



نظرية الخطابات القانونية

پدیدآورنده (ها) : المقيمی، أبوالقاسم

فقه و اصول :: نشریه فقه أهل البيت (عربی) :: السنة الحادية عشرة، سنة ١٤٢٧ - العدد ٤٢

صفحات : از ٢٢٧ تا ٣٠٤

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/327392>

تاریخ دانلود : ١٤٠٢/٠٧/٠١

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- درون زایی پول در نظام پولی و مالی اسلامی؛ تحلیلی مقایسه ای با رویکرد پول درون زای پساکینزین
- امکان سنجی فقهی استفاده از صکوک بیع دین جهت عملیات بازار باز بانک مرکزی؛ دلالت‌هایی جهت تقویت بازار بدهی اسلامی در کشور
- نقد و بررسی سیر تحول اندیشه ی انسان اقتصادی در اقتصاد متعارف
- واکاوی نظریه اخلاقی خواجه نصیر با رویکردی معرفت شناسانه
- درآمدی بر تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی با تاکید بر مبانی و اهداف
- بررسی نظام پولی مسلمانان در حجاز و شام از قرن اول تا دوم هجری قمری
- ارزشها از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)
- من فقه مدرسة أهل البيت (ع): بطاقة الإیمان غیر المغطاة
- ابهام‌زدایی فقهی از ربای معاملی در معدودات مثلی و آثار آن در نظام پولی و مالی
- پول (تاریخچه و اقسام پول، نظام پولی در جهان اسلام)
- امکان سنجی تصمیم‌گیری بر مبنای «تحلیل هزینه فایده» در بخش عمومی نظام اسلامی
- تبیینی از ابرمساله اقتصاد ایران و چگونگی مواجهه با آن: «اصلاح نظام پولی»

عناوین مشابه

- البحوث القانونية و الإقتصادية : نظرية الغلط في القانون المدني الألماني
- تعليقات على الكتب و المجالات: جولة بين المجالات القانونية: نظرية انعدام التصرفات القانونية و تطبيقها على القرارات الادارية
- الأبعاد الإقتصادية و القانونية للإختراعات
- إعادة النظر في مدى صلاحية نظرية مازلو كأساس لتفسير دوافع السلوك في موقف العمل
- ملامح البيئة القانونية للتسويق في مصر
- إختبار نظرية التوافق بين إدراك المستهلك لذاته و إدراكه للماركات المختلفة من المنتجات
- هل القرد أصله انسان؟ عكس نظرية داروين
- بحث و تصنيف للعوامل المؤثرة في تطبيق الإستراتيجية وفقا لسياق إسكات و نظرية SRP
- تعريفات نظرية: من قاموس الاشتراكية - الدوليات: الدولية الثانية (٢)
- مراجعات كتب: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

نظريّة الخطابات القانونية

□ الشيخ أبو القاسم المقيمي

عرض لنظرية الإمام الخميني عليه السلام الأصولية حول قانونية الخطاب الشرعي

مقدّمة:

المشهور لدى علماء الأصول في تحليل عملية وضع الأحكام الشرعية وطريقة جعلها أنّ الأوامر والنواهي الشرعية عبارة عن قضايا حقيقية تتعلّق بأحاد المكلفين، وتنحلّ إلى خطابات متعدّدة وبصورة خطابات شخصية لكلّ فرد من المخاطبين خطاب مستقلّ ومنفرد، وحيث إنّ الخطاب يتوجّه إلى المكلف بشخصه فإنّه لا بدّ وأنّ تلحظ خصوصيات المكلف وحالاته في الخطاب كالعلم به والقدرة على امتثاله وتوفّر الداعي إليه^(١). ومن هنا يقبح تكليف الجاهل والعاجز والعاصي ومن لا داعي له للامتثال؛ لأنّ التكليف إنّما هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف وإمكان إنبعائه، ومع جهله أو عجزه وشبه ذلك يكون التكليف لاغياً، لعدم إمكانية الانبعاث نحو التكليف^(٢).

وهذا الرؤية قد ظهرت انعكاساتها في قسم من البحوث الاصولية:

١ - إنهم في مبحث الضد - بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده حينما تكون إزالة النجاسة عن المسجد هي الواجب الأهم - ذهبوا إلى استحالة الأمر بالصلاة حينئذٍ؛ وذلك لأنّه بناءً على انحلال الخطاب بعدد

المكلفين ولحاظ الحالات الفردية للمكلف لا يمكن تكليفه بالضدين لعجزه عن الامتثال لكلا التكليفين والخطابين، وعليه فلا أمر بالصلاة حينئذٍ، فلو عصى الأمر بالإزالة واشتغل بالصلاة فما هو حكمها من حيث الصحة والبطان؟

حاول كثير من الأصوليين تصحيح العبادة بطرق عديدة:

منها: أن يكون الإتيان بالصلاة بقصد الملاك (٣).

ومنها: طرح فكرة الترتب في تصوير الأمر بالمهم وأنه في طول الأهم كي لا يتطرق محذور عدم قدرة المكلف (٤).

٢ - وأيضاً في تقسيم مراتب الحكم إلى أربع مراتب - كما طرحه المحقق الخراساني - هي: الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز، فإذا أبرز الحكم وكان المكلف عالماً قادراً فالحكم فعلي ومنجز، وأما في حالة عدم إبراز الحكم أو جهل المكلف وعجزه فالحكم إنشائي وغير منجز. ومن الواضح أن هذه المراتب مبنية على انحلال الخطاب ولحاظ حالات المكلف وخصوصياته (٥).

٣ - وكذلك ذهب الأصوليون في بحث تنجز العلم الإجمالي إلى بطلان منجزيته بخروج أحد أطرافه عن محل ابتلاء المكلف وجريان البراءة فيه؛ وذلك لقبح تعلق الخطاب به عقلاً بعد خروجه من دائرة الابتلاء؛ لأنّ التكليف إنما يدخل في العهدة إذا توفّر الداعي للانبعاث أو الترك، فاذا انتفى الداعي فلا يعقل التكليف حينئذٍ (٦).

٤ - وهكذا فقد واجه الأصوليون في ضوء نظرية انحلال الخطاب الشرعي عدّة إشكالات في بعض البحوث الأخرى كالبحث في شمول الخطابات القرآنية للغائبين والمعدومين حين صدور الخطاب وتصحيح الواجب المشروط قبل تحقق الشرط وصحة توجيه النهي إلى من لا داعي له إلى فعل المحرم. وكذلك بحث اجتماع الأمر والنهي واعتبار المندوحة فيه وبحث الجمع بين الحكم

الظاهري والواقعي^(٧).

وقد حاول الإمام الخميني^(ع) من خلال طرحه لنظرية «الخطابات القانونية» معالجة تلك الإشكاليات، بعد استخراجها بدقة من النصوص الشرعية معتبراً تشريع الأحكام الشرعية على شاكلة تشريع القوانين الاجتماعية والعرفية.

وتعتبر هذه النظرية باعتراف كثير من المحققين وعلماء الأصول من إبداعات الإمام^(ع) في علم الأصول^(٨). ولئن سبقه أحد إلى ذلك فلا شك في اعتباره^(ع) أول من شيد أركان هذه النظرية وطورها وسعى إلى اعتبارها أصلاً وقاعدة كلية يستفاد منها في مجالات عديدة. وقد ذكر تلميذه الشيخ الفاضل اللكراني هذه النظرية في عداد إبداعاته القيمة^(٩).

وعبر عنها ولده السيد مصطفي بـ «الأصل الأصيل» و «المسالك الراقية» وقال عنها: «ولعمري إن من ألقى حجاب العناد وتدبر بعين الإنصاف والسداد لا يتمكن من رفض هذه البارقة الملوكوتية التي تنحل بها كثير من المعضلات وأساس طائفة من المشكلات، فله دزة وأجره»^(١٠).

إن «نظرية الخطابات القانونية» إضافة إلى آثارها الأصولية والفقهية المهمة والكبيرة جداً لا يمكن حصرها في علم الأصول حسب، بل هي في حد ذاتها نظرية واسعة وشاملة تؤثر في منهجية تدوين القانون وتشريعه وتنفيذه.

متى تبلورت النظرية لدى السيد الإمام^(ع):

هل هذه النظرية ممّا وصل إليه الإمام الراحل^(ع) في الدورات الأخيرة من دراساته الأصولية أو الفقهية وتبدل رأيه عمّا عليه أولاً - كما رأينا منه في نظريته حول أمارية الاستصحاب، وموضوع علم الأصول حيث تبع المشهور،

واشتمال جميع القضايا على النسبة الحكمية ولكن رجع عمّا عليه وذهب إلى أنّ الاستصحاب من الاصول وعدم احتياج العلوم إلى موضوع أصلاً وعدم اشتمال بعض القضايا على النسبة - (١١) أو إنّ هذه النظرية المهمة ممّا بلغ إليه فكره الشريف من أوّل تحقيقاته ودراساته الاجتهادية؟

والظاهر أنّه ممّا عليه الإمام (عليه السلام) من أوّل دراساته وتحقيقاته؛ لوجوده في أوّل ما صنّفه (عليه السلام) بقلمه الشريف في الفقه والأصول. كما في تعليقه على الكفاية المسمّى بـ «أنوار الهداية» حيث فرغ منها في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٦٨ القمرية. وهذا الكتاب مشتمل على عدد من نظرياته التي رجع عنها كما أشرنا إلى بعضها آنفاً - ومع ذلك رأينا فيها تصريحه بنظرية (الخطابات القانونية) (١٢) وكذا صرّح الإمام الراحل (عليه السلام) بهذا النظرية في كتاب الطهارة وهو - على ما هو المذكور في مقدمته (١٣) - من أوّل ما دونه الإمام من بحوثه الفقهية التفصيلية، وقد شرع ببحثه وتدوينه سنة ١٣٧٣ القمرية ومع ذلك رأينا فيه تطبيق نظريته، كما سنذكره في آثاره الفقهية.

عنوان النظرية:

إنّ كلمة (القانون) لفظة يونانية دخلت اللغة العربية من السريانية، وكانت تطلق في اليونانية على (المسطرة)، واستعملت في العربية بمعنى (الميزان) و (المعيار)، ويطلق على كل قاعدة كلية وإلزام تشريعي عام (١٤).

واستعمال كلمة (قانون) في الدائرة الفقهية المراد به، كلّ أمر كليّ ودائمي وارد عن طريق الوحي بما يعبر عنه في علم الاصول بـ (الحكم) (١٥)، فلفظ القانون قد أخذ في معناه الشمولية والاستيعاب.

وأما تسمية هذه النظرية بنظرية الخطابات القانونين وإطلاقها على الخطابات الشرعية فالملاحظ فيه عنه الإمام - على الأكثر - هو جهة الشبه والمشكلة بينها وبين الطريقة العرفية والعقلانية في وضع القوانين

بيان نظرية الخطابات القانونية:

يقسم الإمام الخميني الخطابات الشرعية إلى خطابات شخصية وقانونية. والخطاب الشخصي هو الخطاب الكفيل ببيان الحكم الشرعي إلى فرد أو أفراد بخصوصيات معينة على نحو لا يشمل غيرهم من المكلفين. ومن خصائص هذا النوع من الخطاب وضوحه من جهة ودخالة علم المكلف وقدرته على الفعل أو الترك في إمكان انبعائه من جهة أخرى (١٧).

ويمكن التمثيل لهذا النوع من الخطابات بخطابه تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾ (١٨)، وخطابه سبحانه لموسى عليه السلام: ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ (١٩)؛ فإن الخطاب الشخصي إلى العاجز وغير الملتفت ممتنع صدوره من الملتفت إلا خطاباً صورياً، فلا بد من كون الفرد مستجمعاً لشرائط صدور الخطاب من العلم والقدرة واحتمال الانبعاث.

وأما الخطابات الكلية القانونية فهي الخطابات المتكفلة ببيان الأحكام لجميع المكلفين، وليست موضوعاً للتكليف الشخصي.

ويذهب ﷺ إلى أن خطابات الشارع لا تنحلّ إلى عدّة خطابات بعدد المكلفين؛ لأنّ الكثرة من جهة المكلف لا التكليف، فإنّ الموضوع في الخطاب الشرعي هو الأحكام العامّة والكلية مثل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ و ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ونظائرها التي لا يؤخذ في عناوينها الخصوصيات الفردية، ويكون المخاطب فيها عامّة المكلفين، ولا تتحدّد بزمان أو مكان أو أفراد معينة. ومن هنا فإنّ القدرة والعلم ليسا شرطاً في صدور الخطاب، ولا فرق في ذلك بين الحاضر والغائب والقادر والعاجز والعالم والجاهل (٢٠).

وفي الخطاب القانوني لا يكون الهدف النهائي للخطاب تحريك كلّ

المخاطبين، وإنّما غرض المشرّع هو إرادة تحقّق الفعل من المكلف، بمعنى تحقّق الإرادة التشريعية وجعل الحكم^(٢١). والخطاب في مثل هذه الحالات واحد ولكن المخاطب متعدّد. فإذا لم ينبعث جميع المخاطبين بالخطاب أو كانوا جاهلين به أو عاجزين عن امتثاله وقع حكم الشرع حينئذٍ - أمراً كان أو زجراً - لاغياً ومخالفاً لحكم العقل.

نعم، لو كان البعض منهم واجداً لتلك الشروط كالعلم والقدرة واحتمال الانبعاث والتحريك جاز مخاطبة الجميع عقلاً وعرفاً وشرعاً؛ لأنّ الشارع الحكيم يعلم أنّ ثمة من يكون في المخاطبين جاهلاً أو عاجزاً أو عاصياً ومع ذلك جعل الحكم وشرّعه لوجود من ينبعث أو ينزجر من خطابه، فلتحقّق الإرادة التشريعيّة والقانونيّة للحكم، ولا يكون أمر الشارع لغواً، ولا مخالفاً للعقل. فلا يشترط في الخطاب القانونية كون جميع الأفراد واجدين للشرائط المزبورة، بل واجدية طائفة منهم تكفي لتحقق الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بالعنوان العامّ الكلّي، ويكون عندئذٍ جميع المخاطبين مورد التكليف^(٢٢).

قال الإمام الخميني في «مناهج الوصول» وهو ممّا خطّه يراعه المبارك: «إنّ الخطابات العامّة لا ينحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العمومي خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبه يفترق عن الخطاب الخصوصي في كثير من الموارد.

هذا مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعية ليست إرادة إتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل، وإلا يلزم في الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعي الصحة بملاحظة الجعل العمومي القانوني، ومعلوم أنّه لا تتوقّف صحته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمّل في

وقد اعتبر^{٢٣} الخلط بين هذين النوعين من الخطاب وعدم معرفة ميزة كل منهما وراء مقالة المشهور بانحلال الخطاب الشرعي، حيث اعتبروا - بناءً عليها - جميع خطابات الشارع خطابات شخصية^(٢٤).

لوازم نظرية الخطاب القانوني:

وللتعرّف على أساس هذه النظرية بشكل صحيح ينبغي الالتفات إلى لوازمها:

١ - الجمع بين وحدة الخطاب وشمول الحكم لجميع المكلفين:

لا يخفى أنّ ما استهدف الإمام بيانه هو كلية خطاب الشارع وعدم انحلال الخطاب؛ ولذا لا يتوهم أنّ لازم الخطابات القانونية وحدة المنشأ؛ بمعنى أنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين، لأنّه باطل بالضرورة، فالمراد منها - كما هو صريح كلام الإمام الراحل^{عليه السلام} - أنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد، ولكن المنشأ هو حرمة الزنا مثلاً على كلّ مكلف، من غير توجّه خطاب خاص أو تكليف مستقلّ إلى كلّ واحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العموميّ إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة، غير متمكّن عقلاً أو عادة فليس للمولى إلّا خطاب واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجة عليهم^(٢٥).

وبهذا البيان يظهر وجه الجمع في كلام الإمام الراحل بين وحدة الخطاب وشمول الحكم لجميع المكلفين وهذا ما سميناه بالانحلال الحكمي، وسيأتي بيانه تفصيلاً، وبالتأمل فيه يمكن الجواب عن أكثر الإشكالات التي أوردها بعض الأعلام على هذه النظرية.

٢ - متعلّق الحكم على الخطاب القانوني كليّ، وموضوعه نفس الطبيعة والعنوان، فكّماً تحقق العنوان يتعلّق به الحكم، كما سيأتي توضيحه

٣ - فعلية جميع التكاليف بالنسبة إلى المكلفين:

ومن لوازم هذه النظرية فعلية جميع التكاليف بالنسبة إلى كلّ مكلف وإن كان العاجزون ونحوهم معذورين في مخالفتها. وتظهر الثمرة في صورة ترك الأهمّ والمهمّ معاً في مسألة التزام، فيستحقّ المكلف العقوبة عليهما لتركه كلّاً من التكلفين المقذورين بلا عذر^(٢٧). وهذا ما يأباه بعض^(٢٨)، كما سيأتي تفصيله.

٤ - لا يكون العلم والقدرة من الشرائط العامّة للتكاليف، بل إنّهما قيدان في مرحلة التّنجز، كما تقدم وسيأتي أيضاً تفصيله.

٥ - وكما لا تكون الأحكام مقيدة بالقدرة والعلم، فكذلك لا تكون مقيدة بالبلوغ والعقل أيضاً، كما تمسك به الإمام في مسأله المقبوض بالعقد الفاسد في الجواب عن النقض بالصبي الذي مات قبل بلوغه والمجنون الذي لم تحصل له الإفاقة حتى مات، في إطلاق الضمان المستفاد من قاعدة اليد^(٢٩) وإن كان التكليف مرفوعاً عن الصبي بالاجماع^(٣٠)، كما سيأتي بيانه في الآثار الفقهية.

٦ - كما يشمل الخطاب جميع الأفراد ويكون له عموم بالنسبة إلى جميع المكلفين كذلك له العموم بالنسبة إلى جميع الأزمنة والأمكنة^(٣١).

أدلة نظرية الخطابات القانونية:

١ - الوجدان: إنّ الوجدان السليم قاضٍ بأنّ الخطاب الواحد كافٍ لمخاطبة الجميع دون حاجة إلى مخاطبة الآحاد، ويكون محققاً لغرض المخاطب، قال^{عليه السلام}: « كما يشهد عليه وجدان الشخص في خطابه، فإنّه إذا دعا قومه لإنجاز عمل أو رفع بلية فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رامه؛ لا أنّه يدعو كلّ واحد بخطاب مستقلّ ولو انحلاً؛ للغويّة ذلك بعد كفاية الخطاب

وعليه فكيف يدعى انحلال الخطاب الشرعي بعدد خصوصيات الأفراد المخاطبين التي لا دخل لها بعنوان الخطاب ولا الموضوع له (٣٣)؟

ويستشهد^{٣٤} لذلك أولاً بالتدبّر في خطابات الوعاظ الذين يعظون الناس المستمعين إليهم، المختلفين فيما يوعظون به، فمنهم من يكون عاجزاً، ومنهم من لا يتوجّه حين مخاطبته إلى ما آفاده، ومنهم من هو النائب أو الأصمّ، ومع ذلك يوجّه الخطيب خطابه إلى كلّ الحاضرين من غير تقييد ولا توجيه إلى بعض دون بعض، فهل في هذه الواقعة يتعدّد الخطاب ويتكثّر الواحد الكلي إلى الشخصيات؟ وهل يكون الغافل أو النائب ونحوهما خارجين عن ذيل خطابه؟ أم أنّ الكلّ مشمول بخطاب كليّ والواعظ حين خطابه لا يتوجّه إلّا إلى العناوين التي يأخذها في الخطاب كعنوان (الناس) أو (المؤمنون) ويكون الكلّ مخاطباً بخطابه ومحكوماً بحكمه، فلا يلزم أن يكون كلّ فرد من أفراد المستمعين واجداً للشرائط، ولكن يعتبر كون طائفة منهم واجدين لها، فإنّه عند ذلك تترشّح إرادة الوعظ من الواعظ ويكون وعظه معقولاً (٣٤).

