

المعتمد في الأصول

المعتمد في الأصول

الجزء السابع

النواهي - واجتماع الأمر والنهي

الشيخ فاضل الصفّار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَائِكُمْ وَأَنْبِيَائِهِمْ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَلَيْهِ سَيِّدُ الْخَلْقِ مُحَمَّدٌ

وَالسَّلَامُ الطَّاهِرِينَ وَاللَّعْنَةُ الْإِثْمَانِيَّةُ عَلَيْهِ

أَعْيُنُهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .



(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،

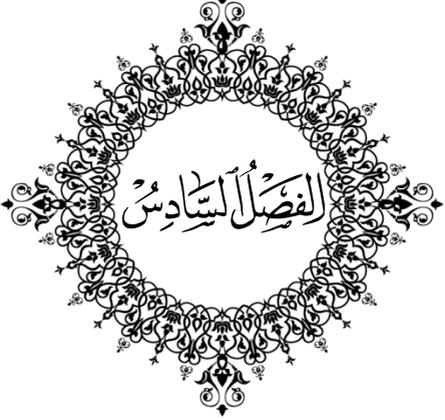
الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب

صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.

النهي ودلالاته العرفية

والشرعية



وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معنى النهي وكيفية تعلقه ودلالته

المبحث الثاني: في دلالة النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة

على الفساد وعدمه

المبحث الثالث: في جواز اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد



المبحث الأول

في معنى النهي وكيفية تعلقه ودلالته

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في معنى النهي وشروط امتثاله

المطلب الثاني: دلالة النهي في مقام الامتثال

المطلب الثالث: في كيفية تعلق النهي في العبادات والمعاملات



المطلب الأول: في معنى النهي وشروط امتثاله

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في معنى النهي

يرد النهي في اللغة بمعنيين: أحدهما: الكف^(١) وثانيهما: الزجر عن الشيء^(٢) قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^(٣) أي زجره عن الصلاة، فهو ضد الأمر، ويقع في الخارج بالقول وبغيره كالنهي باليد والقلب كما في النهي عن المنكر، والنهي القولي هو الذي يدور عليه البحث، ويقع في الاستعمالات العرفية بصيغتين هما: النهي بأداة النهي مثل (لا تفعل) والنهي بصيغة الأمر مثل (اجتنب) أو (اترك) والفرق بينهما أن النهي بالأداة هو زجر في اللفظ والمعنى معاً، وبصيغة الأمر طلب في اللفظ وزجر في المعنى.

ومن الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾^(٤) ومن الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٥).

(١) لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٤٤، (نهي)؛ وانظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٦٣، (نهي).

(٢) مفردات الراغب: ص ٨٢٦، (نهي).

(٣) سورة العلق: الآيتان ٩-١٠.

(٤) سورة البقرة: الآية ٣٥.

(٥) سورة المائدة: الآية ٩٠.

ومثله الأمر فإنه تارة يقع بصيغة الأمر مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١) وتارة بصيغة النهي مثل: (لا تترك الصلاة) والضابط فيه ملاحظة المفسدة والمصلحة، فإن كان الفعل ذا مفسدة كان حراماً وإن أنشئ بصيغة الأمر، وإن كان الفعل ذا مصلحة كان واجباً وإن أنشئ بصيغة النهي.

وعليه فالنهي في المصطلح الزجر عن الفعل، ويتحقق ذلك بشرط صدوره من العالي إلى الداني، ولازمه عقلاً الإلزام بالاجتناب وترك الفعل، كما أن لازم الأمر عقلاً الإلزام بالفعل والحث على الإتيان به، ومن هنا يكون النهي ظاهراً في الحرمة، كما أن الأمر ظاهر في الوجوب، وبذلك نستنتج نتيجتين:

الأولى: أن المعنى الاصطلاحي مأخوذ من المعنى اللغوي، كما أن المعنى اللغوي هو ظاهر النهي عرفاً.

الثانية: أن اختلاف الأصوليين في تعريف النهي بين الكف والزجر ناشئ من اختلاف التفسير في اللغة، والصواب هو أن الاختلاف غير حقيقي؛ لرجوعه إلى الاختلاف في اللحاظ، فإن من فسره بالزجر نظر إلى جهة صدوره من المولى الأمر، ومن فسره بالكف نظر إلى جهة العبد المأمور؛ لأن لازم الزجر هو كف العبد نفسه عن العمل، وتفسيره بالزجر أنسب بالنواهي؛ لأنها من شأن المولى؛ إذ لولا جهة المولوية والعلو لا يجب على

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

العبد الكف هذا من جهة، ولأن النسبة بين الزجر والكف هي نسبة السبب والمسبب؛ بداهة أن الكف مسبب عن الزجر؛ إذ لولاه لما وجب على العبد الكف، والأولى تفسير اللفظ بالسبب لا المسبب من جهة أخرى، فما يوجب تفسير النهي بالزجر قرينتان عرفية وعقلية، وبهذا نجتمع بين القولين اللذين ذهب إليهما الأصوليون، حيث اشتهر بين المتقدمين والمتأخرين وبعض المعاصرين أن مفاد النهي متحد مع مفاد الأمر من جهة الدلالة^(١)؛ لأن الاثنين يدلان على الطلب، ويفترقان في المتعلق، فإن متعلق النهي هو الترك والكف ومتعلق الأمر هو الفعل، بينما ذهب جماعة من المعاصرين إلى عكس ذلك فقالوا: إن متعلق الأمر والنهي واحد وهو الفعل^(٢)، سوى أن مدلولهما مختلف، فإن مدلول النهي هو الزجر عن الفعل ومدلول الأمر هو البعث إلى الفعل.

والتبادر العرفي يشهد لهذا الجمع الذي ذكرناه؛ لما عرفت من أن النهي له صيغتان عرفاً، إحداهما تقع بأداة النهي ويراد بها الزجر، والأخرى تقع بالأمر مثل اجتنب ويراد بها الكف، ولكن المفاد واحد عرفاً من حيث المعنى وإن اختلفا من حيث اللفظ.

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٤٩؛ الفصول في الأصول: ص ٩٩.

(٢) نهاية الأصول: ص ١٨٨، ص ١٩١؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٦.

الأمر الثاني: في صيغة النهي ودلالاتها

المراد من صيغة النهي كل ما يعبر عن بغض المولى للعمل، ويظهر عدم إرادة صدوره وزجر العبد عنه، وصيغة النهي ترد شرعاً وعرفاً على ثلاثة أنحاء:

الأول: ما يدل على الزجر بالدلالة المطابقة، وهو تارة يكون بالنص نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢) فإن التحريم والنهي موضوع في اللغة للدلالة على الزجر، وتارة يكون بالظاهر نظير قوله تعالى: ﴿لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٤) فإن دخول (لا) الناهية على الفعل ظاهر في الزجر والنهي عن الفعل على ما هو المشهور بينهم.

الثاني: ما يدل على الزجر بالدلالة التضمنية نظير قوله تعالى: ﴿وَكُرْهَ الْيَكْمِ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(٧) ونحو ذلك.

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٩.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٥) سورة الحجرات: الآية ٧.

(٦) سورة الحجرات: الآية ١١.

(٧) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

بتقريب: أن الكراهة تتضمن معنى المبعوضة، والذم على الفعل كذلك، كما أن اللعن يتضمن مبعوضة العمل عرفاً.

الثالث: ما يدل على الزجر بالدلالة التلازمية نظير قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(١) فإن لازم اقتران الفعل بالتحذير والوعيد هو الزجر والحرمة؛ إذ لولاها لم يكن وجه للتحذير. ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٢) فإن لازم الأمر بالاجتناب هو الحرمة.

ومنه مجيء النفي في مقام النهي نظير قوله ﷺ: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضَارَرَ فِي الْإِسْلَامِ﴾^(٣) فإنه يدل على نفي الضرر وحرمة الإضرار؛ لكونه نفيًا في مقام النهي.

والجميع يدل على الحرمة للظهور العرفي المستند تارة إلى الوضع كما في موارد النص أو التبادر كما في موارد التضمن أو الدليل العقلي القاضي بالملازمة بين المعنى وحرمة. نعم يشترط في دلالة على الحرمة ورودها من العالي إلى الداني بأحد دواعٍ ثلاثة:

أحدها: أن تكون في مقام الإنشاء نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٤).

(١) سورة الماعون: الآيتان ٤-٥.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) الوسائل: ج ٢٦، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، ص ١٤، ح ٣٢٣٨٢؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٢٠، ح ٩٣.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣.

ثانيها: أن تكون إخباراً في مقام الإنشاء نظير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(١) فإنه إخبار عن وقوع الأذى يتضمن النهي.

ثالثها: أن تكون إنشاء في مقام الإخبار نظير قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(٢) فإنه نهي يتضمن الإخبار عن سوء العاقبة. هذا وقد ذكرنا سابقاً أن مجيء الجملة بداعي الإخبار يكشف إناً عن وجود المصلحة والمفسدة، ولازمها ترتب الحكم عليها، فحيث يمكن الالتزام باشتراطها هنا أيضاً وإن كان هذا خلاف المعروف بينهم، فتأمل.

والحاصل: أن صيغة النهي إذا وردت من العالي إلى الداني بقصد الإنشاء دلت على التحريم لغة في موارد النص وعرفاً في موارد الظهور، ولازم ذلك عقلاً ثبوت ثلاثة آثار:

الأول: وجود المفسدة في متعلق النهي؛ لأن حكمة الحكيم تقتضي أن لا يجرم شيئاً ما لم يكن فيه مفسدة وإضرار بالعبد.

الثاني: ترتب المعصية على مخالفة النهي.

الثالث: استحقاق العقاب على المخالفة.

فيتحصل مما تقدم: أن النهي بأي صيغة ورد دال على الحرمة وضعاً أو ظهوراً، ولازم الحرمة عقلاً وجود المفسدة وترتب المعصية والعقاب عليه.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

(٢) سورة الماعون: الآيتان ٤-٥.

الأمر الثالث: في شروط امتثال النهي

ثبت في علم المعقول أن الأعدام لا تؤثر ولا تتأثر، ولذا لا يصح أن تقع علة لشيء أو معلولاً لشيء؛ لأن العدم لا شيء، واللاشيء لا يصح أن يكون سبباً لشيء أو مسبباً عن شيء؛ لأنه تناقض، ومن هنا نعرف أن المبعوض للمولى في النواهي هو الفعل لا الترك، كما أن المحبوب في الأوامر هو الفعل، فإن الفعل هو الذي يصح أن يتعلق به الحب والبغض، وإذا عبر عنه تارة بالكف أو الترك فهو من باب المجاز؛ لملازمة الفعل للترك، فإذا قيل الغصب حرام فإن معناه الحقيقي هو فعل الغصب، وهو الذي يبغضه المولى ونهى عنه. نعم امتثال ذلك يستوجب ترك الغصب وكف النفس عنه؛ للملازمة بين مبغوضية الفعل ومحبووية تركه.

ولذا قال الأصفهاني رحمته الله: المنع عن الفعل بالذات إبقاء للعدم بالعرض، كما أن التحرك إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض، وكذلك متعلق الكراهة النفسانية نفس الفعل، كما أن متعلق الإرادة نفس الفعل، وأرادة إبقاء العدم على حاله لازم كراهة الفعل، كما أن كراهة العدم لازم إرادة الفعل^(١).

وبذلك يظهر وجه الخلل فيما قاله الآخوند رحمته الله بأن متعلق الطلب في النهي هو العدم^(٢)، وما قاله جماعة منهم الشيخ محمد تقى رحمته الله والمحقق

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٨٦؛ وانظر الأصول: ج ٣، ص ٩٤؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٤.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٤٩.

العراقي والميرزا النائيني قدهما كما في تقريراتهم من أن المطلوب في النهي هو نفس ترك الفعل^(١)، ومفاده هو طلب إبقاء العدم، وكذا ما قاله السيد الخوئي قده كما في تقريراته من أن الترك ربما يكون مطلوباً لاشتماله على المصلحة الداعية إلى طلبه^(٢) كما في تروك الإحرام واجتناب المفطرات، والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره يظهر في مائتين:

أحدهما: المفهوم العرفي، فإن ما ذكرناه يتطابق مع المفهوم العرفي الذي هو العيار في فهم الألفاظ الشرعية وتطبيقها على مصاديقها دون ما ذكره، فإن النهي بهادته وهيئته ضد الأمر، يتوارد معه على شيء واحد، فإذا تعلق الأمر بالشيء كشف عن محبوبية فعله، وإذا تعلق به النهي كشف عن مبغوضية فعله. هذا بحسب الفهم العرفي بل والبرهان العقلي لما عرفت من استحالة تعلق الأمر بالعدم. نعم في الاستعمالات العرفية قد يتعلق الأمر بحسب ظاهره بالعدم فيقول: (كف عن الخمر) أو يتعلق النهي بحسب ظاهره بالوجود فيقول: (لا تترك الصلاة) إلا أن هذا تعبير مجازي مبني على المسامحة العرفية بلحاظ الملازمة بين مبغوضية الفعل ولزوم كف النفس عنه، ومحبوبية الفعل ولزوم المداومة عليه، وأما بحسب المعنى الحقيقي عرفاً وعقلاً فإن متعلق الأمر والنهي هو الفعل، فالأمر بعث وتحريك نحو الفعل، والنهي زجر عنه.

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٧-١٨؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٠٣؛ أجود

التقريرات: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١١٩، الهامش.

ثانيهما: الامتثال الشرعي، فإنه إذا فسر النهي بطلب الترك أو العدم يستدعي القول بكفاية الترك في صدق الامتثال شرعاً؛ لأن مجرد عدم الفعل أو تركه يحقق الانتهاء، بخلاف ما إذا فسر بالزجر عن الفعل فإنه لا يصدق الامتثال إلا بشروط:

الأول: أن يكون الفعل مقدوراً للعبد، وإلا لا يصح تعلق النهي به؛ لأن النهي عن الشيء كالأمر به متفرع عن القدرة عليه، وغير المقدور لا يصح النهي عنه كما لا يصح الأمر به.

الثاني: أن يكون للعبد ميل إلى الفعل ورغبة في إيجاده، فلو اجتنب العبد الفعل لعدم رغبته أو لعدم ميله إليه لا يكون الاجتناب امتثالاً للنهي، بل هو عمل بما يقتضيه طبعه وميله النفساني، ولذا لا يقال لمن اجتنب الخبائث أو شرب الماء الملوث بالأقذار بأنه ممثّل شرعاً.

الثالث: أن يكون ملتفتاً إلى النهي الشرعي عند الاجتناب، فلو اجتنب من دون التفات إلى النهي الشرعي والمبغوضية المولوية لا يصدق الامتثال كما هو الحال في النائم والساهي؛ لأن الاجتناب من العناوين القصدية الإرادية.

الرابع: أن تكون أسباب الفعل المنهي عنه متوفرة، فلو لم يفعل الزنا لعدم توفر أسبابه لا يقال إنه مجتنب عن الزنا.

الخامس: أن يكون داعي الاجتناب هو النهي الشرعي بلا أن ينضم إليه سبب آخر يكون في عرضه لا في طوله بحيث يشكل الداعيان علة تامة للاجتناب، كما لو اجتنب الزنا خوفاً من الإصابة بمرض ضعف المناعة (الايديز) وبسبب تعلق النهي الشرعي به.

فحيث إن النتيجة تتبع أحسن المقدمات لا يقع هذا الاجتناب امثالاً شرعياً لمداخلة ما هو لغير المولى مع ما للمولى. كل ذلك لأن الامثال لا يصدق عرفاً وشرعاً إلا إذا صدق الاجتناب، وهو لا يصدق إلا إذا كان الفعل الحرام ميسوراً ولم يفعله العبد بسبب النهي الشرعي المتعلق به، ومن دون ذلك لا يصدق عليه الامثال.

وتظهر الثمرة لهذه الشروط في أمور ثلاثة:

أحدها: صدق الامثال والطاعة.

ثانيها: حصول القربة في التعبديات.

ثالثها: استحقاق الثواب أو ترتبه.

فإن ترتب هذه الثلاثة متوقف على صدق الامثال.

نعم يستثنى من ذلك موارد دل الدليل الخاص على ترتب الثواب عليها ولو لم تكن بداعي النهي.

منها: ترك شرب الخمر، فإن الشارع تفضل على من ترك شرب الخمر بعد توفر أسبابه بإثابته ولو لم يكن اجتنابه بداعي النهي الشرعي كما قيل^(١)، نظير البكاء على الحسين عليه السلام في الأوامر، فإن من بكى عليه عليه السلام لأجل مظلوميته أو لأجل الجوانب المأساوية النازلة به وبأهل بيته عليهم السلام يعطى الثواب تفضلاً وإن لم يقصد امثال الأوامر الندبية الداعية إلى البكاء عليه عليه السلام^(٢).

(١) الأصول: ج ٣، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق.

المطلب الثاني: دلالة النهي في مقام الامتثال

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في دلالة النهي على الفورية والدوام

اتفقت كلمة الأصوليين على أن الأوامر تتعلق بالطبائع لا بالأفراد وكذا النواهي، ولازم تعلق النهي بالطبيعة أن يفيد الفورية في الانتهاء والدوام عليه؛ لأن معنى الردع عن الطبيعة هو طلب عدم الإتيان بها في الخارج بأي نحو من الأنحاء؛ لأنها وقعت في حيز النهي، بخلاف الأمر فإنه يتعلق بالطبيعة ولازمه الإتيان بها بأي نحو من الأنحاء ما لم يحدد الشارع نحواً خاصاً من الإتيان، وهذا اللازم يختلف بين النهي والأمر، فإن لازم النهي هو الفورية والدوام، ولازم الأمر أعم من الفورية والاستمرار؛ لأن امثاله يتحقق بالإتيان بالطبيعة مرة واحدة، فإرادة الأكثر منها يحتاج إلى دليل.

ومنشأ هذا الاختلاف هو العرف والعقل. أما العرف فمن جهة التبادر، فإن المتبادر من النهي هو الاستمرار؛ لعدم صدق الانتهاء عن الطبيعة عرفاً إلاً بذلك، والمتبادر من الأمر هو الإتيان مرة لصدق الامتثال به.

وأما العقل فمن جهة حكمه بلزوم إطاعة المولى، وحيث إن مصداق الطاعة في النهي لا يتحقق إلاً بالاجتناب عن كل مصاديق الطبيعة المنهي عنها يحكم بلزوم الاستمرار في الاجتناب ما لم يرد ترخيص من الشارع

بالفعل. بينما مصداق الطاعة في الأمر يتحقق بالإتيان بالطبيعة مرة واحدة، فلذا لا يحكم على العبد بالاستمرار ما لم يرد دليل فيه.

هذا ما يقتضيه التحقيق، وعليه المشهور، وبه نحل النزاع القائم بينهم في أن النهي يقتضي الدوام والاستمرار أم لا؟

فقد اختلفوا فيه على قولين:

أحدهما: ذهب إلى الاقتضاء وهو اختيار الأمدى والحاجبي والعضدي من العامة، واختاره جماعة من أصحابنا، بل نسب إلى الأكثر^(١).

ثانيهما: ذهب إلى عدم الاقتضاء. حكى عن جماعة من أصحابنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة قدست اسرارهم، وحكى عن بعض العامة أيضاً^(٢)، واختلفوا في سبب عدم الاقتضاء، فبعضهم قال لأنه موضوع لمطلق طلب الترك على نحو المشترك المعنوي الشامل للدوام وغيره، وبعضهم قال لأنه موضوع لخصوص المرة، فإذا أريد الدوام يكون مجازاً، وبعضهم قال لأنه موضوع على نحو الاشتراك اللفظي بينهما، وبعضهم توقف.

والظاهر أن النزاع ليس حقيقياً، بل هو إلى النزاع اللفظي أقرب؛ لأن من قال باقتضاء دلالة النهي على الدوام لم يرد الدلالة الوضعية الناشئة من الوضع اللغوي على نحو التعيين أو التعيّن، بل أراد الدلالة

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق.

العرفية والعقلية، ومن قال بعدم الاقتضاء لم يرد إنكار الدلالة على الدوام، بل أراد نفي الوضع اللغوي لا نفي الدلالة عرفاً أو عقلاً، وتشهد لهذا الجمع شواهد:

منها: الاتفاق بينهم على دلالة النهي على الدوام، بل حكي الإجماع عليه، فإن العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير^(١)، فإذا لوحظ وقوع الاختلاف بينهم في أن النهي موضوع للدوام أم لا كشف عن اتفاقهم على الدلالة من غير جهة اللغة وليست إلا العرف والعقل.

ومنها: حكم العقل بأن ترك الفعل كان حاصلًا من العبد في بعض الأوقات، فلو لم يفد النهي الدوام والاستمرار لكان تعلق النهي به لغواً وتحصيلاً للحاصل، وهو ينافي حكمة الحكيم.

ومنها: اتفاق الجميع على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، والمصلحة الباعثة على الأمر بالفعل تتحقق بفرد واحد من أفرادها، بينما اجتناب المفسدة الباعثة على النهي لا يتحقق إلا بالاجتناب عن جميع أفرادها، وهذا الاتفاق يكشف بالإن عن مدلول النهي عند الشارع أيضاً؛ إذ لو كان مدلوله هو المرة لا الدوام والاستمرار لاستلزم وقوع الشارع في تناقض؛ لأنه لا ينهى إلا عما فيه المفسدة، فالإكتفاء بالاجتناب مرة إما يستلزم القول بارتفاع المفسدة وهو خلف، أو القول ببقاء المفسدة وترخيص الشارع الوقوع فيها وهو تناقض.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣١.

هذا كله بالقياس إلى استمرار الترك بالنسبة للأفراد العرضية، وكذا الكلام بالنسبة إلى تكرار الترك بالنسبة للأفراد الطولية، وهو مراد من قال بأن النهي يقتضي التكرار.

الأمر الثاني: في كيفية امتثال النهي وسقوطه

اشتهر القول بين الأصوليين والفقهاء أن الأمر يسقط بالعصيان والمخالفة كما يسقط بالطاعة والموافقة مرة واحدة، بينما اتفقوا على أن النهي لا يسقط بالموافقة والطاعة مرة واحدة ولا بالعصيان والمخالفة كذلك؛ إذ لا يشك أحد في أن النهي في مثل قوله: (لا تشرب الخمر) باق على قوته إذا أطاعه العبد في الحال الأول، وكذا باقي الأحوال، كما لا يشك أحد في أنه باق على قوته إذا خالفه العبد وأقدم على الشرب.

