



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرف
عليكم يا صابغين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

مكتبة دار الفقه

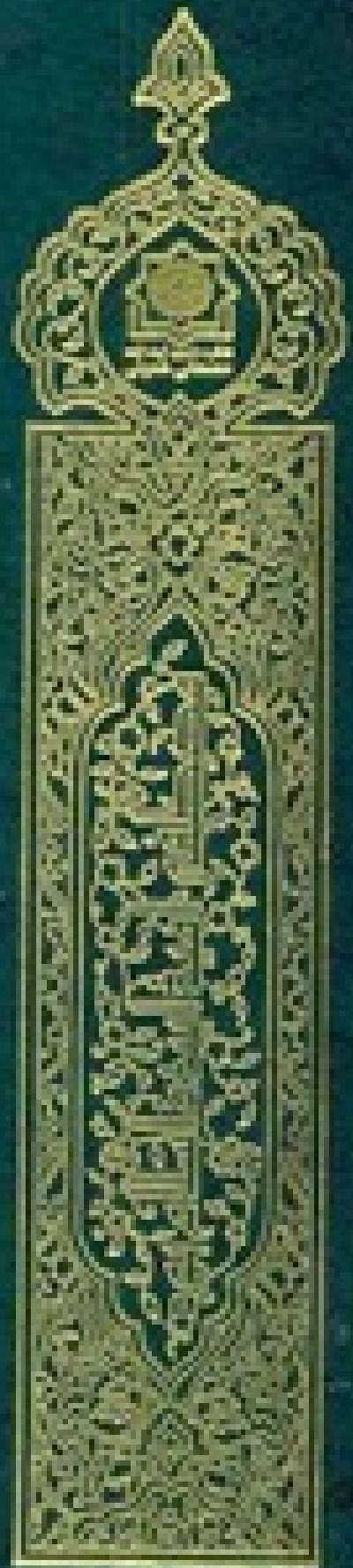
شرح القرآن الكريم

تأليف

المفتي محمد صالح المنجد
مفتي دار الفقه

الجزء الرابع

دار الفقه



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحريرات في الاصول

كاتب:

مصطفى خميني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	تحريرات فى الاصول المجلد 4
17	اشارة
17	اشارة
18	[تمة المقصد الثانى فى الأوامر]
18	اشارة
18	الفصل الثامن التعرض لبعض أنحاء الوجوب
18	اشارة
19	النحو الأول فى التعيينى والتخييرى
19	اشارة
19	البحث الأول: أقسام التخيير
21	البحث الثانى: مقتضى الأصل العقلاى فى الوجوب التخييرى
23	البحث الثالث: فى شبهات المسألة
23	الشبهة الأولى:
25	الشبهة الثانية
30	الشبهة الثالثة
31	الشبهة الرابعة
32	تذييل: حول إمكان التخييرى بين الأقل والأكثر وامتناعه
32	اشارة
35	هل يجوز التخيير الشرعى بين الأقل واللابشرط و بين الأكثر؟
38	هل يجوز التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الكم المتصل؟
39	هل يجوز التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الدفعيات؟
42	تبيهات

42	أحدها: في بيان متعلق الواجب التخييري
44	ثانيها: في أن التفصيل هل يقطع الشركة أم لا؟
46	ثالثها: مقتضى الأصول العملية عند الدوران بين التعيين والتخيير
48	رابعها: في تصوير التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين
49	خامسها: في تصوير الحرام التخييري ووقوعه
52	النحو الثاني في العيني والكفائي
52	إشارة
53	الأمر الأول: في عدم تقوم الكفائي بالمبعوث إليه
54	الأمر الثاني: فيما يتصور من أقسام الواجب الكفائي
55	الأمر الثالث: في أنحاء موضوع الوجوب الكفائي
59	إعادة وإفادة
61	فذلكة الكلام
62	تذنيب: في إمكان صيرورة العيني كفائيا
63	وهم و دفع: حول إتيان جماعة للواجب الكفائي عرضا
68	النحو الثالث في العيني المباشري وغير المباشري
70	النحو الرابع في الموسع والمضيق
70	إشارة
71	إشكالات الواجب الموقت وأجوبتها
71	إشارة
71	الناحية الأولى:
72	الناحية الثانية:
73	الناحية الثالثة:
75	الناحية الرابعة:
75	تبيهات
75	أحدها: في صيرورة الموسع مضيقا

76 ثانياها: في عدم توقف إيجاب الموسع على قدرة العبد
78 ثالثها: في أنّ التخيير في الموسّع عقليّ
78 رابعها: في أنّ القضاء بالأمر الأول أو الجديد
82 تنبيه وإيقاظ: في أنّ الأمر الجديد إرشاد إلى بقاء الأمر الأوّل اعتبارا
83 تذييب: في بيان مقتضى الأصول العمليّة عند الشك في أنّ القضاء بالأمر الأول أو الجديد
83 اشارة
84 الجهة الأولى: في استصحاب الشخصي
84 اشارة
86 تنبيه: في بيان احتمالات استصحاب الشخصي
87 الجهة الثانية: في استصحاب الكلي
89 النحو الخامس في الواجب بالأصالة و بالتبع
93 المقصد الثالث في النواهي
93 اشارة
95 المبحث الأول فيما يتعلق بمادة النهي و هيئته وضعا و إطلاقا
95 اشارة
95 الفصل الأول في مادة النهي
99 الفصل الثاني في صيغة النهي
99 اشارة
109 تذييب: حول أنّ النهي ليس كفا
110 إيقاظ و إفادة: حول أنّ مفاد الصيغة هل هي الحرمة أم لا؟
111 بحث و تحصيل: في الفرق بين الأمر و النهي من ناحية المرة و التكرار
124 تنبيه: حول النواهي التعبدية و دلالة النهي على الفور
127 المبحث الثاني اجتماع الأمر و النهي
127 اشارة
129 تمهيد

129	اشارة
129	المقدمة الأولى: فى عنوان المسألة و تحرير مصب النزاع
137	المقدمة الثانية: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة
137	اشارة
137	الجهة الأولى: فى وجه اشتراك المسألتين
139	الجهة الثانية: فى بيان الفارق بينهما
141	تتميم: حول كفاية مسألة النهى عن العبادة عن هذه المسألة
142	المقدمة الثالثة: حول أصولية مسألة اجتماع الأمر و النهى و عدمها
142	اشارة
149	ذنابة
151	إفادة و إيقاظ: حول اقتضاء عقلية المسألة لسقوط التفصيل بين العقل و العرف
152	المقدمة الرابعة: فى عموم النزاع من ناحية بعض الجهات الأخر
152	اشارة
153	الجهة الأولى: فى شمول النزاع للتكليف غير الإلزامى
153	الجهة الثانية: فى شمول النزاع للأوامر الإرشادية
155	الجهة الثالثة: فى شمول النزاع لجميع أنحاء الإيجاب و التحريم
158	الجهة الرابعة: شمول النزاع للعنوانين اللذين بينهما عموم و خصوص مطلقاً
162	شروط اندراج العنوانين اللذين بينهما عموم و خصوص من وجه
170	تذنيب: حول التمثيل لمسألة الاجتماع بالصلاة فى الدار المغصوبة
174	المقدمة الخامسة: حول توهمات فى مبنى مسألة الاجتماع و الامتناع
174	اشارة
174	التوهم الأول:
180	التوهم الثانى:
181	التوهم الثالث:
181	التوهم الرابع:

182	التوهم الخامس:
182	إشارة
184	إيقاظ وإفادة: حول توجيه الوالد المحقق لما في «الكفاية»
186	التوهم السادس:
188	التوهم السابع:
190	التوهم الثامن:
190	المقدمة السادسة: فيما يعدّ أو يمكن عدّه من الشرائط في نزاع الامتناع والاجتماع
190	إشارة
190	الأمر الأول: ثبوت الإطلاقين المفيدين للتجيز
191	الأمر الثاني: وحدة الكون
191	إشارة
192	إفادة: حول جريان النزاع في الإكراه على النظر إلى الأجنبية حال الصلاة
193	الأمر الثالث: حول اعتبار المندوحة
193	إشارة
193	الوجه الأول:
194	الوجه الثاني:
195	الوجه الثالث:
196	الوجه الرابع:
197	الوجه الخامس:
198	التحقيق في عدم اعتبار المندوحة
198	إشارة
199	وفدلكة الكلام في المقام
200	تذنيب: في كلام المحقق القمي
200	إفادة: حول مختار المحقق الإيرواني قدس سره في عدم اعتبار المندوحة
201	إيقاظ: في تحقّق المندوحة بالتمكّن الطولى من الفرد المباح

201 الأمر الرابع: ترتب الثمرة المقصودة
201 اشارة
202 الإشكال الأول:
205 الإشكال الثاني:
206 الإشكال الثالث:
207 الإشكال الرابع:
209 الإشكال الخامس:
212 تذييب: حول صحّة عبادة الجاهل و الناسى على القواعد
215 التحقيق فى جواز الاجتماع و عدمه
215 اشارة
217 المقام الأول: فى كفاية اختلاف العنوانين لرفع غائلة الاجتماع
217 اشارة
225 فذلكة الكلام
227 إيضاح و إفادة
228 المقام الثانى: فى معقولية أمر المولى و نهيه عن عنوانين مع وحدة المعنون
232 تبيهاات
232 التبييه الأول محذور اجتماع الأوصاف المتقابلة فى المجمع
235 التبييه الثانى حول اندراج المسألة فى باب التعارض أو التزام
239 التبييه الثالث فى حكم الشك فى الاجتماع و الامتناع صحّة و فسادا
239 اشارة
240 فذلكة الكلام
242 تكميل
243 التبييه الرابع الاستدلال على الاجتماع ببعض الروايات
243 اشارة
245 توهم و دفع

247	تلخيص
248	التبنيہ الخامس حول الاستدلال على الاجتماع بالعبادات المكروهة
248	اشارة
248	الأقسام الثلاثة للعبادات المكروهة وأحكامها
248	اشارة
251	الجهة الأولى: في القسم الثالث من العبادات المكروهة
251	اشارة
252	ذنابة: حول صحّة العبادة مطلقا بناء على تنزيهية النهى
253	الجهة الثانية: في القسم الثاني منها
253	اشارة
253	المقام الأول: حول معقولية كراهة العبادة ثبوتا
254	المقام الثاني: حول عدم مساعدة العرف على كراهة العبادة إثباتا
255	تذنيب: حول إمكان القول بالامتناع مع كون النهى نفسياً
257	بقي شيء: حول صحّة الصلاة في الحّمّام وعدمها
259	الجهة الثالثة: في القسم الأوّل منها
262	فذلّة الكلام
263	تبنيہ: في دخول صوم عاشوراء في القسم الثاني من أقسام العبادات
263	تذنيب: حول الاستدلال على الاجتماع بالعبادات الاستتجارية والمنذورة
265	تبنيہ
266	تمحيص الاستدلالات السابقة
271	التبنيہ السادس في حكم المضطرّ إلى المحرّم وحكم المتوسط في الأرض المغصوبة
271	اشارة
273	بيان الحكم التكليفي للمتوسّط
273	اشارة
276	الدعاوى الثلاث التي يتوقّف عليها بيان الحكم التكليفي

276	إشارة
276	الدعوى الأولى:
276	إشارة
277	بقي شيء: في بيان حكم المتوسط الغاصب وغير الغاصب
277	ذنباً: في توهم عدم الوجوب النفسى للردّ و دفعه
278	تنبية: في توهم عدم وجوب الردّ إن كان بجهالة ولا بسوء الاختيار
279	إفادة: حول تصوير وجوب عنوان «الخروج»
282	الدعوى الثانية:
282	إشارة
283	تنبية: حول نفي التحريم مع إثبات استحقاق العقاب
285	تذنيب: حول إثبات استحقاق العقاب باعتبار النهي الساقط
285	إشارة: حول نفي حرمة التصرف الخروجي مطلقاً
287	توضيح وإفادة
290	ذنباً: في حرمة الغضب حدوداً لا بقاءً
290	تتميم: حول عدم اجتماع الوجوب و الحرمة بالنسبة للمتوسط
291	الدعوى الثالثة:
293	الجهة الثانية: في بيان الحكم الوضعي و صحّة الصلاة حال الخروج
293	إشارة
295	تنبية: في لزوم اتخاذ أقصر الطرق في المغصوب و أسرع الحركة
296	صحّة العبادة حال الاضطرار و لو كان بسوء الاختيار
298	تنبية: عدم صحّة العبادة مع المندوحة أو العجز العقلي
301	المبحث الثالث دلالة النهي على الفساد
301	إشارة
303	الأمر الأول: حول عنوان المسألة
303	إشارة

- 306 حلّ الشبهات الثلاثة السابقة
- 307 الأمر الثاني: فى أصولية المسألة و فرقتها عن مسألة الاجتماع
- 308 الأمر الثالث: فى قلة ثمره هذه المسألة
- 308 اشارة
- 310 وهم و دفع
- 311 تذييب: حول حصر النزاع بوجود دليل شرعى على الصحة لولا النهى
- 312 الأمر الرابع: فى بيان أقسام الوجوب و التحريم التى يشملها النزاع
- 312 اشارة
- 313 الطائفة الأولى: النواهى التنزيهية
- 314 الطائفة الثانية: النواهى الغيرية
- 315 وهنا طائفة ثالثة:
- 315 الأمر الخامس: الأصل فى النهى عن العبادة و المعاملة هو الإرشاد
- 315 اشارة
- 319 تذييب: حول عدم الفرق بين أنحاء تعلق النهى
- 319 تبينه: حول عدم صغورية النزاع
- 320 تذييب: حول إرشادية النواهى فى المركبات
- 322 فذلكة الكلام فى المقام
- 325 الأمر السادس: حول المراد من «العبادة و المعاملة»
- 325 اشارة
- 326 الجهة الأولى: حول العبادة
- 327 الجهة الثانية: حول المعاملة
- 328 الجهة الثالثة: فيما يتعلّق بعنوان «الفساد» أولاً و بالذات وب «الصحة» تبعاً له
- 328 اشارة
- 330 أولها: فى مفهوما اللغوى
- 333 ثانيها: فى اتصاف العناوين فى عالم العنوانية بالصحة و الفساد

- 334 ثالثها: في أنّ الصّحة و الفساد من الأمور الواقعيّة لا الإضافيّة .
- 336 رابعها: في بطلان الصّحة التّأهليّة .
- 337 خامسها: في تقابل الصّحة و الفساد .
- 339 سادسها: حول توهم إضافيّة الصّحة و الفساد و دفعه .
- 340 سابعها: حول اندراج المعاملات في محطّ النزاع .
- 343 ثامنها: حول مجعوليّة الصّحة و الفساد و عدمها .
- 343 اشارة .
- 346 تذييب: حول تحقّق الفساد في الموضوعات الاعتباريّة .
- 347 تاسعها: في مقتضى الأصول العمليّة عند الشكّ في استتباع النهي للفساد .
- 347 اشارة .
- 348 المقام الأوّل: في مقتضى الأصول في الشكّ في المسألة الأصوليّة .
- 348 المقام الثاني: في مقتضى الأصول العمليّة في الشكّ في المسألة الفرعيّة .
- 348 اشارة .
- 348 الجهة الأولى: في العبادات .
- 349 الجهة الثانية: في المعاملات .
- 351 ذنابة: حول ابتناء النزاع على عقليّة النزاع و لفظيّة .
- 353 المقام الأوّل في النهي عن العبادة و الأفعال القربيّة .
- 353 اشارة .
- 360 إعادة و إفادة .
- 361 بحث و إيقاظ: في عدم اعتبار كون العبادة مقرّبة و لا طاعة .
- 365 وهم و دفع .
- 366 ذنابة: حول الإشكال في استتباع النهي التّزهيّ و الغيريّ غير الإلزاميّ للفساد .
- 367 تبيّهات: .
- 367 التبيّه الأوّل: حول تصحيح العبادة بالنهي عنها .
- 368 التبيّه الثاني: حول بطلان العبادة المنهية لأجل التشريع .

368	اشارة
368	الصورة الأولى: فيما إذا كانت العبادة بحسب الواقع مورد الأمر، ولكنّه لا يعلم به
372	الصورة الثانية: ما إذا كان الفعل المأتمّ به تشريعاً غير مأمور به واقعاً
374	التبني الثالث: حول استتباع الحرمة الذاتية للنهي التشريعيّ
377	المقام الثاني في النهي عن المعاملات وعن كلّ شيء يشبهها
377	اشارة
377	البحث الأول: في النهي التنزيهيّ
378	البحث الثاني: في النهي الغيريّ
379	البحث الثالث: في النهي التحريميّ و المعاملات المحرّمة و المكاسب الممنوعة
379	اشارة
382	المقام الأول: فيما إذا فرض تعلّق النهي بأحد الوجوه المزبورة
382	الأول: في تعلّقه بالسبب
383	الثاني: في تعلّقه بالمسبّب
387	الثالث: في تعلّقه بالآثار
391	الرابع: في تعلّقه بالنسبّ
392	المقام الثاني: في الاستظهار من الأدلّة الناهية عن حصّة من المعاملة
394	تبيّهات
394	التبيّه الأول: حول فساد المعاملة النوعيّة بالنهي عنها وعدمه
394	اشارة
399	تذنيب: بيان بديع في إمكان تحريم الشارع لمعاملة مع إيجابه
401	إعادة وإفادة:
402	التبيّه الثاني: حول الاستدلال بالأخبار لدلالة النهي على الفساد
402	اشارة
404	أوهام و اندفاعات: حول الأخبار السابقة
412	تذنيب

- 413 تميم: حول مختار «الكفاية»
- 414 نقل ما في «تهذيب الأصول» و نقده
- 415 التبيه الثالث: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد
- 415 اشارة
- 418 تبنيه: فى عدم اقتضاء النهى الشرعى للفساد
- 419 خاتمة: الكلام فى التواهى حول أن الأمر أو النهى يستتبعان أحياناً الضمان و عدم الضمان، أم لا؟
- 419 اشارة
- 419 المسألة الأولى: حول استتباع الأمر أو النهى للضمان
- 419 اشارة
- 421 تبنيه: فى عدم ضمان الوالى و المفتى
- 421 تذييب: حول الأمر بالتصرفات غير الإتلافية الموجبة للتلف أحياناً
- 422 المسألة الثانية: حول عدم ضمان صاحب المتاع للأجرة مع نهيه الحمال
- 422 اشارة
- 423 تبنيه: حول نهى الشخص عن حفظ مال ثم تبين أنه له
- 425 تعريف مركز

سرشناسه: خمينى، مصطفى، 1309-1356.

عنوان و نام پديدآور: تحريرات فى الاصول/ تاليف مصطفى الخمينى.

مشخصات نشر: تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى، 1378.

مشخصات ظاهرى: 8 ج.

شابک: دوره 2-157-335-964 ؛ ج. 1 4-108-335-964 ؛ 36000 ريال (ج. 1، چاپ سوم) ؛ ج. 2 2-109-335-964 ؛ ج. 3 6-110-335-964 ؛ ج. 4 4-111-335-964 ؛ ج. 5 2-112-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 5، چاپ دوم) ؛ ج. 6 0-113-335-964 ؛ 46000 ريال (ج. 6، چاپ دوم) ؛ ج. 7 9-114-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 7، چاپ دوم) ؛ ج. 8 1157-335-964 ؛ 45000 ريال (ج. 8، چاپ دوم)

يادداشت: عربى.

يادداشت: چاپ قبلى: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى، مؤسسه الطبع و النشر، 1407ق. = 1366.

يادداشت: ج. 1 (چاپ سوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: ج. 1، 3-8 (چاپ دوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى کنگره: 8/BP159/8/خ 8 ت 3 1378

رده بندى ديويى: 297/312

شماره کتابشناسى ملي: م 78-10816

ص: 1

[تمة المقصد الثاني في الأوامر]

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثامن التعرض لبعض أنحاء الوجوب

إشارة

كان ينبغي أن نذكر سائر أقسام الوجوب في مقدمات بحث مقدمة الواجب استطرادا، ولكن التبعية للأعلام اقتضت التأخير، ولا بأس به.

النحو الأول في التعيين والتخيير

إشارة

ويتم الكلام حوله في بحوث:

البحث الأول: أقسام التخيير

لا كلام في التعيين، وإنما البحث حول التخيير.

اعلم: أن التخيير ينقسم إلى التخيير العقلي، والتخيير العقلاني، والتخيير الشرعي.

والمراد من الأول: هو إدراك العقل أن العبد مخير بين الفعل والترك، أو مخير بين فعل كذا وفعل كذا. وهذا أمر واضح لا غبار عليه.

والمخالف في هذه المسألة القائل بالجبر؛ وبأن العبد غير مختار، فهو كما ينكر ذلك ينكر التخيير في الشرع والعرف أيضا، وإن كان لا ينكر التخيير التوهمي والتخييلي؛ ويقول: بأن هذا الاختيار والتخيير توهمي لا واقعي. والمتكفل لهذه

المسألة بعض العلوم العالية، وقد تصدينا لمباحثها في «قواعدنا الحكمية»⁽¹⁾.

والمراد من الثانى: هو إدراك العرف والعقلاء فى معاشهم ومعادهم أنهم مخيرون، وهكذا فى أخذهم بالحجج والطرق والأمارات. و يتكفل البحث عن هذه المسألة، مسائل التعادل والترجيح، والاجتهاد والتقليد.

وربما تأتى بعض الشبهات الآتية على هذا النحو من التخيير؛ لأنه من قبيل حكم العرف بالتخيير، ولو امتنع الحكم بالتخيير شرعا، فربما يلزم الامتناع فى هذه المرحلة أيضا؛ لاتحاد المناط، واشتراك الملاك. مع أن الظاهر اتفاقهم على الحكم التخييري فى هذه المسألة، و بقاءه على حاله.

والمراد من «التخيير الشرعى»: هو حكم الشرع بوجوب هذا، أو وجوب ذاك، كما فى الخصال.

وهذا تارة: يكون فى مورد المتباينين.

وأخرى: فى مورد الأقل والأكثر.

وعلى الأول تارة: يكون فى مورد يمكن الجمع بينهما عرضا، كما فى الخصال نوعا.

وأخرى: فى مورد لا يمكن الجمع بينهما عرضا، كما فى أماكن التخيير؛ فإن الجمع بين القصر والإتمام لا يمكن عرضا وإن أمكن طولاً.

وأىضا تارة: يكون بين الأفراد جامع ذاتى قريب، كالصلاة فإنها جامعة القصر والإتمام.

وأخرى: لا يكون بينها ذلك الجامع، كما فى خصال كفارة رمضان مثلا، وفى نوع الكفارات.

وعلى الثانى تارة: يكون الأقل والأكثر من التدريجيات.

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

وأخرى: من الدفعيات.

وعلى الأول تارة: يكون التدريجي من الأنواع المشككة.

وأخرى: من الأنواع المتواطئة.

وغير خفى: أن التخيير الشرعى تارة: يثبت بالدليل الخاص الشرعى؛ من إجماع، أو سنة وكتاب.

وأخرى: يستكشف من العقل، كما فى موارد التزاحم، وفى مسألة دوران الأمر بين المحذورين؛ بناء على بعض المسالك (1).

البحث الثانى: مقتضى الأصل العقلائى فى الوجوب التخييرى

لا شبهة فى أن المتبادر العرفى و المتفاهم العقلائى من الأدلة المتكفلة لإثبات الواجب التخييرى: أن كل واحد من الطرفين أو الأطراف، موصوف بنوع من الوجوب المعبر عنه ب «الوجوب التخييرى» وأن كل واحد من الأطراف بخصوصيته متعلق بالإيجاب، لا أمرا آخر؛ سواء كان ذلك الأمر الآخر عنوانا انتزاعيا، أو عنوانا ذاتيا و جامعا قريبا، و من غير فرق بين كيفية الأداء؛ بأن يخلل كلمة «أو» مع تكرار الصيغة، أو لم يكرر صيغة الأمر أو ما يقوم مقامها.

بل الدعوى: أن المتفاهم العرفى من قوله: «يجب عليك إكرام واحد من العلماء» أو «أحدهم» أن الوجوب موضوعه عنوان «العالم» و يكون تخييريا، لا تعيينيا كسائر الواجبات التعيينية.

وبعبارة أخرى: العناوين المأخوذة تحت الهيئة و ما فى حكمها، إذا كانت من قبيل العناوين الذاتية، فهى ظاهرة فى الوجوب التعيينى، فإذا قال: «صلوا و زكوا»

1- كمسلك المؤلف و والده المحقق قدس سرهما، راجع الجزء الثالث: 515.

تكون الصلاة واجبة تعيينية، بخلاف ما إذا كانت من قبيل العناوين الانتزاعية، أو بعض منها من قبيل عنوان «الأحد» و «الواحد» فإن ذهن العرف ينصرف منها إلى أن الواجب؛ هو منشأ الانتزاع، ويكون في قوله: «تجب إحدى هذه الخصال الثلاث» الواجب عنوان ذاتي الخصال، كالعق و الصوم و الإطعام تخييرا.

و من الغريب دعوى بعض الفضلاء المعاصرين: ظهور الأدلة الشرعية في أن الواجب هو عنوان «الأحد» و «الواحد» مطلقا(1)، فينكر على هذا الواجبات التخييرية!! ضرورة أن معنى ذلك أن ما هو الواجب، هو العنوان الانتزاعي تعيينا، إلا أن تطبيقه بيد المكلفين في نطاق اعتبره الشرع، فلا تغفل، ولا تخلط.

و لا حاجة في إبطاله إلى شىء غير الإحالة إلى الوجدان و الذوق. نعم، لا بأس بذلك إذا اقتضت الضرورة، كما يأتي.

فبالجملة: هذا هو الأصل العقلائي في المسألة، و حيث إن الوجوب التخييري الشرعي يستتبع شبهات؛ بين ما تتوجه إلى مطلق الأقسام المزبورة، و بين ما تتوجه إلى صنف خاص منه، و لأجل تلك الشبهات بنوا على العدول عما هو الظاهر الابتدائي إلى المسالك المختلفة في تفسير «الواجب التخييري» فلا بدّ أولا من التّظر إلى الشبهات العامة، و ثانيا إلى الشبهات الخاصة، فإن كانت هي تامة فناخذ بما هو الأقرب إلى تلك الأدلة، و إلا فيتبع الأصل المزبور.

و غير خفى: أن كثيرا من الأعلام و الأفاضل غفلوا عن هذه النكته، و ظنوا أن الأصحاب اختلفوا في معنى «الواجب التخييري»(2) غافلين عن أن هذا الاختلاف ناشئ من الإشكالات العقلية، و إلا فلا خلاف فيما هو الأصل، كما عرفت و تحرر.

1- محاضرات في أصول الفقه 4: 40.

2- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 88، معالم الدين: 74، قوانين الأصول 1: 116- السطر 14.

البحث الثالث: فى شبهات المسألة

الشبهة الأولى:

ما أفاده «الكفاية» بتوضيح منا: وهو أن غرض المولى من الإيجاب التخييرى؛ إما يكون واحدا بالذات و الحقيقة، فعليه يستكشف وجود جامع بين الفعلين أو الأفعال؛ لأجل أن الأمور المختلفة المتباينة، لا يمكن أن يصدر منها الواحد، ولأجل اعتبار نحو من السنخية بين المعلول وعلته، فلا بد من كون ذلك الجامع هو الواجب الشرعى وإن كان مقتضى ظاهر الأدلة خلافه، فلا معنى للوجوب التخييرى رأسا.

أو يكون غرض المولى متعددًا، ويكون كل واحد منها قائما بفعل من تلك الأفعال الثلاثة، ولكنه لا يمكن تحصيلها معا؛ للمضادة بينها، و عندئذ لا بد من الالتزام بوجوب كل واحد منها؛ بنحو يجوز تركه إلى بدل، لا مطلقًا، وعلى هذا يكون التخيير شرعيًا؛ إذ لا نعى من «التخيير الشرعى» إلا ذلك (1)، انتهى.

ثم أردف كلامه بما لا يرجع إلى محصل، بل يناقض مسلكه.

ولنا تتميم هذه الشبهة بأن نقول: وإذا كان فى الشرع الجمع بين الأطراف جائزًا، بل راجحًا، فيعلم منه أن لا مضادة بينهما، ويستكشف بذلك أن ما هو الواجب حقيقة هو الجامع، فلا تخيير شرعى مطلقًا، فافهم واغتم.

أقول أولاً: لا داعى إلى إرجاع الأدلة إلى أن الواجب حقيقة هو الجامع؛ لأن من المحتمل كون المولى ذا غرض متعدد؛ لعين الأغراض المتعددة فى الواجبات

المتعينة، إلا أنه- تسهيلات على العباد، وعدم إيقاعهم في الكلفة والشقة، حفاظا على بعض الأغراض السياسية العالية- يرتضى بواحد منها، ويخير المكلفين في ذلك، ولأجله يشتهى الجمع، أو يأمر بذلك أمرا نديبا.

وهذا الاحتمال قريب جدا؛ ضرورة أننا في الخصال نجد أن الشرع يحب كل واحدة، لأنها الخيرات، ولكن لا يأمر إيجابا بالنسبة إلى الكل وإلى جميع الأطراف؛ لتلك النكتة والعلة، فلو تم البرهان المزبور فلا يتم مقصوده.

و ثانيا: أن غرض المولى من الواجب التخييري، بمنزلة حرارة الماء بالنسبة إلى النار والحركة والشمس والكهرباء، فإن الحرارة كما تحصل بكل واحد من الأطراف، كذلك غرض المولى يحصل من كل واحد من الأفعال الواجبة تخييرا.

إن قلت: فما معنى عدم صدور الواحد من الكثير؟

قلت: كان ينبغي للكفاية ولأصحابنا الأصوليين أن لا يدخلوا البيوت إلا من بابها، ومن كان له حظ من الفلسفة العليا، ما كان ينبغي له أن يتمسك بتلك القاعدة في هذه المقامات؛ فإن مصبها وموردها الواحد المتوحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية، وفي جريانها في سائر الوحدات البسيطة إشكال، فضلا عن العلل والمعاليل المركبة، ولا سيما الطبيعية منها.

إن قلت: فما معنى حديث السنخية بين العلة والمعلول؟

قلت: نعم، لو كان غرض المولى الحرارة التي توجد النار، فلا يأمر إلا بإيجاد النار، وأما إذا كانت الغاية والغرض مطلق الحرارة، فلا يأمر إلا بواحد منها على سبيل التخيير، وحيث نجد الأدلة متكفلة للتخيير، فيعلم أن الغرض واحد بالوحدة النوعية، دون الشخصية.

وغير خفي: أن برهانه قدس سره لو كان تاما، يستلزم الامتناع الآخر العقلي: وهو وجود الجامع في الخارج؛ ضرورة أن الحرارة الخارجية متقومة بالعلة الخارجية،

وتلك العلة إما النار، أو الكهرباء، أو الجامع بينهما، لا سبيل إلا إلى الثالث، فلا بدّ من خارجيته، وهو واضح البطلان، فيعلم من هنا: أن مصب تلك القاعدة مقام آخر، فافهم و تدبر.

وهنا (إن قلت فلتات) خارجة عن أفهام طلاب الأصول، وغير راجعة إلى محصل في الفن، وكفى بذلك شهيدا.

الشبهة الثانية

أن التخيير مقابل التعيين والتعين، والتعين يساوق التشخص، والتشخص يساوق الوجود، والوجود يقابل العدم، فيكون التخيير معنى راجعا إلى العدم، وما كان حقيقته (الليس) أى لا حقيقة له رأسا، كيف يمكن أن يكون متحققا؟! فالتخيير غير متحقق، فالجواب التخييرى مستحيل؛ لأن العدم المحض لا شىء محض، ولا يتعلق به الإرادة، ولا البعث والإيجاب، ولا التصور والشوق وهكذا.

وإن شئت قلت: فى التخيير تردد، وهذا التردد يباين الوجود؛ لأنه عين التعيين، فكيف يعقل تحقق التردد؟! من غير فرق بين وعاء من الأوعية؛ ذهنا كان، أو خارجا، أو كان من قبيل وعاء الاعتبار؛ ضرورة أن الاعتباريات كلها، وجودات لحاظية اعتبارية لأغراض عقلائية، وما هو حقيقته التردد لا يمكن الإشارة إليه، ولا لحاظه.

ومن العجيب، توهم العلامة النائينى قدس سره حيث قال: بإمكان تعلق الإرادة التشريعية والأمرية بشىء غير معين، أو بكل واحد من الأطراف على سبيل البدلية، مستدلا بالفرق بين التكوينية الفاعلية، وبين التشريعية الأمرية؛ ضرورة أن التكوينية لا يمكن تعلقها بالكلية، بخلاف الأمرية، فإنها لا تتعلق إلا بما هو الكلى (1)!!

و أنت خبير: بأن حقيقة الإرادة التشريعية ليست إلا إرادة البعث، وهى تكوينية كسائر الإرادات، و سبب عدها تشريعية أنها تعلق بالبعث و التشريع و التقنين، فإذن كيف يعقل تعلقها بما هو اللاتعيين؟! و بعبارة أخرى: تشخص الإرادة بالمراد، و هذا يرجع إلى أن وجودها به على حدو سائر الأوصاف الإضافية، و كما لا يعقل تعلق الإرادة الفاعلية إلا بالمعين، كذلك لا يعقل الأمر فى جانب تلك الإرادة؛ لأنها بالمراد تتشخص و توجد.

و توهم: أن المراد فى الإرادة الفاعلية جزئى، و فى الأمرية، كلى (1)، غير تام؛ فإن المراد فى الأمرية هو البعث نحو الكلى، و هذا أمر جزئى يوجد بالإشارة و بالشفيتين، و يكون من قبيل أفعال النفس، و إن كان لكل واحد من مبادئ هذا البعث أيضا إرادة خاصة، كسائر الأفعال التى تتعلق بها الإرادة، و تكون متقومة بمقدمات و خطوات، فلاحظ جدا.

فما هو المراد هو بعث الناس إلى المادة، و هو إذا تحقق يكون جزئيا، حدو سائر أفعاله، و ما هو الكلى هو متعلق ذلك البعث؛ حسب المفهوم المعلوم منه للمخاطب، و هو ليس مورد الإرادة.

و إن شئت قلت: الإرادة فى أفق النفس تعلقت بما هى موجودة فى النفس، و تكون من صفاتها، فتكون جزئية خارجية، و أما كليتها فباعتبار نفس طبيعة المراد، مع قطع النظر عن هذا اللحاظ النوراني الساطع عليه.

أقول: و فى ختام هذه الشبهة تقريبا آخر ينشعب منها: و هو أن كل موجود إذا صح اتصافه بشىء، فذلك الشىء إما يكون بنفسه خارجيا، أو و إن لم يكن خارجيا، ولكنه ذهنى، و الاتصاف به خارجى، كما فى المعقولات الثانية على مصطلحات أرباب الحكمة مثل الوجوب و الإمكان.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 235، أجود التقريرات 1: 183.

و من القسم الثانى جميع الأمور الاعتبارية، فإنها عناوين ذهنية، إلا أن للاعتبار عرضاً عريضاً، و لأجله يعتبر الشئ ٤ فى الخارج من غير اشتغال الخارج به تكويناً، و ذلك مثل الملكية و الحرية و الرقية و غيرها، و مثل الوجوب و الندب التعيينى، فإن الشئ ٤ يوصف بالبياض معيناً، و بالوجوب و الإمكان معيناً، و بالوجوب و الندب معيناً، و لكن لا يوصف بالبياض التخييرى، أو بالملكية التخييرية، أو الإمكان و الوجوب التخييرين، فكيف يوصف بالوجوب التخييرى، و كيف يصح أن يقال: «هذا واجب و موصوف بالوجوب التخييرى»؟! و لو صح فى الاعتباريات ذلك، لصح أن يقال: «هذا موصوف بالملك التخييرى» أى مردد بين كونه لزيد أو لعمر بالترديد الواقعى، و إلفى موارد العلم الإجمالى يتردد المعلوم بالإجمال بين الأطراف، و لكنه ليس تردداً واقعياً، بل هو متعين واقعياً، و مجهولة بعض خصوصياته، مثل خصوصية مقولة الأين فى الخمر، و التردد بين كونها فى هذا الإناء، أو الإناء الآخر، فلعدم الاطلاع على بعض الخصوصيات، مع الاطلاع على أصل وجوده فى البين، يقال: «إن المعلوم مردد بين كذا و كذا».

و لأجل مثل هذا قيل: «إن فى الواجب التخييرى يكون الواجب أحد الأطراف معيناً»⁽¹⁾. و لعل من يقول بذلك يعتقد بعدم وجوب الموافقة القطعية هنا، و يكفى الموافقة الاحتمالية، فلاحظ و تدبر.

أقول:

اعلم أولاً: أن الأغراض فى الواجبات التخييرية- بنحو كلى- تكون مختلفة:

فتارة: يمكن أن يكون للمولى أغراض إلزامية، إلا أن مصلحة التسهيل

تقتضى عدم إيجاب الكل، كما تقدم (1).

وأخرى: تكون الأغراض متضادة غير قابلة للجمع، وكلها إلزامية.

وثالثة: أن يكون له غرض وحداني، ولكنه يحصل بالمحصلات المتعددة، إلا أن لعدم إمكان الإشارة إليه، أو للأغراض الأخرى، أوجب تلك الأسباب والمحصلات، ولا بد من إيجابها تخييراً أيضاً، كما هو الواضح، أو لعدم وجود الجامع أحياناً بين المحصلات، وإن كان الغرض الواحدان نفسه الجامع، كما ترى.

وثانياً: أن مفهوم «التخيير» من جملة المفاهيم الانتزاعية التي لها المنشأ الخاص الخارجي، ويستعار للاستعمال في الموارد المشابهة لذلك المنشأ، أو يدعى تشابهها معه.

مثلاً: مفهوم الربط والنسبة من المفاهيم الاسمية، المنتزعة من المعاني الاسمية؛ لعدم إمكان انتزاع المفهوم الاسمي من الحقيقة الحرفية، ولكنه يستعار لإفادة تلك الحقيقة؛ لمشابهتها مع منشأ انتزاع مفهوم «الربط والنسبة» ضرورة أن المعنى الحرفي غير قابل لأن يخبر عنه، أو يعبر عنه مستقلاً؛ لأنه غيره، كما تقرر تفصيل المسألة في مباحث المعاني الحرفية (2).

فعلى هذا تبين: أن مفهوم «التخيير والاختيار» من المفاهيم الانتزاعية عن صفة الاختيار الموجودة لكل إنسان، بل وحيوان، ويستعار لإفادة أن المكلف بالنسبة إلى الأطراف بالاختيار، بخلاف الواجب التعييني، فإنه كأنه ليس مورد الاختيار، بل هو بالنسبة إليه خارج عن الاختيار توهماً.

فعند ذلك نقول: إن المولى في تلك الحالات من الأغراض، يتصور كل طرف، ويشتاق إلى كل طرف، ويريد كل واحد من الأطراف بالإرادة المستقلة، ويبعث إلى

1- تقدم في الصفحة 7-8.

2- تقدم في الجزء الأول: 87-88.

كل واحد من الأطراف تعيينا في عالم البعث والإرادة، فلا تكون إرادة واحدة بالنسبة إلى المررد، بل هناك إرادتان، أو إرادات متعددة، فيريد بها بعث الناس إلى كل طرف، ولكنه لمكان أن الأغراض كانت على النحو المزبور، فلا بد له من إفادة أن العبد مختار بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف، وإن كان بالنسبة إلى ترك الكل غير مختار، وعند ذلك يأتي بكلمة تفيد ذلك الاختيار؛ سواء كانت من الحروف، أو كانت من الأسماء.

بل ربما يتمكن المولى من إفادة الاختيار بعد إيجاب الكل تعيينا؛ فإنه إذا بعث إلى الكل، ثم توجه إلى لزوم مراعاة السهولة والتسهيل، أو توجه إلى أن الغرض ليس من قبيل الأغراض في التعيين، فيأتي بالقرينة المنفصلة لإفادة ذلك بجعل العبد بالخيرة.

وإذا أمر بالاختيار فيكون كل طرف مورد الاختيار والخيرة؛ بلحاظ الاختيار الثابت للإنسان، وفي مقابل الوجوب التعييني المخرج عن الاختيار في عالم الادعاء والتخييل، لا- في الواقع؛ انما قراءة القرآن ما كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ (1) مع أن التكليف فرع الاختيار، فهذا النفي بلحاظ الوجوب المنافي للاختيار توهما، ولذلك إذا قضى بنحو الواجب التخيري أيضا ما يكون لهم الخيرة بالنسبة إلى ترك الكل.

وبالجمله: تحصل حتى الآن، أن التردد ليس في جميع المبادئ، ولا- في التوصيف، بل معنى «أن هذه الشئ ء موصوف بالوجوب التخيري» أنه موصوف بالوجوب غير المنافي للاختيار في عالم الاعتبار والادعاء، فتوصيف الوجوب ب «التخيري» لإفادة أن العبد بالخيرة بالنسبة إلى ترك هذا الطرف بخصوصه، فافهم واغتنم.

الشبهة الثالثة

فى كثير من الواجبات التخييرية، ينتقل ذهن العرف إلى الجامع القريب، ويؤيد ذلك ببعض القرائن الموجودة فى الأدلة الخاصة.

مثلاً: فى الخصال ينتقل الناس إلى أن المولى يريد تكفير الذنب، و حط الخطيئة، فإذن يتوجه إلى أن ما هو الواجب هو الجامع القريب.

بل المتبادر من الواجبات التخييرية: أن المولى ذو غرض وحدانى يحصل بتلك المحصلات، فما هو الواجب و المطلوب بالذات، هو الجامع و لو كان بعيداً.

و أما إفادة مرامه بنحو التخيير؛ فهو إما لأجل عدم وجود اللفظ الواقعى لفهم المرام منه، أو لأجل أن إيجاب الجامع غير كاف؛ لأنه لا يحصل بمطلق السبب، بل سببه خاص بين الثلاثة و الأربعة مثلاً، فلا بدّ من إفادة ذلك السبب الخاص، فعليه تكون الأدلة فى باب إفادة الواجب التخييرى، ناظرة إلى ذلك عرفاً و إن لا يلزم عقلاً.

بل ربما يمكن دعوى عقلية؛ لأن ما هو الواجب النفسى التعينى هو الغرض، دون الأسباب المنتهية إليه.

قلت: قد فرغنا من هذه الشبهة فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى، و ذكرنا هناك: أنه لا يجوز للعاقل البصير الخلط بين مصب الإيجاب، و بين الأغراض، و إلا يلزم انحصار الوجوب النفسى بالشىء الواحد البسيط، فلا بدّ من المحافظة على الأدلة و ظواهرها، كما يحافظ فى الواجبات النفسية التعينية؛ من غير فرق بين كونها من ذوات الجوامع القريبة، أو لم تكن منها(1).

نعم، ربما تكون الأدلة لأجل اقترانها بالقرائن، ظاهرة فى إفادة ذلك الجامع القريب، و لا سيما فى غير الواجبات التكليفية، كالتخيير فى القصر بين خفاء

الجدران والأذان، فإنه - حسب ما قربناه في محله (1) - يكون دليله ناظرا إلى إفادة بعد معين، ومقدار خاص من البعد عن البلد، ويكون هو السبب للانقلاب، دون الخصوصيات المأخوذة في الدليل.

الشبهة الرابعة

ما مر من الشبهات كان راجعا إلى مقام الجعل والتشريع، وهنا شبهة في مقام الامتثال المستلزمة للإشكال في مقام الجعل:

وهي أن مقتضى بناء الفقهاء في الواجبات التخيرية، جواز الجمع بين الأطراف في زمان واحد بالضرورة، وعلى هذا يتوجه السؤال عما به يتحقق الامتثال؟ ولا يعقل الإهمال الثبوتى، ولا يمكن تعيين أحدها، ولا كلها:

أما الأول: فللزوم الترجيح بلا مرجح.

وأما الثانى: فلأن الوجوب الواحد يسقط بالواحد.

وأما توهم: أن الجامع هو المسقط، فهو ممتنع؛ لعدم كونه مورد الأمر، ولا موجودا آخر وراءهما.

فعليه لا بد من دعوى: أن الجامع هو مورد الأمر، ويكون الإتيان بهما موجبا لسقوط الأمر، كما إذا جمع بين المصدقين من الصدقة فيما كانت الصدقة مورد الأمر، فيثبت انتفاء الوجوب التخيرى مطلقا، إلا فيما لا يمكن جمعهما عرضا.

أقول: قد مضى فيما سبق، أنه في الواجب التخيرى تكون الإرادة والإيجاب والبعث متعددة؛ حسب تعدد الأطراف (2)، والمفروض جواز اجتماع الأطراف أيضا، فيعلم منه أن الأغراض ليست متضادة، فعليه يكون الجمع بينها موجبا لتحصيل

1- يأتي في الجزء الخامس: 66-69.

2- تقدم في الصفحة 12-13.

جميع مقاصد المولى المقاصد الإلزامية، ولا إهمال ثبوتى.

نعم، إذا كان ذا غرض واحد، وكان واحدا مركبا، فيمكن أن يحصل بعض الغرض ببعض منه، ولكن الامتثال حصل فى كل طرف؛ لأن فى كل ناحية أمرا قد أتى بمتعلقه العبد والمكلف، ويكون ذلك سببا لسقوط ذلك الأمر وإن كان بسيطا وواحدا بالشخص، فتصير الأطراف متعاضدة فى إيجاده، ومتداخلة فى العلية، كما إذا زهق روح المقتول بضربتين من الشخصين، فإن الإزهاق يستند إلى المعنى الجامع الحاصل من ضربتيهما خارجا.

فبالجملة تحصل: أنه من اجتماع الأطراف، لا يلزم كون الواجب التخييرى واجبا تعيينيا.

وغير خفى: أن ما هو المتعارف الواقع فى الواجبات التخييرية، هو الفرض الأول؛ وهو تعدد الأغراض حسب تعدد الأطراف، مع وحدة الغرض الأعلى الحاصل بكل طرف، ولا يكون واحدا شخصيا، وإذا تعدد الأمر والإيجاب والإرادة يكون الجمع مسقطا بالنسبة إلى الكل، والعبد ممثلا امثالا راقيا.

فبالجملة: تبين لحد الآن؛ أن شبهات الواجب التخييرى، لا تورث صرف الأدلة عن ظاهرها، وعمما هو مقتضى الأصل العقلانى.

نعم، ربما يتوجه بعض شبهات بالنسبة إلى صنف خاص من الوجوب التخييرى.

تذليل: حول إمكان التخييرى بين الأقل والأكثر و امتناعه

إشارة

بعد الفراغ من تلك الشبهات الراجعة إلى تصوير الوجوب التخييرى مطلقا، يبقى الإشكال فى التخيير بين الأقل والأكثر؛ وأنه هل يعقل ذلك مطلقا أو لا يعقل مطلقا؟

أو يعقل التخيير العقلى دون الشرعى؟

أم لا يتصور التخيير إذا كان الأقل لا بشرط، و يتصور إذا كان بشرط لا؟

أو يمكن فى الأقل والأكثر الدفعيين، دون التدريجين؟

أم يفصل بين الكم المتصل، و لكم المنفصل، فلا يجوز فى الأول، و يجوز فى الثانى؟

وجوه بل أقوال.

والذى هو التحقيق: أن التخيير العقلى - بمعنى إدراك العقل أن الإنسان مختار فى ذلك - مما لا إشكال فيه، كما يدرك اختياره فى دوران الأمر بين المحذورين.

اللهم إلا أن يقال: بأنه ليس من إدراك التخيير بين الأقل والأكثر، بل العقل يدرك أن الإنسان مختار فى فعل التسيحة الواحدة والثلاث والخمس وهكذا، وأما المقابلة بين الواحدة والثلاث فلا معنى له؛ لأن معنى المقابلة هو إمكان ترك أحد المتقابلين، وإتيان الآخر، وهو فى الأقل والأكثر غير معقول حتى فى الدفعيات، فضلا عن التدريجيات.

وأما التخيير الشرعى، فبين الأقل بشرط لا والأكثر فهو بمكان من الإمكان، بل هو واضح؛ لأنه يرجع إلى التخيير بين المتباينين.

والعجب من «الكفاية» قدس سره حيث اعتقد جواز التخيير بين الأقل والأكثر، واستدل بإمكانه بين الأقل بشرط لا والأكثر (1)!! و بالجملة: اختار إمكانه أكثر الأفاضل، قائلين بخروجه عن محط النزاع (2)،

1- كفاية الأصول: 175-176.

2- الفصول الغروية: 103-35، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 235، أجود التقريرات 1: 186، نهاية الأفكار 1: 393-394، مناهج الوصول 2: 88.

وذاكرين أن التخيير بين القصر والإتمام من التخيير بين المتباينين (1).

اللهم إلا أن يقال: بأن الأقل بشرط لا، غير ممكن أن يكون مورد الأمر، حتى يمكن التخيير بينه وبين الأكثر؛ وذلك لأن الحد أمر عدمي لا-واقعية له، ولا-يعقل كونه داخلا في الغرض، أو مؤثرا في شىء، والآذى يقوم به الغرض هو نفس المحدود بوجوده الواقعي. نعم ربما يكون الزائد مضرا ومانعا، أو غير لازم، فلا يأمر به أو ينهى عنه.

وأما التخيير بين القصر والإتمام في أماكن التخيير، فهو ليس من التخيير في التكليف الشرعي؛ ضرورة أن القصر والإتمام ليسا من الواجبات النفسية؛ بمعنى أنه يجب عليه إما القصر، أو الإتمام، بل يجب عليه صلاة الظهر، وإذا كان في أماكن التخيير يجوز له أن يأتي بالسلام في التشهد الأول، ويجوز له أن يأتي به في الثاني، فلا يكون هناك تكليف نفسى تخييري بالضرورة، حتى يكون من التخيير بين المتباينين، أو الأقل والأكثر.

و مما يؤيد أن هذا الأقل بشرط لا لا يكون مورد الأمر، عدم وجود مثال له في الفقه، بل في الفقه يتعين الأقل، ويستحب الأكثر، فالأقل بشرط لا لا تقوم به المصلحة حتى يتوجه إليه الأمر، فافهم و تدبر.

نعم، يمكن المناقشة في ذلك: بأن قيود المأمور به يمكن أن تكون عدمية، بل لا بد منها؛ لأن المانع لا تتصور في الاعتباريات، كما تحرر مرارا (2)، و تفصيله في مقام آخر (3).

1- الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردى 1: 327، محاضرات في أصول الفقه 4: 46-47.

2- تقدم في الجزء الثالث: 506.

3- يأتي في الجزء الثامن: 56-58، 82-83.

وأما المثل المزبور، فلا يكون من التخيير بين الأقل والأكثر مطلقاً، إلا على القول: بأن القصر والإتمام من قيود الطبيعة، وتصير الطبيعة متنوعة بهما، كما تتنوع بالظاهرة والعصرية، ونتيجة ذلك كونها من العناوين القصديّة(1)، إلا على ما سلكتناه في محله (2)، فليتدبر جيداً.

هل يجوز التخيير الشرعي بين الأقل والابشرط و بين الأكثر؟

وأما التخيير الشرعي بين الأقل والابشرط والأكثر، فالمعروف عنهم امتناعه في التدريجيات في الكم المنفصل، كالتسيحة والتسيحات، و ظاهرهم أن الامتناع ناشئ من أن النوبة في مقام الامتثال لا تصل إلى الأكثر؛ لأن بوجود الأقل يحصل الامتثال دائماً في المرحلة السابقة، وما كان حاله كذلك لا يعقل تصوير التخيير فيه إلا برجوعه إلى وجوب الأقل تعيينياً، وجواز الأكثر أو استحبابه.

وبعبارة أخرى: الامتثال قهري وإذا أتى بالتسيحة فقد أتى بأحد الأطراف، فلا معنى لكون الأكثر موجبا للامتثال (3).

ولك دعوى الامتناع في مقام الجعل والتشريع بالذات؛ وذلك لأن إيجاب الشيء الواحد لا يعقل مرتين تأسيساً، وإذا كان الأقل واجبا، ومورد البعث التخييري على النحو المزبور في الواجب التخييري، فكيف يعقل البعث الآخر إلى الأكثر الذي فيه الأقل؟! لأن معنى كون الأقل لا بشرط؛ هو أن الأكثر عبارة عن ذلك الأقل مع إضافة، فيلزم تعين الأقل، ويكون مورد البعث الثاني مرتين.

وهذا محذور ناشئ من أصل الجعل، ويورث امتناع تعلق الإرادة الثانية في

1- الصلاة (تقريرات المحقق النائيني) الآملى 2: 5.

2- تقريرات في الفقه، الواجبات في الصلاة: 43.

3- نهاية الدراية 2: 273، نهاية الأفكار 1: 393، مناهج الوصول 2: 88-90.

البعث الثاني التخييري بالأقل، ويلزم تعلقها بالزائد، ويكون الزائد مورد الرخصة من غير كونه واجبا.

فبالجملة: إذا راجعنا وجداننا نجد فيما إذا نأمر عبدنا بإعطاء زيد ديناراً، أو ديناراً ونصفاً، أن ما هو مورد البعث تعييناً هو الدينار، و الزائد مورد الرخصة، و مطلوب استحبابي.

و هنا دقيقة أخرى: و هي أن الأقل و الأكثر أيضا يتصوران على نحوين:

أحدهما: ما كان عنوان الأكثر عين عنوان الأقل مع الزيادة، كما في المثال المزبور، و في مثل التسيحة و التسيحات.

ثانيهما: ما كان الأقل و الأكثر متحدين عنواناً، و مختلفين حسب كثرة الأجزاء و قلتها، كما في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الصلاة و سائر المركبات الفانية فيها الأجزاء، فإن الأكثر هي الصلاة، و هكذا الأقل، و لكن الاختلاف بينهما بحسب أن الصلاة في الأكثر ذات عشرة أجزاء، و في الأقل تسعة أجزاء.

و إذا كان الأمر هكذا، فالإيجاب التخييري المتعلق بالصلاة الكذائية، أو الصلاة الكذائية، ممكن بحسب مقام الجعل؛ لأن بين العنوانين في عالم العنوان تبايناً، و لا- يلزم أن تتعلق الإرادة الثانية بعين ما تعلق به الإرادة الأولى، و لكن في مقام الامتثال يقدم الأقل دائماً في مرحلة الإسقاط، فلا تصل النوبة إلى الثانية، و عند ذلك لا يمكن أن تترشح الإرادة المسانحة مع الإرادة الأولى في الكفية من المولى، و يتمتع ذلك امتناعاً بالغير، لا بالذات، فافهم و تدبر جيداً.

أقول: قد فرغنا من إمكان تصوير كون الامتثال اختيارياً، و أنه ليس من الأمور القهرية- و تعرضنا لذلك في مباحث الأجزاء (1) و عرفت هناك: أن الامتثال عقيب الامتثال بمكان من الإمكان، و ذكرنا هناك طريقين:

أحدهما: أن سقوط الأمر معناه سقوطه عن الباعثية الإلزامية، وبقاؤه على باعثيته الندبية حسب القرائن الخارجية، و تفصيله فى محله.

ثانيهما: أن للشرع اعتبار عدم سقوط الأمر؛ بداعى قيام العبد نحو المصدق الأتم، و يعتبر للمكلف اختيار كون المصدق المأتى به فردا ممثلا به الأمر، أو عدم كونه كذلك.

فإذا اعتبر المصدق المزبور عدما أو مستحيا- كما فى أخبار الصلاة المعادة:

أنه إن شاء جعلها مستحيا، و إن شاء جعلها فريضة- فإذا كان هو بالخيار فى وعاء الاعتبار و الادعاء لأغراض اخر، فلا بد أن يكون الامتثال تحت اختياره، فإن اختار امتثال الأمر التخييري بالأقل فهو، و إن اختار امتثاله بالأكثر فهو مصداق الممثل به، و يترتب عليه الآثار، و لا تقصد من «اعتبار التخيير بين الأقل و الأكثر» إلا ذلك (1).

فبالجملة: إذا حاسبنا حساب الأغراض و التكوين، و حصول الغرض تكويننا بحصول علته و سببه، فلا تخيير بين الأقل و الأكثر، و أما إذا حاسبنا هذا النحو من الحساب، و تذكرنا أن المسألة من الاعتبار القابل للتوسعة و التضيق؛ حسب الأغراض الاخر، فلا بد من الالتزام بصحته، و ترتب الآثار عليه.

نعم، نحتاج إلى القرينة القائمة عليه؛ و هى تكفل نفس الدليل للتخيير ظاهرا، فإنه ربما يشهد على أن المولى فى هذا الموقف من الاعتبار، فتدبر و اغتتم، و كن من الشاكرين.

و مما أوأنا إليه تبين: أن للمكلف اعتبار إفاء الأقل بعد الإتيان به، فىأتى بالزائد وجوبا، و يكون المأتى به جزء المأمور به و الطرف الآخر، و كما صح تبديل الامتثال عقيب الامتثال بوجه، كذلك التخيير هنا ممكن بهذا المعنى، و نتيجة ذلك لزوم الإتيان بالطرف الآخر وجوبا؛ بناء على اعتباره، أو جواز ذلك.

هل يجوز التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الكم المتصل؟

وأما التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الكم المتصل كالخط، فقد أجازته سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره مستدلاً: بأن التخيير إن كان بين طبيعى الخطّ والذراعين، فلا يعقل؛ لأن بمجرد تحقق بعض الخطّ يتحقق الطبيعى، فلا يمكن الامتثال بالذراعين.

وإن كان التخيير بين الذراع والذراعين، فلا يتحقق الذراع بطبيعى الخطّ الممدود السيلال حين سيلانه؛ لأن السيلال ينافيه، وهو قبل الانقطاع وفى حال الحركة بلا تشخص من ناحية، ويكون مهملاً، فلا تحقق للفرد و مصداق الخطّ إلا بعد القطع والسكون.

فعلية إذا وصل العبد فى المثل المزبور إلى الذراع الأول التوهى، فهو ليس امتثالاً؛ لأنه ليس ذراعاً واقعاً، فلا استحالة فى التخيير بين الأقل والأكثر (1). وبهذا البيان والتقريب يندفع ما أورد عليه الوالد المحقق - مد ظله (2) -.

وبالجملة: هو يتمكن من امتثال الطرف الآخر؛ باستمرار الخطّ إلى الذراعين.

أقول: هنا سؤال؛ وهو أن المأمور به إما يكون الذراع الأعم من الواحد الواقعى المحدود خارجاً، أو يكون الذراع الخارجى المحدود بالحد، فإن كان الأول فقد امتثل به، وإن كان الثانى فهو تخيير بين المتباينين.

وإن شئت قلت: يصير التخيير بين الذراع على الفرض الأول، وبين الذراعين؛ من التخيير بين الطبيعى و المصداق الخاصّ، وإذا تحقق الخطّ خارجاً، فهو تشخص بعد تحققه فى الخارج بالضرورة، وإهماله من ناحية لا يضر بوجوده وتشخصه، كما

1- لاحظ مناهج الوصول 2: 89-90، تهذيب الأصول 1: 363.

2- مناهج الوصول 2: 90، تهذيب الأصول 1: 364.

فى الحركة فى الكم المتصل بالتنمية؛ فإن النماء الزائد لا يضر بعد وجود الحركة الكمية بالمتشخص والمتحرك فى الكم، كما هو الظاهر. ثم إنه من العجب توهمه أن التخيير بين القصر والإتمام من الأقل والأكثر(1)!! وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنه لا يكون منه، ولا من المتباينين(2).

هل يجوز التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الدفعيات؟

وأما التخيير الشرعى بين الأقل والأكثر فى الدفعيات، ففى جوازه(3)، وعدمه(4)، والتفصيل بين أنحاء الأغراض؛ فيجوز إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبعوضا للمولى وإن لم يكن مرادا له؛ فإنه إذا أوجد العبد الأكثر دفعة وجد متعلق الغرضين، ولا يجوز فى سائر الصور، وهذا هو خيار الوالد المحقق - مد ظله - (5)، أقوال.

أقول: نظرنا إلى أن الأخذ بظاهر الدليل ما دام يمكن واجب. وغير خفى أن من الممكن أحيانا؛ أن لا يكون للمولى غرض وراء ما هو مورد الأمر، ويكون الغرض نفس المأمور به، لا الأمر الآخر الحاصل به.

إذا تبين ذلك فاعلم: أنه تارة: يرد فى ظاهر الدليل «أكرم واحد من العلماء، أو مائة» فمن المحتمل أن يكون نظر المولى إلى عدم تحقق إكرام الحد المتوسط،

1- مناهج الوصول 2: 89، تهذيب الأصول 1: 363.

2- تقدم فى الصفحة 18-19.

3- قوانين الأصول 1: 117- السطر 15-18، حقائق الأصول 1: 337.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 235، محاضرات فى أصول الفقه 4:

5- مناهج الوصول 2: 90-91.

فلا- يجوز التخطي عن الظاهر، ومنه يعلم أن الغرض الحاصل من الواحد، غير الغرض الحاصل من المائة، ولو كان يكفي الواحد في المائة، لما كان يأمر بهذه الصورة والشكل من التخيير، فيعلم من ظاهر الدليل: أنه للمولى ربما تكون أغراض، ومنها غرض التسهيل على المكلفين، فعند ذلك يكون الأقل بالنسبة إلى الحدود المتوسطة بشرط لا، وبالنسبة إلى الأكثر لا بشرط، ويترتب عند الإتيان بالأكثر الأغراض الملزمة، ويكون مورد الإرادة.

و أخرى: يرد الأمر بضيافة واحد أو اثنين، فيشكل الأمر؛ لأجل أن النظر لا يمكن أن يكون لنفى الحدود المتوسطة، و حيث إن المفروض كون الأقل لا بشرط، ويكون الغرض يحصل منه- وإلا فهو خارج عن محط النزاع، و مصب النفي و الإثبات- فلا بدّ من الإقرار بالامتناع؛ ضرورة أن أخذ الزائد من اللغو، لحصوله بذلك الأقل؛ و بضيافة الواحد، فلا يمكن تمشى القصد و إرادة البعث إلى الأكثر.

و بعبارة أخرى: إن الزائد على الواجب يجوز تركه لا إلى البدل، و لا شىء من الواجب كذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن له البدل، و لكن البدل دائما يتقدم على المبدل منه، فلا معنى لإيجابه كما لا يخفى. فما أفاده من التقريب، العلامة الأصفهاني قدس سره (1) في غير محله.

أقول أولا: الأمر بالمقدار الزائد ربما يكون لأجل غرض؛ و هو أن العبد في مقام الامتثال، ربما لا يتمكن إلا من الإتيان بالأقل في ضمن الأكثر، و لو كان الأقل واجبا فلا يقوم بالامتثال؛ لما يجد في ذلك حرجا على نفسه، أو ضررا.

مثلا: إذا أمر المولى بإعطاء زيد تخييرا بين نصف الدينار و الدينار، و لا يوجد

فى الخارج إىا- الدينار، فإنه يماطل فى ذلك، و لأجل عدم ابتلائه بالمماطلة يأمر المولى بنحو التخيير، و يكون الأكثر واجبا، فلا يكون البعث إلى الأكثر لغوا وعبثا.

و ثانيا: أن الغرض ليس إىا- نفس إعطاء الدينار، أو الدينارين، و ليس وراء ذلك أمر يعد هو الغرض، حتى يقال: بأنه فى صورة الوحدة لا يعقل الأمر بالزائد، و فى صورة المضادة لا يعقل الأمر مطلقا، كما أفاده مد ظله، بل لا غرض للمولى إلا نفس المأمور به.

نعم، بناء على ما قربناه- من الامتناع الذاتى بحسب مقام الجعل؛ و أن تعلق الإرادتين بشىء واحد محال، و هكذا بالكل و ببعض أجزائه؛ بحيث لا- يرجع إلى التباين فى الاعتبار-(1) فيستحيل التخيير؛ للزوم تعلق الإرادة الموجودة فى طرف بعين ما تعلقت به الإرادة الأخرى، فإن الدينار المشترك بين الأطراف واحد، و مع وحدته لا تتعدد الإرادة التأسيسية، حسبما برهنا عليه فى المواضع العديدة(2).

تذنيب: فيما إذا كان الأقل اللا بشرط القائم به الغرض، لا يوجد دائما إلا مع الأكثر، كالقيراط من الألباس، فإنه لا يوجد مثلا ألباس إلا هو أكثر من القيراط، فإن التخيير- لإفادة أن الغرض يحصل بالأقل- ممكن؛ و أن العبد لو تمكن من إعطاء القيراط كان يكفى.

و هنا دائما يكون الامتثال بالأكثر و الأقل، و لا يجب كون الأقل مورد الأمر التعيينى، إلا إذا كان الأكثر فى عالم العنوانية و الجعل عين الأقل مع الزيادة، فإنه عندئذ يشكل كما مر(3)، فتدبر.

1- تقدم فى الصفحة 19.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 257-258 و الجزء الثالث: 12 و 16-17.

3- تقدم فى الصفحة 20.

تنبيهات

أحدها: فى بيان متعلق الواجب التخييرى

عن العلامة الأراكى قدس سره: أن الواجب التخييرى هو أن يتعلق بكل واحد من الأطراف إرادة ناقصة، و لا توجب هذه الإرادات الناقصة سد جميع أبواب العدم، بل تسد جميع الأبواب إلا باب عدمه فى ظرف وجود الطرف الآخر.

وبعبارة أخرى: هو من قبيل الواجبين أو الواجبات التعليقية، فيجب هذا حين ترك الآخر، وبالعكس (1)، انتهى مرامه.

وقد فرغنا نحن بحمد الله عن بطلان هذا المسلك فى المتزاحمين (2)، ويلزم عليه تعدد العقاب أيضا.

وما ذكرناه هناك: هو أن حين الترك لا يعقل أن يكون مطلقا، وإذا كان موقتا فبمضى وقت طرف يمضى وقت الطرف الآخر أيضا، كما هو الواضح الظاهر. هذا مع لزوم كون الجمع بين الأطراف، مضرا بالوجوب.

وعن آخر: أن كل واحد من الطرفين أو الأطراف، واجب مشروط بعدم الآخر (3).

و أنت خبير بما فيه من تعدد العقاب أولا، و لا يمكن دفعه كما توهم (4). مع أن عدم الآخر لا يمكن أن يلاحظ مطلقا، وإلا لا يحصل شرط وجوب الآخر، وإذا لوحظ الآخر فى زمان خاص، فبمضيه يمضى ظرف الزمان للطرف الآخر، فتدبر جيدا تعرف حقيقة المطلب.

1- نهاية الأفكار 1: 368-369 و 391-392.

2- تقدم فى الجزء الثالث: 485-487.

3- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 390-السطر 5.

4- منتهى الأصول 1: 218.

هذا مع أن الإشكال الأخير يتوجه إليه أيضا؛ ضرورة أن قضية الاشتراط عدم اتصاف كل طرف بالوجوب عند الجمع بينها.

وعن ثالث: أن كل طرف واجب تعيينا، إلا أنه يسقط بالإتيان بأحد الأطراف؛ لانتفاء موضوعه. وهذا نظير الواجب التعيني على الولي، فإن ذلك يسقط بالتبرع، وهكذا في مثل الدين وأمثاله (1).

وفيه: لزوم تعدد العقاب عند الترك، وهو غير مرضى في الواجبات التخيرية عند كافة ذوى العقول. وهذا أقل محذورا من سائر المقالات المشار إليها.

وتوهم: أنه إذا كان هكذا، فلا بد من أن تتعلق الإرادة بواحد من الأطراف (2)، في غير محله؛ لأن المدعى توهم امتناع التخيري، فإذا كان كذلك فعلى المولى أن يريد الأطراف تعيينا حتى يصل إلى مرامه، وبكلمة «أو» أفاد سقوط موضوع التكليف بإتيان الطرف الآخر. وبهذا يمكن دفع شبهة تعدد العقاب أيضا، فتأمل.

وعن رابع: أن في التخيري واجبا تعيينا معلوما عند الله، وهو مجهول لنا، وفي تجهيل ذلك علينا مصلحة مخفية عنا (3)، وهو من قبيل إمضاء الأمارات المؤدية إلى خلاف مصالح المولى؛ لمصالح آخر أعلى. فما توهم من الإشكالات على هذا المسلك (4)، غفلة وذهول عن هذه الدقيقة.

و أنت قد أحطت خبرا: بأنه لا داعى إلى اختيار هذه المسالك أو ما سبق في

1- لاحظ شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب 1: 86- السطر 21، قوانين الأصول 1:

2- محاضرات فى أصول الفقه 4: 29 و 31.

3- نقل هذا القول فى كثير من كتب القوم ونسب إلى الأشاعرة والمعتزلة كليهما لكنهما تحاشيا عنه ونسبه كل منهما إلى صاحبه، المحصول فى علم أصول الفقه 1: 274، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب 1: 86- السطر 22، معالم الدين: 74- السطر 15، قوانين الأصول 1: 116- السطر 17، الفصول الغروية: 102- السطر 12.

4- المحصول فى علم أصول الفقه 1: 274، منتهى الأصول 1: 224.

أصل البحث: إلا- لزوم الامتناع العقلي على القول بالواجب التخييري الذي هو ظاهر دليله، وحيث قد تبين إمكانه، أو لم يتم دليل على امتناعه، فيتبع ذلك الظاهر، وتسقط هذه المسالك مع ما فيها من المفاسد.

ثانيها: في أن التفصيل هل يقطع الشركة أم لا؟

في موارد التخيير، هل الظاهر من الدليل هي القضية المنفصلة الحقيقية، أم المنفصلة المانعة الخلو، أو تختلف الموارد؛ لاختلاف القران و الموضوعات و الشواهد الخارجية؟

وبعبارة أخرى: هل التفصيل بشكل التخيير وإن لم يكن من التخيير، قاطع للشركة، أم لا؟

و المراد من «القاطعية للشركة» أحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

إما أن يقطع الشركة بين الأطراف، فيكون كل واحد موضوعا مستقلا؛ بحيث لا يجوز الاشتراك بينهما، فلو اجتمعا فلا يثبت الحكم.

أو يقطع شركة الأجنبي و ما هو ليس من الأطراف، فيكون الحكم ثابتا لأحد المذكورين في الدليل دون غيره؛ بحيث يستظهر منه المفهوم عرفا، فينفي الثالث.

مثلا: قوله تعالى في سورة المؤمنون: وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ* (1) ظاهر في أن التحليل يحصل بأحد الأمرين: الزوجية، والملكية، فهل يستفاد منه عدم جواز زواج المملوكة؛ لما فيه زائدا على الملكية آثار آخر؟

أم يستفاد منه حصر سبب الحلية بهما على سبيل منع الخلو، فلا تصح المتعة؛

بناء على كونها غير زوجة عرفا «فإنهن مستأجرات» (1) كما عن أبناء العامة (2)، فيكون للآية مثلا مفهوم ناف للغير و السبب الثالث، مع قطع النظر عما في ذيلها من قوله تعالى: فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ* (3)؟

فبالجملة: هل التفصيل الأعم من التخيير في الواجبات النفسية، يقطع الشركة، أم لا؟

أقول: لا شبهة أولا: في أن المسألة بحسب الثبوت، يمكن أن تكون بحيث لا تجتمع الأغراض، و لو جمع العبد في مقام الامتثال لأخل بما هو غرض المولى، و يمكن أن تجتمع الأغراض، و لكن الشرع اعتبر التخيير تسهيلا. و قد مر تفصيله فيما سبق (4).

وثانيا: في أن الموارد تختلف حسب فهم العقلاء و العرف، مثلا في مورد تحريم إبداء الزينة في سورة النور (5)، لا شبهة في أن عند اجتماع أحد العناوين مع عنوان ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ* يثبت الحكم، فلو كان المملوك بنى أخواتهن، أو بنى إخوانهن و هكذا، يجوز أن يبدين زينتهن بالضرورة.

و هكذا في مورد نفى الحرج عن الأكل من بيوتهم، أو بيوت آبائهم، أو ما ملكت أيمانهم، أو صديقهم (6)، فعند الاجتماع يجوز بالضرورة؛ لأن العرف لا يجد

1- الكافي 5: 452-7، وسائل الشيعة 21: 18، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب 4، الحديث 2.

2- 47.

3- المؤمنون (23): 7.

4- تقدم في الصفحة 11-12.

5- النور (24): 31.

6- النور (24): 61.

و لا يفهم من هذا التفصيل تباين الأغراض، كما هو الظاهر.

إذا تبين ذلك، فالبحث يقع فيما إذا لم يكن قرينة واضحة، كالأية السابقة بالنسبة إلى حال اجتماع العنوانين؛ وأنه يستفاد منها جواز ذلك أم لا، وهكذا بالنسبة إلى نفى الشريك و الأجنبي.

والحق: أن نفى الأجنبي بها مع قيام الدليل الآخر المثبت له مشكل، بل لو كان يستفاد منها ذلك فهو عند عدم قيام الدليل، وإلا فمعه لا تقاومه. وهذا يرجع إلى إنكار المفهوم عرفاً بمثله جداً.

وهكذا في الناحية الأولى، فلا تدل الآية على عدم جواز نكاح الأمة لسيدها؛ إذا كان مورد غرض عقلائي أو شرعي.

والآذى هو المهم: أن الأدلة في كل مورد وردت، تكون طبعاً محفوفة بالقرائن والخصوصيات، منها يظهر المقصود، و مرام المولى و المتكلم، فعلى هذا لا يمكن استنباط القانون الكلى. فما اشتهر: «من أن التفصيل قاطع للشركة»⁽¹⁾ غير راجع إلى محصل جداً.

ويشهد على ذلك: أن الآية الشريفة المتضمنة لتحريم إبداء الزينة، خالية في مقام التفصيل عن ذكر الأحوال والأعمام، مع أنها مورد الاستثناء بالضرورة.

ثالثها: مقتضى الأصول العملية عند الدوران بين التعيين و التخيير

هل أن قضية الأصول العملية في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، هي البراءة، أم الاشتغال، أو المسالك في ذلك مختلفة؟ وقد مر بعض الكلام في مباحث

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 367، منتهى الأصول 1: 352، محاضرات في أصول الفقه 3: 96.

الترتب (1)، وسيظهر تحقيقه في مباحث الاشتغال والبراءة (2).

وإجمال الكلام في المقام: أنه إن قلنا بأن الوجوب التخييري نوع وجوب يوصف به الشيء خارجاً، فالقاعدة تقتضى الاشتغال؛ لرجوع الشك إلى الشك في السقوط.

وإن قلنا: بأنه من قبيل الوجوب التعليقي، أو المشروط، أو يرجع إلى الوجوب التعييني ووجوب الجامع الذاتي، فالقاعدة تقتضى البراءة، كما هو الظاهر.

وإن قلنا: بأن الواجب هو عنوان انتزاعي وهو «الواحد منهما» فربما يشكل إجراء البراءة، فتأمل.

ثم إذا شك في أن الجمع بين الأطراف يجزئ، أم لا بد من الاكتفاء بأحد لأطراف، لاحتمال التضاد بين الأغراض، فعلى مسلكنا في الواجب التخييري.

لا بد من الاقتصار على إتيان أحد الأطراف؛ لأنه معلوم وجوبه، وأنه واضح كونه مورد الإرادة، ويحتمل عدم سقوط تلك الإرادة وذلك الوجوب بالانضمام، ولا أصل يحرز به عدم المضادة والمنع.

اللهم إلا أن يقال: بأن مقتضى حديث الرفع رفع المنع عن الموجود، فتدبر.

أو يقال: بأن المنع لا تتصور إلا برجوعها إلى اشتراط عدم كل طرف بالنسبة إلى الطرف الآخر، وعندئذ تجرى البراءة عن القيد الزائد.

و أما على القول بالوجوب المشروط، فلا بد من الالتزام بعدم جواز الجمع كلا؛ لأن ترك كل طرف شرط لوجوب الطرف الآخر.

وهذه هي ثمرة هذا القول والمسلك في الواجب التخييري، ولا يلتزم به من اختار قطعاً جواز الجمع في بعض الموارد، أو في كل مورد، بل ورجحانه.

1- تقدم في 2 لجزء الثالث: 421-425.

2- يأتي في الجزء الثامن: 238 وما بعدها.

هذا، والقول بالوجوب المعلق أيضا مثله؛ لأنه عند الجمع بينهما لم يتمثل الأمرين، لأن كل واحد واجب عند ترك الآخر، فليتدبر.

وأما على القول: بأن الواجب هو الجامع الذاتي، والأطراف أسباب و محصلات شرعية، فجرى ان البراءة أو الاشتغال مورد الخلاف، و تفصيله فى محله و قد قوينا هناك إمكان التمسك بالبراءة فى المحصلات الشرعية(1).

وأما إذا كان الواجب هو الجامع الانتزاعى، فالجمع لا يضر بعنوان «الواحد منهما» لأنه أمر ينتزع عند الاجتماع أيضا، و كون الآخر مضرا و مضادا لا معنى له، فتأمل.

رابعها: فى تصوير التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين

هل يمكن تصوير التخيير شرعا أو عقلا فى دوران الأمر بين المحذورين، أو لا؟ و جهان:

أما التخيير العقلى، فإن كان معناه درك العقل أن العبد و المكلف مختار فى المسألة، فهو واضح إمكانه و وقوعه.

وإن كان معناه حكمه بذلك، فإن أريد من «الحكم بذلك» أنه مولد الحكم بكون التخلف جائزا فلا معنى له، وإلا فلا منع من ذلك. إلا أن المبني - و هو أن العقل حاكم به - غير صحيح؛ ضرورة أن حقيقة العقل هى القوة المدركة، و لا سلطنة له حتى يتكفل بالحكم على شىء، و تفصيله فى مقام آخر.

وأما التخيير الشرعى، فهو ممكن و إن كان لازم الحكم عرفا؛ هو أنه لو لا- الحكم يجوز التخلف عن مورده؛ و ذلك لأن دليل إيجاب التخيير، قانون كلى شامل

لجميع الموارد، ومنها مورد دوران الأمر بين المحذورين، ولا بأس بشمول إطلاق القانون لهذا المورد وإن لم يمكن ذلك اللازم.

وبعبارة أخرى: جعل التخيير شرعا بدليل مستقل في هذه المسألة غير معقول؛ لامتناع ترشح الإرادة الجاعلية، وأما إذا كان بدليل عام فلا منع من ترشح تلك الإرادة؛ على ما تحرر في محله، وتبين لأهله (1).

وأما إن لم يكن لازم الحكم ذاك، فالأمر واضح لا غبار عليه، وسيأتي مزيد تفصيل في مباحث البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى (2)، وفي بحث التعادل والترجيح (3).

خامسها: في تصوير الحرام التخييري ووقوعه

في إمكان تصوير الحرام التخييري، ووقوعه في الشريعة، وعدمه، وجهان، بل قولان:

فربما يقال: إنه في صوم المعين من غير رمضان يحرم- بنحو التخيير- المفطرات على الصائم؛ ضرورة أنه باتيان أحدها يفسد الصوم، ولا يجب عليه الإمساك بعد ذلك، ويحرم عليه إما الأكل، أو الشرب، أو الجماع، أو القيء، ويكون بعضها من المحرم التخييري على سبيل المنفصلة الحقيقية؛ لعدم إمكان الجمع بينها، كالأكل والقيء، ويكون بعضها من الحرام التخييري على سبيل منع الخلو؛ لإمكان الجمع بين الشرب والجماع.

أقول: هذا ما توهمه بعض فضلاء العصر، ولكنه واضح المنع؛ ضرورة أنه في

1- تقدم في الجزء الثالث: 450-456.

2- يأتي في الجزء السابع: 280-284.

3- مما يؤسف له خلو الكتاب من تلكم المباحث.

هذه الواقعة يجب الصوم شرعا، و يجب عقلا الامتناع عن مفسداته؛ حتى لا يخل بما هو الواجب عليه، ولو كان يحرم المفسد يلزم تعدد العقاب: عقاب على ترك الواجب، و الآخر على إتيان المحرم.

هذا مع أنه في صورة إمكان الجمع، تكون الأطراف محرمة كلا، وإذا لم تكن محرمة فيعلم منه: أن المفطرات ليست محرمة مطلقا حراما تكليفا.

نعم، على القول: بأن الأمر بالشئ ٤ نهى عن ضده الخاص، فإذا كان له الأضداد فكل واحد مورد النهى مستقلا، و يكون ذلك النهى مولويا، فهو من الحرام التخييري إذا كانت الأضداد غير قابلة للجمع عقلا.

ولكن في كل واحد من القيود المزبورة إشكال؛ ضرورة أن الأمر بالشئ ٤ لا اقتضاء له، وأنه لو اقتضى فمقتضاه هو النهى عن العنوان الكلى و هو الضد، دون العناوين الذاتية، فيكون التخيير عقليا. مع أن مولوية النهى ممنوعة، أو مورد المناقشة، فتدبر.

و من الممكن دعوى: أنه في مواقع الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، مع كون الأطراف مختلفة النوع تحريما- كمال الغير و الميتة- يجوز مع الاضطرار العرفي ارتكاب أحدهما، و يحرم عليه ارتكاب واحد منهما، و مع الاضطرار العقلي يجب المبادرة إلى ارتكاب أحدهما عقلا، و يحرم عليه ارتكاب واحد منهما.

و توهم: أن المحرم هو المجموع باطل؛ لأن المجموع ليس مورد تحريم الشرع بالضرورة، بل المحرم هو أكل مال الغير، و أكل الميتة، و لا- معنى لكون المجموع مورد التحريم الشرعى مطلقا، و إلا- يلزم جواز ارتكاب بعض الأطراف حتى في غير حال الاضطرار. و كون المجموع محرما حال الاضطرار بلا وجه و بلا دليل.

فكل واحد من الأطراف حرام مع قطع النظر عن الاضطرار الطارئ، و بلحاظه

يجوز أو يجب واحد منهما، ويحرم واحد منهما، وهذا هو التخيير الشرعى.

وبعبارة أخرى: مقتضى دليل كل طرف حرمة الذاتية، وإذا قيس إلى دليلهما دليل رفع الاضطرار(1)، وإباحة ما اضطرروا إليه (2)، تصير النتيجة الحرام التخييري، وهو حرمة هذا، أو ذاك.

وغير خفى: أن المحرم التخييري يتصور على نحوين:

أحدهما: كون المصداق الأول حراما، و المصداق و الطرف الآخر بعد ارتكاب الطرف الأول حلالا، كما فى المثال الأول.

ثانيهما: كون المصداق الثانى محرما. وهذا الأخير أولى بكونه مثلا من هذه الجهة، فيكون ارتكاب المجموع محرما أيضا، فتدبر.

أقول: جريان حديث الرفع وأدلة إباحة ما اضطر إليه ابن آدم فى هذه الصورة، محل الإشكال؛ ضرورة أن ما اضطر إليه هو الواحد منهما، و هو ليس موضوعا لحكم قابل للرفع، و ما هو موضوع الحكم الشرعى ليس مورد الاضطرار؛ و هو الواحد بعينه، فلا يمكن استفادة التخيير من الشرع، وإن كان هو بالخيار عند الاضطرار العقلى، و يكون الاضطرار عذرا فيما ارتكبه من الحرام الفعلى؛ حسب ما تقر فى محله (3).

نعم، ربما يمكن توهم جريان الأدلة الشرعية بالنسبة إلى ما يختاره لرفع اضطراره فى علم الله و هذا- على تقدير صحته- يستلزم كون المباح أيضا و المحرم أيضا معينا فلا يلزم التخيير. و الأمر بعد ذلك كله سهل.

1- وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الباب 56، الحديث 1.

2- وسائل الشيعة 16: 214، كتاب الأمر و النهى، أبواب الأمر و النهى، الباب 25، الحديث 2.

3- يأتى فى الجزء السابع: 482-492.

النحو الثاني في العيني والكفائي

إشارة

و المراد من «العيني» ما كان يجب على كل مكلف صدور الطبيعة منه، أو تجب الطبيعة على أن تصدر من كل فرد، و من جميع الآحاد، من غير ارتباط في مقام الجعل، و لا في مقام الامثال، فعلى كل واحد منهم وجوب، و على كل واحد امثال، من غير سقوط الوجوب بامثال الآخر، و من غير كون موضوع الواجب غير كل فرد فرد.

و في مقابله الكفائي، و هو يعلم من انتفاء كل واحد من القيدتين؛ أى إذا كان موضوع الوجوب واحدا منهم مرددا منتشرا، أو مفهوم «الواحد» أو «الواحد المعين عند الله» أو «المجموع» و «الجميع» أو على سبيل التخيير، أو الاشتراط و التعليق، أو كان معروض الوجوب صرف الوجود، و مقابل العدم و ناقضه، أو غير ذلك، فهو كفائي.

أو كان موضوع الوجوب كل واحد من الأفراد على سبيل العام الاستغراقى أيضا، و لكن كان متعلق الوجوب نفس الطبيعة و وجودها، من غير تقييد بصدورها من هذا أو ذاك، بل بالصدور من أى فرد اتفق يتحقق تمام الواجب؛ و هو وجود الطبيعة و نفسها، لا الطبيعة المتقيدة بكونها صادرة من كل أحد، فإنه عند ذلك يحصل الوجوب الكفائي.

و بالجملة: على التقدير الأول يحصل الفرق من ناحية الموضوع، و على الثانى من ناحية المتعلق، و على التقديرين تصير النتيجة سقوط التكليف بإتيان

واحد منهم، وإذا انتفى القيدان فيحصل أيضا الوجوب الكفائي.

فما يتراءى من النزاع بين الأفاضل والأعلام في معنى «الكفائي» من أن الاختلاف بينه وبين العيني، هل هو من الناحية الأولى، أو الثانية(1)؟ في غير محله؛ لإمكان الالتزام بكونه من الناحيتين، على تقدير صحة كل واحد منهما في حد نفسه.

إذا عرفت هذه المقدمة، فلنشر إلى بعض أمور لا بد من التوجه إليها:

الأمر الأول: في عدم تقوم الكفائي بالمبعوث إليه

قد اشتهر: «أن التكليف والبعث كما يتقوم بالمبعوث والباعث، يتقوم بالمبعوث إليه، ولا يعقل البعث بدون المبعوث إليه، ففي الكفائي - كالعيني - باعث، و مبعوث، و مبعوث إليه، من غير فرق بين المسالك في حقيقة البعث»(2).

أقول: هذا ما أفاده العلامة المحشى قدس سره (3) و للمناقشة فيه مجال؛ ضرورة أن البعث بالهيئة يكون هكذا؛ لتقوم الخطاب بالمخاطب حتى تصورا، و أما إذا اعتبر الشرع مفهوم الوجوب لازم ماهية طبيعة، و أعلم بذلك بصورة الإخبار، فقال:

«الصلاة لازمة و واجبة» غافلا عما وراء ذلك، فهو بمكان من الإمكان.

بل ربما تقتضى حشمة المولى أن يأتى مطلوبه بصيغة المجهول، فيعلن «أن زيدا لا بد و أن يقتل» قاصدا بذلك الإعلان أن له مقاما منيعا بين الأمة؛ بحيث لو اطلعوا على مرامه تسابقوا إليه، حتى يقع الزحام و القتال بينهم في إيفاء مراده، و لأجل هذا لا يصح أن يدعى أحد: «أن المولى طلب منى ذلك».

1- أجود التقريرات 1: 187، نهاية الأصول 1: 229، منتهى الأصول 1: 226-227.

2- نهاية الدراية 2: 277، نهاية الأصول 1: 229، محاضرات في أصول الفقه 4: 50-51.

3- نهاية الدراية 2: 277.

فبالجملة: إذا كانت الأدلة الشرعية موافقة في مورد لمثله، فلا نمنع من الالتزام بأنه من الواجب الكفائي نتيجة، ولا موضوع له شرعا وفي الاعتبار، وإن كان بحسب اللب والثبوت - لمكان التوقف - نحتاج إليه.

وإن شئت قلت: هذا من قبيل مقدمة الواجب التي لا بد منها عقلا، ولكنها ليست مورد الإيجاب شرعا.

ويصحح هذا إمكان غفلة المولى العرفي عند ما يريد إظهار حشمته عن الموضوع رأسا، ويعتبر وجوب الطبيعة، لا إيجابها حتى يتقوم بمن يجب عليه كما لا يخفى، فليتأمل جيدا.

وحيث إن الأدلة في بعض الأحيان ناظرة إلى الموضوع، فلا بدّ وأن نفحص عن موضوعها فما يترأى منه قدس سره من أنه مع إنكار الموضوع في الواجب تنحل مشكلة الوجوب الكفائي (1)، في غير محله؛ ضرورة أنه مع ظهور الرواية إثباتا في اعتبار الوجوب على المكلف، لا بد من حل مشكلته.

نعم، إذا ورد في لسان دليل «يغسل الميت» بصيغة المجهول، فإنه ظاهر في أن الشارع في مقام عدم اعتبار الموضوع، فلا تتوجه المشكلة رأسا حتى نحتاج إلى الحل.

الأمر الثاني: فيما يتصور من أقسام الواجب الكفائي

لا شبهة في أن الطبائع الممكن وقوعها تحت الأمر والإيجاب الكفائي مختلفة:

فمنها: ما لا تتكرر، كقتل زيد.

ومنها: ما تتكرر.

وعلى الثاني: إما يكون مورد الأمر نفس الطبيعة، أو يكون المطلوب فردا منها.

وعلى الثاني: إما يكون الفرد الآخر مبعوضا، أو يكون متساوى النسبة معه.

وأیضا: غرض المولى بحسب التصور، إما أن يكون أصل الوجود و صرفه، أو نفس الطبيعة، كما أشير إليها، وإما يكون متعددا، ولكن لغرض التسهيل اكتفى بالواحد منها؛ وبفرد من الطبيعة.

مثال الأول واضح.

و مثال الثاني وجوب كون البيت مطافا مثلا، فإنه يمكن أن يكون المطلوب عاما استغراقيا، إلا أنه اكتفى بجماعة عن السائرین؛ تسهيلا على العباد.

وبالجملة: فيما إذا كان من قبيل غسل الميت و كفنه و دفنه- مما للحكم متعلق المتعلق- لا معنى لتعدد الأغراض؛ لما أنها مضادة مع غرضه الآخر، بخلاف ما إذا لم يكن للحكم متعلق المتعلق، كالمثال المزبور. هذا كله حسب الثبوت و التصور.

الأمر الثالث: فى أنحاء موضوع الوجوب الكفائى

يمكن أن يكون موضوع الوجوب الكفائى و موضوع الوجوب العينى، واحدا بحسب الثبوت، و هكذا يمكن أن يكون عنوان «الواحد من المكلفين» أو طبيعى المكلف موضوعا.

و أما جواز كون الموضوع صرف وجود المكلف، فهو محل المناقشة، و سيظهر تحقيقه.

وإجماله: أن الصرف ليس قابلا للتكرار عرضا، و لا طولا، و هذا هنا غير

متصور، وإمكان اعتباره لا يخلو من مناقشة تأتي إن شاء الله تعالى (1).

و أما عنوان «المجموع» أو «الجميع» أو عنوان آخر شبيه ذلك، فهو غير ممكن. وهكذا لا يعقل كون الوجوب بنحو المشروط و المعلق، كما مر في الوجوب التخييري (2).

نعم، يعقل كونه بنحو الواجب التخييري؛ بمعنى أن يعتبر وجوب الغسل على زيد، أو على عمرو، فيلزم- بحسب العقل- قيام الآحاد لأداء الفريضة؛ حتى لا يخل بمطلوب المولى، وإلا فيستحق الكل العقاب.

فبالجملة: هناك دعاو ثلاث:

الدعوى الأولى: أما إمكانها؛ فلأن الإيجاب على الكل بنحو العموم الاستغراقى تارة: يقع بغرض صدور الطبيعة من كل واحد، وهذا محال، مع عدم إمكانه ثبوتاً أو عدم كونه مطلوبه إثباتاً، وهكذا مع فرض مبغوضيته.

وأخرى: يقع لأجل أن المولى يرى إمكان تخلف العباد عن مرامه و طلبه، و لأجل مثله يتمكن من ترشيح الإرادة الجدية بالنسبة إلى بعث الناس عموماً. و هذا مع مراجعة الوجدان من الواضحات.

نعم، فيما إذا كان الفرد الثانى مبغوضاً، فلا بدّ من إعلام ذلك بإحدى الدلالات الممكنة، و لا يلزم منه كون الإيجاب العمومى غير ممكن، كما ترى. فما يظهر من المتأخرين (3)، حتى الوالد المحقق- مد ظله-(4) من إنكار إمكان ذلك، غير موافق للتحصيل جداً.

1- تأتي فى الصفحة 44.

2- تقدم فى الصفحة 26-27.

3- مناهج الأحكام و الأصول: 71- السطر 17-21، نهاية الأصول: 228-229، محاضرات فى أصول الفقه 4: 54.

4- مناهج الوصول 2: 94، تهذيب الأصول 1: 366.

وبعبارة أخرى: صدور القتل من كل واحد مع قطع النظر عن الآخر، ممكن مقدور، وعلى هذا يصح إيجابه على كل واحد مع قطع النظر عن الآخر؛ بداعى وصوله إلى مرامه و مطلوبه. و مجرد إمكان التوصل إلى مرامه بإيجابه على الواحد، لا يصحح امتناع الإيجاب على العموم استغراقا، كما هو الظاهر.

و توهم: أن امتناع صدور القتل مثلا من كل واحد في عرض الآخر، يستلزم امتناع إيجابه عرضا، فلا بدّ من إيجابه على البديل؛ لإمكانه على البديل، لا يفيد شيئا؛ لأن الصدور من كل واحد مع قطع النظر عن الآخر، يصحح الإيجاب العمومي الاستغراقى.

نعم، لا يعقل أن يطلب المولى من المجموع التصدى للقتل؛ بحيث يصدر القتل من كل واحد اعتبر فى المجموع، لا بنحو يكون كل واحد جزء من العلة التامة. وبالجملة ما نسب إلى المشهور (1) متين جدا.

و أما إمكانه على عنوان «الواحد» فهو أيضا معلوم.

و توهم: أن العنوان الانتزاعى، لا يكون قابلا للبعث و الإيجاب (2)، فى محله جدا. إلا- أن يقال: قابلية منشأ الانتزاع تكفى لكونه مورد الإنشاء و الإيجاب، فتأمل جدا.

و أما إمكانه على عنوان طبيعى المكلف، فهو أيضا معلوم.

و توهم: أن ذلك يرجع إلى الاستغراقى (3) خال عن التحصيل؛ ضرورة أن الطبيعة تتحقق بأول مصداق، و سريانها إذا كان مطلوبا يحتاج إلى اللحاظ الزائد.

الدعوى الثانية: أن كون الموضوع عنوان «المجموع» و «الجميع» لا منع فيه

1- مفاتيح الأصول: 313-السطر 5، هداية المسترشدين: 268-السطر 18.

2- نهاية الأصول 1: 228.

3- بحوث فى الأصول (الأصول على نهج الحديث): 66.

ذاتا، إلا أنه لا محصل له؛ ضرورة أنه يرجع إلى لزوم اشتراك الكل في الإصدار والإيجاد، وهذا واضح بطلانه في الكفائي، ولا يكون من الكفائي رأسا؛ لعدم سقوط التكليف بفعل البعض، فعد مثله من المحتملات- كما في كلماتهم- (1) من التخييل الناشئ عن الغفلة.

الدعوى الثالثة: قد مضى أن إيجاب شىء مشروطا بترك الآخر من غير توقيت، يؤدي إلى إهمال التكليف؛ لأنه لا يتحقق الشرط (2).

نعم، إذا كان يكفي الترك أنا ما، يلزم وجوبه الفعلى المنجز على الكل، وهذا واضح المنع؛ لامتناع صدور صرف الطبيعة من الكثير، أو المبعوضية الفرد الآخر وهكذا. اللهم إلا برجوع المسألة إلى الإيجاب الاستغراقي على الوجه المزبور، وهو صحيح، إلا أنه لا حاجة إلى تبعيد المسافة، كما ترى.

وهكذا إذا اعتبر بنحو الوجوب المعلق؛ أى يجب على زيد عند ترك عمرو وهكذا، فليتأمل جيدا.

نعم، يصح التخيير الشرعى؛ فإن الواجب التخييري بهذا النحو وإن لا يستدعى التكليف بعث المجموع نحو العمل، إلا- أن المكلف الملتفت إذا توجه إلى مثله يبادر؛ حتى لا يلزم الإخلال بالغرض. والإشكال فى الوجوب التخييري، مندفع بما مر فى الواجب التخييري بتفصيل لا مزيد عليه (3).

فبالجملة تحصل: أن تعيين الموضوع للوجوب الكفائي، أو أصل الحاجة إليه فيه، غير مرضى، بل المسألة تدور مدار الأدلة إثباتا. نعم لو اقتضى أحيانا دليل

1- هداية المسترشدين: 268- السطر 37، الفصول الغروية: 107- السطر 11، نهاية الدراية 2: 277، نهاية الأصول: 228.

2- تقدم فى الصفحة 26- 27.

3- تقدم فى الصفحة 6- 17.

بعض الصور الممتنعة، فلا بدّ من الأخذ بما هو الأقرب إليه.

فما ترى في كتب القوم؛ من ذهاب بعض إلى أن الموضوع «أحد المكلفين» أو أنه طبعى المكلف، أو كذا و كذا، فهو نزاع باطل؛ لإمكان الالتزام بالكل ثبوتاً، فلا بدّ من المراجعة إلى الأدلة.

وأما توهم: أن الموضوع واحد معين عند الله، ويسقط الفعل بإتيان المتبرعين، فهو غير ممنوع ثبوتاً، كما في قضاء الولي عن الوالد، إلا أنه معناه عدم صحة عقاب الآخرين، وهو خلف؛ ضرورة أن المقصود تصوير الوجوب الكفائي الملازم للأثار الخاصة؛ من تعدد العقاب، و سقوط التكليف بفعل واحد من المكلفين.

ولعمري، إن من اعتبر أن موضوعه هو «الواحد» فإنه قد أنكر الكفائي من غير استشعار؛ لأنه مع كون الموضوع عنوان «الواحد» فهو من العيني، لا الكفائي كما لا يخفى، فتأمل.

وإن شئت قلت: الكفائية حقيقة من خصوصيات مقام الامتثال، دون الجعل؛ فإن العيني والكفائي بحسب الجعل متحدان، وبحسب الامتثال مختلفان، وإذا كان مورد التكليف على نحو ينعدم موضوعه بإتيان بعض، فيسقط التكليف قهراً وطبعاً، ويعد هذا كفايياً، - فتأمل (1) - نظير الإتيان بالتمام في موضع القصر، فإن التكليف متوجه بالنسبة إلى القصر واقعا، ولكن في مقام الامتثال ينتفى موضوعه بإيجاد التمام في موضعه.

إعادة وإفادة

قد مر في ابتداء المسألة: أن التكليف إذا كان مورده نفس الطبيعة، فهو يسقط

1- فإنه من المحتمل أن يتم فيما إذا كان الغرض متعدداً، واعتبر كفايياً؛ لأجل التسهيل على العباد (منه قدس سره).

عن الكل بإتيانها؛ لأنه مقتضى كون المكلف به نفس الطبيعة، بخلاف ما إذا كان المكلف به صدور الطبيعة من كل أحد، فإنه من العموم الاستغراقى المستتبع للوجوب العيني (1).

أقول: هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره (2) ونظره إلى أن متعلق الوجوب إذا كان نفس الطبيعة، فلا بدّ وأن يسقط التكليف عن الكل؛ لما أنه فى إتيان واحد بها قد حصل تمام ما هو مورد الأمر، ولا يبقى الموضوع حتى يبقى سائر الأوامر الانحلالية.

ويتوجه إليه من الإشكالات؛ ما مر حلها فى إمكان توجيه التكليف العمومى الاستغراقى، مع كون المأمور به غير قابل للتكرار طولاً (3).