وثانياً: إنّ الفقهاء والاصوليين كثيراً ما صرّحوا بأنّ التأمل في أحوال الأوامر العرفية والعادية في كلّ لغة ولسان قد يفيد البصيرة والاطلاع على كيفية الخطاب الشرعي (٣٥)، وعلى هذا الأساس قد مشى الإمام في التصديق بالخطاب القانوني؛ لأنّ التأمل في طريقة العقلاء والعرف في سنّ القوانين موجب للتصديق بذلك؛ حيث شرّعوا الأحكام بنحو كليّ وواسع يشمل الجميع (٣٦) فمن كان واجداً للشرائط المقرّرة في القانون يكون مورداً للتكليف. ولا تكون إرادتهم في ضرب القانون المزبور، كثيرة حسب الآحاد الموجودة بالفعل، ولا يوجد بعد ذلك في أنفسهم الإرادة الأخرى حسب الأفراد المعدومة؛ لانعدامهم بأنفسهم، مع بقاء قوانينهم المضروبة في الدفاتر والداستير (٣٧)، فلا يعقل في حقّهم حصول الإرادة بالنسبة إلى الأشخاص

الذين يوجدون بعد ذلك ، ولكن مع ذلك كله يكون القانون نافذاً في حق الكل ، ولا يختص العاجز ولا الجاهل والناسي بخطاب حتى يلزم المحال ، بل الكل مكلفون وهم بين معذورين وبين من لا يعذر^(٣٨) ، هذا طريقة مجالس التقنين العرفية ، ولم يبين الشارع المقدس طريقة أخرى في خطابه ؛ وذلك لأن خطابه موجه إلى الناس أيضاً ، كما هو الأمر في القانون الوضعي ، فلو كانت له طريقة أخرى لذكرها ونبه عليها .

وينسجم هذا الفهم والتحليل للخطابات الشرعية وتوجيهها لعموم المخاطبين مع إطلاق الخطابات القانونية عليها لغة ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

كيفية شمول الحكم لكل فرد على ضوء نظرية المشهور :

وبعدما سبق من بيان مبنى القول بالخطابات الكلية القانونية ينبغي الكلام حول الشبهة العقلية التي ابتلي بها الأعلام ، وربما لأجلها ذهبوا إلى انحلال الخطاب الواحد إلى عدة خطابات : ألا وهي أن كل واحد من أفراد المخاطبين لا بد أن يكون مورد التكليف ومورد الحكم من غير ارتباط حكمه بحكم الفرد الآخر ؛ لأن العموم أصولي استغراقي ، فيكون الحكم الكلي منحللاً إلى الأحكام الكثيرة ، ولذلك تجري البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية ، ويتعدّد العقاب والثواب بتعدّد المكلفين ، فيتعدّد الحكم ، فيكون كل فرد مورد الحكم المخصوص به .

والحكم سواء كان نفس الإرادة ، أو كان الإرادة المبرزة ، أو كان المعنى المنشأ بتلك الإرادة ، أو كان معنى انتزاعياً من ذلك المعنى المنشأ ، أو كان غير ذلك ، يكون مخصوصاً بكل فرد ومتعدداً حسب الأفراد ، فيكون من قبل المولى بالنسبة إلى كل فرد إرادة صدور الفعل منه أو إرادة بعثه نحو المائدة ، على اختلاف المذهبين في متعلق الإرادة التشريعية .

وعلى كل حال : كيف يعقل توجيه تلك الإرادة إلى الفرد الذي هو جاهل

والمولى ملتفت إلى جهله؟! وإلى الفرد الذي هو عاجز وغافل والمولى ملتفت إلى حاله؟!!

ولذلك، التزم أعلام الأصوليين بانحلال الخطاب إلى خطابات حتى يكون كلّ فرد مورداً للتكليف.

كيفية شمول الحكم لكلّ فرد على ضوء نظرية الخطابات القانونية:

ولابدّ للقائل بالخطاب القانوني من حلّ هذه المشكلة والجواب عنها.

فإن كان الخطاب القانوني معناه عدم الانحلال بحسب الأفراد فيكون الآفراد بلا تكليف فهو خلف، وإن كان معناه أنّ الأفراد مع كون الخطاب قانونياً متوجّهاً إلى العنوان مورد التكليف والحكم، فهو مناقضة ومستحيل ولكن يمكن الجواب عنه - كما أفاده ولده الشهيد الفاضل - بأننا لسنا قائلين بانحلال الخطاب الذي هو معنى جزئي حرفي قائم بالمخاطب وبما نصّوره بصورة المخاطب، بل نلتزم بانحلال الحكم العامّ الاستغراقي حسب الأفراد وأنّ كلّ فرد مخصوص بحكم يختصّ به ويستتبع إطاعته وعصيانه وثوابه وعقابه ولكن يتوجّه السؤال هنا إلى كيفية إمكان الانحلال الحكمي الراجع إلى التكليف الكثيرة بناء على القول بالخطاب القانوني، وأنّ كلّ تكليف متوجّه إلى شخص وباعت إياه نحو المادّة ولو كان هذا الشخص عاجزاً غافلاً جاهلاً، فكيف يتوجّه إليه هذا التكليف؟! فهل يكون بعد هذا إلّا القول: بأنّ هؤلاء الأفراد بعناوين خارجة ليسوا مورد التكليف الفعلي؟!!

ولكن بعد التدبّر فيما تقدّم من مبنى الخطاب القانوني - وأنّه لا يشترط في هذا المبنى كون جميع الأفراد واجدين للشرائط حين صدور الخطاب من العلم والقدرة واحتمال الانبعاث، بل واجدية طائفة منهم تكفي لتحقق الإرادة التشريعية المتعلقة بالعنوان العامّ الكلّي، ويكون عندئذٍ جميع المخاطبين مورد التكليف - يظهر إمكان الإنحلال الحكمي، وهو:

إنَّ كلَّ واحد من الأفراد وإن كان محكوماً بحكم مخصوص به ، والحكم وإن تقوّم الإرادة بمعنى أنّه هو عينها أو هو أمر متأخّر عنها لاحق بها، ولكن تكفي تلك الإرادة المتعلقة بالكلّي والقانون العامّ لاعتبار الحكم المزبور لكلّ أحد، فتلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العامّ القانوني تنحلّ حكماً - حسب الأفراد وحسب حكم العقل وفهم العرف - إلى الأفراد، فيكون الانحلال إلى الكثير بنحو العموم الاستغراقي، ويكون الانحلال حكماً؛ ضرورة أنّ الوجدان قاضٍ بوحدة الإرادة، فالكثرة اعتبارية بلحاظ أنّ المراد معنى كلّي انحلائي. وهذا المعنى الانحلائي يوجب سريان الانحلال حكماً إلى الإرادة، لا واقعاً وموضوعاً فإنّه خلاف الوجدان، فكلّ فرد من الأفراد بما أنّه إنسان وبما أنّه مؤمن مسلم محكوم بالحكم الانحلائي الذي يتوجه إلى الآحاد، حسب توجيه الخطاب الكلّي، لا حسب توجيه الخطاب الشخصي.

فقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٣٩) وإن كان في قوة الانحلال إلى أفراد المؤمن ومصاديقه الذاتية، ولكن لا يلزم من كونه في قوة الكثير كون كلّ واحد من هذا الخطاب بالقوة جامعاً لجميع الشروط المعتمدة في صحّة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي.

مع أنّ انحلال هذا العام والقانون الكلّي إلى الكثير انحلالاً حكماً، موجب لصحّة انتساب كلّ واحد إليه واختصاصه بالحكم المخصوص به (٤٠).

وبهذا البيان يندفع بعض الإشكالات الواردة على الخطاب القانوني.

الفرق بين الخطاب القانوني وتعلّق الأوامر بالطبائع والقضايا الحقيقية:

أ - أمّا الفرق بينه وبين تعلّق الأوامر بالطبيعة فواضح؛ لأنّ البحث في تلك المسألة في متعلّق الأوامر والنواهي بأنّ الأمر إذا تعلّق بماهية هل يسري إلى الأفراد والمصاديق المتصوّرة بنحو الإجمال منها بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلّقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الاجمال، أو متعلّقة بالطبائع، بمعنى أنّ

الأمر قبل تعلق أمره بشيء يتصوّره بكلّ ما هو دخيل في غرضه ويبعث المكلف نحوه ليوجهه في الخارج، فإذا لم تكن للخصوصيات الفرديّة دخالة في غرض الأمر لا يمكن أن يبعث نحوها^(٤١).

وذهب الإمام إلى الثاني، ولكن متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي؛ لأنّ تعلق الحكم بالوجود الخارجي أو الإيجاد بالحمل الشائع لا يمكن إلّا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع، وكذا لا يتعلّق الحكم بالوجود الذهني بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، لكن لما كانت الطبيعة لا يمكن أن تصير متعلّقة لحكم إلّا أن تصير متصوّرة، والتصوّر هو الوجود الذهني، فلا محالة يكون ظرف تعلق الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي.

فالمولى إذا رأى أنّ إتيان الصلاة مثلاً ووجودها خارجاً محصل لغرضه، فلا محالة يتوسّل إليه بوسيلة، ولا يكون ذلك إلّا بالتشبّه بالأمر بالطبيعة، ليبعث العبد إلى إيجادها، فمتعلّق الأمر هو الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجادها^(٤٢)، فمتعلّق الأمر نفس الطبيعة - من حيث هي - يراد إيجادها في الخارج، ولكن يظهر من المحقق الخراساني أنّها من حيث هي هي لم تكن متعلّقة للأمر، بل الطبيعة بوجودها السعي بما هو وجودها - قبلاً لخصوص الوجود - متعلّقة للأمر^(٤٣).

ويظهر من المحقق العراقي أنّ معروض الطلب ومتعلّقه الطبيعة بما هي مرآة للخارج^(٤٤) ومنشأ هذه الأقوال منهم زعمهم أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا مبغوضة ولا متعلّقة للأمر والنهي^(٤٥).

هذا، وقد ذكرنا مبني الإمام في متعلّق الأحكام بطوله ليتضح الحال في

الإشكالات المطروحة على نظرية الخطاب القانوني، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً. ولكن المدار في الخطاب القانوني ليس في متعلق التكليف، بل المدار في كيفية إلقاء الشارع لخطاباته وفي كيفية جعل والتقنين، والمدعى أن الخطاب واحد والإنشاء واحد، ولا تنحلّ الخطابات العامّة إلى خطابات متعدّدة بعدد نفوس المكلفين سواء كان متعلق ذلك الخطاب بالأفراد أو الطبيعة. ولذا يمكن تصوير النزاع حتى على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، فيمكن على مختار السيد الإمام تصوير الأمرين، فيكون مورد الأمر في الإزالة الفرد منها وفي الصلاة الفرد منها (٤٦).

ب - وأما الفرق مع القضايا الحقيقية فقد ثبت في محلّه أن كلّ حكم شرعي بالنسبة إلى موضوعه المأخوذ في الدليل من القضايا الحقيقية، فإذا ورد (المستطيع يجب عليه الحج) فهو في قوة القضية الشرطية على مبنى بعض الأعلام (٤٧) أو تكون من القضايا البتية على مبنى الإمام (٤٨)، إلا أن موضوعها قابل للصدق على الأفراد الموجودة وعلى التي ستوجد؛ لعدم أخذ قيد في جانب الموضوع حتى تصير قضية خارجية.

فعلى ما صرح به السيد الإمام القضايا الحقيقية هي القضايا التي يكون الحكم فيها مترتباً على جميع أفراد الطبيعة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجاً، بل كلّ فرد وجد مصداقاً لها يترتب عليه الحكم، فإذا قال: (كلّ نار حارة) فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعم من الموجودة والمعدومة؛ وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ لفظه (النار) وكذا سائر الأسماء الموضوعية للطبيعة المطلقة إنّما تدلّ بالوضع على نفس الطبيعة الموضوعية بإزائها، كما لا يمكن الطبيعة أن تكون مرآة للأفراد والخصوصيات، كذلك لا يحكي اللفظ الموضوع بإزائها إلا عن نفس الطبيعة المجردة عن القيود التي منها نفس الوجود، فكلمة (النار) حاكية عن نفس ماهيتها التي هي مقسم

للموجودة والمعدومية (٤٩).

هذا، ولكن الأصوليين زعموا أنّ القضايا الشرعية بالنسبة إلى القدرة والعجز وأمثالهما أيضاً من القضايا الحقيقية؛ لامتناع كون موضوعها الأعم، فيكون قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ﴾ (٥٠) أي على القادر وهكذا في الأحكام التي لا موضوع لها، مثل الصلاة والحجّ، فإنّ مخاطبتها المسمّى بـ (الموضوع) أيضاً هو القادر.

فلولا المحذور العقلي في تكليف العاجز ونحوه لما كان وجهه للتصرّف في ظواهر الأدلّة، ولو أمكن الفرار من هذا المحذور لما كانوا يرضون بذلك التصرّف بجعل موضوع الأدلّة (القادر) مع أنّ موضوع الأدلّة العناوين العامّة، فيشمل العاجز والقادر. إلا أنّ العقل يتصرّف عندهم في ذلك؛ لامتناع خطاب العاجز (٥١).

وقد اعترضهم السيد الإمام بإمكان مخاطبة العاجز بنحو الخطاب القانوني فينتج منه أنّ القضايا الشرعية الحقيقية باقية على ظواهرها.

ولا يخفى أنّ الأصوليين مع ذهابهم إلى أنّ القضايا الشرعية هي القضايا الحقيقية ذهبوا إلى انحلال الخطاب، ولذا ابتلوا بالمحذور العقلي في شموله للعاجز.

فظهر بما تقدّم الفرق بين القضايا الحقيقية والخطابات القانونية (٥٢).

مناقشات لنظريّة انحلالية الخطاب:

أورد الإمام الخميني^ع على نظرية الانحلال - في مقام دعم نظريته - بعض المحاذير المبنائية، والتي نذكرها فيما يلي:

المحذور الأول: عدم الاحتياط عند الشك في القدرة:

إنّه بناءً على انحلال الخطاب بعدد المخاطبين فإنّ موضوع التكليف هو

المكلف القادر، وليس « العاجز مشمولاً ومكلفاً بالتكاليف التي تتضمنته تلك الخطابات، فيلزم منه فيما لو شك في القدرة وعدمها إجراء البراءة؛ لأن المرجع في الشك فيها الشك في التكليف، لأن المفروض الشك في تحقق قيده، وإجراء البراءة في موارد الشك في التكليف مما لا خلاف فيه بينهم، مع أنه يظهر منهم القول بالاحتياط في مورد الشك في القدرة وقد تشبث الاصوليون للفرار عن ذلك بذكر طرق ووجوه (٥٣).

وأما الخطاب القانوني فلا يرد عليه مثل هذا الإشكال؛ لأن موضوع التكليف فيه ليس شخصياً، بل هو موضوع كلي وعمام، ومع الشك في قدرة فرد ما لا يسري الشك إلى موضوع التكليف - وهو قدرة المجموع - بل يكفي قدرة بعض المكلفين في تحقق الموضوع. ولا شك في لزوم رعاية جانب الاحتياط عند الشك في قدرة مكلف ما؛ لأن الشك في قدرة فرد ما لا ترجع إلى الشك في موضوع التكليف حتى تجري البراءة (٥٤).

المحذور الثاني: النسبية في الأحكام الوضعية:

إن من لوازم القول بالانحلال الخطاب نسبية الأحكام الوضعية كالصحة والنجاسة مثلاً وعليه يتكون مثل هذه الأحكام ثابتة في بعض الحالات وغير ثابتة أخرى - خصوصاً على القول بمجعية الأحكام الوضعية - فيلزم منه أن لا يكون الخمر الواقع في أقصى البلاد نجساً؛ وذلك لأنه بناءً على القول بالانحلال تؤخذ حالات المكلف وخصوصياته في الخطاب، ومنها عدم ابتلائه بالنجاسة البعيدة عنه، فيلزم أن لا تكون النجاسة كحكم وضعي ثابتة في حقه، وهذا معناه نسبية الأحكام الوضعية وهو باطل بضرورة الفقه.

ولا يرد هذا الإشكال بناءً على نظرية الخطابات القانونية؛ وذلك لفعلية الخطاب في جميع حالات المكلف، سواء ما كان منها داخلياً في محل الابتلاء أو خارجياً، حيث لم تؤخذ حالات الأفراد في تكاليف الشارع (٥٥).

المحذور الثالث: اجتماع عدّة أكاذيب في خبر واحد:

إنّ من لوازم انحلال الخطاب لزوم انحلال الخبر الكاذب في قضية معيّنة إلى عدّة إخبارات كاذبة بعدد أفراد تلك القضية، فيكون الخبر الكاذب الواحد منطوياً على عدّة أخبار كاذبة، فلو قال قائل بأنّ النار باردة فقد كذب بعدد أفراد النار، وهو قول باطل لا يلتزم به ذو مسكة؛ لأنّه لا فرق بين الخطاب الإخباري والإنشائي في نظرية الانحلال، لأنّ ملاك الانحلال فيهما واحد، فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأول أيضاً، مع أنّهم لا يلتزمون به (٥٦).

المحذور الرابع: عدم توجّه الخطاب للعصاة والكفار:

ومن لوازم نظريّة الانحلال عدم كون العصاة مكلفين ومخاطبين؛ ضرورة أنّ البعث والزجر إنّما هو لغرض انبعاث المكلف وانزجاره، وحينئذٍ فمع العلم بعدم الانبعاث والانزجار من المكلف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولى، ويزجره؟! وليس مجرّد إمكان تحقّق الانبعاث والانزجار شرطاً لصحة البعث، بل الشرط هو احتمالهما، ومن المعلوم انتفاؤه بالنسبة إلى العصاة في التكاليف الشرعيّة؛ لكونه تعالى عالماً بعدم تحقّق الانبعاث والانزجار من العصاة أيضاً. فلا يجوز حينئذٍ تكليفهم، وضرورة الشرع على خلافه.

وقد حاول المشهور التفصّي عن ذلك من خلال فكرة الخطابات الامتحانيّة للكفّار.

وقد أوردت على هذه المحاولة بعض المناقشات؛ حيث إنّ المولى لو لم يكن جدياً في خطابه الكفّار والعصاة فكيف يكون هذا الخطاب واجداً للحجّة؟! فمع العلم بعدم وجود الداعي لديهم على الانبعاث فلا يتولّد في نفس المولى إرادة الأمر والبعث (٥٧).

وأما بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإن إرادة المولى للأمر والتشريع تكون بصورة كلية، ويتوجّه الخطاب إلى جميع المكلفين من دون لحاظ الخصوصيات والحالات للأفراد في إرادة المشرّع، ولا يؤثّر عصيان بعضهم في توجّه الخطاب^(٥٨).

المحذور الخامس: عدم وجوب القضاء في النائم في جميع الوقت:

ومن لوازم القول بانحلال الخطاب أيضاً عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لاستحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلا يكون مكلفاً بالأداء حتى يجب عليه القضاء، مع أنّ ضرورة الشرع أيضاً تقضي بخلافه^(٥٩). ولكن لا يلزم هذا بناءً على نظرية الخطابات القانونية، كما يظهر وجهه ممّا تقدّم^(٦٠).

المحذور السادس: تدخّل العقل في حكم الشارع أو جواز تعجيز النفس اختياراً:

إنّه لو كانت الأحكام مقيدة بالقدرة كما يذهب إليه القائل بالانحلال، فإنّ هذا التقييد إمّا هو من جهة العقل، وهذا معناه تدخّل العقل فيما هو خارج عن شأنه، حيث لا يقدر العقل على التدخّل في أحكام الشارع وتقييدها؛ لأنّ العقل والشرع مصدران مستقلّان في التشريع، أو إنّه من جهة الشرع ولكن تبعاً لحكم العقل بالتقييد، فيلزمه قدرة المكلف على سلب القدرة عن نفسه اختياراً وصرورته عاجزاً، فيفقد هذا الشرط بإختياره، ويكون ذلك جائزاً كجواز السفر للحاضر فلا يشملته تكليف الحاضر، وكجواز أن يعمل المكلف عملاً يمنع من صدق عنوان المستطيع عليه وهكذا.

إلا أنّ هذا الكلام ممّا لا يلتزم به القائلون بالانحلال.

كما أنّه يلزم أيضاً من التقييد الشرعي جريان البراءة - كما سبق - عند الشكّ في القدرة، مع أنّ المشهور قائل بالاحتياط فيه.

والحاصل عدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعمّ الجميع، غاية الأمر يكون العاجز معذوراً في مخالفة التكليف المتعلّق به بحكم العقل (٦١).

المحذور السابع: تقيّد الأحكام بالعالم:

هذا مضافاً إلى أنّه لا فرق بين العلم والقدرة، فإذا قيّدنا الحكم بالقدرة فلا بدّ من تقييده بالعلم أيضاً فيختص الحكم بالعالم حينئذٍ، وهو خلاف المتفق عليه من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (٦٢).

