابت وجوب إطاعة الله وإطاعة أولي الأمر: فمن سمع آية أو حديثاً، وفهم مرادهم منهما، كما يفهم مراد غيرهم من كلامه، يجب عليه العمل بمقتضى فهمه، ولا يتوقّف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون من المقدّمات العقليّة والنقليّة واللغويّة، ولا يلزم عليه العلم بسائر الآيات والأخبار والتفحّص في أنّه هل له معارض أو مخصّص أم لا... فلا يجب على من ليس بماهر في علم الحديث، محيطاً بعامّه وخاصّه، مطلقه ومقيّده، ما له معارض وما ليس له معارض، ما صدر تقيّة وما لم يصدر تقيّة، ما هو مطابق للواقع وما ليس كذلك، ولا عارفاً بوجوه التراجيح الاجتهاديّة والمنقولة، ولا مقتدراً على

---

(١) مناهج الأحكام: ص٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص٢٦٤.

الترجيح عند التعارض أن يرجع إلى من هو كذلك، بل كلّ ما يفهمه يعمل به من غير لزوم تقليد لغيره، وما لا يفهمه يسأله من غيره»[١]، ثمّ نقل أدلّتهم على ذلك وناقشها.

وأمّا سائر العلوم الأخرى غير الأصول والرجال فهي مثار جدل لا بين العلماء فحسب بل بين الأصوليّين أنفسهم.

قال السيّد الخوئي قدس سره في بيان ما يحتاج إليه الفقيه من العلوم: «والعمدة فيما يتوقّف عليه الاجتهاد بعد معرفة اللغة العربيّة وقواعدها، علمان: أحدهما علم الأصول... وثانيهما علم الرجال»[٢].

وجه حاجة الاجتهاد إلى علم الأصول

قال المولى محمّد مهدي النراقي قدس سره في بيان السبب في الحاجة إلى علم الأصول في الاستنباط: «القول بأنّه لا حاجة إليه لأنّ تدوينه بعد عصر الأئمّة عليهم السلام ولم يكن متعارفاً بين رواة أحاديثهم وقدماء الأصحاب مع كونهم عاملين بالأخبار ومستنبطين للأحكام منها... لا يخفى ضعفه، فإنّ كثيراً من القواعد الأصوليّة مستنبطة من الكتاب والسنّة كالاستصحاب المستنبط من قاعدة عدم نقض اليقين بالشكّ، وأصل البراءة، وعدم جواز التكليف فوق الوسع وغير ذلك. وكثير منها يثبت مدلولها ببراهين قاطعة تلقّتها العقول بالقبول ولا يمكن إنكارها، كالقياس بطريق الأولى وأمثاله.

وما ليس بهذه المثابة إمّا يتعلّق بتحقيق معاني الألفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، وكون الأمر للوجوب أو غيره، وللمرّة أو التكرار... أو لا يتعلّق به، مثل: الأمر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدّمة المأمور به والنهي عن

---

(١) أنيس المجتهدين: ص٢٤٣.

(٢) التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ص٢٥.

ضدّه؟ وغير ذلك.

فما كان من القسم الأوّل لم يكن محتاجاً إليه عند الرواة والقدماء؛ لأنّ معاني الألفاظ وحقائقها كانت معلومة عندهم؛ لعدم تغيير العرف في زمانهم.

وما كان من القسم الثاني فبعضه أيضاً كان لهم غنىً عن تحقيقه؛ لظهوره لهم بالقرائن والأمارات والتواتر وأمثال ذلك؛ كحجّيّة خبر الواحد وما يتعلّق به، وبعضه ممّا صدر حكمه من الأئمّة عليهم السلام وعلموه من كلامهم كما يظهر من الأخبار، كحكم ما لا نصّ فيه، وتعارض الأدلّة، والاستصحاب، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعامّ والخاصّ، والإفتاء والتقليد، والقياس والاستحسان... فإنّ جميع ذلك قد كان في عصرهم، وكان الرواة والأصحاب عاملين بحكمه، إلّا أنّهم لقطعهم به لم يكونوا محتاجين إلى زيادة بحث وتنازع، وبعضه لم يخطر ببالهم حتّى يسألوا عنه، وأمّا في أمثال زماننا فالاحتياج إلى القسمين ظاهر؛ لتغيّر العرف، وفقد القرائن والأمارات، وعدم إمكان الاستنباط بدون التمسّك بهما»[1].

وقال في موضع آخر: «التأمّل يعطي أنّه ليست قاعدة أصوليّة عند الشيعة إلّا وهي في الحقيقة ملقاة إليهم من الأئمّة عليهم السلام»[2].

ولذا يقول الشيخ الحرّ العاملي ـ تعليقاً على الحديث المعروف (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع): ـ «إنّه لا يفهم من الحديث المذكور إلّا أنّ القاعدة الكلّيّة المنصوصة عنهم عليهم السلام يجوز العمل بها في جميع أفرادها، وأنّ النصّ العامّ كان في الحكم على جميع أفراده، وأنّه لا يجب الاقتصار على النصّ الخاصّ، ولا يشمل هذا الحديث جميع أقسام الاجتهاد والاستنباط؛ إذ لا يفهم منه إلّا

---

(١) أنيس المجتهدين: ص٢٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص٢٤٣.

الرخصة في التفريع على الأصول التي يلقيها إلينا الأئمّة عليهم السلام خاصّة»[١].

وقال الفيض الكاشاني حول هذا الحديث: «**أوّلاً**: إنّهم عليهم السلام قالوا: علينا أن نلقي الأصول. ولم يقولوا: عليكم أن تضعوا أصولاً، بل فيه تنبيه على النهي عن ذلك كما يشعر به تقديم الظرف، فلا يجوز لنا التفريع إلّا على أصولهم.

وثانياً: إنّ المراد بالحديثين أن نعمد إلى ما ألقوه إلينا من الأحكام الكلّيّة التي تكون مواردها متّحدة، لا التي اختلفت مواردها... وذلك مثل قولهم عليهم السلام: **لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن تنقضه بيقين آخر**»[٢].

واستظهر صاحب الحدائق من الحديث: أنّ تأصيل الأصول وتأسيسها منحصر بالأئمّة عليهم السلام، ولا يحقّ ذلك لأحدٍ غيرهم[٣].

وممّا تقدّم يتّضح الفرق بين الأصوليّين والأخباريّين في المسائل الأصوليّة التي لا ترجع إلى كلام المعصومين عليهم السلام، فالأخباري لا يعوّل عليها، بخلاف الأصولي فانّه يعوّل على ذلك إن دلّ على ذلك الظنّ المعتبر.

وجه حاجة الاجتهاد إلى علم الرجال

مسألة حاجة الاجتهاد إلى علم الرجال من المسائل التي وقع فيها النزاع بين الأصوليّين أنفسهم أيضاً قبل أن يكون خلافاً بين الأصوليّين والأخباريّين، فإنّ من الأصوليّين من لا يرى ضرورة ذلك، ومن نماذج هذا الخلاف ما ذهب إليه الفاضلان النراقيّان، حيث ذهب الوالد المولى محمّد مهدي إلى ضرورة علم الرجال في الاجتهاد[٤]، فيما ذهب ولده المولى أحمد إلى

---

(١) الفوائد الطوسيّة: ص٤٦٦.

(٢) الحقّ المبين: ص٧.

(٣) الحدائق: ج١ ص١٣٣.

(٤) انظر: أنيس الموحّدين: ص٢٥٠ـ٢٥٣.

عكس ذلك، حيث قال: «إنّ أكثر الأصوليّين اشترطوها، وتمسّكوا بأنّ الاجتهاد بدون التمسّك بالأحاديث غير متصوّر، وليس كلّ حديث ممّا يجوز العمل به؛ إذ كثير من الرواة نقل في حقّهم أنّهم من الكذّابين، ولا شكّ في وجود رواية الكذب».

ثمّ استعرض ثلاثة إشكالات ممّا ذكره الأخباريّون لنفي الحاجة إلى علم الرجال، وبعد ذلك قال: «إنّ الاحتياج إلى علم الرجال ليس إلّا لمعرفة حال الرواة، فاللازم حينئذٍ النظر في أنّه هل يحتاج إلى معرفة حالهم في العمل بهذه الأخبار أم لا؟» وقد نقل على ذلك خمسة وجوه، ثمّ ناقشها منتهياً إلى القول بأنّ «الأخبار المأخوذة في الكتب المعتبرة من أصحابنا موجبة لحصول الظنّ مطلقاً، وما في غير الكتب المعتبرة لا يفيد ملاحظة أحوال رجاله»[1].

فيتّضح: أنّ رأيه قُدِّسَ سِرُّهُ هو الاكتفاء في الأخذ بالحديث بوجود الظنّ أو الاطمئنان بصدوره ولا حاجة لمراجعة علم الرجال، وهذا الوصف ممّا تتّصف به الكتب الأربعة وبعض المصادر الحديثيّة الأخرى، وليس على الأخباريّين من إشكال من جهته إلّا في عدّهم أخبار الكتب الأربعة قطعيّة الصدور.

وذكر السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ في الحاجة إلى علم الرجال: «إنّ غالب الأحكام الشرعيّة تستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام. وعلى ذلك إن قلنا بأنّ الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، أو أنّها ممّا نطمئنّ بصدورها لأنّ الأصحاب عملوا على طبقها ولم يناقشوا في أسنادها، وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال؛ لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة كما سلك ذلك المحقّق الهمداني قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث

(١) مناهج الأحكام: ص٢٧١ـ٢٧٤.

قال: ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية اتّصافها بالصحّة المطلوبة... بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجيّة التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عنها... إلى أن قال ـ المحقّق الهمداني ـ: ولأجل ما تقدّمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم»[1].

فالخلاف ليس منحصراً بالأخباريّين، بل يشمل بعض الأصوليّين أيضاً، وإن لم يوافقوهم فيما تمسّكوا به لذلك، إلّا أنّ النتيجة واحدة.

نعم، هناك من ذهب من الأخباريّين إلى ضرورة علم الرجال من جهة أخرى، فقد قال الشيخ الحرّ العاملي: «إنّ الأخباريّين لا يدّعون ذلك (لغويّة علم الرجال) كيف؟! وهم يصدّقون بأنّ أحوال الرجال ـ خصوصاً المصنّفين ـ من جملة القرائن على ثبوت الأخبار، وأحوال الرواة من جملة المرجّحات المنصوصة وعلماء الرجال كلّهم من الأخباريّين»[2].

المورد الثالث: عدد أدلّة الاستنباط

إنّ تحديد أدلّة الاستنباط من أهمّ الموارد التي وقعت مورداً للنزاع بين الفريقين، فالأخباريّون ذهبوا إلى انحصار الدليل بالأخبار فقط؛ في حين ذهب الأصوليّون إلى أنّ أدلّة الاستنباط أربعة، هي: الكتاب والسنّة والعقل والإجماع.

قال المحدّث الاسترابادي: «عند قدماء أصحابنا الأخباريّين... لا مدرك للأحكام الشرعيّة النظريّة فرعيّة كانت أو أصليّة، إلّا أحاديث العترة

---

(١) التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ص٢٥.

(٢) الفوائد الطوسيّة: ص٤٤٥.

الطاهرة»[١].

وقال صاحب الحدائق: «الأدلّة عند المجتهدين أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل الذي هو عبارة عن البراءة الأصليّة والاستصحاب. وأمّا عند الأخباريّين فالأوّلان خاصّة»[٢].

وإليك أدلّة الأخباريين والأصوليين في الأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الكتاب

ذهب الأصوليّون إلى جواز الاستناد إلى الكتاب في استنباط الأحكام الشرعيّة، أمّا الأخباريّون فذهبوا إلى تقييد حجّيّة الكتاب بوجود الخبر المفسّر للكتاب، بمعنى أنّهم يحصرون تفسير الكتاب بالنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده.

لكن الذي يهوّن الخطب هو: أنّ آيات الأحكام في القرآن قليلة، بالإضافة إلى ورود الروايات المفسّرة لها، إلّا أنّ مشكلة الأخباري هي عدم حجّيّة ظواهر الكتاب مطلقاً، فلا يجوز استظهار الأحكام ولا الاحتجاج بظواهر الكتاب في جميع المجالات سواء في الفروع أم الأصول أم غيرها.