والفرق بينه وبين كون المأمور به صرف الوجود؛ يحصل فى مسألة جواز الإتيان بالأفراد الكثيرة عرضاً، فإنه على الأول يصح، وعلى الثانى لا يصح؛ لأن الصرف لا يقبل التكرار مطلقاً.

وربما يشكل تصوير كون الموضوع صرف الوجود؛ لأنه بحسب التكوين قابل للتكرار، وبحسب الاعتبار يكون عنوان صرف الوجود، من الطبيعة القابلة للتكرار عرضاً، كسائر المفاهيم، فما هو ليس بقابل للتكرار، حقيقة خارجية تكون صرف الوجود، وأما مفهوم صرف الوجود، فهو يصدق على كل واحد من الأفراد العرضية؛ لأن الفرد الخارجى لا يكون صرفاً واقعاً، و الصرفية الاعتبارية تجتمع مع كل واحد من الأفراد العرضية.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا المفهوم أريد منه إفادة هذا المعنى والمقصود؛ وهو

1- تقدم فى الصفحة 36-37.

2- نهاية الأصول: 229-230.

3- تقدم فى الصفحة 40-42.

أن يكون الشيء واجبا على الكل، و ساقطا عنهم بأحد من المصاديق من غير اصطحابه بغيره عرضا، مقابل الطبيعي، فليتأمل جيدا.

إن قلت: جميع العمومات الواردة تكون متعلقة بالطبائع، من غير دال فيها على تكثير الطبيعة بحسب صدورها من كل واحد، فيلزم كون الأصل عند الإطلاق كفاثيا(1)، مع أن المعروف عنهم أن الأصل عند الإطلاق هو العيني(2).

قلت: إن الأمر كذلك، إلا أن توجيه الخطاب إلى المكلف يقتضى صدوره منه.

وبعبارة أخرى: الفرق بين العيني والكفاثي - بحسب الثبوت - في كيفية لحاظ المتعلق، وبحسب الإثبات عند الإطلاق إحدى الكيفيتين؛ و هو العيني، لا الكفاثي.

فذلكة الكلام

إن ما تعارف بين المتأخرين من الخلاف في موضوع الوجوب الكفاثي(3)، غير موافق للتحصيل؛ لأن كثيرا من المتصورات يمكن كونها موضوعا له. كما قد مضى إمكان إنكار الموضوع للكفاثي(4).

ولكن لا بد من مراجعة الأدلة، و ما يساعده ظواهرها، و لعل ما نسب إلى المشهور: من إيجابه على الكل استغراقا(5)، أقرب إلى الظواهر؛ لأن بناء الشهرة على الأخذ بظواهر الأدلة، من غير الغور و الإمعان في هذه الدقائق الرائجة بين المتأخرين، و اللّه ولي الحمد و التوفيق.

1- نهاية أصول: 230.

2- كفاية الأصول: 99، نهاية الأفكار 1: 209، مناهج الوصول 1: 282.

3- أجود التقريرات 1: 187-188، نهاية الدراية 2: 277-280، نهاية الأصول: 228-229، محاضرات في أصول الفقه 4: 52-55.

4- تقدم في الصفحة 36-38.

5- تقدم في الصفحة 40-42.

نعم، إيجابه على الكل استغراقا مع تعدد الغرض، وسقوط التكليف بإتيان البعض تسهيلا على العباد، أوضح من سائر الاحتمالات التي مضت في الأمر الثاني.

وغير خفى: أن ثمرة الاختلاف في كيفية الوجوب الكفائي، تظهر في مسألة دوران الأ-مر بين العينية والكفائية؛ حسب جريان الأصول العملية. و مما ذكرناه في الواجب التخييري (1) يظهر الأمر هنا، ويأتي تفصيله في مباحث البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى (2).

تذنب: في إمكان صيرورة العيني كفايا

هل يمكن أن يصير الواجب العيني كفايا، أم لا؟ و جهان:

من أن العيني هو أن يكون المطلوب صدور الطبيعة من كل واحد، فيكون الغرض متعددا.

و من إمكان كون الكفائي في مرحلة الجعل، متعددا غرض المولى فيه، ولكن يكون بحيث إذا أتى به واحد ينتفى الموضوع، كما في موردين:

أحدهما: إذا وجد جماعة محدثون، ماء لا يكفي إلا لبعض منهم.

ثانيهما: إذا وجدوا وهم على تيمم، ماء لا يكفي إلا لبعض منهم.

فإنه في هاتين الصورتين، يكون التكليف على نعت العموم الاستغراقي، ولكن يسقط بفعل بعضهم؛ لانتفاء الموضوع خارجا، أى متعلق المتعلق، كما في الواجبات الكفائية.

وبعبارة أخرى: إن قلنا بأن لا اختلاف بينهما في مرحلة الجعل والثبوت، فلا منع من الانقلاب بحسب مقام الامثال؛ للتراحم المنتهى إلى انتفاء الموضوع.

1- تقدم في الصفحة 30-32.

2- يأتي في الجزء السابع: 266 و ما بعدها.

وإن كان بينهما الاختلاف في مرحلة الجعل - سواء كان في ناحية الموضوع، أو في ناحية المتعلق، أو في الناحيتين - فلا يعقل الانقلاب إلا بدليل خارجي شرعي، وهو ليس من انقلاب العيني كفاثيا، بل هو كاشف عن جعل آخر كفاثي في مورده؛ ضرورة أن المجعولات الشرعية، لا- تتبدل حسب الاختلافات في مقام الامثال، على ما تحرر وقرر(1)، فكما أن الواجب المشروط لا يصير مطلقا إلا فيما كان الشرط واسطة في الثبوت، وكذا النفس لا يصير غيريا، كذلك الأمر في سائر الواجبات المختلفة جعلاً وإنشاء، كالتعيين، والتخيير، والمضيق والموسع.

ومن هنا يظهر: أن ما سلكه القوم هنا من ذكر بعض الفروع(2)، لا يخلو من غرابة؛ ضرورة أن هاهنا مقام المسائل الأصولية الكلية، دون الفروع الفقهية الجزئية؛ فإن لها مقاما آخر.

وغير خفي: أن القائلين بالترتب، التزموا بأن الوجوب في المتساويين المتزاحمين تخييرى شرعا، وهذا غير صحيح على ما سلكناه: من كون الخطابات قانونية؛ فإن التخيير عقلي، والوجوب التعيني باق على حاله، وهذا في نفسه من الشواهد على كذب الترتب، كما أشرنا إليه في أوائل المسألة، فليتدبر جيدا.

وهم و دفع: حول إتيان جماعة للواجب الكفاثي عرضا

لو تكفل جماعة عرضا لأداء الواجب الكفاثي، كالصلاة على الميت، فهل لا يسقط، أو يسقط؟

وعلى الثاني: يكون كل واحد مسقطا، أو أحدها اللابيعنه، أو أحدها المعين؟

1- تقدم في الجزء الثالث: 91.

2- أجود التقريرات 1: 189، منتهى الأصول 1: 228-229، محاضرات في أصول الفقه 4:

وفى الكل محذور.

وهكذا إذا كان يعد المجموع مصداقا واحدا، أو يكون المسقط فردا منتشرا.

أقول: جواز ذلك مبنى على كون الموضوع و المتعلق، قابلين للتكرار عرضا، فلا يجوز إذا كانا صرف وجود المكلف، أو صرف الطبيعة، على ما عرفت من تقريره (1)، فإذا جاز ذلك فلا بأس بتعدد الأمر؛ لتعدد المصدق، فيكون كل واحد واجبا و مسقطا لأمره، و يكون كفاثيا بالنسبة إلى الأفراد الطولية، فتأمل.

نعم، جعل الموضوع عنوان «الواحد» الانتزاعي الطبيعي القابل للصدق على الكثير (2) مشكل؛ لما مضى: من أن الموضوع هو «المكلف» وهذا العنوان الانتزاعي غير قابل لأن يكون مورد التكليف و العقاب (3). و مع رجوعه إلى الخارج يعد من الفرد المنتشر، و هو غير معقول كما تقرر فى محله (4).

و مع إرجاعه إلى الواجب التخييري يلزم الخلف؛ و هو كون الواحد الانتزاعي مورد التكليف، فتأمل جيدا.

و غير خفى: أن ما فى «الكفاية» من: «استحقاقهم للمثوبة، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد» (5) انتهى، غير صحيح؛ لأن كل واحد يستحق تمام الثواب و الجعل لو كان استحقاق و جعل، و القاعدة المذكورة توجب الشركة فى الجعل الواحد، كما إذا كان ما أتوا به من قبيل غسل الميت و دفنه و تكفينه. و يمكن دعوى عدم استحقاقهم كلا كما لا يخفى، و الأمر سهل.

و بالجملة: هنا أسئلة:

- 1- تقدم فى الجزء الأول: 331-332.
- 2- محاضرات فى أصول الفقه 4: 55-56.
- 3- تقدم فى الصفحة 41.
- 4- لاحظ البيع، الإمام الخميني قدس سره 3: 285.
- 5- كفاية الأصول: 177.

أحدها: هل يجوز أن يتصدى جماعة لامثال الواجب الكفائي، أم لا؟

و الجواب: أن المفروغ عنه جوازه (1)؛ لأن الواجب ليس عنوان صرف الوجود بلحاظ نفي التكرار و الكثرة العرضية و الطولية، لما أن معنى «صرف الشئ» أنه لا يتكرر لا طولاً، و لا عرضاً، و هذا المعنى هو المرعى فى هذه المواقف.

و غير خفى: أن تصدى جماعة للدفن و الكفن، ليس من صغريات هذه المسألة؛ لعدم تكرار الأمر بتعدد الأفراد، كما هو الظاهر، بل هو من قبيل رفع الحجر بتوسط جماعة؛ فإنه من قبيل توارد العلل على معلول واحد عرفاً، لا عقلاً.

ثانيها: بعد الفراغ عن الجواز، فما هو المطلوب فى الكفائي حتى يمكن التكرار عرضاً، و لا يمكن طولاً؟ ضرورة أنه مع وحدة الغرض فلا يعقل، و مع تعدده فلا يكون من الكفائي.

و إن شئت قلت: إن كان الموضوع أو المتعلق الطبيعى أو الطبيعية، فهو كما يتكرر عرضاً، يتكرر طولاً، و لا يكفى ذلك لاعتبار سقوط الأمر بالنسبة إلى الأفراد الطولية، و لكثرة الأمر بالنسبة إلى الأفراد العرضية، فكيف يعقل أن يوصف كل فرد من أفراد صلاة الميت العرضية بالوجوب، و لا يبقى الوجوب بالنسبة إلى الأفراد الطولية؟! فلو كانت صلاة الميت كدفنه فى اجتماع الناس على إتيانها بمصداق واحد فهو، و أما مع تكرار المصداق المستلزم لكون الغرض متعدداً و الأمر متعدداً- لأن هذا هو قضية تكرار الامثال- فكيف يعقل؟! و ما قيل جواباً: بأن الطبيعة إذا كانت من حيث هى هى مطلوبة، فإن أتى بها واحد فقد امتثل الأمر، و إن أتى بها جماعة عرضاً فقد أتوا أيضاً بنفس الطبيعة، كما

1- كفاية الأصول: 177، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 236، نهاية الأفكار 1: 395، نهاية الأصول: 230.

عن العلامة الأستاذ البروجردى قدس سره (1) فهو غير واف؛ لأنه مع تعدد الصلاة خارجا، و تعدد الاتصاف بالوجوب، لا بد من تعدد الأمر، و تعدد الغرض، و هذا على خلاف طبع الكفائي، فهل إلى حل هذه المعضلة من سبيل؟

أقول: لعمري، إن هذه المعضلة لا- تنحل إلا على ما أشرنا إليه في مطاوي بحوثنا السابقة: و هو أن العيني و الكفائي ربما لا يختلفان في مرحلة الجعل و الطلب و تعدد الغرض، و يختلفان في أنه للمولى في العيني لا يكون غرض وراء تلك الأغراض الملزمة في العيني، و لكن في الكفائي يكون له الغرض الآخر؛ و هو تسهيل الأمر أحيانا، أو ملاحظة الجهة الأخرى، فعند ذلك- بدليل منفصل- يؤدي ذلك الغرض، و تصير النتيجة الكفائية(2).

مثلا: يأمر كل واحد بالصلاة على الميت، أو بالطواف حول البيت، و إذا قام جماعة بذلك الواجب، يجد أنه حكم ربما ينتهي إلى الصعوبة المنتفية في أصل الديانة الإسلامية، فيرتضى بترك الآخرين بعد إتيان الأولين.

و هذا معنى سقوط التكليف، و إلفى الواقع و نفس الأمر لا يكون التكليف ثابتا؛ حتى يلزم المحذور العقلي بالنسبة إلى ناحية المولى الحقيقي.

و بالجملة: في مرحلة الجعل و الإنشاء قبل قيام الناس بالوظيفة، يكون الكل مورد الأمر، و تكون الطبيعة مورد الإيجاب، و لكن بعد قيامهم بها يسقط عن الآخرين. و هذا معناه أن الدليل المنفصل قام على أنه إذا أتى بها واحد أو جماعة، يسقط عن الآخرين طولا، فافهم و اغتتم.

ثالثها: بعد الفراغ من هذا و ذاك فلا إشكال في تعدد الثواب بالنسبة إلى الفرض الثاني، و إنما الإشكال في الفرض الأول؛ و أنه- حسب التحقيق-

1- نهاية الأصول: 230-231.

2- تقدم في الصفحة 42 و ما بعدها.

لا يستحق أحد منهم شيئاً إذا كان الثواب مجعولاً لمن تكفل الدفن مثلاً، فإنه لا يصدق إلا على المجموع، ولا يستند الفعل إلى واحد، و المجموع القائم به ليس مورد الأمر اعتباراً، حتى يستحق ذلك الواحد الاعتبارى شيئاً، بل ولا يعقل الأمر بالنسبة إلى تلك الوحدة وإن كان فعلهم وافياً بالعرض، و مسقطاً للأمر، ولكنه لا يستلزم الاستحقاق عقلاً لو كان يستحق أحد على مولاه شيئاً، فهنا لا استحقاق رأساً، و الالتزام بذلك مشكل جداً.

و الجواب: أن مقتضى ما تحرر في كيفية اعتبار الطبيعة و الأجزاء؛ هو أن الأجزاء فانية فيها، و لا تلاحظ بحيالها، و إذا لوحظ كل جزء بحيال الكل، فيصح نفي الكل و اسم الطبيعة عنه، و إذا لوحظت الطبيعة بمجموع الأجزاء، تصدق الطبيعة على كل مرتبة و جزء حال الفناء فيها(1).

مثلاً: يصح سلب الصلاة عن الركوع، فيقال: «الركوع ليس صلاة» و يصح حمل الصلاة على الركوع الفانى فى الطبيعة؛ فإن المصلى فى جميع الحالات مشغول بالصلاة، مع أنه لا يكون مشغولاً إلا ببعض الأجزاء المندرجة.

إذا تبين لك هذه الحقيقة الراقية إجمالاً، يتبين و يتضح لك هنا: أن المعلول مع وحدته يستند إلى المجموع، و فى هذا الاستناد يكون مستندا إلى الكل و الأجزاء، فالدفن مستند إلى الجزء الفانى فى الكل، دون الجزء بحيال الكل، و هذا المقدار من الاستناد يصحح الاستحقاق، فليتأمل.

و من الممكن أن يكون الثواب الواحد جعالة على دفن الميت، لا على من يدفنه، فإذا دفن الميت فلا بدّ عقلاً من إعطاء الأجرة على الدفن بالضرورة، فلا يعتبر الموضوع، كما مر فى اعتبار الثواب، فليتدبر جيداً.

النحو الثالث فى العينى المباشرى و غير المباشرى

اعلم: أنا إذا راجعنا كيفية جعل وجوب القضاء عن الولى على الولد الأكبر فى العبادات، و إلى كيفية جعل وجوب أداء الدين على المديون، نجد أن هنا نحو آخر من الواجب ليس بعينى و لا كفائى؛ ضرورة أن العينى ما يكون مطلوباً من كل أحد مباشرة، و يستحق كل واحد عند الترك العقاب، و الكفائى لا يكون مطلوباً من فرد خاص، و يستحق الكل عند الترك العقاب، و قضاء الولد عن والده ليس منهما بالضرورة؛ فإنه مطلوب من شخص خاص، و لا يجب عليه أن يباشره، و لا يسبب إليه أحداً، بل يسقط أمره بإتيان المتبرع، و هكذا فى الدين و سائر الكفارات الشرعية. فإن فسر «العينى» بالأعم فهو، و لكنه تفسير بما لا يساعده الاعتبار.

فعلى هذا، ينقسم الواجب إلى العينى المباشرى، و إلى ما لا تجب مباشرته، و يسقط بفعل الغير، من غير استحقاق الكل للعقاب عند الترك، بل يستحق الولى فقط، و المديون و هكذا.

وربما يشكل الأمر فى هذه الواجبات غير المباشرة: بأنه إن أريد إيجاب الطبيعة من غير إضافة الصدور إلى الموضوع و المكلف، فهو غير معقول؛ لأن الطبيعة لا يعقل أن تصير واجبة، بل الواجب معنى حدثى، لأنه هو الذى يمكن أن يتعلق به الأمر و النهى، و لا نبالى بأن يتعلق الأمر بالطبيعة باعتبار صدورها منه، و أما تعلقه بها مع قطع النظر عن هذا المعنى الحدثى، فهو غير معقول.

و لو صح ذلك لصح مع لحاظ عدم صدوره منه، مع أنه لا معنى له.

ورجوعه إلى اعتبار التسبب، مما لا بأس به، إلا أن ما هو سبب هذا الاعتبار أيضا معنى حدثي؛ وهو التسبب الذي هو فعل مباشرى للمكلف، وفيما نحن فيه لا يعتبر التسبب أيضا، كما عرفت.

وإن أريد الصدور أو التسبب فهو صحيح، ولكنه ليس فيما نحن فيه كذلك؛ لسقوط الواجب بفعل المتبرع.

وبالجملة: كيف يعتبر هذا النحو من التكليف؟

وينحل هذا الإعضال: بأن هناك داعيا يقتضى ذلك، وبلحاظه يصح هذا النحو من الاعتبار؛ وهو أن المولى يجد لزوم فراغ الذمة، و يجد أنه لا معنى لاستحقاق الكل للعقاب عند التخلف عنه، و يجد أنه إذا حصل بأى سبب فهو يفى بمطلوبه و مرامه، فلا بدّ و أن يوجه التكليف إلى شخص خاص؛ بداعي استحقاقه العقاب عند الترك، و أن لا ثواب له عند ما يتكفله الآخرون، كما فى الكفائى.

فلا يعتبر فى إيجاب شىء على المكلف، الالتزام بصدوره منه مباشرة، بل النظر إلى إفادة أنه عند ترك الكل، يستحق العقاب و العتاب، فلاحظ و تدبر جيدا.

وبعبارة أخرى: هذا التقسيم من عوارض الوجوب العينى، و العينية ليست متقومة بلزوم صدور الفعل من المكلف، بل تتقوم بكونه المسؤل عند الإخلال به، دون الآخرين.

النحو الرابع فى الموسع و المضيق

إشارة

اعلم: أن هذه التقاسيم ترد على الوجوب باعتبارات مختلفة:

فتارة: ينقسم باعتبار إطلاق الهيئة و اشتراطها.

و أخرى: ينقسم باعتبار المتعلق.

و ثالثة: ينقسم باعتبار فعلية الوجوب و الواجب و استقباليته ... و هكذا.

و هنا تقسيم آخر باعتبار الزمان، و كيفية مداخلته فى الحكم، و مدخليته فى الأغراض و المقاصد.

إذا تبين ذلك فاعلم: أن جميع الواجبات لما أنها تقع فى أفق الزمان و عمود الدهر، تكون من الزمانيات، كسائر الأشياء، و لكن يختلف بعض منها عن بعض فى دخالة الزمان فى ملاكها، و عدم الدخالة، و على الأول يختلف فى كيفية الدخالة.

فما لا مدخلية للزمان فى ملاكها، فهو خارج عن هذا التقسيم.

و إن شئت قلت: التقسيم ذو أطراف ثلاثة، و بذلك يستوعب جميع الواجبات الشرعية.

و بالجملة: ما هو داخل فيه طائفة خاصة؛ و هى بين ما يكون للزمان المطلق مدخلية فى ملاكها، و بين ما يكون للزمان الخاص.

و على الثانى فتارة: يكون الزمان الدخيل أوسع من الواجب.

و أخرى: لا يكون أوسع منه.

وعلى الأول فتارة: يكون أوسع بحيث يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين أفراده، كما في الصلوات اليومية.

وأخرى: لا يكون كذلك، بل يكون أوسع منه؛ بحيث تكون التوسعة بحسب الابتداء و الشروع، و لا يسع الوقت للفردين أو الأكثر.

وعلى الثاني: إما يكون الواجب منطبقا عليه، فيعد «مضيقا» اصطلاحا، كصيام الواجب المعين.

أو يكون الواجب أوسع وجودا من الوقت، و لا مثال له في الشرع، كما لا مثال للفرض الأول أيضا.

إشكالات الواجب الموقت و أجوبتها

إشارة

وإذا تحصلت هذه الفروض و الصور، و تبين أن للموسع فروضا ثلاثة، و للمضيق فرضين، فربما يشكل الأمر من النواحي المختلفة في الواجب الموقت؛ موسعا كان أو مضيقا.

الناحية الأولى:

إذا كان لمطلق الزمان مدخلية في الملاك، فلا معنى لاعتباره في الواجب؛ لما لا يمكن التخلف عنه، و لا يكون الأمر داعيا نحوه. هذا ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله-(1).

وفيه أولا: نقضا بأن الدعوة إلى القيود الموجودة غالبا و نوعا، أيضا غير صحيحة، كالستر في الطواف، و لا سيما مع كونه واجبا نفسيا.

1- مناهج الوصول 2: 97، تهذيب الأصول 1: 368.

و ثانيا: أنه في العبادات يعتبر عند الأ-كث، قصد القيود المأخوذة في الأمر، فلا بدّ من اعتباره في الواجب و لو كان ممتعا انفكاكها عن الطبيعة(1).

الناحية الثانية:

لا- معنى للواجب الموسع؛ ضرورة أن «الواجب» معناه ما لا يجوز تركه، فما هو الواجب هو المصداق الأخير المضيق، و أما المصداق المتوسطة فليست بواجبات شرعية؛ لما أن المولى رخص في تركها. نعم هي مستحبات يسقط بها الواجب (2).

أقول: ما هو المأمور به هي الطبيعة الجامعة للأفراد الطولية و العرضية، و هي الطبيعة المتقيدة بالحدين، و بكونها بينهما، كما في الحركة التوسطية، فيكون التخيير عقليا. و اعتبار اتصاف المأتي به بالوجوب؛ باعتبار انطباق الواجب عليه طبعاً، و ترخيص الشرع في تركها لازم جعل الموقت موسعاً، و لا برهان على لزوم كون الوجوب مضيقاً بهذا المعنى، بل يكفي لاعتباره عدم جواز ترك الطبيعة بين الحدين.

نعم، بناء على القول بانحلال الخطاب حسب أجزاء الزمان (3)- كما قالوا بانحلاله حسب الأفراد و الحالات-(4) يكون التخيير شرعياً، و يرجع الواجب الموسع إلى الواجبات المضيقية التخييرية، و ليست تعيينية، فتدبر.

و غير خفي: أنه لا برهان على امتناع اعتبار التخيير شرعاً على النحو المزبور لو

-
- 1- الدروس الشرعية 1: 166، مسالك الأفهام 1: 196 - 197، مستند الشيعة 5: 11 - 14، مستمسك العروة الوثقى 6: 10 - 11، مهذب الأحكام 6: 123 - 124.
 - 2- لاحظ معالم الدين: 75.
 - 3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 341، نهاية الأصول: 234 - 235، مصباح الأصول 3: 37.
 - 4- تقدم في الجزء الثالث: 394 - 395.

اقتضى الدليل ذلك، فيكون المدار على مرحلة الإثبات، فما يستظهر من كلماتهم (1) غير واقع في محله.

وأيضاً غير خفى: أن التخيير يتصور على نحوين:

الأول: أن يلاحظ لكل أربع ركعات زمان، فيكون مخيراً بين الزمان الأول والثاني وهكذا.

والثاني: أن يكون مخيراً بحسب زمان الشروع والابتداء بها. وكون هذا من التخيير الشرعى محل إشكال.

وعلى الفرض الأول، لا بد وأن يمضى مقدار أربع ركعات حتى يجوز له الشروع فى المصداق الثانى، كما هو الواضح.

الناحية الثالثة:

كل قيد يعتبر فى الواجب، لا بد وأن يكون مورد الاختيار والإرادة، حتى يتمكن المكلف من إيجاده، والضرورة قاضية بأن قيد الزمان ليس مورد اختيار العبد.

وبعبارة أخرى: لا- معنى لكون الواجب هى الصلاة المتقيدة بالزمان؛ للزوم إيجادها مع قيدها فى الزمان، مع أنه غير ممكن، وما هو الممكن إيجاد الطبيعة فى الزمان، فالقضية حينية لا تقييدية، ولا يكون قيد الزمان فى الواجبات الموقته- موسعة كانت، أو مضيقه- تحت دائرة الأمر، حتى يجب قصده، ويعتبر التوجه إليه، بل لا يضر الرياء بالنسبة إلى تلك الخصوصية.

نعم، لا بد من إيجاد الطبيعة فى هذا الحين، كما إذا كان الواجب إيجاد الصلاة

1- كفاية الأصول: 177-178، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 331-332، نهاية الأصول 1: 234-235، مناهج الوصول 2: 98.

حين كون الحمار ناهقا.

فبالجملة: من صلى بين الزوال والغروب، صحت صلاته ولو كان غافلا عن اعتبار تلك القضية الحينية.

نعم، على القول بأن القضية تقييدية، لا بد من الالتفات إليها، كسائر القيود المعتمدة في الأمور به.

أقول: يتوجه إليه نقضا: أن المكان مثله، فلا بدّ من الالتزام به، ولعله يلتزم بذلك أيضا.

و حالا: أن ما هو المعتمد إمكان إيجاد الطبيعة بقيودها، ولا يعتبر كون القيد مورد القدرة استقلالا، كما ربما كان يستظهر من بعض كلمات العلامة النائيني رحمه الله في بحوثه المختلفة⁽¹⁾، غفلة عن الحال، وذهولا عن الإشكال.

وبالجملة: الطبيعة المتقيدة مورد القدرة بالضرورة، وهو كاف لاعتبار البعث نحوها. هذا مع أنه في هذه الأعصار تبين إمكانه، كما هو الظاهر.

وهنا دقيقة: وهي أنه في الأمور الاعتبارية، لا معنى للقضايا الحينية بواقعها؛ لأن القضية الحينية تعتبر في مورد لا يكون للحين مدخلية في الملاك والحكم، كالحكم على الإنسان ب «أنه ناطق حين كون الحمار ناهقا».

وأما إذا كان للحين مدخلية، فتخرج القضية عن الحينية، وتصير تقييدية، فإذا قيل: «أكرم زيدا وقت الزوال» أو «حين مجيء الزوال» فهو حقيقة معناه وجوب إيجاد الإكرام المقارن مع المجيء و الزوال، وإلا لو كان غير دخيل في الملاك، يجوز التأخير والتقديم عن ذلك الحين.

نعم، إن كانت المقارنة فعلية يكون الوجوب منجزا، وإلا فهو معلق، فتأمل جيدا.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 183-191.

و لا يخفى: أن بعضاً من هذه الشبهات، يتوجه إلى تقسيم الواجب بحسب المكان، و منه يعلم صحة إمكان هذا التقسيم أيضاً؛ فإن الواجب بين ما يكون موسعاً مكاناً كالصلوات اليومية، و ما كان مضيقاً مكاناً كصلاة الطواف، فتأمل.

الناحية الرابعة:

إذا لم يكن الوجوب المعلق جائزاً عقلاً فكيف يعقل الواجب المضيق؟! ضرورة أن إيجاب الصوم قبل الفجر غير ممكن، و إيجابه أول الفجر يستلزم كون الانبعاث متأخراً عنه، فلا يكون الواجب مضيقاً بحسب الوقت (1).

وفيه: أنه لو اعتبر تأخر الانبعاث عن الإيجاب و البعث زماناً، فيلزم صحة الوجوب المعلق، و مع الإقرار به يصح الواجب المضيق؛ لإمكان إيجابه قبل الفجر.

و لأن المراد من «الواجب المضيق» هو انطباق الواجب على الوقت المضروب له و إن كان زمان الوجوب أوسع. و لو كفى تأخره رتبة فيلزم أيضاً جواز الواجب المضيق، كما هو الظاهر.

تنبيهات

أحدها: في صيرورة الموسع مضيقاً

بعد اتضاح الواجب الموسع، فهل يصير هو مضيقاً شرعاً، أم لا؟ و جهان:

من أن الأمر الداعي نحو الطبيعة بين الحدين، كان ملازماً في الأوساط مع ترخيص الترك في خصوص الوقت المتوسط، و إذا ضاق الوقت فلا يعقل أن يرخص

1- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 236، أجود التقريرات 1: 190.

فى الترك؁ فىكون مضيقا شرعا.

ومن أن ما هو لازم التوقيت بين الحدين؁ هو عدم جواز التأخير عن الوقت المضروب له؁ وهو أمر مشترك بين جميع الأفراد؛ أى الأفراد الواقعة فى أثناء الوقت؁ والفرد الواقع آخر الوقت؁ وأما جواز الترك فى أول الوقت وفى الأثناء؁ فهو ليس من لوازم الدلالة اللفظية؁ بل هو من خواص الواجب الموسع عقلا وطبعاً؁ ولا ينبغى الخلط حتى يتوهم الانقلاب المزبور.

وقد مر امتناع انقلاب القانون حسب الطوارئ والعوارض الخارجية الخارجة عن مقام الجعل والتقنين؁ وتكون مربوطة بمقام الامتثال (1).

وتظهر الثمرة فى لزوم قصد الخصوصية إذا صار مضيقاً شرعاً؁ وفى بطلان العبادة الأخرى فى ذلك الوقت. والإشكال فى الثمرة على بعض المسالك؁ لا يقدر فى صحة الاستثمار؁ فلا تخلط.

ثانيتها: فى عدم توقف إيجاب الموسع على قدرة العبد

هل يعتبر فى إيجاب الواجب الموسع؁ قدرة العبد فى جميع الآتات؟

أم لا تعتبر أصلاً القدرة؟

أم تكفى حال الامتثال؁ ويصح التكليف فى جميع الوقت ولو كان العبد عاجزاً إلا فى بعض منه؟

أم تكفى القدرة حال التكليف وحال الامتثال؁ ولا يضر العجز المتوسط بين الحالين؟

أم العجز المتقدم على القدرة حال الامتثال لا يضر؁ والعجز المتأخر يضر؁ فلو

كان المكلف عاجزا في أول الوقت إلى الأثناء، وقادرا في ساعة من الأثناء، ثم يصير عاجزا إلى آخر الوقت، فيصح التكليف إلى حال القدرة على الامتثال، وأما بعد العجز الثاني فلا يعقل التكليف.

وجوه وأقوال:

فعن المشهور: اعتبار القدرة حال التكليف وحال الامتثال. ونظرهم إلى اعتبار استمرارها في بقاء التكليف، ويكون العجز المتخلل مضرا به، وهو مختار بعض السادة من أساتيدنا قدس سره (1).

وعن بعض آخر: كفاية القدرة حال الامتثال (2)؛ لأن المكلف- بالكسر- إذا كان يرى ذلك يتمكن من ترشيح الإرادة، وتوجيه الخطاب بالنسبة إليه، ولا يعتبر أزيد منه كما هو الظاهر.

والأذى عرفت منا تبعا للوالد المحقق- مد ظله (3)-: هو إمكان إسقاط شرطية القدرة مطلقا (4). وبعبارة أخرى يفصل بين الخطابات الشخصية، والقانونية:

ففي الأولى: تكفي القدرة حال الامتثال لفعالية التكليف قبله، ولكنها تسقط عن الفعالية بعد العجز الثاني.

وفي الثانية: لا تعتبر القدرة؛ على الوجه المحرر في محله تفصيله بما لا مزيد عليه (5).

1- لم نجزم بمراده قدس سره من «بعض السادة»، ولم نعثر عليه في مظانها.

2- نهاية الأفكار 1: 310، نهاية الأصول: 176، محاضرات في أصول الفقه 4: 188.

3- مناهج الوصول 2: 26.

4- تقدم في الجزء الثالث: 448-456.

5- نفس المصدر.

ثالثها: في أن التخيير في الموسع عقلي

قد عرفت في طيّ البحث: أن التخيير عقليّ في الواجبات الموسّعة، وأنّ التخيير العقليّ يتصوّر على نحوين، وأنّ قضية انحلال الخطاب حسب أجزاء الزمان- لأنّه حال للمكلّف، كسائر حالاته من العلم، والقدرة، والعجز، والجهل- هو التخيير الشرعيّ.

وقيل: إنّ في المسألة تفصيلاً، ولا- يبعد كون الأمر في مثل «صلّ بين الحدين» ناظراً إلى خصوصيات الأفراد وكمثراً، فيكون التخيير شرعيّاً(1)، فتأمل.

رابعها: في أن القضاء بالأمر الأول أو الجديد

قد اشتهر بين أبناء التحقيق، تذييل هذه المسألة بمسألة «أنّ القضاء هل هو بالأمر الأول و تابع للأداء، أم القضاء بالأمر الجديد و الأمر الآخر؟» و أنت خبير:

بأنها ليست مسألة أصولية كلية.

و ما هو الأولى بالبحث: هو أنه مع الإخلال ببعض قيود الواجب- زماناً كان، أو زمانياً- فهل يبقى الوجوب، أم لا؟ وقد تعرضوا لهذه المسألة في مباحث الاشتغال تحت عنوان آخر؛ و هو «أن مقتضى أدلة الأجزاء و الشرائط، هل هو الركنية، فيكون لازمها أصالة الركنية، أم لا؟»(2) بعد الفراغ عن إطلاقها.

فبالجملة تحصيل: أن هذه المسألة من صغريات تلك المسألة في بحوث

1- كفاية الأصول: 178، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 236-237، أجود التقريرات 1: 191-192، نهاية الأفكار 1: 397-398.

2- فوائد الأصول: 2: 482، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 208، نهاية الأفكار 3: 418.

البراءة و الاشتغال.

و حيث إنّ اختلاف السنة الأدلة في كيفية أداء القيد و الشرط، يورث الاختلاف في المسألة، كان ينبغي أن يحول البحث إلى الفقه، حتى يكون على ضوء مفيد، و لكن قضية التبعية لهم - رضی اللہ عنہم - هو الإيماء إلى هذه المسألة خصوصا، ليكون المراجع على خبر بما هو الحق.

فنقول: اختلفوا في أنّ القضاء بالأمر الأوّل أو الجديد على أقوال: فالمعروف عنهم عدم الدلالة (1)، و قيل: بدلالة الأمر الأوّل على عدم الوجوب خارج الوقت (2)، و عن بعض: دلالة الأمر الأوّل عند ترك المأمور به في الوقت عصيانا، و أما إذا تركه لا عن عصيان، فلا دلالة له على القضاء خارجه.

و قيل: بالتفصيل بين كون التقييد بالوقت بالمتصل، أو المنفصل، فإن كان دليل المقيّد متّصلاً فلا دلالة للأمر الأوّل، و إن كان منفصلاً فيدل (3).

و قد فصل «الكفاية» بين ما إذا كان لدليل المنفصل إطلاق، و ما إذا كان مهماً (4)، فإن كان له إطلاق فلا يدل، و إن لم يكن له إطلاق، و كان لدليل الواجب إطلاق، فلدليل الواجب متبع، و يدل على بقاء الوجوب خارج الوقت؛ لأن الوقت المضروب له هو القدر المتيقن من التقييد حال القدرة، و الوقت الخارج مورد الشك، و إطلاق دليل الواجب محكم و رافع للشبهة و الشك، فلو تركها في الوقت عصيانا

1- عدّة الأصول: 82- السطر 20، الفصول الغروية: 114- السطر 22، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 237، نهاية الأصول: 235-236، مناهج الوصول 2: 99.

2- قوانين الأصول 1: 99- السطر 18-19، و 134- السطر 20، كفاية الأصول: 178.

3- لاحظ أجود التقارير 1: 191، نهاية الأفكار 1: 397.

4- السطر 16.

مثلا، فعليه خارج الوقت إتيانها.

أقول: هذه هي الوجوه والأقوال في المسألة، والآذى يقتضيه النظر: هو أنّ محلّ النزاع والمقصود في المقام؛ هو ما إذا كان الدليل على التقييد بالوقت، كالدليل على التقييد بالطهارة والستر، فكما أنّه في سائر الأجزاء والقيود والشرائط، لا تكون أدلّة إلاّ تقييد قيودية الأجزاء والشرائط للطبيعة المأمور بها، ويكون الأمر الثاني إرشادا إلى التقييد وتضييق دائرة الطلب، كذلك دليل الوقت لا يفيد إلاّ تقييد الطبيعة به، و يكون في موقف اشتراطها بالوقت كاشتراطها بالطهارة. فتوهم تعدّد المطلوب هنا(1) بلا-وجه، كما لا تعدّد للمطلوب في سائر الأجزاء الزمانيّة.

فما يظهر من جمع من الإطالة في هذه المقالة حول وحدة المطلوب وتعدّده(2)، فهو بحث آخر يشترك فيه سائر القيود والشرائط، ولا ينبغي الخلط؛ ضرورة أنه على تقدير تعدد المطلوب فلا منع من الإتيان بالطبيعة الفاقدة؛ إما مطلقا، أو في صورة العجز عن القيد، طهارة كانت، أو وقتا.

إذا تبين محطّ الكلام في المقام، فالذى هو التحقيق: سقوط دليل الطبيعة بخروج الوقت، كسائر الأجزاء، ولا يعقل بقاء الباعثيّة لأمرها بعد انتفاء قيدها وشرطها، أو جزئها؛ لأنّ المفروض أنّ المراد بالإرادة المتعلقة بالطبيعة على نعت الجدّ، هي الطبيعة المتقيّدة، دون الأعمّ.

نعم، بناء على كون القيد والشرط أو الجزء، مطلوبا ثانيا في الطبيعة- وإن كانت الطبيعة متقيّدة به في حال الاختيار، بحيث لا يجوز البدار إليها مع القدرة على

1- كفاية الأصول: 178.

2- نهاية الأفكار 1: 397-398، نهاية الأصول: 236-237، حقائق الأصول 1: 339-340.

القيد والشرط - فربما يأتي تفصيل «الكفاية».

وربما يشكل؛ من أجل أنّ دليل الطبيعة إن كان له الإطلاق، فنتيجة الإطلاق هي مطلوبيّة الطبيعة فقط، و تكون الطبيعة تمام الموضوع، فعند ذلك لا- يعقل كشف تعدد المطلوب؛ لأنّ دليل القيد والجزء وإن كان له الإهمال، ولكنّه يورث التقييد طبعاً، ويكون إثبات المطلوبية خارج الوقت بلا وجه.

نعم، إذا كان مفاد إطلاق دليل الطبيعة، مطلوبيّتها في كلّ وقت، أو كان دليل الطبيعة له العموم الأزمانى، فالتقييد المزبور لا يورث سقوط دليل الطبيعة عن إثبات المطلوبية خارج الوقت.

ومما ذكرناه في هذا المقام، يظهر مواقف الخلط والاشتباه في كلمات الأصحاب -رضى الله عنهم- ولو شئنا الإيماء إليها لطلال الكلام، مع أنّه خروج عن وضع الكتاب، والله الهادى إلى الصواب.

وبالجملة تحصيل: أنّه في محلّ النزاع لا معنى لاختلافهم؛ لوضوح المسألة حسب العقل والعرف. وفيما فرضناه من فرض تعدد المطلوب لاقتضاء دليل الطبيعة -جمعا بينه وبين دليل القيد، فيكون التقييد مخصوصا بحال دون حال- فلا معنى أيضا للخلاف فيه، فرجع الخلاف بين الأعلام في المقام إلى عدم تحرير مصبّ الكلام ومحطّ النفي والإثبات.

وغير خفى: أنّ من الممكن دعوى استفادة تعدّد المطلوب حتّى مع القيد المتّصل، كما اشتهر ذلك في المندوبات (1).

1- كفاية الأصول: 291، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 585، نهاية الأصول 1: 237.

تنبيه وإيقاظ: في أنّ الأمر الجديد إرشاد إلى بقاء الأمر الأول اعتباراً

هل الأدلة الناهضة على القضاء في مواردّها (1)، تكون ظاهرة في أنّ القضاء واجب مستأنف آخر، أم تقيّد الإرشاد إلى بقاء المطلوبيّة للطبيعة خارج الوقت؟

وجهان، و تفصيله في الفقه.

وإجماله: أنّ قضيّة تعدّد الواجب تعدّد العقاب، فيكون المكلف مؤاخذاً على أمرين تأسيسيين، وهو غير موافق لفهم العرف، بل القضاء تدارك لأجل مصلحة الطبيعة، و تصير النتيجة تقويت مصلحة الوقت، و يكون نظير تقويت مصلحة المائيّة و الإتيان بالترائيّة، فكان الأمر الجديد إرشاداً إلى بقاء الأمر الأول اعتباراً.

وغير خفي: أنّ الأدلة التي ذكرها للقضاء خارج الوقت من قوله: «من فاتته الفريضة أو الصلاة فليقضها كما فاتته» (2) فهو بلا أصل، و لا عهد به في كتب الأخبار و الأحاديث.

وأمّا قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات» (3) فهو لا- يدلّ على وجوب القضاء، بل يدلّ على وجوب المماثلة بين المأتى به و المقضى، و لا يعقل دلالته على الأمرين: أصل وجوب القضاء، و وجوب المماثلة؛ حسب الأفهام العرفيّة، فلا تغفل.

و على هذا، لا دليل على القضاء.

نعم، يستفاد من ذلك: أنّ الأمر الأول المتعلّق بالطبيعة المقيدة، باق على

1- وسائل الشيعة 8: 253 و 268 كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 1 و 6.

2- الخلاف 1: 672، المسألة 446، مختلف الشيعة 1: 28، عوالي اللئالي 2: 54-143، و 3:

3- ورد بهذا المضمون في الكافي 3: 435-7، وسائل الشيعة 8: 268 كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 6، الحديث 1.

الطبيعة المطلقة، ويكون هو الداعي - في الاعتبار - نحو الطبيعة خارج الوقت، فإن كان أمراً استحبياً فيكون القضاء مستحباً، وإن كان واجبياً فهكذا.

وإن شئت قلت: يستفاد من هذه الأوامر تعدد المطلوب، وبقاء طلب المولى بالنسبة إلى الطبيعة المطلقة، ولو لا ذلك لما كان يمكن الاستفادة ذلك بالأمر الأول.

فهذا هو معنى «أنّ القضاء بالأمر الجديد».

وعلى هذا، لا بدّ من قصد الأمر الأول، وامتثال ذلك الأمر خارج الوقت، ولذلك ليس القضاء من القيود النوعية، ولا يعتبر قصد القضائية أو الأدائية، على خلاف عميق في المسألة؛ حسب ما تحرّر متّافى كتاب الصلاة (1) و الصوم (2).

تذويب: في بيان مقتضى الأصول العملية عند الشك في أن القضاء بالأمر الأول أو الجديد

إشارة

قد عرفت: أن الأدلة الاجتهادية تقصر عن إثبات الوجوب خارج الوقت، إلا في فرض ذكرناه، و ذكرنا كيفية تقريبه، فلو شك في خصوص هذه المسألة؛ وهو أنّ القضاء هل هو بالأمر الأول القديم، أم بالأمر الثاني الجديد المشكوك وجوده، فهل تصل النوبة إلى البراءة عن الوجوب خارج الوقت، أم لا، بل يجرى استصحاب الوجوب الشخصي أو الكلي؟

فيه خلاف بين العلامة المحشى الأصفهاني قدس سره (3) و الوالد المحقق - مد ظله - (4)، فهو قدس سره أنكر أوّلاً جريانه بكلا قسميه، ثمّ أضاف إمكان إجرائه؛

1- تحريرات في الفقه، الواجبات في الصلاة: 47 و ما بعدها.

2- تحريرات في الفقه، الصوم، الفصل الثامن، من الموقف الأول.

3- نهاية الدراية 2: 283-284، الهامش 1.

4- مناهج الوصول 2: 99-100، تهذيب الأصول 1: 370.

بدعوى أنه بالنسبة إلى الاستصحاب الشخصي، يكون التقيّد المزبور من حالات موضوع الاستصحاب، فلا تتعدّد القضية المتيقّنة و المشكوك فيها.

وأمّا استصحاب الكلّي، فهو من القسم الثاني من أقسام القسم الثالث، بتقريب أنّ شخص الحكم له تعلق بالذات بالموقت، وبالعرض بالفعل، فطبيعيّ الحكم له تعلق بالعرض بكلّ ما يتعلّق به شخص الحكم ذاتا وعرضا، ولازمه تعلق الحكم الكلي بالفعل الكلي بالعرض بواسطتين، كما لا يخفى.

أقول: تمام البحث في هذه المسألة يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في استصحاب الشخصي

إشارة

بناء على كون الواجب هو الصلاة الموقّنة، فاستصحاب الوجوب الشخصي مشكل؛ ضرورة أن الصلاة المطلقة و المقيدة موضوعان.

و ما قيل: «من أن القيود على قسمين: قسم يعد من المقومات، وقسم يعد من الحالات، و الوقت من الثانية، لا الأولى»⁽¹⁾ في غير محله؛ لأن هذا التفصيل يتم بالنسبة إلى الأمور الخارجية.

مثلا: قيدا الكلية و الملحية من المقومات، فلا يجرى استصحاب نجاسة ما كان كلبا، ثم صار ملحا. و قيود العلم و الجهل و الفسق و العدالة من الحالات، فيصح إجراء استصحاب وجوب إكرام زيد حال العلم إلى حال الجهل و هكذا.

و أما بالنسبة إلى العناوين الكلية، فجميع القيود تعد من المقومات، و عنوان الكلي المطلق مغاير مع عنوان الكلي المقيد، فلا يمكن إجراء استصحاب نجاسة الماء المتغير؛ لإثبات نجاسة الماء المطلق، و هكذا لا يصح إجراء استصحاب

وجوب الصلاة المقيدة؛ لإثبات وجوب مطلق الصلاة خارج الوقت.

و العجب، أن المحشى المزبور صرح في غير هذا الموقف: «بأن جميع العناوين في عالم العنوان متباينات»⁽¹⁾!! بل غير خفى: أن إطلاق الصلاة خارج الوقت لا يكون محفوظا، ويكون الواجب هو الصلاة خارج الوقت، فتكون مقيدة بضد القيد في حال اليقين؛ فإنه في حال اليقين كان الواجب هي الصلاة المقيدة بالوقت، وفي حال الشك يكون المقصود إثبات وجوب الصلاة المقيدة بخارج الوقت، فتأمل جيدا.

هذا كله بناء على كون الواجب هو الصلاة المقيدة بالوقت.

و أما بناء على كون الواجب هو الصلاة من أول الزوال إلى الغروب، فيكون للإرادة أمد يشرع من أول الزوال، ويختم في أول الغروب، فإنه - بحسب اللب و مقام الثبوت - يكون الواجب مقيدا بالضرورة. وقد مضى عدم صحة القضايا الحينية في الواجبات الشرعية و القوانين العرفية⁽²⁾.

ولكن لا- ينبغى الخلط بين مقام الثبوت و اللب، و بين مقام الإثبات و الإنشاء، وقد تقرر في مباحث العام و الخاص⁽³⁾: التزام جمع بأن العمومات بعد التخصيص، لا تصير معنونة بعناوين الخاص⁽⁴⁾. و تظهر الثمرة في مجرى الأصول العملية و الاستصحاب، و التفصيل في محله.

و فيما نحن فيه أيضا يكون الأمر كذلك؛ فإنه تارة: يكون في ظرف الوجوب الطبيعة متقيدة.

1- نهاية الدراية 2: 320-321.

2- تقدم في الصفحة 58-60.

3- يأتي في الجزء الخامس: 234-237، 251-259.

4- كفاية الأصول: 261، مقالات الأصول 1: 445، نهاية الأصول: 328.

وأخرى: تكون هي بحسب مقام الإنشاء مطلقة، وتكون القضية حينية ظاهراً وإنشاء، فإنها بحسب اللب وإن كانت قضية تقييدية، ولكنها بحسب الأحكام قضية حينية، فافهم و اغتتم.

تنبيه: في بيان محتملات استصحاب الشخصي

تارة: يكون النَّظَر إلى إجراء استصحاب الشخصي بالنسبة إلى الموضوع الكلي؛ وهو أن الصلاة إذا كانت واجبة على الأمة الإسلامية في أوقاتها، ثم شك في بقاء الوجوب المزبور بعد مضي الوقت عليهم، فهل يجري الاستصحاب أم لا؟

وهذا مورد الإشكال عندنا، وقد فرغنا من عدم جريان استصحاب الأحكام الكلية الإلهية ذاتاً(1)، لا لأجل المعارضة كما تخيله النراقي (2) وغيره (3).

وأخرى: يكون النَّظَر إلى حال زيد والشخص المعين، ولكن قبل مضي الوقت وأنه على تقديره، فهل يبقى الوجوب أم لا؟ فيه وجهان.

والذي يظهر هو الثاني؛ لأنه يرجع إلى الاستصحاب التعليقي الاستقبالي، والاستصحاب الاستقبالي في الشبهة الموضوعية غير ممنوع، كاستصحاب بقاء رمضان إلى يوم كذا، مع عدم مضي رمضان بعد، وأما الاستصحاب الاستقبالي فيما نحن فيه فيرجع إلى التعليقي؛ لعدم إمكان الشك الفعلي في بقاء الوجوب بعد الوقت، إلا على تقدير عدم الامتثال في الوقت، وهذا التعليق من التعليق الاختراعي الممنوع جريانه فيه عندهم (4)، فتدبر.

1- يأتي في الجزء الثامن: 534-535.

2- مناهج الأحكام والأصول: 239-240، عوائد الأيام: 70-71.

3- مصباح الأصول 3: 36-40.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 458، الرسائل، الإمام الخميني قدس سره:

و ثالثة: يشك بعد مضي الوقت، و هنا صورتان:

إحدهما: ما إذا لم يكن في الوقت ملتفتا إلى هذه الشبهة، فإنه يمكن إجراء الاستصحاب.

و ثانيتهما: ما إذا كان ملتفتا إليها، فتجرى البراءة بالنسبة إلى ما بعد الوقت، و لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأن مقتضى البراءة الشرعية هو التعبد بعدم الحكم، فلا يعتبر لموضوع الاستصحاب محل. و هذا نحو من الحكومة الراجعة إلى دفع الموضوع، لا رفعه.

و بالجملة: كما إذا شك في الأقل و الأكثر - بعد الإتيان بالأقل - في بقاء الوجوب، يكون الاستصحاب غير نافع؛ لأن البراءة عن وجوب الأصل أكثر دافعة للاستصحاب، و هذا من موارد تقدم الأصل غير المحرز على الأمانة و الأصل المحرز، كذلك فيما نحن فيه إذا شك في الوجوب خارج الوقت، فقضية البراءة عدمه، و إذا مضي و شك في بقاء الوجوب المزبور فلا يجرى الاستصحاب؛ لانتفاء شكه تعبدا و اعتبارا، أي لا معنى لأن يشك في بقاء الوجوب على الطبيعة المزبورة، فليتأمل جيدا.

و غير خفي: أن في الصورة الأولى من الصورتين الأ-خيرتين، إجراء الاستصحاب - على التقريب المزبور - ممكن، و لكن بناء على إجراء البراءة في الوقت عن الوجوب خارج الوقت، يمكن أن يقال: بأن إجراءها في الشبهات الحكمية لا يتقوم بالشك الفعلي، بل لو كان يلتفت، و يكون غير عالم بالواقع بحسب الثبوت، تجرى البراءة، فتأمل.

الجهة الثانية: في استصحاب الكلي

بناء على كون الواجب هي الصلاة المقيدة بالوقت، فعند انتفاء الحكم الشخصي عنها، و احتمال حدوث الحكم الآخر عليها، يجرى استصحاب الكلي

و القسم الثاني من الأقسام الثلاثة.

ولكن هذا خلاف المقصود؛ لأن التّظر إلى إثبات وجوب الطبيعة المطلقة، وهذا ليس من أقسام الكلى، ولأجل ذلك تصدى العلامة المحشى قدس سره لإثبات أن الطبيعة المقيدة إذا كانت واجبة، فيستند الحكم إلى الجزء منها- وهى المطلقة- نوع استناد، ويزوال الشخص يحتمل حدوث الحكم الآخر على الجزء منها؛ وهى أصل الطبيعة، وهو المطلوب.

وإن شئت قلت: هو من استصحاب الكلى للوجوب الضمنى، والثابت للطبيعة المطلقة حين ثبوت الوجوب الأصلي النفسى للطبيعة المقيدة(1).

أقول أولاً: إن الوجوب الضمنى لا أساس له، كما نبهنا عليه فى محله (2).

وثانياً: إن الوجوب الكلى الجامع عقلى، لا- خارجى و شرعى، و استصحاب مثله محل المناقشة؛ لأنه من قبيل استصحاب الأحكام الانتزاعية الذى أجروه فى الأقل و الأكثر أيضاً(3).

وبناء على كون الواجب هى الصلاة من أول الزوال إلى الغروب، فهو مما لا- بأس به، إلا أن جريان استصحاب الكلى محل المنع، و لا سيما القسم الأول و الثانى، و التفصيل يطلب من محاله (4).

1- نهاية الدراية 2: 284.

2- تقدّم فى الجزء الثالث: 25-26.

3- فرائد الأصول: 275، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 181-188.

4- يأتى فى الجزء الثامن: 454 و ما بعدها.

النحو الخامس فى الواجب بالأصالة و بالتبع

و هذا نظير صلاة الظهر و الجمعة، فإن صلاة الظهر واجبة بالأصالة، و لا بد من امتثال أمرها، و صلاة الجمعة أيضا مطلوب نفسى، و لكنها اعتبرت مجزية عن الظهر، و تكون مسقطا لأمر الظهر، و لذلك اشتهر الخلاف فى أن الجمعة تجزى عن الظهر، أم لا؟(1).

و ليس وجوب الجمعة و الظهر تخييريا؛ لأنه لا معنى لكون أحد الواجبين التخييريين، مجزيا عن الآخر.

و تظهر الثمرة فى مورد الشك؛ فإنه لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى المشكوك فى صلاة الجمعة، لأنه يرجع إلى الشك فى سقوط أمر الظهر، فتدبر، و الأمر سهل.

و الحمد لله أولا و آخرا، و ظاهرا و باطنا.

و قد تم الفراغ من مباحث الأوامر يوم الأحد، الثالث عشر من ربيع المولود، عام 1391 و اللّهُ هو المؤيد و الموفق

1- مختلف الشيعة 2: 237-238، جامع المقاصد 2: 374-376، التنقيح فى شرح العروة الوثقى الصلاة 1: 13.

المقصد الثالث في النواهي

إشارة

و الكلام فيه يقع في عدة مباحث:

المبحث الأول فيما يتعلق بمادة النهى و هيئته وضعا و إطلاقا

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول في مادة النهى

و الظاهر أنّها كمادة الأمر في كونها موضوعة للصيغ الناهية بما لها من المعنى، فإذا قيل: «نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عندك» أو «عن الغرر»⁽¹⁾ فلا يتبادر منه إلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال مثلا: «لا تبع ما ليس عندك» أو «لا تغر أخاك» مثلا.

وإذا ورد: «و ما نهاكم عنه فَانْتَهُوا»⁽²⁾ فلا يفهم منه شيء مستقل، بل ينصرف الذهن إلى النواهي الصادرة منه صلى الله عليه وآله وسلم من غير كونه نهيا عن شيء، وقد مر تفصيله منا بشكل واضح في الأوامر⁽³⁾.

نعم، ربما يكون الزجر بالفعل وبالإشارة والمنع بغير القول، فإنه أيضا داخل في حد الموضوع له، كما هو الظاهر.

هذا، و مما يجب الإيماء إليه أيضا: هو أن الإنشاء الممكن بالصيغة - سواء

-
- 1- الفقيه 4: 4-1 عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 45-168، وسائل الشيعة 17: 357 كتاب التجارة، أبواب عقد البيع و شروطه، الباب 12، الحديث 12، و 448، أبواب آداب التجارة، الباب 4، الحديث 3.
 - 2- الحشر (59): 7.
 - 3- تقدم في الجزء الثاني: 17-18.

كان إنشاء طلب الترك، أو الكف، أو إنشاء الزجر و المنع- هو الممكن بالمادة أيضا، إلا أنه خروج عن مقتضى المادة لغة، و نوع مجاز مضى تفصيله فى كيفية الإنشاء بمادة الأمر (1).

و مما تجب الإشارة إليه: أن ما هو المنشأ بمادته هو المنشأ بصيغته، و الذى هو صريح اللغة هو أن مادة النهى موضوعة للزجر و المنع، فإذا قال: «نهاه عن أمر كذا» أى زجره و منعه عنه (2)، فإذا استعملت مادة «النهى» فى مقام الإنشاء بنحو صدقه العقلاء و العرف- كما فى مادة الأمر- فما هو المنشأ به معناها اللغوى الذى يعد الموضوع له لتلك المادة، و هذا ينفك كثيرا فى البحث الآتى الواقع بين أبناء الفضل قديما و حديثا.

و مما يؤيد ذلك جدا أن قوله تعالى: وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (3) إذا كان معناه أى ما طلب منكم ترك الفعل، فلا يساعده المطاوعة الصحيحة، بخلاف ما إذا حمل على معناه فى اللغة؛ أى و إذا زجركم عن شىء و منعكم عنه فانزجروا و امتنعوا.

و لعمري، إن المسألة صارت كالنار على المنار، و لا سيما أن تفسير قوله تعالى بطلب الترك منكم، تفسير على خلاف مفاده؛ ضرورة أن معناه لو كان الطلب فلا وجه لتعديته بكلمة «عن» كما لا يتعدى بها إذا فسرناه بكلمة الزجر و المنع، فنقول:

«ما زجركم عنه فانزجروا، و ما منعكم عنه فامتنعوا» فتدبر جيدا.

إن قلت: لا مانع من كون معنى النهى هو الزجر، و صيغة النهى معناها طلب الترك.

1- تقدم فى الجزء الثانى: 18-19.

2- أقرب الموارد 2: 1354.

3- الحشر (59): 7.

قلت: لو كان الأمر كما توهم يستلزم الإجمال في الآية؛ لأن قوله تعالى:

مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ مَعْنَاهُ مَا زَجَرَكُمْ عَنْهُ، فَإِنْ كَانَ النِّهْيُ مُصَدِّقًا لِلزَّجْرِ فَهُوَ، وَإِلَّا فَلَا يَجِبُ الْإِنْتِهَاءُ عَنْ نَهْيِهِ؛ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى طَلْبِ التَّرْكِ، فَتَأْمَلْ تَعْرِفَ.

و مما يجب التوجيه نحوه: أن مادة النهي لا تدل بالوضع على الحرمة، بل دلالتها عليها بالإطلاق؛ حسبما تقرر في مادة الأمر (1)، فما هو المستفاد منه أمر أعم من كون المنع على سبيل التحريم، أو على سبيل التنزيه و الكراهة، فاستعمال هذه المادة في موارد التنزيه، ليس من المجاز من هذه الجهة، وإن كان مجازاً في كونها في متعلقة الإنشاء، فليتدبر جيداً.

ثم إن هاهنا بحثاً آخر يشترك فيه صيغة النهي أيضاً: وهو أن المستفاد من النهي مادة وصيغة، هل هي الحرمة بحيث يشملها الحديث المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (2) أم الحرمة المقصودة مفاد مادتها، كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (3) فلا يكون متعلق النهي محرماً؟ و جهان يأتي تفصيلهما إن شاء الله تعالى (4).

وبالجملته تحصل: اشتراك مادة النهي مع مادة الأمر في نوع هذه الخصوصيات، و منها اعتبار العلو و الاستعلاء معاً، أو على سبيل منع الخلو في الإنشاء بالمادة، و قد مضى تفصيله، و ذكرنا عدم اعتبارهما لا في المادة، و لا في الصيغة، و من شاء فليراجع (5).

1- تقدم في الجزء الثاني: 17-19.

2- عوالم اللئالي 2: 110-301، بحار الأنوار 100: 55-29.

3- المائدة (5): 3.

4- يأتي في الصفحة 94.

5- تقدم في الجزء الثاني: 11.

الفصل الثاني فى صيغة النهى

إشارة

وهى كصيغة الأمر فيما يتعلق بها إطلاقاً، كالوجوب وغيره، وإنما الكلام فيما يتعلق بها وضعاً، فإنه مورد الخلاف:

فعن المشهور: أنها تدل على طلب ترك الفعل (1).

وعن جماعة: هو طلب الكلف (2).

وعن كثير من الأفاضل المتأخرين (3) و منهم الوالد المحقق - مد ظله - (4): أنها ليست للطلب رأساً، بل هى تدل على الزجر و المنع مصداقاً، لا مفهوماً؛ لأن معنى الصيغة معنى حرفى، و معناهما كلى و اسمى.

1- معالم الدين: 94- السطر 14-15، قوانين الأصول 1: 137- السطر 3، الفصول الغروية:

2- شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب 1: 103- السطر 17، معالم الدين: 94- السطر 13.

3- نهاية النهاية 1: 208، نهاية الأفكار 1: 402، نهاية الأصول 1: 248.

4- مناهج الوصول 2: 104، تهذيب الأصول 1: 373.

و بتعبير آخر: إن معنى الزجر كلى، وقوله: «لا- تفعل» مصداق الزجر و المنع، لا أن معنى «لا تفعل» هو الزجر، ف «لا تفعل» قائم مقام الزجر بالفعل التكويني، فكما هو مصداق الزجر، كذلك النهي مصداق الزجر في الاعتبار و البناء لغة و عرفا.

وربما يقال: إن الشارع اعتبر كون المكلف محروما من شىء؛ لأجل اشتماله على مفسدة ملزمة، فإذا أبرز ذلك المعنى فى الخارج بمبرز كالصيغة و نحوها، يقال:

«إنه زجر عنه و منعه» فالصيغة ليست إلا للدلالة على إبراز ذلك المعنى الاعتبارى النفسائى، و لا تدل على الزجر و المنع المفهومى، بل هما مصداقان له (1).

هذه هى الوجوه و الاحتمالات فى المسألة، و هى كلها ممكنة ثبوتا إلا الأخير منها، فإنه أمر غير معقول، و لا يرجع إلى مفاد محصل كما حررناه مرارا، و ذكرنا بعض المفاسد المترتبة عليها (2).

و ما يمكن أن يكون وجهها لا تمتناع بعض هذه الوجوه أمور:

أحدها: ما أفاده الوالد المحقق - مدّ ظلّه - «و هو أن الإرادة لا تتعلق بشىء إلا بعد حصول مبادئها؛ من التصور، و التصديق بالفائدة، و الاشتياق إليه أحيانا، بل هذه المبادئ من علل حصول الإرادة و وجودها، و حينئذ فالعدم و الترك من الأمور الباطلة الوهمية، و لا يمكن أن يكون ذا مصلحة يتعلق بها الاشتياق و الإرادة، أو البعث و التحريك.

و أوضح فسادا ما ربما يقال بتعلق الطلب ببعض الأعدام وجدانا؛ لأن ذلك مغالطة، و حصلت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ ضرورة أن الشىء قد يكون مبغوضا بفساد فيه، فينسب المحبوبة إلى عدمه» (3) انتهى.

1- محاضرات فى أصول الفقه 4: 86-88.

2- تقدم فى الجزء الأول: 127 و الجزء الثانى: 80.

3- تهذيب الأصول 1: 372.

أقول: قد عرفت منا مرارا عدم جواز الخلط بين الأحكام الداخلة في محيط الوجود والحاكية عن الأعيان الخارجية وخصوصياتها، وبين المسائل الذهنية والإرادة المتعلقة بالعناوين (1).

وبالجملة: العدم وترك شرب الخمر لا واقعية له، ولا أثر له، ولا حظ له من الوجود، وأما تعلق الإرادة والبعث بعنوان «الترك» الذي هو وجود ذهني لا واقعية له، فلكون المقصود من تعليق الإرادة به وجعله مورد البعث والتحريك، توجيه المكلفين إلى ما هو المقصود الأقصى؛ وما هو مورد المصلحة والمفسدة، وقد مر إمكان كون ترك الصلاة محرما (2).

وهكذا فيما نحن فيه، يمكن كون ترك القمار واجبا ومطلوبا، ويكفي لوجوب الشيء في الاعتبار ولحرمته وتعلق البعث والإرادة في عالم الذهن بهذه الأمور، هذا النحو من الموجدية، وهذا المقدار من الفائدة، فلو قام المولى، وأوجب ترك القمار، أو حرم ترك الصلاة، فلا يصح العدول عما أفاده في ظاهر مرامه إلى ما تقتضيه هذه المقالة.

والعجب أنه -مد ظله- مع توغله في هذه المسائل، وقع في مثل هذا الاشتباه الواضح في كثير من المقامات؛ اغترارا بما في الصحف العقلية!! والله الهادي إلى الصواب.

فبالجملة: كما إذا أمر المولى بضرب زيد، يكون الأمر متعلقا بالطبيعة، وينتقل العقل منه إلى إيجادها خارجا؛ لما لا ثمرة في نفس الطبيعة، كذلك ينتقل من قول المولى: «أطلب منك ترك القمار» إلى أن القمار ممنوع، ولكن لا بمعنى رجوع هذه الجملة إلى جملة أخرى، بل هي جملة واقعية، وما هو مورد الإرادة واقعا ومورد

1- تقدم في الجزء الثاني: 70-71.

2- تقدم في الجزء الثاني: 26.

البعث و التحريك فى عالم الذهن و العنوان، هو الترك، إلا- أنه من ذلك يتوجه اللبيب إلى لزوم الانزجار عن القمار، فيصل المولى إلى مرامه بذلك، و هذا كاف فى إمكان توجيه الإرادة و البعث نحوه؛ و إن كان الفعل مورد البغض و المفسدة، فتدبر و اغتتم.

ثانيها: أنه فى النواهي ليس إلا مادة ذهنية، و المادة لنفس الطبيعة، و الهيئة للزجر عنها، فما هو الدال على العدم و الترك؟! و فيه: أن القائل بمقالة المشهور يدعى: أنها موضوعة فى جانب الأمر لطلب الوجود، و فى جانب النهى لطلب العدم، فما قيل مصادرة، و لا يصدقها الخصم.

قال فى «الكفاية»: «الظاهر أن النهى بمادته و هيئته فى الدلالة على الطلب مثل الأمر، غير أن متعلق الطلب فى أحدهما الوجود، و الآخر العدم» (1) انتهى.

ثالثها: «لو كان مفاد النهى طلب ترك الطبيعة، كان متعلقه- و هو عنوان ترك الطبيعة- أمرا وحدانيا؛ إذ العدم غير قابل للتكثر، فإذا عصى العبد- بإيجاد الطبيعة- نهى المولى، فلا يبقى للنهى أثر بالنسبة إلى ترك الطبيعة، و لا يعقل العصيان الثانى و الثالث، و هذا خلاف ضرورة كافة العقول فى باب النواهي، فإنها قائمة على أن الفرد الثانى و الثالث أيضا عصيان».

أقول: هذا ما أورده الأستاذ البروجردى قدس سره (2).

وفيه: أن هذه الشبهة تتوجه إلى القول: بأن مفاد النهى هو الزجر و المنع الخارجى اعتبارا أيضا؛ لأنه إذا زجر المولى عن القمار، و ارتكبه العبد العاصى، فإنه لا معنى لبقاء النهى بعد العصيان إلا بعد دعوى تعدد المطلوب و الانحلال، و لو صححت هذه الدعوى على هذا المبني، تصح على القول: بأن مفاد النهى هو طلب

1- كفاية الأصول: 182.

2- نهاية الأصول: 246.

ترك الطبيعة على وجه الانحلال، فتكون الطبيعة منحلّة حسب الأفراد عرفاً، ويتعلق النهى المزبور بتروكها، وستأتى زيادة توضيح حول اختلاف الأمر والنهى من هذه الناحية إن شاء الله تعالى (1).

رابعها: ما أفاده أيضاً قدس سره: «و هو أن مقتضى مقالة المشهور كون النهى المتعلق بالطبيعة، ذا امتثال واحد و هو ترك جميع الأفراد، و هذا أيضاً مخالف لحكم العقلاء؛ فإن المكلف إن اقتضت شهوته فى الآن الأول أن يأتى بالطبيعة المنهى عنها، ولكنه تركها فى الآن الثانى لأجل نهى المولى، عد ممثلاً بالضرورة» (2).

وفيه أيضاً ما عرفت: من أن هذه الشبهة مشتركة الورود على جميع المسالك فى النواهى، فلو كان مفاد النهى الزجر عن الطبيعة فانزجر العبد عنها، فقد امتثل، و لا معنى للزوم الانزجار ثانياً إلا بدعوى الانحلال و حكم العقلاء، و هذا أيضاً يأتى على مقالة المشهور، فلا ترجع هذه الأمور و أشباهها إلى امتناع تلك المقالة عقلاً، أو عرفاً و عقلاً.

خامسها: لو كان مفاد النهى الزجر عن الطبيعة، فهو معناه الأمر بالطبيعة بإيجادها، ثم الزجر عنها؛ لأن الطبيعة معدومة، و لا معنى للزجر عنها، و إذا كان المراد هو الزجر عن إيجادها فى الخارج و عن جعلها خارجية، فيتوجه السؤال عن الأول على الإيجاد، مع أن النهى له المادة الموضوعية لنفس الطبيعة، و الهيئة الزاجرة عنها، و لا شىء وراء ذلك حتى يكون دالاً عليه.

وفيه ما قد عرفت فى باب الأوامر: من أن الزجر عن الطبيعة حكمه العقلائى هو المنع عن الإيجاد، و لا حاجة إلى اعتبار الإيجاد (3) حتى يقال: بأن القائل بأصالة

1- يأتى فى الصفحة 100.

2- نهاية الأصول: 246.

3- 166، مصباح الأصول 3: 137-139.

الماهية ينكر كون الإيجاد قابلاً للنهي، فما هو مورد النهي معنى يجتمع مع القول بأصالة الوجود و الماهية، فلا تخلط.

سادسها: لو كان النهي مفاد نفس «أن لا- تفعل» و الترك، لكان هذا خارجاً عن الاختيار، فكيف يعقل النهي عما هو خارج عن الاختيار(1)؟! قلت: نعم، لا يكون العدم بما هو تحت الاختيار، ولكن إذا كان الوجود تحت الاختيار و لم يختر الوجود فيكون العدم باقياً، و هذا معنى اختيارية العدم، و إلا يلزم أن لا يكون الوجود مورد الاختيار، و لأجل هذه النكتة قيل: «الاختيار هو إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل»(2) فإن عند عدم مشية الوجود يبقى العدم طبعاً و قهراً، فتأمل جيداً.

سابعها: لو كان مفاد النهي ما اختاره الأفاضل المحققون(3)، لكان في مورد الترك لا عن انزجار لا يعد المكلف ممثلاً؛ لأن الزجر لا يتحقق إلا بالانزجار، و هذا هو عين القول: بأنه الترك عن كف، و لعل القائل بالكف كان يريد هذا المعنى.

و بالجمللة: بناء على هذا، لا يعد التارك لا عن زجر المولى ممثلاً، و يلزم بناء على هذا كون جميع النواهي عبادية، و كونها حقيقة في التعبدية؛ لأنه معناه اللغوي و ماهيته العرفية.

وفيه: أن القائل بذلك يدعى أنه للزجر على سبيل الاقتضاء، و إلا لو كان للزجر على سبيل الفعلية يلزم أن لا يكون النهي نهياً في مورد العصيان.

و أما حديث لزوم كونها عبادية، فهو أمر مشترك بين جميع الآراء، فإنه لو كان النهي لطلب الترك فإنه لا يعد التارك الغافل عنه ممثلاً، و هكذا التارك لأجل شهواته.

1- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب 1: 103- السطر 18-22.

2- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 177.

3- تقدم في الصفحة 83، الهامش 3.

والذى هو المهم: أنه فى مورد الترك المطلق، لا يكون للنهى تأثير فى متعلقه، ولا يخرج بذلك عن كونه نهياً.

نعم، إذا كان الاستفادة من النهى أن الشرع لا يرضى بإيجاد الطبيعة، فعند الترك ينتفى موضوعه قهراً، ولا يبقى محل للنهى عنه. ولا يعقل تفسير الأمر والنهى بما يرجع إلى صدق الامتثال فى الصورتين المزبورتين؛ لتقوم الامتثال بالالتفات والانبعاث.

نعم، يصدق أنه قد أتى بالغرض. ولو كان هذا موضوعاً للثواب فلا بأس بترتبه عليه، كما لا يخفى.

إن قلت: كيف لا يعقل ذلك، مع أن طلب ترك الطبيعة ليس معناه إلا أن إبقاء العدم الأزلى على حاله مطلوب المولى، وهو حاصل بالضرورة عند الترك المطلق؟! فعلى هذا يصح أن يقال: إن جميع المكلفين قد أجابوا بما طلبه المولى ويستحقون مثلاً الثواب المجعول عليه.

قلت: ليس مفاد النهى طلب الترك على سبيل الإهمال، بل هو طلب ترك الطبيعة من المكلفين، وهذا لا يتحقق إلا مع الالتفات والترك لطلبه، فتأمل.

وبالجملة: هنا سؤال؛ وهو أنه فى ناحية الواجب يكون الأمر واضحاً، ضرورة أن الثواب المجعول على الإتيان الخاص، لا يترتب على الإتيان المطلق، وأما الثواب المجعول على الإتيان المطلق، فلا بأس بترتبه عليه وإن لم يصدق الامتثال، كما مر فى الأوامر (1)، وإنما البحث فى ناحية النهى؛ وأنه هل لا بد وأن يكون الترك مستنداً إلى القدرة والالتفات، فلو كان الترك لعدم الابتلاء بالطبيعة، أو لعدم الالتفات، فهل يترتب عليه جعالة الثواب، أم لا؟ وجهان.

وحيث إن مسألة الثواب والعقاب من المسائل العقلية، وقد ذكرنا المسالك

المختلفة في هذه المسألة في مباحث الأمر (1)، فالتفصيل يطلب من مظانه، وإجماله مذكور في تلك المباحث (2).

والنتيجة أنه مع العجز عن الإتيان، ومع الخروج عن محل الابتلاء، لا يعقل النهي إلا على مسلك سلكناه (3) تبعاً للوالد المحقق - مد ظله - (4) وإذا أمكن توجيه النهي، ولكن لم يكن الترك مستندا إلى القدرة، لا يعد عند العقلاء مستحقاً وإن صدق الترك، فتدبر.

وبعبارة أخرى: من ثمرات الخطابات القانونية أن التكليف التحريمي، لا يكون في مورد الصوارف النفسائية وفي موارد الخروج من الابتلاء ساقطاً وغير فعلي.

وأما على القول بانحلال الخطاب القانوني إلى الشخصي حسب الحالات والأفراد (5)، فيلزم امتناع تصوير الحرمة للمحرمات التي تكون النفوس منصرفة عنها طبعاً، أو تكون خارجة عن محل الابتلاء، فافهم و اغتتم.

إذا تبين لك عدم الشبهة والإشكال ثبوتاً في المسألة، فإليك ما يقتضيه النظر الدقيق والذوق والتحقيق: وهو أنه قد مضى تفصيل المسألة في كتاب الأوامر (6)؛ وأن من الألفاظ ما هي ناشئة عن الإشارات الخارجية التي كانت متعارفة في عصر الحجر، وتكون متعارفة بين الآخرين، وكما أنها إشارات إلى معان خارجية جزئية وإيجابية، كذلك هي في الاعتبار تقوم مقامها، ويكون هيئة

1- تقدم في الجزء الثالث: 152 و ما بعدها.

2- كشف المراد: 407، نهاية الدراية 1: 297-306، نهاية الأصول: 96-98 و 185-186، محاضرات في أصول الفقه 2: 99-121.

3- تقدم في الجزء الثالث: 450 و ما بعدها.

4- مناهج الوصول 2: 25-27، تهذيب الأصول 1: 307-308.

5- تقدم في الجزء الثالث: 395، الهامش 1.

6- تقدم في الجزء الثاني: 82.

الأمر و النهى للإغراء و التحذير المتعارف بين أرباب الكلاب المعلمات.

فلا يكون من قبيل الألفاظ الموضوعية للمعاني الكلية المستعمل فيها عند الاستعمال، بل هي آلات اعتبرت قائمة مقام تلك الإشارات، و معنى استعمالها هو إيجادها، و بالإيجاد ينتقل الناس و العالمون بالاعتبار المزبور إلى ما هو مورد الإشارة و البعث و التحريك و الزجر و المنع.

فالهيئة لا- تكون بمعنى الطلب، و لا- بمعنى الزجر و المنع، بل هي موضوعة لاعتبار أمر عقيب أمر، كاعتبار النقل و الانتقال عقيب البيع؛ على ما قيل في تلك المسألة. و هذا هو معنى الاستعمال الإيجادي، و إلا فلا يعقل أن يكون المستعمل فيه موجودا بالاستعمال و يصدق الاستعمال.

و إن شئت قلت: لا- معنى لهذه الهيئات حسبما يكون لغيرها و المواد من المعاني، بل هي آلات و كيفيات اعتبرت موضوعا لاعتبار آخر و راءها، و إذا تحقق المعنى الأول يتحقق مصداق من المعنى الثاني، و قد مضى شطر من الكلام في مادة النهى، الذي قد أيدنا به أن النهى بالصيغة مصداق الزجر و المنع الذي هو مفهوم كلي، و هو معنى مادة النهى كما في اللغة (1).

و لو كان النهى معناه طلب ترك الطبيعة، فبعد ما عرفت من إمكان كون الترك مورد الطلب، كما في تروك الإحرام، و الصلاة و الصوم، فلا بدّ من إنكار المحرم رأسا، و يلزم كون ترك شرب الخمر واجبا، كما أن ترك الصلاة من المحرمات زائدا على أن فعلها من الواجبات عقوبة و تعقيبا، و هذا غير موافق للتحقيق قطعا.

و كون الطبيعة محرما باعتباره، غير اعتبار كون الترك واجبا، و إذا كان الترك واجبا فلا يشمل قوله صلى الله عليه و آله و سلم على ما هو المشهور-: «إن الله إذا حرم شيئا حرم

ثمنه»(1) موارد النهي بالضرورة.

و مما يؤيد أن مفاد النهي ليس الطلب: أنه في مورد التحريم بمادة الحرمان و الحرمة، لا- يعتبر الطلب، بل اعتبار قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (2) أو الْمَيْتَةُ (3) أن ذات هذا الشئ ء مورد الحرمان و المحرومية، و معنى ذلك لزوم الابتعاد و الاجتناب عنه، من غير كون تركه مطلوباً و إن صح الاعتبار المزبور و المتخيل المذكور، و لكنه خروج عن المتعارف في المسألة.

فما هو مفاد الصيغة، ليس إلا- اعتبار الحجز و المنع و الزجر التكويني الموجود بين الناس و بعض الأشياء بالطبع و القهر، فيكون بين المكلف و المنهي ذلك الحجز و المنع، فتأمل جيداً.

و توهم: أن الصيغة لاعتبار الحمى بين المادة و المكلف، في غير محله؛ لأنه لازم الاعتبار المزبور كما لا يخفى.

فبالجملة تحصل: أن معنى صيغة النهي، ليس كمعنى مادته من المعاني الكلية المتصورة المستعمل فيها اللفظ، و لا من قبيل معاني الأعلام الشخصية جزئية خارجية؛ لعدم وجود الإشارة الخارجية عند استعمال الصيغة، فالصيغة إن كان معناها كلياً فهو كمادتها.

و إن كان معناها حسبما يتبادر منه جزئياً، فهو ليس في الخارج ذا مصداق حتى يستعمل فيه، بل هي أقيمت مقام الإشارة في إفادة ما تقيده الإشارة الخارجية من الزجر و المنع.

و لو صح الاستعمال الإيجادي بالنسبة إلى المعاني الذهنية، أو بالنسبة إلى

1- تقدم في الصفحة 81، الهامش 2.

2- النساء (4): 23.

3- المائدة (5): 3.

زيد- بأن يكون المستعمل فيه موجودا بالاستعمال واقعا، ويكون اللفظ استعمالا فيه أيضا؛ لأن حقيقة الاستعمال حسبما تقرر عندنا هو الاستيفاء من علة الوضع ونتاجه (1)- ولكنه لا يصح بالنسبة إلى الصيغة؛ فإنها لا تكون سببا لوجود الإشارة في الخارج حتى يستعمل فيها، بل هي تطلق لاعتبار الإشارة حتى ينتقل ذهن المخاطب إلى ما هو مرام المتكلم.

ومما يؤيد هذه المقالة: أن قولنا: «لا تترك الصلاة» ليس مجازا، ولا فرق بين هذه الصيغة وسائر صيغ النهي، ولو كان مفادها طلب الترك للزم التكرار، وهو خلاف مرتكز العقلاء بالضرورة، وهكذا في جانب الأمر، فيعلم منه أن الأمر والنهي لا مفاد لهما إلا ما شرحناه وقررناه.

تذنيب: حول أن النهي ليس كفا

قد أشرنا في ذيل الشبهة السابعة إلى أن ترك المحرمات مع القدرة عليها من غير كف وانزجار عند عدم الالتفات، ليس من امتثال النواهي الشرعية (2)، ولكنه لا يستلزم كون النهي هو الكف، بل لازمه كون الامتثال متقوما بالكف والانزجار، لا نفس النهي مادة وصيغة؛ حتى إذا لم يكن الترك كفا لا يكون نهيا، فإنه واضح البطلان؛ ضرورة أن من المكلفين من ينتهون عن النواهي الإلهية من غير تمايل وإقبال إلى المحرم، بل يصير المحرم والمبغوض الشرعي مبغوضا تكوينيا بالنسبة إليهم؛ لما يدركون من الله تبارك وتعالى ما لا يدركه العوام والآخرون، فما اشتهر من تحميق المتقين الذين لا يتمايلون إلى المحرمات، فهو يرجع إلى تحميق أنفسهم، فلا تخالطوا.

1- تقدم في الجزء الأول: 98.

2- تقدم في الصفحة 88.

إيقاظ وإفادة: حول أن مفاد الصيغة هل هي الحرمة أم لا؟

لا- شبهة في أنه في مورد التحريم بمادة الحرمة كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ (1) يعتبر الحرمة الشرعية، و تتحقق الصغرى بقاعدة «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمناً» (2).

إنما الكلام في تحققها بمادة النهي و هيئته، فربما يمكن أن يقال: إن التحريم لا يمكن استفادته منهما إلا بالإطلاق (3)، و معنى إطلاقهما أن الحجة من قبل المولى تامة على التحريم، و لا يعد الاعتذار عند التخلف من العذر العقلاني، فلو كان مفاد الصيغة أو المادة هي الحرمة كان لذلك وجه، و إلا فلا، و قد مر في باب النواهي: أن الأمر حجة على العبد، كحجية العلم الإجمالي و الاحتمال في الشبهات المهمم بها، و لا كاشفية لها عن الواقع.

و بالجملة: بعد صحة استعمال مادة النهي في موارد التنزيه و هكذا صيغته، لا يستفاد منهما التحريم.

أقول أولاً: لو كان ما أفيد حقاً للزم عدم جواز الإفتاء على طبق الأمر و النهي، و لا يجوز أن يفتى الفقيه بوجوب شىء و حرمة؛ لأجل الأمر و النهي، و هذا خلاف الضرورة عند العرف و العقلاء.

و ثانياً: قد تقرر منا أن حكم العقلاء عند الإطلاق، هو الاستكشاف و الاطلاع على حدود إرادة المولى، و أنها إرادة إلزامية من غير فرق بين الأمر و النهي، كما

1- المائدة (5): 3.

2- تقدم في الصفحة 81، الهامش 2.

3- وقاية الأذهان: 325.

فصلناه في تلك المباحث (1).

والعجب من بعض أهل الفضل؛ حيث توهموا أنه في مورد النهي تكون الكراهة، وفي مورد الأمر تكون الإرادة (2)!! وهذا لأجل الاغترار بظواهر كلمات أرباب المعقول؛ حتى مثل صدر المتألهين في كتابه الكبير (3)، مع أن الكراهة من انفعالات النفس مقابل الحب، والإرادة فعل النفس، وهي تحصل في مورد الأمر والنهي، وبمادتهما وصيغتهما يكشف وجودها في النفس، وبالإطلاق يعلم أنها إرادة حتمية إلزامية، فإذا صح اعتبار التحريم من موارد النهي، وتشمله القاعدة بناء على شمولها لمعنى أعم من الأعيان والأحداث؛ ضرورة أن مادة الحرمة يصح تعلقها بذات الشيء، بخلاف النهي، وتفصيله يطلب من مكاسبنا المحرمة، وقد تعرضنا لحدودها فيها (4)، والله العالم.

بحث و تحصيل: في الفرق بين الأمر و النهي من ناحية المرة و التكرار

لا- شبهة في أن النهي والأمر سيان بحسب المتعلق، ولا يختلف حكمهما العقلاني من جهة لزوم الامتثال إلا مع قيام القرينة، ويكون مفاد النهي هي الحرمة، كما يكون مفاد الأمر هو الوجوب لا من ناحية الوضع، بل من جهة الإطلاق؛ حسبما تقرر منا في المراد من «الإطلاق» في هذه المقامات (5).

وقد أشرنا إلى عدم اعتبار العلو ولا الاستعلاء في مادة النهي، وهكذا في

- 1- تقدم في الجزء الثاني: 105.
- 2- لاحظ: نهاية الدراية 2: 286.
- 3- الحكمة المتعالية 4: 113.
- 4- المكاسب المحرمة من تحريرات في الفقه للمؤلف مفقود، لاحظ مستند تحرير الوسيلة 1: 298 و ما بعدها.
- 5- تقدم في الجزء الثاني: 109 وفي هذا الجزء: 94.

صيغته (1)، كما مر تفصيله في الأوامر (2).

ثم إن من الواضح عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار لا بمادته ولا صيغته.

ونتيجة ذلك: أنه عند الامتثال يسقط الأمر، وهكذا عند العصيان؛ لأن حقيقة العصيان هي العجز عن الامتثال بسوء الاختيار، كما عرفت تفصيله في مباحث الترتب (3). والعجب أن السيد الأستاذ البروجردى توهم: أن العصيان لا يورث السقوط (4)!! غافلا عن أن العصيان ليس إلا ما أشير إليه.

وإذا كان الأمر كذلك، فمقتضى المشاركة كون النهى مثله في هذه الجهة، فإذا نهى المولى عن الغضب، أو عن شرب الخمر، فإن النهى لا بد وأن يسقط بالامتثال والعصيان، فلو ترك الغضب وانزجر عن المنهى وانتهى عنه مرة، فقد امتثل النهى، فلا معنى لبقائه بعد ذلك كما في الأمر، وهكذا إذا غصب أو شرب الخمر، فلا معنى لبقاء زاجرته بالنسبة إلى الطبيعة؛ قضاء لحق المشاركة، فإن ما هو في ناحية الأمر هي المادة، وهي مشتركة بينهما، والصيغة وهي واحدة بحسب الإفادة والدلالة. هذا حسب الصناعة وقضية المشاركة.

مع أن الضرورة قائمة على أنه في جانب النهى لا بد من استمرار العدم، وإذا تخلف وعصى لا بد وأن لا يعذر؛ لأنه يصير عصيانا ثانيا و ثالثا وهكذا.

وبعبارة أخرى: لا بد من الامتثال عقيب الامتثال في جانب النهى، فلو امتثل النهى بترك المحرم فلا يسقط النهى، ولو عصاه أيضا كذلك، فما الفرق بين الأمر والنهى، مع أنه في جانب الأمر يكون الامتثال والعصيان واحدا، وفي جانب

1- تقدم في الصفحة 81.

2- تقدم في الجزء الثاني: 11 وما بعدها.

3- تقدم في الجزء الثالث: 475.

4- نهاية الأصول 1: 249.

النهى يتعددان، مع أن المادة في كليهما واحدة، ولا اقتضاء للهيئة إلا الزجر عنها أو البعث إليها؟! وإن شئت قلت: إن في هذه المسألة معضلة ذات جهتين؛ لأنه إن قلنا: بأن امتثال النهى واحد؛ لأنه إذا منع من شرب الخمر فتركه مدة عمره، لا يكون إلا ممتثلاً بالنسبة إلى النهى الواحد، فلا بدّ من كون العصيان واحداً، ولا يعقل النهى الواحد و الامتثال الواحد مع كون العصيان متعدداً.

وإن قلنا: بأن الامتثال أيضاً يتعدد حسب الآتات، أو حسب الإمكانيات، فهذا أيضاً مشكل آخر؛ ضرورة عدم اقتضاء للنهى إلا مثل الأمر، و التعدد فى الجانبين يحتاج إلى جهة تقتضيه، و هى منتفية على الفرض.

فتوهم: أن مقدمات الإطلاق فى جانب الأمر، مختلفة الاقتضاء مع مقدماته فى جانب النهى (1)، فى غير محله؛ لأن المفروض أنه فى كلا الجانبين تكون المقدمات تامة، وأن ما هو المقصود من الإطلاق فى جانب الأمر، هو المقصود فى جانب النهى؛ و هو البعث إلى الطبيعة، أو الزجر عنها بما هى هى؛ من غير النظر إلى الأمر الآخر وراءها.

أقول أولاً: إن الشبهة و العويصة فى مقابل البديهة لا ترجع إلى محصل، فلو عجزنا عن توضيح الفرق بين الأمر و النهى فى هذه المسألة، و لكن لا يلزم منه الخدشة و المناقشة فيما يحكم به العقلاء، و تدركه العقول الساذجة التى هى المتبعة دون الآراء العلمية، نظير ما مر فى بحث الأوامر (2)؛ و إن بناء العقلاء على أنه للوجوب، و اختلفوا فى وجه ذلك اختلافاً شديداً من غير سراية الخلاف إلى أصل المسألة المفروغ عنها عندهم.

1- نهاية الدراية 2: 290.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 92.

و ثانيا: قد ذكروا وجوها لبيان الفرق ناظرين إلى إحداث السر العلمى و كشف النكتة العقلية:

أحدها: أن مسألتنا هذه من قبيل المسألة المعروفة فى الأدب؛ و هى أن النكرة فى سياق النفى تفيد العموم (1)، بخلاف ما إذا وقعت فى سياق الإثبات، فإذا قيل:

«رأيت واحدا» فلا يدل إلا على أنه رأى واحدا من الآحاد، وإذا قيل: «ما رأيت أحدا» فهو نفى العموم.

وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك؛ ضرورة أن النهى يتعلق بالطبيعة التى هى النكرة؛ لأن المراد من «النكرة» هو نفس الطبيعة، لا النكرة الاصطلاحية، و لذلك إذا قال: «ما رأيت الواحد» و كان «الألف و اللام» للجنس يفيد العموم كما نشير إليه أيضا.

فإذا قال المولى: «لا تصلى أيام أقرائك» تكون الصلاة مورد النفى حكما، و تصير النتيجة ما هو مرتكز العقلاء من لزوم الامتثال عقيب الامتثال و عقيب العصيان.

وإن شئت قلت: إن الإطلاق فى جانب الأمر إطلاق بدلى، و فى جانب النهى شمولى ينحل النهى إلى نواه كثيرة، فإذا لا بد من الامتثال عقيب الامتثال و عقيب العصيان؛ لتعدد النهى.

أقول: قد ذكرنا فى بعض البحوث (2) أن ما اشتهر: «من أن النكرة فى سياق النفى تفيد العموم» (3) غير تام وضعاء؛ لأن عنوان «الأحد» موضوع لما يصدق على

1- شرح الكافية 1: 256- السطر 6، المطول: 83- السطر 9.

2- يأتى فى الجزء الخامس: 212.

3- المطول: 83- السطر 9، معالم الدين: 104- السطر 14، كفاية الأصول: 254، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 2: 515.

كل فرد على البدل، وإذا قال: «رأيت واحدا» صحيح إذا كان تعلق رؤيته بفرد، وإذا قال: «ما رأيت أحدا» وكان نظره إلى نفى تعلق رؤيته بزيد صح؛ لما يصدق عليه أحد، فهو أيضا صادق و صحيح بالضرورة.

نعم، النكرة في سياق النفي تفيد فائدة العموم حسب الإطلاق عرفا، وعند ذلك يتوجه الإشكال المزبور في الفرق بين الأمر والنهي إلى هذه المسألة، ولا يخص بكون المتعلق نكرة، بل لو كان المتعلق محلي ب «الألف و اللام» للجنس تأتي الشبهة، ويفيد العموم أيضا، فإذا قيل: «ما رأيت الأحدا» وكان النظر إلى نفى الجنس، فهو أيضا مثل النكرة، ولأجل ذلك يشبه ما نحن فيه من هذه الجهة كما مر.

و أما تقسيم الإطلاق إلى البدلي والشمولي، فهو غلط كما تقرر في محله (1).

مع أن هذا ليس من حل المعضلة، بل هو من قبيل التمسك بفهم العقلاء فيها، وهو أمر مفروغ عنه، فلا تخلط.

هذا مع أن الانحلال يحتاج إلى المحلل، و مجرد قصد المتكلم و غرضه لا يكفي للزوم المجازية، فلو كان مقصوده النهي عن المصاديق، لكان ينبغي أن يقول: «يحرم عليك كل صلاة» أو يقول: «لا توجد كل صلاة» فتدبر.

ثانيها: قد اشتهر في الكتب العلمية (2) حتى في بعض صحف عقلية (3): «أن الطبيعة توجد بوجود فرد ما، و تنعدم بانعدام جميع أفرادها» فإذا تعلق الأمر فلا بد من وجود فرد ما حتى يمثل الأمر، وإذا تعلق النهي بها فلا بد من إعدام جميع الأفراد حتى تنعدم الطبيعة.

1- يأتي في الجزء الخامس: 455.

2- هداية المسترشدين: 321- السطر 6، كفاية الأصول: 183، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي: 395.

3- الحكمة المتعالية 8: 15.

فإن قلنا: بأن مفاد النهي طلب إعدام الطبيعة فالأمر واضح، ولا بد من أن يعدم جميع الأفراد حتى يتحقق مطلوب المولى.

وإن قلنا: بأن مفاده الزجر و المنع على الوجه الذى عرفت منا(1)، فلازمه العقلاني هو استمرار العدم الأزلي السابق عليها، المجتمع معها، وهذا لا يعقل إلا بترك الطبيعة المطلقة؛ لانتقاضه بإتيان فرد منها، وهو خلاف مفاد النهي قطعاً.

وبالجملة: يحصل الفرق بين الأمر و النهي من ناحية كون الطبيعة فى جانب النهي، مورد الزجر و الإعدام، و بما أنها تكون كذلك فلا بدّ من إعدام جميع الأفراد حتى يتحقق الامتثال، بخلاف الأمر.

و يتوجه إليه أولاً: أن قضية ما تقرر فى محله هو أن الطبيعة موجودة بنفسها(2)، و ما اشتهر: «من أن معنى وجود الطبيعى بمعنى وجود أشخاصه»(3) غير موافق للتحصيل، فإذا كانت الطبيعة بما هى هى مسلوب عنها الوجود و العدم، و الواحدة و الكثرة، و كانت العوارض تلحقها لموجبات خارجة عنها، فهى واحدة و متكثرة، و إذا كانت هى كثيرة فى الخارج، و لها الوجودات و الأفراد الكثيرة، فلها الأعدام الكثيرة؛ ضرورة أن نقيض الكثير كثير، و نقيض الواحد واحد، و تلك الأعدام هى الأعدام البديلة عن الموجودات التى تخص بها، فإذن لا أصل لما اشتهر فى عرف الأصحاب.

وإن شئت قلت: ما هو موضوع القضية الأولى و هى «الطبيعة توجد بوجود فرد ما» هى المهملة، و هى تنعدم بانعدام فرد ما، و ما هو الموضوع فى القضية الثانية و هى «الطبيعة تنعدم بانعدام جميع الأفراد» هى الملحوظة سارية على فرض

1- تقدم فى الصفحة 83-84.

2- الحكمة المتعالية 1: 273، الشفاء، قسم الإلهيات: 207.

3- كفاية الأصول: 462، نهاية الأفكار 3: 121، حقائق الأصول 2: 453.

إمكانها، وهي توجد بوجودات جميع الأفراد.

إن قلت: هي قاعدة عقلائية.

قلت: لا- حاجة إلى التمسك بها لبيان الفرق؛ بعد اتضاح حكم العقلاء بالفرق بين الأمر والنهي في هذه المسألة، فإن نظرنا إلى إثبات الفرق عقلا بعد كون المادة الواقعة تلو الأمر عين المادة الواقعة تلو النهي، مع أن الأمر والنهي لا يدعوان إلا إلى نفس الطبيعة، وتكون ما هي من الطبيعة في جانب الأ-مر عينها في جانب النهي، وهو نفسها اللابشرط التي يمكن وجودها في الخارج، فيكون امتثالا للأمر، و عصيانا للنهي، دون سائر اعتباراتها.

وثانيا: لو كان مفاد القاعدة المعروفة ما صدقه القوم، لأصبحت المسألة أشد إشكالا وأصعب حلا؛ وذلك لأن مقتضى كون انعدام الطبيعة بانعدام جميع أفرادها، كون الامتثال في جانب النهي واحدا بترك جميع الأفراد، وإذا كان الامتثال واحدا فيلزم كون العصيان واحدا؛ لعدم معقولية تصور العصيانات الكثيرة مع وحدة الأمر، و وحدة الإطاعة و الامتثال، وهذا مما لا يلتزم به أحد، و لا يمكن تصوره، كما مضى في صدر البحث (1).

و ثالثا: قد تقرر أن حكم العقلاء على تعدد الامتثال في جانب النهي، و نجد أن من ينزجر وينتهي عن زجر المولى ونهيه، يعد ممتثلا لنهيه، و لا يسقط النهي بمثله بالضرورة (2).

فتلك القاعدة ليست عقلية و لا- عقلائية إلا في بعض المقامات، كما في استصحاب الكلى، فإنه إذا كان في البيت إنسان يحكم بوجود الطبيعة فيه، وإذا خرج منه الأفراد الكثيرة وبقى واحد يقال: «الإنسان في البيت باق» كما يقال: «نوع

1- تقدم في الصفحة 86.

2- تقدم في الصفحة 96.

الإنسان باق، ونوع كذا غير باق» فافهم و اغتتم.

ثالثها: لنا أن نقول: إن مفاد النهى هو الزجر أو طلب العدم، ولكن هنا حكم عقلائي آخر؛ وهو أن المولى يريد إبقاء العدم الأزلي الثابت للطبيعة المجتمع معها، ويتوسل بالنهى إلى استمراره، ويكون طارد العدم المزبور مبغوضا، وهو شرب الخمر وغير ذلك.

وهذا النحو من العدم مقابل صرف الوجود الذى اعتبرناه فى ناحية الأمر(1)، وقد فرغنا من تصوير الصرف، والفرق بينه وبين الطبيعة فيما سلف (2)، فما يظهر من العلامة المحشى إشكالا على الصرف وعلى العدم المزبور(3)، غير راجع إلى محصل، فراجع.