المحذور الثامن: عدم فعالية الأحكام بالنسبة إلى حال السهو والنسيان ولغوياً حديث رفع:

لا يخفى أنّه بناء على القول بانحلال الخطاب لا يمكن تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إلى حال السهو والنسيان والجهل؛ لعدم إمكان الانبعاث من الناسي ونحوه، فلا تشملهم الخطابات الشرعية فحينئذٍ يلزم لغوية حديث الرفع وعدم الحاجة إليه، ضرورة أنّ مع عدم وجود التكليف ثبوتاً لا معنى لذلك قطعاً.

ومجرّد إمكان إيجاب الاحتياط والتحفظ لا يكفي (٦٣)؛ لأنّه مع سكوت الشرع عنه يحكم بعدم الوجوب عقلاً، فلا داعي إلى اعتبار الرفع، بل عدم الداعي إلى جعل الاحتياط كافٍ.

والظاهر من حديث الرفع أنّ ما هو المرفوع حال الجهل والنسيان ثابت مع قطع النظر عن حديث الرفع، وأنّ الامتنان في نفس رفع المجهول؛ لا في الآخر.

وأما بناء على الخطابات القانونيّة يمكن تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إلى الكلّ على حدّ سواء، فتكون المنّة في نفس الرفع المستند إلى ما لا يعلمون.

كما أنه رفع ادّعائي بالنسبة إلى الموضوعات المجهولة والمنسية، كذلك رفع ادّعائي بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في موردهم حسب القانون الكلّي العامّ.

وأما بناء على مذهب الأصوليين من صرف تلك القوانين العامّة عن ظواهرها، فلا بدّ من أن يكون الرفع بلحاظ الشمول الانشائي، ويكون رفعاً حقيقياً، وهذا واضح المنع؛ للزوم التفكيك في الإسناد الواحد عرفاً.

فلا تلزم من إطلاق حديث الرفع - لرفع جميع الآثار - اللغوية في جعل الأحكام الفعلية في تلك الموارد؛ لأنّ إنّما يلزم اللغوية إذا كان بلا أثر بالنسبة إلى جميع طرف الخطاب كما تقدّم (٦٤).

المحذور التاسع: لزوم تعدّد الإرادة التشريعية في ذات الشارع:

ومن تبعات القول بانحلال الخطاب القانوني العمومي إلى الخطابات الشخصية الجزئية، تعدّد الإرادة التشريعية في ذات الشارع الأقدس؛ ضرورة أنّ من اختار هذا الانحلال يريد أن يقول: بأنّ كلّ فرد من أفراد المخاطبين هو مورد الإرادة التي تخصّه، وتكون الإرادة كثيرة ومتعدّدة، وإلا فمع وحدة الإرادة التشريعية وحدة مساوقة للوجود لا يعقل كثرة المراد كثرة واقعية؛ ضرورة أنّها من صفات ذات الإضافة، فكما لا يعقل تعدّد المراد مع وحدة الإرادة، كذلك لا يعقل تعدّد المراد مع وحدة الإرادة.

وليس المراد من (الإرادة التشريعية) إلاّ الإرادة التكوينية المتعلقة بالبعث والتقنين، وليس هذه الإرادة من الاعتباريات فيلزم من الانحلال لزوم الكثرة الواقعية في إرادته تعالى، وهو في حقه ممتنع؛ مضافاً إلى أنّ الوجدان أحسن شاهد على أنّ في مورد توجيه الخطاب إلى الكثير لا تكون في النفس إرادات كثيرة، بل هناك إرادة واحدة بالضرورة (٦٥).

فظهر ممّا تقدّم كلّ اللوازم الفاسدة المترتبة على عدم المحافظة على

الخطابات الكلية القانونية والقول بانحلالها، ولكن بناء على الأخذ بنظرية الخطابات القانونية تندفع جميع هذه الشبهات وتتحلّ بالمرّة.

الإشكالات على نظرية الخطاب القانوني وأجوبتها:

وبعد بيان مبنى الامام الراحل عليه السلام ولوازمه ينبغي التعرّض للإشكالات التي أوردها جمع من الأعلام المتأخّرين حتى يتبيّن لك قيمة هذه النظرية، ونكتفي بذكر الإشكالات التي تستهدف أساس هذه النظرية، ثم الجواب عنها.

الإشكال الأوّل:

إنّ الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن، وإن كان بالنسبة إلى مقام الإثبات أمراً متصوراً ممكناً، واللفظ وإن كان غير ناظر إلى حالات المكلف من الابتلاء والتزام، إلا أنّ المولى يمكنه أن ينفطن إلى صورة الابتلاء ويتصورها، ويرى موقف المكلف من ابتلائه بالحجّتين مع عدم سعة الوقت إلا لواحدة منهما، أفهل يرى من نفسه صحّة إلزامه بكلّ الدليلين أو لا؟ فعلى الأوّل يلزم التكليف بغير المقدور، وعلى الثاني يلزم رفع اليد عن إحدى الحجّتين تعييناً أو تخييراً^(٦٦).

الجواب:

ليس معنى عدم الإهمال الثبوتي أنّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف ويقايس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة؛ ضرورة بطلان ذلك - كما يمكن تصديقه بعد التأمل في كيفية التقنين في مجالس التقنين العرفية - بل المراد من عدم الإهمال هو أنّ الأمر بحسب اللَّبّ: إمّا أن تتعلّق إرادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، وإمّا أن تتعلّق بها مع قيد أو قيود فيكون موضوعها المقيد، والإهمال إنّما هو في مقام البيان، لا في مقام الواقع.

وأما الحالات الطارئة للمكلف أو للتكليف بعد جعله، فهي ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظراً إليها، فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر إلا إلى موضوع حكمه وكل ما هو دخيل فيه لا غير (٦٧).

وأما إرادته حال التزامه فهي باقية بالنسبة إلى كل واحد منهما؛ لأنها - على ما عرفت - ليست إرادة شخصية في موقف الاصطكاك والتزامه حتى تمتنع، وتكون من قبيل الأمر والإرادة المتعلقة بالجمع بين الضدين، بل هي إرادة قانونية على الوجه الذي تقدم، الممكن اعتبارها في جميع الحالات (٦٨). وسيأتي الجواب عن الأمر بالضدين أيضاً في الجواب عن الإشكال الثاني عشر.

فالنكته الأساس أنّ في مجالس التقنين لا يراعى إلا مصلحة كآية بحسب مصالح عالية للمجتمع، ولا يلحظ عند الجعل والتقنين إلا ذلك، ولا يتوجه الخطاب إلى كل فرد حتى يلحظ عجزه وعدم قدرته للامتثال كي يمكن طرح مسألة عدم الإهمال من جانب الحاكم والمقنن، مع علمه بحكم العقل في جعل العاجز معذوراً في مخالفته، فلا يلزم منه الإلزام بغير المقدور، فيمكن له عند ضرب القوانين الكآية الاتكاء عليه.

الإشكال الثاني:

لا إشكال في أنّ الحكم لا يتعلّق بالعنوان بما أنّه موجود في الذهن، بل يتعلّق به بما أنّه عبارة إلى الخارج، فوجوب الحج في قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ أَلْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (٦٩) تعلّق بعنوان المستطيع لا بما أنّه عنوان كآي موجود في الذهن، بل تعلّق به بما أنّه مشير إلى ما في الخارج، وحينئذ يكون المتعلّق حقيقة هو الأفراد، ولا معنى للانحلال إلا هذا، ولمّا كان مراد الشارع هو الأفراد فلا طريق لتوجيه الخطاب إليهم هو بتوجيه إلى عنوان كآي مشيراً إليهم على نحو الانحلال.

وأما قضية استهجان الخطاب إلى من لا ينبعث منه ففيه أنّ إتمام الحجّة على جميع العباد يقتضي شمول الحكم وتعميمه لجميع المكلفين في مرحلة الإنشاء، كما أنّه في مرحلة الإبلاغ والفعلية أيضاً يعمّ جميع المكلفين لاتمام الحجّة وليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة^(٧٠).

الجواب:

أولاً: إنّ هذا الإشكال - وكذا بعض الإشكالات الآتية - مبني على أنّه كيف يمكن توجيه التكليف إلى كلّ الأفراد مع التحفّظ على عدم الانحلال وإن كان الأفراد مورداً للتكليف، فهو عين الالتزام بالانحلال؛ وقد ظهر جوابه ممّا تقدم من أنّ المدعى هو وحدة الخطاب والإنشاء فقط لا وحدة المنشأ، بل الصريح في كلام الإمام الراحل إنّ المنشأ هو الحكم على كلّ مكلف^(٧١)، فلا بأس بالالتزام بأنّ تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العامّ القانوني تحلّ حكماً - حسب حكم العقل وفهم العرف - إلى الأفراد، فيكون الانحلال إلى الكثير بنحو العموم الاستغراقي، لانطباق العناوين على مصاديقها الذاتية. ويكون الانحلال حكماً؛ ضرورة أنّ الوجدان قاضٍ بوحدة الإرادة، وهذا يوجب انحلال الإرادة حكماً، لا واقعاً وموضوعاً.

فعلى هذا كلّ فرد من الأفراد بما أنّه إنسان وبما أنّه مؤمن ومسلم محكوم بهذا الحكم الذي يتوجّه إلى الآحاد حسب توجيه الخطاب الكلّي إلى عنوان (الناس) أو (المؤمن)، لا حسب توجيه الخطاب الشخصي.

ولا يخفى أنّ الأحكام الكلّية القانونية وإن كانت في قوة الانحلال إلى جميع الأفراد وكان المنشأ متعدداً حسب تعدّد المكلفين ولكن لا يلزم منه كون كلّ واحد من هذا الخطاب بالقوّة جامعاً لجميع الشرائط المعتبرة في صحة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي، ولا يلزم رعاية شرائط الخطاب الشخصي الفعلي بالنسبة إلى ما إذا كان الخطاب بالقوّة، فمع ما تقدّم يصح انتساب كلّ واحد إلى هذا الخطاب وشمول الحكم لهم.

وإن كان الحكم تعديداً فيمكن أيضاً لجميع المكلفين قصد أمره المتوجه إليهم، وبذلك يجمع بين وحدة الخطاب والتكليف وتعدد المكلفين وشمول الحكم لكل فرد منهم.

فظهر بما تقدم أنّ المراد من الحكم وإن كان هو الأفراد وهم في الواقع متعلق الأوامر والنواهي ولكن لا ينحصر الطريق لتوجيه الخطاب إليهم بالانحلال المشهور، بل يمكن توجيه الحكم إلى الجميع مع وحدة الخطاب.

وثانياً: إنّ مختار السيد الإمام عليه السلام في تعلق الأوامر والنواهي بالطبيعة يساعدنا في فهم تعلق الأحكام بالعنوان، فمراده من العناوين هي نفس الطبائع^(٧٢) التي دلّت عليها تلك العناوين ولكن لما كانت الطبيعة لا يمكن أن تصير متعلقة للحكم إلا أن تصير متصورة وموجودة في الذهن، فلا محالة يكون ظرف تعلق الحكم بها هو الذهن، ولكن لا بما هي موجودة فيه بأن يكون كلياً عقلياً، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي بمعنى أنّ التعلق بالطبيعة وسيلة لبعث العبد إلى إيجادها في الخارج على ما سبق تفصيله فراجع. هذا مبناه في متعلق الأوامر والنواهي؛ وبذلك يمكن بيان كيفية تعلق الخطاب بالعناوين في موضوع التكليف أيضاً.

وثالثاً: أمّا الجواب عن الاستهجان بإتمام الحجة على جميع العباد، ففيه: إنّ ما هو موضوع الاحتجاج من المولى على العبيد هو صدور البعث منهم بداعي انبعاثهم، وأمّا البعث لا بهذا الداعي فليس العقل حاكماً بلزوم امتثاله، كما لو فرضنا أنّ العبد اطّلع على أنّ داعيه هو الامتحان وكشف الحال^(٧٣).

مضافاً إلى أنه بناء على مبناهم من الانحلال ولحاظ حالات المكلف لا يمكن تحقق الإرادة التشريعية من المولى بقصد البعث في موقف عدم احتمال التأثير.

الإشكال الثالث: لازم عدم الانحلال عدم إمكان قصد الأمر للمكلف؛ لأنّه حينئذٍ لم يتعلّق الأمر بشخص المكلف، مع أنّه لا كلام ولا إشكال في إمكان قصد الأمر لكلّ مكلف، ولازمه أن يكون المتعلّق أشخاص المكلفين في الواقع ولكن باندراجهم في عنوان واحد، بإنشاء واحد وبخطاب واحد (٧٤).

الجواب:

ويظهر جوابه ممّا تقدّم من كيفية توجّه الأحكام إلى كلّ الأفراد مع وحدة الخطاب، فيمكن للمكلفين قصد الأمر، فيما مضى بيانه لا يلزم من متعلّق الأحكام إلى جميع المكلفين انحلال الخطاب وتعدّده، فاندراج المكلفين تحت عنوان واحد وبإنشاء واحد عين ما ادّعاه الامام عليه السلام، ولكن إذا كان الخطاب واحداً لا يلزم فيه شرائط الخطاب الشخصي، كما تقدّم.

مضافاً إلى إمكان قصد امتثال القانون العام الشامل لجميع المكلفين، ولا يحتاج لأزيد من ذلك في تحقق قصد الأمر وانتساب العمل إلى الله تعالى.

الإشكال الرابع:

إنّ ما أفاده عليه السلام خلط بين قيود الموضوع والمتعلّق، ففي المتعلّق الأمر كما ذكره؛ فإنّ حرمة شرب طبيعة الخمر ثابتة وإن لم تكن جميع أفرادها تحت القدرة مع ذلك تكون الحرمة فعلية، وهذا بخلاف موضوع التكليف في الواجبات العينية؛ فإنّ الإلتزام بأنّ الموضوع هو طبيعة المكلف منافع للإلتزام بعينية التكليف، بل يلزم منه كون التكليف كفاثياً، فالبعث والزجر في الواجبات العينية متعلقان بكلّ شخص شخص لا الطبيعة المهملة، فلا بدّ من إمكان الإنبعاث لكلّ واحد واحد (٧٥).

الجواب:

وهذا الإشكال مبني أيضاً على عدم إمكان الجمع بين وحدة الخطاب

والإنشاء وتعدّد المنشأ. ولكن بما سبق من تصريح السيد الإمام عليه السلام بتعدّد المنشأ وأنّ المنشأ هو الحكم لكلّ الأفراد تبين تصوير الواجب العيني على مبنى الخطاب القانوني، مضافاً إلى ما تقدّم من كيفية الانحلال حكماً وأنّ الأحكام فعلية بالنسبة إلى جميع المكلفين، ولكن لا يلزم في جعل الأحكام تعدّد الخطاب ولو انحلالاً، بل الخطاب والإنشاء واحد كلّياً على نحو التقنين في مجالس التقنين، فما ادّعه المستشكل من تعلق البعث والزجر في الخطاب القانوني بالطبيعة المهملة، بعيد من الصواب، خصوصاً بعدما سبق توضيحه في الجواب عن الإشكاليين الأوّل والثاني.

الإشكال الخامس:

إنّ ما أفاده عليه السلام من أنّ الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً وإنّما يكون العاجز معذوراً بحكم العقل فغير مقبول؛ فإنّه كيف يمكن للحكيم أن يوجّه حكمه إلى العاجز على نحو الاطلاق مع التفاته لعجزه؟! ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق ومخالفاً لما ورد من الآيات ^(٧٦) والروايات ^(٧٧)؟! فالقدرة من الشرائط العامة للتكليف بحكم العقل والنقل ^(٧٨).

الجواب:

أولاً: قد ظهر الجواب ممّا تقدّم في الجواب عن الإشكال السابق من أنّ القائمين بالترتب أيضاً ملتزمون بفعليّة التكليفين (الاهم والمهم) وهذا الإشكال بعينه يرد عليهم أيضاً فراجع. ولما تقدّم من أنّ مورد الخطاب في الخطابات القانونية عنوان جامع كلّياً ينطبق على جميع الأفراد لُبّاً، ويكون القانون نافذاً في حقّ الكلّ، ولا يخصّ العاجز ولا الجاهل والناسي بخطاب حتى يلزم المحال، بل الانطباق المزبور على كلّ منهم لأجل أنّه (إنسان) أو (مؤمن) أو سائر العناوين المأخوذة في الدليل، لا بما أنّه عالم أو قادر أو جاهل أو عاجز، ولا إهمال هنا إلّا في مقام البيان. فظهر أنّه لا تكون الإرادة التشريعية

في جعل القوانين الكليّة كثيرة تفصيلاً حتى يلزم الانحلال.

وثانياً: النقض بالتزامهم بأنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل مع أنّه - بالنسبة إلى الجاهل - تكليف لمن لا ينبعث، فكيف يمكن للحكيم أن يوجّه حكمه على نحو الإطلاق إلى من لا يعلم؟! فلو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلا بدّ وأن يكشف عن التقييد بالعلم أيضاً؛ لأنّ مناط التقييد واحد، وهو قبح خطاب العاجز والجاهل^(٧٩). وكيف يلتزمون بأنّ الأحكام غير مخصوصة بالعالمين بها، بل يعمّهم والجاهلين، ولم يلزم منه محذور عندهم، مع أنّ الجاهل حال جهله لا يكاد يتوجّه التكليف إليه^(٨٠)؛ ولذلك تشبّث بعض الأصوليين بمسألة تتمّ الجعل ونتيجة الإطلاق، وذهب إلى أنّ موضوع الأدلّة عنوان لا ينطبق إلّا على العالم^(٨١)؛ فراراً من الإشكال المتوجّه إليهم من اختصاص الخطاب بالعالم أيضاً.

وثالثاً: قد عرفت أنّهم اعترفوا باطلاق الأدلّة، ولكن لأجل ابتلائهم بعدم التمكن من التحقّق على إطلاقه اعتبروا قيد القدرة. فبعد إثبات إمكان التحقّق على هذا الظاهر بالخطاب القانوني لا موجب للتقييد بالقدرة.

ورابعاً: لا يمكن للعقل تقييد المطلقات؛ لأنّه تصرف من جانب العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته، مع كون المشرّع غيره، فهذا باطل؛ إذ لا معنى لأن يتصرّف شخص في حكم غيره^(٨٢).

وخامساً: إنّ التقييد بالقدرة ناشيء عن حكم العقل بأنّ العاجز معذور في مخالفة حكم المولى ولا يصح عقابه.

ونحن نلتزم به، إلّا أنّه لا داعي إلى اختصاص الخطاب والتكليف بالقادرين، بل يمكن توجيه الخطاب إلى جميع المكلفين بلا استهجان فيه^(٨٣).

فلا دليل على سقوط الأمر في مورد المزامحة؛ فإنّ الأمر هو البعث

الناشيء من مبادئه، ولا نرى أي مانع من وجود مبادئ البعثين، والمحذور إنما يلزم لو ترتب العقاب على مخالفة واحد منهما مع امتثال الآخر، وهذا هو المعروف من أن القدرة كالعالم قيد لتنجز التكليف لا لتعلقه، فالقيديّة إنّما هي في رتبة الامتثال لا الجعل.

هذا، مضافاً إلى ما ثبت في محله في مبحث مقدمات الواجب أن ما كان واجباً بالوجوب الغيري هو المقدمات الوجودية ومقدمات الصحة - على تقدير - وأما المقدمات الوجودية فليست واجبة، فلا يجب تحصيلها كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وهذا واضح ولا إشكال فيه، كما عليه الأعلام الأصوليين.

وبالتأمل فيما تقدّم يظهر حال اشتراط التكليف بالقدرة بأن يقال: إن القدرة شرط لأصل التكليف، فتكون من المقدمات الوجودية التي لا يلزم تحصيلها، بل إن اتفق تحققها في الخارج يترتب عليه وجوب الواجب، فحينئذٍ يجوز للمكلف تعجيز نفسه وعدم تحصيلها، كما يجوز لغير المستطيع عدم تحصيل الاستطاعة وتعجيز نفسه عنها حتى لا يجب عليه الحجّ (٨٤).

فيلزم من هذا الاشتراط جواز تعجيز نفسه بالنسبة إلى جميع التكليف، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد. فبعد حكم العقل من عدم جواز تعجيز نفسه، بل وجوب إتيان نفسه في الفحص وإتيان الأمور به على قدر وسعه انكشف أن القدرة ليست من الشرائط العامة للتكليف، بل الخطاب يشمل جمع المكلفين حتى العاجزين منهم، ولكن العاجز معذور في مخالفته بحكم العقل (٨٥).