وعلى هذا الأساس ذكر الاسترابادي سؤالاً قد يتوجّه إلى الأخباريّين ثمّ أجاب عليه، فقال: «السؤال التاسع أن يقال: كيف عملكم معاشر الأخباريّين في الظواهر القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: ١) وقوله تعالى: ﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ**﴾ (النساء: ٤٣)؟

وجوابه أن يقال: نحن نوجب الفحص عن أحوالها بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، وإذا ظفر بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال بها وإلّا أوجبنا

---

(١) الفوائد المدنيّة: ص٤٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١ ص١٦٧.

التوقّف، والتثبّت»[١].

وقال صاحب الحدائق: «...أمّا الأخباريون، فالذي وقفنا عليه من كلام متأخّريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيءٍ منه مطلقاً حتّى مثل ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾، إلّا بتفسيرٍ من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم، ومنهم من جوّز ذلك حتّى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحلّ مبهماته...» ثمّ قال: «والتحقيق في المقام أنّ الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلّا أنّ أخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة»[٢].

ثمّ نقل عدّة روايات في المقام، وعقّبها بكلام للشيخ الطوسي قسّم فيها معاني القرآن إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما اختصّ الله بالعلم به، فلا يجوز لأحدٍ تكلّف القول فيه.

وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللغة وخوطب بها عرف معناه، مثل قوله: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلّا بِالْحَقِّ**﴾ (الأنعام: ١٥١).

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً، مثل قوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ (الأنعام: ٧٢).

رابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً، فانّه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إنّ مراد الله بعض ما يحتمله إلّا بقول نبيّ أو إمام معصوم.

ثمّ أيّد الشيخ كلامه بروايةٍ عن أمير المؤمنين عليه السلام ورد فيها تقسيم كلامه سبحانه إلى ثلاثة أقسام: قسم يعرفه الجاهل والعالم، وقسم لا يعرفه إلّا من

---

(١) الفوائد المدنيّة: ص١٦٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١ ص٢٦ـ ٣٢.

صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسم لا يعرفه إلّا الله وأنبياؤه والراسخون في العلم.

قال صاحب الحدائق بعد نقل هذا: «القسم الثاني من كلام الشيخ قدس سره هو الأوّل من كلامه صلوات الله عليه، وهو الذي يعرفه الجاهل والعالم، وهو ما كان محكم الدلالة، وهذا ممّا لا ريب في صحّة الاستدلال به، والمانع مكابر»[1].

وقال المحقّق النراقي في التمسّك بظواهر الكتاب: «ذهب المجتهدون كافّة إلى أنّ كلّ آية كان من الظواهر أو النصوص يجوز أن يعمل به، ويفسّر، وإن لم يرد به نصّ وأثر، وهو الحقّ، خلافاً للأخباريّين، فإنّهم يقولون: إنّه لا يجوز لنا أن نعمل بشيء من القرآن، ولا أنّ نفسّر بدون نصٍّ من المعصوم».

ثمّ استدلّ على ذلك بأمور:

منها: التصريح في كثير من الآيات بكونه خطاباً لنا، نحو: ﴿**يا أَيُّهَا النّاسُ**﴾ (المائدة: ١٠٦) و﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (البقرة: ٢١) و﴿**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ**﴾ (المائدة: ٥٥) وأمثالها. وبعد ثبوت كونه خطاباً لنا وثبوت حجّيّة الأصول اللفظيّة، ووجوب طاعة الله سبحانه، يجب علينا العمل بمراده على مقتضى الأصول.

ومنها: الأخبار المشهورة المصرّحة بكون القرآن نوراً لنا ودليلاً ومناراً وسبيلاً وهادياً.

ومنها: الأخبار المشهورة الآمرة بالتمسّك والعمل به، كحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين.

ثمّ ذكر أموراً أخرى فقال: «اعلم أنّ هذه المسألة قليلة الجدوى، وهي في

---

(١) الحدائق الناضرة: ج١ ص٢٦ـ٣٢.

تقديم الخبر الموافق لظاهر القرآن إذا تعارض مع غيره، ولم يكن للغير مرجّح آخر على بعض الأقوال؛ إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأصول إلّا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها، مع أنّ جلّ آيات الأصول والفروع ـ بل كلّها ـ ممّا تعلّق الحكم فيها بأمور مجملة، لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار»[1].

الدليل الثاني: السنّة

لا شكّ أنّ السنّة من أدلّة الأحكام، وهذا المقدار ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين، لكنّ الخلاف فيما ذهب إليه الأخباريّون من أنّ أحاديث الكتب الأربعة قطعيّة الصدور.

أمّا الأصوليّون فقد ذهب أكثرهم إلى لزوم ملاحظة سند الأخبار مطلقاً سواء كانت في الكتب الأربعة أو غيرها.

والخلاف الآخر في دليليّة السنّة، حيث ذهب الأصوليّون إلى العمل بخبر الثقة أو الخبر الصحيح لقولهم بحجّيّة الظنّ الخاصّ، كما يكتفون في الدلالة بالظهور.

أمّا الأخباريّون فهم لا يعملون إلّا بالخبر الصريح القطعي من حيث الدلالة؛ وذلك لعدم عملهم بمطلق الظنّ، وعليه فإنّهم يشترطون في الحديث أن يكون قطعيّ الصدور والدلالة معاً.

قال الاسترابادي: «إنّهم ـ أي الأخباريّين ـ لم يعتمدوا في فتاويهم وأحكامهم إلّا على دلالات واضحة صارت قطعيّة بمعونة القرائن الحاليّة أو المقاليّة، وتلك القرائن وافرة في كلام أهل البيت عليهم السلام، لا في كتاب الله ولا في كلام رسوله صلى الله عليه وآله... وأوجبوا التوقّف والاحتياط عند ظهور خطاب يكون

---

(١) مناهج الأحكام: ص١٥٩.

سنده أو دلالته غير قطعيّ؛ لأنّه من باب الشبهات في نفس الأحكام»[١].

الدليل الثالث: الإجماع

من الواضح أنّ الإجماع ليس دليلاً مستقلّاً بنفسه عند الأصوليّين والأخباريّين، وإنّما عدّ دليلاً لكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

ومنشأ الخلاف في حجّية الإجماع ودليليّته يرجع إلى صلاحيّته وعدم صلاحيّته للكشف عن رأي المعصوم، فذهب الأخباريّون إلى عدم قابليّة الإجماع للكشف عن رأي المعصوم.

وقد استثنى الاسترابادي من ذلك موردين. قال: «أمّا الإجماع بمعنى اتّفاق اثنين فصاعداً على حكم بشرط أن يعلم دخول المعصوم في جملتهم علماً إجماليّاً، فهو من اصطلاح جمع من متأخّريّ أصحابنا، وقد اعترف المحقّق الحلّي وغيره من المحقّقين بأنّه من الفروض غير الثابتة، ثمّ قال: «وأنا أقول: على تقدير تسليم ثبوته يرجع إلى خبر ينسب إلى المعصوم إجمالاً، فترجيحه على الأخبار المنسوبة إليه تفصيلاً كما جرت به عادة المتأخّرين من أصحابنا غير معقول. واعلم أنّ جمعاً من أصحابنا أطلقوا لفظ الإجماع على معنيين آخرين:

الأوّل: اتّفاق جمع من قدمائنا الأخباريّين على الافتاء برواية، وترك الافتاء برواية واردة بخلافها. والإجماع بهذا المعنى معتبر عندي؛ لأنّه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحقّ، لا من باب التقيّة.

الثاني: إفتاء جمع من الأخباريّين كالصدوقين ومحمّد بن يعقوب الكليني، بل الشيخ الطوسي أيضاً، فإنّه منهم عند التحقيق، وإن زعم العلّامة أنّه ليس منهم... وهذا أيضاً معتبر عندي؛ لأنّ فيه دلالة قطعيّة عاديّة على وصول نصّ إليهم»[٢].

---

(١) الفوائد المدنيّة: ص٤٠.

(٢) المصدر السابق: ص١٣٤-١٣٥.

وقال الفاضل النراقي في «العوائد» عن القسم الأوّل منهما: «فهو في الحقيقة ليس من أدلّة الحكم، بل من شواهد صحّة الخبر أو رجحانه، فهو خارج عن محطّ الكلام، فهو من القرائن لاعتبار الخبر، ولا كشف فيه عن قول المعصوم»[١] وفي الحدائق: «إنّ الإجماع وإن ذكره المجتهدون في الكتب الأصوليّة وعدّوه في جملة الأدلّة، إلّا أنّك تراهم في مقام التحقيق في الكتب الاستدلاليّة يناقشون في ثبوته وحصوله، وينازعون في تحقّقه ووجود مدلوله، حتى يضمحلّ أثره بالكلّيّة، كما لا يخفى على من تصفّح الكتب الاستدلاليّة، كالمعتبر والمسالك والمدارك ونحوها»[٢].

وقال السيّد الخوئي في التنقيح: إنّ «المتسالم عليه بين الأصحاب قدّست أسرارهم: أنّ الإغماء والسكر وغيرهما من الأسباب المزيلة للعقل ناقض كالنوم، والعمدة في ذلك هو التسالم والإجماع المنقولان عن جمع غفير.

نعم، توقّف في ذلك صاحبا الحدائق والوسائل، إلّا أنّ مخالفتهما غير مضرّة للإجماع، لما مرّ غير مرّة من أنّ الاتّفاق بما هو كذلك ممّا لا اعتبار به وإنّما المدار على حصول القطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام من اتّفاقاتهم، وحيث إنّا نطمئنّ بقوله عليه السلام من اتّفاق الأصحاب قدّست أسرارهم في المسألة، فلا مناص من اتّباعه ـ ثمّ قال: ـ وقد ذكر المحقّق الهمداني قدس سره: أنّه قلّما يوجد في الأحكام الشرعيّة مورد يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتّفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنّه قلّما يمكن الاطّلاع على الإجماع لكثرة ناقليه كما فيما نحن فيه»[٣].

---

(١) عوائد الأيّام: ص٦٩٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١ ص١٦٨.

(٣) التنقيح (الطهارة): ج٣ ص٤٨٩.

وقسّم الفيض الكاشاني الإجماع إلى معتبر وغير معتبر:

والأوّل: هو ما اتّفقت عليه جميع الأمّة أو جميع الإماميّة من دون أن يشذّ عنها أحد، كما في ضروريّ الدين أو المذهب الذي يثبت بالتواتر، ومثل هذا الإجماع لا يمكن فرض مخالفته للكتاب والسنّة؛ لعدم اتّفاق الأمّة على مثل هذا الأمر.

والثاني: هو ما ذهب إليه أكثر الأمّة أو المذهب. ومثل هذا الإجماع لا يكون متواتراً، بل منقولاً بالخبر الواحد، وهو في الحقيقة ليس بإجماع[1].

وقد ذكر السيّد البروجردي قُدِّسَ سِرُّهُ أنّ اتّفاق القدماء على مسألة يعدّ إجماعاً معتبراً[2].

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ الخلاف في الإجماع ليس خلافاً جوهريّاً؛ لأنّ مراد الأصوليّين من حجّيّة الإجماع هو الإجماع المحصّل وهو ما كان مشتملاً على قول المعصوم أو رأيه أو رضاه قطعاً، ولذا علّل المحقّق النراقي رفض الأخباريّين للإجماع بأنّه «لأجل الغفلة عن المراد، حيث إنّهم رأوا العامّة يحتجّون بالإجماع، ويريدون إجماع العلماء مع قطع النظر عن كون واحدٍ منهم معصوماً فجعلوا حجّيّته نفس الاتّفاق، وشاهدوا الأصوليّين من الخاصّة أيضاً يدور على ألسنتهم لفظ الإجماع فاشتبه عليهم الأمر واختلط، وزعموا أنّهم يريدون أيضاً ما أراد العامّة، فشنّعوا عليهم، ونفوا حجّيّته؛ ولذا ترى متأخّريّ الأخباريّين كفّوا ألسنتهم عن ذلك المقال واقتصروا على الردّ؛ لعدم وقوعه، أو عدم إمكان العلم به، أو نفي الفائدة عنه؛ لأنّه إذا اشترط في الإجماع العلم بدخول المعصوم أو قوله فلا يمكن نفي حجّيّته»[3].

