

المقصد الثاني: النواهي.

دروس الكفاية

المقصد الثاني: النواهي.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس سماحة الشيخ معين دقيق العاملي حفظه الله تعالى

جدول المحتويات

7.....المقصد الثاني: في النواهي

7.....درس ١٨٠:

7.....الفصل الأول: مادة وصيغة النهي

ص ١٤٩، قوله رحمه الله: (الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر بمادته وصيغته...) 7.....
ص ١٤٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر وإن كان قضيتها عقلاً تختلف..) 11.....

11.....درس ١٨١:

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (وبالجملة: قضية النهي ليس إلا ترك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة..) 11.....

14.....الفصل الثاني: اجتماع الأمر والنهي

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (فصل اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد، وامتناعه، على أقوال..) 14.....

15.....درس ١٨٢:

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين..) 15.....

20.....درس ١٨٣:

ص ١٥١، قوله رحمه الله: (فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح. وما أفاده في الفصول..) 20.....
ص ١٥٢، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه حيث كان نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الأصولية..) 25.....

27.....درس ١٨٤:

ص ١٥٢، قوله رحمه الله: (الرابع: انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها..) 27.....

32.....درس ١٨٥:

المقصد الثاني: النواهي 2

ص ١٥٣، قوله رحمه الله: (السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال..). 32..
ص ١٥٤، قوله رحمه الله: (السابع: انه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع، يبتني على القول
بتعلق الأحكام بالطبائع..). 35.....

درس ١٨٦:

ص ١٥٤، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر
معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد..). 37.....

درس ١٨٧:

ص ١٥٥، قوله رحمه الله: (التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيعة
المأمور بها والمنهي عنها..). 41.....
ص ١٥٦، قوله رحمه الله: (العاشر: أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي
الأمر على الجواز مطلقاً..). 46.....

درس ١٨٨:

ص ١٥٦، قوله رحمه الله: (.. وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات،
لحصول الغرض الموجب له..). 47.....

درس ١٨٩:

ص ١٥٧، قوله رحمه الله: (..، وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات
المصالح والمفاسد واقعاً..). 50.....

درس ١٩٠:

أدلة القول بالامتناع:
ص ١٥٨، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور
وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل...، يتوقف على تمهيد مقدمات). 54.....

درس ١٩١:

ص ١٥٩، قوله رحمه الله: (رابعها: انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة
فاردة..). 57.....
ص ١٦٠، قوله رحمه الله: (.. وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا
الأفراد..). 60.....

درس ١٩٢:

ص ١٦٠، قوله رحمه الله: (.. فإن غاية تقريبيه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي..). 61.....

66..... **أدلة القول بالجواز:**
ص ١٦١، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور: منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره، وقد وقع..). 66.....

درس ١٩٣: **67**.....

ص ١٦١، قوله رحمه الله: (والجواب عنه إما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع..). 67.....

ص ١٦٢، قوله رحمه الله: (وأما تفصيلاً: فقد أجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام..). 69.....
ص ١٦٣، قوله رحمه الله: (أما القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً..). 71.....

درس ١٩٤: **71**.....

درس ١٩٥: **75**.....

ص ١٦٤، قوله رحمه الله: (وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول، طابق النعل بالنعل..). 75.....

ص ١٦٥، قوله رحمه الله: (وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز..). 77.....

درس ١٩٦: **78**.....

ص ١٦٥، قوله رحمه الله: (وأما على الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر...). 78.....

درس ١٩٧: **82**.....

ص ١٦٦، قوله رحمه الله: (ولا يكاد يأتي القسم الأول ها هنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا يدل له إنما يؤكد إيجابه..). 82.....

ص ١٦٦، قوله رحمه الله: (ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، مطيعاً وعاصياً من وجهين..). 84.....

درس ١٩٩: بحسب ترتيب الدروس **87**.....

87..... **تنبيهات مسألة الاجتماع والنهي:**

ص ١٦٧، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور: الأول: ان الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، وإن كان يوجب ارتفاع حرمة..). 87.....

درس ٢٠٠: 91

ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة؟) 91
ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة
بها...) 94

درس ٢٠١: 95

ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا
إشكال ولا كلام...) 95

درس ٢٠٢: 98

ص ١٧١، قوله رحمه الله: (إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه
عقلاً...) 98
ص ١٧٢، قوله رحمه الله: (وقد ظهر بما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية
عليه...) 100

درس ٢٠٣: 101

ص ١٧٢، قوله رحمه الله: (كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة، كون النهي مطلقاً وعلى كل حال، وكون
الأمر مشروطاً بالدخول...) 101
ص ١٧٣، قوله رحمه الله: (وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، ففيه -مضافاً إلى ما عرفت من امتناع
الاجتماع...) 104

درس ٢٠٤: 106

ص ١٧٤، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على
القول بالاجتماع...) 108
ص ١٧٤، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: قد مر -في بعض المقدمات- أنه لا تعارض بين مثل خطاب
(صل) وخطاب (لا تغصب)...) 110

درس ٢٠٥: 111

ص ١٧٦، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح
النهي وجوهاً منها: أنه أقوى دلالة، لاستلزامه...) 113

درس ٢٠٦: 114

ص ١٧٦، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات
الحكمة...) 114
ص ١٧٧، قوله رحمه الله: (ومنها أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة...) 118

درس ٢٠٧ : 119

ص١٧٧، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقاً ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين). 119.....

درس ٢٠٨ : 124

ص١٧٨، قوله رحمه الله: (ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال..). 124.....
ص١٧٨، قوله رحمه الله: (ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب..). 130.....

درس ٢٠٩ : 132

ص١٧٩، قوله رحمه الله: (ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً..). 132.....

درس ٢١٠ : 133

ص١٧٩، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً..). 133.....
ص١٧٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات، بتعدد العنوانات والجهات..). 137.....

درس ٢١١ : 140

الفصل الثالث: في أن النهي عن الشيء، هل يقتضي فساد أم لا؟ 140

درس ٢١٢ : 144

ص١٨١، قوله رحمه الله: (كما لا وجه لتخصيصه النفسي، فيعم الغيري إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً..). 144.....

درس ٢١٣ : 149

ص١٨٢، قوله رحمه الله: (الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد..). 149.....

درس ٢١٤ : 153

ص١٨٣، قوله رحمه الله: (وحيث إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولي، والثانوي، والظاهري، والأنظار تختلف في أن الأخيرين..). 153.....

ص ١٨٣، قوله رحمه الله: (تنبيه: وهو انه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان..). 155.....

درس ٢١٥: 157

ص ١٨٤، قوله رحمه الله: (نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين..). 157....

درس ٢١٦: 160

ص ١٨٤، قوله رحمه الله: (السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد..). 160.....

درس ٢١٧: 165

ص ١٨٥، قوله رحمه الله: (وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلا فيما اتحد وجوداً..). 165.....
ص ١٨٦، قوله رحمه الله: (الأول في العبادات: فنقول وعلى الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة..). 169.....

درس ٢١٨: 170

ص ١٨٦، قوله رحمه الله: (لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها بالعبادة..). 170.....
ص ١٨٧، قوله رحمه الله: (المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد..). 174.....

درس ٢١٩: 175

درس ٢٢٠: 180

ص ١٨٩، قوله رحمه الله: (تذنيب: حُكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك..). 180.....

المقصد الثاني: في النواهي

درس ١٨٠:

الفصل الأول: مادة وصيغة النهي.

ص ١٤٩، قوله رحمه الله: (الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر بمادته وصيغته...) الفصل الأول في النواهي يحاول المصنف رحمة الله عليه فيه أن يختزل فصولاً متعددة مرت في بحث الأوامر، إذ أننا في بحث الأوامر عقدنا فصلاً للبحث عن المادة، وآخر للبحث عن الهيئة، وثالثاً لاستفادة الوجوب، ورابعاً للمرة والتكرار..، وهكذا..

بينما جميع هذه الفصول المتكثرة أشار إليها الماتن على نحو الإجمال في فصل واحد، بين الأمر والنهي يوجد مشتركات من ناحية المباحث ويوجد امتيازات..

أما المشتركات..

ففي الدلالة على الطلب، وينبغي هنا أن ننبه إلى شيء تقدم الإشارة إليه سابقاً وهو أنه عندما يقال: بأن النهي مادة وصيغة والأمر كذلك يدلان على الطلب، فإن هذا التعبير من باب ضيق الخناق ويكون نظر قولهم: من تدل على الابتداء فيُعبر في مقام بيان معنى الحرف بلفظ يدل على مفهوم اسمي..

وعند الماتن وإن كان لا يوجد فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي المساوق له في الموضوع له، لكن يوجد تفاوت بينهما فيما له الوضع، ولأجل ذلك أجبنا سابقاً عن إشكال الترادف بين الحرف والاسم، وأن استعمال الحرف في موضع الاسم مع اشتراكهما في الموضوع له يكون استعمالاً بلا وضع، ولأجل ذلك لم يصح..، والأمر يكون أوضح على

مبنى المشهور الذين يرون وجود تباين ذاتي بين الحرف والاسم في الموضوع له..

وعلى كل حال بما أن الهيئة للأمر والنهي من المعاني الحرفية بالاتفاق فيكون دعوى وضعها للطلب من باب ضيق الخناق وإلا فهي دالة على الطلب الإيقاعي الذي يُبدع ويُنشأ بواسطة الصيغة..

النتيجة: أن من المشتركات بين الأمر والنهي أن كليهما قد وُضعا للطلب على نحو يتناسب مع المادة والهيئة..

ومن جملة المشتركات أيضاً أنه في مبحث الأمر وقع الكلام في اعتبار العلو أو الاستعلاء أو كليهما في دلالة الأمر على الإلزام والوجوب، وهذا البحث بعينه يأتي في النهي، كما أن الأقوال هناك أربعة الأقوال هنا كذلك..، وكما أنه هناك اختار الماتن كفاية العلو الواقعي وإن لم يكن مستعلياً للدلالة على الإيجاب، كذلك فيما نحن فيه..

أما الفوارق بين الأمر والنهي..
فأشار الماتن في العبارة إلى ثلاثة فوارق..

الفارق الأول: أن الأمر والنهي وإن اشتركا في الدلالة على الطلب، لكن متعلق الطلب في الأمر هو الوجود وفي النهي هو العدم، فالأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك..
وهذا الكلام يمكن أن يُحمل على أحد معنيين..

المعنى الأول: وهو ظاهر العبارة لو جردناها عن صاحب الكفاية، وهو أن الأمر موضوع لطلب الفعل والنهي موضوع لطلب الترك..

فحينئذ يتوجه إليه مجموعة من الاعتراضات..
 منها: النقض بمثل (اترك شرب الخمر) فإن (اترك) لا شك
 أنها أمر ولكنها لا تدل على طلب الفعل، بل تدل على طلب
 الترك، وكذا في جانب النهي لو قلنا: (لا تترك الصلاة)..
 ومنها: أن لازم هذا التفسير أن يكون الفرق بين هيئة الأمر
 وهيئة النهي بجزء الذات لا بتمام الذات، إذ يشتركان في الطلب
 ويختلفان في المتعلق، والحال أن المعاني الحرفية لما كانت
 إبداعية قائمة بمنسبين فهي لا اشتراك بينها..

المعنى الثاني: أن ننظر إلى العبارة مع الأخذ بعين الاعتبار
 صاحب العبارة، في كون مراده من أن الأمر لطلب الفعل
 والنهي لطلب الترك هو حاصل المعنى وليس ما وُضع له
 اللفظ، وفرق كبير بين حاصل المعنى وبين ما وُضع له اللفظ..
 فالأمر يدل على النسبة الطلبية والنهي يدل على الردع والزجر
 بما له من معنى حرفي، وللازم الردع هو أن يكون المكلف
 تاركاً لما يُردع عنه، فكأنه طلب منه أن يتركه..، وهكذا الحال
 في جانب الأمر..
 حينئذ لا يرد الإشكال الثاني على الماتن..

الفارق الثاني: والذي توقف عنده القدماء كثيراً، في أنه بعد
 صيرورة الفعل والترك من فوارق الأمر والنهي إما وضعاً
 على التفسير الأول، وإما تحصلاً على التفسير الثاني..، فهل
 متعلق الطلب في النهي هو الترك بمعنى ألا يفعل بحيث يكون
 متعلق الطلب في النهي الأمر العدمي، أم أن المقصود من
 الترك هو كف النفس بمعنى أعمال النفس لعناية في الترك وهو
 أمر وجودي؟

اختار جماعة تفسير متعلق الطلب في النواهي بأنه أمر عدمي،
بينما خالف جمع آخر..

دليل المخالف: ينحصر بإبراز مانع لحمل متعلق الطلب على
الأمر العدمي، وما أبرز من مانع أمران..
الأول: أن العدم خارج عن تحت قدرة المكلف، والطلب لا
يتعلق إلا بما هو داخل تحت القدرة..

الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا بأن العدم في بعض مراتبه يكون في
حيز القدرة، بأن يقال: بأن قطع العدم لَمَا كان ممكناً فإبقاؤه
يكون كذلك..، لكن العدم الأزلي خارج عن تحت القدرة لأنه
كان متحققاً منذ الأزل..

كأن كلا الطائفتين من المختلفين فرغوا عن كون ظاهر اللفظ
يؤيد حمل النهي على طلب العدم، ويشهد لذلك أن من قال أن
متعلق الطلب هو الكف لم يأتي بدليل مباشر وإنما أبطل قول
الآخر، ومن قال بأن متعلق هو الترك اكتفى بإبطال المانع
الذي أبرزه صاحب القول الأول، فهذا يعني أن الظهور الأولي
للكلام يقتضي الحمل على العدم..

وأما المانع الأول فقد ظهر جوابه من التنزل باعتبار أن الفاعل
المختار والإرادة الثابتة للممكن تستوي نسبتها إلى الوجود
والعدم، أما لو كان أحد الحاشيتين ممتنعاً فلا يُقال: إنه قادر
على الحاشية الأخرى بل هو مقهور عليها، وأما قضية العدم
الأزلي فإن العدم وإن كان كائناً قبل وجوده لكن قدرتي على
إبقائه ناشئة من قدرتي على قطعه، فيكون العدم الأزلي بلحاظ
الاستمرار مقدوراً عليه..

ص ١٤٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر وإن كان قضيتها عقلاً تختلف..)

الفارق الثالث: على الرغم من أن بحث المرة والتكرار قد بحثناه في صيغة الأمر، وقلنا هناك بأن الأمر لا دلالة له بحسب مادته وهيئته على المرة والتكرار وضعاً، هنا أيضاً صيغة النهي كذلك..، لكن الشيء الزائد الذي امتاز به النهي هو أن النهي بلحاظ حكم العقل يقتضي الدوام والاستمرار، لأن الطلب في الأمر والنهي لما كان متعلقاً بالطبيعة لكنه في الأوامر يرجع إلى إيجاد الطبيعة وفي النواهي يرجع إلى إعدامها، وإعدام الطبيعة لا يكون عقلاً إلا بإعدام تمام أفرادها، وهذا دلالة عقلية خارجة عن دلالة النهي وضعاً، نعم قد تختلف دائرة الإعدام باختلاف تقييد الطبيعة وإطلاقها، فتارة يقول: لا تشرب الخمر مطلقاً، وأخرى يقول: لا تشرب الخمر في الغد أو وأنت جالس..، ففي كليهما يجب إعدام الطبيعة المطلقة أو المقيدة..

درس ١٨١:

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (وبالجملة: قضية النهي ليس إلا ترك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة..)

كان البحث في دلالة النهي على المرة أو التكرار، ينبغي أن يُلتفت هنا إلى أنه في بحث الأمر كان التعبير بالمرة والتكرار، أما هنا فالتعبير بالمرة والاستمرار، والسبب في ذلك أن التكرار هنا بالدقة اللفظية قد لا يصدق باعتبار أن الإنسان إن كان تاركاً للطبيعة من حين صدور النهي فتركه لها يكون مستمراً..

والنكته الأخرى التي ينبغي التوجه إليها هو أن النزاع في دلالة النهي على المرة والدوام إنما يصح عند من يقول بدلالة النهي على الفورية، أما على غير هذا القول فلا وجه للنزاع في المرة والدوام، لأنه حينئذ يلغو صدور النهي من المولى، فإنه عندما يقول: (لا تشرب الخمر) فمن الواضح أن ترك شرب الخمر في أن من الآفات يتحقق من كل مكلف إذ لا يعقل أن يبقى مكلف مستمراً على شرب الخمر طيلة آياته، فالمرة متحققة منه فكيف نتنازع في أنه يدل على المرة أو التكرار، فإن القول بالمرة يلزم منه لغوية النهي وطلب ما هو مقطوع الحصول..، بينما لو قلنا: بأن النهي يدل على الفورية فلا يلزم لغوية النهي على تقدير المرة..

ومن هنا يتضح الإشكال فيما استدل به الشيخ البهائي في زبدة الأصول، حيث اختار التكرار صيانةً للنهي عن اللغوية..

البحث الأخير المتبقي في هذا الفصل في أنه لو عُصي النهي فهل يسقط بحيث لا يعد إتيان الفرد الآخر للطبيعة المنهي عنها عصياناً آخر، أم أنه بعصيانه بفرد لا يسقط النهي ويبقى متوجهاً إلى سائر الأفراد؟

والفرق بين هذا البحث والبحث السابق، أن البحث السابق في دلالة النهي المتوجه إلى المكلف قبل مرحلة امتثاله، فهل يدل على المرة أو التكرار؟، بينما في هذا البحث يُنظر إلى ما بعد عصيان النهي وإن كان هذا النظر له علاقة بكيفية تعلق النهي بالطبيعة، فإنه لو كان تعلقه بها على نحو الانحلال فلو كان للطبيعة عشرة أفراد ينحل (لا تشرب الخمر) إلى حرمة كل فرد على نحو الاستقلال بحيث يكون شرب فرد من الخمر مسقطاً لأحد الأحكام العشرة التي انحل إليها النهي، أم أنه ليس على وجه الانحلال؟

وثمره هذا البحث واضحة..، مثلاً لو نذر المكلف ترك شرب التتن ولكنه بعد ذلك ارتكب شرباً واحداً، فعلى القول بالانحلال ليس له أن يرتكب بعد العصيان ولا ينحل نذره، وعلى القول بعدم الانحلال ينحل النذر بالعصيان..

الماتن رحمة الله عليه يرى أن الطلب في الأوامر والنواهي لما كان متعلقاً بالطبيعة المعرّاة عن الوجود والعدم، فحينئذ كل ما يكون دخيلاً في خصوصية الفرد يكون خارجاً عن الطبيعة التي وقعت متعلقاً للنهي، نعم لو أحرز أن المتكلم في مقام البيان من جهة ما بعد العصيان كان مقتضى الإطلاق هو الانحلال، فيكون قولنا: (لا تشرب الخمر) أي لا تشربه وإن تجرأت وعصيت، فيدل على دوام النهي واستمراره بعد العصيان، وإذا لم نحرز أنه في مقام البيان من هذه الجهة فيسقط التمسك بالإطلاق، حتى لو فرض أنه في مقام البيان من جهة أخرى، لما سوف يأتي في مبحث مقدمات الحكمة أن من شرائط الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يُراد التعديّة فيها إلى ما يشتمل على القيد المحتمل..

الفصل الثاني: اجتماع الأمر والنهي.

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (فصل اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد، وامتناعه، على أقوال..)

هذه المسألة من المسائل الأصولية العريقة والقديمة، وظاهر العنوان -للهولة الأولى- يُعطي أنه لا ينبغي الاختلاف لأن الأمر والنهي بما يحكيان عن الوجوب والحرمة المستكشف منهما الإرادة والكراهة من الضدين ومن المسلمات أن الضدين لا يجتمعان في واحد، فكيف يُقال: اختلفوا في جواز الاجتماع؟ وبعبارة أخرى: عندنا صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي أن الأحكام الشرعية التكليفية متضادة فيما بينها فالوجوب ضد للحرمة والاستحباب ضد للكراهة مثلاً، وأما الكبرى فهي أن الضدين لا يجتمعان، فمع التسالم على كلٍّ من الصغرى والكبرى كيف يقع الاختلاف في جواز الاجتماع وامتناعه؟، بل يجب أن يكون لازم التسالم على الصغرى والكبرى هو التسالم على الامتناع..

نعم من يناقش في الصغرى كما ذهب إليه بعض المحققين من أن الأحكام التكليفية ليست متضادة، حينئذ يكون مرجع الخلاف إلى خلاف في الصغرى، ولكن لما كان التضاد هو المعروف بين علماء الأصول قديماً وحديثاً في الأحكام الشرعية لم يكن النظر في الاختلاف إلى منع التضاد بين الأحكام الشرعية خصوصاً أن المخالف متأخر عن هذا العنوان..

نعم بعضهم خالف هنا وفي بحث اجتماع الأمر والنهي، قال: الضدان في الفلسفة هما الوجودان اللذان بينهما تمام المعاندة ويعرضان على موضوع واحد ولا يتصور توقف أحدهما على الآخر، من هذا التعريف استنتج أن الضدين عبارة عن صفتين يجمعهما جنس قريب، بينما في الوجوب والحرمة في الوجوب

يوجد إرادة الفعل وفي الحرمة يوجد إرادة الترك، فالوجوب والحرمة ليس مثل السواد والبياض لكونهما في كليهما إرادة فليس من التضاد الاصطلاحي..
 وجوابه.. أن المقصود من الضدين في المقام هو التضاد الأصولي لا التضاد الفلسفي..

إذاً لأجل كون العنوان للوهلة الأولى يدل على الاختلاف فيما هو من المسلمات احتاجوا إلى تقديم أمور يتبين من خلالها إمكان النزاع..

وكيف ما كان فالأقوال في لمسألة ثلاثة، ثالثها: الجواز عقلاً والامتناع عرفاً..

درس ١٨٢:

ص ١٥٠، قوله رحمه الله: (وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور: الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين..)
 بعد أن اتضحت الأقوال في مسألة اجتماع الأمر والنهي، يقع الكلام في أمور أكثرها يرتبط بفهم بعض المفردات الواردة في محل النزاع، والبعض الآخر يرتبط في شرائط النزاع وبيان ما يتفاوت به هذا البحث عن غيره من المباحث..

الأمر الأول: يرتبط بتفسير كلمة (الواحد) الواردة في عنوان البحث، هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟
 لا بد من بيان صور عروض الأمر والنهي ليتضح لنا الداخل في محل النزاع والخارج عن محل النزاع..

الصورة الأولى: يعرض كلُّ من الأمر والنهي على موضوع يباين الموضوع الآخر ذاتاً ومصدقاً ومورداً ومن دون أن يكون بينه وبين الموضوع الآخر اشتراك ولو في جنس بعيد، وهذا الاحتمال مجرد فرض لا مصداق له في الخارج، إذ أن معروضات الأوامر والنواهي مهما تباينت وتباعدت سوف تشترك في جنس أو مفهوم عرضي ولو كان هو مفهوم الشبيئية..

الصورة الثانية: أن يتباين المعروضان ذاتاً ومصدقاً ومورداً ولكنها يندرجان تحت عنوان يشملهما، كما لو ورد (اسجد لله ولا تسجد للصنم) فإن موضوع الأمر وهو السجود لله وموضوع النهي وهو السجود للصنم يتباينان ذاتاً ومصدقاً ومورداً ولكنهما يشتركان في جامع يعمهما وهو مطلق السجود..

لا إشكال في كون هذا الاحتمال خارجاً عن محل النزاع، إذ ليس من اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ..

ودعوى أن جامع السجود واحد قد اجتمع الأمر والنهي فيه فيصدق أن السجود مأمور به ومنهي عنه خصوصاً على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، فإن طبيعة واحدة وهي عنوان السجود تعلق بها الأمر وتعلق بها النهي..

لكن صاحب هذه الدعوى قد فاتته أن الطبيعة التي هي ناشئة عن جهة اشتراك بين طبائع مختلفة يكون توجه الأمر أو النهي إليها مأخوذاً على نحو القضية المهملة والقضية المهملة في قوة الجزئية، فينتج قولنا: (طبيعة الصلاة مأمور بها) أن بعض أفراد هذه الطبيعة مأمور بها، وقولنا: (طبيعة الصلاة منهي عنها) أن بعض طبيعة الصلاة منهي عنها، ولا تناقض بين موجبتين جزئيتين..

فهذه الصورة الثانية تكون خارجة عن محل النزاع..

الصورة الثالثة: أن يتباين معروض الأمر مع معروض النهي ذاتاً ومصدقاً لكنه قد يتحد مورداً مثل (صل، ولا تنظر إلى الأجنبية) فإن ماهية الصلاة تباين ماهية النظر إلى الأجنبية ذاتاً ومصدقاً إذ لا يوجد مصداق ينطبق عليه أنه صلاة وأنه نظر إلى الأجنبية، لكنهما قد يتحدان مورداً كما لو نظر في حال الصلاة أو صلى في حال النظر..

هذا النحو أيضاً خارج عن محل النزاع لتغاير موضوع الأمر مع موضوع النهي..

الصورة الرابعة: أن يتغايرا مفهوماً ولكنهما يتحدان مصداقاً.. وهذا تارة يُفرض في صورة التساوي للصدق بينهما كما لو قال: (أكرم إنساناً ولا تكرم ناطقاً) بين ناطق وإنسان تغاير مفهومي ولكن من ناحية الصدق يوجد تساوي..

هذا النحو خارج عن محل النزاع، وهو ممتنع، إذ على الرغم من التغاير المفهومي بين المعروضين إلا أنهما لعدم شذوذ أحدهما عن الآخر مصداقاً فيلغو توجيه الأمر والنهي إلى المكلف لعدم قدرته بشكل دائم على امتثالهما.. فهذا ممتنع وخارج عن محل الكلام..

وأخرى تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، كما لو قال: (صل، ولا تغصب) وهذا لا يُفرق فيه بين اندراج العنوانين في جنس كما لو كان جهة الامتياز بينهما بلحاظ جواب أي شيء هو في ذاته المصطلح عليه بالفصل، أم كان الاشتراك بينهما في النوع كما لو كان كلٌّ من المعروضين صنفاً لذلك النوع، أو كان الاشتراك بينهما في الصنف كما هو

الحال في شخصين من صنف واحد..، والمهم ألا يكون بينهما تساوي في الصدق..

في هذه الحالة يدخل المورد في محل النزاع، وبهذا التعميم يتضح أنه ليس المراد من الواحد فيما نحن فيه هو الواحد الشخصي في قبال الواحد الصنفي أو النوعي أو الجنسي، بل المراد من الواحد فيما نحن فيه هو الأعم، والمهم أن يكون هناك وحدة تنطبق في مقام الصدق على أمرين مع وجود جهة اختلاف بينهما لكيلا يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين كما في مثال: (أكرم إنساناً ولا تكرم ناطقاً)..

وبهذا يتضح المقصود من عبارة المتن ويتضح الاشكال على صاحب الفصول فراجع..

الأمر الثاني: وهو ما يتوخاه ويتوقعه الباحث عند طرحه للمسألة، ففي الابتداء لا بد أن يميز بين مسألته وسائر المسائل، وليس المقصود التمييز بين مسألة البحث وبين كل ما يغايرها من مسائل بل المقصود التمييز بين مسألة البحث وبين المسألة القريبة منها الذي يوجد مجال لتوهم الاشتراك معها، ومن المسائل التي يُتوهم اشتراكها مع مسألتنا في علم الأصول هي مسألة: **النهي عن العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد..**

قبل بيان الفارق لا بد من معرفة إمكان توهم الاشتراك، فإنه في تلك المسألة الآتية إذا قيل للحائض -مثلاً-: (دع الصلاة أيام أقرائك) فالصلاة وقعت منهيّاً عنها، فوقع البحث في أنه مع النهي عن العبادة لو أتى بها المكلف لكانت فاسدة أم أنه يوجد وجه لتصحيحها، ووجه التصحيح لا بد أن يرتبط إما بوجود الأمر بها ذاتاً وإما بوجود الأمر بها ملاكاً، إذ لولا ذلك لما كان هناك وجه لتصحيحها، فحينئذ يلزم اجتماع الأمر والنهي، إذاً هناك منشأ للقول باتحاد المسألتين..

أجيب عن هذا التوهم بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما اختاره المصنف تبعاً لما ذكره نظرياً في أول الكتاب وعملياً في مبحث المرة والتكرار ص ٧٨، توضيح ذلك..

أن مبنى المصنف في العلوم الاعتبارية كالفقه والأصول والنحو وما شاكل ذلك وإن كُنَّا بحاجة إلى موضوع واحد لها تطبيقاً لقاعدة السنخية بين العلة والمعلول، لكن كما أشرنا في محله أن الحاجة إلى موضوع العلم نفس أمرية لأن العلة علة علم بها الإنسان أم لم يعلم، والمفروض أن الحاجة إلى موضوع العلم لتطبيق تأثير الواحد في الواحد، ولذا ليس من الضروري أن نعلم بالموضوع، ولأجل ذلك لم يحدد الموضوع لعلم الأصول واكتفى بالإشارة إليه بكونه هو الجامع بين موضوعات مسأله، بخلاف ما به يكون التمايز فإن الشيء بوجوده العلمي يتمايز ويكون مميزاً له عن الشيء الآخر، ولأجل ذلك جعل الماتن التمايز بين العلوم بل وبين المسائل بالأغراض، وهذه الأغراض تختلف باختلاف الجهات والحيثيات..

وفيما نحن فيه هذه المسألة تختلف عن المسألة الآتية في جهة البحث، فإن البحث في المقام عن أن الواحد المتعنون بعنوانين والمتلبس بوجهين.. هل يكون ذلك موجباً لتعدد متعلق الأمر فيرتفع اجتماع الضدين، أو أن تعدد الوجه لا يُعدّد المتعلق فيلزم اجتماع الضدين؟

وعليه فالنزاع في مسألتنا أن الأمر المتعلق بعنوان الصلاتية هل يسري إلى متعلق النهي وهو الغصبية في المجمع ليلزم اجتماع الضدين أم أنه لا يلزم؟

بينما في المسألة الآتية فالكلام بعد الفراغ عن تعلق النهي بالعبادة يقع في جهة أخرى وهو أن العبادة المنهي عنها هل تتناسب مع لزوم القربة والإخلاص في الصلاة لكيلا تكون باطلة أم أنها لا تتناسب لتكون باطلة؟، وعليه فاختلفت المسألتين في جهة البحث..

من قوله: **(بعد الفراغ عن التوجه إليها..)** يعني بعد الفراغ عن تعلق النهي بها..، يتضح أنه في هذه المسألة التي نبحث عنها على وجهٍ ننقح صغرى المسألة الآتية وعلى وجه لا مجال للمسألة الآتية..

فإنه إذا قلنا في المجمع وهي الدار المغصوبة لا يجوز اجتماع الأمر والنهي، ورجحنا جانب الأمر فحينئذ لا موضوع للمسألة الآتية إذ لا نهى عن العبادة لنبحث عن اقتضائه للفساد وعدمه.. بينما لو قلنا بالامتناع ورجحنا جانب النهي يتنقح صغرى النهي عن العبادة يقتضي الفساد، فهذه المسألة قد تنقح صغرى للمسألة الآتية، ومن الطبيعي أنه ما ينقح صغرى المسألة الأخرى لا يكون متحداً معها..

درس ١٨٣:

ص ١٥١، قوله رحمه الله: (فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح. وما أفاده في الفصول..). ما زال البحث في التفريق بين هذه المسألة والمسألة الآتية، وتقدم مختار المصنف في مقام التفريق، هناك فروق ثلاثة أخرى..

التفريق الأول: ما ذكره الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين، حيث جعل الفارق بين المسألتين فارقاً موضوعياً، حيث إن النسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي فيما نحن فيه هي نسبة العموم والخصوص من وجه، بينما النسبة بين

المتعلقين في المسألة الآتية هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فالأمر والنهي في بحثنا يعرضان على ما بينهما عموم وخصوص من وجه، وفي البحث الآتي يعرضان على ما بينهما عموم وخصوص مطلق، وهذا كافٍ لاختلاف المسألتين ولجواز عقدهما في بابين..

هذا التفريق لم يتعرض له الماتن ولكنه تعرض لتفريق آخر مشابه له، وبعد إبطال المشابه له يتضح بطلان هذا التفريق..

وهذا التفريق الثاني: ما ذكره صاحب الفصول، فإنه في مسألة النهي يقتضي الفساد هناك حاول أن يفرق بين المسألتين، ومن ناحية فنية مدرسية ما فعله في الفصول أفضل مما هو في الكفاية، حيث إن صاحب الكفاية فرق بين هذه المسألة التي اتضح فيها عنوان النزاع وبين مسألة سوف تأتي لاحقاً، بينما في الفصول بعد أن اتضحت هذه المسألة ودخلنا في المسألة اللاحقة واتضح لنا عنوان النزاع حينئذ أراد أن يفرق بين المسألتين..

ويشترك ما في الفصول مع ما ذكره الميرزا القمي في التفريق على أساس التفاوت الموضوعي، وحاصل ما ذكره: أن متعلق النهي والأمر في هذه المسألة بينهما تغاير وإن كان قد يلتقيان في الصدق أعم من أن يكون الالتقاء في الصدق ناشئاً عن كون النسبة هي العموم والخصوص من وجه -كما ذكر الميرزا القمي- أم كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فالأول مثل (صل ولا تغصب) فإن متعلق الأمر هو الصلاة ومتعلق النهي هو الغصب وبين الصلاة والغصب يوجد تغاير ماهوي ولكنها بلحاظ الصدق النسبة بينهما عموم وخصوص من

وجه، إذ تفترق (صل) عن (لا تغصب) في صلاة المكلف في ملكه، وتختلف (لا تغصب) عن (صل) في تصرف المكلف في ملك الغير في غير حالة الصلاة، ويشتركان في الصلاة في الدار المغصوبة..

ومثال الثاني ما لو قال: (أكرم إنساناً ولا تهدي إنساناً) فإن النسبة بين الإكرام والهدية هي نسبة العموم والخصوص المطلق..

بينما في المسألة الآتية بين متعلق الأمر ومتعلق النهي لا يوجد تغاير ماهوي لأن (صلّ) و(لاتصلي في أيام العادة) نرى أن تعلق الأمر والنهي فيهما وحد وهو الصلاة، نعم يختلفان في الإطلاق والتقييد، إذ أن الإطلاق الأحوالي لـ(صلّ) يشمل حالة الحيض، بينما (دعي الصلاة أيام أقرائك) مختصة ومقيدة بحالة الحيض..

فاتضح أن الفارق بين المسألتين فارق موضوعي إذ أن متعلق النهي والأمر فيما نحن فيه ماهيتان متغايرتان بخلاف المسألة الآتية..

بقي شيء في كلام الفصول بحاجة إلى توضيح، إذ أنه في بداية تفريقه أشار إلى قسمي ما يبحث عنه في المسألة الآتية، إذ كما هو واضح النهي الذي يُبحث عن اقتضائه للفساد تارة يتعلق بالعبادة وأخرى يتعلق بالمعاملة، فذكر في بداية بحثه أن التفريق بين المسألتين فيما لو كان البحث عن تعلق النهي بالمعاملة واضح، وأما في تعلق النهي بالعبادة فجاء بالبيان المتقدم في مقام التفريق ولم يبين لنا وجه الوضوح والظهور، ولأجل ذلك نجد اختلافاً كبيراً في توضيح ذلك..

الظاهر من كلامه قدس سره أن النهي إذا تعلق بالمعاملة فلا تحتاج حينئذ إلى تفريق بينها وبين اجتماع الأمر والنهي،

والسبب في ذلك: أن البحث في جواز الاجتماع وعدمه إنما هو في الأحكام التكليفية، فمرجع قولنا: (هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟) إلى قولنا: (هل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد؟)، وفي باب المعاملات الأوامر لا تدل على حكم تكليفي فلو ورد أمر بمعاملة يكون للدلالة على مشروعيتها أو للإرشاد إلى شرطية شيء أو جزئيته..، كما لو قال: (بع الأشياء الخطيرة بالعربية) فإن الأمر هنا للإرشاد إلى شرطية الصيغة العربية في الأمور الخطيرة، فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة..

فتحصل: أنه لما كان الكلام في اجتماع الأمر والنهي ناظراً إلى الأحكام التكليفية فلا يتأتى ذلك في النهي عن المعاملات..

بعد وضوح الفارق الذي ذكره في الفصول بين المسألتين، أشكل عليه الماتن رحمه الله بما تقدم في أول الكتاب من أن ما تتمايز به المسائل والعلوم ليس هو تعدد الموضوع، لأنه في بعض الأحيان يتحد الموضوع وتتعدد المسألة، وفي بعض الأحيان يتعدد الموضوع وتتحد المسألة، فمثلاً قولنا: (زيد قائم) عين هذه المسألة موضوعاً ومحمولاً نتكلم عنها تارة في باب رفع المبتدأ والخبر، وأخرى في باب دلالة الجملة الاسمية على الثبوت والاستمرار مع أن هذه الجملة واحدة موضوعاً ومحمولاً، وليس ذلك إلا لاختلاف جهة البحث..

وفي بعض الأحيان يكون هناك تعدد في الموضوع ومع ذلك نعقد مسألة واحدة، كما لو قلنا: (صيغة افعل تدل على الوجوب) و(الجملة الخبرية في مقام الطلب تدل على الوجوب)، فلو قلنا الحيثية واحدة نبحثهما في مسألة واحدة، إذا كان الغرض والحيثية متحداً في مسألتين مع تباينهما موضوعاً فحينئذ يبحثان في باب واحد..

فلذا نقول لصاحب الفصول: إن هاتين المسألتين المتعددتين موضوعاً هل الجهة فيهما واحدة فينبغي أن يُبحثا كمسألة واحدة ولا يكون تعدد الموضوع مجدياً، وإن كانت الجهة مختلفة فيكفي اختلاف الجهة لعقد مسألتين حتى لو فرض اتحادهما موضوعاً..

هذا تمام الكلام في مناقشة صاحب الفصول وبه يتضح الاشكال على الميرزا القمي..

التفريق الثالث والأخير: ما يُستفاد من بعضهم وهو أيضاً يشترك مع المصنف في أن التفريق ليس تفريقاً موضوعياً بل هو تفريق قائم على أساس تعدد الحيثية، وذلك بأن يقال: إن حيثية البحث فيما نحن فيه عقلية (هل العقل يحكم بجواز اجتماع الأمر والنهي ويكفي عنده تعدد العنوان للكشف عن تعدد المعنوي أم أن العقل يحكم بعدم الكفاية؟)، بينما البحث في المسألة الآتية في دلالة لفظ النهي على الفساد، فالبحث يكون لفظياً..

يعترض المصنف عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: هذا الكلام إنما يتم على تقدير حصر البحث بالحرمة المستفادة من اللفظ، فيقول: (اللفظ هل يقتضي الفساد أم لا؟) ولكن سوف يأتي في محله أن المقصود من النهي والحرمة سواءً أستفيدت من لفظ أم من دليل لبي كما لو ثبت - بمقتضى قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة- حرمة شيء فيبحث حينئذ عن اقتضائه للفساد، ومن هنا يتضح أن تفسير الاقتضاء في قولنا النهي يقتضي الفساد بمعنى الدلالة في غير محله، لأن هذا إنما يتم في النواهي اللفظية.. هذا الإشكال الأول وفي الكتاب الظاهر أنه الأول..

الإشكال الثاني: أن هذه الحثية ما دامت الجهة الغرضية متحدة لا تكفي في تعدد المسألة، إذ من الممكن حينئذ أن نعقد مسألة واحدة وتارة نتناولها من ناحية دلالة اللفظ وأخرى من ناحية دلالة العقل، فنقول: الأمر والنهي يجوز اجتماعهما من دلالة اللفظ أو لا يجوز، ثم من ناحية دلالة العقل.. هذا تمام الكلام في هذا الأمر..

ص ١٥٢، قوله رحمه الله: (الثالث: إنه حيث كان نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الأصولية..)
الأمر الثالث: في هذه المقدمة يرتبط في نوعية هذه المسألة، يوجد وجوه بل أقوال..

الأول: أنها من مسائل علم الأصول، ليس بمعنى أنها بحثت في الأصول بل بمعنى أنها تترتب عليها ما يُقصد من المسألة الأصولية..

الثاني: أنها من المبادئ الأحكامية، والمقصود من المبادئ الأحكام ما يكون الغرض من بحثه يعود إلى أحوال الحكم، فعندما نقول: (هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد؟) فالجواز والامتناع من أحوال الوجوب والحرمة..

الثالث: أن هذه المسألة من المبادئ التصديقية لمسألة أصولية، والمبدأ كما تعلمون ينقسم إلى قسمين، مبدأ تصوري، ومبدأ تصديقي، أما الأول هو كل ما له دخالة في تصور موضوع المسألة أو محمولها، فمثلاً في بحث خبر الواحد حجة يأتي الباحث في بداية البحث ويشرح المقصود من خبر الواحد،

ثم يقسمه إلى قسمين إلى خبر مقرون بالقرينة وإلى غيره أو إلى خبر ثقة وإلى غيره، كل ذلك يرتبط بتصوير موضوع المسألة، وكذلك يبحث عن معنى الحجية وهذا يرتبط بتصوير محمول المسألة، فما له دخالة في تصور موضوع المسألة أو محمولها يسمى بالمبدأ التصوري، لأن كلاً من الموضوع على حده والمحمول هو مفرد وفي المفردات لا مجال للتصديق إذ مجال التصديق هو النسبة التامة الخبرية..