الإشكال السادس:

إن نسبة الحكم إلى الملاك هي نسبة المعلول إلى العلة، كما أن نسبة الحكم إلى الطاعة والعصيان نسبة العلة إلى المعلول، ومن الواضح أنه لا يعقل قيام الملاك بما لم يتعلّق به الحكم، فعليه لا شك في أن الملاكات قائمة بأفعال المكلفين لا بالعناوين، وبما أن التكليف والحكم لا ينفك عن الملاك،

فيثبت أنّ لكلّ فرد تكليفاً مستقلاً، والحاصل إنّه نستكشف من طريق العلة - وهي الملاك - ثبوت الحكم لكلّ فرد من المكلفين؛ فالإلتزام بعدم ثبوت الحكم للأفراد وعدم الانحلال يستلزم الإلتزام بتفكيك العلة والمعلول في ناحية علل الأحكام وهي الملاك، وفي ناحية معاليلها، وهي الطاعة والعصيان (٨٦).

الجواب:

لا يخفى أنّ النسبة بين الحكم والملاك هي نسبة المعلول إلى علته، ولكن المراد من علية الملاك هو العلة الغائية لا العلة الفاعلية؛ لأنّ العلة الفاعلية للحكم هي نفس اعتبار الحاكم وإرادته - كما صرّح به السيد الإمام عليه السلام (٨٧) - وبعد ذلك يمكن الجواب عن التلازم الذي يبتني عليه أساس الإشكال: بأنّ المعيار في عقلائية اعتبار حكم وعدم لغويته لا يبتني على وجود الملاك في أفعال كلّ فرد فرد من المكلفين حتى يمكن التمسك بأنّ لازمه وجود الحكم مع وجود علته في جميع أفعال المكلفين، وهذا هو الانحلال، بل يمكن للحاكم اعتبار الحكم به حسب مصالح نوعيّة، أو تكون المصلحة في نفس الجعل والتشريع لغرض إتمام الحجة (٨٨)، أو يكون حجة على العبد ويتنجز عليه عند خروجه عن حالة النسيان والعجز ونحوه، فحينئذٍ يمكن جعل الحكم بنحو الكلّي القانوني الشامل لجميع المكلفين حتى العاجزين لما يراه الحاكم من المصلحة، وهذه المصلحة غير قائمة بأفعال المكلفين، فلا تنحصر علة الحكم في المصلحة الموجودة في أفعالهم حتى يلزم الانفكاك بين العلة والمعلول.

الإشكال السابع:

إن كان المدعى أنّ المخاطب هو الكلّي فيرد عليه أنّ الكلّي والطبيعة لا يتعلّق به الخطاب، وإنّما يتعلّق الخطاب بالأفراد؛ وذلك لأنّ الآثار مترتبة على الأفراد في الخارج لا على الكلّي والطبيعة.

وإن كان المدعى أنّ العنوان يكون مخاطباً كعنوان «الذين آمنوا» و«الذين

هاجروا» فهو غير صحيح أيضاً؛ لأنَّ نسبة العنوان إلى المعنون نسبة الوجه إلى ذي الوجه، ومن الواضح أنَّ العنوان إنَّما يكون موجوداً في عالم الذهن؛ فإنَّه به ينظر المعنون الموجود في الخارج، فلا يتعلَّق به الحكم؛ لأنَّ الآثار تتعلَّق بما هو موجود في الخارج، لا بالعنوان الموجود في الذهن.

الجواب:

ظهر الجواب عن هذا الإشكال بما تقدّم في الجواب عن الإشكال الثاني من أنَّ المدعى في الخطاب القانوني هو نفس وحدة الخطاب، ولا منافاة بين التحقُّق على وحدة الخطاب وبين الالتزام بأنَّ تلك الإرادة الواحدة المتعلِّقة بالخطاب القانوني تشمل جميع المكلفين، كما سبق بيانه مفصَّلاً، وسيأتي مزيد بيان له في الجواب عن الإشكال الآتي.

الإشكال الثامن:

لا يتمُّ القول بعدم الانحلال في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٨٩) من دون فرق في ذلك بين القول بأنَّ مدلوله هو الإرشاد إلى اللزوم والقول بأنَّ مدلوله هو الحكم التكليفي؛ وذلك لأنَّه بناءً على الأوَّل فإنَّ موضوع اللزوم وعدم قابلية العقد للانفساخ هو الفرد لا الكلِّي، فإنَّ كلِّي العقد لا يتصف باللزوم، بل ما يتصف به هو كلُّ فرد من العقود، وعليه فما هو المجعول هو اللزومات المستقلَّة المتعدِّدة حسب تعدُّد العقود.

وأما بناءً على القول بأنَّ مفاده هو الحكم التكليفي ووجوب الوفاء بالعقد؛ فإنَّ متعلِّق الحكم هو الوفاء ومتعلِّق المتعلِّق هو العقد، ولا شكَّ في أنَّ متعلِّق الوفاء ليس إلَّا شخص العقد وفرده، وليس كلِّي العقد متعلِّقاً لوجوب الوفاء، وإذا كان متعلِّق المتعلِّق هو الفرد لا الكلِّي فلا بدَّ أن يكون المتعلِّق - وهو الوفاء - هو الفرد لا الكلِّي، وإذا كان الوفاء متعدِّداً بتعدُّد العقود فيتعدَّد الحكم المتعلِّق به، وينحلَّ لا محالة.

الجواب :

إنّ في الخطاب القانوني يتوجّه الخطاب إلى العناوين العامة والموضوعات الكلّية كقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ فإنّ ما هو مورد الخطاب عنوان واحد وهو (الناس) أو (الذين آمنوا)، بمعنى أنّ خطاب الكثير لا يتكثّر ولا يتعدّد وكان الخطاب واحداً وطرف الخطاب متعدّداً بتعدّد المخاطبين، فيوجه المولى الخطاب الواحد إلى عامة المكلفين، ولا يلزم منه انحلاله إلى الخطابات الشخصية، بل الخطاب معنى جزئي حرفي قائم من المخاطب - بالكسر - وصادر منه وله معنى وحداني في حال الخطاب، ولكن متكثّر بلحاظ ذات العنوان وانطباقه؛ لأنّ المقنّن يتصور القانون الكلّي ويصدّق بفائدته للمكلفين فيريد التقنين والجعل، ولما علم بالانطباق القهري للعنوان على مصاديقه يتوجّه الخطاب إليهم بالعنوان، ولهذا الانطباق القهري يشمل الحكم جميع المكلفين.

فعلى هذا كلّ فرد من أفراد الانسان بما أنّه إنسان أو بما أنّه مؤمن ينطبق عليه الحكم الوارد على العناوين والموضوعات الكلّية، وبهذا الاعتبار يمكن انطباق الخطاب الواحد على الكثير، ولكن لا تستلزم هذه الكثرة كثرة في نفس الخطاب وكثرة في ناحية جعل الحكم حتى انحلالاً، ولم يلحظ المقنّن حين الجعل حال كلّ واحد واحد منهم بنحو العموم لينحلّ الخطاب الواحد إلى خطابات عديدة، حتى يلزم أن يكون جامعاً لجميع الشرائط المعيّنة في صحة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي، بل الخطاب القانوني بمبادئه تعلق بالجميع على نحو بحيث لا استهجان في عدم انبعاث بعضهم، وبهذا الانطباق يصحّ توجيه التكليف إليهم، ويختصّ كلّ واحد منهم بالحكم المخصوص به، فيمكن لهم الوفاء بالعقود، ويتمشّى منهم قصد القرابة في العبادات، ويتمّ بذلك حجّية الحكم بالنسبة إلى الجميع. فيندفع بهذا البيان جميع الإشكالات المطروحة من جانب عدم إمكان توجيه الحكم إلى المكلفين إذا وقع على العناوين^(٩٠).

الإشكال التاسع:

إنَّ الأحكام الشرعية تابعة للأغراض والملاكات الواقعية على مسلك العدالة، والأغراض إنّما هي قائمة بموضوعات الأحكام ومتعلقاتها التي تنقسم إلى بعض الانقسامات حسب طرق بعض الحالات، ولا شك في أنّه يستحيل أن يهمل المولى الملتفت أغراضه الواقعية بالنظر إلى تلك الانقسامات، وعليه فكما يستحيل الإهمال في ناحية الأغراض فكذلك يستحيل في ناحية الأحكام التابعة للأغراض.

على أنّ الحكم يكون فعلاً اختيارياً للمولى، فلا يمكن أن يصدر منه من دون التفات إلى الانقسامات العارضة له، ولا يمكن أن لا يلتفت المولى إلى انقسام المكلف إلى القادر والعاجز؛ لاستحالة الإهمال في ناحية منشأ الحكم وهو الغرض، وكذا في ناحية نفس الحكم فإنّه إمّا أن لا يلاحظ قيد القدرة ويرفضه وهو الاطلاق، فيشمل الحكم المكلف العاجز، وهذا مستحيل؛ لاستحالة بعث من لا يقبل الانبعاث، ولو فرض عدم استحالة ذلك ذاتاً يستحيل بمناط لزوم اللغوية قطعاً؛ وإمّا أن يلاحظ قيد القدرة، وعليه فالتكليف والحكم مقيد بالقدرة.

الجواب:

إنَّ القائل بالخطاب القانوني لا ينكر عدم الإهمال بلحاظ مقام الثبوت بأنَّ الأمر بحسب اللبِّ إمّا أن تتعلّق إرادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد، فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، وإمّا تتعلّق بها مع قيد أو قيود فيكون موضوعها هو المقيد، لا إهمال في مقام الواقع، ولكن ليس معنى عدم الإهمال أنّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف ويقايس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة، بل يمكن الإهمال في مقام البيان، فلا ينظر الحاكم إلّا إلى ما هو موضوع حكمه، وهو نفس المصلحة

التي توجد في الصلاة أو في الإزالة، وأمّا الحالات الطارئة بعد الجعل واجتماع طلبين وتزامهما ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظراً إليها^(٩١). هذا، مضافاً إلى ما تقدّم في الجواب عن الإشكال الخامس من عدم تقييد الأحكام بالقدرة، فراجع.

الإشكال العاشر:

قد أفاد^{٩٢} أنّ الخطاب الكلّي يتعلّق بالمكلّفين المختلفين باختلاف الحالات والعوارض، فالمكلّف إذا كان عاجزاً عن الإتيان بالمكلّف به فالتكليف يكون ثابتاً وفعلياً في حقّه ولكن عجزه يكون عذراً عند المولى سبحانه، فإذا لم يأت به فهو في عذر لا أنّ التكليف غير ثابت في حقّه.

ويرد عليه: أنّ التكليف لا معنى له إلاّ البعث والزجر، وهما لا يتحقّقان إلاّ من داعٍ، والداعي من البعث ليس إلاّ انبعاث المكلّف، كما أنّ الداعي من الزجر ليس إلاّ انزجاره، ويستحيل الانبعاث أو الانزجار من المكلّف العاجز لعجزه، ومعه يستحيل أن تتعلّق الإرادة الفعلية بالباعث الفعلي أو الزاجر الفعلي؛ وذلك لأنّ البعث لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في مورد يمكن الانبعاث، كما أنّ الزجر لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في مورد يمكن الانزجار. وعليه فلا بدّ من تقييد التكليف بالقدرة حذراً من المحذور الذي ذكرناه.

الجواب:

صرّح السيد الإمام^{٩٣} بأنّ التكليف ليس هو البعث والزجر حتى يترتّب عليه الإشكال المذكور، بل الشارع حين التشريع لا قصد له إلاّ التقنين، فالإرادة التشريعية هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى المصلحة العقلائية، ومعلوم أنّه لا تتوقّف صحته عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.

وليس المراد من الإرادة التشريعية هو إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو

العمل، وإلا يلزم في الإرادة الأزلية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان (٩٢).

الإشكال الحادي عشر:

لازم عدم الانحلال هو التفصيل في الأحكام الكلية القانونية بين العمومات والمطلقات؛ لأنه لا إشكال في انحلال الخطابات التي صدرت بنحو العموم الأفرادي إلى أحكام عديدة بعدد الأفراد - كما اعترف نفسه به - ولا وجه لهذا التفصيل؛ لوضوح أن الأحكام لا تختلف بسبب كون الدال عليها مطلقاً أو عاماً، فلا فرق بين المطلق والعام الأفرادي من حيث الانحلال. نعم الفرق بينهما إنه في العام الأفرادي يكون ذلك بالدلالة المطابقة، وفي المطلق بالدلالة الالتزامية (٩٣).

الجواب:

إن ما ذكره المستشكل في ذيل إشكاله من عدم الفرق بين العام والمطلق من هذه الجهة مما يعترف به الإمام ولا ينكره؛ ولذا صرح في المقدمة الثانية من مقدمات نظريته في مبحث التزاحم: إن الإطلاق - بعد تمامية مقدماته - ليس معناه إلا ما يستفاد من العموم، ولا فرق بينهما إلا من جهة أن الاستفادة من العموم من العام بدلالة لفظية ومن المطلق بمقدمات الحكمة؛ ومن هنا ربما يوجد في بعض الكلمات كون الإطلاق لحاظياً وتقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي مع أنه لا وجه. وغاية ما يستفاد من الإطلاق ليست إلا نفس الطبيعة، فلا تعرض للإطلاق للخصوصيات أصلاً، ومن المعلوم أن الغالب في الأحكام جعلها بصورة المطلقات.

نعم، يفترق الإطلاق عن العموم بأن للعموم نحو تعرض للمصاديق بتوسط العنوان الاجمالي، والعموم لا يستغنى به عن الإطلاق الأحوالي للأفراد؛ لأن غاية ما يدل عليه العموم هو كون الأفراد محكومين بالحكم، وأما أن كل فرد

تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف أو حالة فلا بدّ فيه من التمسك بالاطلاق، وغاية ما تدلّ عليه لفظة «أل» أو «كلّ» الدالّة على العموم هي تكثير العقد بما هو عقد في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وأمّا كونه صادراً من شخص كذا وواقعاً في مكان كذا وزمان كذا إلى غير ذلك من الخصوصيات فلا تكاد تدلّ عليها تلك اللفظة (٩٤).

فظهر ممّا تقدّم:

أولاً: أنّه ﷺ التزم بشمول العموم لكلّ فرد فرد لكن من باب الانطباق القهري للعناوين على مصاديقها الذاتية، ومع ذلك صرّح بعدم شموله للخصوصيات الفردية؛ ولذا يمكن أن يقال بأنّ مورد كلامنا هو لحاظ حالة العجز والقدرة أو حالة الجهل والنسيان ونحوهما، ومن المعلوم أنّها من الحالات العارضة على الأفراد، فلا يشملها العموم بعمومه حتى ينافي ما التزم من الخطاب القانوني؛ ولذا صرّح الامام بأنّه لا تعرّض للعمومات والمطلقات لحالات موضوعه بالنظر إلى نفس ذاته فضلاً عن حالاته مع موضوع آخر، فالتزامات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبيعة بالعرض غير ملحوظة في الأدلة.

وثانياً: إنّ هذا الكلام صدر من الامام بالنسبة إلى متعلّقات الأحكام، وعليه فرّق بين (أحلّ الله البيع) و (أحلّ الله كلّ بيع) وكذا بين (أكرم عالماً) و (أكرم كلّ عالم) فتدلّ ألفاظ العموم على تكثير البيوع أو تكثير العالم من حيثية علمه، لا من جهة حيثيات أخرى، ومن الواضح أنّ البيع والعالم من متعلّقات الأحكام، لا في موضوع الخطاب أي المكلف الذي يتوجّه إليه (أحلّ الله) أو (أكرم)، فلا دلالة في كلامه في التكثير بلحاظ كلّ من وجب عليه الوفاء بالعقد أو إكرام العلماء، بل تمام كلامه في تعدّد العقود أو البيوع أو العالم، وهي من متعلّقات الأحكام، لا موضوعاتها التي هي مورد البحث في الخطاب القانوني.

فصريح كلام الإمام أنّ الأمر بهما ليس الأمر بطلب الجمع بين الضدين حتى يلزم المحال، بل هو الجمع بين الطلبين، وهذا ليس بمحذور كما صرح السيد الخوئي وسائر القائلين بالترتب^(٩٥) أنّ الجمع بين الطلبين لازم للقول بالترتب، ولا يتحاشى منه القائل بالترتب وكذا صرحوا أنّ كلاً من التكليفين بالأهمّ والمهمّ فعليين معاً في صورة العصيان بالأهمّ.

فيرد الإشكال عليهم: أنّ صرف الإلتزام بالأمر الترتبي وأنّ البعثين غير متزاممين في مقام التأثير والامتثال لا يرفع الإشكال؛ لأنّه يلزم بنفس فعلية الخطابين والتكليفين طلب الجمع بين الضدين.

أليس معنى فعلية المهم في ظرف عصيان الأهمّ وجود الطلب والبعث إلى فعله من جانب المولى وإلزامه بصرف قدرته في امتثال المهمّ؟! ومع ذلك كيف يمكن الإلتزام بأنّ في ظرف اشتغال المكلف بالمهمّ الواجب وامتثاله، يبقى التكليف والبعث إلى الأهمّ على فعليته؛ لإطلاق أدلته وعدم سقوط التكليف بالعصيان؛ مع أنّ المكلف لا يقدر على امتثالهما معاً وقد اشتغل حينئذٍ بامتثال المهمّ وبذل القدرة الواحدة عليه؟! وهذا لا يتلاءم مع التزامهم بأنّ القدرة من شرائط فعلية التكليف، ومن المعلوم أنّ المكلف في حين الاشتغال بالمهمّ الواجب الفعلي لا يقدر على الامتثال بالأهمّ.

فكيف يمكن لهم الجمع بين الطلبين الفعليين المتضادين؟! فإن كان صرف الإلتزام بأنّ هذا جمع بين الطلبين لا طلب الجمع بين الضدين يكفي لرفع الغائلة، فبعينه صرح السيد الإمام أيضاً^(٩٦).

الإشكال الثاني عشر:

قد أفاد^ع أنّ المحال هو طلب الجمع بين الضدين لا الأمر بالضدين، وفيه: إذا كان الأمران المتعلقان بالضدين مطلقين ولم يكن أحدهما مشروطاً بترك الآخر كان لازمه طلب الجمع، كما إذا قال المولى لعبده: (أنقذ هذا وأنقذ هذا)؛

لأنّ المفروض أنّ لكلّ واحد منهما بعثاً يخصّه، والجمع بين البعثين في آن واحد محال (٩٧).

الجواب:

إنّ الذي صدر من الأمر على نحو القانون هو الأمر بهذا والبعث إلى آخر على نحو القانون الكلّي، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة، والأمر بالجميع أو المجموع غير صادر من المولى حتى يلزم المحذور، وقد تقدّم أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بنفس الطبائع المختلفة، من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة وجهات التزام وعلاجه، ومعنى إطلاقها أنّ المتعلّق تمام الموضوع بلا دخالة قيد، لا أنّ معناه أنّه المطلوب سواء اجتمع مع هذا أم لا؛ إذ كلّ ذلك خارج عن محطّ الإطلاق.

وإنّما يقبح توارد الأمرين على موضوعين متضادّين مع أنّ الوقت غير وافٍ إلّا بواحد منهما في الخطابين الشخصيّن، ولكن يصحّ في الخطاب القانوني جعل الأحكام وتوارد الأمرين على عامّة المكلفين ومنهم الشخص الواقف أمام المتزاممين ومنهم من لا يصادف في الوقت إلّا موضوعاً واحداً. ولا يستهجن ذلك. والذي يحكم به العقل هو أنّ العبد لا بدّ أن يتمحّل لإجابة الأمرين على نحو لو خالف واحداً منهما لعدم سعة الوقت لعدّ معذوراً (٩٨).

الإشكال الثالث عشر:

إنّ ما أفاده لا يتفاوت في النتيجة مع مقالة المشهور في الترتّب، وحاصله كون المكلف مطيعاً غير عاص عند الإتيان بالأهمّ مع كونه مطيعاً عاصياً عند الاتيان بالمهمّ، هذا مع إمكان قصد الأمر عند الاتيان بالمهمّ وصحته إذا كان عبادة، والباقي مناقشات لفظية (٩٩).