وبهذا يظهر الفرق بين الأوامر والنواهي، فإن في الأوامر يكفي في سقوط الأمر موافقة واحدة، أو مخالفة واحدة. وفي النواهي لا يكفي لسقوطها إلا الاستمرار على الانتهاء والإتيان بموافقات متعددة في باب الطاعة، كما لا يسقط النهي بالمخالفة مرة أو مرتين، بل يبقى في ذمة العبد؛ لأن الحكم في طرف النهي انحلالي بانحلال أفراد متعلقه بنحو العموم الاستغراقي، بينما يكون الحكم في طرف الأمر واحداً ولا ينحل بانحلال أفراد متعلقه، وقد وقع الكلام بينهم في منشأ هذا الفرق، وسبب القول بسقوط الأمر بموافقة أو مخالفة واحدة وعدم القول به في باب النواهي، وأجابوا بإجابات متعددة:

الإجابة الأولى: للآخوند الخراساني رحمته الله قال: 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 ^(١).

وتوضيحه: أن النهي يتعلق بالزجر عن الإتيان بالطبيعة، وهذا لا يتحقق في الخارج إلا بترك جميع أفرادها العرضية والطولية والدفعية والتدرجية، بخلاف الأوامر، والسر في ذلك يتوقف على بيان صور تعلق النهي ثبوتاً لتعرف على كيفية تعلقه إثباتاً، فنقول: يمكن أن يتعلق النهي بالطبيعة ثبوتاً بنحوين:

أحدهما: أن يكون على نحو العموم المجموعي، بأن يكون المطلوب فيه مجموع التروك من حيث المجموع، بحيث إذا خالف مرة لم يحصل الامتثال أصلاً، وحينئذ يسقط النهي بالمرة، كما في الإمساك عن المفطرات فإن المطلوب من الصائم الإمساك منها جميعاً، فإذا خالف العبد في واحدة منها ولو بشيء قليل من الماء أو الطعام بطل الصوم، وسقط النهي من أصله، ولم يحصل الامتثال منه، حتى وإن أمسك باقي اليوم ولم يأت بأي مفطر آخر؛ لأن الزجر تعلق بترك الطبيعة بمجموع أفرادها من حيث المجموع، فهو من المحرم الارتباطي.

(١) كفاية الأصول: ص ١٥٠.

ثانيهما: أن يكون على نحو العموم الاستغراقي، بأن يكون المطلوب فيه متعدداً بتعدد التروك، فكل ترك مطلوب مستقل غير مرتبط بالآخر، فإذا خالف أحدها بقي الباقي تحت الطلب كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى﴾^(١) أو: (لا تشرب الخمر) فإن النهي في مثله ينحل إلى نواه متعددة وبتعدد الزنا والخمر، فإذا خالف بعضها لا تجوز المخالفة في الباقي، وهو من المحرم غير الارتباطي.

إذا عرفت هذا فإنه يقع الكلام بعده في أن العبد إذا خالف النهي مرة ففي عالم الإثبات هل يدل هذا على أن النهي كان من القسم الثاني فنحكم ببقائه على حاله بالنسبة إلى باقي التروك أم هو من القسم الأول فنحكم بسقوطه؟

أجاب صاحب الكفاية^{رحمته} وقال ما حاصله: أن لا دلالة لصيغة النهي على حرمة سائر الأفراد، ولا على عدم حرمتها، فلا بد من تعيين ذلك بواسطة دليل مستقل؛ لأن مدلول صيغة النهي هو مطلوية ترك الطبيعة من دون تعيين كون المطلوب ترك كل فرد من أفرادها أم لا^(٢)، فلا إثبات أحدهما لا بد من دليل، كدليل الإجماع أو الضرورة إذا قاما على الانحلال، أو كدليل الإطلاق أي إطلاق المنهي عنه بضميمة مقدمات الحكمة، ببيان أن متعلق النهي إن كان بعض وجودات الطبيعة لا جميعها لوجب على الشارع بيانه أو

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٥٠.

التنبيه عليه وإلا كان مخالفاً بغرضه، فيكون عدم البيان كاشفاً عن أن متعلق النهي هي الطبيعة بجميع وجوداتها العرضية والطولية، ولازم هذا عدم سقوط النهي لو خالف ذلك العبد مرة أو أكثر، بل تبقى الحرمة في ذمته بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ويمكن مناقشة الجهة الثبوتية فيه من جهة عدم استيفاء الصور، فإن تعلق النهي بالطبيعة يتصور على أربعة أنحاء، اثنان منها ما ذكره هنا، ويضاف لها صورتان أخريان:

الأولى: أن يتعلق بصرف وجود الطبيعة، فيكون المنهي عنه هو صرف الوجود فحسب، فلو عصى المكلف وأوجد الطبيعة في ضمن فرد فلا يكون وجودها الثاني والثالث منهيّاً عنه، وهذا يتطابق مع مفاد الأمر.

الثانية: أن يتعلق بالطبيعة بما هي وجود بسيط حاصل من أفرادها في الخارج، فيكون الاجتناب عن الأفراد، وهذا النحو من التعلق يتفق من حيث النتيجة مع تعلقه بالطبيعة بنحو العموم الاستغراقي في الخارج محققاً لاجتناب الطبيعة، ويمكن مناقشته من جهتي النقض والحل.

أما النقض فبالأوامر، فإنه لو صح ما أفاده هنا في النواهي لصح في الأوامر أيضاً؛ إذ الاثنان من واد واحد.

وأما الحل فمن جهة الأخصية من وجهين:

أحدها: البيان؛ لأن ما أفاده هنا يصح فيما إذا كان المولى في مقام البيان حتى تتم مقدمات الحكمة، فيبطل القول فيما إذا لم يكن في هذا المقام.

ثانيها: متعلق النهي، فإن ما أفاده مبني على أن النهي يتعلق بالترك، وحينئذ يصح أن يقال إن المولى إذا أراد ترك بعض أفراد الطبيعة لا جميعها لوجب عليه البيان، وأما على القول بأنه يتعلق بالفعل فلا، فالدليل الذي ذكره أخص من المدعى هذا أولاً.

وثانياً: على تقدير التسليم بأن متعلق النهي هو صرف الترك إلا أن لقائل أن يقول بأن صرف الترك يتحقق بترك الطبيعة في أول أزمته الإمكان، ولا يتوقف على ترك جميع أفرادها الطولية والعرضية، وحينئذ يصدق الامتثال في ذلك، وهو يكفي لسقوط النهي، ويمكن ضم مقدمات الحكمة إليه لإثبات الاكتفاء بالمرّة، بأن يقال إن ترك الطبيعة يتحقق في أول أزمته الإمكان، فإذا كان المولى يريد تركها في جميع الأزمنة وبالنسبة لجميع الأفراد الطولية والعرضية لكان عليه البيان، وإلا كان مخالفاً بغرضه، فعدم البيان كاشف عن اكتفاء الامتثال بالمرّة الأولى، فيتطابق مع الأمر، ويبقى الإشكال على حاله.

الإجابة الثانية: للميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته، واختاره الأصفهاني رحمته الله، وتبعهما السيد البجنوردي رحمته الله وبعض المراجع المعاصرين.

وحاصله (بتوضيح وإضافة): أن تعلق النهي بالطبيعة انحلالياً يتعلق بها بنحو العموم الاستغراقي؛ لأن ظاهره وإن تعلق بالطبيعة إلا أنه أخذت فيه الطبيعة مرآة لأفرادها، فطلب ترك الطبيعة يفيد طلب ترك كل فرد من أفرادها، وحينئذ يكون كل فرد منها محكوماً بحكم مستقل؛ لانحلال النهي على جميع الأفراد، ولازمه أن عصيان النهي في بعض الأفراد لا يوجب

سقوطه عن غيره، بخلاف الأوامر فإن تعلق الأمر بالطبيعة لا يكون انحلالياً بل بدلاً، ولازمه سقوط الأمر بعصيانه مرة واحدة.

ويشهد لانحلال النهي شاهدان:

أحدهما: الظهور العرفي، في مثل قوله: (لا تشرب الخمر) الذي يتعلق النهي فيه بالموضوع الخارجي أو في مثل قوله: (لا تكذب) الذي يتعلق النهي فيه بفعل المكلف.

فإن الظاهر من مثل هذه العبارات هو لزوم اجتناب الخمر في كل مصاديقه، ولزوم اجتناب الكذب في كل موارد.

ثانيهما: العقل؛ لأن النهي ينشأ من وجود المفسدة في متعلقه، وهي ملازمة لجميع مصاديق المنهي عنه، فامثاله لا يتحقق إلا باجتناب جميعها^(١) دفعاً لمحدوري الخلف والتناقض، وهذه الإجابة تامة من حيث الأصل، وتتطابق مع ما ذكرناه في المسألة الأولى من دلالة الأمر على الفورية والدوام، ولكنها لا تتطابق مع مسلك القائلين بها، فالمناقشة فيها تقع من جهة عدم انطباقها مع مسلكهم في باب الوضع في الهيئات، فإنهم قالوا بأن هيئة النهي كهيئة الأمر لا تدل على مزيد من الزجر عن الفعل أو طلب الترك - على الخلاف الذي ذكرناه -.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٣٩٥-٣٩٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢١-١٢٢؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٩٠؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٤٣؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٤؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ١٢٨-١٢٩.

فالتبيعة لا تدل على الخصوصيات الفردية، بل لا تؤخذ مرآة حاكية عنها، واستفادة الحكاية والمرآية لا بد وأن تتم عبر القرائن الخارجية، وحينئذ يعود الإشكال من جديد، ولا مخلص منه إلا ببحث الدلالة من جهتين: جهة الوضع وجهة الامتثال، وجعل البحث في دلالة النهي على ترك جميع الأفراد من مراتب البحث في دلالة الامتثال لا دلالة الوضع، وهو يؤكد صحة ما اخترناه، وأما الالتزام بأن البحث في مقام الدلالة الوضعية مع الالتزام بانحلال النهي بنحو العموم الاستغراقي ففيه تهافت بين.

الإجابة الثالثة: للسيد البروجردي رحمته الله على ما حكى عنه ^(١)، وهي مبتنية

على مقدمات:

الأولى: أن الأمر وضع للبعث الاعتباري والنهي وضع للزجر الاعتباري، فمتعلق الأمر والنهي هو الفعل، فليس الأمر طلب وجود الطبيعة المأمور بها، ولا النهي طلب ترك الطبيعة المنهي عنها.

الثانية: أن متعلق البعث والزجر هو الطبيعة.

الثالثة: أن تعلق الزجر والنهي بالطبيعة على نحوين:

أحدهما: أن تكون الطبيعة مرآة لأفرادها، وحينئذ يكون النهي انحلالياً، فيتفرع إلى نواه متعددة بحسب تعدد أفراد الطبيعة، وهذا يرجع إلى إجابة النائيني والأصفهاني ومن تبعهما قدست أسرارهم.

(١) نهاية التقرير: ج ١، ص ١٧٥-١٧٧؛ دراسات في الأصول: ج ١، ص ١١؛ وانظر

نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٠٥.

ثانيهما: أن تكون الطبيعة بما هي متعلقةً للنهي، فيكون التكليف واحداً لا انحلالياً، ولكن المزجور عنه جميع أفراد الطبيعة لا بما أن النهي تعلق بها بل بما أنها محققات للطبيعة المنهي عنها.

والفرق بينهما أن الطاعة والعصيان والثواب والعقاب يتعدان بناء على الانحلال، فلكل فرد من الأفراد المنهي عنها طاعة وعصيان مستقل عن الأفراد الأخرى، فيكون له ثواب وعقاب مستقل أيضاً.

ولا يتعدد بناء على عدم الانحلال؛ لأن العبد إذا ترك جميع أفراد الطبيعة يصدق عليه أنه اجتنب الطبيعة المنهي عنها، فتكون له طاعة واحدة، وإذا خالف ذلك في فرد واحد كان عاصياً عاصياً واحداً، فيتبعه عقاب واحد وثواب واحد أيضاً.

الرابعة: أن العقلاء بما هم عقلاء ومن دون الاستناد إلى الوضع أو دليل العقل يحكمون بان المبعوث إليه وجود واحد من الطبيعة في باب الأوامر، بينما المزجور عنه في النواهي هو جميع وجودات الطبيعة وأفرادها.

وسبب هذا التفريق عندهم هو ملاحظة الغرض من الأمر والنهي، فإن الغرض من البعث في الأوامر يتحقق بالإتيان به مرة واحدة، وبه تصدق الإطاعة فيسقط الأمر؛ إذ لا وجه لبقاء الأمر واستمراره بعد تحقق غرضه إلا على وجه تحصيل الحاصل أو الخلف. هذا من جهة الطاعة، وأما من جهة معصية الأمر فإن الأمر لا يسقط بالعصيان عقلاً وإن اشتهر بينهم ذلك؛ والذي يسقط الأمر هو تحقق الغرض، فما دام لم يتحقق لا يسقط

الأمر. هذا ما يحكم به العقل، وهو بديهي؛ لأن الغرض إلى الأمر كالعلة إلى المعلول فلا يعقل بقاء الغرض مع سقوط الأمر.

نعم يسقط الأمر بالعصيان في الواجبات المؤقتة لانتهاء أمد الوجوب بفوات الوقت، وهذا ليس من باب خرق القاعدة العقلية، بل من باب ارتفاع العلة؛ لانتهاء أمد وجودها وانتفاء مقتضي بقائها، وهو يؤكد عمومية القاعدة في كل موارد الأوامر عقلاً. هذا في الأوامر، وأما في النواهي فإن الغرض منها باق في صورة الإطاعة الواحدة والعصيان الواحد، ولذا لا يسقط النهي بهما، فإن الغرض من النهي لا يتحقق باجتناّب الطبيعة المنهي عنها مرة واحدة، كما لا يتحقق بعصيان ذلك مرة واحدة؛ لأن الغرض هو اجتناب الطبيعة وعدم الوقوع في مفسدتها، وهذا لا يتحقق إلا بالاستمرار في الاجتناب وترك جميع أفراد المنهي عنه.

هذا حاصل ما نسب إليه ﷺ بتوضيح وإضافة: وهو متين من حيث الأصل، ويتطابق مع ما ذكرناه في دلالة النهي في مقام الامتثال، ولكن يرد عليه أن حكم العقلاء لا يخلو من سبب، وسببه إما الفهم العرفي أو دليل العقل على ما قررناه، فقله - إن صح - بأن العقلاء بما هم عقلاء من دون الاستناد إلى الوضع أو دليل العقل غير ظاهر المراد، بل ظاهر كلامه الاستناد إلى حكم العقل في التفريق بين الأوامر والنواهي بتحقق الغرض في إطاعة الأمر مرة، وعدم تحققه في النهي، فنفي الاستناد إلى حكم العقل تهافت.

الإجابة الرابعة: للسيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته، وحاصلها: أن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو القاضي باكتفاء الامتثال بالإتيان بفرد واحد في الأوامر، والقاضي بعدم الاكتفاء به في النواهي، وتوضيحه يتم ببيان مقدمتين:

الأولى: أن الأمر إذا تعلق بالطبيعة كالصلاة -مثلاً- لا يعقل أن يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعة بكل ما يمكن أن تنطبق عليه في الخارج؛ لعجز المكلف عن الإتيان بها كذلك.

والثانية: أن الأمر المتعلق بالطبيعة مطلق وغير مقيد بحصة خاصة من مرة أو تكرار أو غيرهما.

ونتيجة هاتين المقدمتين هي أن مقتضى الإطلاق بضميمة مقدمات الحكمة يستدعي الاكتفاء في مقام الامتثال بإيجاد فرد من أفرادها وهو الذي أراد المكلف إيجاده في الخارج، لاستحالة أن يكون المطلوب منه إيجاد جميع أفرادها في الخارج من العرضية والطولية لعجز المكلف عنه.

وتقييده بحصة خاصة من الطبيعة دون أخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه، وهو مفقود في البين، فلا مناص من الالتزام بإطلاق الأمر بالطبيعة، وهو يقتضي الإتيان بصرف وجودها في الخارج. هذا في الأوامر، وأما في النواهي فإنه إذا ورد على طبيعة ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد منها بجعل فرد واحد من أفرادها هو المنهي عنه؛ لأن الحرمان حاصل منه قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل. هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لم يقيد النهي بحصة خاصة من الطبيعة بحسب الأفراد العرضية أو الطولية،

فالنتيجة في ضوء ذلك هي أن مقتضى الإطلاق الثابت فيه بمقدمات الحكمة هو منع المكلف وحرمانه من جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

ونلاحظ هنا أن الخصوصية الخاصة في الأوامر تفيد أن المطلوب من الأمر بما أنه إيجاد الطبيعة في الخارج فلا يمكن أن يريد المولى من العبد إيجادها بكل ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة؛ لعجز المكلف عنه، وهذه الخصوصية أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما والمعبر عنه بصرف الوجود.

بينما الخصوصية الخاصة في النواهي تفيد أن المطلوب من النهي بما أنه حرمان العبد فلا يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها، لفرض أنه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل، وهذه الخصوصية أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

فيتحصل مما تقدم: أن نتيجة مقدمات الحكمة في الأوامر هو الإطلاق البدلي وصرف الوجود الذي يتحقق بفرد واحد من الطبيعة، بينما نتيجتها في النواهي الإطلاق الشمولي الذي لا يتحقق إلا بالانتهاء عن جميع الأفراد^(١).

وقد وضح ذلك السيد الصدر رحمته الله كما في تقريراته بمثالين:

الأول: في متعلقات الأوامر، كما إذا قال المولى: (صل) فإنه لا يخلو من أن يكون متعلق الأمر أحد شقوق ثلاثة هي:

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٩٥-٢٩٩.

١- أن يراد به جميع الصلوات وهو معنى الإطلاق الشمولي.

٢- أن يراد به إحدى الصلوات وهو الإطلاق البدلي.

٣- أن يراد به مجموعة من الصلوات.

والشق الثالث يبطل بمقدمات الحكمة؛ إذ لا توجد خصوصية للمجموعة الأولى أو الثانية حتى تحمل على الطبيعة المأمور بها، فلو كانت مرادة للمولى لكان عليه أن ينصب قرينة عليها.

والشق الأول يبطل بمقدمة عقلية، وهي عدم المقدورية؛ إذ كيف يمكن الإتيان بجميع الصلوات مع أن أفرادها العرضية متزاحمة ومتضادة، فيتعين الشق الثاني وهو الإطلاق البدلي.

الثاني: في متعلقات النواهي، كما إذا قال: (لا تكذب) فإنه أيضاً فيه

ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون الحرام جميع أفراد الكذب، أي كل كذب وهو الإطلاق الشمولي.

٢- أن يكون الحرام أحد أفراد الكذب، وهو الإطلاق البدلي.

٣- أن يكون الحرام مجموعة من أفراد الكذب كالكذب على الله ورسوله مثلاً.

والشق الثالث يبطل بمقدمات الحكمة؛ إذ لو كان المراد مجموعة من

الأكاذيب وهو في مقام البيان لكان عليه أن ينصب قرينة.

والشق الثاني تنفيه المقدمة العقلية؛ لأن الإطلاق البدلي غير معقول؛

إذ مقتضى طبع الطلب أن يترك الإنسان كذباً واحداً على الأقل في عمره

أمر ضروري قهري فلا يعقل التكليف به، فيتعين الشق الأول وهو

الإطلاق الشمولي.

هذا في العبادات، وكذا في المعاملات والأحكام الوضعية مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) فإنه أيضاً ترد فيه الاحتمالات الثلاثة: حلية كل بيع، وحلية أحد البيوع، وحلية مجموعة معينة من البيوع كالعقدية مثلاً دون المعاطاتية، والاحتمال الثالث ينفي بمقدمات الحكمة لعدم نصب القرينة، والثاني ينفي بالمقدمة العقلية؛ إذ من اللغو حلية بيع لا بعينه، فيتعين الاحتمال الأول وهو الإطلاق الشمولي^(٢).

ويمكن مناقشة ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله عليه من وجوه:

أحدها: أنه لا يخلو من دقة عقلية بعيدة عن الظهور والأذهان العرفية التي ينزل الشارع خطابه عليها؛ إذ توصل إلى الإطلاق البدلي في الأوامر عبر حكم العقل بعجز المكلف عن الإتيان بالجميع، وتوصل إلى الإطلاق الشمولي في النواهي عبر حكم العقل بقبح تحصيل الحاصل أو استحالته - على الخلاف - وهذه مقدمات عقلية لا تتبادر إلى أذهان العرف من الأوامر والنواهي.

ولو استند إلى تبادر الإطلاق البدلي في الأوامر لصدق الامتثال عرفاً فيها، والإطلاق الشمولي في النواهي لعدم صدق الامتثال إلاً باجتنب الجميع كان أنسب بالقواعد في الأصول والفقهاء.

ثانيها: لو سلّمنا - جداً - صحة ما أفاده فإنه لا يثبت مدعاه، بل يثبت نقيضه؛ لأن المكلف يعجز عن امتثال جميع مصاديق الطبيعة المأمور

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ١٥-١٦، (بتصرف).

بها الطولية والعرضية دفعة واحدة، ولا يعجز عن جميعها أو أكثرها تدريجاً،
وحيث يمكن القول بتعلق الأمر على نحو الإطلاق الاستغراقي، ويعود
الإشكال من جديد.

وثالثها: لو سلمنا فإن ما أفاده هـ لا يكفي للانتهاء إلى البدلية
أيضاً؛ لأن القدرة على الامتثال مأخوذة في الخطابات الشرعية، وهي لا
تخلو من احتمالين:

الأول: أن تكون شرطاً في مقام امتثال الأوامر والنواهي، وليست
شرطاً في الخطاب كما اختاره السيد الخوئي هـ نفسه في بحث الترتب على ما
نسب إليه ^(١)، وحيث لا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب الشمولي لكل
أفراد الطبيعة، والامتثال اللازم بحكم العقل يختص بالمقدور منه.

الثاني: أن تكون شرطاً في الخطاب، ولكن الحاكم بها العقل، فيكون
مقيداً لبياً كالم متصل، ومعه لا ينعقد إطلاق لغير المقدور من أفراد المتعلق،
وتثبت الشمولية في حدود هذا المقيد المتصل كسائر المقيدات المتصلة.

فعلى كلا التقديرين لا مانع من حمل الإطلاق في الأوامر على الشمولية،
وعجز المكلف عن امتثال الجميع لا يصلح معيناً للبدلية؛ لإمكان حمل
الخطاب الشرعي على الأفراد المقدورة من مصاديق الطبيعة، فيعود
الإشكال من جديد.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ١٧.

ورابعها: أن ما افاده بَيِّنَةٌ لم يختلف كثيراً عما افاده الآخوند بَيِّنَةٌ، فإنه أيضاً استند إلى مقدمات الحكمة لإثبات الشمولية في النواهي، سوى أنه استند إلى مقدمات عقلية مزيداً على ما ذكره الآخوند بَيِّنَةٌ، فما ورد على كلام الآخوند يرد عليه.

والنتيجة: أن الحق الذي يقتضيه التحقيق في الفرق بين كيفية امتثال الأوامر وامتثال النواهي هو العرف والعقل، فإن المتبادر إلى أذهان العرف من الأوامر هو كفاية الإتيان بالمأمور به مرة واحدة، فعدم سقوط الأمر بعد الامتثال يحتاج إلى دليل، وهذا ما تشهد به الأوامر العقلائية في شؤونهم الخاصة والعامة، كما إذا قال: (أكرم العالم) أو: (أدخل السوق) أو: (ارم العدو) ونحو ذلك.