وأما المبدأ التصديقي فهو ما له دخالة في إثبات المحمول للموضوع أو نفيه عنه، كما في المثال لو أتينا لإثبات حجية الخبر ووسطنا دلالة آية النبأ..

والمعروف بينهم أن المباديء التصديقية خارجة عن العلم..، فالبعض ادعى أن هذه المسألة من المباديء التصديقية لمسألة أصولية، وذلك لأنها تتقح لنا وتثبت لنا وقوع التعارض بين الدليلين كما سوف يأتي توضيح ذلك في المستقبل القريب..

الرابع: أنها من المسائل الكلامية، إذ المسائل الكلامية ما يبحث فيها عن المبدأ والمعاد وعن أحوالهما، وفيما نحن فيه قد يقال بأن مرجع البحث أنه هل للمبدأ الأعلى أن يصدر منه أمر ونهي في واحد أم لا؟، فتكون المسألة كلامية..

المصنف رحمة الله عليه يطبق ما ذكره في أول الكتاب، وخلصته أن هذه المسألة ما دامت فيها حيثية وجهة البحث الأصولي فيكون ذكرها في علم الأصول لهذه الجهة لا للجهات الأخرى ليكون بحثها هنا استطرادياً، وهذه المسألة تقع نتيجة البحث فيها في طريق الاستنباط مثل الصلاة في الدار المغصوبة، على القول بالاجتماع يفتي الفقيه بشيء، وعلى القول بالامتناع يفتي بمسألة أخرى..

درس ١٨٤:

ص ١٥٢، قوله رحمه الله: (الرابع: انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها..)

الأمر الرابع: في تصنيف هذه المسألة..

بعد أن ثبت أنها من المسائل الأصولية، فهل تصنف في ضمن مباحث الألفاظ أم أنها تندرج تحت المسائل العقلية؟ يعطي المصنف رحمة الله عليه النتيجة ابتداء وهي أنها من المسائل العقلية، ذاكراً أنه قد ظهر ذلك من مطاوي ما تقدم، والمقصود مما تقدم أحد أمرين على سبيل منع الخلو لا مانعة الجمع..

الأول: أنه بعد ما حررنا محل النزاع واتضح لدينا أن البحث في أن تعدد الوجه يرفع غائلة اجتماع الضدين أو أنه لا يرفعه، وأصل الغائلة من مدركات العقل، ورفعها راجع أيضاً إلى مدرك عقلي، بمعنى أن ما نحن فيه هل هو من قبيل الجمع بين الضدين مع اختلاف المتعلق الذي يحكم العقل بإمكانه أم أن ما نحن فيه من قبيل اجتماع الضدين مع وحدة المتعلق ليحكم العقل بالاستحالة، وما هذا شأنه يكون البحث فيه عقلياً..

الثاني: أن يكون المقصود من مطاوي ما تقدم الإشارة إلى الرأي الأخير الذي ذكر في المتن في مقام التفريق بين هذه المسألة والمسألة الآتية، حيث إن صاحب الفارق الأخير ادعى أنه في مسألتنا يكون النزاع عقلياً وفيما يأتي يكون النزاع لفظياً، الماتن في مقام الرد عليه لم ينكر على صاحب التفريق المذكور كون البحث فيما نحن فيه عقلياً، فإذا يصح أن يُقال أنه اتضح من مطاوي ما تقدم كون النزاع والبحث في هذه المسألة عقلياً..

في مقابل ذلك قد يقال: بأن النزاع لفظي، ويستشهد لذلك بالتعبير بالأمر والنهي دون الوجوب والحرمة (عنوان البحث اجتماع الأمر والنهي)، والأمر كما تقدم في أول مقصد الأوامر موضوع اصطلاحاً للطلب بالقول المخصوص، فعندما يُقال فلان أمر أي صدر منه أمر بصيغة افعل، وكذا الحال في النهي، فبناءً على ذلك يكون البحث لفظياً..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم بأن التعبير بالأمر والنهي في عنوان النزاع لا لأجل اختصاص البحث بالأوامر والنواهي اللفظية، بل لأجل أن الغالب في إفادة الوجوب والحرمة أن يكون ذلك بواسطة الأمر والنهي، وعلى هذا الأساس فلورود التعبير مورد الغالب لا تثبت القاعدة المضمرّة في مقام الاستدلال، ألا وهي إفادة خصوصية اللفظ للانحصار لأن استفادة الانحصار إنما يكون بقانون اللغوية، ومع وجود فائدة وهي كون الغالب في إبراز المولى لإرادته وكراهته أن يكون ذلك بالأوامر والنواهي عبّر بهذا التعبير..

قد يقال: ماذا نعمل بالتفصيل المنسوب إلى المقدس الأردبيلي في شرح الإرشاد حيث اختار الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، والامتناع عرفاً مرجعه إلى دلالة اللفظ عرفاً على الامتناع فيكون البحث في الدلالة اللفظية، لأن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع؟

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك بأن مقصود المقدس الأردبيلي بالامتناع عرفاً ليس هو أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع بل المقصود أن العقل القادر على التحليل والتدقيق يمكن له أن يرى الواحد في المجمع إثنين بقدرته على التحليل، ولذا حل الإنسان الواحد إلى ما به الاشتراك وهو الجنس وما

به الافتراق وهو الفصل، وفي المجمع العقل يرى أن تعدد العنوان يقتضي أن يكون معروض النهي مغايراً لمعروض الأمر فيجوز، بينما النظرة العرفية لكونها نظرة تساهلية تسامحية لا يُحلل فيها الشيء الواحد، بل يُرى أنه واحد، فالعرف يرى أن معروض الوجوب ومعروض الحرمة في المجمع شيء واحد، فمع وحدة المعروض يأتي حكم العقل فيقول بالامتناع، فالمقصود من العرف ليس هو دلالة اللفظ وإلا لما صح نسبة هذا المعنى إلى المقدس الأردبيلي، إذ أن الغائلة وهي اجتماع الأمر والنهي مدركها هو العقل لا اللفظ، غاية الأمر في تشخيص وحدة المتعلق أو تعدده العرف يرى أنه واحد..

فتحصل من جميع ما تقدم عدم صحة كون النزاع لفظياً إذا كان النزاع في الإمكان والامتناع لأنه يكون ثبوتياً ولا علاقة للفظ بعالم الثبوت ونفس الأمر، نعم لو فرغنا عن عالم الثبوت وقلنا بالإمكان ووصلت النوبة إلى الوقوع خارجاً وعدمه لاحتجنا إلى اللفظ، ليصح أن يُقال هل ورد في الشريعة دليل يدل على الوجوب ويدل على الحرمة أو لم يرد؟، إلا أن النزاع لم يعنون بشكل إثباتي..

الأمر الخامس: بعد أن اتضح لنا أن التعبير بالأمر والنهي لأجل كون الغالب توسيطهما لمعرفة الوجوب والحرمة، فيقع الكلام في سعة نوعية الإيجاب والتحرير اللذين يدل عليهما الأمر والنهي وفي ضيقهما، فإن الإيجاب والتحرير كما تقدم في محله له تقسيمات، فالإيجاب ينقسم إلى نفسي غيري، وإلى عيني كفائي، وإلى تعييني تخييري، وكذلك في جانب التحريم، فهل يشمل الأمر والنهي جميع هذه الأقسام أم أنه يختص ببعضها؟

اختار الماتن رحمة الله عليه التعميم مستدلاً لذلك بوجه ثلاثة..
الوجه الأول: عمومية الملاك، تقريبيه: أنه اتضح لنا في
 مطاوي ما تقدم أن ملاك الجواز أن تعدد العنوان يكشف عن
 تعدد المعنون، وملاك الامتناع أن التعدد في العنوان لا يصير
 المعنون الواحد إثنين، وهذا الملاك لا يُفرق فيه بين أقسام
 الإيجاب والتحریم، ما دام الإيجاب والتحریم بكل أقسامهما من
 مقولة الضدين مثلاً، كما أن الإيجاب النفسي يضاد التحريم
 النفسي، كذلك فإن الإيجاب الغيري ضدَّ للتحريم الغيري،
 فمرجع هذا الاستدلال إلى مقدمتين..

الأولى: أن الإيجاب والتحریم متضادان بجميع أقسامهما..
 الثانية: أن ملاك الجواز وهو تعدد العنوان الكاشف عن تعدد
 المعنون صالحٌ للقول بالجواز في جميع الأقسام، وأن ملاك
 الامتناع صالحٌ للقول بالامتناع في جميع الأقسام..

الوجه الثاني: أن عنوان النزاع يساعد على التعميم إطلاقاً، لأن
 لفظ الأمر المأخوذ في العنوان لم يقيد بقيد فيشمل الأمر النفسي
 والغيري التعييني والتخييري العيني والكفائي، وكذا بالنسبة
 للفظ النهي..

الوجه الثالث: أن أدلة الخصمين التي ساقوها لإثبات الجواز
 والامتناع على تقدير تماميتها تصلح لجميع أقسام الإيجاب
 والتحریم، وسوف يأتي الحديث عنها..
 فملاكاً وخطاباً وأدلةً كل ذلك يقتضي التعميم على جميع
 الأقسام..

ولما كان من شأن الدليل التام أن يُبحث عن الدليل وعن أدلة
 الممانعة والمطاردة تعرض الماتن لدليل القول بالاختصاص،

حاصل دليل الخصم: أن لفظ الأمر والنهي ينصرف إلى النفسيين التعيينين العيينين..

يجيب المصنف عن هذا الدليل: أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من المنصرف إلى ما ذكر هو المادة وإما هو الهيئة، وعلى كلِّ إما أن يراد من الانصراف، الانصراف الوضعي الذي مرجعه إلى التبادر، وإما أن يراد الانصراف الإطلاقي، وإما أن يراد الانصراف الناشيء عن كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال.. فيكون المجموع ستة..

أما ثلاثة الهيئة فكلها ساقطة إذ لا هيئة في عنوان النزاع، فالموجود في عنوان النزاع أمر ونهي..

وأما انصراف المادة فإن أريد منه الانصراف الوضعي، فهو واضح البطلان، إذ أن الوجوب التخييري أو الكفائي مثلاً يصدق عليه حقيقة أنه قد صدر أمر من قبل المولى، فلا انصراف وضعي فيما يقابلهما..

وأما دعوى الانصراف الاطلاقي فهذا يتم في الهيئة دون المادة، لما تقدم في محله بأن إطلاق الصيغة يقتضي النفسية العينية التعيينية..

وأما الانصراف الناشيء عن كثرة الوجود أو الاستعمال فلا قيمة له، لما سيأتي في بحث الإطلاق من أن هكذا انصراف لا يمنع من التمسك بالإطلاق، فلا يمكن التمسك بانصراف المادة..

ونحن وإن كنا نسلم الانصراف الاطلاقي للصيغة لكن الانصراف الوضعي لا نقلبه..

إن قلت: ما دام لفظ الأمر والنهي يدلان على الطلب بالقول المخصوص والقول المخصوص عبارة عن الصيغة، فلما لا نتمسك بالانصراف الاطلاقي في الصيغة الذي قد تقدم منك في بحث الأوامر أن الإطلاق يقتضي النفسية العينية التعيينية..

قلت: الإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ومن مقدمات الحكمة عدم وجود ما يصلح للتقييد، وفيما نحن فيه يوجد ما يصلح للتقييد ألا وهو عمومية الملاك، وصلاح أدلة النقض والإبرام للشمول لكلا القسمين..

فتحصل من جميع ما تقدم أن النزاع يجري في جميع أقسام الواجب والحرام، وختم المصنف البحث بذكر مثال.. في جانب الأمر يوجد وجوب تخيري بين الصلاة والصيام، ورد مثلاً (صل في يوم الجمعة أو صم)، وفي جانب النهي يوجد تحريم تخيري والمقصود منه ومرده إلى حرمة الجمع بين العدلين، كما لو نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار.. يعني لا يجمع بين الجلوس في الدار ومجالسة الأغيار، ففرض أن المكلف صلى في الدار وجالس الأغيار، ففي هذه الصورة يكون حاله حال اجتماع الوجوب التعيني مع الحرمة التعيينية..

درس ١٨٥:

ص ١٥٣، قوله رحمه الله: (السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال..)
الأمر السادس: من الأمور التي مهدها المصنف أمام البحث، بعض علماء الأصول قيدوا محل النزاع بقيد المندوحة، فكان العنوان كالتالي: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد مع المندوحة أو لا يجوز؟

فهل نحتاج إلى ذكر هذا القيد أم لا؟
الذين اختاروا لزوم ذكره وجهوا ذلك بأنه في المورد الذي لا يوجد للمكلف سعة من الأمر، كما لو اضطر للصلاة في الدار

المغصوبة ولا يتمكن من الصلاة خارج الدار المغصوبة في هذه الصورة لا يتحقق النزاع، وليس ذلك إلا لأن القول بالجواز لا يتأتى حينئذ، إذ لو كان التصرف الغصبي منهياً عنه ومع ذلك كانت الصلاة في المجمع مطلوبة منه لكان ذلك من التكليف بغير المقدور، فلكي يتحقق النزاع لابد من أن يكون للمكلف سعة من الأمر بالنسبة لأداء الصلاة..

المصنف رحمة الله عليه تبعاً للاصفهانيين صاحب الحاشية وصاحب الفصول اختار عدم الحاجة إلى قيد المندوحة، توضيح ذلك:

أن الجواز المأخوذ في عنوان النزاع المقابل للامتناع، تارة يُراد منه الإمكان العام، وأخرى يُراد منه الإمكان الوقوعي، والفرق بين الإمكان العام والإمكان الوقوعي هو أنه في الإمكان العام يُراد سلب الضرورة عن الطرف المقابل في مرحلة الذات، بينما في الإمكان الوقوعي يُراد سلب التوالي الفاسدة في مرحلة الوقوع والتحقق، فإن كان المقصود من الجواز المقابل للامتناع هو الأول فلا نحتاج إلى قيد المندوحة، وإن كان المقصود هو الثاني فنحتاج إلى قيد المندوحة.. فهنا دعويان..

الأولى عدم الحاجة إلى قيد المندوحة بناءً على تفسير الجواز بالمعنى الأول، والسر في ذلك أن اجتماع الأمر والنهي هل هو من التكليف المحال أم لا؟، بمعنى أن تعدد الوجه والعنوان إن لم يكن مجدياً في تعدد المعنون فيكون من الجمع بين الضدين في واحد، وهو محال لا أنه يترتب عليه المحال، نفس الجمع بين الضدين مستحيل..

وإن قلنا بأن تعدد الوجه والعنوان يكون موجباً لتعدد المتعلق والمعنون فلم يلزم اجتماع الضدين ولم يلزم الاستحالة..

فالإمكان العام في مقابل الامتناع الذاتي لا يتوقف على وجود سعة ومندوحة للمكلف، وجدت المندوحة أم لم توجد إن كان تعدد الوجه والعنوان كاشفاً عن تعدد المتعلق والمعنون فلا اجتماع للضدين في واحد، فتسلب الضرورة عن الطرف المقابل، وإن كان التعدد في العنوان غير مجدٍ في تعدد المعنون فيكون من تعلق الإيجاب والتحريم بفعلٍ واحد وهو مستحيل وجدت المندوحة أم لم توجد، فثبتت الدعوى الأولى..

أما الدعوى الثانية وهو أن يكون المراد من الجواز الإمكان الوقوعي، بمعنى أن الشيء في حد ذاته وإن كان ممكناً لكن كان بحيث يترتب على وقوعه خارجاً أحد التوالي الفاسدة، في هذه الحالة نحتاج إلى قيد المندوحة، إذ لو لم يكن للمكلف مندوحة بالإتيان بالصلاة في خارج الدار المغصوبة كما لو ابتلى بالمجمع في آخر الوقت بأن كان في الدار المغصوبة، في مثل هذه الحالة على القول بتعدد المعنون لتعدد العنوان ذاتاً لا محذور فيه إذ لم يجتمع الضدان في واحد، لكن في هذه الحالة لا قدرة للمكلف على امتثال كلا التكليفين، فيترتب على وقوع الاجتماع تالٍ فاسد وهو التكليف بالمحال..

ففي المعنى الأول رجع الإشكال إلى التكليف المحال، وفي المعنى الثاني رجع الإشكال إلى التكليف بالمحال..

وبما أننا ذكرنا سابقاً أن الملاك في النزاع يرجع إلى كون تعدد العنوان مجدياً أم لا في تعدد المعنون، فيكشف ذلك عن أن النزاع إنما هو في الجواز بالمعنى الأول يعني الإمكان العام..

نعم لو كان النزاع في الوقوع لأمكن اعتبار قيد المندوحة كما ربما قد نعتبر في مقام الوقوع شروطاً أخرى لترتب الثمرة، فمثلاً القائلون بالجواز رتبوا على ذلك تصحيح الصلاة في المجمع، لكن اشترطوا في ترتب هذه الثمرة وهي القول بصحة

الصلاة أن لا يقوم على عدم الصحة إجماع أو دليل خاص، فلا معنى حينئذ لأن نأتي ونقيد النزاع بعدم الإجماع وعدم الدليل الخاص..

فتحصل أن النزاع يرجع إلى أن تعلق الأمر والنهي بواحدٍ ذي عنوانين هل هو من التكليف المحال أم لا؟، وليس النزاع في أن وقوعه من التكليف بالمحال أم لا؟..

ص ١٥٤، قوله رحمه الله: (السابع: انه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع، يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع..)

الأمر السابع: يتعرض فيه الماتن لتوهمين مع الجواب عنهما..

التوهم الأول: أن يقال: إن النزاع في مسألتنا جوازاً وامتناعاً لا يتحقق على كلا المبنيين في مبحث متعلق الأوامر والنواهي، بل يتحقق على مبنى دون آخر..، توضيح ذلك:

أنه تقدم معنا في مبحث تعلق الأوامر والنواهي أنه يوجد مبنيان، المبنى الأول: أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع، وهو مختار المصنف، والمبنى الثاني: وهو المنسوب إلى الحاجب وهو أن الأوامر تتعلق بالأفراد..

صاحب هذا التوهم يقول بأن النزاع في مسألتنا يجري لو كان مختارنا في تلك المسألة تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، أما لو كان المختار التعلق بالأفراد فلا وجه للنزاع فيما نحن فيه، تقريب ذلك:

أن كلمة (النزاع) إنما تتحقق في كل مقام يكون لأطراف النزاع منشأ لانتخاب القول المعتمد عندهم، أما لو كان أحد أطراف النزاع لا يوجد منشأ لتوهم قوله فيخرج قوله عن كونه طرفاً في النزاع، وفي ما نحن فيه لو كان مختار الأصولي في تلك

المسألة تعلق الأوامر والنواهي بالأفراد فلا منشأ للقول بالجواز لأن الفرد واحد شخصي لا يمكن أن يكون مركباً للوجوب والحرمة، فمن يقول هناك بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد يتعين أن يقول هنا بالامتناع..

نعم على القول بالطبائع فهل الطبائع المتعددة ذاتاً والمتحدة وجوداً من باب تعدد العنوان الكاشف عن تعدد المعنون ليقال بالجواز، أم أن الاتحاد الوجودي والمصداقي بين طبيعتين يجعل المعنون والمتعلق واحداً ليقال بالامتناع..

فالنزاع جوازاً وامتناعاً إنما هو على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع..

التوهم الثاني: أيضاً يرتبط بعلاقة هذه المسألة بمسألة الطبائع والأفراد، لكن الفرق بين هذا التوهم والتوهم المتقدم أنه في التوهم المتقدم كان النزاع يبتني على أحد طرفي النزاع في المسألة المتقدمة، أما في هذا التوهم فالنزاع في الواقع هنا شيء من لوازم النزاع المتقدم، بمعنى أنه لو قلنا هناك بالطبائع لوجب القول هنا بالجواز، ولو قلنا هناك بالأفراد لوجب القول هنا بالامتناع، فلم يحصل النزاع بناء على اختيار أحد طرفي النزاع في المسألة المتقدمة، بل كل من قال بالجواز هنا ليس إلا لأجل القول بالطبائع هناك، لأنه لا يكون من الجمع بين الضدين، إذ أن متعلق الإيجاب طبيعة الصلاة ومتعلق التحريم طبيعة الغضب، وكل من قال بالامتناع هنا لابد أن ينشأ ذلك من قوله بالأفراد هناك..

كلا التوهمين يدفعهما المصنف بكلمة واحدة، وقبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن الواقع الخارجي يكذب هذين التوهمين، فإن الحاجبي الذي قال بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد في هذه

المسألة يُعد على رأس القائلين بالجواز، والمشهور من القائلين بالطبائع في تلك المسألة واختاروا الامتناع في هذه المسألة..

درس ١٨٦:

يوجد استدراك صغير على ما تقدم في البحث السابق.. ما يرتبط بأخذ قيد المندوحة، ذهب صاحب الفصول إلى اعتبار هذا القيد ويظهر من المصنف الموافقة عليه في حاشيته على الرسائل، ولكنه في الكفاية ذهب إلى عدم الحاجة إلى إضافة قيد المندوحة..

ص ١٥٤، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد..)

اتضح لدينا أن البعض توهم بأن النزاع في الاجتماع امتناعاً وإمكاناً يصح بناءً على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وأما بناءً على تعلقها بالأفراد فلا يصح النزاع بل يجب القول بالامتناع..

والبعض الآخر توهم أن مبدأ القول بالإمكان هو القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وأن مبدأ القول بالامتناع هو القول بتعلقهما بالأفراد..

تقدم في البحث السابق أن هذين التوهمين يخالفان واقع الحال بلحاظ الأقوال..

الجواب الثاني الذي يسجله المصنف على هذين التوهمين، بأنه:

ما دام المناط للقول بالجواز هو كون تعدد العنوان كاشفاً عن تعدد المعنوي، والمناط للقول بالامتناع هو أن تعدد الوجه لا يستوجب صيرورة الواحد إثنيين، فهذا المناط جوازاً وامتناعاً

لا يؤثر به تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو بالأفراد، وذلك بعد الالتفات إلى نكنتين..

النكته الأولى: أن الطبيعة التي تكون معروضا للأوامر والنواهي هي الطبيعة التي بها يُنظر لا الطبيعة بما هي هي والتي فيها ينظر، ومن هذه النكته فيمكن للقائل بالطبائع أن يقول بالامتناع، لوحدة المصداق الخارجي للطبيعة التي لم نقف عن حدها وحدودها، فيمكن حينئذ دعوى أن الوحدة الخارجية مع عدم كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنونات تكون هذه الوحدة الخارجية مجمعا للمتنافيين..

النكته الثانية: أن القائل بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد لا يقصد من الفرد ما تحقق في الخارج، لما عرفت مرارا من أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت والتعلق، وإنما المقصود هو عنوان الفرد الذي تكون الخصوصيات مرئية فيه، فيمكن بناءً على هذه النكته أن يقول بالجواز من يرى التعلق بالأفراد¹..

الأمر الثامن: يمكن أن نعنون هذا الأمر بالعنوان التالي: التفريق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة التعارض.. يوجد عندنا كليتان..

أحدهما موجبة وحاصلها: أنه كلما كان المناط لمتعلق الإيجاب والتحریم ثابتاً كان البحث من مسألتنا..
وثانيهما سالبة: كلما لم يكن المناط لكلا المتعلقين ثابتاً لم يكن البحث من مسألتنا..

والملاحظ أن الكلية الثانية هي عكس نقيض للكلية الأولى، فإذا أقمنا البرهان على الأولى تثبت الثانية، لأنه عكس نقيضها..

1 سوف يأتي تنمة لهذا البحث في المطلق والمقيد إن شاء الله..

أما القضية الأولى: فبرهانها قائم سواءً كنا من القائلين بالجواز أم كنا من القائلين بالامتناع..

أما على القول بالامتناع، فإن العلة التي يعلل بها الامتناع عند القائل به هو غائلة اجتماع الضدين، وهذه الغائلة في رتبة المانع والتعليل بالمانع فرع ثبوت المقتضي، فهذا يعني أن ملاك الإيجاب والتحرير لابد أن يكون ثابتاً، إذ لو كان أحد الملاكين أو كلا الملاكين غير ثابت لما احتجنا في تعليل عدم الاجتماع إلى غائلة التضاد..

إذاً ثبت أنه على القول بالامتناع لابد من ثبوت الملاك والمناط لكلا المتعلقين..

أما على القول بالجواز، فلو ضوح أن مصب الجواز والامتناع ينبغي أن يكون واحداً فإذا ثبت لزوم المناط على الامتناع لابد من لزوم المناط على الجواز..

وإن شئت فقل: أنه في مقام الثبوت الصور المحتملة متعددة..

الأولى: أن يوجد الملاك لكلا الحكمين..

الثانية: أن ينتفي الملاك لهما معاً..

الثالثة: أن يوجد ملاك الإيجاب دون ملاك التحريم..

الرابعة: عكس الثالثة..

حتى تكون المسألة من باب اجتماع الأمر والنهي لابد أن يكون المورد من الصورة الأولى، لأنه بانتفاء ملاكي الأمر والنهي أو بانتفاء ملاك أحدهما لا يوجد في الواقع أمر ونهي لكي نبحت عن جواز اجتماعهما وعدم جوازه، لكي نبحت أن عدم اقتضاء تعدد العنوان لتعدد المعنونات يؤدي إلى اجتماع الضدين في واحد، أو اقتضائه للتعدد يرفع غائلة اجتماع الضدين..

فاتضح من جميع ما تقدم أن شرط هذه المسألة هو إحراز الملاك لكلٍ من الإيجاب والتحرير، وبعد إحراز ذلك فعلى

القول بالجواز يكون المكلف مطيعاً في المجمع من جهة وعاصياً من جهة أخرى، وعلى القول بالامتناع تنتج مسألة الاجتماع صغرى لقاعدة تزامم المقتضيات والملاكات..

أما لو كان المقام قد انطبق عليه احدى الصور الثلاث الأخيرة، فإذا علمنا بالحكم الذي له ملاك فيؤخذ به وإلا فنعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فتنجح صغرى لكبرى التعارض..
فعلى الأول: يؤخذ بالأقوى ملاكاً لو كان، وإن كان الأقوى ملاكاً أضعف سنداً أو دلالة..

وأما في مقام الإثبات فالأمر صار واضحاً، إذا ورد خبران أحدهما يدل على الإيجاب والآخر يدل على التحريم وكانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فإذا أحرز أن الأمر من قبيل الصورة الأولى فيتجح صغرى لباب التزام ولا ينظر إلى أقوائية أو الدلالة، وإن أحرز أنه من قبيل الصور الثلاث فيتجح صغرى لكبرى التعارض، فنبحث حينئذ عن المرجحات السندية أو الدلالية أو الجهتية..

ثم في ختام البحث ذكر المصنف مورداً تنطبق عليه ضابطة مسألتنا (أن يكون المناط موجوداً لكلا الحكمين) ولكن مع ذلك يُعامل معاملة المتعارضين، كما لو فهم من لسان الخطاب في كلا الخبرين أن كل واحد منهما كان لبيان الوظيفة الفعلية، وحينئذ للتكاذب بينهما بلحاظ الوظيفة الفعلية تجري قواعد باب التعارض إلا إذا استطعنا أن نوفق بينهما بحمل أحد الحكمين على مرتبة من مراتب الحكم الأربعة غير الفعلية، كأن يكون أحدهما لبيان الحكم الاقتضائي والآخر لبيان الحكم الفعلي..
كما هو الحال في أخبار نجاسة الحديد وأخبار طهارة الحديد، كونهما فعليين معاً غير ممكن، فإن ساعد مقام الإثبات على

حمل أحد الحكمين على مرتبة الاقتضاء والآخر ناظر إلى مرتبة الفعلية لاقتضاء مصلحة التسهيل المعاملة مع الحديد معاملة الطاهر، حينئذ لا نحتاج إلى قواعد باب التعارض لعدم وحدة الموضوع، إذ أحدهما ناظر إلى مرتبة الاقتضاء والآخر ناظر إلى مرتبة الفعلية فلا تعارض بينهما..
وأما إذا لم يساعد الإثبات على التوفيق مع إحرارنا للمقتضي في كليهما فلا بد -على الرغم من وجود ضابطة الاجتماع- أن نطبق قواعد باب التعارض..

درس ١٨٧:

ص ١٥٥، قوله رحمه الله: (التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها..)

الأمر التاسع: الفرق بين الأمر والتاسع والأمر الثامن أن الأمر الثامن ناظر إلى مقام التقنين والتأسيس بينما الأمر التاسع ناظر إلى مقام التطبيق، حيث إنه قد أسسنا قاعدة وقانوناً في الأمر الثامن خلاصته: لكي تدرج المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي يُشترط إحرار المناطق حتى في المجمع، لأنه بناءً على الامتناع يكون الامتناع لغائلة التضاد التي هي في رتبة المانع، ولا يصح أن يعطل الامتناع بالمانع إلا في ما لو كان الملاك والمقتضي لكلٍ من الأمر والنهي موجوداً، ولو كان تعدد العنوان مجدياً لتعدد المعنوي يكون القول بالجواز لوجود المقتضي وفقدان المانع..

هذه القاعدة المؤسسة بحاجة إلى معرفة كيفية إثباتها وتطبيقها، بمعنى أنه كيف نعرف أو متى يكون المناطق لكلا الحكمين محرراً؟

في هذا الأمر التاسع ينبغي أن نخرج عن البحث الأصولي الموارد التي يكون معها قرينة خاصة على تعيين وجود المناط أو عدم وجوده، إذ لا إشكال حينئذ ونأخذ بالقرينة الخاصة، فمثلاً إن قام إجماع في مورد على وجود الملاك لكلا الحكمين في المجمع تدرج المسألة في باب الاجتماع، وإن قام إجماع على نفي الملاك لكليهما أو لأحدهما تعييناً فتخرج المسألة عن باب الاجتماع والتعارض معاً..

أما خروجها عن باب الاجتماع فواضح لعدم شرطه لما عرفت في الأمر الثامن، وأما خروجها عن باب التعارض فلأن التعارض عبارة عن تكاذب الدليلين وتنافيهما وهذا لا يتم إلا فيما لو علمنا إجمالاً بوجود المناط لأحدهما وعدم وجوده للآخر، أما لو تعين ما فيه المناط فيؤخذ به بلا حاجة إلى تطبيق قواعد باب التعارض..

هذا كله لا إشكال فيه وليس من شأن الأصولي أن يبحث عن القرائن الخاصة..

وإنما الكلام فيما لو كنا نحن وإطلاق الدليلين..

فإن كنا نحن وإطلاق دليلي الوجوب والحرمة فيرى المصنف أن في المسألة تفصيل، تقريب ذلك:

تارة يكون كل واحد من الدليلين مسوقاً لبيان مرحلة الحكم الاقتضائي، كما لو ورد خبر يقول: (إن الصلاة معراج المؤمن)، وورد خبر يقول: (إن الغصب يلوث القلب) تلاحظ أن هذا اللسان ليس بيان حكم فعلي وإنما لبيان مقتضيات الأحكام..، في هذه الصورة يكون إطلاق الخطاب موجباً لإثبات المقتضي والمناط ولو في المجمع، وحينئذ تنطبق القاعدة المتقدمة وتكون المسألة من باب اجتماع الأمر والنهي..

أما لو كان الخطاب مسوقاً لإثبات الحكم في مرحلة الفعلية، بأن يكون مؤداه البعث والزجر الفعلين، كأن يقول: (صل) ويتوعد على ترك الصلاة بالعقاب، ويقول: (لا تغضب) ويتوعد على فعل الغضب بالعقاب..، في هذه الحالة نستطيع أن نثبت وجود المناط عن طريق الدلالة الالتزامية، وهذا هو فرق هذه الصورة عن الصورة السابقة، إذ أنه في الصورة السابقة لم نحتج إلى توسط الدلالة الالتزامية لكون الخطاب مسوقاً في منطوقه لإثبات مرتبة الاقتضاء، بينما في هذه الصورة فعلية الحكم على شخص لا تكون تامة إلا مع ثبوت المقتضي، فبالدلالة الالتزامية بين كاشفية فعلية الحكم إناً عن وجود ملاكه أحرزنا الشرط، فتندرج المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي..

اللهم إلا إذا عُلِمَ من الخارج كذب أحد الدليلين، فمثلاً لو ورد (صل الظهر عن زوال يوم الجمعة) وورد (صل الجمعة عند الزوال من يومها)، وقلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فتكون صلاة الظهر منهياً عنها..، في هذه الصورة نعلم بكذب أحد الدليلين وإن كان لسانه لسان إثبات الفعلية، لكن مع العلم بكذب أحدهما فيُعامل على الرغم من إحراز المناط معاملة باب التعارض..

وهذا ما أفاده سابقاً بالاستدراك في خاتمة الأمر الثامن..
هذا كله على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي..

أما بناءً على كون الفقيه من القائلين بالامتناع فحينئذ يحصل تنافي بين إطلاق الخطابين، والتنافي مرجعه إلى كذب أحدهما من دون أن يدل ذلك على ثبوت المقتضي لكلا الحكمين في المجمع..

والسر في ذلك أن التنافي المقتضي لكذب أحد المتنافيين لازمٌ أعم من انتفاء المقتضي لأحدهما، كما لو كان مقتضى الجمع أن نحمل أحد الخطابين على صورة عدم المقتضي أو كان المقتضي لكليهما موجوداً ولكن رفعنا اليد عن ظهور الخطاب في ثبوت المقتضي لأجل التمانع..

ومن هنا يظهر إشكال على الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، حاصله: أن الشيخ بحسب ما نسب إليه في مطارح الأنظار ذهب إلى أنه لا يمكن حمل المسألة على التعارض إلا في صورة واحدة ألا وهي بناءً على القول بالامتناع، والإشكال عليه أصبح واضحاً مما تقدم، وذلك لأنه على تقدير ثبوت المقتضي تدرج المسألة في باب الاجتماع، وعلى تقدير عدم إحراز ذلك تخرج عن باب الاجتماع والقول بالامتناع فرع كون المسألة من باب الاجتماع، فإذا خرجت عن باب الاجتماع لعدم توفر الشرط لا معنى للقول بالامتناع مع أنها حينئذ تدرج في باب التعارض.. هذا تمام الكلام في الأمر التاسع..

تلخيص لما تقدم في كلٍّ من الأمر الثامن والأمر التاسع:2

أولاً: الفرق بين الأمرين:

أنه في الأمر الثامن نبحت عن مورد الاجتماع ومورد التعارض، وما هو شرط اندراج المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي..

بينما في التنبيه التاسع كان الكلام في كيفية إحراز ذلك وتطبيق ذلك على النصوص..

ثم في الأمر الثامن تعرض للمسألة في مقامين..

المقام الأول في مقام الثبوت، وحاصل ما ذكرناه: أنه لكي يندرج المورد في مسألة الاجتماع لابد من إحراز الملاك لكلا الحكمين، وخلاصة الدليل على هذا الاشتراط هو: أن القائل بالامتناع يقول به لوجود مانع من الاجتماع وهو اجتماع الضدين، وتعليل عدم الاجتماع بالمانع فرع إحراز المقتضي والملاك، ومثله في صورة الجواز لأن مصب النفي والاثبات امتناعاً وجوازاً واحداً، فثبت لابد من إحراز المناط لكلا الحكمين..

ولكن مع الالتفات إلى كلمة (فعلاً) في قوله في الأمر الثامن: (كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين..) ومعنى ذلك أنه لابد من إحراز الملاك مع كون الحكم فعلياً، وإلا فلا بحث في الجواز والامتناع..

وأما مع عدم إحراز المناط لكلا الحكمين، فهذا تارة يكون بإحراز عدم المناط لكليهما فحينئذ تخرج المسألة عن كونها من باب الاجتماع وتخرج عن كونها من باب التعارض، وأخرى يكون بإحراز الملاك لأحدهما على وجه التعيين فهذا أيضاً خارج عن الاجتماع والتعارض، فنأخذ بالحكم المحرز الملاك أعم من أن يكون إيجاباً أو تحريماً، وثالثة يحرز أحد المناطين لا على وجه التعيين وهذا مورد التعارض.. ثم الحق بالتعارض صورة إحراز الملاكين لكن مع العلم بكذب أحدهما، هذا خلاصة ما تقدم في الأمر الثامن..

وأما ما تقدم في الأمر التاسع فخلاصته أنه: إن دل دليل على إحراز الملاك فيؤخذ بهذا الدليل ويرى من أي نحو من الأنحاء المتقدمة في الأمر الثامن..

وإن لم يكن هناك دليل خاص بل كنا نحن وإطلاق خطابي الإيجاب والتحریم ففي هذه الصورة: تارة يكون الإطلاق قد

سيق لبيان الحكم الاقتضائي أي المصالح والمفاسد، وفي هذه الصورة يُحرز المقتضي في المجمع ببركة إطلاق الدليلين فيدخل في باب اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ نرى هل نقول بالجواز أو بالامتناع..

وثانيةً يكون الخطاب مسوقاً لبيان الحكم الفعلي وبإطلاقه يشمل المجمع، حينئذ من باب الكشف الإتي نحرز وجود الملاك لكلا الحكمين، هذا على القول بالجواز لفرض إمكان الأخذ لكلا الحكمين الفعليين في المجمع..

وأما على القول بالامتناع فلا يمكن الأخذ بكلا الإطلاقين لأن المفروض أن ذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين في واحد...، فبما أنه لا يمكن الأخذ بكلا الإطلاقين على القول بالامتناع وأن أحدهما لا بد أن يكون ساقطاً فلا يحصل عندنا الكشف الإتي لأن الكشف الإتي كان عن طريق كشف الحكم الفعلي عن وجود مناطه، وبما أن الإطلاقين متنافيان ومتكاذبان فأحدهما على الأقل يكون ساقطاً، وسقوطه أعم من عدم المقتضي أو وجود المانع، فلا نستطيع أن نثبت أحد هذين..

ص ١٥٦، قوله رحمه الله: (العاشر: أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتناع بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً..)

الأمر العاشر: وهو الأمر الأخير..، في هذا الأمر سوف نتناول ضمناً لبيان ثمرتين، الأولى: ثمرة بحث اجتماع الأمر والنهي، والثانية: ثمرة الشرط الذي أسسناه في الأمر الثامن..، تقريب المطلوب:

إن كنا من القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي فحينئذ يكون الفعل المأمور به والمأتي بالمجمع مسقطاً لأمره سواء كان هذا الفعل توصلياً أم تعبيدياً، ولكنه في الوقت نفسه يكون عاصياً

للنهي لأنه على القول بالجواز في المجمع قد وجه إليه أمر فعلي ونهي فعلي، وهذا الأمر الفعلي يسقط بإتيان الأمور به، فإن كان عبادياً يحتاج إلى قصد أمره وإن كان توصلياً فيسقط كيف ما اتفق، غاية الأمر لانطباق عنوان الغصبية على الحركة الصلواتية يكون مأثوماً.. هذا كله على القول بالجواز..

أما على القول بالامتناع فتارة يرجح جانب الأمر، وأخرى يرجح جانب النهي، لو كان المرجح جانب الأمر فلا إشكال في الصحة في التوصليات مطلقاً غاية الأمر يكون غير عاصي، وأما في العبادات فالأمر أيضاً كذلك فيصح ويسقط الأمر بشرط قصد الامتنال..

أما على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي ففيه تفصيل بين الجاهل القاصر والجاهل المقصر..

درس ١٨٨:

ص ١٥٦، قوله رحمه الله: (.. وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له..)

الكلام كما ذكرنا في الأمر العاشر يرتبط بثمرة القول بالجواز والامتناع ذاتاً، وبثمرة ما اشترطه المصنف من وجود الملاك عرضاً..

تشقيق البحث في المقام أنه تارة نقول بالجواز، وأخرى نقول بالامتناع، ومن جهة أخرى تارة يكون الأمر تعبدياً، وأخرى يكون توصلياً..

فعلى القول بالجواز لو أتى المكلف بالفعل المأمور به يسقط أمره بلا فرق بين التوصلي والتعبدية، غاية الأمر يكون أيضاً مستحقاً لأي شيء للعقاب لمخالفته للنهي..

وأما على القول بالامتناع فتارة نقدم الأمر على النهي، وأخرى بالعكس، فعلى الأول يسقط الأمر عبادياً كان أو توصلياً، وفرقه عن صورة الجواز في عدم استحقاق العقاب هنا واستحقاقه هناك..

وأما على ترجيح جانب النهي فيفرق بين الفعل التوصلّي والفعل التعبدّي، فإن كان الفعل توصلياً يسقط أمره لأن مبعوضيّة الفعل لا تتنافى مع التوصلّيّة التي يكون إسقاط الغرض بمجرد الإتيان بالفعل كيف ما اتفق، وإنما المشكلة بناء على التعبدية، ففصل الماتن رحمة الله عليه بين الجاهل بالنهي عن تقصير وبين الجاهل بالنهي عن قصور، توضيح ذلك:

أن المكلف الذي يتفق وقت الصلاة وهو في الدار المغصوبة ويرى امتناع اجتماع الأمر والنهي، والمرجح عنده اجتهاداً أو تقليداً هو النهي، ففي هذه الصورة تارة يكون عالماً بالحرمة الفعلية موضوعاً وحكماً كأن يعرف بأنه في أرض مغصوبة وأن التصرف في المغصوب حرام، فلو صلى والحال هذه تكون صلاته باطلة إذ لا يُتقرب بشيء يعلم بأنه مبعوض للمولى، ولذا قال الله سبحانه وتعالى في جواب قول إبليس - اعفني من السجود لأدم واعبدك عبادة لم يقم الأولون والآخرون:- (أريد أن أعبد من حيث أريد لا من حيث تريد)، فالأمر المبعوض لا يمكن أن يُتقرب به، وفي هذه الصورة أعني صورة العلم لا يظهر أثر للمبنيين الآتيين في تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد..