الجواب:

أولاً: إنّ ثمرة هذه النظرية المهمة غير منحصرة في مسألة الترتّب فقط،

بل تظهر ثمرتها في مسائل كثيرة ومتعددة في الفقه والأصول، كما سيأتي.

وثانياً: تظهر ثمرته في مسألة التزاحم في صورة ترك الأهمّ والمهم معاً، فبناءً على مسلك القوم فيبيني وحدة العقاب وتعدّده على الملاك في استحقاق العقاب، فعلى بعض المباني العقاب واحد، وعلى مسلك السيد الخوئي يمكن الالتزام بتعدّد العقابين^(١٠٠)، ولكن بناءً على نظرية الخطاب القانوني يعاقب بعقابين؛ لأنّه لو صرف قدرته في امتثال أحد الأمرين فقد ترك الآخر عن عذر، وأمّا إذا لم يصرفها في واحد منهما فقد ترك كلّ واحد من التكليفين الفعليين بلا عذر كما صرّح به السيد الإمام^(١٠١).

الإشكال الرابع عشر:

استشكل الإمام^{عليه السلام} بأنّ لازم الانحلال، بالنسبة في الأحكام الوضعية. وقد أُجيب عنه أنّ نسبة الحكم الوضعي - كالنجاسة - إلى الحكم التكليفي - كوجوب الاجتناب - هي نسبة الموضوع إلى الحكم؛ فإنّ نجاسة البول مثلاً تكون موضوعاً لوجوب الاجتناب عنه، وتكون نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ومن الواضح أنّه لا يعقل أن يكون جعل العلة بلحاظ ترتّب المعلول عليها، فلا يعقل جعل النجاسة بلحاظ ترتّب وجوب الاجتناب عليها حتى تكون نجاسة البول مثلاً مجهولة في حق من كان يبطل به دون غيره. هذا كلّ بناء على كون النجاسة أمراً اعتبارياً شرعياً، وأمّا بناء على كونها أمراً حقيقياً غير اعتباري وكون حكم الشارع كاشفاً عن هذا الأمر الواقعي فالإشكال مندفع بلا ترتّب؛ لأنّ النجاسة حينئذٍ صفة ثابتة في عالم الواقع، وتتّصف النجاسات بهذه الصفة الواقعية سواء كان المكلف قادراً أم لا، وسواء كان النجس محلّاً لابتلائه أم لا، فإنّه لا أثر لهذه الأمور في اتصافها بهذه الصفة الواقعية.

الجواب:

إنه لا يمكن دفع الإشكال بناء على مذهب عدّة من القائلين بالانحلال كالشيخ الأنصاري - الذي نسبه إلى المشهور - وبعض من تأخّر عنه، من كون الأحكام الوضعية غير متأصلة في الجعل، بل إنها منتزعة من الأحكام التكليفية في موردها، فلا يكون الخمر التي في أقصى بلاد المغرب بالنسبة إلى من يكون في أقصى بلاد المشرق نجسة؛ لأنها غير محرّمة عليه، لعدم ابتلائه بها، ولكنه نجس بالنسبة إلى من يكون مبتلى بها، فيكون الحكم الوضعي نسبياً، ولا يكاد يلتزم به أحد.

وأما بناء على المسلك الآخر من تأصل الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية - كما صرح به المستشكل وكثير من المحقّقين - فيمكن أن يقال: إن الأحكام الوضعية وإن كانت غير منتزعة من التكليفية، إلاّ أنّه لا بدّ من الالتزام بأنّه لا يكون الشيء نجساً إلاّ لأجل ترتّب الأثر عليه، فجعل الطهارة للماء مثلاً لجواز الوضوء والغسل ونحو ذلك وكذا جعل النجاسة للدم لأجل وجوب الاجتناب عنه، ولا معنى لجعل النجاسة من دون أن يترتب عليه أثره، فإذا خرج النجس عن محلّ الابتلاء فلا يجب الاجتناب عنه، ومع عدم ترتّب الأثر - أي وجوب الاجتناب عن النجس - لا معنى لجعل النجاسة، فحينئذٍ إذا كان ترتّب الآثار ملحوظاً شخصاً شخصاً فلا بدّ من اختصاص جعل الطهارة أو النجاسة بالنسبة إلى شخص دون شخص، فيلزم أن يكون الحكم الوضعي نسبياً. وقد عرفت أنّهم غير ملتزمين به (١٠٢).

هذه أهمّ الإشكالات التي أوردت على أساس النظرية، وبعد الجواب عنها وتوضيح مقصود الإمام من الخطاب القانوني لا حاجة إلى إيراد سائر الإشكالات المطروحة التي يمكن جوابها أيضاً ممّا تقدّم، مع أنّ المستشكلين لم يجيبوا عن أكثر المحاذير التي أوردتها الامام على القول بالانحلال.

الآثار المترتبة على نظرية الخطاب القانوني:

من الآثار الهامة المترتبة على هذه النظرية بشكل عام، عدم انحلال الخطاب وعدم اشتراط العلم والقدرة في صحة التكليف وفي صحة توجيه الخطاب إلى المكلفين كافة، فالتكاليف عامة فعلية لجميع الأزمنة والأمكنة والأفراد، وتظهر نتائج ذلك في مختلف البحوث الأصولية والفقهية.

ونحن نشير أولاً إلى خصوص الآثار الأصولية وتليها الاشارة إلى الآثار الفقهية.

أولاً - الآثار الأصولية:

١ - فعلية الحكمين المتزاحمين في عرض واحد:

إذا اجتمع أمران أحدهما يتعلق بإزالة النجاسة عن المسجد والآخر بالصلاة وضاعت قدرة المكلف عن امتثالهما معاً فلا بدّ من تقديم الأهم (الإزالة) على المهم (الصلاة) مع سعة الوقت، فإذا ترك المكلف الأهم وانشغل بالمهم وهو الصلاة فهل تصحّ منه؟

تردّد الأصوليون في الصّحة بناءً على القول بأنّ الأمر بالشي (الإزالة) يقتضي النهي عن ضده (الصلاة)، فذهب بعض الأعاظم - كالمحقق الشيرازي وجمع ممّن تأخّر عنه - في مقام حلّ الإشكال إلى القول بالترتّب وأنّ فعليّة المهم مترتبة على عصيان الأهم، فالأمر بالصلاة وإن لم يكن فعلياً بعرض فعليّة الأمر بالإزالة، إلاّ أنّه كذلك في طولها عند عصيان الأهم، فيكون مأموراً بها وتقع العبادة صحيحة بهذا البيان. وقد ذكر المحقّق النائيني خمس مقدمات لذلك في مقام تقوية القول بالترتّب (١٠٣).

وقد وقعت هذه النظرية موضع اهتمام كبير لدى المحقّقين من الموافقين^(١٠٤) والمخالفين^(١٠٥) في المسألة، وقد اختار الإمام الخميني^(١٠٦)

رأي المخالفين في المسألة، وعالج الإشكال بناءً على نظريته في الخطابات القانونية (١٠٦).

إنّ المشكلة الأساس في هذه المسألة تكمن في تزامم الحكمين وضيق قدرة المكلف عن الامتثال بناءً على نظرية انحلال الخطاب وتوجّه الخطاب إلى الأفراد. وأمّا بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإنّ تشريع الأوامر والخطابات الشرعية يتم بشكل كليّ وشامل من دون توجّه إلى الأفراد كي تلحظ القدرة في آحادهم فرداً فرداً ثم يُبتلى بتزامم الحكمين العرضيين وملتزم بالقول بالترتب والاولوية بين الحكمين، بل كلا الحكمين في عرض واحد وفي مستوى واحد من الفعلية والتوجّه إلى المكلف، ولا يلزم من ذلك محذور عقلي البتة. نعم، يلزمه عند ضيق القدرة عن الامتثال في عرض واحد امتثال الأهم منهما ثم المهم، فإذا ترك الأهم عصياناً أجزاء امتثال المهم المأمور به (١٠٧).

٢ - فعلية الأحكام وإنكار المراتب الأربعة للحكم:

قسّم المحقق الخراساني الحكم - تبعاً للقول بالانحلال - إلى أربعة مراتب هي:

الاعتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز، فما لم يصل الحكم إلى مرحلة البعث والزجر ولم يأمر المولى بشيء أو ينهى عنه فإنه يكون مستودعاً لدى النبي أو الولي ويكون الحكم إنشائياً ومشاركاً بين الجاهل والعالم، فإذا بلغ مرحلة البعث والزجر صار فعلياً وإن لم يعلم به المكلف، فإذا علم به صار منجزاً عليه (١٠٨).

وقد أنكر الإمام الخميني عليه السلام المرتبة الأولى والرابعة، حيث اعتبر المرتبة الأولى من مبادئ الحكم ومقدماته، والمرتبة الرابعة ناشئة من حكم العقل ومن لوازم الحكم وتوابعه (١٠٩). ويرى عليه السلام أنّ القول بتردد الحكم بين مرتبة الإنشاء والفعلية هو من لوازم انحلال الخطاب وأخذ حالات المكلف بنظر

الاعتبار في تشريع الحكم. وأما بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإنّ الخصوصيات الفردية غير ملحوظة في مقام التشريع، فالجهل أو العجز لدى البعض لا يبطل فعلية الحكم بحقّهم، ولا يحبس الحكم في مرتبة الإنشاء، وإن كان المكلف معذوراً في تخلفه عن امتثال التكليف، فمع وجود العالم بالحكم من بين المكلفين فإنّ توجيه الخطاب لا يكون مستهجناً. ويخرج الحكم من مرتبة الإنشاء ويصير فعلياً في حقّ الجميع.

قال رحمته الله: «فليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية، بل هما ليسا مرتبتان للحكم بأن يكون كلّ حكم ثابتاً له هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعة الحكم» (١١٠).

وقال أيضاً في المناهج: «فالأحكام الشرعية القانونية المترتبة على موضوعاتها على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي أنشئت على الموضوعات ولم تبق على ماهي عليه في مقام الإجراء كالأحكام الكليّة قبل ورود المقيّدات والمخصّصات - ومع قطع النظر عنهما - أو لم يثن وقت إجرائها كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر عجل الله فرجه ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي آن وقت إجرائها وبلغت موقع عملها بعد تماميّة قيودها ومخصّصاتهما، ف ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (١١١) بهذا العموم حكم إنشائي، والذي بقي بعد ورود المخصّصات عليه بلسان الكتاب والسنة هو الحكم الفعلي» (١١٢).

٣ - تصحيح الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه:

اعتبر بعض الأصوليين توجيه الخطاب إلى المكلف في الواجب المشروط

وتكليفه بذلك قبل تحقّق شرطه لغوياً لا طائلاً تحته سيما إذا كان من سنخ الواجبات المشروطة التي يتمكّن المكلف من امتثالها بسرعة فيما لو تحقّق شرطها. ومن هنا واجهوا مشكلة في هذه المسألة، وكذلك في مسألة أمر المولى بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، ومسألة صحة التكليف التحريمي بحق من لا يوجد لديه الداعي إلى ارتكابه (١١٣).

وكلّ ذلك مبني على القول بالانحلال ولحاظ الحالات الفردية للمكلف في صحة الخطاب، ولا مجال لذلك بناءً على القول بالخطابات القانونية، حيث لا تؤخذ تلك الحالات بنظر الاعتبار؛ لأنّه في الخطابات الكلية القانونية المتوجهة إلى عامة المكلفين بخطاب واحد، لا مخلص للمقنّن إلّا يجعله مشروطاً بعدما يرى اختلاف آحاد المكلفين في واجديتهم الشرط وعدمها.

فإذن لا مناص له إلّا من الحكم على العنوان مشروطاً بالشرط لينبعث كلّ من كان واجداً للشرط وينتظر الفاقد إلى أن يتحقّق له الشرط (١١٤). وكذا في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؛ وذلك لأنّ «الإرادة التشريعية القانونية ليست غايتها انبعاث كلّ واحد واحد، بل الغاية فيها - بحيث تصير مبدأ لها - هي إنّ هذا التشريع بما هو تشريع قانوني لا يكون بلا أثر، فإذا احتمل أو علم تأثيره في أشخاص غير معيّنين من المجتمع في كافة الأعصار والأمصاّر تتحقّق الإرادة التشريعية على نعت التقنين، ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كلّ واحد، فيجوز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط في بعض المكلفين، فلا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلاً. نعم، لا تجوز مع فقد عامتهم للشرط (١١٥).

٤ - عدم اعتبار المندوحة في اجتماع الأمر والنهي:

من جملة الآثار الأصولية مسألة معالجة إشكالية المندوحة في اجتماع الأمر والنهي.

فإذا اجتمع عنوانان أحدهما مشتمل على الأمر والآخر على النهي في متعلق واحد وكانا فعليتين معاً كان ذلك سبباً في اجتماع الأمر والنهي، ويستحيل امتثالهما معاً بناءً على أخذ قدرة المكلف في التكليف؛ وذلك للزوم إرادة المولى له جداً وعدم إرادته كذلك في آن واحد، نعم، أجاز الأصوليون اجتماع الأمر والنهي في صورة واحدة، وهي أن تكون مندوحة إلى ذلك بأن يمثل المكلف أحدهما في فرد آخر غير محل الاجتماع (١١٦).

وقد تصدى السيد الإمام عليه السلام لحل المشكلة من خلال التمسك بنظريته في الخطابات الشرعية معتبراً المنشأ في ذلك هو الخلط بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية؛ لأنّ العنوانين اللذين لم يكن بينهما تلازم في الوجود في كل عصر ومصر وعند جميع المكلفين وأنّ عامة الناس يتمكّنون من إتيان الصلاة في غير الدار المغصوبة غالباً، وأنّه لو ضاق الأمر على بعضهم بحيث لم يتمكّن إلا من الصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - لكان من القضايا الاتفاقية التي يترقّب زوالها، فلا حاجة إلى اعتبار المندوحة؛ لأنّ الأحكام الشرعية لا تنحلّ إلى خطابات بعدد الأفراد حتى يكون كلّ فرد مخصوص بخطاب خاص، فيستهجن توجيه الخطاب إليه بالبعث نحو الصلاة والزجر عن الغصب حتى يصير المقام من التكليف بالمحال أو التكليف المحال. بل معنى عموم الحكم وشموله قانوناً هو جعل الحكم على عنوان عام بإرادة واحدة، وهي إرادة التشريع وجعل الحكم على العنوان، فحينئذٍ ملاك صحة الحكم الفعلي القانوني هو تمكّن طائفة منهم من إتيان المأمور به وامتثال المنهي عنه لا كلّ فرد، وعجز بعض الأفراد لا يوجب سقوط الحكم الفعلي العام، بل يوجب كونه معذوراً في عدم الامتثال. فينتج من ذلك بأنّه لا حاجة إلى حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلفين؛ لأنّ الأحكام المتعلقة بالعنوانين لا تنحلّ إلى إنشاءات كثيرة حتى يكون الشرط تمكّن كلّ فرد بالخصوص (١١٧).

٥ - عدم إمكان تقييد المطلقات الكلية بخاطب شخصي:

وتظهر ثمرته في المطلق والمقيّد أيضاً، فإذا كان الدليل مطلقاً ثمّ ورد في دليل آخر ما يقيد ذلك، فالجمع العرفي بينهما يقتضي تقييد ذلك الإطلاق. ولكن صرح الإمام عليه السلام بأنّ هذا إنّما يجري إذا كان كلّ منهما من الأحكام الكلية القانونية. وأمّا إذا ورد المقيّد في خطاب خاص بالنسبة إلى شخص أو طائفة معيّنة فلا يصلح لتقييد المطلقات ومثّل له السيد الإمام عليه السلام بما ورد عن عمّار الساباطي في مسألة بيع ما لم يقبض حيث بعث رسول الله صلى الله عليه وآله الوالي إلى مكة وأمره بنهيهم عن بيع ما لم يقبض^(١١٨) بنحو الإطلاق، مع أنّه لا منع في غير المكيل والموزون والطعام، كالثياب ونحوها بلا ريب؛ فإنّ في مثل هذه القضية ممّا هو بعث للوالي إلى طائفة خاصة لا يجري قضية الإطلاق والتقييد، بل في كلّ مورد كان من هذا القبيل لا يكون حمل الإطلاق على المقيّد جمعاً عرفياً، بل يقع التعارض بينه وبين المقيّد، فتحمل الرواية على الكراهة^(١١٩).

٦ - منجزية العلم الإجمالي حتى مع عدم الابتلاء:

ومن نتائج نظرية الخطابات القانونية منجزية العلم الإجمالي في حال خروج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء. فقد ذهب كثير من الأصوليين إلى عدم منجزية التكليف بالعلم الإجمالي حال خروج أحد أطرافه عن محلّ ابتلاء المكلف^(١٢٠)؛ وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بتنجز التكليف إذا توفّر على الداعي لامتناله فعلاً أو تركاً وكان المكلف قادراً على امتناله وإتيانه، فإذا لم يتوفّر على ذلك - بسبب عدم إمكان الوصول إلى مصلحة الفعل أو الابتلاء بمفسدته - فلا يعقل التكليف حينئذٍ، فينحلّ العلم الإجمالي بخروج أحد أطرافه عن محلّ الابتلاء ويسقط عن المنجزية في الطرف الخارج، ويكون الطرف الآخر مجرى للبراءة؛ لأنّ الشبهة فيه بدوية^(١٢١).

واعتبر الإمام الخميني رحمته القول بعدم معقولية التكليف في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء من نتائج نظرية الانحلال وملاحظة حالات المكلف في الخطاب. وأمّا بناءً على نظرية الخطابات القانونية فلا تؤخذ حالات المكلف بنظر الاعتبار من القدرة والعجز لكي يقبح توجيه الخطاب إلى المكلف في الطرف الخارج عن محلّ ابتلائه؛ لأنّ التكليف بناءً على هذه النظرية موجه إلى الجميع، ويكفي في صحّة توجيهه إلى الجميع وجود القدرة في البعض على الامتثال، ولذا لا ينحلّ العلم الإجمالي في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ولا تسقط منجزيته، فالخروج عن محلّ الابتلاء لا يوجب نقصاناً في التكليف، ولا بدّ من الخروج عن عهده بترك ما يكون داخلياً في محلّ الابتلاء (١٢٢).

٧ - تصحيح المعنى الحقيقي للرفع وعموميته:

قد بحث الأصوليون في مفاد (الرفع) الوارد في حديث الرفع، وهو: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون...» (١٢٣)، وهل إنّه بمعنى (رفع الشيء بعد ثبوته) وهو معناه الحقيقي أو إنّه بمعنى الدفع؟

ذهب المحقّق النائيني إلى الثاني مدّعياً أنّ لفظ (الرفع) بمعنى (الدفع) من دون ارتكاب أية مسامحة أو مجاز في المقام، كما أنّ هذا المعنى يلتئم مع العناوين الواردة في الحديث؛ لأنّ استعمال (الرفع) فيما كان ثابتاً وموجوداً لا يدلّ على ظهوره في هذا المعنى (١٢٤).

وذهب الإمام الخميني رحمته إلى الأول، فد (الرفع) هو إزالة الشيء بعد وجوده، وقد استعمل الرفع في العناوين الأخرى الواردة في الحديث من دون تقدير أو مجازية في الاستعمال، ومفهومه بهذا المعنى يتسع لرفع الآثار والمقتضيات.

ويستند السيد الإمام رحمته في إثبات مدّعا هذا الى الوضع القانوني للأحكام،

مضيفاً أنّه الظاهر من الحديث والخطابات الشرعية في الكتاب تشمل جميع المكلفين ولو كانوا منطبقين على العناوين المذكوره في حديث الرفع، فتشمل حتى الناسي والجاهل، فدلّيل الرفع إنّما يرفع الأحكام عنهم. والرفع إنّما تعلّق بالأحكام الثابتة المتحققة في الموضوعات بحسب الإرادة الاستعمالية - بناء على تقدير رفع الأحكام والآثار - فالرفع إنّما استعمل باعتبار رفع الحكم القانوني العام عن منطبق هذه العناوين.

فالرفع في جميع الموارد - حتى في الطيرة والحسد والوسوسة - بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الظاهر من الحديث الشريف من اختصاص رفع التسعة بالأمة المرحومة، أنّ تلك العناوين كانت أحكاماً في الأمم السالفة، ومعلوم أنّ الأحكام الصادرة عن الأنبياء المشرّعين لم تكن بحسب الوضع القانوني والإرادة الاستعمالية مقيّدة بزمان ومحدودة بحدّ، بل كان لها الإطلاق أو العموم بالنسبة إلى جميع الأزمنة، وبهذا الاعتبار يقال: إنّها منسوخة وإن لم يكن بحسب اللبّ نسخ ورفع، بل كان أمدها وأجلها إلى حدّ محدود.