---

(١) ده رساله/ رساله راه صواب: ص١٢٧.

(٢) تقريرات في أصول الفقه (للسيّد البروجردي): ص٢٨٧.

(٣) مناهج الأحكام: ص١٩٦.

الدليل الرابع: العقل

ذكر الأصوليّون أنّ من جملة الأدلّة لاستنباط الأحكام الشرعيّة هو الدليل العقلي، والأخباريّون على خلاف ذلك، ومحلّ النزاع بينهم يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: حكم العقل بالوجوب والحرمة

إنّ الأخباريّين وإن كانوا يؤمنون بالحسن والقبح العقليّين ـ خلافاً للأشاعرة ـ إلّا أنّهم مع ذلك لا يرون الحرمة والوجوب الذاتيّين، قال المحدّث الاسترابادي: «هنا مسألتان: إحداهما: الحسن والقبح الذاتيّان، والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيّان... وبين المسألتين بون بعيد. ألا ترى أنّ كثيراً من القبائح العقليّة ليس بحرام في الشريعة، ونقيضه ليس بواجب في الشريعة، ومعنى القبيح العقلي ما ينفر الحكيم عنه، وينسب فاعله إلى السفه، على ما ذكره المحقّق الطوسي في بعض تصانيفه»[1].

وقال الشيخ حسين الكركي: «إنّ حسن بعض الأفعال ـ كالعدل ـ بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب في نظر العقلاء، وقبح بعضها ـ كالظلم ـ بمعنى استحقاق فاعله الذمّ والعقاب، ممّا تشهد به العقول عند من لا يعرف الشرائع ولا يقرّ بالصانع... واعلم أنّه كما أنّ الحسن والقبح عقليّان، كذلك الحلّ والحرمة ولكنّهما ليسا ذاتيّين، بل لوجوهٍ واعتبارات، ولذلك جاز تبدّلهما، فيكون الشيء حلالاً في شريعة، حراماً في أخرى، والشرع كاشف عمّا لا يستقلّ العقل بإدراك حلّه وحرمته»[2].

وقال الشيخ الأنصاري: «يُنسب إلى غير واحدٍ من أصحابنا الأخباريّين عدم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) هداية الأبرار: ص٢٥٠ـ٢٥٢.

الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعيّة غير الضروريّة، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها»[١].

وقال صاحب الكفاية: «نسب إلى بعض الأخباريّين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنّها إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيّد الصدر في باب الملازمة، وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة، لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الاسترابادي... وكيف كان، فلزوم اتّباع القطع مطلقاً وصحّة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً، ممّا لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل»[٢].

والظاهر أنّ الخلاف في المقام ليس له أثر واضح، لأنّ الأحكام الشرعيّة التي يمكن أن تثبت بالعقل، يمكن إثباتها بالدليل الشرعي، وعليه فلا أثر عمليّ للخلاف في هذه الجهة.

وهذا ما أشار إليه السيّد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث قال: «أمّا ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به ولكن لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتابٍ أو سنّة»[٣].

---

(١) فرائد الأصول: ج١ ص٥١.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٧٠.

(٣) الفتاوى الواضحة: ص٩٨.

الجهة الثانية: القياس

للقياس اصطلاحان:

الاصطلاح الأوّل: أنّ القياس هو الذي يُخضع النصوص الشرعيّة للعقل، فما وافق العقل أُخذ به، وما خالف العقل تُرك. وعلى هذا الأساس يكون الإنسان قادراً على معرفة العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من خلال العقل، فيكون العقل هو المقياس لصحّة النصوص الشرعيّة.

وهذا الاصطلاح من القياس هو الذي حذّر منه أئمّة أهل البيت عليهم السلام لاسيّما الإمام الصادق عليه السلام الذي قال ببطلانه وحرمته؛ لأنّه يؤدّي إلى محق الشريعة ومسخ أحكامها، وفي الرواية عن أبان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع امرأة كم فيها؟ قال: **عشرة من الإبل**. قلت: قطع اثنين؟ قال: **عشرون**. قلت: قطع ثلاثة؟ قال: **ثلاثون**. قلت: قطع أربعاً؟ قال: **عشرون**. قلتُ: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قال ونقول: إنّ الذي قاله الشيطان. فقال عليه السلام: **مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله** صلى الله عليه وآله: «**إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحق الدين**»[1].

وقال ابن جُميع: «دخلت على جعفر بن محمد ـ الإمام الصادق عليه السلام ـ أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: **من هذا معك؟** قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: **لعلّه يقيس أمر الدين برأيه!...** إلى أن قال: **يا**

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٨، باب٦ من أبواب صفات القاضي. وقد بلغت الروايات الناهية عن القياس «بلفظ القياس» في الباب السادس من أبواب صفات القاضي من كتاب الوسائل: ج١٨ فقط أربعاً وعشرين رواية، كما بلغت الروايات الواردة في نفس الباب المذكور الرادعة عن الرأي في الدين وهو بمعنى القياس أيضاً عشر روايات.

نعمان! حدّثني أبي عن جدّي: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أوّل من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى: اسجد لآدم فقال: (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) فمن قاس الدين برأيه قرنه، الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنّه اتبعه بالقياس»[1].

ثمّ قال له الإمام الصادق عليه السلام ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ: **أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟** قال: قتل النفس. قال: **فإنّ الله عزّ وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلّا أربعة.** ثمّ قال: **أيّهما أعظم: الصلاة أم الصوم؟** قال: الصلاة. قال: **فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسُك؟ اتّق الله ولا تقس الدين برأيك»**[2].

إذن هذا القسم من القياس لا خلاف في بطلانه بين الأصوليّين والأخباريين.

الاصطلاح الثاني للقياس: عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل[3]. **وأركانه أربعة:**

الأصل: وهو المقيس عليه.

والفرع: وهو المقيس.

والحكم: وهو الاعتبار الشرعي على الأصل.

والعلّة: وهي الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل، وقد ذهب أهل السنّة إلى الاعتماد على القياس بكلا قسميه في استنباط الأحكام الشرعيّة كالحدود والكفّارات، ودليلهم هو أنّ الأدلّة الدالّة

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٨، باب٦ من صفات القاضي، ح٢٥، ٢٦، ٢٧؛ الإحكام لابن حزم: ج٢ ص٧٨٠ وما بعدها؛ وأعلام الموقّعين: ج١ ص٥٣ـ٦٠؛ ومجمع الزوائد: ج١ ص١٧٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٨، باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ج٣ ص٤.

على حجّيّة القياس تتناول بعمومها جميع الأحكام الشرعيّة، فقصرها على بعض الأحكام تخصيص بلا مخصّص.

والمناقشة فيما ذهب إليه أهل السنّة واضحة؛ لأنّ الوصول إلى معرفة علّة الحكم الشرعي على نحوين:

الأوّل: أن تكون معرفة الحكم يقينيّة قطعيّة.

الثاني: أن تكون معرفة الحكم ظنّيّة.

والحقّ: أنّنا إذا عرفنا علّة الحكم الشرعي من طريق قطعيّ، كما إذا نصّ الشارع على علّة الحكم بالدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة كمفهوم الموافقة (قياس الأولويّة) أو مفهوم المخالفة (كمفهوم الشرط أو الحصر)، أو عرفنا العلّة من طريق آخر قطعيّ، كأن يكون صدق كلام الشارع متوقّفاً عقلاً أو شرعاً أو لغةً على كون هذا الأمر علّة للحكم، أو قطعنا بمقصود المتكلّم حيث يستبعد أو يقطع بعدم إرادة كون الشيء الفلاني علّة. فإن عرفنا العلّة الواقعيّة للحكم من أيّ طريق كان، فالحكم يكون دائراً مدار علّته سعةً وضيقاً. وهذا أمر واضح، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته.

أمّا إذا كانت علّة الحكم ظنّيّة، كما إذا عرفنا العلّة من طريق السبر والتقسيم، أو إثبات المناسبة للحكم، أو سلامة العلّة عن النقيض واطّراد العلّة مع الحكم أو اطّراد العلّة وانعكاسها، أو غير هذه الأُمور ممّا يفيد الظنّ بوجود العلّة على أكثر التقادير، ففي مثل هذه الحالات لا يجوز العمل بهذا القياس؛ لأنّه من قبيل استنباط حكم شرعيّ استناداً إلى الظنّ غير الحجّة وهو باطل، كما هو واضح.

وذكر المحدّث السيّد نعمة الله الجزائري: أنّ أكثر الأصحاب وإن نفوا قياس المساواة وأنواعه، إلّا أنّهم نصّوا على حجّيّة قياس الأولويّة ومنصوص العلّة، وجعلوهما مناطاً للأحكام الشرعيّة، ونحن قد أكثرنا من الدلائل في

شرحينا على التهذيب والاستبصار على نفيهما من الحجّة، وعلى أنّهما لا يصلحان للدلالة على الأحكام ـ ثمّ قال ـ: ومن تأمّل وتتبّع الأحاديث الواردة في قولهم عليهم السلام: **لا تقيسوا فإنّ أوّل من قاس إبليس**[1].... ثمّ أورد بعض الأخبار الذامّة للقياس. وبعد ذلك ذكر أنّ استفادة تحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿**فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ**﴾ (الاسراء: ٢٣) ليس من قياس الأولويّة، بل لدلالة اللفظ عليه عرفاً، فإنّ كلّ من يسمع هذا اللفظ يفهم منه تحريم الضرب وإن لم يكن عارفاً بقياس الأولويّة[2].

الجهة الثالثة: إثبات أصول الدين بالعقل

تبيّن ـ فيما ـ سبق الخلاف بين الأصوليّين والأخباريّين فيما يرتبط بالاستدلال بالعقل على الأحكام الشرعيّة. وأمّا النزاع والخلاف بينهما في الاستدلال بالعقل على أصول الدين، فالملاحظ من كلمات المحدّث الاسترابادي أنّه يرى حجّيّة العقل وإمكان الاستدلال به لإثبات النبوّة فقط، دون غيرها من الاعتقادات الأخرى، حيث قسّم آراء العقل إلى قسمين:

«قسم يكون تمهيده مادّة الفكر فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصمة، وقسم لا يكون كذلك.

فالقسم الأوّل: مقبول عند الله تعالى مرغوب إليه، لأنّه معصوم عن الخطأ. والقسم الثاني: غير مقبول، لكثرة وقوع الخطأ فيه.

وإثبات النبيّ صلى الله عليه وآله رسالته على الأُمّة إمّا أنّه من باب بعد الاطّلاع على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث، أو من القسم المقبول من النظر والفكر، واستخراج الرعيّة الفروع من القواعد الكلّيّة

---

(١) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٨٨.

(٢) انظر: نور البراهين: ج١ ص١٩٠.

المتلقّاة منهم عليهم السلام من هذا القسم المقبول»[١].

وقد قسّم أيضاً العلوم النظريّة قسمين: قسم ينتهي إلى مادّة قريبة الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وقسم ينتهي إلى مادّة بعيدة الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة، وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظريّة الفقهيّة وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ولا عاصم في مثل هذه الموارد إلّا التمسّك بكلام المعصومين عليهم السلام[٢].

وذكر أيضاً أنّ طريقة الأخباريّين هي أنّهم لم يعتمدوا فيما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الكلاميّة والأصوليّة والفقهيّة وغيرها من الأمور الدينيّة إلّا على الصحيحة الصريحة المرويّة عن العترة الطاهرة عليهم السلام[٣].

ووافقه على ذلك الفيض الكاشاني[٤]، والشيخ الحرّ العاملي مع قوله بصحّة التمسّك بالدليل العقلي لإثبات حجّيّة الدليل السمعي والإفادة من دليل العقل في الاعتقاد، فقد صرّح أنّ التتبّع أثبت أنّ كلّ مقدّمة عقليّة تقام على أصل من أصول الدين أو عقيدة من العقائد فإنّ ثمّة نصّاً موجوداً يدلّ عليها أيضاً[٥].

قال الشيخ الأنصاري: «والمستفاد من كلامه [أي المحدّث الاسترابادي] عدم حجّية إدراكات العقل، في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبةً من الإحساس، إذا لم تتوافق عليها العقول....

---

(١) الفوائد المدنية: ص١٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص١٢٩.

(٣) المصدر السابق: ص٤٩.