وإن شئت قلت: إن الأعدام البديلة المتصورة بكثرتها بعد اعتبار الوجودات الكثيرة للطبيعة مثلا، إذا وجد أفراد من الإنسان، فبانعدام كل فرد يكون هناك عدم بديل لذلك الوجود، ولكن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن الطبيعة المنهى عنها لا مصاديق لها حتى تكون لها أعدام بديلة عند الانعدام، ولا يتصور العدم البديل إلا بعد الوجود خارجا، وأما قبل تحقق الطبيعة فلا كثرة لها حتى تتكثر أعدامها، بل الطبيعة قبل تحققها يعتبر لها العدم الواحد الأزلي المجامع حسب أجزاء الزمان، ويكون ذلك العدم عدم البديل حسب الزمان الحالى، و الناهى عن المنكر يريد إبقاء العدم المزبور.

مثلا: النهى عن إيجاد العنقاء بناء على إمكان إيجادها، لا يعقل أن ينحل إلى الأعدام؛ لأنها أعدام تصويرية تخيلية مضافة إلى الأفراد المقدره، وهى ليست عدم

1- تقدم فى الصفحة 44.

2- تقدم فى الصفحة 44.

3- نهاية الدراية 2: 289-290.

الفرد من الطبيعة؛ لأن الأفراد المقدرة ليست أفرادا واقعية، فذلك العدم الثابت في الأزل للعنقاء مورد الطلب، ويكون المقصود استمراره بالزجر عن الطبيعة حسب حكم العقلاء وإن لم يكن العدم بعنوانه مورد النهى، كما مضى تحقيقه (1).

فبالجملة تحصل: أنه في النهى يريد الناهى الزجر عن الطبيعة، لا إعدام الأفراد الموجودة وعند ذلك- وهو الزجر- عنها- لا يعتبر إلا إبقاء العدم الواحد السابق؛ حتى يكون بديلا في الآن اللاحق.

أقول: لو تم هذا التقريب فالنتيجة وحدة النهى، ووحدة الامثال، وقضية ذلك وحدة العصيان، وهو أفحش فسادا من أصل المعضلة، كما عرفت مرارا (2).

رابعها: تقريب أفاده العلامة المحشى قدس سره قريب مما أفدناه، و تتوجه إليه الإشكالات التي ذكرها الوالد المحقق - مدّ ظلّه - و من شاء فليراجع «الحاشية» (3)، و «تهذيب الأصول» (4).

خامسها: أن المبعوضنية و المحبوبة الموجودتين في جانب النهى و الأمر، تتصور على أنحاء:

فتارة: تكون بنحو العام الاستغراقى.

و أخرى: بنحو العالم المجموعى.

و ثالثة: بنحو صرف الطبيعة.

و رابعة: بنحو صرف الوجود.

و هناك قسم آخر خامس يطلب من مقام آخر.

1- تقدم في الصفحة 96.

2- تقدم في الصفحة 101.

3- نهاية الدراية 2: 291.

4- تهذيب الأصول 1: 374.

فإذا كان المولى فى جانب الأمر محبا بنحو العموم الاستغراقى، فلا بدّ وأن يأمر- على الوجه المزبور- بإتيان أدوات العموم. وإذا كان محبا للطبيعة بنحو العام المجموعى فهذا يتوسل بالقرينة. وهكذا فى صورة كون المطلوب صرف الوجود.

وأما إذا كان المطلوب نفس الطبيعة، فلا يحتاج إلى نصب القرينة؛ لأنه بمجرد الأمر بها مجردا عن القرائن على الوجوه الأخرى، يكون عدم إتيانه بالقرينة على سائر الوجوه، قرينة على أن ما هو مورد الطلب هو نفس الطبيعة، لا الأمر الآخر، بل لا حاجة إلى التمسك بهذه القرينة العدمية؛ لأنه هو مقتضى نفس تعلق الأمر بالطبيعة.

وربما يقال: إن مقدمات الحكمة هنا تقتضى كون الإتيان بالفرد كافيا؛ لأنه لا يعقل طلب الطبيعة على نعت العموم الاستغراقى (1).

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أن الطلب بنحو العموم الاستغراقى ممكن؛ لأن المقصود بعث المكلف نحو إيجاد الأفراد بقدر الإمكان.

نعم، العموم المجموعى غير ممكن طلبه، ولا سيما بالنسبة إلى الأفراد العرضية والطولية معا.

هذا مع أن مقدمات الحكمة لا تقتضى ذلك؛ لما عرفت: من أن نفس تعلق الأمر بالطبيعة، يقتضى الكفاية بالمرّة وإن كانت المقدمات معدومة (2). هذا كله فى جانب الأمر.

وأما فى جانب النهى فهناك تقريران:

الأول: أن الطبيعة المنهى عنها إن كانت مبغوضة على نعت العموم المجموعى، فلا بدّ من وجود القرينة.

1- محاضرات فى أصول الفقه 4: 106-107.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 203.

وإذا كانت مبغوضة على نعت صرف الوجود، فلا بدّ أيضا من قيام القرينة.

وإذا كانت مبغوضة على وجه يكون البغض ناشئا من فساد فرد ما من الطبيعة، فلا بدّ من توجيه النهى إلى الفرد وإلى مصداق ما، بخلاف ما إذا كانت المبغوضة ناشئة عن فساد فى الطبيعة بما هى هى.

فإذن لا بد من أحد أمرين: إما النهى على سبيل العموم الأفرادى، أو النهى على وجه تعلق بنفس الطبيعة، وحيث إن الأول يحتاج إلى مؤونة زائدة فيثبت الثانى، وهو الأولى بالبلاغة فى الكلام والخطاب.

فإذا انزجر عن الطبيعة فى مورد، فلا بد من الانزجار عنها فى المورد الآخر؛ لأن المفروض أن الطبيعة مورد البغض والفساد بما هى هى، لا المصداق الأول منها.

وإذا عصى بالنسبة إلى المصداق الأول، فلا بدّ من الامتثال بعد العصيان للغرض المذكور، فكون الطبيعة بما هى هى مورد الفساد و البغض، ينتج الامتثال ثانيا و ثالثا سواء امتثل أولا، أو عصى، فتدبر.

الثانى: أن الاختلاف المشاهد بين الأمر والنهى ليس من ناحية المتعلق؛ لما أنه واحد: وهى الصلاة قبل أيام الحيض، وفى أيامها، بل إنما ذلك من جهة خصوصية فى تعلق الأمر والنهى به، وهذه الخصوصية هى أن المطلوب من الأمر بما أنه إيجاد الطبيعة فى الخارج، فلا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة؛ لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك، و المطلوب من النهى بما أنه حرمان المكلف، فلا- يمكن أن يراد منه حرمانه من بعض أفرادها؛ لفرض أنه حاصل قهرا، و النهى عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصية أوجبت أن تكون (قضية) مقدمات الحكمة فيه؛ هى كون المطلوب حرمان المكلف من جميع الأفراد(1).

إذا تبين ذلك فاعلم: أن في كلا التقريبين نظراً، ولا سيما في الثاني الذي هو للعلامة المعاصر - مد ظله:-

أما الأول: فلأنه في جانب الأمر إذا تعلق الأمر بالطبيعة، واستفدنا منه محبوبيتها بما هي هي، فكل فرد منها - بما هو فرد لها، وتكون الطبيعة معه عين الطبيعة مع الفرد الأول - يكون هو مورد المحبوبة أيضاً، فللمولى أن يؤخذ العبد «أنك عند ما اطلعت على أن الطبيعة بما هي هي مورد الحب للزومى، فلم لم توجدها؟!» فلو صح جواب العبد هنا، لصح في جانب النهى أيضاً إذا تخلف عن الامتثال ثانياً و ثالثاً.

ولعمري، إن التقريب الذي أفدناه قابل للاعتماد عليه لحل المشكلة في جانب النهى، ولكن يورث توجيه المعضلة إلى جانب الأمر المفروغ عنه عند الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم -.

وبالجملة: لو كان محبوبه الفرد الأول منها لأقام القرينة، فمنه يعلم أن ما هو المحبوب نفس الطبيعة بما هي هي.

وبالجملة تحصل: أن قضية مقدمات الحكمة في جانب النهى؛ هو أن الطبيعة تمام الموضوع للنهى، فإذا يعلم: أن الطبيعة من حيث هي هي تمام المبعوض، ولا شىء دخيل في ذلك، ومن كونه تمام الموضوع للبغض يعلم: أن المفسدة الموجبة لبغضها، موجودة في نفسها من حيث هي هي، فعليه لا يعقل الترخيص في بعض أفرادها إلا على وجه يستكشف الخلاف.

و حيث إن المفروض عدم وجود الدليل المرخص، فكيف يعقل تجويز العقل ارتكابها في مورد من الأفراد العرضية أو الطولية؟! ويحتج المولى على العبد: بأنه لو كان المبعوض الفرد الأول، لما أطلق الحكم على الطبيعة، ولو كان الفساد في فرد خاص منها لما كان يتعلق بغضه بها، ولما نهى عنها من حيث هي هي، فمن هذا

المقام- وهو مقام الإثبات- يستكشف حدود البغض و حدود الفساد حسب ديدن العقلاء فى استكشاف المصالح و المفساد بالضرورة، كما تقرر فى الأمر(1)، و فيما مضى آنفا فى هذه المسألة أيضا.

وقضية صحة هذا التقريب، عدم جواز الاكتفاء بالمرّة فى جانب الأمر أيضا، و هو خلف.

اللهم إلا- أن يقال: إن بناء العقلاء فى جانب الأمر على إفادة المحبوبة الاستيعابية بالنسبة إلى جميع الأفراد، و على وجه تكون الطبيعة السارية مطلوبة بأداة العموم، و لا يكون الأمر كذلك فى جانب النهى، فتدبر.

و أما الثانى: فإن المبعوض لو كان فردا ما، فالنهي تحصيل للحاصل؛ لأن ترك هذا المبعوض حاصل بالضرورة، و لكن هل يستكشف من ذلك أن المبعوض هو عموم الأفراد، أم يستكشف منه أن المبعوض هو الفرد الخاص؛ و هو ترك المبعوض عن انزجار و كف، فيكون هذا دليلا- على القول: بأن امتثال النهى بالانزجار و الكف، حتى لا- يكون النهى تحصيلًا للحاصل، كما أفاده القائل بأن النهى طلب الكف؟! هذا أولا.

و ثانيا: يتوجه السؤال عن كيفية استعمال ألفاظ الطبيعة، فإنها موضوعة لنفس الطبائع بما هي هي، و إذا أريد منها الأفراد فلا بدّ من الالتزام بالمجاز الضجيج القبيح، كما لا يخفى.

و توهم: أن مقدمات الحكمة تقيّد السراية(2)، فى غير محله؛ لما تقرر من أنها لا تورث أمرا خارجا عن الوضع، و لا تورث المجازية، بل هي عند اجتماعها تقيّد أن ما هو متعلق الحكم تمام الموضوع و تمام الغرض، و هو تمام المحبوب أو

1- تقدم فى الجزء الثانى: 96.

2- لاحظ محاضرات فى أصول الفقه 4: 107.

المبغوض، من غير إفادة شيء آخر في مقام الدلالة واللفظ(1).

ومن هنا يظهر ضعف بعض الوجوه الأخرى: من أنه في جانب الأمر تكون المصلحة قائمة بالفرد، وفي جانب النهي تكون المفسدة مستوعبة، فإنه وإن كان الأمر كما حرر ثبوتها، ولكن الكلام في مقام الإثبات؛ وأنه كيف يمكن إفادة ذلك بمقدمات الإطلاق من غير لزوم المجازية و الجراف؟

وقد أفاد الأستاذ البروجردى قدس سره وجهها(2) لا يرجع إلى محصل، إن لم يكن تكرارا لفهم العقلاء، فلاحظ ذلك.

تنبيه: حول النواهي التعبدية و دلالة النهي على الفور

قد مر منا تفصيلا في ذيل مباحث التعبدى و التوصلى، إمكان جريان البحوث المزبورة فى الأمر و صيغته فى جانب النهى، و أن المنهى عنه قد يكون تعبدىا، و قد يكون توصلىا(3)، و ما توهموه من الشبهات فى جانب أصالة التوصلىة فى باب الأوامر(4)، هى تأتى هنا أيضا حدوا بحدو.

و أما صغرى هذه الكبرى الكلية فهى محل المناقشة، فلو قلنا: بأنه فى تروك الإحرام أو الصوم أو الصلاة يكون المحرم الأمور الوجودية، فما هو اللازم عند الأكثر تركها تعبدىا، و لا يكفى التروك الواقعية(5)، خلافا لبعض آخر(6)، و التفصيل يطلب من الفقه.

1- تقدم فى الصفحة 106، و يأتى فى الجزء الخامس: 439.

2- نهاية الأصول 1: 248.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 187.

4- تقدمت فى الجزء الثانى: 118 و ما بعدها.

5- العروة الوثقى 2: 166، كتاب الصوم.

6- لاحظ تذكرة الفقهاء 1: 255-السطر 26.

وهكذا إذا قلنا: بأن المحرمات الشرعية هي التي يكون أعدامها مطلوبة، و تروكها مقصودة، فإنه أيضا قضية تروك الحج صغرى لهذه المسألة.

وبالجملة: قضية القواعد هي أصالة التوصلية في جانب النهي أيضا، خلافا للشيخ قدس سره و جمع من تلاميذه.

ثم إن مقتضى الأصول العملية في باب النواهي في مسألة المرة و التكرار، هي البراءة؛ لما تقرر منا مرارا: من أن استصحاب الحكم الكلى و الأحكام الكلية الإسلامية و غير الإسلامية، غير جار ذاتا، لا تعارضا كما ظنه الفاضل النراقي قدس سره (1).

وغير خفى: أنه في جانب الأمر لا يدل الهيئة و لا غيرها على الفور، و لا التراخي، و أما حكم العقلاء في باب النهي على الفور؛ فهو لأجل أن جواز التراخي يرجع إلى الإخلال بمفاد النهي. و لا معنى للتخيير العقلى في هذا المقام أيضا؛ حتى يصح الارتكاب في الآن الأول، و الامتثال في الثانى، كما هو الظاهر.

1- مناهج الأحكام و الأصول: 239-240، عوائد الأيام: 70-71.

المبحث الثاني اجتماع الأمر و النهي

إشارة

و اختلفوا فى جواز ذلك و عدمه على أقوال.

ثالثها: التفصيل بين العقل و العرف، فيجوز عقلا، و لا يجوز عرفا.

ورابعها: التفصيل؛ فيجوز فى مقام الجعل، و لا يجوز فى مقام الامتثال.

و تمام الكلام فى المقام يستدعى تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: فى عنوان المسألة و تحرير مصب النزاع

العنوان المحكى عن المشهور هكذا: «هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، أم لا؟»⁽¹⁾ و قد عدل عنه المتأخرون؛ بأن عدم جواز الاجتماع من الواضحات، فىكون العنوان القابل للنزاع هكذا: «هل يستلزم تعلق الأمر بشىء و النهى عن الشىء الآخر المتحددين إيجادا و وجودا، اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد، أم لا؟» فىكون النزاع صغويا، لا كبرويا⁽²⁾.

1- قوانين الأصول 1: 140-السطر 5، الفصول الغروية: 124-السطر 20، كفاية الأصول: 183.

2- نهاية النهاية 1: 210، أجود التقريرات 1: 331، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 396-397، نهاية الأفكار 2: 408-409، نهاية الأصول: 252-253.

أقول: إن أريد من الوحدة الوحدة الجنسية أو الوحدة النوعية، فإن كان للدليل الأمر والنهي إطلاق؛ حتى يكون الواجب هي الوحدة الجنسية المطلقة، لا المهملة، وهكذا في ناحية الوحدة النوعية، فلا يعقل الجواز بالضرورة؛ بدهاءة أن عقل كل عاقل يدرك امتناع كون الحركة المطلقة واجبة و محرمة، أو الصلاة المطلقة واجبة و محرمة. و الأول مثال الوحدة الجنسية، و الثاني مثال الوحدة النوعية.

و غير خفي: أنهما مثالان في العلوم الاعتبارية، و لا صحة لهما في العلوم الحقيقية؛ ضرورة أن الحركة ليست من الأجناس العالية إلا عند بعض الأعيان (1)، و الصلاة لا تكون من الأنواع الحقيقية، فتدبر تعرف.

و إن كانت الوحدة الجنسية أو النوعية مهملة، فجواز الاجتماع من الضروريات الواقعة في الشرائع، فلا معنى للنزاع في هاتين الوحدتين بعد ذلك.

و ما ربما يقال: من أن امتناع الاجتماع واضح بمثابة لا ينكره الأشعري؛ لأنه من التكليف المحال، و كيف يعقل أن يدعى الأشعري كون الواحد مبغوضا و محبوبا (2)؟! فهو لقصور البال؛ ضرورة أن التكليف بالمحال يرجع إلى التكليف المحال، و أن الأشعري و إن لم يدع اجتماع الحب و البغض في شىء واحد، و لكن يدعى أن في مورد الأمر و النهي لا يلزم أن يكون حب و بغض، بل يمكن ذلك جزافا، فتدبر تعرف إن شاء الله تعالى.

و إن أريد من «الواحد» في العنوان الواحد الشخصى، ففيه أن الشخصية من تبعات الوجود الخارجى، بل هي هو، و الخارج ظرف سقوط التكليف، و لا- يعقل ثبوت للأمر و لا للنهي حتى يبحث عن اجتماعهما و عدم اجتماعهما، فعلى هذا يسقط العنوان المزبور عن قابليته لمصب النفي و الإثبات.

1- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق 1: 11 و 278.

2- نهاية الأصول: 252، محاضرات في أصول الفقه 4: 164.

و من هنا يظهر: أن ما أفاده المتأخرون من صغروية النزاع، و قروره بالوجه المزبور، فهو أيضا باطل عاطل؛ لأن الغصب و الصلاة في عالم العنوانية لا يتداخلان بالضرورة، و لا معنى لتداخلهما، و في الخارج لا يبقى الأمر و لا النهي حتى يتجاوز كل إلى ساحة الآخر كلها، أو إلى جزء منها.

و لأجله عدل الوالد المحقق - مد ظله - عن العنوانين و قال: و الأولى أن يقال:

هل يجوز اجتماع الأمر و النهي على عنوانين متصادقين على واحد في الخارج، أم لا؟ فيكون النزاع كبرويا (1).

و أحسن من ذلك أن يقال: هل يجوز أن يتعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصي في الخارج، أم لا؟.

و بعبارة أوضح: لا شبهة في جواز تعلقهما بالعنوانين غير المتصادقين بالضرورة، كعنوان «الزكاة» و «القمار» و إنما الشبهة في جواز تعلقهما بالعنوانين المتصادقين أحيانا على الواحد ك «الصلاة» و «الغصب» و عدمه، فالتعبير ب «جواز الاجتماع» لا يخلو من مسامحة؛ لأنه لا يلزم اجتماع الأمر و النهي في مرحلة من المراحل على شيء واحد، و مع تعدد المتعلق لا يعد من اجتماعهما، و الأمر سهل بعد ذلك.

أقول: يتوجه إليه - مد ظله - أن مورد النزاع، أعم من كون العنوانين متصادقين على الواحد في الخارج، أم كان الصدق في عالم العناوين و المفاهيم؛ ضرورة أن الجنس يصدق على النوع من غير لزوم كون المصداق موجودا خارجيا، فعلى هذا كما يكون النزاع في العنوانين المتصادقين على الخارج، كذلك يكون في المتصادقين على الكلى الذي هو دون الطبيعة الواقعة تحت الأمر، و الطبيعة الواقعة تحت النهي.

مثلا: إذا أمر المولى بالعبادة، ونهى عن الحركة، فيما أن العنوانين يتصادقان على الصلاة دون الصوم، يقع المجمع للعنوانين كلياً، وتكون الصلاة مصب صدق الحركة والعبادة، وهكذا الصلاة الغصبية، كما أفاد «الكفاية» فإنه الكلى المقيد، وتكون بما أنه المغصوبة مورد النهى، وبما أنها صلاة مورد الأمر (1).

فعلى هذا، يكون المراد من «الواحد» هي وحدة المجمع؛ سواء كانت وحدة جنسية، أو نوعية، أو صنفية، أو شخصية، ومما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده - دام ظلّه - في توضيح مرامه، فراجع (2).

قلت: لا شبهة في أن الواحد الشخصى يمكن أن يكون مورد النزاع؛ لإمكان كونه مجمعا، فيقال: «هذه الحركة الخارجية واجبة من حيث، و محرمة من حيث آخر» وأما سائر الوحدات الكلية المطلقة والمقيدة، فهي وإن كانت مجمعا للعناوين العامة، ولعنوان المأمور به والمنهى عنه، إلا أنه بالتقيد يصير واحدا نوعيا مثلا، وكليا مقيدا، وعند ذلك هل يعقل دعوى: أن الصلاة المغصوبة واجبة بما أنها صلاة، و محرمة بما أنها غصب؟! مع أن الصلاة المتقيدة بكونها غصبا أو الغصب المتقيد بالصلاتية، لا يقبل الانحلال إلى حيثيتين، بخلاف ما فى الخارج، فإنه نشير إلى ما فى الخارج ونقول: «إنه محرم؛ لأنه غصب» من غير النظر إلى صلاتيته؛ وأنه واجب لأنه صلاة.

فالكلى المقيد وإن كان ذا وجهين بحسب الصدق، و يصدق عليه العنوانان، ولكنه لا يعقل فرض الاجتماع؛ لأن مع فرض أنها مغصوبة و مع فرض أنها صلاة، يلزم كون متعلق الأمر والنهى واحدا بالضرورة من غير لزوم التشاح والنزاع، فلاحظ و تدبر جيدا.

1- كفاية الأصول: 183.

2- مناهج الوصول 2: 109-110.

وبعبارة أخرى: كما لا يعقل وحدة متعلق الأمر والنهي، كذلك لا يعقل كون الواحد المركب والمقيد، مجمع الأمر والنهي؛ للزوم كون الجزء من المركب متعلق الأمر والنهي بالضرورة من غير غشاوة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي ليست هكذا.

فيكون على هذا منحصرًا مورد النزاع بالواحد الشخصي الذي يكون مجمع العنوانين، ويصدق عليه أنه محرم؛ لكونه غضبا، وواجب لكونه صلاة؛ برجوع الحيثية التعليلية إلى التقييدية، مع عدم لزوم فرض الغضب في مورد تعلق الوجوب، وفرض الصلاة في مصب تعلق الحرمة، بل وصف المحرمية والواجبية ثابت للواحد الشخصي مع قطع النظر حال توصيفه بأحدهما عن الآخر، فتدبر.

فما أفاده- مد ظله- من التوضيح (1) في غير محله، كما أن ما ذهب إليه جمهور المتأخرين (2) في غير مقامه.

إن قلت: الكلي المقيد كالصلاة المغصوبة، مجمع العنوانين، وسراية الوجوب من أحد الجزئين إلى الجزء الآخر، والحرمة من الجزء الغصبي إلى الجزء الصلاتي، محل الخلاف بين المجوزين والمانعين (3).

قلت: كلا؛ لأن الكلي المأخوذ موضوعا للوجوب والحرمة، قابل للتعليل، فيقال: «الصلاة المغصوبة واجبة؛ لأنها صلاة، ومحرمة لأنها غضب» وهذه العلة إما تكون غير راجعة إلى قيد الموضوع، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في المتعلق، وهو واضح الفساد، وإما ترجع الحيثية التعليلية إلى الحيثية التقييدية، فلا معنى لحمل الوجوب على المركب من الجزئين اللذين أحدهما أجنبي، كما هو الظاهر.

1- نفس المصدر.

2- كفاية الأصول: 170 و 183، نهاية الأفكار 2: 408، محاضرات في أصول الفقه 4:

3- كفاية الأصول: 182-183، محاضرات في أصول الفقه 4: 170-173.

فما هو فيه مناط البحث و مورد النزاع؛ هو الواحد الشخصى الذى يصح أن يوصف بالحرمة و الوجوب، من غير كون الحيثية الواحدة موصوفة بهما، و من غير كون أحد الوصفين ملحوظا فى الوصف الآخر.

و إلى هنا تحرر و تقرر: أن ما جعله المشهور عنوانا للبحث قابل للتصحيح بأن يكون المراد من «الواحد» المجمع الواحد، لا المتعلق الواحد، كما هو الظاهر.

نعم، ينبغى أن يكون عنوان البحث هكذا: «إذا تعلق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصى، الموجودين بالإيجاد الواحد و الوجود الفارد، فهل يمكن إبقاء الأمر و النهى على حالهما، أم لا؟» فإن التعبير ب «الاجتماع» و «اللا اجتماع» غير صحيح جدا؛ لعدم اجتماعهما فى المتعلق فى مقام الإنشاء و الجعل فى أى وعاء من الأوعية بالضرورة كما يأتى (1)، و على هذا يصير النزاع كبرويا، و لا يعقل أن يكون صغويا.

و لتوضيح ذلك نقول: لا- شبهة فى أن أخذ العنوان الواحد من الكثير بما هو كثير، ممتنع برهانا و وجدانا، و لا شبهة أيضا فى أن أخذ العناوين الكثيرة من الواحد بجهة واحدة، مستحيل عقلا و وجدانا، بل لا بد من الجهات العديدة حتى يتمكن من أخذ العناوين الكثيرة من الواحد؛ و إن كانت تلك الجهات لحاظية، و اعتبارية غير خارجية، فلا يلزم كون الواحد المزبور مركبا.

بل لا ينافى أن يكون بسيطا غايته، فإن عنوان «العالم» و «القادر» ينتزعان من الواجب، و يكون كل واحد مأخوذا لجهة خاصة من غير لزوم تركيبه، كما تحرر منا فى «قواعدنا الحكمية» (2).

و فيما نحن فيه إذا كان عنوان «الغصب» و «الصلاة» متكثرا كما هو الواضح،

1- يأتى فى الصفحة 206.

2- القواعد الحكمية للمؤلف قدس سره (مفقودة).

فلا بدّ من أخذ كل واحد من الخارج بجهة غير الجهة التي يؤخذ منها الآخر، فعلى هذا فهل يعقل أن يكون النزاع في أن العناوين الكثيرة، هل يمكن أن تؤخذ من الواحد بجهة واحدة، أم لا؟! وعبارة أخرى: هل يدعى القائل بالاجتماع أن عنواني «الغضب» و «الصلاة» ينتزعان من الجهتين الخارجيتين، و الامتناعى يقول: بأنهما ينتزعان من الواحد بجهة واحدة، مع كونهما عنوانين مختلفين مفهوما، فعلى مثل هذا التوضيح يتبين:

أن تحرير النزاع بشكل البحث الصغرى حول أن من تعلق الأمر بعنوان، و النهى بعنوان آخر، موجودين بإيجاد واحد، و وجود واحد، يلزم اتحاد المتعلق أم لا؟ من الغلط الظاهر؛ لأنه مع كون عنوان «الغضب» و عنوان «الصلاة» بما هما عنوانان، لا يعقل كون منشئهما واحدا، و كيف يمكن لأحد دعوى: أن حيثية الصلاة و الغضب واحدة؟! فإن وحدة حيثية تستلزم وحدة العنوان بالضرورة.

فتحصل حتى الآن: أن النزاع لا بد وأن يكون في أن مع تعدد حيثيتين و العناوين، هل يعقل بقاء الأمر و النهى في المجمع، أم الاتحاد في المجمع يستلزم قصورا في الحكم الوجوبى أو التحريمى؟ بعد وضوح عدم سراية الأمر من أحد العناوين إلى العنوان الآخر، و هكذا النهى، و بعد اتضاح أن هذه السراية لا يعقل أن تكون في الخارج؛ لأنه ظرف السقوط، لا الثبوت و السراية.

و من هنا يسقط ما قد يترأى من كلام جمع من أن التركيب بين حيثيتين إن كان اتحاديا فلا يجوز، و إن كان انضماميا يجوز(1).

فإنه مضافا إلى أجنبية هذه المسألة- كما يأتي (2)- من هذه القضية، لا معنى

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 409-411، محاضرات في أصول الفقه 4: 165.

2- يأتي في الصفحة 146-151.

للتركيب الاتحادي الراجع إلى وحدة خارجية لحيثيتين، مع كون العنوانين متكثرين، فإن برجوع الكثير إلى الواحد ترجع العناوين الكثيرة إلى واحدة، وإذا كان الاختلاف الاعتباري كافياً - كما في البسائط - لانتزاع الكثير، فلا معنى للتكيب الاتحادي والانضمامي رأساً، فافهم و اغتتم.

وبالجملة: يعترف كل إنسان مع قطع النظر عن الشريعة: بأن الصلاة في الأرض المغصوبة ينتزع منها عنوان «الصلاة» و ينتزع منها عنوان «الغضب» و اختلاف العناوين يكشف عن اختلاف المنشأ؛ إما اختلافاً واقعياً، كما في المركبات، أو اختلافاً اعتبارياً، كما في البسائط، و عندئذ لا يتمكن أحد من أن يقول: بأن حيثية الصلاة والغضب في الخارج واحدة، فإنه من قبيل تناقض الصدر والذيل، فإن كانا عنوانين فلا تكون الحيثية واحدة؛ وإن كانت واحدة فلا يبقى لفرض العنوانين وجه.

فحديث السراية و حديث التركيب الاتحادي و الانضمامي، من أساطير الأولين الغافلين عن المسائل العقلية، و عن الأحاديث العلمية، و ما هو الحديث هو أن في مورد التصادق هل تبقى الإرادتان الإلزاميتان على حالهما من الباعثية و الزاجرية أم تنتفى إحداهما و تبقى الأخرى من غير سراية الإرادة الباقية إلى متعلق الإرادة الزائلة؟ فافهم و اغتتم، و كن من الشاكرين.

وإن شئت قلت: إن النزاع حول الانحفاظ المزبور، و القول بعدم الانحفاظ، ينشأ من توهم السراية و التركيب الاتحادي، و من التكليف بالمحال، أو التكليف المحال.

أو إن شئت قلت: للامتناعي أن يقول بالتركيب الانضمامي، و له أن يقول بعدم السراية، كما يظهر وجهه في جوهر البحث، فمنه يعلم عدم ابتناء المسألة على التركيب المزبور، و على القول بالسراية المذكورة. مع أن حديث السراية من الأباطيل، و حديث التركيب أجنبي عن بحوث الاعتباريات، كما سيتضح جداً، فعليه

تكون المسألة حول إمكان انحفاظ الإرادتين الإلزاميتين المتعلقة إحداهما بالبعث، والأخرى بالزجر حال اجتماع المتعلقين و تعانقهما في الواحد الشخصي حسبما تحرر(1)، أو في الأعم منه و من الكلى بأقسامه.

وغير خفى: أن أصل النزاع في هذه المسألة بناء عليه، يكون كبروياً؛ لرجوعه إلى أنه هل يمكن أن تجتمع تلك الإرادتان في نفس المولى حال اجتماع المتعلقين في الخارج؛ و تصادقهما عليه، أم لا يمكن المحافظة على جمعهما في نفسه؟ و النزاع في أن المراد من «الواحد» شخصي، أو كلى، أو أعم، يكون صغروبياً؛ لأن من ينكر الأعمية مثلاً يدعى: أن في المجمع الكلى يلزم وحدة المتعلق زائداً على وحدة المجمع، و هو محال، و من يدعيها ينكر هذا اللازم، و سيأتي في بحث اشتراط المندوحة و عدمها ما يغنيك في المقام إن شاء الله تعالى (2).

المقدمة الثانية: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي عن العبادة

إشارة

يتراءى من كلماتهم التصدي لبيان الفرق بين هذه المسألة، و مسألة النهي عن العبادات، و هذا غير صحيح؛ للزوم الإشارة إلى وجه الاشتباه و الاتحاد، ثم الإيماء إلى الفروق المتصورة، فعليه يقع البحث في جهتين:

الجهة الأولى: في وجه اشتراك المسألتين

و بيان كيفية الاستغناء عن هذه المسألة بتلك المسألة.

اعلم: أن النزاع في مسألة الاجتماع كما يتصور في العامين من وجه، اشتهر

1- تقدم في الصفحة 116-118.

2- يأتي في الصفحة 177.

تصوره في العامين المطلقين (1)، وإذا كان الفرض الثاني صحيحا- وهو أن يكون البحث حول اجتماع الأمر المتعلق بالصلاة، والنهي المتعلق بالصلاة في وبر مالا- يؤكل لحمه- يشتهبه الأمر على الباحثين، ويتوجه السؤال المزبور؛ لأن المفروض تعلق النهي بالعبادة، فإذا كانت باطلة فلا موضوع لهذه المسألة.

وغير خفي: أن العبادة لا تختص بذلك؛ لما سيأتي من إمكان جريان نزاع الاجتماع في المعاملات (2)، فإذا كان بين عنوان المأمور به و المنهى عنه في المعاملات، عموم مطلق، فيأتي السؤال المذكور أيضا؛ لتوجه النهي إلى ذات المعاملة، وإذا كانت هي باطلة فلا معنى لهذا البحث. هذا كله في صورة كون النسبة عموما مطلقا.

و أما إذا كانت النسبة عموما من وجه، فربما يتراءى عدم وجه للاشتباه بين المسألتين؛ ضرورة أن اختلاف المسائل باختلاف الموضوعات، أو المحمولات، أو الأغراض والغايات، أو الحثيات على سبيل منع الخلو، ونحن نشاهد كمال الخلاف بين هذه المسألة وتلك المسألة، فلا بدّ من السؤال عن وجه التشابه.

أقول أولا:- من الممكن أن يكون متعلق النهي في العامين من وجه عنوان العبادة، مثل قوله: «صل الصبح» و«لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» (3) فيتوجه الاشتباه الموجب للسؤال عن الفرق.

و ثانيا: إن من اشتبه عليه الأمر توهم: أن النهي المتعلق بالعنوان، لمكان أنه ينحل إلى النواهي الكثيرة، فلا بدّ أن يسرى إلى المصاديق و الأفراد، فتكون الصلاة في الدار المغصوبة مورد النهي طبعاً، فلو كان النهي في العبادات و المعاملات موجبا

1- الفصول الغروية: 125- السطر 8-9، مطارح الأنظار: 128- السطر 34.

2- يأتي في الصفحة 137-139.

3- علل الشرائع 2: 342، الباب 43، وسائل الشيعة 4: 347، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب 2، الحديث 7.

لفساد متعلقهما، فلا معنى للنزاع في هذه المسألة كما ترى.

و من هنا يظهر وجه الاشتباه في المعاملات إذا كانت النسبة بينها وبين المنهى عنه، عموماً من وجه، مثلاً النسبة بين قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (1) وبين الحديث المعروف «نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الغرر» (2) عموم من وجه، إلا- أن النهى لمكان انحلاله العرفي إلى النواهي، فيكون البيع الغرري مورد النهي، ويكون فاسداً، ولا يبقى حينئذ موضوع لهذه المسألة.

و مما يؤيد الاشتباه المزبور في المقام؛ تمسك الأعلام بالحديث المزبور لفساد المعاملات الغررية (3)، مع أن النهى تعلق بالأمر الخارج، فافهم واغتنم.

الجهة الثانية: في بيان الفارق بينهما

هو أولاً: أن جريان النزاع في هذه المسألة في العموم والخصوص المطلقين، محل المناقشة جداً، وسيوافيك تحقيقه (4).

و ثانياً: أن النهى في هذه المسألة نهى فرض أنه تكليفي، ولا يستتبع النهى التكليفي فساد متعلقه، بل التحقيق أنه يقتضى الصحة، كما يأتي تحقيقه (5)، والنهى المفروض في تلك المسألة نهى لم يفرض كونه تكليفيًا، بل عقدت المسألة على أن يعرف النهى المتعلق بالعبادة أنه يدل على الفساد، أم لا؟.

1- المائدة (5): 1.

2- عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 45-168، وسائل الشيعة 17: 448، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب 40، الحديث 3.

3- تذكرة الفقهاء 1: 466- السطر 22-24 و 467- السطر 4-6، مجمع الفائدة والبرهان 8: 172، المكاسب، الشيخ الأنصاري: 185- السطر 3-4.

4- يأتي في الصفحة 142-146.

5- يأتي في الصفحة 351.

وبعبارة أخرى: فى تلك المسألة إما نقول بأن النهى المتعلق بالعبادة أو المعاملة، يوجب الفساد، فيلزم المشابهة بين المسألتين، وأما إذا قلنا: بأنه لا يقتضى الفساد، فلا بدّ من عقد هذا البحث؛ والسؤال عن كيفية إمكان الجمع بين الأمر المفروض تعلقه، والنهى غير الموجب للفساد، فلا يغنى البحث الآتى عن هذه المسألة بالضرورة.

وإن شئت قلت: هذه المسألة من صغريات باب التزاحم، والمسألة الآتية من صغريات باب التعارض؛ إن بنينا على أن النهى إرشاد إلى الفساد، وأما إذا بنينا على أن النهى تكليف صرف، فيكون صغرى لهذه المسألة، كما لا يخفى.

و من العجب أن الأصحاب حتى الوالد المحقق -مد ظله- وقعوا فيما لا- ينبغي، فبحثوا أولا- عن امتياز المسائل وما به الامتياز، ثم عن بعض الفروق المذكورة فى الكتب، فأطالوا ما لا داعى إلى إطالته (1)!! و توهّم بعض آخر منهم: أن نتيجة هذه المسألة صغرى لتلك المسألة؛ وهو أنه إن قلنا بالسراية، فيلزم تعلق النهى بالعبادة (2)، وأنت قد أحطت خيرا بأن مسألة السراية من الأباطيل (3).

و لا حاجة إلى تلك البحوث، بل نتيجة تلك المسألة صغرى لهذا المسألة؛ وهو أنه إذا قلنا: بأن النهى فى العبادة أو المعاملة لا يكون مفسدا، فيكون تكليفا و مستلزما للصحة، فيلزم اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، مع كون المتعلقين مختلفين، كما هو المعلوم المفروض.

و ثالثا: أن النهى لا ينحل إلى النواهي كما مر (4)، و لو انحل فلا يسرى إلا إلى

1- كفاية الأصول: 184-185، حاشية كفاية الأصول، المشكينى 2: 99-102، مناهج الوصول 2: 110-111.

2- محاضرات فى أصول الفقه 4: 166.

3- تقدم فى الصفحة 120.

4- تقدم فى الجزء الثالث: 449-455 و فى هذا الجزء: 99.

المصاديق الذاتية، دون الخصوصيات الملازمة، كما تحرر و تقرر(1). و من هذه التنبهات تظهر مواضع الفساد فى كلمات الأصحاب قدس سره.

إن قلت: بناء على شمول أدلة التعارض للعامين من وجه، فلا يبقى محل للنزاع فى المقام.

قلت أولاً: هو ممنوع.

و ثانياً: أن تعارضهما يكون بالعرض على تقدير الامتناع؛ للعلم بكذب أحدهما، و على الاجتماع فلا يثبت التعارض بالعرض أيضاً، فتدبر.

تتميم: حول كفاية مسألة النهى عن العبادة عن هذه المسألة

ربما يخطر بالبال أن يقال: إن من المحرر فى بحث التعبدى و التوصلى؛ أن قضية القواعد هى التعبدية فى مسألة أن إطلاق الأمر هل يقتضى تحقق الامتثال بالمصدق المحرم، أم لا؟ و المراد منها لزوم كون المصدق الممثل به غير محرم، و يكون مباحاً(2).

و نتيجة تلك المسألة هى الغناء عن هذه المسألة، فلا وجه لعنوانها و البحث عن جواز الاجتماع و اللا اجتماع؛ لأنه على تقدير جوازه عقلاً، فلا يجوز فى مقام الامتثال الاكتفاء بالفرد المنطبق عليه عنوان المحرم، فالصلاة فى المغصوبة باطلة على التقديرين. و الاستغناء عن هذه المسألة بما مضى فى الأوامر(3)، أقوى فى النظر من تقريب الاستغناء عنها بما يأتى فى هذا المقصد(4).

أقول أولاً: إن نتيجة هذه المسألة أعم من كون المأمور به مورد الأمر

1- تقدم فى الجزء الثالث: 241 و 454-455.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 185.

3- نفس المصدر.

4- تقدم فى الصفحة 123، و يأتى فى الصفحة 285.

التكليفى، أو الإنفاذى كما فى المعاملات، ولو تم لزوم كون الفرد الممثل به مباحا، فهو فيما كان الأمر تكليفيا.

و ثانيا: نتيجة هذه المسألة إمكان جواز الاجتماع بين الإرادتين فى مورد اجتماع العنوانين فى المجمع الواحد، ولو ورد فى النص صحة الصلاة فى المغصوبة مثلا، فلا يلزم منه الإشكال العقلى، ولأجله أجمعوا على صحتها فى حال غير العلم والعمد (1)، ومع ذلك نلتزم بأن الغضب فى ذلك الحال حرام؛ إلا أنه معذور للجهل، بل وهى صحيحة حتى مع الجهل بالغصبية جهلا مركبا لا يعد عذرا، فلا يلزم الاستغناء بذاك عن ذى بالضرورة.

و ثالثا: قد مر مرارا أن الاستغناء عن مسألة بمسألة أخرى عند بعض، لا يورث سقوطها (2)، وقد مضى أن جمعا (3) لا يعتبرون فى صحة الامتثال كون الفرد الممثل به مباحا (4)، ومنهم الوالد المحقق - مد ظله (5) -.

المقدمة الثالثة: حول أصولية مسألة اجتماع الأمر و النهى و عدمها

إشارة

هل أن هذه المسألة من المسائل الفقهيّة، أم الكلامية (6)، أم الأصولية (7)، أم

-
- 1- إيضاح الفوائد 1: 86، مجمع الفائدة و البرهان 2: 110، مدارك الأحكام 3: 219، ذخيرة المعاد: 238-السطر 44، جواهر الكلام 8: 293.
 - 2- تقدم فى الجزء الأول: 236، وفى الجزء الثانى: 112، وفى الجزء الثالث: 231 و 233.
 - 3- قوانين الأصول 1: 150-السطر 7-8، أجود التقريرات 1: 102، نهاية الأفكار 1: 208.
 - 4- تقدم فى الجزء الثانى: 187.
 - 5- مناهج الوصول 2: 135.
 - 6- قوانين الأصول 1: 140-السطر 19.
 - 7- نهاية الأفكار 2: 407، مناهج الوصول 2: 113.

من المبادئ الأحكامية(1)، أو التصديقية(2)، أو ليس بشىء منها(3)؟ وجوه وأقوال، ومنها: أنها من الكل(4).

الأول: أنها من الفقهية؛ لأن البحث فى الحقيقة راجع إلى أن العمل المنطبق عليه العنوان صحيح و نافذ، أم لا، و مجرد اختلاف العنوان فى طرح البحث، لا يورث الخروج عن مسائل العلم، كما لا يخفى.

وقيل بخلاف ذلك؛ ضرورة أنه لو كان الأمر كما حرر، لكانت جميع المسائل الأصولية من المسائل الفقهية(5).

نعم، لا بأس بالالتزام بذلك؛ بدعوى أن المسألة الواحدة لأجل اختلاف الأنظار فيها، تعد من المسائل للعلوم الكثيرة؛ حسب كيفية الارتباط الحاصل بينها وبين موضوع العلم و سائر مسائله و مباحثه، ثم إنه إذا كانت من المسائل الفقهية، فهى ذات وجهين: الصحة، و الفساد، فإذا قيل بالصحة فلا بدّ من الدليل عليها، و لا يستدل لها إلا بجواز الاجتماع، و هكذا فى ناحية الفساد لا يستدل إلا بعدم الجواز، و هذا يشهد على تعدد المسائلتين، و إلا يلزم كون الدليل عين المسألة، فلا تخلط.

الثانى: أنها من المسائل الكلامية، و تقرب ذلك بأن البحث هنا حول إمكان اجتماع الإرادتين و امتناعه، أو حول قبح ذلك و عدم قبحه، أو أنه هل يحصل الامتثال بالمجمع أم لا؟ غير صحيح، و لذلك يتوجه إليه ما فى المفصلات(6).

1- مطارح الأنظار: 126- السطر 23-24.

2- أجود التقريرات 1: 333-334، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 2: 400.

3- انظر مطارح الأنظار: 126- السطر 28، و يأتى فى الصفحة 132-133.

4- انظر كفاية الأصول: 185.

5- لاحظ تهذيب الأصول 1: 378-379.

6- مطارح الأنظار: 126- السطر 14-20، تهذيب الأصول 1: 379، محاضرات فى أصول الفقه 4: 177-178.

نعم، لنا أن نقول: بأنه يرجع البحث إلى أن اجتماع الإرادتين، هل يستلزم التكليف بالمحال أم لا، أو هل يرجع إلى التكليف المحال، أم لا؟ وعند ذلك يعد من المسائل الكلامية، أو هل مثل هذه قبيح من المبدأ الأعلى، أم لا؟ وعلى هذا لا يتوجه إليه الإشكالات المزبورة على كونها كلامية.

نعم، يتوجه إليه ما أفاده جدى الأعلى قدس سره في «التقريرات»: من أن هذه المسألة أعم، ولا تختص بالأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، بل المسائل الأصولية مباحث عقلانية كلية يستنتج منها المسائل الشرعية، فالبحث من هذه الجهة عام يشترك فيه المبدأ وغير المبدأ من الموالي العرفيين (1)، فاغتنم.

الثالث: أنها من المبادئ الأحكامية، والظاهر أن المبادئ الأحكامية هي المسائل الخاصة بها الأصول، ولا تشترك فيها سائر العلوم؛ لأن مبادئ العلم بين تصورية، وتصديقية، ولا ثالث لهما.

والمراد منها هي المباحث المعنونة في هذا العلم لكشف الحكم الشرعي من طريق العقل، مع دخالة النقل، كالبحث عن وجوب المقدمة، وحرمة الضد، وحيث إن علم الأصول ليس من العلوم المتعارفة كما سيمر عليك تحقيقه (2)، فلا منع من ازدياد المبادئ الأخر المسماة بـ «المبادئ الأحكامية» فيها.

فما أوردنا عليها فيما سلف: من أنها إما تكون تصوّرية راجعة إلى تصور الموضوع والمحمول بحيال ذاتهما، أو تصديقية راجعة إلى الأدلة و الحجج القائمة على إثبات المحمول للموضوع، والأحكامية ليست منهما، ولا ثالث (3)، قابل للدفع

1- مطارح الأنظار: 126- السطر 13.

2- يأتي في الصفحة 132.

3- تقدم في الجزء الأول: 51-52، وفي الجزء الثالث: 8.

بما أشير إليه؛ ضرورة أن البحث عن وجوب المقدمة وحرمة الضد، لا يعد من المبادئ التصورية، ولا التصديقية، فلا بدّ وأن تكون من المبادئ الأحكامية؛ أي المقدمات التي يستنتج منها الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة؛ لأجل تعلق الحكم الآخر بالموضوع الآخر.

وإدراجها في المسائل الأصولية حسبما سلكه المتأخرون ممكن، ولكن بناء على كون الموضوع علم الأصول هي الحجة في الفقه (1) يشكل الإدراج؛ لأنه بحث عن الوجوب واللاوجوب، لا عن تعيينات الحجة واللاحجة كما لا يخفى، ولا سيما على ما فسروا الحجة: «من أنها هي الحجة بالحمل الأولى فقط» (2).

أقول: لو سلمنا جميع هذه المقدمات، فلا نسلم كونها من المبادئ الأحكامية؛ ضرورة أن البحث في هذه المسألة يدور مدار إمكان انحفاظ الإرادتين في المجمع وعدمه، وهذا ليس من البحث عن الملازمات العقلية المستكشف بها الحكم الشرعي.

نعم، إن قلنا: بأن المقصود أعم من المبادئ المنتهية إلى كشف الحكم الشرعي، ومن المبادئ المنتهية إلى إمكان حفظ الحكم الشرعي على موضوعه، فهو وجيه، إلا- أن لازمه خروج مباحث الظن والشك عن مسائل العلم؛ لما يبحث فيها عن الإمكان المزبور، فإن شبهات ابن قبة (3) ترجع إلى امتناع المحافظة على الأحكام الواقعية في مرتبة الأحكام الظاهرية، فهذه المسألة خارجة عن المبادئ الأحكامية بالضرورة.

1- نهاية الأصول: 15.

2- لاحظ نهاية الأصول: 15-16.

3- فرائد الأصول 1: 40.

الرابع: أنها من المبادئ التصديقية لعلم الأصول؛ وذلك لأن البحث في هذه المسألة صغروي، ويرجع إلى أن عند القول بالامتناع يندرج موضوعها في كبرى مسألة التعارض، وعلى القول بالاجتماع يندرج في كبرى مسألة التزاحم، وبالانضمام إلى الكبريين المزبورتين تنتج النتيجة الفقهية(1).

و من العجيب أن تلميذ العلامة النائيني - عفى عنهما-، اعترض عليه بما(2) هو أجنبي عن فصوص كلامه!! والذي يتوجه إليه: أن المبادئ التصديقية في كل علم عبارة عن الأدلة الناهضة على إثبات الاتحاد بين المحمول والموضوع المعنون على سبيل التردد في أصل العلم.

مثلا: يعنون في العلم أن الدور مستحيل بذاته، أم لا، فمن يدعى استحالته الذاتية يقيم عليه البرهان، وهو من المبادئ التصديقية، ومن ينكره يقيم أيضا البرهان على عدم استحالته الذاتية، وهذا البرهان يعد من تلك المبادئ.

وأما في المقام فالبحث أجنبي عن المبادئ التصديقية، بل هو راجع إلى الفحص عن وجود الموضوع للمسألة الأصولية؛ بناء على صغروية النزاع، وتكون أشبه بالمبادئ التصورية والأدلة الناهضة على إثبات هذا الموضوع، لا تعد من المبادئ التصديقية للعلم.

وبالجملة: هذه المسألة خارجة عن المبادئ التصورية أيضا، وتكون من قبيل البحوث عن أصالة الوجود في العلم الأعلى، مع أن موضوعه الوجود، وإثبات موضوع العلم في ذلك العلم ليس من مسائل العلم، ولا من المبادئ التصورية، ولا التصديقية، كما تقرر منا في «قواعدنا الحكمية» و لذلك أنكرنا فيها كونه موضوعا،

1- أجود التقريرات 1: 333-334.

2- محاضرات في أصول الفقه 4: 179-180.

وجعلنا الموضوع عنوانا قابلا للانطباق على الوجود والماهية؛ حتى يكون البحث عن الوجود والماهية وأصالتها، من عوارضه وتبعاته.

الخامس: أنها من المسائل الأصولية، وعلى ذلك أكثر المتأخرين (1)، ومنهم الوالد المحقق (2) -مد ظله- وذلك لوقوعها في طريق استنباط الحكم الفرعي، مثلا إذا شك في أن الصلاة في المغصوبة صحيحة أم لا، فهي مسألة فقهية، فإن كان الجواز ممكنا نحكم بالصحة، وإلا فنحكم بالفساد.

وتوهم: أن المسألة الأصولية لا يعتبر فيها كونها في طريق الاستنباط بطرفيها (3)، في محله، إلا أن هذه المسألة يقع الطرفان في طريقه؛ ضرورة أن القول بالفساد من المسائل الفقهية، وتترتب عليه الآثار الشرعية، ومستنده الامتناع، والقول بالصحة مثله.

بل قلما يتفق ذلك حتى في مثل حجبة الخبر الواحد والظواهر، فإن للفقيه الفتوى بعدم الوجوب أو بالوجوب مستندا إلى عدم حجبة الخبر الواحد، أو عدم حجبة الظواهر، فلا تخلط وتأمل.

أقول: المشهور عنهم «أن مسائل الأصول هي الكبريات الواقعة في طريق الاستنتاج (4)» ولو كان هذا حقا لما كانت هذه المسألة منها؛ لعدم وقوعها كبرى قياس الاستنباط.

مثلا: يقال: «قول زرارة حجة؛ لأنه خبر واحد، والخبر الواحد حجة، فقوله حجة» وهكذا، وأما فيما نحن فيه فلا تنطبق المسألة على المسألة الفقهية وهي

1- نهاية الأفكار 2: 407، منتهى الأصول 1: 383، محاضرات في أصول الفقه 4: 180.

2- مناهج الوصول 2: 113.

3- محاضرات في أصول الفقه 4: 179-180.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النابيني) الكاظمي 1: 19، نهاية الأفكار 1: 20-21، محاضرات في أصول الفقه 1: 13.

نعم، قد مرّنا في تعريف علم الأصول: أنه الحجة على المسائل الفقهية من غير لزوم كونها كبرى، بل لا بدّ من كونها ممّا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المحمول في القضية الفقهية؛ سواء كانت بالتوسيط، أو بالانطباق (1).

و توهم: أنها تنقيد بعدم الانطباق (2)، في غير محله؛ لأن كثيرا منها تنطبق على المسألة الفقهية، وتقع كبرى الاستنباط والقياس، وقد مضى الفرق بين الكبريات الأصولية والقواعد الفقهية بما لا يقتضى الالتزام بالتنقيد المزبور، فراجع (3) و تدبر.

فعلى هذا، تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية على تعريفنا، لا على تعريف القوم (4)؛ ضرورة أن الفقيه بعد الإفتاء بالصحة يستند إلى إمكان الاجتماع، وإذا أفتى بالفساد يستند إلى امتناعه.

والآذى هو الحق: أن علم الأصول ليس من العلوم الحقيقية المخصصة بالأحكام الخاصة، والمحصورة بالقيود والموازن العلمية المحررة في علم الميزان، ولا من العلوم المتعلقة بالأعيان الخارجية تعلقا طبيعيا كالرياضيات، بل هو من العلوم الاعتبارية المدونة لحال البشر بعد الاجتماع، ولنظام الأمة بعد الحضارة والتمدّن، فلا ينتظر منها الانتظامات الخاصة المعتبرة في سائر العلوم، ولذلك أنكر بعض أربابه وجود الموضوع له رأسا (5).

1- تقدم في الجزء الأول: 48.

2- محاضرات في أصول الفقه 1: 8 و 13.

3- تقدم في الجزء الأول: 38-39.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 19، نهاية الأفكار 1: 21، مناهج الوصول 1: 51.

5- نهاية الأفكار 1: 18، مناهج الوصول 1: 40، تهذيب الأصول 1: 8-9، محاضرات في أصول الفقه 1: 28.

وإني وإن بحثت عن ذلك في أوائل الكتاب (1)، وبادرت إلى تعيين الموضوع له كسائر العلوم، ولكن الإنصاف أنها مباحث متشعبة يجمعها الغرض الواحداني؛ وهو الفرار من التكرار اللازم في الفقه، ولتوسعة مباحثه و مطالبه دون في محل آخر، وإلا كان القدماء يتكلمون على جل هذه المسائل في الفقه، فلو كان هو علما آخر وراء الأدلة على المسائل الفقهية، لما كان وجه للخلط المزبور، فهو في الحقيقة عبارة عن المبادئ التصديقية لمسألة فقهية، و محل المبادئ التصديقية هو العلم الذي يستدل بها فيه، ولا محل آخر له يختص به، فتأمل.

و على كل تقدير: الأمر سهل، و المقصود واضح، و الإطالة من اللغو المنهى عنه، و الله الهادي و المعتم.م.

ذئابة

قد تبين ممّا سلف: أن هذه المسألة عقلية محضة، و ليست لفظية، و لا مشتركة؛ ضرورة أن مناط المسألة العقلية هو كون البحث حول درك العقل و عدم دركه، من غير كون الكلام حول الدلالات اللفظية، و منه تبين مناط المسألة اللفظية.

و إذا تبين ذلك فاعلم: أن مسائل الأصول بين ما تكون لفظية، كالبحث عن دلالة الأمر على كذا، و النهى على كذا، و عدمها، و ما تكون عقلية و لفظية، كالبحث عن أن الأمر بالشئ ء يقتضى حرمة ضده، فإنه ربما يستدل باللفظ و الدلالات اللفظية، و ربما يستدل بالعقل، و ما تكون عقلية صرفة، و لعل منها مسألة و جوب المقدمة.

و أما مسألتنا هذه فهي منها بلا إشكال؛ لعدم الاستدلال فيها على دلالة الأمر، أو النهى، أو الشئ ء الآخر على إمكان الاجتماع و اللا إمكانه. و الاستشهاد ببعض

المسائل الشرعية(1) والأخبار الآتية(2)، لا يورث كونها أعم؛ لأنها تكون مؤيدة لدرك العقل، ولا يستدلّ بها استقلالا.

بل لو كان يستدل بها، فهو أيضا لا يوجب كون المسألة لفظية، أفما ترى أنه يستدلّ على حجّية الاستصحاب بالأخبار(3)، مع أن المسألة عقلية.

وبالجملة: مع قيام الدليل العقلي على الإمكان أو على الامتناع، فهو المتبع دون غيره.

نعم، إذا لم يثبت الإمكان ولا الامتناع، واقتضى فرضا بعض الأخبار جواز الاجتماع، فيتعبّد به من غير إمكان إحراز الإمكان المقابل للامتناع كما تحرر في أوائل مباحث الظنّ(4) ولا يعدّ أيضا من الاستدلال على المسألة بالدليل اللفظي، فتأمل.

و من العجيب ما يستظهر من «الكفاية»(5) وغيره(6) من توهم: أن المسألة ليست عقلية، و توهم أن عنوان المسألة حيث يكون «اجتماع الأمر و النهي و لا اجتماعه» و هو غالبي، يورث الخروج عن لفظية المسألة(7)!! و أنت تعلم: بأن الأمر و النهي متقومان بالإنشاء، و الإنشاء المقصود في المقام هو الإنشاء ذو الإطلاق، فلا بدّ من كون الأمر و النهي مورد البحث و الكلام، و لكنه لا يستلزم لفظية المسألة؛ لما تحرر(8). و المساس مع اللفظ لا يورث اللفظية، كما

1- قوانين الأصول 1: 142- السطر 13.

2- يأتي في الصفحة 227- 228.

3- فرائد الأصول 2: 563- 575.

4- يأتي في الجزء السادس: 217.

5- كفاية الأصول: 186.

6- فرائد الأصول، المحقق الخراساني: 143.

7- نهاية النهاية 1: 214.

8- تقدم في الجزء الثالث: 297- 298.

هو الواضح.

ومن العجيب توهم: أن المراد من «الأمر والنهي» لَمَّا كان أعمّ من الثابت بالكتاب والسنة، فيكون البحث عقلياً(1)، مع أن الإجماع والعقل - كالكتاب والسنة - يكشفان عن الأمر والنهي، ولا يكون وراء الأمر والنهي شىء.

وبعبارة أخرى: لا وجود ثبوتى للأمر والنهي، بل الأمر والنهي تحققهما إثباتى وإظهارى، ولا شأن آخر لهما.

نعم، للعقل كشف بغض المولى متعلقاً بالغضب، وحب المولى متعلقاً بالصلاة، ولو كان يستكشف إطلاقهما فيأتى النزاع؛ وهو إمكان اجتماع الحب والبغض فى المجمع واستحالته.

إفادة وإيقاظ: حول اقتضاء عقلية المسألة لسقوط التفصيل بين العقل والعرف

يظهر منهم أن عقلية المسألة، يقتضى سقوط التفصيل فى أصل المسألة بين العقل والعرف (2)؛ ضرورة أنه مع كونها عقلية، لا معنى لدخالة العرف المتبع نظره فى عالم الألفاظ (3).

وأنت خير بما فيه؛ فإن التفصيل المزبور يرجع إلى درك العقل ودرك العقلاء والعرف؛ فإن من الممكن أن يقال: بأن العقل يدرك الاجتماع، ولكن العرف يدرك انحلال النهى إلى المصاديق الأعم من الذاتية والعرضية، ولا يتمكن من التفكيك بين الحثيات الذاتية والعرضية، ونتيجة ذلك بطلان الصلاة.

وبالجملة: لا يستدلّ باللفظ على إمكان الاجتماع ولا إمكانه، بل يستند إلى

1- نهاية الأفكار 2: 407، محاضرات فى أصول الفقه 4: 182.

2- قوانين الأصول 1: 142- السطر 18-19.

3- أجود التقريرات 1: 353، محاضرات فى أصول الفقه 4: 182.

فهم العرف انحلال النهي على الوجه المزبور، و نتیجته امتناع الاجتماع، فلا تغفل.

إن قلت: لا يتبع العرف إلا في فهم المفاهيم التصورية، و أما التطبيق على الخارج فهو بيد العقل (1).

قلت: هذا محل الخلاف، و تفصيله في مقام آخر، و الذي هو الأقرب من أفق الاعتبار أن في جميع مراحل القوانين الشرعية و العرفية يكون العرف متبعاً، و لا سبيل للعقل إليها.

و بالجملة: بعد كون هذه المسألة خلافية، لا معنى لدعوى سقوط التفصيل المزبور؛ و أجنبيته عن أساس البحث، فافهم.

فتحصل إلى الآن أمور:

الأول: أن المسألة عقلية صرفة.

الثاني: أنه يمكن جريان النزاع من غير كون المسألة مماثلة مع اللفظ - و هو الأمر و النهي - لجريانه في الحبّ و البغض.

الثالث: كان ينبغي على «الكفاية» و غيره أن يتعرض بعد بيان عقلية المسألة إلى أن من الممكن جريان النزاع في غير القول من الإشارة، أو غيرها كالحبّ و البغض المستكشفين فرضاً.

الرابع: لا يتفرع على عقلية المسألة سقوط التفصيل المزبور.

المقدمة الرابعة: في عموم النزاع من ناحية بعض الجهات الأخر

إشارة

قد عرفت عموم النزاع من حيث عدم تقوّم المسألة بالأمر و النهي، و لا بما ينوب مناهما من الإشارة و الكتابة، بل يأتي في مثل الحبّ و البغض بعد ثبوت

إطلاقهما المتعلّقين بالعنوانين المتصادقين على واحد.

بقى الكلام فى عموم النزاع من جهات آخر، وهى بين ما يتعلّق بالأمر والنهى، وما يتعلّق بمتعلّق الأمر والنهى، وعلى كل تقدير هى كثيرة:

الجهة الأولى: فى شمول النزاع للتكليف غير الإلزامى

لا يختص النزاع بالأوامر والنواهى التكليفية الإلزامية، بل يجرى فى التكليفية غير الإلزامية:

أما فى الصلوات المندوبة فواضح.

وأما فى النواهى التنزيهية، فهو فيما إذا كان نفس الكون مكروها، كالكون مع الأجنبية فى الخلوة، بناء على كراهته، أو الكون فى البيت ليلا وحده، فإنه إذا اشتغل بالصلاة الواجبة أو المندوبة فيها، يأتى النزاع المزبور، فالأمر والنهى أعم من كونهما إلزاميين، أو تنزيهيين.

وأما الصلاة فى الأماكن المكروهة فيها الصلاة، فهى خارجة إلا على القول بدخول المطلق والمقيد فى حريم النزاع (1)، كما يأتى (2)، و تفصيله فى محله (3).

الجهة الثانية: فى شمول النزاع للأوامر الإرشادية

لا يختص النزاع بكون الأمر والنهى تكليفيين، بل يأتى النزاع ولو كان الأمر إرشاديا وإعلاما إلى الصحة، مثلا إذا باع المالك العين المرهونة، يقع التخالف بين

1- الفصول الغروية: 125- السطر 8-9، مطارح الأنظار: 128- السطر 33.

2- يأتى فى الصفحة 142-146.

3- يأتى فى الصفحة 237-242.

دليل حلية البيع (1)، و دليل ممنوعية الراهن من التصرف (2) بالعموم من وجه، و يكون مورد الاجتماع التصرفات الاعتبارية، فمقتضى دليل حل البيع صحته، و قضيتة إطلاق المنع من التصرف حرمة.

و عند ذلك فإلأحد يقول: بأنه كيف الجمع بين رضا المولى بصحة البيع و ترتيب آثارها عليها، و بين النهى عن التصرف المنطبق عليها؟! و للآخر أن يقول بجواز الاجتماع؛ لاختلاف المتعلقين.

و توهم: أن الرضا لا يعتبر فى صحة المعاملات، بل يكفى عدم الردع بنحو السلب المحصل، كما عن بعض (3)، فى غير مقامه، و ناشئ عن القصور؛ ضرورة أن إظهار عدم الرضا يورث الفساد، و لا تكون الخصوصية تحت الإظهار، بل الخصوصية راجعة إلى عدم الرضا، فيعلم منه الحاجة إلى الرضا فى صحة المعاملات؛ ضرورة أن المولى الواقف على الأشياء لا تخلو حاله من الرضا، و عدم الرضا، أو البغض، و حيث يكون عدم الرضا و البغض بالمعاملة مورثا لفسادها، فتكون الحالة الثالثة موجبة لصحتها.

و بعبارة أخرى: فى موارد النهى عن المعاملات، كما يمكن أن يستكشف بغضه، يمكن أن يستكشف عدم رضاه؛ لأنه من الممكن النهى عند عدم الرضا، لانتفاء مقتضى الصحة، فإذا لا يمكن دعوى قطعية كفاية عدم الرضا للصحة، كما لا يخفى.

و لأجل ذلك قيل و اشتهر: «إن عدم الردع مع كون المعاملة بمراى و مسمع من الشرع، يوجب استكشاف الصحة».

فبالجملة تحصل: جريان النزاع فيما إذا كان الأمر إرشادا إلى الصحة.

1- البقرة (2): 275.

2- مستدرک الوسائل 13: 426، كتاب الرهن، أبواب الرهن، الباب 16، الحديث 6.

3- مناهج الوصول 2: 163، أنوار الهداية 1: 315.

نعم، لا- بد وأن يكون النهى تنزيهياً في هذه الصورة، أو تحريمياً، فإنه يمكن دعوى عدم اجتماعه مع الأمر المقارن مع الرضا القلبي غير القابل للاجتماع مع النهى التنزيهى، أو التحريمى، ومن هنا يظهر إمكان جريان النزاع فى مورد جعل الحلية لعنوان، و جعل الحرمة لعنوان آخر يتصادقان على واحد.

وأما النهى الإرشادى غير التكليفى المتعلق بعنوان، والأمر الإيجابى أو الاستجابى المتعلق بعنوان آخر، فهو بلا مثال وإن كان يمكن فرضه، كما فى مثل النهى عن بيع الحشرات؛ بناء على فساده شرعاً ولو أمكن صحته عرفاً، وأمر الوالد بالبيع، فإن قضية وجوب إطاعته، تتنافى مع قضية عدم وجوب الوفاء بالبيع وعدم رضا الشرع بتلك المعاملة، ويلزم اجتماع النهى الإرشادى مع الأمر، فإنه- ولو لا يخلو من المناقشة مثلاً- لا يصح؛ لما أن دليل وجوب الإطاعة مقيّد بما ورد من أنه «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»⁽¹⁾ بل النهى الإرشادى معناه عدم وجوب الوفاء، ولا استفاد منه عدم الرضا الملازم للبخس كما لا يخفى، وعدم وجوب الوفاء لا يزاحم اقتضاء الأمر المذكور، فتأمل.

فبالجملة: فى جانب الأمر الإرشادى يستكشف الرضا المنافى للتحريم، وأما فى جانب النهى الإرشادى فلا يستكشف البغض والكراهة، بل مفاده النهى عن عدم ترتّب الأثر شرعاً وعدم وجوب الوفاء.

الجهة الثالثة: فى شمول النزاع لجميع أنحاء الإيجاب و التحريم

لا يختص النزاع بالإيجاب و التحريم الخاصّين، بل الظاهر جريانه فى جميع أنحاء الإيجابات و التحريمات النفسىة و الغيرية، و العينية و الكفائية، و التعيينية

والتخييرية، وغيرها مما مرّ منّا في تقاسيم الواجب والحرام.

ولا يتعين كون طرف الواجب للنفسى التحريم النفسى، بل هو أيضا أعمّ من هذه الجهة، فيمكن جريان النزاع بين الواجب النفسى التعيينى العينى، مع كلّ واحد من مقابلاته فى جانب التحريم وبالعكس، فالصلاة فى يوم الجمعة- التى هى الواجبة تخييرا- فى الدار المغصوبة مورد الخلاف، وهكذا صلاة الميت فيها، والوضوء الواجب بالوجوب المقدّمى فيها، أو مع الماء المغصوب.

نعم، ربما يشكل بعض صور المسألة:

إحداها: بناء على وجوب ذات المقدمة فى الواجبات الغيرية⁽¹⁾، يلزم اتحاد المتعلق، ولا- يجرى النزاع هنا بين الوجوب الغيرى والحرام الذاتى المتعلق بذاته، أو الحرام المقدّمى المتعلق بذات المقدمة.

مثلا: إذا كان الكون على السطح واجبا، يكون نصب السلم واجبا، وإذا كان المكلف يريد شرب الخمر على السطح، يكون النصب محرما، فيخرج عن محل النزاع؛ لوحدة متعلق الأمر والنهى.

أقول: قد تقرّر منّا فى محله؛ أن ما هو الواجب هو عنوان «الموقوف عليه»⁽²⁾ حتى على القول بوجوب مطلق المقدمة؛ لما تقرّر فى مقامه: من أن الحيثيات التعليلية ترجع إلى التقييدية فى الأحكام العقلية، وذكرنا هناك لأجل تلك النكته، دخول مقدمة الحرام فى محط النزاع فى بحث مقدمة الواجب؛ وأنّ ما هو المحرّم- على تقديره- هو عنوان «الموصل» أو «الموقوف عليه» أيضا⁽³⁾، فلا- يلزم اتحاد المتعلق كما ترى.

1- كفاية الأصول: 142- السطر 7-9.

2- تقدم فى الجزء الثالث: 27 و 185-186.

3- تقدم فى الجزء الثالث: 179-180 و 192 و 198 و 283-291.

ثانيها: لا- يتصوّر النزاع بين الإيجاب والتحرير التخييريين؛ لأن معنى الوجوب التخييري هو إيجاب الجامع بين شيئين، ومعنى الحرمة التخييرية هو تحريم الجمع بين الشيئين، والمكلف يتمكن من الجمع بينهما بالضرورة، فلا تنافي بحسب مقام الجعل، ولا بحسب مقام الامتثال.

أقول: هذا ما يستظهر من كلمات بعض المعاصرين (1)- مد ظله- وأنت خبير بما فيه من المفاسد:

فأولاً: إن إمكان الامتثال لا- يورث الخروج، وإلا- فيلزم مع وجود المندوحة خروج جميع الفروض عن حریم النزاع، وهو غير ملتزم باشتراط المندوحة في صحة النزاع (2).

وثانياً: إن الواجب التخييري فرع وجوب آخر لا- يرجع إلى الوجوب التعيني، ولا- يكون في مورد الإيجاب التخييري مصلحة قائمة بالجامع، بل يمكن أن يكون بكل واحد من الطرفين مصلحة خاصة، إلا أن الشرع- مراعاة للتسهيل والسياسة- اكتفى بالواحد، ولم يوجبها تعييناً.

فعلى هذا نقول: التحريم التخييري يتصور على وجهين كما مرّ:

أحدهما: ما يكون المصداق الأول محرماً، والثاني مباحاً.

ثانيهما: عكس ذلك؛ وهو أن المصداق الأول يكون مباحاً، والثاني محرماً (3).

فإن كان المالك رضى بالتصرف في إحدى الدارين فقط، و حرم التصرف في الأخرى، فإن كان معناه أن الدخول الأول محرّم، فلو صلى صلاة الجمعة المتّحدة

1- محاضرات في أصول الفقه 4: 187-188.

2- محاضرات في أصول الفقه 4: 189-190.

3- تقدم في الصفحة 35.

معه، يلزم الاجتماع.

وإن كان معناه أن الدخول الثانى محرم، فيلزم الاجتماع فى الصلاة المتّحدة معه أيضا.

وربما يتصور التخيير التحريمى فى صورة كون المجموع محرما، لا واحدا، مثلا فى صورة الاضطرار إلى سدّ الجوع بالميتة، أو شرب الخمر تحفظا على نفسه، إذا جمع بينهما يلزم الاجتماع؛ لأن الأكل الجامع بينهما محرم لأجل كون المجموع محرما، و واجب لأجل المحافظة على النفس بالوجوب الغيرى.

وفى مثال أتى به «الكفاية» مع قصور فى عبارته، يلزم الاجتماع فى صورة التخلف بإتيان المجموع، كما إذا نهى المولى عن التصرف فى الدار، و المجالسة مع الأغيار تخييرا، فإنه إذا صلى فيها مع مجالستهم، كانت حال الصلاة فيها حالها فى صورة النهى تعيينا عن التصرف فيها(1).

و من الممكن المناقشة فى هذه الصورة: بأنه مع إمكان الجمع بين الأطراف، يعد من المحرم التعيينى.

اللهمّ إلا- أن يقال: بأنه لا ينقلب الواجبات عما عليها من الاعتبارات لأجل ذلك، كما برهننا عليه فى محله (2). و غير خفى أنّ التّظر إلى إعطاء الكبرى، فلا مُشاحة فى المثال، و ليس من دأب المحصّلين.

الجهة الرابعة: شمول النزاع للعنوانين اللذين بينهما عموم و خصوص مطلقاً

لا شبهة فى عدم جريان النزاع فى العنوانين المتساوقين، و لا المتباينين، و لا كلام فى جريانه فى العنوانين اللذين بينهما العموم من وجه فى الجملة، و إنّما

1- كفاية الأصول: 186-187.

2- تقدّم فى الجزء الثانى: 227-228.

البحث في اللذين بينهما نسبة العموم المطلق.

وقبل الإشارة إلى التفصيل في المسألة، نومي إلى مطلب ذكرناه سابقاً: وهو أنّ جميع العناوين المختلفة مفهوماً- سواء كانت من العناوين الذاتية، أو العرضية، و سواء كانت من العناوين المحمولة بالضميمة، أو تكون خارجة المحمول- مختلفة بحسب الجهة صدقا، ولا يعقل وحدة الجهة صدقا مع تعدد العنوان مفهوماً بالضرورة؛ لامتناع انتزاع الكثير من الواحد بجهة واحدة حتى في البسيط الحقيقي، فقد عرفت اختلاف منشأ اعتبار «العالم» و «القادر» من الوجود المطلق البسيط من جميع الجهات من غير لزوم التركيب في الذات (1).

فالمراد من أنّ بين المفهومين تارة: عموماً من وجه، وأخرى: تبايناً، وثالثة:

تساوقاً، ورابعة: عموماً مطلقاً؛ هو أنّ المفاهيم المختلفة صدقا، والمتفاوتة حقيقة في الخارج، تارة: يتحدان بحسب الصدق، ويكونان متلازمين صدقا، كالوحدة والوجود.

وأخرى: غير متلازمين صدقا وانطباقاً، وهو بين المتباينات، كالحجر والإنسان، والعائمين من وجه، والمطلقين.

و المراد من «التساوي» هو التوافق صدقا، لا التساوي مفهوماً؛ لأنّ المفروض هو اختلافهما مفهوماً.

إذا تبين ذلك، يتبين فساد بعض المقالات في هذه المقامات، والأمر أوضح على أهله.

ثمّ اعلم: أنّ جريان النزاع في المطلق والمقيّد عندنا ممنوع؛ لأنّ اختلاف المطلق والمقيّد ليس يورث اختلافاً في وحدة متعلق الأمر و النهي، فلو قال:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* وقال: «لا تصلّ في المغصوب» فلا يكون بين العناوين فرق في

عالم العنوانية إلا بزيادة القيد على الطبيعة، فيلزم كون الشيء الواحد مصبب الأمر والنهي، وهو محال بالضرورة.

و اختلاف العناوين كلا في عالم العنوانية صحيح، ولكنه لا يورث حل المشكلة هنا؛ وهو ما إذا كان النظر إلى العناوين فانية في الواقعات ومداليلها، فما هو مورد الأمر هي الصلاة، وما هو مورد النهي هي الصلاة أيضا، وزيادة القيد في مورد النهي إن كانت تورث زيادته في جانب الأمر، فهو من التباين الخارج عن محل النزاع.

و إن لم يورث فيلزم اتحاد متعلق الأمر والنهي، لا بمعنى اتحاد متعلق الأمر بنفسه في المطلق، والأمر الضمني في المقيد، بل لا يمكن ترشح الإرادة ثانيا بالنسبة إلى مورد الأمر الأول، ولا يمكن حل مشكلة اجتماع الأمر والنهي باختلاف العناوين في عالم التقنين والجعل، كما هو الظاهر.

وقال الوالد المحقق - مدّ ظله -: «إذا كان بين العنوانين عموم و خصوص مطلقا، ولم يكن اشتراك بحسب العنوان؛ بأن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص، فلا بأس بجريان النزاع»⁽¹⁾.

و أنت خبير بما فيه؛ فإن مجرد التباين لو كان كافيا فهو حاصل مطلقا، وإذا لم يكن هذا كافيا فلا يعقل ترشح الإرادة ثانيا.

وبعبارة أخرى: إذا كان مفهوم «الصلاة» يساوق مفهوم «العبادة» وتكون بينهما الملازمة صدقا دائما، فكما لا يعقل توجيه الأمر بالصلاة والنهي بالعبادة مع اختلافهما عنوانا وحيثية، كذلك الأمر في المطلق والمقيد و إن كان مورد النهي عنوان «الغصب الصلاتي» بأن ورد «صل» و «لا تغصب في الصلاة».

إن قلت: كيف لا يعقل توجيه الأمر بالصلاة و النهى بالمركب و المقيّد، مع أنّ ما هو مورد الأمر ليس مورد النهى النفسى، و لا الضمنى؟! فلا يلزم اتحاد متعلّق الأمر و النهى حتّى يكون فاسدا بالضرورة(1).

قلت: عنوان المركب من الأجزاء إن كان معنى محصّلا؛ بحيث تكون الأجزاء محصّلاته، فالأمر كما قيل.

و أمّا إذا كان عنوان المركب هو نفس الأجزاء بالأسر، و يكون الفرق بينهما بالإطلاق و التقييد، و فى مورد التقييد يكون نفس الطبيعة المتقيّدة مورد النهى، و يكون النهى النفسى متعلّقا بنفس الطبيعة مع شرطية القيد؛ بنحو لا يحصل من التقييد طبيعة ثانية مقيّدة؛ حتّى يلزم اختلاف مورد الأمر مع النهى، فإنّه و إن كان مورد النهى مركبا، و لكن لا بحيث لا يصدق عليه مورد الأمر، فلا يعقل ترشح الإرادة الثانية؛ لما يلزم تعلقها بعين ما تعلق به الأول.

و لو كان بين المتعلّقين خلاف بحسب الواقع، فيلزم خروج هذه الصورة عن مصبّ البحث؛ للزوم التباين كما ترى، فمع الحفاظ على الإطلاق و التقييد لا يعقل الاندراج.

و أمّا فيما إذا كان المركب معنى محصّلا، فيلزم الجمع بين الأمر النفسى و النهى الغيرى، كما لا يخفى فتدبّر.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعناوين التى بينها الإطلاق و التقييد؛ أى تكون بينها من النسب نسبة العموم و الخصوص المطلقين.

و الّذى هو الحجر الأساس لإخراجها عن محطّ البحث: هو أنّ النهى فى المقيّد يكون بداعى الانزجار عن المنهى، و إذا كان الناهى متوجّها إلى أنّ هذا

الانزجار لا- يمكن أن يحصل مطلقا إلا مع الإخلال بمطلوبه في جانب الأمر، فلا يمكن أن تترشح الإرادة الزاجرة بالضرورة في جانب المقيد؛ سواء كان المقيد مورد النهي، أو كان هو مورد الأمر، و المطلق مورد النهي، أو كان مثل قوله: «صل» و «لا تغضب في الصلاة».

شروط اندراج العناوين اللذين بينهما عموم و خصوص من وجه

بقي البحث في شروط اندراج العناوين التي بينها نسبة العموم والخصوص من وجه، فالذي هو التحقيق و هو الميزان و الملاك في دخول كل شىء في محط الكلام في المقام: هو أن مصب الأمر و النهي إذا كان بحيث لا يرجعان إلى وحدة المتعلق في مقام الجعل و التقنين، يكونان مندرجين في بحث الاجتماع و الامتناع؛ سواء كانا من العناوين العرضية، أو الذاتية، أو المختلفة منهما، و سواء كانا من العناوين التي تتعلق بها الإرادة أولا وبالذات، أو كانا من العناوين التي تتعلق بها الإرادة باعتبار تعلقها بمناشئ وجودها المعبر عنها ب «الأسباب التوليدية» فإنّ النظر إلى أنّ مع الاختلاف في عالم الجعل و التقنين، يمكن أن يدعى أحد عدم امتناع اجتماع الإرادتين في المجمع، بخلاف ما إذا كانا متّحدين في موقف تعلق الإرادة، فإنّه لا يتفوّه أحد بإمكانه.

وبعبارة أخرى: قد مرّ ميزان النزاع و ملاك الخلاف في المسألة، و إجماله أنّ التلازم الدائمي بين العناوين المختلفة عنوانا و مفهوما، يمنع من اتصافهما بالأحكام المتضادة المتمانعة.

و أمّا إذا كان التلازم غير دائمي، فإن كان من قبيل المطلق و المقيد فهو أيضا ممنوع؛ للزوم كون متعلق الحكمين المختلفين واحدا، و هو أيضا محال، خلافا لما

نسب إلى «الفصول»(1).

وأما إن كان من قبيل العامين من وجه، فحيث لا يكون التلازم دائميا، ولا يلزم وحدة متعلق الحكمين، فلا مانع من دعوى إمكان ترشح الإرادتين والحكمين المتمانعين عليهما في المجمع، ويصير مورد النزاع نفيًا وإثباتًا.

إن قلت: «إذا كان الأمر متعلقًا بالطبيعة، والنهي منحلًا إلى الأفراد كما هو المعروف عنهم، يلزم كون النسبة بين جميع العناوين عموماً و خصوصاً مطلقاً؛ ضرورة أنها في المجمع تكون الصلاة مورد الأمر و مصداق الغصب، وهي الصلاة مورد النهي، ولا شبهة في أن نسبتها عموماً و خصوصاً مطلقاً».

قلت: هذا ما أفاده العلامة الأستاذ البروجردى في آخر مباحث المسألة(2)، وهو منه عجيب و واضح فساده.

فتحصل: أن التلازم الدائمي، ولزوم وحدة المتعلق في مقام الجعل والتقنين على سبيل منع الخلو، يمنع من جريان النزاع، وفي العامين من وجه- بجميع صورهما وأقسامهما- لا يلزم شىء منها، فما أفاده القوم أحياناً في شرائط اندراجهما في محط البحث، كـله مخدوش و ممنوع جداً، ولا يتفوه بذلك إلا من تغافل عن ميزان البحث و ملاك النزاع.

وتوهم: أن الكلام حول السراية و عدم السراية، أو حول التركيب الاتحادي و الانضمامي، أو غير ذلك، ممّا لا ينبغي أن نحوم حوله، و إليك نبذة منها:

الأول: ما يظهر من الوالد المحقق -مدّ ظلّه- من أن العنوانين إذا أخذ مفهوم أحدهما في متعلق الآخر كقوله: «صلّ الصبح» و «لا تصلّ في المغصوب» فيشكل

1- الفصول الغرويّة: 140- السطر 19- 22.

2- نهاية الأصول: 264.

جريان النزاع فيه؛ لعين ما مرّ في المطلق والمقيد وإن كان بينهما العموم من وجه (1).

وفيه: أن ما مرّ في المطلق والمقيد هو لزوم وحدة المتعلق ثبوتاً وواقعاً (2)، لا - وهما وتخيلاً ولفظاً، فإذا كان بينهما الاختلاف في عالم التقنين من غير تلازم دائمٍ بينهما، فلا منع من جريانه ولفظة «الصلاة» المشتركة بين العنوانين لا تستلزم وحدة المتعلق بعد كون كلٍّ وأحد من المتعلقين مقيداً بقيد مخصوص به، وإلا يلزم خروج صورة أخرى من محطّ النزاع؛ وهي ما إذا كانت لفظة «الصلاة» مثلاً مشتركة بين المعنيين المختلفين فإنه لأجل وحدة اللفظ لا يلزم الخروج، كما لا يخفى وتدبر.

الثاني: ما أفاده العلامة النائيني قدس سره: «وهو أنه لا بدّ وأن تكون نسبة العموم من وجه، بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار، اللذين تعلّق بهما الطلب الأمرى والنهى، كما في مثل الصلاة والغصب.

وأما إذا كانت النسبة بين الموضوعين، كما في «العالم» و«الفاسق» في مثل قوله: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق» فهو خارج عن محلّ البحث؛ لما عرفت من أنّ التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتحاد (3)، ويكون متعلق الأمر بعينه هو متعلق النهى؛ من غير فرق بين أنحاء العمومات الأصولية، والبديلية، والشمولية، فإنه في الجميع ينبغي إعمال قواعد التعارض (4) انتهى.

الثالث: ما أفاده أيضاً قدس سره بقوله: «ليس من مسألة الاجتماع ما إذا

1- مناهج الوصول 2: 126-127.

2- تقدّم في الصفحة 143 وما بعدها.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 408.

4- أجود التقارير 1: 342، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 410-411.

كانت النسبة بين العناوين المتولدة من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النسبة بينهما العموم من وجه، كما إذا أكرم العالم المأمور بإكرامه و الفاسق المنهى عن إكرامه بفعل واحد تولّد منه كلّ من الإكرامين؛ بأن قام قاصداً به التعظيم لكلّ منهما، فإنّه ليس من هذه المسألة؛ لما مرّ (1) (2).

الرابع: ما يظهر من بعض آخر؛ وهو أنّ العناوين إذا كانت بالنسبة إلى المجمع من قبيل المحاميل بالضميمة، فهي داخلة في محطّ البحث؛ لأنّ مبادئ تلك المحمولات بالضميمة، مختلفة حيثيّة و خارجا و بحسب التكوين، و يكون النزاع في أنّ الأمر يتجاوز إلى حيثيّة النهي، أم النهي إلى حيثيّة الأمر، أم لا.

و أمّا إذا كانت العناوين خارجات المحمول و ذاتي باب البرهان كلاً، أو كان أحدهما بالنسبة إلى مورد الآخر خارج المحمول، و إن كان الآخر محمولاً بالضميمة بالنسبة إلى الموضوع الخارجي، فهي غير قابلة للبحث عنه امتناعاً و اجتماعاً؛ ضرورة أنّ ما هو مورد الأمر مثلاً يكون عين ما تعلق به النهي.

مثلاً: إذا كان الشرب واجباً، و التصرف في مال الغير حراماً، فإنّه لا معنى لدعوى الاجتماع في مورد الشرب؛ لأنّ حيثيّة التصرف في مال الغير عين حيثيّة الشرب، و على هذا يشكل كون المثال المعروف - و هو الصلاة و الغصب - صحيحاً (3).

أقول: لا نحتاج إلى مزيد تأمل في توضيح مفاصد هذه الآراء الناشئة من

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 269-271.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 411.

3- منتهى الأصول 1: 396-397 و 401-402.

الغفلة عن ملاك النزاع وأساس البحث في مسألة الاجتماع، وقد عرفت أن اختلاف العناوين مفهوما، يستلزم اختلاف مبدأ نيلها ولو اعتبارا، فلا يعقل انتزاع الشرب والغصب من شيء واحد بجهة واحدة(1).

وقد عرفت: أن مسألة التركيب الاتحادي والانضمامي في الكتب العقلية، ليست على الوجه الصحيح (2)، فضلا عما أراد منه علماء هذا الفن الاعتباري، وسيظهر في المقاصد الآتية مناسبات بعض التوضيحات حوله (3).

ولعمري، إن من التدبر فيما أسلفناه فيما هو ملاك البحث، وما ينبغي أن تحوم حوله الآراء(4)، يظهر المفسد الكثيرة في كلمات الأعلام و في تقاريرهم. مع أن في جمع منها الاشتباهات الآخر، وسيظهر بعض منها في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

و خلاصة الكلام: أن العقل حاكم بعدم إمكان ترشح الإرادة الآمرة والزاجرة بالنسبة إلى المتعلق الواحد، وهكذا بالنسبة إلى العناوين المتلازمين دائما، مثل «الصلاة» و «العبادة» بناء على كون العبادة منحصرة مصداقا في الصلاة. وهكذا بالنسبة إلى العناوين المتلازمين من طرف واحد؛ أي يكون التلازم الدائمي من طرف كما في المطلق والمقيد.

و إنما الخلاف في العناوين غير المتلازمين، ولكن قد يتفق التلازم بينهما أحيانا في مصداق، فإنه محل المناقشة و المناظرة بين الامتناع و الاجتماعي،

1- تقدم في الصفحة 118 و 143.

2- تقدم في الصفحة 118.

3- يأتي في الصفحة 204-206.

4- تقدم في الصفحة 146-147.

فالامتناعى يقول: بأن التلازم الأحيانى يستلزم الخلل فى إحدى الإرادتين: الآمرة، و الزاجرة، و لا يمكن التحفظ على بقائهما فى المجمع، و الاجتماعى ينكر عليه ذلك؛ بدعوى أن التلازم الأحيانى بحسب الاتفاق، لا يورث قصورا فى الإرادتين المذكورتين، فافهم و اغتتم.

فعلى ما تقرر، تندرج جميع الصور؛ لاختلاف العناوين فيها فى مركز التقنين، من غير لزوم الوحدة فى المتعلق مع عدم التلازم الدائى من الطرفين، أو من طرف واحد بينهما:

أما عدم التلازم فظاهر واضح.

و أما عدم توحيد المتعلق؛ فلأئن فى مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» و إن كان مادة الإكرام واحدة، إلا أن بالإضافة إلى متعلق المتعلق يتعدد؛ فإن ما هو الواجب فى ناحية الأمر هو إكرام العالم، و هذا عنوانا غير عنوان «إكرام الفاسق» بالضرورة، و لأجله تكون النسبة بينها العموم من وجه.

إن قلت: لو كان الواجب إكرام العالم؛ بحيث يكون المتعلق هو المادة المضافة إلى العالم، لكان يجب تحصيل العالم لإكرامه؛ قضاء لحق إطلاق الهيئة، فما هو الواجب هو الإكرام المضاف إلى ما هو مفروض الوجود، و يكون تحت دائرة الطلب؛ بحيث لا يجب تحصيله.

قلت: نعم، إلا أنه لا يضرّ بما هو مورد نظرنا؛ ضرورة أنّ القضية ترجع إلى أنه يجب إكرام العالم إذا كان العالم موجودا، فإذا كان القيد موجودا، يلزم الاجتماع فيما إذا أكرم بالإكرام الواحد العالم و الفاسق، و يكون التلازم الأحيانى بين العنوانين مورد البحث نفيا و إثباتا، نظير ما إذا ورد «صلّ فى المسجد» و «لا تغصب» فإن الهيئة فى جانب الأمر بالنسبة إلى لزوم بناء المسجد بلا دعوة، فإذا كان المسجد

موجودا تجب الصلاة، فلو صلى فيه على الفرش المغصوب يلزم الاجتماع في المجمع الواحد، كما لا يخفى.

والعجب ما قد توهم من لزوم كون العنوانين من المحمولات بالضميمة بالنسبة إلى المجمع، وإلا- يلزم اتحاد المتعلق، فيكون النزاع المعروف في مثل شرب الماء والغضب غير جار؛ لأن الغضب عين الشرب! ولا أظن أنه التفت إلى ما يقول؛ ضرورة أن الغضب لا يعقل أن يكون عين الشرب بالحمل الأولى.

وإذا كان عينه بالحمل الشائع فيلزم خروج جميع الأمثلة؛ لأن الاتحاد في المجمع يستلزم العينية إجمالاً، فإن الغضب عين الصلاة، و التصرف في مال الغير عين الذّكر والقراءة وهكذا؛ وذلك لما عرفت: من أنّ اختلاف العناوين مفهوماً، يستلزم اختلاف جهة الصدق خارجاً، ولا يعقل الاتحاد في الحيثية بالضرورة(1).

وأعجب من ذلك توهم: أن في مثل الأفعال التوليدية كالتعظيم، يلزم اتحاد المتعلق؛ لأن الأمر المتعلق بالمسبب يرجع إلى السبب، و يكون الواجب هو القيام، والمحرم هو القيام!! مع أنك أحطت خبراً بفساد الكبرى(2). مع أن القيام وحده ليس مورد الأمر والنهي، بل القيام للفاستق مورد النهي، وللعالَم مورد الأمر، وبينهما الاختلاف الواضح كما ترى.

والأعجب من الكل توهم: أن العناوين الاشتقاقية خارجة عن محط البحث؛ لأن جهة الصدق حيث تكون تعليلية، فلا محالة يكون المجمع واحداً، فإن زيدا في مثل «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاستق» يجب إكرامه؛ لأنه عالم، ويحرم إكرامه؛ لأنه

1- تقدم في الصفحة 143.

2- تقدم في الجزء الثالث: 16-18.

فاسق، و من الظاهر لزوم الالتزام بالامتناع قطعاً!! وفيه أولاً: أنه يتوجه عين ذلك إلى الكون الغصبي و الصلاة، فإنه واجب و حرام؛ لأنه صلاة و غصب.

و ثانياً: زيد ليس بواجب إكرامه، و لا بحرام إكرامه، بل العالم واجب الإكرام، و الفاسق محرم الإكرام، و ما هو مصداق ذاتي للعنوانين مورد الإيجاب و التحريم، و هو بحسب الوجود واحد، و بحسب الصدق كثير، فإذا نقول: زيد العالم بما هو عالم واجب، و زيد الفاسق بما هو فاسق محرم، و هذان العنوانان مختلفان مفهوماً و صدقاً، و متحدان مجمعاً.

إن قلت: شخص زيد مشترك بين المأمور به و المنهي عنه؛ لأن الذات المبهمة مأخوذة في المشتق.

قلت: نعم، و لكنه لا يورث عدم تعدد العنوان على الوجه اللازم فيما نحن فيه، كما هو الظاهر، فتأمل جيداً.

إن قلت: اتفق الأصحاب - رضوان الله عليهم - على دخول العامين من وجه في باب التعارض.

قلت: نعم، و لكنه عندنا مخدوش جداً؛ لعدم التعارض بينهما في المدلول و الجعل، و التعارض الخارجي بالعرض منوط بالعلم خارجاً بكذب أحدهما، و هو لا يمكن إلا على القول بالامتناع كما عرفت منافي في البحوث السابقة (1) و الاتفاق المزبور لا ينفع شيئاً؛ فإن (الحق أحق أن يتبع) من عقول الرجال.

تذنيب: حول التمثيل لمسألة الاجتماع بالصلاة في الدار المغصوبة

قد اشتهر مثال لمسألة الاجتماع والامتناع؛ وهو الصلاة في الدار المغصوبة، مدعين أنّ الكون الغصبيّ والصلاة واحد، فيلزم اتحاد المجمع، وتصير مثالا للمسألة(1).

ويشكل تارة: بأن الصلاة من الماهيات الاختراعية المؤتلفة من الماهيات المقولية العرضية، وليس منها مقولة الأين التي هي منشأ تحقق عنوان «الغصب» فما هو داخل في أجزاء الصلاة لا- يكون منشأ لانتزاع الغصب، وما هو منشأ لانتزاع مفهوم «الغصب»- وهو الكون في الدار المغصوبة- ليس من الصلاة، فلا يلزم وحدة المجمع رأسا(2).

نعم، يكون المصلي والغاصب واحدا، ولكن النهي لم يتعلق بكونه غاصبا بعنوانه الاشتقائي، ولا الأمر بعنوان «المصلي» أي لا يكون باعثا إلى أن يكون مصليا.

وفيه: أن الأمر ولو كان كما حرّر، ولكن ما هو سبب اختلاف الاجتماع والامتناع، هو امتناع التفكيك بين المأمور به والمنهى عنه خارجا؛ سواء كان لأجل اتحاد المجمع، أو كان لأجل التلازم الطبيعيّ بينهما، فإن تمام الكلام حول كيفية إمكان بقاء الإرادتين مع الملازمة الخارجية بين المحرم والواجب؛ سواء كان العنوانان منتزعين من الواحد باعتبارين مختلفين، أو كانا مختلفين حسب المقولة وفي الحيثية الخارجية.

1- المحصول في علم أصول الفقه 1: 341، معالم الدين: 98- السطر 4-6، الفصول الغروية:

2- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 4: 281-287.

وأخرى: بأن من أجزاء الصلاة السجدة على الأرض بالاتكاء والاعتماد عليها، وهو مورد النهي، فيلزم وحدة المتعلق، ولا يقول الاجتماعيّ بالجواز في مثله بالضرورة(1).

وفيه أولاً: أن اعتبار الاتكاء عليها محل المناقشة جداً، وتفصيله في محله.

وثانياً: لا تكون السجدة مورد الأمر، ولا أساس للأمر الضمني (2)، فما هو مورد الأمر هي الصلاة بعنوانها، وما هو مورد النهي هو الغضب، والحركة الخارجية تعتبر صلاة بجهة من الجهات، وتكون غصبا لجهة أخرى من الجهات بالضرورة.

وثالثاً: لا يتوجه من حرمة الغضب نهى إلى عنوان «السجدة والاتكاء» بل النهى متوجه إلى عنوان «الغضب» من غير انحلال إلى النواهي حسبما عرفت منا(3).

ولو فرضنا انحلاله فهو ينحلّ إلى مصاديقه الذاتية؛ وهو الغضب الخارجيّ مثلاً و الفرد من الغضب بعنوانه، فلا وجه لدعوى أن الاجتماعيّ يقول بالامتناع هنا، كما لا يخفى.

وثالثة: بأنّ من شرائط كون المجمع مورد الأمر والنهي اتحاد الكونين: الكون الصلاتيّ، والكون الغصبيّ، ومعنى ذلك هو أنّ المكلف لا يتمكّن من امتثال الأمر بدون العصيان، وهذا في المثال المعروف ممنوع؛ ضرورة أن المكلف يتمكن من الصلاة من غير لزوم التصرف في ملك الغير، ضرورة أن التصرفات الموجبة لتموج الهواء، ليست من التصرفات المحرمة شرعاً، أو لا تعدّ من التصرف لغّة، والقيام والركوع والسجود من مقولة الوضع، والمقدمات - كالهوى إلى الركوع والسجود وإلى القيام - من المقدمات غير الداخلة في الصلاة.

1- محاضرات في أصول الفقه 4: 288.

2- تقدم في الجزء الثالث: 26.

3- تقدم في الصفحة 124.

فما هو من التصرف المحرم ليس من الصلاة، و ما هو من الصلاة ليس من التصرف المحرم، فيتمكن المكلف من الصلاة من غير التلوث بالمحرم، فلا يتم المثال المعروف.

وأما السجدة فهي تحصل بمجرد الوضع، وهو ليس من التصرف أو من التصرف المحرم، فلا يتحد الكونان (1).

وإن شئت جعلت هذه الشبهة تنمة للشبهة الأولى، فلا تندفع بما مرّ دفاعاً عنها كما لا يخفى.

أقول: فيه جهات من الإشكال وإن كتّا في سالف الزمان نتخيّل ذلك:

الأول: أنّ قضية أنّ «الغاصب مأخوذ بأشقّ الأحوال» يقتضى ممنوعيته من هذه التصرفات، فتأمل.

الثاني: أنّ التصرفات الأفعاليّة كالهوىّ إلى الركوع، والهوىّ إلى السجود، من المحقّقات لعنوانهما ظاهراً؛ لما أنّ الركوع بمعناه الاسم المصدرى وهكذا السجدة، منتزع من الأفعال الواجبة، وإلاّ لكفى لو أمكن أن يكون راعياً من غير الهوىّ.

بل اعتبار القيام المتصل بالركوع، شاهد على أنّ تلك الحركة معتبرة في حصوله.

وهكذا لا تكفى السجدة التي هي من مقولة الوضع، بل الهوىّ إليها بإيجاد مصداق مقولة الوضع الناقص، داخل فيما هو الواجب في الصلاة.

