

الكتاب: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول

المؤلف: الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

الجزء: ٣

الوفاة: ١٤٠٠

المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة

تحقيق: أشرف على طبعه وتصحيحه : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء

الطبعة: الأولى

سنة الطبع: ١٤٢٥ - ٢٠٠٤م

المطبعة: ستاره

الناشر: أسرة آل الشيخ راضي

ردمك:

ملاحظات:

بداية الوصول
في شرح كفاية الأصول
تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي
(قدس سره)
أشرف على طبعة وتصحيحه
محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء
الجزء الثالث

(مقدمة ١)

الكتاب: بداية الوصول / الجزء الثالث
مؤلف: الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر: أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة: الأولى ١٤٢٥ هـ. ق / ٢٠٠٤ م
المطبعة: مطبعة ستاره
عدد النسخ: (١٠٠٠) نسخه
جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

(مقدمة ٢)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(مقدمة ٣)

المقصد الثاني
في النواهي

(مقدمة ٥)

المقصد الثاني في النواهي

فصل

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الامر بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلا (١)، نعم يختص

النهي بخلاف، وهو: أن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف، أو مجرد الترك وأن لا يفعل
والظاهر هو الثاني (١)، وتوهم أن الترك ومجرد أن

(٢)

لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد، فإن
الترك أيضا يكون مقدورا، وإلا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالإرادة والاختيار،
وكون العدم الأزلي لا بالاختيار،

لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلا
للتكليف (١).

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر (١) وإن كان قضيتها عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي أخرى (٢)،

ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.
ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.
وبالجملة قضية النهي، ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلا، إنما هو ترك جميع أفرادها.
ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيدا (١).

فصل

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد، وامتناعه، على أقوال: ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا، وقبل الخوض في المقصود (١)

يقدم أمور:
الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للامر، وبالآخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المنصوب، وإنما ذكر لخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً، لا لخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلوات والغصيبة (١).

الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل، هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي، بحيث ترتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إليها (١).

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.
فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح (١).
وأما ما أفاده في الفصول، من الفرق بما هذه عبارته ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب

الحقيقة (١)، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق، والنهي

بالمقيد انتهى موضع الحاجة، فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلا إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس، كما لا يخفى (١).

ومن هنا انقذ أيضا فساد الفرق، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، وهناك في دلالة النهي لفظا، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة

في البين، لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر (١).
الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الأصولية، لامن مبادئها الأحكامية،

ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى (١)، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب

كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول، وإن عقدت كلامية في الكلام، وضح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة، كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر (١).

الرابع: إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الايجاب والتحریم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً (١).

الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع اقسام
الايجاب والتحریم، كما هو قضية اطلاق لفظ الأمر والنهي (١)، ودعوى الانصراف
إلى النفسين التعيينيين العينين في

مادتهما، غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم في صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.
نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسياق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة غير الجارية في
المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام (١)، وكذا

ما وقع في البين من النقض والابرام (١)، مثلا إذا أمر بالصلاة والصوم تخيرا بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار (٢)، فصلى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجئ أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرام في البين، فتفتن (٣).

السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال. ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهها بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدي في دفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً

وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا. وبالجملة لا وجه لاعتبارها، إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال (١)،

فافهم واغتنم (١).

(٤١)

السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع، يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول. وأخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا عليه، وإن اتحد وجودا، والقول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، وكونه فردا واحدا (١).

وأنت خير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه
الاتحاد بحسب الوجود والايجاد، لكان يجدي ولو على

القول بالافراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، كذلك لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلا، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلوات والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمورا به، وفردا للغصب فيكون منهيًا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل (١).

الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً، حتى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله.

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط بذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع (١)،

هذا بحسب مقام الثبوت (١).
وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا
احرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح
والتخيير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما
كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال

حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات
المتزاحمات، كما يأتي الإشارة إليها.
نعم لو كان كل منها متكفلاً للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة
مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي
بملاحظة مرجحات باب المزاحمة (١)،

فتفتن (١).

التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، مشتملة على مناط الحكم مطلقا، حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو: إن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في

الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.
وأما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإن انتفاء أحد المتنافيين، كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه، إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما، هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما (١).

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقاً، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلا فعلى الامتناع (١).