(٤) ده رساله/ رساله راه صواب: ص١١٧ـ١٢٥.

(٥) الفوائد الطوسيّة: ص٤٣٦.

وقد استحسن ما ذكره غير واحدٍ ممّن تأخّر عنه: منهم السيّد المحدّث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه... وممّن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدّث البحراني في مقدّمات الحدائق... وممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيّد الصّدر في شرح الوافية في جملة كلامٍ له»[١].

لكنّ صاحب الكفاية يرى أنّ النسبة كاذبة، وأنّ الخلاف منهم ليس في كبرى حجّيّة الدليل العقلي وإنّما في الصغرى[٢].

وهذا ما نصَّ عليه المحدّث النوري أيضاً، فقد قال في جملة كلام له طويل: «إنّ ما نُسب إلى أصحابنا الأخباريّين من إنكارهم حجّيّة القطع الحاصل من العقل، خلاف ما يظهر من كلماتهم. وقد اشتهرت هذه النسبة في عصرنا بين طبقات أهل العلم، والأصل في هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاري... ولكنّه معذور، لأنّه لم يكن عنده كتاب الفوائد، وإنّما نقله عن حاشية فخر المحقّقين محمّد تقي الأصفهاني على المعالم، وكذا ما نقله عن السيّد الجزائري كما لا يخفى على من راجعهما»[٣].

وقد استدلّوا بطوائف ثلاث من الروايات، فصّلناها في كتابنا (القطع)، ولذا نحيل البحث إلى المصدر المذكور[٤].

أمّا الأصوليّون فإنّهم يكتفون في أصول الدين وسائر الاعتقادات بحصول الاطمئنان والقطع ولو من الروايات والأخبار ولا يشترطون قيام الدليل العقلي، إلّا أنّهم يعتبرون في الوقت نفسه الدليل الكلامي طريقاً مثبتاً لأصول

---

(١) فرائد الأصول: ج١ ص٥٤ـ٥٥.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٧٠.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٩ ص٣٠٣ـ٣١٨.

(٤) القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجيّاشي: ص٤٠٥.

العقائد، بل يرى البعض منهم ضرورة علم الكلام في عمليّة الاجتهاد، وضرورة إلمام المجتهد به.

وقد ذهب المحقّق النراقي إلى عدّ علم الكلام من مقدّمات الاجتهاد فقال في عداد ما يتوقّف عليه علم الكلام: «الخامس: معرفة الكلام قدر ما يتوقّف عليه العلم بالشارع، وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وبأنّه باعث الأنبياء، ومصدّقهم بالمعجزات...»[1].

(٤) كلمات الأعلام في حجّيّة العقل

تفصيل المحقّق النائيني

المحقّق النائيني فصّل بين التصرّف في نفس القطع والتصرّف في متعلّقه، فمنع الأوّل وأجاز الثاني، فليس للشارع أن يقول: لا ترتّب الأثر على القطع بالحكم الحاصل من غير الكتاب والسنّة، لأنّ حجّيّة القطع ذاتيّة، ولكن يمكن أن يقول: كلّ حكمٍ من أحكام الكتاب والسنّة قطعت به، وجب عليك ترتيب الأثر على قطعك به.

وقد ذكر لتقريب مراده في المقام مقدّماتٍ ثلاثاً:

المقدّمة الأولى: إنّه لا يمكن أخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفس ذلك الحكم، لاستلزامه الدور، لأنّ القطع طريق إلى متعلّقه بالذات. فالقطع بحكم متوقّف على تحقّق الحكم، توقّف الانكشاف على المنكشف؛ فالحكم متقدّم في الرتبة على القطع، فلو أخذ القطع في موضوع الحكم لزم تأخّر الحكم عن القطع، وهذا هو الدور.

المقدّمة الثانية: إنّه قد تقرّر ـ في بحث التعبّدي والتوصّلي ـ أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، لأنّ التقابل بينهما من قبيل العدم والملكة،

---

(١) أنيس الموحّدين: ص٢٥٠ بحث شروط الاجتهاد.

فكلّ موردٍ لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق، فلا يكون هناك تقييد ولا إطلاق.

النتيجة: إنّ الأحكام الشرعيّة مهملة بالإضافة إلى علم المكلّف وجهله، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدّمة الأولى، وإطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل بها غير ممكن بمقتضى المقدّمة الثانية. فتكون مهملة، لأنّ الملاك إمّا أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به فلابدّ من تقييده به، وإمّا أن يكون في الأعمّ من العالم والجاهل فلابدّ من تعميمه، لكن تقدّم في المقدّمتين عدم إمكان التقييد والإطلاق، ولمّا كان الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فلابدّ من علاج، وهو ما ذكره فيما يلي:

المقدّمة الثالثة: إنّ للشارع في مثل هذه الموارد جعلاً ثانويّاً يُعبَّر عنه بمتمّم الجعل، فإمّا أن يقيّد به الحكم بالعلم فيسمّى بنتيجة التقييد، أو يعمّم به الحكم فيسمّى بنتيجة الإطلاق... وحينئذٍ لا يلزم الدور، لأنّ متعلّق الجعل الأوّل هو الحكم على نحو الإهمال، ومتعلّق الثاني هو التقييد بالعالم أو الإطلاق، ومع تغاير المتعلّقين لا يلزم الدور.

وقد وقع في الشريعة تخصيص الحكم وتقييده بالعلم في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام، ونلتزم فيهما بنتيجة التقييد ـ بمقتضى الأدلّة الشرعيّة ـ أمّا في غيرهما فيؤخذ بنتيجة الإطلاق، بمقتضى العمومات الدالّة على أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم والجاهل.

فظهر: أنّ من الممكن تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاصّ ـ كالكتاب والسنّة ـ عن طريق متمّم الجعل، والمنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك... إلّا أنّ الكلام في وقوع ذلك في الشريعة، فإنّ مورده قليل جدّاً، كالقطع الحاصل من القياس، على ما يظهر من رواية أبان[1].

---

(١) انظر مصباح الأُصول: ج٢ ص٥٦ـ٥٧.

إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني

قال السيّد الخوئي: ما ذكره من المقدّمة الأولى فهو تامّ. وأمّا ما ذكره في المقدّمة الثانية من: أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فهو غير تامّ، لأنّ التقابل بينهما وإن كان من تقابل العدم والملكة، لأنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له، إلّا أنّه لا يعتبر في التقابل المذكور القابليّة في كلّ مورد بشخصه، بل تكفي القابليّة في الجملة. ألا ترى: أنّ الإنسان غير قابل للاتّصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك يصحّ اتّصافه بالعجز عنه فيقال: هو عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلّا لكفاية القابليّة في الجملة، وأنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالقدرة في الجملة وبالنسبة إلى بعض الأشياء، وإن لم يكن قادراً على خصوص الطيران.

وفي المقام، حيث إنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، لما عرفت من استلزامه الدور، وتقييده بالجهل به أيضاً محال، لاستلزامه الدور كذلك، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم والجهل لا محالة في الجعل الأوّلي، بلا حاجة إلى متمّم الجعل. وإذا كان كذلك وقطع به المكلّف، يستحيل منعه عن العمل بقطعه، لاستلزامه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً، ومطلقاً في صورة الإصابة.

ثمّ قال: وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحّة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل، لأنّه متوقّف على كون الجعل الأوّلي بنحو الإهمال. وقد عرفت كونه بنحو الإطلاق.

وأمّا **ما ذكره** من: أنّ العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والإخفات والقصر والتمام.

ففيه: أنّ الأمر ليس كذلك، إذ غاية ما يستفاد من الأدلّة هو إجزاء أحدهما عن الآخر، وإجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فإنّ اجتزاء الشارع ـ في مقام الامتثال بالجهر في موضع الإخفات أو

العكس ـ لا يدلّ على اختصاص الحكم بالعالم. ويدلّ عليه، أنّ العنوان المذكور في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر. وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأوّلي للجاهل أيضاً. ويؤيّده تسالم الفقهاء على أنّ الجاهل بالحكمين مستحقّ للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تقصير، فإنّه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم، لا معنى لكون الجاهل مستحقّاً للعقاب.

وأمّا ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان، ففيه:

أوّلاً: أنّ رواية أبان ضعيفة السند، فلا يصحّ الاعتماد عليها.

وثانياً: أنّه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم، يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: «كنّا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول إنّ الذي جاء به شيطان».

وثالثاً: أنّه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فإنّ الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأنّ قطعه مخالف له، وذلك يتّفق كثيراً في المحاورات العرفيّة أيضاً، فربّما يحصل القطع بشيء لأحد، ويرى صاحبه أنّ قطعه مخالف للواقع، فيبيّن له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركّب، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه[1].

تفصيل المحقّق العراقي

المحقّق العراقي فصّل بين التنجيز والتعذير، بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدّمات العقلية معذّراً، قال ما نصّه: «يمكن أن يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلّف في مقدّمات حصول قطعه وبين غيره، في جهة معذريّته

(١) انظر مصباح الأُصول: ج٢ ص٥٩ـ٦٠.

عند مخالفة قطعه للواقع، بدعوى عدم معذوريّة من يقصّر في مقدّمات قطعه، خصوصاً إذا كان كذلك من جهة الخوض في المقدّمات العقليّة التي نهي عن الخوض فيها، ولكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجّزيّته وعلّيّته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه، إذ لا تلازم بين عدم معذوريّة قطعه ذلك عند تحقّقه عن الواقع وبين عدم منجّزيّته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف وصحّة الردع عن العمل على وفقه، ولا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع... بل ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريّين...»[1].

أي أنّه ليس للشارع التصرّف في القطع من حيث المنجّزيّة، أمّا من حيث المعذريّة فيمكنه ذلك، بأن يمنع من استطراق شيء معيّن، كما نهى عن استطراق القياس، وحينئذٍ لا يكون القطع الحاصل عن طريقٍ قد نهى عن استطراقه عذراً.

وهذا التفصيل وافقه عليه السيّد محمد الروحاني قدس سره، حيث قال: «ومن هنا يظهر: أنّه يمكن تصحيح دعوى الأخباريّين الراجعة إلى نفي حجّيّة القطع ـ هذا ممّا احتمله الشيخ في مراد الأخباريّين فراجع صدر كلامه ـ بإرجاعها إلى نفي معذوريّة القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة، وهي دعوى لا بأس بها، إذ بعد ورود الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الدين لا يصاب بالعقول، وكثرة وقوع الخطأ في الأحكام إذا كانت مدركة من طريق العقل، لا يحكم العقل والعقلاء بمعذوريّة القاطع من غير طريق الكتاب والسنّة، بل يعدّونه مقصّراً في المقدّمات فيصحّ عقابه، وإن لم يمكن نفي وجوب الإطاعة في حال قطعه»[2].

---

(١) نهاية الأفكار: ق١، ج٣ ص٤٤.

(٢) منتقى الأُصول: ج٤ ص١١٩.

(٥) تطبيقات فقهيّة

١. جواز الاكتفاء بغسل البدن المتنجّس مرّة في الماء الجاري

هل يجوز الاكتفاء بتطهير البدن المتنجّس بغسله في الماء الجاري مرّةً؟ استدلّ له صاحب الجواهر بتنقيح الملاك القطعي ومفهوم الأولويّة لردّ صاحب الحدائق؛ حيث تردّد في الاجتزاء بغسل البدن النجس مرّةً واحدة في الماء الجاري؛ قال في الجواهر: «نعم، قد يظهر من حدائق المحدّث البحراني نوع تردّد في الاجتزاء بذلك بالنسبة للبدن، لاختصاص الصحيح بالثوب، وهو ضعيف جدّاً، للقطع بالمساواة والأولويّة القطعيّة»[١].

ولا يخفى **أوّلاً**: أنّ مقصودة من الصحيح، صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: **اغسله في المركن مرتين، فإن غسلته في ماءٍ جارٍ فمرّة واحدة**»[٢].

وثانياً: أنّ القطع المستدلّ به في هذا الفرع حاصل بحكم العقل البديهي بالأولويّة القطعيّة؛ لأنّ الثوب يجذب الرطوبة النجسة. ومن هنا يحتاج إلى العصر، بخلاف البدن؛ حيث لا تنفذ فيه النجاسة، فتزول بالغسل مرّة بالفحوى القطعي. فإذا دلّ النصّ في الثوب المتنجّس على كفاية غسله مرّة في الماء الجاري، يدلّ على كفايته في البدن النجس بالأولويّة القطعيّة.