وهكذا الهوىّ إلى القيام، بل مادة الركوع والسجود والقيام مصادر تعلق بها الأمر، والمعنى المصدرى ليس في مقولة الوضع بالضرورة.

الثالث: السجدة هي الوضع على الأرض، وهو من التصرف، فتأمل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ من المحرّر كون المأمور به والمنهى عنه متّحد المجمع، وهذا يصحّ فيما إذا كان الصلاة بتمام هويتها في الدار المغصوبة؛ ومن

التصرّف في مال الغير، وأمّا إذا كان بعض أجزائها الأقوالية أو الأفعالية تصرّفًا، فلا يلزم اجتماع الأمر النفسي والنهي النفسي؛ ضرورة أنّ الصلاة ليست منشأ انتزاع الغصب والتصرّف في مال الغير، وما هو منشأ انتزاع مفهوم «الغصب» بعض أجزاء الصلاة، وهو ليس مورد الأمر النفسي، ولا الضمني، ولا الغيري؛ حسبما تقرّر وتحرّر (1). وإمكان كونه مورد الأمر الغيري عندنا (2) لا يكفي لاندراجه في كبرى هذه المسألة، كما لا يخفى.

و الجواب: أنّ ميزان اندراج كلّ موضوع في مسألة الاجتماع والامتناع؛ هو أنّ لا يتمكّن المكلف من التفكيك بين الإطاعة والعصيان في المجمع؛ سواء كان عنوان المأمور به منتزعا من المنهيّ عنه، أو بالعكس، أو كانا مختلفي المنشأ بحسب الانتزاع، فما هو أصل شبهة الامتناعي امتناع ترشّح الإرادتين أو بقائهما في المجمع؛ لما لا يمكن التفكيك مثلا- مع فرض الغصب- بينه وبين الصلاة؛ وإن لم يكن في الصلاة مقولة ينتزع منها عنوان «الغصب» ولكن كانت تلك المقولة ملازمة لمقولات الصلاة، فافهم ولا تخطئ.

فبالجملة تحصيل: أنّ هذه الشبهات وما مرّ في أثناء البحوث السابقة، لا ترجع إلى محصل.

والذي هو الشبهة والإشكال الذي لا يمكن الذبّ عنه هو أنّ الغصب بما هو، معناه لا يتحدّ مع الصلاة، وما هو المتحدّ معها هو التصرف في مال الغير عدوانا؛ ضرورة أنّ الغصب هو التسلّط على مال الغير عدوانا، ولا يتوقّف ذلك على التصرف كلاً، ومن غصب مالا وتصرف فيه ارتكب محرّمين؛ الغصب، والتصرف في مال الغير بلا إذنه.

1- تقدم في الجزء الثالث: 25-27 و 202.

2- تقدم في الجزء الثالث: 13-14 و 270-271.

وتوهم: أنّ التصرف في مال الغير غضب (1)، باطل بالضرورة؛ فإنّ وضع اليد على عباء الغير الذي تحت يده من التصرف، ولا يكون غضبا، فبين الغضب والتصرف عموم وخصوص من وجه، على تأمل.

وبالجملة: الصلاة في الدار المغصوبة مورد النهي فرضا؛ لأجل التصرف في مال الغير، لا لأجل الغضب فافهم، والأمر سهل جداً.

المقدمة الخامسة: حول توهمات في مبنى مسألة الاجتماع والامتناع

إشارة

وهي كثيرة:

التوهم الأول:

قد يتوهم أنّ النزاع موقوف على القول: بأنّ الأوامر والنواهي تعلقت بالطبائع، وأما إذا كانت متعلقة بالأفراد، فلا بدّ من الالتزام بالامتناع، وحيث إنّ التحقيق تعلّق النهي بالأفراد وإن كان الأمر متعلقاً بالطبيعة- لما تقرر من أنّ النهي المتعلّق بالطبيعة، ينحلّ إلى النواهي- لا يحكم العقلاء بتعدّد الامتثال والعصيان، وهو لا يعقل مع وحدة النهي، ولا يعقل تعدّد النهي مع وحده المتعلّق، فلا بدّ وأن تنحلّ الطبيعة إلى الأفراد، وتكون مرآة لها، فيسقط نزاع الامتناع والاجتماع.

فبالجملة: مع الالتزام بتعلقهما بالطبائع، يمكن النزاع في أن الطبائع المتحدة وجودا المختلفة وجوها، هل يعقل أن تكون مورد الأمر والنهي؛ لاختلاف الوجوه والعناوين، أم لا؟.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 412، محاضرات في أصول الفقه 4: 283-284.

و مع الالتزام بتعلقهما بالأفراد، أو تعلق أحدهما بها كالنهي مثلا، لا معنى للنزاع؛ ضرورة أن معنى تعلق الأمر بالأفراد، ليس هو أن متعلق الأمر عنوان الفرد؛ لأنه لأجل ما يرى من أن الطبيعة ليست قابلة لتعلق شىء بها؛ لعدم كونها مطلوبة و لا مبغوضة توهم تعلقهما بالأفراد، فلو كان مراده تعلقه بعناوين الأفراد، فيلزم عليه ما كان يفر منه بوجه أسوأ، كما هو الظاهر.

و لا أن الأوامر و النواهي تتعلق بالخارج بالحمل الشائع، حتى يقال: إنه ظرف السقوط، لا الثبوت و التعلق.

بل القائل بتلك المقالة، يريد أن متعلقهما الطباع المقارنة مع المشخصات و أمارات التشخيص، و ما به ظهور آثارها و خواصها فانية في الخارج؛ بمعنى أنها مرآة لما هو المطلوب بالذات و إن كان مورد الأمر مطلوباً بالعرض، و هكذا مورد النهي مبغوض بالعرض، و ما هو مبغوض بالذات هو شرب الخمر خارجاً، فعند ذلك يلزم اتحاد المتعلق و وحدة مصب الأمر و النهي؛ و لو كان من ناحية واحدة: و هي من جانب النهي لانحلاله، فضلاً عما إذا كان من الطرفين، فإنه عندئذ يلزم وحدة المتعلقين من جانبين.

و هنا تقريب آخر لسقوط النزاع: و هو أن قيد المندوحة معتبر في صحة النزاع، و على القول بتعلقهما بالأفراد لا معنى لاعتبار المندوحة، فيسقط النزاع.

اللهم إلا أن يقال: بأن قيديّة المندوحة محل المناقشة و المنع، كما سيمر عليك تفصيله إن شاء الله تعالى (1).

أقول: الأصحاب المتأخرون هنا بين طائفتين، فإن السيد الوالد- مدّ ظلّه- أفاد: «أنه عند ذلك يلزم الخروج عن محلّ النزاع؛ فإنّ ما هو محلّ النزاع هو ما إذا

كان متعلق الأمر و النهى كثيرا و متحدا مجمعا»(1) و سائر المشايخ رحمهم الله تعالى أفادوا: أنّ المبنى فاسد؛ ضرورة أنّ الأوامر و النواهي لا تتعلق إلا بالطبائع أو الأفراد الذاتية، دون الملازمات و اللوازم الخارجية.

و أنت خبير: بأن ما أفاده- دام ظله- ليس إشكالا عليهم، فإنهم لأجل لزوم توحيد المتعلق قالوا: بأن المسألة مبنية على القول المزبور، فعدم تأتى النزاع على مبناهم- و هو تعلقها بالأفراد- لا يكون إلا لعلّة؛ و هى رجوع الأمر و النهى إلى الواحد فى مركز الجعل و التقنين. و ما أفاده أيضا ليس إلا إنكار الكبرى المحررة عندهم، فكأنهم قائلون بصحة مقالتهم على مبناهم.

و هنا طائفة أخرى مثل العلامة الخراسانى (2) و بعض آخر (3)، لم يقفوا على مبنى تعلق الأمر و النهى بالأفراد، و لو كانوا واقفين على مرامهم لما قالوا بكفاية تعدّد الوجه؛ ضرورة أنّ أرباب تلك المقالة اختاروا أنّ جميع وجوه الشىء تندرج فى مصبّ الأمر و النهى، فلا ينفع تعدّد الوجه شيئا.

و إن شئت قلت: تعلق الأمر و النهى بالأفراد ذو وجوه و احتمالات؛ و منها كون الطبيعة بما لها من الملازمات و اللوازم فى وجودها الخارجى، مورد الأمر أو النهى، فيكون المأمور به و المنهى عنه الكلى المقيد.

بل لا معنى لتعلق الأمر و النهى بالأفراد الذاتية؛ لأنّ الفرد لا يكون فردا إلا لأجل الضمانم المقولية، و جعل إحدى الحثيات مورد الأمر أو النهى، معناه كون الطبيعة موردهما.

مثلا: إذا قال المولى: «أكرم العلماء» فتعلق الأمر بإكرام زيد العالم لا معنى

1- تهذيب الأصول 1: 381-382.

2- كفاية الأصول: 188.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 149.

له؛ لأن مع تعلقه بزيد يكون جميع الضمائم - سواء كانت من المشخصات، أو أمارات التشخيص - مورد الأمر، ولا يكون العلم حينئذ إلا حيشة تعليلية. وكونها حيشة تقيدية معناه إنكار كون زيد متعلق الأمر رأساً، ويرجع حينئذ إلى أن يكون الموضوع هو العالم مأخوذاً فيه الذات المبهمه؛ بناء على أخذ الذات في المشتق، وإلا فلا تعلق له بذات لا مبهمه، ولا مشخصة.

فعلى هذا، كون الأفراد متعلقهما لا يرجع إلا إلى ما ذكرناه؛ حتى لا يلزم المفاسد الواضحة على القول به.

أقول: هنا بحوث:

أولها: من الممكن دعوى: أن قضية القول بتعلقهما بالطبائع، هو الاجتماع من غير وجه للخلاف؛ ضرورة أن كل واحد من المأمور به و المنهى عنه، غير معانق في إحدى المراحل؛ لا في مراحل التصور والتصديق، ولا في مراحل البعث والزجر والتقنين، ولا في مراحل الامتثال والخارج.

ولا معنى لتكبيهما الاتحادي؛ لأجنيبة هذه المسألة عن التركيب الاتحادي والانضمامي. ولا معنى لسراية أحدهما إلى الآخر؛ بعد اختلافهما وعدم تعانقهما في مرحلة من المراحل.

ومقتضى القول بتعلقهما بالأفراد هو النزاع في الاجتماع والامتناع؛ فإن من الممكن أن يدعى أن معنى تعلقهما بالأفراد، ليس إلا تعلق الأمر والنهي بحصة من الكلّي؛ من غير كون ما به الحصاص داخلاً في المتعلق، فتكون هذه الحصة ذات وجوه و عناوين (1).

ولكنّ الإنصاف: أن النزاع باق على حاله وإن قلنا بتعلقهما بالطبائع؛ لما عرفت أن أساس البحث في مسألة الاجتماع والامتناع، حول أن التحفظ على

الإرادتين في المجمع مع كون المتعلقين متلازمين في الخارج من باب الاتفاق، ممكن أم لا (1)، فلا تخلط، ولا تغفل.

ثانيها: أن معنى تعلق الأمر والنهي بالأفراد وإن كان تعلقهما بالملازمات واللوازم المقارنة مع الكلّي والطبيعة، ولكن ليس يرجع ذلك إلى تعلقهما بعناوين «الصلاة» و«الغضب» بل يرجع إلى تعلقهما بمعنونات هذه العناوين التي تنتزع من تلك الطبائع بعد وجودها في الخارج.

مثلا: إذا أمر المولى بالصلاة فلا يكون أمر الصلاة مراعى بحال المصلى؛ فإن صلى في الغضب تكون الصلاة الغصبيّة مورد الأمر، وإن صلى في المباح تكون الصلاة المباحة مورد الأمر، بل الصلاة مورد الأمر بملازماتها الخارجية الاتقائية، ولكن لا بعناوينها الخاصة، بل بالمعنى الجامع، مثل عنوان الأين، والتمت، والوضع الكلّيات.

مع أنه يمكن أن يقال: بأنّ الالتزام بتعلقهما بتلك العناوين الخاصّة في جانب الأمر، غير ممكن؛ لأنه يلزم وجوب استيعاب جميع الأفراد، و تكون الصلاة الغصبيّة والمباحة واجبة، مع أنّ الواجبة واحدة على البدل.

نعم، يمكن دعوى: أنّ تعلقهما بالأفراد يلازم العموم البدليّ في جانب الأمر، ويكون التخيير شرعياً، والعموم الاستيعابي في جانب النهي، فلا مانع من تعلقهما بتلك العناوين بعنوانها، فيلزم وحدة المتعلق أيضاً، فيسقط النزاع فتأمل.

ثالثها: أن قضية تعلق الأمر والنهي بالأفراد، كون الواجب هي الصلاة المتقيدة بالعناوين الملازمة، ومنها الغضب، وكون المحرم هو الغضب الكذائي المتقيد بالعناوين الملازم معها، ومنها عنوان الصلاة، فيكون الواجب الصلاة الغصبيّة، والمحرم الغضب الصلّاتي.

و لا يلزم ذلك وحدة المتعلق؛ لأن الأمر المتعلق بالصلاة المتقيدة يكون قيدها مورد الأمر الضمني أو الغيرى، و كلاهما بلا أساس (1)، و النهى المتعلق بالغضب الصلاتى يكون القيد مورد النهى الضمنى أو الغيرى، فلا- يلزم وحدة المتعلق، و لا الاندراج فى كبرى باب التعارض بالضرورة.

اللهم إلا أن يقال: قد فرغنا فيما سلف من أن وحدة المتعلق بما هى وحدة متعلق الأمر و النهى، لا تكون محالا، بل بالذات المحالية ناشئة من الجهة الأخرى؛ و هى امتناع ترشح الإرادتين الآمرة و الزاجرة مع وحدته، و إذا كانت النسبة بين المتعلقين التلازم و لو لأجل جزء المتعلق، فلا يمكن ترشحها كما هو الواضح (2).

رابعها: من الممكن أن يدعى القائل بتعلقهما بالطبائع؛ أن الأوامر و النواهى فى مرحلة الجعل و التقنين متعلقات بالطبائع، و فى مرحلة الامتثال تسرى إلى الملازمات، و تصير النتيجة سقوط النزاع أيضا.

و يؤيد ذلك وجوب إتمام الحج بعد الشروع فيه، مع أنه مستحب، و حرمة إبطال الصلاة، فإنه لو لا تعيين الزمان و المكان بالأمر المتعلق بالطبيعة، لما كان وجه لحرمة الإبطال و لإيجاب الإتمام على خلاف التخيير العقلى و الشرعى الثابت بأصل الشرع فى الحج، فتأمل.

فالمحصول مما قدمناه إلى هنا: أن فيما فرضناه من تعلق الأمر و النهى بالأفراد من الأول أو فى ظرف الامتثال، لا يلزم وحدة المتعلق مع لزوم سقوط النزاع.

و الآذى يسهل الخطب: أن القائل بتعلقهما بالأفراد لا يقول بما سلمناه؛ للزوم كون التخيير شرعيا، مع سائر الدعاوى الباطلة المخالفة للوجدان، و لا يلتزم

1- تقدم فى الجزء الثالث: 25-27 و 202 و 270-271.

2- تقدم فى الصفحة 146-147 و 150-151 و 157.

بالتفكيك بين متعلق الأمر و النهى فى هذه الجهة؛ و هى سراية النهى إلى الملازمات دون الأمر، فتدبر.

التوهم الثانى:

قد يتوهم أن القول بالاجتماع، منوط بالقول بأن الأوامر و النواهى متعلقة بالطبائع، و القول بالامتناع منوط بتعلقهما بالأفراد(1).

و أنت قد أحطت خيرا بخلاف ذلك: ضرورة أن مع تعلقهما بالطبائع، و عدم تداخلهما فى جميع الأوعية، يمكن القول بالامتناع؛ لما يمكن دعوى: أن هذه الملازمة الاتفاقية، تمنع عن بقاء الإرادتين على قوتيهما.

نعم، إن كان ملاك النزاع و مناط الخلاف هى السراية و اللاسراية، أو هو التركيب الاتحادى و الانضمامى، فلقائل أن يقول: بأن القول بتعلقهما بالطبائع معناه عدم السراية فى جميع الأوعية، و مع السراية فى وعاء من الأوعية يكون المتعلق هو الفرد، و يكون التركيب اتحاديا، و يتعين الامتناع، فالاجتماع منوط على الأول، و الامتناع على الثانى، و حيث إن المعروف بين أبناء الأصول ذلك، فلا بدّ من تصحيح الدعوى المزبورة، فتأمل جيدا.

و بالجملة: لا يذهب إلى الامتناع إلا من سلك سبيل التركيب الاتحادى و السراية، و لا معنى لذلك إلا برجوع الأمر بالطبيعة إلى الأفراد فى الخارج الذى هو ظرف السقوط لا الثبوت، فانظر ما ذا ترى.

و من العجب ما قيل: «من أن التوهم المزبور بلا وجه رأسا؛ لأن الفرق بين كون المتعلق نفس المقولة أو فردا منها، لا يورث إشكالا فى مسألة الاجتماع

1- أجود التقريرات 1: 343، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 2: 416-417.

والامتناع»!!⁽¹⁾ وأنت قد عرفت: أن القائل بالفرد لا يريد الأفراد الذاتية والحصص الممتازة⁽²⁾، فلا تخلط.

التوهم الثالث:

ما مرّ في ذيل البحث الأول من توهم تعيين القول بالاجتماع، وسقوط النزاع على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وأما النزاع الصحيح فهو مبني على القول بتعلقهما بالأفراد.

وقد أحطت خيرا بفساد هذا التوهم أيضا؛ لإمكان جريان النزاع على الأول أيضا، كما أمكن توهم سقوط النزاع وتعيين الامتناع وإن قلنا بتعلقهما بالطبائع؛ لأن من الممكن توهم التفصيل بين مرحلة الجعل والتقنين، ومرحلة الامتثال والخارج من غير لزوم إشكال عقلي؛ وهو أن الخارج ظرف السقوط، فكيف يعقل ذلك؟! وقد مضى كيفية تصويره في المأمور به الذي يكون تدريجي الوجود، كالصلاة والحج.

التوهم الرابع:

ربما يتراءى أن قضية القول بأصالة الوجود جعللا- صحة النزاع؛ لإمكان الوجوه المتعددة والعناوين الكثيرة مع وحدة المعنون خارجا المتعدد حيثية، ومقتضى القول بأصالة الماهية جعللا سقوط النزاع، وتعيين القول بالاجتماع؛ لأجنية الماهيات بعضها عن بعض وتباينها في الخارج، فإن جامع الماهيات والمقولات المتعددة هو الوجود، وإلا فهي بأنفسها متباينات ذهنيا وخارجا، ويتوهم

1- محاضرات في أصول الفقه 4: 194.

2- تقدم في الصفحة 158- 161.

اتحادها عرفاً(1).

أقول: نعم، إلا أن ذلك في مثل ما إذا كان متعلق الأمر و النهى المقولات الحقيقية لا الاعتبارية المجازية، كالصلاة، و التصرف في مال الغير، فإن إمكان انتزاع مفهوم «التصرف في ملك الغير» من نفس المقولة المتعلقة للأمر، يصحح النزاع، فضلاً عما إذا كان منشأ انتزاع مفهوم «التصرف» ما لا يندرج تحت المقولة، كما نحن فيه، فما يظهر من بعض في المقام (2) لا يخلو من تأسف تام.

و يؤيد ذلك: أن الجمع بإيجاد واحد و جعل فارد يصير خارجياً، و لو كان متعلق الأمر و النهى من المقولتين، فلا بدّ من اختصاص كل بجعل على حدة، و إذن يخرج من محل النزاع، كما هو الواضح.

التوهم الخامس:

إشارة

لا شبهة في أن من شرائط النزاع في هذه المسألة، فرض ثبوت الإطلاق لكل واحد من الدليلين، كما يأتي تفصيله في المقدمة المتكفلة لشرائط النزاع (3).

و مع إنكار الإطلاق لا يبقى محل للبحث حول إمكان التحفظ على الإرادتين:

الآمرة و الزاجرة في المجمع، و عدم إمكانه؛ فإن مبنى ذلك هو اقتضاء كل من الأمر و النهى مع قطع النظر عن الآخر في مورد الاجتماع للمأمور به و المنهى عنه، و للباعثية و الزاجرية بالنسبة إلى متعلقاتهما. و أما إحراز المحبوبة و المبعوضة بالنسبة إلى خصوص المجمع إحرازاً عاماً أو خاصاً، فهو غير لازم.

نعم، قضية الإطلاقين على تقدير الاجتماع، إحراز المحبوبة و المبعوضة في

1- لاحظ الفصول الغروية: 125- السطر 14، و 126- السطر 1.

2- نهاية النهاية 1: 224.

3- يأتي في الصفحة 174.

المجمع إحرزا ظنيا؛ قضاء لحق شمول الدليل الملازم لوصف المحبوبة والمبغوضية بناء على إمكانه.

فاعتبار إحرزهما مع قطع النظر عن الأمر والنهي وإطلاقهما، غير صحيح، ولا معنى محصل له، وهكذا إحرز الملاك والمصلحة والمفسدة، فما نسب إلى ظاهر «الكفاية» (1) و تبعه الآخرون (2)، غير ملائم لأفق التحقيق، وغير مناسب لشأن الباحث الخبير.

نعم، يترتب على ثبوت الإطلاقين على القول بالاجتماع، إحرز الملاك والمصلحة والمفاسد في المجمع، ولذلك عد ذلك من إشكالات القول بالاجتماع؛ وأن الشيء الواحد يلزم أن يكون محبوبا ومبغوضا، ومورد المصلحة والمفسدة، فجميع ما أفاده العلامة الخراساني رحمه الله في المقدمة الثامنة والتاسعة (3)، خال من التحصيل، ولا ينبغي الغور فيه.

وإن شئت قلت: إن كان النزاع حسب المعروف صغوريا، فهذه المسألة متكفلة لإحرز صغرى باب التعارض والتزاحم، فإنه على الامتناع يلزم العلم بكذب أحدهما، ويقع التعارض بالعرض بين الإطالقين.

وعلى الاجتماع، فمع إمكان الجمع فلا يكون من باب التزاحم حسب المعروف (4)، خلافا للتحقيق الذي مضى منا: وهو أن التزاحم لا يتوقف على عدم إمكان الجمع في مقام الامتثال (5).

ومع عدم إمكان الجمع فهو من التزاحم، وليس من هذه المسألة إلا على

1- كفاية الأصول: 189.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 154، نهاية الأفكار 2: 436، وقاية الأذهان: 334.

3- كفاية الأصول: 189-190.

4- منتهى الأصول 1: 323، محاضرات في أصول الفقه 3: 227-228، و 4: 174-175.

5- تقدم في الجزء الثالث: 400-402.

القول بعدم اعتبار المندوحة في مسألة الاجتماع و الامتناع، وسيأتي زيادة توضيح حول هذه الجهة في بعض البحوث الآتية إن شاء الله تعالى (1).

فبالجملة: بناء على صغروية النزاع، لا معنى لاعتبار إحراز المصالح و المفاسد في الجانبين؛ ضرورة أن النزاع متكفل لتعيين الصغرى من البابين، على إشكال أشير إليه.

و أما إذا كان النزاع كبرويا فالأمر أيضا كذلك، و لعل العلامة الخراساني رحمه الله أراد هنا ما أسمعناك، و الأمر سهل.

و غير خفي: أن النزاع لا- يلزم أن يكون صحيحا على جميع المذاهب، فإن الأشعري- بناء على قوله بصحة الجزاف في الأمر و النهي الإلهيين- لا يفرّ من القول بالامتناع مطلقا، كما مرّ تفصيله فيما سبق (2)، فلا تكن من الجاهلين.

إيقاظ و إفادة: حول توجيه الوالد المحقق لما في «الكفاية»

ربّما يستظهر من السيّد الوالد- مدّ ظلّه- توجيه لما في «الكفاية»: بأنه ربما كان في مقام إبداء الفرق بين هذا المقام و مقام التعارض، دفعا عما يمكن أن يرد على ظاهر القوم من بنائهم على إدراج العاميين من وجه في باب التعارض، فإنه عند ذلك كيف يمكن إدراجه في هذه المسألة (3)؟! و أنت خبير: بأن ما أدرجوه في باب التعارض، هو ما إذا كانت النسبة عموما من وجه بين متعلق المتعلقين؛ و هو العلماء، و الفساق، لا في نفس المتعلق كما مضى

1- يأتي في الصفحة 195-196 و 219-221.

2- تقدّم في الصفحة 114.

3- مناهج الوصول 2: 116، تهذيب الأصول 1: 383.

بعض الكلام فيه (1)، وما هو محل البحث هنا هو المعنى الأعم من هذه الصورة وسائر الصور، فلا يتم التوجيه المزبور رأساً.

والأذى هو الأقرب: هو أن هذه المسألة كما مضى تحقيقه، لا تناط بمباحث الألفاظ، ولا تمس بها مطلق المساس (2)، فإذا كان الأمر كذلك فلا بد من الاطلاع على مرام المولى على الإطلاق في مصب الأمر والنهي حتى يمكن نزاع الاجتماع والامتناع.

وبعبارة أخرى: لا بد من أحد الأمور الثلاثة:

إما فرض إحراز الإطالقين والحرمة والوجوب المطلقين.

أو فرض إحراز المحبوبة والمبغوضية.

أو فرض إحراز المصالح والمفاسد المطلقة في مصب الأمر والنهي بناء على مذهب العدلية، ويكون كل من الإحرازين تاماً مع قطع النظر عن الآخر.

نعم، إذا أحرزنا الإطالقين فالامتناع يدعى: أن العقل حاكم بعدم تمامية واحد منهما عند التصادق؛ بمعنى أن إحراز كل واحد من الإطالقين مع قطع النظر عن الآخر ممكن، ولكن في المجمع فلا، وإذا أحرزنا المحبوبة والمبغوضية المطلقين على عنوان «الصلاة» و«الغصب» فالامتناع يدعى: أن كل واحد مع قطع النظر عن الآخر ممكن، إلا أن اجتماعهما في موضوع واحد لا يمكن. وهكذا في جانب إحراز المصالح والمفاسد.

فالمراد من اعتبار إحراز المصالح والمفاسد، ليس أنه لا بد من إحراز المصالح والمفاسد جمعاً في المجمع، بل المراد ما أشير إليه، ولأجل ذلك يتمسك

1- تقدم في الصفحة 148-149.

2- تقدم في الصفحة 133-134.

لبطلان الاجتماع باجتماع المتضادات فى مرحلة الجعل، وفى مرحلة المناط والملاك الخارجى، وفى النفس وهو الحب والبغض.

وغير خفى: أن «الكفاية» اعتبر أن يكون المجمع على أى تقدير داخلًا فى كبرى باب التراحم، إلا أنه على الاجتماع تصح الصلاة على أى تقدير، ويحرم الغضب أيضا، وعلى الامتناع تصح الصلاة على تقدير أقوائية ملاكها، ولا تصح على العكس وإن كانت ذات ملاك ضعيف (1).

وأنت خبير: بأن قضية ما تحرر فى مسألة الضد، أن مع سقوط أحد الإطالقين لأجل الامتناع، لا طريق إلى كشف الملاك فى المجمع؛ لأن كشف المناط والملاك من طريق الهيئات، ولا سبيل وراء ذلك (2).

وإن شئت قلت: نزاع الاجتماع والامتناع موقوف على إحراز الملاكات والاطلاع عليها، وإحرازها فى المجمع منوط بإمكان الجمع، فالنزاع موقوف على صحة الاجتماع، فتدبر ولا يخفى لطفه.

التوهم السادس:

قد ذكرنا فى بعض بحوث الترتب: أن قضية كون الإطالق جمع القيود هو القول بالامتناع، ومقتضى كونه رفض القيود هى صحة النزاع (3).

فهنا بحثان:

الأول: أن معنى كون الإطالق جمع القيود؛ هو لحاظ جميع القيود الممكن

1- كفاية الأصول: 189.

2- تقدم فى الجزء الثالث: 501-502.

3- تقدم فى الجزء الثالث: 427-428.

طروءها على الموضوع فى مرحلة الأمر و الجعل، و إسراء الحكم إلى كافة اللواحق، و قد صرحوا: «بأن الإطلاق هو إفادة التسوية بقوله: «أكرم العالم سواء كان هاشميا، أو أمويا» و بقوله: «صل صلاة غضب كانت، أو صلاة إباحة» و هكذا»⁽¹⁾.

فعلى هذا، لا بد من القول بالامتناع؛ لوحدة المتعلق، فإن قوله: «صل» ينحل حسب مقدمات الإطلاق انحلالا بديليا إلى جميع الأفراد و الأحوال، و يكون كل حال مورد الأمر التخييري، و قوله: «لا تتصرف فى مال الغير» ينحل بهذه الكيفية إلى غضب صلاتي، و غضب غير صلاتي، فيلزم إما وحدة المتعلق التى مرّ الكلام حولها؛ بناء على تعلق الأوامر و النواهي بالأفراد، بل لا معنى محصول له إلا برجوعه إلى ذاك.

أو سقوط النزاع حسبما عرفت فى البحوث الماضية⁽²⁾؛ ضرورة أن الأمر التخييري المتعلق بالصلاة الغصبية، و النهي الانحلالي المتعلق بالغضب الصلاتي، و إن اختلفا متعلقا فى عالم العنوانية، و لكن هما متلازمان، فلاحظ و تدبر.

الثانى: إذا كان الإطلاق رفض القيود، فلا يلزم شبهة الاتحاد فى المتعلق بالضرورة، فيأتى النزاع على شبهاته من الطرفين.

أقول: قد حررنا فى محله؛ أن هذه العويصة تتوجه إلى أرباب القول: بأن الإطلاق جمع القيود⁽³⁾، و لا يمكن دفعها إلا إذا أريد منه توسعة الموضوع من غير أن

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 564-565، درر الفوائد، المحقق الحائري: 234.

2- تقدم فى الصفحة 158-159.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 564-565، درر الفوائد، المحقق الحائري: 210 و 234.

يتعدد الحكم والأمر، وهو خلاف المقصود، بل غير ممكن كما هو الواضح (1).

التوهم السابع:

من المباني المتوهم ابتداء هذه المسألة عليها؛ أن من الشرائط الآتية- وهو الأصل المقوم للنزاع- وحدة الكون، وإلا فلا معنى للنزاع، وإذن يبتنى القول بالاجتماع على جواز عروض العرض على العرض، والقول بالامتناع على عدم جوازه؛ ضرورة أن التصرف في مال الغير يوجد بعين وجود الصلاة، فيكون قائما به، ووجود الصلاة وجود عرضي ليس جوهرياً، وقيام العرض بالعرض محال فيمتنع.

أو يقال: إن النزاع صحيح على القول بجواز عروض العرض على العرض، ولا يصح إذا كان ذلك ممتنعاً؛ لأنه على تقدير الامتناع يلزم كون اختصاص كل عرض بوجود يخصه، وإيجاد يختص به، وعند ذلك يخرج عن محل النزاع؛ لأن المفروض في محله وحدة الإيجاد والوجود كما يأتي، بخلاف القول بالجواز، فإنه على تقديره يكون أحد العرضين قائما بالعرض الآخر، فيكونان موجودين بإيجاد واحد ووجود فارد.

أقول أولاً: قيام العرض بالعرض واقع، كما صرح أهله بقيام الخط بالسطح، والسطح بالجسم التعليمي (2)، وقد فصّلنا الكلام حوله في حواشينا على طبيعيات «الأسفار» واستشكلنا في الأمر، والتفصيل في محله (3).

و ثانياً: لا ربط لهذه المسألة بتلك البحوث؛ لأن الصلاة ليست من الأعراض،

1- انظر الجزء الثالث: 427-428 و الجزء الخامس: 441.

2- الأسفار 4: 238.

3- تعليقات على الحكمة المتعالية، للمؤلف قدس سره 4: 237.

ولا التصرف، ولا سائر العناوين المتعلقة للأمر والنهي إلا ما شدّ، وحيث إنّ البحث حول العناوين المختلفة في مناشئ انتزاعها ولو بالاختلاف اللحظي والاعتباري فتسقط هذه البحوث، كما تسقط المباني المتوهّمة لهذه المسألة من السراية، والتركيب الاتحادي والانضمامي؛ بما أنّ الاعتبارات خالية عن مثله، فافهم واغتنم.

ومن هنا يظهر: أن من صغريات المسألة كما تكون الصلاة في المغصوب، كذلك تكون الوضوء بالماء المغصوب، وشرب الماء المغصوب إذا كان الشرب على الإطلاق واجبا وهكذا.

ومن العجيب توهم الإشكال في المثالين الأخيرين بإنكار إمكان انتزاع عنوان «الوضوء» والعنوان الآخر الواجب؛ لأنّ ما هو في الخارج ليس إلا التصرف في الماء المغصوب (1)!!

وتوهم صحّة المثال الأول؛ بأنّ هناك ماهيتين قد انضمتا في الخارج، حتّى قال بتعدّد الحركة خارجا، إحداهما: الحركة الصلاةية، والأخرى: هي الحركة الغصبية (2)، ولا حاجة إلى إفادة ما في هذه الإفادات، فتدبر.

وبالجملة: يبقى الإشكال فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي من المقولتين الحقيقيتين المحتاجتين إلى إيجاد خاص وجود مخصوص، فإن كانا من قبيل العرضين القائم أحدهما بالآخر - كالكيفيات المختصّة بالكميات، مثل الاستدارة والتربّع - فلا وجه لخروجهما عن محل النزاع، وإلا فوجه الخروج عدم وحدة الكون المعبرة في النزاع، وسيظهر الكلام حول هذا الشرط، فإن أنكرنا شرطية الدائمة فلا يخرج أيضا، فانتظر واصبر.

1- أجود التقريرات 1: 342.

2- أجود التقريرات 1: 339-341.

التوهم الثامن:

قد بنوا الامتناع على القول بالسراية، وعلى القول بالتركيب الاتحادي، والجواز على القول بعدم السراية، والتركيب الانضمامي (1).
و أنت قد أحطت خبرا بما فيه؛ ضرورة إمكان الالتزام بالامتناع على القول بالتركيب الانضمامي وعدم السراية؛ بدعوى أن التلازم الأحياني يورث امتناع ترشح الإرادتين في المجمع كما تحرر (2)، فتدبر.

المقدمة السادسة: فيما يعدّ أو يمكن عدّه من الشرائط في نزاع الامتناع و الاجتماع**اشارة**

وهو أمور:

الأمر الأول: ثبوت الإطلاقين المفيدين للتنجيز

قد مضى أن من الشرائط القطعية؛ ثبوت الإطلاقين المفيدين للحرمة و الوجوب المطلقين، أو ثبوت المبعوضة و المحبوبة المطلقين، أو المصالح و المفساد على سبيل البدل و على الوجه الذي عرفت (3).

وربما يتوهم امتناع اجتماع المحبوبة و المبعوضة الفعليين في الشيء

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 408-411، مقالات الأصول 1: 354، نهاية الأفكار 2: 408، محاضرات في أصول الفقه 4: 165.

2- تقدم في الصفحة 150-151.

3- تقدم في الصفحة 169.

الواحد(1)، ولكنه لا يضر؛ لأن الاجتماعيّ ينكر الامتناع المزبور، وليس من الممتنعات الواضحة، فلا تخلط.

الأمر الثاني: وحدة الكون

إشارة

وأن يكون المأمور به والمنهَى عنه يوجدان بإيجاد واحد ووجود فارد، وإلا إذا أمكن إيجاد أحدهما بدون الآخر فأوجدتهما معا، فهو ليس مورد النزاع عندهم؛ لأن الضرورة قاضية بإمكان الاجتماع، فيكون التلازم وعدم إمكان التفكيك بينهما في المجمع، لازما في أصل النزاع؛ وهذا هو الأصل المفروغ عنه في كلماتهم.

و من ذلك يتوجه أن يقال: بأن أساس منشأ الإشكال و ما ينشأ منه شبهة الامتناع؛ هو التلازم الأحيائي بين المأمور به والمنهَى عنه.

وإلى هذا الشرط يرجع ما في كلمات بعضهم في تحرير عنوان البحث: «من أن النزاع حول ما إذا تعلق الأمر بشي ء و النهي بشي ء آخر، اللذين يوجدان بوجود واحد و إيجاد فارد، المنطبقين على المجمع الواحد»(2) فرارا من العنوانين المتصادقين على واحد، ولكنهما لا يوجدان بإيجاد فارد مثل عنوان «كن مصليا» و «لا تكن ناظرا إلى الأجنبية» فإتھما يصدقان على واحد، ولكنهما خارجان عن محلّ النزاع؛ لما لا يتحد بين المبدأين في الكون و الوجود.

و من هنا يظهر الخلل فيما جعله الوالد المحقق - مدّ ظلّه - عنوانا للبحث (3)؛ لصدقه على المثال المزبور، مع أنه خارج عن محيط البحث بالضرورة.

1- الفصول الغروية: 125- السطر 21، محاضرات في أصول الفقه 4: 164 و 207- 208.

2- محاضرات في أصول الفقه 4: 165 و 171.

3- مناهج الوصول 2: 109، تهذيب الأصول 1: 377.

إفادة: حول جريان النزاع في الإكراه على النَّظَر إلى الأجنبيّة حال الصلاة

ربما يختلج بالبال أن يقال بجريان النزاع في هذه الصورة؛ وهي ما إذا أكره المكره على النَّظَر إلى الأجنبيّة حال الصلاة، ولا يكره على الصلاة، ولا على النَّظَر بالاستقلال، وعليه يكون مجبوراً على عدم التفكيك بين المأمور به والمنهَى عنه، فلا يكون النَّظَر مورد الإكراه حتّى يرتفع بدليله، فهل هذا النحو من الامتناع الشرعيّ يعدّ مثل الامتناع العقليّ، فكما يمتنع عقلاً التفكيك في الدار المغصوبة بين الصلاة والغضب، كذلك الأمر في المقام؟

فعلى هذا تندرج في محطّ الكلام مع تعدّد الإيجاد والوجود، والامتناعى يمكن أن يقول بامتناع التكليفين؛ لأنه ليس قادراً على الجمع، والاجتماعى يدعى بقاء الإرادتين على حالهما وقوّتهما، ولا مانع من ذلك، فوحدة الكون غير ثابتة دخالتها تقويماً في النزاع.

نعم، التلازم معتبر، وهو فيما إذا اتحدا كونا واضح عقلاً، وإذا اختلفا فلا تلازم إلا في صورة، ويكون التلازم بالعرض وتسامحاً، فتأمل.

وبعبارة أخرى: إن كان وجه الامتناع كون الشئ الواحد، مورد التحريم والإيجاب والحب والبغض وأمثال ذلك، فلا يندرج في محطّ الكلام، وأما إذا كان دليله هذه الأمور في صورة الوحدة عقلاً، وأما آخر وهو امتناع ترشّح الإرادتين:

الأمرة، والزاجرة، مع امتناع التفكيك في صورة الوحدة تسامحاً، فيندرج في محطّ الشّاخ.

الأمر الثالث: حول اعتبار المندوحة

إشارة

إن في اعتبار شرطية المندوحة وعدم اعتبارها، أو إضرارها بالنزاع، أو التفصيل في المسألة، وجوها وأقوالا لا بأس بالإشارة إليها إجمالاً؛ حتى يتبين الحق ويستبان حدوده:

الوجه الأول:

ما هو صريح «الدر» (1) وبعض آخر (2) «من أن النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بعد الفراغ من صدور الأمر والنهي عن جدّ، و هو لا يعقل إلا فيما إذا كان العبد متمكناً من امتثال كلّ واحد منهما، ولو لم يكن يتمكن من الامتثال - بأن لا يجد أرضاً مباحة يقيم فيها الصلاة - فلا يكون أمر في البين حتى يتنازع في اجتماعه مع النهي؛ لأن الصلاة في المغضوب ليست مورد الأمر، والصلاة المطلقة غير مقدورة.

وبعبارة أخرى: الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فلا بدّ من وجود المندوحة حتى لا يلزم التكليف بالمحال المستتبع للتكليف المحال مع الالتفات والتوجه، كما هو الظاهر».

ويظهر منه قدس سره أنّ المسلّم عند الكلّ عدم الجواز والامتناع؛ لقبح التكليف بما لا يطاق في صورة عدم المندوحة (3).

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 148.

2- الفصول الغروية: 124- السطر 32-33، فوائد الأصول، المحقق الخراساني: 144، وقاية الأذهان: 333-334.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 148.

الوجه الثاني:

لا يعتبر قيد المندوحة في صحة نزاع الاجتماع والامتناع في مرحلة الجعل والإنشاء؛ لأن البحوث الأصولية تكون فرضية وحيثية، فالأمر و النهى فرضيتان، والبحث حيثي؛ أي يكون حول أن الأمر المتعلق بشيء، والنهي المتعلق بالعنوان الآخر، هل يتداخلان وتلزم الوحدة في المتعلق في وعاء الجعل، أو في وعاء الخارج، ويتجاوزان إلى أنفسهما، أم لا؟ ولا يلزم المحالّة من هذه الجهة، وأما لزوم الاستحالة من المناشئ الآخر فلا ربط له بهذه المسألة.

أقول: وأنت خير بعدم التهافت بين المقالتين؛ الأولى وهذه الثانية الظاهرة من «الكفاية» (1) وبعض المحشّين (2)؛ لأن المفروض في الأولى أنّ الأمر والنهي الفعلين، هل يعقل اجتماعهما في المجمع، أم لا؟ والفعلية منوطة بالقدرة، وهي لا تكون إلا مع المندوحة، والمفروض في الثانية عدم الفعلية؛ وأنّ البحث حيثي، فكلاهما يقبلان اعتبار القيد ولا اعتباره؛ حسب اختلاف نظرهما إلى المسألة وإلى الجواز الفعلي ولا جوازه، فلا تخلط.

ومن هنا يظهر: أن القائلين بصغروية النزاع، وإن كانوا يبحثون بحثاً حيثياً- وهو امتناع اجتماع الأحكام المتضادة في المجمع وعدمه، و امتناع السراية وعدمه، من غير النظر إلى الجهة الأخرى- فلا بدّ وأن لا يعتبروا قيد المندوحة.

وإن كانوا ناظرين إلى الأمر والنهي الفعلين؛ وأنهما لا يسريان إلى متعلق الآخر، ولا يتعانقان في المجمع، فلا بدّ وأن يكون الأمر فعلياً، وهو عندهم لا يعقل إلا مع القدرة على الامتثال، فلا بدّ من وجود المندوحة، فمناط اعتبار قيد المندوحة

1- كفاية الأصول: 187.

2- نهاية الدراية 2: 297.

وعدمه هذا الأمر، دون غيره.

و من هنا يظهر ما في إفادة السيّد الوالد- مدّ ظلّه- من أنّ قضية الصغروية عدم اعتبار المندوحة قطعاً(1).

فبالجملة تارة: يكون النزاع حول لزوم وحدة المتعلّق و عدمه، ويكون بحثاً حيثياً، فلا وجه لاعتبار المندوحة.

و أخرى: لا يكون حيثياً، بل هو بعد الفراغ من أصل الأمر الفعليّ، فلا بدّ من اعتباره حسبما رأوا من أنّه من التكليف بالمحال(2).

وإن شئت قلت: إن كان النزاع في أنّ تصادم المجعولين في المجمع، هل يستلزم مصادمة الجعلين بأيّ نحو أمكن، أم لا؟ فلا بدّ من قيد المندوحة؛ لأنّ فعليّة الجعل منوطه بالمندوحة، وإنّ كان النزاع في أنّ تصادمهما في المجمع، هل يوجب تصادم الجعلين من جهة خاصّة- وهي وحدة المتعلّق، و السراية و عدمهما- فلا يكون القيد معتبراً؛ لأنّه لم يفرض فعليّة الجعلين، فليتدبّر.

الوجه الثالث:

أنّ مع الالتزام بفعليّة الأمر و النهي، لا حاجة إلى قيد المندوحة؛ بناء على ما حرّراه تبعاً للوالد المحقّق- مدّ ظلّه- من أنّ الخطابات القانونية تكون فعليّة حتّى في موارد العجز(3). نعم لا بدّ من مراعاة شرائط الخطابات القانونية المحرّرة

1- مناهج الوصول 2: 113، تهذيب الأصول 1: 380.

2- الفصول الغروية: 125- السطر 14، فوائد الأصول، المحقّق الخراساني: 144، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 148.

3- مناهج الوصول 2: 25-27، تهذيب الأصول 1: 308.

سابقاً(1)، فلا نعيدها.

وعلى كلّ تقدير: العبد في صورة فقدان المندوحة مكلف فعلاً بتكليفين فعليين؛ أحدهما: الصلاة، والآخر: الغضب، فإن أمكن اجتماعهما في المجمع فهو، وإلا فلا بدّ من انكشاف سقوط أحد التكليفين معيّناً، أو القول بالتخيير، فاعتبار قيد المندوحة على القول بأنّ النزاع ليس حيثياً(2)، أيضاً ممنوع، فضلاً عمّا إذا كان حيثياً.

أقول: سيظهر في الوجه الآتي من ذي قبل أنّ الفعلية المقصودة في المقام، لا تناط بالقول بالخطابات القانونية، بل يمكن الالتزام هنا بفعلية تجتمع مع انحلال الخطاب القانوني إلى الخطابات الجزئية الشخصية.

نعم، مع كون الأمر والنهي فعليين على أيّ تقدير، لا يمكن النزاع إلاّ مع الالتزام بالخطابات القانونية، أو القول باعتبار المندوحة، فشرطية قيد المندوحة في عرض شرطية كون الخطابات قانونية، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

وإن شئت قلت: مع الالتزام بقانونية الخطابات يتعيّن الاجتماع، فلا معنى للنزاع بعد ذلك، فالغاء قيد المندوحة يساوق إلغاء النزاع؛ لأنّ أساس الشبهة تحت كيفية إمكان الأمر والنهي في المجمع مع التلازم الأحيائي، وإذا صحّ ذلك- بناء على قانونية الخطاب- فلا تصل النوبة إلى اعتبار القيد المزبور وعدمه، فتأمل جدّاً.

الوجه الرابع:

أنّ اعتبار قيد المندوحة يلازم الالتزام بالاجتماع، ويستلزم سقوط النزاع قهراً، فيكون مضرّاً؛ وذلك لأنّ البحث في مسألة الاجتماع والامتناع، لا يدور حول

1- تقدّم في الجزء الثالث: 449-455.

2- مناهج الوصول 2: 113، تهذيب الأصول 1: 380.

أنّ الأحكام متضادّة أم لا، ولا يدور حول أنّ المحبوبيّة و المبعوضيّة متضادّة أم لا، ولا حول أنّ المصالح و المفسد متباينات أم لا؛ ضرورة أنّ اجتماع هذه الأمور إمّا غير لازم، أو غير مضرّ.

ولا يدور حول السراية و عدمها، ولا حول التركيب الاتحادي و الانضماميّ، كما عرفت مرارا(1)؛ لإمكان الالتزام بالامتناع مع القول بالانضمام و عدم السراية.

بل أساس النزاع و مبدأ الخلاف و التشاح؛ هو أنّ في المجمع يمكن المحافظة على إطلاق الأمر و النهي، و تكون الإرادتان: الأمريّة و الزاجريّة، باقيتين فيه على قوّتهما، أم لا، وإذا كان المكلف متمكّنًا من الجمع بين الصلاة و ترك الغصب، فلا معنى للإشكال في الإمكان المذكور؛ ضرورة وضح جواز ترشّح الإرادتين حتّى في المجمع، فالنزع يصحّ على تقدير عدم وجود المندوحة في البين.

وإن شئت قلت: إن كان وجه الامتناع أحد الأمور المزبورة إجمالاً، فلا يضّرّ قيد المندوحة؛ لأنّ القائل بالامتناع يقول بتضادّ الأحكام، و مع وحدة المجمع يلزم الجمع بين الضدّين، و هكذا سائر التوهّمات، فإنّه عند ذلك لا ينفع و لا يضّرّ، و أمّا إذا كان فساد هذه الأمور واضحاً، فيضّرّ القيد المزبور.

وإن شئت قلت: يلزم التفصيل، فلا يعتبر قيد المندوحة على أساس الأمور المشار إليها، و يكون مضرّاً على الأصل المذكور.

الوجه الخامس:

أنّ النزاع إن كان حيثيّاً، فلا حاجة إلى قيد المندوحة، و إن كان النزاع مطلقاً و فرض فعليّة الأمر و النهي، فلا تعتبر المندوحة أيضاً و إن لم نقل بالخطابات القانونيّة؛ و ذلك أنّ المبحوث عنه في مسألة الاجتماع و الامتناع: هو أنّ الأمر مع

قطع النَّظَر عن النهي يكون فعليًا على عنوانه، و النهي مع قطع النَّظَر عن الأمر يكون فعليًا على عنوانه، وإثما النزاع في أنَّهما معا يبقيان على فعليتهما في المجمع أم لا؟

ولا- شبهة في أنَّ أمر الصلاة مع قطع النَّظَر عن حرمة الغضب فعليٌّ وبالعكس، فعليه لا معنى للتمسك بأنَّ الممتنع الشرعيَّ كالممتنع العقليَّ (1)، حتَّى يعتبر قيد المندوحة في محطَّ الخلاف؛ ضرورة أنَّ المكلف يتمكَّن من امتثال أمر الصلاة مع قطع النَّظَر عن حرمة الغضب وبالعكس، فيكون الخلاف في هذه الصورة وفي أنَّهما يبقيان في المجمع على حالهما من الفعلية أم لا، فلا يعتبر المندوحة في الفعلية المقصودة هنا.

نعم، إذا قلنا بالامتناع يقع التعارض بالعرض؛ سواء كانت المندوحة، أو لم تكن.

وإذا قلنا بالاجتماع، فإن كانت المندوحة فلا يقع التضاحم إلا على وجه أبعدها في إمكان التضاحم مع القدرة على الجمع في التضاحم بين أحد أطراف الواجب التخييريِّ وبين الواجب التعينيَّ (2).

وإن لم يكن مندوحة فيقع التضاحم، و يعالج المبتلى به بمعالجات باب التضاحم، فالمندوحة مفيدة في نتيجة المسألة، لا في النزاع و عدمه.

التحقيق في عدم اعتبار المندوحة

إشارة

إذا تبينت هذه الوجوه الرئيسة في المسألة و مبانيها، فالذي هو الأقوى في النَّظَر: أنَّ المندوحة مضرّة بأساس البحث على الوجه الذي هو مورد نظرنا.

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 442، لاحظ محاضرات في أصول الفقه 4: 189.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 400-402.

وإن شئت قلت: هذه المسألة من تفرّعات مبنى النزاع وأصل الشاح؛ فعلى ما تخيلناه (1) يكون مضراً، وعلى ما توهمه «الكفاية» (2) لا يكون شرطاً، إلا إذا كان المراد من الأمر والنهي الحكيمين الفعلين، وعلى ما أفاده الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (3) لا يكون شرطاً مطلقاً، و على مبنى «الدرر» فى مسألة الخطابات (4) يكون شرطاً؛ بناء على عدم كون البحث حيثياً، والأمر - بعد ذلك كلّه - سهل يناله أهله، فتدبّر.

والذى ظهر لى: أنّ قيد المندوحة دائر بين كونه مضراً، وبين كونه غير لازم حتّى على القول: بأن المراد من الأمر والنهى التكليفين الفعلين؛ وأنّ الخطابات شخصيّة، لا كليّة قانونيّة.

و فذلكة الكلام فى المقام

: أنّ الخلاف بين «الدرر» و «الكفاية» ليس خلافاً جوهرياً، و الاختلاف بين «الدرر» و الوالد - مدّ ظلّه - ليس إلّا فى أصل مبنائى؛ و هو انحلال الخطاب القانونى إلى الخطابات الشخصيّة و عدمه، و ما هو المخالف جوهراً، هو أمران آخران:

أحدهما: أنّ قيد المندوحة مضرّ بالنزاع.

ثانيهما: أنّ قيد المندوحة لا - يعتبر؛ و لو كان المراد من الأمر و النهى التكليفين الفعلين، و قلنا بانحلال الخطابات القانونيّة إلى الجزئيّة الشخصيّة. و أنت بحمد الله و له الشكر اطلعت على أنّ مع الالتزام بالانحلال المزبور، لا يلزم كون البحث فى جهة خاصّة؛ و هو أنّ تعدّد العنوان يورث تعدّد المعنون، أم لا.

1- تقدّم فى الصفحة 146-147 و 181.

2- كفاية الأصول: 187.

3- مناهج الوصول 2: 113-114، تهذيب الأصول 1: 380.

4- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 461-462.

تذنيب: في كلام المحقق القمي

عن المحقق القمي قدس سره: «أن قيد المندوحة معتبر؛ لقبح التكليف بما لا يطاق.

نعم، إذا كان العجز عن امتثال الأمر مستندا إلى سوء اختيار المكلف، فلا يعتبر» (1) انتهى.

وكأنه قدس سره توهم: أن المراد من القبح هو القبح العقلاني القابل للاستثناء، مع أنه قبح ناشئ من الامتناع العقلي غير القابل للتخصيص.

إفادة: حول مختار المحقق الإيرواني قدس سره في عدم اعتبار المندوحة

عن الفاضل الإيرواني قدس سره: «أن اعتبار قيد المندوحة لا- معنى له؛ بناء على تعلق الأمر والنهي بالأفراد، ضرورة أن المراد من «المندوحة» هو الفرد المباح من الأمور به الذي يكون المكلف لأجله في الوسع والفسحة من الامتثال، وإذا كان مورد الأمر هو الفرد، فلا يكون الفرد الآخر فردا من الأمور به، بل هو فرد آخر مخصوص بأمر آخر، ولا يكون فردا للطبيعة التي هي مورد الأمر» (2).

أقول: هذا الفاضل أيضا اغترّ بما في ظاهر كلماتهم من تفسير «المندوحة» (3) وإلا فالمراد من «المندوحة» ما يبزر التكليف، فإذا كان المكلف مقتدرا على امتثال أحد الأطراف من التكليف التخييري، فلا مانع من توجيه الخطاب بنحو التخيير إليه، إلا إذا كان التخيير شرعياً، فإنه عندنا أيضا غير ممكن، فليلاحظ جيداً.

ثم إن مقتضى تعلق الأمر بالأفراد، ليس إلا عدم المحلّ لاعتبار قيد

1- قوانين الأصول 1: 153- السطر 21، و 154- السطر 1.

2- نهاية النهاية 1: 216.

3- قوانين الأصول 1: 140- السطر الأخير و 142- السطر 8.

المندوحة، ولكن لا يلزم منه سقوط النزاع كما عرفت؛ لأنّ تعلق الأمر بفرد من الصلاة إذا كان ممكنا عقلا في المغصوب، لا يكون ممتنعا؛ لأنّ المفروض تعلّقه بفرد منها مع قطع النظر عن محرّمية الغصب، وهكذا في جانب النهي، فلا وجه للتمسك بأنّ الممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ؛ لأنّ الكلام هنا حول لزوم الامتناع الشرعيّ أم لا؛ ضرورة أنّ مع الالتزام بالاجتماع، لا تكون الصلاة في المغصوب من الممتنع الشرعيّ.

بل لو صحّ أنّ الممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ، فهو في مثل ما إذا كان مقدّمة الواجب حراما، وأمّا إذا كان ملازمه حراما فلا يكون منه، كما لا يخفى، وسيظهر في الآتي بعض البحث حول هذه المسألة إن شاء الله تعالى (1).

إيقاظ: في تحقّق المندوحة بالتمكّن الطولي من الفرد المباح

كما يكون التمكّن من الفرد المباح عرضا من المندوحة، كذلك التمكّن منه طولا يكون من المندوحة، فلو كان في أوّل الوقت عاجزا عنه دون آخره صحّ التكليف؛ لما عرفت من عدم اعتبار القدرة على الامتثال حين التكليف (2). هذا بناء على اعتبار أصل القدرة في الفعلية، وإلا فالأمر أوضح.

الأمر الرابع: ترتّب الثمرة المقصودة

إشارة

من شرائط عقلائية النزاع ترتّب الثمرة المقصودة، فإذا كان قضية القول بالاجتماع هي صحّة الصلاة في المغصوب، كان للنزاع المعروف وجه عقلائيّ، وإلاّ

1- يأتي في الصفحة 190.

2- تقدّم في الصفحة 60-61.

فلا ويكون مجرد إتلاف الوقت، وقد وقعت صححتها مورد الإشكالات مطلقا:

الإشكال الأول:

من ناحية أنّ المقرّب والمبعد لا يمكن أن يكونا واحدا، والالتزام بجواز اجتماع الأمر والنهي في مرحلة التشريع، لا يلزم صحّة الصلاة في المجمع، وصحّة كون الواحد مقرّبا ومبعدا؛ ضرورة أنّ الإرادة التشريعية لا تتعلّق إلاّ بما قامت به المصالح؛ وهي الصلاة وحيثيّتها، و أمّا الإرادة التكوينية الفاعلية، فهي تتعلّق بالوجود الخاصّ الذي هو أمر وحداني جزئيّ، وإذا كان هو مبغوضا لأجل مصداقيّته للحيثية المبغوضة، فلا يصلح لأن يتقرّب به، وقد اشترطوا في العبادة- مضافا إلى قصد القرابة- كون المأتّى به صالحا لأن يتقرّب به (1)، وتلك الصلاحية لا تتلاءم مع كونه مبعدا، ولأجل ذلك حكم الأصحاب بفساد الصلاة في الدار المغصوبة.

وتوهم: أنه لأجل الامتناع قالوا بالبطلان (2)، في غير محله؛ لأن المراجعة إلى كلمات «العدّة» (3) والسيد رحمه الله (4) لا تعطى مقالتهم بالامتناع، وإفتاءهم بالبطلان لا يلزم ذلك؛ لما يمكن أن يقولوا بالجواز في كبرى المسألة، وبالبطلان في مقام الامتثال، وتكون النتيجة هي الامتناع في مقام الامتثال؛ أي فساد الصلاة في المجمع، فنسبة الامتناع إلى المشهور استنادا إلى الفتوى المذكورة، في غير محلّها (5).

أقول: لا- شبهة في أنّ المقرّبية والمبعدية، ليستا من العوارض الخارجية ومن المقولات العرضية، فهي الاعتباريات القائمة بوجوه و استحسانات، ومن الأمور

1- كفاية الأصول: 191، محاضرات في أصول الفقه 4: 234.

2- كفاية الأصول: 192.

3- عدّة الأصول: 100-السطر 21-23.

4- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 191-192.

5- نهاية الأصول: 260-261.

المعنوية و الروحانية القابلة للتفكيك في مقام الدرك و الامثال، فكون الصلاة مقربة، ليس إلا أنها قابلة لأن يتقرب بها منه تعالى مع رعاية الشرائط الاخر، و هكذا مبعدية الغضب.

فإذن كما تتعلق إرادة الأمر بالبعث نحو الصلاة، كذلك تتعلق إرادة الفاعل بما يمكن أن يكون لأجل اشتماله على المقرب- وهي الصلاة- مقرباً منه تعالى، فالإرادة الفاعلية لا تتعلق بما هو المبعد، و لا بما هو المقرب، بل تتعلق بما هو يمكن أن يتقرب به، و يمكن أن يتعبد به بلا شبهة؛ لأن المجمع منشأ اعتبار ما هو المقرب بالذات و هي الصلاة، و ما هو المبعد بالذات و هو الغضب. هذا بحسب التحليل العقلي.

وإن شئت قلت: لا الصلاة مورد الإرادة بالذات، و لا التصرف، بل ما هو مورد الإرادة هي الحركة الخارجية، و اتصاف تلك الحركات بالعناوين؛ لأجل انضمام المقاصد و النيات بها، و لو كانت الصلاة من المقولات و هكذا الغضب، لكان تتعلق الإرادة بهما، و أما إذا كانا من الاعتبارات فلا يتم التوهم المزبور الذي أفاده أستاذنا البروجردى قدس سره (1).

و غير خفي: أن ما أفاده إشكالا لا يختص بمورد، بل يأتي في جميع العبادات في المجمع، فلا تغفل، و كن على بصيرة، و سيأتي توضيح ذلك بذكر الأمثلة العرفية حول المفسد المتوهم على القول بالاجتماع إن شاء الله تعالى (2).

ثم إن ما في كلماته؛ من اعتبار كون الشيء صالحاً للمقربة زائداً على اعتبار قصد القربة (3)، لا- يكون راجعاً إلى محصل. و لو سلمنا بطلان العبادة في المجمع

1- نفس المصدر.

2- يأتي في الصفحة 216- 218.

3- نهاية الأصول: 261.

لأجل هذا وما يأتي (1)، فلا نسلم انحصار الثمرة بصحة العبادة؛ بعد ما عرفت من جريان النزاع في العبادات و المعاملات، وبناء على الاجتماع تكون المعاملة الواقعة مورد النهي - لأجل انطباق العنوان المحرّم عليها - صحيحة (2).

وأيضاً: في التوصليات النفسية يستحق الثواب؛ بناء على القول به (3).

وأيضاً: لو كان اختيار المجمع بسوء الاختيار، لا يلزم ترك الواجب بلا عذر؛ لأنه قد أتى بما هو الواجب وإن كان فاعلاً للحرام من جهة انطباق العنوان المحرّم عليه.

مثلاً: لو كان الوفاء بالدين موجبا للتصرف في مال الغير، و ارتكب المكلف ما يورث هذا التلازم و الاستلزام، فإنه بناء على الامتناع يحرم التصرف، و يعاقب على ترك الوفاء بالدين؛ لأنه بسوء الاختيار، فلو تصدّى للوفاء بالدين فلا يقع؛ لأن الدين من الأحكام الوضعيّة المنتزعة عن التكليفيّة حسبما قيل (4)، فلا وجوب حتّى ينتزع منه ذلك.

نعم، على القول بالاجتماع لا يلزم ترك الواجب و هو الوفاء بالدين.

و الإشكال في بعض خصوصيات المثال، أو بعض المباني، خارج عن دأب المحصّلين؛ لأنّ التّظر إلى إفادة ما هو مورد الاستنتاج من القول بالاجتماع.

فبالجملة تحصّل: أنّ قضية الصناعة صحّة الصلاة و العبادة في المجمع، فضلاً عن المعاملة، و الله العالم.

1- يأتي في الصفحة 189-192.

2- تقدّم في الصفحة 137-138.

3- نهاية الدراية 1: 320-323.

4- انظر ما تقدّم في الجزء الثالث: 440.

الإشكال الثاني:

أنَّ النسبة بين الصلاة و التصرف في مال الغير وإن كانت بحسب المفهوم عموما من وجه، و لكن بعد كونهما موضوعين للحكم تكون النسبة عموما مطلقا؛ و ذلك لما عرفت من أنَّ الأمر يتعلّق بنفس الطبيعة من غير انحلال، و النهى يتعلّق بالطبيعة على وجه الانحلال، و لا يتصوّر الانحلال إلاّ بكثرة الموضوع، و لا تتكثر الطبيعة الموضوعية إلاّ بلحاظ ورود العوارض و الخصوصيّات، فيسرى النهى إلى المصداق للصلاة، فتكون النسبة بين الفرد من الصلاة و الطبيعة، عموما و خصوصا مطلقا، فالنسبة بين المتعلقين دائما عموم مطلق، و تصير النتيجة أنَّ المسألة- على القول بالجواز- تكون من صغريات النهى في العبادات، أو تصير خارجة عن محطّ نزاع الاجتماع و الامتناع على الوجه الذي قوّيناه (1).

أقول: قد مرّ ممّا بعض الكلام في بحث المائز بين هذه المسألة، و مسألة النهى في العبادات (2)، و قد استفدنا هذا الإشكال من بعض تنبيهات السيد الأستاذ البروجردىّ قدس سره (3) و قد فرغنا من فساده بما لا مزيد عليه؛ من أنّ نتيجة الانحلال ليست كون متعلق النهى الأفراد، كما أنّه قدس سره قد أنكر ذلك أشدّ الإنكار (4)، فإذا كان النهى- و لو ينحلّ إلى الكثير- غير متعلّق بالأفراد بعد الانحلال أيضا، فلا بدّ من بقاء النسبة على العموم من وجه؛ و ذلك إمّا بدعوى انحلاله إلى الفرد الذاتيّ، من غير كون المنضمّات داخلّة في مصبّ النهى (5).

1- تقدّم في الصفحة 142-145.

2- تقدّم في الصفحة 122.

3- نهاية الأصول: 263-264.

4- نهاية الأصول: 260-261.

5- تقدم في الصفحة 124.

أو بدعوى: أن لازم تعلّق النهى بالطبيعة، هو التحذّر والاحتراز من جميع وجوداتها بالوجه الذي مضى تفصيله (1)، من غير لزوم كون الموضوع متكررا، فليتدبر جيدا.

الإشكال الثالث:

«أنّ العبادة في المجمع باطلة، ولا يمكن تصحيحها؛ لا من ناحية الأمر، ولا من ناحية الترتب، ولا من ناحية الملاك:

أما من الناحية الأولى: فلأن حقيقة التكليف هي البعث إلى الحصة المقدورة، والصلاة في الغضب غير مقدورة شرعا، والممتنع الشرعي كالممتنع العقليّ.

وأما من الناحية الثانية؛ فلأن تقييد أمر الصلاة إما يكون بفعل من الأفعال المضادة لها، كالأكل والشرب، أو بفعل الصلاة، وعلى التقديرين لا يعقل الترتب.

وأما من الناحية الثالثة؛ فلأن القبح الفاعليّ يمنع عن إمكان التقرب بمثلها» انتهى ما نسب إلى العلامة النائيني قدس سره (2).

أقول: قد فرغنا عن عدم اقتضاء التكليف للقدرة عقلا ولا عرفا (3). ولو اقتضى ذلك فالقدرة على الامتثال كافية (4)؛ فإن التكليف متقوم بالقدرة حتى يصرّفها إلى أحد طرفي المقدور، وأما لزوم كونها مستوعبة للوقت فلا.

وقد مرّ: أنّ حديث الامتناع الشرعيّ كالعقليّ لا أصل له (5). ولو كان له أصل

1- تقدّم في الصفحة 105-107.

2- أجود التقريرات 1: 368-370، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2:

3- تقدّم في الجزء الثالث: 449-457.

4- تقدّم في الصفحة 61.

5- تقدّم في الصفحة 185.

فلا صغرى له فى المقام؛ لأنّ الصلاة فى الغضب، ليست ممتنعة شرعا على القول بالجواز بعد وجود المندوحة، أو بدونها أيضا بناء على ما سلكناه (1).

وقد فرغنا من فساد الترتب بما لا مزيد عليه (2). و لو كان الترتب صحيحا فى وجه ذكرناه (3)، فهو هنا أيضا صحيح و يرجع صيغة التقييد و الترتب إلى هذا:

«لا تغضب، و إن كنت غاصبا فبالصلاة اغضب».

أما قصة الملاك، فهى أمر يختلف الأشخاص فى ناحيته، فربما يطمئن بعض النفوس بثبوت الملاك فى مورد سقوط الأمر؛ لما يجد أن السقوط المستند إلى العجز، لا يلزم قصورا فى المقتضى، و ربما لا يطمئن بعضهم بذلك و يقول: بأن سقوط الهيئة يلزم الشك فى ثبوت المقتضى، و لا مورد لاستصحاب بقائه، فليتمأمل جيّدا.

و لو تنزّلنا عن جميع هذه الأمور، فلا يلزم سقوط النزاع؛ لما عرفت من إمكان الانتفاع منه فى المعاملات (4).

الإشكال الرابع:

أنّ المنصرف من الأمر اختيار الفرد المباح فى مقام الامتثال، و هذا أمر عقلايى، فلا تصحّ الصلاة فى المغصوبة عند الاختيار.

نعم، مع عدم وجود الاختيار فإن قلنا: بأنّ أمر الصلاة و نهى الغضب باقيا على فعليّتهما، فالصلاة صحيحة مطلقا؛ لأنّها مورد الأمر و إن كان مورد النهى أهمّ.

و إن قلنا بامتناع اجتماع الفعليتين، كما هو مذهب المشهور (5) غير المنصور،

1- تقدم فى الصفحة 179.

2- تقدّم فى الجزء الثالث: 478-512.

3- تقدّم فى الجزء الثالث: 512 و ما بعدها.

4- تقدّم فى الصفحة 188.

5- الفصول الغروية: 125-السطر 14، كفاية الأصول: 193.

فإطلاق صحّة الصلاة- كما عن «الكفاية»⁽¹⁾- ممنوع؛ لأنه إذا كان مورد النهي أهمّ، وأنكرنا الترتب والملاك، فلا يمكن تصحيح الصلاة كما هو الظاهر، وقد علمت منّا في بحوث التعبدى والتوصّى لى أنّ قضية الأصل العقلانيّ لزوم اختيار الفرد المباح، وعدم كفاية الامتثال بالفرد المحرّم⁽²⁾، وذلك يرجع إلى فهم العقلاء نوع تقييد فى المأمور به طبعاً، والتقييد المزبور لا إطلاق له حتّى يسقط أمر الصلاة عند عدم الاختيار، فتكون الصلاة باطلة وغير واجبة.

أقول: إمكان كون الصلاة والعبادة صحيحة مورد المنع إلا فى صورة، مبتن على القول بجواز الاجتماع؛ وهى ما إذا لم يكن مندوحة فى البين، فإنّه على القول بالاجتماع وبفعلية أمر الصلاة تصحّ مطلقاً، أو تصحّ على الترتب، أو تصحّ على الملاك على الوجه المزبور آنفاً.

وبالجمله: الإشكال الذى أوردناه لا يلازم سقوط ثمرة النزاع أيضاً؛ لأنّ صحّة الصلاة عند عدم المندوحة منوطة بصحّة الاجتماع، وإطلاق الصحّة منوط بكون الخطابات قانونية، أو منوط بكون الترتب صحيحاً، أو بكون الملاك موجوداً، فليتدبّر جيّداً.

فبالجملة تحصل: أنّ فساد العبادة لا يلازم سقوط ثمرة النزاع. مع أنّ العبادة تصحّ فى المغصوبة على الاجتماع مع عدم المندوحة.

نعم، مع المندوحة لا تصحّ عندنا؛ للأصل العقلانيّ المحرّر فى محلّه⁽³⁾، ولما فى «الغرر من حواشى الدرر» لجدى العلامة الطهرانيّ- مدّ ظلّه- قال: «وقد أفاد الأستاذ لبطلانها أنّ الأخبار المشتملة على أنّ الأنمة عليهم السلام أباحوا الأراضى

1- كفاية الأصول: 210.

2- تقدّم فى الجزء الثانى: 184-185.

3- نفس المصدر.

المختصة بهم للشيعة حتى تصحّ صلاتهم فيها، تدل على بطلانها لو لا الإباحة» (1) فراجع محالها (2).

وغير خفيّ: أنّ سقوط ثمرة النزاع حسب بعض المباني، لا يلازم عدم عقلائية النزاع؛ بعد ذهاب جمع آخر إلى الاستنتاج من الاجتماع صحّة العبادة، أو إمكان ذهاب جمع إليه إمكانا قريبا جداً.

الإشكال الخامس:

أنّ العبادة في المجمع صحيحة على الاجتماع والامتناع:

أمّا الأول: فواضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ المجمع مورد الملاك والمصلحة، وسقوط فعلية أحد التكليفين، لا يلازم إنكار الحسن الذاتي والملاك المستكشف بالهيئة مع إطلاق المادة، فإن كان التكليف الساقط لأجل الامتناع عقلا التكليف التحريمي، فالصحّة واضحة.

وإن كان الغلبة على جانب النهي، فالعصيان لا ينافي صحّة العبادة؛ إمّا لأجل الترتب، أو لأجل الملاك؛ حسبما تحرّر في مبحث الضدّ (3). وملازمة الملاك والحسن الذاتي مع المبعوض الذاتي والمفسدة، لا توجب قصورا في صحّة التقرب وترشّح الأمر الترتبي.

هذا من غير فرق بين حال وجود المندوحة وعدمه، فإذا صحّت الصلاة في حال العمد، ففي حال السهو والنسيان والجهل - عن تقصير كان، أو قصور - تكون

1- غرر العوائد من درر الفوائد: 69.

2- وسائل الشيعة 9: 543، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب 4.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 339 وما بعدها.

الصحة أقوى وأظهر، فلا ثمره في محلّ النزاع، ويسقط القول ببطلان العبادة على الامتناع وغلبة جانب النهي.

وربّما يقال: إنّ تغليب جانب الأمر، لا معنى له إذا كان البحث في صورة اقتدار العبد على إتيان الفرد الآخر من المأمور به، وعلى هذا لا يبقى وجه لترجيح جانب الأمر أصلا ولو بلغ من الأهمية قصواها(1)، فما في كلماتهم من فرض غلبة جانب الأمر للأهمية(2)، غير راجع إلى محصل في محطّ الكلام في المقام.

وفيه: أنّه لا ينتهي إلى فساد الصلاة بأحد الوجوه المزبورة، كما ترى.

ومن العجيب تمسكهم أحيانا بالإجماع على البطلان في صورة العلم والالتفات(3)!! مع أنّه خارج عن البحث الأصولي والثمره المقصودة، فإنّه ربّما يتمّ الإجماع في خصوص الصلاة، ولا يتمّ في سائر العبادات، أو يشكل صحة مثل الإجماع المزبور؛ لاحتمال كونه مستندا إلى الأصول العقلية والمبادئ العلمية المنتهية إلى القول بالامتناع وتغليب جانب النهي، غافلين عمّا هو الحقّ الثابت وراء ذلك.

وربّما يتوهّم: أنّ تصحيح الصلاة بالترتّب، يكون في مورد لا مفسدة في الصلاة قطعاً؛ لأنّها مزاحمة بالمصلحة الأقوى في شيء آخر، و هي الإزالة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّها مقرونة بالمفسدة الأقوى والأهمّ.

ولكنّه بمعزل عن التحقيق؛ لما عرفت من أنّ جهة التقرب والبعد وجهة المصلحة والمفسدة غير متداخلة، ويصحّ التقرب في محيط العقلاء بالمجمع ولو

1- 443.

2- كفاية الأصول: 191، فوائد الأصول، المحقّق الخراساني: 146.

3- مطارح الأنظار: 157- السطر 13، كفاية الأصول: 192، نهاية الأصول: 261.

استحقَّ العقوبة على العصيان (1)، ولا ينبغي الخلط أصلاً.

أقول: أساس هذه الشبهة مبني على القول؛ بأنَّ المفروض في المجمع وجود الملاك و المناط، وقد فرغنا عمّا في «الكفاية» (2) من توهمه ذلك (3)، وعمّا في غيره من أجنبيّة المسألة عن إحراز الملاك و المناط (4)، وتصير النتيجة على هذا في صورة الاطلاع على الملاك و المناط من الخارج، إمكان التوصل إلى تصحيح العبادة. ولكن لا سبيل إلى الاطلاع عليه من ناحية إطلاق الأمر و النهي، كما مرّ مراراً (5)، فما أفاده «الكفاية» كغيره في عدم التماميّة من ناحية إطلاق كلامهم، و عدم العثور على مغزى المسألة في محطّ البحث.

ثمّ في مورد ثبوت إطلاق الأمر و النهي و سقوط أحد الدليلين، لا تندرج المسألة في صغرى باب التعارض إن كان شرط الاندراج، إحراز كون أحد الدليلين بلا ملاك؛ لأنّه في المجمع غير ممكن، لإمكان وجود الملاك ثبوتاً و إن لم يتمكّن من إحرازه إثباتاً، لا بالهيئة؛ لسقوطها لأجل الامتناع، و لا بإطلاق مادّته؛ لعدم المعنى المعقول لإطلاق المادّة حسبما تحرر، لأنّ الإطلاق يكون من عوارض تعلّق الحكم بالموضوع، فكيف يعقل مع القطع بسقوط الحكم (6)؟! و لا بإطلاق سائر الأدلّة الواردة في بيان محبوبيّة الصلاة على كلّ تقدير (7)؛ لعدم كونها في مقام البيان من

1- تقدّم في الصفحة 187-188.

2- كفاية الأصول: 189.

3- تقدّم في الصفحة 166-170.

4- مناهج الوصول 2: 115-117.

5- تقدّم في الجزء الثالث: 339 و في هذا الجزء: 170.

6- تقدّم في الجزء الثالث: 443.

7- الكافي 3: 99-4، و سائل الشيعة 2: 373، كتاب الطهارة، أبواب الاستحاضة، الباب 1، الحديث 5.

هذه الجهة.

نعم، إن لم يكن ذلك شرطاً فتندرج المسألة في مورد النزاع في باب التعارض؛ لأنه من المتعارضين بالعرض، وفي شمول الأدلة لمثله خلاف، وقد استشكلنا في ذلك جداً (1)، فلا تكون المسألة من صغريات باب التعارض، ولا التزاحم، نعم تصير شبهة موضوعية للباين على وجه.

وأما ما في كلام سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره: من لزوم تغليب جانب النهي مطلقاً؛ جمعاً بين الدليلين (2)، فهو متين، ولكنه على تقدير اعتبار قيد المندوحة في محطّ البحث، وإلا فإن قلنا بإمكان كون الدليلين فعليين عرضاً، فلا معنى أيضاً لغلبة جانب الأمر أو النهي، بل الصلاة صحيحة ولو كانت مفسدة النهي أقوى وأهم.

نعم، يجوز تركها إذا استلزمت التصرف الزائد على أصل الكون في المغصوب. ولو كان ذلك بسوء الاختيار، فله مقام آخر يأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى (3).

وإن قلنا بعدم فعليتهما العرضية؛ لعدم المندوحة، فلا بدّ من ملاحظة الملاك؛ فلو كان التصرف أقوى ملاكاً من الصلاة فلا بدّ من تركها، إلا إذا لم تستلزم التصرف الزائد، أو تصرفاً رأساً؛ على ما مرّ تفصيله (4).

تذنيب: حول صحة عبادة الجاهل و الناسى على القواعد

قد مرّ حكم العامد والجاهل و الناسى على الاجتماع، وهكذا حكم العامد

1- تقدّم في الصفحة 153.

2- نهاية الأصول: 262-263.

3- يأتي في الصفحة 214.

4- تقدّم في الصفحة 155-156.

على الامتناع، وبقي حكم الجاهل والناسى على الامتناع؛ وأنه هل تصح عبادتهم على القواعد الأولية العقلية، أم لا؟

فربما يقال بالصحة؛ لأجل أن في مفروض المسألة لا فعلية ولا تنجز لحكم الغضب والتصرف في مال الغير، فلا معنى لعدم فعلية حكم الصلاة عندئذ بعد وجود المقتضى؛ حسب المفروض في أصل المسألة، فالمانع فعلية حكم الضد، وعند انتفائها يؤثر المقتضى أثره.

واستحقاق عقوبة الجاهل المقصّر لا ينافي الصحة؛ لأن سقوط الفعلية مستند إلى سوء اختياره المصحح لصحة عقوبته، كما في موارد النسيان عند التخلف عن وجوب التحفظ، فإنه لا يعقل الفعلية، ومع ذلك يستحق العقوبة على تفويت المصلحة الملزمة، أو جلب المفسدة الملزمة(1).

أقول أولاً: إن قضية ما تحرّر في محله أن العالم والجاهل والقادر والعاجز والذاكر والناسى - على اختلاف طبقاتهم، وتشعب أحوالهم - مشتركون في التكليف الكلية الإلهية تحريمية كانت، أو إيجابية، وتلك الأحكام فعلية(2)، فلا يتم ما اشتهر، ولا ما أفادوه في المقام حسب هذا المبنى.

وثانياً: إن إسقاط الفعلية حال الجهل خلاف ما ذهب إليه العدلية؛ من اشتراك الجاهل والعالم في الحكم(3)، فيكون الحكم على موضوعه فعلياً؛ حسب أن الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية، ولا يتقوم فعلية الأحكام فيها على وجود الموضوعات، بل هي على عناوينها الكلية فعلية، ولو كانت الفعلية منوطة

1- نهاية الأفكار 2: 441-442.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 436-455.

3- لاحظ كفاية الأصول: 536، فوائد الأصول 3: 12.

بالعلم للزم الدور المزبور في محله (1)، وللزم التصويب غير الجائر، فتأمل.

و ثالثاً: قد مر منا أن القول بالامتناع، كما يستلزم امتناع اجتماع الأمر والنهي، يستلزم امتناع اجتماع الحب والبغض (2)، فلو كانت الصلاة في المغضوب مبعوضة لسراية البغض ولغير ذلك من أدلتهم، لما أمكن التقرب، ففي كل مورد التزم بمبعوضيتها- كما في موارد الجهل عن تقصير، والنسيان الاختياري- لا يصح الالتزام بصحة العبادة حسب مسلكه.

بل قضية ما سلكه «الكفاية» من وجود الملاك والمناط في المجمع (3) ومقتضى الامتناع جمعا، هو البطان مطلقا؛ لشيوع المبعوضة، وتصير الصلاة حينئذ مبعوضة مطلقا؛ وإن لم تكن مورد التكليف لأجل المحاذير العقلية في فعلية الخطاب.

بل اللازم بناء عليه بطان الصلاة مطلقا؛ لأن مبعوضة حيثية النهي تسرى إلى حيثية الأمر مثلا الملازم لمبعوضة الصلاة طبعاً، فلا تصح على الامتناع، وعلى ما سلكه «الكفاية» من لزوم إحراز المناط في صحة النزاع، فليتأمل جيدا.

كما أن اللازم أيضا بطانها وإن قلنا: بأن نتيجة الامتناع هو التخيير (4)، فتأمل.

نعم، بناء على ما عرفت من عدم شرطية إحراز المناط في صحة النزاع (5)؛ أنه كما لا يمكن إبطالها حال عدم تمامية التكليف بالنسبة إلى الغضب والتصرف ولو

1- يأتي في الجزء السادس: 115-118.

2- تقدّم في الصفحة 169.

3- كفاية الأصول: 189.

4- يأتي في الصفحة 219-220.

5- تقدّم في الصفحة 167-168.

كان بسوء الاختيار- فإنه ربّما لا يمكن استكشاف المبعوضيّة؛ لأجل سقوط الهيئة فرضا، ولا سبيل إلى كشفها إلا الهيئة الساقطة، فلا تخلط- كذلك لا يمكن إبطالها على القول بالتخيير؛ لأنه يرجع إلى وجود الأمر الكافي للصحة مع عدم العلم بالمبعوضيّة المنافية للتقرّب. وبالجملة: كما يمكن تصحيح الصلاة وإن قلنا بغلبة جانب النهي، كذلك يمكن إبطالها وإن قلنا بغلبة جانب الأمر؛ وذلك لأنّ الشئ الواحد إذا لم يمكن أن يكون مقربا و مبعّدا فلا يمكن أن يحصل القرب؛ لما فيه من جهة البعد و جهة مبعوضيّة المولى وإن لم يتمكن المولى من النهي عن تلك الجهة، فافهم و اغتتم.

التحقيق في جواز الاجتماع و عدمه

إشارة

إذا تبينت هذه المقدمات و تلك الأمور التي لا بدّ من الاطلاع عليها في فهم هذه المسألة، فلا بدّ من الورود في أصلها؛ وأنّه هل يجوز الاجتماع، أم لا، أو يقع في المسألة تفصيل؟

اعلم: أنّك قد أحطت فيما سبق بأنّ النزاع في هذه المسألة يقع على وجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّ الاختلاف بين الأعلام يكون حيثيّا؛ أي في حيثيّة واحدة: وهي أنّ مجرد اختلاف متعلّق الأمر و النهي عنوانا مع وحدة المعنون، يكفي لعدم لزوم غائلة اجتماع الأحكام المتضادّة و المتخالفة الغير القابلة للجمع، أم لا (1)، وفي هذه الوجهة لا نظر إلى بعض الإشكالات الناشئة عن

امتناع ترشّح الإرادة من المولى و المقنّن، و لا إلى مسألة فعليّة التكليف و عدم فعليّته.

الوجه الثانى: هو أنّ الإطالقين الثابتين لكلّ واحد من العنوانين، هل هما باقيا على حالهما فى المجمع، و تكون الإرادتان باقيتين حال اجتماع العنوانين على واحد، أم لا؟

وإنك و إن اطلعت فيما سلف على أنّ النزاع بالحقيقة يكون فى هذه الجهة (1)، و لكن لمكان ذهاب كثير منهم إلى الوجه الأوّل (2)، لا بدّ من تحرير المسألة على الطريقتين و الوجهين.

و ممّا يشهد على أنّ فى مسألة الاجتماع يقع النزاع فى الجهتين: أنّ من الممكن أن يختار الاجتماع فى النزاع الأوّل من يقول بالامتناع فى النزاع الثانى؛ و ذلك لأنّ القائل بعدم السراية و بعدم اعتبار المندوحة فى المبحث الأوّل، لا بدّ و أن يقول بالامتناع فى النزاع الثانى؛ إذا كان يرى أنّ الخطابات الشرعيّة الكليّة تنحلّ إلى الخطابات الشخصيّة.

و غير خفى: أنّ فى الوجه الأوّل يكون القول بالاجتماع متعينا و بلا مناقشة يعتد بها، و فى الوجه الثانى يقع التفصيل؛ فإن كانت مندوحة فالاجتماع قطعى، و إن لم تكن مندوحة فإن قلنا: بأنّ الخطابات قانونيّة فالاجتماع مسلّم و إلاّ فيتعيّن الامتناع.

و تمام الكلام فى المقام يستدعى البحث فى مقامين:

-
- 1- تقدّم فى الصفحة 119.
 - 2- نهاية النهاية 1: 210، أجدود التقريرات 1: 331، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 396-397، نهاية الأفكار 2: 408-409، نهاية الأصول: 252-253.

المقام الأول: فى كفاية اختلاف العناوين لرفع غائلة الاجتماع

اشارة

هل أنّ مجرد اختلاف متعلّقى الأمر و النهى مع وحدة المعنون، كاف فى رفع غائلة المسألة و منع لزوم الجمع بين الأحكام المتخالفة، أم لا؟ و جهان، و قد ذهب إلى الثانى جمع (1)، و على رأسهم العلامة الخراسانى قدس سره (2).

و لنذكر الآن ما هو السبيل الوحيد لما هو المختار:

فنقول:

أولاً: إنّ انتزاع العناوين المختلفة، لا يمكن من الواحد بجهة واحدة بالضرورة، كما لا يمكن انتزاع العنوان الواحد من الكثير بما هو كثير قطعاً، فإذا كان مفهوم شرب الماء غير مفهوم التصرف فى مال الغير، و مفهوم الصلاة غير مفهوم الغصب، فلا بدّ من كون منشأ كلّ واحد- و إن كان واحداً بحسب الوجود- مختلفاً بحسب الحيثية و الجهة.

و الأمر يكون كذلك فى انتزاع العناوين الكمالية من حقيقة الوجود البسيطة، فإنّ مفهوم العالم و القادر ينتزعان منها، و لكن بلحاظات مختلفة، مثلاً ينتزع العالم منها لأجل انكشاف ذاتها لدى ذاتها الملازم لانكشاف معلولاتها، و ينتزع القادر بلحاظ إخراج الأعيان الممكنة من كتم العدم، أو بلحاظ إمكان ذلك عليه و هكذا.

فما قد يتوهم: من أنّ العناوين تارة تكون كثيرة، و المصداق واحد بسيط لا ينثلم بها وحدته (3)، لا ينفع فى المقام شيئاً، لأنّ مبدأ الانتزاع مختلف و لو كان فى

1- أجود التقريرات 1: 331، منتهى الأصول 1: 381، محاضرات فى أصول الفقه 4: 164-165.

2- كفاية الأصول: 184.

3- كفاية الأصول: 193-194.

اللحاظ، هذا في البسيط الحقيقي.

وأما في هذه النشأة، فلا ينتزع إلا لأجل جهة تكوينية أو اعتبارية قائمة بالفرد والمصدق، كما هو الواضح.

وبعبارة أخرى: تكون العناوين بالنسبة إلى البسيط خارج المحمول، وبالنسبة إلى المركبات محمولات بالضميمة.

وثانيا: إن الشيء الواحد يمكن أن يكون - لأجل اختلاف الحثيات فيه، ولأجل انطباق العناوين الحسنة وغير الحسنة عليه - مشتملا على المصالح والمفاسد، فيكون لاشتماله على المصالح قابلا لتعلق الأمر به، ولاشتماله على المفاسد قابلا لتعلق النهي به.

مثلا: الحركة الصلاتية في المغصوب مشتملة على مصلحة الصلاتية، وعلى مفسدة الغصبية، ولأجل تلك الحثيتين يمكن بالإمكان العام أن يتعلق بها الأمر والنهي.

وبعبارة أخرى: اختلاف العناوين يلزم قهرا اختلاف الحثيات والضمان، وإلا فلا يعقل وجه لاختلاف المفاهيم المنتزعة من واحد.

فبالجملة: قضية المقدمة الأولى سقوط ما اشتهر من توهم التركيب الاتحادي (1)؛ إن أريد منه أن العناوين ينتزعان من الواحد بجهة واحدة، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى وسقوط ما توهم: من أن العناوين الكثيرة تنتزع من الواحد البسيط؛ من غير الحاجة إلى اللحاظ الزائد، كما صرح به «الكفاية» (2).

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 407-412، أجود التقارير 1:

2- كفاية الأصول: 193-194.

وقضية المقدمّة الثانية أنّ الشىء الواحد لأجل اختلاف حيثياته، يمكن أن يشتمل على المصالح و المفساد، فيكون لأجل المصالح مورد الأمر، ويتعلّق الأمر بعنوان ينطبق على حيثية مصلحته، ويتعلّق به النهى كذلك، ويسقط توهم سرية إحدى حيثيات إلى حيثية الأخرى (1)؛ لأنّ مقتضى السرية انتزاع الكثير من الواحد بجهة واحدة، فلا تتداخل حيثيات البتّة.

وأما أنّ المولى فى مقام الإرادة التشريعية يختار أحد العنوانين، فهو موكول إلى النزاع الآتى والوجه الثانى (2)، وقد مرّ أنّ هذا البحث متكفّل لإثبات أنّ اختلاف العنوانين، كاف لعدم لزوم الجمع بين الضدّين؛ أى أنّ العنوانين بما هما عنوانان، يحكيان عن الجهتين المختلفتين طبعاً وقطعاً من غير سرية فى البين.

وثالثاً: إنّ العناوين بين ما تكون من العناوين الأصيلة و الماهيات الطبيعية و المقولات الحقيقية، و بين العناوين الاعتبارية و المفاهيم الاختراعية الاجتماعية، فما كانت من قبيل الأوّل فتختصّ بالوجود و الإيجاد؛ لأنّها تعتبر و تنتزع من الحدود الإمكانية، و ما كانت من قبيل الثانى فيمكن أن يوجد و يعتبر الكثير منها من شىء واحد و بإيجاد فارد، و لا يختصّ بوجود على حدة.

فعلى هذا، ما كان من السسخ الأوّل يخرج من مصبّ النزاع؛ لأنّ البحث فى المقام حول ما إذا كان العنوانان، متصادقين على واحد و موجودين بوجود واحد و إيجاد فارد. و لو فرضنا جريان النزاع فيه، فلا محيص من القول بالاجتماع فى هذا النزاع.

و ما كان من السسخ الثانى، فهو داخل فى محطّ النزاع و مصبّ النفي و الإثبات،

1- كفاية الأصول: 184، نهاية الأفكار 2: 408، مقالات الأصول 1: 354.

2- يأتى فى الصفحة 212.

كما أو ماناً إليه في المقدمات السابقة.

فما يظهر من «الكفاية» (1) وغيرها (2) من توهم: أن كل ماهية لها وجود مخصوص بها، في غير محلّه؛ لأنّه فيما تصحّ مقالته يكون كلامه أجنبيّاً عن بحث الاجتماع و الامتناع، وفي مورد البحث لا يكون لكلّ عنوان وجود على حدة، بل ينتزع الكثير من الواحد بجهات اعتبارية كثيرة، لا واقعية تكوينية؛ فإنّ التصرف في مال الغير من الاعترافات المنتزعة من الحركة الخارجية، ولا يختصّ بوجود وراء وجود تلك الحركة، فلا تخلط.

فبالجملة: لا ينبغي الخلط بين المفاهيم الاعتبارية التي يتعلق بها الأمر والنهي، وبين الماهيات الأصلية.

ورابعاً: لا- ينبغي الخلط بين التركيب الاتحادي الواقع بين الهيولى والصورة على فرض غير صحيح، وبين انطباق العناوين الكثيرة على واحد.

ولمزيد بيان نقول: قد اشتهر في الكتب العقلية نزاع بين صدر المتألهين والسيد الدشتكي، وبين جمع آخر، ومنهم السيد السند، و العلامة السبزواري، ومحط النزاع هو أن التركيب بين المادة والصورة هل يكون اتحادياً، أو انضمامياً (3)؟

وقد فرغنا عن فساد هذا النزاع في «قواعدنا الحكمية» (4) وذكرنا هناك أن الصدر يقول بتركيب الجسم من الهيولى والصورة، فكيف يعقل أن يختار التركيب الاتحادي؟! مع أن التركيب الاتحادي من الجمل المتناقضة صدرا و ذبيلا؛ فإنّ

1- كفاية الأصول: 194.

2- نهاية الدراية 2: 318.

3- الحكمة المتعالية 2: 32، و 5: 138، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 232، وانظر نهاية الدراية 2: 322.

4- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

الوحدة تنافى التركيب، فلا- معنى للتركيب الاتحادي رأساً إلا بمعنى أنّ الهيولى قوّة الوجود، وقوّة الوجود متدلّية بالصورة؛ من غير إمكان كون حيثيّة القوّة عين حيثيّة الفعلية.

ولو أريد منه أنّ ما هو الصورة هي نفس القوّة بالنسبة إلى الصور الآتية، فهو يرجع إلى إنكار التركيب وإنكار الهيولى المشتركة.

فإذا كان الأمر فيما هو محطّ بحث التركيب الاتحادي والانضماميّ هكذا، فكيف بما إذا كانت العناوين الكثيرة منطبقة على واحد؛ فإنّه لو كان يلزم التركيب للزم تركيب الجسم من الجوهر والمقولات، لصدقها عليه، ولزم التركيب في المبدأ الأعلى؟! فمجرد صدق العناوين الكثيرة على واحد، لا يستلزم التركيب الاتحادي، وإلاّ يلزم كون العناوين الكثيرة واحدة؛ لأنّ منشأها صار واحداً، وهذا باطل بالضرورة. وإذا كان الأمر في الماهيّات الأصيلة المنطبقة على الخارج هكذا، فكيف بالمفاهيم الاعتباريّة كالصلاة والغصب؟! ولعمري، إنّ من أدخل هذه المسألة في هذا البحث (1)، لم يكن له مساس بالعقليّات، وقد قرع سمعه بعض الرسميّات، واللّه هو الموقّق والمؤيّد، والحافظ من الزلّات.

فتحصّل من هذه المقدمات أمور:

الأول: أنّ العناوين الكثيرة تنتزع من البسيط الحقيقيّ؛ لكثرة اللحاظ، ومن المركّبات الخارجيّة؛ لكثرة الضمانم.

الثاني: أنّ تلك الضمانم قد تكون طبيعيّة، كما في الماهيّات الأصيلة، وقد

تكون اعتبارية، كما فى المفاهيم العرفية الاعتبارية.

الثالث: أن تلك الضمانات لا تتداخل أبداً، وإلاّ للزم التداخل فى المفاهيم، مثلاً ينتزع من الواحد عنوان «البياض» و«الحلو» و اختلاف هذين العنوانين كاشف عن وجود الضمانات، ولا تتداخل حيثية البياض و الحلو دائماً وإلاّ يتداخل عنوان «البياض» و«الحلو» ولا تختلط حيثيات أيضاً، وإلاّ للزم انتزاع العنوان الآخر الحاكي عن اختلاطها.

الرابع: أن «السراية» المعروفة فى كلماتهم، لا معنى لها بحسب الواقع و نفس الأمر؛ أى أن اختلاف الأمر و النهى، ناشئ من اختلاف هذه الواقعيات الحقيقية أو الاعتبارية الحسنة و غير الحسنة، فإذا امتنع تداخلها امتنع اجتماع الأمر و النهى اللذين تعلق كل واحد منهما بعنوان مباين- بحسب المفهوم- للعنوان الآخر.

الخامس: أن الماهيات الأصلية تختصّ بالوجودات المختصة بها، و أمّا الماهيات الاعتبارية فلا خارجية لها إلاّ بالاعتبار، و تكون الضمانات الخارجية الموجبة لاعتبار تلك العناوين، ضمانات اعتبارية لا تكوينية، وإلاّ تكون من الانتزاعات و الأمور الأصلية.

السادس: حديث التركيب الاتحادي و الانضمامي لا أساس له فى العقليات، فضلاً عن هذه المقامات.

و النتيجة التى تحصل منها: أن فى جميع الأوعية، لا يكون بين الأمر و النهى مساس و اختلاط؛ لأنّ نفس الأمر و النهى لا اجتماع بينهما بالذات، و لو كان فهو من ناحية المتعلق. و إذا نظرنا إلى متعلقاتهما بعد ما كانت مختلفة المفاهيم واقعا، فلا نجد تخالط بينهما و لا سراية، و لا يعقل السراية و التخالط، كما لا يعقل التخالط بين البياض و الحلو دائماً و أبداً.

إن قلت: الأمر كما تحرّر وتقرّر، لكنّ الكلام في أنّ أمر المولى في المجمع يدعو إلى الغضب، ونهى المولى في المجمع يزجر عن الصلاة(1).

قلت: لا معنى لذلك بعد ما عرفت؛ لأنّ عنوان «الصلاة» لا يعقل أن يحكى إلاّ عن حيثيّة مخصوصة بها، وعنوان «الغضب» هكذا، وأمر المولى وإن كان له الإطلاق، ولكن لا معنى لإطلاقه بالنسبة إلى ما هو الخارج عن مصبّه، فلا يدعو الأمر إلاّ إلى حيثيّة الصلاة التي هي من الوجوه الحسنة المنطبقة على الخارج، والنهى لا يدعو إلاّ إلى الزجر عن حيثيّة الغضب، وهما حيثيتان مختلفتان بالضرورة، ولا معنى معقول لحكاية عنوان عن غير الحيثيّة المتعلّقة به، كما لا يحكى الجوهر عن العرض، ولا القيام عن العقود، ولا البياض عن الحلو وهكذا.

وتوهم: أنّ الصلاة من الماهيات الأصلية، والغضب من المقولات العرضيّة، ناشئ من عدم الاطلاع على حدود الحقائق العينيّة، وقد مرّ بعض الكلام في اختراعيّة الصلاة واعتباريّة الغضب فيما سلف(2).

فعلى ما تحرّر وتقرّر، هل يعقل توهم الاجتماع بين المتعلّقين بعد كونهما مختلفين دائماً؛ وإن كانا متّحدين بحسب الإيجاد والوجود؟! و دعوى: أنّ الإجماع قائم على أنّ كلّ فعل من أفعال المكلف، لا بدّ وأن يكون مختصّاً بالإيجاد الواحد والموجود الفارد، فلا بدّ وأن يكون الغضب مختصّاً بالإيجاد الواحد والوجود الفارد، والصلاة هكذا، غير مسموعة؛ لعدم أثر منه في الكتب الإسلاميّة، ولا المتون الفقهيّة.

إن قلت: العناوين ليست متعلّق الأمر والنهى، بل متعلّق الأمر والنهى هو واقع

1- لاحظ نهاية الأصول: 258.

2- تقدّم في الصفحة 154.

فعل المكلّف، وهو واحد، وإذا كان واحدا فلا يتعدّد الأمر والنهي واقعا؛ للزوم الجمع بين المتخالفات والمتضادات بالذات، أو بالغير و بالعرض.