وأخرى يكون جاهلاً بالحرمة الفعلية ومتوهماً لوجود أمر بالصلاة، هذا على نحوين، إذ تارة يكون جهله عن تقصير وأخرى عن قصور، والفرق بينهما أن الجاهل المقصر هو

المكلف الملتفت إلى السؤال³ ولكنه لم يعتني، بخلاف الجاهل القاصر وهذا القصور يصدق على مورين، أحدهما أن يكون ملتفتاً إلى السؤال لكن لا يوجد من يسأله، الثاني أن لا يكون ملتفتاً إلى السؤال..

فإن كان جاهلاً عن تقصير وصلى في الدار المغصوبة، في هذه الصورة تكون صلاته باطلة، والسبب في ذلك: أن الجاهل حين غفله وإن كان لا يتوجه إليه الخطاب فعلاً لكن مع تقصيره في حق مولاه يحكم العقل بإدانته ومعه لا يصح أن يتقرب بالفعل إلى الله عزوجل..

وأما إن كان جاهلاً عن قصور وقصد الأمر التخيلي، في هذه الصورة يرى المصنف رحمة الله عليه سقوط الأمر والسبب في ذلك أن العبد بحسب الفرض تقرب إلى مولاه بعملٍ يشتمل على خصوصيتين:

الخصوصية الأولى: أنه فيه مصلحة، وذلك لفرض أن دخول المورد في مسألة الاجتماع جوازاً وامتناعاً بعد الفراغ عن وجود الملاك، فإذا ثبت أن هذا العمل فيه مصلحة، فالمقتضي للتقرب موجود..

الخصوصية الثانية: أنه لا مانع إذ المانع كان أحد أمرين، العلم، والجهل عن تقصير، كلاهما منتفٍ بحسب الفرض، فتم المقتضي وفقد المانع فلا بد من القول بحصول الغرض وسقوط الامتثال..

لقائل أن يقول: أنه لا يوجد أمر، فكيف نصح العبادة؟

³ نخصص هنا بناء على مبنى المشهور السؤال عن الشبهة الحكمية، أما إذا كان عن شبهة موضوعية فالمشهور يقولون بعدم وجوب الفحص فلا يكون مقصراً..

درس ١٨٩:

ص ١٥٧، قوله رحمه الله: (..، وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على
تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد
واقعاً..)

ذهب المشهور من علماء الأصول إلى القول بالامتناع وإلى
ترجيح جانب النهي، ومع ذلك نلاحظ أن المشهور في كتبهم
الفقهية أفتوا بأن الجاهل القاصر لو صلى في الدار المغصوبة
لصحت صلاته، أليس هذا تهافتاً بين مختارهم في علم الأصول
وبين هذه الفتوى الفقهية؟، نعم يمكن تبرير الأمر فيما لو كنا
نقول بأن عبادة العباد لا تتوقف على قصد امتثال الأمر ولكن
المشهور أيضاً ذهبوا إلى توقف عبادة العباد على قصد
امتثال أمرها، وقصد الامتثال فرع وجود الأمر، والمفروض
أنهم يقولون بالامتناع وترجيح النهي، فكيف أفتوا بصحة
العبادة مع عدم أمرٍ بها؟

من هنا يتضح أن من يلتزم من المشهور بالاكْتفاء في تصحيح
العبادة بقصد ملاكها لا إشكال عليه في التهافت بين المبنى
الأصولي والفتوى الفقهية، توضيح ذلك:

أنه اتضح لنا في الأمر الثامن أن فرق الاجتماع عن التعارض
في أن الملاك لكلا الحكمين على الاجتماع ثابت في المجمع،
سواء قلنا بالجواز بالامتناع، فالامتناعي المرجح لجانب النهي
أسقط الأمر لوجود مانع لا لعدم المقتضي، فالصلاة في المجمع
حتى عند الامتناعي المرجح للنهي هي فعل مشتمل على
المصلحة، فمن يقول بأن عبادة العباد يكفي فيها قصد الملاك
يمكن في المقام أن يصح الصلاة حتى مع قوله بالامتناع
وترجيح جانب النهي..

إذاً حلينا المشكلة عند بعض المشهور..

وهذا الحل لا يتأتى عند من يرتضي في مورد الالتفات والجهل التصيري لعدم لمقربية الفعل مع الالتفات والجهل التصيري كما تقدم مفصلاً..

يبقى الإشكال بالتهافت وارداً عند من يتوقف صحة العبادة عنده على قصد امتثال الأمر، فإن المفروض أنه يقول بالامتناع ورجح جانب النهي، فهل هناك مجال للتوفيق بين هذه الفتوى والمبنى الأصولي؟

يرى المصنف رحمة الله عليه إمكان التوفيق، توضيح ذلك: أن الأمر بالصلاة تارة يكون سقوطه لعدم المقتضي، وأخرى يكون سقوطه لوجود المانع، أما الأول فكما لو وُجد فرد من أفراد الطبيعة لا يكون مشتملاً على الغرض والملاك فيسقط الأمر بهذا الفرد لعدم المقتضي، وأخرى يكون هذا الفرد مشتملاً على الملاك القائم بالطبيعة ولكن وُجد مانع من تعلق الأمر به..

إذا اتضح هذا، فإن كان ما نحن فيه من قبيل الأول فلا مجال لتصحيح فتوى المشهور بعد الالتزام بأمور ثلاثة (الامتناع، وترجح جانب، النهي وتوقف العبادة على قصد أمرها)، وذلك لاختلال الأمر الثالث، فلا يمكن أن نوجه فتوى المشهور لو قلنا أن الأمر سقط لعدم المقتضي كما لو كانت الصلاة في الأرض المغصوبة لا مصلحة فيها..

ولكن لا يخفى أن ما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنه لا فرق في الصلاة بين أفرادها المنطبقة عليه، وإنما لم يتعلق أمر بهذا الفرد لأجل غائلة اجتماع الضدين مع ترجيح جانب النهي، وعلى هذا الأساس تكون الصلاة في الدار المغصوبة من مصاديق الطبيعة المأمور بها، فللمكلف حينئذ أن يأتي بالصلاة

في الدار المغصوبة قاصداً للأمر المتعلق بالطبيعة فتصح الصلاة على مبنى المشهور..

لكن لا يخفى أن الصلاة في الدار المغصوبة على الرغم من وجود الملاك فيها وعلى الرغم من كونها من مصاديق الطبيعة المأمور بها لكنها ليست من مصاديق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، لعدم صحة وإمكان انبساط الأمر المتعلق بالطبيعة على الصلاة في الدار المغصوبة لقولنا -بحسب الفرض- بالامتناع وترجيح جانب النهي، ولكن هذا لا يؤثر في الإتيان بالصلاة بقصد (أقيموا الصلاة)..

إذاً اتضح الفرق بين الحلين، ففي الحل الأول صححنا العبادة لا بما هي امتثال للأمر بل لتواجد الغرض والمصلحة فيها، وعلى الثاني عند من يقول بعدم كفاية قصد الأمر صححنا العبادة عن طريق قصد امتثال الأمر..

بقي شيء في المقام لأبد من توضيحه، لنعرف بعد ذلك ما هو دوره في حل الشبهة..

اختلف الأشاعرة والعدلية وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، الذين ذهبوا إلى لزوم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يمكن أن يحمل كلامهم على أحد وجهين..

الوجه الأول: أن تكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس أمرية، ولا علاقة للصفات النفسية الموجودة في صقع نفس المكلف في التبعية علم أم جهل لا يؤثر في الحكم، لأن الحكم تابع لمصلحته بلحاظ صفحة الواقع، فإن كانت المصلحة موجودة فالحكم موجود..

الوجه الثاني: أن الحكم الشرعي وإن كان تابعاً للمصلحة والمفسدة لكن هو تابع في المصلحة والمفسدة المؤثرتين في

الحسن والقبح الفاعلي، وحينئذ لا يمكن لنا الاقتصار على صفحة الواقع ونفس الأمر، فإن شرب الخمر مثلاً الذي فيه مفسدة في الأمر وفي لوح الواقع لا يؤثر الواقع النفس أمري في القبح الفاعلي إلا مع التفات المكلف، فلا يقال للمكلف إنه سيء السريرة بمجرد احتسائه للخمر بل يقال له كذلك إذا كان ملتفتاً إلى مفسدة الخمر، وهذا معنى ما يُقال إن الأحكام تابعة للملاكات المؤثرة في الحسن والقبح..

إذاً التبعية يمكن أن تفسر بأحد هذين التفسيرين، ما هو علاقة ذلك فيما نحن فيه؟

علاقة ذلك في غاية الوضوح باعتبار أننا نتكلم عن الجاهل القاصر والجاهل القاصر لا التفات له مع معذوريته، فإذا لم يكن ملتفتاً حتى على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي لا يكون هناك نهي بالفعل على الوجه الثاني، لأن الغضب وإن كان فيه مفسدة في صفحة التكوين لكن المفروض أن النهي والحكم الفعلي تابع للمفسدة المؤثرة في القبح الفاعلي، والمفسدة لا تؤثر في القبح الفاعلي إلا مع الالتفات والمفروض أنه جاهل غير ملتفت فيسقط في حقه النهي الفعلي، ومع سقوط النهي الفعلي وكون الضابط في الاجتماع وجود الملاك لكلا الحكمين في المجمع يؤثر ملاك الوجوب لوجود المقتضي وفقد المانع، إذ المانع كان هو النهي الفعلي والمفروض بناء على الوجه الثاني لا يوجد نهي فعلي، فحينئذ تصح العبادة حتى على القول بالحاجة إلى قصد امتثال الأمر وحتى لو شددنا أكثر وقلنا لا يكفي قصد الأمر المتعلق بالطبيعة بل لا بد أن يكون هذا الفرد من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها..

ومن جميع ما تقدم ظهرت الثمرة للتفريق المتقدم بين الاجتماع والتعارض، فلو ورد خبران أحدهما يدل على الحرمة والآخر

على الوجوب وكانت المرجحات السندية أو الدلالية تقتضي ترجيح جانب الحرمة لما أمكن القول بتصحيح العبادة الوارد فيها أمر، لأن التعارض لا يوجد فيه ملاك لكلا الحكمين..

درس ١٩٠:

أدلة القول بالامتناع:

ص ١٥٨، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل...، يتوقف على تمهيد مقدمات) بعد وضوح الأمور العشرة التي مهدها المصنف أمام أصل البحث، يصل الكلام إلى تحقيق مسألة اجتماع الأمر والنهي.. اختار المصنف رحمة الله عليه تبعاً للمشهور القول بالامتناع، وبرهانه على الامتناع قائم في مقدمات أربع..

المقدمة الأولى: أن الأحكام التكليفية الخمسة متضادة..

وهذه المقدمة هي عمدة لمن يريد إثبات الامتناع، لأن الامتناع مرجعه إلى اجتماع الضدين بعد بطلان كونه من اجتماع النقيضين، كما قد يفهم ذلك من مثل صاحب المعالم، حيث إن الوجوب عند صاحب المعالم مركب من جنس وفصل الجنس هو جواز الفعل والفصل هو المنع عن الترك، والجنس في الحرمة هو جواز الترك والفصل هو المنع عن الفعل، ففصل الحرمة وهو المنع عن الفعل نقيض لجنس الوجوب وهو جواز الفعل، والنقيضان لا يجتمعان..

ولكن هذا المبنى كما عرفنا مراراً فاسد لأن الوجوب والحرمة من المفاهيم البسيطة، فلأجل ذلك استبدل الماتن دعوى اجتماع النقيضين إلى اجتماع الضدين، وهذا كما ترى يتوقف على

وجود تضادٍ بين الأحكام، ولمّا كانت هذه المسألة في زمن الآخوند شبيهة بالمسلمات وإنما بدأ التشكيك فيها من بعض تلامذته خصوصاً عند أتباع مدرسة آراك مثل الشيخ عبدالكريم الحائري، فلأجل ذلك لابد من تحقيق هذا المطلب..
وتوضيحه يعتمد على مقدمتين..

المقدمة الأولى: أن للحكم عند الآخوند مراتب أربعة، مرتبة الاقتضاء، ثم الإنشاء، ثم الفعلية، ثم التنجز، فعندما يُقال إن الأحكام الخمسة متضادة فيما بينها يُستثنى من ذلك ما قبل مرحلة الفعلية، فلا تضاد بين الوجوب والحرمة في مرتبتي الاقتضاء والإنشاء، أما في مرتبة الاقتضاء فلوضوح أن الشيء الواحد قد يكون فيه مصالح ومفاسد من جهات مختلفة ما دامت القضية في مرتبة مجرد وجود المقتضيات من دون إعمال كسر وانكسار، ومع عدم الكسر والانكسار لا نصل إلى حد الغلبة لأحد المقتضيين على الآخر، فإنه بعد غلب أحد المقتضيين للآخر لا يمكن أن يكون المقتضي المغلوب غالباً، فلا يكون في الشيء الواحد إلا مقتضٍ واحدٍ له الغلبة، وهذا لا يكون في مجرد مرتبة الاقتضاء، وعلى هذا الأساس لا تضاد من الأحكام في مرتبة المقتضيات..

وأما نفي التضاد في مرتبة الإنشاء التي هي عبارة عن إنشاء حكم على وفق المقتضيات من دون أن يصل هذا الإنشاء إلى مرتبة البعث والزجر الفعليين، لوضوح أن صرف الإنشاء مع عدم وصوله إلى حد يقتضي إقداماً وإحجاماً سهل المؤونة، بخلاف مرتبة الفعلية فإن وجوب شيء إذا وصل إلى مرحلة الفعلية بأن اقتضى إقداماً بالفعل فإنه لا يجتمع مع وصول حرمة إلى مرتبة الفعلية المقتضية للإحجام عن الفعل..

المقدمة الثانية: أن المقصود من التضاد في محل البحث ليس هو التضاد الفلسفي، وإنما المقصود منه التضاد الأصولي الذي تقدم في مبحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو مطلق المنافي والمعاند الوجودي، ومن هنا يتضح الخطأ الذي وقع فيه بعض علماء مدرسة أراك في تطبيقهم لتعريف الملا صدرا للتضاد على الأحكام الشرعية..

وحيث إنَّ فإذا وُجد شيء واحد لا يمكن أن يكون متعلقاً للوجوب والحرمة امتناعه يكون من باب التكليف المحال لا من باب التكليف بالمحال، توضيح ذلك:

أن اجتماع الضدين في واحدٍ محال ذاتاً لا أنه يرجع إلى التكليف بغير المقدور ليكون من التكليف بالمحال، وعلى هذا الأساس فالقول بالامتناع يتم حتى على مبنى الأشعري المنكر لاستحالة التكليف بالمحال لأنه من باب التكليف المحال..

المقدمة الثانية:

في المباحث السابقة على بحث النواهي أثبتنا بالبرهان أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع، وأن المقصود من تعلقها بالطبائع هو أن تؤخذ الطبيعة على نحو (ما بها يُنظر) لا (ما فيها يُنظر)، بمعنى أن الطبيعة أخذت على نحو المرأة والحاكي عن الفعل الذي يصدر من المكلف بمعنى إيجاده في الأوامر وتركه في النواهي..

وحيث إنَّ فالمطلوب تركه أو فعله هو هذا الذي يصدر من المكلف لا مجرد الاسم الذي يُذكر في مقام التسمية ولا العنوان الجامع الانتزاعي الذي يكون من خارج المحمول ومن المحمول بالضميمة..

إذاً ثبت أن المدعى أن المطلوب فعله والمطلوب تركه هو ما يصدر من المكلف، والدليل على ذلك واضح لما عرفت مراراً

من أن متعلق الطلب يجب أن يكون ما هو مركب المصلحة والمفسدة، وما هو كذلك ليس الاسم والعنوان والطبيعة بما هي هي، بل ما يصدر من المكلف..

المقدمة الثالثة: لتحقيق ما تقدم الإشارة إليه مراراً من أن مبنى النزاع جوازاً أو امتناعاً يبتني على أن تعدد الوجه والعنوان هل يستلزم تعدد المعنون أم لا؟

المصنف يرى أن تعدد الوجه لا يستلزم تعدد ذي الوجه، وأن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، وذلك لإمكان أن يكون للبسيط من جميع الجهات عناوين متعددة كما هو الحال في واجب الوجود..

ليس مقصود المصنف أن يقول بأن تعدد العنوان يكشف عن وحدة المعنون لكي يُشكل عليه بأن هذا يتم في واجب الوجود ولا يتم في الممكنات، بل المقصود نفي الملازمة بين تعدد العنوان وتعدد المعنون، ويكفي في نفي الملازمة التمثيل بواجب الوجود لأن الملازمة لو كانت فهي عقلية، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

درس ١٩١:

ص ١٥٩، قوله رحمه الله: (رابعها: انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة..)

المقدمة الرابعة: التي يبتني عليها القول بالامتناع..

الغرض منها إثبات أن الوجود الواحد يستحيل أن يكون له أكثر من ماهية واحدة، بمعنى أن الوجود الخارجي إذا كان واحداً فيستحيل أن يقع في جواب ما هو عنه أكثر من ماهية واحدة.. والوجه في هذه الاستحالة هو ما ثبت في الحكمة من أن الوجود الواحد إذا كان له ماهيتان فلا يخلو، إما أن تختلف الماهيتين في الحقيقة النوعية، وإما أن لا تختلف، فمع اختلافهما في

الحقيقة النوعية معنى ذلك أن الواحد والفراد تطابق عليه جنسان من الأجناس العالية والأجناس العالية متباينة بتمام الذات، وإلا لما كانت عالية..

وعلى الثاني يعني الاشتراك في الحقيقة النوعية يلزم من ذلك تطابق فصلين على واحد وهو بالضرورة مستحيل.. فثبت أن الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة..

ومن هذا المنطلق تطبيقاً على ما نحن فيه فإن الحركة في الدار المغصوبة وإن تصادق عليها الأمر والنهي ولكن لا يعني ذلك أن الأمر تعلق بماهية والنهي تعلق بأخرى، وإلا لصار للوجود الواحد ماهيتين، وتقدم استحالته..

في هذا المقام المصنف رحمة الله عليه توهمين لصاحب الفصول..

التوهم الأول: أن القول بالجواز والامتناع يبتني على القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، فمن يرى أن المتحقق في عالم الأعيان والذي هو منبع كل خير هو الوجود عليه أن يقول بالامتناع، وذلك لأن الوجود الواحد الذي هو منشأ لأثر واحد لا يكون واجباً ومحرمًا..

وأما على القول بأصالة الماهية فحينئذ يوجد عندنا ماهيتان الغصبية والصلاتية، فيجوز اجتماع الأمر والنهي..

والجواب عن هذا التوهم واضح مما تقدم، إذ سواء قلنا أن منشأ الأثر ومنبع الخير في الخارج هو الوجود أم الماهية هذا الذي تحقق في الدار المغصوبة من المكلف هو شيء واحد وجوداً كان أم ماهية، وعنوان الصلاتية والغصبية من العناوين المنتزعة..

التوهم الثاني: ما ذكره صاحب الفصول في ذيل كلامه، وحاصله: أن القول بالجواز يبتني على نظرية ذهب إليها بعض الحكماء مفادها أن الجنس والفصل عندما يوجدان في الخارج يوجد كلُّ منهما بوجود منحاظ عن الآخر وهذا معنى ما يُقال بتعدد وجود الجنس والفصل، وحينئذ هذه الحركة الواحدة لها جنس وفصل فإذا وُجد كلُّ واحد منهما في الخارج منحاظاً عن الآخر صح أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً..

أما لو قلنا بأن الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية المصنفة في ضمن المعقولات الثانية وليس لها وجود منحاظاً خارجاً فلا بد من القول بالامتناع..

يناقش المصنف رحمة الله عليه هذا الوجه:

أولاً: بأن هذه الحركة في الدار المغصوبة التي لها وجود واحد نؤمن بأن لها جنساً وفصلاً، ضرورة أن لكل ممكن لا يندرج تحت الأجناس العالية لابد له من جنس وفصل، ولكن لا يمكن أن يكون الجنس والفصل هو عنوان الصلاة وعنوان الغضب، وذلك لأنهما كما أسلفنا من العناوين الانتزاعية التي انتزعتها الحاكم ليجعلها متعلقاً لحكمه لكي يصل من خلالها إلى ما يترتب عليه الغرض وهو الوجود الخارجي، أما الجنس والفصل بمعناهما المنطقي فلم يقع أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي ليقال إذا تعددا في الخارج فيجوز وإلا فلا يجوز..

ثانياً: أن هذه الحركة الموجودة في الخارج التي تصادق عليها عنوان الغضب والصلاة باعتبار أنها واحدة، فلا بد أن تكون ماهيتها واحدة كما تقدم، لا أنها باعتبار كونها صلاة لها ماهية وأجزاء تحليلية مغايرة لها باعتبار كونها غضباً، وإلا للزم أن يكون للشيء الواحد أكثر من ماهية..

هذا تمام الكلام في مقدمات الاستدلال، وتلخص من جميع ما تقدم:

أولاً: أن الأحكام التكليفية متضادة في مقام الفعلية..
 ثانياً: أن متعلق الحكم الشرعي هو المعنون الخارجي لا الاسم والعنوان، وهنا أنبه على مسألة: أن بعضهم نسب إلى صاحب الكفاية أنه يرى أن الأحكام التكليفية تتعلق بالموجودات الخارجية، ومنشأ هذه النسبة هي المقدمة الثانية، فلذا جعله مخالفاً لما كاد أن يكون متفقاً عليه من أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف ثبوت الحكم وتعلقه، وهذه النسبة ناشئة من عدم فهم مراد الكفاية..

ثالثاً: أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون..
 ورابعاً: أن الحقيقة الواحدة الخارجية ليس لها إلا ماهية واحدة..

إذا اتضح ذلك يتبين أن القول بالاجتماع في المجمع ممتنع، ضرورة أنما في المجمع ليس إلا وجوداً واحداً تحقّقاً وماهيةً، ولو كان الأمر والنهي قد تعلق بعنوانين لكن هذين العنوانين لا يشكل كل واحد منهما ماهية وذاتاً لما هو في الخارج، وقد اتضح لدينا أن العنوان إنما هو مجرد مشير إلى الخارج وأن مركبة المصلحة والمفسدة هو ما يقع في الخارج، وعليه فيستحيل أن يكون متعلقاً للأمر والنهي..

ص ١٦٠، قوله رحمه الله: (.. وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد..)
 إلى الآن اتضح لدينا استحالة اجتماع الأمر والنهي، يوجد مطلبان للميرزا القمي لا بد من التعرض لهما..

المطلب الأول: أن الميرزا القمي بنى أن مسألة اجتماع الأمر والنهي يبتني على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع والأفراد، فمن يقول بتعلق الأحكام بالطبائع لابد أن يقول بالجواز، ومن يقول بتعلق الأحكام بالأفراد لابد أن يقول بالامتناع، تقريب ذلك:

أما على القول بالطبائع فلأن الطبيعة التي وقعت معروضاً للأمر والنهي ليست هي الطبيعة بما هي هي، لأنها من المعقولات الثانية ولا يترتب عليها مصلحة أو مفسدة، بل الطبيعة المعروضة للأمر والنهي هي الطبيعة بقيد الوجود لا الطبيعة المأخوذة على نحو اللابشرط المقسمي المعبر عنها بالماهية المهملة، لأن ما كان كذلك لا يكون محبوباً أو مكروهاً ولا يكون مأموراً به ومنهياً عنه، بل متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة بشرط الوجود، وهذا الشرط الذي قُيد به معروض الأمر والنهي داخلٌ تقيداً خارجٌ قيدياً كما هو الحال في طبيعة الشرط، بخلاف الجزء كما ذكرنا في مقدمة الواجب فإنه داخل قيدياً وتقيداً، فيكون شرط الوجود نظير شرط الطهارة كما أن الطهارة ليست جزءاً من الصلاة ولكن تقييد الصلاة بالطهارة يكون مطلوباً كذلك الحال في تقييد الطبيعة بالوجود..

وحينئذٍ على القول بالطبائع يجب أن يقال بتعدد المتعلق، لأن الوجود وإن كان واحداً لكنه بحسب الفرض خارج قيدياً وليس جزءاً من المعروض ليلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد..

درس ١٩٢:

ص ١٦٠، قوله رحمه الله: (.. فإن غاية تقريبه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي..)

كان الكلام فيما يُفهم من بعض كلمات صاحب القوانين، ويستفاد أيضاً من بعض تعليقات الملا صالح صادق على معالم الشيخ حسن رحمة الله عليهم، وحاصله:

أنه بناءً على ما هو المبني الصحيح من تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع يجب أن يُقال بالجواز، والسر في ذلك أن متعلق الحكم إيجاباً أو تحريماً لَمَّا تعلق بالطبيعة ويقصد من الطبيعة لا الطبيعة بما هي هي لأن تعلق الحكم بالطبيعة بما هي هي يلزم صيرورة الإنشاءات الشرعية قضايا طبيعية يحكم فيها على المعقولات الثانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى الأمر والنهي لا يتعلق إلا بما فيه مصلحة ومفسدة وعرفنا مراراً أن مركب المصلحة والمفسدة ليس هو الطبيعة بما هي هي..

بل يتعين أن يكون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة المقيدة بالوجود، وتقيد الطبيعة بالوجود يمكن أن يُلاحظ على أحد نحوين..

النحو الأول: أن تتقيد بالوجود ويكون كلٌّ من القيد والتقيد داخلياً، نظر الأجزاء والمقدمة الداخلية بالمعنى الأخص..

النحو الثاني: أن تتقيد الطبيعة بالوجود ويكون التقيد داخلياً والقيد خارجياً، نظير الشرائط كالطهارة مثلاً..

وحينئذ إذا اخترنا النحو الثاني فلا يلزم غائلة اجتماع الضدين في واحد، لأن الحركة الغصبية والحركة الصلالية وإن اتحداً وجوداً في المجمع لكن الوجود بحسب النحو الثاني ليس داخلياً في معروض الأمر والنهي، فلا يلزم اجتماع الضدين في مقام التعلق والبعث والإنشاء، كما لا يلزم محذور الاجتماع في مقام الامتثال والإطاعة والعصيان، لأن المكلف لو تبلورت حركته في المجمع بالحركة الصلالية يكون مطيعاً للأمر بالصلاة وعاصياً للنهي عن الغضب، فأين هو اجتماع الضدين؟!

هذا تمام الكلام فيما يُفهم من كلمات هذين العلمين..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم أنه وإن كنا نؤمن بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، لكن الطبائع أخذت كعنوان مشير وكصورة عاكسة لما هو في الخارج، وقد تقدم في بعض المقدمات الأربع أن تعدد العنوان المشير لا يستوجب تعدد الوجود ولا تعدد الماهية..

أما عدم استلزامه لتعدد الوجود فقد اعترف به صاحب التوهم السابق، ومن منطلق اعترافه به جعل التقيد بالوجود داخلياً والقيد خارجياً، فإذا ثبت كون الوجود واحداً ثبت في المقدمات أن الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة، وأن عنوان الغصب والصلاة من العناوين المنتزعة عن وجود واحد أخذت على نحو المعرفية لما هو مركب النهي عن الفحشاء والمنكر والمعرّجية وما شاكل ذلك..

هذا تمام الكلام في التوهم الأول..

التوهم الثاني: يُستفاد أيضاً من بعض كلمات الميرزا القمي رحمة الله عليه، حيث جعل الفرد المتحقق في الخارج مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، وإذا صار الفرد مقدمة للطبيعة حينئذ ترتفع غائلة اجتماع الضدين، تقريب ذلك: أنه اشتهر على الألسن أن الطبيعة توجد بوجود فردها وليس من المقصود من هذه المقولة هو عينية الطبيعة مع الفرد لأن الطبيعة غير الفرد تصوراً وماهيةً، بل المقصود من تلك المقولة أن الطبيعة توجد بالفرد بمعنى أن الفرد مقدمة لوجودها..

وعليه ما هو متحقق في عالم الأعيان وواحد بوحدة وجودية في المجمع هو الفرد، والفرد ليس معروضاً للوجوب النفسي والحرمة النفسية بل معروضهما هو الطبيعة..

إن قلت: أن هذا الاقتراح ينفع لرفع مشكلة اجتماع الضدين من ناحية الأحكام النفسية ولكن لا يرفع غائلة اجتماع الضدين من ناحية الأحكام الغيرية، فإن الفرد إذا صار مقدمة وهو واحد بوحدة وجودية فبلحاظ مقدمته للصلاة المأمور بها يكون واجباً بالوجوب الغيري، وبلحاظ كون مقدمة للغصب المنهي عنه يصبح محرماً للحرمة الغيرية..

قلت: لنا أولاً: أن ننكر الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فلا وجوب غيري ليجتمع الضدين..

ثانياً: لو سلمنا الملازمة ولكن الوجوب الغيري يترشح إلى المقدمة إذا لم تكن محرمة، وفيما نحن فيه المفروض أن المقدمة محرمة..

إن قلت: إذا كانت المقدمة محرمة ولا نقول بالوجوب الغيري فيها، فكيف يحصل الإجزاء وسقوط التكليف الذي هو غرض القائل بالجواز؟

قلت: تقدم في بحث مقدمة الواجب أن سقوط التكليف لا ينحصر بإتيان الواجب، بل هو لازم أعم من إتيان الواجب ومن عصيانه ومن سقوط الغرض ولو بالحصاة المحرمة..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التوهم بجوابين:

الأول: أن [حصل تشوش على الصوت] .. لما ثبت في الحكمة من أن الفرد هو عين الطبيعة، والعينية تتنافى مع المقدمية، لأن المقدمية تقتضي الإثنية، والإثنية لا تجتمع مع العينية، وهذا بحث معروف أثاره الشيخ الرئيس في مقولته المشهورة أن الطبيعة توجد بوجود فرد من أفرادها، نعم وقع الخلاف بينه وبين رجل التقاه في همدان في شيء آخر أن الكلي الطبيعي هل نسبته إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى الأبناء

المتعددين أو نسبة الآباء المتعددين إلى الأبناء المتعددين مع اتفاقهما على أن وجود كل طبيعة بعين وجود أفرادها..

الثاني: أن هذا التوهم للميرزا القمي يتضمن التسليم بالوحدة الوجودية للفرد في المجمع، فإذا كانت الوحدة الوجودية للفرد في المجمع مسلمة ثبت بمقتضى المقدمات أن الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة، طبعاً ينبغي أن نلتفت أن الجواب الثاني ليس تنزلاً عن الجواب الأول وإلا لا يتم الجواب هذا الجواب الثاني بل هو في عرض الجواب الأول ومعه..

أدلة القول بالجواز:

ص ١٦١، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور: منها: انه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره، وقد وقع..)

مقتضى الصناعة الفنية أن يقع الكلام في مقامين، في مقام الاقتضاء وفي مقام رفع المانع، المقدمات الأربع المتقدمة ثبتت لنا المقتضي للقول بالامتناع بقي علينا أن نبحت من ناحية عدم وجود مانع، وما يمكن أن يكون مانعاً في المقام هو أدلة الخصم القائل بالجواز، لا بد إذاً من إبطال تلك الأدلة، فإذا أبطلنا تلك الأدلة يكون قد تم المقتضي وفُقد المانع..
فلهذا السبب شرع المصنف في بيان أدلة المجوزين وإبطالها..

الدليل الأول: وهو يبتي على الانتقال من مقام الإثبات إلى مقام الثبوت، أو فقل: من الاستفادة من الوقوع في الخارج لإثبات إمكان تشريع الأمر والنهي في المجمع، وذلك لأن أكبر دليل على إمكان شيء هو وقوعه..

وبعبارة أخرى هذا الدليل يتألف من مقدمات ثلاث..

المقدمة الأولى: عبارة عن كبرى الاستفادة الإمكان من الوقوع، لأن الشيء واقع في الخارج فهو ممكن..

المقدمة الثانية: أنه إذا راجعنا الروايات في غير المثال المتنازع فيه (الصلاة في الدار المغصوبة) لوجدنا أن الأحكام التكليفية قد تجتمع، ولذلك أمثلة متعددة: منها الصلاة في الحمام فقد اجتمع الوجوب مع الكراهة، ومنها صوم عاشوراء فقد اجتمع فيه الاستحباب والكراهة كما لو كان يوم الخميس مثلاً، ومنها اجتماع الوجوب والاستحباب كما في الصلاة في المسجد فإنها مصداق للصلاة الواجبة فلذا تجزي وفي نفس الوقت يستحب الصلاة في المسجد..، وأمثلة كثيرة..

المقدمة الثالثة: لقائل أن يقول: أن بحثنا في اجتماع الوجوب والحرمة، وليس في جميع الأمثلة المتقدمة ما يدل على اجتماع الوجوب والحرمة؟

وهذه المقدمة الثالثة لإثبات الملازمة بين إمكان هذه الأمثلة الواقعة وبين إمكان اجتماع الوجوب والحرمة وإثبات هذه الملازمة سهل من كلام المصنف نفسه، حيث إن المقدمة الأولى من المقدمات الأربع أن الأحكام التكليفية بأجمعها متضادة، فإذا جاز اجتماع حكمين تكليفيين متضادين في مجمع واجد فيجوز ذلك في حكمين آخرين..

درس ١٩٣:

مناقشة الدليل الأول:

ص ١٦١، قوله رحمه الله: (والجواب عنه إما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع..)

كان البحث في الدليل الذي أقاموه على الجواز، وهو دليل وقوع أمثلة اجتماع بعض الأحكام التكليفية في الفقه.. يناقش المصنف هذا الدليل تارة بمناقشة اجمالية، وأخرى بمناقشة تفصيلية..

أما المناقشة الاجمالية فعبارة عن وجهين:

الوجه الأول: ما تقدم في أكثر من مورد، وحاصله: أن ما تقدم يدل على ظهور الأدلة والأخبار في الاجتماع، حيث ورد خبر يدل على كراهة الصوم في عاشوراء وآخر يدل على استحبابه، فظاهر هذين الدليلين هو الاجتماع ونحن بمقتضى المقدمات الأربع المتقدمة أقمنا البرهان القطعي على الامتناع، فيكون مقامنا من صغريات دلالة الظهور على الإمكان والوقوع وقيام البرهان على الامتناع، والظاهر لا يصمد في

وجه البرهان فلا بد من تأويل الظهور، فيكون مقامنا نظير قيام البرهان على أن واجب الوجود ليس بجسم مع ورود خبر أو آية يظهر منهما التجسيم..

الوجه الثاني: أنه إذا تتذكرون في أول مبحث اجتماع الأمر والنهي ذكرنا شبهةً على العنوان الذي هو اجتماع الأمر والنهي في واحد، وحاصل الشبهة: أنه من المسلمات عدم جواز اجتماع الضدين في واحد فكيف صار هذا البحث محلاً للخلاف بين الأعلام؟!، وفي مقام الجواب عن الشبهة قسمنا الواحد إلى قسمين، واحد ذو عنوانين وواحد له عنوان واحد، وذكرنا أن المتسالم على استحالته هو الواحد ذو العنوان الواحد، وأما الواحد ذو العنوانين فإن كان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنونات فيجوز الاجتماع وإلا فلا..

من هنا نفهم أنه من المسلمات عند الجميع أن الواحد ذا العنوان الواحد لا يجوز فيه الاجتماع، وإنما الذي محل النزاع هو الواحد الذي فيه أكثر من عنوان، والأمثلة المذكورة في دليل المستدل هي الواحد ذي العنوان الواحد فيجب على الجميع أن يؤولوها، لأن الجميع يقول بالاستحالة..

هذا الكلام من قبل المصنف ظاهر في الإطلاق بمعنى أن جميع الأمثلة المتقدمة هي من باب اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي عنوان واحد، لكن الظاهر أن هذا الإطلاق لا يصح، وذلك لأن الأمثلة المتقدمة على أنحاء ثلاثة..

النحو الأول: ما كان مكروهاً ومستحباً ولا بدل له، كما هو الحال في يوم عاشوراء، فإن المستحب هو صوم عاشوراء والمكروه صوم عاشوراء، ولا بدل للمستحب لأن صوم يوم آخر هو مستحب آخر لا أنه بدل عن صوم يوم عاشوراء، وهذا فيه إشكالان..

الأول: أنه اجتماع للأمر والنهي في واحد بعنوان واحد، حتى القائل بالجواز يؤول..

الثاني: لا يوجد مندوحة فيكون التكليف بهما استحباباً وكراهة غير مقدور للمكلف، فلا يمكن امتثال الاستحباب والكراهة..

النحو الثاني: أن يتحد العنوان لكن مع وجود بدل، مثل الصلاة في الحمام هي واجبة ومكروهة أو مستحبة ومكروهة، ولها بدل..، في هذه الصورة يلزم إشكال واحد، وهو: اجتماع الحكمين في واحد بعنوان واحد، ولكن لا يلزم التكليف بغير المقدور لوجود البديل..

إلى الآن اتضح لنا أن كلام المصنف صادق في النحو الأول وصادق في النحو الثاني، لكن في الأول إشكالان وفي الثاني إشكال واحد..

النحو الثالث: ما كان من قبيل الصلاة في مواضع التهمة مثل في بيت النار وأمامك صنم..، في هذا المثال الأمر مشكل، لأن الواجب هو عنوان الصلاة، والمكروه ليس هو عنوان الصلاة بل الكون في موضع التهمة الملازم لعنوان الصلاة، ففي هذا المثال لا يكون خارجاً عن محل النزاع ليُقال بالاحتياج إلى التأويل حتى عند القائل بالجواز، بل هو من موارد الاجتماع في واحد بعنوانين..

ولكن الذي يُسهل الخطب أن المصنف لم يذكر هذا المثال الثالث في ضمن الأمثلة التي جيء بها لبيان الملازمة في الدليل السابق، فلا يرد هذا كإشكال على المصنف وإنما بينا الواقع..

ص ١٦٢، قوله رحمه الله: (وأما تفصيلاً: فقد أجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقص والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام..)

هناك أجوبة تفصيلية كثيرة ذكرت عندما انسب المصنف رحمة الله عليه، والتعرض لها مع بيان النقض والإبرام فيها يخرجنا عن المقصود الأصلي، لأن المقصود الأصلي هو إبطال هذا الدليل ويكفي في إبطاله بذكر ما نرتضيه، ولا يوجد داعي بذكر وجوه مدخولة في إبطاله ثم نأتي وندناقش فيها..

في الابتداء يقسم المصنف العبادات المكروهة إلى أقسام ثلاثة..

القسم الأول: ما تعلق به النهي بعنوانه لا بعنوان ملازم له بل بذاته، وفي الوقت نفسه لا بدل له، ومثاله كان صوم يوم عاشوراء، ومن جملة أمثله النوافل المبتدئة في بعض الأوقات مثل بعد شروق الشمس، يعني غير ذات السبب مثل لو أراد الاستخارة أو زف العروس فهذه لها سبب فلا تشمل الكراهة..

فإن النوافل المبتدئة من جهة مستحبة لكون الصلاة خير موضوع، ومن جهة في هذا الوقت بخصوصه بعنوان أنها صلاة مكروهة ولا بدل لها، لأن الصلاة في وقت آخر هو مستحب آخر لا أنه بدل عن الصلاة حين شروق الشمس..

القسم الثاني: يشترك مع القسم الأول في كون المنهي عنه ذات العبادة بعنوانها، لكن الفرق وبين السابق بوجود بدل كما مثلنا الصلاة في الحمام..

القسم الثالث: ما تعلق به النهي بأحد كيفيتين، الأولى: أن يتعلق النهي بعنوان يتصادق خارجاً مع العبادة المكروهة، الثانية: أن يتعلق النهي بعنوان يكون ملازماً للعبادة المكروهة، ويمكن التمثيل لذلك بالصلاة في موضع التهمة، بأن يقال: إن المنهي عنه ليس عنوان الصلاة بل الكون في ذلك الموضع، والصلاة إما أنها متحدة وجوداً مع ذلك الكون وإما أنها من ملازماته..

فالعبادة المكروهة على هذه الأنحاء الثلاثة..

ص ١٦٣، قوله رحمه الله: (أما القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً..)
بعد وضوح هذه الأقسام الثلاثة يشرع المصنف في رفع الشبهة عن القسم الأول..

وردت نصوص تنهى عن صوم يوم عاشوراء وهذه النصوص وإن كانت ظاهرة في الحرمة، لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور للإجماع على أن من صام في يوم عاشوراء كان صومه صحيحاً..

فبعد حمل النصوص الناهية على الكراهة التنزيهية يدل على ذلك على أن الترك أرجح من الفعل، فإذا ورد خبر يدل على الاستحباب فهذا يعني أن الفعل أرجح من الترك، وهذان لا يجتمعان..

ولكن بعد ملاحظة سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام مع إكثارهم من الصوم، بل كان الكثير منهم يصوم صوم داوود عليه السلام، مع هذا الحث على الصيام رأينا أن سيرتهم قامت على ترك الصوم في يوم عاشوراء..