٢. إلغاء الخصوصيّة عن الخمر في حرمته

تُلغى الخصوصيّة عن الخمر إلى كلّ مسكر حتى الفقّاع، كما علّل لذلك في الجواهر بالقطع بعد خصوصيّة عنوان الخمر بقوله: «بناءً على أنّ الخمر اسم لكلّ مسكر، أو على الإلحاق به، للقطع بعدم الخصوصيّة حتى في الفقّاع الذي

---

(١) جواهر الكلام: ج٦ ص١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١ ص١٠٠٢، ح١.

هو خمر مجهول واستصغره الناس»[١].

والاستدلال بالقطع في كلامه من قبيل تنقيح الملاك القطعي، بعد إلغاء الخصوصيّة عن مورد النصّ؛ بدعوى القطع بملاك الحكم وسريانه إلى غير مورد النصّ.

٣. جواز أداء الزكاة بدفع أيّ نقدٍ من النقود

جوّزوا دفع سائر النقود ـ غير الدرهم ـ في أداء الزكاة، وإن دلّت النصوص على الدفع بالدرهم؛ معلّلاً بالقطع بعدم خصوصيّة له، كما علّل بذلك السيّد الخوئي لإثبات جواز أداء الزكاة بدفع غير الدرهم من سائر النقود، بعد ما أشكل في أداء زكاة الأمتعة بدفع ما يعادلها في القيمة من سائر الأمتعة؛ حيث قال: «وبالجملة فدفع القيمة بما كان من قبيل العروض مشكل جدّاً. فإن تمّ إجماع ـ ولا يتمّ ـ وإلّا فالتعدّي في غاية الإشكال. نعم، لا ريب في التعدّي إلى سائر النقود وعدم الاختصاص بالدرهم وإن تضمّنه النصّ، للقطع بعدم الخصوصيّة كما تقدّم في زكاة الفطرة»[٢].

والاستدلال بالقطع في كلام هذا الاستدلال من قبيل تنقيح الملاك القطعي.

٤. انصراف الأمر بالتمام والقصر إلى حال الأداء

المسألة الأخرى: إناطة وجوب القصر والإتمام بحال الأداء، لا حال تعلّق الوجوب.

فقد استدلّ له صاحب الجواهر بالقطع الحاصل بقرينة أصالة المتلبّس في الحال؛ حيث استدلّ صاحب الجواهر بالقطع بانصراف الأمر بالإتمام والقصر

---

(١) جواهر الكلام: ج٣٦ ص٤٦٧.

(٢) كتاب الخمس: ج١ ص٢٨٣.

إلى الحاضر والمسافر حال أداء الصلاة؛ ردّاً على من ادّعى ظهوره في حال وجوبها؛ حيث قال: «واحتمال إرادة المسافر حال الوجوب من ذلك الإطلاق ـ فلا يشمل حينئذٍ، بل يبقى على مقتضى إطلاق الإتمام على الحاضر المراد منه حال الوجوب أيضاً ـ لا ينبغي أن يصغى إليه، للقطع بانصراف قولهم عليهم السلام: الحاضر يتمّ والمسافر يقصر إلى إرادة الحضور والسفر حال أداء الصلاة لتحقّق الموضوع الذي رتّب الشارع الحكمين عليه، بل هو حقيقة في نحو ذلك، فلو أريد منه من كان حاضراً أو مسافراً في الزمن السابق على زمن صدور الفعل كان مجازاً قطعاً كما هو واضح»[1].

وهذا القطع حاصل بالتبادر الناشئ من ارتكاز العرف العامّ. وهو يرجع إلى تنقيح موضوع الحكم وهو المسافر والحاضر؛ حيث استدلّ صاحب الجواهر بالقطع بانصرافهما إلى إرادة الحاضر والمسافر حال الأداء.

٥. لا دخل للفظ خاصّ في مفهوم الغناء

جاء في كلام صاحب الجواهر من الاستدلال بالقطع بعدم مدخليّة لفظ خاصّ في مفهوم الغناء وماهيّته؛ حيث علّل لذلك بقوله: «للقطع بعدم مدخليّة خصوص ألفاظ فيه؛ لما عرفت أنّه كيفيّة خاصّة للصوت بأيّ لفظ كان»[2].

٦. حكم العقل بوجوب المقدّمة للملازمة

ومن المسائل: حكم العقل بوجوب المقدّمة أو بالملازمة بين وجوبها وبين وجوب ذيها، وبالملازمة بين وجوب فعل شيء وبين حرمة ضدّه العامّ؛ أي تركه.

---

(١) جواهر الكلام: ج١٤ ص٣٥٤.

(٢) المصدر السابق: ج٢٢ ص٤٦.

٧. حرمة الظلم لحكم العقل بقبحه

ومن المسائل: حكم العقل بقبح الظلم والمعصية وبلزوم الطاعة وحسن العدل والإحسان وغير ذلك من الواجبات والمحرّمات العقليّة. فكلّ ما ورد من الشارع ـ من الأمر والنهي في خطاباته ـ إرشادٌ إلى ذلك.

المصادر

١. **أجود التقريرات** (تقريرات درس النائيني)، للسيّد أبي القاسم الخوئي (ت: ١٤١٣هـ)، ط٢، قم ، مطبعة أهل البيت عليهم السلام، ١٤١٠هـ.

٢. **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٠٥هـ؛ أيضاً دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ.

٣. **الإحكام**، لابن حزم، مطبعة العاصمة، القاهرة.

٤. **إرشاد العقول إلى مباحث الأصول**، الشيخ جعفر السبحاني، دار الصادق للنشر.

٥. **إرشاد الفحول**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩هـ.

٦. **اصطلاحات الأصول**، علي المشكيني، طبع ونشر الهادي، ط٥، ١٤١٣هـ ـ ١٣٧١ش.

٧. **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مدخل إلى دارسة الفقه المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٨. **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفر، (ت: ١٣٨٣)، طبع اسماعيليان.

٩. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط٢، ١٤٢٢هـ، بيروت ـ لبنان.

١٠. **أضواء وآراء**، تعليقات على كتاب بحوث في علم الأصول، للسيّد محمود الهاشمي.
١١. **الأعلام**، خير الدين الزركلي، (ت: ١٤١٠)، ط٥، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.
١٢. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.
١٣. **الاقتصاد**، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، منشورات مكتبة جامع چهلستون، ١٤٠٠هـ.
١٤. **أنوار الأصول**، تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي.
١٥. **أنوار الهداية**، للسيّد روح الله الإمام الخميني (ت: ١٤١٢هـ)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٣هـ.
١٦. **أنيس المجتهدين**، المولى محمّد مهدي النراقي، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٣٠هـ.
١٧. **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، محمد بن الحسن، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني، والشيخ علي پناه الاشتهاردي، والشيخ عبد الرحيم البروجردي، ١٣٨٧هـ.
١٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، العلّامة المجلسي، طهران.
١٩. **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.
٢٠. **بحوث في علم الأصول**، تقرير: الشيخ عبد الساتر.

٢١. **بدائع الأفكار** (تقريرات درس العراقي)، للشيخ هاشم الآملي (ت: ١٤١٣هـ)، المطبعة العلمية، النجف.
٢٢. **البيان**، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون.
٢٣. **تاج العروس من جواهر القاموس**، للإمام محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٤. **تحقيق الأصول**، الشيخ الوحيد الخراساني، تقرير السيد علي الميلاني، نشر الحقائق.
٢٥. **تذكرة الفقهاء**، الحسن بن يوسف الحلي، حجري، مكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، بدون تاريخ.
٢٦. **التربية الروحية**، بحوث في علم النفس، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.
٢٧. **تعليقة الشيخ زارعي على كفاية الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٢٩هـ.
٢٨. **تعليقة على الحلقة الثالثة**، السيّد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٢٩. **تقريرات آية الله المجدد الشيرازي**، علي الروزدري، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، ١٤٠٩هـ.
٣٠. **تقريرات في أصول الفقه**، للسيّد البروجردي، مؤسّسة أنصاريان، قم، ١٤١٢هـ.
٣١. **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، أبو القاسم علي أكبر الموسوي الخوئي،

مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤١٨هـ.
٣٢. **تهذيب الأصول**، السيّد عبد الأعلى السبزواري، ١٤١٣هـ.
٣٣. **تهذيب الأصول**، روح الله الموسوي الخميني، تقرير: جعفر السبحاني، مكتبة إسماعيليان، قم، ١٣٨٢هـ.
٣٤. **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، حسين بن جمال الدين الخوانساري، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق طهران، ط٢، ١٣٥٥ش.
٣٥. **جامع المقاصد**، علي بن الحسين الكركي، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ١٤٠٨هـ.
٣٦. **جواهر الأصول**، تقرير بحث السيد الخميني للنگرودي (ت: ١٤١٠)، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦ش، المطبعة: مؤسّسة العروج.
٣٧. **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، جمال الدين حسن بن يوسف، العلّامة الحلي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٥، ١٣٧١ش، قم.
٣٨. **حاشية المكاسب**، الشيخ الأصفهاني (ت: ١٣٦١)، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، ١٤١٨هـ، المطبعة العلمية، نشر: أنوار الهدى.
٣٩. **الحجّة في الفقه**، تقريرات الحائري اليزدي، بقلم: السيّد حسين البروجردي، مؤسّسة الرسالة، أصفهان.
٤٠. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، المحقّق يوسف البحراني، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٣٦٣ش.
٤١. **حقائق الأصول**، تعليقة على (كفاية) الأستاذ الأعظم المحقّق الخراساني قدس سره، المحقّق الأوحدي علم الشريعة ومرجع الشيعة السيّد محسن

الطباطبائي الحكيم قدس سره، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.
٤٢. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه حسن زاده آملي، منشورات مصطفوي، قم.
٤٣. **الحلقة الثالثة**، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، مجمع الفكر الإسلامي، مؤسّسة إسماعيليان.
٤٤. **الحلقة الثانية**، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب، ط٢، ١٤٠٦هـ، بيروت ـ لبنان.
٤٥. **دراسات في علم الأصول**، السيد الخوئي، تقرير السيد علي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٨٨م.
٤٦. **درر الفوائد** (درر الأصول)، الشيخ عبد الكريم الحائري، مكتبة ٢٢ بهمن.
٤٧. **دروس في مسائل علم الأصول**، الشيخ جواد التبريزي، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ ١٣٨٧ش.
٤٨. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بـ(السيد المرتضى علم الهدى) (ت: ٤٢٦هـ)، مطبعة جامعة طهران، ١٣٦٣ش.
٤٩. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ.
٥٠. **رسائل أصولية**، للشيخ جعفر السبحاني، نشر مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام.
٥١. **رسائل الكركي**، الشيخ علي بن الحسين، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٩هـ.
٥٢. **الرسالة السعدية**، العلّامة الحلّي، تحقيق: السيد محمود المرعشي، تحقيق وإشراف : السيد محمود المرعشي، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٠هـ، قم.

٥٣. **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، الشهيد الثاني، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٢هـ، نشر بوستان كتاب، قم.
٥٤. **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، الميرزا محمد باقر الخوانساري، قم، ١٣٩٢هـ.
٥٥. **رياض المسائل**، للسيد علي الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٥٦. **زبدة الأصول**، السيد محمد صادق الروحاني، مدرسة الامام الصادق عليه السلام، ١٤١٢هـ.
٥٧. **السرائر**، ابن إدريس محمد بن منصور الحليّ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.
٥٨. **شرائع الإسلام**، المحقّق نجم الدين جعفر بن الحسن **الحليّ**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٥٩. **شرح إحقاق الحقّ**، العلّامة في العلوم العقلية والنقلية متكلم الشيعة نابغة الفضل والأدب القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري، تحقيق وتعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، تصحيح: السيد إبراهيم الميانجي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران.
٦٠. **شرح أصول الكافي**، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٦ش، طهران، الطبعة الحجريّة.
٦١. **شرح التجريد**، العلّامة الحلّي، طبع قم المقدسة.
٦٢. **شرح العروة الوثقى**، تقريرا لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره، تأليف: سماحة آية الله السيد محمد رضا الموسوي الخلخالي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥م، إيران ـ قم.