وكذا الأمر في الأوامر الشرعية؛ لأن الشارع لم يغير الطريقة العقلائية في المفاهيم والاستعمالات، وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ لصدق الطاعة وتحقق الغرض من الأمر في الامتثال الأول، فالحكم ببقائه يستلزم الخلف أو التناقض على ما قررناه في الأمر الأول. هذا في الأوامر، وفي النواهي فإن المتبادر إلى أذهان العرف منها لزوم الاستمرار على ترك الفعل المنهي عنه حتى يصدق الامتثال عرفاً، وهو ما تشهد به النواهي العقلائية في شؤونهم الخاصة والعامة، وهو ما يقضي به العقل أيضاً؛ لأن الغرض من النهي - أي اجتناب المفسدة - لا يتحقق إلاً باجتناب جميع أفراد الطبيعة، فلو خالف ذلك في بعض الأفراد لم يصدق الامتثال.

الأمر الثالث: في حكم النهي بعد العصيان

قد عرفت أن النهي في الطاعة يتوقف على الانتهاء عن جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، فهل هو كذلك في العصيان؟ كما إذا عصى المكلف وخالف المنهي عنه كما لو شرب الخمرة، أو ارتكب الزنا، أو اغتاب، فهل يسقط النهي بعد ذلك والحكم ببقائه يحتاج إلى دليل جديد؟ أم يكفي للحكم بوجود الانتهاء النهي الأول؟

وتظهر الثمرة في هذا البحث أكثر في النواهي الارتباطية، نظير مفطرات الصيام وتروك الإحرام والعدالة بين الزوجات بناء على توقفها على اجتناب كل مصاديق الحيف والميل والأمانة؛ لتوقفها على اجتناب كل ما يصدق عليه خيانة حتى النية بناء على أن النية في العمل.

فإنه على القول الأول يجوز لمن أفطر متعمداً في شهر رمضان الأكل والشرب بعد الإفطار، ويجوز لمن ارتكب بعض محرمات الإحرام أن يرتكب غيرها؛ لأن المخالفة حصلت وسقط النهي.

والكلام في المسألة يقع في مقامين:

الأول: في عالم الثبوت، فإن المفسدة الملازمة للطبيعة المنهي عنها تتصور على أنحاء أهمها ثلاثة:

الأولى: أن تكون مأخوذة على نحو العموم المجموعي، بمعنى أن يكون المجموع من حيث المجموع له مدخلية في تحقق المنهي عنه، نظير

مفسدة ارتكاب مفطرات الصيام، ولا إشكال في عدم حرمة الإفطار بعد خرقه في المرة الأولى.

الثانية: أن تكون مأخوذة على نحو العموم الاستغراقي، فتتحل على أفرادها ومصاديقها، نظير مفسدة شرب الخمر، ولا إشكال في حرمة المخالفة الثانية والثالثة إذا خالف في الأولى، لأن التحريم انحلالي فكل فرد من أفراد الطبيعة له حرمة مستقلة.

الثالثة: أن تكون مترتبة على أمر بسيط، وهو الجامع العنواني أو الانتزاعي، ولكن لا يمكن اجتناب الوقوع فيها إلاّ باجتناب مجموع الأفراد والمصاديق المحققة له، فيكون ترك الأفراد طريقاً لامثال ترك الجامع، وربما يمثل له بمثل تروك الإحرام، فإن الإحرام عنوان بسيط لا يتحقق في الخارج إلاّ عبر اجتناب مجموع ما يخرقه من أفراد ومصاديق، ولا إشكال في عدم حرمة الخرق بالفرد الثاني والثالث إذا خالفه بالفرد الأول؛ لأن كل فرد من الأفراد يكون جزء العلة لتحقق الجامع البسيط، فإذا خالف في أحدها امتنع تحقق العنوان، ويكون الاجتناب لغوياً. هذا في عالم الثبوت.

الثاني: في عالم الإثبات، وقد عرفت أن التبادر والعقل ومقدمات الحكمة تقضي بحمل النهي على الانحلال ما لم تكن قرينة خاصة على المجموعي أو الانتزاعي البسيط، فمخالفة النهي مرة لا توجب سقوطه، ولا نحتاج بعدها إلى نهي جديد للحكم بالحرمة، بل يكفي النهي الأول فيه، وعلى فرض الشك والتردد فالمرجع إلى الأصول العملية، وقد اختلفوا فيها إلى أقوال:

الأول: ذهب إلى البراءة؛ لأن المكلف بعد عصيانه الأول يشك في بقاء النهي في ذمته فيرجع إلى الشك في أصل التكليف وهو مسرح للبراءة. اختاره السيد الأستاذ عليه السلام ^(١).

الثاني: ذهب إلى الاستصحاب، ولازمه الحكم بوجود الاجتناب عن المنهي عنه لاستصحاب الحرمة. اختاره بعض شراح الكفاية ^(٢).

الثالث: الاشتغال، ولازمه العمل بمقتضى الحرمة؛ لأن الذمة كانت مشغولة بالتحريم يقيناً وبعد العصيان يشك في فراغها منه، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتحقق إلا بالاستمرار على معاملته معاملة التحريم.

والقاعدة تقتضي تقديم الاستصحاب على غيره؛ لأن الاستصحاب حاكم على البراءة، والبراءة الشرعية واردة على الاحتياط العقلي. نعم إذا أشكل على الاستصحاب بعدم تمامية الأركان أو بكون المسألة من مصاديق الشك في المقتضي لا المانع بناء على عدم حجية الاستصحاب في مثله فإن البراءة تبقى بلا معارض.

وبيان ذلك: أن الشك في بقاء النهي بعد العصيان وعدمه يرجع إلى الشك في أن لصيغة النهي اقتضاء للبقاء بعد العصيان أم لا، وبما أن الشك

(١) الأصول: ج ٣، ص ٩٩؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٥٣٦.

(٢) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٧.

في المقتضي لا يجري الاستصحاب. نعم إلا إذا قيل بأن الشك في اقتضاء صيغة النهي يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق، وهي تكفي لإثبات البقاء، ولكن لو قيل به تخرج المسألة من دائرة الأصول العملية؛ لأن أصالة الإطلاق بمنزلة الأمانة، فتأمل.

المطلب الثالث: في كيفية تعلق النهي بالعبادات والمعاملات

وبيان ذلك يتم في أمور:

الأول: أن النهي الشرعي يتعلق تارة بالعبادة كالنهي عن صيام يوم العيد، أو الصلاة في الأرض المغصوبة، وتارة بالمعاملة بمعناها الأعم كالنهي عن البيع الربوي، أو نكاح الشغار في العقود، أو نهي الزوجة عن إيقاع النذر من دون إذن الزوج، أو نهي الزوج عن تطليق زوجته في حال الحيض ونحو ذلك في الإيقاعات.

وتارة يتعلق بأفعال العباد كالنهي عن القتل والكذب ولبس الذهب على الرجال وحلق الشعر أو التبرج للنساء.

الثاني: أن الأصل في النهي المولوية والتحريم، وإذا تعلق بالشيء عبادة كان أو معاملة أو فعلاً يكشف عن أمرين:

أحدهما: مبغوضية الشيء المنهي عنه عند الشارع.

وثانيهما: وجود مفسدة واقعية مترتبة على المنهي عنه.

وفي بعض الموارد يحمل على الإرشادية للتنزيه، أو لبيان المانع من صحة العمل، ولا يحمل عليه إلا مع القرينة والدليل.

الثالث: أن النهي في العبادات والمعاملات يقع على أنحاء عديدة أهمها ثلاثة^(١):

(١) سيأتي ما هو أكثر من ذلك.

أحدها: أن يتعلق بذات العبادة أو ذات المعاملة، نظير صيام يوم العيد، أو بيع الأعيان النجسة، أو الرشوة في المعاملة، وحينئذ يحمل على المولوية عرفاً وعقلاً، ويدل على مبعوضة ذات الفعل، ولازمه الحرمة والفساد تكليفاً ووضعاً.

ثانيها: أن يتعلق بالفعل الملازم للعبادة أو المعاملة، نظير الصلاة في الدار المغصوبة أو بيع الغرر، فإن ذات الصلاة لا نهى فيها، بل مأمور بها، والبيع لا نهى فيه، بل مباح أو راجح بحسب العناوين التابعة، ولكن النهي نشأ من ملازم الصلاة وهو الغصب، وملازم البيع وهو الغرر.

والنهي في مثل هذه الموارد يكون ظاهراً في الإرشاد لا المولوية، ولازمه الكشف عن فساد العمل لا حرمة. نعم ربما يفيد الحرمة من جهة حرمة الغصب والغرر لا من جهة الصلاة والبيع، وهذا موضوع آخر.

وبيان ذلك: أن الصلاة في نفسها عبادة، فهي من حيث ذاتها حسنة، بل فيها مصلحة ملزمة، ولذا أمر الشارع بها، وفي عين الحال التصرف في المكان المغصوب حرام، فإذا صلى العبد في المكان المغصوب يكون قد تصرف في المكان المغصوب، فتكون صلاته منهيّاً عنها لا من جهة ذاتها؛ بل من جهة ملازمها وهو الفعل الغصبي، فإذا نهى الشارع عن الصلاة في المكان الغصبي يحمل نهيّه على إرشاد العبد إلى أن الغصب مانع من صحة الصلاة.

نعم الحرمة تثبت من جهة الغصبية؛ لوجود دليل خاص فيه، لا من جهة الصلاة، ومثل ذلك يقال إذا صلى العبد باللباس النجس أو في لباس مصنوع من جلد ما لا يؤكل لحمه ونحو ذلك، فإن عنوان الصلاة

حسن وفيه مصلحة ولا إشكال فيه، وإنما الإشكال ينشأ من جهة ملازمة الصلاة لهذه العناوين المنهية، ولا مناص من حمل النهي في مثلها على الإرشاد إلى وجود المانع.

ويظهر من المثالين عدم حرمة فعل العبد؛ لعدم حرمة لبس النجس في ذاته، كما لا حرمة لبس جلد ما لا يؤكل، وإنما نهى الشارع عن لبسهما في حال الصلاة فقط، وهذا يكشف عرفاً وعقلاً عن مانعتهما من الصلاة لا حرمتها.

نعم إذا صلى الرجل بالحرير دل على بطلان الصلاة وحرمة العمل؛ لأن لبس الحرير كالغضب من العناوين المحرمة سواء في الصلاة أو في غيرها. هذا في العبادات.

وكذا الأمر في المعاملات، فإن الشارع نهى عن الغرر فكشف عن مبعوضيته ووجود مفسدة فيه، وأحل البيع فكشف عن وجود مصلحة فيه، فإذا نهى الشارع عن البيع الغرري لم يكن النهي من جهة البيع، بل من جهة الغرر فيفيد عرفاً وعقلاً أن الغرر مانع من صحة البيع لا حرمة المعاملة.

نعم إذا كان العنوان الملازم في ذاته محرماً كالربا والخمر فإنه يكشف عن بطلان المعاملة وحرمتها أيضاً؛ لأن الشارع نهى نهياً خاصاً عن الربا وعن بيع الخمر.

ثالثها: أن يتعلق بذات الفعل بغض النظر عن ملازمته لعبادة أو معاملة وعدمها، نظير شرب الخمر وأكل الميتة والقتل والغيبة ونحو ذلك، فإن النهي يكشف عن المفسدة البالغة فيها، فيحمل على المولوية والتحريم، فإذا

أوقعها العبد في نفسها أثم، واستحق العقوبة عليها، وإذا أوقعها في عبادة أو معاملة أثم، وكشف عن بطلان العبادة؛ لامتناع التقرب إلى الله سبحانه بما يبغضه، سواء نشأت المبعوضة من ذات الفعل أو من ملازمه. هذا في العبادة، وهل يكشف عن بطلان المعاملة أيضاً؟ اختلفوا فيه إلى أقوال، وستعرف الكلام فيه فيما يأتي.

والنتيجة التي نستخلصها مما تقدم هي: أن المرجع في جميع ما ذكرنا هو الظهور العرفي، وإليه استند الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة، فلذا نلاحظ أنهم يحكمون أحياناً ببطلان العبادة والمعاملة إذا لازمت فعلاً منهاً عنه، وتارة يحكمون بالإثم والصحة حتى في العبادة، كالنظر إلى الأجنبية في حال الصلاة.

والسبب في ذلك يعود إلى نحو تعلق النهي، وهل تعلقه بذات العمل أم بالفعل الملازم؟ وأيضاً هل الفعل الملازم في ذاته محرم أم في حال الصلاة؟ فإذا كان الأول دل على الحرمة والفساد، وإذا كان الثاني دل على الفساد فقط، وتفصيل البحث فيه يأتي في المبحث التالي.



المبحث الثاني

في دلالة النهي المتعلق

بالعبادة والمعاملة على الفساد وعدمه

وفيه تمهيد ومطالب:

المطلب الأول: في شرح مفردات العنوان

المطلب الثاني: في حقيقة النزاع وصوره

المطلب الثالث: في تعيين الأصل اللفظي والعملي في المسألة

المطلب الرابع: في الأقوال وإشكالاتها ونتائجها

تمهيد:

هذه المسألة كثيرة الوقوع في الشرع، نظير النهي عن صيام يوم العيد، أو عن الصلاة حال الحيض، والنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، أو الطلاق حال الحيض، كما أنها من أمهات المسائل الأصولية التي لها آثار عملية في العديد من أبواب الفقه، وقد وقع النزاع فيها منذ القديم ولا زال، وقد اختلفت الأقوال فيها اختلافاً كبيراً، ولأنها تهم الباحث في أكثر من علم يمكن أن تبحث من وجوه عديدة فيمكن بحثها من الوجه الكلامي فنقول:

إن وجود المفسدة في الشيء هل تسقطه عن صلاحية التأثير؟ ففي العبادات تسقطها عن صلاحية التقرب بها إلى المعبود؟ وفي المعاملات تسقطها عن صلاحية النقل والانتقال وتبادل المنافع أم لا؟ ويمكن بحثها من الوجه الفقهي فنقول: هل تجب إعادة العبادة أو قضاؤها إذا وقعت منهيّاً عنها أم لا؟ وهل يجب تجديد العقد والإيقاع إذا وقعا كذلك أم لا؟ ويمكن بحثها من الوجه الأصولي العقلي فنقول: هل كل عبادة أو معاملة منهي عنها تكون فاسدة عقلاً؟ وكذا من الوجه الأصولي اللفظي فنقول: هل تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يدل على فسادها؟

ومن الواضح أن الذي يهمننا هنا هو الوجه الأصولي بشقيه العقلي واللفظي، والبحث فيه يمكن أن يقع في عالم الثبوت فيقال: هل هناك ملازمة واقعية بين النهي عن العبادة وبين فسادها أم لا؟

ويمكن أن يقع في عالم الإثبات أيضاً فيقال: هل يدل النهي على فساد المنهي عنه أم لا؟ والمراد من الدلالة الأعم من المطابقة والتضمنية والتلازمية.

وقد ذهب إلى الأول جماعة، وإلى الثاني جماعة، وذهب جماعة إلى البحث في الاثنين معاً، والظاهر أن الأمر فيه سهل بلحاظ أن النهي لا يتعلق بالعبادة في ذاتها ولا بالمعاملة كذلك، وإلا لم تكن عبادة ولا معاملة، وإنما يقع بلحاظ ما يلازمها من حالات أو شروط خارجة عن الذات، ولذا لا يتصور فيها الامتناع الذاتي حتى يبحث في عالم الثبوت، بل البحث منحصر بعالم الإثبات؛ بداهة أن البحث يقع بعد الفراغ عن كونها عبادة أو معاملة، ثم تعلق بها النهي لسبب من الأسباب، فهل ذلك يقتضي فسادها أم لا؟

وواضح أن هذا من شؤون عالم الإثبات لا الثبوت، وتفصيل الكلام في كل ذلك يقع في مطالب:

المطلب الأول: في شرح مفردات العنوان

وقع الكلام في المراد من مفردات عنوان البحث وهي: الدلالة والنهي والعبادة والمعاملة والصحة والفساد، وقد ذهبوا فيها إلى مذاهب لترتب العديد من الثمار العملية والعلمية عليها؛ لذا اقتضى الأمر استعراض معانيها والآراء فيها وبيان الرأي الراجح منها على التوالي:

أولاً: الدلالة

جعل القدماء من الخاصة والعامة لفظ الدلالة في عنوان المسألة فقالوا: النهي هل يدل على الفساد؟^(١) وتابعهم في ذلك بعض المتأخرين والمعاصرين كالمرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٢)، ولازم ذلك استفادة الفساد من الدلالة اللفظية للنهي.

بتقريب: أن النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، فيدل على مبغوضيته للمولى، وعدم صحة التقرب به إن كان عبادة، وعدم صحة ترتب الإثارة عليه إن كان معاملة؛ لأن ترتيب الآثار ناشئ من الاعتبار، ولا يعقل أن يبغض المولى الشيء ويجعله منشأً للآثار الصحيحة، وبهذا التقريب يمكن القول بدلالة النهي على الفساد دلالة مطابقة أو تضمنية لتبادر فساد المنهي عنه.

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٦٠؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٤؛ المعالم:

ص ١٣٤؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١١٩؛ القوانين: ج ١، ص ١٥٤.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٩٩؛ الأصول: ج ٤، ص ٦٦.

وأما المتأخرون والمعاصرون فأكثرهم جعل لفظ الاقتضاء ونحوه في عنوان المسألة، فقالوا: النهي هل يقتضي الفساد؟

يظهر ذلك من عبارة الشيخ عليه السلام كما في المطرح^(١)، والآخوند عليه السلام في الكفاية، وجمع ممن تأخر عنهما^(٢)، بل صرح بعضهم بأن البحث في الدلالة العقلية لا اللفظية^(٣)، ولازم ذلك استفادة الفساد من حكم العقل لا من دلالة النهي نفسه.

بتقريب: أن النهي يكشف إناً عن المبعوضة والمفسدة فيتلازم الأمران عقلاً، ويظهر الفرق بين الأمرين في سعة الدلالة وضيقها، فإنه يمكن التمسك بإطلاق الدلالة في موارد الشك على الجعل الأول، بخلاف الثاني إذ يتوقف فيه على القدر المتيقن.

وربما يمكن الجمع بين القولين إذا حملنا الدلالة على التلازمية، ولا يبعد أن يكون مراد القدماء منها ذلك وإن لم يصرحوا به؛ لوضوح أن النهي في نفسه لا يتضمن الفساد، ولا يتطابق معه، بل هو موضوع للزجر عن الفعل، إلا أن العقل يستفيد فساد متعلقه إذا لاحظ المبعوضة وتبعية النهي للمفسدة، ولو قيل بأن النهي مطابق للفساد أو جزء من معناه لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية التي لا موضوع للفساد

(١) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٨٠؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٠؛ نتائج الأفكار: ج ٢،

ص ١٨٤؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٨٥؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٦٦.

(٣) المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٣٥.

فيها كالنهي عن الأفعال كالزنا وأكل الميتة والقتل ونحوها. نعم يمكن القول بأن النهي يدل على الحرمة بالمطابقة، وبالتلازم يدل على الفساد؛ لما بين الحرمة والفساد من الملازمة.

فمرادهم من الدلالة هو خصوص الدلالة العقلية، وحينئذ يكون البحث فيها في اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، سواء كان النهي مستفاداً من دليل لفظي أو من دليل لبي.

وبذلك نتوصل إلى نتائج:

الأولى: أن المسألة وإن كانت عقلية إلا أنها ليست عقلية محضة؛ لاشتراك اللفظ في إفادة دلالتها خصوصاً على مسلك القائلين بأن الدلالة التلازمية من الدلالات اللفظية.

الثانية: أن البحث في الدلالة والاقتضاء يراد به إثبات وجود ملازمة عقلية بين النهي عن الشيء وفساده إذا كان ذلك الشيء عبادة يراد التقرب بها، أو معاملة يراد ترتيب الآثار عليها، ووجه الفساد هو عدم مطابقة المأتي به للمأمور به في العبادة كالصوم أيام العيد والصلاة أيام الحيض، وعدم مطابقة المعاملة للاعتبار الشرعي في المعاملات.

الثالثة: أن جعل المسألة - وهي اقتضاء حرمة العبادة فسادها - ضمن مباحث الألفاظ مع أنها من الأحكام العقلية ربما يورد إشكالاً على المسلك المشهور في بحث الأوامر والنواهي من حيث الدلالة الوضعية، والسبب الذي جعلهم يبحثونها ضمن مباحث الألفاظ هو أنهم لم يعنونوا للأحكام

العقلية غير المستقلة بآياً يدرجون فيه مسائله، فألحقوها بمباحث الألفاظ؛ لوجود بعض المناسبة فيه، وهي أن اللفظ صار طريقاً لحكم العقل كما فيما نحن فيه، ومسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه وهكذا.

هذا كله إذا التزم المشهور بصحة العمل إذا أتى به بداعي الملاك، وأما إذا قيل بعدم كفاية الملاك في صحة العمل وقيل بضرورة وجود الأمر أو النهي فإن ذكرها في مباحث الألفاظ لازم؛ لدلالة النهي عن العبادة على عدم الأمر بها فتأمل.

الرابعة: أن هذا الإيراد لا يرد على مسلكنا من جعل دلالة الأوامر والنواهي على مرتبتين: مرتبة الوضع ومرتبة الامتثال، وقلنا إن الأمر والنهي في مرتبة الوضع لا يدلان على أكثر من طلب الطبيعة أو الزجر عنها، والعقل يقضي بجملة من الدلالات المتفرعة عنها في مرتبة الامتثال، منها دلالة النهي على الفورية والدوام، والمرة والتكرار والإجزاء وعدمه ومنها دلالته على الفساد وهكذا.

ثانياً: النهي

لا كلام في أن النهي ظاهر في الحرمة النفسية عينية كانت أو كفائية، وقد اتفقت الكلمة على أن النزاع في دلالة النهي على الفساد أو لا يقع فيه كالنهي عن السجود للصنم، أو النهي عن صيام يوم العيد، أو النهي عن الصلاة في أيام الحيض، وإنما الكلام في أنه يشمل النهي التنزيهي كقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿لَا

تصل في الحمام ﴿^(١) المفيد للكراهة، والغيري كقوله ﷺ: ﴿لا تصل فيما لا يؤكل لحمه﴾ ^(٢) أم لا؟

فذهب جماعة إلى أن إطلاق النهي المأخوذ في عنوان المسألة يشمل التنزيهي والغيري أيضاً، بل هو ظاهر الأكثر، منهم الشيخ عليه السلام في العدة وصاحباً الهداية والقوانين قدهما ^(٣)، بل صرح به جماعة منهم الآخوند عليه السلام في الكفاية وجمع ممن تأخر ^(٤)، ومنشأ التعميم وجهان:

الأول: إطلاق النهي في العنوان، فإنه ظاهر في الأعم من التحريمي المولوي.