قلت: هذا أيضا من المسائل غير التامة، لا لأجل أنّ «الكفاية» اعتقد أنّ الفعل الخارجيّ مورد الأمر أو النهي (1)، حتّى يقال: بأنّه من تحصيل الحاصل (2)، فإنّه قدس سره أعظم شأنًا من ذلك.

بل لأجل أنّ الحركة التي تصدر من المكلّف ذات حيثيتين: اختراعية وهي الصلاة، واعتبارية وهو التصرف في مال الغير، بشهادة صدقهما عليها، وحيث يكون العنوان الأوّل- لأجل صدقه- كاشفا عن حيثية حسن فيها، والعنوان الثاني كاشفا عن حيثية سوء فيها، فهي تكون قابلة لأن تلاحظ عند اللاحظ على الوجهتين، وهما واقعيتان اعتباريتان، مختلفتان في الحيثية، ومتحدتان في الوجود، ولأجل ذلك الاختلاف يمكن كون إحداهما مورد الأمر، والأخرى مورد النهي من غير أن يتجاوز إحداهما إلى الأخرى، أو تسرى إحدى الحيثيتين إلى الأخرى.

وإن شئت قلت: إنّ «الكفاية» لا يريد من وحدة العنوان المعنون الخارجيّ، حتّى يتوجّه إليه إشكال تحصيل الحاصل، بل هو يريد المعنون العنوائيّ؛ وهو عنوان فعل المكلّف، فإنّه يصدق عليه عنوان «الصلاة» و«الغصب» مع أنه لم يصدر من المكلّف إلا فعل واحد، والفعل الواحد موضوع لحكم واحد.

أقول: الأمر كذلك، ولكن لا وجه لصرف الأمر بالصلاة إلى الأمر بعنوان الفعل، ولا صرف النهي عن الغصب إلى ذلك العنوان؛ بعد كونهما مستقلّين كما عرفت.

1- كفاية الأصول: 193.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 180.

فذلكة الكلام

إنّ من تدبّر فيما أسلفناه يظهر له: أنّ المقدمات التي أخذ في ترتيبها القائل بالاجتماع، كلّها غير نافعة في حلّ المعضلة في هذه المسألة و هذا النزاع.

مثلا: إنّ القول بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع، لا ينفع إلّا بعد الدقّة في ماهيّة المسألة، و كفيّة وجود الطبائع، و كفيّة اعتبارها و انتزاعها، و عدم إمكان تداخل مناشئها، و أنّ الأحكام- سواء كانت متضادّة بالأصالة و الحقيقة، أو بالعرض و المجاز- لا تفيد شيئا؛ لأنّ مع تضادّها و اختلاف موضوعها لا يتضرّر منه الاجتماعيّ.

و من تأمل فيما بيّناه يظهر له: أنّ القول بالامتناع غير ممكن في هذا النزاع، و أنّ حديث السراية و التركيب الاتحاديّ ينافي تعدّد العنوان و تعدّد المفاهيم المفروض عند كلّ من الاجتماعيّ و الامتناعيّ.

و من نظر فيما أسمعناكم يظهر له: أنّ القول بالاجتماع يصحّ حتّى إذا قلنا بتعلّقهما بالأفراد؛ لأنّ المراد من الأفراد ليس إلّا الفرد الذاتيّ، فإنّ الجسم بما أنّه أبيض فرد البياض، لا بما أنّه متكّم، فتلك الحركة لأجل حيثيّة الصلاة فرد الصلاة، و لأجل حيثيّة الغضب فرد الغضب.

نعم، إذا أريد من فرد الغضب المصداق بجميع حيثياته فلا يعقل، و لكنّه باطل عاطل عند ذى مسكة، فليتدبّر جيّدا.

و من تفكّر في الأمور المشار إليها، يتوجّه إلى أنّ القائل بالسراية، لا يمكن أن يريد سراية الحيثيّة الصلايّة إلى الغصبيّة و بالعكس، أو تركّب الحيثيّتين و حدوث الحيثيّة الثالثة.

نعم، له أن يريد سراية الأمر إلى متعلّق النهى و بالعكس، و لكنّه من الواضح

فساده، و البين غيّه؛ ضرورة أنّ مصبّ الأمر و النهى فى مقام الجعل و التشريع، غير متّحدين وجودا حتى يمكن ذلك، و فيما إذا اتحدا لا يبقى منهما الأثر؛ لأنّ ظرف اتحادهما الخارج و هو ظرف سقوطهما كما هو المحرّر(1) مع أنّهما فى الخارج أيضا غير متخالطين، و لا متركّبين بالضرورة.

و إن شئت قلت: الإطلاق الثابت لكلّ من الأمر و النهى إن كان معناه رفض القيود، فلا معنى لسراية الأمر إلى متعلّق النهى، و إن كان معناه لحاظ التسرية على نحو مفاد «كان» التامة- أى أنّ الصلاة واجبة سواء كان غضب أو لم يكن، و الغضب حرام سواء كانت صلاة أو لم تكن- فلا معنى أيضا للسراية.

نعم، إن كان معنى الإطلاق هى التسرية على نحو مفاد «كان» التامة و الناقصة- أى أنّ الصلاة واجبة و لو كانت مصاحبة مع الغضب، و الغضب حرام و لو كان مصاحبا مع الصلاة، حتى يكون الموضوع للوجوب مركبا من الصلاة، و المصاحبة مع الغضب، و موضوع النهى مركبا من الغضب، و من التصاحب مع الصلاة- تلزم السراية.

و لكنك عرفت فيما مضى فى المقدمات: أن قضية هذا الإطلاق هو الخروج عن حريم النزاع(2)؛ للزوم وحدة المتعلّق فى مرحلة الإنشاء و الجعل، و لا شبهة فى امتناع وحدة المتعلّق مع تعدد الأمر و النهى؛ لأنّ الأمر و النهى لا يجتمعان فى مصبّ واحد، مع كون المكلف واحدا، و المكلف واحدا، و الزمان واحدا.

و المراد من أنّهما لا- يجتمعان؛ أى أنه لا يعقل ترشح الإرادة الجدّية من المولى الملتفت بالنسبة إلى الشىء الواحد، لا بمعنى امتناع اجتماعهما ذاتا كما

1- كفاية الأصول: 195 نهاية الأصول: 258.

2- تقدم فى الصفحة 171.

توهمه صاحب «الكفاية» قدس سره (1).

إيضاح وإفادة

قد تبين فيما سلف وسبق: أنّ الأحكام ولو كانت متضادة حسب الاصطلاح، لا تضرّ بالقول بالاجتماع؛ لأنّ مصبهما مختلف في جميع الأوعية و لو قلنا: بأنّها محفوظة في ظرف الخارج؛ فإنّ كلّ حكم مخصوص بحيثية ممتازة عن الحيثية الأخرى. ونظيره في التكوين اجتماع السواد والبياض في الجسم الواحد، مع اختلاف محلّهما بحسب سعة الجسم وجهته.

ثمّ إنّ القول بالامتناع لا- يتقوم بكون الأحكام متضادة بالأصالة والحقيقة، ويكون من التكليف الممتنع، لا- من التكليف بالمحال و الممتنع؛ وذلك لأنّ القائل بالامتناع إذا كان يرى أنّ تعدّد العنوان، لا يورث انحلال مشكلة الاجتماع؛ لأنّ ما هو موضوع الأمر والنهي هو فعل المكلف، فلا يعقل الاجتماع ولو كانت الأحكام متضادة بالغير وبالعرض.

وإن كان يرى صحّة السراية، فإن كان نظره إلى سراية الجهات أو سراية الأمر والنهي إلى المتعلق الآخر، فلا يعقل اجتماعهما أيضا وإن كانت الأحكام غير متضادة. وهكذا إذا كان نظر القائل بالامتناع إلى التركيب الاتحادي.

فعلى ما تحصّل وتقرّر ظهر: أنّ إطالة الكلام حول خصوصيات التضادّ المشهورىّ والحقيقىّ أولا، ثمّ البحث عن أنّ الأحكام هل هي متضادة حقيقة أم لا؟

من اللغو المنهى عنه.

و من البين لأهله: أنّ التضادّ وأمثاله من أحكام الطبائع والحقائق العينية، وما لا وجود له في الخارج إلّا في مقام الاعتبار والتسمية، لا يندرج في موضوع هذه

البحوث رأساً، فلا تكون من الخالطين.

نعم، إن قلنا: بأن الحكم هو نفس الإرادة، وقلنا بأن النهى و الحرمة مبدؤهما الكراهة، فيكون بين الكراهة و الإرادة- لأجل كونهما فى محلّ و موضوع واحد و مندرجتين تحت جنس قريب- تضادّ اصطلاحاً.

وفى الكلّ نظر؛ ضرورة أنّ الحكم إمّا هو اعتبار من الإنشاء، أو هو نفس المنشأ، أو هو الإرادة المظهرة، و لا معنى لكونه نفس الإرادة، و لا يذهب إليه أحد بالضرورة، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ مبدأ النهى و الحرمة ليس الكراهة؛ لما مرّ أنّ الكراهة لا تقابل الإرادة، بل مبدأ النهى و الحرمة هى إرادة الزجر و المنع (1).

و ثالثاً: ليست الإرادة فى موضوع و هى النفس، بل الإرادة من منفعلات النفس و مخلوقاتّها، و قائمة بها قيام صدور لا حلول، فعلى جميع التقادير لا معنى لعدّ الحرمة و الوجوب من المتضادّين؛ حقيقياً كان، أو مشهورياً.

المقام الثانى: فى معقولية أمر المولى و نهيّه عن عنوانين مع وحدة المعنون

بعد الفراغ عن عدم إمكان الالتزام بالامتناع فى النزاع الأوّل، و بعد وضوح صحّة الاجتماع- بمعنى أنّ الأمر و النهى لا يلزم فى محطّ البحث، اجتماعهما فى محلّ واحد- تصل النوبة إلى النزاع الثانى: و هو أنّه كيف يعقل أن يتصدّى المولى الملتفت إلى الأمر و النهى عن العنوانين، مع عدم تمكّن العبد من التفكيك بينهما إلّا فى صورة وجود المندوحة، مع أنّ من القائل بالاجتماع من يقول بجواز

ذلك، ويقول بجواز ترشّح الإرادة الباعثة و الزاجرة من المكلف الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد في الزمان الواحد، مع التلازم الطبيعيّ بين الأمر و المنهى عنه خارجاً؟! أقول: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ النزاع الأوّل نزاع صغرويّ (1)، وهو يكون حول لزوم اجتماع الأمر و النهي أم لا، و القائل بالاجتماع يريد نفى لزوم اجتماعهما في مصبّ واحد في جميع الأوعية، ولأجل ذلك لا يصحّ أن يقال في حقّه: إنّهُ اجتماعيّ؛ و إنّهُ يقول بالاجتماع، بل يصحّ أن يعبر عنه: بأنّه امتناعيّ؛ أي يقول بعدم لزوم الاجتماع بين الأمر و النهي في جميع المراحل و المنازل، و الامتناعيّ اجتماعيّ؛ أي يقول بلزوم اجتماعهما في مصبّ واحد و محلّ فارد، و هو مستحيل و محال عقلاً.

و النزاع الثاني كبرويّ؛ لرجوع البحث فيه إلى أنّه هل يمكن المحافظة على الإطلاقين، و يجوز صيانة بقائهما على عنوانهما؛ إذا كانا منطبقين على واحد، أم لا؟

إذا عرفت تلك النكته فليعلم أنّ هنا صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا لم يكن مندوحة، و لم يكن المكلف في سعة من إتيان الأمور به على وجه الإباحة، و على وجه لا يلازم الإثم و التصرف في مال الغير، فإنّه في هذه الصورة- حسبما هو المعروف بينهم من انحلال الخطابات الشرعيّة إلى الخطابات الجزئيّة الشخصية (2)- لا يعقل المحافظة عليهما، فإنّه من التكليف بالمحال الملازم للتكليف المحال؛ ضرورة أنّ القدرة على امتثال كلّ من الأمر و النهي شرط، و إذا كانت هي مفقودة فلا يعقل ترشّحهما معاً.

مثلاً: إذا كان العبد من أول الوقت إلى آخر الوقت، غير قادر على إتيان

1- تقدّم في الصفحة 113 و 119 و 199.

2- لاحظ ما تقدّم في الجزء الثالث: 341 الهامش 3.

الصلاة في الأرض المباحة، فالأمر بالصلاة باعث نحوها، والنهي عن التصرف في مال الغير زاجر عنها، وهو لا يتمكّن عقلاً من امتثال التكليفين، فلا بدّ من اختيار سقوطهما، أو سقوط أحدهما المعين أو اللامعين إن أمكن، فإنّه بذلك ترتفع الغائلة، وهذا من غير فرق بين كون ذلك بسوء اختياره، أو لا بسوء اختياره؛ لأنّ سوء الاختيار لا يصحّ ترشّح الإرادتين في المجمع، وبقاء الإطّلاقين بالنسبة إليه.

نعم، نتيجة سوء الاختيار صحّة عقوبة المكلف على ترك الصلاة والتصرف في مال الغير، وسيأتي تفصيله في بعض البحوث الآتية إن شاء الله تعالى (1) فما نسب إلى العلامة القمي مؤلف «القوانين» (2) غير تامّ كما مرّ (3). هذا كلّ على المبنى المشهور بينهم.

وأما إن قلنا بعدم انحلال الخطابات القانونيّة الكليّة إلى الخطابات الجزئية (4)، فلا مانع من المحافظة على الإطّلاقين؛ لما تقرّر منّا في مباحث الضدّ (5):

أنّ من ثمرات الخطاب القانونيّ؛ جواز تصوير التكليف الفعليّ بالنسبة إلى العاجز، والجاهل، والغافل، والنائم، فالواقع في الغائلة المزبورة مكلف فعلاً- بالصلاة، ومكلف بترك التصرف تكليفين عرضيين فعليين، وينظر بعد ذلك إلى ما هو الأهمّ، ويأتي به، ويكون بالنسبة إلى ترك المهمّ معذوراً. إلا إذا أوقع نفسه بسوء الاختيار في المغصوب من الدار، أو في التوضؤ بماء الغير، فإنه عندئذ لا بدّ عقلاً من أن يتوضّأ، ويعاقب على تصرفه في ملك الغير، ومع ذلك تصحّ صلاته ووضوؤه وغسله وتيمّمه، وغير ذلك ممّا يصدر منه معوناً بالعنوانين، فلا تكن من الخالطين.

1- يأتي في الصفحة 255.

2- قوانين الأصول 1: 153- السطر 21 و 154- السطر 1.

3- تقدّم في الصفحة 184.

4- مناهج الوصول 2: 25- 27، تهذيب الأصول 2: 280- 284، تقدّم في الصفحة 96- 100.

5- تقدّم في الصفحة 96- 100.

الصورة الثانية: ما إذا كانت مندوحة، وكان العبد في الفسحة والسعة من إتيان المأمور به في الأرض المباحة، والتوضؤ بالماء المباح، فإنه على القول المزبور من عدم الانحلال، فإمكان المحافظة على الإطلاقين واضح، وتكون الإرادتان الباعثة والزاجرة، باقيتين على حالهما من البعث والزجر والفعليّة والتنجز، وهذا ممّا لا غبار عليه، ولا شبهة تعتريه.

وأما على القول بانحلال الخطاب الوجدانيّ القانونيّ إلى الكثير الشخصيّ، فربّما يقال - كما مرّ تفصيله (1) - بإمكان المحافظة عليهما؛ لأنّ القدرة على فرد من الطبيعة المأمور بها في طول الوقت، كافية لإيجاب الطبيعة في تمام الوقت؛ لأنّ ما هو مورد التكليف هي الطبيعة بين الحدّين، ولا شبهة في أنّها مورد القدرة، وما ليس مورد القدرة هو الفرد منها، وهو ليس مورد التكليف (2).

و من الممكن دعوى: أنّ الخطاب كما ينحلّ بحسب الأفراد والحالات من العاجز والقادر والعالم والجاهل، كذلك ينحلّ بحسب أجزاء الزمان، وإذا كان هو منحلًا بحسبها، فلا يعقل المحافظة على الخطابين في الجزء منه؛ وهو حينما كان يتصرّف المكلف في مال الغير، و قد سبق ممّا وجه الانحلال من هذه الجهة أيضا، ولا نطيل الكلام بإعادة ذلك، والأمر - بعد ما تبين في بحث الضدّ من الخطابات القانونيّة (3) - يكون واضحا، كالنار على المنار، أو كالشمس في رابعة النهار، والحمد لله الواحد القهار.

1- تقدّم في الجزء الثالث: 340.

2- جامع المقاصد 5: 12-14.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 449-455.

تنبيهات

التنبيه الأول محذور اجتماع الأوصاف المتقابلة في المجمع

لوصح اجتماع الأمر والنهي الفعلين في المجمع، للزم كون الشئ الواحد موصوفا بالأوصاف المتقابلة؛ وهي المحبوبيّة والمبغوضيّة، والمقرّبيّة والمبعدية، وذات المصلحة والمفسدة، ولا شبهة في تقابل تلك النعوت، كما لا شبهة في لزوم ذلك، ولا سيّما على مذهب العدالة.

أقول أولاً: يتقضى بأنّ من المتقابلات هي العليّة والمعلوليّة، والمحبيّة والمحبوبيّة، والفوقية والتحتيّة، مع أنّ الشئ الواحد يوصف بها قطعاً وبلا شبهة، فلوصح الأمر هنا يصحّ فيما ذكر.

وثانياً: إنّ الأوصاف والنعوت مختلفة؛ فبعض منها هي الواقعيّة، ولا مدخليّة للاعتبار والإضافة فيها، كالأبيضيّة والأسوديّة، فإنّها لا يمكن اجتماعها، ولا يختلف الحكم باختلاف اللحاظ والجهة فيها؛ لأنّها من الصفات غير ذات الإضافة، ومن المقولات الحقيقيّة.

وبعض منها من الأمور الواقعيّة التي تكون ذات إضافة، وتكون ذات منشأ مقولّي حسب المشهور، كالفوقية والتحتيّة، فإنّهما من المنتزعات عن المقولة الخارجيّة؛ وهي مقولة الإضافة، وبكونها ذات إضافة يختلف الحكم والتوصيف باختلاف الجهات والإضافات، فيصير الشئ الواحد فوقاً بالإضافة إلى ما تحته،

و تحتاً بالإضافة إلى ما فوقه، مع أنّ منشأ ذلك فرد من مقولة الإضافة، و هي من الواقعيّات، إلا أنّ الواقعيّات ذات الإضافة تكون بهذه المثابة بالطبع.

و القسم الثالث من الأوصاف ما لا خارجيّة لها، و لا منشأ مخصوص بها، و لا يحاذيها الحيثيّة الزائدة على ذات الموضوع، كالعليّة و المعلوليّة، و العاقليّة و المعقوليّة، و قد فرغنا من توضيح هذه الأمور في «قواعدنا الحكميّة» و تلك النعوت ليست مندرجة تحت المقولات، و تعدّ من الأوصاف المتضايقة مفهومها السارية في جميع أنحاء العالم؛ حتّى البسيط الحقيقيّ، و يكون من خارج المحمول لها.

و القسم الرابع من الأوصاف ما هي الأمور الاعتباريّة التي لا خارجيّة لها إلاّ في الاعتبار، كالملكيّة و الحرّيّة و العبديّة و أمثالها، فيكون الشئ الواحد مملوكاً و مالكا.

إذا تبين ذلك بتفصيل مع إجمال فيه أيضاً فليعلم: أنّ المحبوبيّة و المبعوضيّة ليستا ممّا لا تجتمعان بحسب اختلاف الإضافة و الجهة بالضرورة، بل هما من قبيل وصف المعلوميّة و المجهوليّة، فكما أنّ الشئ الواحد يمكن أن يكون معلوماً بحسب وجوده في النجف، و يكون مجهولاً بحسب وجوده في دار فلان، كذلك يكون محبوباً بحسب ما فيه جهة الحسن، و مبعوضاً بحسب ما فيه جهة البغض.

و أيضاً: كما أنّ المعلوميّة و المجهوليّة من الأوصاف العرضيّة للخارج، كذلك المحبوبيّة و المبعوضيّة، فإنّ ما يتعلّق الحبّ به بالنسبة إلينا هي الصورة الذهنيّة أولاً و بالذات، ثمّ لمكان انطباق تلك الصورة على ما في الخارج يكون محبوباً بالعرض و المجاز.

و بالجملة: وصف المحبوبيّة و المبعوضيّة أسوأ حالاً من سائر الأوصاف المزبورة؛ لأنّها كلّها توصف بها الأشياء على الحقيقة، و يكون من التوصيف بحال

أنفسها، بخلافهما.

نعم، بالنسبة إلى الحقّ الأوّل عزّ وجلّ ليس الأمر كما ذكر.

وأيضا يعلم: أنّ المقربية والمبعدة ممّا لا بأس باجتماعهما؛ لإمكان كون الشئ الواحد مقربا من جهة، وبعيدا من أخرى؛ لأنّهما من المفاهيم الإضافية الحاصلة من اختلاف الأشياء في جهة الحسن والقبح، أفلا ترى أنّ من حرّك يده لضرب عبد المولى يستحقّ العقوبة على أمرين؛ الأوّل: ضربه، الثاني: التصرف في ملك الغير، ومن حرّكها على وجه التلطيف ليس مثله، وهكذا سائر الأمثلة المذكورة الواضح سبيلها.

ومن هنا ينقدح: أنّ اجتماع المصالح والمفاسد واضح الإمكان وواقع، فإنّ الشئ الواحد يكون بالنسبة إلى شخص ذا مصلحة، وبالنسبة إلى الآخر ذا مفسدة، وليس ذلك إلّا لأنّ المصالح والمفاسد، ليست من قبيل القسم الأوّل من الأوصاف المقولية، ولا من الثاني، بل هي من الوجوه والاعتبارات العقلانية أحيانا، ولو كانت ترجع إلى الخواصّ والآثار الطبيعية في مورد، فلا مانع من كون الواحد الشخصيّ جامعا لهما بالضرورة.

فبالجملة: لا وجه لتوهم الشبهة في إمكان الاجتماع في النزاعين: الصغرى، والكبرى، والمسألة بعد ذلك تكون من الواضحات الغنيّة عن البيان، ودعوى بداهة صحّة الاجتماع (1) قريبة جدّا، وانتساب المخالف إلى عدم تصوّر أطراف المسألة جائز قطعاً.

التنبيه الثانى حول اندراج المسألة فى باب التعارض أو التزاحم

قد مرّ فى طيّ كلامنا ما يتعلّق بحال المسألة على القول بالامتناع، وأنّ الاحتمالات فى كونها صغرى باب التعارض أو التزاحم، كما نسب أحياناً إلى الشيخ قدس سره (1) أو أنّ المسألة تكون من الشبهات الموضوعيّة للباين كثيرة، واخترنا الثالث، وذكرنا فى وجهه: أنّ من شرائط كونها مندرجة فى بحث التعارض؛ هو كون المورد ذا ملاك واحد مجهول فعلاً وتركاً (2)، وفيما نحن فيه لم يحرز ذلك؛ لأنّ سقوط أحد الدليلين عقلاً لا يلازم عدم ثبوت الملاك واقعا.

هذا مع أنّ التعارض الواقع بينهما يكون بالعرض و المجاز، وقد منعنا شمول أدلّته لمثله فى محلّه (3).

و من شرائط كونها مندرجة فى كبرى باب التزاحم إحراز الملاكين فى الجانبين، وهو هنا غير ممكن؛ لأنّ مع سقوط الهيئة لا كاشف لنا عن إحرازه، كما هو الظاهر.

فعلى هذا، فما حكم المسألة إذا وصلت النوبة إلى الشبهة؟ وقد أهملنا فيما

-
- 1- مطارح الأنظار: 126- السطر 19، و 150- السطر 4، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 2: 429.
 - 2- تقدّم فى الصفحة 195- 196.
 - 3- تقدّم فى الصفحة 153 و 195- 196.

سلف حكم المسألة من هذه الجهة.

وغير خفيّ: أنّ القول بالتزاحم واختيار الامتناع ممكن، كما هو مسلك «الكفاية» لأنّه كان يعتبر من شرائط النزاع، إحراز الملاكين و المناطين و المصلحة و المفسدة(1)، فلا تخلط.

وأيضا غير خفيّ: أنّ التعارض في المجمع، كما يمكن أن يكون لأجل العلم بكذب أحد الدليلين، و تصير النتيجة هي التخيير، كذلك يمكن لأجل حدوث الحكم التخييريّ الابتدائيّ؛ وذلك لأنّ المولى الملتفت إلى المصالح و المفسد الموجودة في المجمع، يلاحظ الملاكات و المناطات، فإن كانت إحداها غالبية يجعل على طبقها الحكم، و إلاّ فيحكم بالتخيير، ففرق بين التعارض في الخبرين المتعارضين، و بين التعارض في المقام، فإنّ هناك يكون أحد الخبرين واجب الأخذ و جوبا طريقيّا، و أمّا هنا فيكون قد أوجب واجبا تخييرا بين الفعل و الترك.

و من هنا ينقدح إمكان جعل التخيير الشرعيّ بين المحذورين؛ و هما الفعل و الترك، فليتأمل جيّدا.

إذا علمت ذلك فاعلم: أنّ قضيّة التعارض هو التقييد بإتيان الصلاة في الأرض المباحة إذا كان المكلف في مندوحة، و إلاّ فهو التخيير، و قضيّة التزاحم هو الأخذ بالأهمّ، و إلاّ فهو مخيّر بين الفعل و تركه.

و توهم امتناع التخيير بين ذى المصلحة و ذى المفسدة، في غير محلّه، كما هو الواضح، و لا حاجة إلى الإطالة.

و إذا شكّ في المسألة، و علمنا بأنّ المجمع إمّا مندرج في كبرى باب التعارض أو التزاحم، فإن لم يكن في البين أهمّ فهو بالخيار؛ لأنّه الحكم المشترك بين البابين.

وإن كان في البين أهمّ فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، فإن مقتضى الباب الأول هو كونه بالخيار، ومقتضى الباب الثاني تعيين الأهمّ فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فلا بدّ من المراجعة إلى مقتضى القاعدة في تلك المسألة من البراءة أو الاشتغال.

إن قلت: لا يلزم اندراج المسألة في أحد البابين، بل هي خارجة عنهما، ولا نعلم إجمالاً بكونها منهما؛ وذلك لأنّ من شرائط الاندراج في كبرى باب التعارض، إحراز عدم الملاك لأحد المتعارضين، وهو هنا منتف، ومن شرائط الاندراج في كبرى باب التزاحم، إحراز الملاكين، وهو أيضاً غير ممكن. ولا ينفع استصحاب بقاء الملاك بعد سقوط الهيئة؛ لأنّه من الأصل المثبت، فعليه تكون المسألة خارجة عن كبرى البابين، أو لا حالة سابقة لها، كما لا يخفى.

قلت: نعم، إلاّ أنّه لا يتقوّم الاندراج في صغرى باب التعارض بإحراز عدم الملاك، بل هو تابع لواقعه، ولا شبهة في أنّ هذه المسألة- بعد الامتناع- إمّا داخله في باب التعارض؛ إن كانت بحسب الواقع بلا ملاك، وإمّا داخله في باب التزاحم إن كانت بحسب الواقع ذات ملاك، ويكون الملاكان باقيين، ففي صورة العلم الإجماليّ تدرج في كبرى مسألة الدوران بين التعيين والتخيير، كما هو الظاهر.

إعضال وانحلال: في موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين، يختلف الحكم باختلاف تلك الموارد، مثلاً- إذا كان في باب الطرق و الأمارات فالتعيين متعيّن؛ لأنّ الشكّ في حجية الطرق مساوق للقطع بعدم حجيتها؛ وذلك لأنّ الحجية لا واقعية لها إلاّ في مرحلة الإثبات.

وإذا كان في باب التكاليف النفسية ففيه الخلاف بين الأعلام، ومنشأ الخلاف

هو الخلاف في تفسير الواجب التخييري، كما مضى تفصيله في محله (1)، ويأتي في بحوث الاشتغال إن شاء الله تعالى (2). وهكذا فيما كان مورده من باب التكاليف الغيرية.

والأمر فيما نحن فيه مشكل؛ لأنه على التخيير يكون من باب الطرق، وعلى التعيين يكون من باب التكاليف النفسية، وهذا أمر مركب من البابين، فيكون خارجا عن حكمهما طبعاً، ويشكل الأمر ويعضل.

أقول: تنحل هذه المعضلة؛ لعدم خروج شيء عن مقتضى حكم العقل براءة و اشتغالا.

والذي هو الظاهر: أن قضية أدلة باب التعارض هو وجوب عنوان «التخيير» لقوله عليه السلام: «إذن فتخير» (3) ولا يكون التخيير بالحمل الشائع مجعولا.

وبعبارة أخرى تارة: يرد الأمر بنحو الوجوب التخييري بإيجاب الأخذ بهذه الرواية أو تلك الرواية، فيكون ما هو مورد الوجوب هو الأخذ بالرواية على سبيل التخيير، فإنه في هذه الصورة لا بد من القول بالاشتغال؛ حسبما تقرّر من أن الوجوب التخييري سنخ وجوب مقابل التعينيّ والمشروط، خلافاً لجلّ الأعلام الذاهبين إلى رجوعه إلى الواجب المشروط، أو المعلق، أو الواجب التعينيّ (4).

وأخرى: يرد الأمر على عنوان «التخيير» فإنه ليس مثل الأول حتى يلزم الاشتغال؛ ضرورة أنه لا نعلم تفصيلاً بوجوب الصلاة في المجمع وجوباً أعمّ من التخييريّ والتعينيّ، أو وجوب الأخذ بقوله: «صلّ تعييناً» أو «تخييراً».

1- تقدّم في الصفحة 30-32.

2- يأتي في الجزء السابع: 238.

3- عوالي اللئالي 4: 133-229، مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 2.

4- تقدّم في الصفحة 26 وما بعدها.

نعم، نعلم بوجوب الصلاة إمّا تعييناً، أو وجوب الأخذ بعنوان «التخيير» المنطبق على الصلاة أحياناً، وعلى التصرف في مال الغير، فلا نعلم تفصيلاً بتكليف حتى يشك في السقوط بإتيان الطرف، فلا تغفل.

وبالجملة تحصيل: أنّ المختار في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكاليف النفسية وإن كان الاشتغال (1)، ولكن فيما نحن فيه يتعين البراءة لأمرين:

إمّا لأنّ التخيير المزبور ليس من التخيير الشرعي؛ لأنّه من التخيير بين المحذورين، لأنّ الكلام في صورة عدم وجود المندوحة على الامتناع، وفي تلك الصورة لا يتمكّن المكلف من امتثال الأمر والنهي معاً.

أو لأنّ مصب الأمر بالتخيير عنوان «التخيير» فيكون كلّ واحد من الطرفين مورد الأمر الانحلالي العقلي، فلا سبيل إلى الاشتغال؛ على الوجه المحرّر في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فليتدبّر جدّاً.

التنبيه الثالث في حكم الشك في الاجتماع و الامتناع صحة و فسادا

اشارة

ربّما لا يتمكّن الخروج عن عهدة البحث، ويشك في الاجتماع و الامتناع صحة و فسادا، فالظاهر أنّ النتيجة تكون كنتيجة الاجتماع؛ لأنّ الإطلاقين على عنوانهما باقيا، ولا مانع من قبل العقل عن امتناع اجتماعهما، ولم يحرز دليل يهدم به أحد الإطلاقين.

وإن شئت قلت: في النزاع الأول الصغروي، لا ينهض ما يكون سببا لسقوط أحد التكليفين من السراية وغيرها، وفي النزاع الثاني الكبروي يرجع الشك إلى أنّ

الخطابات قانونية أم شخصية، فعلى القانونية يكون التكيلفين على حالهما، وعلى الشخصية يكون أحدهما ساقطاً، ولا سيما مع عدم المندوحة، وإذا تردّد الأمر فلا إطلاق يؤخذ به لحفظ الإطلاق في المجمع؛ لأنّ باختلاف حال المكلف وعنوانه ربّما يتبدّل موضوع الإطلاق، فلا يبقى للتمسك بالإطلاق وجه.

و بتوضيح آخر: إنّ قضية انحلال الخطاب القانوني إلى الشخصيات؛ هو تبدّل موضوع التكيلف، فإذا كان المكلف قادراً فيتعلّق به التكيلف، وإذا كان عاجزاً فلا يتعلّق به التكيلف، ويكون خارجاً عن مصبّ الإطلاق، فعليه إذا كان المكلف في مندوحة فيمكن دعوى بقاء الإطلاق؛ لأنّه قادر، وأما إذا لم تكن مندوحة فلا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ موضوعه القادر، وهذا عاجز.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ لم يحرز عجزه من الصلاة؛ لإمكان كون الواجب عليه في المجمع هي الصلاة، وما هو الساقط لأجل المحذور العقليّ هو حرمة الغضب، فعليه لا بدّ من الاحتياط؛ لما تقرّر من وجوبه عند الشكّ في القدرة (1).

ولكنّه مندفع: بأنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى التكيلف التحريمي، فتصير النتيجة هي التخيير والبراءة عن تعيّن الصلاة عليه.

فذلكة الكلام

إنّ منشأ الشكّ في إمكان الاجتماع وعدم إمكانه، الشكّ في انحلال الخطاب القانوني إلى الشخصيّ وعدمه، وقد عرفت أنّ في النزاع الثاني يكون الكلام في صورتين: صورة وجود المندوحة وعدمها (2)، ففيما إذا كانت المندوحة، فإن قلنا بإمكان الاجتماع على كلا التقديرين - أي على تقدير الانحلال وعدمه كما

1- تقدّم في الجزء الثالث: 443.

2- تقدّم في الصفحة 213-215.

عرفت (1)- فلا يبقى الشكّ في جواز الاجتماع، بل يتعيّن جوازه.

وأما على القول: بأنّ جواز الاجتماع في صورتين منوط بعدم الانحلال، فلا ترتفع الشبهة فيهما، ويكون الشكّ في جواز الاجتماع في صورتين باقيا على حاله، ولا رافع له من الإطلاق وغيره؛ لما عرفت أنّه يرجع إلى الشكّ في موضوع الإطلاق، ولا يعقل حينئذ التمسك به كما هو الواضح.

إن قلت: على الانحلال أيضا لا- يلزم كون موضوع الخطاب عنوان «القادر» حتّى يقال: إنّ المكلف في المجمع ليس بقادر، أو شاكّ في قدرته، بل قضية الانحلال خروج عنوان «العاجز» من الأدلة العامة لأجل الدليل اللبّي، ولذلك لا بدّ من الاحتياط عند الشكّ في القدرة لجواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصدّقية للدليل اللبّي، فعلى هذا يجوز التمسك بالأدلة الأولية وبإطلاق دليل الصلاة لتعيينها عليه في المجمع حتّى يصحّ العقاب عليه إذا كان بسوء الاختيار مثلا.

قلت: نعم، إلا أنّ المكلف كما يكون مردّدا في قدرته على الصلاة وامتثال أمرها، كذلك مردّدا في قدرته على امتثال النهي، وقضية التقريب المزبور بقاء حجّية دليل النهي على حجّيته بالنسبة إليه فيقع التهافت؛ لأنّه لا يكون قادرا على امتثالها، ولا يمكن حسب القول بالامتناع بقاء حجّية الدليلين في المجمع؛ لعجزه عن الجمع بين الامتثالين، فليتأمل.

إذا تبين ذلك فالمكلف فيما إذا كان في مندوحة، وكان شاكّا في جواز الاجتماع، له أن يصلّي في المغصوب، ويكون أمر صلاته ساقطا حسب الظاهر، ويعدّ معذورا في صورة التخلف عن الواقع؛ وذلك لأنّه قادر على الامتثال، فيكون مورد التكليف. إلا على القول بانحلال الخطاب حسب أجزاء الزمان (2)، فيصير شاكّا

1- تقدّم في الصفحة 215.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 341، نهاية الأصول: 234-235، مصباح الأصول 3: 37.

فى تكليفه فى تلك الحال، وإذا كانت له الحالة السابقة فيستصحب الحكم، وتكون الصلاة فى المجمع صحيحة؛ وإن كان عاصيا بالنسبة إلى التصرف فى مال الغير.

وإذا لم يكن فى مندوحة فصحة صلاته أيضا منوطة بكونه ذا حالة سابقة، وإلا فلا يمكن.

وأما صحة عقابه، فإن كان بسوء الاختيار فعلى التقريب الأخير لا يبعد ذلك؛ لأنه على جميع التقادير قد فوّت المصلحة على مولاه.

نعم، على القول: بأن الموضوع عنوان «القادر» ويجوز الخروج عنه بالاختيار، كما هو شأن سائر الموضوعات، فلا يستحقّ، والله العالم بحقائق الأمور.

فتحصّل: أنّ رفع الشكّ إذا أمكن بالأدلة الاجتهادية فهو، وإلا فتصل النوبة إلى الأصول العملية، ومقتضاها يختلف حسب اختلاف حالات المكلف.

تكميل

لأحد أن يقول: ليست المسألة من موارد الشكّ فى القدرة؛ لأنّ المكلف بالنسبة إلى كلّ واحد من الأمر والنهى - مع قطع النظر عن الآخر - قادر على الامتثال، ولا تكليف بالجمع حتّى يكون عاجزا بالنسبة إليه، كما مرّ فى بحوث الضدّ (1)، فالشكّ فى جواز الاجتماع و لا- جوازه، ليس من الشكّ فى تحقّق موضوع الدليل؛ سواء كان موضوعه عنوان «القادر» أو كان موضوعه عنوانا آخر، وقد خرج منه عنوان «العاجز».

نعم، على الامتناع يعلم بانتفاء أحد التكليفين، ويعلم إجمالا- بوجود الآخر، فلا سبيل إلى تعيين الآخر وهو الأمر أو النهى، فلا بدّ من العمل على طبق الأصول

العملية. وقد مرّ أن مع الحالة السابقة يجوز الاتكال على استصحاب بقاء أمر الصلاة، فإذا صلّى في المغصوب صحّت و تجزئ، وإلا فلا يصحّ الاكتفاء بالصلاة في المغصوب، إلا إذا أحرز الأمر أو ملاكه؛ حسبما مرّ في محلّه (1).

التنبيه الرابع الاستدلال على الاجتماع ببعض الروايات

إشارة

من الممكن أن يتمسك لجواز الاجتماع بما ورد من الأخبار في أبواب نكاح العبيد و الإمام؛ فإنّ أدلّ الدليل على شىء وقوعه، ففي معتبر زارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده.

فقال: «ذاك إلى سيّده؛ إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما».

قلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عيينة و إبراهيم النخعيّ و أصحابهما يقولون:

إنّ أصل النكاح فاسد، و لا تحلّ إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز» (2).

و في معتبرة الآخر عنه عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده المرأة بغير إذن مولاه ... إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا؟

فقال أبو جعفر: «إنّما أتى شيئا حلالا، و ليس بعاص لله، إنّما عصى سيّده، و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه» (3).

1- تقدّم في الجزء الثالث: 339.

2- الكافي 5: 478-3، وسائل الشيعة 21: 114، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإمام، الباب 24، الحديث 1.

3- الكافي 5: 478-2، وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإمام، الباب 24، الحديث 2.

وفي معتبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: في مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟ قال: «عاص لمولاه». قلت: حرام هو؟

قال: «ما أزعم أنه حرام، وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه»⁽¹⁾.

فكان النزاع بين زرارة وابن حازم وبينهما عليهما السلام كان في جواز اجتماع الحلال والحرام وعدمه، وكانا من المانعين، وكانا عليهما السلام من المجوزين، وكانت الأذهان البدوية امتناعية، والعقول الكلية اجتماعية، وقد مرّ في مقدّمات البحث: أنّ النزاع لا يختصّ بأبواب التكليف، بل يجري في المعاملات، وأنّه لا يختصّ بالحرام والواجب، بل يجري في الحلال والحرام؛ لامتناع اجتماعهما في الواحد أيضاً⁽²⁾.

ولنعم ما أفاده الوالد المحقق في توضيح ذلك في بحوث النهي في المعاملات: من أنّ ما توهموه من الإشكال الذي يصعب حلّه - وهو أنّ عصيان السيّد يستلزم عصيان الله تعالى، والنكاح يكون مورد عصيان الله؛ لأنّ عصيان السيّد عين عصيان الله؛ ضرورة وجوب إطاعة السيّد، وحرمة مخالفته⁽³⁾ - ليس في محلّه؛ وذلك لأنّ ما هو المحرّم هو عنوان «مخالفة السيّد» أو ما هو الواجب هو عنوان «إطاعة السيّد» وأمّا النكاح الذي هو أحد العناوين المستقلّة قبل سائر العناوين، فهو حلال، إلاّ مثل النكاح في العدة وأشباهه⁽⁴⁾.

فما في الخارج ينطبق عليه العنوانان: عنوان «النكاح» وهو عنوان ذاتي، وعنوان «مخالفة السيّد» وهو عنوان عرضي، وإذا كان تعدّد العنوان كاشفا عن

1- الكافي 5: 478-5، وسائل الشيعة 21: 113، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 23، الحديث 2.

2- تقدّم في الصفحة 137-139.

3- قوانين الأصول 1: 162-السطر 4-6، أجود التقريرات 1: 406-408، نهاية الأفكار 2:

4- مناهج الوصول 2: 165-167.

تعدّد الجهة والحيثيّة ولو اعتباريًا، فلا يعقل سرّاية الحرمة إلى محلّ الحلية، ولا سرّاية الحلية إلى محلّ الحرمة، ولا يكون من التركيب الاتحادي، ولا يبقى وجه لتوهم: أنّ الموضوع للحكم عنوان «فعل المكلف»⁽¹⁾ وهو هنا واحد، ولا يتعدّد حتّى يتعدّد الحكم.

فلا يتمّ جميع ما أفادوه في مسألة الامتناع، وتصير المسألة بعد ذلك من الواضح، وبها تنحلّ مشكلة الأخبار.

وبذلك يظهر: أنّ الإمام عليه السلام كيف فكّك بين المحرّم والمحلّل في المجمع وقال: «إنّه إنّما أتى شيئًا حلالًا، وليس بعاص لله، و إنّما عصى سيّده، ولم يعص الله».

وغير خفيّ: أنّ تعدّد العنوان الذاتيّ والعرضيّ، مورد خلافهم في جواز اجتماع الأمر والنهي حتّى عند المجوّزين، وقد فرغنا عن فساد الخلاف المذكور⁽²⁾.

وفيما نحن فيه، وفي مثال الصلاة في الغضب، وفي مثال شرب الماء المغصوب والوضوء بالمغصوب وهكذا، يكون المجمع مجتمعا فيه العنوانان الذاتيّ والعرضيّ، فكما أنّه بالصلاة يكون متصرّفًا في مال الغير، كذلك العبد بالنكاح يكون متصرّفًا في مال الغير، أو يكون عاصيا لسيّده؛ لأنّه بلا إذنه.

توهم و دفع

لا يظهر من هذه الأخبار: أنّ العبد كان مسبقًا بنهي المولى عن التزويج، فلا يكون عاصيا لمولاه إلاّ بمعنى أنّه ليس بمطيع له؛ لأنّ النكاح بلا إذن ليس من عصيانه، مع أنّه لم ينهه عنه، فعليه لا تكون دالّة على أنّ العنوان الذاتيّ حلال،

1- كفاية الأصول: 193.

2- تقدّم في الصفحة 149.

و العنوان العرضي حرام.

فالمراد من «أنه عاص لسيد» أنه لا يكون مطيعا له، فلا يكون نكاحه محرّما، و لا يكون حينئذ فاسدا، و لا تكون الأخبار عندئذ مرتبطة بهذه المسألة حتى يصح الاستدلال بها.

و من الممكن أن تكون فتوى العائمة ببطان أصل النكاح (1)؛ لأجل اشتراط صحّته بالإذن، لا لأجل حرمة وفساده، و قول زرارة: «إنه في أصل النكاح كان عاصيا» (2) معناه أنه في أصل النكاح لم يطع مولاه، فلا بدّ من كونه فاسدا، فأجاب عليه السلام: «بأنه ليس بعاص لله، و إنّما لم يطع مولاه» فلا يكون في البين محرّم، حتى يقال باجتماعه مع المحلّل في الواحد الشخصي.

و يؤيد ذلك نفى عصيانه لله تعالى، مع أنّ عصيان السيّد - بمعنى مخالفته - عصيان الله بالضرورة (3).

أقول: لا وجه لصرف ظهور العصيان عمّا هو عليه إلا بحجّة واضحة، و لا شاهد على عدم مسبوقة العبد بالنهاى بالضرورة؛ لأنّ إقدام العبد على النكاح بغير إذنه، لا ينافى أن يكون إقدامه مع النهى؛ إن لم نقل بظهوره في ذلك حسب الفهم العرفي.

و ممّا يؤيد ذلك قول ابن حازم: «قلت: حرام هو؟» بل و قول زرارة: «فقلت لأبي جعفر: فإنه في أصل النكاح كان عاصيا؟» و جوابه عليه السلام: «إنما أتى شيئا حلالا» فإنه يعلم منه: أنّ الجواب مقابل ما فهمه زرارة من حرمة النكاح نفسه؛ لأنّه عصيان.

1- المغنى، لابن قدامة 7: 409-410، المحلّي بالآثار 9: 51.

2- تقدّم في الصفحة 258.

3- قوانين الأصول 1: 162-السطر 4-6، مطارح الأنظار: 165-السطر 3-13.

ثم إنَّ العبد لا يجوز له هذه الأنحاء من التصرفات؛ لأنَّها من التصرف في ملك الغير، ولا بدَّ من الإذن، وإلاَّ فيكون بلا إذن حراما، ولا تتقوم حرمة بالنهاي، كما في سائر الأموال، ولأجله قال عليه السلام في ذيل معتبر ابن حازم: «وقل له أن لا يفعل إلاَّ بإذن مولاه» ولو كان جائزا بدون الإذن، لما كان وجه لنهايه عليه السلام فعليه يكون النكاح بدون الأمر و الإذن محرَّما؛ لأنَّه من التصرف في مال الغير، فلا يكون في أصل النكاح عاصيا لله، وإتِّما يكون قد عصى سيِّده؛ لأنَّه قد تصرف في ماله، ولأجله يعدّ عاصيا لله أيضا.

وسكوته عليه السلام عن أنَّ عصيان السيِّد عصيان الله، في محلِّه؛ لوجود القرينة على ما هو المقصود: وهو إثبات حلِّية أصل النكاح مقابل النكاح في العدة، وإثبات أنَّ العبد عاص لسَيِّده، وأما أنَّ عصيان السيِّد عصيان الله، فهو أمر كان واضحا لا يحتاج إلى البيان.

تلخيص

لو سلّمنا أنَّ هذا النحو من التصرف ليس ممنوعا؛ إذ لا يعدّ من التصرف لغة وعرفا، فلا نسلم كون النكاح بغير الإذن يكون جائزا؛ لأنَّ العبد عليه أن لا يفعل شيئا إلاَّ بإذنه، كما في صحيحة ابن حازم، وهو الظاهر من الروايات الأخر(1)، فكان قد ارتكب عصيان السيِّد؛ لأنَّه إذا كان القانون المواظبة على أمره ونهيه، وأن لا يفعل شيئا بدون الإذن، يعدّ عاصيا، وعصيانه حرام كما في صحيحة ابن حازم أيضا.

مع أنَّ أصل النكاح حلال، فاجتماع الحلِّ والحرمة في الواحد حسب نظرهما عليهما السلام ظاهرا.

1- الكافي 5: 477-1، وسائل الشيعة 21: 113، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 23، الحديث 1.

إن قلت: إن اقتضت الأدلة العقلية الامتناع فلا بدّ من التأويل، وإلا فالأخبار تكون مؤيدة.

قلت: نعم، إلا أنّ هذه الأخبار تنفع لرفع الشكّ الأصولي المقرّر بحثه والمحرّر حكمه في التنبيه السابق. هذا مع أنّ من الناس من يجد في أمثال هذه المباحث برهانا عقليا قطعيا حتى يؤوّل الظواهر، ولا سيّما إذا كانت المسألة لفظية وراجعة إلى الاستظهار ولو في بعض مقدماتها، فليتأمل جيّدا.

التنبيه الخامس حول الاستدلال على الاجتماع بالعبادات المكروهة

إشارة

قد اشتهر الاستدلال لجواز الاجتماع بالعبادات المكروهة؛ ظلّا أنّ الأحكام متضادة بالأسر، وأدّلّ الدليل على شىء وقوعه، فإذا جاز بين الواجب والمستحبّ وبين المكروه و جاز بين الواجب والمستحبّ والمباح، جاز بين الحرام والمستحبّ والواجب بالضرورة(1).

الأقسام الثلاثة للعبادات المكروهة وأحكامها

إشارة

ثمّ إنّهُ أيضاً اشتهر بينهم تقسيم العبادات المكروهة إلى أقسام ثلاثة(2):

ما يكون بذاته مورد النهى من غير أن يكون له البدل، كصوم يوم عاشوراء،

1- قوانين الأصول 1: 142- السطر 13، مطارح الأنظار: 130- السطر 32- 35، محاضرات في أصول الفقه 4: 306.

2- مطارح الأنظار: 135- السطر 9، كفاية الأصول: 197- 198، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 434- 435.

و الصلاة في الأوقات الخاصّة، كعند الطلوع و الغروب.

و ما يكون بذاته مورد النهي، و لكّنه له البدل، كالصلاة في الأماكن المكروهة.

و في كون الصوم في السفر منها إشكال لأنّه بين ما لا يجوز، و بين ما يستحبّ و لا يكون بمكروه.

نعم، قضية بعض أخبار المسألة(1) استحباب الصوم في السفر من غير الحاجة إلى النذر، و حيث إنّ مورد النهي فيكون من أمثلة المسألة.

و القسم الثالث ما يكون مورد النهي منطبقاً عليه، و لعلّ منه الصلاة في مواضع التهمة.

إن قلت: لا معنى للاستدلال بالأخبار في المسألة العقلية.

قلت: نعم، إلا أنّ فيه الفائدة عند الشكّ في المسألة الأصولية، كما مرّ فيما سبق، فتكون مرجعاً لرفع الشبهة.

إن قلت: لا يصحّ الاستدلال و لا يتمّ؛ لأنّ مورد النزاع ما يكون النسبة بينهما العموم من وجه، و في العبادات المكروهة تكون النسبة عموماً مطلقاً(2).

قلت: لو أمكن اجتماعهما فيما كانت النسبة بين العنوانين عموماً مطلقاً، لكان الاجتماع في مورد النزاع أولى و أظهر؛ لأنّ وجه الخروج عن حريم النزاع عدم كفاية النسبة المزبورة لعروض الحكمين المتخالفين، و إذا صحّ في ذلك المورد ففيما نحن فيه يصير قطعياً، فما أفاده العلامة النائيني رحمه الله(3) في غير محلّه.

1- الكافي 4: 130-1 و 5، وسائل الشيعة 10: 203، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب 12، الحديث 3 و 5.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 434.

3- نفس المصدر.

هذا مع أن خروج العامين المطلقين عن النزاع مورد الخلاف (1)، ولا وجه للنظر إلى الاستدلال حسب الرأى الخاصّ في المسألة، بل المستدل لا بد وأن يرفض خصوصيات مرامه في الاستدلالات المختلفة والبراهين الكثيرة، فلا تغفل عن أصول المناظرة.

وأما الإشكال: بأن الأحكام ليست متضادة (2)، فهو غير متين؛ لأن المراد من التضاد هي المضادة اللغوية، وهي بينها ضرورية؛ فإن الشىء الواحد لا يمكن أن يوصف بتلك الأحكام مع كون المكلف واحداً، والمكلف واحداً، والزمان واحداً، وهذا يشهد على أن المقصود هو التخالف العقليّ والتضاد اللغوي، كما مرّ تفصيله.

إن قلت: «إن المحقق في محله صحة العبادات المكروهة، كما مرّ تفصيله.

بها بالأمر الفعلي، فلا يظهر من كلام الأصحاب رحمه الله وعليه ربما يمكن أن تستند الصحة إلى الملاك، ولا يمنع النهى التنزيهيّ عن التقرب».

قلت: هذا ما أفاده السيد الأستاذ البروجرديّ قدس سره (3) وفيه ما لا يخفى؛ فإن دأب القدماء ما كان على هذه الدقائق المتأخرة.

هذا مع أم الملاك بدون الأمر مما لا سبيل إليه، كما تحرر فيما سبق وقرر (4).

وثالثاً: إن النهى التنزيهيّ الكاشف عن جهة البعد في المجمع، يمنع عن صحة التقرب على مسلكه، فلا بدّ من توضيح آخر في المسألة حتى يتمكن من حل عقدة الاستدلال، ولا يكفى الإجمال الذي أفاده، فراجع و تدبر.

1- الفصول الغروية: 125- السطر 8، مطارح الأنظار: 128- السطر 31، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 434.

2- نهاية الدراية 2: 308، نهاية الأصول: 256، مناهج الوصول 2: 138، محاضرات في أصول الفقه 4: 248-250.

3- نهاية الأصول 1: 267.

4- تقدم في الصفحة 170.

إن قلت: لا- سبيل إلى الاستدلال المزبور بعد اشتهاً أن المراد من العبادات المكروهة هي الأقل ثواباً(1)، فعليه لا- يلزم الجمع بين الأحكام المتضادة في المجمع، بل النواهي إرشاد إلى وجود المنقصة في الفرد المأتي به؛ برجوع المنقصة إلى نقصان المصلحة، من دون أن يكون للفاعل نقصان.

وبعبارة أخرى: اشتمال الطبيعة على خصوصية المكان الكذائي و الزمان، تكون كفقدان الطبيعة للكمال الأعلى و المحاسن الزائدة، فلا يتم الاستدلال جدا.

قلت: نعم، الاستدلال يتوقف على أن يكون المراد من «الكراهة» هي الكراهة الاصطلاحية، إلا أن الالتزام بتلك الكراهة محل المناقشة ثبوتاً وإثباتاً، ولأجل انجرار البحث إلى ذلك، فلا بدّ من النظر في الاستدلال المزبور على الوجه الذي هو التحقيق و هو حقه:

فنقول: إن البحث يقع في جهات:

الجهة الأولى: في القسم الثالث من العبادات المكروهة

إشارة

فإن العنوان المنطبق عليها إذا كان مورد النهي التنزيهي، فهو لا- يكون من أقسام العبادة المكروهة، بل يكون المجمع- بما أنه عبادة- مستحبا، و بما أنه ينطبق عليه العنوان المزبور- و هو الكون في موضع التهمة- مكروها، فلا يكون من العبادات المكروهة إلا على القول بالامتناع و إسراء النهي إلى متعلق الأمر.

و لو كان مجرد الاجتماع مورثا لكون العبادة مكروهة، فيلزم من الاجتماع عدم الاجتماع، و يلزم كون الصلاة في المغصوب عبادة محرمة.

فعدّ هذا القسم من أقسام العبادات المكروهة غلط(2)، و الاستدلال به لإثبات

1- قوانين الأصول 1: 143- السطر 17-23، الفصول الغروية: 131- السطر 18.

2- كفاية الأصول: 198 نهاية الأصول: 267-268، مناهج الوصول 2: 139.

جواز الاجتماع (1) أكثر غلطا؛ لأنَّ صحَّة الاستدلال بذلك على جواز الاجتماع، موقوفة على الامتناع و غلبة النهى التنزيهى.

وبعبارة أخرى: صحَّة الاستدلال بهذا القسم، موقوفة على اندراجه فى القسم الثانى، فلا يصحَّ التقسيم المعروف.

نعم، لا يوجد فى كلمات المستدلّين تعيين مواضع العبادات المكروهة، و الأمر - بعد ما اتضح - سهل.

ذنابة: حول صحّة العبادة مطلقا بناء على تنزيهية النهى

ربّما يقال: إنّ العبادة فيما إذا كان النهى تنزيهيا صحيحة مطلقا؛ لأنَّ النهى التنزيهى لا يمنع عن صحّة التقرب بالمجمع (2)، أو لأنَّ الأمر لمكان تعلّقه بصرف الوجود من الطبيعة، فلا يمنع عن الفرد الخاصّ فى موضع التهمة، فإذا منع الشرع عنه فهو لا ينافى مقتضى الأمر، كما فى «الدرر» (3).

بتعبير آخر: إطلاق الأمر بدلىّ، و الإطلاقات البدليّة تجتمع مع التحريم و التنزيه التعيينين.

نعم، إذا كان مفاد النهى هى الحرمة يلزم تقييد جانب الأمر، و أمّا إذا كان مفاده التنزيه فلا يقاوم الوجوب حتّى يصير الفرد بلا أمر فيكون صحيحا على أىّ تقدير، و بتعبير ثالث: النهى التنزيهى ترخيص فى جانب الفعل، فيصحّ الفعل على كلّ تقدير.

أقول: لو كان منشأ فساد العبادة عدم إمكان اجتماع المقرب و المبعد فلا يفرق

1- قوانين الأصول 1: 143- السطر 15.

2- نهاية الأصول: 268.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 166- 167.

الأمر بين كونه تنزيهياً أو تحريمياً؛ لأنّ النهى التنزيهى يكشف عن جهة البعد فى المجمع، فلا يصلح للتقرّب به، و سيمرّ عليك تفصيل البحث حول هذه المسألة إن شاء الله تعالى فى الجهة الآتية.

الجهة الثانية: فى القسم الثانى منها

إشارة

و هى ما كانت مورد النهى لأجل خصوصية ملتحقه بها، كالكون فى الحمام ونحوه، فإن كانت الصلاة فى الحمام مورد الأمر؛ لأجل كونها صلاة، و مورد النهى؛ لأجل كونها فى الحمام، و كان النهى نفسياً تنزيهياً، كان للاستدلال المزبور وجه.

و أمّا إذا كان النهى إرشاداً إلى المنقصة فى المقرّب؛ و أنّ المقرّب يكون ضعيف التقرب من غير كون المأتمّ به مورد النهى الاصطلاحى، فهو خارج عن الاستدلال؛ ضرورة أنّ الصلاة الثنائية فى أماكن التخيير من جهة المقرّبة، أضعف من الرباعية فيها، من غير كونها مورد النهى اصطلاحاً، فالنقصان فى المقرّبة غير كون المجمع مورد النهى شرعاً، فلأجل ذلك فإنّ الالتزام بالكراهة المصطلحة فى العبادات، مورد المناقشة ثبوتاً و إثباتاً، فالبحث يتمّ فى مقامين:

المقام الأول: حول معقولية كراهة العبادة ثبوتاً

لأحد أن يقول: إنّ الصلاة فى الحمام لا يعقل أن تكون مورد النهى النفسى التنزيهى، مع أنّها مورد الأمر الاستجابى أو الوجوبى؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا توصف بالحكمين، فلا بدّ من صرف الكراهة و النواهى هنا إلى خلاف ظاهرها؛ و إلى الإرشاد إلى النقصان الحاصل من الكون الخاصّ.

أقول: ليس هذا إشكالاً على الاستدلال مستقلاً، بل هو إشكال معروف فى اندراج المطلق و المقيد فى محطّ النزاع فى بحث الاجتماع (1)، و هو إشكال لا يمكن

الفرار منه، إلاّ أنّ اللازم قطع النَّظَر عنه، وعند ذلك يتم الاستدلال؛ لأنّ المجوّز القائل بالاندراج أو الشاكّ في دخوله في محلّ البحث، يستكشف من العبادة المكروهة صحّة الاجتماع في هذه الصورة، و من ذلك يعلم صحّتها في الصورة الأخرى: وهى ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهَى عنه، عموماً من وجه.

فعلى هذا، الصلاة فى الحَمَام بناء على الاجتماع مكروهة و واجبة؛ لأنّها مثل الصلاة فى المغصوب، إلاّ أنّ فيما نحن فيه تكون الصلاة بما أنّها فى الحَمَام مورد النهى، و بما هى هى مورد الأمر، فليتدبّر.

المقام الثانى: حول عدم مساعدة العرف على كراهة العبادة إنباتا

بعد ما عرفت تمامية الاستدلال على مسلك المستدل، تقع المناقشة فى أنّ العرف لا يساعد عليه فى مرحلة الإثبات؛ فإنّ قوله عليه السلام مثلاً: «لا تصلّ فى الحَمَام»⁽¹⁾ - بعد معلومية كونه من النهى التزيهية - لا - يزيد على قوله عليه السلام: «لا - تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه»⁽²⁾ فكما أنّ الثانى يورث المانع أو الشرطية الملازمة لاستكشاف النقصان فى مورد النهى؛ بحيث لا تصير الطبيعة الواجدة له قابلة للتقرّب بها، كذلك النهى فيما نحن فيه يكون من الإرشاد إلى النقيصة، و إلى حسن فقدان الطبيعة للكون المزبور، من غير كونه نهياً نفسياً، بل يعدّ من النواهي الإرشادية إلى اشتمال هذه الحصّة من الطبيعة على المنقصة، فلا يتم الاستدلال بحسب المقام الثانى، كما هو الظاهر.

1- الكافي 3: 390-12، وسائل الشيعة 5: 142، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّى، الباب 15، الحديث 6 و 7.

2- علل الشرائع 2: 38-43، وسائل الشيعة 4: 347، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّى، الباب 2، الحديث 7.

وبعبارة أخرى: يحصل من انضمام هذا النهى إلى الأمر بالطبيعة على الإطلاق؛ أنّ الصلاة فى الحمّام وإن كانت مورد الأمر، إلا أنّها تشتمل على منقصة أيضا، كما ربّما تكون مشتملة على الكمالات الاستجابية، فلا يكون النهى فى المقام من النهى الحكيمى حتّى يصح الاستدلال، ولا يلزم من الحمل المزبور كون الكراهة فى العبادات كراهة خاصّة، بل النهى فى العبادات يرشد إلى حيثيّة خاصّة فى متعلّقه؛ لما تقرّر فى محلّه: من أنّ المتفاهم فى العرف من الأوامر والنواهي فى أجزاء العبادات والمعاملات، غير المتفاهم العرفى منها فى سائر المواقف (1).

وإن شئت قلت: كما أنّ فى موارد النواهي التحريميّة، لا يكون بناؤهم على درج المسألة فى محلّ النزاع، ولا تكون الصلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه من المجمع للأمر والنهى حتّى تكون صلاة صحيحة محرّمة تكليفا، كذلك فيما نحن فيه.

مع أنّ النسبة بين قوله عليه السلام: «صلّ» وقوله: «لا- تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» عموم مطلق، فعلى هذا لو أمكن ثبوت أن تكون الصلوات المكروهة من موارد اجتماع الأمر والنهى لما أمكن ذلك إثباتا، وتصير النتيجة سقوط الاستدلال المزبور.

تذنيب: حول إمكان القول بالامتناع مع كون النهى نفسيا

بعد ما عرفت: أنّه لا أساس للكراهة الاصطلاحية فى العبادات المكروهة، يقع سؤال مبنّى على التنازل: وهو أنّه لو فرضنا أنّ النهى الوارد يكون من النهى النفسى، وبنينا على عدم جواز الاجتماع، فهل يمكن عقلا ذلك، أم لا بدّ من اختيار أحد أمرين: إمّا الكراهة بمعنى الحزاة، أو الالتزام بجواز الاجتماع؟ و جهان:

ربّما يقال كما فى «الدرر»: «إنّ صفة الكراهة والوجوب، مثل صفة الحلية

الثابتة لأصل الطبيعة و الحرمة الثابتة لها بالعرض لعارض خارجي، كالوطء ونحوه، فالشاة حلال و حرام، و الصلاة في الحّمّام واجبة و مكروهة»(1).

وفيه ما لا يخفى من أنّ صفة الحليّة الثابتة لأصل الطبيعة، منتفية عن شخص الفرد، و المقصود هنا إثبات وجوب الشخص الموجود في الحّمّام.

وفي تقارير العلامة الكاظمي رحمه الله: «أنّ المأمور به هي الصلاة، و المنهى عنه هو التعبد بها»(2).

و ما أفاده و إن كان في القسم الآتي، إلّا أنّه يمكن إجراؤه في هذا القسم أيضا، و سيأتي ما فيه من الضعف إن شاء الله.

وقضيّة ما أفاده هو صحّة قولنا: «المستحبّ مكروه» فإنّ موضوع المستحبّ هو الصلاة، و موضوع المكروه عنوان «المستحبّ» فيختلف الموضوعان، إلّا أنّه يلزم من صحّة القضية الثانية فساد القضية الأولى، كما لا يخفى. مع أنّ النسبة بين متعلّق الأمر و النهي عموم مطلق.

أقول: في مفروض السؤال تكون الصلاة بلا أمر؛ لأنّ قضيّة الكراهة أنّها مورد النهي، و لا يعقل اجتماعها مع صفة الوجوب.

و لكن الفرق بين العبادة المكروهة و العبادة المحرّمة: هو أنّ العبادة في مورد النهي التحريمي معلومة مبعديتها، و تكون من المحرّم الذي لا يمكن التقرب به، و في مورد النهي التنزيهيّ يحتمل إمكان التقرب بها، و يجوز الإتيان بها بداعي التقرب؛ لأنّ حقيقة الكراهة و إن كان معناها الترخيص في الفعل، و لا يعقل الترخيص في العبادات إلّا مع فرض وجود الأمر، و إذا كان مورد الكراهة مورد الأمر يلزم انتفاء

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 168.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 439.

الكراهة، فمن كراهة العبادة اصطلاحاً يلزم عدم كراهتها، إلا أنه يمكن تفسير الكراهة على الوجه المزبور مقابل الحرمة الثابتة في العبادات؛ وأن العبادة المحرمة لا يمكن التقرب بها، و تكون حراماً قطعاً.

بخلاف العبادة المكروهة، فإنّ طريق إمكان التقرب بها غير مسدود، فتكون الصلاة في الحمام - بحسب مقام الثبوت و في مرحلة الاحتمال - قابلة للتقرب بها، بخلاف الصلاة في أيام الحيض، فإنّها لا يمكن أن يتقرب بها كما لا يخفى.

بقي شيء: حول صحّة الصلاة في الحمام و عدمها

و هو أنّ الصلاة على تفسير النهي بالإرشاد تكون صحيحة، و معنى أنّ النهي إرشاد غير كون الكراهة هي الأقلّ ثواباً، بل النهي يلازم الحرّاة، و نتيجة ذلك عدم وصول العبد لجميع ثواب الطبيعة الجامعة للكمالات، و الفاقدة للنواقص.

و الصلاة بناء على أن يكون النهي نفسياً، تكون باطلة؛ لعدم إمكان بقاء الأمر في الحصّة الواقعة في الحمام. و المراد من «البطلان» عدم جواز الاكتفاء بتلك الحصّة عن الطبيعة الواجبة، و إن كان بحسب اللبّ يحتمل الصحّة؛ لإمكان كونها مورد الملاك، و قابلة للتقرب به.

فما قيل: «إنّه تصحّ الصلاة على الاجتماع و الامتناع مطلقاً»⁽¹⁾ غير واضح سبيله: أمّا على الاجتماع، فقد مرّ وجه المناقشة فيه.

و أمّا على الامتناع و غلبة النهي، فالأمر ساقط، و لا بدّ في تصحيح العبادة من التشبّث بما يتشبّث به في مورد النهي التحريمي.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 435.

فلا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي من هذه الجهة، خلافا لما في تقارير العلامة الكاظمي قدس سره حيث توهم فيها: أنّ الأمر إذا تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، و النهي تعلّق بها على نحو مطلق الوجود، لا يقع التهافت بين الأمر و النهي رأساً(1).

وفيه: أنّه من غريب الكلام؛ ضرورة أنّ البحث يكون حول صفة الوجوب و الكراهة في الصلاة في الحّمّام، و المفروض أنّ ما هو مورد النهي هي الصلاة أيضاً، و لوصحّ ما أفيد فهو يرجع إلى إنكار الامتناع بين الأمر و النهي التنزيهي، و هو خلاف الفرض؛ لأنّ الكلام حول صحّة الصلاة على الامتناع.

و بالجملّة: معنى كون الصلاة في الحّمّام منهية؛ أنّها مرجوحة، و معنى أنّها بما هي هي مورد الأمر؛ أنّها راجحة على الإطلاق في جميع الأكوان، و لا يمكن الجمع بين مرجوحية الحصّة و راجحية جميع الأفراد.

هذا مع أنّ الطبيعة بين الحدّين أوّل الوقت و آخره، إذا كانت مورد الأمر، لا- يكون معناها أنّها بصرف الوجود مورد الأمر، أو بالإطلاق البدليّ، فإنّ الكلّ غلط، بل معناه أنّ نفس الطبيعة بما هي هي مورد الأمر، و قضية ذلك سقوط الأمر بإتيان الطبيعة مرّة، و هذا لا يمكن أن يجتمع مع كراهتها حصّة، فلا تغتبر.

و على كلّ تقدير: على الاجتماع تصحّ الصلاة، و على الامتناع و فرض ثبوت الكراهة لا تصحّ الصلاة؛ لأنّها بلا أمر.

اللهمّ إنّ تشبّث بما مرّ في تصحيح الصلاة في أصل المسألة من الترتّب، و الحسن الذاتيّ، و من استصحاب بقاء الملاك المستكشف بالأمر(2)، فتدبّر.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 436.

2- تقدّم في الصفحة 193.

الجهة الثالثة: فى القسم الأول منها

و هو ما إذا كانت العبادة مورد النهى التنزيهى، و لا يكون لها البدل، كصوم يوم عاشوراء، و قد اتفقت كلمات المجوّز و المانع على عدم جواز الاجتماع؛ لوحدة المتعلّق (1)، و حيث إنّ الصوم صحيح فى يوم عاشوراء (2)، فكيف يمكن أن يكون مصداق المكروه و مورد النهى؟! و قد أخذ كلّ مهرباً لحلّ هذه المشكلة.

قيل: «إنّ الصّحة لأجل الملاك دون الأمر» (3). و فيه ما مرّ (4).

و قيل: «إنّ المنهى ليس الصوم، بل المنهى عنوان آخر ينطبق عليه؛ و هو العنوان الوجودى القابل للانطباق على الصوم، و هو مثل عنوان «التشبه ببنى أمية» فى صوم يوم عاشوراء، و عنوان «التشبه بعبدة الشمس» فى الصلاة وقت الطلوع و الغروب، و إن كان يمكن حلّ المشكلة من طريق آخر، إلّا أنّ الاستفادة من المجموع هو ذلك.

بل الأمر كذلك فى الصلاة فى الحّمّام؛ لأنّ المنهى هى العبادة فى أماكن القذرة و لو بغير الصلاة» و هذا ما أفاده العلمان الأستاذان: البروجردى (5)، و الوالد - عفى عنهما - (6).

1- كفاية الأصول: 197، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 2: 438، نهاية الأصول: 268.

2- جواهر الكلام 17: 108-109.

3- نهاية النهاية 1: 231.

4- تقدّم فى الصفحة 170.

5- نهاية الأصول: 269.

6- مناهج الوصول 2: 139-140.

وفيه: أنه خلاف الظاهر من الأدلة، و مجرد كون النكته ذلك لا يكفي لصرف الظواهر، كما هو الظاهر.

وقريب منه ما أفاده «الكفاية» (1) و تبعه الآخر (2): «من أن الفعل فيه جهة الحسن، و الترك ملازم لجهة الحسن، أو ينطبق عليه جهة الحسن، و لذلك وقع النهى عنه».

و الإيراد عليه: بأن انطباق العنوان العدمي غير مفيد؛ لأنّ العناوين العدمية بلا مصلحة و لا مفسدة، و انطباق العنوان الوجودي غير ممكن؛ لأنّ المنطبق عليه- و هو الترك- عديم (3)، و لو كان قابلا للدفع، و لا يضرّ بمبناه؛ لأنّ احتمال وجود الملازمة باق بحاله، و لكن المحرّر في محلّه: أن الترك ليس مورد الأمر في المكروه (4)، بل النهى - حسبما تقرّر - للزجر عن الفعل (5)، فيكون صوم يوم عاشوراء مورد الزجر و مورد الأمر حسب الفرض.

هذا مع أنّ الشرع الواقف على المصالح و المفسد، إمّا يرحّج جانب المصالح فيأمر، أو جانب المفسد فينهى عنه، و أمّا الجمع بين الأمر و النهى في الموضوعات المركبة من المصالح و المفسد - كالخمر و نحوها - فلا يصحّ، و لم يعهد من دأبه و بنائه.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ في موارد التراحم بين الملاكات يأمر و ينهى، و تصير النتيجة التخيير بين كسب المصلحة و دفع المفسدة.

مثلا: الصوم تعبداً فيه الثواب، و التشبّه بنبي أمية فيه الحزاة و المفسدة، فإن

1- كفاية الأصول: 198-199.

2- نهاية الدراية 2: 330-332.

3- نهاية النهاية 1: 231، درر الفوائد، المحقق الحائري 1: 169.

4- تقدّم في الصفحة 90-93.

5- تقدّم في الصفحة 79-81.

صام فقد أدرك الخير، وإذا ترك الصوم فقد فرّ من مفسدة التشبه، ولما لم يكن في البين غالب فلا بدّ من الأمر والنهي، وتكون المسألة من موارد التزاحم بين المصالح والمفاسد عند المقتنّ وفي مرحلة الجعل والتشريع.

ومن العجيب توهم: أنّ ما نحن فيه من التزاحم؛ لإمكان أن يترك المكلف أمر الصوم والنهي؛ لأنّه إذا صام من غير قصد القربة لم يمثل الأمر ولا النهي، لأنّ ما هو الباعث على النهي هو الإفطار، لأنّه ترك التشبه ببنى أمية، دون الصوم الباطل وبلا قربة، فعليه يكون الأمر والنهي من المتزاحمين (1)!! وأنت خبير بما فيه؛ ضرورة أنّ الثابت في أصل الشرع، ترك الصوم الآذنى كان يأتي به بنو أمية؛ وهو الصوم العبادي بداعي التقرب منه تعالى، وتركه لا يتوقّف على الإفطار.

نعم، إذا أتى بالصوم رياء فإنّه قد استجلب مفسدة التشبه ومفسدة الرياء، وابتلى بعدم استجلاب ثواب الأمر أيضا.

وقيل: «إنّ المأمور هو طبيعة الصوم، والمنهيّ هو التعبّد بالصوم، فيتعدّد الموضوع» (2).

وفيه ما مرّ. مع أنّ القائل به يعتقد بأنّ النسبة بين المأمور والمنهيّ عنه إذا كانت عموما مطلقا، فهي كما إذا كانت النسبة تساويا (3)، فلا تنحلّ بذلك غائلة المسألة والمشكلة التي ابتلى بها القوم. وهناك (إن قلت فلتات) لا تخلو من الدقّة، ولكنّ العدول عن جميع هذه كان أولى.

أقول: من الواضح إمكان كون الطبيعة الواحدة مورد الأمر والنهي؛ إذا كان

1- محاضرات في أصول الفقه 4: 318.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 439.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 410، أجود التقريرات 1: 341-342.

الآمر متعدداً، مثلاً يصحّ أن يأمر الوالد بشراء شيء، وتنهى عنه الوالدة، وهذا كاشف عن أنّ الأحكام ليست متضادة حسب الاصطلاح.

فعليه يمكن دعوى: أنّ الصوم مورد أمر الله تعالى، فإنّ الصيام المنويّة مستحبة بأصل الشرع وفي كلّ زمان إلاّ يومين، وصوم يوم عاشوراء مورد النهى الحكومتيّ الإسلاميّ؛ حذراً من بعض المفاسد المترتبة عليه، أو المصالح المستحسن مراعاتها، فيكون الصوم مورد النهى، ولكن لا- النهى الإلهيّ، بل نهى الحاكم النافذ حكمه بين الأمة الإسلاميّة، وأما وجوب إطاعة الحاكم في أصل الشرع فلا ينافي الأمر المتوجّه إلى الصوم؛ لما أنّ النسبة بين المأمور بذلك الأمر والمأمور بهذا الأمر، عموم من وجه. ولعمري إنّ بذلك تجتمع الظواهر، وترتفع الغائلة.

فذلكة الكلام

إنّ الغائلة نشأت من كون الأمر والنهى متعيّنين، وعلى الوجه الأوّل الذي أوضحناه يكون الأمر والنهى على سبيل التخيير؛ لأنّ لكلّ من الصوم والتشبهه بنبي أمية في الصوم، مصلحة ومفسدة من غير غلبة لإحدهما على الأخرى، فإذا صام صحّ؛ لأنّه مورد الأمر التخييريّ، ولو ترك ذلك لأجل النهى المزبور يثاب، وتكون المسألة من باب التزاحم في مقام التقنين.

ولو كانت من باب التزاحم الاصطلاحيّ أيضاً- بناء على إمكان ترك الامتثالين بالصوم بلا قرينة- فالوجه أوضح.

ولكن مقتضى هذا الوجه التصرف في الظاهرين بحملهما على التخييريّ، بخلاف الوجه الأخير، فليتدبّر جيداً.

تنبيه: فى دخول صوم عاشوراء فى القسم الثانى من أقسام العبادات

ربّما يمكن دعوى: أنّ صوم يوم عاشوراء بعنوان التشبّه مورد النهى، بخلاف الصوم المطلق، فإنّه مورد الأمر، فىكون هذا القسم من القسم الثانى أيضا، والكلام فيه ما مرّ تفصيله (1).

و يؤيد ذلك: أنّ الالتزام بكرهته للجاهل بذلك الأمر، فى غاية البعد. وهذا الوجه وجيه من وجه وخلاف المطلقات أيضا.

تذنب: حول الاستدلال على الاجتماع بالعبادات الاستجارية و المندورة

للمستدلّ أن يستدلّ بالعبادات الواقعة مورد الإجارة، كالحجّ ونحوه؛ لأنّه إذا جاز اجتماع الأمر الندبى والوجوبى، جاز اجتماع الأمر والنهى، ضرورة أنّ الأحكام بأسرها غير قابلة للاجتماع وتكون متضادة بالأسر، ولا ريب فى أنّ النائب يستحبّ له الحجّ بذاته ولنفسه، وإذا استؤجر للحجّ يجب عليه الحجّ عن الغير؛ لأجل الأمر الإجارى، فىلزم اجتماع الأمر الاستجابى والوجوبى، ويكون متعلّق الأوّل نفس الطبيعة، ومتعلّق الثانى الطبيعة الخاصة وإذا صحّ وأمكن ذلك فى المطلق والمقيّد، ففى العموم من وجه بطريق أولى.

ومن هذا القبيل النذر المتعلّق بصلاة الليل، فإنّ صلاة الليل مستحبة، والصلاة المستحبة واجبة بالوجوب التوصلّى، فىلزم اجتماع الوجوب والندب فى العنوانين المتصادقين على واحد.

إن قلت: لا يلزم تصادقهما على واحد؛ لأنّ مورد الأمر هي الصلاة، و مورد الأمر التوصل إلى الصلاة المأتمّي بها قربة إلى الله تعالى.

قلت: قد تحرّر متّاً في محلّه أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة، لا يفيد صحّة التقرب؛ لأنّ أصالة التعبدية بلا أساس (1)، فلا بدّ من أخذ قيد التقرب في المتعلق حتّى يصير عبادياً، و يصير عندئذ مجمعا لعنوان «الصلاة القربية» و للصلاة القربية المأمور بها.

و بالجملة: لا يلزم أن يكون مورد الأمر و النهي عنوانا واحدا؛ حتّى لا يتمكّن المستدلّ من الاستدلال كما لا يخفى، فافهم و اغتنم، و تدبّر جيّدا.

و نظير ذلك ما إذا قلنا: بأنّ المقدّمة واجبة، فإنّ صلاة الظهر مورد الأمر النفسى، و تكون مورد الأمر الغيرى؛ لأنّها مقدّمة وجودية بالنسبة إلى صلاة العصر، و لكن الأمر المقدّمى لا يتعلّق بذلك العنوان، بل متعلّقه هو عنوان «صلاة الظهر المأمور بها» فيتمّ للمستدل الاستدلال بمثله و بنظائره في الشريعة.

إن قلت: في مثل النذر لا يعقل أن يكون متعلق الأمر النذرى الصلاة المأمور بها بالأمر الاستحبابى؛ لأنّه بالنذر لا يتمكّن من الامتثال، لأنّها تصير واجبة بالنذر (2).

قلت أولاً: يتمّ الاستدلال فيما إذا نذر الصلاة الواجبة، فإنّه بالنذر يتمكّن من إتيان الصلاة الواجبة.

و ثانياً: لا معنى للانقلاب المزبور الواقع في كلام العلامة النائينى قدس سره (3) لأنّ المفروض أنّ متعلّق النذر هي الصلاة المأمور بها، دون مطلق الصلاة، و المكلف بعد

1- تقدّم في الجزء الثانى: 152.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 2: 440.

3- نفس المصدر.

النذر لا-بدّ وأن يقصد الأمر العبادي الاستحبابي؛ لأنّ ذلك مورد الأمر الإيجابي التوصلّي، فلا يصير عاجزا عن إتيان الصلاة النفلية استحبابا؛ لأنّ ما هو مورد الأمر التوصلّي إتيانها استحبابا، أي بداعي الأمر المتعلّق بالعبادة ولونسي الأمر النذريّ و أتى بها لأجل أمرها صحّت بالضرورة. مع أنّ مقتضى ما أفاده بطلانها؛ لأنّها ليست إلّا مورد الأمر الوجوبيّ، فليلاحظ جدًّا.

وبالجملة: ما تخيّل من أنّ التضادّ و التنافر يقع بين الأمر الوجوبيّ التوصلّي النذريّ، وبين الأمر القربيّ النديّ المتعلّق بذات العبادة، ويقع التصالح بينهما بالتناكح، و يتولّد من بينهما بعد الكسر و الانكسار أمر واحد وجوبيّ قربيّ (1)، أشبه بالامتحنات من الواقعيّات.

و نتيجة هذا التفصيل؛ هي إمكان اجتماع الحكمين في المطلق و المقيد، و إذا صحّ ذلك هنا فيصحّ في العامّين من وجه اللذين هما مورد النزاع بطريق أولى في الحرمة و الوجوب؛ لعدم الفرق بين الأحكام في المنافرة و المضادّة و عدم إمكان الاجتماع ذاتا أو بالغير.

تنبيه

إنّ الأصحاب و إن لم يستدلّوا بهذه الأمثلة لجواز الاجتماع، إلّا أنّهم وقعوا في هذه البحوث لمناسبات اخر، و إني رأيت أنّ هذه المناسبة أقوى و أحسن، فافهم و اغتنم.

تمحيص الاستدلالات السابقة

أقول: إنَّ الذي هو المحرَّر منَّا في محلِّه؛ أنَّ معروض الوجوب الغيبي ليس العنوان الذاتيّ، بل معروضه هو العنوان العرضيّ؛ وهو عنوان «الموقوف عليه» (1) لأنَّ وجوب المقدّمة الذي هو مورد الكلام؛ هو الوجوب العقليّ المستكشف به الوجوب الشرعيّ، والأحكام العقليّة لا- تتعلّق إلاّ- بالعناوين والحيثيّات التعليليّة، دون الشئ الآخر حتّى تكون تلك الحيثيّات عللاً لعروضها، بل الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة عناوين موضوعاتها، فلا تكون صلاة الظهر مورد الوجوب الغيبيّ، فالتمسك المزبور بالمثل المذكور، في غير محلِّه حسب الحقّ الذي لا مزيد عليه هذا في المثال الثالث.

وأمّا الاستدلال، فلا يتمّ إلاّ على تماميّة الوجوب الغيبيّ الشرعيّ، والامتناعيّ إمّا ينكر ذلك، أو يؤوّل كما يؤوّل في الموارد الأخر التي تكون النسبة عموماً من وجهه.

وغير خفيّ: أنّ تجويز اجتماع المثليين من سنخ واحد من الأحكام كما في المثال المزبور، يلازم تجويز اجتماع الضدّين أيضاً.

وأمّا المثال الأوّل والثاني، فقد أفاد الوالد المحقّق- مدّ ظلّه- في المقام وفي غيره: «أنّ ما هو الواجب في الإجارة وفي النذر هو عنوان آخر؛ وهو عنوان «الوفاء بالعقد و النذر» ولا تكون العبادة مورد الأمر التوصلّي الإيجابيّ رأساً، فلا يلزم كون الشئ الواحد مورد الأمرين و الحكمين: الإيجابيّ، والندبيّ، ولا الشئيين اللذين بينهما العموم والخصوص المطلق، بل النسبة تكون من العموم من وجه، وحيث

1- تقدّم في الجزء الثالث: 27 و 179.

يجوز الاجتماع فالأمر واضح»(1).

أقول: قد عرفت أن الاستدلال المزبور يصح بناء على هذا أيضا(2)؛ لأن مع كون النسبة عموما من وجه إذا جاز اجتماع الحكمين: الإيجابى والندبى، فيجوز اجتماع التحريمى والإيجابى، والقائل بالامتناع يقع فى كلفة التأويل، وهو يستلزم المفاسد الاخر كما لا يخفى.

والذى يتوجه إليه- مدّ ظله- أولا: أن الأمر الإجارى والندبى الباعث نحو الحجّ الندبى والصلاة المأمور بها بالأمر الاستحبابى، يكون هو المحرك، وقد تقرّر منّا أن تحريك المكلف نحو التحرك من المحرك الآخر غير معقول(3)؛ لأنه لا يمكن أن يتحرك بالحركتين والشخصين من الحركة الواحدة فى الزمان الواحد، فعلى هذا لا يبقى الأمر الندبى باقيا على باعته نحو الطبيعة؛ وإن كان متعلق الأمر الإجارى عنوان «الوفاء بالعقد» ومتعلق الأمر الندبى عنوان «الوفاء بالنذر».

و ثانيا: الالتزام بأنّ الوفاء هو الواجب ولا سيما فى باب العقود، غير تامّ إثباتا؛ لأنّ قضية ذلك عدم كفاية استيلاء المتبايعين بعد البيع على ملكهما صدفة فى جواز تصرفهما فى المبيع والتمن، مع أنه جائز بالضرورة عند العقلاء وحسب الأدلة الشرعية.

مثلا: إذا باع كتابه بشىء، ثم من باب الاتفاق انتقل الكتاب إلى المشتري، وانتقل الثمن إلى البائع، فإنه لا يحقّ للبائع أن يمنع من تصرف المشتري؛ لأنّ ما فى يده ملكه، ولم يبق له حقّ الحبس؛ لأنّ الثمن انتقل إليه وهو تحت اختياره.

فمنه يعلم أنّ الواجب ليس أمرا قصديا وهو عنوان «الوفاء بالعقد» بل هو

1- مناهج الوصول 1: 168 و 2: 141، أنوار الهداية 2: 130.

2- تقدّم فى الصفحة 247-248.

3- تقدّم فى الجزء الثانى: 144.

معنى خارجي، وهكذا في ناحية النذر، فإنّ الأدلّة ولو اقتضت بحسب الظاهر أنّ الوفاء واجب، إلاّ أنّ عنوان «الوفاء» كأنه مغفول عنه، فيكون المنذور متعلّق الأمر الإيجابي، وهكذا في مثل الحجّ.

وعندئذ يشكل الأمر من ناحيتين:

الأولى: من أنّ الالتزام بكون الواجب هو العنوان الآخر العرضي غير ممكن.

الثانية: أنّ الالتزام بأنّ الواجب و معروض الأمر الإيجابي هو ذات العبادة، غير ممكن أيضا إلاّ بالتداخل، و نتيجة التداخل أن لا يحنث في النذر بترك الصلاة الواجبة المنذورة؛ لأنّ الأمر النذريّ المنكّ لا أثر لمخالفته و هي الكفّارة، فإنّها في الشرع على الحنث في النذر، و الحنث في النذر، متقوم بكون المنذور واجبا عليه بالوجوب الباقي على حدّه، مع أنّه في مثل المثال المزبور لا حدّ للوجوب الآتي من قبل الأمر النذريّ، فتدبّر.

وبالجملة: إنّ كلا من المذهبين لا يخلوان من المناقشات؛ لا القول بأنّ متعلّق الأمر الإيجابي نفس المنذور، و لا القول بأنّ المتعلّق عنوان آخر؛ وهو «الوفاء» و ستجىء بعض الإشكالات الاخر المتوجّهة إلى مقالة المشهور.

أمّا التفصيل بين الحجّ المستأجر عليه، و بين الصلاة المنذورة؛ بأنّ الأمر الإجمالي لا يتعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، بخلاف الأمر النذريّ، فإنّه يتعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، فإنّ الأمر الاستحبابي تعلّق بذات العبادة، و الأمر الإجمالي تعلّق بالعبادة عن الغير المأمور بها، و الأمر النذريّ تعلّق أيضا بذات العبادة⁽¹⁾.

فهو أفحش فسادا؛ ضرورة أنّ الأمر الاستحبابي لا يتعلّق بذات العبادة، بل

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 440.

متعلّقه الطبيعة المقيّدة بإتيانها بعنوان أمرها مثلاً؛ وذلك لما تحرّر في محله (1) و مضى الإيماء إليه (2)، هذا أولاً.

و ثانياً: إنّ الأمر النذريّ أيضاً تعلق بالصلاة المأمور بها، فلا يتم التفصيل المتراءى من كلمات العلامة النائيني قدس سره (3).

والَّذى هو التحقيق في المسألة بعد اللتيا و التي: أنّ المحرّر عندنا في محله بطلان الإجارة في العبادات، و ما يثبت فيها عندنا- حسب الأدلة- هي النيابة عن الغير و عقد الاستنابة، و قضية العقد الاستنابيّ لزوم قصدها في الحجّ؛ بناءً على صحّة الاستنابة فيه، على إشكال تفصيله في كتاب الحجّ إن شاء الله تعالى فما أوجبه الشرع هو قصد الاستنابة، و إذا قصد الاستنابة فلا يكون هناك عندنا أمر استجابيّ إلاّ أمر المنوب عنه و الحجّ المنوب فيه. هذا في مثل الحجّ و النيابة.

و أمّا في الصلاة المنذورة، فالذي اخترناه بعد التفصيل الكثير في كتاب الصوم: هو أنّ الشرع لا يأمر أمراً إيجابياً بشىء، بل المنذورة بعد النذر باقية على حالها و لونها؛ وجوبياً كان أو نديباً، عبادياً كان أو توصلياً، و لكن العقل و العقلاء يقبّحون التخلف عن المعاهدة التي أوقعها بينه و بين ربه بقوله: «لله على كذا و كذا» و التخلف عن هذه المعاهدة يوجب الحنث المورث للكفارة (4).

و بعبارة أخرى: إنّ المتخلف يستحقّ التقييح العقلائيّ، و العقاب الشرعيّ؛ لأجل ذلك التقييح، لأنّ الشرع أيضاً ساعدهم على ذلك، بخلاف سائر المقبّحات

1- تقدّم في الجزء الثاني: 152.

2- تقدّم في الصفحة 248.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 440.

4- تحريرات في الفقه، كتاب الصوم، الفصل الثالث من الموقف الأوّل.

العقلانيّة، وإذا كان الأمر كذلك فيجب بحكم العقل التحرّز من ذلك، كما في موارد الأمر والنهي.

وإن شئت قلت: إنّ عباديّة العبادة إن كانت منحصرة بإتيانها بقصد الأمر المتعلّق بها، فلا يمكن حلّ المشكلة؛ لا على مذهبه المشهور في باب النذر (1)، ولا على مذهب السيّد الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (2) لأنّ على الأوّل يكون متعلّق النذر الصلاة الليليّة المأمور بها بالأمر النديبيّ، ولا يعقل الانبعث عن هذا الأمر النديبيّ إلاّ بالانبعث عن الأمر الإيجابيّ النذريّ، فإذا انبعث عنه فلا يكون الانبعث نحو الصلاة بأمرها.

وعلى الثاني يكون متعلّق الأمر النذريّ هو الوفاء، والانبعث عن هذا الأمر أيضا لا يجتمع مع الانبعث عن الأمر النديبيّ.

وأما إذا كانت عباديّة العبادة غير منحصرة بذلك، ويكون الأمر كاشفاً - لأجل القيد المأخوذ في متعلّقه - عن صحّة التعبد بالمأمور به، فيصحّ كلّ من المذهبين والرأيين ثبوتاً، وتكون النتيجة حسب مقام الإثبات، هي الرأى الثاني و مبنى الوالد؛ لأنّه الأوفق بالظواهر في المقام، والله وليّ الأمر.

وإن شئت قلت: مسلك المشهور أيضا لا يخلو من بعض المناقشات السابقة، ومنها عدم تصوّر الحنث؛ لأنّ الأمر الآتى من قبل النذر، يكون مؤكّداً للأمر السابق المتعلّق بالمنذور من غير أن يستتبع شيئا؛ حتّى يحنث في النذر، ويحتاج إلى الكفّارة، بخلاف مسلكه - مدّ ظلّه - وغير خفيّ: أنّ تصحيح العبادة المنذورة، لا يمكن بأمرها بعد النذر إذا كان

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 440، محاضرات في أصول الفقه 4: 323.

2- مناهج الوصول 2: 141.

الأمر النذريّ باعثاً، و تصحيحها على الوجه المشار إليه، منوط بأن يكون القيد المأخوذ في متعلّق أمرها عنواناً كلياً، مثل أن يأمر المولى بأن تؤتى الصلاة عبادة، كما يأمر بأن يؤتى بها مع الستر و الطهور، فإنّه عندئذٍ تكون ما به عباديّة العبادة تحت اختيار العبد؛ من قصد أمرها، أو غير ذلك، أو يكون القيد المأخوذ- ولو كان عنواناً خاصاً- قابلاً لإلغاء الخصوصية عرفاً؛ حتّى يتمكّن العبد النادر من إتيان المنذور عبادة، من غير أن تتوقّف العبادة على قصد أمرها، فليتدبّر جيّداً.

التنبيه السادس في حكم المضطرّ إلى المحرّم و حكم المتوسط في الأرض المغصوبة

إشارة

وقبل الخوض في أصل البحث لا بدّ من التنبيه إلى نقطة: وهي وجه البحث عن هذه المسألة في ذيل هذا البحث الكليّ؛ و مسألة الاجتماع و الامتناع:

اعلم: أنّ من المحرّر في البحوث السابقة، اتفاق الكلّ على عدم جواز اجتماع الأمر و النهي مع كون متعلّقهما واحداً⁽¹⁾، مع أنّه يلزم اجتماع الأمر و النهي في المتوسط في الأرض المغصوبة؛ إذا كان بسوء الاختيار. وهكذا إذا اضطرّ إلى أكل المحرّم، و كان سبب الاضطرار سوء الاختيار، فلاجل هذه العويصة عنوانوا هذه المسألة حتّى يتّضح حكمها، و تبين حقيقة الأمر فيها.

و وجه الاستلزام واضح؛ ضرورة أنّ من دخل في أرض الغير بلا إذنه، يكون

دخوله من التصرف المحرم، وإذا أراد الخروج واشتغل به، يكون خروجه من التصرف في مال الغير، فيكون حراماً، ويكون هو أيضاً واجباً
إما بالوجوب الغيرى المقدمى؛ لأنه مقدمة لرد مال الغير وللتخلص من التصرف المحرم.

أوبالوجوب النفسى؛ لأن عنوان «رد مال الغير» واجب؛ لقولهم «المغصوب مردود» و «لأن الغصب كله مردود» كما فى بعض الروايات
(1)، فعلى هذا يكون التصرف الخروجى - أى عنوان «الخروج» - محرماً و واجباً، وهذا ممّا لا يكاد أن يلتزم به أحد.

فما يظهر من المحقق الوالد - مدّ ظله - من إنكار الوجوب المقدمى (2)، فى محله، إلا أن إنكار الوجوب النفسى (3) غير صحيح ظاهراً؛
لأن المراد من رد «الغصب» ليس الفراغ من الغصب المحرم، وإلا يلزم أن يكون الغاصب فارغ البال إذا غصب المغصوب غاصب آخر،
مع أنه يجب عليه رد مال الغير إلى صاحبه، ومع أنه خلاف ظاهر الرواية، ولعله مورد فتوى الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم -، فعنوان
«الرد» واجب، بخلاف سائر العناوين، كعنوان «ترك الغصب» وعنوان «التخلص منه» وغير ذلك ممّا لا يقوم على وجوبه الدليل الشرعى.

إن قلت: «وجه البحث عن هذه المسألة أمر آخر؛ وهو أن من المحرّر فى محله اعتبار المندوحة فى صحّة النزاع المزبور (4)، وأن الصلاة
مع المندوحة تصحّ على الاجتماع، وبقي الكلام حول ما إذا انتفت المندوحة؛ وأنه هل تصحّ أم لا» (5)؟

1- تهذيب الأحكام 4: 130-2، وسائل الشيعة 9: 524، كتاب الأنفال، أبواب الأنفال، الباب 1، الحديث 4.

2- مناهج الوصول 2: 143.

3- نفس المصدر.

4- مطارج الأنظار: 128-السطر 18-19.

5- مطارج الأنظار: 153-السطر 19-21.

قلت: قد فرغنا من حديث المندوحة هذا(1)، وأن بحث الأعلام هنا حول الحكم التكليفيّ أولاً وبالذات، ثم أدرج بعضهم حديث الحكم الوضعيّ، فلا يكون وجه المناسبة إلا ما أشرنا إليه.

ومن هنا يظهر سقوط البحث هنا من صورة الدخول في المغصوبة لا بسوء الاختيار، فإنّه خارج عن محطّ كلام الأصحاب، وأدلّتهم(2) تشهد على ما ذكرناه.

إذا تبين ذلك، فالكلام في المقام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في الحكم التكليفيّ.

والجهة الثانية: حول صحّة الصلاة وفسادها حال الخروج عن تلك الأرض المغصوبة.

بيان الحكم التكليفي للمتوسّط

إشارة

أمّا الجهة الأولى فلا كلام هنا في ناحية الوجوب؛ وإمكان كون عنوان «ردّ الغصب» واجباً شرعاً نفسياً أو غيرياً إلا على القول بامتناع الوجوب الغيريّ؛ على الوجه المحرّر في محلّه(3)، وأمّا هنا فلا يختص بوجه.

وأمّا ما عن مثل الشيخ الأنصاريّ، على ما نسب إليه في تقريرات جدّي العلامة قدس سرهما وبعهما العلامة النائينيّ رحمه الله: «من أنّ الخروج واجب شرعاً»(4) فهو بلا وجه؛ لقصور الأدلّة الشرعيّة عن إثبات وجوب هذا العنوان.

1- تقدّم في الصفحة 182.

2- قوانين الأصول 1: 153- السطر 22، و 154، الفصول الغرويّة: 138- السطر 25، كفاية الأصول: 204-210.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 275-277.

4- مطارح الأنظار: 153- السطر 21 و 37، و 154- السطر 1، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 447، أجود التقريرات 1: 374.

و من هنا يظهر: أنّ الأقوال الآتية إذا كانت ترجع إلى إنكار الوجوب على الإطلاق، أو إثبات وجوب بعض العناوين المشار إليها، فهي أيضاً غير ما مرّ ومخدوشة.

وإنّما الكلام في ناحية الحرمة؛ وأنّه هل يمكن الالتزام بحرمة التصرف الخروجي، وحرمة أكل الميتة؛ إذا كان يضطرّ إليه ولو كان بسوء الاختيار، أم لا؟

والآذي هو أساس الشبهة: أنّ التحريم يتوقّف على القدرة على الامتثال، وإذا كانت هي منتفية ولو بالاختيار فلا يعقل التحريم والزجر، كما في ناحية الأمر والبعث، فإذا كان مضطراً عقلاً إلى الخروج، فكيف يعقل الزجر عن التصرف الخروجي؛ والمنع عن التصرف، مع أنّ الفراغ والتخلية بين المغصوب ومالكه، بالخروج والتصرف؟! فلا يتمكّن المولى الملتفت إلى هذه النقطة من ترشيح الإرادة الجدّية الزاجرة المتوجّهة إلى العبد المبتلى بذلك ولو كان بسوء الاختيار، كما هو مفروض الكلام، ومحلّ النزاع بين الأعلام.