العاشر: إنه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا، ولو في العبادات، وإن كان معصية للنهي أيضا، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر، إلا أنه

لا معصية عليه، وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا، فإنه وإن كان متمكنا - مع عدم الالتفات - من قصد القرية، وقد قصدتها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به أصلا، فلا يقع مقربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا، وقد قصد القرية بإتيانه، فالامر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امثالاً له بناء على تبعية الاحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله (١).

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.
ومن هنا انقدح أنه يجزي، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً (١).

و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امثالا،
وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها
(١)، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام

تأثيرها للاحكام الواقعية (١)، وأما لو قيل بعدم التزامم إلا في مقام فعلية الاحكام،
لكان مما تسعه وامثالا لأمرها بلا كلام (٢).
وقد انقده ذلك الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل
الحرمة تخييرا أو ترجيحا، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا، وبين ما إذا كانا
من باب الاجتماع. وقيل بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحا (٣) في
غير مورد من موارد

الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للامر، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة. وقد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة (١)، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن

قصور (١)، مع أن الجدل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.
إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:
إحداها: إنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة

بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى.

فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا (١).

ثانيتها: إنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصورا واختراعه ذهنيا، لما كان بحدائه شيء خارجا ويكون خارج المحمول،

كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية، إلى غير ذلك من الاعتبارات
والإضافات (١)، ضرورة أن البعث ليس نحوه، والزجر

(١) منظومة السيزواري، قسم المنطق: ص ٢٩. (حجري).

لا يكون عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها، والإشارة إليها، بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله (١).

ثالثتها: إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به وحدته، فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم

الصفات الجلالية والجمالية (١)، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنها بأجمعها
حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد.
عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير (٢).

رابعتها: إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي، إلا أنه كما يكون واحدا وجودا، يكون واحدا ماهية وذاتا، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. ومنه يظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة، على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول (١)، كما ظهر عدم الابتناء

على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وإن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا (١).

إذا عرفت ما مهندناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا، كان تعلق الأمر والنهي به محالا، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه، متعلقا لاحكام لا بعناوينه الطارئة عليه (١)، وأن غائلة اجتماع الضدين فيه

لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فإن غاية تقريبيه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية ، كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجا والتقيد داخلا، صالحة لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا الأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلا، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الامر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما في المقام الأول، فلتعدددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.

وأما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالإطاعة، والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد (١)؟

وأنت خبير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية، ولا تنلّم به وحدته أصلاً، وأن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنونات، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها واستقلالها (١).

كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي
المأمور به أو المنهي عنه، وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم
الانحصار بسوء الاختيار، وذلك - مضافا إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين
الطبيعي في الخارج، كيف؟ والمقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود، ولا تعدد كما
هو واضح - أنه إنما يجدي

لو لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد
(١).

ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور:
منها: إنه لو لم يجر اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره وقد وقع، كما في العبادات
المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام.
بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع
حكّمين آخرين في مورد مع تعددهما، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب
الامتناع من التضاد، بدهة تضادها بأسرها، والتالي باطل (١)، لوقوع اجتماع الكراهة
والإيجاب أو الاستحباب، في

مثل الصلاة في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع
الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب (١)، في مثل الصلاة في المسجد أو
الدار (٢).

والجواب عنه أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما
ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان
(٣)، مع أن قضية ظهور تلك الموارد،

اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها (١) لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا، كما لا يخفى (٢).

وأما تفصيلاً: فقد أوجب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والابرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال.

فيقال وعلى الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام. ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها (١).

أما القسم الأول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجتماع على أنه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة

عليهم السلام على الترك (١)، إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحا، حيث أنه كان راجحا وموافقا للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات (٢)، وأرجحية

الترك من الفعل لا توجب حزاظة ومنقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة
غالبة على مصلحته (١)، ولذا لا يقع صحيحا على الامتناع،
هو نفس الفعل مرجوحا، فلا يمكن ان يكون فيه مع ذلك مصلحة راجحة، إذ
المرجوحية والراجحية في واحد من اجتماع النقيضين، فلذا جعل المصلحة في العنوان
المنطبق على الترك، فان الترك وان كان هو المعنون بذلك العنوان ذي المصلحة الا ان
الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون بذلك العنوان، بل الفعل نقيض للترك بما هو ترك
لا بما هو معنون بعنوان.