والحاصل فإنّ لفظ (الرفع) - بناءً على كون الأحكام المترتبة على موضوعاتها شاملة بإطلاقاتها وعموماتها لجميع الأزمنة والأمكنة - مستعملة في معناها الحقيقي، وهو إزالة الشيء بعد وجوده (١٢٥).

ومن هنا تظهر الثمرة لنظريّة الخطابات القانونيّة في شموليّة الخطابات القرآنيّة للحاضرين والغائبين والمعدومين في زمان صدور الخطاب، فغياب المخاطب أو انعدامه زمن الخطاب لا يؤثّر في توجيهه إلى الجميع ما دام الخطاب موجّهاً إليهم كذلك لا منحلّاً إلى خطابات عديدة بعدهم حتى نقول في مقام حلّ الاشكال بالقضية الحقيقية للأحكام أو اشتراكها؛ وذلك لعدم جدوى القضية الحقيقية فيما لو كان الخطاب من قبيل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (١٢٦).

ج - قد ثبت في محله أنّ الأحكام الضرورية مرفوعة بدلالة « لا ضرر ولا ضرار »، فيكون لا ضرر بمنزلة المخصّص والحاكم بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأولى.

ولكن إذا ارتفع الحكم الأولي بحكومة لا ضرر في قطعة من الزمان - كارتفاع لزوم الوفاء في العقد الغبني في القطعة الأولى من الزمان - فيجعله متمكناً من الفسخ ولكن ترك الفسخ اختياراً، فقد يقال بأنّ لزوم الضرر فيما بعد مستند إلى اختياره لا إلى حكم الشارع^(١٢٩)، فيقدم المشتري على الضرر في القطعات المستقبلية، فلا يشمل دليل نفي الضرر.

ولكن الإمام^{عليه السلام} ذهب إلى أنّ مقتضى حكومة الأدلّة الثانوية كالحرص والضرر على الأدلّة الأولى هو رفع الحكم الكلي بالحكم الكلي في محيط التشريع.

فدليل نفي الضرر حكم قانوني كلي حاكم على الأحكام القانونية الكلية، ونتيجتها التخصيص أو التقييد فيها، من غير نظر إلى المصاديق الخارجية.

ولا شبهة أنّ أمثال العقد الغبني ضرري بجميع حالاته، وفي جميع قطعات الزمان، كما لا شبهة في أنّ المغبون لم يقدم على الضرر في شيء من القطعات حال إيجاد العقد، ومقتضى حكومة دليل نفي الضرر على الكبرى الكلية أنّ لزوم العقد ضروري - غير المقدم عليه بجميع حالاته وفي جميع القطعات مرتفع^(١٣٠).

٩ - جريان الأصل العقلي في نسيان الأجزاء:

إذا ثبت جزئية شيء للمركّب فهل الأصل العقلي هو الركنية فيبطل المركّب لو أحلّ به المكلف سهواً؛ للاشتغال وبقاء الجزء على جزئيته حتى في صورة النسيان أو الأصل عند ترك الجزء نسياناً هو البراءة والاكتفاء بالناقص؛ لاختصاص الجزئية بصورة الالتفات؟

الشيخ أبو القاسم المقيمي

ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري (١٣١) إلى أصالة الركنية قائلاً بأن ما كان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة والنسيان؛ لامتناع اختصاص الغافل والساهي بالخطاب بالنسبة إلى المركّب الناقص؛ لأنّ الخطاب إنّما يكون للانبعثات، ويمتنع انبعثات الغافل؛ لأنّه يتوقف على توجّهه للخطاب بعنوانه، ومعه يخرج عن كونه غافلاً، فخطابه لغو، فالأصل العقلي هو لزوم الاحتياط.

وقد أجاب عنه الأعلام بوجه (١٣٢) وكذا أجاب عنه السيد الإمام بناء على مسلك القوم من أنّ النسيان مانع عن فعلية التكليف في أنوار الهداية (١٣٣) ولكن أجاب عنه في الدورات اللاحقة من دراسته الاصولية: بأنّ تمام الإشكال ناشيء من توهم الخطاب الشخصي بالنسبة إلى الناسي، وحيث إنّ الخطابات الالهية كآلية قانونية لا تختصّ بالذاكر ولا بالعالم وغير ذلك، فالأمر متوجّه إلى كلّ من الذاكر والناسي والقادر والعاجز، فلا يلزم هنا بطلان المركّب الناقص العبادي من ناحية فقد الأمر اللازم في عبادية العبادات؛ فيكون النسيان والغفلة كالجهل والعجز أعتار عقلية مع بقاء التكليف على ما كان عليه، فمع ترك الجزء نسياناً يجب الإعادة إذا كان للدليل الجزء إطلاقاً؛ لعدم الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه، ومع عدم الإطلاق فالبراءة محكمة؛ لرجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر (١٣٤).

١٠ - اتّحاد الطلب والإرادة ودفع الإشكال عن تكليف الكفّار:

ذهبت الأشاعرة إلى تغاير الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً، بينما ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى اتحادهما وأنّ الإرادة عين الطلب، والطلب عين الإرادة (١٣٥).

فبناء على اتحادهما يلزم الإشكال في تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان؛ إذ لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة، ولكنّه خلاف الإجماع من أنّ الكفّار مكلفون ومعاقبون على كفرهم، ولا

العبد ٤٢ فقّه أهل البيت ٢٧٧

شبهة في أنّ صحة العقوبة منوطة بترشّح الإرادة الجديّة من المولى متوجّهة إلى أفعالهم وأعمالهم، فحينئذٍ إن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد؛ إذ لا كلام في أنّ إرادته تعالى علّة الإيجاد، فلا يعقل التفكيك بينها وبين متعلّقتها.

ولذا ذهب الأشاعرة إلى الالتزام بأمر آخر وراء الإرادة، وهو المسمّى بـ «الطلب والكلام النفسي»، وإلا يلزم عدم صحة العقوبة بل وعدم استحقاقهم. ولكن قد تفصّى الأعلام عن الإشكال بوجوه لا تخلو عن المناقشة، كما وأجاب عنه المحقق الخراساني: بأنّ استحالة التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية وهي العلم بالمصلحة في المكلف إذا صدر عن اختياره (١٣٦).

ولكن يمكن الجواب عن الإشكال بسهولة بالتمسك بالخطابات القانونية؛ فبناء عليها تتعلّق إرادة الشارع بجعل القانون بشكل عام، ومن شرائطه احتمال تأثير القانون في المجتمع البشريّ من غير ملاحظة الأفراد والأشخاص، ولا خير في عدم انبعاث الكفّار والعصاة، فإذا كان في المجتمع من ينبعث من أمره وينزجر من نهيّه يصح جعل القانون، ويمكن ترشّح الإرادة الجديّة متعلّقة بمثل هذا القانون الكلّي العام، ولا حاجة إلى تصوير أمر آخر وراء الإرادة.

وبهذا أجاب ولده الشهيد مصطفى عن الإشكال (١٣٧).

١١ - تصحيح الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي:

وقع البحث بين الأعلام الأصوليين في باب الأمارات عن طريق الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وقد يشكل بأنّ ترشّح الإرادة الواقعية بالنسبة إلى الحكم الواقعي وترشّح

الإرادة الجديّة الأخرى بالقياس إلى إمضاء أو تأسيس ما يؤدّي إلى خلاف الإرادة الأولى مع الالتفات إلى التخلف المزبور، غير معقول، ففي جميع موارد الأمارات والأصول لا يعقل ذلك، ويلزم باعتبار آخر ونظر ثانٍ اجتماع النقيضين؛ فإنّ من إيجاب العمل بالطرق والرضا بإمضاء الأمارات، وجعل الحجية، يلزم - تبعاً لهذه الإرادة - انتفاء الإرادة الايجابية والتحريرية النفسية الأولى، فلازم الجمع بينهما وجودها وعدمها.

كما أنّ ارتفاع النقيضين ظاهر حديث الرفع؛ فإنّ مقتضى الاشتراك وجود الإرادة التحريمية بالنسبة إلى الجاهل، ومقتضى حديث الرفع عدمها، فلا بدّ من حلّ ذلك؛ ولأجله اتخذ كلّ منهم مهرباً وطريقاً^(١٣٨).

ولكن يمكن حلّ المشكلة عن طريق الخطابات القانونية أجاب به ولده الفاضل: بأنّ الخلط بين الخطاب القانوني وبين الشخصي أوقعهم في هذه المخمصة والمشكلة، ولكن بناء على الخطاب القانوني تكون جميع التكاليف، فعلية في حقّ المكلفين؛ فإنّ الشارع والمقنّن إن كان يترشّح منه الرضا والإمضاء في باب الأمارات والطرق وما يشبهها - كالأصول المحرزة والأمانة التأسيسية - أحياناً بالنسبة إلى خصوص صورة الخطأ وقلنا إن قانون إمضاء الطرق والأمارات وتلك الأصول ينحلّ إلى الأحكام الطريقية الشخصية، فحينئذٍ ينقدح الإشكال: بأنّه كيف يمكن أن يرتضي المولى بتطرّق خبر الواحد الخاطيء بالنسبة إلى زيد مع علمه بأنّ زيدا محكوم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً؟! فإنّ انحلال هذا القانون إلى الإمضاءات والارتضاءات الجزئية الشخصية يوجب هذه المشكلة.

وأما بناءً على المحافظة على تلك القوانين الكلية على نهج كتي قانوني وأنّ الإرادة تعلّقت بضرب القانون النفسي والطريقي فحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ في موارد الخطابات النفسية يكون الناس مختلفين بحسب القدرة والعجز والعلم

والجهل ويكون الحكم فعلياً بالنسبة إلى الكلّ؛ لعدم اختصاص الخطاب بعنوان العاجز والجاهل، وكذلك في مورد إمضاء الطرق العقلائية تكون جميع الطرق بالنسبة إلى كافة الناس ممضاهً بإمضاء واحد، أو يكون كلّ واحد من الطرق مرضيَّ العمل وممضى بإمضاء يخصّه.

ولكن في موارد الإصابة والخطأ لا يكون إمضاء وارتضاء مخصوصاً بهما، بل إنّ الطريق أو خبر الثقة بعنوانه ممضى ومورد ارتضاء المولى، وعندئذٍ لا يلزم امتناع؛ لعدم الانحلال في ناحية الخطاب (١٣٩).

وكذا يمكن دفع الإشكال عن كيفية ترشّح الإرادة الجديّة من المولى في مسألة إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي أيضاً.

ثانياً - الآثار الفقهية:

إنّ لكلّ مسألة أصولية آثاراً متعدّدة في الفقه؛ لأنّ الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة أو القواعد الممهّدة للاستنباط، فإذا كانت للنظرية آثار متعدّدة في الأصول فطبيعياً يظهر أثرها في مجالات كثيرة في الفقه ويكون لها تطبيقات في موارد متعدّدة في مختلف الأبواب الفقهية.

وفيما يلي نذكر نماذج من تلك المسائل الفقهية:

١ - الطهارة المائية عند تعيّن التيمّم:

هل يصح الوضوء أو الغسل في موارد تعيّن التيمّم فيها على المكلف - كما إذا زاحمت الطهارة المائية واجباً أهمّ نحو ما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلاّ بقدر أحد الأمرين، أو لا يصح الوضوء أو الغسل؟

ذهب بعض الأعلام كالسيد اليزدي - إلى البطلان نظراً إلى أنّه لا أمر بهما حينئذٍ، فيقعان باطلين (١٤٠).

الشيخ أبو القاسم المقيمي

وربما يقال بصفة الوضوء والغسل حينئذٍ بالترتّب وأنه وإن كان مأموراً بالتيمم ابتداءً إلا أنه لما عصاه ولم يصرف الماء في تحصيل الطهارة الخبيثة صار واجداً للماء ومأموراً بالوضوء أو الغسل، فيصح منه .

وقد تصح طهارته المائية بالملك؛ لأنّ الوضوء أو الغسل إنّما سقط الأمر به لعدم تمكن المكلف منهما مع نجاسة بدنه وثيابه، لكنّه مشتمل على الملك وباقي على المحبوبة، ومعه لا مانع من الحكم بصحته في مفروض الكلام (١٤١).

بينما ذهب السيد الامام عليه السلام إلى الصحة، لا لأجل الترتّب أو التمسك بالملك، بل لأجل عدم امتناع تعلّق الأمرين بعنوانين متزاحمين في الوجود؛ سواء كانا من قبيل الأهم والمهم أو لا؛ لأنّ الأوامر متعلّقة بنفس الطبايع؛ من غير سراية إلى الخصوصيات الفردية وأنّ الإطلاق ليس كالعوموم في تعلّق حكمه بالأفراد، بل مقتضاه كون نفس الطبيعة تمام الموضوع؛ بلا دخالة شيء آخر من الخصوصيات الفردية والحالات الطارئة، وأنّ الأدلة غير ناظرة إلى حال المتزاحمات ولا حال علاجها. مع أنّ الأحكام القانونية تعمّ العاجز والقادر والعالم والجاهل من غير تقييد بحال دون حال وأنّ الأمر بكلّ من المتزاحمين أمر بالمقدور والجمع بينهما غير مقدور.

فتحصل من تلك المقدمات أنّ دليل المتزاحمين إطلاقاً يشمل حال التزام من غير تقييد (١٤٢).

وبناء على مسلك الإمام عليه السلام في الخطاب القانوني يمكن تصوير الأمرين في عرض واحد فيصح الوضوء لوجود الأمر به. ولا حاجة إلى طولية الأمرين كما عليه الفائلين بالترتّب.

٢ - سقوط الأداء في فاقد الطهورين :

إن مقتضى إطلاق آية الوضوء (١٤٣) أنّ الصلاة مشروطة بالطهور، ولكن

العدد ٤٧ ■ فقہ أهل البيت عليهم السلام ٢٨١

زعموا قصور الأمر عن إثبات الشرطية حال العجز؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب إلى العاجز مع إطلاق أدلّة الصلاة سيما قوله « الصلاة لا تترك بحال »؛ ولذا ذهب بعض الأعلام لإثبات اشتراط الصلاة بالطهور مطلقاً وسقوط الأداء إلى أنّ مثل تلك الأوامر إرشادية لا يعتبر فيها القدرة على متعلقاتها؛ لأنّ مفادها ليس إلاّ الإرشاد إلى دخل متعلقاتها في متعلّق الخطاب النفسي، ففي الحقيقة أنّ تلك الخطابات بمنزلة الإخبار، لا بعث فيها ولا تحريك إلى المتعلّقات حتى تقتضي القدرة عليها^(١٤٤).

ولكن السيد الامام عليه السلام - بعد أن استشكل عليه بأنّ مطلق الأوامر إنّما تستعمل في معناها، وهو نفس البعث والإغراء. وحمل الهيئات الواردة في لسان الشارع على الإخبار، مضافاً إلى كونه غلطاً لا مجازاً، مخالف لفهم العرف والعقلاء - ذهب إلى سقوط الأداء، وبناءً على ما ابتكره من أنّ الأوامر الكليّة القانونية غير مشروطة عقلاً بصحّة توجيهها إلى كلّ فرد فرد من المكلفين، وليست الخطابات الكليّة منحلّة إلى خطابات متوجّهة إلى آحادهم، وأنّ كلّ خطاب منحلّ منظور فيه شرائط توجيه الخطاب، بل إنّ الخطاب كلي فيشمل إطلاق الآية جميع المكلفين حتى العاجزين، فيقتضي اشتراط الصلاة بالطهور مطلقاً، ومقتضاه سقوط الصلاة مع تعذّر الشرط^(١٤٥).

٣ - الصلاة في النجس مع الجهل بالحكم:

إذا أخلّ المصلّي بإزالة النجاسة التي تجب إزالتها في الصلاة عن ثوبه أو بدنه جاهلاً بالحكم فمقتضى إطلاق أدلّة شرطية الطهارة أو مانعية النجس كقوله « لا صلاة إلاّ بطهور »^(١٤٦) بطلان الصلاة التي يوتى بها في النجس مطلقاً، ولكن قد يقال: إنّ الأدلّة قاصرة عن إثبات الحكم للجاهل؛ لقبح تعلّق التكليف بالغافل^(١٤٧). وعليه يكون المأتي به في النجاسة مع الجهالة بالحكم مجزياً؛ لأنّه صلاة تامة في حقّه بعد عدم الدليل على إثبات المانعية أو

الشرطية في حقّه .

ولكن على مبنى السيد الإمام عليه السلام لا قصور في الأدلة عن إثبات التكليف لمطلق المكلفين، ولا مانع من تعلقه بالعناوين الكلية الشاملة لعامة المكلفين وإن كان التارك عن عذر معذوراً في أدائه، فتشمل أدلة الشرطية الجاهل أيضاً (١٤٨).

٤ - الصلاة مع الإخلال عن جهل:

إذا وقع خلل في الصلاة في شيء مما يعتبر فيها إمّا بالزيادة أو بالنقص، فإن كان الإخلال ناشئاً عن السهو وتعلق بغير ركن فلا ريب في صحة الصلاة؛ لأنه القدر المتيقن من حديث «لا تعاد»، إنّما الكلام في الإخلال بها جهلاً بالحكم، فقد وقع الخلاف حينئذٍ في الصحة والبطان، ومنشأ الخلاف في شمول حديث «لا تعاد» للجاهل وعدمه؟

المنسوب إلى المشهور عدم الإلحاق (١٤٩)، كما عليه المحقق النائي والأصفهاني وغيرهما (١٥٠)، ولازمه الفرق بين الجاهل والناسي.

واختار جمع آخر الإلحاق كالسيد اليزدي (١٥١) والسيد الخوئي (١٥٢).

وغير خفي أنّ ثمرة هذه المسألة مهمة جداً كموارد تبدل رأي المجتهد وعدوله عن فتواه وما هو حكم المجتهد ومقلّديه؟ وكذا الكلام فيما إذا قلّد مجتهداً لم ير وجوب جزء غير ركني فمات ثم قلّد شخصاً آخر يرى وجوبه؛

ولكن ذهب السيد الإمام عليه السلام إلى أنّ الإخلال سواء كان بالحكم أو بالموضوع عن تقصير أو قصور - كما في تخلف الاجتهاد والتقليد الصحيحين - زيادة كان أو نقصاً ركناً أو غيره لا يكون مبطلاً، ويدل على الصحة في الجميع مع الغض عن المعارض حديث الرفع، فينتج من ضمّ دليل الرفع الى دليل وجوب الصلاة كون المأمور به ما عدا المرفوع، وعليه فالإتيان به موجب للصحة

عقلاً. فمقتضى إطلاق حديث الرفع الآخذ به في جميع موارد الجهل.

أمّا الإشكال في شموله للشبهة الحكمية بلزوم المحال والذهاب إلى التفصيل بينهما وبين الشبهة الموضوعية معللاً بأنّه يلزم الدور من اختصاص الحكم بالعالم به، فغير وجيه، بل إنّ هذا الإشكال والجواب عنه من بعض الأعلام^(١٥٣) مبتنيان على انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات عديدة حسب عدد المكلفين ومتوجّهة إلى أشخاصهم. ولازمه تحقق مبادئ الخطاب في كلّ على حدة، فكما لا يمكن توجيه خطاب خاص إلى الناسي لعدم حصول مبادئه كذلك لا يمكن خطابه في ضمن الخطاب العام المنحلّ إلى خطابات؛ لعدم حصول مبادئه.

وهذا من موارد الخلط بين الخطابات العامة القانونية بالخطاب الخاص؛ فلا ينحلّ الخطاب الشرعي إلى خطابات كثيرة حتى يلزم مراعاة أحوال كلّ مكلف. فحينئذٍ لا فرق بين العالم والجاهل والساهي وغيرهم بالنسبة إلى التكليف الإلهية الأولية بعد تقييد المطلقات وتخصيص العمومات بما ورد في الكتاب والسنة كحديث الرفع ولا تعاد وغيرهما، فالقول بسقوط الخطاب عن الساهي والناسي خلاف التحقيق^(١٥٤).

٥ - الصلاة مع الخلل في الوقت:

لو دخل في الصلاة قبل الوقت خطأ وانكشف له الحال بعد الصلاة فقد استدلّ للصحة بوجوه^(١٥٥): منها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية إسماعيل بن رياح: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في الوقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت...»^(١٥٦).