الثاني: عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي أيضاً، وهو يشكل قرينة عقلية على عموم البحث.

وتوضيح ذلك: أن الملاك هو وجود المفسدة في متعلق النهي، وهي لا تختص بالنهي التحريمي فقط، لا سيما في العبادات؛ للمنافاة الظاهرة بين مرجوحية العبادة وبين صحتها؛ لأن العبادة تقتضي المحبوبة،

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٤ من أبواب مكان المصلي، ص ١٧٧، ح ٦٢٦٥.

(٢) انظر الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، ص ٣٤٧، ح ٥٣٤٩.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٦١؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٣٧؛ القوانين: ج ١، ص ١٥٤.

(٤) كفاية الأصول: ص ١٨١؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٢٣؛ متقى الأصول: ج ٣، ص ١٦٧؛ الأصول: ج ٤، ص ٦٦.

والكراهة تقتضي المبعوضة، وهما ضدان لا يجتمعان، فلا يصح القول بصحة العبادة مع كراهتها.

وذهب جماعة إلى اختصاصه بخصوص النهي التحريمي النفسي ولا يجري في غيره، وهو ظاهر العلامة سنة في النهاية^(١)، والشيخ سنة كما في المطرح^(٢)، وصاحب القوانين سنة^(٣) واختاره الميرزا النائيني سنة كما في تقريراته^(٤)، وجماعة^(٥)، ومنشأ التخصيص وجهان أيضاً:

الأول: الاتفاق على أن النهي التنزيهي يفيد الكراهة في العبادة والمعاملة فلا يقتضي الفساد، والاتفاق على أن النهي الغيري يفيد الفساد، كما في النهي عن الصلاة في غير المأكول؛ لأنه مسوق لبيان المانعية، فإدراجها في البحث لغو.

الثاني: سيرة المشرعة القائمة على صحة العبادات والمعاملات المكروهة، فتخصص إطلاق النهي في العنوان بالنهي التحريمي النفسي، فالاتفاق والسيرة يشكلان قرينة متصلة تمنع من إطلاق النهي ليشمل كل مصاديقه.

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٥.

(٢) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٢٨.

(٣) القوانين: ج ١، ص ١٠٢.

(٤) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٠٠.

(٥) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٨٥؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٨٧؛ بحوث في

علم الأصول: ج ٣، ص ١٠٧.

وفصل بعض الأعلام في شمول النزاع للنهي التنزيهي والغيري فقال بدخول الأول فيه وخروج الثاني، ثم من فصل في الأول فبلحاظ أن النهي له تفسيران.

وحاصل ما أفاده: أن النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة تارة ينشأ من حزازة ومنقصة من تطبيق الطبيعي الواجب على حصة خاصة منه من دون أية حزازة ومنقصة في نفس تلك الحصة، فيكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالعرض، كالنهي المتعلق بالعبادة الفعلية كالصلاة في الحمام مثلاً، والصلاة في مواضع التهمة، وتارة ينشأ من حزازة ومنقصة في ذات العبادة.

فإن كان من النحو الأول كان خارجاً عن محل النزاع؛ لعدم دلالة على الفساد، بل يدل على الصحة، وإن كان من النحو الثاني كان داخلياً في محل النزاع؛ ضرورة أن الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه مرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به، فلذا لا يفترق هذا النحو من النهي عن النهي التحريمي. هذا بالنسبة للنهي التنزيهي.

وأما الغيري كالنهي عن الصلاة التي تتوقف على ترك إزالة النجاسة عن المسجد بناء على ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنه لا يدل على الفساد، والسبب في ذلك:

أن النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً حتى لا يصح التقرب به. نعم غاية ما يترتب عليه هو منعه عن تعلق الأمر

بمتعلقه فعلاً، ومن الطبيعي أن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر بها، بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبية^(١).

ولنا في هذا التفصيل تأملات:

الأول: أن الحزاة والمنقصة في العبادة لها فردان:

أحدهما: الحزاة في ذات الطبيعة كالصلاة في أيام الحيض، أو السجود للصنم، أو إطاعة الظالم.

ثانيهما: الحزاة في فرد الطبيعة كالصلاة في الحمام، وفي الأمر الأول لا مناص من الحكم بفسادها سواء التزمنا بإمكان اجتماع الأمر والنهي أو عدمه؛ بدهة أن النهي عن الصلاة في هذه الأيام لا مصلحة فيها، بل فيها مفسدة، فلو أتى بها كانت فاسدة من حيث الحكم الوضعي وحرماً من حيث الحكم التكليفي لأنه تشريع.

وفي الأمر الثاني كذلك؛ لأن النهي تعلق بالفرد الخاص من الطبيعة، ولا يصح التقرب به لامتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في العمل الواحد؛ إذ لا يطاع الله بالتبحيح أو المكروه، وهذا واضح لاسيما على مسلك القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

إذا عرفت هذا فقولنا بأن الحزاة في تطبيق الطبيعة على حصة خاصة منه يكون مجملاً بل غير متصور على وجه صحيح؛ لأنه إن أراد من ذلك أن

(١) المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٣٧-١٣٨؛ وانظر دروس في مسائل علم الأصول:

الحزازة ليست في ذات الطبيعة وإنما في الفرد فقد عرفت فساده، وإن أراد
الحزازة في الطبيعة فأمرها أوضح، وإن أراد في التطبيق فهو حالة ثالثة لم
ينهض لها دليل من عقل أو نقل، فالتفصيل الذي أفاده هـ مما لم يقد عليه
دليل، بل الدليل على خلافه.

الثاني: أن النهي الغيري الذي أفاده لا ينحصر بموارد الضد، بل في
موارد النهي عن الفعل الملازم للعبادة، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل
لحمه، وهناك التزم هـ بأن النهي فيها إرشادي يرشد إلى وجود المانع من
صحة الصلاة، فما أفاده أخص من المدعى، هذا أولاً.

وثانياً: حتى في موارد الضد فإن تطبيقه على ما نحن فيه غير متصور،
لأنهم قالوا إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا العكس؛ بدهة أن
النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده؛ لعدم الملازمة بينهما من هذه الجهة،
فلا يتصور تطرق احتمال الصحة في موارد الضد؛ لأن تعلق النهي بالشيء
كاشف عن عدم محبوبيته، فالإتيان يستلزم الفساد والتشريع معاً.

الثالث: أن المثال الذي أفاده هـ - أي النهي عن الصلاة مع وجود
النجاسة في المسجد - لا يصلح شاهداً لما نحن فيه؛ لأنه من قبيل النهي
بالعرض الناشئ من التزاحم بين أمرين وليس النهي الشرعي الناشئ من
مبغوضية العمل، وهو أجنبي عن محل البحث؛ لأن النهي في موارد
التزاحم يكشف عن أولوية أحد الحكمين من الآخر، لا مفسدة العمل أو
مبغوضيته، ولذا صحح العمل المهم في صورة ترك الأهم - بناء على إمكان
الترتب - حتى من قال بأن النهي يقتضي الفساد، بخلاف النهي في مثل

الصلاة في الحمام أو الصلاة في أيام الحيض، فهنا موضوعان أحدهما داخل في محل النزاع وهو النهي المتعلق بذات العبادة أو المتعلق بالفعل الملازم لها؛ لأن النهي فيه ناشئ من مفسدة العمل بسبب ذاته أو ملازمه، والآخر النهي الناشئ من تزامم أمرين يعجز المكلف عن امتثالهما معاً، فيتعين عليه الأخذ بالأهم منها وترك المهم، وهذا لا مفسدة فيه من حيث الذات أو الملازم، بل تتزاحم مصلحتان إحداهما أهم من الأخرى، والعبد يعجز عن تحصيلهما، فيتعين أن يأخذ بالمصلحة الأهم ويضحي بالمهمة، وشتان بين الأمرين، فإقحام أحدهما بالآخر غير ظاهر الوجه.

وعليه فإن التفصيل المذكور ضعيف فيتعين اختيار أحد القولين الأولين، والتحقيق يقتضي القول بأن المراد من النهي هو التحريمي المولوي أعم من كونه نفسياً أو غيرياً، والدليل عليه هو التبادر العرفي؛ لانصراف لفظ النهي إليه، ولأنه يدخل في غرض المولى عقلاً، وأما النهي التنزيهي فخارج عن محل البحث، وتوضيح ذلك يتم ببيان مقدمتين:

الأولى: قد عرفت مما تقدم أن الأمر والنهي يتعلقان بالطبائع لا بالأفراد، وليس المراد منها الطبائع المجردة، بل بما هي مرآة إلى أفرادها في الخارج؛ لأن ذلك هو الذي يحقق الغرض من الأمر والنهي؛ إذا الطبيعة بما هي لا تحقق غرض المولى، بل الموجودة في الخارج، والنهي عن الطبيعة يوجب سراية النهي إلى أفرادها أيضاً.

الثانية: أن النهي التنزيهي على قسمين: إرشادي وتكليفي، والأول يفيد المانعية في العمل، والثاني يفيد الكراهة، ولا إشكال في أن الأول منهما

خارج عن محل النزاع؛ لوضوح أن الإتيان بالعمل المبتلى بالمانع لا يوجب صحته، بل فساد، نظير الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

والكراهة في النهي الثاني إذا تعلق بالعبادة لها تفسيران:

أحدهما: قلة الثواب، وقلة المحبوبة كما ذهب إليه جمع من المتأخرين والمعاصرين، وهذا لا يقتضي الفساد؛ بداهة أن تعلق النهي بالعمل كالصلاة في الحمام يرشد إلى قلة ثوابها لا بطلانها؛ لأن الصلاة في نفسها لها مصلحة وثواب فيجدها في الحمام يقلل ذلك.

ثانيهما: مبغوضية الفعل وحزازته على ما هو مسلك المتقدمين في تفسير الأحكام التكليفية، فتعلق النهي عن العمل يكشف عن مبغوضيته للمولى، وهذا يمكن القول بفساده؛ لعدم اجتماع محبوبة العمل ومبغوضيته، وهذا أيضاً يمكن القول بصحته؛ لأن المولى رخص في فعل المكروه، وترخيصه يكشف عن عدم مبغوضيته بدرجة الرفض والبطلان، بل يفيد قلة الثواب، فيكون من قبيل الأول.

والحاصل: أن النهي التنزيهي الإرشادي أجنبي عن البحث؛ للاتفاق على فساد العمل المنهي عنه، والنهي التكليفي أيضاً؛ للاتفاق على صحة العمل المنهي عنه؛ لأن قلة الثواب تلازم الصحة لا الفساد. هذا إذا تعلقت بالعبادات، وأما إذا تعلقت بالمعاملات فالأمر فيها أظهر؛ للاتفاق على صحة المعاملة حتى في موارد النهي المولوي فما بالك بغيره؟

والنتيجة هي: القول بانحصار النهي في عنوان المسألة بالمولوي النفسي؛ لأن تعلق النهي بالعمل كالسجود للصنم أو الصلاة أيام الحيض أو الصيام

أيام العيد ظاهر في ذلك، وسراية النهي من الطبيعة إلى الفرد يجعل الفرد منهياً عنه ومبغوضاً، فالإتيان به لا يبرئ الذمة، ولا يجزئ، وهو ملازم للفساد عرفاً وعقلاً. هذا في العبادات.

وأما في المعاملات فقد قيل إن المصداق الوحيد الذي ذكره القوم للنهي المولوي فيها هو النهي عن البيع في وقت النداء^(١)، بل هو الآخر اختلفوا فيه، فبعضهم ذهب إلى أنه إرشاد إلى المانع كما هو الحال في سائر النواهي الواردة في المعاملات، فتأمل.

وأما بالنسبة إلى شمول النزاع للنهي الغيري وعدمه فقد عرفت أن جماعة قالوا بخروجه منهم صاحب القوانين^(٢) على ما حكى عنه^(٢)، واستدل له - بتوضيح - بأن النهي الغيري لا يترتب على مخالفته العقاب، والعقاب يلازم الحرمة، فعدم العقاب يكشف عن عدم حرمة مخالفته وعدم فساده، لأن عدم المعاقبة لا تصح إلا إذا كان العمل جائزاً أو صحيحاً، وعليه يصبح البحث في اقتضائه للفساد وعدمه بلا فائدة.

وذهب الشيخ كما في المطارح والآخوند^(٣) إلى دخوله في محل النزاع عندهم؛ لاستدلالهم على فساد الضد بتعلق النهي الغيري بالحاصل من الأمر بضده الآخر كالصلاة والإزالة^(٣).

(١) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٠٥.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ١٥٦-١٥٧.

(٣) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٢٨؛ كفاية الأصول: ص ١٨١؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٣١٤، ص ٤٢٣؛ بداية الوصول: ج ٢، ص ٣٠٨؛ ج ٣، ص ٢٢٦.

وتوضيحه: الملاحظ أن القوم جعلوا ثمرة النزاع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هو فساد الضد إذا كان عبادة، وأبطلوا صلاة من ترك الإزالة المأمور بها مع أن النهي المتعلق بالصلاة غيري تبعي.

والصواب هو عدم الدخول لا للدليل المحقق القمي عليه السلام؛ لوضوح عدم وجود ملازمة بين فعلية العقوبة والحرمة؛ لأن خلف الوعيد ليس بقبیح، فيمكن أن يكون الشيء حراماً ولا يعاقب عليه المولى تفضلاً وإرفاقاً.

نعم الملازمة ثابتة بين الحرمة واستحقاق العقوبة، ولا كلام في خروجه عن البحث؛ لما عرفت من أن البحث في العقوبة على الحرام الغيري كالبحث في المثوبة على الواجب الغيري يجري في الفعلية لا في الاستحقاق، لوضوح عدم وجود استحقاق للعبد في المثوبة على الطاعة؛ لأنه يؤدي واجبه، بينما يستحق العقوبة على المعصية؛ لأنه متمرد على المولى، وعليه فإن ما أفاده الميرزا القمي عليه السلام لا يتوافق مع مسلك القوم في الواجب الغيري والحرام الغيري، نعم يمكن تصحيح قوله بطريقتين آخرين:

أحدهما: القول بأن نفي العقاب عن الحرام الغيري هو مقتضى الرحمة والامتنان الإلهي بالعباد يكشف عن وقوعه صحيحاً حتى في صورة المخالفة؛ لأن ذلك مقتضى الرحمة والامتنان أيضاً؛ إذ لا يعقل أن يمتن الله على عبده بعدم المعاقبة على مخالفة النهي الغيري وفي عين الحال يحكم بفساد العمل المأتي به؛ لأن التبعض في الامتنان خلف، بل تناقض.

ثانيهما: القول بأن النهي الغيري وإن كشف عن مبغوضية المنهي عنه ولكن المبغوضية لم تنشأ من نفسه، وإنما من غيره، ولذا كان نهياً غيرياً، كما هو الحال في الواجب الغيري؛ إذ اتفقوا على أن المصلحة ليست في الواجب الغيري بل في الواجب النفسي، وعليه فإن المبغوضية الغيرية ليست لنفسها بل لأجل غيرها، ولا مانع في مثله بين أن يكون الشيء مبغوضاً بسبب غيره ومحوباً في نفسه، وحينئذ يمكن القول بصحة الصلاة وإن ترك الإزالة؛ لأن الصلاة من حيث نفسها محبوبة ولكن مبغوضيتها نشأت بسبب مزاحمتها للإزالة، وإنما مقدمة لترك الإزالة؛ ولذا لا مانع من القول بصحتها وإن كان العبد ارتكب الإثم بتركه الإزالة، ولذا ذهب جماعة إلى صحة الصلاة حتى على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

نعم يمكن الانتصار لاستدلال الميرزا القمي رحمته الله بالقول بأن عدم العقاب إذا كشف عن عدم الحرمة صار قرينة على حمل النهي الغيري على الإرشاد، فيكون محمولاً على المانعية فيخرج عن محل النزاع للاتفاق على أن النواهي الإرشادية تفيد الفساد.

هذا فضلاً عما عرفت في مناقشة قول المفصل من أن إقحام مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده في مسألة دلالة النهي على الفساد بلا وجه ظاهر وإن اشتهر قبوله بين المتأخرين والمعاصرين.

وعليه يبطل استدلال الشيخ والأخوند رحمتهما، فيكون القول بالخروج بلا مانع.

ثالثاً: العبادة

العبادة في اللغة والعرف غاية الخضوع والتذلل بداعي التعظيم، وهي لا تحسن إلا لله سبحانه، ولكن في الشرع لها اصطلاحان:

الأول: العبادة الفعلية، ويعبر عنها بالعبادة بالمعنى الأخص، ويراد بها العمل الذي يتقرب به إلى الله تعالى، سواء كان ذلك من لوازمه الذاتية كالسجود والدعاء والتسبيح والتقدیس، فإنها تقع مقربة إلى المولى وإن غفل عن قصد القربة فيها - إن قيل بذلك^(١) - أو كان من مقوماتها كالصلاة والصيام والحج ونحوها بحيث يبطل إذا لم يقصد القربة فيها، والأمر المتعلق بها يسمى بالأمر التعبدي.

الثاني: العبادة الشأنية، ويعبر عنها بالعبادة بالمعنى الأعم، ويراد بها العمل الذي لا يتقرب فيه في نفسه، ولا يعتبر قصد القربة من مقوماته، ولكن لو قصد العبد القربة فيه وقع عبادة واستحق عليه الثواب، وهذا يشمل الواجبات التوصلية، وجميع المباحات وترك المكروهات والمحرمات، بل وفعل المكروهات إن كان فيه رجحان إذا فعلها بداعي المحبوبة؛ لقولهم ﷺ: ﴿أَنْ لَّيْسَ يَجِبُ أَنْ يَأْتِيَكَ مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ عِبَادَتِهِ﴾. يؤخذ بعزائمه^(٢).

(١) لإمكان المناقشة في كون الإتيان بمثلاً من دون قصد التعظيم والتقرب من العبادة؛ لأن وضع الجبهة على الأرض من دون قصد التعظيم ليس بعبادة عرفاً، وكذلك الدعاء من دون قصد الذكر والمناجاة، وهكذا باقي المعاني فتأمل.

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ١٠٨، ح ٢٦٣.

بل ويشمل حتى الأخذ بالأيسر من الأمور وترك ما فيه الصعوبة؛
لقول أبي جعفر عليه السلام: ﴿لا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلا أخذت
باليسير، وذلك أن الله يسير يحب اليسير، ويعطي على اليسير ما لا يعطي
على العنف﴾^(١).

وتعلق النهي بالعبادة الذاتية لا ينفي عنها العبادية؛ لكونها من لوازمها
الذاتية، ولكن يمنع من مقربيتها، فتقع فاسدة؛ لأن الصحة والفساد في مثل
هذه العبادات يدوران مدار المقربية وعدمها؛ وصحة كل شيء بحسبه، فإذا
وقع السجود غير مقرب يعني أنه فاسد؛ لأن ذاتيه المقربية، وأما الحالة
الخاصة كوضع الجبين على الأرض فهو ليس سجوداً، بل هو مع قصد
التعظيم، فإذا وقع على غير وجهه الصحيح وقع غير مقرب أي فاسداً،
وأيضاً تعلق النهي بما كان مقومها قصد القربة أمكن أن ينفي عنها العبادية؛
لأن المفروض أن قصد القربة مقوم لها، وهو الآخر متقوم بتعلق الأمر بها،
فإذا نهى المولى عنها كالصلاة في أيام الحيض أمكن القول بأن هذا النهي منع
من مقربيتها أيضاً، وحينئذ يمكن القول بأنها صحيحة أم فاسدة.

وأما تعلقه بالعبادة الشأنية فلا يصح فيها القول بالصحة والفساد؛
لأنها واجبات توصلية أو مباحات ونحوها، فإن قصد فيها القربة وقعت
عبادة وحصل على الثواب، وإن لم يقصدها وقعت صحيحة ولا ثواب له،
فإذا نهى المولى عنها تقع صحيحة ولكن العبد آثم لمخالفته الأمر.

(١) الوسائل: ج ١١، الباب ١١ من أبواب المواقيت، ص ٣٢٥، ح ١٤٩٢٥.

وتوضيح ذلك: أن الواجبات الشرعية، إما تعبدية أو توصيلية بناء على اندراج الواجبات العبادية في التوصيلية لاشتراكهما في الأثر لو تعلق بهما النهي^(١)، والتعبدية منها ما شرعها الشارع للعبادة، فلا تصح إلا إذا وقعت على هذا الوجه كالصلاة والصيام والحج، ومنها ما شرعها الشارع لأجل الوصول إلى المصالح الواقعية أو اختبار العباد كالخمس والزكاة ودفن الميت وتجهيزه ونحو ذلك من الواجبات الحقوقية، فإن هذه الواجبات تصح وإن لم ينو فيها القربة، بل يجزئ فيها حصول العمل ولو لم يكن العبد راضياً.

نعم يمكن للعبد أن يفعلها بداعي القربة، وحينئذ يضيفها شيئاً من آثار العبادة، وهي حصول القرب من المولى، ولكن لا يجعلها عبادة بمعناها الخاص؛ لأن العبادات توقيفية، وإنما يحصل العبد في هذا القصد الثواب، وربما ثواب العبادة، ولكن تحصيل ثواب العبادة لا يجعل غير العبادة عبادة كما هو واضح.

إذا عرفت هذا تعرف خروج الواجبات التوصيلية عن حريم النزاع؛ لعدم تصور وقوع الفساد فيها، وكذلك الواجبات العبادية؛ لأنها من حيث

(١) ذكرنا في بحث التوصلي والتعبدية أن الأوامر على ثلاثة أقسام هي: تعبدية وعبادية وتوصيلية، والأولى ما تتقوم بقصد القربة، والثانية ما تتقوم بالمحبوبية الشرعية، ويترتب عليها الثواب وإن لم يقصد فيها القربة مثل صلة الرحم ورد السلام وبر الوالدين، والثالثة ما يراد بها الوصول إلى غيرها، ولا تتقوم بقصد القربة ولا المحبوبة، ولا يترتب على فعلها الثواب باعتباره الذاتي.

الصحة صحيحة، ومن حيث قصد القرية تكتسب الثواب، فتعلق النهي بها وعدمه لا يوجب فسادها في شيء، ويشهد لهذا شاهدان:

أحدهما: أن هذه الواجبات يصح وقوعها حتى من المخالف والكافر، بينما لا تصح العبادة منهما.

ثانيهما: سيرة الأصحاب القائمة على ذكر شواهد البحث في العبادات بمعناها الخاص الكاشف عن ارتكازهم عن عنوان المسألة في ذلك. هذا وقد اختلف الأعلام في المراد من العبادة هنا إلى قولين:

الأول: ذهب إلى أن المراد منها هو المعنى الأعم. صرح به الشيخ - كما في المطارح^(١) - واختاره صاحب هداية المسترشدين^(٢)، وهو ظاهر الآخوند^(٣) وبعض من تأخر عنه^(٤)، والغاية من التعميم بالرغم من أن الظاهر من قولهم (العبادة) هو المعنى الأخص تعود لسبيين: أحدهما: أنه أنفع وأشمل.