وبالجملة: قد اختلفوا في هذه الناحية اختلافاً شديداً يبلغ أقوالهم إلى الخمسة، أو الستّة؛ فمن قائل يدّعي الحرمة والوجوب (1).

و من قائل يدّعي الحرمة دون الوجوب (2).

و من ثالث يعكس الأمر (3).

و من رابع يختار عدم الوجوب والحرمة.

و من خامس ينكر الوجوب والحرمة، ويقول بصحّة العقوبة (4).

1- قوانين الأصول 1: 153- السطر 21- 22.

2- مناهج الوصول 2: 143.

3- مطارح الأنظار: 153- السطر 33- 34.

4- كفاية الأصول: 204.

و من سادس يفصل بين ما إذا كان قصده حال الخروج إفراغ مال الغير وردّه فيكون حسناً، ولا يستحق العقوبة، و ما إذا لم يكن قصده ذلك (1).

و إلى كلّ واحد ذهب عين من أعيان الطائفة رحمه الله.

و الذي هو الحقّ إمكان الالتزام بالحرمة و الوجوب؛ حسب القواعد الأولى، و الأدلة الواقعية الأولى، و إمكان رفع الحرمة؛ حسب الأدلة الواقعية الثانوية، فيبقى الوجوب على عنوانه ثابتاً، دون الحرمة، و سيظهر بتفصيل إن شاء الله تعالى.

هذا من غير فرق بين كون الدخول و الابتلاء بالمحرّم بسوء الاختيار، أم كان لا بسوء الاختيار.

ضرورة أنّه إذا لم يكن بسوء الاختيار، لا يخرج عن موضوع الأدلة حسب الواقع؛ فإنّها تمنع عن التصرف في مال الغير؛ عالمًا كان أو جاهلاً، و توجب ردّ مال الغير؛ عالمًا كان أو غافلاً، فلو ابتلى بأكل الميتة، أو بالخروج من الأرض المغصوبة لا بسوء الاختيار.

فأدلة حرمة أكل الميتة - حسب إطلاقها الأولى - تمنعه عنه، و هكذا أدلة حرمة التصرف في مال الغير، و أدلة وجوب حفظ النفس و ردّ مال الغير تبعته إليهما؛ لاشتراك الكلّ في الأحكام الإلهية القانونية الكلية.

نعم، إذا لم يكن بسوء الاختيار، و كان هناك إيجاب شرعيّ لارتكاب ما يؤدّي إليه، فهو كلام آخر مرّ في بحوث مقدّمة الواجب (2) و في مسألة الضدّ (3)، و يصير داخلياً في بحث التزاحم حسب التحقيق الذي عرفت منّا في محله (4).

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 178.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 257-261.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 358 و ما بعدها.

4- نفس المصدر.

وقد أطل أصحاب بعضهم فى المقام بذكر صور المسألة وبعض فروعها؛ ممّا لا دخل له فى جوهر البحث وأساس الإشكال والشبهة، فلا تغفل، ولا تغترّ.

الدعاوى الثلاث التى يتوقّف عليها بيان الحكم التكملى

إشارة

إذا تبين ذلك فلنعد إلى بيان ما هو التحقيق فى المسألة، فهنا دعاوى ثلاث:

الدعوى الأولى:

إشارة

أنّ هنا حكماً إيجابياً، وهو المستفاد من دليل وجوب ردّ مال الغير، و متعلّقه عنوان «ردّ مال الغير».

ولا سبيل إلى إيجاب عنوان «الخروج» أو عنوان «التخلّص وترك الغصب» وقد مرّ الإيماء إلى ذلك، وتبين سقوط كلام السيّد الأستاذ والوالد المحقّق - عفى عنهما - من إنكارهما وجوب عنوان «الردّ»⁽¹⁾ وتبين أنّ ما هو الواجب هو عنوان «الردّ» الأعمّ من التصرّف؛ فإنّه تارة: يكون الردّ بالخروج والتصرّف.

وأخرى: يكون الردّ بدونه، كما إذا كان المال المغصوب عند غاصب آخر أو شخص آخر، فالزمه الغاصب الأوّل برده إلى مالكه⁽²⁾، فما هو معروض الوجوب ليس عنوان «الخروج» وأمثاله حتّى يصحّ النزاع المشاهد بين العلمين الأنصارى⁽³⁾ وصاحب «الكفاية» رحمهما الله⁽⁴⁾.

1- نهاية الأصول: 273 و 277، مناهج الوصول 2: 143.

2- تقدّم فى الصفحة 256.

3- مطارح الأنظار: 153- السطر 37 و 154- السطر 1 و 156- السطر 7- 13.

4- كفاية الأصول: 204- 208.

بقي شيء: في بيان حكم المتوسط الغاصب وغير الغاصب

إن الردّ يجب على المتوسط في المغصوبة، فإذا كان هو الغاصب يكون نفس خروجه من الردّ عرفاً، وإذا اشتغل بالخروج فقد اشتغل بامتثال أمر الردّ، ولا إثم عليه من هذه الناحية، بخلاف ما إذا بقي فيها، فإنه آثم من هذه الناحية أيضاً؛ لتركه الواجب، ويكون الوجوب في أمثال المقام من الفور فالفور.

وأمّا إذا كان المتوسط فيها غير غاصب، وكان مثلاً دخوله فيها على وجه الاختفاء؛ بحيث لا يكون من الغصب الشرعيّ وهو الاستيلاء على مال الغير عدواناً، فلا وجوب بالنسبة إليه، ولا يجب عليه بشيء، ولا يلزم اجتماع الواجب والحرام رأساً حتّى يقع النزاع في أنّ ما هو معروض الوجوب هو عين ما هو معروض الحرام أم لا، ويسقط النزاع، وترتفع الغائلة من هذه الناحية، فافهم واغتنم.

وتوهم: أنّ مطلق التصرف من الغصب كما يظهر من جمع (1)، فهو من الغلط المحرّر في محلّه، والمدلل فيما مرّ متّالفاً (2).

ذنباً: في توهم عدم الوجوب النفسى للردّ و دفعه

ربّما يقال: إنّ في مثل الاضطرار إلى أكل الميتة وشرب الخمر، يمكن الالتزام بوجوبهما؛ لأنّ الوجوب ينشأ من الملاك الآخر: وهو حفظ النفس، أو حرمة الانتحار وقتل النفس، على خلاف فيه، بخلاف ردّ مال الغير فإنّه لا- ملاك له بخصوصه، بل ملاك هو ملاك حرمة الغصب والتصرف في مال الغير، فلا يكون

1- قوانين الأصول 1: 140- السطر 23، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 412، محاضرات في أصول الفقه 4: 282-284 و 395.

2- تقدّم في الصفحة 158.

إيجاب شرعيّ في المقام زائداً على تحريم الغضب و التصرف.

وفيه أولاً: أنّ أخذ الغاصب بأشقّ الحال، ملاك إيجاب الردّ، و ملاك تضمين خسارة الردّ؛ على ما تحرّر في محلّه (1).

و ثانياً: تعدّد الأحكام النفسية الشرعية لا يلازم تعدّد الملاكات و المصالح؛ فإنّ للمولى إيجابات متعدّدة متعلّقة بعناوين مختلفة و إن كان ذلك ناشئاً من الملاك الواحد؛ فإنّ اهتمامه بشأن ذلك الملاك ربّما يوقعه في تصدّيه لإنشاء الأحكام الكثيرة، فإنّ الصلاة واجبة مستقلة، و تركها من المحرّمات الشرعية حسب الظواهر مع أنّ في تركها لا مصلحة، أو لا يعقل أن تكون مصلحة فيه، فلا تخلط.

تنبيه: في توهم عدم وجوب الردّ إن كان بجهالة و لا بسوء الاختيار

ربّما يتوهم: أنّ الغضب إذا كان لا بسوء الاختيار، و كان عن جهالة، لا يجب الردّ على المتوسّط في الأرض المغصوبة، فلا وجوب إلاّ في صورة الغضب بسوء الاختيار.

وفيه: أنّ دليل وجوب الردّ لا يقصر عن شموله بعد التوجّه إلى أنّه في الأرض المغصوبة، و يكون الغضب محرّماً، فإنّه بالنسبة إلى حرمة الغضب في عذر الجهالة و أمّا بالنسبة إلى وجوب الردّ لا يكون في عذر، و لا انصراف في دليله، فيكون هناك وجوب الردّ قطعاً، كما إذا غضب مال الغير، و أعطاه من آخر، ثمّ تبين له أنّ الغضب حرام، و الردّ واجب، فإنّه يجب عليه الردّ و إن كان معذوراً في ارتكابه الغضب.

فإنكار وجوب الردّ في الضعف، كإثبات وجوب التخلّص، و وجوب ترك الغضب،

1- تحريات في الفقه، كتاب البيع، الشرط الرابع، الأمر الثاني عشر، المرحلة السابعة، المسألة الرابعة.

ووجوب الخروج، وغير ذلك من العناوين الدائرة في كلمات القوم في المقام.

إفادة: حول تصوير وجوب عنوان «الخروج»

بناءً على ما تقرّر تبين: أنّ ما هو مورد النزاع وجوباً وإن كان هو عنوان «الخروج» ولكن لا يلزم من إنكار وجوبه إنكار أصل الوجوب الشرعيّ في البين، بل الواجب عنوان آخر؛ وهو «ردّ مال الغير إلى صاحبه؛ و إلى المغصوب منه».

ولأجل ذلك يظهر: أنّ جميع الأقوال في هذه الدعوى كانت باطلة، من غير فرق بين قول من يقول بالوجوب (1)، وبين قول من ينكر الوجوب (2)؛ لأنّ هناك وجوباً، ولكن ليس معروضه عنوان «الخروج» بل معروضه عنوان آخر، فليتدبّر وليتأمل في الأقوال؛ فإنّها تصير أكثر ممّا أشرنا إليها.

إن قلت: لو سلّمنا أنّ ردّ مال الغير واجب شرعاً، ولكن حسب القواعد لا بدّ من الالتزام بأنّ الخروج واجب؛ وذلك لأجل أنّ ما هو تحت الاختيار هو الخروج، وبه يحصل عنوان «الردّ» لأنّه يحصل بفراغه عنها و خروجه منها، وإذا كان السبب من الأسباب التوليدية، يكون معروض الحكم النفسى عنوان السبب، دون المسبّب (3).

قلت: قد فرغنا في محلّه من فساد هذا التوهّم، وذكرنا هناك أنّ مع كون المسبّب مورد الاقتدار لأجل الاقتدار على السبب، لا وجه لصرف الأدلّة عن ظاهرها، ولا يستحقّ العبد إلاّ العقوبة على المسبّب؛ لأنّه هو ذو الملاك، دون السبب، ويعاقب على ترك المأمور به؛ لأجل إخلاله بالمصلحة القائمة به (4).

1- قوانين الأصول 1: 153- السطر 21- 22، مطارح الأنظار: 153- السطر 33- 34.

2- كفاية الأصول: 204، مناهج الوصول 2: 143.

3- أجود التقريرات 1: 379- 381.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 16.

وبالجملة: ولو كان الردّ أمراً دفعياً وجوده، ولكنه واجب، والافتقار على الخروج يكفي لذلك، فلا تغفل.

إن قيل: الخروج واجب بالوجوب المقدمي، وهذا ممّا يمكن تصديقه؛ لأنّ معروض الوجوب النفسى هو عنوان «الرد».

نعم، إذا كان معروض الوجوب النفسى عنوان «ترك التصرف» أو عنوان «التخلص» فيشكل؛ لأنّ بين عنوان «الخروج» و«ترك التصرف» نوع تضادّ وتناقض، ولا يمكن أن يكون أحد الضدّين والنقيضين مقدّمة للضدّ أو النقيض الآخر، فتدبر (1).

قلنا: لا- يكفي ذلك لكونه واجباً؛ لما مرّ في محلّه من إنكارنا الوجوب الغيرى على القواعد (2)، و مرّت دعوانا بإمكانه إذا اقتضاه الدليل الشرعى الخاصّ، كما في مثل الموضوع (3).

لا يقال: لا يعقل عروض الوجوب على الخروج إذا كان بسوء الاختيار؛ وذلك لأنّ ما يستحقّ العبد عليه العقاب يأبى عن قبول الإيجاب، وهذا في الجملة ممّا ليس فيه الارتباب.

لأنّ نقول: هذا ما يظهر من «الكفاية» (4) وأنت خير بما فيه؛ ضرورة أنّ إيجاب الشرع كما يمكن أن يكون لأجل مصلحة محبوبة مطلوبة مشتاق إليها، كذلك يمكن لأجل كونه أقلّ المحذورين وأخفّ المبعوضين، ولا دليل على لزوم كون متعلّق الإيجاب مشتاقاً إليه بالذات، بل الأحكام حسب مذهب العدليّة لا بدّ

1- لاحظ محاضرات فى أصول الفقه 4: 390-393.

2- تقدّم فى الجزء الثالث: 275.

3- تقدّم فى الجزء الثالث: 275 و 280.

4- كفاية الأصول: 204-205.

وأن لا تكون على نعت الجزاف، وهذا الواجب ممّا لا يترتب عليه الثواب، بل يترتب عليه أخفّ العقاب.

و من هنا يظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ البروجردى قدس سره حيث قال: «كيف يمكن الالتزام بكون الداخل في ملك الغير للتسلّي مثلاً، والخارج منه بعد قضاء الحاجة من دون ندامة على فعله، ممثلاً لـأمر المولى مطيعاً له حين الخروج؛ بحيث تكون حركاته الخروجية الواقعة عن تسلّي أيضاً محبوباً للمولى وامتثالاً لأمره، مع كونها تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه؟!» (1) انتهى.

وبالجملة: هذا من غير فرق بين كون دخوله بسوء الاختيار، أو لا بسوءه.

نعم، إذا لم يكن بسوء الاختيار فيستحقّ الثواب لامثال الأمر، فتدبّر تعرف.

فتبيّن لحدّ الآن: أنّ الأصحاب في هذه المرحلة من البحث بين من ينكر الوجوب إثباتاً، كالسيّدين: البروجردى، والوالد-عفى عنهما-(2)، و من ينكر إمكان الوجوب ثبوتاً، كالعلامة الخراسانيّ رحمه الله والبروجردى أيضاً رحمه الله (3) و من يدعى وجوب الخروج لزوماً عقلياً(4).

وعرفت فساد الكلّ، وتبيّن أنّ هناك وجوباً نفسياً متعلّقاً بعنوان «ردّ مال الغير» لا غير، فعلى هذا لا تلزم غائلة على القول بحرمة عنوان «الخروج»(5) أو عنوان آخر، ولا يلزم إشكال عقليّ حتّى يحتاج إلى الدفع.

نعم، ربّما يلزم اجتماع الأمر والنهي على الوجه المحرّر في مسألة الاجتماع، من دون كون العنوان الواحد مصبّب الأمر والنهي؛ حتّى يقع البحث في كيفية الفرار

1- نهاية الأصول: 272.

2- نهاية الأصول: 274-275، منهاج الوصول 2: 143.

3- كفاية الأصول: 204 و 206، نهاية الأصول: 272 و 275.

4- نهاية الأفكار 2: 450.

5- منهاج الوصول 2: 144.

منه، فلا تخلط، ولا تغفل.

الدعوى الثانية:

إشارة

هي حرمة التصرف في مال الغير، و حرمة الغصب حتى حين الخروج حرمة فعلية منجزة إذا كان الدخول بسوء الاختيار، و غير منجزة إذا كان لا بسوء الاختيار.

و ما مرّ من الشبهة العقلية في تحريم عنوان «التصرف و الغصب»: بأنّ هذا من التكليف بما لا يطاق؛ ضرورة أنّ المكلف حين الخروج، لا يتمكّن من ترك الغصب و التصرف في مال الغير، و مجرد كونه بسوء الاختيار لا يصحّح إمكان ترشّح الإرادة التشريعية الزاجرة؛ ضرورة أنّ الزجر لا يعقل إلاّ في مورد اقتدار العبد على الانزجار، و المفروض عجزه عن ذلك و إن كان بتعجيز نفسه (1)، و هذا من غير فرق بين القول: بأنّ القدرة شرط عقليّ لصحة التكليف (2)، أو هي لازم ماهية التكليف عقلاً و عرفاً (3).

قابلة للدفع بما تحصّل في مباحث الترتّب و الضدّ (4): بأنّ أمثال هذه الشبهات ناشئة عن القول بانحلال الخطابات القانونية الكلية إلى الخطابات الشخصية الجزئية، أو إلى الخطابات الكلية حسب العنواين الخاصة؛ و هي عنوان «القادر و الذاکر و العالم» و غير ذلك.

و لأجل عدم رعاية هذه المسألة وقع القوم في مشكلات كثيرة، و منها هذه المسألة، فإن كان النهي عن الغصب عامّاً كليّاً، و النهي عن التصرف في مال الغير

1- تقدّم في الصفحة 258.

2- محاضرات في أصول الفقه 4: 188.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 143 و 144 و 314.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 449-455.

شاملاً و متوجّهاً إلى عنوان «الناس» و عنوان «المؤمن» يكون الحكم بالنسبة إلى مصاديق هذه العناوين فعلياً.

و يكفي لترشّح هذه الإرادة القانونيّة، كون المجتمع مشتملاً على من يمثل القانون، و ينتهي بنواهيته، و يأتّم بأوامره، فإذا ترشّحت تلك الإرادة فيكون الكلّ مورد التكليف الإلهي، فإن كان حسب الشرائط العقلية عالماً قادراً ينتجّز التكليف، و لا يكون معذوراً في تركه، و إلاّ فيعدّ معذوراً.

فالمتوسّط في الأرض المغصوبة، و الّذي اضطرّ إلى أكل مال الغير و الميئة و شرب الخمر- بأيّ نحو كان اضطراره من أنحاء الأسباب المورثة للاضطرار ممّا هو المسطور في أساطير القوم- يكون هو مورد التكليف، و عليه الاعتذار، فإن كان عذره عقلاً فلا يعاقب، و إلاّ فيعاقب، و لا شبهة في أنّه إذا كان بسوء الاختيار يعاقب و لا يقبل اعتذاره و اضطراره، و إلاّ فيعذر قطعاً.

فما اشتهر بين أبناء التحصيل من إنكار الحرمة الفعلية بعد الاضطرار مطلقاً، كما هو خيرة الأكثر(1)، أو إنكار الحرمة في صورة الاضطرار لا بسوء الاختيار، كما هو مختار الفاضل القميّ قدس سره ناسباً ذلك إلى الشهرة المتأخّرة(2)، غير تامّ.

اللهمّ إلاّ أن يستندوا في ذلك إلى الأدلّة الثانويّة الشرعيّة، و لكنّه خلاف ما نسب إليهم من التمسك بالعقل؛ و بأنّ التكليف مشروط بالقدرة.

تنبيه: حول نفى التحريم مع إثبات استحقاق العقاب

ربّما يقال: إنّ التكليف التحريميّ غير معقول؛ للعجز و لو كان بالتعجيز، و لكن

1- الفصول الغرويّة: 138- السطر 25، مطارح الأنظار: 154- السطر 1، كفاية الأصول: 203، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 447-448.

2- قوانين الأصول 1: 153- السطر 22 و 24-25.

تصحّ العقوبة على التصرفات الخروجية والبقائية إذا كان بسوء الاختيار، وذلك هو حكم العقلاء في هذه المرحلة.

أقول: هذا ما هو مختار العلامة الخراساني رحمه الله (1) وجماعة من الأفاضل (2).

ويتوجّه إليه أولاً: أنّ مطلق الخروج لا يلزم صحّة العقوبة، كما إذا كان لأجل التخلص من الغضب بعد الندامة عن ارتكاب المحرّم.

و ثانياً: أنّ صحّة العقوبة منوط بالتكليف، وإذا عجز المولى عن إرادة التحريم فلا حجّة له على العبد، بل الأمر بالعكس، فيحتجّ العبد على تصحيح ارتكابه بأنّه لا يريد منه ذلك، فإطلاق أدلّة التحريم إذا كان قاصراً عنه في هذه الصورة، فلا كاشف عن المبعوضيّة للمولى، كما مرّ تفصيله في الأوامر إذا سقط الأمر لأجل المزاحمة (3).

نعم، لأحد دعوى العلم الوجداني بمبعوضيّة المادّة، ولكنّه ليس إلاّ من باب العلم الأيقوني فتأمّل.

و من هنا يظهر: أنّ ما صدّقه الأستاذ البروجردى؛ من استحسان العقاب إذا كان الخروج كالدخول غير مقترن بالندامة (4)، في غير محلّه؛ ضرورة أنّ سقوط التكليف يلزم الشكّ في جواز العقاب، فيقطع بعده، و من العجب تصديق الوالد - مدّ ظلّه - هؤلاء الجماعة (5)!! نعم، يمكن دعوى: أنّ صحّة العقوبة كانت منجزة بالتحريم السابق، ويشكّ في صحّتها، فيبقى على حال تنجّزه بحكم العقلاء، كما في بعض موارد العلم الإجمالي فتدبّر.

1- كفاية الأصول: 204.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 161، نهاية الأصول: 275، محاضرات في أصول الفقه 4: 397.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 339.

4- نهاية الأصول: 275.

5- مناهج الوصول 2: 144-145 و 147.

تذنيب: حول إثبات استحقاق العقاب باعتبار النهي الساقط

يظهر من صاحب «الفصول» رحمه الله أن العقوبة جائزة باعتبار النهي السابق الساقط (1).

ولعلّ نظره إلى أن السقوط تارة: يستند إلى قصور المقتضى، وأخرى: إلى سوء اختيار العبد، فإن كان من الأوّل فلا وجه للاستحقاق، وأمّا على الثاني فيستحقّ العقوبة.

أقول: هذا في حدّ نفسه صحيح، كما فصلناه في مباحث الضدّ (2)، إلا أن إثبات أن النهي في هذه المسألة ساقط لأجل سوء اختيار العبد، فهو غير معلوم؛ لاحتمال قصور المقتضى مقارناً لسوء اختيار العبد، فلا تتمّ حجة المولى بالنسبة إلى العبد بعد سقوط النهي السابق.

ومن العجيب أن السيّد المحقّق الوالد - مدّ ظلّه - قال: «ولو ساعدنا القوم على سقوط الأمر، فلا يمكن مساعدتهم على عدم إجراء حكم المعصية؛ بشهادة الوجدان والعقل» (3) انتهى.

وأنت عرفت وجه المناقشة لعدم المساعدة.

إشارة: حول نفي حرمة التصرف الخروجي مطلقاً

نسب في تقريرات جدّي العلامة إلى الشيخ الأعظم الأنصاريّ قدس سره: «أنّ التصرف في أرض الغير بالدخول والبقاء، حرام بلا إشكال، وأمّا التصرف الخروجيّ

1- الفصول الغرويّة: 138- السطر 25.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 501-502.

3- مناهج الوصول 2: 145.

فليس بحرام؛ لا قبل الدخول، ولا بعده:

أما قبله؛ فلعدم التمكن منه، بل هو منتفٍ بانتفاء الموضوع.

و أما بعده، فلكونه مصداقاً للتخلص، أو سبباً له، فيكون مأموراً به، ولا حرمة في البين؛ لكونه مضطراً إليه، فحال الخروج فيما نحن فيه حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلكة» (1) انتهى.

و وجه إليه «الكفاية» أولاً: بالنقض بالبقاء.

و ثانياً: بالحل بأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فترك البقاء والخروج كلاهما مقدوران؛ من جهة القدرة على ترك الدخول، و هذان العنوانان و إن كانا منتفيين قبل الدخول بانتفاء ما هو كالموضوع لهما، و لكن لا يضرّ هذا بصحة التكليف المشروط عقلاً بالتسلط على الأمور به و المنهى عنه فعلاً و تركاً و إن كان بالواسطة (2)، انتهى مرامه.

أقول: غير خفيّ أولاً: أنّ محرّمية البقاء غير معقولة أيضاً؛ لأنّ العبد عاجز عن ترك التصرف البقائيّ، كما يكون عاجزاً عن ترك التصرف الخروجيّ.

نعم، يرد على الشيخ رحمه الله: أنّه ظنّ إمكان التحريم بالنسبة إلى التصرف البقائيّ، و جعله مثلاً لذلك كالدخول، فليس هذا شيئاً في المسألة.

و ثانياً: أنّ التكليف مع القدرة المتوسّطة، صحيح إذا كان العبد مقتدرّاً على المسبّب التوليديّ بالقدرة على السبب، و أمّا فيما نحن فيه فلا معنى لذلك؛ ضرورة أنّ العبد قبل الدخول في الأرض، لا يكون مكلفاً بالتكليف الفعليّ المنجز؛ لعدم الموضوع له.

بل لو كان مكلفاً فتكليفه من المعلق أو المشروط، و في ظرف الامتثال- و هو

1- مطارح الأنظار: 155- السطر 33-36 و 156- السطر 11-18.

2- كفاية الأصول: 205-206.

كونه في حال التوسط- لا يقدر على الامتثال، بل يكون ظرف الامتثال ظرف سقوط التكليف المعلق، أو ظرف عدم فعليّة المشروط بانتفاء شرطه الآخر؛ وهو القدرة، وإذا كان العبد حاله في ظرف الامتثال كذلك، فلا يعقل جعل التكليف و توجيهه التكليف بالنسبة إليه مطلقاً؛ لا التكليف المشروط، ولا المعلق، ولا المنجز، ويكون من اللغو كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: التكليف التحريمي منجز؛ لمقدوريّة الخروج مع الواسطة، إلاّ أنّه لا يعقل ترشّح الإرادة من المولى الملتفت؛ لعدم الأثر لمثل هذا التحريم المنجز، إلاّ إذا كان أثره منعه عن الدخول حتّى لا يبتلى به، فليتأمل.

وبعبارة أخرى: التحريم بالنسبة إلى الأقدام الخروجية قبل الدخول، ليس من التحريم المعلق، بل هو منجز؛ لأنّه تارك بالفعل للمحرّم بترك موضوعه، و ينزجر عن مثله بعدم الدخول و باستمرار هذا العدم، و سقوط التكليف بالعصيان الاستمراريّ، لا يمنع من اتصاف الفعل بالحرمة، فتدبر.

و بالجمله: مع قطع النظر عمّا يتوجّه إليه قدس سره من اعتقاده أنّ الخطابات الكليّة الشرعيّة تنحلّ إلى الخطابات الجزئية(1)، لا يتوجّه إليه ما أورده صاحب «الكفاية»(2) وغيره عليه(3)، و الأمر - بعد ذلك كلّه - سهل.

توضيح و إفادة

ربّما يقال: «إنّ الحرمة فيما نحن فيه منتفية خطاباً و ملاكاً و عقاباً؛ و ذلك لأنّ المسألة إن كانت من صغريات قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا

1- فرائد الأصول 1: 323- السطر 16- 17.

2- كفاية الأصول: 206- 207.

3- نهاية الدراية 2: 341- 343، نهاية الأصول: 276- 277.

خطاباً) ضرورة أنه مع الامتناع لا يعقل الخطاب ولو كان الامتناع بسوء الاختيار، فلا بدّ من إجراء حكم العقاب عليه.

وإن لم تكن المسألة من صغريات تلك القاعدة، فلا بدّ من المراجعة إلى الحكم الأولى؛ وهو التنافي عقاباً وخطاباً، وأنّ العاجز إذا لم يكن يتوجّه إليه التكليف فلا يجرى عليه حكم المعصية أيضاً؛ لأنّ بانتفاء التكليف ينتفى العقاب، فالكلام حول اندراجها في القاعدة.

والتحقيق عدمه؛ وذلك لأنّ مصبّ القاعدة هو ما إذا كان مورد التكليف الذي لا يكون مشروطاً وجوباً بالمقدّمات، كما في مثل الحجّ ممّا امتنع على العبد بالاختيار، فإنّه إذا امتنع عليه امتناعاً بالغير وبالاختيار وبسوء الفعل بترك تلك المقدّمات، لا ينافي جواز العقاب المنوط بالاختيار؛ لأنّه من تقويت الواجب بالاختيار عقلاً، وما نحن فيه يكون حرمة الخروج منوطاً ومشروطة بالدخول».

أقول: هذا ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله (1) ظناً أنّه مقالة الشيخ رحمه الله مع أنّ ما يستظهر منه رحمه الله ليس نفى العقاب، بل هو ينفي الحرمة ويقول: بأنّ الخروج مأمور به (2)، وهذا لا ينافي التزامه بإجراء حكم المعصية عليه.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا ما اعتقده من القاعدة، فلا يصحّ ما أفاده في صغرها؛ ضرورة أنّ المحرّم هو التصرف في مال الغير؛ سواء كان ملوّناً بلون الدخول، أو البقاء، أو الخروج، فلا يكون حرمة متعلّقة بالخروج حتّى تكون مشروطة بالدخول.

نعم، لا معنى لتحريم التصرف الخروجي على الوجه المحرّر فيما سلف؛ من أنّه قبل الدخول لا يكون التحريم منجزاً، وبعد الدخول لا يكون التحريم فعلياً؛

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 447-452.

2- مطارح الأنظار: 153- السطر 33-37.

لعروض العجز.

و من هنا يظهر ما في بعض ما أفاده في هذه المسألة من المناقشة في كون الخروج ممتنعاً؛ لإمكان تركه، وقال: «و الآذى امتنع عليه هو مقدار من الكون في المغصوب الآذى يحصل بالخروج تارة، و بتركه أخرى، و لكن ذلك لا يقتضى امتناع الخروج؛ لأن الاضطرار إلى الجامع لا يلزم الاضطرار إلى ما يحصل به»⁽¹⁾ انتهى.

بداهة أن المحرم بعد الدخول أيضا هو التصرف، و هو بالنسبة إليه مضطر؛ سواء كان بالبقاء، أو بالخروج، فما هو مورد التكليف هو مورد الاضطرار لا الجامع، و سيمر عليك توضيحه في بيان الدعوى الثالثة إن شاء الله تعالى.

أقول: قد مرّ منّا فيما سلف إيحاء أهل الفضل و علماء الفنون بأن لا يدخلوا البيوت إلا من بابها، و لا يترخص الدخول في كلّ فنّ إلا لمن كان أهلاً له، و مجرد أن قرع سمع الإنسان «أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لا يجوز التمسك به حتّى يلزم ما لزم في كلمات المستدلّين بها في الأصول، و تفصيله على الوجه الصحيح قد سبق في مباحث الطلب و الإرادة⁽²⁾، و لا حاجة إلى إعادته.

و لنعم ما قاله المحقق الوالد - مدّ ظلّه - من استظهار خلطهم بين هذه القاعدة و قاعدة عقلائية و هي: «أنّ الاضطرار إلى المحرم أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار، لا ينافى صحّة العقوبة عرفاً، و إن كان ينافى التحريم الفعلى الشرعىّ مثلاً»⁽³⁾ فلاحظ و تدبّر جيّداً.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 449.

2- تقدّم في الجزء الثاني: 52.

3- مناهج الوصول 2: 146-147.

ذنابة: في حرمة الغضب حدوداً لا بقاءً

المتوسّط في المغصوبة يحرم عليه عنوان «التصرّف في مال الغير» ولو كان غاصباً بلا إشكال، وأما حرمة الغضب فهي بعد ما تحقّق الغضب محلّ المناقشة؛ ضرورة أنّ الغضب ليس إلاّ الاستيلاء عدواناً، وهو حاصل، ولا يعتبر تعدّد الغضب ببقاء المغصوب تحت اليد، بل الغضب أنّى التحقّق حسبما يتوهم، بخلاف التصرّف، فإنّ كلّ آنٍ يعدّ من التصرّف الممنوع شرعاً.

نعم، إذا كان المحرّم عنوان «كون الإنسان غاصباً» فهو يحرم حدوداً وبقاءً، فتأمّل.

وبالجملة: الغضب حرام، و الردّ واجب؛ ف «انّ المغصوب كلّ مردود»⁽¹⁾ فتدبّر تفهم.

تتميم: حول عدم اجتماع الوجوب و الحرمة بالنسبة للمتوسّط

بناءً على ما سلف إلى هنا، لا يلزم كون العنوان الواحد مورد التحريم و الإيجاب؛ لأنّ الواجب هو عنوان «ردّ مال الغير» و المحرّم عنوان «التصرّف» حتّى على القول بوجوب المقدّمة؛ لأنّ الواجب على القول به هو عنوان «ما يتوقّف عليه الواجب» لا العناوين الذاتية، كما برهنا عليه في محلّه⁽²⁾.

و لا يلزم كون الشىء الواحد مورد التحريم و الإيجاب بالعنوانين؛ لأنّ عنوان «ردّ مال الغير» و عنوان «التصرّف المحرّم» لا ينطبقان على الواحد؛ ضرورة أنّ الردّ يتحقّق بالكون خارج الأرض، و بعد الفراغ عن التصرّف.

1- تهذيب الأحكام 4: 130-2.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 27 و 184.

نعم، إن قلنا: إن ردّ كل قطعة من الأرض بالفراغ منها، يلزم كون الحركة الخارجيّة مورد التحريم والإيجاب بالعنوانين.

اللهمّ إلا أن يقال: إن التحريم يتعدّد بتعدّد الأقدام، وهكذا الردّ، فيكون التصرف قبل الفراغ حراماً، وبعد الفراغ عن القدم الأول يكون ردّ مال المغصوب إلى صاحبه، فلا يلزم ذلك أيضاً. مع أنّ الوجدان حاكم بأنّ الردّ هنا واحد؛ وهو بالفراغ، والتصرف الخروجيّ مقدّمة له و سبب لذلك، فليتدبّر.

الدعوى الثالثة:

أنّ الحرمة المزبورة الثابتة حسب الأدلّة الأولى، مرفوعة بحديث الرفع وما شابهه؛ لأنّها مورد الاضطرار، وقد «أحلّ الله كلّ شىء اضطرّاً إليه ابن آدم» (1) و «رفع ... ما اضطرّوا إليه» (2).

و المناقشة فيه أولاً: بأنّ حديث الرفع لا يقتضى ارتفاع التحريم الأولى إلاّ بلحاظ الآثار.

مدفوعة: بأنّه مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر بالقياس إلى «رفع ... ما لا يعلمون» فتأمل. وإلى أنّه خلاف قوله: «كلّ شىء اضطرّاً إليه ابن آدم فقد أحله الله له» (3) أنّ الرفع برفع الآثار ينافى اعتبار التحريم، ويكون هو من اللغو، ولا أثر له، فليتأمل.

1- انظر وسائل الشيعة 16: 214، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب 25، الحديث 1.

2- التوحيد: 353-24، الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

3- المحاسن 1: 259-308، بحار الأنوار 59: 82.

و ثانياً: بأنّ المتوسّط في الأرض المنغصوبة مضطّرّ إلى الجامع، و ما هو المرفوع هو حكم الخروج أو البقاء.

مدفوعة: بأنّ المحرّم هنا هو الجامع و هو التصرّف، و المتوسّط يحرم عليه البقاء و الخروج؛ لأجل أنّ كلّ واحد منهما تصرّف، فيكون في الواقع التصرّف حرام، و هو مورد الاضطرار.

و ثالثاً: بأنّ الاضطرار إذا كان بالغاً إلى حدّ العجز لا يكون معنى للرفع؛ لأنّ الحكم مرتفع بالعجز، و استناده إليه أولى من استناده إلى الحديث، كما هو الواضح.

مدفوعة بما تحرّر: من أنّ القدرة ليست من شرائط التكليف عقلاً، و لا من مقتضيات التكليف عرفاً(1)، و الأولوية المزبورة ممنوعة؛ لأنّ الرفع بلحاظ الإنشاء العامّ، فحديث الرفع و حكم العقل على السواء، فلا تخلط.

ورابعاً: بأنّ الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار، خارج عن منصرف هذه الأدلّة الثانوية.

ممنوع: بأنّه انصراف بلا وجه؛ لاحتمال وجود الملاك الأقوى الغالب و إن كان فيه تقويت أيضاً، كما لا يخفى.

نعم، ربّما يمكن استظهار اختصاص هذه الأدلّة بصورة الاضطرار لا- بسوء الاختيار؛ لما ورد من التقييد في الكتاب الإلهيّ في سورة المائدة: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ (2) و في سورة البقرة: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لا- عادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (3) بناءً على شمول الآية لما نحن فيه، و تمام الكلام في مباحث البراءة(4) و الفقه إن شاء الله تعالى.

1- تقدّم في الجزء الثالث: 455-457، و في هذا الجزء: 60-61.

2- المائدة (5): 3.

3- البقرة (2): 173.

4- يأتي في الجزء السابع: 98.

الجهة الثانية: فى بيان الحكم الوضعى و صحّة الصلاة حال الخروج

إشارة

أى فى مسألة الصلاة حال التصرف الاضطرارى، و منها يتبين حال سائر الشرعيّات العباديّة من الوضوء وغيره.

اعلم: أنّ الوجوه و الاحتمالات بل و الأقوال فى هذه المسألة أيضا كثيرة، و حيث إنّ جلاً من البحث قد مضى تفصيله عند ذكر ثمرة بحث الاجتماع و الامتناع (1)، فلا يهمنّا الغور فى المسألة.

نعم، نشير إلى طائفة من الكلام حولها، و هى تتبين من ذكر ما هو الحقّ فيها:

فنقول: إنّ التحقيق صحّة الصلاة حال التصرف الاضطرارى، سواء قلنا بحرمة التصرف الاضطرارى، أو قلنا بمبغوضيته و إجراء حكم المعصية عليه، أو لم نقل بكلّ واحد من الوجهين، و سواء كان الاضطرار بسوء الاختيار، أم لم يكن كذلك، و سواء كان الوقت موسّعا أو مضيقاً، و سواء كان الضيق إلى حدّ يمنع عن صلاة المختار بعد رفع الاضطرار، أو لا يكون إلى ذلك الحدّ، و لا يتمكّن إلا من الصلاة مؤمناً للركوع و السجود ... و غير ذلك من الصور و الحالات.

و فى مقابله القول بالبطالان فى جميع الحالات، و القول بالتفصيل، و هو كثير؛ لاختلاف صور المسألة التى يمكن أن يختار شخص إحداها، كما هو الواضح الظاهر.

ثمّ إنّ قبل الخوض فى جوهر المسألة، لا بدّ من الإيماء إلى محطّ البحث فى هذه المرحلة من المسألة: و هو أنّ المفروض من البحث، صورة كون الصلاة حال التصرف الاضطرارى، فلو خرج عن ذلك حتّى يكون من التصرف غير الاضطرارى

فهو بحث لا يهمننا؛ لما مرّ الكلام حول صحّة الصلاة في المغصوبة مع المندوحة(1)، فلو كانت الصلاة موجبة؛ لتأخّره في الخروج عن المغصوبة، فهو خارج عن الجهة التي هي مورد كلامنا هنا.

وأيضا غير خفيّ: أنّ التصرفات الركوعيّة والسجوديّة، توجب طبعاً التأخير عن الفراغ عن المغصوب، فلا بدّ وأن تكون بنحو الإيماء، و يكون من كان تكليفه جواز الإيماء مورد البحث هنا، وإلاّ فمع كون المأمور به هي صلاة المختار، و كان الوقت واسعاً للإتيان بها بعد الفراغ عن المغصوب، فهو أيضا خارج عن الجهة المبحوث عنها هنا، فلا ينبغي الخلط فيما هو محلّ الكلام في المقام، و ما كان مورد البحث عند ذكر ثمره مسألة الاجتماع و الامتناع(2).

و من الممكن دعوى إمكان تصوّر الإتيان بصلاة المختار، من غير لزوم الزيادة على التصرف الاضطراريّ، و هو فيما إذا كانت السفينة في المياه المغصوبة، فإنّ الصلاة الاختياريّة على السفينة لا تزيد على التصرف الاضطراريّ بشيء كما هو الواضح، لأنّه في حال الركوع و السجود مشغول بالفراغ، و لا يمكث في المغصوب بالاختيار، هذا إذا كانت السفينة غير مغصوبة.

و أمّا إذا كانت مغصوبةً، فهل الهيئات الركوعيّة و السجوديّة و القعوديّة تعدّ من التصرف الزائد على الهيئة القياميّة، و هكذا الهيئة القياميّة تزيد على القعوديّة، أم لا؟

و جهان أو وجوه.

ثالثها: التفصيل بين العرف و العقل، كما عن بعض الأعلام(3).

1- تقدّم في الصفحة 192.

2- تقدّم في الصفحة 185-991.

3- أجود التقريرات 1: 372-373، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 446.

وعن «الجواهر»: أنه لا يزيد عرفاً ولا عقلاً⁽¹⁾، وتمام الكلام في محل آخر.

و الأظهر: أن المسألة حسب نظر العقل ليست كما أفتى بها صاحب «الجواهر» وبعض أتباعه⁽²⁾؛ لاختلاف الأجسام سعةً وضيقةً حسب الحجم و اشتغال الخلا.

نعم، للعرف دعوى: أن التصرفات الفضائية ليست من التصرف، أو تكون مورد انصراف أدلة التحريم، و ما هو المحرم من التصرف هو التصرف الحاصل من المماسّة، فيكون حال القيام التصرف أقل من حال الجلوس، و هو من حال النوم.

و هذا لا يهّمنا في المقام، بل النظر هنا إلى أن من الممكن أن يكون المكلف، قادراً على الصلاة الاختيارية حال التصرف الاضطراري، من غير زيادة على التصرف الاضطراري، و هذا كما يتصور في المثال الأول يتصور في المثال الثاني، على خلاف فيه بين الأعلام في مسألة المحبوس في الأرض المغصوبة⁽³⁾.

تنبيه: في لزوم اتخاذ أقصر الطرق في المغصوب و أسرع الحركة

لنا أن نقول: إن من اضطرّ إلى التصرف المحرم، لا بدّ و أن يلاحظ حسب العقل أقصر الطرق بأسرع حركة، حتى يفرغ من المغصوب في أول الأزمنة الممكنة؛ ضرورة أن ما زاد على هذا المقدار من الزمان ليس من التصرف الاضطراري.

مثلاً: إذا كان يتمكّن من الفراغ عن المغصوب في ساعة، لا بدّ من أن يخرج منها في تلك الساعة، فلو بقي فيها بالمكث كان، أو بالبطء، أو بانحراف المسير،

1- جواهر الكلام 8: 300.

2- نجات العباد: 96، كتاب الطهارة، المقدمة الرابعة.

3- جواهر الكلام 8: 300، أجود التقريرات 1: 372-373، محاضرات في أصول الفقه 4:

فهو ليس من التصرف الاضطراريّ حسب العقل و المحاسبة العلميّة، فيكون الزائد غير مرفوع بحديث نفى الاضطرار و تحليل ما اضطرّ إليه ابن آدم، فلو صلّى في هذه الحالة صلاة فهي محلّ الكلام في المقام.

و هذه الصلاة الممكنة في هذه الحالة، يمكن أن تكون من المندوبات، فتكون اختيارية مندوبة، و يمكن أن تكون من الواجبات بالنذر، كما إذا نذر الصلاة بأيّ نحو شاء أن يأتي بها، و كانت مشروعة، و يمكن أن تكون من الواجبات الاختيارية، كما في المثاليين المزبورين.

و هنا مثال ثالث: و هو أنّ من كان في الحساب المذكور مضطراً إلى التصرف في ساعة؛ إذا صرف تلك الساعة في التصرف الصلاتيّ التامّ و في صلاة المختار، يكون الكون الصلاتيّ من الكون الاضطراريّ، و يكون التصرف الزائد على الساعة من التصرف غير الاضطراريّ، أو الاضطراريّ بسوء الاختيار، فلا يكون معذوراً بالنسبة إلى ما زاد على الساعة المصروفة في الإتيان بصلاة المختار، فليتأمل جيّداً.

صحة العبادة حال الاضطرار و لو كان بسوء الاختيار

إذا عرفت مصبّ الكلام، و محلّ النقض و الإبرام، و محطّ النفي و الإثبات من الأعلام، فليعلم: أنّ العبادة سواء كانت من قبيل الصلاة، أو كانت كالوضوء حال الخروج في السفينة و القطار المارّ على الأرض المغصوبة، كما هو الكثير الابتلاء في هذه الأدوار، صحيحة مقبولة عندنا إن شاء الله تعالى؛ و ذلك لأنّ في جميع صور المسألة إمّا لا يكون نهى و لا مبغوض، أو يكون النهى، أو لا يكون النهى، و لكن يوجد بغض المولى بالنسبة إلى التصرف، و على كلّ حال لا يكون متعلّق النهى و البغض عنوان «الصلاة و العبادة» لجواز اجتماع الأمر و النهى.

فلا يتوهّم وجه لتخيّل بطلانها إلاّ على القول بالامتناع مع وجود النهى، أو

القول بامتناع اجتماع المأمور به مع المبعوض ولو كان غير المنهى عنه بالنهي الفعلي، أو القول بامتناع التقرب بما فيه المفسدة وإن لم يكن مورد البغض، و الكل باطل عاطل، وقد فرغنا عن فساده، ولا سيما الأخير (1) كما لا يخفى.

وهذا الذي ذكرناه يتم من غير فرق بين كون المكلف، متمكناً من الإتيان بالصلاة التامة بعد الفراغ من التصرف في الأرض المغصوبة، أو كان غير متمكّن إلا من صلاة الإيماء والإشارة، فإن وجود المندوحة لا يضرب بصحة الصلاة المقرونة بالنهي والمفسدة؛ حسب جواز اجتماع الأمر والنهي، و جواز اجتماع الحب والبغض، و المقرب والمبعد.

فبالجملة تحصيل: أن هذا التصرف الاضطراري إما محرّم فعلاً بالخطابات الأولية، كما هو المختار، و يكون غير مرفوع بحديث الرفع، فيلزم اجتماع الأمر والنهي، أو يكون مرفوعاً، أو لا يكون محرّماً ولا مبعوضاً، فلا وجه لبطلان الصلاة إلا توهّم اشتغالها على المفسدة (2)، ولو كان الأمر كما توهّم يلزم بطلان الصلاة في كثير من المواضع.

أو يكون مبعوضاً ومعصيةً حكماً أو واقعاً، فيلزم اجتماع المبعوض والمحجوب المأمور به على العنوانين، أو يكون التصرف محرّماً للمتوسط بسوء الاختيار، فالأمر كما تحرّر، وغير محرّم من المتوسط لا بسوء الاختيار، فالأمر كذلك.

و تصير النتيجة على هذا كله واحدة: وهي صحة العبادة المأتمّة بها في تلك الحال. و من هنا يظهر مواضع الاشتباه، و يظهر أن تكثير الصور ليس من الأمر اللازم في البحث، والله هو الموفق المؤيد.

1- تقدّم في الصفحة 186-188.

2- نهاية الأصول: 270.

تنبيه: عدم صحّة العبادة مع المندوحة أو العجز العقلي

إذا كان الوقت واسعاً للفراغ من التصرف و الإتيان بالواجب الاختياريّ، فإن قلنا: بأنّ التصرف إمّا ليس بحرام، أو تكون حرمة مرفوعة و لو كان بسوء الاختيار، و لا يكون مبغوضاً، فلا منع من صحّة العبادة حال التصرف الاضطراريّ.

نعم، بناءً على القول بحرمة حسب الأدلّة الأولى، و عدم ارتفاعها بالأدلة الثانوية؛ لانصرافها عن التصرف بسوء الاختيار، أو عن الاضطرار العقليّ، و هكذا على القول بجريان حكم المعصية عليه، تشكل الصحّة؛ لأنّ مع وجود المندوحة يكون الإجزاء مشكلاً؛ لما تقرّر منافي تنبيهات التبعدي و التوصلّي:

من أنّ الاجتزاء بالمصدق المحرّم غير جائز(1)، خلافاً لما يظهر من السيّد الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (2).

ثمّ إنّ صحّة الصلاة مشكّلة في صورة كون الاضطرار لا بسوء الاختيار، و كان التحريم فعلياً و غير مرفوع بالأدلة الثانوية؛ لانصرافها عن العجز العقليّ، و ذلك لأنّ مجرد كونه معذوراً في التصرف الاضطراريّ، لا يكفي للحكم بجواز الاكتفاء بالمصدق المحرّم؛ لأنّه لا يخرج بالمعذوريّة عن الحرمة الفعلية، فتأمل.

و توهم: أنّ المبغوضيّة و إجراء حكم المعصية، لا يورث كون المصدق مصداق المحرّم حتّى لا يجزى، في غير محلّه؛ لعدم الخصوصية لوصف الحرمة، بل الحاكم هو العرف، فلو كان العبد قادراً على تسليم المصدق المباح غير المقرون بالمبغوض يتعيّن عليه؛ لانصراف الأدلة الآمرة إلى المصاديق المباحة.

نعم، في صورة العجز عن تسليم المصدق المباح، يقع التزاحم بين الحرام

1- تقدّم في الجزء الثاني: 184-185.

2- لاحظ مناهج الوصول 2: 135.

و الواجب، أو بين المبعوض و الواجب، و لا بدّ حينئذٍ من علاج المسألة بما يعالج به المتزاحمات.

مثلاً: فيما نحن فيه إذا كان يشتغل بالخروج و التخلّص، لا يتمكّن من الصلاة و لو بركعة إيمانيّة، فإنّه لا يبعد تعيّن التصرف؛ لأنّ الصلاة أهمّ من ترك التصرف بالمقدار الزائد، فضلاً عمّا إذا لم يكن يستلزم زيادة التصرف، و أمّا في غير هذه الصورة فلا وضوح له.

و البحث حول هذه الجهة خارج عمّا هو المقصود بالبحث؛ و هي صحّة الصلاة و لا صحّتها حال التصرف الاضطراريّ، و لا ينبغي الخلط و إطالة الكلام فيما لا يعنى، و الله العالم بحقائق الأمور.

المبحث الثالث دلالة النهي على الفساد

إشارة

وقبل الخوض في المسألة لا بدّ من الإشارة إلى أمور:

الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة

إشارة

قد اشتهر في عنوان البحث «أنّ النهى عن الشىء هل يقتضى الفساد، أم لا؟»⁽¹⁾.

وفي تعبير آخر: «أنّ النهى عن الشىء هل يدلّ على فساد، أم لا؟»⁽²⁾.

وفي ثالث: «أنّ النهى إذا تعلّق بالعبادة أم المعاملة، هل يقتضى الفساد، أم لا؟»⁽³⁾.

وفي الكلّ جهات من النّظر:

الأولى: أنّه يتوجّه إلى العنوانين الأوّلين بأنّ جعل «الشىء» فى محطّ الكلام بلا وجه؛ لأنّ النزاع ليس يعقل بهذا النطاق الواسع، ضرورة أنّ النواهي التحريميّة المتعلّقة بالأكل والشرب بالنسبة إلى أمور معلومة فى الشرع، ليس مورد الكلام فى المقام، فأخذ العنوان المبهم الأعمّ فى محطّ النزاع غير جائز.

وإلى العنوان الثالث: بأنّ محطّ البحث أعمّ من العبادة والمعاملة ولو أريد منها المعاملات بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ البحث فى المقام راجع إلى أنّ النهى إذا تعلّق

1- مطارح الأنظار: 157- السطر 24، كفاية الأصول: 217، نهاية الأفكار 2: 450.

2- قوانين الأصول 1: 154- السطر 21، الفصول الغرويّة: 139- السطر 25.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 454، منتهى الأصول 1: 410.

بشيء، هل يدلّ على الفساد أو عدم الإجزاء؟ كما إذا تعلّق النهي في مسألة الحدود وإجرائها بأن لا يجري الحدّ في الخفاء، أو لا يجري الحدّ مثلاً تحت السقف، فإنّه وإن لم يدلّ على الفساد، ولكنّه يمكن أن يدلّ على عدم الإجزاء، ويدلّ على أنّه يلزم تكراره عند التخلف.

فما هو مورد البحث أمر أعمّ من العبادة والمعاملة، كما هو الظاهر. مع أنّ عدّ مثل التذكية من المعاملة بالمعنى الأعمّ بلا وجه. فعند ذلك يتوجّه سؤال عن إمكان جعل العنوان الواحد الجامع المانع محطّ التشاّح ومصّبّ النزاع وعدمه، وسيأتى إن شاء الله ما هو اللائق بذلك (1).

الثانية: أنّ كلاً من الاقتضاء والدلالة مورد المناقشة؛ لأنّ الظاهر المتبادر من «الاقتضاء» هو كون النهي بما هو لفظ موضوع لمعنى يقتضى ذلك، مع أنّه لا معنى لذلك إلّا على القول: بأنّ دلالة الألفاظ ذاتيّة طبيعية على المدلول المطابق، أو لا أقلّ من المدلول الالتزاميّ، وكلاهما منفيّان بما تحرّر في محلّه (2).

ولأنّ الظاهر من «الدلالة» هي الدلالة الوضعيّة اللفظيّة، وفي المقام من يدعى الدلالة يريد بها مطلق الملازمات العقليّة ولو كانت خفيّة (3).

ولأجل هذا وذلك قال السيّد الوالد- مدّ ظلّه-: «فالأولى التعبير بـ «الكشف» حتّى يعمّ الدلالات اللفظيّة، والملازمات العقليّة، و الخطب سهل» (4) انتهى.

أقول: يمكن أن يقال؛ بأنّ الاقتضاء الحاصل من الدلالة الالتزاميّة الحاصلة من كثرة الاستعمال، يكون من قبيل دلالة الألفاظ دلالة طبيعيّة ذاتيّة؛ لأنّها خارجة

1- يأتي في الصفحة 290-291.

2- تقدّم في الجزء الأول: 57.

3- قوانين الأصول 1: السطر 9.

4- مناهج الوصول 2: 150، تهذيب الأصول 1: 408-409.

عن حدّ الواضع ووضعه، فالكلام يكون حول هذا الاقتضاء؛ وأنّ النهى هل يكون له ذلك، أم لا؟ بعد مفروغيّة عدم كونه موضوعاً للدلالة على الفساد.

ويوجّه الدلالة: بأنّ القائل بأنّه لا يدلّ، يكون منكرًا للدلالة الوضعيّة، وهذا لا ينافي إثبات الفساد من ناحية اليّين بالمعنى الأعمّ، أو من جهات أخر عقليّة، فلا يلزم أن يكون مدّعى الفساد مستنداً إلى دلالة النهى، حتّى يتصرّف في العنوان من هذه الجهة، بل لأحد أن ينكر دلالة النهى على الفساد، دون الأمور الأخر الخارجة عن محيط النهى وضعاً، فافهمم واغتنم.

هذا، و لا- يتمّ جعل عنوان الكشف محطّ البحث؛ لما أنّه- مدّ ظلّه- من المنكرين للكشف في الأوامر والنواهي، ويقول: إنّها ليست إلّا أعداراً عرفيّة وقاطعة الحجّة في مقام الاحتجاجات العقلانيّة(1).

الثالثة: قد عرفت أنّ النزاع في معنى أعمّ من الفساد وعدم الإ-جزاء، فإنّ كلّ شىء اتصف بأنّه فاسد فهو غير مجزّ عن المأمور به بأمره، بخلاف عنوان «غير المجزّي» فإنّه أعمّ منه؛ لما عرفت أنّ إجراء الحدّ بل إعطاء الخمس و الزكاة و سائر الكفّارات على غير الوجه المقرّر الشرعيّ، لا يكون مجزياً، وربّما لا يوصف بالفساد.

ولعلّ التذكية أيضاً لا توصف به، مع أنّ حدّ البحث أعمّ قطعاً يجيىء في النهى عن الذبح بالعود، أو إلى غير القبلة، فعلى هذا لا بدّ من مراعاة هذه الجهات فيما هو عنوان البحث.

وغير خفيّ: أنّ جهة النزاع وإن كانت أعمّ أيضاً من ناحية النهى أو ما يقوم مقامه كالجمل الإخباريّة أو من قبيل الإجماع الكاشف عن الرأى من غير وجود النهى اللفظيّ، إلّا أنّ مراعاة ذلك غير لازمة؛ لإمكان جعل موضوع البحث أخصّ، فتأمل.

وإن شئت جعلت الأخير أيضا من الشبهات الواردة على عنوان القوم.

حلّ الشبهات الثلاثة السابقة

إذا تبين ذلك و مواقف المناقشة، فيمكن حلّها: بأنّ البحث في العبادات و المعاملات، و في خصوص النهي، و في خصوص الصّحة و الفساد، يغنى عن سائر الموضوعات الأخر التي يمكن أن يكون للنهي هناك استتباع الوضع و عدم الأجزاء، و يلتحق بالجهة المبحوث عنها غيرها ممّا يسانحها.

و بعبارة أخرى: البحث هنا- بعد الفراغ عن أنّ النهي حسب الأصل المحرّر الأوّل، ليس إلّا للزجر عن الطبيعة الملازم عرفاً للتحريم التكليفيّ- في أنّه هل يكون هناك أصل آخر على أنّ النهي يستتبع أمراً وضعياً و جهة وضعيّة؛ و هي الفساد و عدم الأجزاء، أم لا؟

أو أنّ النهي يقتضى أو يدلّ على أنّ المنهّي عنه غير كاف، أم لا؟

أو هل يستكشف به عدم صحّة الاكتفاء و الاجتزاء بالمنهّي عنه عن الموضوع الذي لم يتعلّق به النهي عبادةً كانت أو معاملة أو غيرهما ممّا يمكن أن يستتبع النهي هناك جهة وضعيّة كما في الأمثلة المزبورة، أم لا؟

فبالجملة: تبين ما هو المقصود بالذات في البحث عن دلالة النهي على الفساد.

فعليه نقول: إنّ الأولى جعل عنوان البحث «أنّ النهي هل يستتبع الحكم الوضعيّ كالفساد و عدم الأجزاء، أم لا؟» و حذف عنوان «الشيء» لأجل إفادة أنّ التّظر يكون إلى ذات النهي، و لا- خصوصيّة لأ-مر آخر وراءه. و لو كان النهي- لأجل تعلّقه بموضوع من الموضوعات- مستتبعاً للحكم الوضعيّ، فهو ليس من دلالة النهي، و لا من اقتضائه الذاتيّ بالوضع؛ ضرورة أنّه لا وضع للمركّبات، بل هو أمر

يستند إليه لأجل جهة خارجيّة؛ من كثرة الاستعمال ونحوها في الهيئات الخاصّة.

وإن شئت قلت: بناءً على هذا لا خلاف في عدم دلالة النهي بما هو على الفساد، ولا يستتبع الحكم الوضعي؛ ضرورة أنّ النواهي المتعلقة بالأكل والشرب لا تدلّ إلاّ على جهة تكليفيّة مثلاً، فعليه لا بدّ وأن يكون العنوان من هذه الجهة أخصّ فيقال: «إنّ النهي إذا تعلّق بالعبادة أو المعاملة أو ما يكون مثلها، هل يستتبع الحكم الوضعي كالفساد وعدم الإجزاء، أم لا؟» والأمر سهل.

وغير خفي: أنّ عنوان «العبادة» أخصّ من عنوان «العمل القريب» لأنّ مثل الأخماس والزكوات أو الكفّارات الماليّة، لا تعدّ عبادة حسب النّظر البدويّ؛ وإن كانت تطلق «العبادة» على المعنى الأعمّ من ذلك كلّه في بعض الأخبار⁽¹⁾، ومنها:

«ما عبد الله تعالى بشيء مثل البداء»⁽²⁾ فراجع.

الأمر الثاني: في أصوليّة المسألة و فرقتها عن مسألة الاجتماع

قد مرّ في مقدّمات بحث الاجتماع، كلام وافر متّاح حول وجه اشتباه هذه المسألة بالمسألة السابقة، وبيان الفرق بينهما بما لا مزيد عليه⁽³⁾. ومن الفروق أنّ النهي في هذه المسألة إذا دلّ على الفساد فلا سبيل إلى تصحيح العبادة، بخلاف النهي في تلك المسألة، فإنّه إذا لم يمكن جمعه مع الأمر يمكن تصحيح العبادة، كما لا يخفى.

وأيضاً: قد تحرّر ميزان كون المسألة أصوليّة، وهذه المسألة منها على ما فسّرناها؛ وذكرنا أنّ المسائل الأصوليّة حجج عقلائيّة أو شرعيّة على الآراء الفقهيّة،

1- بحار الأنوار 1: 108-4، و 10: 24-13، و 42: 203-7، و 68: 326-20.

2- الكافي 1: 146-1، بحار الأنوار 4: 107-19.

3- تقدّم في الصفحة 121-124.

أو الآراء الأخرى في سائر القوانين غير الشرعية المتعارفة في سائر الملل والنحل (1).

وأيضا: قد تبين فيما سبق ميزان كون المسألة عقلية أو لفظية؛ وأنّ المناط ليس الدليل والاستدلال (2)؛ لإمكان التمسك ببعض الأدلة اللفظية على المسائل العقلية وبالعكس، بل المناط عنوان البحث وموضوع الخلاف، فإن كان الكلام حول مقتضيات الألفاظ بما لها من المعاني، تكون المسألة لفظية، وإن كان البحث حول مقتضيات العقل والإدراكات العقلانية، تكون المسألة عقلية، كمقدمة الواجب، ولأجل هذا تكون المسائل دائرة مدار العقلية واللفظية، ولا شيء ثالث.

فما قد يترأى عن بعضهم من إمكان كون المسألة عقلية ولفظية (3)، في غير محلّه وإن كنا في سالف الزمان نؤيد (4) ذلك فتأمل (5).

الأمر الثالث: في قلة ثمرة هذه المسألة

إشارة

إنّ هذا النزاع ممّا لا ينتفع به في الفقه؛ وذلك لأنّ بناء الأعلام قديماً وجديداً على حمل النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات على الإرشاد إلى الشرطية والجزئية؛ بناءً على إمكان كون عدم المنهى شرطاً أو جزءاً تحليلياً، كما هو التحقيق، أو إلى المانع (6)، وتلك النواهي الإرشادية خارجة عن محطّ النزاع؛ لأنّه لا معنى

1- تقدّم في الصفحة 131-132.

2- تقدّم في الصفحة 133-134.

3- مناهج الوصول 2: 150-151.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 297.

5- وجهه: هو أنّ ملاك النزاع يجري فيما كان مبعوضاً للمولى، فإنّه ليس من النهي بالضرورة، فيكون البحث في هذه الصورة عقلياً (منه قدس سره).

6- لاحظ الفصول الغروية: 141- السطر 29-33، لاحظ مطارح الأنظار: 163- السطر 19-24، نهاية الأصول 1: 283-287.

للنزاع في استتباعها الحكم الوضعي وفي اقتضائها الفساد، بعد البناء إثباتاً على أنها ترشد إلى فساد المنهي؛ لأجل اشتماله على المانع، أو لأجل فقدانه الشرط أو الجزء، كما أقرّوا بذلك (1).

إن قلت: هذا في النواهي المتعلقة بخصوصيات العبادة والمعاملة، دون نفس طبائعهما.

قلت: قلما يوجد في الفقه نهى متعلق بطبيعة معاملة كلية، بل النواهي كلها أو نوعها متعلقة بخصوصيات العبادة والمعاملة؛ ضرورة أن طبائع العبادات والمعاملات نافذة في الشرع وأمور بها، فيكون النهي الوارد راجعاً إلى خصوصياتهما زماناً أو مكاناً، أو حالاً و كيفية، أو كميّة ووصفاً، وما ضاهاها.

نعم، في مثل القمار يكون هو مورد النهي بطبيعته، اللهم إلا أن يقال: بأن المنهي هو الأكل بالباطل، فيكون المنهي التجارة القمارية، فتدبر.

فعلى هذه العويصة لا بدّ وأن نقول: بأن البحث فرضي وهو ما إذا فرضنا أن النهي في مورد تكليفيّاً، فهل يستتبع في ذلك المورد حكماً وضعياً، أم لا؟

إن قيل: النواهي التنزيهية مندرجة في محطّ البحث، وهي تكليفية، وهذا يكفي لئلا يكون البحث فرضياً.

قلنا: أولاً: إنّ اندراجها في محيط النزاع مورد الخلاف بينهم؛ معللاً بأنّ تلك النواهي محمولة على الكراهة؛ بمعنى الأقلّ ثواباً (2).

و ثانياً: إنّ النهي التنزيهيّ الملازم للترخيص، لا ينافي الرخصة الوضعية

1- مطارح الأنظار: 163-السطر 6-10، نهاية الأصول: 283-287، محاضرات في أصول الفقه 5: 4-5.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري 1: 185-186، نهاية الأفكار 1: 452.

المستفادة من تعلق الأمر بالطبيعة الراجعة إلى جواز الإتيان بأي فرد كان من الطبيعة، وسيأتي زيادة توضيح حوله في الأمر الآتي (1).

وثالثاً: إن قضية ما تحرر متاً في المسألة السابقة؛ أن تلك النواهي ترشد إلى الحزاة(2)، وهذا غير حملها على الأقل ثواباً وإن كان يرجع إليه بالنتيجة، فلا تخلط.

فبالجملة: تحصل في هذا الأمر أن النزاع ولو كان جائزاً، إلا أنه نزاع قليل نفعه.

بل لنا أن نقول: كان الأولى أن يتكفلوا للبحث حول أن النواهي المتعلقة بالعبادات، أو المعاملات و سائر المركبات الشرعية والعرفية، هل هي النواهي الإرشادية، أم هي النواهي النفسية حسب الأصل الأولى؟ ثم بعد الفراغ منه و اختيار كونها النفسية، يتنازعون في دلالة تلك النفسيات على الفساد وعدمها، ولا يجوز حسب الصناعة إدراج النزاع الأول في مقامات النزاع الثاني، نعم لا بأس بجعله من مقدماته وإن كان هو النزاع النافع.

ولكن الشأن فيه؛ أن هذه المسألة وفاقية بين أرباب الفضل و أصحاب الفن، ولأجله انحصر البحث في المنازعة الأولى، والأمر - بعد ذلك - سهل.

وهم و دفع

ربما يقال: إن النهي الإرشادي لا يلازم القول بفساد المشتمل على المنهي، وفساد المنهي أيضاً؛ لأن من الممكن كون النهي إرشاداً إلى قبح المنهي، وفي

1- يأتي في الصفحة 297-298.

2- تقدم في الصفحة 238-239.

استلزام قبحه للفساد مناقشة(1).

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أن القبح لا بدّ وأن يكون لأمر ولجهة تقييدية، وهي إن كانت من قبيل الموانع يلزم كون الفساد ناشئاً منها، وإن كانت من قبيل فقدان الشرط والجزء فهكذا.

وبعبارة أخرى: النواهي التحريمية النفسية الذاتية ترشد إلى فساد متعلقاتها، وهذا النحو من الإرشاد لا يستلزم الاندراج في محيط النزاع، أو الخروج منه كما لا يخفى.

تذنيب: حول حصر النزاع بوجود دليل شرعي على الصحة لو لا النهي

الفاضل القمي قدس سره: «أنّ هذا النزاع لا يفيد ولا يثمر إلا في صورة وجود الدليل الشرعي من إطلاق أو عموم يقتضي الصحة لو لا النهي، وإلا فلا حاجة لفساد المنهيّ إلى دلالة النهي عليه، بل يكفي عدم الأمر، وعدم المشروعية، ومجرد الشكّ فيه الملازم لجريان الأصول العدمية»(2).

وأورد عليه: «بأنّ التمسك للفساد بالأصل في طول التمسك له بالدليل»(3).

وفيه ما لا يخفى؛ من أنّه لا يخرج البحث عن اللغوية وقلة الإفادة في مقام العمل.

والذي هو الحقّ: أنّ اللغوية تارة: تكون في أصل البحث، وأخرى: تكون في إطلاق البحث:

1- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكيني 2: 213.

2- قوانين الأصول 1: 155- السطر 19- 22.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النابيني) الكاظمي 2: 461- 462.

أمّا اللغويّة في أصل البحث فتحرز.

وأمّا اللغويّة في إطلاق البحث، فلا وجه للاحتراز عنها، كما في القوانين والأحكام أيضاً، والتفصيل في محله.

ولو كان لغويّة الإطلاق موجبة لكون البحث لغواً للزم كون جلّ أو كلّ البحوث الأصوليّة لغواً، مثلاً البحث عن دلالة الأمر على الوجوب و النهى على التحريم لغواً؛ لأنّ المسائل الشرعيّة صارت واضحة، و تكون الأدلّة مقرونة بالقرائن الخاصّة الدالّة على الوجوب و الحرمة، فيكون البحث المزبور مخصوصاً بغير هذه الصورة، مع أنّها قليلة جداً.

ولعمري، إنّ إشكاله على غير هذه المسألة أورد منه على هذه المسألة، و الحلّ ما عرفت، و البحث حوله من اللغو المنهى عنه.

الأمر الرابع: في بيان أقسام الوجوب و التحريم التي يشملها النزاع

إشارة

لا شبهة في خروج النواهي الإرشاديّة عن محطّ النزاع، و المراد من «الإرشاديّة» هي النواهي المستقلّة الناظرة إلى الجهة الوضعيّة؛ و هي الفساد، أو عدم الإجزاء.

ولا شبهة في شمول النزاع للنواهي الذاتية التحريميّة؛ أصلية كانت أو تبعيّة، بناءً على كون الأصليّ و التبعيّ من الانقسامات اللاحقة بحسب مقام الإنشاء و الجعل، و لا في شموله لأقسام التحريميّات العينيّة و الكفائيّة، و التعينيّة و التخييريّة، و الفعلية و التعليقيّة، و المشروطة بعد تحقّق شرطها، و قد مرّ تفصيل هذه البحوث في المبحث السابق. و توهم خروج التخييريّة هنا كما سبق، مرّ فساده (1).

نعم، تصوير التحريم المعلق لا يخلو من المناقشة؛ ضرورة أن الوجوب الفعلى والواجب الاستقبالى صحيح؛ لأن المكلف لا يتمكّن من امتثال الواجب قبل وصول ظرف الامتثال، بخلاف التحريم التعليقى، فإنّه لا معنى لتحريم الغيبة يوم الجمعة مثلاً؛ لأن المكلف قبل يوم الجمعة أيضاً تارك لها، فلا حالة انتظارية بين ظرف التحريم و ظرف الامتثال.

نعم، فرق بين الامتثال قبل مجىء ظرفه، وبين الامتثال بعد مجيئه: بأنّه فى الأوّل امتثال بانتفاء موضوعه، بخلاف الثانى. وقد مرّ فى بحث المتوسّط فى الأرض المغصوبة بعض الكلام فى التحريم التعليقى والتنجيزى عند ذكر مقالة الشيخ الأعظم قدس سره (1).

وإنّما الإشكال فى الطائفتين من النواهى.

الطائفة الأولى: النواهى التنزيهية

والحقّ كما عرفت فى بحوث الاجتماع والامتناع، اندراجها فى مصبّ الخلاف؛ ضرورة أنّ النواهى التنزيهية- بما أنّها تلازم المبعوضيّة الدانية والارضاء النفسانيّة- لا تجتمع مع المأمور به والمطلوبية، أو المحبوبة والرضا القلبيّ اللازم فى العبادات؛ حتّى يصحّ التقربّ بها، وفى المعاملات حتّى تكون ممضاة فى الشريعة، فيمكن بناءً على هذا كونها فى محطّ الكلام فى المقام، كما حرّناه بتفصيل فى البحث السابق (2).

وما قد يقال: من أنّ النواهى التنزيهية تلازم الترخيص فى الفعل، فلا منع من

1- تقدّم فى الصفحة 270-271.

2- تقدّم فى الصفحة 138-139 و 232.

المحافظة على إطلاق دليل المأمور به، بخلاف النهى التحريمي (1)، فهو في غير محلّه؛ لأنّ النهى التنزيهيّ يلازم مرجوحية متعلّقه طبعاً، ولا وجه لحمل النهى على مرجوحية الخصوصية؛ لأنّه يرجع إلى أنّ المنهية هو العنوان الآخر، لا عنوان «العبادة» أو «المعاملة» فما في تقارير العلامة الكاظمي رحمه الله لا يخلو من تأسّف.

ومما ذكرناه يظهر إمكان دعوى دلالة النهى التنزيهيّ على الفساد في المعاملات أيضاً، فلا مورد لما في «الكفاية» من: «أنّ اختصاص عموم ملاك بالعبادات، لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى» (2) انتهى.

الطائفة الثانية: النواهي الغيرية

وهي النواهي المترشحة عن الأمر بالشىء المتوجّهة إلى أضداده.

فربّما يقال بخروجها عن حريم النزاع؛ لما لا ملاك لها (3)، وقد فرغنا عن هذه الشبهة بما لا مزيد عليه في البحث السابق (4)، وذكرنا أنّ الأوامر الغيرية والنواهي الغيرية، يمكن أن تكون مولوية بملاك الاهتمام بالمأمور به النفسى، والمنهية عنه بالنهى الأصليّ.

وبالجملة: كون الشىء على خلاف التحقيق عند أحد، لا يورث الخروج عن حريم النزاع، كما أنّه إذا كان خارجاً عن حريم النزاع عند الكلّ إلاّ واحداً، لا يوجب الاندراج، فلا تخلط.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 435-436 و 455-456.

2- كفاية الأصول: 218.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 456، محاضرات في أصول الفقه 5: 6.

4- تقدّم في الجزء الثالث: 332.

وهنا طائفة ثالثة:

وهي النواهي التبعية على حسب ما فسّرناها؛ من أنّ الأصليّ: ما كان في قالب لفظيّ ولو كان بالدلالة الالتزامية، والتبعيّ: ما ليس في قالب لفظيّ ولو كان واجباً نفسياً⁽¹⁾، فإنّها مندرجة في محطّ البحث ملاكاً؛ لأنّ الجهة المبحوث عنها هنا حول استتباع النهي للحكم الوضعيّ، والإرادة التي لا تكون في قالب لفظيّ ليست مبدأ اعتبار النهي، بل الإرادة التشريعيّة لا تصير موجودة في أفق النفس إلاّ عند تعلّقها بالقوالب الكتبيّة، أو اللفظيّة، أو الإشاريّة، وما هي في النفس هي المبادئ المنتهية إلى تلك الإرادة.

نعم، لو قلنا: بأنّ وجه الفساد أمر عقليّ مثل كون العبادة أو المعاملة مبعوضة، يلزم الفساد في هذه الصورة أيضاً، وتكون المسألة كما عرفت عقلية لا لفظية⁽²⁾، فلا تخلط.

الأمر الخامس: الأصل في النهي عن العبادة و المعاملة هو الإرشاد**إشارة**

بعد ما عرفت: أنّ النزاع حول استتباع النهي لحكم وضعيّ وعدمه، وبعد ما علمت: أنّه لا معنى لكون النهي الإرشاديّ - الذي فرض أنّه إرشاد إلى جهة وضعيّة - مصبّ التشاّخ والنفي والإثبات⁽³⁾، يظهر لزوم البحث هنا حول أنّ الأصل في النواهي المتعلّقة بالعبادات و المعاملات، هل هو الإرشاديّة، أو التحريميّة؟ بعد الفراغ عن الأصل المحرّر في بدو بحوث صيغة النهي: وأنّ الأصل هناك هو التحريم

1- تقدّم في الجزء الثالث: 247.

2- تقدّم في الصفحة 292.

3- تقدّم في الصفحة 292-293.

التكليفى و تمامية الحجّة الشرعيّة و العرفيّة(1)، و هذا ممّا لا بدّ منه حتّى لا يكون البحث فرضيّاً، و لا يجوز إدخاله فى جوهر البحث فى هذا النزاع، خلافاً لما صنعه الوالد- مدّ ظلّه-(2).

و من الغريب ما أفاده الأستاذ العلامة البروجردى قدس سره من: «أنّ محطّ النزاع فى البحث اللفظىّ هى النواهى الإرشاديّة؛ لاستدلال القوم لإثبات الفساد: بأنّها تدلّ عليه إذا تعلّق بالعبادات و المعاملات، و أمّا فى النواهى التحريميّة فيكون البحث عقليّاً؛ لرجوع المسألة إلى الاستدلال بالفساد لأجل توسّط الحرمة الشرعيّة!!» و قد بالغ فى ذلك حسبما يظهر من التقريرات، و كرّر الأمر حولها(3)، و كأنّه أمر جدير بالتدبّر.

و أنت خبير بما فيه أوّلاً: من أنّ النزاع الصحيح هو النزاع فى النواهى التحريميّة؛ لإمكان كونها مورد الخلاف، بخلاف الإرشاديّة التى هى مورد الاتفاق(4)، و يكون الغرض إرشادها إلى الجهة الوضعيّة. و الشاهد عليه: أنّ القوم استدلّوا- حسبما أفاده- بتلك النواهى الإرشاديّة على دلالة النهى على الفساد(5)، و أنّ «الكفاية» قال: «الثالث: ظاهر لفظ «النهى» و إن كان هو النهى التحريمى»(6) انتهى.

و ثانياً: قد مضى أنّ مناط لفظيّة البحث و المسألة، كون عنوان المسألة

-
- 1- تقدّم فى الصفحة 92-95.
 - 2- مناهج الوصول 2: 156-159.
 - 3- نهاية الأصول: 283-287.
 - 4- مطارح الأنظار: 163-السطر 6-10، نهاية الأصول: 283-287، محاضرات فى أصول الفقه 5: 4-5.
 - 5- مدارك الأحكام 3: 181-182، مستمسك العروة الوثقى 5: 297.
 - 6- كفاية الأصول: 218.

موضوعاً لفظياً، وراجعاً إلى حدود الأوضاع و الدلالات (1)، و لو كان من الوضع التعييني الحاصل من كثرة الاستعمالات، أو من الوضع الثانوي الحاصل للمركبات و الجمل؛ لكثرة اشتهاار إطلاقها و إرادة المعنى الوضعي وراء المعنى التكليفي مثلاً، فكن على بصيرة.

و إن شئت قلت: توسط الحرمة لا يضرّ بلفظية البحث؛ لأنه يرجع إلى الدلالة الالتزامية. و لو استشكل فيها: بأنها ليست لفظية، يلزم عدم كون المفروض في كلامه لفظياً من المسألة اللفظية أيضاً؛ ضرورة أنّ النهي لو كان يدلّ على الفساد، فهو بالالتزام لا المطابقة، فتدبر.

إذا تبين ذلك فاعلم: أنّ مقتضى الأصل كما هو التحريم في صيغة النهي، و مقتضى الأمر كما هو الوجوب في صيغته، كذلك قضية النهي و الأمر المتعلقين بالمركبات العرفية و الشرعية، و المخترعات الإسلامية و غير الإسلامية- من غير فرق بين تعلق النهي بالمركبات، و تعلقه بالأجزاء و الخصوصيات بخلاف الأمر- هو التحريم و الوجوب الوضعيين؛ و الإرشاد إلى الجهة الوضعية من الجزئية، أو الشرطية، أو المانعية و القاطعية. و هذا هو الأصل المفروغ عنه في العبادات، و لا سيما في المعاملات.

و إنّما الكلام في منشأ هذا الأصل الثانوي، فقد يقال: إنّ وجه الأصل المزبور- البالغ إلى حدّ يمكن دعوى الظهور الوضعي لتلك الهيئات من الجمل المستعملة في العبادات و المعاملات و ما شابهها- هو أنّ العناوين المتعلقة للنهي مختلفة (2):

فمنها: ما هو من العناوين الواضحة لغة و عرفاً، ك «الأكل و الشرب».

و منها: ما يكون غير واضح، و محتاجاً إلى التوضيح من قبل الأشخاص

1- تقدّم في الصفحة 292.

2- لاحظ نهاية الأصول: 283-284.

المعيّنين لما يترتّب عليها من الآثار المقصودة بالذات؛ و المطلوبة حقيقة و غرضاً و غايةً، و من ذلك عنوان المعاجين الطيبة، فإنّها ممّا لا يطلع على خصوصيّاتها إلّا أهلها، فإذا تصدّى أرباب الطبّ و أصحاب الدساتير للأمر بشىء حول ذلك، و النهى عنه فى زمان خاصّ، و عن شىء خاصّ، و عن كفيّة خاصة، فلا تكون تلك الأوامر و النواهي نفسية؛ لما لا معنى لها، بل المعنى بها و المقصود منها- حسب القرائن الكليّة و الجزئية- إفادة ما هو الموضوع للأثر المرغوب، و إذا كان الأمر و الناهى فى هذا الموقف، فلا معنى لحمل أمره و نهيّه على النفسية، بل كلّ ذلك أوامر و نواه جزئية مترشّحة من المأمور به النفسى فى باب الواجبات و من عدم صلاحية المنهى عنه للتوسّل به إلى السبب المقصود فى باب المعاملات، أو أنّ المنهى عنه فاقد للشرط أو الجزء اللازم فى ترتّب الأثر المترقّب منه.

و بالجملة: إذا قال: «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» أو قال: «صلّ مع الطهور» فليس ذلك إلّا من قبيل الأوامر و النواهي المزبورة.

و السرّ كلّ السرّ: أنّ صدور الأوامر و النواهي حول المركّبات يكون قرينة على هذا المعنى، و صار ذلك إلى حدّ يمكن دعوى الوضع التعيّن للجمل المركّبة كما لا يخفى، و الأمر- بعد معلوميّة الأصل المفروغ عنه- واضح.

و من هنا يظهر: أنّ النهى إذا تعلّق بذات معاملة عرفية- كالقمار الذى يترتّب عليه الأثر العرفى- يكون أيضاً إرشاداً، بخلاف الأمر المتعلّق بذات الصلاة و الحجّ، فإنّه محمول على الإيجاب النفسى؛ لأنّ الأثر المرغوب فيه و المترقّب منه ليس مورد نظر الأمر حتّى يكون إرشاداً إلى السبب المحصّل و إن كان ذلك الأثر و هو «معراج المؤمن» (1) و «قربان كلّ تقى» (2) مقصوداً أعلى و غرضاً أصلياً، و لكن

1- اعتقادات. المجلسى: 39.

2- الكافى 3: 265-6، وسائل الشيعة 4: 43، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 12، الحديث 1 و 2.

لا ينبغي الخلط بين الأسباب والمسببات، وبين الموضوعات والآثار الحاصلة منها.

تذنيب: حول عدم الفرق بين أنحاء تعلق النهي

لا فرق بين أن يتعلّق النهي بالسبب بما هو السبب في المعاملات، أو بجزء السبب، أو يتعلّق النهي بالمسبّب؛ بأن يحرم المسبّب، كتحريم الثمن، و كتحريم التصرف فيما اشتراه حال الإحرام مثلاً، وفيما عقد عليه حال العدة.

وهذا هو المراد من «تعلّق النهي بالمسبّب» وأمّا السبب وهو المعنى الحاصل من الإنشاء؛ وهو النقل والانتقال، أو حكم العقلاء به، فهو أمر خارج عن حيلة الاختيار الشخصي، ولا يكون قابلاً لتعلّق النهي به. اللهم إلا أن يقال بجوازه؛ لأجل الاقتدار عليه بالاقتدار على سببه و موضوعه.

أو يتعلّق بالتسبّب، كتحريم الزيادة في البيع الربويّ، فإنّ المنهية مثلاً هو التوصل لتحليل الزيادة بالبيع الربويّ، دون الأمر الآخر من الصلح وغيره مثلاً، فإنّ النهي في الكلّ حسب النّظر العرفيّ واحد.

كما لا فرق بين كون النهي بصيغة النهي، أو بمادّة النهي، أو بمادّة التحريم، فإنّ جملة «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»⁽¹⁾ و جملة «ثمن العذرة سحت»⁽²⁾ لا تقيد إلاّ قصور الأسباب عن إفادة الملكيّة، فتدبّر وتأمل.

تنبيه: حول عدم صغروية النزاع

لأحد أن يقول: إنّ النزاع في هذه المسألة صغرويّ؛ وذلك لأجل أنّ النهي

1- تقدّم في الصفحة 180.

2- «ثمن العذرة من السحت»، تهذيب الأحكام 6: 372-1080، وسائل الشيعة 17: 175، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 40، الحديث 1.

إن كان إرشادياً فهو يستتبع الوضع، وإن كان تحريمياً فهو لا يستلزم الحكم الوضعي، فيرجع البحث إلى أن النواهي المتعلقة بالعبادات و المعاملات إرشادية، أم غير إرشادية.

وفيه أولاً: أن هذا ليس من النزاع الصغوي، بل هو تفصيل في البحث المزبور بين الطائفتين من النواهي كما ربّما فصلوا، وبين بابي العبادة و المعاملة.

وثانياً: أن عدم استتباع النهي التحريمي عند أحد للحكم الوضعي، لا يورث جعل النزاع صغويّاً، ولا سيّما في العبادات، فإنّ الأكثر على الاستتباع (1)، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى (2).

تذنيب: حول إرشادية النواهي في المركبات

قد اشتهر بينهم: «أنّ النهي تارة: يتعلّق بذات العبادة، كصوم العيدين، و صلاة الحائض، و أخرى: بالأجزاء و الشرائط، كالنهي عن الصلاة في و بر ما لا يؤكل لحمه» (3).

وربّما يقال: إنّ النهي إرشاديّ في الصورة الثانية دون الأولى؛ لأنّ القرينة القائمة على الإرشادية مخصوصة بتلك الصورة، دون الصورة الأولى (4)، و قد مضى بيان تلك القرينة.

و دعوى الوضع الثانويّ التعينيّ لتلك الهيئات من الجمل الناهية، غير مسموعة، فلا يصحّ أن يتوهم الاشتراك بين صورتين في الحكم المزبور.

1- كفاية الأصول: 224، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 464، مناهج الوصول 2: 158-160.

2- يأتي في الصفحة 337.

3- مطارح الأنظار: 163-السطر 6، كفاية الأصول: 222، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 463.

4- لاحظ نهاية الأصول: 283-284.

أقول أولاً: إنّ النهي عن ذات العبادة، معناه مثل الأمر المتعلّق بذات العبادة، فكما أنّه في باب الأمر المتعلّق بذات الصلاة والصوم، ليس تقييد حين تعلّقه بهما، فلا بدّ وأن يكون النهي مطلقاً حين تعلّقه بذات العبادة، والمثالان المزبوران يرجعان إلى الصورة الثانية؛ لأنّه من النهي المتعلّق بالخصوصيّة؛ وهو أنّ المنهية إتيان الصلاة حال الحيض، وإتيان الصوم في زمان كذا، كالنهي عن إتيان الصلاة حال السفر، وإتيان الصوم في حال السفر.

فلا يكون النهي عن ذات العبادة إلا إذا تعلّق بطبيعة منهية جميع أفرادها، كما ذكرناه في النهي عن ذات المعاملة (1)، و ذكرنا أنّ النواهي في المعاملات كلّها راجعة إلى الخصوصيات (2)، وإرجاعها إلى نفس الخصوصية خروج عن محطّ النزاع؛ لأنّه يرجع إلى النهي عن العنوان الخارج، ويندرج في البحث السابق.

وإن أبيت عن ذلك، و بنيت على أنّ النهي المتعلّق بالصلاة حال الحيض من النهي عن الذات؛ لأنّ صوم العيدين ليس مورد الأمر، وهكذا صلاة الحائض، بخلاف صلاة الحائض، والصوم ممّن يصحّ منه الصوم؛ إذا تعلّق بجهة من جهاته بعد كونه مورد الأمر، فإنّ النهي في تلك الحال من النهي عن الجزء والخصوصيّة.

وبالجملة: صلاة الحائض ليست مورد الأمر، بخلاف صلاة الطاهرة فإنّها مورد الأمر، وقد نهى عن إتيانها في وبر ما لا يؤكل لحمه، فتلك الصلاة مورد النهي بذاتها، وهذه مورد النهي بخصوصياتها.

فلنا أن نقول: بأنّ النهي هنا أيضاً واضحة إرشاديته؛ ضرورة أنّ هذه النواهي تكون في موقف توهم المشروعية الوجوبية أو الندية حسب المطلقات، ولا تكون تلك النواهي إلا في موقف رفع هذا التوهم، نظير النواهي الواردة بعنوان المخصّص

1- تقدّم في الصفحة 302.

2- تقدّم في الصفحة 293.

والمقيّد، فإنّه إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد «لا تكرم الفسّاق منهم» لا يكون النهى إلاّ دافعاً أو رافعاً للوجوب أو الندب، من غير إفادة الحرمة التكلّيفيّة إلاّ مع قيام القرينة، وقد فرغنا عن ذلك في بحث الأوامر عند مسألة الأمر عقيب الحظر، و ذكرنا هناك بحثاً كلياً متعلّقاً بجميع الهيئات المقرونة بالقرائن الموجودة و المتوهّمة التي لها المنشأ العقلاني (1).

و بالجملة: استفادة الحرمة الذاتية من النواهي في هذه المواقف، غير ممكنة- حسب الأنظار العقلانيّة- إلاّ مع القرينة، فالأصل الثانويّ في تلك النواهي هو الإرشاديّة الملازمة للحكم الوضعيّ؛ من الفساد، و عدم الإجزاء، و الحرمة التشريعيّة، و الخروج عن هذا الأصل منوط بالقرائن الموجودة أحياناً في الكتاب و السنّة غير ممكن ضبطها تحت قانون كليّ.

فذلكة الكلام في المقام

الأول: أنّ النواهي المتعلّقة بذوات المعاملات و أجزائها و شرائطها و النواهي المتعلّقة بذوات العبادات و أجزائها و شرائطها كلّها محمولة على الإرشاد.

الثاني: أنّ ما توهّمه القوم من تعلّق النهي تارة: بذات العبادات، و أخرى:

بخصوصياتها، لا يرجع إلى محصل.

الثالث: أنّ الأوامر مثلها في أنّها إرشاد إلى الجزئيّة و الشرطيّة، سواء تعلّق بذوات المعاملة، أو خصوصياتها. نعم، إذا تعلّق بذوات العبادات كالصلاة و نحوها يكون نفسياً مولوياً غير إرشاديّ و أمّا بالنسبة إلى الخصوصيات فهي أيضاً إرشاديّة حسب البناءات العقلانيّة و بناء الفقهاء قديماً و حديثاً.

الرابع: أنّ منشأ ذلك ليس احتمال الوضع الآخر لصيغة النهي تعييناً أو تعيّنًا،

ولا احتمال كون الجملة و المركب ذات وضع على حدة تعيناً أو تعيّنًا، ولا احتمال كون الشرع مخصوصاً بذلك دون العرف؛ فيكون في الشرع قرينة خاصة به، بل هذا الحمل عامّ و مشترك فيه الشرع و العرف، و المنشأ أمر واحد أُشير إليه (1)، مع اختصاص المعاملات بجهة أخرى: و هي أنّ مبني المعاملات على السبب و المسبب، و ما كان أمره ذلك يكون علّة لصرف الهيئات إلى إسقاط سببية السبب عن التأثير، أو عن الموضوعية لحكم العقلاء بالنقل و الانتقال.

الخامس: لا فرق بين أن يتعلّق النهى بالسبب بما هو سبب، أو المسبب العقلانيّ؛ و هو الحكم بالنقل و الانتقال، أو مسبب المسبب الذي هو حكم العقلاء و الشرع بجواز التصرف فيما ملكه بالسبب المزبور، أو التسبب، كالتوصّل إلى الظهار لإحداث الفراق، أو التسبب بالسبب العقلانيّ لأجل حلّية التصرف فيما يملكه حسب بناء العقلاء.

مثلاً تارة: يتعلّق بالنهى بالعقد الربويّ بما أنّه سبب النقل و الانتقال.

و أخرى: يتعلّق بالحكم المتأخّر عنه، و هو الحكم بحصول النقل و الانتقال.

و كيفية تعلّقه به يحتاج إلى مئونة، كما هو المعلوم.

و ثالثة: يتعلّق بالتصرف فيما انتقل إليه بالربا.

و رابعة: يتعلّق بالتوصّل إلى الربا لحلّية الزيادة و تملكها.

و خامسة: يتعلّق بالتوصّل إلى حكم العقلاء بالنقل و الانتقال بإيجاد سببه؛ و هو البيع الإنشائيّ، أو موضوع الحكم العقلانيّ.

فإنّه في الكلّ بما أنّه يرجع إلى المعاملة بجهة من الجهات، يكون ظاهراً في الإرشاد إلى قطع السببية شرعاً؛ و إن كان سبباً في محيط العقلاء و العرف.

و هناك نهى يتعلّق بذات السبب؛ و هو التلقظ بألفاظ الإيجاب و القبول، فإنّه لا

منع من حمله على التكليفى والتحریمی المولوى؛ لأنه فى الحقيقة خارج عن حدود المعاملة، ويكون مثل النهى المتعلق بالكذب و السب.

ونهى آخر يتعلق بالتصرف فيما انتقل إليه من غير النظر إلى المعاملة مثلاً، كما ربما يقال: إن ما قومه عليه مورد النهى من غير النظر إلى المعاملة، بل يكون عنوان «ما قومه عليه» مشيراً إلى ما فى الخارج، ويكون فى موقف تحریمه كتحریم الخمر، فإنه أيضا غير محمول على الإرشاد، وغير متعلق بالمعاملة، فلا يكون تخصيصاً فى الأصل الثانوى كما هو الظاهر.

السادس: ومن هنا تبين أن التقسيم الثنائى المحكى عن الشيخ (1)، و الثلاثى الموجود فى «الكفاية» (2) غير محصور، بل ازدادت الأقسام و التصورات إلى الخمسة فى اعتبار، وإلى السبعة فى اعتبار آخر كما عرفت.

السابع: قد تبين أن المنع المبرز من ناحية الشرع فى هذه المواقف، محمول على المنع الوضعى، من غير فرق بين أن يقال: «لا تبع غررياً» أو يقال: «أنهاكم عن البيع الغررى» أو يقال: «أحرم عليكم البيع الغررى» أو يقال بصيغة الماضى و غيرها؛ فإن وجه حمل الصيغة على الإرشاد، ليس إلا لأجل اقتضاء الموضوع.

و عليه لا فرق بين الأنحاء المذكورة و إن كان فى بعض الصور بعض المناقشات، كما إذا تعلق النهى بشكل تحریم التصرف فيما انتقل إليه، كما إذا ورد:

«إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» (3) أو يقال: «أجر الزانية سحت» (4) و «ثمن

1- مطرح الأنظار: 163-164، نهاية الأصول: 285.

2- كفاية الأصول: 225-226.

3- تقدم فى الصفحة 81.

4- «أجر الزانية سحت»، الفقيه 3: 105-435، وسائل الشيعة 17: 94 كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 8.

العذرة(1) و الكلب سحت(2)، فإنّ الظاهر منه هو التحريم الزائد على تحريم التصرف في مال الغير، فيكون هناك تحريم نفسى، ولا يكون إرشاداً إلى فساد البيع و الإجارة.

الأمر السادس: حول المراد من «العبادة و المعاملة»

إشارة

قد عرفت: أنّ النزاع في هذه المسألة، يرجع إلى أنّ النهى التحريمى المتعلق بالعبادات و المعاملات، و ما كان يشبههما ممّا مرّ(3) راجع إلى جامع؛ و هو ما يمكن أن يعتبر فيه زائداً على التحريم التكليفى؛ تحريمٌ وضعى و حكم وضعى، سواء كان ذلك هو الفساد، أو كان هو عدم الإجزاء و عدم صحّة الاكتفاء، أو كان جهةً أخرى، فكلّ شىء إذا كان يمكن فيه الاعتبار المذكور يكون هو داخلاً فى عنوان البحث، و لا ينبغى الاختصار على ما كان يصحّ توصيفه ب «الصحة و الفساد» أو كان يوصف ب «الإجزاء و عدم الإجزاء» بل الجهة المبحوث عنها أعمّ من ذلك كلّها، و ترجع إلى ما أبدعناه.

وبعبارة أخرى: كما أنّه فى كلّ مورد كان يمكن أن يكون النهى مستتبعاً لجهة وضعيّة ثبوتاً، يحمل على أنّه إرشاد إلى تلك الجهة إثباتاً، كذلك البحث هنا أيضاً عام؛ و هو أنّه فى كلّ مورد أمكن أن يستتبع النهى ثبوتاً معنى وضعياً زائداً على المعنى التكليفى - تحريمياً كان أو نديباً، نفسياً كان أو غيرياً - يكون ذلك النهى مورد النزاع إثباتاً؛ و أنّه هل يستتبع ذلك المعنى الوضعى حسب الاقتضاء، أو الدلالة اللفظية، أو العقلية، أم لا؟ من غير فرق بين كون ذلك المعنى الوضعى هو الفساد، أم

1- تقدّم فى الصفحة 303.

2- الكافى 5: 120 - 4، وسائل الشيعة 17: 94 كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5، الحديث 7 و 8، و 118 الباب 14، الحديث 2.

3- تقدّم فى الصفحة 290 - 291.

عنوان «عدم الإجزاء» أو غير ذلك من البطلان، و النقصان، و سقوط الصلاحية عن التقرب به، أو التسبب به، أو غير ذلك مما سيظهر (1)، و قد أشرنا فيما سلف إلى أمثله (2).

فعلى هذا، لا وجه لإطالة الكلام حول عنوان «العبادة» و «المعاملة» و عنوان «الصحة و الفساد» و ما فيها من الاختلافات الكثيرة المشاهدة في الكتب المفصلة (3)، و لا معنى للغور في تعاريفها و أحكامها، و نقضها و طردها؛ لعدم اشتغال عنوان البحث على شىء منها، بل المأخوذ في العنوان أمر أعم في كلتا الناحيتين.

وإن تنزلنا عن ذلك، و أخذنا عنوان «العبادة» و «المعاملة» بالمعنى الأعمّ فيهما، و هكذا ذكرنا في تفسير الحكم الوضعي عنوان «الفساد و عدم الإجزاء» فهو تنزل في غير محلّه، و من تأمل فيما اخترناه تظهر له حقيقة الحال فيما هو محطّ الكلام في الفقه من بدوه إلى ختمه.

و بالجملّة: لمكان أنّ التبعية للكاملين من الأعلام فيه الخير الكثير، لا بأس بعد ذلك كلّه بأن نشير إلى جهات في هذا الأمر؛ حتى يتبين أيضا مواضع الإشكال و المناقشة في كلمات القوم في هذه المراحل أيضا.

الجهة الأولى: حول العبادة

قد اشتهر أخذ عنوان «العبادة» في محطّ الكلام (4)، و حيث إنّها أخصّ من القربيات الشرعية؛ لما قيل: «إنّ العبادة تساق مفهوماً (پرستش) في الفارسيّة» (5).

1- يأتي في الصفحة 328.

2- تقدّم في الصفحة 289 و 303-304 و 307.

3- قوانين الأصول 1: 154 و 157-158، مطارح الأنظار: 158-160.

4- قوانين الأصول 1: 154-السطر 21، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 454-456، نهاية الأصول: 280.

5- مطارح الأنظار: 158-السطر 4، نهاية النهاية 1: 242.

فلا بدّ وأن يراد منها العبادة بالمعنى الأعمّ حتّى تشمل مثل الخمس و الزكاة و الصوم.

و المعروف عنهم أنّ عباديّة مثل السجود و الركوع ذاتيّة، بخلاف عباديّة الأمور الأخر(1). و المراد من «الذاتيّة» هو أنّه إذا ركع مقارناً لقصد الا-حترام و الخضوع ينتزع منه عنوان «العبوديّة» من غير لزوم قصدها، و لأجل ذلك منع بعض الأصحاب عن الهوى لتقبيل الأعتاب المقدّسة معللاً بذلك (2).

و ما قيل: «إنّها ليست بذاتيّة» معللاً: «بأنّ مجرد الهوى لا ينتزع منه ذلك» فهو ناشئ عن الغفلة عن المراد من «الذاتيّة».