حينئذ يمكن لنا أن نوجه المطلب بطريقة لا يلزم منها محذور بأن نرجع النهي إلى قيام مصلحة في الترك فيكون الترك مستحباً، فيصبح مقامنا من قبيل المستحبين المتزاحمين، ويُقصد من التزاحم في المقام التزاحم الملاكي لا التزاحم الامتثالي، ومع تساوي المصلحتين في الفعل والترك بناءً على التزاحم الملاكي على الشارع حينئذ أن يُخير بينهما، وبناءً على حمل التزاحم على التزاحم الامتثالي للمكلف أن يختار بينهما..

درس ١٩٤:

بعد أن قسمنا العبادات المكروهة في ظاهر النصوص إلى أقسامٍ ثلاثة، يقع الكلام في الجواب التفصيلي عن القسم الأول، ويتم ذلك في التدرج في خطوات..

الخطوة الأولى: أن النهي في هذا القسم هو نهى تنزيهي وليس نهياً تحريمياً، بقرينة الاتفاق على صحة العبادة والصوم في يوم عاشوراء حتى عند القائل بالامتناع وترجيح النهي، والقول بالصحة مع ذلك لا يتلاءم مع الحرمة، فالنهي إذاً بمقتضى الاتفاق على الصحة يكون تنزيهياً..

الخطوة الثانية: أن النهي التنزيهي ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: أن ينشأ النهي من مفسدة في الفعل، كقوله: (لا تنام بين الطلوعين) فإن النهي عن النوم بين الطلوعين ناشيء عن حرازة في الفعل نفسه..

القسم الثاني: النهي الناشيء عن مصلحة في الترك.. ففيمما نحن فيه يمكن أن نحمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على القسم الثاني من النهي أي الناشيء عن مصلحة في الترك..

الخطوة الثالثة: بعد إمكان حمل النهي على مصلحة في الترك يمكن أن نصور المقام بأحد تصويرين.. التصوير الأول: أن توجد مصلحة قائمة في طبيعي يكون ترك صوم عاشوراء من مصاديقه، مثلاً لو قامت مصلحة في مخالفة بني أمية لعنهم الله وكان ترك الصوم من مصاديق المخالفة..

التصوير الثاني: أن تكون المصلحة قائمة في عنوان ليس ترك الصوم من مصاديقه بل كان ترك الصوم من ملازماته، فلنفترض أنه في يوم عرفة قامت المصلحة في الدعاء والعبادة وترك الصوم من ليس مصاديق الدعاء والعبادة لكنه ملازم للتقوي على الدعاء..

ففيما نحن فيه يمكن أن تكون المصلحة قائمة في التقوي على البكاء والتبكي أو في التقوي على حضور مجالس المولى أبي

عبدالله عليه السلام وترك الصوم في عاشوراء ليس من مصاديق البكاء ولكن ملابساته وملازماته..

فإذا اخترنا التصوير الأول فيرجع النهي إلى استحباب الترك لأن النهي نشأ عن مصلحة في الترك فيكون من قبيل تراحم المستحبين، فبمقتضى قوله عليه السلام: (صم يوم الخميس) المصادف مع يوم عاشوراء فالصوم مستحب وبمقتضى قوله عليه السلام: (لا تصم يوم عاشوراء) فيكون ترك الصوم مستحباً..

وحينئذ تارة نتكلم عن التراحم الملاكي الذي يقتضي أن يخير الشارع بين المتراحمين، ولكن بمقتضى مواظبة الأئمة عليهم السلام على ترك الصوم نستكشف أن مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل..

وليس ذلك من قبيل تدافع المقتضيات المحتاجة إلى كسر وانكسار لتكون الغلبة للمصلحة الراجحة، كما في مثل الخمر حيث فيه إثم كبير ونفع فحصل تدافع بعد الكسر والانكسار كان الإثم غالباً، ويشهد لذلك إجزاء الصوم والإجزاء ينشأ عن موافقة الغرض سواء انتفى المانع عن الأمر أم لم ينتفي ما دام الغرض موجوداً فإن موافقة الغرض تقتضي الإجزاء..

وبناء على هذا التصوير يختلف الحال فيما لو قلنا إن النهي في المقام نشأ عن مفسدة وحرارة في الفعل، والفارق يظهر أنه بناء على ذلك وعلى القول بالامتناع وترجيح جانب النهي يقع الصوم فاسداً، بينما النهي الذي مرده إلى مصلحة في الترك لا يقع الصوم فاسداً لموافقته للغرض..

وبهذا يتضح الجواب عن الدليل الأول بمقتضى هذا التصوير..

وأما بناءً على التصوير الثاني فالحل واحد، بمعنى أن المستحب التباكي في يوم عاشوراء أو حضور المجالس..، ولا يكون هناك مفسدة في الصوم لكي يلزم اجتماع الأمر والنهي، نعم هناك فرق بين التصوير الأول والتصوير الثاني يكمن في أنه في التصوير الأول يكون إسناد النهي إلى صوم يوم عاشوراء إسناداً حقيقياً بينما في الثاني يكون إسناداً مجازياً، تقريب ذلك:

أننا عرفنا أنه في التصوير الأول كان ترك الصوم من مصاديق الطبيعة المشتملة على المصلحة والطبيعي متحد مع فرده فيكون النهي عن الطبيعي نهياً عن فرده فيسند إليه حقيقة، بينما في التصوير الثاني المصلحة قائمة في البكاء وترك الصوم ليس من مصاديق البكاء ليتحد معه اتحاد الطبيعي مع فرده، فيكون إسناد النهي عن الصوم إسناداً إلى غير ما هو له..

ثم في ختام البحث عن القسم الأول يقترح جواباً جامعاً بين التصويرين بلا أن نلتزم بكون النهي في أحدهما حقيقياً وفي الآخر مجازياً، ألا وهو أن نحمل النهي في كلا التصويرين على النهي الإرشادي، والمرشد إليه هو أرجحية الترك على الفعل..

إن قلت: كيف يكون النهي الإرشادي رافعاً لتوهم جواز الاجتماع؟

قلت: باعتبار أن التضاد الذي هو منشأ القول بالامتناع لا يكون إلا بين حكمين تكليفيين، والأحكام التكليفية سنخ الأوامر والأحكام المولوية، ولا تضاد بين حكم مولوي وحكم إرشادي.. فالرواية تقول (صم) الاستحباب فيها مولوي، والرواية التي تقول (اترك الصوم) إرشاد إلى أن الصيام وإن كان فيه مصلحة

ولكن تركه فيه مصلحة أرجح..، ولا تضاد بين الحكم المولوي والحكم الإرشادي..
هذا تمام الكلام في القسم الأول من العبادات المكروهة..

درس ١٩٥:

ص ١٦٤، قوله رحمه الله: (وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول، طابق النعل بالنعل..)
وصل الكلام إلى توجيه القسم الثاني من العبادات المكروهة ما كان من قبيل النهي عن الصلاة في الحمام، وجه المصنف رحمة الله عليه هذا القسم بوجهين..

الوجه الأول: هو عين ما تقدم في القسم السابق، بأن يقال: إن في فعل الصلاة في الحمام لا يوجد حزارة ومفسدة وإنما قامت المصلحة في الترك، إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، وإما لأجل مقارنته وملازمته لعنوان ذي مصلحة، كأن يقال: أن الترفع عن ذكر الله تعالى في مكان غير مناسب فيه مصلحة وترك الصلاة في الحمام من مصاديق هذا العنوان..
فالحاصل أن في القسم الثاني يجري التوجيه المذكور في القسم الأول، وعلى هذا الأساس يكون التعبير بقولنا العبادة المكروهة فيه مسامحة لأن العبادة ليست مكروهة وإنما كان تركها كان مستحباً وفيه مصلحة..

الوجه الثاني: أن نلتزم بأن طبيعة العبادة مع قطع النظر عن مشخصاتها تشتمل على مصلحة معتدلة، فلنفترض مثلاً أن المصلحة التي تصل إلى حد الإيجاب عبارة عن ٦٠ درجة، وكانت الطبيعة مع قطع النظر عن مشخصاتها تشتمل على ٧٠ درجة، فإذا تشخصت هذه الطبيعة بملائم ومزية خارجية

فقد تزداد درجة المصلحة وقد تنقص وقد تبقى على ما هي عليه..

فمثلاً إذا تحققت الطبيعة في ضمن الصلاة في الدار فتبقى محافظة على ٧٠ درجة، وإن تشخصت في ضمن الصلاة في الحمام فتصل إلى ٦٠ درجة، وإذا تشخصت في ضمن الصلاة في المسجد فتصل إلى ٨٠ درجة، وهكذا.. والملاحظ أن الحد الأدنى في تشخص الطبيعة لم يتنزل عن درجة الإيجاب، فلذا تبقى العبادة واجبة وتبقى على رجحانها الباعث على إيجابها إن كانت واجبة وعلى استحبابها إن كانت مستحبة..

وعلى هذا الأساس يكون النهي المتعلق بالصلاة في الحمام ليس نهياً مولوياً أصلاً، بلا فرق بين أن يكون مرده إلى مفسدة الفعل أو يكون مرده إلى مصلحة الترك، أما الأول فلوضوح أن العبادة مع هذا المشخص المتدني حافظت على مصلحتها الواصلة إلى حد الإلزام فلا مفسدة في إتيان الفعل، وأما الثاني وهو المصلحة في الترك فباعتبار أن فعل العبادة في الحمام مثلاً يشتمل على تمام مصلحة الإيجاب، وتقويت المصلحة الزائدة ليس مفسدة خصوصاً إذا كان لأسباب عقلائية..

فإذا امتنع أن يُقصد من النهي النهي المولوي سواء رجع إلى حزاة في الفعل أو مصلحة في الترك فيتعين حمل النهي على الإرشادية، والحمل على الإرشادية في هذا القسم من العبادات ليس إلا لعدم المقتضي للمولوية، لأن النهي إما أن ينشأ عن مفسدة في الفعل أو مصلحة في الترك وهو غير موجود..

غاية الأمر يكون المرشد إليه في هذا النهي الإرشادي عبارة عن الإرشاد إلى ما ليس فيه هذه المزية لكون الثواب فيه أكثر.. ومن الممكن جداً أن تحمل المقولة المشهورة من أن الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب أن تحمل على هذا التوجيه الذي ذكرناه..

وليس المقصود من هذه المقولة بأن ما لا مزية فيه توجب المنقصة يتصف بالكراهة، وما فيه مزية لا توجب المنقصة يتصب بالاستحباب، لما عرفت من أن المراد من أقلية الثواب ليس هو نقصان الثواب إلى حد لا يصدق الرجحان، ضرورة قيام الإجماع على صحة الصلاة وكونها من مصاديق الواجب..

فهذا هو التفسير المنطقي لما ذكرنا..

وبالتالي يتضح الفرق بين هذا القسم والقسم السابق، فإن النهي في هذا القسم يتعين أن يكون إرشادياً، بينما النهي في القسم السابق قد يكون مولوياً فيما لو كانت المصلحة قائمة في الترك، فتكون الكراهة بمعنى استحباب الترك..
هذا تمام الكلام في القسم الثاني من العبادات..

ص ١٦٥، قوله رحمه الله: (وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز..)

وأما القسم الثالث كالصلاة في موضع التهمة، كالصلاة وأمامك صنم أو في بيت النار..

اتضح مما تقدم أنه في هذا القسم لا مانع من حمل النهي على المولوية لكن على نحو الإسناد المجازي، لأن الكون في موضع التهمة مع قطع النظر عن الصلاة فيه في حد ذاته فيه منقصة ومكروه، فكان حق الإسناد أن يسند النهي إلى الكون في موضع التهمة لا إلى الصلاة مع أنه في الروايات ورد لا تصلي في موضع التهمة فيكون الإسناد مجازياً، وهذا لا يتأتى في القسم الثاني لما ذكرنا من أن الكون في الحمام لا كراهة فيه..

كما أنه يمكن أن يجري في هذا القسم حلٌّ آخر يقتضي حمل النهي على الإرشادية، فيكون النهي حقيقياً لكنه ليس مولوياً.. والفرق بين الإرشادية في هذا القسم والإرشادية في القسم الأول أن المرشد إليه في هذا القسم هو البديل ولا يتأتى ذلك في القسم الأول، لأن الصيام في يوم عاشوراء لا بديل له.. والفرق بين الإرشادية في هذا القسم والإرشادية في القسم الثاني بحسب الوجه الثاني، أن الإرشادية في القسم الثاني نشأت من عدم المقتضي للمولوية، بينما في هذا القسم يوجد مقتضي للمولوية..

فتحصل من جميع ما تقدم أن الروايات الواردة في النهي عن الصلاة في موضع التهمة يمكن رفع المحذور فيها عن طريق الالتزام بالنهي المولوي المجازي، ويمكن رفع المشكلة فيها عن طريق الالتزام بالنهي الإرشادي الحقيقي بأن يكون المرشد إليه هو البديل الفاقد لهذا الملازم وهو الكون في موضع التهمة..

هذا كلّه عند من يقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أما على القول بالامتناع يأتي..

درس ١٩٦:

ص ١٦٥، قوله رحمه الله: (وأما على الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر...)

كان الكلام في القسم الثالث كالنهي عن الصلاة في موضع التهمة، والبحث تارة يقع بناءً على القول بإمكان اجتماع الأمر والنهي، وأخرى بناءً على القول بالامتناع..

أما على الأول فيظهر من الماتن جوابان..

الجواب الأول: أن نحمل النهي عن العبادة على المولوية ولكن يكون إسناد النهي إلى العبادة من باب الإسناد المجازي، فهنا دعويان..

الأولى: أن النهي مولوي لا إرشادي، ومدركه واضح باعتبار أن القسم الثالث يختلف عن الثاني بأن في القسم الثاني كان الكون في الحمام في حد ذاته غير مرجوح إن لم يكن راح، بينما في هذا القسم الكون في موضع التهمة مع قطع النظر عن الصلاة في حد ذاته مرجوحاً وفيه مفسدة، فإذا وجدت المفسدة صح توجيه النهي المولوي..

الثانية: أن هذا النهي المولوي يكون إسناده إلى العبادة من باب الإسناد المجازي، هذه الدعوى من الماتن رحمة الله عليه بحسب ظاهر كلامه -إن لم يكن صريح الكلام- تشمل صورتين..

الأولى أن يكون العنوان الذي فيه مفسدة مما تلازمه الصلاة وتقارنه، و**الثانية** أن يكون العنوان الذي فيه مفسدة منطبقاً على الصلاة..

أما على الأول فدعوى المصنف في غاية الوضوح باعتبار أن ما فيه مفسده هو العنوان الملازم والنهي في الرواية تعلق بالصلاة، فما فيه مفسدة ليس هو ما أسند إليه النهي فيكون الإسناد مجازياً..

أما لو كان العنوان الذي فيه مفسدة مما ينطبق على العبادة فلا تكون الدعوى واضحة، إذ أن العبادة حينئذ تكون نسبتها إلى العنوان نسبة الفرد إلى الطبيعي، وتقدم في القسم الأول أن النهي المولوي حينئذ يكون على الحقيقة.. هذا إشكال في عبارة المصنف..

والجواب عن هذه الشبهة: أن الفرق بين هذا القسم الثالث والقسم الأول، أنه في القسم الأول لا معنى للتفصيل بين الجواز

والامتناع لأنه في القسم الأول كان يوجد اتحاد حتى في العنوان بين متعلق الأمر ومتعلق النهي، فلذا كان العنوان المنطبق على صوم عاشوراء يؤدي إلى كون النهي المولوي عن صوم عاشوراء من باب الإسناد الحقيقي لا المجازي، بينما فيما نحن فيه باعتبار أن الكون في موضع التهمة مع عنوان العبادة عنوانان متغايران صح البحث تارة على الجواز وأخرى على الامتناع، إذ مع تعدد العنوان إن كنا نقول باستلزامه لتعدد المعنون فهو الجواز وإلا فالامتناع..

وعليه فعلى القول بالجواز وإن كان العنوان الآخر منطبقاً على العبادة لكن لما تقدم في المقدمات الأربع في اجتماع الأمر والنهي أن العنوان لا يؤخذ إلا ما به يُنظر إلى المعنون كانت المعنونات مختلفة، فلو كانت المفسدة قائمة في أحد المعنوين لا يلزم أن يكون المعنون الآخر فيه مفسدة، فلذا صحت مقولة الماتن من أن الإسناد يكون مجازياً..

الجواب الثاني: ألا نتصرف في الإسناد⁴ فحينئذ يكون النهي على الحقيقة ولكن يحمل على الإرشادية، ويكون هذا القسم يصح فيه ما صح في القسم السابق باعتبار أن الصلاة في موضع التهمة ليست مثل صوم عاشوراء لأن لها بدلاً فيكون النهي عن الصلاة في موضع التهمة للإرشاد إلى الصلاة في الموقع الآخر..

هذا تمام الكلام في حل المسألة بناءً على القول بالجواز..

أما لو كنا من القائلين بالامتناع، وأن العنوان فيما نحن فيه وإن تعدد فإن أحدهما الصلاة والآخر هو الكون في موضع التهمة لكن المعنون واحد، فيلزم اجتماع الضدين..

⁴ صار واضح أن المجاز والحقيقة في الإسناد لا المجاز اللفظي..

في هذه الصورة أشرنا في مبحث الثمرة إلى وجود احتمالين على مبنى الامتناع، الأول أن نقدم جانب النهي، والثاني أن نقدم جانب الأمر، أما في مقامنا فلا يوجد إلا احتمال واحد وهو تقديم جانب الأمر، لما تقدم من قيام الإجماع على صحة العبادة المكروهة، فإننا لو قدمنا جانب النهي لا تصح العبادة إلا في صورة الجهل عن قصور..

حينئذ يكون النهي عن العبادة في القسم الثالث كالنهي عن العبادة في القسم الثاني، أما عدم كونه كالقسم الأول فلوجود بدل في هذا القسم دونه على الأول، أما كونه كالقسم الثاني فباعتبار أنه من جهة له بدل كالقسم الثاني ومن جهة أخرى لا يوجد نهى فعلي، لأن المفروض نقول بالامتناع وتقديم جانب الأمر فيصبح ذلك هو عين النهي عن الصلاة في الحمام، مع المحافظة على الفارق المتقدم وهو عدم وجود الحزارة في الكون في الحمام مع وجودها في الكون في موضع التهمة.. فيكون ما نحن فيه بعد سقوط النهي في المجمع على القول بالامتناع يكون اتحاد العبادة مع العنوان المذكور مما يشخص العبادة بعنوان فيه منقصة، فيكون النهي عنه للإرشاد إلى مشخص آخر..

هذا تمام الكلام بناءً على الامتناع..

بعد وضوح ما تقدم يستنتج المصنف مما تقدم مطلبين..
المطلب الأول: أنه في القسم الأول لا مجال لتفسير الكراهة بأقلية الثواب، لأن أقلية الثواب إنما تصح في موارد وجود البديل ولا بدل في القسم الأول، بخلافه في القسمين الآخرين تقدم أن هذا ممكن..

لكن في القسم الثالث فيه تفصيل بين القول بالجواز والقول بالامتناع، فعلى القول بالجواز لا يمكن تفسير الكراهة بأقلية

الثواب؛ والسبب في ذلك لأنه على القول بالجواز تعدد المعنون فالمكروه غير المستحب، بخلافه على القول بالامتناع فإن هذا من موارد الامتناع الذي له مندوحة وبدل..

المطلب الثاني: هو أن أصل البحث كان في الدليل الأول للقائل بالجواز، وكما لاحظنا لم ينحصر الموارد المذكورة في كلام المستدل بالعبادة المكروهة بل مثلنا لذلك بالصلاة في المسجد حيث إنها واجبة ومستحبة..

درس ١٩٧:

ص ١٦٦، قوله رحمه الله: (ولا يكاد يأتي القسم الأول ها هنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه..)

كان البحث في ما لو كانت العبادة واجبة ومستحبة، خلاصة المطلب في ذلك: أن اجتماع العبادة الواجبة والمستحبة قد يكون من قبيل الصلاة في موضع التهمة بمعنى أن الكون في موضع التهمة وإن لم يجتمع مع الصلاة يكون مكروهاً، ففي مورد الوجوب والاستحباب قد يكون الأمر كذلك كما هو الحال في الصلاة في المسجد، حيث إن الكون في المسجد وإن لم يكن للصلاة في حد ذاته يكون مستحباً، وقد يكون نظير النهي عن الصلاة في الحمام كالأمر بالصلاة جماعة، فإن الاجتماع لوحده مع قطع النظر عن الصلاة قد لا يكون مستحباً..

إذا اتضح هذا المطلب فيرى المصنف رحمة الله عليه أنه في هذين القسمين كما هو الحال في القسمين الأخيرين من العبادة المكروهة يصح حمل الأمر على الإرشاد إلى ما في الفعل المجتمع مع الميزة من فضيلة، ويكون إسناد الأمر حينئذ إلى العبادة كالصلاة لا المسجد يكون إسناداً حقيقياً بلا فرق في ذلك بين القول بالجواز والقول بالامتناع..

أما على الجواز فواضح، وأما على الامتناع فلأن الامتناع إنما يؤثر فيما لو كان الأمر من قبيل الأوامر المولوية.. ويمكن أيضاً أن نقترح حلاً ثانياً وهو أن نحمل الأمر على المولوية مع رعاية الإسناد الحقيقي، ولكن بصرف الطلب عن مرحلة الفعلية إلى مرحلة الإنشاء والاقتضاء لأنه حينئذ حتى على الامتناع لا يوجد محذور، إذ المحذور في الامتناع هو اجتماع حكيمين فعليين لا أحدهما فعلي والآخر اقتضائي، وإلا لامتنعت أغلب الأحكام الشرعية في بداية الشريعة بمقتضى التدرج في الأحكام..

ويمكن أن نقترح حلاً ثالثاً بأن نتصرف في الإسناد ونقول بأن الإسناد يكون مجازياً، نظير ما جاء في القسم الثالث بلا حاجة إلى مزيد تفصيل..

أما ما يرتبط بالقسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة فظاهر عبارة الماتن بدواً أن القسم الأول لا يتأتى بمعنى أنه في العبادات المستحبة لا يوجد إلا قسمان بخلافه في العبادات المكروهة يوجد أقسامٌ ثلاثة..، هذا ما يعطيه ظاهر العبارة.. لكن بمقتضى ما يأتي بعد ذلك يتضح لنا أن مقصود المصنف ليس هو نفي القسم الأول وإنما نفي ما ذكر في القسم الأول، حيث ذكرنا في القسم الأول أن النهي تارة يكون من باب الانطباق وأخرى يكون من باب الملازمة (إما لكون الصوم في عاشوراء مما ينطبق عليه عنوان الحزارة أو ملازم لما فيه عنوان الحزارة)، هذا الكلام لا يجري بتفصيله في العبادة المستحبة وذلك لأن العبادة الواجبة لو كان ينطبق عليها عنوان راجح آخر لا شدد وجوبها وتأكد لا أنه يجتمع فيها أمران أحدهما أمر وجوبي والآخر أمر استحبابي، فلو فرضنا ترك الصوم في عاشوراء واجب وانطبق عليه عنوان آخر راجح وهو المخالفة لبني أمية وقلنا أن المخالفة لوحدتها مستحبة فهنا

لانطباقه على الواجب يتأكد الوجوب لا أنه يصبح الصوم واجب ومستحب..، هذا الشيء في القسم الأول في العبادة المكروهة لم يأتي لأنه لا لم يكن عندنا حرام وكراهة بل كان عندنا مكروه ومستحب وأحدهما لا يؤكد الآخر..

نعم على القول بالجواز لا مانع من ذلك لأنه على القول بالجواز يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، ومع تعدد المعنون لا معنى للقول بالاشتداد والتأكد بل يكون الوجوب متعلقاً بشيء والاستحباب متعلقاً بعنوان آخر، بلا فرق في ذلك بين العنوان المتحد والعنوان الملازم..

الدليل الثاني لجواز اجتماع الأمر والنهي..

ص ١٦٦، قوله رحمه الله: (ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، مطيعاً وعاصياً من وجهين..)

بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه إلى الدليل الثاني للقائل بجواز اجتماع الأمر والنهي وهو ما ذكره الحاجبي والعضدي، توضيحه:

أن هذا الدليل مركب من مثال واستنتاج، أما المثال: فلو أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في دار معينة، واتفق أن ذلك العبد خاط الثوب في ذلك المكان المعين، فإن العرف يعدونه مطيعاً وعاصياً...

أما الاستنتاج: فحاصله أن عد العرف لمثل هذا العبد مطيعاً وعاصياً فرع وجود أمر ونهي وإلا لما كان مطيعاً وعاصياً، وهذا يعني اجتماع الأمر والنهي..

يناقش المصنف في كلِّ من المثل والاستنتاج، أما المثل فحاصل المناقشة فيه: أنه لا يصلح مثلاً لاجتماع الأمر والنهي باعتبار أن المثل الصالح هو ما اشتمل على الخصوصية التالية: وهو أن يكون المجمع مصداقاً وجودياً لكلا العنوانين، ليتأتى فيه النزاع، وفي المثل المذكور الأمر ليس كذلك إذ أن الكون في المكان الخاص من مقولة (الآين) والخياطة من مقولة (الفعل) أو الوضع فلم يتحداً وجوداً، ولأجل ذلك حاول البعض تصحيح دليل الحاجبي بتبديل المثل وهو أنه لو أمر المولى عبده بمشي عشرين خطوة ونهاه عن المشي في الحرم فمشى العبد الخطوات العشرين في الحرم.. الأمر والنهي مشي..

أما المناقشة في الاستنتاج فحاصله: أنه لا نسلم أن العبد المذكور يعد مطيعاً وعاصياً لأنه مع قيام البرهان على الامتناع فلا يخلو، إما أن نرجح جانب الأمر فيعد مطيعاً لا عاصياً، وإما أن نرجح جانب النهي فيعد عاصياً لا مطيعاً، نعم الإطاعة والعصيان بمعنى موافقة الغرض وعدمه وإن لم يوجد أمر لا مانع منها لكن هذا لا يدل على المطلوب من جواز اجتماع الأمر والنهي، ولذا قلنا سابقاً مع كوننا من أهل الامتناع بصحة العبادة في المجمع للجاهل عن قصور.. وبهذا تم الكلام في مناقشة أدلة الخصم، والمقصود منه هو الخصم الأول أي القائل بالجواز مطلقاً..

مناقشة القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً..

وأما الخصم الثاني وهو القائل بالتفصيل وهو ما نسب إلى المقدس الأردبيلي حيث قال بالجواز عقلاً وبالامتناع عرفاً.. أما الجواز عقلاً فتقدم بمقتضى المقدمات الأربعة امتناعه، وأما الامتناع عرفاً فعلى الرغم من كونه موافقاً لنا لكن مع ذلك لا

نقبله باعتبار أن ما نحن فيه ليس من مجالات تحكيم العرف، لأن العرف يُرجع إليه في معرفة مداليل الألفاظ ومسألتنا عقلية محضة خصوصاً بعد ما تقدم من أن ذكر الأمر والنهي في العنوان لا لخصوصية فيهما، بل لأجل أن الغالب في الواجبات والمحرمات تكون بتوسط الأمر والنهي.. وبهذا تم الكلام في أصل المطلب، ويقع في تنبيهات..

درس ١٩٩: بحسب ترتيب الدروس..

تنبيهات مسألة الاجتماع والنهي:

ص ١٦٧، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور: الأول: ان الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، وإن كان يوجب ارتفاع حرمة..)

وصل الكلام إلى تنبيهات اجتماع الأمر والنهي..

التنبيه الأول: التوسط في الدار المغصوبة..

يتناول فيه الماتن رحمة الله عليه مسألة كانت معركة للأراء، ودخلت في الفقه تارة، وفي الأصول أخرى، وعنوانها التوسط في الدار المغصوبة..

لو دخل المكلف باختياره إلى أرض مغصوبة ثم التفت إلى نفسه وأراد أن يرفع الحرمة عن نفسه بالخروج، فما هو حكم هذه الحركة الخرجية سواء كنا من القائلين بالامتناع أم كنا من القائلين بالجواز؟

وقبل أن يشرع في بيان الأقوال في هذه المسألة قدم مقدمة، حاصل هذا التمهيدي..

أن المكلف تارة يفعل الحرام بالاختيار، وأخرى يفعل الحرام بالاضطرار، لا إشكال ولا بحث في الصورة الأولى، في صورة فعله للحرام بالاضطرار تارة يكون الاضطرار بسوء الاختيار، وأخرى لا يكون كذلك..

لا شبهة أن في الصورة الثانية يسقط التكليف خطاباً وإدانةً، كما لو أقحم شخص في أرض مغصوبة فإن الكون في الأرض المغصوبة حرام، ولكن لا اضطراره لا بسوء اختياره إذ ليس له اختيار، يسقط التكليف خطاباً -لوضوح أن الاختيار حد التكليف عقلاً- وإدانةً لقبح إدانة المضطر..

أما لو كان من قبيل الصورة الأولى بأن كان ارتكاب الحرام اضطراراً ناشئاً عن سوء اختياره، من قبيل التوسط في الدار

المغصوبة، فإن المكلف قبل أن يدخل إلى الدار كان متمكناً من ترك الغصب بأناقته الثلاثة وهي (التصرف الدخولي، والتصرف المكثي، والتصرف الخروجي)، فإن التصرف الخروجي وإن كان متأخراً عن الدخول لكنه من قبيل الأفعال التوليدية التي يستطيع تركها بترك سببها، فعندما دخل إلى الدار باختياره صار مضطراً إلى التصرف الخروجي، لكن هذا الاضطرار بسوء الاختيار، لاختياره السيء لدخول الأرض المغصوبة..

هذا يمكن أن يُقسم إلى صورتين:

الصورة الأولى: أن يتكون في الحرام المضطر إليه ملاك الوجوب، والصورة الثانية: ألا يتكون، فقد يكون هذا الفعل الحرام المضطر إليه بحسب الفرض بمكان من الأهمية يقتضي وجود ملاك الوجوب، وقد لا يصل إلى هذه الدرجة..، ولكن على كلا صورتين لا يمكن أن نلتزم بإيجابه، أما على الصورة الثانية فواضح لعدم ملاك الوجوب، أما على الصورة الأولى فلأجل أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، فيمكن أن يؤثر ذلك الملاك لولا ارتكابه للمحرم بسوء اختياره..

هذه المقدمة التي قدمها على المسألة الأصلية في الجملة متفق عليها، ومنها ينطلق إلى المسألة العويصة المعروفة بعنوان (التوسط في الدار المغصوبة)..

تارة يقع الكلام في هذه المسألة بناءً على القول بالامتناع، وأخرى بناءً على الجواز، ولا بد قبل بيان الأقوال من الالتفات إلى أن البحث والنزاع في مسألة التوسط إنما هو على تقدير كون التخلص من الحرام منحصراً بالحركة الخروجية المحرمة لولا الاضطرار، أما لو أمكن له التخلص من الغصب

بدون توسط الحركة الخرجية فلا بحث بينهم في كون الحركة الخرجية حينئذ محرمة..

أما على القول بالامتناع فتعددت الأقوال.. بين قائل بأن الحركة الخرجية منهي عنها بالنهي الفعلي بدعوى: أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار ليس فقط إدانة بل لا ينافيه خطاباً..

وبين قائل بأن هذه الحركة الخرجية تتصف بالأمر الفعلي لسقوط النهي بالاضطرار وكون التصرف الخرجي مقدمة للتخلص من الحرام، ومقدمة الواجب واجبة..

لكن أصحاب القول بأن التصرف الخرجي مأمور به بالأمر الفعلي اختلفوا إلى فرقتين، فرقة تلتزم بالأمر مع جريان حكم المعصية على الفعل فإن النهي وإن سقط خطاباً لكنه لا يسقط إدانةً، فهذا الفعل واجب وليس بحرام لكن لكونه بسوء الاختيار يعاقب عليه..

وفرقة لم تجري على هذا الفعل الواجب حكم المعصية.. هذه هي الأقوال المعروفة بناء على القول بالامتناع..

أما بناء على الجواز، فأضيف إلى تلك الأقوال قول آخر ذهب إليه أبوهاشم الجبائي واختاره من متأخري علماء الأصول الميرزا القمي بل نسبه إلى ظاهر الفقهاء، وحاصله: أن التصرف الخرجي مأمور به ومنهي عنه..

أما الوجه في نسبة هذا القول إلى ظاهر الفقهاء فلكونهم قد أفتوا في فاقد الاستطاعة في مسألة الحج بالوجوب مع كون فقده للاستطاعة بسوء اختياره، فاستنتج من هذه الفتوى أنهم يرون أنه فعل حراماً وفي الوقت نفسه يجب عليه تحصيل الاستطاعة..

المصنف رحمة الله عليه يرى -مع كونه من القائلين بالامتناع- أن التصرف الخروجي منهي عنه لكن لا بالنهي الفعلي بل بالنهي السابق الساقط خطاباً بطرو الاضطرار، وليس بمأمور به بل حاله حال ما لو لم يوجد توقف في التخلص من الحرام عليه، أو حاله حال ما لو وجد التوقف لكنه لم يكن على وجه الانحصار، فهنا دعويان..

الدعوى الأولى: أن التصرف الخروجي يتصف بالحرمة السابقة الساقطة..

الدعوى الثانية: أن التصرف الخروجي لا يتصف بكونه مأموراً به..

وانتفاء الأمر (الأمر الغيري) عن فعل من الأفعال له مناشيء متعددة..

المنشأ الأول: أن لا يوجد توقف أصلاً، فيكون انتفاء الأمر من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، واختار المصنف رحمة الله عليه أن التصرف الخروجي في ما نحن فيه لا يوجد فيه مناط التوقف، يعني ليس بواجب لعدم التوقف، وذلك في تعليقه على الكفاية، توضيحه:

أن التصرف الخروجي بحسب الدقة يكون مقدمة للكون في خارج الدار، والكون في خارج الدار لا يتعنون بعنوان الوجوب، وإنما المتعنون بعنوان الإيجاب هو ترك الكون في الدار لكون الكون في الدار محرماً فتركه واجباً، فما هو واجب التصرف الخروجي ليس مقدمة له، وما كان التصرف الخروجي مقدمة له ليس بواجب..

فاذاً عدم إيجاب التصرف الخروجي من باب السالبة بانتفاء الموضوع وهو عدم التوقف..

المنشأ الثاني: لعدم طرو الأمر الغيري على تقدير صدق التوقف هو عدم الانحصار في صورة كون إحدى المقدمتين محرمة، كما لو توقف انقاذ الغريق على المرور بأحد طريقين أحدهما مغصوب، فإن التوقف وإن كان حاصلًا في المثال إلا أنه لا يترشح الوجوب لوجود المانع، فيكون عدم الاتصاف بالأمر الغيري لا من باب عدم المقتضي والسالبة بانتفاء الموضوع بل من باب وجود المانع وتقدم توضيح ذلك مفصلاً في مقدمة الواجب..

هذا الشيء وإن كان لا ينطبق على ما نحن فيه لفرض أن النزاع في مسألة التوسط إنما هو في صورة الانحصار، لكن لا بد أن نتعامل مع المقام معاملة عدم الانحصار، وهذا هو المنشأ الثالث، وذلك بأن يكون الاضطرار بسوء الاختيار.. هذا خلاصة ما أفاده المصنف..

درس ٢٠٠:

ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة؟)

ما زال البحث فيما أفاده الآخوند بالنسبة للتصرف الخروجي، وكان حاصل ما ادعاه مركب من جزئين، الأول إيجابي وهو أن التصرف الخروجي منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، الجزء الثاني سلبي وهو أن التصرف الخروجي ليس بمأمور به..

وكان حاصل دليل الجزء الأول أن الاضطرار مطلقاً حذراً للتكليف خطاباً وإن كان بسوء الاختيار، فلذا قلنا منهي عنه بالنهي السابق، فيسقط الخطاب بالتحريم فعلاً عندما يصبح المكلف متوسطاً في الدار المغصوبة، ولكن لكون ذلك بسوء

اختياره لا يسقط التكليف إدانةً ومسؤوليةً فيعاقب على الغضب المتحقق بالتصرف الخروجي..

وأما الجزء الثاني السلبي وهو عدم كونه مأموراً به خلافاً لمثل الشيخ الأعظم فهناك بيانان في توجيه كون التصرف الخروجي مأموراً به..

البيان الأول: بيان بسيط يطرأ على الذهن للوهلة الأولى، وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن التصرف الخروجي مقدمة، وإثبات مقدميته بأحد أسلوبين..

الأسلوب الأول: أن الخروج مقدمة لترك الغضب المحرم.

الأسلوب الثاني: أنه مقدمة للتخلص من الحرام.

والفرق بينهما هو الفرق بين الواقعية والانتزاعية.

المقدمة الثانية: أن مقدمة الواجب واجبة.

أما كون ترك الغضب في الأسلوب الأول واجباً فباعتبار أن الغضب محرم وبين النقيضين يوجد ملازمة اقتضائية في الحكم، فإذا كان الغضب حراماً فتركه يكون واجباً، فثبت أن التصرف الخروجي مقدمة لواجب..

وأما كون التخلص من الحرام واجباً فهو أمر وجداني لا يحتاج إلى دليل..

هذا تمام الكلام في البيان الأول..

من مجموع كلمات المصنف في المتن والتعليق يفهم عدة مناقشات للبيان الأول..

المناقشة الأولى: نفي المقدمية وهو الذي أفاده في التعليق، فإن الخروج من الدار مقدمة للكون خارج الدار، وليس مقدمة لترك الكون في الدار، وهذا بحاجة إلى بيان:

الخروج من المفاهيم الإضافية فهو بالنسبة إلى الدخول أو البقاء يكون من مقولة التضاييف، وليس من مقولة الحركة لأن الحركة على التحقيق تقع في مقولة الأين والخروج يعتبر الآن الأول منه معداً للآن الثاني، وإذا مضينا في خط التدرج كان مجموع الآنات معداً لما يحصل بعدها، وما يحصل بعد مجموع الآنات هو الكون خارج الدار، فلذا كان التصرف الخروجي على التحقيق مقدمة للكون خارج الدار، فيكون مقدمة للكون في خارج الدار..

نعم اعتذر المصنف في التعليقة عن اطلاقهم لمقدمة الخروج لترك الكون في الدار بأن ترك الكون في الدار ملازم للكون خارج الدار، فلذا أطلقوا على الخروج أنه مقدمة لترك الكون في الدار، ولكن على التحقيق هو مقدمة للكون خارج الدار..

المناقشة الثانية: أنه على تقدير التنزل وتسليم المقدمة لا تتصف هذه المقدمة بالوجوب، لكونها مبعوضة للمولى وكان المكلف متمكناً من ترك التصرف الخروجي بأن لا يدخل إلى الدار أصلاً، واضطراره إليه مع كونه بسوء اختياره لا يجعله محبوباً ومأموراً به للمولى..

المناقشة الثالثة: راجعة إلى دعوى ما يمكن أن يطراً على ذهن المبتديء من أن الالتزام بعدم وجوب التصرف الخروجي مع تسليم مقدميته خرق لكبرى أن مقدمة الواجب واجبة..

جواب هذا التوهم أن تلك الكبرى وإن كانت مسلمة وهي مما يحكم بها العقل بالملازمة كما ثبت في محله، لكن إذا حكم العقل بحكم على موضوع خاص مع انتفاء ذلك الموضوع الخاص لا يكون رفع الحكم من باب تخصيص حكم العقل بل من باب التخصص، وهذا لا ضرر فيه..

وما نحن فيه من باب التخصص لا تخصيص، لأن كبرى ترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة لا يحكم به العقل إلا في صورة كون المقدمة مباحة، وهذا الموضوع أعني المقدمة المباحة غير متوفر في المقام، لما عرفت من أن التصرف الخروجي وإن سقط التكليف فيه خطاباً لكنه لم يسقط إدانة ومسؤولية ومبغوضية، فبالتالي لا يلزم تخصيص كبرى وجوب مقدمة الواجب..

ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها..)
 إن قلت: أنه نسلم بأن تمام المناط والموضوع في إيجاب المقدمة ليس هو عنوان المقدمة، ولكن لا يكفي للخروج عن حكم العقل مجرد اتصاف ما هو مقدمة بالحمل الشائع بالحرمة والمبغوضية، بل لابد ليرتفع حكم العقل من أن تكون المقدمة المحرمة غير منحصرة، كما لو كان إنقاذ الغريق مقدمتان إحداهما المرور من ملك الغير والأخرى المرور من ملك النفس، فلا شك حينئذ أنه لا يترشح الوجوب من إنقاذ الغريق إلى المرور من ملك الغير، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانحصار المقدمة بحسب الفرض، فحينئذ لابد أن يتصف التصرف الخروجي بالوجوب الغيري..

قلت: في مقام الجواب عن هذا الإشكال يقول الماتن رحمة الله عليه أن إيجاب المقدمة لا يمكن أن يتم في المقدمة المحرمة إلا إذا كانت الغلبة لذي المقدمة عند تدافع المقتضيات كما في مثال الغريق، فإن إنقاذ الغريق أهم من الاعتداء على مال الغير ففي صورة الانحصار وتدافع المقتضيات وكون الغلبة لملاك إنقاذ الغريق يمكن أن تتصف المقدمة بالإيجاب..