ثانيهما: وجود المقتضي للتعميم، فتخصيص البحث بالعبادة بالمعنى الأخص بلا وجه، فيصح أن يقال: إن الغسل إذا وقع على وجه محرّم فهل يقتضي النهي عنه عدم وقوع الامتثال به إذا كان قاصداً للامتثال أو لا^(٥)؟

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٢.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢١.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٨١.

(٤) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٢؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٢٤؛ منتقى

الأصول: ج ٣، ص ١٦٩.

(٥) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٢.

الثاني: ذهب إلى أن المراد بالعبادة معناها الأخص، وهو اختيار جمع من الأعلام المعاصرين^(١)، والسرف في هذا الاختيار يعود لسببين:

أحدها: الظهور، فإن الظاهر من العبادة في عنوان المسألة هو معناها الأخص.

ثانيهما: أن هذه العبادة هي التي تدخل في غرض المولى من الأمر والنهي؛ بداهة أن العبادية في الواجبات التوصيلية أمرها لا يعود إلى الشارع حتى ينهى عنها، لأن آثارها تترتب عليها قهراً، وإنما يعود أمرها إلى المكلف نفسه، فإن قصد بها القربة وقعت مقربة، فضلاً عن تترتب الأثر وإن لم يقصده.

وعليه فهي تقع صحيحة على كل تقدير سواء أتى بها العبد بداعي القربة أو لا، فأقحامها في محل النزاع بلا موجب بل لغو. نعم إذا تعلق النهي بها بسبب ما يلزمها كغسل الثوب بالماء المغصوب فإنه لا يصح أن يأتي به بداعي القربة، ولكن تقع الطهارة صحيحة.

وبعد هذا لا نعرف وجهاً معتداً به لدى القائلين بالتعميم؛ إذ لم يعرف وجه القيدية التي ذكرها الشيخ رحمته، كما لم يعرف وجه لوجود المقتضي، بل قد عرفت أن البحث في التعميم لغو؛ لعدم تصور الصحة والفساد في

(١) فوائد الأصول: ج٢، ص٤٥٦؛ أجود التقريرات: ج٢، ص٢٠٣؛ منتهى الأصول: ج١، ص٥٨٧؛ نهاية الدراية: ج٢، ص٣٨٤؛ نتائج الأفكار: ج٢، ص١٨٥؛ تهذيب الأصول: ج١، ص٢٢٨؛ الأصول: ج٤، ص٧٦؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج٢، ص٢٦٤؛ أنوار الأصول: ج١، ص٦٠٥.

الواجبات التوصلية، والنهي لو تعلق بها لا ينفي ترتب الأثر حتى يقال بفسادها، بل مجرد حصول الإثم بمخالفة الأمر كما عرفت.

ومن هنا قالوا: إن العبادة التي وقع البحث فيها هي المعنى الأول لا الثاني، فإنها خارجة عن حريم النزاع؛ لعدم تصور الفساد فيها، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام وقع في أن المراد من العبادة هل الفعلية أم التقديرية؟ وقد اختلفوا فيها إلى قولين، فذهب جماعة إلى أن المراد التقديرية، بمعنى أنا إذا افترضنا تعلق الأمر بها لكانت عبادة^(١)، والسبب في هذا الاختيار هو دعوى استحالة أخذ العبادة الفعلية في البحث؛ لاستلزامه اجتماع العبادة مع الحرمة وهو باطل، فإن معنى حرمة العبادة فعلاً مبغوضيتها للمولى فلا يمكن التقرب بها، ومعنى كونها عبادة فعلاً هو كونها محبوبة له، ويمكن التقرب بها، ويستحيل اجتماعها في شيء واحد، فيتعين المراد من العبادة الشأنية التقديرية.

وذهب جماعة إلى أن المراد منها العبادة الفعلية، ولكن لا بالمعنى الذي ذكر، بل بمعنى أنها العبادة التي لولا النهي لكانت عبادة، بحيث لو تعلق النهي بها لتعلق بها هو عبادة فعلاً، وكان موجباً لفسادها.

ويرد على المعنى الأول إشكالان:

الأول: أنه خلاف ظاهر العنوان، فإن المتبادر إلى الأذهان منه العبادة الفعلية.

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٢؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٣٨؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٦٩.

الثاني: أن العبادة التقديرية بالمعنى المذكور خارجة عن محل البحث؛ لأن العبادة التقديرية لم يتعلق بها الأمر بالفعل، وعدم الأمر كاف للحكم بفساد العمل، فلا تصل النوبة إلى البحث في أن تعلق النهي يقتضي فسادها أم لا، بل هي فاسدة من رأس.

والظاهر أن الاختلاف المذكور لفظي لا حقيقي؛ لإمكان تصوير المسألة بنحو يوجب ارتفاع الخلاف فنقول: إن البحث في العبادة التي لها اقتضاء العبادة سواء كانت العبادية من لوازمها الذاتية كالسجود أو من مقتضياتها بحيث لو شرعها الشارع لكان لأجل التعبدها وإن لم يتعلق بها أمر بالفعل، ويمكن تصوير ذلك بالقول: إن العبادة كالصلاة من حيث طبيعتها مأمور بها فعلاً؛ لوجود مصلحة فعلية فيها، والنهي المتعلق بها لم يتعلق بالطبيعة، بل بحصة خاصة منها؛ لخصوصية المورد كالصلاة في أيام الحيض، والصيام في أيام العيد، وهذا النهي فعلي؛ لأن المفسدة فعلية في هذه الأيام بالنسبة للصلاة والصيام، فمتعلق الأمر الفعلي هو الطبيعة المأمور بها لا الحصة الخاصة، ومتعلق النهي الفعلي هو الحصة الخاصة لا الطبيعة، وحينئذ يقال هل تعلق النهي بالعبادة يقتضي فسادها أم لا؟

والوجه في الاقتضاء هو أن هذه الصلاة - مثلاً - من حيث إنها مصداق للطبيعة المأمور بها قد تقع صحيحة، ومن حيث تعلق النهي بهذه الحصة قد تقع فاسدة.

وبهذا يرتفع النزاع؛ لأن من ذهب إلى الفعلية أراد منها الطبيعة لا الحصة، وهي من حيث طبيعتها عبادة فعلية، ومن حيث الحصة عبادة

شأنية؛ لعدم تعلق الأمر بها بالفعل، بل المتعلق بها النهي، ومن ذهب إلى الشأنية التقديرية أراد الحصة الخاصة من الطبيعة، وهي ليست مأموراً بها بالفعل، بل منهيّاً عنها كذلك، فيرتفع النزاع.

رابعاً: المعاملة

وهي في اللغة والعرف كل ما يتعامل فيه الناس، وتشمل صوراً خمساً:
الأولى: البيع، وهو أخص المعاني.

الثانية: جميع العقود، وهذا أعم من الأول.

الثالثة: ما يتوقف على القصد والإنشاء بين طرفين أو طرف واحد، فيشمل العقود والإيقاعات، وهو أعم من الثاني.

الرابعة: كل ما ليس عبادة بمعناها الأخص فيشمل مثل الحدود والتعزيرات والقضاء والديات والإرث ونحو ذلك من الأحكام التي لا تتوقف على قصد وإنشاء، وهو أعم من الثالث.

الخامسة: عموم التصرفات البشرية، فيشمل مثل الأخلاق الاجتماعية والأساليب الإدارية وسياسات الدول والتجارات والصناعات ونحو ذلك، فإنه يطلق على كل ذلك معاملة وتعامل. هذا بحسب المعنى العام للمعاملة.

وفي المصطلح الشرعي تطلق المعاملة على معانٍ^(١) أهمها اثنان:

(١) لأن البعض يطلق المعاملة ويريد بها العقود فقط دون الإيقاعات.

أحدهما: ما يشمل العقود والإيقاعات، ويسمى المعاملة بالمعنى الأخص، وهو يقابل العبادة بمعناها الأعم.

ثانيهما: ما يقابل العبادة بمعناها الأخص، ويسمى بالمعاملة بالمعنى الأعم، ويشمل كل فعل غير عبادي.

وقد اضطرت كلمات القوم في معنى المعاملة الداخلة في حريم النزاع، ويمكن تصنيف كلماتهم إلى أقوال ثلاثة:

الأول: أن المراد منها هو المعاملة بالمعنى الثالث، أي ما يشمل العقود والإيقاعات فقط. صرح به جماعة، ولعل من هنا قسموا الفقه إلى قسمين:

أحدهما: العبادات.

وثانيهما: المعاملات.

الثاني: أن المراد هو المعنى الرابع أي ما يشمل غير العبادة بمعناها الأخص على ما يظهر من كلمات البعض^(١)، ولعل من هنا قسموا الفقه إلى ثلاثة أقسام هي: العبادات والمعاملات والأحكام، وأرادوا بالأحكام كل ما ليس بعقد أو إيقاع، ولعل الوجه في توسعة معنى المعاملة ليشمل غير العقد والإيقاع يعود إلى أنهم لاحظوا أن المعاملة قد تكون صحيحة وفسادة، وقد تكون ذات أثر على الرغم من فسادها، فقالوا: المراد من المعاملة كل ما له أثر سواء قبل الصحة والفساد أو لا.

(١) القوانين: ج ١، ص ١٥٥؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٨٦؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٨٨؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ الأصول: ج ٤، ص ٧٧.

وتوضيح ذلك: أن المعاملات على قسمين: بعضها تقبل الصحة والفساد، ويراد بالصحة ترتب الأثر المتوخى منها، والفساد عدم ترتب الأثر، فبطلان البيع هو عدم ترتب الأثر المتوخى منه عليه، والطلاق الباطل كذلك، بينما الصحة على خلافه، وبعضها الآخر ما لا تصح فيه الصحة والفساد، ولكن يكون منشأ للأثر فيشمل الضمانات والجنایات ونحوهما، فإن قتل البريء يكون منشأ للأثر، وهو ترتب حق القصاص والدية والحرمة التكليفية ونحو ذلك، بينما قتل المحارب لا أثر له من هذه الجهة، والوطني الصحيح يكون منشأ للأثر في استحقاق المهر والنفقة ولحوق الولد ونحو ذلك، بينما الوطني الفاسد لا يكون كذلك.

ولا يقال: الفاسد لا أثر له؛ لأن فساد العقد أو الإيقاع يعني بطلان السبب، وإذا بطل السبب بطل المسبب.

فإنه يقال: لا مانع من ذلك، والدليل هو الوقوع الخارجي، فإن الشارع رتب العديد من الآثار على العقود الباطلة، بل والعبادات الباطلة، كالحج الفاسد حيث أوجب فيه الإتمام في عام الحج، والإعادة في العام القابل، والنكاح الفاسد أوجب المهر والعدة بسبب الوطني الحاصل إذا كان بشبهة، بل وألحق الأولاد بأبائهم في وطي الشبهة.

والإشكال العقلي لا يرد؛ لأن المعاملات أسباب اعتبارية لا حقيقية، ويمكن للشارع أن يفكك بين الأسباب والمسببات الاعتبارية.

الثالث: أن المراد كل ما يقبل الصحة والفساد من المعاملات. صرح به جماعة^(١)، فهو لا يقتصر على العقود والإيقاعات فقط، ولا يتسع ليشمل كل ما ليس بعبادة، بل يشمل ما يتصور فيه الصحة والفساد، نظير ذبح الحيوان، حيث تترتب عليه التذكية تارة ولا تترتب عليه أخرى.

وإحياء الموات وحيازة المباحات فإنهما يفيدان الملكية تارة كما إذا اقترن الإحياء والحيازة بنية التملك على قول وتارة لا، وأما غيرهما كالإتلاف والغصب ونحوهما فإن أثرهما لا ينفك عنهما وهو الضمان، فتخرج عن حريم النزاع.

والقول الأول أخص الأقوال، ثم الثالث، ثم الثاني، والحق هو القول الأول، ولم يذكر القائلون به دليلاً لاختياره، ويمكن الاستدلال لهم بوجوه: أحدها: الظهور، فإن المتبادر من المعاملة في عنوان المسألة هو ما يشمل العقود والإيقاعات فقط.

ثانيها: عدم تصور الصحة والفساد في غيرهما؛ لأنها من الواجبات التوصيلية، وقد عرفت أن النهي التحريمي فيها لا يوجب الفساد؛ بداهة أن النهي عن استعمال الآلة الغصبية في التطهير أو في الإحياء ونحوهما لا يوجب فساد الطهارة أو الإحياء، ولو حلف على ترك حيازة المباحات ثم حازها فقد حنث حلفه، ولكنه امتلك المحاز وهكذا.

(١) هداية المسترشدين: ج٣، ص١٢٠؛ مطارح الأنظار: ج١، ص٧٣١؛ كفاية الأصول: ص١٨٢؛ منتقى الأصول: ج٣، ص١٧٠؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج٢، ص٢٦٧.

ثالثها: أن ما يصلح دليلاً للقول الثاني والثالث أمران، وكلاهما لا يصلحان للدليلية.

أحدهما: تصور وقوع الصحة والفساد في بعض المعاملات التي ليست عقداً ولا إيقاعاً كالتذكية وحيازة المباحات.

ثانيهما: ملاحظة ترتب الآثار الشرعية على جملة من المعاملات مع الحكم بفسادها كالنكاح الفاسد، فإنه يترتب عليه استحقاق المهر ووجوب العدة ولحوق النسب، والإجارة الفاسدة فإنه يترتب عليها استحقاق الأجرة إذا أدى الأجير العمل، وهذا يكشف عن أن المراد من المعاملة يعم ما يقبل الصحة والفساد وغيرهما فتجري حتى في المعاملة التي تكون منشأ للأثر.

والوجه في عدم صلاحيتها للدليلية هو الخروج الموضوعي؛ لأن النهي في الأمر الأول محمول على الإرشاد كالنهي عن الذبح بآلة غير حديد، أو لا إلى جهة القبلة، فإن هذا النهي وارد لبيان الشرط والمانع، وقد عرفت أن النهي المثبت للمانع خارج عن حريم النزاع؛ للاتفاق على تسببه للفساد، ومثله يقال في النهي عن الإحياء والحيازة من دون نية التملك؛ لأن النية شرط في حصول الملكية، وإذا انعدم الشرط انعدم المشروط.

وأما النهي في الأمر الثاني فهو خارج عن حريم النزاع لسببين:

الأول: لأنه محمول على الأحكام الخاصة أو الجزائية كعقوبات يفرضها الشارع على الفاعل نتيجة جنايته بغض النظر عن وقوع عمله صحيحاً أو

فاسداً، فالوطني في نفسه له حكم خاص سواء نشأ من عقد صحيح أو فاسد، أو نشأ من غير عقد كوطي الشبهة، أو من الزنا. نعم الآثار المترتبة على وطي الزنا تغاير الوطي الحلال.

واستحقاق الأجرة من الإجارة الفاسدة ناشئة من العمل الذي أنجزه العامل؛ لأن عمل المؤمن محترم سواء كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة. نعم إذا كانت فاسدة قد يقال باستحقاقه أجرة المثل لا الأجرة المتفق عليها على إشكال في المسألة.

والحج الفاسد أوجب الشارع إتمامه، ثم أوجب إعادته في العام القادم كعقوبة لمن أفسد حجه متعمداً.

فيتحصل: أن المراد من المعاملة هو ما يشمل العقود والإيقاعات فقط، وأما غيرهما من الأحكام والآثار فهي خارجة عن حريم النزاع؛ لأن النهي فيها إما إرشاد إلى المانع أو هو حكم خاص أو جزائي لردع الفاعلين، وهذا لا علاقة له بتعلق النهي عن المعاملة.

الثاني: لأن آثاره من الحقائق البسيطة التي تترتب على هذه الأفعال، والحقائق البسيطة لا يتصور فيها الصحة والفساد، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، وعليه فإن البحث في الصحة والفساد يوجب انصراف المعاملة إلى ما يقبلهما، وهي العقود والإيقاعات؛ لكونها حقائق مركبة من أجزاء وشرائط، فيخرج غيرهما عن محل البحث لعدم تصور ذلك في حقه.

خامساً: الصحة والفساد

والتعريف بهما يتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: أن النزاع في الصحة والفساد يقع في المركبات التي لها أجزاء وشرائط؛ لأنها تقبل الاتصاف بالصحة والفساد بلحاظ توفر الأجزاء والشرائط وعدمها، وأما البسائط فلأنها تدور بين الوجود والعدم تخرج عن حريم النزاع، وعليه تخرج جملة من المسائل عن البحث.

منها: النهي المتعلق بالأفعال كالغيبة والزنا وشرب الخمر ونحو ذلك، فإنه يفيد الحرمة والمعصية ولا يتصور وقوعها في الخارج منفكة عن ذلك.

ومنها: النهي المتعلق بالبسائط كإتلاف مال الغير وقتل النفس المحترمة وغسل الثوب بالماء المغصوب، فإن أثره الشرعي أي الضمان والقصاص والطهارة ملازم له ولا ينفك عنه، فينحصر النزاع في العبادات؛ لأنها مركبات شرعية، والمعاملات بمعناها الأعم لأنها مركبات شرعية وعقلانية يتصور فيها الوقوع مع الصحة تارة ومع الفساد أخرى.

الثانية: اختلفوا في معنى الصحة في المركبات إلى أقوال.

القول الأول: للمتكلمين؛ إذ عرفوها بالموافقة للأمر أو الموافقة للشرعية^(١)، وإطلاق كلامهم يشمل الأمر الواقعي والظاهري.

(١) انظر الفصول: ص ١٤٠؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢١؛ القوانين: ج ١، ص ١٥٧؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٢.

القول الثاني: للفقهاء. قالوا: هي ما توجب سقوط الإعادة والقضاء^(١)، وهو ظاهر؛ بداهة أن الصلاة الصحيحة توجب سقوط الأمر فلا يجب إعادتها ولا قضاؤها. قالوا: وتظهر الثمرة بين القولين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف، فإن صلاته صحيحة على تفسير المتكلمين؛ لأنه أداها موافقة للأمر الشرعي التعبدي، فاسدة على تفسير الفقهاء؛ لوجوب الإعادة أو القضاء، وستعرف ما في ذلك من النقاش، وكلا التعريفين ظاهران في تفسير معنى الصحة في العبادات دون المعاملات، إلا أن تعريف المتكلمين يمكن أن يشمل المعاملات أيضاً، فإن الصحة فيها هو الاقتصار على ما أمضته الشريعة من المعاملات العقلانية، فما طابق الشريعة منها كان صحيحاً، وما خالفها كان فاسداً. نعم يشكل هذا التعميم على تفسير الفقهاء إلا إذا قلنا إن اختلال الشروط فيها يستوجب إعادة المعاملة؛ لأنها تقع باطلة فلا يمكن ترتيب الأثر عليها إلا بإعادتها، والقضاء لا يتصور فيها لأنها ليست من الموقتات.

القول الثالث: للفقهاء أيضاً. قالوا: هي تمامية الأجزاء والشرائط، وهذا ينطبق على العبادات والمعاملات، فالصلاة الصحيحة هي التي توفرت فيها جميع أجزائها وشرائطها وبخلافها الفاسدة، وكذا الكلام في المعاملات.

(١) انظر مفاتيح الأصول: ص ٢٩٦؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢١؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٢.

القول الرابع: للفقهاء أيضاً. قالوا بالتفريق بين العبادات والمعاملات، فقالوا الصحة في العبادات، هو ما ذكر في التفسير الأول للفقهاء، بينما في المعاملات فهي كون الفعل بحيث تترتب عليه الآثار المطلوبة منه عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، والفساد بخلافه، وقد قيده بعضهم بالآثار المطلوبة شرعاً كما في الفصول^(١) والقوانين^(٢)، ولعله لإخراج الآثار العقلية كالضمان المترتب على الإتلاف فإنه من الآثار العقلية وليس بشيء؛ إذ يكفي في شرعيته أن يمضيه الشارع وإن لم يكن من مخترعاته.

القول الخامس: لبعض الأصوليين^(٣). قالوا: الصحيح ما تترتب عليه الأثر المترقب منه عبادة كان أو معاملة. يشهد لهذا التعريف التبادر العرفي، ففي العبادة الأثر المترقب هو سقوط الإعادة والقضاء، وفي المعاملات هو التملك والتذكية وطهارة الثوب ونحو ذلك. نعم يفترق الأثران من جهة أن سقوط الإعادة والقضاء من الآثار العقلية، والتملك والتذكية من الآثار الشرعية، وهذا الاختلاف لا يضر بتعريف الصحة.

والحق هو أن الصحة لها معنى واحد، واختلاف التعاريف المذكورة نشأ من اختلاف اللحاظ لا الجوهر والحقيقة، وبذلك يرتفع الاختلاف بين المتكلمين والفقهاء، ثم بين الفقهاء أنفسهم في تعريف الصحة والفساد.

(١) الفصول: ص ١٤٠.

(٢) القوانين: ج ١، ص ١٥٨.

(٣) انظر القوانين: ج ١، ص ١٥٨؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٧.

وتوضيح ذلك: يستدعي بيان أمور:

الأول: أن معنى الصحيح لغة وعرفاً هو الجامع لشرائطه وأجزائه، وهي من الأوصاف التي تعرض الأشياء بلحاظ وجودها الخارجي لا بلحاظ ماهياتها وحقائقها؛ إذ لا فساد في الماهيات والحقائق؛ لأنها بسائط تدور بين الوجود والعدم، بينما الصحة تعرض على الشيء بلحاظ الكيف، فيقال هذا صحيح أو فاسد كالتفاحة الصحيحة بلحاظ توفر سائر الأجزاء والشرائط فيها في مقابل الفاسدة.

ولا تعرضه بلحاظ الكم، وبذلك يفترق الحال بين الكمال والنقص، فإن الكامل هو توفر سائر الأجزاء والشرائط بلحاظ الكم، والناقص فقدان ذلك، فلا يقال لنصف التفاحة أنها فاسدة، كما لا يقال للبيت الذي لم يكتمل البناء أنه فاسد وإنما ناقصة وناقص، وكذا لا يقال للإنسان أنه فاسد إلاّ بلحاظ أخلاقه، فإن منحل الاخلاق فاسد لا ناقص، وصاحب الضلالة أفكاره فاسدة لا ناقصة، ولا يقال في العبادات والمعاملات كاملة أو ناقصة إلاّ مجازاً؛ لأنها مركبات شرعية تؤخذ فيها حالة الكيف، فالعبادة من حالات النفس أولاً تحصلها الأركان والأفعال الخارجية، نظير الغسلات والمسحات بالنسبة للوضوء، فإن الطهارة هي نظافة النفس والغسلات والمسحات محصلة لها، وهذا يتطابق مع المعنى اللغوي للعبادة وهي الخضوع والتذلل، وكلاهما من حالات النفس تظهر على الجسد.