ثمّ إنّ العبادة بمعنى الإتيان بعمل توصّلى شرعاً- كالسلام و جوابه- بعنوان القرية و الخلوص تكون خارجة عندهم عن محطّ الكلام (3)، مع إمكان إدراجها فيه؛ لما أنّ النهى ربّما يستتبع سقوط صلاحية المنهى عن إمكان الإتيان به تقرّباً، فلو ورد مثلاً نهى عن قصد القرية فى الاستتجاء فهو قابل لأن يكون مقتضياً لسقوط الاستتجاء عن إمكان اقتترانه بقصد القرية.

الجهة الثانية: حول المعاملة

قد اشتهر أخذ عنوان «المعاملة» فى عنوان البحث، و أرادوا منها المعنى الأعمّ من المعاوضات و التجارات (4)، فيندرج فيها الطلاق بأقسامه، و النكاح بصنوفه.

-
- 1- كفاية الأصول: 218-219، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 464، نهاية الأفكار 2: 452.
 - 2- الصلاة، المحقّق الحائرى: 270، الصلاة (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 154-155.
 - 3- الفصول الغروية: 139-السطر 32-39، كفاية الأصول: 218-219، نهاية الدراية 2: 384، نهاية الأفكار 2: 452.
 - 4- قوانين الأصول 1: 155-السطر 2-6، الفصول الغروية: 139-السطر 37-40، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 456.

وربما يقال: إنها أعمّ من ذلك أيضا؛ حتىّ تشمل الصيد والذباحة(1).

وأنت خير: بأنّ الإطلاقات المجازيّة غير جائزة في هذه المواقف، ولا سيّما إذا كانت بعيدة أو غلطاً، فكان الأولى العدول عمّا جعلوه عنواناً إلى ما ذكرناه(2)، أو إلى العنوان التالي: وهو «أنّ كلّما أمكن أن يستتبع النهى التكليفيّ حكماً وضعيّاً بحسب تصوّر و الثبوت، فهل هو كذلك إثباتاً، أم لا؟» ولا شبهة في إمكان استتباعه في مطلق العبادات والمعاملات، وما يشبههما من الصيد والذباحة، وإجراء الحدود، وغير ذلك، بل قد عرفت ممّا إمكانه حتىّ في مثل النهى عن قصد القربة بالاستنجاء مثلاً؛ لأنّه إذا استتبع سقوط قابليّته عن التقرب به، لا يجوز التمسك لجواز اجتماع الحرمة مع القربة بما تمسّكوا به في مسألة اجتماع الأمر والنهى، كما يأتي ويظهر إن شاء الله تعالى(3).

الجهة الثالثة: فيما يتعلّق بعنوان «الفساد» أولاً وبالذات وب «الصحة» تبعاً له

إشارة

وقبل الخوض في أمور مرتبطة فيهما، وراجعة إلى حدودهما و خصوصياتهما، لا بدّ من الإشارة إلى نكتة: وهي أنّ البحث عن المفاهيم اللغويّة جائز إذا كانت واردة في الكتاب و السنة، و أمّا الخوض فيما لا يكون فيهما فهو من اللغو، ولا شبهة في أنّ البحث هنا عن مفهوم «الفساد، غير صحيح؛ لأنّه ليس له ثمر عمليّ، و الجهة

1- مطارح الأنظار: 158- السطر 24-37، كفاية الأصول: 220، منتهى الأصول: 1:

2- تقدّم في الصفحة 290-291.

3- يأتي في الصفحة 326-327.

المبحوث عنها هاهنا أعمّ من مفهوم «الفساد و البطلان و النقصان» و غير ذلك.

و لأجل هذا الانحراف وقعوا فيما لا ينبغي، و قالوا: «كلّ شىء يوصف ب «الصحة» و «الفساد» فهو داخل في محطّ النزاع، و إلا فلا» (1) و اختلفوا فيما يوصف ب «الصحة» و «الفساد» (2).

و تصير النتيجة: أنّ من يرى أنّ المعاملات لا توصف ب «الصحة» و «الفساد» تكون خارجة، و هكذا من يرى أنّ اتصاف العبادات ب «الفساد» من المجاز، كما هو رأى الوالد- مدّ ظله (3)- فإنّه أيضا يلزم خروجه؛ لأنّ الموصوف بهما بالتوصيف الحقيقيّ- دون المجازيّ- مورد النزاع، و إلاّ يلزم دخول كلّ شىء أمكن اتصافه و لو مجازاً فيه، و هو غير مقصود قطعاً.

فبالجملة: يلزم أن تختلف الآراء في حدود النزاع؛ لأجل اختلافها في حدود الصحة و الفساد معنئى و مفهوماً، إلى أن لا يوجد موضوع يوصف بهما حقيقة في الشرع. هذا مع أنّ جعل عنوان «العبادة» و «المعاملة» في محطّ البحث معناه أنّ النهى المتعلّق بهما وارد في محطّ النزاع سواء وصفتا بهما، أو لم توصفا بهما، فلاحظ و اغتتم.

فتبين: أنّ الأصحاب قدس سره لم يردوا الشريعة من بابها، و الأمر- بعد ما اطلعت عليه خيراً- سهل لا فرية فيه و لا مرية.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فالبحث عنهما يقع في ضمن أمور:

- 1- كفاية الأصول: 219، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 457، نهاية الأفكار 1: 452.
- 2- مطارح الأنظار: 158 - 161، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 457 - 461، نهاية الأفكار 2: 452، نهاية الأصول: 280 - 283، محاضرات في أصول الفقه 5: 8 - 9.
- 3- مناهج الوصول 2: 154، تهذيب الأصول 1: 410 - 411.

أولها: في مفهومهما اللغوي

فقد نسب إلى الشهرة (1) أنّ «الصحة» هي التمامية، و«الفساد» هو النقصان.

وأورد عليه: بأنّ المتفاهم العرفي من الإطلاقات خلافه؛ لصحة أن يقال: «يد ناقصة، وبيت ناقص» وعدم صحة توصيفهما بالفساد.

فالأولى أن يقال: إنّ التمامية تستعمل بالنسبة إلى الاختلال في الشيء من ناحية كميته و المقدار، و«الفساد» يطلق عليه عند الاختلال في الكيفية والمزاج، فيقال: «البطيخ فاسد»، ولا يقال: «ناقص».

وبعد ما ابتلى بالمخترعات الشرعية؛ وأنّ الصلاة الناقصة بركة توصف ب«الفساد» مع أنّه من الاختلال بحسب الكمية، احتمال الوضع الآخر. وبعد ما رأى أنّ الاحتمال المزبور بعيد غايته بالتزم بالمجازية؛ وأنّ من كثرة الاستعمال بلغ إلى حدّ الحقيقة مثلاً في الاستعمالات الشرعية (2).

أقول: وفيه ما لا يخفى، أولاً: أنّ البيت إذا كان مختلفاً من ناحية العوارض يقال: «هو ناقص» كما أنّ اليد إذا كانت عوجاء توصف بالنقصان.

وثانياً: أنّ الالتزام بالمجازية يورث الخروج عن محط النزاع حسبما تصوّروه في ميزان الاندراج في محط البحث.

والذي هو الأقرب: أنّ مفهوم الصحة في جميع الموارد واحد؛ سواء كان مقابلها مفهوم المعيب، أو كان مقابلها مفهوم البطلان، أو الفساد، وهكذا مفهوم الفاسد واحد؛ سواء كان مقابله السالم، أو كان مقابله الصحيح، وإثما الاختلاف في المصاديق؛ وأنّها ذات عرض عريض.

1- كفاية الأصول: 39 و 220، نهاية الأفكار 1: 73، نهاية الأصول: 46، مناهج الوصول 2: 153.

2- مناهج الوصول 2: 153-154.

وإجمال الكلام: أن كل شىء سواء كان من الأمور الطبيعيّة، أو كان من الأمور الاختراعيّة والاعتباريّة، ذو نشأتين: نشأة تقدير و تدبير، و نشأة التكوين و التشخّص و الخارج.

فإذا لوحظ الشىء فى النشأة الأولى، فيقدّر له الأجزاء و الشرائط و الأفعال و الآثار و الخواصّ و الحدود و الكيفيّات، و تكون تلك الخصوصيّات داخلة فى طبيعته النوعيّة، لا بما أنّها أجزاء ذاتيّة، بل بما أنّها حدودها اللازمه فى الطبيعة الكاملة النوعيّة، فإنّ جميع المقولات و الضمانم ممّا تقدّر فى تلك النشأة و هى النشأة العلميّة، كما يقدر المهندس فى النشأة الذهنيّة جميع خصوصيّات البيت و تبعاته من الأمور الدخيلة فى كماله.

ثمّ بعد التقدير المزبور حسب الطبيعة النوعيّة، يشعّ فى أن تصير هذه الطبيعة موجودة بالوجود الخارجيّ، و تصير خارجيّة و فى الأعيان، فإذا كان ما فى الخارج من الأعيان، عين ما فى العلم و الذهن من التقادير، يكون الخارج كاملاً و جامعاً و تاماً و صحيحاً و سالماً، و إلاّ فيتوجّه إليه تارة و صف «النقصان» أو وصف «الفساد» أو «البطلان» أو «المعيب» و كلّ ذلك مفهوم غير مفهوم الآخر، و هكذا فى مقابلاتها، إلاّ أنّ مناشئ هذه التوصيفات المختلفة ربّما تكون متفاوتة و غير واحدة.

مثلاً: إذا قلنا: «إنّ عقل زيد ناقص» فهو باعتبار الأثر المرغوب منه و المقدّر له فى الطبيعة النوعيّة و فى النشأة العلميّة، و إذا قلنا: «إنّ البدن ناقص» فهو بلحاظ الكميّة و الكيفيّة، و إذا قلنا: «معيب» فهو بلحاظ النقصان أو الزيادة على المقدّر النوعيّ فى تلك النشأة، و إذا قلنا: «فاسد» فهو بلحاظ الأخلاق و الاعتقاد و المقدّر له على الحساب المزبور، و إذا قلنا: «إنّه باطل عاطل» فهو بلحاظ الأثر المرغوب منه من العمل المفيد و الفعاليّة الاجتماعيّة.

و أمّا إذا كان كامل العيار، و إنساناً كاملاً من جميع الجهات المقدّرة له فى

جميع مراحل وجوده حسب طبيعته النوعية، فيسلب عنه جميع هذه العناوين، ويوصف بمقابلاتها من الصحة؛ فيقال: «هو صحيح المزاج والخلقة، وسالم العقل، وصحيح العمل والقول والأخلاق» وغير ذلك.

ومن هنا يظهر: أنّ المخترعات الشرعية والاعتباريات العقلية، كالمركبات الحقيقية في هذه الجهة، فإذا كانت الصلاة كاملة الأجزاء والشرائط والآثار والخواص، فتوصف بتلك الأوصاف، وإذا اختلت من ناحية من النواحي المقدرة لها في نشأة الذهن والعلم، توصف بوصف من الأوصاف المزبورة، فإن كانت بلا ركوع وسجود، وبلا كيفية وهيئة معتبرة فيها، وبلا أثر وخاصة مرغوبة منها- ككونها «معراج المؤمن»⁽¹⁾ وهكذا- توصف بالأوصاف الأخر المذكورة.

إلا أنّ اتصافها بتلك الأوصاف تختلف مناشئه، فإذا قيل: «هي صلاة ناقصة» فهو لأجل الإخلال بها من ناحية الآثار المرغوبة منها، وإذا قيل: «إنّها فاسدة» فهو لأجل الإخلال بكيفيتها أو كميتها المتقدرة لها بحسب الطبيعة، وإذا قيل: «إنّها باطلة وعاطلة» فلا يبعد كونها بلحاظ مطلق الأثر المرغوب منها.

وأما تفسير الصحة والفساد، وجعل منشأ الاتصاف بهما عدم وجوب القضاء والإعادة وجوبهما، كما نسب إلى الفقيه، وهكذا تفسيرهما بحصول الامتثال وعدمه، كما عن المتكلم⁽²⁾، فهو غير صحيح؛ لأنّهما من الأمور المنتزعة عن تطابق المأثري به والمأمور به، وعدم التطابق، من غير دخالة سقوط الأمر وعدمه في ذلك؛ وإن كان يسقط في صورة الصحة، ولا يسقط في صورة الفساد، إلا أنّهما كالحجر جنب الإنسان، أو هما ليسا من الانتزاعيين من التطابق وعدمه، بل الهيئة المتقدرة المفروضة المذكور تفصيلها إذا وجدت بجميع ما قدر لها في النشأة العلمية توصف

1- تقدّم في الصفحة 302.

2- قوانين الأصول 1: 157- السطر 19-20، و 158- السطر 24، كفاية الأصول: 220.

بالصحة، وإذا لم تكن كذلك توصف بالفساد، من غير لحاظ التطابق حتى يقال: بأنه في المعاملات لا يكون أمر حتى يطابق، أو يقال: بأن الصلاة المأمور بها هي طبيعي الصلاة، والطبيعة توجد بتبعها في الخارج.

فبالجملة: لا داعي إلى اعتبار التطابق في الاتصاف المزبور، بل الطبيعة الكذائية إذا صارت خارجية ينتزع منها الصحة، وإذا كانت خارجية، ولكنها كانت مختلة من ناحية من النواحي المزبورة تكون فاسدة. وسيظهر في طي الأمور الآتية ما يترتب على هذه المقالة من الآثار (1) بعد ما عرفت سقوط تعريف الفقهاء والمتكلمين أيضا، والأمر سهل.

ثانيها: في اتصاف العناوين في عالم العنوائية بالصحة و الفساد

قد مر في بحوث الصحيح والأعم: أن الصحة والفساد ليسا من الأمور الداخلة في الذاتيات وفي الطبائع بالحمل الأولى (2)، وهذا مما لا غبار عليه كما عرفت في البحث السابق؛ مما تبين أن الصحة ليست من الأمور الملحوظة عند تقدير الطبائع؛ تكوينية كانت، أو تأليفية هندسية، أو اختراعية اعتبارية.

وأما الخلاف الظاهر بين الأعلام حول أن الصحة والفساد من تبعات الطبيعة في ظرف الوجود الخارجي، فلا توصف العناوين في عالم العنوائية بهما، أم الأمر ليس كما قال به السيد الأستاذ البروجردى (3) والوالد (4) - عفى عنهما - ويجوز توصيف العنوان، فالتحقيق هو الثاني؛ ضرورة أن توصيف الصلاة في النجس: «بأنها فاسدة»

1- يأتي في الصفحة 319-320 و 324.

2- تقدم في الجزء الأول: 201-202.

3- نهاية الأصول: 280-281.

4- مناهج الوصول 2: 154-155.

من غير النَّظَر إلى تحقُّقها وعدم تحقُّقها، جائز وواقع في جميع الرسائل العمليَّة.

ولعلَّ نظرهما ولا سيَّما نظر السيِّد الوالد المحقِّق إلى الإشكال في كون الصِّحَّة من تبعات الطَّبيعة في الحمل الأوَّل، وأمَّا توصيف العناوين بما هي عناوين بالفساد فهو جائز لا غبار عليه، وهكذا توصيفها بالصِّحَّة وأنَّ الصلاة في الظاهر صحيحة ممَّا لا شبهة تعريضها، من غير رجوع القضية البتِّية إلى القضية الشرطيَّة بالضرورة، فلا تخلط.

ثالثها: في أنَّ الصِّحَّة و الفساد من الأمور الواقعيَّة لا الإضافيَّة

قد اشتهر: «أنَّ الصِّحَّة و الفساد من الأوصاف الإضافيَّة (1)»، وليس المراد من «الإضافة» أنَّهما من المفاهيم المتضايقة، ولا من مقولة الإضافة، بل المراد أنَّهما من الأوصاف النسبيَّة و اللحاظيَّة في قبال الأوصاف الواقعيَّة».

مثال الأوَّل: وصف التقدُّم و التأخُّر، فإنَّ الواحد يوصف بهما بلحاظ الأمرين الخارجين عنه، فيكون مقدِّماً و مؤخَّراً.

و مثال الثاني: وصف البياض و السواد، فإنَّهما وصفان للجسم على الإطلاق و الواقعيَّة.

فهل الصِّحَّة و الفساد من قبيل الأوَّل أم الثاني؟ فيه خلاف: ظاهر الأكثر (2) و هو صريح «الكفاية» (3) و السيِّد الأستاذ رحمه الله (4) كون الشئ الواحد صحيحاً بلحاظ،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1: 60، نهاية الأفكار 1: 74، نهاية الأصول: 281.

2- تقريرات المجدِّد الشيرازي 3: 71، فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1:

3- كفاية الأصول: 220.

4- نهاية الأصول: 281.

وفاسد بلحاظ آخر.

وربما يتوجّه إليهما: أنّ مفهوم الصّحة و الفساد لو كانا إضافيّين، للزم ذلك في اتصاف الطبائع الخارجيّة، مع أنّ الوجدان حاكم بأنّ البطّيح لا يوصف باعتبار و لحاظ بالصّحة، وفي اعتبار آخر و لحاظ آخر بالفساد، فإنّ البطّيح بحسب الواقع إمّا فاسد، أو صحيح، فلا بدّ و أن يكون الأمر كذلك في مثل الصلاة وغيرها، فإنّ الصلاة إمّا صحيحة، أو فاسدة.

وأمّا إذا قلنا: «الصلاة صحيحة من حيث الأجزاء و الشرائط، و فاسدة من حيث اشتمالها على المانع مثلاً» فهو ليس من التوصيف الواقعيّ للصلاة الخارجيّة بالحمل الشائع. فليسا هما من قبيل التقدّم و التأخر، فإنّهما يحملان على الحقيقة على الصنف الثاني، و يكون موضوع التقدّم عين موضوع التأخر.

نعم، يمكن إرجاع هذا التوصيف إلى الصّحة التأهيلية التي هي في الحقيقة ليست إلّا حكماً مشروطاً من جهة، و صّحة واقعيّة من جهة أخرى؛ و إن كانت قابلة للزوال لأجل طرّو الفساد، كما في الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية.

ثمّ إنّ العلامة الأستاذ قدس سره استدلل لإضافيّتهما: «بأنّ الحركة الخارجيّة الصلّاتيّة الواقعة في المغصوب، حركة صحيحة إذا لاحظناها بعنوانها الذاتيّ الطبيعيّ، و تلك الحركة- لأجل توقّع انطباق عنوان «الصلاة» عليها و لأجل كونها صلاة فاسدة- توصف بالفساد»(1).

وفيه: أنّه في الأوصاف الإضافيّة كما في المثال المزبور، لا بدّ و أن يكون الموضوع واحداً، و يحمل الوصف عليه حملاً حقيقيّاً لا مجازيّاً، فكما يصحّ أن يقال:

«هذا الصنف الثاني متقدّم و متأخّر بالقياس إلى الصنف الأول و الثالث» كذلك لا بدّ و أن يصحّ أن يقال: «هذه الحركة الخارجيّة صحيحة و فاسدة» مع أنّ الفساد يطرأ

عليها لأجل اعتبار آخر؛ وهو تلوّنها بالصلاة، ولمكان ذلك يقال: «هي فاسدة» وما هو الفاسد في الحقيقة هي الصلاة المتّحدة مع تلك الحركة، فلا ينبغي الخلط.

فتبين: أنّ ما اشتهر «من أنّهما من الأوصاف الإضافيّة» في غير محلّه، بل هما من الأوصاف المطلقة الواقعيّة الثابتة كالبياض و السواد.

نعم، ربّما يمكن أن يوصف الواحد لأجل اشتماله على الجهات الكثيرة بالصحة و الفساد، على أن يكون موضوع الصحة في الحقيقة غير موضوع الفساد، مثلاً يوصف الإنسان بالصحة؛ لأجل صحّة المزاج، و يوصف بالفساد؛ لأجل فساد الأخلاق، إلا أنّ الموضوع متعدّد كما ترى، فليتدبّر جيّداً.

ومما ذكرناه يظهر: أنّ الصحة و الفساد بالنسبة إلى حالات المكلفين ليسا من الصحة و الفساد الإضافيين (1)؛ وذلك لأنّ الطبيعة المتقدّرة مختلفة الأجزاء و الشرائط؛ حسب اختلاف تلك الحالات، وهذا لا يوجب كونهما و صفتين إضافيتين كما ترى. وهذا أيضا من ثمرات البحث الذي حرّراه أوّلاً (2).

رابعها: في بطلان الصحة التأهلية

قد اشتهر تقسيم الصحة إلى الصحة التأهلية، و الصحة الفعلية (3)، فإنّ الصلاة بعد الفراغ منها صحيحة بالفعل، و الصلاة حين الاشتغال بها صحيحة تأهلاً؛ لما أنّ الركعة الأولى أهل لأنّ تلتحق بها الثانية، و تصير صحيحة بالفعل.

وبعبارة أخرى: لو فسدت الصلاة بعد ذلك فليس الفساد ناشئاً من الركعة

1- لاحظ مناهج الوصول 2: 154، محاضرات في أصول الفقه 1: 136.

2- تقدّم في الصفحة 303-305 و 313.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النابيني) الكاظمي 4: 232-233، نهاية الأفكار 3: 441، و لاحظ أنوار الهداية 2: 359.

الأولى، بل هو يأتي من الجهات الأخرى والركعات الآتية.

أقول أولاً: بناءً على هذا يلزم صحة تقسيم الفساد إلى القسمين المزبورين، فإن الركعة الأولى فاسدة تأهلاً؛ ضرورة أن بطرّف الفساد الآتي على الركعة الثانية تصير الركعة الأولى أيضاً فاسدة بالفعل، ويلزم بناءً عليه إمكان اجتماع الصحة التأهلية وفساد الفعل بالضرورة.

وثنياً: إنه لو كان في المخترعات الاعتبارية أثر من الصحة التأهلية، لكان ذلك أيضاً في الطبائع الخارجية، وإذا لاحظنا تلك الخارجيات من المركبات - حقيقية كانت، أم تأليفية - فهي لا توصف بالصحة التأهلية.

مثلاً: إذا كان بناء الدار وهيئتها على أن تكون ذات غرف خمس، فإذا بنيت إحدى الغرف لا توصف هي بالصحة التأهلية، بل الغرفة الواحدة في اللحاظ الاستقلالي صحيحة بالفعل، ولكنها تكون بحيث إذا لحقتها الغرف الأخرى يصير الكل داراً، والكل يوصف بالصحة الفعلية، وهي الصحة الأخرى، ولا تكون هذه الصحة تلك الصحة التأهلية البالغة إلى حد الفعلية، مع أن الصحة التأهلية لا بد وأن تصير فعلية عند تمامية الأجزاء، مع أن الأمر ليس كذلك.

هذا، وغير خفي: أن الحكم على شيء بالصحة تأهلياً كان أو فعلياً، من القضايا الموجبة المحتاجة إلى وجود الموضوع، والصلاة وركعتها معدومة حين الحكم، فتدبر.

خامساً: في تقابل الصحة وفساد

اختلفوا في أن الصحة وفساد المتضادين، أو هما من قبيل الملكة والعدم، أم يفصل بين الصحة وفساد في الطبائع التكوينية، و
الصحة وفساد في المركبات الشرعية؟

فذهب الأكثر إلى الثاني (1)، والوالد المحقق - مدّ ظله - إلى الثالث (2)، وظاهر الكلّ أنّ الفساد أمر عدميّ (3).

والأذى هو التحقيق حسبما عرفت ممّا: أنّ الصّحة انتزاع من الطبيعة المتقدّرة في ظرف الوجود الخارجيّ (4)، فإذا قدّر البطّيح في النشأة العلميّة - حسب الطبيعة النوعيّة - أن تكون كذا وكذا، فإن كانت في وجودها الخارجيّ عين ما في الخارج، وتصير خارجيّة، فهو البطّيح الصّحيح والسالم.

وإذا لم تصر خارجيّة فتارة: لا تصير في الخارج على الإطلاق، فلا شىء في الخارج حتّى ينتزع منه شىء، وأمّا إذا صارت خارجيّة ببعض الخصوصيّات المتقدّرة لها، وكانت ناقصة في الوجود، فهي أيضا لا ينتزع منها الفساد، بل يكون الفساد منتزعا من جريان الاختلال في المزاج الموجب لعفونته ومرارته وغير ذلك، فيكون منشأ انتزاع الفساد أمرا وجوديّاً.

وأمّا في الاعتباريّات فالأمر أيضا كما حرّر، فإنّ من قطع صلّاته عمداً في أثنائها لا تكون صلّاته فاسدة، بل الصلّاة تصير باطلة، والفساد ينتزع من اشتغالها على وبر ما لا يؤكل لحمه، كاشتغال البطّيح على الديدان، فلاحظ وتدبّر.

فلا - مفهوم ثان للفساد في الاعتباريّات، ولا يكون من العدميّات في الطبيعيات. بل لا معنى لكونهما من العدم والملّكة؛ لأنّ العدم المقابل للملّكة ما كان فيه قوّة الملّكة، مع أنّ الفاسد ليست فيه قوّة الملّكة. نعم الناقص فيه قوّة الملّكة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّهما من العدم والملّكة المشهوريين (5)، فتأمل.

1- أجود التقريرات 2: 388، نهاية الأفكار 1: 77، و 4: 97، نهاية الأصول: 283.

2- مناهج الوصول 2: 153-154، تهذيب الأصول 1: 410-411.

3- أجود التقريرات 2: 388، نهاية الأصول 1: 283، منتهى الأصول 1: 52.

4- تقدّم في الصفحة 314-316.

5- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 116-117.

وإن شئت قلت: ليس الصّحة والفساد من الأضداد الحقيقيّة؛ لأنّهما ليسا من المحمولات بالضميمة، أو أنّ الفساد أمر خارجيّ، بخلاف الصّحة، فإنّها من قبيل الشّيئيّة والإمكان، يكون الخارج طرف اتصافهما، والذهن ظرف العروض.

هذا بالنسبة إلى الفساد في الطبائع الخارجيّة، وأمّا في الاعتباريّات فهو اعتبار طبعاً، فلاحظ جيّداً.

سادسها: حول توهم إضافيّة الصّحة والفساد ودفعه

ربّما تنقسم الصّحة والفساد إلى الشرعيّين والعرفيّين (1)، وفي هذه القسمة يصيران إضافيّين، فيكون الشّيء الواحد صحيحاً عرفياً، وفساداً شرعياً، ويلزم بناء عليه الخلل فيما مضى؛ من أنّهما ليس إضافيّين (2).

وتوهم الشبهة في صّحة التقسيم المزبور واضح المنع؛ ضرورة أنّ القمار والبيع الربويّ صحيحان عرفاً، وموضوعان للأثر عند العقلاء، وباطلان شرعاً، ولا يترتب عليهما الأثر المرغوب منهما في نظر الشرع.

أقول: لنا أن نقول بأنّ مقتضى ما تبين منّا في تقدير الأشياء؛ وسبق الوجود العلميّ على العينيّ، وسبق نشأة الماهيّة المتقدّرة بالأجزاء وشرائط على نشأة وجود تلك الماهيّة (3)؛ هو أنّ ماهيّة المعاملات والموضوعات العرفيّة المتسبّب بها إلى المسبّبات الخاصّة إذا صارت خارجيّة، ينتزع منها الصّحة، وتلك الماهيّات- لأجل حكم الشرع بعدم جواز ترتيب الآثار عليها- لا ينتزع منها

1- تقريرات المجدّد الشيرازي 3: 72-73، نهاية النهاية 1: 46-47، محاضرات في أصول الفقه 1: 193-194.

2- تقدّم في الصفحة 319-320.

3- تقدّم في الصفحة 314-315.

الصحة بهذا المعنى.

وأما توصيفها بالفساد، أو دخالة الشرع في مقدّرات المعاملات، فهو غير واضح وغير لازم وإن كان ذلك ممكناً خلافاً لما يستظهر أحياناً في بعض المواضع عن جمع (1)؛ ضرورة أنّ عائلة البشر إذا كانت تابعة للشرع، تصير الاعتبارات الأولية العقلانيّة منسيّة، و تبقى القيود و الشرائط الشرعيّة في المحاورات العرفيّة و المعاملات العقلانيّة، كما يكون من المحتمل هذا الوجود من الاعتبار العقلانيّ، معتبراً شرعياً من الشرائع السالفة، فلاحظ و اغتتم؛ فإنّه ينفك في كثير من المراحل.

سابعا: حول اندراج المعاملات في محطّ النزاع

بناءً على كون مناط الاندراج في محطّ النزاع؛ إمكان اتصاف المعنى بالصحة و الفساد، يشكل الأمر في المعاملات؛ وذلك لأنّه في مثل العبادات التي يتعلّق الأمر بها، يكون المطلوب نفس الطبيعة، و هذه الطبيعة لمكان كونها ذات مراتب اعتباريّة تشكيكيّة، توصف بالصحة و الفساد، فإذا وجدت الصلاة خارجاً، و كانت هي الصلاة المتقدّرة في النشأة الذهنيّة، ينتزع منها مفهوم الصحة، و إلاّ فينتزع منها مفهوم الفساد.

وأما المعاملات، فهي من قبيل الأسباب و المسبّبات، أو تكون من قبيل الموضوعات لأحكام عقلانيّة التي هي المقصود بالذات و المنظور فيها، و عندئذٍ لا- معنى لاتصافها بالصحة و الفساد؛ ضرورة أنّ أمر المسبّب دائر بين التحقق و اللاتحقق، و ليس ذا مراتب تشكيكيّة في الاعتبار.

وأما أسباب الإنشاء فهي مثله؛ لأنّ جميع القيود العرفيّة و العقلانيّة، من قبيل المقوّمات الدخيلة في حقيقة التسمية؛ بحيث لا يصدق على الناقص القاصر و على

1- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 1: 195.

السبب المختلّ عنوان «البيع» و «الإجارة».

وإن شئت قلت: العرف في هذه الموضوعات الخاصّة أخصّي، ولا يتصوّر الأعميّة فيما كان شأنه ذلك.

وأمّا توهم اتصافه بالصحة و الفساد شرعاً، ويكون المراد من «الفساد» في العنوان أعمّ من الفساد العرفي، فقد مرّ ما يتعلّق به، وذكرنا هناك: أنّ الظاهر من الشرع ليس إلاّ المنع عن ترتيب الآثار على ما هو الموضوع للأثر عرفاً، من غير دخالة في ماهيّة المعاملة أو لزوم دخالته.

وتوهم: أنّ نفى ترتّب الأثر ليس إلاّ لأجل اعتبار قيد في المعاملة ثبوتاً الأذى هو المفقود في المعاملة العرفيّة في محله، إلاّ أنّه لا يستلزم التصرّف في مفهوم الصحة و الفساد، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر: أنّ ما توهموه حلاً لهذه المعضلة «من أنّ المناط في توصيفها بالصحة و الفساد، ترتّب الأثر على السبب و عدم ترتّبه، فإنّ السبب إذا كان موجوداً بتمام هويّته ينتزع منه الصحة، و إلاّ فينتزع منه الفساد»⁽¹⁾، غير وجيه و خالٍ عن التحصيل؛ ضرورة أنّ الشرائط العرفيّة تكون من الأركان المقوّمة للعناوين و الماهيات، و لو أُطلق أحياناً في مورد فهو من قبيل المجازات الشائعة و التوسّعات المتعارفة، فلا يكون للسبب وجود تامّ و ناقص، بل السبب أيضاً أمره دائر بين الوجود و العدم.

و من المحتمل قوياً استناد الشهرة إلى هذه الشبهة في ذهابهم إلى أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأخصّ⁽²⁾، و لتلك النكتة و هذا السرّ ذهبوا إلى أنّ الإجازة في

1- كفاية الأصول: 220، أجود التقريرات 2: 390، نهاية الأفكار 1: 73-74 و 452.

2- الفصول الغرويّة: 52-السطر 15، كفاية الأصول: 49، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 79-82.

الفضولِي كاشفة(1)؛ لأنّ البيع الواقع من الفضولِي لا يتردّد بين الوجودين: الإنشائي، والفعليّ، حتّى يقال: بأنّ الإجازة ناقلة، ويصير بها فعليّاً، بل البيع إمّا يوجد بالحمل الشائع ويؤثّر، أو لا يكون قابلاً للحقوق الإجازة، وحيث إنّ الشرع والعرف على صحّة الفضولِي فيعلم: أنّ حقيقة البيع وتمام ماهيته تحصل بعمل الفضولِي، وتكون الإجازة كاشفة.

أقول: تنحلّ هذه المعضلة على مسلكنا في المسألة؛ وذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس حول الصحّة والفساد(2)، وأنّ ما اشتهر: «من أنّ مناط الاندراج في محطّ النزاع إمكان الاتصاف بالصحّة والفساد» ممّا لا أصل له، بل المناط إمكان استتباع النهي لجهة وضعيّة زائداً على جهة تكليفيّة، فإنّه إذا أمكن ذلك ثبوتاً، كان للبحث عن دلالة النهي على تلك الجهة أو اقتضائه وجه، وإلا فلا.

وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك؛ ضرورة أنّ النهي المتعلّق بالمعاملة يمكن أن يستتبع جهة وضعيّة؛ وهو أنّ المنهَى ليس قابلاً لأن يتوصّل به إلى السبب المقصود، ويكون ساقطاً عن تلك القابليّة، سواء كان ذلك بسقوط صفة القابليّة، أو بعدم تحقّقه رأساً.

هذا، ويمكن أن يقال: بأنّ تقابل الصحّة والفساد كما عرفت(3)، ليس من العدم والملكة الحقيقيين؛ حتّى يلزم من إمكان الاتصاف بالصحّة إمكان الاتصاف بالفساد، بل يمكن أن يوصف شيء بالصحّة عند الوجود، ولا يوصف بالفساد؛ لانتفاء الموضوع وانعدامه.

1- الروضة البهيّة 1: 314-السطر 15، جواهر الكلام 22: 285، المكاسب، الشيخ الأنصاري: 132-السطر 4.

2- تقدّم في الصفحة 309.

3- تقدّم في الصفحة 321-322.

إذا تبين ذلك، فلتكن على خبر من أمر آخر: وهو أن المقصود بالبحث ليس دلالة النهي على الفساد، أو اقتضائه ذلك، أو استتباعه لمفهوم الفساد، بل المقصود بالبحث هو أن النهي إذا تعلّق مثلاً بعنوان «المعاملة» هل يورث أن لا ينتزع من المنهَى عنوان «الصحة» أم لا؟ فإن اجتمع بين النهي وانتزاع عنوان «الصحة» فيعلم أنه لا يستلزم جهة وضعيّة، وإلا فيعلم منه استتباعه لجهة وضعيّة؛ سواء كان تلك الجهة عنوان «الفساد» أو أمراً أسوأ حالاً منه؛ وهو «الانتفاء والانعدام».

فإذن يعلم إمكان اندراج المعاملات في مصبّ الخلاف في المقام؛ فإنّه إذا تعلّق النهي ببيع الرّبا إمّا ينتزع منه الصحة بعد ما تعلّق، فيكون النهي غير دالّ على شيء، وإمّا لا ينتزع منه العنوان المزبور، فيكون مستتبعاً طبعاً لأمر وضعيّ؛ وهو قصور المعاملة عن إمكان التسبّب به، فليتملّ جيّداً.

ثامنها: حول مجعوليّة الصّحة و الفساد و عدمها

إشارة

من البحوث المشهورة حول الصّحة و الفساد: أنّه هل هما مجعولتان وقابلتان للجعل استقلالاً و تبعاً مطلقاً، أم لا مطلقاً⁽¹⁾، أو يفصل بين الصّحة العرفيّة و الشرعيّة، أو بين العبادات و المعاملات، كما في «الكفاية»⁽²⁾ أو بين الواقعيّة و الظاهريّة، فلا تكونان مجعولين بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة؟ وأمّا الأحكام الظاهريّة على القول بالإجزاء فلا بدّ و أن تكونا فيها مجعولين⁽³⁾.

وجوه، بل و أقوال.

-
- 1- مطارح الأنظار: 160- السطر 13- 15، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 460، منتهى الأصول 1: 413، مناهج الوصول 2: 155.
 - 2- كفاية الأصول: 221- 222.
 - 3- أجود التقارير 2: 391- 393، مصباح الأصول 3: 86.

أقول: لا خير في إطالة الكلام حول المسألة بعد وضوحها؛ ضرورة أنّ الصّحة- كما عرفت (1)- ليست من التبعات و العوارض الملحوظة في نشأة تقدير الشىء و نشأة الدهن، بل الطبائع في هذه النشأة تعتبر مع قيود و خواص و آثار؛ على نعت قابليتها بالنسبة إليها، و تلك القيود و التبعات إما مندرجة في المقولات حقيقة، أو تكون اعتباراً من تلك المقولات، كما في الطبائع الاعتبارية و الماهيات العرفية و الاختراعية.

و إذا صارت تلك الطبيعة- على ما كانت مقتدرة بالخصوصيات- خارجيةً و في الأعيان، ينتزع منها الصّحة، و إلاً فربما ينتزع منها «المعيب» و ربما ينتزع منها عناوين «الباطل، و العاطل، و الفاسد، و الناقص» من غير اندراج هذه العناوين تحت اللحاظ و الاعتبار، فلا تنالها يد الجعل تكويناً، و لا تشريعاً.

نعم، يمكن أن تكون الطبيعة ذات عرض عريض بالنسبة إلى حالات المكلفين، فتكون ذات أجزاء و شروط تتراوح بين العشرة إلى العشرين، فيكون ينتزع الصّحة منها في فرض دون فرض، من غير إمكان انتزاع الصّحة من الطبيعة الناقصة بعد كونها متقدّرة بالأجزاء البالغة إلى العشرين مثلاً بالضرورة.

نعم، للشرع صرف التّظر عن أمره و تكليفه، و أن لا يوجب الإعادة و لا القضاء، و لكنّه ليس جعل الصّحة للمأتى به إلاً ادعاءً؛ بداعي انتقال المكلف إلى عدم التزامه بتكليفه، و إلاً فمع التزامه بالتكليف التام لا يعقل اعتبار الصّحة و الاجتزاء بالناقص، كما هو الواضح، و قد نصّ عليه السيّد الوالد المحقّق - مدّ ظلّه- (2) فليلاحظ جيّداً.

نعم، يتوجّه إليه- مدّ ظلّه- أنّه ظنّ حسب ما اعتقده فيما سلف «أنّ وجه امتناع جعلهما أنّ الصّحة و الفساد من أوصاف الفرد الموجود من الماهية المخترعة،

1- تقدّم في الصفحة 314-316.

2- مناهج الوصول 2: 155، تهذيب الأصول 1: 412.

المنتزعتان من المطابقة و اللامطابقة» (1) انتهى.

وفيه ما عرفت: من أنّ الصّحة تعرض الماهية الكلية أيضاً، ولا يكون منشأ الانتزاع التطابق و اللاتطابق، بل منشأ الانتزاع تحقّق الطبيعة على قدرها المتعيّن في النشأة العلميّة في الخارج وفي الأعيان؛ ضرورة أنّ الطبيعيّ بنفسه موجود في الخارج لا بمنشئه، من غير فرق بين الطبائع الأصليّة و الاعتباريّة، فلا معنى لمفهوم المطابقة و اللامطابقة المعروف في كلماتهم (2) صدرأً و ذيلأً، كما مرّ بتفصيل لا مزيد عليه (3).

إن قلت: إنّ نرى بالوجدان أنّ الشرع يعتبر بعض المعاملات صحيحة، و بعضها فاسدة و لو بالإمضاء و الردع، و لا نعى بجعل الصّحة و الفساد إلأ ذلك.

و بعبارة أخرى: نجد بالوجدان صّحة قول الشرع في القوانين الشرعيّة و قول العرف في القوانين العرفيّة: «بأنّ معاملة كذا باطلة عندى و فاسدة لدينا» أو يصحّ في الارتكاز أن يقال: «جعلت بيع الخمر فاسداً، و جعلت بيع كذا صحيحاً» فلو كان ذلك من الممتنعات لما كان يستحسن ذلك عند العقل و العرف (4).

قلت أولاً: تجرى هذه الشبهة في العبادات أيضاً، و يصحّ التعبير المزبور فيها حذواً بحذو، فيقال: «إنّ عبادة الأوثان فاسدة عندى، و عبادة الله تعالى صحيحة لدينا».

و ثانياً: إنّ هذه الشبهة ليست إلأ ناشئة عن المسامحة في الإطلاقات العرفيّة و الاستعمالات البدويّة.

و الّذى هو الحقّ: أنّه في قولنا: «بيع كذا صحيح» ليس إلأ إخباراً عن واجديّة البيع لما يعتبر في نفوذه و سببته للمسبّب المترقب منه، أو واجديّة لما هو المعتر

1- نفس المصدر.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 458-461، نهاية الأصول 1:

3- تقدّم في الصفحة 314-317.

4- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 5: 12.

فى موضوعيته لحكم العقلاء بالنقل والانتقال، من غير جعل الصحة له بدون اعتبار منشئها، ومع اعتبار منشأ الصحة لا معنى لجعلها؛ لأنه يصير من قبيل جعل المجعول.

وهكذا إذا قلنا: «إن بيع الخمر فاسد» فإنه ليس إلا بعد لحاظ قيد فى المبيع؛ وهو أنه يعتبر أن لا يكون المبيع خمراً، فإذا كان كذلك ف «بيع الخمر فاسد» ليس إلا إخباراً، ولا يكون إنشاءً، وإذا صح قولنا: «جعلت بيع الخمر فاسداً» فهو ليس من قبيل جعل الفساد على البيع الجامع للشرائط؛ لأنه من اللغو، بل هو يرجع إلى إفادة اشتراط كون المبيع غير خمر.

فبالجملة: جعل البيع أو العبادة الكذائية فاسداً من المجازفة، إلا برجوعه إلى اعتبار قيد فى صحة البيع، وبعد رجوعه إلى ذلك لا معنى للجعل ثانياً؛ لأنه يصير أيضاً لغواً وجزافاً.

وإن شئت قلت: كما قد تكون الجملة الخبرية فى موقف الإنشاء، كذلك قد تكون الجملة الإنشائية فى موقف الإخبار، فإذا قيل: «جعلت صلاة الفاقدة صحيحة» فهو إخبار عن أن الصلاة بالنسبة إلى الفاقدة ذات تسعة أجزاء، وإذا قيل: «جعلت البيع الربوى فاسداً» فهو إخبار بأن من القيود المعتمدة فى نفوذ البيع عنده كونه غير ربوى وهكذا.

فلا- ينبغى الخلط بين مداليل الجمل، كما لا ينبغى الإصغاء إلى الجمل المزبورة فى محيط العرف، بعد عدم مساعدة البرهان على مفاهيمها المطابقة، وقيام الدليل عقلاً على امتناع سريان الجعل إلى الصحة والفساد؛ بسيطاً كان، أو مركباً.

تذنيب: حول تحقق الفساد فى الموضوعات الاعتبارية

ما ذكرناه من الفساد هو الفساد المنتزع من عدم تحقق الطبيعة على حدودها وخصوصياتها المقدرة لها، مثلاً إذا كانت طبيعة الصلاة متقدرة بالطهارة، فتارة: تصير الصلاة الواحدة لها خارجية، فحينئذ ينتزع الصحة، وأخرى: تصير الصلاة الفاقدة

للمهارة خارجية، فينتزع الفساد، فهذا الفساد مما لا تناله يد الجعل في التكوينية والتشريعية.

وأما إذا كان الفساد ناشئاً من اشتغال الفرد والطبيعة في الخارج على ما يضاد صحتها، كالعفونة والديدان، فإن هذا النحو من الفساد أمر وجودي مجعول ومستند إلى علته الطبيعية، هذا في الفساد الطبيعي بالنسبة إلى الأمور الطبيعية؛ والموضوعات الخارجية التكوينية.

وأما هذا النحو من الفساد، فإمكان تحقيقه في الموضوعات الاعتبارية- كالمعاملات- والاختراعية، مورد المناقشة والمنع، وهو يرجع إلى إمكان تصوير المنع والمضادة الخارجية، فإن قلنا بامتناع ذلك كما هو رأينا(1)، فلا يعقل سريان الجعل إليه.

وأما إن قلنا بإمكان ذلك (2)، فيلزم أن يكون الفساد قابلاً للجعل التبعي، لا الاستقلالي؛ لأنه ناشئ من جعل مانعية النجاسة مثلاً في الصلاة، وإذا اعتبر مانعية النجاسة تكون الصلاة الخارجية فاسدة بجعل المانعية، وأما جعل الفساد مستقلاً فهو من الجراف، ولا بد وأن يرجع إلى جعل مفسدية شيء للصلاة؛ حتى يستتبع جعل المفسدية جعل الفساد بالتبع. وقد خرجنا من حريم البحث، ولا سيما في هذا المقام على ما أبدعناه في عنوان البحث، فليعذرني إخواني إن شاء الله تعالى.

تاسعاً: في مقتضى الأصول العملية عند الشك في استتباع النهي للفساد

إشارة

وهو آخر المقدمات المذكورة في هذه المسألة، حول قضية الأصول العملية عند الشك في استتباع النهي لجهة وضعية، وعدم استتباعه لها، والكلام يقع في مقامين:

1- يأتي في الجزء الثامن: 56-57 و 82.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 203-204 و 243-250.

المقام الأول: في مقتضى الأصول في الشك في المسألة الأصولية

إنه إذا تعلّق النهي بشيء يقتضى حرمة التكليفية، فهل يستتبع الحرمة الوضعية زائداً على تلك الحرمة، أم لا؟

وحيث إنّ الاستتباع مورد الشك، فإما يجرى استصحاب عدم الاستتباع، أو لا يجرى؛ لعدم العلم بالحالة السابقة، فإن جرى فهو من الأصل المثبت؛ لعدم إمكان إثبات شيء بمجرد التعبدية كما لا يخفى، وإن لم يجر فالأمر أوضح.

وهذا من غير فرق بين كون الشك في دلالة النهي أو في استتباعه عقلاً.

وقد كتنا في سالف الزمان نذكر إمكان جريان أصل عدم النعتي، معتقداً بأن نفس التعبد بهذا عدم كافٍ فيما إذا شك في الدلالة اللفظية؛ لرجوعه إلى لحاظ الواضع، أو اكتساب صيغة النهي بالاستعمال والوضع التعيني، فليتأمل.

ومن الممكن إجراء عدم المحمولي، فإنّ الشك يرجع إلى الشك في أنّ صيغة النهي هل تستتبع التحريم الوضعي؟ وهي ما كانت تستتبع، ونفس التعبد بهذه القضية الكلية كاف، كما لا يخفى.

المقام الثاني: في مقتضى الأصول العملية في الشك في المسألة الفرعية

إشارة

إذا لم يكن أصل موضوعي في المسألة الأصولية، تصل النوبة إلى حال الأصول في المسألة الفرعية، والكلام هنا يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في العبادات

وقد عرفت: أنّ مصبّ البحث حول مقتضى النهي وضعاً؛ بعد مفروغية تعلّقه

بها، ودلالته على التحريم تكليفاً⁽¹⁾، فإذا شكَّ حينئذٍ يلزم منه الشكُّ في أنَّ صفة الحرمة تمنع عن صفة الصِّحة، أم لا، و مقتضى الأدلَّة عدم مانعيَّتها كسائر الموارد التي يشكُّ فيها في مانعيَّة شىء.

وبالجملة: إذا كان النهى مستتبعاً لحكم وضعيِّ وهو الفساد، أو عدم قابليَّة التقرب بالمنهى، فهو يمنع عن انتزاع صفة الصِّحة، وإلاَّ فلا، وعند الشكِّ يرجع إلى الأدلَّة النافية للمانعيَّة.

ودعوى: أنَّه يرجع إلى الشكِّ في سقوط أمر العبادة، غير مسموعة؛ ضرورة أنَّ منشأ الشكِّ في سقوط أمر العبادة، الشكُّ في إمكان انتزاع وصف الصِّحة، و منشأ ذلك هو الشكُّ في مانعيَّة الحرمة أو الكراهة النفسيتين أو الغيريتين عن الانتزاع المزبور.

وغير خفيِّ: أنَّه لا ينبغي الخلط بين هذه المسألة و مسألة التضادِّ بين صفة العبوديَّة و الحرمة⁽²⁾، فإنَّه بحث راجع إلى أصل المسألة، و ما نحن فيه بحث راجع إلى حدود مقتضى النهى وضعاً، فلا تخلط.

الجهة الثانية: في المعاملات

و الأمر فيها كما مرَّ في العبادات، و يكون الكلام في نفس الشكِّ في أنَّ صيغة النهى تستلزم الحكم بالفساد، أم لا. و أمَّا استكشاف الفساد من ناحية عدم الأمر و عدم الإمضاء، فهو أمر خارج عن حدود هذه المسألة.

فبناءً على هذا، لا يرجع الشكُّ هنا إلى الشكِّ في الصِّحة و الفساد، بل انتزاع الصِّحة من المعاملة القماريَّة مثلاً كان مفروغاً عنه، و إنَّما الشبهة في أنَّ صفة الحرمة

1- تقدّم في الصفحة 290-291 و 309.

2- نهاية الأصول 1: 285.

وصفة كونها منهيّاً عنها، تزامم انتزاع صفة الصّحة، أم لا. وإذا كان الشكّ يرجع إلى الشكّ في المانعِيّة والمضادّة، فبرفعها يتمّ المطلوب.

إن قلت: كلّ ذلك من الأصل المثبت؛ لأنّ انتزاع صفة الصّحة بعد رفع المانعِيّة، يكون من آثارها العقليّة.

قلت: كلا؛ لأنّها تنتزع في محيط العقلاء على كلّ تقدير، وإثما الشكّ في محيط الشرع، وإذا كان في نظر الشرع المانعِيّة مرفوعة يتمّ المطلوب، وهذا من أظهر مصاديق ضمّ الوجدان إلى الأصل، من غير كون الموضوع مركّباً، فتأمل.

وإن كنت تتحاشى من إرجاع المسألة إلى الشكّ في مزاحمة صفة الحرمة والكراهة مع صفة الصّحة، وقلت: إنّ الشكّ يكون في أنّ المعاملة القماريّة بعد كونها منهيّة، فاسدة أم لا، فإن كان هناك إطلاق أو عموم فهو، وإلّا فالأصل يقتضى الفساد، وهكذا في العبادات (1)، فنقول: قد عرفت أنّ ذلك خروج عن الجهة المبحوث عنها، ويكون من التمسك بعدم الأمر للفساد، وأمّا نفس هذه المسألة بما هي هي فلا تقتضى الفساد، ولذلك من الأصحاب من يقول: بأنّ عدم الردع كاف في نفوذ المعاملة، من غير لزوم كونها بمرأى و منظر من الشرع (2)، كما مرّ تفصيله في مقدّمات بحوث الضدّ والترتب (3)، وعليه يلزم صحّة المعاملة وإن لم يكن هناك أمر و تنفيذ بالإطلاق أو العموم.

وبعبارة أخرى: الكلام هنا يكون في صورة وجود الإطلاق والعموم، فعليه إن ثبت دلالة النهي على الفساد فيلزم التخصيص أو التقييد، وإلّا فلا وجه للقول بالفساد؛ لا من جهة التمسك بالإطلاق والعموم، بل لأجل قصور النهي عن إیراث

1- كفاية الأصول: 222، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 463.

2- مناهج الوصول 2: 163.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 337-338.

الفساد أو إيرات ما يمانع انتزاع الصحّة.

فتحصّل: أنّ المسألة من هذه الجهة تشتمل على بحث حيثيّ، ولا ينبغي الخلط، والأمر - بعد ذلك كلّه - سهل جدّاً.

ذناية: حول ابتناء النزاع على عقلية النزاع ولفظيته

قال في «الدرر»: يمكن ابتناء المسألة على كون النزاع لفظياً أو عقلياً، فأفاد الصحّة على الأوّل؛ لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في التقييد، بعد وجود الأمر في الشريعة، وبعد فرض إطلاقه وعمومه، والفساد على الثاني؛ لأنّه ليس من الشكّ في قيد من قيود المأمور به، بل هو من الشكّ في حصول القرب بالمأتمّي به (1)، انتهى مرّاه.

وفيه أولاً: ما عرفت من أنّ مناط عقلية النزاع ولفظيته ليس دليل المسألة، وإلاّ يلزم كون حجّية الخبر الواحد وأمثالها لفظية وعقلية، و مرّ تفصيله (2).

وثانياً: على الأوّل يتوجّه إليه ما مرّ؛ من توجيه الإشكال الأخير على «الكفاية» لأنّه لا يزيد على ما فيها هنا.

وثالثاً: أنّه قدس سره على ما يستظهر منه، ظنّ أنّ القرب المطلوب في العبادات، أمر تكوينيّ سماويّ خارج عن محيط دائرة العلم و القدرة (3)، وإلاّ فلا شبهة في أنّ المكلف يقصد بالمأتمّي به وجه الله تعالى؛ على وجه يكفي في صورة احتمال كون الطبيعة مورد الأمر، فضلاً عمّا نحن فيه، فتدبر، جيّداً.

إذا عرفت تلك المقدمات فالكلام يقع في مقامين:

- 1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 186-187.
- 2- تقدّم في الصفحة 133-134 و 292.
- 3- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 1: 96-97 و 187.

المقام الأوّل في النهي عن العبادة و الأفعال القرينة

إشارة

وأنه هل هو يستتبع الحكم الوضعي و عدم الإجزاء و الفساد و البطلان مطلقاً(1)، أم لا مطلقاً(2)؟

أو يقع التفصيل بين أنحاء النهي؛ فما كان منه تحريمياً أو تنزيهياً فهو يستتبع، و ما كان غيرياً فلا(3)، أو يلحق بالغيري التنزيه أيضاً(4)؟

أم يقع التفصيل بين ما إذا كانت نفس العبادة منهيّة، أو كانت أجزاءها و شرائطها(5)؟

أم يفصل بين ما كانت عبادة ذاتاً، و ما كانت عبادة بجهات عرضيّة، فلا يدلّ

- 1- الوافية في أصول الفقه: 101، قوانين الأصول 1: 159-السطر 9.
- 2- تقارير المجدّد الشيرازي 3: 99-100، نهاية النهاية 1: 250، درر الفوائد، المحقّق الحائري 1: 187.
- 3- مناهج الوصول 2: 160-161.
- 4- أجود التقريرات 1: 386-387، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2:
- 5- كفاية الأصول: 222-224، محاضرات في أصول الفقه 5: 52-53.

على الأول، وبدل على الثاني؟

وجوه وأقوال.

وأما التفصيل بين الأجزاء أو الشروط وغيرهما المأخوذة واسطة في الثبوت وعدمه (1)، فهو خروج عن البحث، كما نشير إليه إن شاء الله تعالى.

والذي هو الحق: أنّ النهي لا يدلّ بالوضع على شيء؛ لما تحرّر فيما سبق من حدود دلالة صيغته (2)، وما يظهر من «الكفاية» من دلالة عليه (3)، محمول على المسامحة، ولكن يستتبع الحكم الوضعي و بطلان المنهّي و فساد العبادة، و تصير النتيجة عدم جواز الاجتزاء بالمنهّي عنه في مقام الامتثال، من غير فرق بين صور المسألة و الفروض المزبورة.

وقد يقرّر هنا وجوه لا يخلو جلّها لو لا كلّها عن الخلل و المناقشة:

الوجه الأول: أنّ عباديّة العبادة بالأمر، و لا يعقل اجتماعه مع النهي الوارد على محلّه كما هو المفروض، من غير فرق بين كون النهي متعلّقاً بنفسها، أو بجزئها؛ لأنّ معنى تعلّقه بجزئها هو تعلّقه بالطبيعة المقيدة.

وأما تفسير تعلّقه بجزئها أو بوصفها بعنوانه الاستقلاليّ، فهو يرجع إلى النهي عن العنوان الخارج الذي هو خارج عن محيط النزاع، فما في «الدرر» (4) و التقريرات (5) لا يخلو من تأسّف.

وإلى هذا يرجع التفصيل المشار إليه بين الشرط الذي يكون واسطة في الثبوت، و بين ما يكون واسطة في العروض؛ لأنّه مع الوساطة في الثبوت يرجع إلى

1- كفاية الأصول: 223-224، منتهى الأصول 1: 416-418.

2- تقدّم في الصفحة 92-93.

3- كفاية الأصول: 224-225.

4- درر الفوائد، المحقّق: 187-188.

5- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 463-466.

أنّ ما هو المنهَى حقيقة، هو العنوان الخارج، فلا تخلط.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ النهى الغيرى لا- يورث الفساد؛ لتعلّقه بعنوان خارج و لكنّه أيضا خلف؛ لما أنّ المفروض تعلّقه بذات الضدّ و بعنوان «العبادة» المضادة مع الإزالة، فلا ينبغي الخلط بين اختلاف المباني، واختلاف البناءات، وإلاّ فالبحث المبنيّ طويل الذيل هنا، و قد مضى في محلّه (1) بحمد الله و له الشكر.

إن قلت: إنّ النهى التنزيهى يجتمع مع الأمر؛ لأنّه ترخيص بالفعل (2).

قلت: قد فرغنا عن امتناعه بعد الإقرار بأنّه متعلّق بالعبادة المقيّدة، و بعد الإقرار بأنّه محمول على الكراهة المصطلحة (3)، و أمّا مع إنكار ذلك فيلزم الخروج عن محطّ التشاحّ و مصبّ النزاع أيضا.

فبالجملة: فى مفروض الكلام يلزم اجتماع الأمر و النهى، و حيث إنّ الفرض تقدّم النهى فى مقام التعارض، يلزم عدم الأمر، و عند ذلك تصبح العبادة فاسدة.

إن قلت: قد تحرّر فى محلّه إمكان اندراج المطلق و المقيّد فى محلّ النزاع السابق، فعلى هذا لا يلزم سقوط الأمر على كلّ تقدير، بل إمّا يجتمع مع النهى، أو يسقط النهى دونه.

قلت:- مضافاً إلى عدم اندراجه فى محطّ النزاع السابق، كما تحرّر عندنا (4)- إنّ الأصحاب رحمهم الله بناؤهم على حمل المطلق على المقيّد (5).

نعم، إذا قامت القرينة الخارجيّة على وجود الأمر فى مورد القيد، يصحّ

1- تقدّم فى الجزء الثالث: 334-336.

2- أجود التقريرات 1: 386، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 436 و 455.

3- تقدّم فى الصفحة 297.

4- تقدّم فى الصفحة 142.

5- قوانين الأصول 1: 325-السطر 1، كفاية الأصول: 290، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 577.

اندراجه فى اجتماع الأمر والنهى؛ حفظاً لظهورهما فى الوجوب والتحريم، فاغتنم.

لا- يقال: فى مفروض البحث وهو تعلق النهى بالعبادة، وفى مفروض الكلام وهو تقويم العبادة بالأمر، يلزم امتناع النزاع؛ ضرورة امتناع اجتماع الأمر والنهى فى الواحد العنوائى كما تبين فى بحث اجتماع الأمر والنهى (1)، فعلى هذا لا بدّ وأن نقول: بأنّ عباديّة العبادة بغير الأمر.

لأنّنا نقول: نعم، إلّا أنّ البحث يكون تقديريةً، وبذلك يلزم إمكان النزاع، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: المبانى فى عباديّة العبادات مختلفة، والنزاع محرّر على تلك المبانى بإجمالها، من غير النظر إلى مبنى خاص، كما أنّ وجه البطلان والفساد مختلف، من غير انحصاره بذلك الوجه حتّى يلزم لغويّة النزاع، فتأمل.

أقول: هذا الوجه وجيه، إلّا أنّ من الممكن دعوى سقوط الأمر؛ لأجل عروض النهى، وبقاء الملاك المصحح للعبادة.

اللهمّ إلّا أن يقال: مع سقوط الأمر لا كاشف عن الملاك، كما مرّ تفصيله فى البحوث السابقة (2)، وحينئذٍ لا يمكن تصحيح العبادة على وجه الاجتزاء بها.

نعم، لا يمكن الحكم بالفساد ثبوتاً، ولا بالصحة إثباتاً، ولا نعى إلّا ذلك.

هذا أوّلاً.

وثانياً: فيما كان عبادة ذاتية تلزم الصحة من غير الحاجة إلى الأمر، فلا يكون النهى على التقريب المزبور مانعاً عن إمكان الاجتزاء بالمأتمّ به؛ لأنّه ينتزع الصحة منها لذاتها.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّه لا معنى للعبادة الذاتية؛ لأنّ المراد من الذاتية إمّا هو

1- نهاية الأفكار 2: 456-458.

2- تقدّم فى الجزء الثالث: 339-340.

الذاتِيّ في باب البرهان، أو الإيساغوجي، و كلاهما هنا ممنوعان.

نعم، يمكن دعوى: أنّ الخضوع السجوديّ بعنوان العبوديّة، تمام الموضوع لانتزاع عنوان «العبادة» من غير تدخّل الأمر الآخر، فإذا سجد للأوثان فقد تعبد بالعبادة المحرّمة، ولأجل ذلك كان مورد النهي (1)، فيعلم إمكان تحقّقه خارجاً، فلا يكون الوجه المزبور كافياً لسريان الفساد، ولا يمنع النهي عن انتزاع عنوان «العبادة» ولا يستتبع الحكم الوضعيّ بالضرورة.

الوجه الثاني: كلّ شيء إذا تعلّق به النهي التكليفيّ، فلا بدّ وأن يكون هو مورد بغض المولى، وكلّ ما كان مبعوض المولى لا يصلح لأن يتعبّد به الله تعالى؛ ضرورة أنّ المقصود من العبادة هو التهيؤ للتقرّب بالمأتمّيّ به منه تعالى، من غير فرق بين كونه عبادة بذاته، أو بالأمر، أو بالملاك، أو كان يمكن أن يقصد به التقرّب، كسائر الأفعال.

وبالجملّة: كما لا يمكن قصد العبوديّة والتقرّب بشرب الخمر، وليس ذلك إلّا لأجل كونه مرجوح الفعل عنده تعالى؛ سواء كان إلى حدّ الحرمة، أو الكراهة، كذلك لا يمكن بسائر الأفعال الأخر التي يتعبّد بها العباد، كالصوم والصلاة وأمثالهما.

وبهذا الوجه يظهر: أنّ صفة الحرمة والكراهة تمنع عن انتزاع وصف الصحّة عن العبادة والعمل المأتمّيّ به بعنوانها.

وأيضاً يظهر عدم اختصاص منعه بالعبادات والأعمال القريبّة المفروضة، أو المجعولة ندباً، بل تمنع عن إمكان التقرّب بكلّ فعل من الأفعال المباحة التي كان للمكلّف قصد التقرّب بها، وقد سمّيناها: ب «العبادة بالمعنى الأعم» (2).

أقول: يتوجّه إليه أنّ المبعوضيّة ليست مستوعبة؛ لما لا بغض للمولى في

1- نهاية الدراية 2: 396.

2- نهاية الأصول 1: 285، مناهج الوصول 2: 160، محاضرات في أصول الفقه 5: 14-15.

صورة عدم تنجز التكليف التحريمي أو التنزيهي.

و توهم وجود البغض في موردهما ثبوتاً (1)، مدفوع بعدم الدليل عليه إثباتاً، مع عدم تنافيه للصحة أيضاً إثباتاً، فإذا فرض جهل المكلف بالنهي تكون العبادة- حسب الصناعة- صحيحة، مع أن المقصود بالبحث إثبات فسادها مطلقاً.

مع أن لنا أن نقول: بأن ذات صفة الحرمة، لا تمنع عن وصف الصحة إلاً برجوعها إلى المبعوضيّة، كما لا يخفى.

ثم إنه في مورد النهي الغيري ربّما لا- يكون بغض، اللهم إلا أن يقال: بأنه- مضافاً إلى كونه خلاف التحقيق المحرّر عندنا (2)- يرجع إلى الإشكال في المبني دون البناء، وإلا- فمع فرض كون العبادة بذاتها مورد النهي، فلا فرق بين النواهي، وبين البغض الذاتيّ الناشئ عن مفسدة في ذات المنهيّ، أو البغض العرضيّ الناشئ من المحافظة على الإزالة، فلا تخط.

و من هنا يظهر ما في «الكفاية» (3) و «تهذيب الأصول» (4) للوالد- مدّ ظلّه- من المناقشة في تبعة النهي الغيريّ، وقد مرّ منّا تفصيل مناشئ توهمهم عدم دلالة النهي على المبعوضيّة (5)، وسيأتي تمام الكلام حوله في ذيل الوجه الآتي إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: في كلّ مورد يثبت النهي الإلهيّ، يلزم استكشاف المفسدة

-
- 1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 467-468، أجدد التقريرات 2: 402، منتهى الأصول: 418-419.
 - 2- تقدّم في الجزء الثالث: 332 وفي هذا الجزء: 298.
 - 3- كفاية الأصول: 225.
 - 4- تهذيب الأصول 1: 416.
 - 5- تقدّم في الجزء الثالث: 334.

حسب مبنى العدلية، وكلّ شيء كان فيه المفسدة لا يليق لأن يتقرّب به منه تعالى (1).

وبعبارة أخرى: في كلّ مورد ثبت النهي يثبت استحقاق العقاب والعتاب، ويلزم البعد والحزاة، وكلّ فعل كان مآله إلى هذه الأمور، لا يصلح لأن يتقرّب به منه تعالى وتقدس.

وفيه:- مضافاً إلى عدم جريان التقريب الأخير في النهي الغيري- أنه لا يتم في صورة عدم تنجز التكليف. ودعوى استكشاف المفسدة بالنهي الساقط لأجل الجهل (2)، غير مسموعة.

ومن الغريب توهم: أنّ النهي يسقط دلالته المطابقيّة في صورة عدم تنجزه، دون دلالته الالتزامية وهو كشفه عن المفسدة (3)، فإذا يمكن الدعوى المزبورة؛ ضرورة أنّ صيغة النهي لا تدلّ على شيء لأجل نيابتها مناب الزجر العمليّ الخارجيّ، فإذا كانت باقية على نيابتها يمكن دعوى التلازم العقليّ - حسب مذهب العدلية- بينها وبين المفسدة، وإلاّ فلا!! لأنه ليس من قبيل الدلالة الالتزامية التي تكون مورد الخلاف في أنّها باقية عند انتفاء دلالة المطابقة، أو هي أيضاً تزول، أو الخلاف في بقاء حجّيتها، فلا تغفل، ولا تخلط.

هذا مع أنّ التبعية في أمثال المقام قطعية. مضافاً إلى عدم اقتضاء المفسدة بما هي هي للفساد؛ ضرورة إمكان كون العبادة ذات مفسدة، فإذا كانت هي محرزة تكون غالبية، وأمّا إذا لم تكن محرزة تكون مغلوبة، ويبقى إمكان التقرب بالعبادة على حاله، وتكفي هذه المصلحة المتقوّمة بها صحّة العبادة.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 465، أجود التقارير 2: 396-397.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 467-468.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 465، و 4: 755-756.

وبذلك يظهر وجه فساد مقالة العلامة النائيني قدس سره (1) و من يحدو حدوه (2).

فبالجملة تحصل: أن هذه الوجوه غير ناهضة بنحو الإطلاق على تمام المرام في المقام، والله وليّ الإنعام.

و من الغريب تمسك العلامة المزبور رحمه الله بأن النهى يورث تقييد متعلق الأمر (3)! فإِنَّه غفلة عن مورد البحث؛ وهو كون النهى تحريماً فقط، ولا يكون إرشاداً إلى الجزئية أو الشرطية، وإلا فلا كلام رأساً في استتباع النهى للفساد؛ سواء كان مستتبعاً للحكم التكليفي، أم لم يكن، فراجع تعرف.

إعادة وإفادة

في موارد عدم تنجز النهى لا يخلو الأمر من أحد وجهين:

إما يكون النهى باقياً على فعليته، ويكون العبد معذوراً.

أو لا يكون باقياً على فعليته؛ لارتفاعة بمقتضى حديث الرفع (4).

فإن قلنا ببقائه على فعليته، فيكون باقياً على كاشفيته عن المبعوضيّة المنافية للعبادة والتقرب.

وإن قلنا بانتفاء فعليته، فلا يكون من النهى في العبادة حتى يستتبع الفساد، ويخرج من موضوع البحث؛ ضرورة أنه مع انتفاء الفعلية لا أثر للوجود الإنشائي، ويكون مورد الكلام هو النهى الفعلي، لا النهى الإنشائي.

ولا حاجة إلى تقييد النهى بالتنجز، حتى يكون مورد الخلاف هو النهى

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 465.

2- منتهى الأصول 1: 417-419.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 464.

4- تقدّم في الصفحة 95.

المنجّز؛ فإنّه خلاف ظواهر الأصحاب هنا، و خلاف مبناهم؛ من الالتزام بفعليّة النهي في بعض موارد الأعذار.

فعلى هذا يمكن تتميم الوجه الثاني الذي اختاره السيّد الوالد المحقّق - مدّ ظلّه (1) - تبعاً لبعض آخر كالأستاذ البروجردى (2)، مع لزوم كون المقرّب والمبعدّ واحداً، من غير طريان الجهات العديدة الموجبة لجوازه، كما مضى في بحوث اجتماع الأمر والنهي (3).

وهكذا الوجه الثالث إلّا على الاحتمال الأخير؛ من أنّ المفسدة الغالبة لا تمنع عن إمكان التقرب بالمصلحة والملاك المغلوب حتّى في باب التخصيص والتقييد.

نعم، يبقى الإشكال على الوجه الثاني في مورد العبادة الذاتية، فإنّه لو ورد الأمر بها على الإطلاق، و ورد النهي عن حصّة منها، فإنّ النهي لا يتمكّن من خلع الثوب الذاتيّ بالضرورة، و تصير العبادة المحرّمة محقّقة قهراً مسقطاً للأمر عقلاً، فتأمّل.

مثلاً: إذا فرض أنّ قراءة العزيمة توجب وجوب السجدة، إلّا أنّها منهية حال الحيض، فإنّها إذا صلّت و سجدت يسقط أمر السجدة؛ لما لا يعتبر إلّا كون السجدة عبادة، و هي تحصل بسجودها، من غير حاجة إلى الأمر أو الجهة الأخرى العرضيّة التي لا تجتمع مع الحرمة و المبعوضيّة.

بحث و إيقاظ: في عدم اعتبار كون العبادة مقرّبة و لا طاعة

قد اشتهر بين أبناء التحقيق: «أنّ العبادة لا بدّ و أنّ تكون مقرّبة، و إذا كانت

1- تقدّم في الصفحة 318.

2- تقدّم في الصفحة 318.

3- تقدّم في الصفحة 201.

منهيّة فلا يمكن ذلك؛ لما يلزم اجتماع المقرّب والمبعد، وهو من المستحيل عقلاً»(1).

والآذى يخطر بالبال: أنّ اعتبار كون المأمور به بالأمر الصلّاتيّ مقرّباً أو عبادة أو طاعة، ممّا لا دليل عليه، بل المأمور به بالأمر الصلّاتيّ و غيرها، لا يعتبر إلاّ أن يكون صلاة هي أولها التكبير، و آخرها التسليم، مقترنة بقصد القربة، و لا شىء وراء ذلك معتبر، وإلاّ يلزم القول بالاشتغال - كما لا يخفى - في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

مع أنّ الضرورة قاضية بأنّ كثيراً من الصلوات ليست مقرّبة إن لم تكن مبعدة، فما هو اللازم بحسب الفقه كون صلاة الصبح مثلاً، ذات أجزاء و شرائط معلومة و خارجيّة، مع كونها مصحوبة بالقربة، خالصة من الرياء و السمعة.

فعلى هذا تارة: يقصد المكلف لأجل الأمر المعلوم، قصد القربة.

و أخرى: يقصدها لأجل احتمال الأمر، و قد تحرّر في محلّه جوازه و صحّتها، و جواز الاكتفاء بها، من غير لزوم العلم بالأمر(2).

و ثالثة: يقصدها لأجل الملاك المعلوم، كما في بعض المواقف.

ورابعة: يقصدها لأجل احتمال الملاك، و إذا كان مورد النهى التحريميّ مثلاً محتمل الملاك بالوجدان، فإنّه و إن يحرم عليه - حسب الشرع - إتيانها، إلاّ أنّه إذا كان يخطر بباله إتيانها لأجل احتمال الملاك و لو كان مغلوباً، فقد أتى بالصلاة المقرونة بقصد القربة من غير إخلال بشىء من القيود المعتبرة فيها، فمجرد كونها محرّمة ذاتيّة أو تشريعيّة، لا يكفي لصيرورة الصلاة باطلة و فاسدة.

نعم، إذا كانت بلا ملاك واقعاً، و كان ذلك معلوماً للمكلف، فهو لا يتمكّن من ترشيح القربة المطلقة، و إلاّ فهو بالضرورة يتمكّن من ذلك، كما في موارد احتمال

1- نهاية الدراية 3: 395، نهاية الأصول 1: 285، محاضرات في أصول الفقه 5: 14.

2- يأتي في الجزء السابع: 226، الأمر الثاني.

الملاك و الأمر مع عدم النهى التحريمي وغيره، فلا تخلط.

الوجه الرابع: أنّ الوجوه المشار إليها كلّها مشتركة في تصدّيها لإثبات أنّ النهى - بما هو هو، أو بما هو دالّ على الحرمة و المبعوضيّة و المفسدة، أو بما هو مستتبع للعقاب و العتاب - يمنع عن إمكان التقرب بالعبادة، فيلزم فسادها، و قد منعنا ذلك، و ذكرنا إمكان ذلك، و عدم تماميّة المانعيّة المزبورة تكويناً.

و الّذى هو الوجه الوحيد: هو أنّ النواهي كما تكون في صورة إرشاديتها، موجبةً لتقييد مورد الأمر، و مفيدةً للشرطيّة و الجزئيّة و المانعيّة؛ بناءً على تصويرها، كذلك هي تكون في مورد كونها تحريميّة مستتبعهً لتقييد المأمور به بالأمر العبادي، و موجبةً لإفادة كون متعلّق الأمر مشروطاً بعدم اقترانه بما تعلّق به النهى، فيكون باطلاً و فاسداً؛ لأجل الإخلال بالشرط، أو الجزء، أو الوصف و غيرها.

و قد مرّ: أنّه في موارد تعلّق النهى بذات العبادة، أيضاً يلزم اشتراط كون الصوم في غير يوم العيدين (1)، فعلى هذا لا فرق بين تعلّق النواهي بالذوات، أو بالأجزاء و الشرائط و الأوصاف و الحالات و غيرها.

فبالجملة: لا نريد إثبات الحكم الوضعي من ناحية الحرمة التكليفيّة؛ و من ناحية البغض و المفسدة، بل نريد أن نقول: إنّ النهى التحريمي يمكن أن يكون - مضافاً إلى تحريميته - إرشاداً إلى القيدية و الشرطيّة.

إن قلت: كيف يعقل الجمع بين التحريميّة و الإرشاديّة، مع أنّ الأصحاب قدّموا النواهي و الأوامر إليهما، و الأقسام متقابلات لا يجمعها الصيغة الواحدة في الاستعمال الواحد.

قلت: ليس المراد من التقسيم إفادة المقابلة، بل النّظر إلى أنّ الأمر أو النهى لا يخلوان من أحد الأمرين من غير منع عن جمعهما.

هذا مع أنّ التكليفيّة والإرشاديّة والتحرّيميّة وإفادة الشرطيّة، ليست من مداليل الصيغة؛ لما تحرّر أنّ الصيغة ليست موضوعة لشيء، بل هي تنوب مناب البعث والزجر الخارجيين في الاعتبار⁽¹⁾، فلا تكون دلالة النهي على التحريم إلاّ بالجهات الخارجة عن حدود الوضع.

فعلى هذا، إذا كان مفاد النهي في صورة كونه إرشاداً محضاً، هو مدخليّة عدم المنهية في المأمور به، أو مانعيّة وجوده في المأمور به، وأنّ ما هو المأمور به بالأمر الصلاتي أو الصوميّ وغيرهما، مقيّد بعدم ذلك المنهية، أو ممنوع بوجوده في الاعتبار، فلا يمكن امتثال الأمر إلاّ بالاجتناب عن المنهية، ويكون إفادته في صورة مبغوضيّة المنهية مستقلاًّ و ذاتاً؛ لعدم إمكان الامتثال، و لكون المأمور به مقيّداً بعدمه، أولى وأحسن في محيط العرف والعقلاء، من غير لزوم كون الصيغة مستعملةً في الأكثر.

بل الصيغة لا تفيد إلاّ الزجر، إلاّ أنّه إذا نظرنا إلى ذات المنزجر عنه يكون محرّماً، وإذا نظرنا إلى أنّه يكون في محيط المركّبات والمخترعات الشرعيّة العباديّة، يكون مفيداً للتضييق والتقييد المستتبع للفساد والبطلان.

ولعمري، إنّ وجه لا غبار عليه، ولا شبهة تعتريه.

وبالجملة: الوجه المتمسك بها في كلمات القوم كلّها ترجع إلى إفادة عدم اجتماع الحرمة- بنفسها، أو بتبعاتها- مع الصحّة والعبوديّة والمقربيّة تكويناً وخارجاً، وقد عرفت قصورها عن ذلك جدّاً.

وأما الوجه الأخير، فهو يرجع إلى أنّ البطلان والفساد والحكم الوضعي، تابع لحدود المأمور به؛ فإن كان يلزم من النهي المزبور عدم تحقّق المأمور به خارجاً لأجل الإخلال بقيده، فيمكن الوصول إلى فساد العبادة، وإلاّ فلا.

وهم و دفع

إذا كانت العبادة بذاتها متعلّق النهى، فبناءً على التقريب المزبور لا يلزم الفساد.

وفيه: أنّ العبادة المنهيّة بذاتها حسب اصطلاح الأصحاب- وهى كصوم العيدين، و صلاة الحائض (1)، تكون باطلة كما عرفت بالتقريب المزبور؛ لأنّه يستكشف من النهى المذكور اشتراط المأمور به بالأمر الصلاتيّ بكونه فى غير حال الحيض، و اشتراط المأمور به بالأمر الصوميّ بكونه فى غير يوم العيدين.

و أمّا العبادة الذاتية المنهيّة حسبما ذكرناه؛ و هو كون العبادة النوعيّة منهيّة، دون حصّة منها (2)، فلا أثر منه فى الشريعة الإسلاميّة؛ ضرورة أنّ النواهى الشرعيّة كلّها راجعة إلى النهى عن حصّة منها و عن العبادة الخاصّة.

نعم، لو فرض عبادة تكون بطبيعتها النوعيّة منهيّة، لا يلزم من النهى المزبور فساد و بطلان؛ لعدم إمكان كونه إرشاداً كما هو الواضح.

لا يقال: النهى الغيرى لا يورث الفساد؛ لعدم إمكان كونه إرشاداً إلى شىء فى المأمور به.

لأنّنا نقول: بناءً على ثبوت النهى الغيرى كما مرّ (3)، لا- مانع من الالتزام بذلك، كما ذكرناه فى بحثه (4)؛ و ذلك لأنّ الصلاة حال المزاحمة إذا كانت منهيّة بالنهى الغيرى، فهو يكون إرشاداً أيضاً إلى لزوم كون الصلاة فى غير تلك الحال؛ و أن

1- تقدّم فى الصفحة 298.

2- تقدّم فى الصفحة 304-305.

3- تقدّم فى الجزء الثالث: 290-292.

4- تقدّم فى الجزء الثالث: 331-332.

لا تكون بحيث ينتزع منها عنوان «المزاحمة».

وإن أبيت عن ذلك لأجل أن المزاحمة فرع وجود الإزالة، وإذا كانت الإزالة معدومة لعدم الإرادة، فلا تستند المزاحمة إلى الصلاة، فلك أن تقول: بأنه إرشاد إلى أن لا تكون الصلاة في حال مخالفة الأمر الأهم.

وبالجملة: يرشد إلى قيد في الطبيعة الموجب لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها على الخارج، ولعدم تحققها في الأعيان.

ذئابة: حول الإشكال في استتباع النهى التنزيهى و الغيرى غير الإلزامى للفساد

إلى هنا تبين كيفية استتباع النهى للحكم الوضعى المنتهى إلى فساد العبادة، من غير فرق بين النهى التحريمى، و الغيرى الإلزامى.

إنما الشبهة و الإشكال فى النهى التنزيهى و الغيرى غير الإلزامى، فإنه لا يمكن استتباعهما للفساد؛ ضرورة أن قضية الترخيص المتحصّل من الكراهة، عدم تضييق المأمور به بالأمر الصلاتى و الصومى و غيرهما بشىء و قيد أو شرط، حتّى يلزم الإخلال به إذا أتى به المكلف و ارتكبه.

نعم، يمكن أن يقال: إن النهى التحريمى يستتبع فساد الطبيعة و عدم تحقق المأمور به، و النهى التنزيهى يستتبع عدم تحقق الطبيعة الكاملة؛ ضرورة أن قضية النهى كون الطبيعة الفاقدة للمنهى طبيعة كاملة، فإذا اشتملت على المنهى تكون ناقصة.

و إذا قلنا: بأن الطبيعة الجامعة للشرائط و الأجزاء الموجب للبطان فقدتها، مورد أمر، و الطبيعة الكاملة الجامعة للشرائط المطلقة و الأجزاء النديّة، مورد أمر آخر، يلزم بطلان الطبيعة الكاملة و فسادها و عدم تحققها؛ لاشتمالها على المنهى بالتنزيهى، فتأمل و اغتتم.

هذا غاية ما يمكن أن يتخيّل في النهى التنزيهيّ، و أمّا حمله على النهى المستتبع لأقلية الثواب (1)، فهو خروج عن البحث كما ترى.

تنبيهات:

التنبيه الأول: حول تصحيح العبادة بالنهى عنها

قد مرّ في مطاوى كلماتنا ما يشعر بتوهم إمكان الاستدلال على صحّة العبادة وإمكان تحقّقها بالنهى، فيكون النهى دليلاً على الصحّة، دون الفساد (2)؛ وذلك لأنّ الحرمة التكلّيفيّة تلازم القدرة على المحرّم، فتكون العبادة المحرّمة مورد القدرة، فلا بدّ وأن يكون المنهى عنه صالحاً للتقرّب، وليس ذلك ممكناً إلاّ في العبادات الذاتيّة؛ لأنّ العبادات العرضيّة غير مجتمعة مع الحرمة الذاتيّة، فتكون خارجة عن محطّ النزاع.

أو إن شئت قلت: لا بدّ من التفصيل في المسألة بين الذاتيّة والعرضيّة؛ وأنّ النهى في الأولى يدلّ على الصحّة، وفي الثانية يستتبع الفساد؛ لأجل الجهات اللاحقة التي مرّ تفصيلها (3).

و أمّا ما أفاده القوم حلاً لهذه المشكلة؛ بأنّ المقصود من النهى المتعلّق بالعبادة، هي العبادة التي لو لا النهى لكانت مورد الأمر (4)، فهو غير مفيد؛ ضرورة أنّ العنوان المأخوذ في محطّ النزاع ظاهر في الفعلية؛ أي ما كان عبادة يكون مورد

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 167-169 و 185-186.

2- تقدّم في الصفحة 123.

3- تقدّم في الصفحة 337.

4- كفاية الأصول: 225 و 228، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي: 2.

النهى، لا ما كانت صالحة لأن يتقرب بها؛ للزوم دخول كل شىء فى محط النزاع إلا المحرّمات الذاتية أو المكروهات، فتدبّر.

وبالجملة: لا- بدّ من الالتزام بأحد أمرين؛ إمّا دعوى أنّ المقصود من «الحرمة الذاتية» هى حرمة صورة العبادة وشكلها، سواء قصد التشريع، أم لم يقصد، وهذا غير مقبول جدّاً.

أو دعوى: أنّ العبادة المحرّمة قابلة للتحقق؛ لأجل إمكان ترشّح قصد القرية، لأجل احتمال وجود المصلحة ووجود الملاك المقهور، كما عرفت ممّا تفصيله (1).

نعم، لا يجوز الاجتزاء به بناءً على ما سلكناه من تبعية النهى التحريمى حكماً وضعياً (2).

التنبيه الثانى: حول بطلان العبادة المنهية لأجل التشريع

إشارة

فى موارد التشريع و النهى عن العبادة التشريعية هل تكون العبادة، باطلة أم لا؟

و الكلام هنا يقع فى صورتين:

الصورة الأولى: فيما إذا كانت العبادة بحسب الواقع مورد الأمر، و لكنّه لا يعلم به

، فبأنّ قلنا: بأنّ عباديّة كلّ عبادة عبارة عن الامتثال و الانبعاث المستند إلى أمرها (3) فهى باطلة؛ ضرورة أنّه ليس منبعاثاً عنه، وإن قلنا بكفاية اقترانها بالقرية المطلقة (4) فهى صحيحة؛ لأجل اشتغالها على الشرائط.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ النهى عن العبادة التشريعية، يفيد اشتراط العبادة بأن

1- تقدّم فى الصفحة 343-345.

2- تقدّم فى الصفحة 338.

3- قوانين الأصول 1: 159- السطر 9، الفصول الغروية: 141- السطر 6.

4- نهاية الأصول 1: 110.

لا تكون مقرونة بالتشريع، كما يفيد أن لا تكون حال الحيض وفي وبر ما لا يؤكل.

نعم، إذا كان النهى متعلقاً بعنوان التشريع من غير اختصاصها بالعبادة أو المعاملة، فلا- يلزم منه الفساد؛ لأنه من قبيل النهى عن الأمر الخارج والعنوان المباين ويندرج في مسألة الاجتماع والامتناع على إشكال فيه يأتي في الآتي إن شاء الله تعالى (1).

وقال العلامة النائيني قدس سره: وأما في العبادة فالحرمة التشريعية كالحُرمة الذاتية تقتضى الفساد، كقبح التشريع عقلاً المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعية (2)، انتهى ما هو جوهر مقصوده، وقد أفاد ما لا يخلو من تأسفات.

والذى هو الحق: أن القاعدة المزبورة لا أساس لها، وأن العقل لا يتمكّن من استكشاف الحرمة، ولا يعقل كشف الحرمة القائمة بالإرادة التشريعية الزاجرة.

نعم، للعقل درك مبغوضية شىء عند المولى، وهو أعمّ من الحرمة؛ ضرورة إمكان كون شىء مبغوضاً للمولى، ولكنّه لا ينهى عنه؛ لمصالح أخر مغفولة عنّا راجعة إلى سياسة المدن، وإدارة النفوس ومصالحها.

ولو كانت القاعدة المزبورة صحيحة، لكان يستكشف حرمة الظلم؛ لقبحه العقلى الراجع إليه قبح كلّ شىء، مع أن حرمة الظلم غير معقولة؛ للزوم كون كلّ محرّم شرعى محرّمين: حرمة خاصّة، وحرمة استكشافية.

مثلاً: يلزم أن يكون الغضب محرّماً لأجل الغضب مرّة، ولأجل الظلم أخرى، ويؤاخذ المكلفين عند ذلك مرّتين: مرّة للحرمة الخاصّة، و الثانية للحرمة الانكشافية الثابتة للموضوع الأعم المنطبق عليه، وهذا ممّا يكذبه وجدان جميع العقلاء والعقول.

1- يأتي في الصفحة 358-360.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 470.

هذا مع أن قبح التشريع المطلق، لا يكفي لفساد العبادة كما لا يخفى.

ثم إنك قد عرفت: أن الحرمة الذاتية قاصرة عن استتباع الفساد والحكم الوضعي تكويناً، فليغتنم.

هذا مع أنه في مورد الحرمة الذاتية يكون العمل الخارجي محرماً، وأما في مورد الحرمة التشريعية، فكون العمل الخارجي ذا نهي حتى لا يجتمع مع الأمر، أو يكون مبعوضاً، أو ذا مفسدة حتى لا يصلح لأن يكون مقرباً وعبادة، محل المناقشة، بل محل منع.

قال العلامة المحشي رحمه الله: «قد ذكرنا في بحث التجري أن عنوان «التجري و هتك الحرمة» من وجوه الفعل و عناوينه، و أن العبد بفعل ما أحرز أنه مبعوض المولى يكون هاتكاً لحرمة، و إلا فمجرد العزم عليه عزم على هتك حرمة، كذلك البناء على فعل ما لم يعلم أنه من الدين بعنوان أنه منه و إن كان فعلاً نفسياً و إثماً قلبياً، إلا أنه بناءً على التصرف في سلطان المولى، حيث إن تشريع الأحكام من شؤون سلطانه، فبفعل ما لم يعلم أنه من الدين بعنوان أنه منه يكون هاتكاً لحرمة مولا، و متصرفاً في سلطانه» (1) انتهى.

و هذا وجه آخر لتحريم الفعل التشريعي بتطبيق كبرى أخرى محرمة عليه.

وفيه أولاً: أن هتك الحرمة ليس من المحرمات الشرعية، بل هو من المقبحات العقلية أو العقلية في محيط خاص حسب العادات، و لو كان حراماً شرعاً و قبيحاً عقلاً، لما كان قابلاً للاستثناء و التخصيص.

مثلاً: هتك حرمة المسجد لو كان محرماً شرعاً و مقبحاً عقلاً، لما كان يرخّص الشرع في موجباته التي لا شبهة في جوازها، كالنوم، و النخامة، و البصاق فيها، و غير ذلك من المكروهات.

و من تدبّر في هذه المسائل، يجد أنّ هذه التخيّلات نشأت عن النخوة الخاصّة والشؤون التي هتكها الإسلام، و منع عن نشرها، و لو لا مخافة بعض المخالفات، لكشفت النقاب عن بعض البحوث الدخيلة في الفقه الإسلاميّ الموجبة لانحراف أذهان الفقهاء- رضوان الله عليهم- في آرائهم، و المستلزمة لسوء النّظر إلى حقيقة الإسلام.

و ثانياً: لو كان محرّماً يلزم تسلسل المحرّمات؛ لأنّ الدخول في المعصية من هتك الحرمة، فيكون حراماً، و يلزم منه موضوع محرّم آخر و هتك حرمة أخرى و هكذا، كما لا يخفى فتدبّر.

و ثالثاً: في الفعل المتجرى به و العمل التشريعيّ لا يلزم قبح العمل بذاته و بعنوانه الذاتيّ، بل القبيح هو السبب المتسبّب به إلى ذلك القبيح الذي لا يتحقّق إلّا- بذلك الفعل و العمل، و عنوان السبب موجب لانتزاع القبيح، و يكون من الوساطة في العروض، دون الثبوت، و قد تقرر أنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثيات التقيدية، و تكون عناوين لموضوعات الإدراكات العقلية حقيقة (1).

فبالجملة تحصيل: أنّ حرمة الفعل التشريعيّ ممنوعة، و ما هو المحرّم هو عنوان «الإتيان بالصلاة تشريعاً» لا نفس الطبيعة.

مع أنّه يلزم أن يكون كلّ محرّم تشريعيّ محرّماً ذاتاً؛ لأنّ حقيقة الحرمة التشريعية هي حرمة الإسناد قولاً أو فعلاً، و حقيقة الحرمة الذاتية هي حرمة الفعل و المسند، و لو كانت حرمة إسناد المشروع مستلزمة لحرمة المشروع، يلزم كون الإسناد و المسند محرّماً.

نعم، إن قلنا: بأنّه في مورد الحرمة الذاتية، لا يمكن إتيان الفعل بداعي القربة و الرجاء، بخلاف الحرمة التشريعية، يحصل الفرق بينهما من هذه الناحية، فتأمل.

ثم إنّه يلزم أن يكون الفعل فى هذه الصورة مجمع الأمر والنهى، وهذه معضلة ستمّر عليك مع حلّها فى التنبيه الثالث إن شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: ما إذا كان الفعل المأتى به تشريعاً غير مأمور به واقعاً

، فوجه الصحّة هنا ما أشير إليه فى الصورة الأولى: وهو أنّ الفعل المأتى به تشريعاً مشتمل على قصد القرية، وإلا فلا يكون تشريعاً؛ ضرورة أنّ حقيقة التشريع هى الإسناد مع عدم العلم، الأعمّ من العلم بالعدم، أو الشك، أو الظنّ، وعلى هذا وإن لم يعقل الجزم بأنّه من الشرع، إلاّ أنّه يمكن التجزّم بذلك فى مقابل الإتيان به استهزاءً وجزافاً، وهذا المعنى لا يحصل إلاّ مقترناً بالقرية، كما فى فعل المرائى، فإنّه يأتى بالعبادة للإراءة، ويعبد الله تعالى رياءً، فالمشروع بالعبادة يعبد الله تعالى بما ليس من الدين ناسباً إياه إليه. فعلى هذا تصحّ عبادته؛ لاقترانها بما هو شرطها من غير لزوم كونه مورد الأمر حسب التحقيق.

وأمّا وجه البطلان، فالوجه السابقة الثلاثة غير ناهضة، كما عرفت مناشئ ضعفها.

نعم، الوجه الرابع الذى أبدعناه؛ من أنّ النهى عن العبادة تشريعاً يرجع إلى مثل النهى عن العبادة فى الغصب، لا بمعنى أن يكون النهى إرشاداً محضاً، بل كما أنّ النهى عن الصلاة فى الغصب يفيد الحرمة التكليفية بالنظر إلى ذات المنهى، ويفيد اشتراط المأمور به بالأمر بالصلاتي؛ بأن لا يكون فى الغصب بالنظر إلى وقوعه فى محيط المركّبات، كذلك النهى عن العبادة تشريعاً يفيد الحرمة الذاتية المتعلقة بالتشريع، ويفيد اشتراط المأمور به بأن لا يكون مقترناً بالتشريع، وأمّا نفس الاقتران به فهو لا يفيد الفساد، كما لا يلزم من اقتران الصلاة بالنظر إلى الأجنبية فسادها.

نعم، الوجه الرابع الذى أبدعناه؛ من أنّ النهى عن العبادة تشريعاً يرجع إلى مثل النهى عن العبادة فى الغصب، لا بمعنى أن يكون النهى إرشاداً محضاً، بل كما أنّ النهى عن الصلاة فى الغصب يفيد الحرمة التكليفية بالنظر إلى ذات المنهى، ويفيد اشتراط المأمور به بالأمر بالصلاتي؛ بأن لا يكون فى الغصب بالنظر إلى وقوعه فى محيط المركّبات، كذلك النهى عن العبادة تشريعاً يفيد الحرمة الذاتية المتعلقة بالتشريع، ويفيد اشتراط المأمور به بأن لا يكون مقترناً بالتشريع، وأمّا نفس الاقتران به فهو لا يفيد الفساد، كما لا يلزم من اقتران الصلاة بالنظر إلى الأجنبية فسادها.

قلت: نعم، إنّ التشريع من المحرّمات الذاتية بلا كلام، وعليه النصّ (1) و الفتوى (2)، ويكون مثل شرب الخمر، وأمّا الفعل المأتى به تشريعاً فهو مورد الخلاف، وقد أنكرنا حرّمته وقبحه الموجب لحرّمته (3).

بل لنا أن نقول: لو كان في مورد الإتيان بالتشريع الذي هو الأمر الخارجيّ المشتمل على النسبة إلى الشرع العمل محرّماً، يلزم تعدّد العقاب: عقاب على العمل المأتى به القبيح لأجل التشريع، وعقاب على نفس التشريع الذي هو المحرّم ذاتاً، وهذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه بالضرورة.

فبالجملة تحصّل: أنه في موارد الحرمة التشريعيّة يكون المحرّم هو إسناد وجوب الصلاة، أو إسناد مندوبيّتها إليه تعالى، مع عدم العلم بذلك، أو الإتيان بالفعل بعنوان أنه مشروع في التشريعية الإسلاميّة متجزّماً به، وأمّا الجزم فهو مع عدم العلم غير معقول بالضرورة، وأمّا نفس الصلاة فهي خارجة عن مصبّ التحريم بعنوانها الذاتيّ.

وإن شئت قلت: معروض الحرمة التشريعيّة عنوان «الإتيان» دون ذات الصلاة والطبيعة، فلا وجه لبطلانها من حيث هي؛ لعدم المفسدة فيها.

بل في الصورة الأولى تكون هي المأمور بها مع أنه لا يعقل اجتماع الأمر والنهي، مثلاً إذا اعتقد المشرّع أنّ صلاة الأعرابي ليست من الشرع، فأتى بها تشريعاً، وكانت مورد الأمر مثلاً في يوم الغدير، فإنّه تصحّ صلاته وإن كان في الإتيان بها بالعنوان المزبور آثماً وعاصياً.

وهكذا في صورة عدم كونها مورد الأمر، وكانت ذات مصلحة واقعيّة وملاك حسن، فإنّه إذا تبين له ذلك صحّت صلاته أيضاً.

1- يونس (10): 59.

2- فرائد الأصول 1: 49.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النابيني) الكاظمي 2: 470.

نعم، بناءً على ما عرفت من أنّ النهي المتعلّق بإتيان الصلاة تشريعاً، يفيد التخصيص و التقييد زائداً على إفادته الحرمة التكليفية - كما يكون كذلك فيما إذا تعلّق بالصلاة في الغضب و النجس - تصبح باطلة.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ النسبة بين استحباب صلاة الأعرابي و بين حرمة الإتيان بها تشريعاً، عموم من وجه؛ فإنّ الصلاة مستحبة سواء أتى بها تشريعاً، أم لا، و التشريع في العبادة محرّم سواء كانت مورد الأمر واقعاً، أم لم تكن، و عند ذلك لا معنى لكونها مخصّصة لإطلاق دليل الاستحباب، كما في موارد الغضب.

نعم، بناءً على ما تحرّر منّا في التعلّيق و التوضيح؛ من عدم صحّة الاجتزاء بالمصداق المحرّم أو الملازم له عن المأمور به حسب الفهم العرفي (1)، يشكل الصحّة كما في المجمع، أو يقال بإفادته الشرطية و لو كانت النسبة عموماً من وجه في المقام، فتدبر جيّداً.

التنبيه الثالث: حول استبعاد الحرمة الذاتية للنهي التشريعي

في موارد الحرمة الذاتية من العبادات، تكون العبادة محرّمة تشريعاً أيضاً؛ لما أنّه إذا علم بعدم كونها مأموراً بها و مشروعية شرعاً، فأتى بها تشريعاً، يلزم اجتماع الحرمتين، و امتناع اجتماعهما في موضوع واحد كامتناع اجتماع الحرمة و الوجوب، سواء قلنا بالامتناع ذاتاً بناءً على كون الأحكام متضادة، أو قلنا بالامتناع الغيري؛ ضرورة أنّ ترشّح الإرادتين الزاجرتين التأسيسيتين غير ممكن مع وحدة المحلّ و الزمان و المكلف.

و في تقريب آخر: إذا أمكن التشريع في مورد يكون مأموراً به بحسب الواقع، يلزم اجتماع الأمر و النهي، و إذا أمكن في مورد يكون محرّماً ذاتاً، يلزم اجتماع

النهيين التأسيسيّين.

وقال العلامة المحشّي رحمه الله: تحريم الفعل المأتّى به بعنوان التشريع ذاتاً و تشريعاً غير معقول، لا لاجتماع المثليين، بل لأنّ الالتزام بالحرمة الذاتية زيادة على الحرمة التشريعيّة، إنّما يكون تصحيحاً لتحريم العبادة بما هي عبادة، حيث لا يعقل إلاّ تشريعاً، وفي نفس هذا الفرض لا يعقل قطع النّظر عن عنوان التشريع؛ بدعوى أنّه حرام؛ فإنّ النهي عن العبادة حينئذٍ لا فعليّة له أصلاً؛ لأنّ مورده دائماً لا يتحقّق إلاّ بالتشريع المحرّم بالفعل، فلا تترتب فعليّة منهما جميعاً حتّى ينتزع منهما نهى فعليّ في المورد فصّح دعوى لزوم اجتماع المثليين في مثل المقام، لا في مثل العبادة الذاتية، فإنّه يمكن تعقل الحرمة الذاتية و التشريعيّة فتأكّد الحرمة لوجود الملاكين و استحالة اجتماع المثليين (1)، انتهى ما أردنا نقله مع تقديم و تأخير.