٦٣. **شرح المختصر في الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة.
٦٤. **شرح المنظومة**، الحكيم السبزواري، تحقيق: آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسّسة أم القرى، ١٤١٦هـ.
٦٥. **شرح المواقف**، السيّد علي الجرجاني، طبع القسطنطينية.
٦٦. **شرح نهاية الحكمة**، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد.
٦٧. **تشريح الأصول**، الشيخ مولى عليّ بن مولى فتح الله النهاوندي، طهران، دار الخلافة، ١٣٢٠ش.
٦٨. **الشفاء، الإلهيات**، ابن سينا، راجعه وقدّم له: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي، سعيد زايد، لم تذكر سنة الطبع.
٦٩. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، نشر: دار العلم للملايين بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٧٠. **العدّة في أصول الفقه**، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، ١٤١٧.
٧١. **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**، السيد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروز آبادي، الطبعة السابعة، ١٣٨٥ـ ١٣٨٦، منشورات الفيروز آبادي، قم.
٧٢. **عوائد الأيام**، أحمد بن محمد مهدي النراقي، طبع ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ ـ ١٣٧٥ش.
٧٣. **عوالي اللآلي**، ابن أبي جمهور الأحسائي (ت: نحو ٨٨٠)، تحقيق وتقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي،

١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، مطبعة سيد الشهداء، قم.

٧٤. **العين**، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ـ ١٧٥هـ، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي.

٧٥. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام، محمد باقر الصدر، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٧٦. **فرائد الأصول**، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ ـ ١٣٧٧ش.

٧٧. **الفصول الغروية**، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، الطبعة الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

٧٨. **فوائد الأصول**، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، ١٤٠٩هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم.

٧٩. **الفوائد الطوسيّة**، للحر العاملي ، المطبعة العلمية ، قم، ١٤٠٣هـ.

٨٠. **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الشافعي الفيروزآبادي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٨١. **القطع**، دراسة في حجّيته وأقسامه، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، تقرير الشيخ محمود نعمة الجياشي.

٨٢. **القوانين المحكمة** (قوانين الأصول)، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٢٨٧، أبو القاسم القمي.

٨٣. **الكافي**، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧هـ، طهران ـ إيران.

٨٤. **كامل الزيارات**، لابن قولويه، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، المطبعة مؤسّسة النشر الاسلامي.

٨٥. **كتاب الحجّ**، سماحة آية الله العظمى السيد الخوئي، تقرير السيد محمد رضا الموسوي الخلخالي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي.
٨٦. **كتاب الخمس**، السيد أبو القاسم الخوئي (ت: ١٤١٣)، ١٣٦٤ش، المطبعة العلمية، قم.
٨٧. **كتاب الصلاة**، تقريراً لدرس آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني، المقرر: آية الله المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤١١هـ.
٨٨. **كتاب الزكاة**، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، المؤلف: العلّامة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي، ١٤١٣هـ، المطبعة العلمية، قم.
٨٩. **كتاب الصلاة**، للشيخ عبد الكريم اليزدي، دفتر التبليغات الاسلامي، قم المقدسة.
٩٠. **كتاب الصوم**، أبو القاسم الخوئي، نشر: لطفي، ١٣٦٤، المطبعة العلمية، قم.
٩١. **كتاب الصوم**، تأليف: سماحة آية الله الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي، طبع ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٩٢. **كتاب الطهارة**، أبو القاسم الخوئي، نشر: دار الهادي، مطبعة صدر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٩٣. **كتاب الطهارة**، السيد الگلپايگاني (ت: ١٤١٤)، نشر: دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، قم ـ إيران.
٩٤. **كتاب الطهارة**، مرتضى الأنصاري، طبع ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٩٥. **كشف الغطاء** (ط.ق)، جعفر كاشف الغطاء، طبع ونشر: مهدوي أصفهان.

٩٦. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلّامة الحلّي، تحقيق وتعليق: الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، الطبعة السابعة المنقّحة.

٩٧. **كفاية الأصول**، الآخوند محمد كاظم الخراساني، نشر وتحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩هـ؛ أيضاً مؤسّسة أنصاريان، قم، ١٤١٢هـ.

٩٨. **الكنى والألقاب**، عباس القمي، نشر: مكتبة الصدر، طهران.

٩٩. **لؤلؤة البحرين**، المحقق البحراني (ت: ١١٨٦)، نشر: من مخطوطات موقع مركز الفقيه العاملي لإحياء التراث.

١٠٠. **اللباب في تفسير الكتاب**، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

١٠١. **لسان العرب**، ابن منظور، محمد بن كرم، نشر: أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ ـ ١٣٦٣ش.

١٠٢. **لمحات الأصول**، تقرير بحث البروجردي للسيد الخميني، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢١هـ ـ ١٣٧٩ش، مطبعة مؤسّسة العروج.

١٠٣. **مباحث الأصول**، السيد كاظم الحائري، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلف، ١٤٠٧هـ.

١٠٤. **المباحث الأصولية**، الشيخ محمد إسحاق الفياض، نشر: مكتب آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض.

١٠٥. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيّات**، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى، قم، ١٤٢٨هـ.

١٠٦. **مباني الاستنباط**، للسيد الخوئي، تقرير السيد أبو القاسم الكوكبي، طبع في مطبعة الآداب، ١٣٨٦هـ.

١٠٧. **المبسوط**، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، نشر: المكتبة المرتضوية إيران، لم تذكر سنة الطبع.
١٠٨. **مجمع البحرين**، الشيخ الطريحي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، ط٢، ١٤٠٨ ـ ١٣٦٧ش، نشر: مكتب النشر الثقافة الإسلاميّة.
١٠٩. **مجمع الزوائد** (الهيثمي)، دار الكتب العربيّة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ.
١١٠. **مجمع الفائدة والبرهان شرح إرشاد الأذهان**، أحمد بن محمد الأردبيلي، تحقيق: مجتبى العراقي، وشيخ علي پناه الاشتهاردي، وحسين اليزدي، نشر: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المشرفة، ١٤٠٣.
١١١. **المحاسن**، للبرقي، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ١٤١٣هـ.
١١٢. **محاضرات في أصول الفقه** (تقريرات بحث المحقق الخوئي)، لمحمد إسحاق الفياض، دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤١٠هـ.
١١٣. **محاضرات في أصول الفقه**، السيد الخوئي، تقرير الشيخ إسحاق الفياض، مؤسّسة أنصاريان، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٥٧ش.
١١٤. **مختلف الشيعة**، الحسن بن يوسف الحلي، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٦ هـ.
١١٥. **مسالك الأفهام**، العامليّ الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد، مؤسّسة دار المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٦هـ.
١١٦. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، حسين النوري الطبرسي، طبع ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٨هـ.
١١٧. **المستصفى**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ و١٤١٧هـ.
١١٨. **مستمسك العروة**، السيد محسن الحكيم (ت: ١٣٩٠)، ١٤٠٤هـ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران.
١١٩. **المستند في شرح العروة الوثقى**، للسيد الخوئي، نشر: دار الهادي، مطبعة

صدر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٢٠. **مصباح الأصول**، للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (ت: ١٤١٣هـ)، مطبعة العلمية، قم، ١٤١٧هـ.

١٢١. **مصباح الفقاهة**، الشيخ محمد علي التوحيدي، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، الناشر: مكتبة الداوري، قم، الطبعة الأولى المحقّقة.

١٢٢. **مصباح الفقيه**، للفقيه آقا رضا الهمداني (ت: ١٣٢٢هـ)، مكتبة الصدر، الطبعة الحجرية.

١٢٣. **مطارح الأنظار**، الشيخ أبي القاسم الكلانتر، الطبعة الحجرية، من منشورات مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

١٢٤. **معارج الأصول**، المحقّق الحلّي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣هـ.

١٢٥. **المعالم الجديدة للأصول**، السيد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠)، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥م، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، نشر: مكتبة النجاح، طهران.

١٢٦. **معالم الدين في الأصول**، الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

١٢٧. **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي.

١٢٨. **المعجم التطبيقي للقواعد الأصولية في فقه الامامية**، الرباني البيرجندي، محمد حسن، مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية، قم.

١٢٩. **معجم الفروق اللغوية** الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزء من كتاب السيّد نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم.

١٣٠. **معجم المصطلحات الأصولية**، محمد الحسيني، مؤسّسة المعارف

للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣١. **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين بن فارس (ت: ٣٩٥) ، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤ هـ.

١٣٢. **مفردات غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، طبع ونشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

١٣٣. **مقالات الأصول**، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم.

١٣٤. **المكاسب**، للشيخ مرتضى الأنصاري، ١٤١٥هـ.

١٣٥. **المكاسب**، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، نشر وتحقيق: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري، قم، ١٤١٥هـ.

١٣٦. **الملل والنحل** ، الشهرستاني ، مطبعة حجازي القاهرة ١٣٦٨ هـ.

١٣٧. **من لا يحضره الفقيه**، محمد بن علي الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة الثانية، لم تذكر سنة الطبع.

١٣٨. **مناهج الأحكام والأصول**، أحمد بن محمد مهدي أبي ذر النراقي، (ت: ١٤٠٩هـ)، الطبعة الحجرية، طهران.

١٣٩. **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، للسيد الإمام الخميني (ت: ١٤٠٩هـ)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٤هـ.

١٤٠. **منتقى الأصول**، السيد محمد الروحاني، تأليف: الشهيد السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٤١. **منتهى الأصول**، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، (ت:

١٣٧٩هـ).

١٤٢. **منتهى الدراية**، السيد محمد جعفر المروّج، مؤسّسة دار الكتاب، قم المشرفة.

١٤٣. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠م.

١٤٤. **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مؤسّسة المنار.

١٤٥. **موسوعة الإمام الخوئي**، للسيد أبي القاسم الخوئي (ت: ١٤١٣هـ)، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم.

١٤٦. **الميزان في تفسير القرآن**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم ـ إيران، ط٦، ١٤٢١هـ.

١٤٧. **نهاية الأصول** (تقريرات السيّد البروجردي): للشيخ حسين علي المنتظري. مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٧٥هـ.

١٤٨. **نهاية الأفكار**، المحقّق العراقي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤٠٥هـ.

١٤٩. **نهاية الحكمة**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدسة، ١٤٠٤هـ ـ ١٣٢ش.

١٥٠. **نهاية الدراية**، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، انتشارات مهدوي، أصفهان.

١٥١. **نهاية السؤول بشرح منهاج الأصول**، جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي (ت: ٧٧٢هـ)، عالم الكتب، القاهرة، ١٣٤٣هـ.

١٥٢. **نهاية النهاية في شرح الكفاية**، الحاج ميرزا عليّ الإيرواني النجفي، قم ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٣٧٠ ش .

١٥٣. **نهاية الوصول**، للعلّامة الحلّي، انتشارات قدس محمدي، قم.

١٥٤. **نهج الحقّ وكشف الصدق**، الحسن بن يوسف المطهر الحلّي (العلّامة الحلّي)، تحقيق: الشيخ عين الله الحسني، ١٣٢١هـ.
١٥٥. **نهج المسترشدين**، للعلّامة الحلّي، مجمع الذخائر الإسلامية.
١٥٦. **نور البراهين**، أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد للعلّامة المحدث الجليل، السيد نعمة الله الموسوي الجزائري ١٠٥٠ـ١١١٢هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
١٥٧. **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار** عليهم السلام، حسين بن شهاب الدين العاملي الكركي (ت: ١٠٧٦هـ)، أشرف على التصحيح والمقابلة: رؤوف جمال الدين، بغداد ـ العراق، ١٩٧٧م.
١٥٨. **هداية المسترشدين**، للشيخ محمد تقي الإصفهاني، الطبعة الحجرية، منشورات مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.
١٥٩. **الوافية**، للفاضل التوني، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
١٦٠. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث عليهم السلام، ١٤١٤هـ، قم.