والمعاملة كذلك، فكما تتقوم العبادة بقصد القربة تتقوم المعاملة بقصد الإنشاء، ولذا لا يقع العقد وكذا الإيقاع صحيحين من دون قصد الإنشاء،

والقصد من أفعال النفس، ومن هنا يقال للعقد المستوفي للشرائط صحيحاً لا كاملاً، مقابل الفاقد يقال له فاسداً أو باطلاً، وإذا عبر عنه بالكامل أحياناً فهو من المجاز.

فيتحصل: أن الصحة والفساد تعرض الشيء الموجود، فهي وصف لوجود الشيء بلحاظ الكيف لا الكم. نعم قد نتوصل من النقصان الكمي إلى الفساد الكيفي، كما قد نتوصل إلى العكس، ولكنه غير التعريف.

فيتحصل: أن هنا حقائق تخرج عن حريم النزاع.

أحدها: ذوات الأشياء وحقائقها؛ لأنها بسائط لا يتصور فيها الصحة والفساد. وقول المناطقة بأن حقيقة كل شيء مركبة من جنس وفصل فهذا بحسب التحليل العقلي لا الواقع الخارجي.

ثانيها: الأشياء البسيطة في الخارج؛ لأن أمرها يدور بين الوجود والعدم.

ثالثها: المركبات التكوينية كالمعاجين؛ لأنها لاتهم الأصولي والفقهاء، فينحصر الكلام في المركبات الشرعية الصرفة كالعبادات أو الممضاة شرعاً كالمعاملات؛ لتصور وقوع الصحة والفساد فيها ودخولها في غرض الأصولي والفقهاء، وبذلك تعرف أن المتصف بالصحة والفساد ليس العنوان الكلي للعبادة أو المعاملة؛ لأن العناوين الكلية لا تقرر له في الخارج، بل العبادة والمعاملة الخارجيان؛ لأنهما اللذان يدخلان في غرض الشارع؛ لكونهما منشأين للآثار، وأما الماهيات الذهنية فلا، فالمعيار في الصحة والفساد هو الوجود الخارجي لا الذهني.

الثاني: أن اختلاف الفقهاء والمتكلمين في تفسير الصحة والصحيح ليس اختلافاً في المعنى؛ لأن المعنى واحد عند الاثنين، وإنما هو اختلاف في اللحاظ، فإن كل واحد منهما نظر إلى الصحة من الجهة التي تدخل في غرضه، فيما أن الذي يهم المتكلم أمران:

أحدهما: كون الفعل الذي يؤديه المكلف يتطابق مع الشريعة، ولا يتطابق معها إلا إذا كان ناشئاً من الأمر الشرعي، وإلا كان بدعة وضلالة، لاسيما في العبادات؛ لأنها توقيفية، فإنه فسر الصحيح بالفعل المشروع أو الموافق للشريعة في مقابل البدعة؛ لأنها فعل منسوب إلى الرأي والهوى.

ثانيهما: كون الفعل بحيث يكون منشأً للثواب والعقاب لأنها من شؤون المعاد، ففسر العمل الصحيح بذلك؛ لأن الثواب والعقاب ينشآن من مطابقة الفعل للأمر الشرعي ومخالفته. هذا ما يتناسب مع مقاصد الكلام.

وأما ما يتناسب مع مقاصد الفقه والفقهاء فهو أن يلحظ الفعل من حيث سقوط الأمر من الذمة وعدمه؛ لأن المعيار عنده هو الطاعة والعصيان، ففسر الفعل الصحيح بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء، وفي الحقيقة أن سقوط الإعادة وعدمها متفرعان عن الطاعة وعدمها؛ بداهة أن الفعل لو كان طاعة أو جب سقوط الأمر لا محالة، وإن لم يكن لم يسقط، ولازم ذلك أن يكون فاسداً.

الثالث: أن الثمرة المتصورة بين تفسير الصحة عند المتكلم وتفسيرها عند الفقيه ليست بصحيحة؛ لأن المسألة ترجع إلى أن المعيار في الصحة هو

مطابقة الفعل للأمر الواقعي أو الظاهري، فإن قيل بالأول وجب إعادة الصلاة مستصحبة الطهارة إذا انكشف الخلاف على تفسير الاثنين أما على رأي الفقيه فواضح، وأما على رأي المتكلم فلأن المراد من الصحة هو مطابقة العمل للأمر الواقعي، والعمل الذي جاء به لم يكن كذلك.

وإن قيل بالثاني وجب القول بسقوط الإعادة والقضاء عند الاثنين، ومن هنا ذهب جمع غير قليل من الأعاضم إلى إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي.

الرابع: الظاهر إمكان الجمع بين التفسيرات الثلاثة للفقهاء والأصوليين أيضاً إذا فسرنا الصحة بتامة الأجزاء والشرائط المعتمدة شرعاً أو عقلاً؛ لأن هذا هو ما يتبادر إلى الأذهان من معناها لغة وعرفاً.

وأما باقي التعاريف فهي في الحقيقة تعاريف لها باللوازم العقلية. أما التعريف الأول للفقهاء؛ لأن العبادة الصحيحة توجب سقوط الإعادة والقضاء، وهذا مما يقضي به العقل، كما أن المعاملة الصحيحة لا تحتاج إلى إعادة لترتب أثرها عليها، وهذا التعريف أنسب من تعريفها بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء وإن كان سقوطها يكشف بالكشف الإني عن الصحة، إلا أن ضوابط المنطق تستدعي التعريف بتامة الأجزاء والشرائط؛ لأنها تتعلق بمرتبة ذات العبادة والمعاملة، بينما سقوط الإعادة والقضاء من اللوازم الخارجة عن الذات، وتعريف الشيء بذاته أولى من تعريفه بلوازمه.

وأما التعريف الرابع والخامس فقد عرفا الصحة بآثارها المترتبة منها، وهو أيضاً تعريف للشيء بلازمه لا بحقيقته؛ بداهة أن العبادة إذا لم

تستجمع أجزاءها وشرائطها لا يتحقق الأثر المطلوب منها، وكذا المعاملة، فالعقل يقضي بالملازمة بين تمامية الأجزاء والشرائط وبين نشوء الآثار، ولكن الأثر غير المؤثر حقيقة، وهو يكشف عنه، ويظهر بعض خواصه، ولكنه لا يفسره بحقيقته وذاته؛ لذا كان الأنسب تعريفه بما هو في حقيقته وذاته لا بلازمه.

المطلب الثاني: في حقيقة النزاع وصوره

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في حقيقة النزاع في الصحة والفساد

اختلف الأصوليون في أن النزاع في الصحة والفساد عقلي أم شرعي إلى أقوال، فذهب قوم إلى أنها من الأحكام العقلية الانتزاعية والحاكم بها العقل، وذهب آخرون إلى أنها من الأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع، فالحاكم بها الشرع، وذهب قوم آخرون إلى التفصيل بين العبادات والمعاملات، فقالوا هي في العبادات من الأحكام العقلية، وفي المعاملات من الأحكام الشرعية، وفصل غيرهم بتفصيل آخر كما سترى، وربما تظهر الثمرة بين الأقوال في جملة من المسائل:

منها: موارد جريان استصحاب الصحة لدى الشك في فقدان الجزء أو حصول المانع في الشبهات الحكمية، كما إذا شككنا في فقدان الصلاة للقراءة، أو وقوع الحدث في أثنائها، فإنه على القول بأن الصحة من المجعولات الشرعية يمكن التمسك باستصحاب صحة الصلاة ونحكم بسقوط الإعادة والقضاء، وأما على القول بأنها من الأمور الانتزاعية العقلية فلا؛ لأن انتزاع الصحة من العمل لا يمكن إلا إذا استجمع جميع أجزائه وشرائطه، ومع الشك فيه لا يمكن الحكم بصحته.

ومنها: موارد جريان أصالة الصحة، كما إذا جاء العبد بالعبادة أو المعاملة وشك في صحتها، فإنه على القول بأنها من المجعولات الشرعية

يمكنه الحكم بصحتها، وعلى القول بأنها من الانتزاعات العقلية فلا.
ومنها: موارد جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز بناء على أنها قاعدة واحدة، كما إذا شك أثناء الركوع في القراءة فإنه بناء على كون الصحة مجعولاً شرعياً تصح صلاته، وبناء على كونها حكماً عقلياً فلا.
ومنها: موارد عقد الفضولي، فإنه بناء على كون الصحة مجعولاً شرعياً يمكن الحكم بصحته إذا لحقته الإجازة، وبناء على كونها حكماً عقلياً فلا؛ لأن العقد وقع فاسداً فلا تصححه الإجازة.

ومنها: موارد الخيارات التي لم ينص عليها دليل بالخصوص، كخيار الغبن والعيب وتخلف الرؤية ونحوها، فإنها بناء على كون الصحة مجعولاً شرعياً يصح ثبوت الخيار، وبناء على كونها حكماً عقلياً فلا؛ لأن البيع وقع فاسداً فلا جدوى لثبوت الخيار فيه.

والصواب الذي يوافق التحقيق بين الأقوال هو الأول، وقد اختاره جمع منهم الشيخ كما في المطرح^(١)، وهو ظاهر الأصفهاني في الهداية^(٢) والمحقق الأصفهاني^(٣) والسادة البجنوردي والسبزواري والاستاذ قدست اسرارهم^(٤)، وذلك لوجهين:

(١) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٣٧.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٣.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٨٧.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٩٠؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٢٨؛ الأصول: ج ٤،

أحدهما: ما ذكرناه في تفسير الصحة وقلنا إنها تعني تمامية الأجزاء والشرائط المعتبرة شرعاً أو عقلاً، وبهذا التفسير يكون معناها عند الجميع واحداً بلا فرق بين متكلم أو فقيه أو أصولي.

والصحة بهذا المعنى تكون من الأوصاف الانتزاعية التي ينتزعها العقل بعد ملاحظة وقوع العمل في الخارج، وكونه جامعاً لما يعتبر فيه من أجزاء وشرائط، سواء كان هذا العمل من المركبات الشرعية كالصلاة والصيام والحج، أو من المركبات العرفية الممضاة شرعاً كالعقود والإيقاعات، أو من المركبات التكوينية كالمعاجين والأدوية ونحوهما، فإن الصحة في الكل بمعنى واحد، وهو التمامية المنتزعة عن واجدية الشيء لتمام ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً.

والخلاصة: أن الصحة والفساد من الأوصاف العارضة على الأشياء في الخارج، فهي متأخرة في الوجود عن الشيء بمرتين: مرتبة الذات، ومرتبة وجوده الخارجي، فإذا وقع الشيء في الخارج ولاحظ العبد مطابقتها للاعتبار الشرعي أو العقلي حكم بأنه صحيح، وإلا حكم بفساده.

ثانيهما: ما ثبت في علم المعقول من أن الجعل تكويناً وتشريعاً يقع على الماهية بحدودها؛ لأنه منشأ الأثر، فالشارع يجعل الماهية المعتبرة عنده في العبادة أو المعاملة، وأمره يتعلق بها، والمكلف في مقام الامتثال يأتي بالماهية في ضمن فرد من أفرادها، فإن طابق الفرد الماهية المجعولة بحدودها كان ما أتى به صحيحاً، وإلا كان فاسداً، وهذا من الأحكام العقلية لا الشرعية. هذا ما اخترناه، وذهب الأكثر إلى غير ذلك، وانقسموا إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى أن الصحة والفساد من المجعولات الشرعية، وهذا القول يتطابق مع المسلك المعروف بينهم من تصنيف الصحة ضمن الأحكام الوضعية، وقد ذهب المشهور قديماً وحديثاً إلى أن الأحكام الوضعية من المجعولات الشرعية التي يجعلها الشارع جعلاً مستقلاً نظير الطهارة والنجاسة والضمان والملكية والحرية والزوجية ونحوها، خلافاً للشيخ فأين حيث ذهبوا إلى أنها من الحقائق الانتزاعية؛ لأنها تتزع من الأحكام التكليفية، وكلا القولين يتفقان على أنها من المجعولات الشرعية سوى أن أحدهما يراها من المجعولات المستقلة بالأصالة، والآخر يراها من المجعولات بالتبع، كالجزئية والشرطية فإنها مجعولة تبعاً لجعل الجزء والشرط، ويشهد له شاهدان:

الأول: الاتفاق على أن مثل الديات والضمانات والحقوق بأنحائها وأصنافها والإرث والقضاء والطهارة والنجاسة ونحوها أحكام وضعية شرعية، فتكون الصحة كذلك؛ لعدم القول بالفصل، لعدم وجود قول ثالث يرى بعض الأحكام الوضعية مجعولة جعلاً مستقلاً وبعضها جعلاً تبعياً، بل هي إما من المستقلات أو من التبعيات.

الثاني: النصوص المستفيضة الواردة في العديد من الأحكام الوضعية في أبواب مختلفة من الفقه، فإنها ظاهرة بل صريحة بالجعل الشرعي، نظير قوله إني في مقبولة عمر بن حنظلة: ﴿فإني قد جعلته عليكم حاكماً﴾^(١).

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٤، ح ٥١.

وقول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج: ﴿إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً﴾^(١).

ويناقش من وجهين:

أحدهما: أنه أخص بل ممتنع؛ فإن جعل الشرعي يتصور في الصحة ولا يتصور في الفساد؛ لأن الحاكم بفساد العبادة والمعاملة هو العقل، إذا لاحظ عدم انطباق المأتي به على المأمور به، وهذا لا يكاد يختلف عليه أحد، وحينئذ إما يلتزم القائلون بالجعل الشرعي بالتفكيك بين الصحة والفساد وهو خلاف الإجماع المركب، أو يلتزمون بأن الصحة أيضاً من الاحكام العقلية؛ لأنها مثل الفساد، وهو الحق.

ثانيهما: أن مسلك الجعل الشرعي للصحة والفساد باطل عقلاً؛ لأن لسائل أن يسأل: متى يجعل الشارع صحة العبادة أو المعاملة؟ والجواب لا يخلو من احتمالات:

الأول: أن يعتبرها بعد ملاحظة أن العبادة - مثلاً - جامعة لأجزائها وشرائطها، فتكون من المجعولات المتأخرة عن ذات العبادة والمعاملة.

والثاني: أن يجعل ذلك قبل العبادة فتكون الصحة سابقة على وجودها.

والثالث: أن يجعل ذلك مع العبادة فتكون من قبيل الجزء والشرط يرافق حصول العبادة.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٦٦، ح ٣؛ الفقيه: ج ١، ص ١٠٩، ح ٢٢٤؛ التهذيب: ج ١، ص ٤٠٤، ح ١٢٦٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٣، ح ٣٢٢.

والاحتمال الأول باطل لمخالفته الوجدان والبرهان؛ لأن الشارع لم يجعل غير الأجزاء والشرائط، والصحة ليست منهما اتفاقاً، والقول بأنها منهما خلف لأنهم فسروا الصحة بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء، وهو متأخر عن الفعل وأجزائه وشرائطه.

والاحتمال الثاني كذلك؛ لأن جعل الصحة قبل العبادة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، بل ويستلزم تقدم الحكم على الموضوع.

والاحتمال الثالث كذلك؛ إذ ما دام العمل لم يكتمل لا يمكن وصفه بالصحة أو الفساد، فلم يبق إلا القول بأن الصحة متأخرة عن ذات العمل، والحاكم بها العقل وهو المطلوب.

وبذلك تعرف أن الشواهد التي ذكرت للأحكام الوضعية صحيحة في نفسها؛ لأنها مجعولات شرعية أسسها الشارع كالطهارة والنجاسة، إلا أن إدخال الصحة والفساد فيها غير صحيح؛ لأنها أجنبية وخارجة عنها خروجاً موضوعياً.

القول الثاني: فصل بين العبادات والمعاملات^(١) بحمل الصحة في الأولى على الانتزاع وفي الثانية على الجعل الشرعي.

بتقريب: أن الصحة والفساد ينتزعان من ملاحظة ترتب الأثر على العبادة أو المعاملة وعدم ترتبه، وحيث إن ترتب الأثر يختلف بين العبادة والمعاملة اختلف الحكم بالصحة.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩١؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٠٩؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٤٤-١٤٥.

وتوضيح ذلك: أن الأثر المطلوب في العبادة يترتب عليها قهراً، فهو من الآثار التكوينية التي لا تنالها يد الجعل؛ بداهة أن العبادة الجامعة لأجزائها وشرائطها تقع مقربة للمولى ومسقطة للإعادة والقضاء قهراً، فيتنزع منها العقل الصحة.

والأمر ليس كذلك في المعاملات؛ لأنها إمضائية، فأثارها لا تترتب عليها قهراً، فما لم يمض الشارع المعاملة لا يترتب عليها أثرها، وإمضاء الشارع لها يعني إمضاء أثرها واعتباره صحيحاً نافذاً، وعدم إمضائه يعني إلغاء الأثر واعتباره فاسداً، وهو معنى الجعل، ولا يخفى أن هذا القول يتفق مع ما ذكرناه في العبادات فتبقى المناقشة معه في المعاملات، وتتم من وجوه: أحدها: ما تقدم في مناقشة القول الأول؛ إذ إن الجعل الشرعي لصحة المعاملة معقول، وأما جعل الفساد فغير معقول، وحيث إن ما يلتزم المفصل بالتفكيك بين الصحة والفساد أو يلتزم بالحكم العقلي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القول بجعل الصحة للمعاملة شرعاً إن تأخر عن ذات المعاملة انتهى إلى الحكم العقلي وهو المطلوب، وإن تقدم عليها أو قارنها كان من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ثانيها: أن القول بأن الصحة والفساد ينتزعان من ملاحظة ترتب الأثر المطلوب في المعاملة وعدمه مجمل؛ لأن لسائل أن يسأل: ما المراد من الأثر المطلوب؟ والجواب لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن يكون المراد به المصلحة والمفسدة.

والثاني: أن يكون المراد به الآثار الشرعية المترتبة على المعاملة، نظير الملكية والزوجية، فإن كان الأول اتفق مع ما ذكرناه؛ لاتفاق الكلمة على أن المصلحة والمفسدة من الحقائق الواقعية التي لا تنالها يد الجعل الشرعي، وعلى هذا تكون الصحة من الأحكام العقلية؛ لملازمة المعاملة الجامعة لأجزائها وشرائطها لترتب مصلحتها.

وإن كان الثاني أمكن السؤال أن مرادكم من الصحة هو ذات الأثر الشرعي فتكون الصحة هي الأثر والأثر هو الصحة، أم مرادكم أن الصحة هو الحكم بصحة العمل بعد ملاحظة ترتب الأثر؟

والأول باطل وجداناً وبرهاناً، والثاني خلف؛ لأن الحكم بالصحة بعد ترتب الأثر من الأحكام العقلية لا الشرعية، ولو فرضنا أن الشارع حكم فيها كان حكمه محمولاً على الإرشاد والتأكيد.

ثالثها: أن القول بامضائية أدلة المعاملات يتنافى مع الجعل الشرعي؛ لأن معنى الإمضاء هو أن الحكم الشرعي متأخر عن الاعتبار العقلائي، ومعنى هذا أن ما اعتبره العقلاء صحيحاً أيده الشارع وأمضاه، فحكم الشارع على هذا إرشادي دائماً، والإرشاد ليس بجعل شرعاً؛ لأنه تحصيل للحاصل.

القول الثالث: ذهب إلى التفصيل بين الصحة الواقعية والظاهرية. قال: الصحة الواقعية يحكم بها العقل، بينما الصحة الظاهرية يحكم بها الشرع. اختار هذا المذهب الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته ^(١).

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٠٩؛ وانظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٤١.

وبيان ذلك: أن ملاك الصحة والفساد الواقعين في العبادات والمعاملات هو انطباق طبيعة كل واحدة منهما على فردها الخارجي وعدم انطباقه، فالصحة والفساد من الأحكام المتفرعة عن وقوع العبادة أو المعاملة في الخارج، وهذا في العبادة ظاهر؛ لأن الصحة من الأوصاف التي تلحق العبادة في مقام الامتثال لا الجعل والتشريع، فمثلاً إذا جاء المكلف بالصلاة في الخارج ولا حظنا انطباق الطبيعة الصلواتية للمأمور بها عليها انتزعنا منها الصحة، والآن انتزعنا الفساد، وانطباق الطبيعي على فرده في الخارج وعدم انطباقه أمران تكوينيان قهريان لا يقبلان الجعل والتشريع.

وأما في المعاملات فكذلك؛ لأنها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والإمضاء، وإنما في مقام الفعل والخارج، فالبيع ما لم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة والفساد، فإذا أجرى العبد المعاملة ولاحظ انطباقها على البيع الممضى شرعاً وصفه بالصحة، وإلا وصفه بالفساد؛ لأن الشارع أمضى المعاملات الكلية بمثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(٣) وقوله ﷺ: ﴿ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله عزّ وجلّ من التزويج﴾^(٤) ونحو ذلك.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة النساء: الآية ١٢٨.

(٤) الوسائل: ج ٢٠، الباب ١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ص ١٤،

وأما أفرادها الخارجية فلا؛ لأنها تتصف بالصحة تارة وبالفساد أخرى باعتبار انطباق تلك المعاملات الكلية عليها وعدم انطباقها، والانطباق وعدمه ليس بالأمر الاختياري أو الجعلي، بل هو قهري تكويني. هذا في الصحة الواقعية.

وأما الصحة الظاهرية فهي مجعولة شرعاً في العبادات والمعاملات معاً من باب التعبد الشرعي الحاكم على الواقع، ففي العبادات حكم الشارع بالصحة في موارد قاعدتي الصحة والفراغ - مثلاً - فإنه لولا حكم الشارع بانطباق المأمور به على المشكوك فيه تعبداً لكانت العبادة محكومة بالفساد لا محالة.

وفي المعاملات كذلك كالصحة في موارد الشك في بطلان الطلاق ونحوه، فإنه لولا حكم الشارع بالصحة تمسكاً بأصالة الصحة لكان الطلاق محكوماً بالفساد، فثبت أن الصحة الواقعية مما يحكم بها العقل بينما الصحة الظاهرية يحكم بها الشرع تعبداً وإن كانت في الواقع فاسدة.

ويرد عليه ما ورد من مناقشات في القولين الأولين فتأمل تعرف، وأيضاً فإن هذا القول مستدرك لما عرفت من أن المراد من الصحة هو أن يكون العمل جامعاً لأجزائه وشرائطه الأعم من الواقعية والظاهرية، وعليه يحمل تعريف المتكلم والفقهاء لها، وفي جميع الأحوال فإن العقل يحكم بصحة العمل بعد وقوعه في الخارج وملاحظة انطباقه على الأمر الشرعي الواقعي أو الظاهري وهو ما ذكرناه.

القول الرابع: التفصيل بين العبادات والمعاملات الكلية، ففي العبادة تارة تكون الصحة شرعية وعقلية أخرى، وبين المعاملات وهي شرعية دائماً، وأيضاً يفصل بين الكلية منها وبين أفرادها، فإنها بالنسبة للأفراد عقلية في الاثنين. ذهب إليه الآخوند رحمته ^(١).