وعلى كل فالفعل يكون ذا مصلحة، والترك لتعونه بذلك العنوان يكون ذا مصلحة
أيضا، فان كانت المصلحتان متساويتين يقع التخيير بين الفعل والترك، وإذا كانت
مصلحة الترك أقوى فهي أهم من مصلحة الفعل لقوتها، فيكون الحكم الفعلي هو
الموافق لمصلحة الترك لأنها أقوى، كما أنه كذلك في المقام لمداومة الأئمة على الترك
ويكون الحكم في طرف الفعل شأنيا لا فعليا، وانما يقع الفعل صحيحا وعبادة باعتبار
المصلحة الموجودة في ذاته، ولذا قام الاجماع على صحته ووقوعه عبادة ان لم يكن له
حكم فعلي.

والحاصل: ان الفعل يكون مستحبا والترك يكون مستحبا، وحيث كان الاستحباب في
الترك أقوى لذلك كان الترك أقوى استحبابا من استحباب الفعل، فهما مستحبان
متزاحمان قدم الأقوى منهما في الفعلية، ولكنه حيث كان الفعل أيضا مستحبا وذا
مصلحة فلذلك يقع صحيحا وعبادة.

(١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ١ ص ٢٥٦. (حجري).

فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض. كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلاً (١).

وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا في أن الطلب المتعلق بهي حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، وإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه

رجحان في الترك، من دون حزازة في الفعل أصلاً، غاية الأمر كون الترك أرجح (١).

(١٠٢)

نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الارشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل (١).

وأما القسم الثاني (١): فالنهى فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول، طابق النعل بالنعل (٢)، كما يمكن أن يكون بسبب حصول

منقصة في الطبيعة المأمور بها، لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها،
كما في الصلاة في الحمام، فإن تشخيصها بتشخص وقوعها

فيه، لا يناسب كونها معراجا (١)، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزاة فيه أصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى.

وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها منزلة فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة (١)، وذلك لأن الطبيعة

المأمور بها في حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيته فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون أكثر ثوابا منه، وليكن هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا (١)، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا، إنما هو بقياسه

إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثوابا (١).

ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للارشاد، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولويا، وإن كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان (١).

وأما القسم الثالث فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلى غيرها من سائر الأفراد، مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة، بلا ابتلاء بحزازة ذلك العنوان أصلا (١).

هذا على القول بجواز الاجتماع.
وأما على الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب
الامر - كما هو المفروض، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في
القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل (١)، حيث إنه بالدقة
يرجع إليه، إذا

على الامتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت (١).

وقد انقذح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقا، وفي هذا القسم على القول بالجواز (٢).

كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وأن الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقا على نحو الحقيقة، ومولويا اقتضائيا كذلك، وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحدة معه على القول بالجواز (١).

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد ايجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً، ولو بالعرض والمجاز إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز، فتفطن (١).

ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، مطيعا وعاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص - كما مثل به الحاجبي والعضدي - فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا لأمر الخياطة، وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان (١).

وفيه: مضافا إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلا، كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما: إما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع.
نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات.
وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم (١).

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا.

وفيه: إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي للغير المبتني على التدقيق والتحقيق. وأنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق. وقد عرفت فيما تقدم: أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي، بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر (١).

وينبغي التنبيه على أمور:
الأول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ وإن كان ساقطا إلا أنه حيث يصدر عنه مبعوضا عليه وعصيانا لذلك الخطاب ومستحقا عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق بها الإيجاب (١)، وهذا في الجملة مما لا شبهة

فيه ولا ارتياب (١).
وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن
محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار - في كونه
منهيا عنه أو مأمورا به، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، فيه أقوال. هذا على
الامتناع.

وأما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم: أنه مأمور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء (١).

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأمورا به - كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به - وذلك ضرورة أنه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا لا يكون عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقبا عليه - كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به - ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار (١).

(١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١ ص ٢٦٤ (حجري).

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة (١)؟

(١٣٥)

قلت: إنما تجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة. وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى مع أنه خلاف الفرض وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار (١).

إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات. ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له - إلا مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة، ويحكم عليه بغير المطلوبة (١).

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به - وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة ((أعلى الله مقامه))، على ما في تقريرات بعض الأجلة - لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل - وإن كان قبيحا ذاتا - إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره، إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا أن به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

(١).