وما نحن فيه التصرف الخروجي فيه صفة الأهمية لكوننا لو لم نخرج لاقتضى ذلك تصرفاً زائداً فهو أهم، ولكن فرقه عن إنقاذ الغريق أنه كان بسوء الاختيار، والاضطرار بسوء الاختيار لا يسقط المبعوضة، فلا تدافع في البين لتسقط المبعوضة وليترشح الوجوب الغيري إلى التصرف الخروجي..

ونستطيع إقامة البرهان على عدم تبدل التصرف الخروجي عمّا كان عليه من المبعوضة قبل الدخول، حاصل هذا البرهان:

أن هذه المبعوضة التي هي روح الحرمة لو ارتفعت فهذا يعني أنها معلقة على إرادة المكلف، فلو لم يرد المكلف الدخول كان الخروج مبعوضاً ومحرمًا، ولو أراد الدخول لارتفعت الحرمة، وتعلق الحرمة والمبعوضة على الإرادة كما ترى، فإن التكليف هو الذي يحدث الإرادة عند العبد فكيف يكون معلقاً عليها، فالتصرف الخروجي يبقى مع ما هو عليه من المبعوضة والحرمة فلا يترشح إليه الوجوب..

درس ٢٠١:

ص ١٦٩، قوله رحمه الله: (إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام..)
البيان الثاني: لإثبات وجوب التصرف الخروجي وأنه مأمور به بالأمر الغيري، هو ما أفاده الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في مطارح الأنظار، وحاصله:

أن التصرف الخروجي لا يمكن إلا أن يتصف بالمحبوبية وتعلق الأمر به، وذلك لأن الحرام هو الغصب والتصرف في ملك الغير بدون إذنه، والوجه في حرمة كونه من مصاديق

الظلم والاعتداء على حق الغير، فكلما صدق عنوان الظلم والاعتداء على ملك الغير تحققت الحرمة والمبغوضية.. وإذا أردنا أن نرى مدى انطباق هذا العنوان على الحركات الثلاث لوجدنا ينطبق على الحركة الدخولية وينطبق على البقاء لكنه لا ينطبق على الحركة الخروجية، والسبب في ذلك أن الحركة الخروجية مما يتوقف عليها رفع الظلم والاعتداء على ملك الغير، وما يتوقف عليه رفع الظلم لا يمكن أن يتصف بالظلم، فكيف يكون مبغوضاً ومحرمًا؟!، فإن التصرف الخروجي نظير شرب الخمر الذي يتوقف عليه نجاته النفس من التهلكة، فكما أن هذا الشرب لا يتصف بالمبغوضية كذلك التصرف الخروجي..

ومن هذا البيان يتضح أن القول بحرمة التصرفات الثلاثة قبل الدخول غير صحيح، لأن تحريم التصرف الخروجي قبل الدخول غير ممكن لكون المكلف قبل الدخول لا يستطيع تركه إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ يقال لم يخرج لكونه لم يدخل، وبعد الدخول لما صدق على التصرف الخروجي عنوان التخلص من الظلم فلا يمكن أن يتصف بالمبغوضية، وعليه فالتصرف الخروجي ليس بحرام في حال من الأحوال لا قبل الدخول لعدم التمكن من تركه إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع ولا بعد الدخول لصدق عنوان حسن عليه، فيكون حينئذ مأموراً به ومحبوياً للمولى وحاله حال شرب الخمر لإنقاذ النفس من التهلكة وأكل الميتة كذلك.. هذا تمام ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم..

وأعترض عليه المصنف بوجوه:

الوجه الأول: أن حكم العقل بحسن التصرف الخروجي وحكم الشرع بمطلوبيته يتوقف على أمرين..

الأمر الأول: أن ينحصر التخلص به، وهذا عيناً نظير شرب الخمر..

الأمر الثاني: أن لا يكون ذلك بسوء اختياره، بأن يكون قد أدت جراته واختياره السيء إلى الوقوع في الحاجة إلى التخلص بطريق محرم ذاتاً، وذلك تطبيقاً لقاعدة أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار..

والأمر الأول فيما نحن فيه وإن كان متوفراً لأن هذا هو مفروض البحث، إلا أن الأمر الثاني ليس كذلك..
وعليه فلما كان المكلف متمكناً باختياره بأن لا يوقع نفسه في هذا المحذور فلا يتصف هذا الفعل بعد وقوعه في المحذور بالحسن عقلاً والمطلوبية شرعاً..

الوجه الثاني: يرتبط بدعوى الشيخ أن التصرف الخروجي لا يتصف بالحرمة قبل الدخول، فيُنقَضُ عليه بالتصرف البقائي إذ أن كلاً من التصرفين الخروجي والبقائي يشتركان في توقفهما على الدخول، وتركهما قبل الدخول يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، فلم خص الشيخ ارتفاع الحرمة عن التصرف الخروجي فإن ما ذكره بعينه يجري في التصرف البقائي؟!!

الوجه الثالث: حلي، وحاصله أن الفرق بين الدخول وبين البقاء والخروج في كون الأول لا يحتاج إلى واسطة بينما الأخيرين يحتاجان إلى واسطة، ومراراً ذكرنا أن الأفعال التوليدية وهي التي تتوقف على واسطة لا مانع من اتصافها بالحرمة مثل الإلقاء من شاهق والقتل حصل بعد الإلقاء..، والحل أن المقدور عليه بالواسطة مقدور عليه..

الوجه الرابع: يرتبط بتنظير الشيخ لمقامنا بمسألة شرب الخمر للنجاة من التهلكة، والإشكال أن هذه المسألة لا يخلو حالها من صورتين..

الأولى: أن يكون المكلف قد وقع في التهلكة اتفاقاً فاضطر إلى شرب الخمر.

الصورة الثانية: أن يكون قد وقع في التهلكة بسوء اختياره كما لو أقدم على شرب السم ولا ينجيه إلا الخمر. فإن كان مقصود الشيخ من التنظير الصورة الثانية فهذا أول الكلام لا نسلم أن شرب الخمر يتصف بالحسن والمطلوبية، لأنه هو عين مسألتنا..

وإن كان مقصوده من التنظير الصورة الأولى فقياس ما نحن فيه عليها قياس مع الفارق..

درس ٢٠٢:

ص ١٧١، قوله رحمه الله: (إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً..)

وصلنا إلى النتيجة الثانية وهي أن الحركة الخرجية لا تتصف بالوجوب الشرعي بل تتصف بالمبغوضية والحرمة ملاكاً وإدانةً، فعلى هذا الأساس يطراً الإشكال التالي، حاصله:

أن التخلص من الحرام فُرض أنه من الواجبات إذا كان يتوقف على التصرف الخرجي مع كون التصرف الخرجي محرماً فيكون التخلص من الحرام ممتنعاً، غاية الأمر الممتنع ينقسم إلى أنحاء ثلاثة (الممتنع عقلاً، والممتنع عادة، والممتنع شرعاً)، وفيما نحن فيه يكون التخلص من الحرام لتوقفه على التصرف الخرجي المحرم ممتنعاً شرعاً، لأن المفروض التصرف الخرجي مبغوض للمولى ومحرم بالحرمة السابقة، فيتنقح صغرى لكبرى الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، أي كما

أن الممتنع عقلاً لا يمكن للمولى أن يأمر به لكونه تكليفاً بغير المقدور كذلك لا يمكن له أن يأمر بالممتنع شرعاً.. هذا ما أفاده المستشكل بعنوان إن قلت..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بوجهين:
الوجه الأول: لا نُسلم اندراج الأمر بالتخلص من الحرام تحت كبرى الامتناع، وذلك لما عرفت من أن التصرف الخروجي وإن استحال أن يعرض عليه الأمر الشرعي لكنه العقل يلزم به تخلصاً عن المحذور الأشد، فمع إلزام العقل بالتصرف الخروجي لا يكون التخلص من الحرام ممتنعاً..
 وبعبارة ثانية: إن الامتناع تارة يكون بضيق القدرة تكوينياً كما هو الحال في الممتنع عقلاً، وأخرى يكون بضيق القدرة تشريعاً كما لو حرّم الشارع الصعود على السلم، فلا يُعقل حينئذ أن يأمر بالكون على السطح لأن العقل يلزم العبد بإطاعة نهي المولى، فلو أمر بالكون على السطح فإما أن يتنازل عن نهيه وهو خلاف الفرض وإما أن يبقى على نهيه فيكون المولى قد صدر منه حكرمان ضاقت قدرة العبد عن امتثالهما عقلاً لا شرعاً، فيرجع الامتناع الشرعي إلى الامتناع العقلي..
 أما مع حكم العقل بلابدية الإتيان بشيء مع بقاء الحرمة والمبغوضية الناشئة عن سوء الاختيار فلا يرجع الامتناع الشرعي إلى الامتناع العقلي..، هذا أولاً..

الوجه الثاني: لو تنزلنا وسلمنا بأن الممتنع شرعاً في المقام كالممتنع عقلاً، فقاعدة الامتناع تسقط لنا الإيجاب الشرعي للتخلص من الحرام ولأداء حق الغير إليه، وإذا سقط الخطاب يبقى مع ذلك حكم العقل بلزوم الإتيان إرشاداً إلى لزوم التخلص من الحرام الذي تنجز عليه سابقاً، وذلك لأن التخلص

من الحرام لا قصور في ملاكته لأن الامتناع يصادم الخطاب والبعث الفعلي ولا يصادم الملاك، إذ رب شيء ممتنع الوقوع لكنه فيه مصلحة ومحبوب، فالعقل يلزم بالاتيان به وإن كان الخطاب الفعلي ممتنعاً والبعث كذلك..

ص ١٧٢، قوله رحمه الله: (وقد ظهر بما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية عليه..)
بعد أن ثبت الماتن نظريته في مرحلتي الاقتضاء ورفع الموانع، شرع في إبطال سائر الأقوال المذكورة في المقام..
وكان من جملة الأقوال: أن الحركة الخرجية مأمور بها غير منهي عنها، لكن يجري عليها حكم المعصية..
ومدرك هذا القول صار واضحاً، أما أنها مأمور بها فلكونها مقدمة للتخلص من الحرام الواجب، أما عدم تعلق النهي بها فلكونها مع توقف الواجب عليها لا يمكن النهي عنها للفرار عن قاعدة الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، لكن لا مانع من جريان حكم المعصية لكون العبد بسوء اختياره أوقع نفسه في هذه المخمصة..

فلوجود جهة الاشتراك مع رأي المصنف انصب إشكال المصنف على جهة الافتراق، فناقش ذلك بوجهين..
الوجه الأول: ما عرفت من استحالة تعلق الأمر بالحركة الخرجية..

الوجه الثاني: أن الحركة الخرجية لو كانت واجبة وفي الوقت نفسه يجري عليها حكم المعصية فيلزم في عالم الملاك اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد، وهذا ممتنع حتى عند القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، لوضوح أن الجواز إنما

قيل به لتعدد العنوان الكاشف عن تعدد المعنون، وفيما نحن فيه لا يوجد تعدد للعنوان..

صاحب الفصول كأنه التفت إلى هذا الإشكال فحاول الالتفاف عليه، وحاصل ما أفاده في المقام: أن زمان التحريم و زمان الإيجاب لَمَّا كانا مختلفين فيكفي ذلك في رفع غائلة اجتماع الضدين، وما نحن فيه يختلف زمان الإيجاب عن زمان التحريم، فإن الحركة الخرجية محرمة قبل الدخول وواجبة بعد الدخول، فمع اختلافهما زماناً لا يلزم اجتماع الضدين، لأن من الوحدات المعتبرة في استحالة اجتماع الضدين الوحدة في الزمان..

حاصل الجواب الذي يذكره المصنف هو أنه: وإن ثبت في محله أن اجتماع الضدين يُشترط فيه الوحدة في الزمان، لكن الزمان الذي اعتبرت وحدته شرطاً في التضاد لا الزمان الذي يكون ظرفاً لإنشاء التحريم والإيجاب مع وحدة زمان الفعل المأمور به والمنهي عنه، فعلى هذا الأساس يستحيل أن ينهى المولى عن شرب الماء في الليل ويأمر بشربه في الليل وإن كان زمان صدور النهي مغايراً لزمان صدور الأمر، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن النهي وإن كان ظرفه الزماني قبل الدخول والأمر بعد الدخول لكن الفعل المأمور به والمنهي عنه زمانه بعد الدخول، فتحققت الوحدة في الفعل الزمانية فيمتنع..

درس ٢٠٣:

ص ١٧٢، قوله رحمه الله: (كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة، كون النهي مطلقاً وعلى كل حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول..)

ما زال البحث في مناقشة ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن التصرف الخروجي مأمور به ولكن تجري عليه حكم المعصية، ولما كان الشق الثاني أعني جريان حكم المعصية مشتركاً بينه وبين المصنف فلم يناقش فيه، وإنما ناقش في كونه مأموراً به، وكان الوجه الثاني من مناقشة المصنف: أنه يلزم اتصاف الفعل الواحد بالوجوب والحرمة وهذا مستحيل حتى عند القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، وذلك لوحدة العنوان..

يوجد محاولتان لرفع غائلة اجتماع الضدين، تقدمت المحاولة الأولى..

المحاولة الثانية: أن النهي المتعلق بالتصرف الخروجي من قبيل النهي المطلق، فإن التصرف الخروجي حرام بحسب الملاك واللب مطلقاً قبل الدخول وبعد الدخول..

أما حرام قبل الدخول فلما عرفت عند مناقشة الشيخ الأعظم من أن المكلف قادر قبل الدخول على التصرف الخروجي لأنه من قبيل الأفعال التوليدية التي تكون القدرة على الوساطة فيها قدرة على ذي الوساطة، فإذا كان مقدوراً عليه فيصح تعلق النهي به، فثبت أن النهي والحرمة من التكاليف المطلقة..

بينما الأمر والإيجاب من التكاليف المشروطة فإن التصرف الخروجي إنما يكون مأموراً به وواجباً على تقدير الابتلاء بالدخول، أما قبل الابتلاء بالدخول فلا إيجاب لفرض أن إيجاب الخروج مترشح عن وجوب التخلص من الغضب، والتخلص من الغضب لا يتحقق إلا بعد الدخول، فاختلف الوجوب والحرمة بالإطلاق والاشتراط رافع لغائلة التضاد..

هذا ما يظهر بدواً مما نقله الماتن عن صاحب الفصول..

وجوابه ظاهر، فإن الواجب المشروط وإن لم يجمع الحرام المطلق في بعض التقادير ولكن المطلق يجمع المشروط في كل التقادير، فإن حرمة التصرف الخروجي لما كانت ثابتة على كل حال -أي قبل الدخول وبعد الدخول- فإنه في ظرف البعدية تجتمع هذه الحرمة مع وجوب الخروج، وبعد وحدة العنوان لأبد من القول بالامتناع حتى عند القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي..

البعض وفي أكثر من حاشية وربما الأصل في ذلك هو الشيخ علي صاحب الحاشية كأنهم يعترضون على المصنف ويخطئونه فيما نقله عن صاحب الفصول، إذ أن صاحب الفصول لا يريد أن يرفع غائلة التضاد بمجرد الإطلاق والاشتراط كما نقل المصنف، وإنما يريد أن يقول أن الحرمة لما كانت ثابتة قبل الدخول لفرض أنها من التكاليف المطلقة وغير المشروطة بالدخول، لكن بعد الدخول ما يكون ثابتاً بالفعل للتصرف الخروجي ليس إلا الإيجاب، فلم يجتمع الوجوب مع الحرمة..

وفي هذا الدفاع نظر وعدم التفات إلى أن صاحب الفصول مختاره أن التصرف الخروجي مأمورٌ به مع جريان حكم المعصية عليه، وقد عرفت في توضيح نظرية المصنف أن إجراء حكم المعصية نشأ من أن الحرمة وإن كانت بعد الدخول ساقطة خطاباً لكنها غير ساقطة ملاكاً وإدانةً، وإلا لا يبقى وجه لجريان حكم المعصية عليه، فالذي سقط بالاضطرار هو الخطاب أما روح الحرمة ما زال باقياً فيجتمع مع الإيجاب ويعود اجتماع الضدين جدعاً..

هذا تمام الكلام في مناقشة صاحب الفصول..

١٧٣، قوله رحمه الله: (وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، ففيه -مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع..) بعد ذلك يشرع المصنف رحمة الله عليه في مناقشة ما اختاره الميرزا القمي رحمة الله عليه، وحاصله:

أن التصرف الخروجي بعد الابتلاء في الدار المغصوبة يكون مأموراً به ومنهياً عنه، أما أنه مأمور به فلكون التصرف الخروجي مقدمة للتخلص من الحرام الواجب ومقدمة الواجب واجبة، أما كونه منهياً عنه فلكون الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، ويرتفع محذور اجتماع الضدين عن طريق الالتزام بجواز اجتماع الأمر والنهي..

يعترض المصنف على هذه النظرية بوجوه:

الوجه الأول: أنك عرفت بطلان المبنى، أعني جواز اجتماع الأمر والنهي، وأن الصحيح بمقتضى المقدمات الأربعة التي ذكرها المصنف هو القول بالامتناع..

الوجه الثاني: أنه لو رفعنا اليد عن المبنى وكنا من القائلين بالجواز، لكن القائل بالجواز لا يقول به مطلقاً حتى مع وحدة العنوان، وذلك لما عرفت من أن القول بالجواز يعتمد على مقولة إن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنوي، فبالضرورة ينحصر القول بالجواز بصورة تعدد العنوان، وفيما نحن فيه الخروج بعنوانه يكون واجباً ومحرمًا، وهذا لا يقول به حتى القائل بالجواز..

إن قلت: إن التصرف الخروجي يمكن أن يتصف بعنوانين، بأحدهما كان محرماً وبالأخر كان واجباً، أما العنوان الذي كان به محرماً فهو عنوان الغصب لأن الحركة الخروجية غير

مأذون بها، وأما العنوان الذي كان به واجباً فهو عنوان التخلّص من الحرام، فإذا تعدد العنوان تعدد المعنون.. إذاً الأشكال الثني للماتن بعد التنزل عن مبنى الامتناع لا يكون وارداً..

قلت: التخلّص من الحرام ليس عنواناً يعرض عليه الوجوب، لأن التخلّص من الحرام من العناوين الانتزاعية إذا ترك المكلف الحرام ينتزع عن تركه عنوان التخلّص، وترك الحرام سببه الخروج لا أن الخروج معنون بعنوان التخلّص، فعلى هذا الأساس لا يتصف الخروج بعنوانين

وبعبارة أوضح: ليس كل عنوان يكون مجدياً لرفع غائلة التضاد، بل العنوان المجدي هو العنوان الذي يقع معروضاً للإيجاب والتحریم، وعنوان التخلّص عنوان انتزاعيٌّ لم يقع معروضاً للإيجاب، فلا ترتفع غائلة اجتماع الضدين..

الوجه الثالث: أنه لو تنزلنا وقلنا بوجود عنوانين أحدهما للوجوب والآخر للحرمة، مع ذلك نكون في الواقع قد رفعنا محذور اجتماع الضدين، ولكننا نقع في محذور آخر وهو محذور طلب المحال، حيث إن فرض البحث كما ذكرنا في بداية التنبيه فيما لو كانت الحركة الخروجية هي الطريق الوحيد للتخلّص من الحرام يعني في صورة الانحصار، ففي صورة الانحصار يكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه فلو سلمنا تعدد العنوان الرافع لغائلة اجتماع الضدين لكن مع ضيق قدرة المكلف كان التصرف الخروجي مأموراً به ومنهياً عنه، وهذا من طلب المحال لعدم تمكنه من الجمع بينهما..

قوله رحمه الله: (.. وما قيل إن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة...)

إن قلت: أنه في المقام يمكن أن نرفع هذا المحذور الآخر عن طريق التمسك بقاعدة أن الإيجاب بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، بمعنى أن الذي أوقع نفسه في مخصصة طلب المحال هو المكلف بسوء اختياره، إذ لو لم يدخل إلى الدار المغصوبة لما وقع في طلب المحال، فلا يكون طلب المحال ناشئاً من الشارع..

يجيب المصنف عن هذا الإشكال: بأن القاعدة المذكورة أطلقت في قبال الأشاعرة القائلين بالجبر، تقريب ذلك: أن الأشاعرة لإثبات نظرية الجبر تمسكوا بقاعدة فلسفية مفادها أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، والمراد منها أن كل ممكن ما دام لم تصل علته إلى حد الإيجاب لا يخرج هذا الممكن من حيز الاستواء إلى أفق الوجود، وإذا وجدت العلة يصبح وجود الفعل ضرورياً ولا قدرة للعبد على منعه، وهذا ملازم للقول بالجبر..

عندما أطلق قاعدة الامتناع والإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار أطلقت لرد هذا الدليل للأشعري، توضيحه: أن الممكن وإن كان لا يخرج عن حيز الاستواء إلى أفق الوجود إلا بوجود علته لكن إيجاب العلة إذا كان باختيار العبد وبارادته لا ينافي ذلك اختيارية العبد في إيجاد الفعل الممكن، ولذا قيل الإيجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.. وللبحث تكملة..

درس ٢٠٤:

ما زال الكلام في القول الأخير المنسوب إلى أبي هاشم من المعتزلة الذي مال إليه الميرزا القمي، والذي مفاده أن الخروج مأمور به ومنهي عنه، وبعد تنزيلين استقر إشكال المصنف على كون ما ذكر من باب التكليف بالمحال، هناك جواب

لبعض المدافعين عن نظرية أبي هاشم، أستفيد الجولب من مناقشة جرت بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث إن الأشاعرة استدلوا لإثبات الجبر بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولما اعتقدوا ببطلان التسلسل فلا بد أن تصل سلسلة العلل إلى علة واجبة، فإذا وجبت العلة وجب المعلول، وهذا هو الجبر.. أجاب المعتزلة والعدلية عن استدلال الأشاعرة بقاعدة أن ضرورة الوجود أو ضرورة العدم المعبر عنها بالإيجاب والامتناع بالاختيار لا تنافي الاختيار، توضيحه:

أن هذه القاعدة عندهم ناظرة إلى أن العلة التي نصل إليها في نهاية السلسلة باختيارنا لا ينافي ذلك أن يصبح وجود المعلول ضرورياً ولا يسلب ضرورة الموضوع بوجود علته اختيارية الفعل، حتى لو انتهت سلسلة العلل إلى مكون العلل وهو الله سبحانه وتعالى، لأن هذا الانتهاء كان بسوء إرادة العبد، فنطبق قاعدة أن الامتناع والإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهذه القاعدة إذن مرتبطة بمسألة وجود المعلول اختياراً أو جبراً وليست مرتبطة بمسألة التكليف لما عرفت مراراً من أن التكليف في صورة الانحصار والاضطرار يسقط، ولذا كانت القاعدة الأصولية تقول: ينافيه خطاباً ولا ينافيه إدانةً، وعلى هذا الأساس إذا ثبت أن الفعل الخروجي مأمور به ومنهي عنه يلزم التكليف بما لا يطاق..

قوله رحمه الله: (فانقدح فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب..)

بعد ذلك يلخص المصنف لنا البحث بطريقة أخرى، حيث إن البعض استدل لقول أبي هاشم بأن المقام محكوم بمقدمتين المقدمة الأولى: أن كل دليل يجب إعماله ما لم يمنع عنه مانع.. المقدمة الثانية: أنه لا يوجد مانع في المقام..

أما انطباق المقدمة الأولى على ما نحن فيه فباعتبار أن الخروج مصداق للأمر بالتخلص عن الحرام، ومصداق للنهي عن الغصب، والأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان وجب إعمالهما ما لم يمنع مانع، وبهذا ثبتت المقدمة الأولى.. أما المقدمة الثانية وهو عدم وجود المانع، والمانع المتصور في المقام أحد أمرين لا ثالث لهما، الأول التكليف المحال، والثاني التكليف بالمحال، أما الأول وهو التكليف المحال فمرجه إلى اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة، في مقامنا لا يلزم هذا المحذور لتعدد العنوان، وأما الثاني فهو عبارة عن التكليف بما لا يطاق وما دام مسبباً عن سوء الاختيار فلا مانع منه، فارتفع كلا المانعين فلا بد من إعمال كلا الدليلين، فيكون الخروج واجباً ومحرمًا..

يجيب المصنف عن هذا الاستدلال أن المقدمة الأولى وإن كانت تامة لكننا لا نسلم عدم وجود مانع، إذ يمكن الالتزام بكلا المانعين على سبيل منع الخلو.

أما الأول فلكوننا من القائلين بالامتناع حتى مع تعدد العنوان. هذا أولاً، وثانياً لو تنزلنا وقلنا بالجواز فلا نسلم أن المقام من باب تعدد العنوان لما عرفت..

ولنا أن نلتزم بالمحذور الثاني وهو لزوم التكليف بما لا يطاق، فلا بد حينئذ إما أن يتصف الخروج بالأمر فقط أو بالنهي فقط، نعم لو كان بسوء الاختيار يسقط النهي خطاباً لكنه لا يسقط إدانة وعقاباً..

ص ١٧٤، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع..)
في نهاية هذا التنبيه يتعرض الماتن لثمرة البحث:

تظهر الثمرة في إتيان العبادة كالصلاة في الأرض المغصوبة، تارة يكون الاضطرار بسوء الاختيار وأخرى بالإكراه أو الإلجاء..

لا إشكال على الثاني فإن صلاته تكون صحيحة. وإنما الكلام على الأول، فتارة نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وأخرى نقول بالامتناع، فعلى القول بالجواز لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً سواء كانت في حال الخروج أم قبل الخروج، سواء كانت مع سعة الوقت أو مع ضيق الوقت، وذلك لأنه على الجواز لا تكون الصلاة بعنوانها مبغوضة للمولى ومنهياً عنها، والأمر بها بحسب الفرض موجود، فيتأتى قصد امتثالها فلا بد من الحكم بصحتها..

وأما لو كنا من القائلين بالامتناع فتارة نقول بكون الخروج مأموراً به من دون أن يجري عليه حكم المعصية كما هو مختار الشيخ الأعظم ففي هذه الصورة لا إشكال أيضاً في صحة الصلاة لعدم كون هذه الحركة مبغوضة ومنهياً عنها فإذا قصد أمرها تقع صحيحة،

وأخرى نقول بأن الحركة الخرجية لا تقع إلا منهياً عنها ولو بالنهي السابق، ففي هذه الحالة تقع الصلاة باطلة لعدم تأتي التقرب المبغوض للمولى، نعم هنا يأتي البحث الذي تقدم في اجتماع الأمر والنهي في التفصيل بين العلم والجهل عن قصور والجهل عن تقصير..

هذا كله مع ضيق الوقت، وأما مع سعة الوقت فيرى المصنف أن الصحة وعدمها يبتنيان على عدم الاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده واقتضاءه، لأنه مع سعة الوقت تكون الصلاة في خارج الدار المغصوبة ضد للصلاة في داخل الدار المغصوبة، فإذا قلنا بأنه تكون مأموراً به وأن الأمر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده فيكون إتيانها في داخل الدار المغصوبة منهياً عنه فتقع باطلة، وإلا فلا..
ولما كان مختار المصنف أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فلا بد أن يكون مختاره هو صحة الصلاة حتى مع سعة الوقت..
هذا تمام الكلام في التنبيه الأول..

ص ١٧٤، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: قد مر -في بعض المقدمات- أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صل) وخطاب (لا تغضب)..)

التنبيه الثاني: تنقيح أن هذه المسألة هل هي من صغريات باب التعارض أم أنها من صغريات باب التزاحم.

وضرورة هذا البحث تنشأ من كون البابين يختلفان في كيفية العلاج، في ابتداء البحث يذكرنا بما بحثه مفصلاً في الأمر الثامن والتاسع من الأوامر التي ذكرها في مسألة اجتماع الأمر والنهي، ونتيجة ما تقدم هناك أنه بناء على القول بالامتناع لا تعارض بين خطاب (صل) وخطاب (لا تغضب)، ولذا سوف نبحث في المستقبل عن تقديم أحدهما من ناحية أهمية الملاك، وعليه فعلى القول بالامتناع لا يقدم ما هو أقوى دلالة أو أقوى سنداً بل ربما يحصل العكس بأن نقدم الأضعف دلالة أو سنداً إذا كان أقوى منطاً، وإن كان في العادة أقوى الدلالة قد تكشف عن أقوى المناط لكن يكون التقديم حينئذ لأجل استكشافنا لأقوائية المناط من أقوى الدلالة لا لمجرد أقوى الدلالة..

درس ٢٠٥:

يقع الكلام في التنبيه الثاني، وبعد تمهيد المقدمة التي ذكرناها أمس وهي عبارة عن استرجاع لما تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي، وخلصته:

أنه ليدخل المورد في محل النزاع لابد من تمامية المقتضي لكل من الإيجاب والتحریم..

وعليه فإذا أحرز وجود المقتضي لكلا الحكمين في المجمع، فبناءً على القول بالامتناع تنتفح صغرى لكبرى التزاحم فيقع الكلام عن تقديم أهمهما مناطاً، هذا إذا أحرز الأهم..

وأما إذا لم يحرز الأهم على وجه التعيين فيصبح المقام من صغريات باب التعارض بالعرض لا بالذات، إذ ما دام يوجد المقتضي لكلا الحكمين في المجمع بحسب الفرض فلا يكون من تعارض الدليلين ذاتاً..

لكن لما لم يحرز الأهم أردنا أن نطبق قواعد باب التعارض للانتقال منها إلى استكشاف أقوائية الملاك، لما عرفت من أن الأقوى ملاكاً عادة ما يكون أكثر عنايةً، فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلالة يقدم ليستكشف منه أقوائية الملاك، ولذا عبرنا عن ذلك بالتعارض بالعرض لا بالذات..

فاتضح أنه إذا أحرز الأقوى ملاكاً سواء كان إحرازه من دون الاستعانة بقواعد باب التعارض أو بالاستعانة بها فيقدم الأقوى ملاكاً، وإلا فلو أحرز الملاك في المجمع لكلا الحكمين ولكن في الوقت نفسه كان الحكم بلحاظ أحد الدليلين في المجمع ليس فعلياً، فحينئذ يقدم الحكم الفعلي..

وفي غير هذه الصورة كصورة التساوي أو عدم الإحراز للأقوى مناطاً ننتقل إلى الأصول العملية..

هذا كله مقدمة استذكارية لمطلب أساسي لهذا التنبيه فيه نزاع بين المصنف والشيخ الأعظم على ما نسب إليه، حاصله: أن المكلف إذا توسط الدار المغصوبة وكان جاهلاً بالحرمة مثلاً، وكنا من القائلين بالامتناع، وكان ملاك النهي أقوى من ملاك الأمر، وقام المكلف وصلى في الأرض المغصوبة، فإن الشيخ الأعظم لم يستطع الحكم بصحة الصلاة في الفرض المزبور وذلك اعتقاداً منه أن تقديم الأهم ملاكاً نظير التقييد والتخصيص، فلو فرض أن المولى قال: (أكرم كل عالم) وخصص هذا العام بالعدل من العلماء، وقام مكلف جهلاً بإكرام فاسق، فلا يكون إكرامه للفاسق مجزياً عن الأمر الشرعي، كذلك فيما نحن فيه إذ على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي نكون في الواقع قد خصصنا قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) بغير صورة الاجتماع، فلا يكون إتيان الصلاة مجزياً..

بينما الآخوند لم يرتضي ما ذهب إليه الشيخ ويرى أن ما بحثناه في الأمر الثامن والتاسع من الأمور المتقدمة في مبحث الاجتماع تظهر ثمرته في المقام، حيث اشترطنا لدخول المورد في محل النزاع شرطاً وهو وجود المقتضي لكلا الحكمين في المجمع، فعلى هذا الأساس يكون قياس ما نحن فيه على باب التخصيص والتقييد قياس مع الفارق، إذ أن الفرد الخارج من تحت العام أو المطلق تخصيصاً وتقييداً فاقد للمقتضي والملاك فلذا لا يكون مجزياً، المولى في المطلق أخرج الرقبة الكافرة لعدم وجود الملاك في عتقها، فلا يكون إتيانها مجزياً إذ ما لا ملاك فيه لا يجزي عما فيه الملاك، بخلاف ما نحن فيه فإن الملاك بحسب الفرض موجود لكلا الحكمين في المجمع، غاية الأمر لما قدمنا جانب النهي لا نستطيع أن نمثل الأمر لعدم تأتي قصد القرية، لكن في صورة الجهل مع فرض وجود

الملاك يتأتى قصد القرية فتصح الصلاة لأن الملاك يؤثر أثره ما لم يمنع منه مانع، ومانعية المبعوضة القادمة من قبل النهي هي مانعية احرازية فمع فرض الجهل لا تكون مانعاً، فالمقتضي موجود والمانع مفقود، اللهم إلا على مبنى من لا يكتفي بصحة العبادة بوجود الملاك بل يشترط وجود الأمر حينئذ تكون الصلاة باطلة لكن فرغنا عن بطلان هذا المبنى على ما تقدم..

ص ١٧٦، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً منها: أنه أقوى دلالة، لاستلزامه..)

ومن هنا -عندما وصل الكلام إلى هذا المقام- انطلق المصنف لبيان ما قيل لترجيح النهي على الأمر في صورة الامتناع..

الوجه الأول: من الوجوه التي ذكرت لترجيح جانب النهي ما نسب إلى صاحب الإشارات، وحاصله:

أن النهي يدل على الشمولية باعتبار أن النهي عن الطبيعة يقتضي انعدام تمام أفرادها، بخلاف الأمر فإنه يقتضي البدلية، والشمولية المستفادة من النهي شمولية ناشئة عن الدلالة الوضعية، إذ المدلول المطابق للنهي هو إعدام الطبيعة والمدلول الالتزامي البين هو إعدام جميع الأفراد، والدلالة الالتزامية دلالة وضعية..

بينما إذا قال المولى أكرم عالماً فإن استفادة الاستيعاب البدلي بحاجة إلى مقدمات الحكمة، لأن دلالة المطلق على الإطلاق بتوسط مقدمات الحكمة، والدلالة الوضعية أقوى من الدلالة السياقية أو التصديقية..

هذا هو الوجه في تقديم النهي على الأمر لأنه أقوى دلالة..

هذا الوجه في القوانين وغيرها أعترض عليه واستنصر له،
أما الاعتراض فحاصله:

أننا لا نسلم أن دلالة النهي متمحضة في الدلالة الوضعية، بل تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة، فإذا ثبت دخالة الإطلاق ومقدمات الحكمة في كل من الأمر والنهي فلا يكون أحدهما أقوى من الآخر، والسبب في ذلك أن قولنا: (لا تغضب) يشتمل على مفاد للصيغة وهو الحرمة، ومفاد للمادة وهو المتعلق (الغضب)، وما دمنا لم نجري الإطلاق في المتعلق لا يحرز أن المتعلق شاملٌ للمجمع، إذًا نحن في النهي بحاجة إلى إجراء الإطلاق في المادة كما نحن كذلك في الأمر..

درس ٢٠٦:

ص ١٧٦، قوله رحمه الله: (وقد أُورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة..)

كان البحث فيما قيل بكونه من المرجحات لتقديم النهي على الأمر، وينبغي أن نلتفت إلى نكتة في المقام حاصلها: أن هذه الوجوه تختلف فيما بينها، ففي بعضها يستفاد أن الجمع بين الأمر والنهي في المجمع من باب الجمع العرفي، وهذا يعني أن تقدم أحد الدليلين على الآخر في المجمع من باب إلغاء الآخر في المجمع وإلغاء أحد الدليلين كليةً أو في بعض الموارد يرجع إلى التعارض، وإذا رجع إلى التعارض فهذا يعني أن ما يقدم عليه في باب التعارض لا يوجد فيه المقتضي والملاك، وإذا انتفى المقتضي والملاك فلا يكون ذلك من ترجيح النهي على القول بالامتناع، لأن القول بالامتناع إنما هو في المورد الذي يتوفر فيه شرط النزاع، وشرط النزاع بحسب الفرض هو وجود المقتضي لكلا الدليلين، وإذا كان تقديم النهي على الأمر ولو في المجمع من باب الجمع الدلالي فهذا يكشف عن

عدم وجود المقتضي، فلا يكون من تقديم النهي على القول بالامتناع..

نرجع إلى الوجه الأول الذي كان يعتمد على تقديم النهي على الأمر من باب أن الشمولية في النهي وضعية والبديلية في الأمر إطلاقية، واعتراض على هذا البيان بأن كلاً من الأمر والنهي يحتاج في استفادة الاستيعاب منه إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة..

أما البديلية في الأمر فواضح لأن صاحب الدليل يعترف بذلك أيضاً، وأما الشمولية في النهي فللحاجة إلى مقدمات الحكمة في المتعلق وهو الغضب في المثال، إذ لو لم يكن المتعلق وسیعاً لما دل النهي على انتفاء الطبيعة فلا بد أولاً من إثبات سعة المتعلق ثم بعد ذلك يدل النهي على انتفاء الطبيعة..

البعض حاول أن يستنصر للوجه الأول: أن القول باحتياج الاستيعاب في النهي إلى مقدمات الحكمة يترتب عليه تالٍ فاسد، وإذا فسد التالي فسد المقدم، بيان ذلك: أن الاستيعاب في مثل النهي لو احتاج إلى مقدمات الحكمة للزم من ذلك أنه لو استعملنا متعلق النهي في حصة أو فرد أن يكون الاستعمال على وجه الحقيقة، لكن هذا الاستعمال مجازاً قطعاً، استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، فإذا الاستيعاب في النهي لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة..

أما بيان الملازمة:

المعروف من سلطان العلماء إلى وقتنا الحاضر أن الطبيعة واسم الجنس لم يوضعا للماهية المطلقة، وإنما وضعتا للماهية المنسجمة مع الاطلاق والتقيد (على اختلاف بينهم في

الاصطلاح الذي يطلقونه على هذه الماهية المنسجمة هل هو اللا بشرط القسمي أم المقسمي أم الماهية المهملة)، وعلى هذا الأساس كان استعمال اسم الجنس في الطبيعة المقيدة استعمالاً حقيقياً، لبقاء المعنى المنسجم والموضوع له حين استعمال اسم الجنس في الحصة والفرد، وعليه فلو قيل (لا تغضب) وأريد من الغضب حصة خاصة ترتبط بالأحوال أو بالأفراد لكان معنى ذلك أن يكون هذا الاستعمال حقيقياً، لأنه موضوع لمعنى ينسجم مع المطلق والمقيد..

أما بطلان التالي:

فباعتبار أن بالوجدان يكون قولنا لا تغضب مع إرادة بعض أفراد الغضب أو بعض أحواله مجازاً وشاهده أنه بحاجة إلى قرينة، فلو كانت مقدمات الحكمة تجري في المتعلق لما كان هذا الاستعمال على وجه المجاز، لأن عدم إرادة الإطلاق بفقدان بعض مقدمات الحكمة لا يلزم منه التجوز، وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو أن الاستيعاب في مثل لا تغضب بحاجة إلى مقدمات الحكمة، بل يثبت أن دلالة لا تغضب على العموم نشأت من وقوع الطبيعة في حيز النهي أو النفي، ولازمه سريان الحكم إلى جميع الأفراد.. هذا هو الاستنصار للوجه الأول والدفاع عنه..

المصنف رحمة الله عليه في مقام محاكمة المستشكل والمدافع، يقدم لنا بياناً سوف يأتي الحديث عنه مفصلاً في أدوات العموم، وحاصله: أن النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي لا إشكال في دلالتها على الاستيعاب، ولم يختلف في ذلك أحد من أهل التحقيق، وإنما الخلاف في أن هذه الدلالة هل هي متمحضة

بحكم العقل بأن الطبيعة تنتفي بانتفاء أفرادها، أم أنها بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخول النفي أو النهي؟ ابتداءً يرى المصنف رحمة الله عليه أن أداة النفي وأداة النهي قد وضعتا في اللغة لنفي أو للنهي عما يراد من المدخول والواقع في حيزهما، والأداة لوحدها لا تثبت المراد من المدخول، فإذا في مرحلة سابقة بحاجة إلى إثبات ما يُراد من المدخول ليأتي النهي أو النفي ويستوعب ولو بالالتزام ما يُراد من المدخول سواء كان المراد منه وسيعاً أم ضيقاً، ففي قولنا (لا تكذب) وفي قولنا (لا تكذب في غير حال الإصلاح) في كليهما الجملة تدل على الاستيعاب غاية الأمر المستوعب في أحدهما واسع الدائرة وفي الأخرى ضيق الدائرة، فكما أن ضيق الدائرة بحاجة إلى دالٍ يدل على التضييق كذلك فإن سعة الدائرة بحاجة إلى دال يدل على التوسعة..

والفرق بينهما في شيء آخر ليس بفارق وهو أن ما يدل على التضييق عادةً هو لفظ، ولكن ما يدل على التوسعة هو قرينة عامة يعبر عنها بمقدمات الحكمة، فهذا يدل على أن استفادة الاستيعاب والشمول من (لا تغضب) بحاجة إلى مقدمات الحكمة، فالحق مع المستشكل..

نعم على مبنى ما قبل سلطان العلماء لا نحتاج إلى ذلك، لكون اللفظ الذي يدل على الجنس يدل على الاستيعاب وضعاً، ولكن هذه النظرية قد بليت وأكل الدهر عليها..