وتقريره: أن الصحة في العبادة عبارة عن سقوط الإعادة والقضاء، وهي تارة تلاحظ بالنسبة إلى الأمر الواقعي وأخرى بالنسبة إلى الأمر الواقعي الثانوي، ويختلف الأمر بينهما، فالبحث يقع في مقامين:

الأول: ملاحظة الصحة بالنسبة إلى الأمر الواقعي.

الثاني: ملاحظتها بالنسبة إلى الأمر الثانوي - الاضطراري -.

أما بالنسبة إلى الأول فإن الصحة تعتبر من اللوازم العقلية المترتبة على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي كالصلاة مع الوضوء؛ لأن الإتيان بالمأمور به الواقعي يوجب سقوط الأمر الواقعي المتعلق به، وحيثئذ يحكم العقل بسقوط الإعادة والقضاء؛ لتحقق ملاكته، فتكون الصحة من الأحكام العقلية الانتزاعية لا محالة.

وأما الصحة بالنسبة إلى المقام الثاني فتتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون حكماً وضعياً شرعياً.

وثانيهما: أن تكون حكماً عقلياً انتزاعياً، والسر في ذلك يعود إلى

الإجزاء وعدمه.

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٣-١٨٤.

وبيان ذلك: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري كالصلاة مع التيمم والظاهري كالصلاة مع الوضوء بقاء مستصحب الطهارة يسقط القضاء والإعادة بالنسبة إلى أمرهما قطعاً، لإجزاء الأمر الثانوي والظاهري عن نفسه كما حقق في محله، وهذا الإجزاء ليس بمجوعول شرعي بل هو من لوازم الإتيان بالمأمور به عقلاً، فهو نظير الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي.

وأما مسقطية الاضطراري والظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فهو مجوعول شرعي تارة وعقلي تارة أخرى؛ لأن إتيان العبد بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري تارة يستوفي تمام المصلحة الواقعية أو أغلبها بحيث لا يبقى منها ما يستدعي التدارك والتحصيل، فيحكم العقل بسقوط الإعادة والقضاء بالنسبة إلى الواقعي أيضاً، كما لو توضع وضوءاً منكوساً بسبب التقية وكان وضوءه وافياً بغالب مصلحة الوضوء الصحيح بحيث لا تبقى للوضوء بقية مصلحة تستدعي التدارك، وفي مثله لا مناص من الحكم بالإجزاء عقلاً؛ لأن الحكم بوجود الإعادة يصبح بلا فائدة، أو تحصيلاً للحاصل، وتارة لا يستوفي المأمور به الاضطراري بأغلب مصلحة الواقع؛ لبقاء حصة من المصلحة الواقعية الملزمة تستوجب الاستيفاء كالوضوء بقاء مستصحب الطهارة لو انكشف الخلاف، وفي مثلها يحكم العقل بوجود الإعادة والقضاء، لكن الشارع قد يسقط حكمه بالإعادة والقضاء إرفاقاً وامتناناً على العباد فتكون الصحة شرعية.

فيتحصل: أن الصحة والفساد في العبادات على أربعة أنحاء:

الأول: الصحة بلحاظ الأمر الواقعي وهي عقلية انتزاعية؛ لأن الإتيان بالمأمور به الواقعي يستوجب سقوط الأمر فلا إعادة ولا قضاء، وهذا ما يحكم به العقل.

الثاني: الصحة بلحاظ الأمر الواقعي الثانوي والظاهري، وهي بالنسبة إلى أمرهما عقلية؛ لأن الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يوجب سقوط أمرهما فلا إعادة ولا قضاء، وهذا مما يحكم به العقل كما حقق في مباحث الإجزاء.

الثالث: الصحة بلحاظ الأمر الواقعي الثانوي والظاهري فيما إذا لم يستوف الإتيان بهما بتمام مصلحة الواقع أو أغلبها، وهي شرعية امتنانية؛ لأن العقل يقضي بلزوم الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف، لغرض استيفاء مصلحة الواقع، إلا أن الشارع يسهل على العبد ويكتفي منه بما فعل بحسب الحكم الثانوي أو الظاهري.

الرابع: الصحة بلحاظ الأمر الواقعي الثانوي فيما إذا استوفى الإتيان بهما بتمام مصلحة الواقع أو أغلبها، بحيث لا يبقى مقدار من المصلحة الواقعية تستوجب التدارك، وهي عقلية؛ لعدم وجود فائدة من الحكم بالإعادة أو القضاء.

هذا بالنسبة للعبادات الكلية، وأما بالنسبة للمعاملات الكلية فإن الصحة فيها جعلية شرعية؛ لأن أدلة المعاملات إمضائية؛ لأصالة الفساد في المعاملات ما لم يثبت الاعتبار الشرعي، فكل معاملة لم يمضها الشارع لا

تقع صحيحة. هذا بلحاظ العبادات والمعاملات الكلية، وأما بلحاظ أفرادهما أي العبادة الشخصية الخارجية وكذا المعاملة فهو عقلي في الاثنين؛ لأن الصحة فيهما عبارة عن انطباق الكلي من العبادة والمعاملة على فردهما في الخارج، والانطباق أمر عقلي لا شرعي.

ويرد عليه ما ورد من الإيرادات على الأقوال السابقة عليه، ونقول فيه: إنه لا يخلو من اضطراب من الناحية الشكلية؛ لأنه جعل للصحة اعتبارين، أحدهما بالنسبة للكلي أو الطبيعية والآخر للجزئي أو الفرد، وقد اختلفوا في معنى الصحة باعتبار واحد لا باعتبارين. هذا أولاً.

وثانياً: أنه لا يخلو من ضعف من ناحية المضمون؛ لأنه عرف الصحة بالنسبة للكلي بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء في العبادات، وسقوط الإعادة والقضاء من شؤون الوجود الخارجي للعمل وهو الفرد، لا من شؤون الكلي والطبيعة في عالم الذهن، فتفصيله بين الصحة بالنسبة للعبادة الكلية والجزئية لا وجه له، بل هي من شؤون الفعل في الخارج لا من شؤون الكلي أو الطبيعة، وقد التزم أنها في الخارج من أحكام العقل وهو المطلوب.

نعم يصح له أن يلتزم بأنها من شؤون الكلي إذا فسرها بمعنى تامة الأجزاء والشرائط، وحينئذ لا مناص من الالتزام بأنها من الأحكام العقلية أيضاً؛ لما عرفت من أن الحكم بالصحة متأخر عن ملاحظة اجتماع الأجزاء والشرائط فتكون من أحكام العقل لا الشرع.

وثالثاً: أن الصحة الشرعية في الموارد التي لا تستوفي الحكم الثانوي أو الظاهري أغلب مصلحة الواقع ترجع إلى حكم العقل؛ لأن المراد منها الأعم من موافقة العمل للحكم الواقعي أو الثانوي أو الظاهري، فبعد أن يلحظ العقل اكتفاء الشارع بما جاء به العبد يحكم بأنه صحيح هذا في العبادات، وأما في المعاملات فقد عرفت وجه المناقشة فيه من حيث الإمضاء وترتيب الأثر فلا نعيد.

فيتحصل: أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية لا الشرعية، يحكم بهما العقل بعد وقوع العبادة والمعاملة في الخارج جامعتين للأجزاء والشرائط وعدمه.

وبذلك يظهر أن الثمرة الفقهية يمكن أن تترتب على الصحة العقلية أيضاً؛ لأن المسألة ليست من المستقلات العقلية، بل هي من الأحكام العقلية المستندة إلى حكم الشرع، فحكم العقل بالصحة متفرع عن أمر الشارع واعتباره، ففي أي مورد حكم الشارع باعتبار العبادة أو المعاملة سواء بالحكم الواقعي الأولي أو الواقعي الثانوي أو الحكم الظاهري فإن العقل ينتزع منها مفهوم الصحة، لأن العقل لا يحكم بالصحة ما لم يلحظ اجتماع الأجزاء والشرائط المعتبرة شرعاً في العبادة المأمور بها، أو في المعاملة المعتبرة.

وهذا يندفع إشكال بعض القائلين بأن الصحة إن كانت عقلية لا يمكن الحكم بإجزاء الصلاة مع الماء مستصحب الطهارة، أو يمتنع التمسك بأصالة الصحة وقاعدتي الفراغ والتجاوز وغير ذلك من آثار فقهية.

الأمر الثاني: صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة

يستفاد من الأدلة والشواهد الشرعية أن النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة ليس على نسق واحد، ولعل الاستقراء لصور النهي في الشريعة يدلنا على أكثر من صورة، ويمكن تلخيص ذلك في خمس صور للعبادة ومثلها للمعاملة، وقد اختلفوا في دخول جميع هذه الصور في محل النزاع وعدمه إلى أقوال، وبيان ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: في بيان صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة.

وفيه جانبان:

الأول: صور تعلق النهي بالعبادة.

والثاني: صور تعلق النهي بالمعاملة.

أما بالنسبة للعبادة فإن تعلق النهي بها له صور:

الصورة الأولى: أن يتعلق بذات العبادة كالصلاة في أيام الحيض، والصيام في يوم العيد، فمتعلق النهي ذات العبادة، وهو يكشف عن وجود مفسدة فيها في هذين الوقتين.

الصورة الثانية: أن يتعلق بجزء العبادة كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة المكتوبة، والنهي عن السجود في الصلاة رياء، فإن متعلق النهي ليس ذات العبادة بل جزأها.

الصورة الثالثة: أن يتعلق بشرط العبادة كالنهي عن الصلاة بالساتر النجس أو الحرير، فإن متعلق النهي هو الشرط، وهو وإن كان من

حيث ذاته خارجاً عن ذات العبادة إلا أنه من حيث شرطيته داخل فيها لتقيد الصلاة به.

الصورة الرابعة: أن يتعلق بوصف خارج عن ذات العبادة من حيث الماهية وملازم لها وجوداً، بحيث لا توجد العبادة من دونه، كالجهر بالقراءة في الظهرين، أو إخفاتها في الصبح والعشاءين، فإن القراءة لا تنفك في وجودها عن الجهر والإخفات، فلا مناص من اتحادها بإحدى الحالتين في وجودها الخارجي، وبحسب التحليل العقلي نلاحظ هنا أن النهي لم يتعلق بذات العبادة، ولا بذات القراءة، بل بوصفها الملازم لها وهو الجهر والإخفات.

الصورة الخامسة: أن يتعلق بوصف خارج عن ذات العبادة ولا يلزم وجودها، إلا أنه قد يتفق التقارن بينها وبينه، نظير الصلاة في الدار المغصوبة، فإن النسبة بين الصلاة والغصب هي العموم من وجه، والكلام إنما يقع في صورة التقارن، فهل النهي عن الغصب يسري إلى الصلاة أم لا؟ هذا بالنسبة للعبادة.

وأما بالنسبة للمعاملة فإن تعلق النهي بها له صور أيضاً:

الصورة الأولى: أن يتعلق بذاتها، نظير النهي المتعلق بالنكاح من المرأة الخامسة في الوقت لمن عنده أربع زوجات، أو النهي المتعلق بنكاح المحارم، أو بالعقد الربوي، أو ببيع أدوات القمار.

الصورة الثانية: أن يتعلق بجزئها كالنهي المتعلق بجعل الخنزير أو الخمر ثمناً أو مثنياً في العقد، والنهي عن إيقاع النكاح أو الطلاق بلفظ وهبت أو فارقت بناء على أن العقد والإيقاع هو الصيغة المبرزة.

الصورة الثالثة: أن يتعلق بشرطها كالنهي المتعلق ببيع العنب بشرط أن يعمله خمراً، والنهي المتعلق بالنكاح بسبب اشتراط الزوجة أن تكون عصمة الطلاق بيدها، فإن النهي هنا لم يتعلق بذات المعاملة ولا بجزئها بل بشرطها.

الصورة الرابعة: أن يتعلق بوصفها الملازم كسواء الدار بقصد أن يجعله مبيعاً أو مصنوعاً للخمر، وإعطاء الهدية إلى القاضي بقصد إبطال الحق وإحقاق الباطل، فإن القصد وصف ملازم للمعاملة متحد بها خارجاً، والنهي قد تعلق به لا بذات الشراء أو الهدية.

الصورة الخامسة: أن يتعلق بوصفها المفارق، نظير بيع مال الغير من دون إذنه أو نكاح الشغار، فإن النهي المتعلق ببيع مال الغير ناشئ من وصفه المفارق وهو الفضولية، كما أن النهي المتعلق بنكاح الشغار ناشئ من جعل كل من المرأتين مهراً للأخرى، والمهر وصف مفارق للنكاح؛ لأنه تارة يكون مع العقد وتارة يفارقه.

فيتحصل: أن صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة متعددة، فهل جميعها داخلة في حريم النزاع أم بعضها داخل وبعضها خارج؟ هذا ما ستعرفه.

المقام الثاني: في علاقة الصور بمحل النزاع

وفيه بحثان:

الأول: في تعيين محل النزاع.

والثاني: في الأقوال في المسألة.

أما البحث الأول فيدور الكلام فيه عن تعيين محل النزاع في قولهم: إن النهي عن العبادة أو المعاملة من حيث النهي عن ذاتها أو جزئها أو شرطها ونحو ذلك يقتضي الفساد أم لا؟

ولم يظهر من كلمات القوم التعرض لذلك لمعرفة المراد، إلا ما ظهر من المحقق الأصفهاني رحمته الله فإنه أشار إلى ذلك إشارة مختصرة^(١)، وجملة القول فيه هي أن الاحتمالات المتصورة لمعرفة المراد أربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون مرادهم أن النهي يسري من الجزء أو الشرط أو الوصف الملازم ليشمل كل العبادة أو المعاملة حقيقة، فالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة يسري إلى ذات الصلاة، وحينئذ يقال: إن النهي يقتضي فساد الصلاة أم لا؟ بلحاظ أن النهي عن جزئها أو شرطها يوجب مبعوضيتها فلا يصح التقرب بها إن كانت عبادة، ولا يصح ترتيب الأثر عليها إن كانت معاملة، ولازم هذا القول هو الفساد لو فرضنا أن العبد صلى مع العزائم، وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلمات القوم في عنوان المسألة.

الاحتمال الثاني: أن يكون مرادهم أن النهي لا يسري من الجزء أو الشرط إلى كل العبادة والمعاملة، وإنما يختص بالمنهي عنه جزءاً أو شرطاً، فلا ينسب إلى المركب بأجمعه إلا مجازاً، وعليه فإن النهي عن قراءة العزائم لا يوجب النهي عن الصلاة، ولازمه صحة الصلاة وإن كان العبد آثماً

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٩٢-٣٩٣؛ وانظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٨٥-١٨٦.

بقراءة العزائم مخللاً بقراءته، وعلى هذا فالنزاع يقع في أن فساد الجزء أو الشرط هل يوجب إخلالاً بالمركب أم لا؟

الاحتمال الثالث: أن يكون مرادهم أن النهي إذا تعلق بجزء العبادة أو المعاملة هل يسري إلى جميعها أم لا؟ والمقصود إثبات سراية الحرمة من الجزء إلى المركب، ومن الشرط إلى المشروط، ومن الوصف إلى الموصوف، وهذا ما رجحه المحقق الأصفهانى عليه السلام^(١)، وهو وجيه؛ لأن حرمة الجزء لا تشمل الكل ما لم تثبت السراية، والفرق بين الاحتمالات في مدار البحث، فإن مدار البحث في الاحتمال الأول في الكبرى؛ لأنه لا يبحث في السراية وعدمها، بل في اقتضاء الفساد وعدمه بعد الفراغ من السراية.

وكذا الحكم في الاحتمال الثاني فإنه بعد الفراغ من عدم السراية يبحث في اقتضاء الفساد وإن كان هذا الاحتمال يرجع إلى الأول بوجه من الوجوه، وعلى الاحتمال الثالث يكون البحث في الصغرى؛ ويدور عن ثبوت السراية وعدمها، وهذا الاحتمال من حيث النتيجة لا يختلف مع الاحتمالين الأولين؛ لأن من يلتزم بالسراية يلتزم بالفساد، ومن يلتزم بعدمها يلتزم بالصحة.

وعلى هذا تخرج الصورة الأولى عن محل البحث سواء في العبادة أو في المعاملة؛ لأن النهي تعلق بذات كل واحدة منهما، ولا مناص من القول بفسادهما، ويبقى النزاع في تعلق النهي بباقي الصور.

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ١٨٦.

الاحتمال الرابع: يمكن القول بوجود احتمال رابع في البين وهو:

أن البحث لا يدور عن السراية وعدمها، بل ربما عن مانعية النهي المتعلق بالعبادة أو بجزئها أو بشرطها من الصحة وعدمه، والفرق بينه وبين الاحتمالات السابقة في الحكم، فإن البحث في هذا الاحتمال يتعلق بالحكم الوضعي وهو المانعية وعدمها، بينما في الاحتمالات السابقة بالحكم التكليفي، وهذا الاحتمال أقرب إلى الفهم العرفي، ويتطابق مع موضوع المسألة، وهو اقتضاء النهي للفساد وعدمه.

فإن محور البحث في هذه المسألة ليس في الحكم التكليفي، بل في الحكم الوضعي وهو صحة العمل المنهي عنه وفساده. نعم استفدنا هذا الحكم من النهي المولوي، وهذا ما يتطابق أيضاً مع كلمات القوم.

بل صرح بعض المراجع بأنه المشتهر بينهم^(١)، ونسب المحقق العراقي رحمته الله - كما في تقريراته- إلى ظاهر الأصحاب حمل النواهي غير النفسية^(٢) عند التجرد عن القرينة على الإرشاد إلى المانعية من غير فرق بين الجزء أو الشرط أو الوصف^(٣)، وهو ظاهر في الإجماع، بل في هداية المسترشدين ادعاه وقال: إنه معروف في كلام القدماء من عصر الصحابة والتابعين، وقد نقله علماء الفريقين في المقام، وذكروا أن الاستناد إلى

(١) انظر تهذيب الأصول: ج ١: ص ٢٣٠.

(٢) وهي النواهي المتعلقة بالفعل كالنهي عن الزنا وشرب الخمر.

(٣) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٨

النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الأعصار في جميع الأمصار^(١). وهل الوجه في هذا الحمل هو الظهور بلحاظ أنها واردة في مقام بيان كيفية العبادة وحدودها وعلى هذا يمكن إرجاع الاحتمالات الأخرى إلى هذا الاحتمال؛ لأن البحث في الاحتمال الأول عن سراية الحرمة من الجزء إلى المركب ومن الشرط إلى المشروط يرجع في حقيقته إلى أن النهي عن الجزء يمنع من صحة المركب أم لا؟ كما أن النهي عن الشرط يمنع من صحة المشروط أم لا؟

وكذا الكلام في الاحتمال الثاني؛ لأن فساد الجزء أو الشرط قد يمنع من صحة المركب والشرط وقد لا يمنع.

ومثله يقال في الاحتمال الثالث؛ لأن لازم القول بالسراية إثبات المانعية، ولازم القول بعدمها هو عدم إثباتها.

وعلى هذا نستنتج عدة نتائج:

الأولى: أن النزاع ينبغي أن يقع في مانعية النهي عن صحة العبادة والمعاملة وعدمها، ولعل هذا هو مرادهم وإن عبروا عنه بكلمات مختلفة.

الثانية: أن هذا الاحتمال يتطابق مع موضوع المسألة، وهو صحة العبادة والمعاملة المنهي عنها لذاتها أو لجزئها أو لشرطها وفسادها، فإن البحث فيها يدور عن الحكم الوضعي لا الحكم التكليفي.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٣٢.

الثالثة: أن التحريم المستفاد من النهي المتعلق بذات العبادة والمعاملة يرجع إلى المانع؛ لأن معنى النهي عن الصلاة في أيام الحيض عرفاً هو مانعية الحيض من الصلاة، ومعنى النهي عن قراءة العزائم في الصلاة هو مانعية هذه القراءة من الصلاة، ومعنى النهي عن لبس الحرير في الصلاة هو مانعيته منها، وهكذا في المعاملة.

الرابعة: أن مخالفة النهي المتعلق بالعبادة أو جزئها أو شرطها لا يوجب المعصية والإثم إلا إذا قصد فيها العبد التشريع - كما لو صلت الحائض معتقدة وجوبها وكان النهي فيها مولوياً، كما يقال في مثل العزائم أو البيع وقت النداء - وإنما يوجب الفساد، وهذه قرينة أخرى على أن المراد هنا هو البحث في المانع.

وإن كانت الكلمات غير ظاهرة في ذلك، إلا أن التأمل يستدعي حملها على ما ذكرناه.

وبذلك يتضح الحال في البحث الثاني فإنه على ما اخترناه يتضح فساد العبادة والمعاملة في جميع الصور التي ذكرناها إلا ما خرج بدليل؛ لأن النهي الشرعي فيهما يحمل على الإرشاد إلى وجود المانع، مضافاً إلى المولوية، ومعه تفسد العبادة أو المعاملة لا محالة إما لأنه يكشف عن انتفاء المقتضي للتعبد والاعتبار كالصلاة في أيام الحيض، والبيع الربوي، أو يكشف عن قصور المقتضي شرعاً عن بلوغ الغاية في العبادة أو المعاملة، ويعضده شاهدان:

الأول: الفهم العرفي، فإن المتبادر من تعلق النهي بذات العبادة أو جزئها أو شرطها - ونحو ذلك - وهو سراية النهي إلى جميع العبادة، ولذا

نجد أن العقلاء يذمون من يصلي في الدار المغصوبة مع علمه بها، ويحكمون بلزوم إعادتها؛ لعدم تحقق مصداق الطاعة، وكذا يحكمون على من قرأ العزائم أو صلى بالحرير. هذا في العبادة، وكذلك في المعاملة.

والثاني: حكم العقل؛ لأنه يلحظ العبادة وحدة واحدة وإن كانت بحسب التحليل حقيقة مركبة، فالعبادة في منظور العقل مركبة من حيث الماهية وواحدة من حيث الوجود، وحيث إن المعيار في التعبد هو المصداق الخارجي للطبيعة المأمور بها فإن مبغوضية الجزء أو الشرط تسري إلى مبغوضية الكل لا محالة، ولازم ذلك هو قصور العبادة المنهي عن جزئها أو شرطها عن المقربية، فإذا أوجدها العبد كذلك وقعت فاسدة.

ومثله يقال في المعاملة؛ لأن ترتب الأثر عليها شرعاً متفرع عن تماميتها من حيث أجزائها وشرائطها، فإذا نهى الشارع عن جزئها أو شرطها وأوقعها العبد مع الجزء أو الشرط المنهي عنه كان معناه أن المعاملة غير تامة في حقيقتها، بل ناقصة، ويستحيل أن يترتب الأثر على المعاملة الناقصة؛ لاستلزامه حدوث المسبب من دون تمامية السبب.