الفهرس

(١٩٤)

دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة على الإجزاء

تعريف الأوامر الأضطراريّة والظاهريّة ٨
تعريف الإجزاء ٩
الأصل اللفظيّ في المسألة ١١
الأمر الاضطراريّ يدلّ على سقوط الأمر الواقعي بالملازمة العقليّة ١٢
تعليق على النصّ ١٤

(١٩٥)

دلالة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء عقلاً

ثبوت الأمر الاضطراريّ بمجرّد طروّ العذر ٢٠
إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستمرار العذر في تمام الوقت ٢٢
تعليق على النصّ ٢٥
خلاصة ما تقدّم ٢٧

بحوث تفصيليّة

المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت ٢٨
المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات ٣٠
الصورة الأولى: إذا ارتفع الاضطرار في أثناء الوقت ٣١
الوجوه المذكورة لتقييد الأمر الاضطراريّ للأمر الاختياريّ ٣١
الوجه الأوّل: أدلّة بدليّة الأمر الاضطراريّ ٣١
الوجه الثاني: ظاهر الأمر الاضطراريّ هو التعيين لا التخيير ٣٤

الوجه الثالث: الإطلاق المقاميّ في دليل الاضطرار ٣٨
الوجه الرابع: تقيّد الأمر الاختياريّ بالأمر الاضطراريّ ٣٨
الصورة الثانية: إذا استمرّ العذر تمام الوقت ٤١
الجهة الأولى: اقتضاء الدليل الاجتهادي على القضاء ٤١
الجهة الثانية: مقتضى الأصل العملي في المقام ٤٢

(١٩٦)

دلالة الأوامر الظاهريّة على الإجزاء عقلاً

القول الأوّل: إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عقلاً «مسلك السببيّة» ٥٠
مناقشة القول الأوّل ٥٢
المناقشة الأولى: الأحكام الظاهريّة أحكام طريقيّة ٥٢
المناقشة الثانية: المصلحة السلوكيّة تفي بقدر ما يفوت من مصلحة الواقع ٥٥
القول الثاني: الإجزاء على أساس أدلّة الحجّيّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة ٥٧
مناقشة القول الثاني ٦٠
تعليق على النصّ ٦٢
الخلاصة ٦٤

بحث تفصيليّ

في إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي

الجهة الأولى: في بيان حجّيّة الامارات ومدى تأثيرها في الواقع ٦٥
التفسير الأوّل: الطريقيّة والكاشفيّة للأمارات بدون أن تكون دخيلة في الواقع أصلاً ٦٥
التفسير الثاني: السببيّة والموضوعيّة للأمارات التي لها تأثير في الواقع .. ٦٦
القول الأوّل: السببيّة المنسوبة إلى الأشاعرة ٦٦

القول الثاني: السببيّة المنسوبة إلى المعتزلة ٦٦
القول الثالث: السببيّة بمعنى المصلحةالسلوكيّة ٦٧
مناقشة الإمام الخميني للمصلحة السلوكيّة ٦٨
الجهة الثانية: مفاد حجّيّة الأصول العمليّة ٦٩
المناقشات الواردة على مقالة صاحب الكفاية ٦٩
الجهة الثالثة: الأقوال في المسألة ٧٤

(١٩٧)

امتناع اجتماع الأمر والنهي

الأمر الأوّل: في عنوان المسألة ٨٠
الأمر الثاني: المراد من الواحد في عنوان النزاع ٨١
الأمر الثالث: السبب في استحالة اجتماع الأمر والنهي ٨٢
تعليق على النصّ ٨٥

(١٩٨)

الخصوصيات التي تُخرج الأمر والنهي عن الاجتماع على شيء واحد

الأولى: الأمر متعلّق بالطبيعة والنهي متعلّق بحصّة معيّنة منها ٩٥
التحقيق في الخصوصيّة الأولى ٩٦
تحقيق السيّد الشهيد في القول الأوّل ٩٨
مسلك المحقّق النائيني ٩٩
الفارق بين مسلك النائيني والمسلك المتقدّم ١٠٠
تحقيق السيّد الشهيد في مسلك النائيني ١٠٢
الثانية: تغاير العنوانين مفهوماً مع اتّحادهما مصداقاً ١٠٤
الأوّل: تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً ١٠٤
ارتفاع المشكلة على كلا المسلكين بناءً على الوجه الأوّل ١٠٥

مناقشة السيّد الشهيد للوجه الأوّل ١٠٦
الثاني: أنّ تعدّد العنوان يكفي وإن كان المعنون واحداً ١٠٧
الوجه الأوّل يدفع التنافي بالتقريب الأوّل لا الثاني ١١٠
الوجه الثاني لا يدفع المحذور بتقريبه الثاني ١١١
الثالثة: إذا لم يتعاصر الأمر والنهي في الفعليّة زماناً ١١٢
الثمرة الفقهيّة المترتّبة على الخصوصيّة الثالثة ١١٤
مناقشة السيّد الشهيد للخصوصيّة الثالثة ١١٦
تعليق على النصّ ١١٦
خلاصة ما تقدّم ١١٩

(١٩٩)

حكم الخروج من الأرض المغصوبة

الوجوه المطروحة لحلّ مشكلة الخروج من الأرض المغصوبة ١٢٨
الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الأصفهاني ١٢٨
الوجه الثاني: تخصيص دليل حرمة التصرّف في الغصب ١٣١
الوجه الثالث: مختار المصنّف ١٣٢
تعليق على النصّ ١٣٦

(٢٠٠)

شمول امتناع اجتماع الأمر والنهي لجميع أقسام الأمر والنهي

الثمرة من بحث اجتماع الأمر والنهي ١٤٤
الثمرة الأولى بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ١٤٥
الثمرة الثانية: في صحّة أو فساد امتثال الواجب في مورد الاجتماع ... ١٤٦
الكلام فيما إذا كان الواجب توصّليّاً ١٤٧
الكلام فيما إذا كان الواجب تعبّديّاً ١٤٨

تنبيهان ١٤٩
تعليق على النصّ ١٥٠
خلاصة ما تقدّم ١٥١

بحوث تفصيلية

(١) الأقوال في مسألة اجتماع الأمر والنهي ١٥٤
القول الأوّل: امتناع الأمر والنهي مطلقاً ١٥٤
المقدّمة الأولى: الأحكام الخمسة متضادّة ١٥٥
المقدّمة الثانية: الأحكام تتعلّق بفعل المكلّف ١٥٨
المقدّمة الثالثة: تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ١٦١
المقدّمة الرابعة: لكلّ موجود بوجود واحد ماهيّة واحدة ١٦١
النتيجة من جميع هذه المقدّمات ١٦٣
القول الثاني: جواز اجتماع الأمر والنهي ١٦٣
الوجه الأوّل: للمحقّق القمّي ١٦٤
الوجه الثاني: وقوع الاجتماع في الشريعة بين الوجوب والكراهة . ١٦٥
الوجه الثالث: العرف يرى إمكان اجتماع الأمر والنهي ١٦٦
القول الثالث: التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً ١٦٧
القول الرابع: تفصيل آخر للسيّد الخوئي ١٦٨
(٢) تنبيهات في مسألة اجتماع الأمر والنهي ١٦٩
التنبيه الأوّل: الفرق بين مسألة الاجتماع واقتضاء النهي الفساد ١٦٩
رأي المحقّق النائيني: أنّ المسألتين تفترقان من حيث الموضوع والجهة
..... ١٧٠
رأي المحقّق العراقي ١٧٠
رأي السيّد الخوئي ١٧٠

رأي السيّد الخميني ١٧١
تحقيق الشهيد الصدر ١٧١
التنبيه الثاني: هل المسألة أصوليّة أم فقهيّة أم كلاميّة أم من المبادئ التصديقيّة
..... ١٧٢
القول الأوّل: أنّها من المسائل الكلاميّة ١٧٢
القول الثاني: أنّها من المبادئ الأحكاميّة ١٧٤
القول الثالث: أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول ١٧٥
القول الرابع: أنّها مسألة أصوليّة ١٧٥
القول الخامس: أنّها من المسائل الفقهيّة ١٧٧
التنبيه الثالث: هل مسألة الاجتماع عقليّة أم لفظيّة؟ ١٧٨
تحقيق السيّد الشهيد في المسألة ١٨٠
التنبيه الرابع: اعتبار المندوحة وعدمها في المسألة ١٨١
التنبيه الخامس: عدم ابتناء النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع ١٨٣
التنبيه السادس: ملاك اجتماع الأمر والنهي ١٨٤
الجهة الأولى: هل يشترط في موضوع بحث الاجتماع ثبوت ١٨٤
الجهة الثانية: كيفيّة إحراز ملاك اجتماع الأمر والنهي ١٨٨
التنبيه السابع: اختلاف حكم المجمع باختلاف الأقوال والحالات .. ١٩١
البحث في تخريج صحّة الصلاة في المغصوب على القول بالامتناع ١٩٣
(٣) تطبيقات فقهيّة ١٩٦
التطبيق الأوّل: العبادات المكروهة ١٩٦
القسم الأوّل: الذي يتعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له ١٩٦
الأقوال في صوم عاشوراء ٢٠٠
القول الأوّل: حرمة صوم عاشوراء ٢٠٠

القول الثاني: استحباب صوم عاشوراء مطلقاً ٢٠١
القول الثالث: الاستحباب على وجه الحزن ٢٠٢
القول الرابع: كراهة صوم عاشوراء ٢٠٢
القول الخامس: استحباب الإمساك إلى العصر ٢٠٣
القسم الثاني: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ويوجد له البدل ٢٠٤
القسم الثالث: ما تعلّق النهي به لا بذاته ٢٠٤
التطبيق الثاني: الاضطرار إلى الحرام ٢٠٦
القول الأوّل: الخروج من هذا المكان حرام شرعاً ٢٠٦
القول الثاني: الخروج واجب وحرام ٢٠٦
القول الثالث: الخروج واجب بالوجوب الفعلي ٢٠٧
القول الرابع: الخروج واجب بالوجوب الشرعيّ ٢٠٧
القول الخامس: سقوط النهي السابق عنه بالاضطرار ٢٠٨
التطبيق الثالث: الصلاة في اللباس المغصوب ٢٠٨
المسألة الأولى: أن يكون اللباس المغصوب هو الساتر ٢٠٨
المسألة الثانية: أن لا يكون اللباس هو الساتر بل أمر آخر ٢١٠
التطبيق الرابع: فساد الصلاة لمن يقتصر فيها على إحدى العزائم ٢١٠
التطبيق الخامس: بطلان الوضوء بالماء المضرّ أو المغصوب ٢١١
التطبيق السادس: حكم ترك ردّ جواب السلام أثناء الصلاة ٢١٢

(٢٠١)

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

أمور تمهيدية ٢١٧
الأمر الأوّل: عنوان القاعدة عند القدماء ٢١٧
الأمر الثاني: المراد من الاقتضاء ٢١٨

الأمر الثالث: المراد من الضدّ ٢٢٠
الأمر الرابع: المراد من الوجوب والحرمة ٢٢٢

المقام الأوّل

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه العامّ

المسلك الأوّل: وجوب الشيء عين النهي عن ضدّه العامّ ٢٢٤
المسلك الثاني: الأمر بشيء يتضمّن النهي عن نقيضه ٢٢٧
المسلك الثالث: الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ ٢٣٠
تعليق على النصّ ٢٣٣
خلاصة البحث في الضدّ العامّ ٢٣٤

بحث إضافي في أقوال الأعلام في المقام

١. رأي المحقّق النائيني ٢٣٦
٢. رأي صاحب الكفاية ٢٣٦
٣. رأي السيّد الخوئي ٢٣٨

(٢٠٢)

المقام الثاني

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه الخاصّ

الدليل الأوّل: التلازم أو الاستلزام ٢٤٧
الدليل الثاني: مسلك المقدّميّة ٢٥١
ملاحظتان مهمّتان ٢٥١
الملاحظة الأولى: عدم توقّف الاستدلال على المقدّمة الثالثة ٢٥١
الملاحظة الثانية: تحقيق حال المقدّمة الثانية ٢٥٢
الاستدلال على المقدّمة الأول (أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ ٢٥٤
الجواب الأوّل: حلّ صيغة الاستدلال المتقدّم ٢٥٥

إشكال ودفع ٢٥٩
الجواب الثاني: لزوم الدور ٢٦١
ثمرة البحث ٢٦١
تعليق على النصّ ٢٦٤
خلاصة البحث في الضدّ الخاص ٢٦٥