وبالجملة كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا، كما يتمكن منه دخولا، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدورا (١)، كما هو الحال في

البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين (١).

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم، من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشد

المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لأدى لا محالة إلى أحدهما (١)، كسائر الأفعال التوليدية، حيث يكون العمد

إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة
(١).

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد
تمكنه من الترك - ولو على نحو هذه السالبة - ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من
قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار
فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما، لئلا
يحتاج إلى التخلص والعلاج (١).

فإن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، وسقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا (١).

قلت: أولاً إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة (١).

وثانيا لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلا،
خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور
الأشد ونقض الغرض الأهم، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا
حدوث قصور أو طروف فتور فيه أصلا، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام
العقل به

لذلك إرشادا كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلا، فتدبر جيدا (١).
وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به، مع إجراء حكم

المعصية عليه نظرا إلى النهي السابق (١)، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة (٢)، ولا يرتفع غائلته باختلاف

زمان التحريم والإيجاب، قبل الدخول وبعده - كما في الفصول - مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى (١)، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد

الدخول عصيانا للنهي السابق، وإطاعة للأمر اللاحق فعلا، ومبغوضا ومحبوفا كذلك بعنوان واحد (١)، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلا عن القائل بالامتناع (٢).

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا وعلى كل حال وكون الأمر مشروطا بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال (١). وأما القول بكونه مأمورا به ومنهيا عنه، ففيه - مضافا إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا عنوانا له - أن الاجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجديا في رفع غائلة التضاد، كان محالا، لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة

تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار (١).

وما قيل: ((أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار)) (١) إنما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية، بقضية ((أن الشيء ما لم يجب لم يوجد)) (٢).

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول: بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب
دليان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا، لعدم استحالة كون الخروج واجبا
وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم،
مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن
سوء الاختيار (١)، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كانا

بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا،
والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال. نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط
العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب (١).

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة، على القول بالاجتماع. وأما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت (١).

أما الصلاة في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه،

فالصلاة في الغضب اختيارا في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأمورا بها (١).

الأمر الثاني: قد مر في بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب ((صل))
وخطاب ((لا تغضب)) على الامتناع، تعارض الدليلين (١) بما

هما دليلان حاكيان، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا وبطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا. هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية (١).

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها. فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغضب مؤثرا لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

فانقذح بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدم خطاب ((لا تغضب))، كما هو الحال فيما

إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب، كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي. فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي، لصحة مورد الاجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته، كما مر تفصيله.

و كيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً (١):

منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر (١).
وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريضة الحكمة، كدلالة الأمر على
الاجتراء بأي فرد كان (٢).

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام، لكان استعمال مثل ((لا تغصب)) في بعض أفراد الغصب حقيقة. وهذا واضح الفساد، فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي، يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه (١).

قلت: دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكد

يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة. وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق (١).

اللهم إلا أن يقال: إن في دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك في مثل: ((كل رجل))، وإن مثل لفظة ((كل)) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالة على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلا، لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد

الذال والمدلول، لعدم استعماله إلا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من ذال آخر،
فتدبر (١).

ومنها: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة (١).
وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقا ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا
تعين (٢).

ولا يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معيناً، ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه (١).

ولكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به
مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصا مثل الصلاة وما يتلو
تلوها (١)، ولو سلم فهو أجنبي

عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام (١).

(١٩٠)

(١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني ج ١، ص ٢٧٧. (حجري)

ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع (١)، ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل،
فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو

الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا فيما تجري، كما في محل الاجتماع، لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته (١) ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط، فإنه

لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا ونقلها (١).

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتي قصد القرابة مع الشك في المبعوضية (١)،

فتأمل (١).

(١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١، ص ٢٧٨ (حجري).

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين (١).

وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء، ما لم يفد القطع. ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (١).

(٢٠١)

ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا، فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا

لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، وإلا فهو خارج عن محل الكلام (١).

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء
النجس ليس إلا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضحاً منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين
غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك (١)، بل إراقتهما - كما في النص
- ليس إلا من باب

التعبء (١) أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرًا بحكم الاستصحاب، للقطع
بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية، إما

بملاقاتها، أو بملاقة الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده (١) ولو طهر

(٢٠٦)

بالتانية مواضع الملاقاة بالأولى (١).
نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلى التعدد وانفصال
الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الأولى أو الثانية
إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة (٢).

الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات والجهات في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجديا، ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا، وبحسب الوجوب والحرمة شرعا. فيكون مثل ((أكرم العلماء)) و ((لا تكرم الفساق)) من باب الاجتماع ك ((صل))

و ((لا تغضب)) لا من باب التعارض (١) إلا إذا لم يكن للحكم في أحد

(٢١٠)

الخطابين في مورد الاجتماع مقتض (١)، كما هو الحال أيضا في تعدد العناوين (٢).

فما يتراءى منهم من المعاملة مع مثل ((أكرم العلماء)) و ((لا تكرم الفساق)) معاملة
تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضي
لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

فصل
في أن النهي عن الشيء، هل يقتضي فساده أم لا (١)؟
وليقدم أمور:

الأول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة، وإنه لا يدخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما، بما هو جهة البحث في الأخرى، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا (٢)؟

الثاني: إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها (١)، ولا ينافي ذلك أن

الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما (١)،

لامكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام (١)، فلا تقاس
بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها

مساس (١)، فتأمل جيداً.

(٢١٩)

الثالث: ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان (١)، واختصاص

عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى (١).

(٢٢١)

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي (١)، فيعم الغيري إذا كان

(٢٢٢)

أصليا (١)، وأما إذا كان تبعا، فهو وإن كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى، إلا أنه داخل فيما

هو ملاكته، فإن دلالاته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالاته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي (قدس سره) ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيدا.

الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه (١)، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا،

لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة (١)، لا ما أمر به لأجل التعبد به، ولا ما

يتوقف صحته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، كما يظهر من مراجعة المطولات، وإن كان الأشكال بذلك فيها في غير محله، لأجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة (١).

الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتيبه، إما ما لا أثر له شرعا، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الأعم، مما يتصف بالصحة والفساد، عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما، فافهم (١).

السادس: إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والانظار، فربما يكون شيء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر وفاسدا بحسب آخر. ومن هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة، إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهرا على أنها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفا. فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الإعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة، فسرها بما يوافق الامر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى (١).

وحيث أن الامر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولي، والثانوي، والظاهري، والانظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان، كان الاتيان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر، أو مسقطا للقضاء والإعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة

للأمر الظاهري، تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء، بناءً على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للأجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته، بناءً على عدم الأجزاء، وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم، بناءً على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي (١).

تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها (١)، وأما

الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به
بالامر الواقعي الأولي عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزما،
فالصحة بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف،
إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل
باستحقاق المثوبة به (١) وفي غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولا، وكان الحكم به
تخفيفا ومنة

على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتهما، كما عرفت في مسألة الاجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكيمين مجعولين لا وظيفين انتزاعيين (١).

نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات (١).

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء، ضرورة أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لأصالة الفساد (١).

نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها، ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الأحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام (١).

السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد
(١).

نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

وأما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى (١).

(١) الوسائل ج ١ : ٥٤٦ / ٢ ، باب ٧ من أبواب الحيض.

الثامن: إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها
(١)، أو وصفها الملازم لها كالجهر والاختفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم
كالغصبية لا كوان الصلاة المنفكة عنها لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع،
وكذا القسم الثاني بلحاظ أن

جزء العبادة عبادة (١)، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه (٢)، إلا أن يستلزم

محدورا آخر (١).

(٢٥٣)

وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة، كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به. وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده، كما إذا كانت عبادة (١).

وأما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا، كما لا يخفى (١). وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقا، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء على

امتناع الاجتماع، وأما بناء على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف (١).

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق.
وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة، والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهي في القسم الأول، فلا تغفل.
ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة (١)، يظهر حال الأقسام في

المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهم (١)، كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها، التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال، من بسط المقال في مقامين:

الأول في العبادات: فنقول وعلى الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة - كما عرفت - مقتضى لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتا، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة

بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه مترتب على إثباتها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لان يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى (١).

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القرية، وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها إلا تشريعا، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين (١).

فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة - لو كان مأمورا به - بالحرمة الذاتية، مثلا صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الامر به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلا كان محرما مع كونه فعلا عبادة، مثلا إذا نهي الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال (١)، مع أنه لا ضير في اتصافه

بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التحري والانقياد (١)،

فافهم (١).
هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة، لكان دالا على الفساد، لدلالته على
الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق
دليل الامر بها أو عمومه (٢)، نعم لو

لم يكن النهي عنها إلا عرضاً، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً، لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أي عرضاً، فيخصص به أو يقيد (١).

المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها - لغة ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها إليه وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلث في بيع أو بيع شيء (١).

نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهرا في الارشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى.

لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد، لا لغة ولا عرفا (١).

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زرارة، عن الباقر

عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسدا (١)،

ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية. وبالجملة: لو لم يكن ظاهرا في ذلك، لما كان ظاهرا فيما توهم، وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل (١).

تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك (١)، والتحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر،

ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدورا وإن لم يكن صحيحا، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها (١).

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له
تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدورا، كما إذا كان مأمورا به، وما كان منها
عبادة لا اعتبار

قصد القربة فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأمورا به، كان الامر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القربة (١)،

فافهم (١).

(٢٨٥)

المقصد الثالث
في المفاهيم

(٢٨٧)

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدمة وهي: إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الايجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها (١)، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما هو

حكم غير مذکور، لا أنه حكم لغير مذکور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقذح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك،
كما لا يهمننا بيان (١) أنه من صفات المدلول أو الدلالة

وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق (١).
وقد انقذح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى، أم لا (٢)؟

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام.
لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على الزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم الزوم أو العلية (١).

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط، لانسباق اللزوم
منها قطعاً، وأما المنع عن أنه بنحو الترتب

على العلة فضلا عن كونها منحصرة، فله مجال واسع (١) ودعوى تبادل اللزوم والترتب
بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب
على غير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدعيها (٢)،
كيف؟ ولا يرى في استعمالها فيها

عناية، ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا
عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم
الالزام والاختصاص بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات (١)، وصحة الجواب
بأنه لم يكن لكلامه

مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم (١).
وأما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة الزومية إلى ما هو أكمل افرادها،
وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدا، لعدم كون الأكملية موجبة
للانصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا
مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار
لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد
وأقوى (٢).

إن قلت: نعم، ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي (١).

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل (١).
وثانياً: تعيينه من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الامر مع الفارق، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى (٢).

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا (١).

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفائه.
فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق (١).

وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب (١).
ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط

بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كي تتفاوت عند الاطلاق إثباتا، وكان الاطلاق
مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل أو
كذا (١) واحتياج ما إذا كان الشرط

متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقا لبيان شرطية بلا إهمال ولا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر، فإنه

لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف (١).
هذا مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق (٢).
ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه (١):

أحدها: ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطا، فإن قوله تعالى: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا (٢).

والجواب: أنه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره، ما لم يكن راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى (١).

ثانيها: إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة (١)، وقد أوجب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت، وقد

عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل (١).

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: (ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصنا).
وفیه ما لا ینحی، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فیما لا مفهوم له أحياناً
وبالقرینة، لا ینکاد ینکر، كما فی الآیة و غیرها، وإنما القائل به إنما یدعی ظهورها فیما
له المفهوم وضعا أو بقرینة عامة، كما عرفت (١).

بقي ها هنا أمور: الأول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده (١)، فلا يتمشى الكلام - في أن للقضية

الشرطية مفهومًا أوليًا لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في
الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنًا، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على
الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة (١).

ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والايمان، كما توهم (١)، بل عن

تمهيد القواعد، أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الاشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له (١)، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير

مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقا، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له
(١).

إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس
شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطا بالنسبة إلى
الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه، لا
انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم (٢).

ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا يكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً. وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالأستقلالي، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه (١).

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقارير في مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي، بأنه كلي في الأول، وخاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول، لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف (١).

وأورد على ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصي لا ييتني على كلية الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له في الانشاء عاما لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ (١).

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والإخبارات، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما، ولعمري - لا يكاد ينقضي تعجبي - كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الاخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل (١).

الأمر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط، مثل إذا خفي الاذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر، فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لابد من التصرف (١) ورفع اليد عن الظهور. إما بتخصيص مفهوم كل منهما

بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين (١). وإما

(٣٣١)

برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك (١). وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء

الاذان والجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما (١).

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان (١).