وقد احتمل وجوه متعدّدة في المراد من لفظ (ترى) الوارد في الرواية.

فإن كان (ترى) موضوعاً للعلم والظنّ على سبيل الاشتراك اللفظي: فبناءً

على القول بالانحلال لا تجب الاعادة؛ لأنّ توجّه التكليف إليه مشكوك فيه؛ لأنّ حال وجود الأمانة لا يكون التكليف الواقعي متوجّهاً إليه لعدم التفاته، وبعد الالتفات الحاصل بعد الصلاة يحتمل عدم توجّه التكليف إليه إذا أتى بالصلاة مع قيام ما يحتمل أماريته، ففي الحقيقة كان المورد من موارد الشك في التكليف.

ولكن بناء على الخطاب القانوني وفعلية التكليف بالنسبة إلى جميع المكلفين من غير فرق بين العالم والجاهل والناسي والساهي والعاجز وغيرهم، يكون المكلف مع أحد تلك العناوين معذوراً عن العمل بالواقع وعن إطاعة المولى، فبعد الالتفات يكون شكّه في امتثال الأمر المعلوم وسقوط التكليف الفعلي؛ فلذا ذهب السيد الامام عليه السلام إلى وجوب الإعادة^(١٥٧).

٦ - وجوب الفحص عن المالك:

إذا وصلت إلى الانسان أموال من قبل الحاكم الجائر هل يكون الأخذ بنية التملك مع الجهل بكونه للغير موجباً للضمان أو لا؟ فبناءً على الضمان يجب على الآخذ ردّ المأخوذ إلى صاحبه.

ولكن ذهب الشيخ الأعظم^(١٥٨) إلى عدم وجوب الفحص عن المالك لو كان مجهولاً؛ تمسكاً بإطلاق جملة من الروايات.

وقال المحقق الشيرازي في حاشيته: إنّ من بيده المال المجهول مالكة، إن علم بعثوره على مالكة بالفحص يجب عليه، ولو شكّ فيه فإمّا أن يكون التردّد بين من يقدر على إيصال المال إليه ومن لا يقدر، أو بين من يقدر على الإيصال إلى كلّ منهم. وعلى الأوّل يجب الفحص إذا كان تردّده بعد العلم بكونه محصوراً بين المقدورين، وبدونه لا يجب الفحص؛ لأنّ خروج بعض الأطراف المعيّن من العلم الإجمالي عن مورد التكليف يوجب عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى البعض الآخر، بل يرجع فيها إلى أصالة البراءة، ومع

سقوط التكليف فلا مقتضى للفحص (١٥٩).

ولكن استشكل عليه السيد الإمام عليه السلام بأنّ لازم ما ذكره إجراء البراءة في الشكّ في القدرة على الإيصال ابتداءً، ومبناه على ما يظهر من كلامه أنّ القدرة من القيود الشرعية المستكشفة بالعقل.

ولكن يرد عليه أنّ القدرة ونحوها من الأعدار العقلية لامتنال التكليف، لا قيودها شرعاً أو عقلاً، وأنّ التكليف الكلّي القانوني فعلية على موضوعاتها من غير تقييد بالعلم والقدرة والاتفات وغيرها، فحينئذٍ يجب الاحتياط عقلاً مع الشك في القدرة، فيجب الفحص (١٦٠).

٧ - جعل الخيار في المعاطاة:

إذا وقعت المعاملة معاطاة ثم ظهر مخالفة المبيع مع الواقع، فعلى القول بلزوم المعاطاة لا إشكال في ثبوت الخيارات هنا؛ لإطلاق أدلتها وعقلائية بعضها، وأمّا بناء على عدم لزوم المعاطاة فقد وقع فيه الإشكال؛ لأنّ أصل المعاملة غير لازمة، فلا معنى لجعل الخيار هنا، إذ أنّ جعله يكون لغوياً؛ لأنّها جائزة بالطبع وقابلة للفسخ بنفسها، ولا معنى لجعل الخيار هنا.

ولكن السيد الإمام عليه السلام اختار جعل الخيار وعدم لغويته؛ بناء على مسلكه في الفرق بين الأحكام والخطابات القانونية وغيرها، ففي الخطابات القانونية يلحظ اللغوية وعدمها بالنسبة إلى جميع الموارد، فيجعل الخيار بالنسبة إلى البيوع الشاملة للمعاطاة وغيرها، فلا لغوية في جعل الخيار قانونياً؛ لأنّه يحتاج إليه في ما إذا وقع بصورة عقد البيع وتخلّف العوضين عن الواقع، فلا ضير في خروج بعضها.

مضافاً إلى أنّه أجاب عن الإشكال بصيرورة المعاطاة لازمة بتلف أحد العوضين وأنّ جعل الخيارات المتعدّدة غير مستلزم للغوية وتحصيل الحاصل

بعد إمكان سقوط بعض وبقاء بعض آخر (١٦١).

٨ - ضمان المقبوض بالعقد الفاسد:

ذهب عدّة من الفقهاء (١٦٢) إلى الضمان تمسكاً بدليل اليد بناءً على استفادة الوضع عنه.

قد يشكل عليه بأنّه لو كان الحديث في مقام الإخبار عن الوضع المنتزع عن التكليف فمضافاً إلى أنّه خلاف الظهور، لا يمكن التمسك به؛ لأنّ لازمه إثبات الضمان مطلقاً، فينتقض بالصبي الذي مات قبل بلوغه والمجنون الذي لم تحصل له الإفاقة أبداً حتى مات (١٦٣).

ولكن أجاب السيد الإمام عليه السلام عن النقض بأنّه لا يعتبر في الأحكام القانونية أنّ تكون جميع موارد انطباقها واجدة للشرائط، ولذا ذكرنا: أنّ القدرة والعلم ليسا بشرطين للتكليف والخطاب، بل إنّهما قيدان في مرحلة التنجّز، والعجز والجهل معذّران للمكفّل لا موجبان؛ لانتفاء توهم الخطاب إليه (١٦٤).

٩ - تعذر المثل في المثلي:

لو تعذّر المثل في المثلي هل للمالك حقّ مطالبة القيمة أم لا؟ فإنّ مطالبة المثل غير ممكنة قطعاً، ومطالبة القيمة إذا لم تكن بحقّ لم يترتب عليها أثر، وجوازها وكونها بحقّ ملازم لوجوب دفعها، وقد استدلّ لجواز المطالبة بوجوه:

منها: التمسك بمقتضى دليل اليد، وأنّ دفع القيمة جمع بين الحقيّن وأنّ الصبر إلى أن يوجد المثل ضرر عليه (١٦٥).

ومنها: الالتزام بالانقلاب إلى القيمة عند تعذّر المثل، بأن يقال: إنّ الوضع منتزع من التكليف، ولا يعقل التكليف بأداء المتعذّر، فلا بدّ من التكليف بأداء القيمة؛ لأنّ احتمال سقوط الضمان مطلقاً مخالف للضرورة، فمع التكليف بها

ينتزع اشتغال الذمّة بالقيمة، وهو المطلوب، فللمالك المطالبة بها، وليس للضامن التأخير.

ولكن أجاب عنه السيد الإمام عليه السلام بأجوبة منها: أنه يمكن أن يجاب عنه بحيث ينتج عدم الانقلاب ولو تعذر إلى الأبد، وهو إنّ التكليف القانونية فعلية على موضوعاتها؛ غير مقيدة ولا معلقة، والأعدار العقلية ليست قيوداً لها، فحرمة شرب الخمر مجعولة على عنوانها مطلقاً، والجاهل بحرمتها أو موضوعها والمضطرّ إلى ارتكابها عقلاً معذوران في ارتكاب الحرام الفعلي، فيكون التكليف الفعلي القانوني المتعلّق بعنوانه منشأً لانتزاع الوضع مطلقاً^(١٦٦).

١٠ - ضمان المثل بأكثر من ثمنه:

ذكر الشيخ الأعظم^(١٦٧) في ذيل هذا الأمر أنه لا فرق في جواز مطالبة المالك بالمثل بين كونه في مكان التلف أو غيره. وقال السيد اليزدي في حاشيته على ذلك: إنّ لا إشكال في جواز مطالبة المالك بماله من العين أو المثل في أيّ مكان؛ لعموم (الناس مسلّطون) وإن لم تكن العين أو المثل موجوبين في ذلك المكان؛ إذ غايته أنّ معه ينتقل إلى القيمة^(١٦٨).

ولكن استشكل عليه السيد الإمام عليه السلام بأنّ جواز المطالبة - بناء على مسلكهم في انحلال الخطاب - موقوف على إمكان المطالبة، وهذا إنّما يتحقّق مع إمكان الدفع، ومعه لا بدّ من دفع نفس العين أو المثل، ولا تصل النوبة إلى القيمة، وأمّا مع التعذّر فلا يمكن المطالبة بالمرّة مع الالتفات إلى ذلك، نظير ما ذكر في الأمر بغير المقدور وما لا يبيعث إليه بالبعث نحوه، فإنّ الأمر مستحيل؛ لعدم تحقّق مبادئه وعدم حصول الجّد بالبعث، لا أنّه ممكن قبيح.

لكن بناءً على مسلك الخطابات القانونية يمكن توجيه الأمر والبعث بنحو القانون حتى مع عدم إمكان الانبعاث في بعض افراده، على ما تقدّم مفضلاً^(١٦٩).

١١ - بدل الحيلولة عند تعذر العين:

قد يستدلّ على لزوم دفع بدل الحيلولة عند تعذر الوصول إلى العين ولو في الجملة بدليل اليد، بتقريب أنّ مفاده اعتبار العين في العهدة، فهذا الاعتبار فعلاً في كلّ زمان يحتاج إلى أثر مصحّح، وإلا كان اعتبارها لغوياً، ومن الواضح أنّه عند تعذر ردّها وعدم تلفها ليس لها عهدة تكليفية حيث يستحيل التكليف بردّها، وليس لها عهدة تداركية لنفسها؛ حيث إنّها غير تالفة، فلو لم يجب تداركها من حيث فوات السلطنة على الانتفاعات بها كان اعتبار عهدها فعلاً لغوياً، فالإلتزام بكونها في العهدة فعلاً يقتضي الإلتزام بأثر لها فعلاً (١٧٠).

ولكن أجاب عنه السيد الإمام عليه السلام بأنّ هذا مبني على القول بالانحلال؛ فبناء على القول بالخطابات القانونية يكفي في صحة جعل القانون وجود المصحّح له في محيط هذا القانون ولو في بعض الأفراد، فلا يلزم وجود المصحّح في كلّ زمان وبالنسبة إلى كلّ الأشخاص (١٧١).

١٢ - وجوب ردّ العين إلى صاحبها قبل وقوعها تحت يد الغارم:

ذهب السيد الإمام عليه السلام إلى قصور الأدلّة اللفظية عن إثبات وجوب ردّ العين نظير: «لا يحلّ مال إمريء مسلم» و «لا يجوز أن يتصرف» و «على اليد». وبعد ذلك تصل النوبة إلى الأصول العملية، وتمسك الإمام عليه السلام باستصحاب وجوب الأداء الثابت قبل التعذر؛ بناء على ما سلكه في الخطابات القانونية، وقال إنّ التعذر لا يوجب سقوط الوجوب، بل الوجوب باقٍ على فعليته في الأعداء العقلية، غاية الأمر أنّ المكلف معذور في مخالفته، وقد تقدم أنّ التكليف القانونية لا تخرج عن الفعلية بواسطة الجهل والعدر، وأنّ مبادئ جعل القوانين الكليّة وغاياتها تختلف عن حالة توجّه التكليف إلى الأشخاص، فحينئذٍ لو علمنا بأنّه لا مزاحم للتكليف إلاّ العذر العقلي وهو علة منحصرة فلا

يبقى شك في ثبوت التكليف، ولو احتملنا أنّ المساوق للعدر يحقّق علة لسقوطه فيستصحب بقاؤه (١٧٢).

١٣ - رجوع المالك إلى جميع الأيادي مع بقاء العين:

لو تعاقبت الأيادي على عين مخصوبة مع بقائها فهل للمالك الرجوع إلى كلّ من جرت يده عليها ويجب عليه تحصيلها والتأدية إليه، أو إنّ وجوب الردّ مختصّ بمن هي في يده فعلاً؟

فالسيد الإمام عليه السلام بعد أن استشكل على تمامية الاستدلال بقاعدة اليد ورواية «الغصب كلّ مردود» وغيرهما من الأدلّة، التزم بجريان الاستصحاب، بأن يقال: إنّ العين إذا وقعت في يد كلّ غاصب أو من بحكمه يجب عليه ردّها إلى صاحبها، وبعد خروجها عن تحت يده يشكّ في بقاء الوجوب فيستصحب، كما يستصحب حكم الغاصب بالنسبة إلى كلّ منهم، لكنّه مبنيّ على ثبوت وجوب الردّ حتى بالنسبة إلى الغاصب الذي يتعذّر عليه الردّ؛ إمّا لأجل عجزه عنه لضيق الوقت ونحوه أو لجهله وغفلته؛ وهذا لا يمكن الذهاب إليه إلّا بناء على مسلك الخطابات القانونية (١٧٣).

١٤ - اشتراط سقوط خيار المجلس في ضمن العقد:

إذا اشترط السقوط بنحو شرط الفعل فهل يترتّب على الحكم التكليفي حكم وضعي أم لا؟

ذهب بعض الأعلام (١٧٤) إلى إمكان استفادة الوضع منه بتقريب أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب يوجب سلب قدرة الفاسخ على الفسخ، كما لو شرط أن لا يبيع من زيد فاتّه يبطل البيع؛ لفساد المعاملة إذا تعلّق النهي النفسي بها، لسلب قدرة المالك على البيع من زيد.

ولكن يستشكل عليه: أنّه لا يعقل تعلّق الأمر والنهي التكليفيين بما هو غير

مقدور للمكلف في ظرف العمل؛ لأنَّ غاية البعث والزجر الانبعاث والانتزاج، ولا يعقل ذلك في الممتنع.

وكذا الحال فيما إذا كان المأمور به أو المنهي عنه محققاً، ولا فرق في الامتناع بين سلب القدرة سابقاً على الأمر والنهي أو حصوله بهما، فالأمر الملتفت إلى أنَّ مجرّد أمره يوجب سلب قدرة المأمور لا يعقل منه صدور البعث أو الزجر، فيرجع أمره إلى التعجيز، وهو غير التكليف. وفي المقام لو فرض أنَّ مجرّد الأمر التكليفي يوجب سلب سلطنة المأمور على الفسخ وسلب قدرته عنه لا يعقل صدورهما منه؛ لأنَّ المفروض أنَّ في ظرف الانبعاث والانتزاج كان المكلف غير قادر وصار البيع لازماً والفسخ لغواً.

لكن هذا كله مبني على مبنى القوم في باب الأوامر والنواهي، وأمّا بناء على مسلك السيد الإمام عليه السلام في الأوامر والنواهي القانونية يمكن تعلّق التكليف العامّ بغير المقدور كما تقدّم مراراً، فيسقط جميع ما سبق (١٧٥).

١٥ - ما يعتبر في الشروط ضمن العقد:

قد ذكر في عداد شروط صحة الشرط أن يكون داخلاً تحت قدرة المشروط عليه ولو كان بنحو شرط الفعل وإن كان الدليل عليه هو الأدلّة الشرعية الدالّة على وجوب العمل بالشرط، فبناءً على القول بانحلال التكاليف لا يعقل تعلّقه بالعاجز، وحينئذٍ الأدلّة المذكورة قاصرة عن إيجاب العمل بمثل هذا الشرط. ومن الواضح أنَّ تلك الأدلّة لا تتكفل بإثبات الخيار عند التخلف حتى تتوهم دلالتها على عدم الخيار عند عدم الوجوب، فالحكم بالخيار موقوف على حكم العقلاء في ذلك، ولكن إن دلّ دليل شرعي على أنَّ هذا الشرط لغو وباطل رأساً كالشرط المخالف للكتاب فيحكم بعدم الخيار، وأمّا مع عدم الدلالة على ذلك فالحكم العقلاني - بناء على تماميته - متبّع لا رادع عنه.

وأما على القول بأنَّ الأحكام الكلية القانونية لا تتقيّد بالقدرة، كما لا تتقيّد

بالعلم، ويكون الحكم الفعلي ثابتاً لموضوعه - سواء كان المكلف عالماً أم لا وقادراً أم لا على ما تقدّم - فالجهل أحياناً والعجز عذر للمكلف في ترك المأمور به أو الإتيان بالمنهي عنه لا أنّه قيد للتكليف، فحينئذٍ يكون وجوب العمل بالشرط ثابتاً، والعذر عن الإتيان به لا يوجب بطلانه رأساً، فيترتب عليه الخيار (١٧٦).

١٦ - الخيار في الشرط المتعذر:

لو تعذر الشرط، فإنّما أن يكون التعذر حال العقد، كأن شرط الوصف وكان فاقداً له، أو شرط النتيجة ولم تتحقّق لمحدور، ككون العين معدومة أو موقوفة، أو شرط الفعل المتعذر لعدم القدرة عليه أو لفقد المورد، فهل الشرط باطل لا يترتب عليه الخيار، أو يترتب ولو كان الشرط باطلاً، أو الشرط صحيح وله الخيار؟

صرّح السيد الإمام عليه السلام أنّ الشرط صحيح ويترتب عليه الخيار من غير فرق بين أقسامه من شرط الوصف وشرط النتيجة وشرط الفعل.

وقد يقال في شرط الفعل المتعذر: إنّه لا يجب العمل على طبق هذا الشرط - أي ترك الشرط الواجب - لعدم القدرة عليه حسب الفرض.

ولكن بناء على مسلك الخطابات القانونية أنّ التكاليف عامة وشاملة للقادر والعاجز، كما هي عامة للعالم والجاهل، ولا تنحلّ إلى خطابات حسب أفراد المكلفين، وعليه لو فرض ترتّب الخيار على تخلف الشرط الواجب يثبت له الخيار (١٧٧).

١٧ - عدم الانحلال في النذر:

ذهب السيد الإمام عليه السلام إلى عدم الانحلال في العقود والايقاعات أيضاً، وتظهر ثمرة ذلك في النذر ونحوه، فلو نذر أن يصوم كلّ جمعة مثلاً فعلى القول

بالانحلال ينحلّ نذره حسب كلّ جمعة، فإن ترك صوم جمعة يتحقق الحنث بالنسبة إلى ذلك اليوم، ويبقى النذر بالنسبة إلى الجمعات الآتية، فيجب عليه صومها، وأمّا بناء على القول بعدم الانحلال لم ينحلّ نذره إلى نذور كثيرة، بل نذر واحد لأمر كثيرة، فلو ترك صوم جمعة حنث في نذره، ولا حنث بعده؛ إذ لا نذر (١٧٨).

١٨ - الأجير العام:

إذا أجر نفسه للغير بالإجارة الخاصة المنافية للإجارة الأولى بطلت. وقد استدلّ للبطلان بوجود منها: عدم القدرة، ولكن يمكن القول بعدم المنافاة بين الوجوبين وإن لم يكن سوى قدرة واحدة في البين؛ للقول بالخطاب القانوني (١٧٩).

١٩ - الاستطاعة في الحجّ:

أ - لو بلغ ماله قدر الاستطاعة وكان جاهلاً أو غافلاً عن وجوب الحج عليه ثم تذكّر بعد تلفه بتقصير منه ولو قبل أو أن خروج الرفقة، أو تلف بلا تقصير منه بعد مضيّ الموسم فالأقوال هنا ثلاثة. وبناء على الخطاب القانوني يمكن القول بوجوب الحجّ مطلقاً؛ لثبوت التكليف بالحجّ على نحو العموم للعالم والجاهل والغافل (١٨٠).

ب - لو اعتقد أنّ ماله لم يبلغ قدر الاستطاعة فترك الحجّ لأجل الاعتقاد المذكور، فبان الخلاف وأنّه كان بالغاً قدر الاستطاعة؛ فبناء على الخطاب القانوني يكون مكلفاً واقعاً، والتكليف ثابت في حقه (١٨١).

٢٠ - وجوب الحجّ على الكافر:

إنّ الكافر مكلف بوجوب الحجّ كوجوب سائر التكليف عليه؛ فبناء على الخطاب القانوني لا يبقى إشكال بالنسبة إلى توجّه التكليف إليه، كما تقدّم بيانه تفصيلاً (١٨٢).