بحوث تفصيليّة

(١) في البراهين الدالّة على إبطال المقدّمة الأولى ٢٦٧
البرهان الأوّل: المنافرة بين الضدّين تقتضي عدم اجتماعهما في الوجود ٢٦٧
البرهان الثاني: النقض بالمتناقضين ٢٦٨
البرهان الثالث: لزوم الدور ٢٦٩
البرهان الرابع: ما ذكره المحقّق الأصفهاني ٢٧٠
(٢) في ثمرة البحث في الضدّ ٢٧٢
القول الأوّل: وجود ثمرة في المقام ٢٧٢
القول الثاني: إنكار الثمرة ٢٧٣
(٣) تطبيقات مبحث الضدّ ٢٧٧
١. لو دار الأمر بين أداء دين حالّ وبين الصلاة في أوّل وقتها ٢٧٧
٢. لو طلب الإمام عليه السلام الزكاة من شخص ٢٧٧
٣. لو نسي المأموم التشهّد أو سجدة ٢٧٨
٤. إذا أمر الودعي بحفظ الوديعة في مكان معيّن ٢٧٨
٥. حجّ المرأة تطوّعاً من غير إذن زوجها ٢٧٩
٦. لو صلّى قبل صلاة الاحتياط ٢٧٩
٧. إذا لم يكفِ الماء لرفع النجاسة والوضوء معاً ٢٧٩
٨. لو دار الأمر بين الواجب الفوري والموسّع ٢٨٠

(٢٠٣)

اقتضاء الحرمة للبطلان

١. الفرق بين هذه المسألة ومسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي ٢٨٤
٢. المراد من الاقتضاء التلازم العقلي بين النهي عن شيء وبين بطلانه وفساده ٢٨٦
٣. في بيان أقسام النهي ٢٨٦
(أ) النهي المولويّ ٢٨٦
(ب) النهي الإرشادي ٢٨٨
تحرير محلّ النزاع ٢٨٨
٤. المراد بالبطلان ٢٨٩
تعليق على النصّ ٢٩٠

(٢٠٤)

١. اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

الملاك الأوّل: حرمة العبادة تمنع إطلاق الأمر ٢٩٤
الملاك الثاني: النهي المتعلّق بالعبادة كاشف عن مبغوضيّتها ٢٩٥
الملاك الثالث: حرمة العبادة تستلزم حكم العقل بقبح الإتيان بها ٢٩٦
اختلاف النتائج المترتّبة على الملاكات ٢٩٦
النتائج المترتّبة على الملاك الأوّل ٢٩٦
النتائج المترتّبة على الملاك الثاني ٢٩٧
النتائج المترتّبة على الملاك الثالث ٢٩٨
تعليق على النصّ ٢٩٩

(٢٠٥)

كيفيّة تعلّق الحرمة بالعبادة

١. تعلّق الحرمة بالعبادة بكاملها ٣٠٤

٢. تعلّق الحرمة بجزء من أجزاء العبادة ٣٠٤
٣. تعلّق الحرمة والنهي بالشرط ٣٠٥
تعليق على النصّ ٣٠٦
خلاصة البحث في اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة ٣٠٧

بحث تفصيلي في أقسام تعلّق النهي بالعبادة

القسم الأوّل: أن يتعلّق النهي بتمام العبادة ٣٠٩
القسم الثاني: تعلّق النهي بجزء العبادة ٣٠٩
القسم الثالث: تعلّق النهي بشرط العبادة ٣١١
القسم الرابع: تعلّق النهي بالوصف الملازم للعبادة ٣١١
القسم الخامس: النهي عن الوصف المفارق للعبادة ٣١٢

(٢٠٦)

٢. في اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

الجهة الأولى: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالسبب ٣١٩
الجهة الثانية: إذا تعلّقت حرمة المعاملة بالمسبّب ٣٢٠
الوجه الأوّل: تحريم المسبّب يعني مبغوضيّته وبطلانه ٣٢٠
الوجه الثاني: أن يكون للمتعاملين القدرة على التصرّف ٣٢٣
تحريم المعاملة يقتضي القول بصحّتها ٣٢٤
تعليق على النصّ ٣٢٥
خلاصة البحث في اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة ٣٢٥

بحوث تفصيليّة

(١) هل مسألة اقتضاء النهي للفساد مسألة لفظيّة أم عقليّة ٣٢٧
القول الأوّل: أنّها مسألة لفظيّة ٣٢٧
القول الثاني: أنّها مسألة عقليّة ٣٢٧

القول الثالث: أنّها مسألة عقليّة لفظيّة ٣٢٩
(٢) الأصل في المسألة ٣٢٩
المقام الأوّل: الأصل في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة ٣٢٩
المقام الثاني: الأصل في مسألة اقتضاء النهي عن المعاملة ٣٣١
(٣) المراد من الصحّة والفساد..... ٣٣٢
المقام الأوّل: المراد من الصحّة والفساد في العبادات ٣٣٢
المقام الثاني: المراد من الصحّة والفساد في المعاملات..... ٣٣٤
القول الأوّل: أنّها مجعولة شرعاً ٣٣٤
القول الثاني: صحّة المعاملة منتزعة من انطباقها على الخارج ٣٣٥
القول الثالث: التفصيل بين المعاملات الكلّيّة والمعاملات الجزئيّة ٣٣٥
(٤) النهي عن المعاملة ٣٣٦
القول الأوّل: النهي عن المعاملة يقتضي الفساد..... ٣٣٦
القول الثاني: النهي عن المعاملة يقتضي الصحّة..... ٣٣٧
القول الثالث: النهي المتعلّق بالتسبيب أو المسبّب لا يقتضي الفساد.. ٣٣٧
القول الرابع: التفصيل بين المسبّب والسبب ٣٣٨
(٥) الاستدلال بالنصّ على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي البطلان ٣٤٠
(٦) كيفيّة التمييز بين النهي الإرشادي والتكليفي ٣٤٢

(٢٠٧)

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع ـ أمور تمهيدية ـ

الأمر الأوّل: أقسام الدليل العقلي..... ٣٤٨
الأمر الثاني: الحكم العقلي وأقسامه ٣٥٠
رجوع مدركات العقل العملي إلى مدركات العقل النظري..... ٣٥١
الأمر الثالث: المصلحة والمفسدة ٣٥٤

تعليق على النصّ ٣٥٥

(٢٠٨)

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع

مقدّمة ٣٦٠
العقل النظري قد يدرك المصلحة والمفسدة ٣٦٠
تعليق على النصّ ٣٦٢

(٢٠٩)

تحقيق حال الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع

الحسن والقبح صفتان واقعيّتان أم مجعولان عقلائيّان؟ ٣٧١
القول الأوّل: الحسن والقبح من الأمور الواقعيّة ٣٧١
القول الثاني: الحسن والقبح من الأمور المجعولة من قبل العقلاء ... ٣٧٢
مناقشة القول بأنّ الحسن والقبح مجعولان عقلائيّان ٣٧٤
المناقشة الأولى: الوجدان يشهد بأنّ العقل هو الحاكم لا العقلاء ٣٧٤
المناقشة الثانية: التجربة تشهد بأنّ الحاكم هو العقل ٣٧٤
البحث في الملازمة ٣٧٥
الاتّجاه الأوّل: ثبوت الملازمة ٣٧٥
بطلان استدلال المشهور بناء على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيّان ٣٧٦
بطلان استدلال المشهور بناء على أنّ الحسن والقبح أمران مجعولان
..... ٣٧٨
الاتّجاه الثاني: استحالة الملازمة ٣٧٩
مناقشة الاتّجاه الثاني ٣٨٠
الاتّجاه الثالث: إمكان الملازمة ٣٨٢
تعليق على النصّ ٣٨٣

خلاصة البحث في الملازمة ٣٨٤

بحوث تفصيليّة في الحسن والقبح

(١) بحث نظريّ في أنّ الحسن والقبح عقليّان أم شرعيّان؟ ٣٨٦
النظريّة الأولى: الحسن والقبح عقليّان ٣٨٧
الدليل الأوّل: بداهة العقل ٣٨٧
الدليل الثاني: انتفاؤهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً ٣٨٨
الحسن والقبح في القرآن الكريم ٣٩٠
النظريّة الثانية: الحسن والقبح شرعيّان ٣٩١
الدليل الأوّل: لو كانا بديهيّين لما اختلف فيهما اثنان ٣٩١
الدليل الثاني: الكذب النافع ليس بقبيح ٣٩٢
الدليل الثالث: الوعد بالكذب ٣٩٣
(٢) تطبيقات فقهيّة ٣٩٤
١. حرمة الإعانة على الحرام ٣٩٤
٢. جواز ضرب اليتيم تأديباً وحرمته لغيره ٣٩٤
٣. حرمة مدح غير المستحقّ له ٣٩٥
٤. حرمة التعويل على الظنّ مع القدرة على تحصيل العلم ٣٩٥
٥. حرمة التعبّد بما شكّ في مشروعيّته ٣٩٥
٦. جواز تصرّف غير الوليّ في مال اليتيم لو توقّف حفظه عليه ٣٩٦
٧. حرمة بيع المجسّمة لغرض ترتيب آثار الصنميّة ٣٩٧
٨. استحباب النكاح بحكم العقل ٣٩٧

(٢١٠)

حجّيّة الدليل العقلي

حجّيّة الدليل العقلي القطعي دون الظنّي ٤٠٥

القول الأوّل: حجّيّة الدليل العقلي القطعي ٤٠٥
القول الثاني: عدم حجّيّة الدليل العقلي القطعي ٤٠٦
توجيه القول الثاني ٤٠٧
مناقشة التوجيه المتقدّم لمقالة الأخباريّين ٤٠٩
دليل الأخباريّين على عدم حجيّة الدليل العقليّ ٤١١
مناقشة استدلال الأخباريّين بالروايات ٤١٣
تعليق على النصّ ٤١٤
خلاصة البحث ٤١٥

بحوث تفصيليّة في حجّيّة العقل

(١) العقل في اللغة والاصطلاح ٤١٧
١. العقل في اللغة ٤١٧
٢. العقل اصطلاحاً ٤١٨
أوّلاً: العقل في الاصطلاح القرآني ٤١٨
ثانياً: العقل باصطلاح الفلاسفة ٤٢٢
ثالثاً: العقل عند علماء الأصول ٤٢٣
(٢) كلمات الأعلام في تعريف الدليل العقلي ٤٢٤
(٣) النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين في الدليل العقلي ٤٢٦
تاريخ المدرسة الأخباريّة ٤٢٩
الموارد الخلافية بين الأصوليّين والأخباريّين ٤٣٣
المورد الأوّل: الاجتهاد والتقليد ٤٣٤
المورد الثاني: العلوم اللازمة في الاستنباط ٤٣٩
وجه حاجة الاجتهاد إلى علم الأصول ٤٤٠
وجه حاجة الاجتهاد إلى علم الرجال ٤٤٢

المورد الثالث: عدد أدلّة الاستنباط ٤٤٤
الدليل الأوّل: الكتاب ٤٤٥
الدليل الثاني: السنّة ٤٤٨
الدليل الثالث: الإجماع ٤٤٩
الدليل الرابع: العقل ٤٥٢
الجهة الأولى: حكم العقل بالوجوب والحرمة ٤٥٢
الجهة الثانية: القياس ٤٥٤
الجهة الثالثة: إثبات أصول الدين بالعقل ٤٥٧
(٤) كلمات الأعلام في حجّيّة العقل ٤٦٠
تفصيل المحقّق النائيني ٤٦٠
إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني ٤٦٢
تفصيل المحقّق العراقي ٤٦٣
(٥) تطبيقات فقهيّة ٤٦٥
١. جواز الاكتفاء بغسل البدن المتنجّس مرّة في الماء الجاري ٤٦٥
٢. إلغاء الخصوصيّة عن الخمر في حرمته ٤٦٥
٣. جواز أداء الزكاة بدفع أيّ نقدٍ من النقود ٤٦٦
٤. انصراف الأمر بالتمام والقصر إلى حال الأداء ٤٦٦
٥. لا دخل للفظ خاصّ في مفهوم الغناء ٤٦٧
٦. حكم العقل بوجوب المقدّمة للملازمة ٤٦٧
٧. حرمة الظلم لحكم العقل بقبحه ٤٦٨
المصادر **٤٦٩**
الفهرس **٤٨٥**