لكن في ختام البحث يشير المصنف إلى ما سوف يذكره في أدوات العموم في مثل لفظة (كل)، حيث إنه يظهر منه بدواً هناك أنه يفصل بين أدوات العموم، فما كان من قبيل (كل) أي يدل وضعاً على الاستيعاب لا يحتاج إلى إجراء الإطلاق في مدخولها وهو كلمة (رجل) في قولنا (أكرم كل رجل)، وذلك

لأن الظاهر أن كلمة (كل) موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه، وكلمة رجل تصلح للانطباق على جميع أفراد هذه الطبيعة، فحينئذ لا نحتاج إلى إجراء الاطلاق في المدخول، لأن وظيفة الاطلاق ومقدمات الحكمة ليس هو بيان الصلاحية بل هو بيان المراد، الصلاحية من اقتضاءات ذات اللفظ، فإرادة الاستيعاب من (كل) حينئذ لا يتوقف على مقدمات الحكمة..

وحينئذ فلو قلنا أن النهي أو النفي الداخلي على النكرة قد وضعاً أيضاً للاستيعاب وهما من أدوات العموم فيصباحا مثل كل يستوعبان ما يصلح المدخول للانطباق عليه، فلا نحتاج إلى مقدمات الحكمة..

ص ١٧٧، قوله رحمه الله: (ومنها أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.)

الوجه الثاني: من الوجوه التي ذكرت لترجيح جانب النهي التي ذكرها القدماء من علماء الأصول، وحاصله:

أن ما نحن فيه من مصاديق قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وهذا الدليل كما ترى إنما يجري في الواجبات المضيق ولا يجري في الواجبات الموسعة، فمثلاً لو دخلت نجاسة إلى المسجد فإذا كان تطهير النجاسة وإزالة النجاسة عن المسجد من الواجبات الفورية وليس لدينا إلا ماء مغصوب، فتطهير المسجد يعني أننا قدمنا جانب النفع على جانب الفساد لأن في الأمر بالازالة مصلحة ومنفعة، بينما الغصب إنما نهى عنه لوجود مفسدة..

بينما لو كان الأمر بالازالة ليس من الواجبات الفورية بل أمره موسع فلا يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة لإمكان استيفاء المنفعة واجتناب المفسدة..

فهنا مقدمتان:

المقدمة الأولى: مثابة الكبرى وهي قاعدة أولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة، ومدرك هذه الكبرى واضح لأن ترك الواجب غاية ما يؤدي إلى الحرمان عن منفعة الفعل، بينما ترك امتثال الحرام يؤدي إلى الوقوع في المفسدة، فترك الواجب لا يؤدي إلى مفسدة بخلاف ترك امتثال الحرام المقدمة الثانية: أن ما نحن فيه من صغريات هذه القاعدة، وهذا واضح بالشرط الذي أشرنا إليه وهو أن يكون في المضيقات وفي صورة الانحصار..

درس ٢٠٧:

ص ١٧٧، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقاً ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين.) كان البحث في الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرت لتقديم النهي على الأمر تطبيقاً لكبرى دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة..

الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين ناقش هذا الوجه، وحاصل المناقشة:

أن الواجب ينقسم إلى قسمين، الواجب التخييري كما هو الحال في خصال الكفارة، والواجب التعيني، هذه القاعدة تُسلم في الواجبات التخييرية التي يترك المكلف فيها أحد عدول الواجب، إذ يقال حينئذ: بأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة لأنه في صورة تركه للعدل المزاحم للحرام سوف يفوت عليه مصلحة ذلك العدل، ولكن فوات مصلحة العدل سوف لن تؤدي إلى حصول مفسدة في ترك الواجب لأنه يمكن أن يحصل تلك المصلحة في عدل آخر لا يلتقي مع مفسدة الحرام، فيقال حينئذ: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة..

لكن هذا الكلام لا يصح في الواجب التعييني الذي لا عدل له وهذا هو المفروض في بحث اجتماع الأمر والنهي، فإنه لو تركنا الواجب وهو الصلاة فسوف يفوت بتركه مصلحة ويحصل كذلك مفسدة، فالأمر في الواقع غير دائر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة..

وبعبارة فنية يلتئم بها التعليل مع الإشكال المذكور في العبارة: أن هذه القاعدة قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة مقامنا ليس من صغرياتها، فيأتي التعليل وهو قوله: (لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة) فإنه إذا كان في ترك الواجب مفسدة فلا يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، فلا تنطبق القاعدة على ما نحن فيه..

فما في بعض الحواشي من أن التعليل لا ينطبق مع الإشكال في غير محله..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الجواب، كونه لا يعتقد بأن في ترك الواجب يوجد مفسدة..، حاصل الإشكال:
أنه بناء على نظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يوجد مبنيان..

المبنى الأول: أن الأحكام قاطبة تابعة لمصالح في نفس جعلها، وحينئذ لا يُفرق بين الوجوب والحرمة، فكما أنه في جعل الإيجاب يوجد مصلحة في جعل التحريم يوجد مصلحة، ففي الواقع تكون الأحكام حينئذ تابعة للمصالح..

المبنى الثاني: أن الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فالوجوب تابع لمصلحة في الفعل، والحرمة تابعة لمفسدة في الفعل..

ومن الواضح جداً أن قاعدة الأولوية التي استدل بها المستدل تنسجم مع المبنى الثاني لا الأول..

ومن جهة أخرى ذكرنا في بحث الأوامر أن الوجوب والحرمة من المفاهيم البسيطة لا المركبة لما يظهر من صاحب المعالم من أن الأمر عبارة عن طلب الفعل والنهي عن الترك، ولذا اختار من اختار في بحث الضد العام الدلالة التضمنية، بينما المصنف يرى أن الأمر بسيط لا مركب، فإذا كان الأمر كذلك فالواجب التابع لمصلحة في الفعل لا يمكن أن يُضاف إليه مفسدة في الترك لأنه خلاف البساطة من جهة، ويترتب عليه تالٍ فاسد من جهة أخرى إذ تطبيقاً لقاعدة التبعية يتحول الأمر بالصلاة مثلاً إلى وجوب الفعل لفرض وجود مصلحة وإلى حرمة الترك لفرض وجود مفسدة، فيرتب على مخالفة (أقيموا الصلاة) مثلاً معصيتان وهذا بالضرورة باطل⁵..

لأجل ذلك لا نسلم ما ذكره الميرزا القمي من كون ترك الواجب فيه مفسدة أيضاً، فإنه لا يوجد في ترك الواجب مفسدة، نعم إلا إذا عممنا أن ترك المصلحة فيه مفسدة ولكن هذا في الواقع ليس فيه إثنية حينئذ..

بعد أن ناقش المصنف رحمة الله عليه في إشكال الميرزا القمي، قام وتصدى بنفسه لإبطال الوجه المذكور، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن ظاهر استعمال ما يدل على التفضيل في القاعدة المذكورة أنها ناظرة إلى تراحم المفسدة مع المصلحة وكانت النتيجة أن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة، ولكن هذه الأولوية لا كلية لها لاختلاف مراتب الحرمة ومراتب الوجوب، فلو فرض أن للوجوب عشر مراتب وللحرمة كذلك،

⁵ ملاحظة مهمة: عين هذه الإشكالات أشكلها المحقق الأصفهاني على المصنف عندما تمسك بأصالة الحل في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة..

والتقى في مجمع المرتبة العليا من الوجوب مع المرتبة الدنيا من الحرام فحينئذ لا يقال إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وكتطبيق لذلك لو اجتمعت الصلاة التي هي عمود الدين مع حرام في أقل مراتبه فلا نسلم هذه القاعدة.. لأن هذه القاعدة لا يخلو، إما أن تكون عقلائية، وإما أن تكون تعبدية، والثاني باطل قطعاً لعدم وجود ما يدل على التعبد في القرآن والسنة، فيتعين الأول والعلاء لا يضحون بواجب في أعلى مرتبة في سبيل حرام في أدنى مرتبة، إذاً في مثل هذه الموارد لا تسلم الأولوية..

الوجه الثاني: أن الدوران فيما نحن فيه بين الأمر والنهي لا بين الواجب والحرام، وهذه القاعدة لو سلمنا بكليتها تتم إذا كان الدوران بين الواجب والحرم لا بين الأمر والنهي.. وليس المقصود من الواجب والحرام في كلام الماتن هو دوران الأمر بين المحذورين لكي نشرح المطلب كالتالي: أن القاعدة لو سلمت في دوران الأمر بين المحذورين ولا تسلم في اجتماع الأمر والنهي، وعندما تأتي في المستقبل ترى أن المصنف يرى أن هذه القاعدة لا تجري في دوران الأمر بين المحذورين، ونقول أن المصنف وقع في التهافت..

توضيح المطلب:

يرجع في الواقع إلى العامل بهذه القاعدة هل هو الشارع أم المكلف، المصنف يرى أن هذه القاعدة لو جرت فتجري في حق المكلف إذا تراحم عنده واجب وحرام فأراد أن يختار فيختار امتثال الحرام لا الواجب، وهذا أجنبى عما نحن فيه لأننا نبحت على القول بالامتناع وإرادة ترجيح أحد الحكمين، فالشارع المقدس يشرع في المجمع الإيجاب أو التحريم، فلا

معنى لأن يقال في حقه -وهو الغني عن العالمين- إن دفع
المفسدة أولى من جلب المنفعة..
فتحصل أن هذه القاعدة على تقدير جريانها محلها مقام الامتثال
لا مقام جعل وتشريع الأحكام..

الوجه الثالث: أنه لو سلمنا أننا نحن فيه من صغريات هذه
القاعدة، لكن أصل الكبرى ودعوى الأولوية هل الأولوية
المدعاة قطعية أو ظنية؟

إن كانت ظنية فالأولوية الظنية تدخل في الأدلة الناهية عن
العمل بالظن، وإن أريد من الأولوية الأولوية القطعية
فبالوجدان مع تلك المصاديق المختلفة لا يحصل للباحث قطع
بالأولوية، فالأولوية هنا ظنية..

الوجه الرابع: لو تنزلنا وقلنا بكفاية الأولوية الظنية، فحينئذ هذه
القاعدة إنما تجري لو لم يكن هناك مجال لأصالة البراءة أو
الاشتغال، والمثال الذي لا يوجد فيه مجال لأصالة البراءة
والاشتغال هو دوران الأمر بين المحذورين التوصلين
التعيينيين، فإنه حينئذ لا مجال للبراءة ولا للاشتغال..
أما عدم المجال للاشتغال فإنه في دوران الأمر بين المحذورين
لا يتمكن المكلف من الموافقة القطعية..

وأما عدم جريان البراءة فباعتبار أن المخالفة القطعية لما كانت
غير ممكنة لاستلزامها ارتفاع النقيضين فكان العقل بمقتضى
عالم التكوين الذي لا يخلو فيه المكلف من الفعل أو الترك
حاكماً باللاحرج، فلا تجري البراءة إما لعدم الحاجة إليها بعدم
حكم العقل باللاحرج، وإما لمنافاة جريانها للعلم بالالزام..
طبعاً مختار المصنف الثاني لا الأول..

درس ٢٠٨:

ص ١٧٨، قوله رحمه الله: (ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال..)

كان الكلام في الإشكال الأخير على الوجه الثاني من وجوه تقديم النهي على الأمر، وحاصله:

أنه لو تنزلنا عن شرطية القطع بالأولوية للأخذ بالقاعدة المتقدمة لكن مع ذلك لا تجري هذه القاعدة فيما نحن فيه، وذلك لجريان أصالة البراءة والاشتغال فيما نحن فيه، فإن هذه القاعدة يختص جريانها بالمورد الذي لا يجري فيه الأصل العملي، فهنا أمور لا بد من تنقيحها:

الأمر الأول: لماذا تختص القاعدة بالمورد الذي لا يجري فيه الأصل العملي؟

الأمر الثاني: أين لا يجري الأصل العملي لتجري القاعدة؟

الأمر الثالث: هل يجري الأصل العملي فيما نحن فيه؟

أما الأمر الأول وهو اختصاص هذه القاعدة في المورد الذي لا مجال للأصل العملي، فقد يقال للوهلة الأولى لا يمكن الموافقة على هذه الدعوى إذ أن الأولوية المذكورة لا يخلو، إما أن تكون أولوية قطعية، وإما أن تكون أولوية ظنية، وعلى كل حال تكون هذه القاعدة من الأدلة المحرزة التي يتوقف جريان الأصل العملي على فقدها لا أنها تتوقف على عدم جريان الأصل العملي..

والجواب عن ذلك والتحقيق أن ابتناء هذه القاعدة على عدم جريان الأصل العملي لأن مرجع هذه القاعدة إلى أن الذي يستفيد منها هو المكلف لتعيين الواجب والحرام، وتعيين الواجب والحرام متفرع على ثبوت حرمة ووجوب، ومع

جريان الأصل العملي عن الحرمة أو الوجوب لا يبقى دوران بين الحرام والواجب لكي يأتي المكلف ويختار أحدهما بقاعدة الأولوية..

ولكن هذا التحقيق ينغص عليه التنزل الثاني في عبارة المتن، هو قوله: (ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع) فإن هذا التنزل يقتضي رفع اليد عن الإشكال السابق الذي كان ناظراً إلى دعوى جريان القاعدة في الواجب والحرام لا الإيجاب والتحریم، ومقتضى التنزل الثالث الحفاظ على بقاء التنزل الثاني..، اللهم إلا أن يكون مقصود الماتن في التنزل الثالث التنزل عن مجرد اشتراط القطع بالأولوية، وبهذا يتم الكلام في الأمر الأول..

وأما الأمر الثاني وهو متى لا يجري الأصل العملي لتجري قاعدة الأولوية؟، وهذا جوابه واضح وذلك في دوران الأمر بين المحذورين، إذا كان الدوران بين الواجب والحرام التوصلين التعيينيين فإنه لا يجري الأصل العملي باعتبار أن الموافقة القطعية غير ممكنة والمخالفة كذلك والاحتمالية قهرية لأن المكلف إما فاعل أو تارك.. وقد تقدم في درس أمس..

وأما الأمر الثالث وهو جريان الأصل فيما نحن فيه فإن أصالة البراءة تجري عن الحرمة، فإنه في المجمع نشك في فعلية الحرمة فترتفع بأصالة البراءة، ومع ارتفاعها يحكم بصحة الصلاة حتى لو قيل إنه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء والشرائط تجري أصالة الاشتغال، تقريب ذلك: أنه في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين يوجد أنظار ثلاثة..

الأول: ما عليه المشهور من جريان البراءة عقلاً وشرعاً عن الجزء أو الشرط الزائد..

الثاني: وهو المشهور بين الأخباريين من لزوم الاحتياط في الأقل والأكثر..

الثالث: ما عليه المصنف من التفصيل بين الأصل العقلي والأصل الشرعي، بالقول بعدم الجريان في أحدهما والجريان في الآخر..

المصنف في المقام يقول حتى لو اخترنا أصعب الأقوال من ناحية التأمين وهو القول بالاشتغال مع ذلك نحكم بصحة الصلاة في المجمع، وذلك لأنه بعد جريان البراءة عن حرمة التصرف وعدم كون الحرمة فعلية بذلك يحرز لنا عدم انتفاء شرطية إباحة المكان في الصلاة لعدم فعلية الحرمة، إذ المانع بحسب الفرض من صحة الصلاة كان هو فعلية الحرمة ومع جريان البراءة لا تكون الحرمة فعلية فيزول المانع فيحكم بصحة الصلاة، ولا يكون المقام من الدوران بين الأقل والأكثر إذ الإباحة حينئذ محرزة فحتى لو قلنا في مورد الدوران بالاشتغال نحكم هنا بصحة الصلاة..

اللهم إلا على نظرية تقدم الإشارة إليها آنفاً، إذ لا شك أننا في المجمع يصدق عنوان التصرف في ملك الغير، فحرمة الفعلية وإن سقطت بمقتضى البراءة، لكن مبعوضيته الواقعية ومفسدته كذلك لو حدها تؤثر في المنع عن صحة الصلاة إذا قلنا بأن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات الغالبة في نفس الأمر والواقع، فحينئذ لا تجري أصالة البراءة بل تجري أصالة الاشتغال في العبادة وإن كنا من القائلين بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وذلك لعدم تأتي قصد القرابة في الفرض المزبور..

بهذا يتم الكلام في الوجه الثاني من وجوه تقديم النهي عن الأمر..

استدراك ذكره الشيخ في بداية درس ٢٠٩ :

قبل المتابعة في الجواب على دليل الاستقراء نرجع قليلاً إلى الجواب الأخير للمصنف الذي يرتبط بالوجه الثاني، وهو التمسك بقاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة، لتوضيحه ينبغي ذكر نقاط..

النقطة الأولى: أننا عرفنا في بعض الأمور التي طرحت في اجتماع الأمر والنهي أنه ليدخل المورد في محل النزاع لأبد من وجود المقتضي لكلا الحكمين، وإلا فلو فقد المقتضي لأحدهما فلا يكون من باب اجتماع الأمر والنهي..

النقطة الثانية: أن البحث في اجتماع الأمر والنهي تارة يكون مع المندوحة وسعة الوقت، وأخرى يكون مع ضيق الوقت، وعلى رأي المصنف كلاهما يدخلان في محل النزاع..

النقطة الثالثة: أن عدم الغصبية ليس من الشرائط الشرعية للصلاة، وإنما لتضادها مع قصد القربة والامتثال صارت مانعاً عن صحة الصلاة..

النقطة الرابعة: أن التضاد بين الإيجاب والتحريم إنما هو في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الإنشاء، ولذا تقدم في مباحث سابقة أن واحداً من العلاجات كانت بحمل أحد الحكمين على الإنشائية..

النقطة الخامسة: أنه في تبعية الأحكام للمقتضيات يوجد مبنيان أشير إليهما سابقاً..

المبنى الأول: أن يكون الحكم الشرعي الفعلي تابعاً للمصلحة والمفسدة المحرزة..

المبنى الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً للمفسدة الواقعية المؤثرة في المبعوضة وإن لم تكن غلبة تلك المفسدة بمحرزة..

إذا اتضح هذه النقاط نرجع إلى ما ذكره المصنف، حيث قال -بعد التنزلات المتعددة-: فإن قاعدة الأولوية إنما تجري في المورد الذي لا يتأتى جريان الأصل العملي فيه كما في دوران الأمر بين المحذورين..

أما في المورد الذي يجري الأصل الشرعي فلا مجال لقاعدة الأولوية لنكتة ذكرناها في بحث سابق وهي أن جريان هذه القاعدة لغرض تعيين ما يختاره المكلف، لذا تجري بين الواجب والحرام لا بين الإيجاب والتحریم الذي هو وظيفة الشارع، إذ حينها يستطيع المكلف أن يحسم المسألة على مقتضى الأصل العملي..

أما ما هو الأصل الجاري في المقام؟
فيختلف باختلاف المبنى الذي أشرنا إليه في النقطة الخامسة، فإن اخترنا المبنى الأول فالأصل المحكم هو البراءة العقلية والنقلية حتى لو كنا نختار في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر أصالة الاشتغال، وذلك لأن مقامنا ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لما عرفت في إحدى النقاط أن عدم الغصب ليس من قبيل الشرط الشرعي..

إذاً لم يجري أصالة الاشتغال هنا حتى لو نقول بها في الأقل والأكثر لكون المورد ليس من الأقل والأكثر، لأن المشكلة

جاءت من التضاد لا من جعل الشرطية لكي يكون المورد من قبيل الشك في الجعل الزائد ليأتي خلاف البراءة أو الاشتغال، وهذا التضاد يرتفع بكلّ من البراءة العقلية والبراءة الشرعية مع تفاوت بينهما بنظر المصنف، إذ في البراءة العقلية الذي يرتفع من مراتب الحرمة هو مرتبة التنجز، إذ مفاد البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، بينما الذي يرتفع بحديث الرفع عند المصنف هو مرتبة الفعلية، وقد عرفت في بعض المقدمات أنه لا تضاد بين الإيجاب والتحرير مع اختلاف المرتبة، فبجريان البراءة عقلاً أو نقلاً لا يبقى مانع عن فعلية الأمر بالصلاة فتقع الصلاة صحيحة..

أما لماذا جرينا الأصل المؤمن في جانب التحريم ولم نجره في جانب الإيجاب؟

أما مع ضيق الوقت وعدم المندوحة فواضح، لأن المكلف يعلم بحسب الفرض بوجود المقتضي للصلاة ويعلم بأنه سوف يُعاقب عليها، بخلاف لا تغصب لكونه يشمل غير مورد الالتقاء مع الصلاة لصدقه على الدخول والبقاء والخروج..

نعم يبقى الاشكال في مورد المندوحة، الظاهر من المصنف أن الصلاة أيضاً في مورد المندوحة تكون صحيحة، وربما يوجه ذلك بكفاية قصد الملاك فسواء أجرينا البراءة في جانب التحريم تكون الصلاة صحيحة لفعلية الأمر بالصلاة، أم لم نجره في جانب التحريم فتكون صحيحة لكفاية قصد الملاك.. هذا كله على المبنى الأول..

أما على المبنى الثاني وهو أن المؤثر في الحكم الشرعي هو المفسدة الواقعية الغالبة وإن لم نعلم بها، فالتأثير يكون على نحو النفس أمرية من دون أن يتوقف على الاحراز..

في هذه الصورة يرى المصنف أن أصالة البراءة لا تجري لا العقلية ولا شرعية حتى لو قلنا بجريان أصالة البراءة في الأقل

والأكثر لكونه قد اتضح لدينا أن عدم الغصب ليس من الشرائط، فما نحن فيه ليس من صغريات الأقل والأكثر، بل الذي يجري في المقام هو أصالة الاشتغال في مسألة العبادة.. وذلك لأنه عندما نشك في المبعوضة مع احتمال أنها غالبية لا يتأتى قصد القربة بخلافه على المبنى الأول لأن المؤثر على المبنى الأول ليس هو الشيء بوجوده الواقعي، بل بوجوده الاحرازي العلمي، وبما أننا نشك فلا تؤثر تلك المبعوضة الواقعية في عدم تأتي قصد القربة، بينما على المبنى الثاني لما كان المؤثر هو الشيء بوجوده الواقعي وهو محتمل في البين فلا يتأتى قصد القربة لعدم العلم بالأمر لكي يُقصد إلا على نحو التشريع، ولعدم العلم بمؤثرية الملاك ليكتفى بقصد الملاك، فلا بد من الاحتياط في العبادة أداءً خارج الدار مع المندوحة وقضاء مع عدمها، فتأمل..

أما ما ذكره في التعليقة فليس من وظيفتنا..

ص ١٧٨، قوله رحمه الله: (ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب..)

الوجه الثالث: لإثبات تقديم الحرام على الواجب هو التمسك بدليل الاستقراء، وحاصله:

لو تتبعنا في الشريعة الإسلامية الموارد القابلة للوجوب والتحريم لوجدنا أن الشارع يحكم بالحرمة، فإذا شكنا في مورد من موارد الدوران ينبغي أن نلحق الفرد المشكوك بالأعم الأغلب، كنموذج على ذلك نذكر مثالين..

الأول: حرمة الصلاة في أيام الاستظهار، فإن الشارع المقدس على الرغم من دوران أمر الصلاة بين الوجوب لاحتمال عدم الحيضية وبين الحرمة لاحتمال الحيضية في أيام الاستظهار

مع ذلك حكم الشارع المقدس بلزوم ترك الصلاة وحرمة الصلاة، وهذا يعني أنه رجع الحرمة على الوجوب..
 الثاني: مسألة الإنائين المشبهين الذي علمنا بنجاسة أحدهما، فإن الإمام عليه السلام أمر بإهراقهما وحرمة الضوء منهما، والحال أن يحتمل أن يكون الإناء الذي نختاره طاهراً فيجب الضوء، فقدم الحرمة على الوجوب..
 فإذا كان دين الشارع هو ذلك فلو شككنا في مورد فيلحق بما ذكر..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الوجه بأمور..
الأمر الأول: أن هذا الاستقراء يدور أمره بين ما يفيد القطع وهو غير حاصل، وما يفيد الظن وهو حاصل ولكن لا اعتبار به..

أما أن الأول غير حاصل فلكون الاستقراء ناقصاً، وأما أن الثاني حاصل لكن لا اعتبار به فلعدم قيام دليل على اعتبار الاستقراء فيندرج تحت الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن..

الأمر الثاني: لو تنزلنا وقلنا بأن الاستقراء الظني معتبر لكن نناقش في المقام صغرياً، ولا نسلم أن الاستقراء ولو الناقص يحصل بتصريح موردين..

الأمر الثالث: يرتبط بالمثالين المستقرئين، أما المثال الأول: وهو حرمة الصلاة في أيام الاستظهار فلا يخلو، إما يراد من الحرمة حرمة الصلاة ذاتاً، وإما أن يراد منها حرمة الصلاة تشريعاً، فبناء على الحرمة الذاتية يحرم على الحائض الإتيان بالصلاة وإن تاتي منها القربة ولم يحصل التشريع أو قلنا بحرمة التشريع، بينما الحرمة التشريعية معناها أن الصلاة في

حد ذاتها ليست بمحرمة وإنما الحرام هو إسنادها إلى الباري مع عدم علمنا بوجوبها، والتشريع عبارة عن الإسناد إلى الدين ما لم يعلم أنه من الدين..
إذاً لا يخلو إما أن تكون حرمة الصلاة في أيام الصلاة ذاتية وإما تشريعية..

درس ٢٠٩:

ص ١٧٩، قوله رحمه الله: (ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً..)
ما زال البحث في الوجه الثالث وهو التمسك بالاستقراء لإثبات أن دين الشارع المقدس هو ترجيح النهي على الأمر، ووصل الكلام إلى الإشكال الثالث..

يمكن إرجاعه إلى إشكاليين..

الإشكال الأول: أن ما نحن فيه أجنبي عن الموارد المستقرئة، لكون الموارد المستقرئة حسم فيها الأمر في مرحلة الحكم الظاهري، ما نحن فيه الكلام عن تعيين الحكم الواقعي، تقريب ذلك:

أنه في مثال المرأة المضطربة لا يخلو، إما أن يكون الأصل الجاري هو ما يسمى بقاعدة الإمكان، وإما أن يكون الأصل الجاري هو كل من قاعدة الإمكان والاستصحاب بناء على عدم الحكومة والورود في صورة توافق الأصلين، وهو مبنى مغاير لما اختاره المصنف في التنبيه الأول من تنبيهات البراءة..

أما المورد الذي تجري فيه قاعدة الإمكان فحسب فذلك بالنسبة لأول رؤية الدم فإنها لا تستطيع أن تثبت الحيضية بالاستصحاب لوضوح أن حالتها السابقة كانت هي النقاء، بينما تجري قاعدة ما يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض..

وأما بعد الثلاثة وقبل إتمام العشرة فقاعدة الإمكان تجري وقاعدة الاستصحاب تجري، أما جريان قاعدة الإمكان فلصدق موضوعها، أما جريان الاستصحاب فلوجود حالة سابقة في الثلاثة بناء على أن الأصول عند توافقها في النتيجة لا يكون بينها ورود أو حكومة بل تجري معاً⁶..

ومن الواضح أن القاعدة والاستصحاب تثبتان الحكم الظاهري، ومقامنا هو مقام تشخيص الحكم الواقعي، ولذا كان آخر ما نصل إليه هو الأصول العملية في باب اجتماع الأمر والنهي..

الإشكال الثاني: أنه في الموارد المستقرئة كان يوجد دليل يعين لنا الحرمة، والدليل المعين للحرمة هو قاعدتا الإمكان والاستصحاب، وهما لا يجريان فيما نحن فيه، وإجرائهما يكون من باب تعدية الحكم من موضوع إلى آخر، وهذا هو القياس المنهي عنه..

درس ٢١٠:

ص ١٧٩، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً..)

تقدم الجواب عن النهي عن صلاة الحائض، أما بالنسبة للمثال الثاني المذكور في الدليل الاستقرائي وهو حرمة الوضوء من الإناءين المشتبهين، يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا المثال:

أن الحرمة في المقام حرمة تشريعية إذ لا محذور في أن يتوضأ المكلف بماء معلوم النجاسة تفصيلاً فضلاً عن ماء مشتبه النجاسة، إذ لا يترتب عليه إلا تنجيس البدن وتنجيس

⁶ طبعاً هذا خلاف مبنى صاحب الكفاية الذي يذكره في التنبيه الأول من تنبيهات البراءة في ص ٣٤٨ بحسب نسخ أهل البيت..

البدن ليس من المحرمات الشرعية، فمن هنا يتضح أن الحرمة هي حرمة تشريعية لا ذاتية، بمعنى أنه لو توضع المكلف بالماء المشتبه معتقداً بكونه رافعاً للحدث ومبيحاً للدخول في ما يتوقف على الطهارة من صلاة أو طواف حينئذ يكون مشروعاً ويكون فعله محرماً، فإذا رجعت الحرمة إلى الحرمة التشريعية فتخرج عن محل النزاع كما ذكرنا في صورة كون حرمة الصلاة للحائض تشريعية، فإن الفعل حينئذ بمجرد لا يكون حراماً وبنية التعبد والانتساب إلى المولى يكون محرماً لا باعتبار كونه صلاةً أو طهارةً والإتيان به رجاءً يكون احتياطاً حسناً..

وعليه فلا يدور أمر الفعل بين الوجوب والحرمة على الامتناع كما هو الحال في مسألتنا، فتكون المسألة خارجة عن محل النزاع..

إن قلت: أنه كيف نحمل حرمة الوضوء على الحرمة التشريعية والحال أنه ورد في الصحيح عن عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام الأمر بإهراق الإناءين التي وقعت في أحدهما النجاسة، وهذا أي الأمر بالإهراق يتناسب مع الحرمة الذاتية لا التشريعية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا السؤال بجوابين.. الأول: أن يكون الأمر بالإهراق من باب التعبد، ويقصد من التعبد في المقام ليس في مقابل التوصل بل في مقابل ما يُعرف فيه وجه الطلب، فالأمر بإهراقهما تعبداً بمعنى أنه نُسلم ولو لم نعرف وجه هذا الأمر، فليس من الضروري أن يكون ناشئاً عن الحرمة الذاتية للطهارة..

الثاني: أن يكون الأمر بالإهراق خارجاً عن حيز المولوية بل يكون للإرشاد، والحرمة الذاتية لا تستفاد من الأمر الإرشادي،

ويكون الأمر بالإهراق للإرشاد إلى أن الطهارة بكليهما يستوجب الابتلاء بنجاسة البدن بحكم الاستصحاب، تقريب ذلك:

أن المتوضأ بإناءين وقعت قطرة دم في أحدهما سوف يحصل له القطع بنجاسة أعضاء الوضوء بعد أن ينتهي من التوضؤ بالإناء الثاني، وذلك إما لأجل ملاقاته أعضاء الوضوء للإناء الأول على تقدير نجاسة الأول، وإما لملاقاته لماء الإناء الثاني على تقدير كون المتنجس هو الثاني، فإذا لم يستعمل إناءً ثالثاً معلوم الطهارة فحينئذ يحكم بنجاسة أعضاء الوضوء ظاهراً حتى لو كان في حين استعماله للماء الثاني قد طهر به أعضاء وضوئه قبل أن يتوضأ منها، فحينئذ سوف يقطع بنجاسة أعضاء الوضوء، فالأمر بالإهراق للإشارة والإرشاد إلى الابتلاء بنجاسة أعضاء الوضوء..

طبعاً هذا كله لو كان المشتبهان مما يحتاج التطهير بهما إلى التعدد ولا يكفي مجرد الملاقاة، أما لو كان أحدهما مما يطهر على تقدير النجاسة بالسابق بمجرد الملاقاة ففي هذه الصورة يختلف الأمر، فلا يستطيع أن يستصحب النجاسة بل يكون الأصل المحكم هو قاعدة الطهارة، فلو توضأ بإناء ذي ماء قليل وهو أحد أطراف الشبهة، ثم بعد ذلك توضأ بالإناء ذي الماء الكثير الذي هو أيضاً أحد أطراف الشبهة، فعلى تقدير نجاسة الأول فقد طهرت أعضاء الوضوء ملاقاته الثاني، وإن كان النجس هو الثاني فالآن تكون أعضاء وضوئه متنجسة فلا يجري الاستصحاب لأجل أن المورد حينئذ يكون من صغريات تعاقب الحالتين مع الجهل بالتاريخ..

وفي تعاقب الحالتين مع الجهل بالتاريخ هناك رأيان بعد الاتفاق على عدم الجريان، رأي يمنع عن جريان الاستصحاب لعدم الشرط وهو اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، ورأي يرى

عدم جريان الاستصحاب لوجود مانع.. على كلِّ لا يجري الاستصحاب، فإذا سقط الأصل المحرز إما لعدم المقتضى أو لوجود المانع يجري الأصل غير المحرز وهو أصالة الطهارة في المقام..
هذا تمام الكلام التنبيه الثاني..

استدراك في بداية درس ٢١١:

قبل الشروع في هذه المسألة بعض الأخوة سأل ثانية عن المثال الأخير الذي ذكر في دليل الاستقراء، لماذا فصل المصنف بين ما كان فيه كلا المشتبهين مما يحتاج إلى تعدد وانفصال للنجاسة، وبين ما كان أحدهما أو كلاهما مما لا يحتاج إلى ذلك، حيث بنى على جريان الاستصحاب في الأول ولم يلتزم بجريان الاستصحاب في الثاني، توضيح المطلب بشكل سريع: أنه في صورة كون كلا المشتبهين من الماء القليل فإن المكلف بمجرد أن يضع الماء القليل من المشتبه الثاني على وجهه مثلاً فقبل انفصال النجاسة سوف يتيقن بالنجاسة غاية الأمر على نحو الإجمال، يعني نجاسة مكتسبة إما من الإناء الأول على تقدير نجاسة الأول، وإما من الإناء الثاني على تقدير نجاسة الثاني..

أما على التقدير الأول فلأنه بمجرد وضع الماء الطاهر على الوجه المتنجس بالماء سوف لن يطهر الوجه، ففي هذا الآن قبل انفصال الغسالة عندنا يقين بالنجاسة، ولكن باعتبار أننا لم نشخص الإناء المتنجس فبعد الانفصال إن كان المتنجس هو الأول يطهر الوجه، وإن كان هو الثاني فيكون الوجه نجساً، فيكون الوجه بعد الانفصال مشكوكاً، فيستصحب النجاسة المعلومة قبل الانفصال، فمقتضى الاستصحاب في الصورة الأولى نجاسة أعضاء الوضوء..

بخلاف ما لو كان الإناء الثاني كراً مثلاً فإنه لا يجري هذا الاستصحاب، إما لكون المسألة من صغريات توارد الحالتين وهذا الذي استقر به، وإما لكونه بمجرد الملاقاة وقبل الانفصال لا يحصل علم بالنجاسة ولو إجمالاً، لأن المفروض أن الثاني كان كراً، والتطهير بالكر على تقدير طهارته لا يحتاج إلى انفصال، فلا يقين بالنجاسة لكي نجري الاستصحاب، وعليه تجري أصالة الطهارة بلا مانع..

ص ١٧٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات، بتعدد العنوانات والجهات..)
التنبيه الثالث:

المعروف بين الممارسين لصناعة الأصول أن يُتعامل في صورة ورود دليلين من قبيل (أكرم العالم) و (لا تكرم الفاسق) أن يتعامل معهما معاملة التعارض المستقر على نحو العموم والخصوص من وجه، فيعمل كلا الدليلين في مورد الافتراق ويتساقطان في مورد الاشتراك..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن هذه المعاملة على نحو الإطلاق لا يمكن الموافقة عليها، وهذا بحاجة إلى تقديم مقدمة، حاصلها:

أنه اتضح لنا في المباحث السابقة أن عمدة الوجه للقول بجواز اجتماع الأمر والنهي يبتني على مقدمتين، أحدهما: أن الأوامر والنواهي تتعلق بالعناوين، ثانيهما: أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون..

فحينئذ نقول: هل يلحق تعدد الإضافات بتعدد العناوين أو لا يُلحق؟، ولكن قبل الجواب عن هذا السؤال لابد من التفريق بين العنوان والإضافة، ويقصد من العنوان ما يكون مصباً مباشراً

للأمر أو النهي كالصلاة في (صلِّ) والغصب في (لا تغصب)، وإن شئت فقل: يقصد من العنوان متعلق الأمر والنهي.. أما الإضافة فالمقصود منها في المقام ما يضاف إليه العنوان والمتعلق المعبر عنه في بعض الكلمات متعلق المتعلق، كما في قولنا: (أكرم العالم) فإن العنوان الذي تعلق به الوجوب (الإكرام) والإكرام أضيف إلى (العالم)..

إذا اتضح ذلك يرى المصنف أن تعدد الإضافات يلحق بتعدد العناوين، فإذا قلنا بأن تعدد العنوان يكون مجدياً في رفع غائلة التضاد فتعدد الإضافة لا بد أن تكون مجدية، والوجه في إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العناوين أن العنوان المضاف إلى شيء يغير العنوان نفسه إذا أضيف إلى شيء آخر، فالإكرام المضاف إلى العالم غير الإكرام المضاف إلى الفاسق.. فإذاً من يرى إجداء تعدد العنوان لا بد أن يرى إجداء تعدد الإضافة، وذلك لأن المصالح والمفاسد والحسن والقبح التي هي ملاكات الأحكام كما تختلف باختلاف العناوين تختلف باختلاف الإضافات..

وعليه فيكون قولنا: (أكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) من صغريات بحث اجتماع الأمر والنهي، لأن الأمر توجه إلى نفس ما توجه إليه النهي، فإن كنا نقول بإجداء تعدد الإضافة فلا بد من القول بالجواز، وإن كنا نقول بعدم الإجداء فلا بد من القول بالامتناع..

إن قلت: فلم اشتهر بينهم أن المثال من باب التعارض؟
 قلت: لعل ذلك من باب القول بالامتناع، لأنه على القول بالامتناع تنقح صغرى لكبرى التعارض، أو أنه من باب عدم احراز المقتضي لكلا الحكمين في المجمع فنعود إلى التعارض ثانيةً كما تقدم ذلك مفصلاً..

درس ٢١١:

الفصل الثالث: في أن النهي عن الشيء، هل يقتضي فساده أم لا؟

وكعادته المصنف يمهد بتقديم أمور لها دخالة في تحرير محل النزاع تارة، وفي توضيح عنوان البحث تارة أخرى، وفي فرقه عن المسائل المشابهة ثالثة، وفي بيان جهة البحث ونوعه رابعةً، وهكذا..

الأمر الأول: في التفريق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي، والمصنف ذكر هذا الأمر من باب الاستذكار، وإلا فقد تعرضنا له في مقدمات اجتماع الأمر والنهي، وهناك أشرنا إلى مطلبين..

أحدهما: يرجع إلى أن الحاجة إلى التفريق بين أمرين فرع وجود ما يوهم الاتحاد، وهو متحقق في المقام باعتبار أن العبادة إذا تعلق بها النهي وفي الوقت نفسه إذا أردنا تصحيحها فلا بد من الكشف عن وجود أمر بناء على عدم كفاية الملاك، فحينئذ تكون العبادة مأموراً بها ومنهياً عنها..

ثانيهما: أنه في مقام بيان وجه التعدد تعرض الماتن سابقاً إلى رأي لصاحب الفصول وإلى رأي منسوب إلى الشيخ في التقرير، وناقش فيهما وتبنى أن الفرق يسن المسألتين ناشيء عن اختلاف الجهة المبحوث عنها، ففي اجتماع الأمر والنهي اتضح لدينا أن جهة البحث إنما هي في إجداء تعدد الوجه والعنوان لإثبات تعدد المعنون ليلزم ارتفاع غائلة التضاد، أو أنه لا يجدي ليقال بالامتناع لغائلة التضاد..

بينما فيما نحن فيه البحث عن دلالة النهي عن الفساد من جهة أن النهي الدال على المبعوضة والحزازة في الفعل هل يمكن أن يُتقرب به أم لا؟، فالبحث في مقامنا بعد الفراغ عن تعلق

النهي بالعبادة، وفي اجتماع الأمر والنهي لم يُفرغ عن هذا الأمر بل هو داخل في حريم النزاع، إذ على القول بالجواز يوجد نهي وعلى القول بالامتناع وترجيح جانب الأمر لا يوجد نهي..

الأمر الثاني: في هذه المقدمة يرتبط في نوعية هذه المسألة، فبعد الفراغ عن كونها أصولية لوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي يقع الكلام في نوعية هذه المسألة الأصولية.. وهنا يوجد عند بعضهم خلط بين مقامين..