وفيه: أنّك قد عرفت في التنبه الأوّل أنّ النهي عن العبادة حسبما أفاده القوم، يرجع إلى النهي عن شكل العبادة و صورتها الخارجيّة، و إلى ما هي العبادة تقديراً، سواء كانت عباديّة العبادة بالأمر، أو بالملاك، فعلى هذا ينفع التقدير المزبور، ضرورة أنّ نفس الصورة و شكل العبادة محرّمة ذاتاً، و بما أنّها مطلوبة محرّمة تشريعاً، فيكون مورد النهي قد أتى على التقديرين - أي في العبادة الذاتية و الغيريّة - واحداً، على فرقٍ ما غير دخيل في أساس المسألة: و هو أنّ عباديّة الصلاة في النهي الذاتي بالأمر تقديراً، و عباديّة السجدة بنفس ذاتها.

فلا يعتبر في تحريم العبادة ذاتاً كون مورد النهي عبادة ذاتيّة، بل يكفي كونها عبادة تقديريّة، فلو صحّ أن يكون الصلاة محرّمة بنفس ذاتها في التحريم الذاتي، و محرّمة بتحريم آخر بما أنّها مطلوبة، لما يكون فرق بين الصورتين بالضرورة.

ولكنّ الشأن في أنّ تحريم الصلاة بما هي مرّة، و تحريمها بما هي مطلوبة

أخرى، غير معقول؛ لعدم إمكان تعلق التحريمين بالعنوانين اللذين تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً، كما تحرّر في بحوث الاجتماع و الامتناع (1)، وذكرنا هناك: أنّ العناوين المذكورة خارجة عن محطّ البحث؛ لعدم إمكان ترشّح الإرادتين الآمرة و الزاجرة بها تأسيساً.

فبالجملة: كما لا يعقل تعدّد التحريم التأسيسيّ مع وحدة المتعلّق و المورد، كذلك لا يمكن مع كون النسبة بين الموردین عموماً مطلقاً.

أقول: الذي هو التحقيق ما مرّ منّا من أنّ مورد التحريم الذاتيّ في الحرمة الذاتية، غير ما هو مورد التحريم تشريعاً (2).

وبعبارة أخرى: يمكن التفكيك و الجمع بين المحرّمين؛ بأن يصلّي في السفر أربع ركعات تشريعاً، فإنّه آثم مرّتين: مرّة للإتيان بالصلاة، و مرّة للتشريع، وله أن يصلّي من غير قصد التشريع، و أن يشرّع بغير الصلاة في السفر، بل يشرّع بصلاة أخرى و عبادة غيرها، كما لا يخفى.

فالنهي عن العبادة تشريعاً أو الصلاة تشريعاً، و النهي عن الصلاة في السفر، مختلفان بحسب الموضوع، و تكون النسبة بينهما العموم من وجه، من غير لزوم التداخل و التأكد الذي مرّ في كلامه قدس سره و من غير لزوم الجمع بين المثلين أو الضدّين، فما قد يتوهّم: من أنّه في مورد المحرّم الذاتيّ يكون التشريع دائماً (3)، في غير محله؛ لأنّه أمر قصديّ.

فعلى هذا، تبين إمكان كون مورد التشريع مأموراً به واقعاً؛ حسبما تحرّر في بحوث الاجتماع و الامتناع.

1- تقدّم في الصفحة 142.

2- تقدّم في الصفحة 353-354.

3- نهاية الدراية 2: 400.

المقام الثاني فى النهى عن المعاملات و عن كل شىء يشبهها

إشارة

أى فى كونه من الأسباب و المسببات العرفية أو الشرعية، كالذبح بالنسبة إلى الحلية و الزكاة، و الحيازة بالنسبة إلى الملكية، و هكذا مما قد مرّ تفصيل اندراجها فى محيط البحث و الخلاف (1).

و الكلام هنا يقع فى بحوث:

البحث الأول: فى النهى التنزيهى

فقد ذهب الأعلام كلهم إلى عدم دلالة على الفساد، و عدم وجود وجه يؤدى إليه، من غير فرق بين كونه متعلقاً بالسبب، أو المسبب، أو التسبب، أو الآثار و الأحكام، أو غير ذلك مما مرّت شقوقه فى المقدمات (2)، و يأتى فى البحث الثالث إن شاء الله تعالى بتوضيح شريف.

1- تقدّم فى الصفحة 300-303 و 307-312.

2- تقدّم فى الصفحة 300 و 307-308.

أقول: يمكن دعوى أنّ مرجوحية المعاملة و مبعوضيتها و لو بالرتبة الدانية، لا تجتمع مع الرضا المعتبر في صحّة المعاملات؛ ضرورة اعتبار رضا الشرع بذلك و أمره و عدم ردعه الكاشف عن إمضائه الملازم للرضا، فالمعاملات المكروهة في الشريعة- لأجل رجوع كراهتها إلى خلوّها عن شرط نفوذها- باطلة.

وفيه: أنّ الجمع بين الرضا القلبيّ و الكراهة القلبية غير ممكن في محلّ الكلام، و لكن يكفي لصحّة المعاملات و نفوذها ترخيص الشرع و إجازته بها، و لا شبهة في أنّه يجيز في موارد الكراهة.

البحث الثاني: في النهي الغيري

و هذا أيضا عندهم لا يدلّ على شيء، و لا يستتبع الحكم الوضعي بالمرّة، سواء كان من النهي الغيري الإلزامي، أو غير الإلزامي؛ معللاً تارة: بأنّه لا يكشف عن مفسدة في متعلّقه حتّى يورث شيئاً، و أخرى: بأنّه لا زاجرية له (1).

و قد مرّ ما فيهما في محلّهما بما لا مزيد عليه (2)، و قد تبين عندنا أنّ النهي الغيري كاشف عن اهتمام الشرع بمورد الأمر، و يكفي لترشّح النهي الرئيسي المولويّ ذلك (3)، و هو يورث انكشاف نحو من المبعوضيّة العرضيّة الطارئة التي لا تنافي المحبوبيّة الذاتية بالضرورة.

أقول: إنّما الشأن في أنّ النهي الغيري لا- يتعلّق بعنوان المعاملة، مع أنّه لا- أصل له رأساً. نعم بناءً على القول به، و بناءً على تعلّقه بذات المعاملة، فهو و النهي

1- أجود التقريرات 1: 262، مناهج الوصول 2: 20 و 160.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 334.

3- تقدّم في الجزء الثالث: 331-332.

التحريمى سيان.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ المبعوضيّة المستكشفة بالنهاى التحريمى النفسى، تنافى الرضا المعتبر فى صحّة المعاملة، وأمّا المبعوضيّة العرضيّة الغيريّة المستكشفة بالنهاى الإلزامى الغيرى، فلا تنافى ذلك الرضا كما لا يخفى، و سيمرّ عليك تمام الكلام من هذه الجهة فى البحث الآتى إن شاء الله تعالى.

البحث الثالث: فى النهى التحريمى و المعاملات المحرّمة و المكاسب الممنوعة

إشارة

فهل هو يستتبع مطلقاً(1)، أو لا يستتبع شيئاً(2)، أم يفصل بحسب موارد تعلّقه؛ فإن تعلّق بذات السبب أو بعنوان السبب فلا يقتضى، وإن تعلّق بالمسبّب أو بالآثار أو بالتسبّب فيستتبع(3)، أم يختصّ الاستتباع بصورة واحدة؛ و هى ما إذا تعلّق بالآثار و الخواصّ، دون غيرها(4)؟ وجوه بل أقوال.

و حيث إنّ الأقوال مختلفة، و الاحتمالات كثيرة، فالبحث يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مرحلة الثبوت؛ و هو ما إذا كان المفروض كون أحد العناوين المزبورة مورد النهى، فإنّه عليه هل يلزم فساد و حكم وضعى، أم لا؟

1- نهاية الأصول: 288.

2- قوانين الأصول 1: 159، الفصول الغرويّة: 140- السطر 30، درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 189، محاضرات فى أصول الفقه 5: 31.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 2: 471-473، منتهى الأصول 1:

4- كفاية الأصول: 225-226، نهاية الأفكار 2: 459، تهذيب الأصول 1: 416-418.

والمقام الثاني: في مرحلة الإثبات؛ وأنه إذا تعلّق نهى تحريميّ بمعاملة، فهل الظاهر تعلّقه بذات السبب، أو بعنوانه، أم بسائر الوجوه و
العناوين الأخرى؟

وقبل الخوض فيها لا بدّ من الإشارة إلى نكتة: وهي أنّ المنسوب إلى الشيخ الأنصاريّ قدس سره تقسيم النهي التحريميّ المتعلّق بالعبادة
إلى ثلاثة:

أن يتعلّق النهي بالمعاملة بما هي فعل مباشري، كالنهي المتعلّق بالبيع وقت النداء.

وأن يتعلّق بها بما هو فعل تسبيبي، كالنهي المتعلّق ببيع المصحف و العبد المسلم من الكافر، فإنّ المبعوض هي مالكيّة الكافر لهما.

وأن يتعلّق بالأثر، كالنهي عن أكل ثمن الكلب و العذرة(1).

وزاد في «الكفاية» قسمًا آخر: وهو أن يتعلّق بالتسبب (2)، كالنهي عن التسبب بالظهار لحدوث الفراق و حصول الطلاق.

أقول أولاً: قد مرّ أنّ الأقسام أكثر من ذلك (3)؛ لأنّ من الممكن أن يتعلّق النهي بذات السبب، و يكون المحرّم نفس التكلّم بالألفاظ
الموضوعة للإنشاء المعاملتي. اللهمّ إلا أن يقال: إنّه خارج عن النهي في المعاملات.

و من الممكن أن يتعلّق النهي بالتسبب؛ أي أن يكون المنهيّ التسبب بالسبب إلى حصول المعنى الإنشائيّ المسببي.

كما يمكن أن يتعلّق بالتسبب بالمعنى الإنشائيّ إلى حصول الأثر و الملكيّة و النقل و الانتقال؛ ضرورة أنّ الملكيّة إمّا معلولة المعنى
الإنشائيّ، أو تكون من أحكامه العقلائيّة، فيكون ذلك المعنى الإنشائيّ موضوعاً لها، فيتعلّق النهي بالتوصّل

1- مطارح الأنظار: 163- السطر 25، نهاية الأصول: 285.

2- كفاية الأصول: 226.

3- تقدّم في الصفحة 300-301 و 307-308.

بالموضوع المزبور لترتب الحكم المذكور.

وأيضاً: كما يمكن أن يتعلّق النهى بالتصرّف في الثمن، كذلك يمكن أن يتعلّق النهى بالتوصّل بالملكية لأجل ترتّب جواز التصرف؛ ضرورة أنّ جواز التصرف في الملك من آثار الملكية التي هي من آثار المنشأ الذي هو من آثار الآلات المتوصّل بها إلى الإنشاء.

و ثانياً: كون البيع وقت النداء مثلاً للنهي التحريمي (1) ممنوع إثباتاً؛ لقوّة احتمال كونه مترشّحاً عن الأمر المتعلّق بصلاة الجمعة. فعلى هذا تحريم البيع شرعاً غير قطعي، كما يظهر من الأستاذ السيد البروجردى قدس سره (2). ولو كان ممنوعاً فما هو المحرّم هو الاشتغال بالأضداد، ولا يختصّ ذلك بالبيع، فلا يكون من النهى التحريمي المتعلّق بالعبادة.

ومن الممكن دعوى: أنّ المستفاد من الكتاب لزوم ترك البيع وطرده (3)، فيكون طرده واجباً، وهذا ليس من النهى. ولو كان من النهى فهو قسم آخر بوجه، كالأمر بترك الصلاة أيام الأقرء (4) الراجع إلى النهى عنها حقيقة.

و ثالثاً: إنّ المبعوض مثلاً في مسألة مالكيّة الكافر للمصحف والمسلم وإن لم يكن إنشاء الملكية وإنشاء المبادلة و الاشتغال بالإنشاء، و لكن أيضاً ليس حصول الملكية، بل المبعوض دوام الملكية، فإنّه ينافي نفى السبيل المذكور في الكتاب (5)، فلو أنشأ المبادلة، و حصلت الملكية آنأ ما و انتفت فوراً، فلا سبيل، و تصير النتيجة أنّ

1- مطارح الأنظار: 163- السطر 26، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 471.

2- نهاية الأصول: 286.

3- الجمعة (62): 9.

4- لاحظ وسائل الشيعة 2: 287، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 7، الحديث 2.

5- النساء (4): 141.

التمن يدخل في كيس البائع، و المضمن يصير حرّاً غير مملوك، و مالاّ بلا مالک بحکم الشرع، و هذا هو الأوفق بالاعتبار ممّا ذكره الأصحاب في هذه المسألة.

إذا تبين وجه لزوم البحث في المقامين و هذه المقدّمة النافعة، فلنشرع في حقيقة البحث.

فبقول:

المقام الأول: فيما إذا فرض نعلق النهى بأحد الوجوه المزبورة

الأول: في تعلقه بالسبب

فإن تعلق بالإنشاء و السبب بما هو سبب، فحيث إنّ السبب و الإنشاء يمكن أن يوصف بالإجزاء و عدمه، و يصحّ أن يقال: «الإنشاء الكذائيّ صحيح؛ لأنّه منجز» مثلاً، أو «فاسد؛ لأنّه معلق» فلا بدّ و أن يكون النهى المزبور مستتبعا للإرشاد على الوجه المحرّر في العبادات، و يدلّ على الفساد زائداً على استتباعه للحرمة التكليفيّة، فيرجع مفاد النهى المزبور إلى اشتراط كون الإنشاء غير مبغوض، و قد فرغنا عن إمكان كون النهى مستتبعا للأمرين تصوّراً و تصديقا بما لا مزيد عليه (1).

و إذا كان الإنشاء فاقد شرط التأثير يكون فاسداً، كما إذا كان معلّقا.

و دعوى: أنّ الإنشاء المعلق ممتنع، و لا يوصف الإنشاء بالصحة و الفساد و الإجزاء و عدمه (2)، غير مسموعة، بما تحرّر ممّا من الخلط بين الإنشاء التكوينيّ و الاعتباريّ (3)، و تبين في محلّه أنّ الإنشاءات الاعتباريّة قابلة لأن تكون ذات

1- تقدّم في الصفحة 321-322 و 347-348.

2- نهاية النهاية 1: 259.

3- تقدّم في الجزء الأول: 434.

نشآت، ففي نشأة يتحقّق نحو تحقّق الواجب المشروط، وهو من الإنشاء المعلق، وأخرى نحو تحقّق الوجوب المعلق، فإنّه يرجع إلى تعليق المنشأ، والتفصيل في مقام آخر.

وبالجملة: النهى المزبور يفيد الحرمة والمبغوضيّة لأجل طبعه الأوّلي، ويفيد التضيق والتخصيص لأجل وروده في محيط المركّبات و الأسباب والمسبّبات من غير تمانع في الجمع بين الإفادتين، وإذا صار السبب قاصراً في السببيّة فلا يعتبر المسبّب، ولا الأحكام والآثار الأخر المترتبة بالضرورة.

هذا فيما إذا كان مورد النهى حصّة خاصّة من المعاملات، كبيع الغرر والربويّ وهكذا.

نعم، إذا كان متعلّق النهى الماهيّة النوعيّة كالقمار، فلا بدّ من التمسّك بتقريب آخر يأتي من ذي قبل تفصيله (1).

و خلاصة الكلام: أنّ كلّ مورد تعلق به النهى، و كان يمكن أن يوصف ذلك المورد بالإجزاء و عدم الإجزاء، أو بجهة وضعيّة وجوديّة أو عدميّة، كالشرطيّة و المانعيّة و الجزئيّة وغيرها، فالنهي المزبور- لمكان كونه في منطقة المركّبات العرفيّة و في محيط المعاملات العقلانيّة- يكون مستتبعاً لتلك الجهة و ذلك الحكم الوضعي. و من هذه القاعدة الكلّيّة تستخرج المسائل الكثيرة و الفروع الجزئيّة.

الثاني: في تعلقه بالمسبّب

وإن تعلق بالمنشأ و المسبّب، فتارة: يشكل الأمر لأجل امتناع تعلق النهى به؛ لكونه خارجاً عن محيط الاختيار (2)، و لا يكون من قبيل الأسباب التوليدية. و يشهد

1- يأتي في الصفحة 378.

2- محاضرات في أصول الفقه 5: 36-37.

له عدم إمكان تصوير تعلقه بالسبب هنا دونها.

مثلاً: يصحّ أن يقال: «لا تحرّك المفتاح» أو «لا تحرق الكتب الكذائيّة» ولا يمكن أن يوجّه الخطاب المتعلّق المورث لمبغوضيّة مالكيّة الكافر إلاّ برجوعه إلى الإنشاء و السبب في مقام الجعل.

وفيه: أنّ الأمر وإن كان كذلك، إلاّ أنّه لا بأس بأن يتعلّق النهى بتمليك المصحف للكافر بداعي الانتقال إلى مبغوضيّة ملكيّة المصحف، من دون أن يكون السبب- وهو إنشاء الملكيّة- مبغوضاً.

نعم، في مقام الاستظهار يتعيّن كون المبغوض هو الوجود الإنشائيّ؛ لتعلقه حسب الظاهر به، إلاّ مع قيام القرينة كما يأتي (1).

وبالجملة: كما يصحّ أن يقال: «لا تحرّك المفتاح» لأجل استناد الحركة إليه ولو بالعرض، كذلك يصحّ هنا، فتأمل.

وأخرى: إنّ النهى هنا لا يمكن أن يستتبع أمراً وضعياً و حكماً آخر غير الحرمة التكليفيّة؛ ضرورة أنّ الملكيّة لا توصف بالإجزاء و عدمه، و لا يمكن اتصافها بالفساد، أو بعدم التحقّق؛ ضرورة أنّه مع تماميّة السبب بما هو سبب في محيط الناهي، لا يعقل وجه لعدم تحقّق المسبّب في ذلك المحيط، فلا بدّ و أن يرجع مبغوضيّة المسبّب و الملكيّة إلى قصور في السبب.

وإذا كان المفروض أنّ النهى المتعلّق بالمسبّب، لا يستتبع شيئاً إلاّ بالنسبة إلى اعتبار عدم المسبّب في نفوذ المعاملة، فلا يعقل هنا أن يكون مفيداً للحكم الوضعيّ زائداً على الحرمة التكليفيّة، بل يكون ممحّضاً في التكليف، و لا يدلّ على الفساد إلاّ برجوعه إلى أنّ الناهي الذي يريد إفادة مبغوضيّة الملكيّة في محيط العقلاء و العرف،

لا بدّ وأن يعتبر قيماً في السبب والسببية؛ حتى لا تتحقّق الملكية في أفق الشرع تعبدًا و تديّنًا، وأمّا مع الإقرار بالسبب فالإقرار بالمسبّب عقليّ، ويكون هو مبعوضه من غير طرّو الفساد إليه.

إن قلت: لا- وجه للابدئية العقلية المزبورة؛ فإنّ الشرع على نعت القانون الكليّ اعتبر نفوذ البيع وهكذا، وعلى نعت القانون الآخر حرّم الملكية المذكورة، و دليل حلّية البيع (1) ناظر إلى أنّ إنشاء الملكية بالبيع نافذ عندي، و دليل مبعوضيّة الملكية أجنبيّ عن الدليل الأوّل.

فما استبعده الشيخ الأنصاريّ قدس سره من مبعوضيّة المسبّب مع جعل السبب (2)، في غير محلّه من جهتين:

من اختلاف المجعولين موضوعاً.

و من أنّ الاستبعاد مخصوص بما إذا ورد دليل خاصّ بأنّ البيع الربويّ سبب عندي، و الملكية الحاصلة منه مبعوضة، دون ما إذا كان الدليل بنحو القانون الكليّ (3).

قلت: نعم، إلاّ أنّ اختلاف كفيّة الدليل لا ينفع؛ لاشتراك الاستبعاد مع شدّة بُعد الفرض الثاني، و ما هو يمكن أن يكون نافعاً هو اختلاف الموضوعين، و هو لا يختلف مع اختلاف كفيّة الدليلين كما لا يخفى.

والآذى هو المهمّ: أنّ العقلاء المتوجّهين إلى مبعوضيّة المسبّب، و الواقفين على أنّ المولى لا يرضى بوجوده، لا يتأمّلون في المسألة إلاّ باستكشاف القيد في

1- البقرة (2): 275.

2- مطارح الأنظار: 163- السطر 34-35.

3- مناهج الوصول 2: 162، تهذيب الأصول 1: 417.

السبب في محيط الشرع؛ لأنَّ الشارع يتمكّن بذلك من عدم تحقّق مبغوضه في محيطه وإن كان يتحقّق المبغوض في محيط العقلاء و العرف، كما هو الظاهر الواضح.

إن قلت: لا يعقل اجتماع مبغوضيّة المسبّب مع الرضا المعتبر في نفوذ المعاملات، و مع الطيب بالسبب.

قلت: لهذا الكلام مقام آخر يأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى بتفصيل (1)، و لا يضرّ بما هو مقصودنا من حكم العقلاء بسراية النهي المتعلّق بالمسبّب إلى قصور سببيّة السبب، و إلى تخصيص أوفوا بالعقود (2) و أحلّ الله البيع (3) وغيرهما (4).

تمثيل: إذا ورد الدليل المخصّص، فلا شبهة في أنّ قضيّة الجمع العرفيّ و العقلانيّ؛ هو أنّ وجوب الإكرام المستفاد من العامّ موضوعه مقيّد بعنوان المخصّص، من غير أن تكون هيئة النهي مفيدة الحرمة التكليفيّة، فلو فرضنا استفادة الحرمة التكليفيّة من دليل المخصّص؛ لأجل بعض القرائن الجزئيّة الخاصّة، فهو لا ينافي التخصيص، بل يؤكّده.

وفيما نحن فيه و في العبادات يكون الأمر كذلك؛ فإنّه مع فرض كون المنهّي مبغوضاً و محرّماً، لا منع من تخصيص الأدلّة العامّة و تقييدها و استفادة اشتراط كون الإنشاء المترتب عليه الملكيّة عند الشرع مقيّد بعدم المنهّي؛ و بأن لا يكون مبغوضاً، أو بأن لا يكون مورده نقل الكتاب إلى الكافر مثلاً.

1- تقدّم في الصفحة 379.

2- المائدة (5): 1.

3- البقرة (2): 275.

4- النساء (4): 29، «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض».

وغير خفيّ: أنّ جميع القيود المعتبرة في المعاملة سواء كانت من قيود الإنشاء، أو من قيود العوضين، أو المعاوضين، كلّها ترجع إلى تقييد السبب و اشتراطه في عالم السببية أو الموضوعية على الخلاف المحرّر في محله (1).

فعلى هذا، إذا تعلّق النهى التكليفيّ بملكيّة الكافر للمصحف مثلاً، فهو يستتبع اشتراط نفوذ البيع و حلّيته بأن لا يكون مورده كذا.

و من هنا يظهر: أنّه لا فرق بين كون الأسباب و المسببات جعليّة شرعيّة، أو انجعليّة عرفيّة (2)؛ لوحدة الملاك، و تفرّد المناط، و أنّ الانجعليّة العرفيّة ترجع إلى الجعل؛ لإمكان الردع عنها و إسقاط سببها تعبدًا.

الثالث: في تعلّقه بالآثار

وإن تعلّق بالآثار، كما إذا تعلّق بأكل الثمن و الأجرة، سواء كان بنحو النهى بالصيغة، أو بقوله: «ثمن الكلب سحت» (3) أو بقوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» (4) فالظاهر أنّه بما أنّه تعلّق بالآثر لا يورث الفساد؛ لعدم إمكان اتصاف المنهى بالصحة و الفساد، و عدم إمكان اتصاف ثمن الكلب بعدم الإجزاء، بخلاف الصلاة في وبر ما لا يؤكل، و بيع الرّبا، و الإجارة بالأكثر، و غير ذلك.

وقد مرّ: أنّ النهى إذا كان قابلاً لإفادة الحكم الوضعيّ لأجل تعلّقه بحصّة من المعاملة فهو يكفي لتلك الإفادة تصديقاً (5)، و أمّا مع عدم الإمكان المزبور فلا، فما

1- تقدّم في الجزء الأوّل: 273-275.

2- مطارح الأنظار: 163-السطر 33-35.

3- تقدّم في الصفحة 301.

4- تقدّم في الصفحة 180.

5- تقدّم في الصفحة 367.

اشتهر بين أبناء العصر من استتباعه للفساد في هذه الصورة(1)، غير موافق للتحقيق.

و من الممكن تحريم الشرع ثمنه، مع التزامه بالإمضاء؛ نظراً إلى حصول الملكية، وانتقال حق الاختصاص إلى المشتري، وأما البائع فهو ممنوع عن مطلق التصرفات، فيكون الثمن من المحرّمات الشرعية الممنوع عنها الناس.

ولأحد دعوى انصراف تحريم الثمن إلى تحريم التصرفات الخاصة، وهذا لا ينافي اعتبار بقاء ملكيته للمالك البائع وربما يؤيد ما ذكرناه أن جعل الثمن مورد التحريم إيماء إلى إمضاء البيع؛ لأنه إقرار بأنه ثمن، والعوض لا يصير ثمناً إلا بالبيع وبعد تحقّقه اعتباراً، كما لا يخفى.

وأيضاً: ربما يكون نظر الشرع أخذ البائع بالأشق؛ حتى لا يرجع إليه حق الاختصاص الثابت له بالنسبة إلى المحرّمات الشرعية والأعيان النجسة، وقد فصلنا الكلام حول المرام في المكاسب المحظورة إن شاء الله تعالى.

بل لو كان الثمن باقياً على ملك المشتري، يلزم أن تكون الأدلة تأكيداً الحرمة الثابتة؛ وهي حرمة التصرف في مال الغير، مع أن الظاهر منها أنها تأسيساً للتحريم الجديد بما تزداد حرمة على حرمة التصرف في مال الغير.

فبالجملة: هذه النواهي المتعلقة بالأمر الخارجة عن حقيقة المعاملة والمحسوبة من آثارها، إمّا تكون إرشاداً إلى البطلان من غير استتباع للحرمة التكليفية، ويكون الاستداد في التعبير لأجل زجر الناس عن التجارات المخصوصة، فهو في حد ذاته غير ممنوع، و تصير النتيجة بطلانها.

إلا أن ظهورها في التحريم التكليفي أقوى، وإذا كانت مستتعبة للحرمة التكليفية، فإمكان إرجاعها إلى أنها في مقام إفادة الأمرين - وهي مبعوضيّة

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 472، نهاية الأفكار 2: 459، مناهج الوصول 2: 163.

المثمن، وبطلان البيع - أيضاً غير مسدود؛ لأنه يمكن أن يقال: بأنّ تحريم الأثر بداعي الانتقال إلى أنّه في الحقيقة ليس بأثر عندي، ويرجع بعد ذلك إلى اعتباريّته في سببّية البيع لحصول الملكيّة، وأنّ بيع الكلب فاقد ذلك السبب، فيكون ما هو السبب هو البيع المتعلّق بغير الكلب.

ولكنّه بعيد عن الأذهان، فلا بدّ وأن نلتزم بأنّ هذه الأدلّة ليست إلّا في موقف تحريم المثمن تكليفاً.

نعم، تبقى معضلة: وهي أنّ لازم كون المثمن محرّماً تكليفاً هي حرمة على كلّ أحد حتّى على المشتري، ويكون بمثابة الخمر ولو انفسخ البيع.

اللهمّ إلّا - أن يقال: بأنّه بالانفساخ يخرج عن كونه المثمن. ولكنّه غير تام؛ لعدم إمكان الانفساخ بعد خروجه عن الملكيّة، كما في بيع الأبوين بعد الانعتاق.

وإن شئت قلت: كما أنّ دليل نفي السبيل لو اقتضى شيئاً، فلا يزداد على أنّ ملكيّة المسلم للكافر ممنوعة إذا كانت دائميّة، فلا يلزم منه فساد المعاملة؛ لأنّ السبب أثر في عمله، و الشرع قطع ما هو الخارج عن حدّ المعاملة، كذلك الأمر هنا، فإنّ البيع أثر في عمله، إلّا أنّ الشرع تدخّل فيما ينبغي له التدخّل فيه؛ بمنع المشتري عن مطلق التصرفات، ومقتضى الممنوعيّة المطلقة عدم اعتبار الملك له بعد ذلك، فلا وجه لبطلان البيع.

إن قلت: المقبوض بالعقد الفاسد ليس ممنوع التصرف؛ لإمكان كشف الرضا من الرضا المعاملتي، كما حرّراه في محلّه (1)، خلافاً للإجماع المدعى على أنّه يجري مجرى الغصب عند المحصّلين (2)، فعلى هذا يكون جائز التصرف؛ لأجل

1- مستند تحرير الوسيلة 2: 42 و تحريرات في الفقه، كتاب البيع، حول صيغ العقود والإيقاعات، الفرع السادس.

2- السرائر 2: 285، المكاسب، الشيخ الأنصاري: 101- السطر 22- 25.

حصول الرضا، و ممنوعاً شرعاً، فيمكن أن لا تكون تلك الأدلة مؤكدة للحرمة الآتية من قبل النهي عن التصرف في مال الغير، فلا يتم الاستشهاد المزبور.

قلت أولاً: ما كان الاستشهاد منحصراً بهذا؛ حتى يلزم صرف هذه الأدلة عمّا هو مقتضى ظاهرها.

و ثانياً: قد تقرّر منّا (1) أن دليل استكشاف الرضا الخاص من الطيب المعاملي، مخصوص ببعض الموارد، و لا يجري في مثل أجرة الزانية و المغنّية، مع أنّها منهية، و عدت سحتاً (2) أيضاً، فيعلم من الكلّ أنّ هذه النواهي غير وافية بما فهمه الجمهور؛ و هو البطلان.

نعم، النهي بالصيغة عن التصرف فيما استملكه ببيع الكلب و الخنزير، يكون إرشاداً من غير إفادة التحريم، و لو فرض أنّه نهى تحريمي فيأتي فيه بعض ما أوردناه في تلك الأدلة على اختلاف ألسنتها.

و بالجملة: للتفصيل بين أنحاء إفادة الحرمة التكليفية و المبعوضيّة الذاتية وجه، إلا أنّ في و جاهته نظراً، فتدبر.

أو يقال: إنّ من الممكن أن يفصل بين النهي المتعلق بالأمر بالأثر، و هو التصرف؛ بمعنى أنّ الناهي يريد نفي الأثر الحاصل من الملكيّة الحاصلة من الإنشاء، و بين النهي؛ بمعنى أنّ الناهي يريد تحريم التصرف في الثمن، و يريد جعل الحرمة تأسيساً على ما هو ثمّنه في البيع، و يريد جعل منع التصرف على المثلث، فإن كان من قبيل الأوّل فهو يستتبع البطلان و الفساد؛ لرجوعه إلى تقييد السبب المجعول

1- تحريرات في الفقه، كتاب البيع، التنبيه الثامن من تنبيهات المعاطاة، و الفرع السادس من فروع المقبوض بالعقد الفاسد.

2- الكافي 5: 127-3، الفقيه 3: 105-435 و 436، وسائل الشيعة 17: 92 و 122، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 5 و

بعدم المنهى، و أمّا إذا كان من قبيل الثانى فلا.

ولا شبهة فى أنّ الظاهر هو الثانى فى مثل «ثمن العذرة سحت» (1) وفى مثل «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، نعم فى النهى بالصيغة و جهان، فلاحظ و اغتنم.

وغير خفى: أنّ نفى الأثر الخاصّ و هو جواز التصرف الآتى من قبل الملكية الآتية من قبل الإنشاء و إن كان يلازم المبعوضيّة أحياناً، إلا أنّ إفادة مبعوضيّة التصرف فى المثلث تجتمع مع جواز التصرف المعلوم للملكية آنأ ما.

الرابع: فى تعلّقه بالسبب

وإذا كان النهى متعلّقاً بالسبب، فقد عرفت أنّ ذلك يتصوّر على ثلاثة:

فتارة: يكون السبب بآلات الإنشاء للتوصّل إلى الإنشاء مورد النهى.

و أخرى: يكون السبب بإنشاء المبادلة إلى حصول الملكية مورد النهى.

و ثالثة: يكون السبب بالملكية لحصول جواز التصرف مورد النهى (2).

و على كلّ تقدير: لا يمكن تطبيق القاعدة التى أسسناها لتشخيص كون النهى قابلاً لاستتباع الحكم الوضعى عليها؛ ضرورة أنّ ذات السبب بعنوانه لا يوصف بالفساد، و بالبطان، و عدم الإجزاء، و غير ذلك.

نعم، يمكن دعوى: أنّ الشرع غير الراضى بالسبب، يجب عليه أن يمنع عن تحقّق السبب و الموضوع؛ حتّى لا يتمكّن العبد من السبب واقعاً، فيكون لازم ذلك إسقاط سببىّ الآلات للإنشاء باعتبار قيد فيها حسب محيط الشرع، أو إسقاط سببىّ الإنشاء و هكذا، الذى يرجع فى الحقيقة إلى تقييد دليل الإضاء المستتبع بعد التقييد لبطان المعاملة، فلو قيل: «إنّ السبب لحيّة الزيادة بالبيع الربوى غير صحيح» فهو

1- تقدّم فى الصفحة 298.

2- تقدّم فى الصفحة 364-366.

ليس إلا لأجل أن السبب قاصر، لا نفس التسبب يكون غير لائق بذلك، كما لا يخفى.

فبالجملة: لا بدّ من إعمال القرينة الخارجيّة في هذه الصور، ولذلك يكون التسبب بالظهار للفراق ممنوعاً شرعاً وصحیحاً، ولا يكون خارجاً عن الضابطة التي أبداعها.

ودعوى امتناع اجتماع المبعوضيّة والرضا بالسببيّة، تأتي بتفصيل أكثر من ذي قبل إن شاء الله تعالى (1).

المقام الثاني: في الاستظهار من الأدلة الناهية عن حصّة من المعاملة

وأنها متعلّقة بأى شىء من الأمور المشار إليها، فعن الشيخ الأنصارى قدس سره ظهورها في تعلّقه بصدور الفعل المباشريّ (2)، و استبعده الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - وعدّه أبعد الاحتمالات، واستظهر أنّها متعلّقة بحرمة ترتيب الأثر، مستدلاً: «بأنّ تعلّقه بالفعل المباشريّ لا معنى له؛ لأنّه ليس إلا التلقّف بالآلات التي لا ينظر فيها.

وهكذا تعلّقه بالمسبّب غير صحيح؛ لأنّه حكم عقلائيّ، ولا يكون مبعوضاً نوعاً، ولا التسبب.

بل الظاهر: أنّ الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبة عليها، كسائر المعاملات، وهو مساوق للفساد» (3) انتهى.

وإليه ذهب السيّد الأستاذ البروجردى قدس سره قائلاً: «إنّ الأمر والنهى في الأمور الآليّة يتعلّقان حقيقة بما هي فانية فيه، فلا يتبادر إلى الأذهان من النهى عن نكاح

1- يأتي في الصفحة 379.

2- مطارح الأنظار: 164- السطر 8-9.

3- مناهج الوصول 2: 163، تهذيب الأصول 2: 418.

الأُم مثلاً، إلا حرمة ترتيب آثار الزوجية، فإنها المقصود بالذات من النكاح، لا الإيجاب والقبول، ولا الزوجية المجردة عنها»(1).

أقول: ظاهرهما أن متعلق النهى التحريمي هو التصرف، وقد عرفت المناقشة في دلالة على الفساد. هذا مع أن الأغراض ليست موجبة لصرف الأدلة عن ظاهرها، وإلا يلزم إنكار الواجبات النفسية والمحرمات النفسية، فعليه لا مانع من كون المحرم والمنهي شيئاً، والمقصود بالذات والمبغوض الحقيقي أمراً ملازماً معه بوجه من الملازمات الممكنة؛ من العلية وغيرها.

فعلى هذا، إذا تعلق النهى بالبيع الربوي، أو بالبيع الغرري، يكون البيع محرماً، كما تكون الصلاة في الوبر محرمة، وإذا لاحظنا البيع نجد أنه عبارة عن إنشاء المبادلة، الذي هو إما تمام الموضوع لحكم العقلاء بالنقل وبحصول الملكية، أو هو تمام السبب، وإذا كان هو محرماً تشريعاً يلزم - حسبما تحرر - تخصيص أدلة الجعل والتنفيذ، وتقييد المطلقات الواردة في محيط المركبات والمسببات، وتصير النتيجة فسادها.

وبالجملة: يكون المحرم إما البيع الإنشائي، أو البيع المعبر بقاء القابل للفسخ المعبر عنه ب «البيع المسببي» أو يكون هما معاً إذا فرض لهما الجامع، أو جواز استعمال اللفظ في أكثر من المعنى الواحد، على إشكال في الأخير؛ لعدم الجامع، ولأن جواز الاستعمال المزبور لا يستلزم وقوعه، خصوصاً في هذه التراكم الشرعية.

فعلى هذا، إن استظهرنا من الدليل أحد الإطالين فهو، وإلا يلزم الإجمال، ويلزم العمل بالعلم الإجمالي، فتأمل.

و مما يؤيد ما سلكناه في هذا المقام؛ أن إرجاع تحريم المعاملة إلى أثرها

يستلزم إنكار محرّمية المعاملة، وهو خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض كون المعاملة مورد النهي، وأثرها خارج عنها. هذا مع أنّ قضية الاعتبار كون نكاح الأمّ حراماً زائداً على حرمة الزنا بها، ولورجع تلك الحرمة إليها يلزم اتحاد المحرّم.

وغير خفيّ: أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله وإن نسب إليه أنّه كان يقول:

بأنّ المحرّم هو الفعل المباشر، ولكنّ المقصود منه هو إنشاء المعاملة، فإنّه فعل مباشرٍ بمباشرة الآلات، فيكون كلامه أقرب المحتملات، فلاحظ.

تنبيهات

التنبيه الأول: حول فساد المعاملة النوعية بالنهي عنها و عدمه

إشارة

إذا تعلّق النهي بالمعاملة النوعية وكانت المعاملة بنوعها مورد النهي التحريمي، كالقمار مثلاً فلا- يتمّ الوجه الآذي ذكرناه لفساد المعاملة(1)؛ لعدم وجه لكونه إرشاداً إلى شيء، كما هو الواضح.

وربّما يستفاد من كلام جمع بعض وجوه استدلال بها على دلالة النهي على الفساد مطلقاً من غير فرق بين كون النهي متعلقاً بحصة من المعاملة النوعية، أو بنفسها، ولا بأس بالإشارة إليها وإلى أهمّها:

منها: «أنّ النهي إذا تعلّق بنفس الإيجاد والإنشاء فهو لا يقتضى الفساد؛ إذ حرمة الإيجاد لا تقتضى مبغوضية الموجد، وأما لو تعلّق النهي بنفس الموجد والمنشأ فهو يقتضى الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت اختياره وسلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعيّ كالمانع العقليّ.

ومن هنا كان أخذ الأجرة على الواجبات حراماً، لخروج الفعل بالإيجاب

الشرعيّ تحت قدرته و نفوذه»(1) انتهى.

أقول: هذا ما أفاده العلامة النائيني قدس سره وقد تبين فساده فيما مرّ(2)، وفي المكاسب المحرّمة، وفي كتاب الإجارة.

وإجماله: أنّ العجز المدعى والخروج عن تحت القدرة إمّا واقعيّ، أو ادعائيّ، فإن كان واقعياً فلا معنى للتكليف أيضاً، وإن كان ادعائياً فلا بدّ من قيام الدليل الشرعيّ على نفوذ ذلك الادعاء، وعلى إطلاق مصبّ الدعوى؛ حتّى يترتب عليه أحكامه وآثاره الخاصّة، دون الأثر الواحد؛ وهو نفس التكليف المتقوم بالقدرة.

ومن الأباطيل الشائعة: «أنّ المانع الشرعيّ كالمانع العقليّ»(3) لأنّه من المقايسة والتخييل، ومن القول بغير علم. ومجرّد اقتضاء الذوق شيئاً لا يكفي في منطوق الشرع، كما هو البارز الظاهر.

ومنها: وهو ما مرّ منّا في مطاوي بحوثنا السابقة؛ من أنّ صحّة كلّ معاملة وكلّ مرّكب اعتبر سبباً لأمّر آخر مترتب عليه، منوط برضا الشرع وطيب الشريعة، وتكون المعاملات بغير الرضا وبغير الإمضاء باطلة(4). وهذا ما هو المشهور عنهم من أصالة الفساد فيها؛ قضاءً لحق الاستصحاب(5).

وإذا كانت الصحّة مشروطة بذلك، فكيف يعقل الجمع بينهما وبين الحرمة التكليفية الكاشفة عن المبعوضيّة، والمساوفة للكرهية المضادة للرضا والطيب

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 471-472.

2- تقدّم في الصفحة 366-367.

3- مطارح الأنظار: 56-السطر 36، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 365-السطر 22، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 318 و 472.

4- تقدّم في الصفحة 138-139 و 362.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 462-463، نهاية الأفكار 2: 456، مناهج الوصول 2: 157.

بالضرورة؟! من غير فرق بين ما كانت الحرمة متعلقة بالسبب، أو المسبب، أو غير ذلك؛ لأنّ مبغوضيّة كلّ واحد من هذه الجهات، توجب السراية إلى الجهة الأخرى، ولا يمكن حينئذٍ الجمع بينها وبين الرضا والطيب المتعلّق بالآخر؛ لعدم إمكان التفكيك بينها، وقد تبيّن في محلّه: أنّ المتلازمين لا يمكن أن يكونا محكومين بالحكمين المتخالفين، أو محكومين بالحبّ والبغض والرضا والكرهية(1)، ولا شبهة في تلازم السبب والمسبب، أو تلازم الحكم والموضوع وهكذا، فتحرّم البيع الإنشائي لا يجتمع مع الرضا والطيب النفسانيّ المتعلّق بترتب الأثر عليه.

لا يقال: قد اشتهر جواز كون الإيجاد مبغوضاً، دون الوجود البقائيّ، كما في تصوير ذوات الأرواح و تجسيمها، فإنّ المحرّم حسبما ذهب إليه جمع هو الإيجاد المصدريّ، وأمّا الوجود الحاصل المصدريّ فهو أيضاً- لما لا ينفكّ عن الإيجاد- محرّم، ولكنّ الوجود البقائيّ المستند إلى المادّة والهيولى يكون حلالاً- وجائزاً، ويجوز اقتناؤها وبيعها(2)، فعليه لا- بأس بأن يقاس ما نحن فيه بذلك، فيكون البيع الإنشائيّ والإيجاديّ محرّماً ومبغوضاً، ولكنّ البيع المسببيّ الباقي ببقاء العوضين يكون ممضى.

لأنّما نقول: هذا ما يوجد في كلمات جمع منهم، إلاّ أنّه غير تامّ؛ ضرورة أنّه في المثال لا يكون الإيجاد أو السببيّة اعتباريين حتّى يتقوّما بالإمضاء، فلا- مانع من التفكيك المزبور عقلاً و أمّا فيما نحن فيه فلا يتمّ؛ لما عرفت من أنّ الإيجاد والسببيّة لا يتمّ إلاّ بضمّ الرضا والطيب، وهذا لا يجتمع مع الكراهة الشديدة المستكشفة بالنهي التحريميّ.

1- تقدّم في الجزء الثالث: 314-315.

2- مجمع الفائدة والبرهان 2: 93، المكاسب، الشيخ الأنصاري: 23-24، المكاسب المحرّمة، الإمام الخميني قدس سره 1: 268-293.

و من العجيب ما أفاده الوالد المحقق - مدّ ظله - «من أنه لم تتحقق مساوقته للفساد؛ إذ أي منافاة بين تحقق المسبب غير المبعوض، وبين حرمة التسبب؟! فإنّ الحيازة تتحقق ولو بالآلة الغصبية المحرّمة تكليفاً» (1) انتهى.

و أنت خبير بما فيه؛ فإنّ في المثال تكون الحيازة ممضأة، والغصب محرّماً، والنسبة عموماً من وجه، فيكون من قبيل البيع في المغصوب، و أمّا في المقام فيكون النسبة بين المحرّم و الممضأة عموماً و خصوصاً مطلقين؛ ضرورة أنّ البيع الربوي محرّم، و البيع ممضى، و ربّما تكون النسبة متساوية كما في المعاملة القمارية، فإنّ المضرّ هي الماهية النوعية.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الممضى هي العقود، فتكون النسبة عموماً مطلقاً.

و على كلّ تقدير: تثبت الملازمة بين ما هو المحرّم، و ما هو المحلّل و الممضى من ناحية، و هذا أيضاً من المستحيل، كما تحرّر في محلّه (2)، فليتأمل.

و بالجملة: الحيازة بالآلات الغصبية إذا كانت محرّمة، و مورد الكراهة و المبعوضيّة لأجل النصّ الخاصّ، فهي لا يتعلّق بها الرضا و الطيب النفسانيّ و العقلائيّ المعتبر في صحتها و نفوذها.

و ربّما يقال بعدم اشتراط رضا الشرع و طيب الشريعة في نفوذ التجارات و المعاملات، و الذي هو المضرّ بها ردعها في الإسلام، فلا يلزم الجمع بين المتضادات بإنكار الكبرى دون الصغرى.

أقول: هذا ما يستظهر من الوالد المحقق في هذا المقام، و من بعض السادة في

1- تهذيب الأصول 1: 417.

2- تقدّم في الجزء الثالث: 314-315.

كتاب الإجارة(1).

وقال في «تهذيب الأصول»: «أضف إلى ذلك أن المعاملات عقلائية، و العقلاء على أثر ارتكازهم و بنائهم حتى يردع عنه الشارع»(2) انتهى.

و أنت خير بما فيه؛ ضرورة أن قضية ردع الشرع عن طائفة من المعاملات، و مقتضى أن الشرع ليس بناؤه في بيان الأحكام و القوانين على الإعجاز و التكهن و الإخبار عمّا يأتي؛ هو اعتبار عدم الردع كما عليه الشهرة(3).

هذا، و يكفي للردع أدلة الاستصحاب، فمع الشك في النقل و الانتقال- لأجل احتمال مردوعية المعاملة المشكوكة بحسب الواقع- لا بد و أن نرجع إلى الحجّة الشرعية، و لا تكفي الحجّة العرفية بذاتها، و لا حاجة في ردعها إلى الأدلة الخاصة، بل يكفي إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»(4) فليتأمل جيّداً.

ثم إن أيّ بيان أوسع و أظهر للردع من التحريم، و أيّ مخصّص أقوى و أمتن من المخصّص المحدّد للعامّ، و المتكفل لحكم ضدّ حكم العامّ بالنسبة إلى مورد التخصيص و التقييد؟! فما أفاده- دام ظلّه- بقوله: «و مثل ذلك لا يكفي ردعاً، و لا يعدّ مخصّصاً و لا مقيداً لما دلّ على جعل الأسباب الشرعية بنحو القانون»(5)، غير موافق لأفق التحقيق، كما عرفت بتفصيل(6).

1- مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة: 113 و 210.

2- تهذيب الأصول 1: 417.

3- تقدّم في الصفحة 209.

4- تهذيب الأحكام 1: 8-11، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1

5- تهذيب الأصول 1: 417.

6- تقدّم في الصفحة 368.

فبالجملة: تحصل إلى هنا؛ أنّ قضية الإقرار بهذه الكبرى، عدم إمكان الجمع بين الرضا و المبغوضية؛ إمّا مطلقاً سواء كانت النسبة بين مورد الرضا و البغض، عموماً و خصوصاً مطلقين كما هو الحق، أو في مثل القمار و الظهار، فتكون قضية النهي التحريمي فساد المعاملة، سواء تعلّق النهي بحصّة منها، أو بالطبيعة النوعية، و سواء كان مورد النهي هو السبب، أو المسبّب، أو التسبّب، أو غير ذلك ممّا يرجع إلى المعاملة.

تذنيب: بيان بديع في إمكان تحريم الشارع لمعاملة مع إيجابه

ربّما يخطر بالبال أن يقال: بأنّ الجمع على نعت العرضية غير ممكن، ولكن لا بأس به على نحو الطولية؛ بأن لا يكون المولى راضياً بالمعاملة، و إذا تكون المعاملة في هذه اللحظة فهي باطلة، و إذا سئل يحكم بأنّ القمار باطل و عاطل، و البيع الربويّ فاسد و محرّم و مبغوض، و يريد بذلك منع المكلفين من الإقدام عليه و إيجاده، و أمّا إذا أقدم فأوجده عصياناً، يكون ترتيب الآثار عليه مورد رضاه، بل و مورد الإيجاب.

و إن شئت قلت: للمولى أن ينادى بأعلى صوته: «يحرم بيع القمار و الرّبا، و يحرم الظهار، و إذا تحققت هذه الأمور يجب الوفاء بها، و ترتيب الآثار عليها، فهل ترى في نفسك إشكالاً و تضاداً في نفس المولى؟! و غير خفيّ: أنّ هذا ليس من الترتّب المصطلح عليه؛ لاختلاف زمان التكليف التحريميّ و زمان التكليف الإيجابيّ، من غير اشتراط وجوب الوفاء بالعصيان، فلا تتوجّه إليه إعضالات الترتّب و إشكالاته.

إن قلت: و لكن مجرد التصوير الثبوتيّ غير كافٍ، فلا بدّ من قيام الدليل إثباتاً، و بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون الدليل الواحد متكفلاً لذلك.

قلت: قضية أدلة وجوب الوفاء بالعقد وأدلة نفوذ التجارات؛ هو أن كل معاملة خارجية واجبة الوفاء و نافذة، فتلك الأدلة متعرضة لحال المعاملة بعد فرض وجودها، و بعد فرض كونها خارجية؛ ضرورة أن مفاهيمها بما هي هي ليست موضوعة لحكم إيجابى، و التفصيل فى محلّه.

و مقتضى أدلة تحريم القمار و الظهار و البيع الربوىّ و غيرها؛ أن الطبيعة مورد التحريم و المنع و الزجر عن صيرورتها خارجية، فهى متكفلة لمنع المكلف عن إيجادها، و زجره عن الإتيان بها.

و على هذا يمكن الجمع بين الدليلين، فإنّ الدليل الثانى فى موقف منع المكلفين عن الإيجاد، و الدليل الأول فى موقف إثبات الحكم على الموجود الباقي ببقاء العوضين فى الاعتبار، فالدليل الثانى يمنع عن الإنشاء و الإبراز، و الدليل الأول متكفل لحكم البارز و الموجود؛ بإيجاب ترتيب الآثار عليه الملازم للرضا بالسبب بعد وجوده و إن كان غير راضٍ بإيجاد السبب، و لعلّ إلى ذلك يرجع ما فى بعض كلمات القوم (1)، مع قصور فى تأدية مرامهم، و الأمر سهل.

أقول: الأمر بحسب الإمكان كما تحرّر، و لكن المراجعة إلى الأفهام العرفية فى درك القوانين الإلهية، تعطى أنّ المستفاد من قياس أدلة التحريم إلى أدلة الإيجاب و التنفيذ؛ هو أنّ الشرع غير الراضى بإحداث السبب و بإيجاد القمار، و أنّ الشرع الساخط على البيع الربوىّ، لا يكون سخطه و منعه منحصرًا بالإيجاد و بمنع المكلف عن الإتيان بها، بل الظاهر هو المانع عن الإيجاد و الوجود البقائى.

و لذلك قوينا على فرض تحريم التجسيم و التصوير، حرمة الاقتناء؛ قضاء لحقّ فهم العرف، و شهادة الوجدان بأنّ التفكيك أمر خارج عن حيلة الأفهام العادية (2).

1- مطارح الأنظار: 163- السطر 27-28، مناهج الوصول 2: 161.

2- مستند تحرير الوسيلة 1: 376 و 383-384.

نعم، مع اقتضاء القرينة نلتزم به، كما التزموا في الظهار بأنه حرام و نافذ(1)، فافهم و اغتتم جدّاً.

وعلى هذا، كما يجب في المثال المزبور كسر الصورة، و يحرم بيعها، و يكون باطلاً، كذلك الأمر فيما نحن فيه يكون البيع بوجوده البقائى، مبعوضاً و باطلاً فى محيط الشرع؛ و إن كان بيعاً فى حيطه اللغة و العرف، فإن قلنا: بأن صحّة المعاملة منوطة بالرضا فالأمر واضح؛ لسراية مبعوضيّة الوجود الحدوثى إلى الوجود البقائى.

و إن قلنا بعدم الحاجة فى نفوذ المعاملة إلى الرضا المزبور، فكما يجب هناك كسر الصورة الخارجيّة التكوينيّة، يجب هنا فسخ الصورة البيعيّة الاعتباريّة؛ لأنّه موجود باقى و مبعوض للمولى، فلا بدّ من قلع مادّته.

إعادة و إفادة:

قضيّة ما سلف منّا فى كفيّة استفادة الحكم الوضعى من النهى التحريمى (2)؛ اختصاص البطلان و الفساد بصورة يكون النهى فيها متعلّقاً بالحصّة من المعاملة، حتّى يكون قابلاً للإرشاد إلى بيان قيد فى العمومات و المطلقات.

و أمّا إذا كان النهى متعلّقاً بالطبيعة النوعيّة كالقمار و الظهار، فلا يمكن أن يكون كاشفاً عن قيد فى العامّ و المطلق؛ لأنّ المفروض تعلق النهى بجميع الأفراد و بالطبيعة المطلقة.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ آية الوفاء و دليل الشرط(3) بناءً على دلالتهما، كما

1- إيضاح الفوائد 3: 411-414، الروضة البهيّة 2: 156.

2- تقدّم فى الصفحة 366.

3- « المؤمنون (المسلمون) عند شروطهم»، الكافى 5: 169-1، و سائل الشيعة 18: 16، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب 6، و 21: 276، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب 20، الحديث 4.

تكونان دالّتين على وجوب الوفاء بكلّ فرد من العقود، تلازم نفوذ الطبيعة النوعيّة من الأفراد المتجمّعة تحت تلك الطبيعة، فيكون مثلاً القمار نافذاً؛ لأنّ الآية إمّا لها العموم الأنواعيّ فالأمر واضح.

وإمّا يكون لها العموم الأفراديّ فجميع أفراد القمار إذا كانت صحيحة، يلزم كون القمار من المعاملات النافذة بما أنّها عقد، فإذا قام الدليل على حرمة القمار و الظهار - بناءً على ما هو التحقيق من شمول آية الوفاء بالعقد للإيقاع - فلا بدّ وأن يلزم تخصيص الآية والحديث، و تكون النتيجة أنّ العقد غير القماريّ واجب الوفاء، و الشرط غير الظهاريّ نافذ.

نعم، في خصوص الظهار لقيام الدليل الخاصّ، يؤخذ به من غير لزوم الشبهة العقليّة؛ و هي الجمع بين الضدّين؛ لما عرفت من اختلاف موضوعهما آنفاً، فليتدبّر جيّداً.

التنبيه الثاني: حول الاستدلال بالأخبار لدلالة النهي على الفساد

إشارة

ربّما يستدلّ ببعض المآثر الواردة في نكاح العبيد و الإمام في الباب الرابع و العشرين على اقتضاء النهي للفساد، و استتباعه للحكم الوضعيّ (1)، و أمّتها دلالة معتبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه.

فقال: «ذلك لمولاه؛ إن شاء فرّق بينهما...».

إلى أن قال فقلت لأبي جعفر: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً؟

فقال أبو جعفر: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله، و إنّما عصى سيّده،

1- الوافية في أصول الفقه: 105-106، مطارح الأنظار: 164-السطر 20.

ولم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه»(1).

فإنّ قوله عليه السلام: «إنّ ذلك ليس» يكون ظاهراً في أنّ ما كان محرّماً يكون فاسداً و باطلاً، و ما كان عصياناً لله تعالى لا يمكن أن يكون أمره إلى غير الله تعالى، فلا حاجة إلى التمسك بمفهوم القيد(2)؛ و هو قوله عليه السلام: «ولم يعص الله».

مع أنّ قضية الذيل عدم اختصاص الحكم بباب النكاح، بخلاف المفهوم المستفاد من المعتبر الثاني لزرارة، المستدلّ به في كلمات القوم و كتبهم، فإنّ فيه قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده.

فقال: «ذاك إلى سيّده؛ إن شاء أجازته، و إن شاء فرّق بينهما».

قلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عتيبة و إبراهيم النخعيّ و أصحابهما يقولون:

إنّ أصل النكاح فاسد، و لا تحلّ إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، و إنّما عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز»(3).

فإنّ تاميّة الاستدلال منوطة بكون الاستدلال على الطريقة الصحيحة، و قد كثر إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم، و كأنّهم كانوا يقولون: «بأنّ ما كان معصية لله يكون فاسداً» فأخبر عليه السلام: «بأنّه ليس عصيان الله».

هذا مع أنّ الكلام في المفهوم طويل الذيل يأتي إن شاء الله تعالى و مع عدم دلالة على أنّ كلّ ما كان معصية لله فهو فاسد إلاّ بإلغاء الخصوصية، و هو عن باب النكاح مشكل جداً.

1- الكافي 5: 478-2، وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 2.

2- كفاية الأصول: 227، أجود التقريرات 1: 407، تهذيب الأصول 1: 419.

3- الكافي 5: 478-3، وسائل الشيعة 21: 114، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 1.

وبالجملة: لا يستفاد منها أنّ الكبرى المذكورة في كلامه عليه السلام مورد تصديقه عليه السلام بل كانت من الكبرى المصدّقة بها في مرام ابن عتيبة وأمثاله، ولكنهم اشتبهوا في صغرها، فذكر مثلاً الإمام عليه السلام بالمناقشة الصغرى من غير النظر إلى صحة الكبرى وفسادها.

وهذا الاحتمال وإن كان في حدّ نفسه بعيداً، إلاّ أنّه بمناسبة المورد؛ وهي المحاجة، مع ورود هذا النحو من الاستدلال في مواقف أخرى، يكون احتمالاً قابلاً لإسقاط الاستدلال.

أوهام واندفاعات: حول الأخبار السابقة

الأول: ربّما يتوجّه إلى هذه الأخبار- ومنها معتبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟ قال: «عاص لمولاه...» الحديث-(1): أنّ التزويج بغير الإذن ليس معصيةً للمولى؛ لأنّ المعصية هي مخالفة الأمر أو النهي.

وأمّا دعوى: أنّه من التصرف الممنوع؛ لأنّه من التصرف في سلطان المولى و مال المولى، وهو ممنوع إلاّ مع الإذن، ومع الشكّ في ذلك أيضاً يكون ممنوعاً، فلا بدّ من الإذن (2)، فهي لو كانت مسموعة بحسب الكبرى- على إشكال فيها- ليست مسموعة بحسب الصغرى؛ لما تقرّر في مباحث الفضوليّ: من أنّ التصرفات

1- الكافي 5: 478-5، وسائل الشيعة 21: 113، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 23، الحديث 2.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 2: 473-474، منتهى الأصول 1: 421.

الناقلة ليست من المحرّمات الشرعيّة (1)؛ وذلك إمّا لأجل أنّها ليست تصرّفًا، أو يكون دليل التحريم منصرفًا عنها، وأمّا حركات اللسان و الفم فهي أيضًا كذلك بالضرورة، ففي نفس هذه الأخبار و هن يشكل معه الاعتماد عليها.

اللهمّ إلّا- أن يقال: بأنّ بناء العرف و العقلاء و عادة الناس؛ حتّى في الأبناء و الآباء، بل و الأصدقاء، على اطلاع الأكبر في أمر التزويج، و يعدّ ذلك من الأعمال المدانة بين الناس، و غير الصحيحة، فعندئذٍ يكون في التزويج بغير إذن السيّد توهين بالنسبة إليه، و هذا غير جائز، و يعدّ معصية (2).

أو يقال: بأنّ المقصود من «التزويج بغير الإذن» هو التزويج في مورد كان يعلم العبد بعدم رضا سيّده، و أنّ المتبادر من السؤال هو ذلك.

و على هذا يحمل قوله عليه السلام في ذيل خبر ابن حازم قلت: حرام هو؟

قال: «ما أزعم أنّه حرام، و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه».

فالنهي عن إتيان كلّ شىء إلّا بإذنه، محمول على كلّ شىء يكون بحسب المتعارف داخلًا في حدود سلطان السيّد، لا مثل التكلم و الدعاء و التنفس.

الثاني: ربّما يتوهم في بادئ النظر أنّ في هذه الأخبار نوع مناقضة؛ وذلك لأنّ مخالفة السيّد عصيان الله تعالى، ففي النكاح في العدة عصيان الله تعالى، كما يكون في نكاح العبد بغير إذنه عصيانه بلا فرق، مع أنّها متضمّنة لنفي العصيان في الثاني، و إثباته في الأوّل، و الوجه واضح؛ ضرورة أنّ إطاعة السيّد واجبة، و عصيانه محرّم إلهي، و لذلك قال في ذيل خبر ابن حازم ما قال، كما مرّ.

و لأجل الفرار من هذه الشبهة قال بعضهم: «بأنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ

1- المكاسب، الشيخ الأنصاري: 127- السطر 34-35، و 128- السطر 1، مهذب الأحكام 16: 308-309.

2- انظر مطارح الأنظار: 165- السطر 20.

النهى التحريمي يدل على الصحة، وأن هذه الروايات تشهد على استتباع النهى للصحة»⁽¹⁾ كما يأتي عن أبي حنيفة وغيره⁽²⁾.

بتقريب: أن المراد من العصيان المنفَى عن العبد؛ هي مخالفة عمله للقانون الشرعي في الحكم الوضعي، فيكون مفاد كلامه عليه السلام هو أن العبد في نكاحه بغير إذن سيده، لم يأت بمعاملة غير مشروعة، وأن تصرفه في نفسه بالنكاح بغير إذن سيده، لا يبطل مشروعية المعاملة التي أتى بها.

غاية الأمر أن نفوذ هذه المعاملة ولزومها في حق العبد، متوقف على رضا سيده بها؛ لأنها معاملة أجراها في مال غيره، فيكون عصيان العبد للنهى التكليفي، غير ضارّ بمشروعية النكاح الذي أوقعه بغير إذن سيده، وذلك يدل على أن عصيان النهى المولوي في المعاملة المشروعية، لا يوجب فسادها وعدم مشروعيتها⁽³⁾.

وبعبارة أخرى: لو كان عصيان الله موجباً للفساد، لكان معاملة العبد ونكاحه باطلاً وفساداً؛ لأنه عصيان الله تعالى، فيعلم منه أن الفساد ليس تحت العصيان لله، بل هو تحت الأمر الآخر؛ وهو عدم إرضائه تعالى إياه، فكل معاملة كانت مما شرعها الله تعالى تكون صحيحة بالضرورة وإن كانت عصياناً له تعالى، وكل معاملة كانت غير مشروعة- كنكاح المحارم والنكاح في العدة- كانت باطلة؛ سواء كانت محرمة أيضاً تكليفاً، أم كانت محرمة تشريعاً، أو لم تكن بمحرمة رأساً.

وإن شئت قلت: إنه على هذا يصح أن يقال: إن العبد في تزويجه لم يعص الله تعالى، لأنه ليس متصرفاً في سلطان الله تعالى بالتشريع، و ليس متدخلاً في منطقة نفوذه وقدرته التشريعية، وإنما عصى سيده؛ لأنه متدخّل في سلطانه و حدود مملكته

1- قوانين الأصول 1: 162- السطر 4- 8.

2- يأتي في الصفحة 393.

3- لاحظ مطارح الأنظار: 165- السطر 5، أجود التقارير 1: 406- 407.

الوهمية، وأما في تزويج المحارم فعاصٍ لله؛ لأنه متدخل في حدود سلطانه، ومتصرف في حدّ اختياره التشريعي، وبهذا تنحلّ المشكلة المزبورة، وتسدّ أبواب آخر متوجهة إلى تقارب القوم حولها.

أقول أولاً: قضية التقريب المزبور عدم دلالة النهي على شىء، وأنّ التحريم يجتمع مع الصحة، وأما دلالة الروايات على استتباع النهي للصحة فهي ممنوعة، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ المراجعة إلى أخبار المسألة، تعطى أنّ هذه الأخبار متكفلة لإفادة أنّ المعاملة المحرّمة شرعاً، والمعاملة التي هي عصيان الله، تكون فاسدة، وفيها شواهد ظاهرة جداً في أنّ عصيان الله تكليفاً المنتزع عن إتيان الفعل المحرّم شرعاً، لا يجتمع مع الصحة، وتكون المعاملة فاسدة:

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه؛ من نكاح في عدّة...».

فإنّ الظاهر منه أنّ عنوان «النكاح» محرّم، والظاهر منه أنّ الحرمة هي الحرمة التكليفيّة المستتبعة للعصيان ذاتاً، كسائر المحرّمات الإلهية، دون الحرمة التشريعية، ودون أن يكون عنوان «التدخل في سلطانه تعالى» محرّماً، بل العنوان المحرّم هو عنوان «النكاح» فكلّما لم يكن عنوان «النكاح» حراماً فلا يستتبع الفساد.

ومنها: قول ابن حازم قلت: حرام هو؟

قال عليه السلام: «ما أزعم أنّه حرام».

فإنّ الظاهر منه: أنّ النكاح ليس محرّماً تكليفاً وبعنوانه الذاتيّ.

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّما عصى سيّده، ولم يعص الله» فإنّ عدم عصيانه لله، ليس إلّا لأجل إتيانه بالنكاح المحلّل، لا لأجل عدم تدخله في السلطان، مع أنّ

التدخل في سلطان الله التشريعي ليس من المحرمات، بل المحرم هو التشريع، ومن الممكن الإتيان بما لم يشرعه الله تعالى برباء الحلية، من غير أن يرتب عليه الأثر، فتدبر وتأمل.

ولعمري، إن القائلين بأن هذه الأخبار ناظرة إلى تلك المقالة، معتقدون بأن الأظهر هو أن العبد ليس بعاص لله في تزويجه، وإنما عصى سيده بالنسبة إلى عنوان «التزويج» وأنه إذا أتى بنكاح المحارم يكون عاصياً لله، فيكون باطلاً، ولكنهم لأجل الشبهة المزبورة وقعوا في هذه المخمصة، ولو انحلت الشبهة فالأخذ بذلك متعين.

ولقد علمت منّا في بحوث الاجتماع والامتناع: أن هذه المآثر راجعة إلى مسألة الاجتماع والامتناع، وذكرنا هناك أن زرارة وابن حازم - تبعاً للحكم ابن عتيبة والنخعي - كانا يقولان بالامتناع، فكانا يريان أن عنوان «مخالفة السيد وعصيانه» محرم شرعاً، والنكاح المزبور محقق العصيان، ومحقق عنوان «المخالفة» فيكون النكاح أيضاً محرماً، غافلين عن أن ما هو المحرم بالذات هو عنوان «المخالفة» وهو عنوان عرضي بالنسبة إلى النكاح الخارجي، وما هو المحلل هو عنوان «النكاح» وهو عنوان ذاتي بالنسبة إلى ما في الخارج، وبين العنوانين عموم من وجه، والإمام عليه السلام بصدده بيان أن حرمة مخالفة السيد أجنبيّة عن أصل النكاح؛ فإنه في أصل الشرع محلل، ويشهد لذلك شواهد أخر، فراجع تلك المسألة (1) تعرف إن شاء الله تعالى.

وغير خفي: أن هذه الأخبار - مضافاً إلى شهادتها على جواز الاجتماع، وعلى جواز اجتماع العنوانين الذاتيّ والعرضيّ - تشهد على جواز اجتماع عنوانين؛ أحدهما: أصيل، والآخر انتزاعي، ويكون من العناوين التوليدية فتدبر.

الثالث: وهو الوهم الأخير المتوجّه إلى الاستدلال؛ وهو أنّ المقصود من الاستدلال بالأخبار في أمثال المقام، ليس تحديد المقتضيات، و تعيين الحدود للمفاهيم العرفيّة واللغويّة، فإنّ ذلك خارج عن حيطّة التعبّد المقصود؛ وهو الاستشهاد بالأدلة التعبدية لتقريب ما يستظهر من البناءات العقلانيّة، أو ما يقتضيه العقل النظريّ، فعلى هذا إذا كانت الرواية مورد المناقشة عقلاً لا يمكن التعبّد بها، و تسقط عن الاستدلال و الاستشهاد.

و المناقشة العقلية هنا: هي أنّ النهي لا يعقل أن يكون مستتبعاً للحكم الوضعيّ و هو الفساد، بل هو يستتبع الصحّة و الإجزاء؛ و ذلك لأنّ الأوامر و النواهي التكليفيّة الإلهيّة و غير الإلهيّة، لا تعقل إلّا في موقف قدرة المكلفين على الطبيعة المأمور بها، أو المنهيّ عنها، و إلّا تلزم اللغويّة الظاهرة الواضحة.

و على هذا، فالنهيّ التحريميّ عن النكاح و المعاملة، شاهد على قدرة العبد على النكاح و المعاملة خارجاً، و شاهد على تمكّن العبد من الإتيان بتلك المعاملة، و إذا كانت المعاملة الخارجيّة مقدورة، فلا بدّ و أن تكون صحيحة، و إلّا فلا معنى للنهيّ عنها، فالتعبد بالمسألة الأصوليّة- لأجل قيام هذه الأدلة الشرعيّة- غير جائز، بل لازمها هو التعبّد بنقيض المطلوب.

أقول: هذا ما هو الإشكال المنسوب إلى أبي حنيفة و الشيبانيّ و يظهر عدم اختصاصه بالمعاملات؛ لأنّ العبادة المنهيّة أيضاً لا بدّ و أن تكون مقدورة للعبد حتّى يصحّ النهيّ عنها، فالنهيّ فيها أيضاً يشهد على الصحّة و إمكان تحقّقها الملازم للإجزاء، و قد تعرّض الأصحاب- رحمهم الله تعالى- لهذه الشبهة بشكل مستقلّ (1)، و لكننا تعرّضنا بشكل آخر كما عرفت، و الأمر سهل.

1- قوانين الأصول 1: 163- السطر 2، مطارح الأنظار: 166- السطر 15، مناهج الوصول 2: 167.

والذى يتوجّه إلى هذه المقالة أمور:

أحدها: أنّ الإشكال لو كان ناشئاً عن اللغوية محضاً فهو مندفع: بأنّ النهى ليس حينئذ لغواً؛ لأنّ أثره التعجيز التكوينيّ؛ وذلك لأنّ الطبيعة المفروضة- مع قطع النظر عن الأمر والنهى- كانت مقدورة، بل وصحيحة؛ لشمول العمومات إياها، فإذا توجّه النهى صار العبد عاجزاً به؛ لأنّ ما يأتى به يكون فاسداً بذلك النهى، لا بالأمر الآخر حسب المفروض، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: النهى ليس إلاّ لتوصّل المولى إلى منع العبد عن إيجاد الطبيعة، وإذا توصّل المولى إلى تعجيزه التكوينيّ بالنهى، فهو أولى به من النهى الذى هو الداعى، والإرادة الزاجرة فى جميع الأحيان باقية؛ لأجل ما يرى المولى فيها من الخير الكثير، وهو تعجيزه دائماً.

وبعبارة أخرى: هذه المسألة فى وجه تشبه مسألة الأوامر الامتحانية، التى ليس الداعى فيها إلاّ ما يرجع إلى حدود الجعل، دون المجعول، والمأمور به والمنهى هنا بداعى أنّ نفس النهى مورد الداعى، فافهم واغتم.

وبعبارة ثالثة: الشبهة تكون بشكل المنفصلة الحقيقية؛ وهى أنّ الطبيعة المنهية إما تكون مقدورة، أو متعدّرة، فإن كانت مقدورة فهو المطلوب، وإن كانت متعدّرة فيلزم الخلف؛ لما يلزم أن لا تكون منهية، وحيث إنّها منهية فلا تكون متعدّرة، أو لأنّها ليست متعدّرة فهى منهية.

وقد عرفت الاحتمال الثالث حتّى لا يكون النهى لغواً؛ وهو أنّها تكون مقدورة، والمولى يتوصّل إلى تعجيز العبد بالنهى، ويتمكّن حينئذٍ من ترشيح الإرادة الجدّية الزاجرة، وتكون على هذا، الأخبار الدالّة على استتباع النهى التحريمى للفساد، سالمة من الوهن المزبور؛ وهى لغوية النهى.

ثانيها: أنّنا لا نسلم كون المنهى بعد النهى التكليفىّ فى المعاملات كلّها وفى

العبادات الذاتية متعديراً؛ وذلك:

أمّا في المعاملات، فلأنّ ما هو المنهَى هي المعاملات الرائجة العرفيّة المتعارفة الخارجيّة بين العقلاء، و تلك العناوين قابلة للوجود قبل النهى وبعده بالضرورة، ويكون المتخلف عاصياً و فاسقاً، كما إذا أتى بسائر المحارم الإلهيّة.

نعم، الشرع بعد هذا التحريم حرّم الأمر الآخر: وهو ترتيب الآثار عليها، وقد مضى أنّ تصرّفات الشرع في حدود المعاملات لا تزيد على ذلك، ولا يلزم من تصرّفاتة في توسعة القيود و تضييقها، توسعة المفهوم اللغويّ و العرفيّ بالضرورة(1).

فما هو الممتنع هو أن يكون المحرّم بالتحريم الشرعيّ، المعاملة التي هي صحيحة عرفاً و نافذة شرعاً، و مع ذلك تكون فاسدة بالنهى التحريميّ.

وأمّا الذي هو مورد التحريم هنا، فهو عين ما هو مورد التحريم في سائر المحرّمات؛ و هي الطبائع العرفيّة، فكما أنّ المحرّم هو طبيعة شرب الخمر في نظر العرف، كذلك الأمر في تحريم بيع الزيادة و القرض الربويّ و الإجارة بالأكثر و هكذا، فلا يلزم التخلف و الامتناع.

وأمّا في العبادات الذاتية، فمقدوريّتها واضحة، و قد كانت الأعراب يعبدون الأوثان و الأصنام، فحرّم الله تعالى عليهم عبادتها، و هي مقدورة قبله و بعده بالضرورة.

نعم، العبادات التي تكون عباديّتها بالأمر، مورد الإشكال علينا و على أبي حنيفة؛ و ذلك لأنّ أبا حنيفة و غيره يعلم بامتناع اجتماع الأمر و النهى في المتعلّق الواحد، و على هذا إذا كان النهى متعلّقاً بالعبادة المتقوّمة بالأمر، يلزم اجتماعهما، فلا يكون النهى دليلاً على الصحّة؛ لا امتناع تحقّقه و تعاقبه مع الأمر رأساً، لأنّ أصحابنا فرضوا أنّ النهى في العبادات موجب للفساد، مع أنّه لا يعقل

فرض النهى فيها.

ولكنك عرفت بما لا مزيد عليه فيما سلف: أنّ العبادة المفروضة هي التي لو لا النهى كانت - لتعلق الأمر بها - صحيحةً (1)، ولا نغنى من الفساد عند طرؤ النهى أنّ النهى المتعلق بها يستتبع الفساد؛ ولو كان لأجل مضادة النهى مع الأمر، فإذا زال الأمر لأقوائيّة دليل النهى و أحقيته، تكون العبادة باطلة وإن كان البطلان مستنداً إلى فقد الأمر، لا إلى الجهة العارضة وهي المبعوضيّة؛ حتى يقال بما يقال في محله، وقد أوضحنا المسألة في بعض البحوث الماضية، وفي تنبيهات المقام الأول (2)، فراجع و تأمل.

تذنيب

ربّما يخطر بالبال أنّ هذه الشبهة من أبناء العامة، كانت في قبال الروايات المزبورة الناطقة: بأنّ النهى التحريمي يلازم الفساد، وأنّهم كانوا بصدد المناقشة العقلية في صحّة هذه القاعدة الشرعية المستفادة من كلام الباقرين عليهما السلام كما كان دأبهم ذلك، و حيث قد تبين فساد الشبهة تبينت صحّة الاستدلال بالرواية، وإمكان التعبد بها في موارد النهى عن المعاملة والعبادة.

ثالثها: لأحد أن يقول؛ المقصود من الشبهة المزبورة إفادة أنّ الظاهر من النواهي التحريميّة، كون النهى معتبرا و نافذاً عند المحرّم و المقتن، فكما أنّ الظاهر من تحريم الخمر؛ أنّ المقتن يعتقد بأنّ ارتكابه ممكن فنهى عنه، كذلك الأمر هنا، وهذا هو المنصرف العرفي من تلك النواهي.

بخلاف النواهي الإرشاديّة، فإنّها ليست إلاّ إعلاماً بشرطيّة الصحّة و النفوذ

1- تقدّم في الصفحة 351.

2- تقدّم في الصفحة 123 و 351-352 و 358-360.

بعدم المنهَى، أو إلى مانعيّة المنهَى عن الوجود، من غير كون المتكلّم في موقف إفادة إمكان تحقّق المعاملة بدون المنهَى، بل غاية ما يستفاد منها هو أنّ الموضوع لدليل النفوذ، هي المعاملة الواجدة للقيّد الكذائيّ، أو الفاقدة لكذا.

فعلى هذا، يكون النهى التحريميّ الزاجر عن الطبيعة، دالّاً على أنّ الناهى يجد أنّ مبعوضه يوجد، فممنع القوم عنه حتّى لا يوجد ما يراه مبعوضاً؛ وهو البيع النافذ.

وتندفع الشبهة على هذا بما مرّ منّا: من أنّه حتّى لو سلّمنا الاستظهار المزبور، ولكنّه بمعزل عن التحقيق في محيط المعاملات و المركّبات؛ لما عرفت منّا: من أنّ النواهي التحريميّة تقيّد الحرمة التكليفيّة والوضعيّة معاً؛ حسب القواعد العرفيّة والأفهام العقلائيّة، و يكون النهى عن البيع الكذائيّ مخصّصاً لدليل الوفاء بالعقد، و مفيداً لحرمة تكليفاً⁽¹⁾، و على هذا لا تصل النوبة إلى الاستدلال المزبور بالضرورة.

تتميم: حول مختار «الكفاية»

قال في «الكفاية»: «و التحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبب؛ لاعتبار القدرة في متعلّق النهى كالأمر، و لا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما كانت المعاملة صحيحة، و أمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً و إن لم يكن صحيحاً»⁽²⁾ انتهى.

و أنت قد عرفت منّا: أنّ النهى بأيّ شىء تعلق في المعاملات- إلّا إذا تعلق بالآثار- لا يستتبع الفساد و عدم الإجزاء⁽³⁾، و إذا كان السبب مقدوراً بالوجه الذي

1- تقدّم في الصفحة 351-352 و 367.

2- كفاية الأصول: 228.

3- تقدّم في الصفحة 366.

اعتقده، فلا محالة التسبب بهذا السبب المقدور أيضاً مقدور، و مسبب هذا السبب أيضاً مقدور؛ لامتناع التفكيك، و لا وجه لكون النهي عن السبب منصرفاً إلى ما هو السبب العرفي، و عن التسبب و المسبب ما هو الشرعيّ منهما، حتّى لا يكون مقدوراً، بل الكلّ من باب واحد و واد فارد.

وإن أراد: أنّ أمر المسبب و التسبب مردّد بين الوجود و العدم، دون السبب، فإنّه يوصف بالفساد و المبعوضيّة، فهو أيضاً غير تامّ؛ لما عرفت في المعاملات (1).

نقل ما في «تهذيب الأصول» و نقده

قال في «تهذيب الأصول»: «أمّا في العبادات، فالمنقول عنهما ساقط فيها على أيّ تقدير؛ سواء قلنا بوضعها للأعمّ، أو الصحيح؛ لأنّه على الأوّل واضح، و على الثاني فإنّ المراد من «الصحيح» ليس هو الصحيح من جميع الجهات؛ إذ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجة عن المدلول، بل مطلق الشرائط على التحقيق، فحينئذٍ لا منافاة بين الصحيح من بعض الجهات، و بين الفساد و المبعوضيّة» (2) انتهى.

و أنت خبير بما فيه؛ فإنّ مثل الشيخ الأنصاريّ ذهب إلى الأخصّ، و أنّ الموضوع له هي الجامعة الكاملة (3)، و ذهبنا إلى أنّ جميع هذه الجهات داخلة في محطّ النزاع (4).

هذا مع أنّ من الممكن أن يتعلّق النهي بما هو من سنخ الأجزاء، فلا يكون على الصحيح ما هو المنهى مقدوراً إلاّ على القول بدلالة النهي على الصّحة، فلا تندفع الشبهة على جميع التقارير.

1- تقدّم في الصفحة 368.

2- تهذيب الأصول 1: 421-422.

3- مطارح الأنظار: 6- السطر 6، و 11-14.

4- تقدّم في الجزء الأوّل: 202.

التنبيه الثالث: حول استتباع النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

إشارة

إذا تعلّق النهي بجزء، أو شرط، أو وصف لازم، أو مفارق في العبادة، فهل هو يستتبع فساد العبادة زائداً على فساد الجزء، و المتعلّق، أم لا؟ و جهان، بل قولان (1).

والآذى هو محطّ نظرنا أنّ هذا البحث غير صحيح، ولا يرجع إلى بحث آخر وراء البحوث التي مرّ تفصيلها؛ وذلك لأنّ النهي المزبور على الوجه المذكور كالنهي عن قراءة العزيمة في الصلاة، أو النهي عن الإجهار بالقراءة فيها، أو النهي عن القرآن فيها، وهكذا يكون على الفرض تحريمياً، وعندئذٍ إمّا يكون عنوان في الصلاة ظرفاً للامتنال، كالنهي عن الصلاة الرباعية في السفر، فلا يرجع حينئذٍ إلى الصلاة، و لا معنى لكونه مضرّاً بها و مفسداً لها، بل هو محرّم نفسى مستقلّ فيها، كالنظر إلى الأجنبية إذا نهى عنه حال الصلاة.

و إمّا يكون القيد المذكور راجعاً إلى الصلاة؛ أي يكون القرآن وقراءة العزيمة في الصلاة منهيّة، كالنهي عن لبس ما لا يؤكل فيها، فهو يرجع إلى النهي عن الطبيعة الخاصة، و عن حصّة من الطبيعة؛ أي أنّ النهي عن الإجهار بالقراءة في الصلاة، معناه النهي عن الصلاة متجاهراً فيها بالقراءة، أو الصلاة المقرونة بالقرآن، أو الصلاة المشتملة على العزيمة، كالصلاة الواقعة في لباس خاصّ و زمان خاصّ، و قد فرغنا عن هذه المسألة بتفصيل (2).

1- كفاية الأصول: 222-224، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 2: 465-466، مناهج الوصول 2: 170-171.

2- تقدّم في الصفحة 304-305.

فعلى هذا، لا يتصوّر للنهي عن الجزء معنى معقولاً، بل هو إما يرجع إلى النهي عن شىء أجنبي عن الصلاة، وتكون الصلاة بالنسبة إليه كالسفر بالنسبة إلى الرباعيّة، والحضر بالنسبة إلى الثنائيّة، أو يرجع إلى النهي عن حصّة من الصلاة، ويكون من النهي عن العبادة.

وتوهم: أنّ المنهَى هي الخصوصيّة (1)، فهو لا يكون شقاً ثالثاً، بل يرجع إلى مسألة الاجتماع والامتناع، مع كون النسبة بين المأمور به والمنهَى عنه عموماً مطلقاً، من غير فرق بين كون المنهَى عنه عنوان «إجهار القراءة» بشرط سرية النهي إلى القراءة، كما هو المعلوم، وبين كون المنهَى الصلاة المجهر بها؛ لأنّ النسبة على التقديرين عموم مطلق، وتفصيله في بحوثه (2).

إذا تبين ذلك بحسب الثبوت فالحقّ: أنّ النواهي الواردة بهذا الشكل، لا تزيد على النواهي الواردة بشكل آخر ومثل ما إذا تعلّق بحصّة من الطبيعة من الأوّل، كقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» (3) فإنّها أيضاً تفيد التقييد والتخصيص، وإن كانت مفيدة التحريم.

نعم، قد عرفت: أنّ قضية الأصل الثانويّ إرشاديّتها فقط، ولكن إذا قامت القرينة على إفادتها التحريم التكليفيّ؛ قضاءً لمقتضى الأصل الأوّل في النواهي، فلا بأس بكونها مع ذلك مخصّصة ومقيّدة ومرشدة إلى الجزئية والشرطيّة، أو المانعيّة والقطعيّة وغير ذلك (4).

وعلى هذا الأساس، يمكن الالتزام بحرمة الضحك والبكاء والأكل والشرب

1- أجود التقريرات 1: 395، تقدّم في الصفحة 17-18.

2- تقدّم في الصفحة 142-149.

3- تقدّم تخريجه في الصفحة 264.

4- تقدّم في الصفحة 296-299.

وأمثالها في الصلاة حرمة تكليفية ووضعية، ويكون في الحقيقة نهياً عن الصلاة حال الأكل والشرب والضحك، وإفادة التحريم التكليفي زائداً على الوضعي؛ تعبير أسلوب الكلام، فإذا ورد النهي عن الضحك في الصلاة فهو يفيد الحرمتين، وإذا ورد النهي عن الصلاة حال الضحك فهو يفيد الإرشاد؛ حسب الاستظهار المحرّر في النواهي في باب المركّبات.

بقي شئ ء: فيما إذا كان المحرّم في الصلاة ملازماً لما هو الشرط فيها، كما إذا حرم ثوب الحرير فيها، أو حرم القرآن فيها، فإنّ اللبس والقرآن مشتملان على التسترّ والسورة اللذين هما الشرط والجزء، فهل يعقل الالتزام بأنّ محرّمية ذلك، لا تنافي اشتمال الصلاة على الشرط والجزء المعتبرين فيها، أم لا؟

فبالجملة: في مثل حرمة الإجهار أو حرمة الأكل والشرب، لا يكون المصداق المحرّم ملازماً لما هو الشرط بخلافهما.

ويمكن أن يقال: إنّه في مثل القرآن وإن لم يتحقّق مفهومه إلاّ بانضمام السورة الثانية إلى الأولى، ولكن النهي في الحقيقة متعلّق بنفس السورة الثانية، وحصول القرآن قهريّ، ولا يضّرّ ذلك بالسورة الأولى.

وأما في مثل التسترّ، فلا- يمكن أن يتعلّق النهي بالتسترّ الحريريّ، دون مطلق التسترّ المشتركة فيه سائر الألبسة، فعندئذٍ يكون الجزء التحليليّ مورد النهي التحريميّ، ولا- يمكن أن يكون عنوان «التسترّ» محرّماً في الصلاة، كمحرّمية الرباعية في السفر، بل هو راجع إلى النهي عن حصّة الصلاة والطبيعة.

فتحصّل: أنّ تلك العناوين المذكورة على صنفين:

قسم منها: ما يمكن أن يكون محرّماً على الوجهين المزبورين.

وقسم منها: ما لا يمكن أن يكون محرّماً إلاّ على وجه واحد.

وأيضاً تبين: أنّ متعلّق النهي إن كان العبادة المضافة إلى شئ ء- كالصلاة في

وبر ما لا يؤكل لحمه- يكون ظاهراً في الإرشاد، ومع قيام القرينة على التحريم التكليفي يجوز الجمع بينهما أيضاً.

وإذا كان متعلق النهي عنواناً مضافاً إلى العبادة ك «لبس ما لا يؤكل في الصلاة» فلا يبعد كونه ظاهراً في التحريم وإرشاداً أيضاً إلى الشرطية أو المانعية، والله العالم بحقائق الأمور.

تنبيه: في عدم اقتضاء النهي التشريعي للفساد

هل المعاملة المحرمة بالحرمة التشريعية، كالمحرمة بالحرمة الذاتية، أم لا؟

وجهان.

مضى تحقيق المسألة في العبادة المحرمة بتلك الحرمة، وذكرنا أنّ المحرّم عنوان «التشريع» المجتمع مع كون العبادة أو المعاملة مأموراً بها أحياناً، أو منهيّاً عنها واقعاً، أو مباحاً ثالثاً، فتكون النسبة عموماً من وجه، وعندئذٍ لا وجه لبطلان العبادة ولا المعاملة بما أنّهما مورد التشريع، كما لا يخفى (1).

خاتمة: الكلام فى النواهى حول أنّ الأمر أو النهى يستتبع أحياناً الضمان و عدم الضمان، أم لا؟

إشارة

مثلاً: إذا أمر صديق صديقه بالقاء شىء فى البحر، أو أمره بأكل شىء، فهل هو يستتبع الضمان إذا تبين أنه ليس مال الأمر، أم لا؟
و هكذا إذا نهى صاحب المتاع الحمال عن حمل المتاع إلى محلّ كذا، فحمله و كان غير متبرّع فى حمله، و قد استوفى الناهى من عمله مقصوده، فهل النهى يستتبع عدم ضمان الناهى - بعد فرض ثبوت الضمان عند عدم النهى؛ لأنّ عمل المسلم محترم - أم لا؟
فهناك مسألتان، و لحدّ الآن ما وجدنا من تعرّض لهما استقلالاً، و لا سيّما فى هذه البحوث، و الأمر سهل.

المسألة الأولى: حول استتباع الأمر أو النهى للضمان

إشارة

لا شبهة فى عدم اقتضاء الأمر بهيئته و لا بمادّته لشىء من الضمان، و لا لشىء من التعهّد حسب اللغة و التبادر.
نعم، لأحد أن يقول: بأنّ مفاد الأمر عرفاً هو أنّ المأمور به تحت اختيار الأمر، و أنّ الأمر إمّا مالكة، أو يكون جائز التصرف، فإذا تبين الخلاف يكون غروراً، فيلزم رجوع المغرور إلى الغازّ.
وفيه: أنّه لا- يثبت الضمان على الإطلاق؛ لأنّ من الممكن كون الأمر جاهلاً مركّباً، و قد تحرّر فى محلّه قصور دليل الغرور عن تضمين الغازّ؛ إمّا لأجل عدم

صدق «الغرور» إلا مع علم الغاڑ، كما هو الأقرب، و هو مختار جمع (1)، أو لأجل انصراف دليل المسألة عن الجاهل المحسن، كما هو أيضاً قوی فتكون يد المأمور به مضمونة حسب دليل «على اليد...» (2) فتأمل.

و هنا وجه آخر: و هو أنّ الظاهر من الأمر تعهد الأمر للضمان عند التبيين.

وبعبارة أخرى: يستكشف من الأمر أنه جائز التصرف؛ حملاً لفعله وقوله على الصحة، و يفهم من الأمر أيضاً أنه متعهد في صورة التخلف للضمان، و بهذا الوجه يثبت ضمان الأمر مطلقاً؛ سواء كان عالماً أم جاهلاً مركباً و لعل وجه ذهاب المشهور إلى ضمانه في صورة تبيين كون المأكول للأكل ذلك (3)، فيكون الأمر في هذه المواقف موجباً للضمان، و مستتبعاً له.

وغير خفي: أنّ ذلك بحسب الإثبات، و إلاّ فبحسب الثبوت فربما لا- يكون الأمر إلا متصدياً للأمر و الإحسان، و يكون قاصداً لعدم الضمان، و لكنّه محكوم بحسب النظر العرفي بذلك.

نعم، مع الأمر إذا صرح بعدم الضمان إذا تخلف و تبيين أنّ المأمور به ليس تحت سلطانه، يثبت عدم الضمان.

وأيضا غير خفي: أنّ هذا الضمان و اللاضمان في الصورتين، ليس من عقد الضمان، بل هو من قبيل شرط الضمان في ضمن الأمر، و لا وجه لدعوى عدم نفوذ الشرط؛ بتوهم اختصاصه بالشرط الواقع في ضمن العقد (4).

1- كتاب البيع، الإمام الخميني قدس سره 2: 336-337، مصباح الفقاهة 4: 356-357.

2- عوالي اللئالي 1: 389-22، كنز العمال 10: 360-29811، مستدرک الوسائل 17: 88، كتاب الغصب، الباب 1، الحديث 4.

3- الروضة البهيّة 2: 234-السطر 1، جواهر الكلام 37: 143، القواعد الفقهيّة 1: 237-238.

4- جامع المدارك 3: 202.

وهنا وجه ثالث: وهو قاعدة التسيب، فإنّ الأمر بالإلقاء والأكل سبب التلف، فيكون الأمر ضامناً^(D).

وفيه: مضافاً إلى عدم تمامية المدعى بها، لا دليل على صحة القاعدة المزبورة، ولا ترجع إلى قاعدة الإتلاف.

نعم، إذا كان الأمر في القوّة إلى حدّ ينسب إليه التلف فهو، ولكنّه بمعزل عن التحقيق.

تنبيه: في عدم ضمان الوالى و المفتى

في موارد أمر الوالى و الحاكم إذا ابتلى المكلفون بالخسارات الماليّة و البدنيّة، مع كون الحاكم و الوالى شرعيّاً نافذ الحكم، و غير مقصّر، لا يثبت الضمان، كما لا ضمان في موارد أمر المفتى و إفتائهم إذا كان الإفتاء على الطريقة الشرعيّة الجامعة للشرائط.

مثلاً: إذا أمر بالتخميس و الحجّ و الجهاد و الدفاع، ثمّ تبين أنّ الأمر ما كان على ما أفتى به و حكم، لا يجب عليه الخسارة، و كلّ ذلك لأجل تعيين المالك الحقيقيّ إيّاه، و تنفيذ رأيه و عدم بناء من العقلاء على الضمان في هذه المواقف و الموارد.

تذنب: حول الأمر بالتصرّفات غير الإتلافية الموجبة للتلف أحياناً

في موارد أمر الأمر بالتصرّفات غير الإتلافية، و بالتحويل و التحوّل الموجب لاستيلاء المأمور به على المأمور به، إذا تلف المأمور به، و تبين أنّه للغير، فهل تكون

يد المأمور غاصبة؛ حتى يصحّ رجوع المالك إليه، أم لا؟ وجهان:

من إطلاق «على اليد...».

و من أنّ الأمر ظاهر أمره في أنّه فاقد التصرف، و الشرع رخص في أخذ ما هو تحت سلطانه؛ حسب تنفيذ قاعدة اليد، فيكون المال عنده من الأمانة الشرعية ثبوتاً؛ لتجوز الشرع أخذه، و من الأمانة المالكية إثباتاً و تخيلاً، و يكفي لرفع الضمان الأمانة الشرعية.

و غير خفيّ: أنّه في موارد تجوز رجوع المالك إلى المأمور، يجوز للمأمور بعد رجوعه إليه الرجوع إلى الأمر، مثلاً إذا فرضنا أنّ المالك رجع إلى المأمور بعنوان «على اليد...» و كان المأمور مغروراً، فله أن يرجع إلى الغازّ، كما كان للمالك الرجوع إلى الغازّ لو كان المال تحت استيلائه، أو كان يسند التلف إليه، بل تعهد الخسارة يقتضى كونه من كيسه.

نعم، قبل رجوع المالك إلى المغرور لا- يجوز له الرجوع إلى الغازّ؛ لما تقرّر في محلّه: من أنّ التّظّر في إرجاع المغرور إلى الغازّ جبران خسارة المغرور، و لا خسارة متوجّهة إليه قبل أن يرجع إليه المالك، و التفصيل محرّر في بحوث اليد في كتاب البيع (1)، فراجع.

المسألة الثانية: حول عدم ضمان صاحب المتاع للأجرة مع نهبه الحمّال

إشارة

الظاهر أنّ الأكثر ذهبوا إلى أنّ الأمر و الاستيفاء يوجب الضمان، و يكون الأمر و الإذن دخيلاً فيه (2)، و إلّا فالعمل بلا أمر و إذن لا يؤجر عليه، و لا يستحقّ العامل

1- تحريرات في الفقه، كتاب البيع، الفرع السابع من فروع المقبوض بالعقد الفاسد.

2- جواهر الكلام 27: 335-337، العروة الوثقى 2: 443، كتاب الإجارة، الفصل السادس، المسألة 19، مستمسك العروة الوثقى 12: 139-142.

عوضاً، فعلى هذا لا معنى لكون الاستيفاء المقرون بالنهي مستتبعا للضمان.

وأما على القول بذلك، كما لا يبعد في صورة وصول المالك إلى مقصودة، واستيفائه الحظ من العامل، فإنَّ العقلاء يعتقدون الضمان من غير الحاجة إلى الأمر والإذن، ويكون احترام العمل محفوظاً، فهل النهي يستتبع سقوط الاحترام، أم لا؟

وجهان لا يبعد الأول، ويحتمل الثاني؛ لقولهم: «إنَّ عمل المسلم محترم» وأما حرمة عمله مع الأمر فهي لا تختص بالمسلم فيعلم منه أنَّ للمسلم خصوصية، وهي ليست عدم الأمر فقط، فتأمل.

تنبيه: حول نهى الشخص عن حفظ مال ثمَّ تبين أنه له

إذا نهى صديق صديقه عن المحافظة على مال، ثمَّ تبين أنه كان للنهائي، فهل يسقط الضمان مثلاً، أم لا؟

لا يبعد الأول أيضاً وإن كان من باب الخطأ في التطبيق؛ ضرورة أنَّ النهي قد تعلق بما في الخارج؛ أى تعلق بأن لا يحفظ ما في الخارج، فيكون هو المقدم على سقوط حرمة ماله، فلا يرجع إليه لأجل «على اليد...» إلا مع علم المأمور بخطأ النهائي، فلاحظ جيّداً.

تذنيب: في الصورة المزبورة إذا تبين: أنَّ المال التالف كان للمحافظ نفسه، فنفي الضمان مشكل جداً؛ إمَّا لأجل قاعدة الغرور، كما في صورة، أو لأجل أنَّ مقتضى النهي والأمر واحد، فيكون النهي متعمداً لتحتمل الخسارة من ناحية عدم الحفظ، أو لأجل قاعدة التسبب مثلاً، على إشكال فيها صغرى وكبرى، أو لأجل حكم العقلاء بالضمان.

كما أنَّ إثبات الضمان مشكل أيضاً؛ ضرورة أنه في ناحية الأمر كان الأمر

مستولياً، و كان لأجل الاستيلاء نحكم بأنه فاقد التصرف، أو المالك، فيكون لازمه تعهد الخسارة مثلاً، و أمّا فيما نحن فيه فلا يأتي هذا الوجه، و لا يكون الصديق إلاّ يلوم نفسه في استماع قوله، و الانزجار عن نهيه، مع أنّه - حسب تخيّلنا - كان يجب عليه حفظ المال المزبور، فلاجل تجزيه على مولاه بعدم حفظ المال، لا يبقى وجه لضمان الناهي إلاّ في صورة الغرور.

هذا كلّه في صورة تبيّن أنّ المال كان للناهي، أو كان للمحافظ، و أمّا إذا كان لغيرهما، و المفروض أنّه وديعة عنده، فهو ضامن بلا إشكال و أمّا ضمان الناهي فهو مرهون بصدق «الغرور» و إلاّ فلا ضمان ظاهراً.

هذا آخر ما أردناه في هذه المقالة، و هنا تفصيل لا يسعه المقام، و كان ينبغي تحرير بحوث هذه المسألة؛ حتّى تكون مرجعاً لما تترتب عليه من الفروع الكثيرة، و لعلّ المتأخّرين يخوضون فيها، و يوفون حقّها.

وقد تمّ الفراغ من تسويد هذه المباحث في يوم الأحد، من الأسبوع الأول، من شهر صفر المظفر، العام الثاني و التسعين بعد الثلاثمائة و الألف، في النجف الأشرف، المصادف للأسبوع الآخر من السنة الشمسيّة، العامّ الواحد و الخمسين و الثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة، على مهاجرها آلاف السلام و التحيّة، و اللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين، آمين ربّ العالمين.

مصطفى الخميني

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