٢٢ - نيابة من وجب عليه الحجّ:

من استقرّ عليه الحجّ وتمكّن من أدائه ليس له أن يحجّ عن غيره تبرّعاً أو بالإجارة، وقد ذهب بعض إلى أنّه لا يمكن تنفيذ الإجارة في عرض ذلك الواجب؛ فإنّه يستلزم الأمر بالضدّين.

أمّا على القول بالخطاب القانوني لامجال في توجّه التكليف إليه في عرض واحد (١٨٣).

٢٢ - ارتكاب ما يوجب الكفّارة جهلاً:

لو أوقع ما يوجب الكفّارة في الحجّ جهلاً فلا يبطل حجّه وعمرته ولا شيء عليه، ولكن ذهب البعض إلى وجوب الاستغفار، وهو يكشف عن ثبوت الحرمة الفعلية مع الجهل، وهذا لا يتلاءم مع مبنى المشهور من أنّ العلم من شرائط فعلية التكليف، أمّا بناء على الخطاب القانوني وفعلية التكليف في ظرف الجهل والعجز ونحوهما لا يبقى الإشكال في وجوب الاستغفار (١٨٤).

٢٣ - الصوم الآخر في اليوم المعيّن للنذر:

إذا نوى صوم يوم آخر غير الصوم المنذور في اليوم المعيّن للنذر، اختلفت كلمات الفقهاء في صحة ذلك الصوم وبطلانه (١٨٥)، ولكنّه يمكن القول بصحة صومه على الخطاب القانوني؛ لأنّ الأحكام الكثيرة فعلية وإن كان المكلف عاجزاً (١٨٦).

٢٤ - عقد الصبي:

وأيضاً تظهر ثمرة هذه النظرية في عقد الصبي، وقد يستدلّ لسلب عبارته بحديث رفع القلم وأجيب هناك عن إشكال قبح توجيه الخطاب إليه بعدم قبح بناء على الخطابات القانونية (١٨٧).

٢٥ - الصلاة في ضيق الوقت :

يجب في ضيق الوقت الاختصار على أقلّ الواجب إذا استلزم الإتيان بالمستحبات أو الواجب الطويل وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فلو أتى مع العلم بذلك بالمستحب أو الواجب الطويل فقد يشكل صحة صلاته بناء على القول بالانحلال؛ لعدم الأمر به، فتكون باطلة إلا على التمسك بالملاك.

لكن بناء على الخطاب القانوني يمكن رفع الاشكال بسهولة؛ لبقاء الواجبين المتزاحمين على فعليتهما، فيمكن القول بالصحة (١٨٨).



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

الهوامش

- (١) فوائد الأصول (النائيني، المقرر الكاظمي الخراساني) ٣: ١٧٩ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ق.
- (٢) تسديد الأصول (المؤمن) ١: ٣٣٧ مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٩ق.
- (٣) الكفاية (الآخوند) ١٦٦: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٢٥ق.
- (٤) فوائد الأصول ١: ٣٣٦. المحاضرات في الأصول (الخوئي، المقرر الفياض) ٣: ٩١ وما بعدها.
- (٥) الكفاية: ٢٩٧.
- (٦) المصدر السابق: ٤١٠، فوائد الأصول ٤: ٥٠-٥٨، تسديد الاصول ١: ٣٣٧.
- (٧) تحريرات في الأصول (السيد مصطفى الخميني) ٢: ٣١ و ٣: ٤٢٦ و ٤: ١٨٣ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران ١٤١٨ق.
- (٨) مقدّمة مناهج الوصول (الشيخ فاضل اللنكراني) ١: ١٦ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران ١٤١٨ق، تحريرات في الأصول ٣: ٤٥٥، ٢: ٥٤١، تسديد الأصول ١: ٣٣٤.
- (٩) مقدّمة مناهج الوصول ١: ١٦.
- (١٠) تحريرات في الأصول ٣: ٤٥٥، وانظر ٥: ٣١٧.
- (١١) أنوار الهداية (الإمام الخميني) ١: ١١٠، ٢٦٩ و ٢: ١٠١ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران ١٤٢٥ق. مناهج الأصول (الإمام الخميني) ١: ٣٩-٤٠.
- (١٢) أنوار الهداية ٢: ٢١٤.
- (١٣) كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ١: ٨ وأنظر ٢: ١٢٢، ٣٦٠ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران ١٤٢١ق.
- (١٤) لسان العرب (ابن منظور) ١٣: ٣٤٩-٣٥٠. دار صادر بيروت، تاج العروس - (الزبيدي) ٩: ٣١٥. منشورات دار المكتبة الحياة بيروت ١٣٠٦.

- (١٥) ترمونولوژی حقوق (جعفري لنكرودي): ٥١٨ .
- (١٦) مناهج الوصول ٢: ٢٩٢ .
- (١٧) جواهر الأصول ٣: ٣١٦ .
- (١٨) المائدة: ٦٧ .
- (١٩) طه: ٢٤ .
- (٢٠) مناهج الوصول ٢: ٢٣ - ٣١ ، ٦٠ . تنقيح الأصول (الامام الخميني ، المقرر التقوي الاشتهاري) ٢: ١٢٤ - ١٢٥ و ٣: ١١٢ . تهذيب الأصول (الامام الخميني ، المقرر السبحاني) ١: ٤٣٧ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤٢٣ق .
- (٢١) معتمد الأصول (الامام الخميني ، المقرر فاضل اللكراني) . ١: ٢٠٤ . تنقيح الأصول ١: ١٢٠ .
- (٢٢) تحريرات في الأصول ٢: ٣٢ .
- (٢٣) مناهج الوصول ٢: ٢٧ - ٢٨ .
- (٢٤) مناهج الوصول ١: ٢٥ ، تهذيب الأصول ١: ٤٣٨ .
- (٢٥) انوار الهداية ٢: ٢١٦ .
- (٢٦) جواهر الأصول (الإمام الخميني، المقرر للنكرودي) ٣: ٣١٨ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ، ١٤٢٣ق .
- (٢٧) كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ٢: ١٢٣ .
- (٢٨) كفاية الأصول: ١٦٨ .
- (٢٩) كتاب البيع (الامام الخميني ، المقرر القديري): ٢٣٨ .
- (٣٠) التعليقه الاستدلالية على تحرير الوسيلة (للتجليل التبريزي): ١٣٨ .
- (٣١) كتاب البيع (الإمام الخميني ، المقرر القديري): ٣٤٠ ، أنوار الهداية ١: ٤١ - ٤٢ .
- (٣٢) تهذيب الأصول ١: ٤٣٧ ، معتمد الأصول ١: ١٣٠ .
- (٣٣) كتاب الخل (الإمام الخميني): ٣١ .
- (٣٤) كتاب الخل: ٢٩ .
- (٣٥) كشف الغطاء ١: ١٦٤ .
- (٣٦) مناهج الوصول ٢: ٢٨ ، جواهر الأصول ٣: ٣١٩ .

- (٣٧) المقصود بالدساتير: القوانين والمقرّرات .
- (٣٨) تحريرات في الأصول ٣: ٤٥٣ .
- (٣٩) المائدة: ١ .
- (٤٠) تحريرات في الأصول ٣: ٤٥٠ ، ٤٥٤ .
- (٤١) مناهج الوصول ٢: ٦٥ ، انظر: محاضرات في الأصول ٤: ١٢-١٣ .
- (٤٢) مناهج الوصول ٢: ١٣٠-١٣١ .
- (٤٣) كفاية الأصول: ١٧١ .
- (٤٤) نهاية الافكار ١: ٣٨٠ .
- (٤٥) جواهر الأصول ٣: ٤١١-٤١٣ .
- (٤٦) انظر: تحريرات في الأصول ٣: ٤٢٧ .
- (٤٧) فوائد الأصول ١: ١٧٩ و ٣: ٣٩٣ .
- (٤٨) أنوار الهداية ٢: ١٤٤ .
- (٤٩) معتمد الأصول ١: ٣١٤ .
- (٥٠) المائدة: ٣ .
- (٥١) تحريرات في الاصول ٣: ٤٣٥ .
- (٥٢) امام خميني وحكومت اسلامي (مصاحبه هاي علمي لنكرودي): ٤٠٣-٤٠٤ .
- (٥٣) فوائد الاصول ٤: ٥٤-٥٦ و ١: ٣٢٦ . نهاية الأفكار (العراقي، المقرّر محمد تقي البروجردي) ٣: ٣٤١-٣٤٢ . محاضرات في الاصول ٢: ١٤٦ .
- (٥٤) مناهج الوصول ٢: ٢٨ . معتمد الاصول ١: ١٣٠ .
- (٥٥) أنوار الهداية ٢: ٢١٦ . تهذيب الأصول ١: ٤٣٨ ، تنقيح الأصول ٢: ١٢٤ .
- (٥٦) تهذيب الأصول ١: ٤٣٧ .
- (٥٧) هداية المسترشدين ٢: ٢٦٣ . فوائد الأصول ٢: ٤١٨ . نهاية الأفكار ١: ١٦٥ .
- (٥٨) أنوار الهداية ٢: ٢١٧ . معتمد الأصول ١: ١٣٠ ، ٢٠٤ .
- (٥٩) انظر جواهر الكلام ١٣: ١٢-١٣ . دار الاحياء التراث العربي ، بيروت . العروة الوثقى (للسيد اليزدي) ١: ٥٧٤ في صلاة القضاء ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم ١٤٢٠ ق .
- (٦٠) معتمد الاصول ١: ٢٠٤ .

- (٦١) معتمد الأصول ١ : ١٣١ .
- (٦٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢ .
- (٦٣) فوائد الاصول ١ : ٣٢٢ . نهاية الأفكار ٣ : ٢١٣ .
- (٦٤) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٤٦ - ٤٤٧ .
- (٦٥) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٤٤ - ٤٤٥ .
- (٦٦) المحصول في علم الاصول (جعفر السبحاني ، المقرّر الجلالى) ٢ : ٨٦ مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام قم ١٤١٩ هـ .
- (٦٧) تهذيب الاصول ١ : ٤٤٦ .
- (٦٨) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٦٤ .
- (٦٩) آل عمران : ٩٧ .
- (٧٠) انوار الأصول (مكارم الشيرازى ، المقرّر أحمد القدسى) ١ : ٤٥٧ مكتبة نسل جوان ، قم ١٤١٦ هـ .
- (٧١) أنوار الهداية ٢ : ٢١٦ .
- (٧٢) انظر : كتاب الطهارة (للإمام الخمينى) ٢ : ١١٤ .
- (٧٣) تهذيب الأصول ١ : ٤٤١ .
- (٧٤) أنوار الأصول ١ : ٤٧٦ .
- (٧٥) كتاب البيع (الإمام الخمينى ، المقرّر القديرى) ١ : ١٣٠ .
- (٧٦) البقرة : ٢٨٦ ، المجادلة : ٤ .
- (٧٧) بحار الأنوار (محمد باقر المجلسى) ٢٢ : ٣١ .
- (٧٨) أنوار الأصول ١ : ٤٧٦ - ٤٧٧ .
- (٧٩) تهذيب الاصول ١ : ٤٤٠ .
- (٨٠) جواهر الأصول ٣ : ٣١٩ .
- (٨١) نهاية الأفكار ٣ : ١٥ - ١٦ .
- (٨٢) تهذيب الأصول ١ : ٤٤٠ .
- (٨٣) سیرى كامل در اصول فقه (المحتوى لدراسات آية الله فاضل النكرانى) (فارسى) ٦ : ١٩٢ - ١٩١ .

- (٨٤) انظر: تهذيب الأصول ١: ٤٤٠.
- (٨٥) سيرى كامل در اصول فقه ٦: ١٩٨ - ١٩٩.
- (٨٦) هذا وما بعده ممّا أفاده بعض فضلاء العصر في مجلس درسه.
- (٨٧) تنقيح الاصول ٣: ١٩.
- (٨٨) هذا بناء على مسلك غير الإمام.
- (٨٩) المائدة: ١.
- (٩٠) انظر: جواهر الاصول ٣: ٣١٨ - ٢١٩.
- (٩١) تهذيب الاصول ١: ٤٤٦.
- (٩٢) جواهر الاصول ٣: ٣٢٢.
- (٩٣) أنوار الأصول ١: ٤٧٥ - ٤٧٦.
- (٩٤) جواهر الأصول ٣: ٣٠٥ - ٣٠٩، ٣١١.
- (٩٥) انظر: مصباح الاصول للسيد الخوئي، المقرر واعظ الحسيني ١، القسم الثاني: ٢٤ وكذا ١٨ - ١٩ و ٣٠. مكتبة الدواري قم ١٤٢٢هـ. المحصول في علم الاصول ٢: ٥٩.
- (٩٦) تهذيب الأصول ١: ٤٤٢. جواهر الاصول ٣: ٣٧٥ - ٣٧٦.
- (٩٧) أنوار الأصول ١: ٤٧٨.
- (٩٨) تهذيب الأصول ١: ٤٤٢. مكتبة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قم ١٤٢٢هـ.
- (٩٩) أنوار الأصول ١: ٤٧٨.
- (١٠٠) الكفاية: ١٦٨، مصباح الاصول ١، القسم الثاني: ٢٨، محاضرات في الاصول ٣: ١٤٢ - ١٤٥. المباحث الاصولية (محمد حسن القديري) ٥: ٥٣ - ٥٤ مركز النشر التابعة لمكتب الإعلام الاسلامي، قم ١٤٢٣هـ.
- (١٠١) كتاب الطهارة ٢: ١٢٣.
- (١٠٢) انظر: جواهر الاصول ٣: ٣٢٠ - ٣٢١.
- (١٠٣) انظر: درر الفوائد (الحائري) ١: ١٤٠ مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤١٨هـ. فوائد الأصول ١: ٣٣٦ وما بعدها.
- (١٠٤) درر الفوائد ١: ١٤٠ وما بعدها.
- (١٠٥) الكفاية: ١٦٦ - ١٦٧.

نظريّة الخطابات القانونية

- المامقاني) ٢ : ٨٥ السطر ٣٦ .
- (١٣٠) كتاب البيع ٤ : ٥٦٣ - ٥٦٤ .
- (١٣١) فرائد الأصول ٢ : ٣٦٣ .
- (١٣٢) نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٠ - ٤٢١ . فوائد الأصول ٤ : ٢١١ - ٢١٢ و ٢٢٠ .
- (١٣٣) أنوار الهداية ٢ : ٣٣٦ - ٣٣٨ .
- (١٣٤) تهذيب الأصول ٣ : ٣٤٩ . تنقيح الاصول ٣ : ٥٠٤ .
- (١٣٥) كفاية الأصول : ٨٥ . فوائد الأصول ١ : ١٣٠ .
- (١٣٦) كفاية الاصول : ٨٨ .
- (١٣٧) تحريرات في الأصول ٢ : ٣١ - ٣٢ .
- (١٣٨) أنظر : فرائد الاصول ٢ : ٧٥٠ كفاية الاصول : ٣١٩ درر الفوائد : ٣٥١ . فوائد الاصول ٣ : ١٠٠ ، نهاية الاصول ٣ : ٦٧ .
- (١٣٩) تحريرات في الاصول ٦ : ٢٥٠ - ٢٥٢ ، أنظر كتاب الخلل (مصطفى الخميني) : ١٤٥ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤١٨ هـ .
- (١٤٠) العروة الوثقى ٢ : ١٧٩ .
- (١٤١) انظر : التنقيح في شرح العروة (السيد الخوئي ، المقرر التبريزي الغروي) ٩ : ٤٦٣ - ٤٦٤ المطبعة العلمية ، قم .
- (١٤٢) كتاب الطهارة ٢ : ١٢٢ - ١٢٣ .
- (١٤٣) المائدة : ٦ .
- (١٤٤) فوائد الأصول ٤ : ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وكذا أنظر : مصباح الفقيه (آقا رضا الهمداني) الطهارة ٦١٦ (حجري) مطبعة الحيدري ١٢٨٦ هـ .
- (١٤٥) كتاب الطهارة ٢ : ٣٦٠ .
- (١٤٦) الوسائل ١ : ٣١٥ ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ح ١ .
- (١٤٧) مدارك الأحكام (السيد العاملي) ٢ : ٣٤٤ . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم ، ١٤١٠ هـ وأنظر : مجمع الفائدة والبرهان (المحقق الاردبيلي) ١ : ٣٤٢ مؤسسة النشر الإسلامي قم .
- (١٤٨) كتاب الطهارة ٤ : ٢٨٠ .

الشيخ أبو القاسم المقيمي

(١٤٩) مستند العروة (الخوئي ، المقرر مرتضى البروجردي) ٦ : ١٧ و ١٩ ، نشر لطفي قم ، ١٣٦٧ هـ .

(١٥٠) العروة الوثقى ٣ : ٢٠٨ ، تعليقة النائيني والأصفهاني وآغا ضياء والكلبايگاني والجواهري والبروجردي والحائري .

(١٥١) العروة الوثقى ٣ : ٢٠٨ .

(١٥٢) مستند العروة ٦ : ١٩ .

(١٥٣) الصلاة (المحقق النائيني المقرّر الكاظمي) ٢ : ١٨٩ . مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٧ : ٣٨١ مؤسسة اسماعيليان قم ، ١٤١١ هـ .

(١٥٤) كتاب الخلل : ٢٩ - ٣٠ .

(١٥٥) أنظر : جواهر الكلام ٣ : ٢١٣ .

(١٥٦) وسائل الشيعة ٤ : ٢٠٦ كتاب الصلاة ، ب ٢٥ من أبواب المواقيت ح ١ .

(١٥٧) كتاب الخلل : ١٦٨ .

(١٥٨) المكاسب : ٧٠ .

(١٥٩) الحاشية على المكاسب ، (محمد تقي شيرازي) : ١٨٧ .

(١٦٠) المكاسب المحرّمة ٢ : ٤٠١ - ٤٠٢ .

(١٦١) كتاب البيع ١ : ٢٣٤ . البيع (تقريرات القديري) : ١٢٨ .

(١٦٢) انظر : المكاسب : ١٠١ سطر ٢٦ .

(١٦٣) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ١ : ٧٤ - ٧٥ مطبعة مجمع الذخائر الإسلامية ، قم .

(١٦٤) كتاب البيع تقريرات (القديري) : ٢٣٧ .

(١٦٥) المكاسب (للشيخ الأعظم) : ١٠٧ سطر ١٦ . حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١ : ٩٩ .

منية الطالب (النائيني ، المقرّر النجفي الخوانساري) ١ : ١٤١ مؤسسة النشر

الاسلامي ، قم ١٤١٨ .

(١٦٦) كتاب البيع ١ : ٥٤٦ - ٥٤٧ .

(١٦٧) المكاسب : ١٠٧ سطر ١٣ .

(١٦٨) حاشية المكاسب (لليزدي) ١ : ٩٨ - ٩٩ مطبوعاتي إسماعيليان ، قم ، ١٣٧٨ هـ .

(١٦٩) كتاب البيع تقريرات (القديري) : ٢٨٠ .

- (١٧٠) حاشية المكاسب (للإصفهاني) ١: ١٠٦، سطر ٣٤.
- (١٧١) كتاب البيع (تقرير القديري): ٣٤٠.
- (١٧٢) كتاب البيع ١: ٦٥٠.
- (١٧٣) كتاب البيع ٢: ٥١١.
- (١٧٤) منية الطالب ٢: ٢٦.
- (١٧٥) كتاب البيع ٤: ١٧٨ - ١٧٩.
- (١٧٦) كتاب البيع ٥: ٢٢٦.
- (١٧٧) كتاب البيع ٥: ٣٣٤.
- (١٧٨) كتاب البيع ٥: ٣١٢.
- (١٧٩) كتاب الإجارة (فاضل اللنكراني): ٤٧٢.
- (١٨٠) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ١٥٦.
- (١٨١) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٢٦٤.
- (١٨٢) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٣٠٨.
- (١٨٣) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٤١٩.
- (١٨٤) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٤٣٦.
- (١٨٥) العروة الوثقى ٣: ٥٣١.
- (١٨٦) الصوم (مصطفى الخميني): ١٤٧.
- (١٨٧) كتاب البيع (لمصطفى الخميني) ١: ٢٩٣ - ٢٩٤، وكذا أنظر: كتاب الطهارة (للسيد مصطفى خميني) ٢: ٧٢. كتاب الخلل (للسيد مصطفى الخميني) ٢٢ و ٢٣.
- (١٨٨) كتاب الصلاة، (المحقق الداماد المقرر محمد المؤمن): ١٣٩.