المقام الأول: مقام تحديد نوعية المسألة ثبوتاً، بمعنى هل هي من المسائل الأصولية اللفظية أم أنها من المسائل الأصولية العقلية؟

المقام الثاني: أنه بعد الفراغ عن عقلية هذه المسألة هل يوجد مبرر لعقدها في مباحث الألفاظ أم لا؟

في هذا الأمر الثاني يظهر وجود نزاع بين الماتن وبين أستاذه الشيخ الأعظم، لكن في المقام الثاني لا في المقام الأول، فبناءً على ذلك تكون هذه المسألة من المسائل العقلية، ولكن الكلام في أنه هل يمكن عقدها لفظية أم لا؟

يظهر من الكتب القديمة أنها معقودة في ضمن مباحث الألفاظ، والآخوند رحمة الله عليه يرى مبرراً لذلك، تقرّيبه:

أن البحث في هذه المسألة كما سوف يتضح تارة يقع في العبادات وأخرى يقع في المعاملات، وهناك قول بين العلماء معتدُّ به في أن النهي عن المعاملة هو في الواقع يدل على الفساد، لا أن النهي عن المعاملة يدل على حكم تكليفي ونريد أن ندعي الملازمة بين الحكم التكليفي والفساد، بل هو مباشرة يكون النهي في المعاملة لإفادة الحكم الوضعي وهو الفساد،

فلما كان من بين الأقوال في المسألة ما يقتضي جعل المسألة لفظية ناسب ذلك أن تدخل في ضمن مباحث الألفاظ⁷..
بينما الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لم يستسغ عقد المسألة في ضمن مباحث الألفاظ معللاً ذلك أن العنوان وإن كان في اقتضاء النهي للفساد، لكن النهي في المقام ليس له موضوعية بل تمام الموضوعية للحرمة، ولذا لو استفيدت الحرمة من دليل لبي كالأجماع والعقل تدخل في محل النزاع، فهذا يكشف أن البحث ليس في دلالة النهي لتتعد المسألة في ضمن المسائل اللفظية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا البيان للشيخ: أن البحث في هذا الفصل لما كان في العبادات والمعاملات وهناك قول في المعاملات يقتضي الدلالة المطابقية للنهي على الفساد مع ذلك يمكن أن يكون البحث في دلالة الصيغة حتى في العبادات، لأن الدلالة أعم من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية، ففي العبادة لا دلالة للصيغة مطابقة إلا على التحريم لكن يمكن البحث عن دلالتها على الفساد بالدلالة الالتزامية، وإن كان بعض المصاديق والأفراد لا مساس للفظ بها كما لو استفدنا الحرمة بالأجماع لكن فرق بين مسألتين، بين مسألة لا دخالة للفظ فيها أصلاً فلا مبرر لعقدها لفظية، وبين مسألة يوجد للفظ فيها دخالة وإن كان بعض مصاديقها يخرج عن دلالة اللفظ، فالمسألة الأولى لا مبرر لعقدها لفظية بخلاف المسألة الثانية..
هذا تمام الكلام في الأمر الثاني..

7 قال: ناسب عقدها في مباحث الألفاظ، ولم يقل لفظية..

الأمر الثالث: يرتبط في الواقع بتحرير محل النزاع من ناحية أن للنهي أقساماً متعددة، فهل تدخل بأجمعها في محل النزاع، أم يختص النزاع ببعض مصاديق الحرمة والنهي؟ من جملة تقسيمات النهي تقسيمه إلى نهي تحريمي يقتضي العقاب في صورة المخالفة، ونهي تنزيهي لا يقتضي العقاب في صورة المخالفة، فعل يدخل في محل النزاع كلا النوعين؟ البعض حصر النزاع بالنهي التحريمي تمسكاً بظهور العنوان، فإن كلمة النهي المذكورة في العنوان ظاهرة في النهي التحريمي، إذ المقصود من النهي لا يخلو، إما هو المعنى الاصطلاحي الشائع بين علماء الشريعة وهو الطلب بالصيغة المخصوصة يعني النهي بصيغة (لا تفعل) وهو ظاهر في التحريم، وإما أن يُراد به مادة النهي أو الأعم من المادة والصيغة، وكلُّ من المادة والصيغة كما ثبت في محله ظاهر في الحرمة، إذا مقتضى التمسك بظهور العنوان يقتضي انحصار النزاع في النهي التحريمي..

ولكن هذا الدليل بنظر المصنف غير تام، وذلك باعتبار أن العنوان إنما يؤخذ من واقع البحث فهو شيء ينتزعه المعنون مع لحاظ جهات البحث، وفيما نحن فيه سلمنا أن العنوان لا يشمل النهي التنزيهي لكن المناط والملاك للقول بالفساد وعدمه موجود في النهي التنزيهي، إذ مناط الفساد هو المبعوضية لا المبعوضية في مرتبتها العليا، لأن الذي يتنافى مع عبادية العبادة والتقرب إلى المولى هي ذات المبعوضية لا حد المبعوضية (يعني المبعوضية الشديدة) فينسجم ذلك مع كلا الحدين المبعوضية الشديدة والمبعوضية الضعيفة..

قوله: (..ومعه لا وجه لتخصيص العنوان واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به..)

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وافق مع المصنف في أن ملاك الفساد كما يوجد في النهي التحريمي يوجد في النهي التنزيهي إلا أن هذا الملاك يختص بالعبادات، فإن المبعوضة التي تتنافى مع التقرب إنما هي في العبادة، بينما المعاملة المكروهة كالمعاملة التي تتكيف بتلقي الركبان بالاجماع لا تقتضي الفساد فالملاك أخص من النزاع، هذا كان إشكال الشيخ..

يجيب المصنف عن ذلك أن العنوان ينبغي أن يكون شاملاً لكل مصاديق البحث حتى لو كانت بعض المصاديق تتواجد في قسم ولا تتواجد في آخر، فمثلاً لو كان يوجد علماء في قبيلتين وفي الأولى العلماء عدول وهاشميون، وفي الثانية هاشميون فقط، فإذا أردنا أن نأتي بلفظ يعم كليهما لا مانع من إدخال الوصف المختص بإحدى القبيلتين..

درس ٢١٢:

ص ١٨١، قوله رحمه الله: (كما لا وجه لتخصيصه النفسي، فيعم الغيري إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً..)

ما زال البحث في تحرير محل النزاع بالنسبة للداخل في لفظ النهي الوارد في العنوان، واتضح لدينا أنه لا فرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي في دخولهما معاً في محل النزاع ملاكاً وإن لم يدخل النهي التنزيهي في عنوان البحث لفظاً، إلا أن يُقال: إن شمول الملاك للنهي التنزيهي يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر من لفظ النهي الوارد في العنوان..

البحث في هذا الأمر في تعميم النزاع على النفسي والغيري.. ذهب الميرزا القمي رحمة الله عليه إلى القول باختصاص النزاع بالنفسي وعدم شموله للغيري، واستدل لذلك بأن الغيري من الأوامر والنواهي من خصائصه أنه لا يترتب عليه العقاب، فإذا لا يترتب عليه العقاب فلا يكون النهي الغيري كاشفاً عن

حزارة في العبادة لكي يترتب على ذلك عدم صحة التقرب بها، وعلى هذا الأساس يختص النزاع بالنهي النفسي.. المصنف رحمة الله عليه يخالف الميرزا القمي في مختاره ويذهب إلى تعميم النزاع على الغيري، ويذكر لذلك دليلاً ويردفه بشاهد..

أما الدليل فيتم بعد استذكار مقدمة حاصلها:

أنه تقدم في ضمن تقسيمات الواجب في مبحث مقدمة الواجب أن الغيري ينقسم إلى قسمين، وأن الواجب ينقسم إلى قسمين، أصلي وتبعي، وهناك وقع النزاع في المناط في الأصلية والتبعية، فجمع ممن تقدم على صاحب الكفاية جعلوا المناط في الأصلية والتبعية مقام الإثبات والدلالة، فما استفاد من اللفظ بالمباشرة فهو أصلي وإلا فتبعي..

بينما اختار الماتن رحمة الله عليه أن المناط في هذا التقسيم هو مقام الثبوت والمعنى، وترجع الأصالة والتبعية إلى عالم الإرادة، فما كان له إرادة مستقلة فهو من الواجبات الأصلية، وما لم يكن كذلك فهو من الواجبات التبعية، وبيننا سابقاً الثمرة التي تظهر على هذا النزاع..

إذا اتضحت هذه المقدمة نرجع إلى ما نحن فيه، فإن الغيري الذي وقع الكلام في دخوله في محل النزاع فيما نحن فيه إما أن يكون أصلياً وإما أن يكون تبعياً..

فإن كان أصلياً فهو داخل في محل النزاع من دون توقف الدخول على توسط ملاك البحث كما فعلنا مع النهي التنزيهي، وذلك لأن النهي الوارد في عنوان النزاع يشمل بل القدر المتيقن منه هو النهي الأصلي، فإذا كان هذا هو القدر المتيقن فيشمل النهي الغيري إن كان أصلياً..

وأما إن كان النهي من النهي التبعية الذي لم تتعلق به إرادة مستقلة بل بتبع إرادة ذيه، هذا النوع من الغيرية سوف لن

يدخل في محل النزاع عنواناً ولكنه يدخل فيه ملاكاً، لأن النهي التبعي ليس من مقولة اللفظ ليدخل تحت عموم النهي، ولكنه يدخل فيه ملاكاً باعتبار أن ملاك القول باقتضاء النهي لفساد العبادة ليس هو استحقاق العقاب لكي يدور الدخول والخروج مدار الاستحقاق وعدمه، بل الملاك والمناط هو المبعوضة لأن مبعوضة فعلٍ تتنافى مع التقرب به، والنهي وإن كان تبعياً لكنه يكشف عن مبعوضة ذيه، ولا يتقرب بفعل يكون ما وقع هذا النهي مقدمة له مبعوضاً وما وقع هذا الفعل المنهي عنه مبعوضاً، وبهذا يتضح الخلل في كلام الميرزا القمي..، هذا تمام الكلام في دليل المصنف..

وأما الشاهد فتقريبه: أن العلماء ذكروا في مبحث الضد أن من ثمراته أي من ثمرات كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هو فساد الضد إذا كان عبادة، تقريب شهادة هذا الشاهد: أنه إذا قلنا إن الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد يقتضي النهي عن ضد الإزالة وهو الصلاة، فثمرة هذا الاقتضاء أن تقع الصلاة باطلة لأن القول بالاقتضاء ينقح لنا صغرى لكبرى النهي عن العبادة يقتضي الفساد، فعلى القول بالاقتضاء -يعني اقتضاء الأمر للشيء للنهي عن ضده- تقع الصلاة منهيّاً عنها فيطبق، عليها كبرى النهي عن العبادة يقتضي الفساد..

والوجه في شهادة هذا الشاهد هو أن النهي عن الصلاة المستفاد من الأمر بالضد ليس نهياً نفسياً ذاتياً، بل هو نهى إما ناشيء عن الاعتقاد بمسلك المقدمية، وإما ناشيء عن الاعتقاد بمسلك الملازمة لما تقدم في بحث الضد، وعلى كل حال لا يكون النهي ذاتياً نفسياً، فلو حصرنا النزاع بالنهي الذاتي النفسي لما تنقح لنا موضوع لكبرى اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، فاتفقهم على جعل هذا ثمرة يكشف على جعل النهي فيما نحن فيه المقصود منه الأعم..

والوجه في تنزله عن هذا الوجه بجعله شاهداً لا دليلاً هو أن هذه الثمرة قد وقع فيها الخلاف من جهة، ومن جهة أخرى فإنها لا تتجاوز الدعوى، فإن من يقول بهذه الثمرة لابد أن يلتزم بأن المراد من النهي النهي الشامل للنهي الغيري، ولا يكون هذا دليلاً على أن واقع البحث والقضية النفس أمرية للبحث لابد أن تشمل النهي الغيري، فلأجل ذلك تنزل عن الدليلية إلى الشاهدية..

الأمر الرابع: في هذه المقدمة ويحسن أن نعنونه بالعنوان التالي: في المراد من العبادة. وهذا يعني أن هذا الأمر الرابع كالأمر الثالث يرتبط بتحرير محل النزاع وتنقيح المراد من المفردات المأخوذة في عنوان البحث..

ذكر في مقام تفسير العبادة وجوه متعددة:
الوجه الأول: ما أمر به الشارع بالفعل لغاية التعبد به إليه.
الوجه الثاني: أن العبادة ما يتوقف صحتها على النية.
الوجه الثالث: أن العبادة ما لا يُعلم انحصار المصلحة فيها، مأخوذ من قولهم: نتعبد به أي نسلم وإن لم نعلم مصلحته.
 فهل يمكن أن يراد من العبادة في محل النزاع أحد هذه المعاني الثلاثة أم لا؟

يرى المصنف أنه لا يمكن حمل العبادة على واحد من هذه المعاني الثلاثة، وذلك لسببين:
أحدهما: أن تفسير العبادة بواحدٍ من هذه التعاريف الثلاثة لا يخلو عن إشكال بالنقض طرداً وعكساً ودوراً..

أما من ناحية الدور فكالتعريف الأول (العبادة ما أمر به المولى لغرض التعبد به) فقد أخذ في تعريف العبادة التعبد، ومعرفة التعبد موقوف على معرفة العبادة، فيدور.

أما الإشكال الطردي أي عدم الجامعية، فباعتبار أن قوله (ما يتوقف صحته على النية) يُنقض ببعض مباحث الوقف والعق على رأي جماعة.

وأما الأشكال العكسي أي عدم الجامعية، فباعتبار أن بعض الروايات قد حصرت الغاية من بعض العبادات، فحينئذ يخرج عن التعريف الثالث.

السبب الثاني: أن هذه التعاريف لا يكاد على أساسها يتعلق النهي بالعبادة، مثلاً التعريف الأول وهو أن (العبادة ما أمر به لأجل التعبد به) فإن الأمر الفعلي بشيء يمنع عن توجه النهي إليه، فلا يتعلق بهكذا عبادة نهى، لأنه من مصاديق اجتماع الضدين..

وعلى هذا الأساس يختار الماتن تعريفاً آخر للعبادة، لكن بعد الالتفات إلى أن إشكاله الأول إشكال جدليّ أي على مبنى الخصم، لأن مبنى المصنف في التعاريف -كما ذكرنا مراراً وسرف يأتي مراراً أخرى- من قبيل شرح الاسم وليست تعاريف حقيقية، والنقض طرداً وعكساً ودوراً إنما يلحق التعاريف الحقيقية..

المعنى الذي يختاره الماتن لتعريف العبادة:

ابتداءً يقسم العبادة بالحمل الشائع إلى قسمين..

القسم الأول: ما يكون عبادة في حد ذاته وإن لم يتعلق به أمر، ك(السجود والخشوع والتقديس والتسبيح وما شاكل ذلك) فإن هذه الأمر بذاتها توجب القرب إلى المولى كتقبيل اليد والانحناء بالرأس والخضوع والخشوع أما المولى العرفي فإن هذه

الأمر لا يتوقف التذلل فيها وإبراز العبودية على صدور أمر، نعم تتوقف على عدم النهي لأن المولى يريد أن يعبد من حيث يريد..

القسم الثاني: هو الفعل الذي لو تعلق به الأمر لكان أمراً عبادياً لا يسقط إلا بنحو من أنحاء القربة، كقصد الأمر وقصد المحبوبة عند صاحب الجواهر وما شاكل ذلك..

والفرق بين هذا النوع وما ذكر في التعريف الأول، أن الأمر في التعريف الأول كان أمراً فعلياً، بينما الأمر هنا كان أمراً (لولائياً) لو فرض تعلق الأمر به، والأمر اللولائي يجتمع مع النهي الفعلي.

درس ٢١٣:

ص ١٨٢، قوله رحمه الله: (الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد..)
الأمر الخامس: يمكن لنا أن نعون هذا الأمر الخامس الذي يرتبط أيضاً بتحرير محل النزاع بالعنوان التالي: المراد من المعاملة.

بعد أن بينا المراد من العبادة يقتضي أن نبين المراد من المعاملة، لأن النزاع في اقتضاء النهي للفساد وعدمه أعم من العبادات والمعاملات، فإذا فسرنا العبادة لابد أن نفسر المعاملة..

يرى المصنف أن المقصود من المعاملة هي المعاملة بالمعنى الأعم، حتى ما يُصنف فقهياً في ضمن العبادات بحسب تقسيم صاحب الشرائع قد يدخل في المعاملة، كالاستنجاء مثلاً، فالنهي الوارد عن الاستنجاء بالأجسام المحترمة أو بالعظم والروث اختار شيخ الطائفة في المبسوط أنه يقتضي الفساد، بمعنى أن الأثر الذي يترتب عليه لولا النهي لا يترتب وهو

طهارة المحل في صورة عدم تجاوز النجاسة عن الموضع المعتاد، والحال أن الاستنجاء في المباحث الفقهية معدود في قسم العبادات..

إن قلت: هذا المثل وما شابهه من التطهير بالماء المغصوب لا يستلزم توسعة معنى المعاملة وجعلها المعاملة بالمعنى الأعم، لاحتمال أن يكون اقتضاء النهي للفساد في مثلها من باب النهي عن العبادة لأنها مصنفة في ضمن العبادات..
قلت: بعد الالتفات إلى ملاك اقتضاء النهي عن العبادة للفساد -ألا وهو المبعوضية المتنافية مع التعبد- يتضح أن اقتضاء النهي عن الاستنجاء للفساد لم يكن لنفس مناط العبادات بالمعنى الأخص، وعلى هذا الأساس لا بد من أن ندخلها في المعاملة، لعدم توقف الأثر على قصد القرابة ليتنافى مع المبعوضية، لأن الاستنجاء يعد في ضمن التوصليات..

إذاً اتضح لدينا أن المعاملة الواقعة موضوعاً في عنوان البحث يُراد منها المعاملة بالمعنى الأعم، ولكن لا بد أن يصح اتصافها بالصحة والفساد، فإذا تمت أجزائها وشرائطها المعتبرة فيها اتصفت بالصحة، وإلا كانت فاسدة..

أما بعض ما يمكن أن يُسمى في العرف معاملة ولكن لم يكن له في الشرع أثر، أو كان له أثر ولكن كان ترتيبه عليه على نحو اللازم الذي لا ينفك كما لو لم تكن المعاملة مركبة من أجزاء وشرائط بل على ذات الشيء، فهذا لا بد من استثناءه عن محل النزاع لكونه مما لا يتصف بالصحة والفساد..

أما الأول وهو ما لا أثر له شرعاً ككثير من تصرفات الإنسان كرفعه ليده وقيامه وجلوسه...، فإن هذه المعاملات التي لا أثر لها شرعاً لا تتصف بصحة أو فساد، لأن وصفي الصحة والفساد إنما هما بلحاظ ترتيب الأثر وعدمه وهذا لا أثر له..

وأما الثاني فكثر تب الضمان على الغصب، فإن الغصب من المعاملات التي لها أثر شرعي وهو الضمان، لكن الضمان يترتب على ذات الغصب بالحمل الشايح، وليس عدم الإذن شرطاً في ترتب الأثر لكي تكون المعاملة مركبة من شرائط، بل عدم الإذن داخل في قوام الغصب، فالغصب بسيط إذا تحقق هذا تحقق الأثر قطعاً..، فهذا حينئذ لا يتصف بصحة أو فساد..

فتحصل من جميع ما تقدم أن المراد من المعاملة في محل النزاع يتضح في ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنه لا تنحصر فيما صنف فقهاءً تحت عنوان المعاملات بل تشمل بعض ما صنف في ضمن العبادات مثل الاستنجااء..

النقطة الثانية: لابد للمعاملة لكي تدخل في محل النزاع أن يكون لها أثر شرعي يرجى ترتيبه عليها..

النقطة الثالثة: أن تكون المعاملة ذات أجزاء أو شرائط ليكون ترتيبها موجباً لانتزاع وصف الصحة وعدم ترتيبها موجباً لانتزاع وصف الفساد..

هذا تمام البحث في الأمر الخامس..

الأمر السادس: في هذه المقدمة، عمدة البحث فيه تحقيق الصحة والفساد.

لكن هناك سؤال في الابتداء يفرض نفسه، وهو أن البحث عن الصحة والفساد قد تقدم الحديث عنهما مفصلاً في مبحث الصحيح والأعم⁸ فمع كون الكفاية مبنية على الاختصار، فما هو الداعي لتكرار هذا البحث؟ نترك هذا السؤال لكم..

في بداية البحث يكرر ما ذكره في مبحث الصحيح والأعم، ويرى أن الصحة والفساد من الأوصاف الإضافية، ولكن ينبغي أن نلتفت هنا إلى أن المراد من الإضافة فيما نحن فيه ليست الإضافة المقولية التي هي في عرض سائر المقولات التسع، وذلك لأن التقابل بين الصحة والفساد عند المحققين من تقابل الملكة والعدم، وتقابل الملكة والعدم لا يدخل في مقولة الإضافة، وإنما يُقصد من الإضافة في ما نحن فيه المفهوم الانتزاعي في مقابل الحقيقي، فالصحة والفساد معانٍ إضافية بمعنى أن شيئاً واحداً لو لوحظ مع شخصٍ أو ظرفٍ خاص قد يتصف بالصحة، لكن لو لوحظ هذا الشيء نفسه مع شخصٍ وظرفٍ آخر قد يتصف بالفساد، كصلاة الظهر أربع ركعات إذا لوحظت للحاضر فهي صحيحة وإذا لوحظت للمسافر فهي فاسدة..

بل أيضاً تختلف الصحة والفساد بلحاظ الآثار المنظور إليها تارة، وبلحاظ الأنظار تارة أخرى، فُربّ صحيح في نظر وبلحاظ أثر فاسد بنظر آخر وبلحاظ أثر آخر، ومن هنا عندما أدخلنا الأنظار في اختلاف الصحة والفساد يتضح أن الأنظار في تفسيرهما ينبغي أن يكون بينهما نسبة غير التساوي، وإلا فلو كانت الصحة والفساد بلحاظ اختلاف الأنظار متساوية مادام الليل والنهار فحينئذ لا يحصل المفهوم الإضافي الذي ذكره المصنف، وهذا تمهيد لما سوف يأتي بعد قليل مما نسب إلى الشيخ الأعظم في التقرير..

وحينئذ فالاختلاف القائم بين الفقيه والمتكلم في تفسير الصحة والفساد إنما هو اختلاف بحسب المهم من الأغراض عند كلّ واحد منهما، فلما كان المتكلم يبحث عن المبدأ والمعاد وعن أحوالهما عرف الصحة بلحاظ أثر يرتبط ببحثه فعرف الصحة بموافقة الشريعة أو الأمر لأن هذه الموافقة تقع موضوعاً

لأفعال المبدأ من العقوبة والمثوبة، ولما كان الغرض المهم عند الفقيه بيان التكليف وتكليف فعل المكلف بكيف تكليفي ناسب أن يُعرف الصحة بسقوط القضاء والأداء وعدم سقوطهما، وإلا فالصحة لغة وعرفاً ومن دون أن نحتاج إلى ابتكار اصطلاح فيها هي بمعنى التمامية والفساد بمعنى النقصان، فما كان تام الأجزاء والشرائط فهو صحيح وما لم يكن كذلك فهو فاسد..

درس ٢١٤:

ص ١٨٣، قوله رحمه الله: (وحيث إنَّ الأمر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولي، والثانوي، والظاهري، والأنظار تختلف في أن الأخيرين..)

في هذا المقطع يحاول الماتن رحمة الله عليه بعد أن أثبت أن الصحة والفساد من الأوصاف الإضافية التي تختلف باختلاف الأنظار، وبيّن في الوقت نفسه الاختلاف بين المتكلم والفقيه، بعد كل هذا أراد أن يحقق النسبة القائمة بين تعريف الفقيه للصحة بسقوط الأداء والقضاء، وبين تعريف المتكلم للصحة بموافقة الأمر..

نسب في حقائق الأصول إلى المشهور أنهم يعتقدون بأن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فتعريف الفقيه أخص من تعريف المتكلم، حيث إن كل مسقط للأداء والقضاء لا بد أن يكون موافقاً للأمر والشريعة، فصدقت الموجبة الكلية مع كون موضوعها هو تعريف الفقيه، وبعض ما يكون موافقاً للأمر لا يكون مسقطاً للأداء والقضاء باعتبار أن المعروف بينهم أن إتيان الأمور به بالأمر الظاهري على وفق الأصل العملي لا يكون مجزياً فلا يكون مسقطاً للأداء والقضاء، وعليه فصدقت السالبة الجزئية مع كون موضوعها تعريف المتكلم، وهذا آية نسبة العموم والخصوص المطلق..

إلا أن المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذه النسبة وتقريبه يكون بالبحث في تعريف المتكلم على احتماليته..

حيث إن المتكلم أخذ في تعريف الصحة موافقة الأمر، والأمر كما تقدم في مبحث الأجزاء ينقسم اصطلاحاً إلى أقسام ثلاثة (الأمر الواقعي الأولي، والأمر الواقعي الثانوي، والأمر الظاهري)، حينئذ يُحتمل في الأمر المأخوذ في تعريف المتكلم أن يكون هو خصوص الأمر الواقعي الأولي الذي لا إشكال عند أصحاب العقول في كون إتيانه مجزياً عن أمره كما تقدم في مبحث الأجزاء، هذا الاحتمال الأول..

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الأمر الوارد في تعريفهم هو الأعم..

فلا بد من تحقيق النسبة بين تعريف المتكلم وتعريف الفقيه بناء على كلا الاحتمالين..

فإن أخذنا بالاحتمال الأول فحينئذ لا يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي كالصلاة عن تيمم أو تقية لا يكون صحيحاً عند المتكلم لعدم كون المأتي به موافقاً للأمر الأولي، ولكنه يكون صحيحاً عند الفقيه كما هو رأي المشهور في ذلك.. إذاً هناك صحيح عند الفقيه وليس بصحيح عن المتكلم، فلا يصدق أخصية تعريف الفقيه من تعريف المتكلم كما نسب إلى المشهور..

وأما لو أخذنا بالاحتمال الثاني بأن يُراد من الأمر ما يشمل موافقة الأمر الثانوي والظاهري، فالمثال المتقدم يكون صحيحاً عند كليهما، وكذا الحال في الصلاة الموافقة للحكم الظاهري وإن كان أصلاً عملياً إذا كان الفقيه ممن يقول بالأجزاء كما هو مختار الأخوند في الأصول العملية المنقحة للموضوع، وإلا فيكون صحيحاً عند المتكلم غير صحيح عند الفقيه..

فتحصل من جميع ما تقدم أنه على نحو القطع لا يمكن أن نذكر نسبة واحدة بين تعريف الفقيه وتعريف المتكلم، بل لا بد من لحاظ الأنظار لما عرفت أن الصحة والفساد تختلف باختلاف الأنظار، فعلى هذا الأساس ربما تكون النسبة هي التساوي، وربما تكون الأعم والأخص المطلق من جانب، وأخرى من جانب آخر..

ص ١٨٣، قوله رحمه الله: (تنبيه: وهو انه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان..)
 في هذا التنبيه يتعرض رحمة الله عليه إلى مسألة أن الصحة والفساد هل هي من المجعولات الشرعية ومما ينالها يد الجعل والتشريع، أم أنها من الأمور الانتزاعية التي لا تجعل إلا بتبع جعل منشأ انتزاعها، فإن كان منشأ الانتزاع قابلاً للجعل الشرعي فالجعل فيها يكون تبعياً شرعياً، وإن لم يكن منشأ الانتزاع قابلاً للجعل الشرعي بل تكون مجعولة بالجعل البسيط تكوينياً فحينئذ تكون الصحة والفساد من المجعولات التبعية التكوينية، أي لا ينالها يد الجعل والتشريع الاعتباري..
 خلافاً بين الماتن وبين ما نسب إلى الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار، وفي الواقع هذا النزاع من صغريات نزاع أوسع بين الشيخ والآخوند في مسألة الأحكام الوضعية، هل هي قابلة للجعل أم لا؟، خلاف سوف ينقح في ذيل البحث عن أدلة الاستصحاب في القسم الثاني من الكتاب، نرى هناك أن الشيخ الأعظم جعل الأحكام الوضعية بأجمعها من وادٍ واحد بينما الآخوند يفصل بين ثلاثة أنواع من الأحكام الوضعية..

كيف ما كان، تارة يقع البحث في الصحة والفساد في العبادات، وأخرى يقع البحث فيهما في المعاملات، وعلى كلِّ تارة نبحت

عنهما كمفهومين كليين، وأخرى نبحت عنهما في مقام الانطباق، فتكون الصور المتصورة أربعة..

الصورة الأولى: الصحة والفساد في العبادات بلحاظ المفهوم الكلي.

فعندما يقال إن الإتيان بهذا الفعل يقتضي الصحة فالصحة في الواقع تكون من المفاهيم الانتزاعية عند المتكلم، ومن اللوازم العقلية عند الفقيه، فهنا دعويان: كونها عند المتكلم انتزاعية، وكونها عند الفقيه من اللوازم العقلية..

أما الدعوى الأولى: فباعتبار أن صحة المتكلم مأخوذة من مطابقة ما يؤتى به للشارع وللأمر، هذه المطابقة التي هي حقيقة تكوينية خارجية ننتزع عنها وصف الصحة أو وصف الفساد، فعلى هذا الأساس لا تقبل صحة المتكلم للجعل الاستقلالي بل تكون تابعة لمنشأ الانتزاع، وبما أن منشأ الانتزاع هو أفق الخارج والخارج لا تناله يد الجعل الاعتباري، فصح أن يقال: إن الصحة عند المتكلم مجعولة بالجعل التبعي التكويني..

أما الدعوى الثانية: الصحة لدى الفقيه التي هي بمعنى سقوط الإعادة والقضاء، فقد تقدم في بحث الأجزاء وأثبتنا أنه من الملازمات العقلية، فعندنا لازم وملزوم والحاكم بالملازمة هو العقل، فالملزوم هو الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي مثلاً، وهذا الملزوم له لازم بحكم العقل الناشيء من سقوط غرض المولى فيدرك العقل سقوط الإعادة والقضاء، إذ لو لم يسقطا للزم وجود المعلول بدون علة..

أما في غير الأمر الواقعي الأولي كالأمر الاضطراري والأمر الظاهري، في الأمر الاضطراري ذكرنا في محله أنه يوجد

في المسألة صوراً أربعة، إما أن تكون الطهارة التيممية شاملة لتمام ملاك الصلاة بالطهارة المائية، وإما أن تكون شاملة لبعضها وحينئذ إما أن يكون الباقي يمكن استيفاءه أو لا يكون، على الأول إما أن يصل إلى حد الملاك الملزم أو لا، وحكمنا في بعض هذه الصور بأن القاعدة العقلية لا تقتضي الإجزاء كما لو كان يبقى مصلحة يمكن استيفائها، فلو أراد الشارع أن يسقط الإعادة والقضاء لابد أن يكون ذلك بجعل شرعي، فتكون الصحة من المجعولات الشرعية، ومنه يظهر الحال في الحكم الظاهري على تفصيل بين السببية والطريقة.. هذا كله في الصورة الأولى..

درس ٢١٥:

ص ١٨٤، قوله رحمه الله: (نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين..)
 ما زال البحث في التنبيه الذي عقده المصنف رحمة الله عليه للرد على ما أفاده الشيخ الأعظم، حيث إن الشيخ فيما نسب إليه من تقارير ذكر أن الصحة والفساد فيهما آراء ثلاثة..
 الرأي الأول: وهو مختاره أن الصحة والفساد مطلقاً من الأمور الانتزاعية بلا فرق بين تفسير المتكلم وتفسير الفقيه، وبلا فرق بينهما في العبادات وبينهما في المعاملات..
 الرأي الثاني: أن الصحة والفساد مطلقاً من الأمر المجعولة..
 الرأي الثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فالصحة والفساد في العبادات من الأمور الانتزاعية وفي المعاملات من الأمور المجعولة..

هذه هي الآراء الثلاثة التي نقلها الشيخ رحمة الله عليه، وعلى هذا الأساس نوع المصنف البحث بحسب الشقوق المقصودة في إطلاق كلام الشيخ، وأضاف إليها تشقيقاً آخر وهي أن

تكون الصحة والفساد تارة في القضية الكلية وأخرى في القضية الجزئية..

فابتداءً تارة يقع الكلام في العبادات وأخرى في المعاملات، وعلى كلِّ تارة يقع الكلام في كل واحد منهما بحسب تفسير المتكلم وأخرى بحسب تفسير الفقيه، وعلى كلِّ تارة يقع الكلام في القضية الكلية وأخرى في القضية الجزئية..، وتقدم شطر من البحث نذكر نتيجته..

ففي العبادات توصل الماتن إذا كان الملحوظ هو القضية الكلية إلى التفصيل بين تفسير المتكلم وتفسير الفقيه، فناءً على تفسير المتكلم تكون الصحة أمراً انتزاعياً، وأما على تفسير الفقيه فهي بلحاظ الأمور به الواقعي الأولي ليست انتزاعية ولا مجعولة، بل هي من الملازمات العقلية، أما بناء على الأمور به بالأمر الثانوي أو الأمر الظاهري فالصحة في بعض صور هذين تكون من المجعولات الشرعية، كما تقدم تفصيله في بحث الأجزاء، هذا كله في العبادة إذا كان الملحوظ القضية الكلية..

الصورة الثانية: الصحة والفساد في العبادة في الموارد الجزئية.

أما إذا كان الملحوظ الموارد الجزئية التي تكون نسبتها إلى القضية الكلية نسبة المنطبق عليه إلى المنطبق فالانطباق وعدم مما ينتزعه العقل وليس شيئاً يكون مجعولاً للشارع، فمثلاً عندما يجعل المولى صحة كلي العبادة التي يؤتى بها بطهارة استصحابية فحينئذ بلحاظ ذلك المورد الخاص ينطبق ذلك المجعول الكلي على المورد الخاص من دون حاجة إلى جعل على حدة، فإذاً بلحاظ الموارد الجزئية الصحة والفساد لا تكاد

تكونان من المجعولات الشرعية، وبهذا تم الكلام في الصحة والفساد في العبادات..

وأما في المعاملات فالبحث تارة يقع بلحاظ القضية الكلية، وأخرى بلحاظ الموارد الجزئية..
الصورة الثالثة: الصحة والفساد في المعاملة بلحاظ الموارد الكلية.

أما الأول فيرى المصنف رحمة الله عليه أن الصحة في المعاملات لما كانت مرجعها إلى ترتب الأثر وكان ترتب الأثر على معاملة ليس من سنخ الأمور التكوينية وليس من سنخ العلة والمعلول التكوينيين، وإنما صيرورة الأثر تابعاً للمعاملة يحتاج إلى جعل جاعل واعتبار معتبر سواء كان هذا الجعل والاعتبار من قبيل الجعل التأسيسي أم من قبيل الجعل الامضائي، فالأثر المترتب على البيع مثلاً هو النقل والانتقال، ولما لم يكن النقل والانتقال معلولاً تكوينياً للإيجاب والقبول كان لا بد من الجعل والاعتبار، سواء كان هذا الجعل تأسيسياً كما في المعاملات المبتدعة من قبل الشارع، أم كان من قبيل الجعل الامضائي كالمعاملات التي لها جذور عند العقلاء، والامضاء كالتأسيس جعل لأن حقيقة الإمضاء كما ثبت في محله هي جعل المماثل، فثبت إذاً أن الصحة في المعاملات لما كانت بمعنى ترتب الأثر فهي من المجعولات الشرعية..

الصورة الرابعة: الصحة والفساد في المعاملة بلحاظ الموارد الجزئية.

أما الصحة في الموارد الجزئية فهي كالعبادات من باب الانطباق، فلا يكون مجعولاً شرعياً، لكن يأتي في الذهن سؤال حاصله: أن الماتن قد ساوى بين العبادات والمعاملات في

الموارد الجزئية بحيث جعل الصحة والفساد من باب الانطباق لا الجعل، والحال أنه إذا قلنا إن الجعل في القضية الكلية من قبيل جعل الأحكام الانحلالية الذي ينحل الحكم الكلي إلى أحكام بعدد الأفراد نظير أكرم العلماء الذي ينحل إلى أكرم الفقيه أكرم النحوي أكرم الأصول..، وهذه الأحكام الانحلالية مجعولات شرعية غاية الأمر بالتبع..

والجواب أن المصنف رحمة الله عليه في مواضع متعددة من الكفاية أشار إلى الأحكام الانحلالية، لكن الحكم الانحلال لا ينطبق على ما نحن فيه، وقياسه على (أكرم كل عالم) قياس مع الفارق، فإن انحلال الحكم في (أكرم كل عالم) نشأ من انحلال متعلق المتعلق أي الموضوع، ولما كان الكلام فيه عن الحكم التكليفي فيحتاج كل موضوع خارجي إلى إيجاب يخصه، بخلاف ما نحن فيه فإن الكلام لما كان عن الحكم الوضعي والفرد الخارجي إن كان لم يحصل بعد فليس إلا القضية الكلية وإن حصل فهو مما تنطبق عليه القضية الكلية، فلا يحتاج إلى جعل آخر.. وبهذا تم الكلام في هذا التنبيه..

درس ٢١٦:

ص ١٨٤، قوله رحمه الله: (السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد..)
الأمر السابع: في تأسيس الأصل في المسألة.

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: في تأسيس الأصل في المسألة الأصولية، توضيح ذلك:

أننا نبحت عن اقتضاء النهي للفساد، فتارة تكون هذه المسألة الأصولية من المسائل التي تدخل في مباحث الألفاظ بأن تكون

لفظية، وأخرى في المسائل التي تتدرج في الملازمات العقلية -على الخلاف- وذكرنا أن المسألة عند المصنف عقلية..، على كلا الحالتين هل يوجد أصل لفظي أو عقلي يقتضي ثبوت الاقتضاء بين النهي والفساد أو عدم ثبوت الاقتضاء؟ يرى المصنف رحمة الله عليه أنه لا يوجد أصل في المسألة يمكن الاعتماد عليه لصالح أحد طرفي التردد -الاقتضاء وعدمه-، فإذا لم يستطع الأصولي أن يحسم المسألة لصالح أحد الطرفين فلا يوجد أصل يعتمد عليه، وذلك لأن الأصل اللفظي في المقام وهو الإطلاق أو العموم لا يستطيع أن يثبت الاقتضاء ولا عدمه، بلا فرق في ذلك بين كون المسألة لفظية وكونها عقلية، ولعل بناءً على كونها عقلية يكون عدم التمسك بالأصل اللفظي أوضح..

أما بناءً على كونها لفظية، كما لو فرض أن النهي يدل مطابقة أو تضمناً أو التزاماً على الفساد، وفرضنا أن الأدلة القائمة لم تكن وافية لإثبات هذا الاقتضاء بأحد الدلالات الثلاث، فإطلاق النهي عن العبادة لا دلالة له لا على الفساد ولا على عدمه.. أما بالنسبة للأصل العملي، فالأصل المتصور في المقام هو الاستصحاب، والاستصحاب بما أنه يحتاج إلى حالة سابقة ولا حالة سابقة للاقتضاء وعدمه إلا على نحو العدم الأزلي الذي هو مفاد ليس التامة، بأن يُقال: بأن الاقتضاء منذ الأزل لا وجود له فنستصحب عدم الاقتضاء، وهذا مفاد ليس التامة، وهذا لا ينفعنا لإثبات عدم الاقتضاء بعد وجود النهي إلا على القول بالأصل المثبت، فاتضح إذاً أن كلاً من الأصل اللفظي والعملي لا يمكن أن نتمسك بهما لإثبات الاقتضاء وعدمه..

المقام الثاني: في تأسيس الأصل بالنسبة للمسألة الفرعية.

والمقصود من المسألة الفرعية في المقام عبارة عن تلك الموارد والجزئيات التي بتمامية المسألة الأصولية تصبح مما ينطبق عليها ما نقح في علم الأصول، مثلاً لو أن المولى نهى عن الصلاة المزاحمة لإزالة النجاسة -بناء على تعميم النهي على التبعية والغيري-، ولم نستطع حسم المسألة على وفق الأدلة في المسألة الأصولية، ولا يوجد نص خاص يعين حال المصلي في ظرف الإزالة، فما هو مقتضى الأصل في المسألة الفرعية؟

في هذا المقام تارة يقع الكلام في المعاملات، وأخرى في العبادات..

أما في المعاملات فالأصل يقتضي الفساد، لما ثبت في محله من أصالة الفساد في المعاملات، مرجع هذا الأصل في الواقع إلى الاستصحاب، لأنه -مثلاً- إذا شككنا في اعتبار الإيجاب والقبول في النكاح -مثلاً- بلفظ العربية، وأنشأ عقد بالفارسية، قبل إنشاء هذا العقد لم تكن هند محللة لزيد، بعد إنشائه بالفارسية نشك في حليتها له نستصحب الحالة السابقة وهي عدم الحلية، وكذا الحال في البيع..

فحينئذ إذا تم النهي عن معاملة فمقتضى الاستصحاب عدم ترتب الأثر على تلك المعاملة المنهي عنها..

وأما في العبادات فالأصل أيضاً يقتضي الفساد، لكن مع اختلاف في سنخ الأصل بين العبادة والمعاملة، فالأصل الذي كان يجري في المعاملة عبارة الاستصحاب بينما في العبادة عبارة عن أصالة الاشتغال، فلو نهى المولى عن جزء من أجزاء العبادة كما لو ورد لا تقرأ سور العزائم في الصلاة وقام المكلف وجاء بصلاة قرأ فيها سورة من سور العزائم فمقتضى أصالة الاشتغال عدم براءة الذمة في هذا الفرد..

هذا تمام الكلام في الأمر السابع..

الأمر الثامن: وهو من الأمور المهمة، يحدد لنا أنحاء تعلق النهي، والبحث تارة في العبادات وأخرى في المعاملات..

أما في العبادات فقسم النهي بلحاظ المتعلق إلى أقسام خمسة:
القسم الأول: أن يكون النهي متعلقاً بذات العبادة، كالنهي عن صلاة الحائض أو عن صوم يوم العيد..

لا شك أن هذا القسم يدخل في محل النزاع، إذ يصح أن يقال إن هذا النهي يقتضي المبخوضية ومع مبخوضية الفعل كيف يمكن التقرب به؟!

القسم الثاني: النهي الذي يتعلق بجزء العبادة، مثل النهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة.

ولا إشكال في دخوله في محل النزاع لأن جزء العبادة عبادة، لكن الفرق بين القسم الأول والقسم الثاني أنه بناء على الاقتضاء في القسم الأول تبطل العبادة، بينما بناء على الاقتضاء في القسم الثاني الذي يبطل هو الجزء الذي هو بحسب الفرض عبادة، أما أن تمام العبادة تبطل أم لا؟ فلا دليل على بطلانها، فمثلاً لو قرأ المكلف سورة من سور العزائم ثم جاء بعدها بسورة أخرى لم يتعلق بها النهي، فالذي يبطل بناء على الاقتضاء هي قراءة سورة العزائم ومع الإتيان بالبدل لا دليل على بطلان الصلاة، اللهم إلا أن يقتضي الإتيان بسورة العزائم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة، لكن حينئذ يكون البطلان لأجل ذلك لا لأجل اقتضاء النهي للفساد..

القسم الثالث: أن يتعلق النهي بشرط العبادة -والفرق بين الجزء والشرط كما ذكرنا مراراً أن الجزء داخل قيداً وتقيداً بخلاف الشرط فإنه داخل تقيداً، ولكن هذا التقيد لما كان من الأمور الانتزاعية فليس هو الذي تعلق به النهي لأن النهي كسائر

الأحكام يتعلق بأفعال المكلفين لا بالعناوين الانتزاعية-، كما لو تعلق النهي بالطهارة التي هي شرط من شروط الصلاة..

هذا القسم يخرج عن محل النزاع من ناحية الشرطية بالحمل الأولي مع قطع النظر عن أنه في بعض الأحيان قد يكون الشرط عبادة فيدخل في القسم الأول، فعلى هذا الأساس لا يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة، نعم لو كان الشرط بنفسه عبادة فيدخل في القسم الأول، وبناء على الاقتضاء يفسد، وإذا فسد الشرط فسد المشروط..

القسم الرابع: أن يتعلق النهي بالوصف الملازم للعبادة، كالنهي عن الجهر في القراءة أو الاخفات في القراءة، فإن المقصود من الجهر ليس هو ارتفاع الصوت المجرد عن القراءة لكي تكون النسبة بينه وبين القراءة العموم والخصوص من وجه وإلا لأشكل الأمر على المصنف في التمثيل بالجهر بالوصف الملازم، وإنما المقصود من الجهر القراءة الجهرية والمقصود من الاخفات القراءة الاخفائية، وعليه فالقراءة الاخفائية -مثلاً- لا تنفك عن ذات القراءة وإن كانت القراءة قد تنفك عن القراءة الاخفائية كما لو كانت جهرية..

هذا القسم بنظر المصنف داخل في محل النزاع، إذ بعد اعتبار الوصف وصفاً ملازماً فالنهي عنه يساوق النهي عن الموصوف، وذلك لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه، فيدخل حينئذ القسم الرابع في القسم الثاني.

القسم الخامس: أن يتعلق النهي بالوصف لكن الوصف المفارق لا الوصف الملازم، كما هو الحال في تعلق النهي بالغصب في بعض أكوان الصلاة فإن المنهي عنه يمكن أن يفارق الصلاة كالصلاة في الأكوان غير المغصوبة، فبطبيعة الحال

أن لا يسري هذا النهي إلى الموصوف إلا على بعض الوجوه التي سوف تأتي..

درس ٢١٧:

ص ١٨٥، قوله رحمه الله: (وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلا فيما اتحد وجوداً..)

وصل الكلام إلى القسم الخامس ما كان النهي متعلقاً بالوصف المفارق كالنهي عن الغضب في أكوان الصلاة، في هذا القسم اختار المصنف رحمة الله عليه أن النهي لا يسري من الوصف إلى الموصوف، وذلك لأن الوصف ليس من الأوصاف الملازمة لكي يكون النهي عن أحد المتلازمين مساوقاً للنهي عن الآخر..

نعم في صورة الاتحاد الوجود والاتحاد خارجاً بين الوصف والموصوف يفترق الأمر بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي والقول بامتناعه، فإذا كنا نقول بالجواز فلا يسري النهي من الوصف إلى الموصوف المتحد معه خارجاً، وذلك لما عرفت من أن مبنى الجواز هو دعوى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونات، فالغضب مثلاً وإن كان مع الأكوان الصلاة وحداً في الخارج إلا أنه لما تعنون أحدهما بعنوان الغضب والآخر بعنوان الكونية فصار الواحد إثنيين، فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي، فإذاً على القول بالجواز لا يسري النهي المتعلق بالوصف إلى الموصوف وإن اتحد معه خارجاً..

أما على القول بالامتناع الذي يبنتي على أن المعنونات واحد ففي صورة الاتحاد المصداقي يصبح الكون الخارجي متعلقاً

بالنهي، فيقال بالامتناع فإن رجع جانب النهي يصبح الموصوف منهياً عنه والمفروض أنه عبادة فيصير فاسداً..

وبهذا يتم الكلام في النهي بأقسامه الخمسة المتعلقة تارة بالعبادة، وأخرى بجزئها، وثالثة بشرطها، ورابعة بوصفها الملازم، وخامسة بوصفها المفارق..

الآن يوقع المصنف رحمة الله عليه البحث في النهي عن العبادة لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف، وهذا يمكن أن يصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون النهي متعلقاً بالعبادة حقيقة لكن كان الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في الثبوت أي علة لعروض النهي على العبادة، فالمولى نهى حقيقة عن العبادة لأجل جزئها، فقال: (لا تصل بصلاة قرء فيها سورة العزائم) وكانت قراءة سور العزائم علة لعروض النهي على ذات العبادة، فتحصل أن النحو الأول النهي يكون عارضاً على ذات العبادة حقيقة ولكن جزئها أو شرطها أو وصفها علة لعروض النهي على العبادة.

النحو الثاني: أن يكون النهي متعلقاً بذات العبادة على نحو المجاز، وتكون الأمور الثلاثة (الجزء، الشرط، الوصف) واسطة في العروض لا الثبوت، نظير أن يقال للجالس في السفينة أنه متحرك وذلك بواسطة ذات السفينة بحيث تكون الحركة أولاً وبالذات ثابتة للواسطة وثانياً وبالعرض والمجاز ثابتة لذي الواسطة..

فعلى هذا الأساس يكون النهي عنه حقيقة هو قراءة سور العزائم مثلاً والنهي وإن تعلق بحسب ظاهر النص بالصلاة إلا أنه من باب الإسناد المجازي..

فإذا استظهرنا من النصوص النحو الأول فحينئذ يدخل ذلك في القسم الأول من الأقسام الخمسة المتقدمة لأن النهي حقيقة تعلق بذات العبادة، وأما إذا كان من قبيل النحو الثاني فيلحقه حكم الأمور الثلاثة، لأن المنهي عنه حقيقة هو الجزء والشرط والوصف فيأخذ أحكامها المتقدمة..

هذا تمام الكلام في أقسام النهي المتعلق بالعبادة بلحاظ متعلق النهي، أيضاً هذا التقسيم في الجملة يجري في المعاملة، تارة يكون النهي عن ذات المعاملة، وأخرى عن جزئها كالإيجاب والقبول، وثالثة عن شرطها، ورابعة وخامسة عن وصفها الملازم أو المفارق، وقد تناول الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في التقريرات المنسوبة إليه هذه الأقسام بالتفصيل، والمصنف يرى أنه بعد وضوح ما تقدم في العبادة يتضح حال هذه الأقسام فلا حاجة إلى التكرار..

ولكن يوجد نكتة في المقام ينبغي لفت النظر إليها، حاصلها:
أن القسم الثاني في العبادة كان عبارة عن تعلق النهي بجزء العبادة، وقلنا هناك إن جزء العبادة عبادة، القسم المقابل له في المعاملة عبارة عن النهي عن جزء المعاملة، فهل يقال حينئذ: إن النهي عن جزء المعاملة معاملة؟

وهذا في الواقع يحوجنا إلى التعرض لشبهة وقع فيها بعض أكابر المحشين على الكفاية من خلالها أشكل على المصنف في مقولته (إن جزء العبادة عباد) فأنكر هذه المقولة، وأفاد في وجه ذلك أنه ليس من الضروري أن تكون جميع الأجزاء التي يتركب منها المركب العبادي عبادة، إذ أن عبادية المركب بلحاظ هيئته الاجتماعية لا بلحاظ كل جزء من أجزائه، وذلك لأن عبادية شيء إما أن تنشأ من كيفية خاصة في حسنه، وإما

أن تنشأ من أخذ قصد الامتثال شرعاً بناءً على إمكانه، وعقلاً بناءً على امتناعه، فإن كان المنشأ هو الحسن الذاتي بكيفية خاصة فقد تكون هذه الكيفية الخاصة المستتبعة للحسن الذاتي متوفرة في الهيئة الاجتماعية للمركب من دون أن تتوفر في كل جزء جزء، وعلى الثاني -تكون عبادية العبادة ناشئة من قصد الامتثال بها إما شرعاً أو عقلاً- فقد يتوجه الأمر بالمركب مقيداً عقلاً أو شرعاً بقصد الامتثال من دون أن يكون الأمر كذلك في الأجزاء على وجه الاستقلال..

بهذا البيان اتضح بطلان مقولة المصنف بأن جزء العبادة عبادة..

وعليه فلو تم هذا الإشكال في العبادة فيتم أيضاً في المعاملة مع قطع النظر عن الواقع الخارجي⁹، ولكن هذا الإشكال لا يرد على الماتن بعد وضوح أن مختاره في عبادية العبادة أن يكون قصد الأمر دخيلاً في الغرض سواء أمكن أخذه في المتعلق شرعاً -كما هو مبنى جماعة- أم لم يمكن -كما هو مبنى المصنف- وتبين في بعض المباحث المتقدمة أن الأمر بالمركب ينبسط إلى أوامر متعددة بتعدد أجزائه، وهذا الانحلال في الأمر لا يتأتى إلا بكون تمام الأجزاء عبادية لأن الجامع بين ما لا يسقط غرضه إلا بقصد الامتثال وبين ما يسقط من دون قصد الامتثال ليس هو الأمر بقصد الامتثال، فإذا صح ما ذكره المصنف من أن جزء العبادة لا بد أن يكون عبادة..

لكن هل جزء المعاملة لا بد أن يكون معاملة -مع قطع النظر عن الواقع الخارجي-؟

⁹ لأنه لو استقرئنا تمام المعاملات ربما نجد جميع أجزائها ليست عبادية بل من المعاملات، بل نحن نتكلم عن قاعدة كلية لا عن واقع خارجي..

المسألة مبتنية على ما يفسر به التوصل، فإن فسرناه بكيفية يأخذ فيها عدم قصد الامتثال فلا بد تحقيقاً لجامعيته بين تمام الأجزاء أن تكون الأجزاء بتمامها ليست مما يقصد فيه الامتثال، وإن فسرناه بكيفية تكون على نحو اللابشرط بالنسبة لقصد الامتثال وعدمه فلا مانع ثبوتاً من أن يكون جزء المعاملة عبادة..¹⁰

ص ١٨٦، قوله رحمه الله: (الأول في العبادات: فنقول وعلى الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة..)
المصنف يوقع البحث في مقامين، الأول في العبادات، والثاني في المعاملات..

المقام الأول: في النهي عن العبادة..

من الأمور الداخلة في محل النزاع على ما عرفنا في الأمر الثامن المتقدم النهي عن ذات العبادة وكذا النهي عن جزء العبادة، أما الشرط فحالته كما ذكرنا يختلف..
فيرى المصنف رحمة الله عليه أن الصحيح هو القول باقتضاء النهي للفساد، وذلك لأن النهي إذا تعلق بعبادة يدل على حرمتها ذاتاً وعلى مبغوضيتها كذلك، والحرمة الذاتية والمبغوضية الذاتية لا تجتمع مع الصحة، وهذا ينبغي أن ينقح تارة على مسلك المتكلم وأخرى على مسلك الفقيه..

أما على مسلك المتكلم:

فتارة نقول بمقولة صاحب الجواهر، وأخرى نقول بمقولة غيره..

10 خذ واغتنم هذا لا تجده في أي حاشية من الحواشي..

أما على مقولة صاحب الجواهر من أن عبادة العبادات تتوقف على وجود أمر فعلي بها ليقصد، فالأمر على مسلك المتكلم في غاية الوضوح فإنه مع الحرمة الذاتية للعبادة لا يصدق موافقة الأمر..

أما على رأي غير الجواهر من كفاية قصد المحبوبة وما شاكل ذلك، فواضح أيضاً بعد كشف الحرمة الذاتية عن المبعوضة، بل حتى لو تنزلنا وقلنا لا تكشف لا يكون هناك ما يكشف عن المحبوبة وذلك لأن المحبوبة نستكشفها إننا من إطلاق الخطاب، والمفروض أن قوله تعالى (أقيموا الصلاة) قد قيد بغير صلاة الحائض فلا إطلاق يشمل صلاة الحائض نستكشف منه المحبوبة..

أما على مبنى الفقيه من أن الصحة بمعنى سقوط الإعادة القضاء، فلأن المفروض أن سقوطهما مترتب على إتيان العبادة بما هي عبادة، وبعد الحرمة الذاتية لا يصلح المحرم ذاتاً والمبعوض للباري أن يتقرب به، فلا يكون ما أتى به عبادة فكيف يكون مسقطاً للإعادة والقضاء..

درس ٢١٨:

ص ١٨٦، قوله رحمه الله: (لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها بالعبادة..)
كان خلاصة الدليل الدال على اقتضاء النهي عن العبادة للفساد: أن الحرمة الذاتية إذا تعلقت بعبادة من العبادات فتدل على مبعوضيتها، وحينئذ لا يمكن قصد التقرب بما هو مبعوض للمولى..

(لا يقال:...) تحت هذا العنوان تعرض المصنف رحمة الله عليه لشبهة حاصلها:

أن الدليل المتقدم بنى على أن النهي عن العبادة يدل على الحرمة الذاتية، ورتب على التحريم الذاتي مبعوضية الفعل، والحال أنه يستحيل أن تعرض الحرمة الذاتية على العبادة، وهذا في الواقع مرجعه إلى قياس استثنائي مفاده: أن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد يبتني على الحرمة الذاتية للعبادة، لكن الحرمة الذاتية للعبادة غير ممكنة، -استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم- فالنهي لا يقتضي الفساد.

أما الوجه في استحالة الحرمة الذاتية للعبادة كالصلاة بالنسبة للحائض مثلاً أو صوم العيد، فإن النهي إذا تعلق بالصلاة فلا يخلو إما أن تأتي الحائض بهذه الصلاة من دون قصد الأمر، وإما مع قصد الأمر، ولا ثالث في البين..، فإن جاءت بالصلاة بدون قصد الأمر فلا حرمة قطعاً، وإن جاءت بها مع قصد الأمر فهذا تشريع لأنها جاءت بعبادة وقصدت وجود أمر والحال أن الشارع قد نهى عنها، فعلى تقدير لا حرمة للصلاة وعلى تقدير آخر الصلاة محرمة بالحرمة التشريعية، فلا حرمة ذاتية في البين، وكذلك في الصوم يوم العيد.. فإذا امتنعت الحرمة الذاتية فالنهي عن العبادة لا يكشف عن مبعوضية الفعل، وإنما المبعوض هو التشريع، فإذا بطل الدليل..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بوجوه ثلاثة: الوجه الأول: يحتاج إلى استذكار مقدمة أشرنا إليها سابقاً، وحاصلها:

أن العبادة يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: لنطلق عليها اسم العبادة الاقتضائية والبعض يعبر عنها بالعبادة الشأنية، هي تلك العبادة التي لولا تعلق النهي بها لأمكن أن يُتقرب بها إلى المولى، ويمكن التمثيل لهذا الصنف بالصوم يوم العيد، الصوم في حد ذاته ليس عبادة وإنما يكتسب عباديته من تعلق الأمر به، فلولا عروض النهي عليه ولو أمر به المولى لكان عبادة، يعني فيه اقتضاء العبادة..

الصنف الثاني: العبادة الذاتية وهو ما يكون بذاته عبادة، ولا تتوقف عباديته على تعلق الأمر به كالتسبيح الخضوع كالخشوع كالسجود.. وما شاكل ذلك، فهذه بنفسها عبادة ولا تتوقف عباديتها على وجود أمر بها..

إذا اتضحت هذه المقدمة فيرى المصنف رحمة الله عليه أنه لا مانع عن اتصاف كلا الصنفين بالحرمة الذاتية..

أما الصنف الأول: كالصوم في يوم العيد، فإن الصوم وإن كان فيه اقتضاء العبادة لكن بإضافته إلى يوم العيد قد يؤدي ذلك إلى غلبة المفسدة على المصلحة، فيصبح مبغوضاً ذاتاً للمولى، فينهي عنه..

فاذاً ثبتاً لا يوجد مانع في اتصاف الصنف الأول بالحرمة الذاتية.

وأما بالنسبة للصنف الثاني: ما كان من قبيل السجود والتسبيح فإنه وإن كان ذاتاً عبادة من دون أن تتوقف عباديته على وجود أمر، لكن بلحاظ الإضافة لا مانع من أن يحافظ على عباديته ومع ذلك يكون مبغوضاً كفعل لا كتشريع للمولى، فالسجود مع قطع النظر عن أي إضافة هو عبادة، لكن بلحاظ إضافته للصنم يكون عبادة للصنم ومع كونه عبادة هو مبغوض للمولى.

فاذاً الصنف الثاني أيضاً قابل بأن يتصف بالحرمة الذاتية.

الوجه الثاني: أن صاحب الشبهة لمّا بنى على شقين في ترديده أحدهما أن يأتي بالفعل بدون قصد الأمر فلا يكون محرماً لا ذاتاً ولا تشريعاً، وإما أن يأتي بالفعل مع قصد الأمر فيكون محرماً تشريعاً، فإذا عرضت عليه الحرمة التشريعية يستحيل حينئذ أن يتصف بالحرمة الذاتية، للزوم اجتماع المثليين.

في الوجه الثاني من الجواب يتعرض الماتن لهذا المقطع وهو استحالة اتصافه بالحرمة الذاتية بعد اتصافه بالتشريع، جوابه: أن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين من ناحية أنه في اجتماع الضدين لكي يصدق الاجتماع ويكون مستحيلاً لأبد من وحدات ثمانية منها الاتحاد في الموضوع، كذلك في المثليين، وفيما نحن فيه لا يوجد اتحاد في معروض الحرمة، لأن الحرمة الذاتية تعرض على الفعل الجوارحي، والحرمة التشريعية تعرض على الفعل الجوانحي أي الاعتقاد بوجود أمر، فمع اختلاف المعروض لا يلزم اجتماع المثليين.

مثل التجري فإن الحرمة تعرض على الفعل الجوانحي، وإلا فشراب الماء ليس بمحرم..

الوجه الثالث: سلمنا أن العبادة لا يمكن أن يعرض عليها الحرمة الذاتية فقط تتصف بالحرمة التشريعية، ولكن مع ذلك تقتضي الفساد، يعني اقتضاء النهي للفساد لا يتوقف على الحرمة الذاتية لكي يكون رفعنا للحرمة الذاتية دليل على عدم الفساد، بل الحرمة التشريعية أيضاً تقتضي الفساد، تقريب ذلك: أن مثل صلاة الحائض التي هي فرد من طبيعى الصلاة التي أمرنا بها في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) قبل عروض الحرمة التشريعية كان مقتضى إطلاق دليل الأمر الشمول لصلاة الحائض، عندما تعرض الحرمة التشريعية نقيده ذلك الإطلاق، فلا يبقى الأمر شاملاً لصلاة الحائض، فإذا لا يبقى أمر شامل

لصلاة الحائض فإتيانها لأبد أن يكون فاسداً، على مبنى المتكلم وعلى مبنى الفقه..

أما على مبنى المتكلم فواضح، إذ لا أمر ليقال: موافقة الأمر، وأما على مبنى الفقيه فإن سقوط الإعادة والقضاء بغير الأمور به بحاجة إلى دليل ولا دليل في البين، فلا يسقط الإعادة والقضاء..

نعم لو فرضنا أن النهي المتعلق بالعبادة كان من قبيل النهي العرضي والتبعي لا الحقيقي، كما في مثل النهي عن الصلاة المزاحمة للإزالة بناء على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي التبعي عن ضده، إذا قلنا هكذا حينئذ لا نقول بأن كل نهى يقتضي الفساد بل نقيده هذه القاعدة، نقول: كل نهى يقتضي الفساد إلا إذا كان نهياً تبعياً وعرضياً.. وبهذا يتم الكلام في المقام الأول..

ص ١٨٧، قوله رحمه الله: (المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد..)

المقام الثاني: في النهي عن المعاملة.

في الابتداء يصنف النهي عن المعاملة إلى أصناف ثلاثة: الصنف الأول: أن يتعلق النهي بالسبب، ومثل لذلك بالنهي عن البيع في وقت النداء لصلاة الجمعة (ذروا البيع) فإن المنهي عنه في هذا المثال هو السبب والإيجاب والقبول لا المسبب عن الإيجاب والقبول، وذلك لأن الذي يتنافى مع ذكر الله هو عقد البيع لا ملكية شيء، لأن الإنسان قد يكون مالكاً لأمر كثيرة ومع ذلك مشتغل بذكر الله..

الصنف الثاني: أن يكون النهي عن المسبب، ومثل لذلك بالنهي عن بيع المصحف للكافر، فإن المنهي عنه ليس مجرد إنشاء الإيجاب والقبول بل تسليط وتمليك الكافر للمصحف..

الصنف الثالث: أن يكون المنهي عنه هو التسبب بسبب خاص لا السبب ولا المسبب، ومثل لذلك بالنهي عن الربا فإن مرجعه إلى النهي عن تملك الزيادة بسبب خاص، أما مجرد إنشاء البيع ليس منهيّاً عنه فلا نهى عن السبب، ومجرد أن يملك الإنسان الزيادة ليس مبعوضاً للشارع وشاهده أن في معاملاتنا التجارية نربح فنمتلك الزيادة، وإنما المبعوض عنه تملك الزيادة عن طريق سبب خاص، وهو المعاملة الربوية..

درس ٢١٩:

بعد أن قسمنا النهي في المعاملة إلى الأقسام الثلاثة المشار إليها في المتن، واتضح لدينا سابقاً أن المقصود من الصحة في المعاملة هو ترتيب الأثر إذ لا معنى للقول في باب المعاملات أن الصحة بمعنى سقوط الإعادة أو القضاء، فالصحة في المعاملة أو المعاملة الصحيحة هي المعاملة التي يترتب عليها الأثر المرجو منها..

فإذا كان كذلك، فيرى المصنف أن النهي تارة نبقيه على ظاهره في الدلالة على الحرمة التكليفية، وأخرى نتصرف فيه ونحمله على الإرشاد..

فإن أبقيناه على ظاهره كما هو الحال في النهي الوارد في العبادات فحينئذ ننكر اقتضاء النهي للفساد، لأنه في باب العبادات كان النهي التحريمي الكاشف عن المبعوضة يتنافى مع التقرب المعتبر في العبادة، أما النهي التحريمي الكاشف عن المبعوضة لا يتنافى مع ترتيب الأثر الذي هو معنى

الصحة في المعاملة، فالنهي التحريمي لا يدل بأي دلالة من الدلالات على الفساد..

أما عقلاً إذ لا منافاة بين مبعوضية شيء وترتب الأثر عليه، وشاهده النهي عن الظهار فإن الظهار مبعوض للمولى ولكنه لو وقع يترتب عليه الأثر وتحرم الزوجة..

أما لغة وعرفاً فلانتفاء الدلالات الثلاث، فإن الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر على المعاملة ليس مدلولاً مطابقاً للنهي ولا تضمنياً وهذا في غاية لوضوح وليس مدلولاً التزامياً عرفياً، لما قلناه من عدم المنافاة بين مبعوضية شيء وترتب الأثر عليه..

فتحصل من جميع ما تقدم: أن النهي إن حملناه على ظاهره بحمله على الحرمة التكليفية فإنه لا يقتضي الفساد، بلا فرق بين أن يكون النهي عن السبب أو المسبب أو التسبب..

إلا أن الماتن هنا رحمة الله عليه يستدرك قسماً رابعاً وهو: أن يتعلق النهي بشيء لا يمكن أن يكون حراماً لو فرض ترتب الأثر، فمثلاً لو ورد النهي عن (أكل ثمن الجارية المغنية) وقيل بأن أكل الثمن سحت، هذا النوع من النهي ولو كان تكليفاً فإنه يقتضي الفساد، إذ لو كانت المعاملة صحيحة فليس معنى الصحة في المعاملة إلا ترتب الأثر، ومعنى ترتب الأثر حصول النقل والانتقال بين الثمن والمثمن، الصحة بهذا المعنى تنافي حرمة أكل الثمن، إذاً لو تعلق النهي بأكل الثمن فإنه يقتضي الفساد..

هذا كله لو حملنا النهي على النهي التكليفي..

أما لو حملنا النهي على النهي الإرشادي، إما بشكل دائم وفي كل المعاملات بدعوى أن لكثرة استعمال النهي في المعاملات في الإرشاد شكلت هذه الكثرة قرينة عامة جوزت لنا حمل

النواهي في المعاملات على الإرشاد، وإما في موارد خاصة وهي تلك الموارد التي يدل دليل بخصوصه على الإرشاد.. في هذه الصورة يكون حال هذا النهي كالنهي في بعض موارد العبادات، كما لو قال المولى: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) فإن النهي المذكور إرشاد إلى المانع، فلو حملنا النهي في المعاملات على الإرشاد ففي الواقع يكون ذلك إرشاداً إلى الفساد، فيكون المولى في مقام إعطاء النصح وأن هكذا بيع - مثلاً - لا تقدم عليه لأنه لا يؤثر، فحينئذ يكون النهي في المعاملات على تقدير حمله على الإرشادية يكون دالاً على الفساد، كما أن الأمر بمعاملة يكون دالاً على الصحة إذا حملنا الأمر على الإرشادية..

لكن ينبغي أن نلتفت هنا إلى نكتهين:

النكته الأولى: أشار إليها صراحة في المتن، وحاصلها: أن حمل النهي الإرشادي على الفساد إنما هو في المعاملات بالمعنى الأخص، ويقصد من المعاملات بالمعنى الأخص العقود والإيقاعات ولا نستطيع أن نعمم على مطلق المعاملة والذي يطلق عليه المعاملة بالمعنى الأعم الشامل لمثل تطهير الثوب، فإن المعاملة في المعنى الأعم يقصد منها كل ما لا يتوقف على قصد الأمر، فيشمل جميع التوصليات، فالنهي عن مثل تطهير الثوب لا يمكن أن يقال باقتضائه للفساد، فإن النهي عن تطهير الثوب بالماء المغصوب لا بد أن يكون نهياً تحريمياً وليس إرشاداً إلى الفساد..

النكته الثانية: التي لا تستفاد من كلام الماتن صراحة، حاصلها: أن النهي هل يمكن أن يكون مولوياً تحريمياً وإرشادياً في وقت واحد أم لا؟

فيقال -مثلاً-: في مثل قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) أن الحرمة هنا مولوية وإرشادية، مولوية بمعنى استحقاق العقاب

على العقد، كما أنه يرشد إلى عدم ترتب الأثر، فهل يمكن في نهى واحد أن تجتمع المولوية والإرشادية؟
 ظاهر المصنف العدم، وصريح بعض كصاحب الفصول وغيره إمكان اجتماع المولوية والإرشادية، حتى على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وذلك لأن لفظ النهي لم يستعمل في معنيين المولوية والإرشادية بل النهي استعمل في الزجر عن الطبيعة وهو معنى واحد غاية الأمر الإرشادية من قبيل الداعي¹¹، واللفظ لا يستعمل في داعيه..
 وربما يكون الوجه في عدم جواز الجمع بين المولوية والإرشادية هو اختلاف حال المولى في كلا الحالتين، فإن المولى الأمر والناهي يكون في مقام أعمال المولوية والسلطوية، بينما المولى المرشد يكون في مقام أعمال النصح والإرشاد، وهذان لا يجتمعان في آن واحد، فتأمل..

نرجع إلى صلب الموضوع: اتضح لنا أن النهي المولوي التحريمي لا يقتضي عقلاً و عرفاً ولغة الفساد إلا إذا تعلق بأكل الثمن، وإن كان للإرشاد فهو يقتضي الفساد، فلا بد لنا من ملاحظة القرائن لتمييز أن النهي في المعاملة للمولوية أو للإرشاد..

لقائل أن يقول: أن مدعى المصنف بأن النهي التحريمي لا يقتضي الفساد، هذا الكلام من المصنف صحيح عقلاً ولغةً و عرفاً، إلا أنه أغفل الملازمة الشرعية، فنقول: النهي في المعاملات يقتضي الفساد شرعاً لا عقلاً ولغةً و عرفاً..
 وعندنا دليل على ذلك، وهو أنه ورد في جملة من النصوص فيما لو أقدم العبد والمملوك على معاملة كأن تزوج بغير إذن

11 يعني الأمر استعمل في الطبيعة ولكن بداعي الإرشاد..

سيده، فسأل المعصوم عليه السلام عن ذلك، فأجاب: (بأن الأمر إلى السيد إن شاء أجاز المعاملة وإن شاء فرق بينهما) ثم إن الراوي ذكر فتوى للحكم بن عتيبة من أرباب المذاهب في زمن الإمام الصادق عليه السلام وإبراهيم النخعي من أساتذة أبي حنيفة أنهم يقولون ببطلان وفساد النكاح، فأجاب الإمام الباقر عليه السلام معللاً الحكم الذي ذكره وعدم الفساد بقوله: (إنه لم يعص الله إنما عصى سيده) هذه الجملة لها منطوق ومدلول مطابق، ولها مفهوم ومدلول التزامي.. منطوقها أن المملوك لم يعص الله وإنما عصى السيد، فإذا كان عصياناً للسيد فيتوقف على رضی السيد، والمفهوم أنه لو كان عصياناً لله لصحت فتوى الحكم وإبراهيم، وعصيان الله إنما يكون في الحرمة التكليفية، فيكشف ذلك عن أن الحرمة التكليفية شرعاً تقتضي الفساد..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الدعوى: بأن المعصية لها في النصوص إطلاقان: الإطلاق الأول: وهو الإطلاق الشائع، ويقصد منه مخالفة تكاليف المولى، وفي هذا المعنى من المعصية تكون المعصية كاشفة عن وجود حكم تكليفي.. الإطلاق الثاني: أن يأتي الإنسان بعمل يكون على خلاف الضوابط والمقررات، فمثلاً لو في معاملة من المعاملات يوجد مجموعة من الشروط والمقررات ولم يأت أرباب المعاملة بها على وفق تلك الشروط والمقررات، فهنا تصدق المعصية بالمعنى الثاني ولا تصدق المعصية بالمعنى الأول.. إذا اتضح ذلك، ففي محل الكلام إن أريد من المعصية في قوله: (لم يعص الله) المعنى الأول الحق مع صاحب الدعوى لأنها تدل على الحرمة التكليفية فتقتضي الفساد، أما لو أريد من

المعصية المعنى الثاني فلا تتم الدعوى، فيكون مراد الإمام عليه السلام أن هذا الرجل في نكاحه لم يخالف المقررات والضوابط إلا شرطاً واحداً وهو إذن السيد فإذا أجاز صحت المعاملة، فلا تكون الرواية ناظرة إلى الحرمة التكليفية.. ويرى المصنف أن الرواية إما ظاهرة في المعنى الثاني وإما -على الأقل- مرادة بين معنيين، وعلى كل حال لا يصح الاستدلال، أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فلكونها حينئذ مجملة والمجمل لا يستدل به..

والوجه في ظهورها في المعنى الثاني هو المقابلة حيث أطلق المعصية بلحاظ المولى الحقيقي وأطلق المعصية بلحاظ السيد، ومعصية السيد مخالفة إذنه الذي هو شرط في نكاح العبد، فإذا أريد من إحدى المعصيتين المعنى الثاني لابد أن يراد من الأخرى المعنى الثاني أيضاً، وذلك لوحدة السياق..

درس ٢٢٠:

ص ١٨٩، قوله رحمه الله: (تذنيب: حُكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك..)

تذنيب:

بعد أن تقدم البحث مفصلاً في مقامين في العبادات والمعاملات، واتضح لنا أن النهي في العبادة يقتضي الفساد، وأن النهي في المعاملة يختلف اقتضاءً وعملاً بحسب الأنحاء الأربعة المتقدمة للنهي عن المعاملة، ففي الجملة النهي يقتضي الفساد..

ولا يكتمل هذا البحث إلا بالتعرض لنظر في طرف نقيض لمن يقول بالاقتضاء، إذ تارة يقول الأصولي باقتضاء النهي للفساد، وأخرى يقول بعدم الاقتضاء، وثالثة يقول باقتضائه للصحة فإن هذا القول الثالث أبعد عن القول الأول من القول الثاني،

فلأجل ذلك قام الآخوند وتعرض لهذا المبنى المنسوب لأبي حنيفة..

وقبل توضيح أصل المبنى لا بأس بلفت النظر إلى أن هذه المسألة هي نفسها المسألة التي طرحها الآخوند في مسجد الشيخ الطوسي في النجف عندما دخل إلى المسجد شيخ الإسلام العثماني في جولته إلى العراق، وكان الآخوند حينها يبحث في مسألة أخرى لا ربط لها بمسألة اقتضاء النهي للفساد، لكن بمجرد أن دخل شيخ إلى المسجد عرف الآخوند من شكله ومرافقيه بأن الرجل له شأن مهم في المجتمع الإسلامي ولعله حدس بأنه شيخ الإسلام في الأستانة، فانتقل من بحثه مباشرة إلى هذه المسألة، وذكر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة واستدل عليه خير استدلال، ثم شرع في تفنيده والنقض عليه، وحينها قال: أرى في المسجد شيخ الإسلام فأترك له المنبر لنستفيد من فيوضاته، فاعتذر الرجل.

أبوحنيفة والشيباني وتبعهم من علمائنا فخر المحققين، هؤلاء ذهبوا إلى أن النهي يقتضي الصحة لا أنه فقط لا يقتضي الفساد بل أكثر من ذلك بل يقتضي الصحة، فإذا نهى عن عبادة أو معاملة فأتى بها المكلف لا بد أن تكون صحيحة، وهنا ينبغي قبل الاستدلال لهذا المدعى أن نحرر محل النزاع، وإن كان ينبغي أن نذكره في المقدمات، لكن لخصوصية له في هذا البحث نذكره هنا..

تحرير محل النزاع:

تقدم في بحث الصحيح والأعم أن العلماء تنازعوا في وضع أسماء العبادات والمعاملات لخصوص الصحيح أو للأعم من الصحيح والفساد، قد يتوهم متوهم في مقامنا أن ما ذكره أبو حنيفة يبتني على وضع ألفاظ العبادات والمعاملات لخصوص

الصحيح، أما لو كانت موضوعة لما يشمل الفاسد فيمكن للشارع أن ينهى عن عبادة أو معاملة وتكون فاسدة.. ولكن هذا التوهم غير صحيح، لأن الصحة والفساد في باب الصحيح والأعم بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط وعدمها، فالصحيح ما كان تام الأجزاء والشرائط، والفساد خلافه، بينما الصحة في مقامنا بمعنى ترتب الأثر وترتب الأثر في باب المعاملات بمعنى تحقق النقل والانتقال في مثل البيع والإجارة، وتحقق العلة الزوجية في مثل النكاح وتحقق البيئونة في مثل الطلاق، وترتب الأثر في العبادات بمعنى سقوط الإعادة والقضاء، فالبحث عن الصحة والفساد في مقامنا بهذا المعنى وليس بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط، إذ ليس المقصود من النهي عن العبادة أنه بواسطة النهي سوف ينقص من العبادة بعض أجزائها إذ لا شك حينئذ أن العبادة الناقصة أو المعاملة الناقصة جزءاً وشرطهاً مقتضى الأصل أن تكون فاسدة، إلا في المورد الذي يدل الدليل الخاص على الاكتفاء بالناقص، فهذا يعني عن أن الصحة والفساد بالمعنى المذكور في الصحيح والأعم ليس هو المتنازع فيه في مقامنا، فإذا كان الأمر كذلك فلا يبتني ما أدعاه أبو حنيفة على القول بوضع أسماء العبادات والمعاملات بخصوص الصحيح لما عرفت من اختلاف المقصود من الصحة بين بحثنا وبحث الصحيح والأعم..، هذا في تحرير محل النزاع.

أما ما يمكن أن يستدل به لما ذكره أبو حنيفة..
فقد نُقل له دليلان كما في شرح المختصر للحاجبي، ويمكن أن نرجعهما إلى دليل واحد جامع، توضيحه:
أن العبادة أو المعاملة التي تقع متعلقاً للنهي لو لم تكن صحيحة فتكون ممتنعة، وإذا كانت ممتنعة فلا قدرة للمكلف عليها، إذا

لم يكن قادراً عليها فلا يصح أن يتعلق بها النهي، لأن التكاليف الشرعية لا تتعلق إلا بما هو مقدور للمكلف..
 نرجع إلى الابتداء أن العبادة المنهية عنها أو المعاملة كذلك إن لم تكن صحيحة كانت ممتعة..
 دليل هذه المقدمة أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالعبادة إن كانت فاسدة فلا يُريدها المولى، فلا بد حينئذ أن تكون ممتعة شرعاً، ومع امتناعها شرعاً تمتنع عقلاً، فتأتي المقدمة الثانية وهو أن الممتنع غير مقدور للمكلف، وهذا واضح، فتأتي المقدمة الثالثة وهي أن النهي لا يتعلق بغير المقدور، ففراراً عن تعلق النهي بغير المقدور لابد أن يكون النهي يقتضي الصحة.
 هذا تمام الكلام في دليل هذا المدعى..

تحقيق هذه الدعوى:

في مقام تحقيق هذه الدعوى، تارة يقع الكلام في المعاملات، وأخرى يقع الكلام في العبادات..
 أما في المعاملات فتارة يكون النهي عن السبب، وأخرى يكون عن المسبب، وثالثة يكون عن التسبيب، وقد تقدم شرحها..
 أما إذا كان النهي عن السبب كقوله تعالى: (ذروا البيع) فإن الإتيان بالسبب أمر مقدور للمكلف وإن لم يترتب عليه الأثر، إذ المراد من السبب هو خصوص الإيجاب والقبول فالمكلف قادر على الإيجاب والقبول وإن لم يكن ذلك مؤثراً وصحياً، ففي النهي عن السبب لا يتم دليل أبي حنيفة للقدرة على المنهي عنه وإن لم يترتب عليه الأثر، نعم ذكرنا في المباحث السابقة أن النهي عن السبب لا ينافي الصحة فقد يجتمع النهي عن السبب مع الصحة، لكن هذا شيء واقتضاء النهي للصحة شيء آخر..

وأما إذا كان النهي عن المسبب أو التسبب وذكرنا أمثلة ذلك في البحث السابق، فيرى المصنف رحمة الله عليه أن ما ذهب إليه أبو حنيفة والشيباني وفخر المحققين يكون صحيحاً، وذلك لما عرفت من أن القدرة شرط في التكاليف على وجه العموم بلا فرق بين الأوامر والنواهي، فكما أن الأمر بشيء يقتضي ويتفرع على القدرة على الإتيان به ولا يصح الأمر بشيء لا يدخل في حيز قدرة العبد، كذلك النهي عن شيء فرع القدرة على إتيانه، وإلا فيكون النهي لغواً، فلا معنى أن يقول لي المولى لا تجمع بين النقيضين..

ففيما نحن فيه إذا تعلق النهي بالمسبب مثلاً كالملكية في البيع لو لم يكن حصول الملكية مقدوراً للبائع مثلاً لما صح أن يتعلق به النهي، فلو جاء بالبيع يتحقق الأثر المنهي عنه وإلا لو كان لا يتحقق فلا يكون قادراً عليه، فلا يصح أن يتعلق به النهي، وهكذا الحال إذا كان النهي عن التسبب إذ لا فرق بينهما إلا في ملاحظة شيء خاص في التسبب كما مثلنا على ذلك سابقاً..

أما إذا كان النهي متعلقاً بالعبادة، فقد عرفت سابقاً أن العبادة على نحوين، عبادة ذاتية وعبادة اقتضائية، لا نوافق مع أبي حنيفة في كلا القسمين..

أما إذا تعلق النهي بالعبادة الذاتية كما لو نهى المولى عن التسبيح في حال الجنابة أو السجود في حال الجنابة، فإن هذه العبادة تكون مقدورة للمكلف حتى مع النهي عنها، غاية الأمر لا يترتب عليها الأثر، لأنها مع الحرمة الذاتية تكون مبعوضة والمبعوض لا يتقرب به فلا يسقط الأمر ولا يجزي عن الإعادة والقضاء..

وأما لو تعلق النهي بالعبادة الاقتضائية فحينئذ لا يمكن أن نوافق أبا حنيفة على مدعاه باعتبار أن العبادة الاقتضائية ممكنة ومقدورة لأن العبادة الاقتضائية معناها أنه: لو تعلق بها الأمر كانت عبادة، وحينئذ لا يكون قادراً عليها بالفعل إلا إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد، إذ لا يوجد في العبادة المنهي عنها إلا عنوان واحد وليس مثل اجتماع عنوان الصلاة وعنوان الغصبية، فبالتالي بطل ما ذكره أبو حنيفة..

بحمد الله تعالى تم الأمر في المقصد الثاني في النواهي..