وربما يناقش في تعليق النهي بالوصف المفارق بلحاظ أن النهي لم يتعلق بذات العبادة والمعاملة حتى يقال بالفساد، إلا أنه ضعيف؛ لأنه مبني على التدقيق العقلي وإقحام الحسابات العقلية الدقيقة في المفاهيم العرفية، وهو غير صحيح؛ لأن الأدلة الشرعية منزلة على مقتضى الفهم العرفي لا التدقيق العقلي، والعرف يرى أن الصلاة في الدار المغصوبة مبغوضة للمولى فلا يصح التقرب بها إليه، وهو معنى فساده عرفاً. نعم يستثنى من ذلك

الموارد التي دل الدليل الخاص على الصحة، وأما غيرها فمحكومة بالأصل، وعليه فإن النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة بجميع صورته يرشد إلى الفساد إلا ما أخرجته الدليل. هذه هي النتيجة التي نتوصل إليها بحسب مختارنا في بيان محل النزاع.

الأمر الثالث: في حكم الصحة والفساد على مسلك المشهور

وقع الخلاف في الصحة والفساد في الصور المذكورة على مسلك المشهور وقد فصلوا بينها بتفاصيل:

التفصيل الأول: ذهب إليه الشيخ عليه السلام كما في المطرح^(١)، وهو التفصيل بين الصور، فأخرج صورتين منها وأبقى الباقي.

وحاصله (بتوضيح وإضافة): أن النزاع في اقتضاء النهي للفساد لا يجري في صورتين؛ للجزم بالنتيجة فيهما، والصورتان هما الخامسة وهي صورة تعلق النهي بالوصف المفارق، والثالثة وهي صورة تعلق النهي بالشرط.

أما الصورة الخامسة كقوله: (لا تنظر إلى المرأة الأجنبية في الصلاة) فلأن النتيجة فيها محسومة؛ لأن هذا النهي لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد منه الإرشاد إلى وجود المانع من تحقق الصلاة، فلولا ترك النظر لا تتحقق الصلاة في الواقع، فيكون دالاً على الفساد لا محالة.

(١) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٤٥-٧٤٦.

ثانيهما: أن يكون المراد منه الحرمة المولوية للنظر، ولا علاقة له بالصلاة، وفي مثله لا مناص من الحكم بعدم الفساد؛ لأن النهي تعلق بأمر خارج عن ماهية الصلاة، والنتيجة في هذه الصورة ترجع إلى معنى النهي، فمن اختار الأول يلتزم بالفساد، ومن اختار الثاني يلتزم بعدم الفساد، ومعه يرتفع النزاع.

وأما الصورة الثالثة فإن النهي فيها يتصور على وجهين أيضاً:

أحدهما: أن يتعلق بها باعتبار فقدان الشرط، كالنهي عن الصلاة باعتبار فقدان الطهارة، وفي مثلها لا مناص من الحكم بالفساد؛ لأن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وهذه من المسائل الإجماعية بلا فرق فيها بين العبادة والمعاملة، ومقتضى القاعدة خروجها عن حريم النزاع.

وثانيهما: أن يتعلق بها باعتبار حرمة الشرط حرمة مولوية، وهذا له صورتان: لأنه تارة يكون متحداً في الوجود مع المشروط ولا مناص من الحكم بسراية الحرمة من الشرط إلى المشروط، ولازمه فساد المشروط، كالصلاة في اللباس النجس، ولكن هذا من مصاديق تعلق النهي بالوصف الملازم للعبادة أو المعاملة كالجهر والإخفات في القراءة، ولذا لا داعي لجعله قسماً مستقلاً، وتارة لا يكون متحداً مع المشروط فلا تسري حرمة الشرط إلى المشروط، وعليه فهو لا يقتضي الفساد قطعاً؛ لأن النهي عن الشيء المباين لا يستدعي فساد المباين الآخر.

وأما الصور الأخرى التي يتصور فيها النزاع فكالآتالي:

الصورة الأولى: كالصلاة في أيام الحيض فإن النزاع فيها مبني على معنى النهي عن الصلاة في زمان الحيض؛ إذ قد يكون من قبيل النهي عنها مطلقاً في زمان الحيض، فيكون النهي متعلقاً بذاتها فيفيدنا الفساد؛ لأنه يرجع إلى قصور الحائض عن التعبد، وقد يكون النهي عنها باعتبار وقوعها في زمان الحيض فيكون من قبيل النهي المتعلق بالوصف الملازم، وحينئذ ترجع إلى المبني فيه، فمن التزم بالسراية يلتزم بالفساد، ومن التزم بعدمها لا يلتزم به.

والصورة الثانية: كقراءة العزائم في الصلاة، فيحكم بالفساد بناء على أن حرمة الجزء تلازم حرمة الكل. هذا في العبادات، وفي المعاملات قد يمثل له بصفقة واحدة مشتملة على بيع ما يملك وما لا يملك، إلا أنه يُنْبَغِي أشكل على هذه الصورة من جهة أن أثر المعاملة بسيط فلا يعقل فيه التجزئة، ولا سريان الحرمة من الجزء إلى الكل، فينحصر الكلام في هذه الصورة في العبادات.

والصورة الرابعة: كالنهي عن الصلاة اللازم من النهي عن الإخفات في موارد الجهر أو العكس، فإن الجهر والإخفات من الأوصاف الداخلية للقراءة حتى كأنها من الفصول المتقدمة لأنواع القراءة، فلا يتصور انفكاك القراءة عن أحدهما، ولذا لا مناص من اقتضاء النهي فيها للفساد، هذا في العبادة، وفي المعاملة كالبيع الربوي.

التفصيل الثاني: ذهب إليه الآخوند الخراساني رحمته الله ^(١).

وحاصله التفصيل بين الصور: إذ لا شك في دخول الصورة الأولى والثانية في محل النزاع؛ لأن النهي المتعلق بالعبادة من جهة ذاتها أو جزئها مقتض لفسادها. أما الصورة الأولى فواضحة، وأما الثانية فمن جهة أن جزء العبادة كتمامها؛ إذ ليس الكل إلاّ الأجزاء نفسها، فكل جزء من المركب العبادي له اقتضاء العبادية، وإلاّ لم يكن المركب منه ومن غيره عبادة، فيكون النهي عنه نهياً عن العبادة، ولازمه الحرمة والفساد.

وعليه فإن الصورة الأولى والثانية تشتركان في الحكم، وهو البطلان بالنهي، لكنهما يفترقان في أن الصورة الأولى لا علاج لها كصلاة الحائض، فالنهي فيها دائماً يقتضي الفساد، بخلاف النهي عن جزء العبادة كقراءة العزائم فيها، فإن النهي عن الجزء لا يقتضي إلاّ فساد ذلك الجزء، ولكن المكلف إذا اقتصر على الجزء الفاسد فإنه يوجب بطلان أصل العبادة لا من جهة النهي عن الجزء وسرايته من الجزء إلى الكل، بل من جهة النقيصة العمدية.

والخلاصة: أنه رحمته الله لا يرى سراية الحكم من الجزء إلى الكل، ولكن يرى البطلان من جهة أن الإخلال بالجزء يوقع العبد في الإخلال العمدي في الصلاة وهذا يوجب فسادها، وهذا أمر آخر أجنبي عن محل البحث، وبهذا يختلف عن قول الشيخ رحمته الله.

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٥.

وأما الصورة الثالثة فإن الشرط فيها على قسمين:

أحدهما أن يكون عبادة كالوضوء، والآخر أن يكون توصلياً كتطهير البدن والثوب من النجاسة، فإذا كان النهي متعلقاً بالقسم الأول كالوضوء بالماء المغصوب فإنه يقتضي فساد الشرط، وهو يستلزم فساد المشروط، وعليه فلو صلى العبد بهذا الوضوء بطلت صلاته؛ لانتفاء شرطها وهو الوضوء الصحيح.

وأما إذا كان متعلقاً بالقسم الثاني كالنهي عن تطهير البدن والثوب بالماء المغصوب فإن النهي إما لا يوجب فساد الشرط فلا يوجب بطلان المشروط، أو لا يسري إلى المشروط حتى بفساد الشرط؛ لأنه خارج عن المشروط، وعليه فإن الحكم في الشرط العبادي يسري من الشرط إلى المشروط، بخلاف الشرط غير العبادي فإنه لا يسري فلا يضر بالمشروط.

وأما الصورة الرابعة فالنهي فيها يرجع إلى النهي عن جزء العبادة فيلحقها حكمه؛ لأن النهي تعلق بالوصف المتحد بالجزء كالجهر بالقراءة، فهما شيء واحد وجوداً ولا مغايرة بينهما، والنهي عن الوصف لا ينفك عن النهي عن الموصوف الذي هو عبادة، فيكون المنهي عنه هو الموصوف، ويشترك معه في الحكم.

وأما الصورة الخامسة وهو النهي عن الوصف المفارق كالغصب في الصلاة، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، ولذا لا تفسد به العبادة.

نعم إذا قيل بالاتحاد الوجودي بين الصلاة والغضب وقيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي أمكن القول بالفساد؛ لأنه يكون من قبيل الوصف المتحد بالموصوف فيسري حكمه إليه.

فالحكم في هذه الصورة يبتني على الرأي في اجتماع الأمر والنهي، فإنه بناء على الامتناع يسري الحكم ويوجب الفساد، وبناء على الجواز لا يسري ولا يوجب الفساد.

والخلاصة: أن الصور الخمس من صور تعلق النهي ليس لها حكم واحد، ووجه الاختلاف فيها يرجع إلى سراية النهي من الجزء والشرط والوصف وعدمه، ففي أي مورد كانت السراية اقتضى الفساد، وفي أي مورد لم تكن السراية لم يقتض الفساد، عدا الصورة الثانية فإن فساد العبادة نشأ من النقيصة العمدية وإن لم يسر الحكم من الجزء إلى الكل.

وهنا ملاحظات:

الأولى: أن الآخوند رحمته الله اتفق مع الشيخ رحمته الله في الصورتين الأولى والثانية والرابعة من حيث النتيجة وهي اقتضاء النهي للفساد فيهما وإن اختلفا في الطريق، خصوصاً في الصورة الثانية فإن الشيخ أبطلها من جهة السراية بينما الآخوند أبطلها من جهة الإخلال العمدي.

الثانية: اختلف الآخوند والشيخ رحمته الله في الصورتين الثالثة والخامسة، ففي الصورة الثالثة أي تعلق النهي بالشرط فيما إذا كان النهي مولوياً فإنه يسري إلى المشروط، ويدخل في مصاديق النهي عن الوصف الملازم، ولذا

يقتضي الفساد، بينما الآخوند رحمته الله فرق بين الشرط التعبدي والتوصلي، ففي الأول قال بالسراية والإفساد دون الثاني.

وأما الصورة الخامسة ففرق الشيخ رحمته الله بين النهي المولوي والإرشادي فقال بالإفساد في الثاني دون الأول؛ لأن الوصف مفارق، بينما الآخوند رحمته الله التزم المولوية في الاثنين، إلا أنه أرجع المسألة إلى اختلاف المبني في جواز الاجتماع وامتناعه.

الثالثة: أن ظاهر كلام الآخوند رحمته الله اقتصار الكلام على العبادة دون المعاملة؛ إذ لم يتعرض للبحث فيها، واكتفى بالبحث في العبادة.

التفصيل الثالث: ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته ^(١)، وهو أيضاً مبني على التفصيل بين صور المسألة:

وحاصله (بتوضيح واختصار): أن النهي إذا تعلق بذات العبادة يقتضي فساده لا محالة.

وبيان ذلك: أن صحة العبادة ترجع إلى أحد مبنيين:

الأول: تعلق الأمر بها وهو مختار صاحب الجواهر رحمته الله ^(٢)، ودلالة النهي على فساد العبادة يكون في غاية الوضوح.

الثاني: اشتغال العبادة على الملاك المقتضي للتقرب وهو المختار، وهو كذلك يقتضي الفساد؛ لأن الملاك هو المقتضي للتقرب بالفعل المشتمل عليه،

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢١٦-٢١٨.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢١٦-٢١٨؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٢، ص ٨٧-

٨٨؛ ج ٩، ص ١٥٥.

وهذا الملاك علة تامة لبعث المولى، وأما الملاك المعدوم أو المغلوب لملاك النهي كالصلاة في الدار المغصوبة يستحيل أن يكون موجباً لصحة التقرب. فمثلاً: إذا فرضنا أن إكرام العالم الفاسق ليس فيه ملاك يقتضي طلبه، أو فرضنا أن ملاكه مغلوب لملاك حرمة امتنع التقرب به، وبما أن المفروض في المقام هو حرمة العبادة كشف ذلك كشفاً قطعياً عن عدم ملاك الأمر فيها، أو كونه مغلوباً لملاك ضده لا يصح التقرب بها قطعاً، ولذا فإن النهي فيها يقتضي الفساد.

وكذا الكلام في النهي المتعلق بجزء العبادة فإنه يقتضي فسادها أيضاً، بيان أن جزء العبادة إما أن يؤخذ فيه عدد خاص كالوحدة المعتبرة في السورة بعد الحمد بناء على حرمة قراءة القرآن، وإما أن لا يؤخذ فيه ذلك.

أما الأول فالنهي المتعلق به يقتضي فساد العبادة لا محالة؛ لأن الآتي به في ضمن العبادة إما يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه، وعلى كلا التقديرين يقتضي فساد العبادة؛ لأن المكلف إذا اقتصر عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدتها جزأها، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الإخلال بالوحدة المعتبرة في الجزء؛ لأنه قرأ سورة زائدة، ولذا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم في الفريضة سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر؛ لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السورة أو من جهة زيادة السورة، بل حتى إذا بنينا على جواز قراءة القرآن تفسد الصلاة في الفرض أيضاً؛ لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه، فيحرم القرآن بالإضافة إليه لا محالة.

ومثل ذلك يقال في الثاني، أي ما لم يؤخذ فيه عدد خاص، وعليه فبطلان العبادة في الصورتين ترجع إلى أحد أسباب:

الأول: كون العبادة مقيدة بعدم ذلك الجزء المنهي عنه فيكون وجوده مانعاً عن صحتها، وذلك يستلزم بطلاتها عند اقترانها بوجوده.

الثاني: كونه زيادة في الفريضة، فتبطل بسبب الزيادة العمدية.

الثالث: خروجه عن أدلة جواز مطلق الذكر في الصلاة، فإن دليل الحرمة يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرم، فيندرج الفرد المحرم في عموم أدلة بطلان الصلاة بالتكلم العمدي، والخارج عن عمومها هو الذكر غير المحرم وليس هذا منه.

وأما النهي عن الوصف الملازم للعبادة فإن رجوع إلى النهي عن نفس العبادة كان حكمه كالنهي عن الإجهار في القراءة، فإنه يرجع في الحقيقة إلى النهي عن القراءة الجهرية فيندرج في باب النهي عن جزء العبادة إذا كانت القراءة جزءاً، ويندرج في باب النهي عن نفس العبادة إذا كانت القراءة بنفسها عبادة مستقلة، وأما إذا لا يرجع إلى واحد من هذين فلا موجب لفساد العبادة بالنهي عن وصفها؛ لعدم سراية النهي إليها بوجه أصلاً، وأما النهي عن شرط العبادة فلا يقتضي الفساد؛ لأن متعلق النهي خارج عن ذات العبادة فلا يضر بها.

مثلاً: الصلاة مشروطة بالتستر، فلو فرضنا حرمة لبس خاص فإن لم يكن النهي عنه نهياً عن الصلاة معه فهو لا يوجب بطلاتها؛ لفرض مغايرة متعلقه لها، فيكون حاله حال النظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة، ولا

يفترق الحال بين الشرط التعبدي والتوصلي حتى في مثل الطهارات الثلاث؛ لأن شرط الصلاة هي الطهارة القلبية المقارنة للصلاة زماناً لا الغسلات والمسحات، وإنما هذه الأفعال محصلة للطهارة، فالغسلات والمسحات محصلة لشرط الصلاة وليست نفسها شرطاً للصلاة، فتكون النتيجة أن ما هو عبادة أي نفس الأفعال ليس شرطاً للصلاة، بل هي خارجة عنها، وما هو شرط للصلاة ليس بعبادة؛ لأن الطهارة القلبية تحصل قهرياً بعد أداء الأفعال، ولذا يحكم بصحة صلاة من صلى غافلاً عن الطهارة فانكشف اقترانها بها.

فتلخص: أن حال الشرائط حال بقية الأوصاف في أن النهي عنها لا يوجب فساد المشروط ما لم يسر النهي إليه، ومثله يقال في الوصف المفارق، وأما في الجزء والوصف الملازم فيسري، فالنهي يقتضي الفساد في صور ثلاث ولا يقتضيه في صورتين.

وهنا ملاحظات:

الأولى: لا فرق في الصحة على مسلك صاحب الجواهر وعلى مسلك النائيني قدس سرهما؛ لأن عدم تعلق الأمر بالشيء ناشئ من عدم وجود الملاك، فالصحة على مسلك صاحب الجواهر بيِّنُهُ ترجع إلى عدم الملاك أيضاً. نعم اختلف اللحاظ بينهما، فإن صاحب الجواهر بيِّنُهُ ناظر إلى الفعلية بينما النائيني بيِّنُهُ ناظر إلى الاقتضاء، فتأمل.

الثانية: اتفاق الميرزا مع الآخوند قدس سرهما في النتيجة في الصورة الأولى والثانية والرابعة وإن اختلفا في الاستدلال ببعض الشيء، واختلفا في

صورتين هما الثالثة والخامسة، فإن الآخوند عليه السلام فرق في الأولى بين الشرط التعبدي والتوصلي وقال بفساد العبادة في الأول دون الثاني، بينما النائيني عليه السلام قال بعدم فسادهما في الاثنين؛ لأن الشرط خارج عن المشروط.

وأما في الصورة الثانية فإن النائيني عليه السلام قال بعدم اقتضاء الفساد أيضاً؛ لكون الوصف خارجاً عن ذات الموصوف، بينما الآخوند عليه السلام فصل وأرجع المسألة إلى المبنى في مسألة جواز الاجتماع وعدمه.

الثالثة: أن النائيني عليه السلام كالآخوند عليه السلام اقتصر على تصوير المسألة بصورة تعلق النهي بالعبادة دون المعاملة مع أن البحث في الاثنين، ويمكن مناقشة هذه التفاصيل من وجوه:

أحدها: ما تقدم من أن النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة ظاهر في الإرشاد إلى المانعية، ومعه لا تصل النوبة إلى السراية وعدم السراية حتى يقال بفسادها تارة وبعدمه تارة أخرى، وقد عرفت تفصيله.

ثانيها: أن تفريق الآخوند عليه السلام بين الشروط والتزام النائيني عليه السلام بعدم الفساد فيها مطلقاً غير متصور؛ لأن ذات الشرط وإن لم يدخل في ماهية المشروط - على مسلك الآخوند - إلا أن التقيد به داخل فيه، فلا مناص من تلون العبادة بلونه، فإذا كان منهيّاً عنه اقتضى الفساد إما من جهة سراية النهي إلى المشروط فيكون مانعاً من صحتها، أو جهة عدم تطابق المأتي به للمأمور به وهو معنى الفساد.

وبذلك يظهر وجه المناقشة على مسلك النائيني عليه السلام أيضاً، لاسيما وأنه التزم بأن الغسلات والمسحات ليست بشرط، بل الشرط هو الطهارة

الحاصلة منها وإن كان للمناقشة في مسلكه هذا مجال أيضاً؛ إذ يمكن النقض عليه بمثل الصلاة، وأن الصلواتية ليست هي مجموعة الأجزاء والشرائط، بل الحالة المعنوية الخاصة والأجزاء والشرائط محصلات.

ويمكن مناقشته بالحل من جهة مخالفته لظواهر الأدلة، فإن الاستفادة من الآيات والروايات أن الطهارة هي ذات الوضوء والغسل لا النتيجة الحاصلة منهما، فتأمل.

ثالثها: أن تعلق النهي بالشرط حتى على مسلك النائي بِئْرِهِ ينبغي أن يقتضي الفساد؛ لأن الوضوء بالماء المغصوب يستلزم الإخلال بالغسلات والمسحات، فإذا فعلها العبد كان وضوؤه فاسداً، وفساده يوجب فساد الصلاة، فالقول الذي أفاده بِئْرِهِ لا محصل له.

رابعها: أن البحث لا يقتصر على العبادات بل يجري حتى في المعاملات، إلا أن العديد منهم لم يتعرض إلى صور النهي عن المعاملة. نعم ذكر الآخوند بِئْرِهِ أن من بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانها على حدة بمهم^(١)، لكنه بِئْرِهِ لم يتعرض لأمثله وشواهد، وكان الأولى التعرض له؛ لأنهم اختلفوا فيه.

ويمكن أن نستخلص من كل ما تقدم أن الكل متفق على أن تعلق النهي بذات العبادة يقتضي فسادها، وإنما الخلاف الواقع بينهم في تعلقه

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٦.

بجزء العبادة وشرطها ووصفها الملازم والآخر المفارق، والقول باقتضائه للفساد فيها وعدمه يرجع إلى أحد قولين:

الأول: القول بسراية النهي من الجزء والشرط ونحوهما إلى الكل، ولازمه أن مبغوضية الجزء والشرط تسري إلى الكل، فيمتنع التقرب بالعبادة؛ لعدم وجود الملاك، ولازمه الفساد.

الثاني: القول بظهور النهي المولوي فيها في المانعية، ولازمه فساد المأتي به لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، فإذا ثبت واحد من القولين في كل صورة من الصور ثبت الفساد وإلا فلا.

وعليه فالخلاف الواقع بينهم ليس في الكبرى بل في الصغرى، وأن الفساد فيها تارة يرجع إلى عدم وجود المقتضي إذا أخذ بمبدأ السراية، وتارة يرجع إلى وجود المانع إذا التزم بمبدأ عدم مطابقة المأتي به للمأمور به.

هذا من حيث التحليل الكلي للمطلب، وأما من حيث التفاصيل وتعيين الصواب في المسألة فالبحت فيه يقع في مقامات؛ لأننا تارة نقطع بالمانعية أو بالسراية، ولا مناص من الحكم بالفساد، وتارة نقطع بعدم ذلك، ولا مناص من الحكم بعدم الفساد، وتارة نشك، وحينئذ ينبغي الرجوع إلى الأصل اللفظي إن وجد، وإلى الأصل العملي إن لم يكن أصل لفظي، وهذا ما ستعرض إليه في المطلب التالي.

المطلب الثالث: في تعيين الأصل اللفظي والعملي في المسألة

قبل استعراض الأقوال ومناقشتها لابد من تأسيس الأصل الذي نرجع إليه عند الشك، فإنه إذا تعلق النهي بصورة من صور النهي بالعبادة أو المعاملة فلا يخلو الأمر من حالات:

الأولى: أن نلتزم بأن النهي بأي صورة من الصور يسري إلى الكل، ولا مناص من الحكم بالفساد.

الثانية: أن نلتزم بأن تعلق النهي المولوي بأي نحو من الأنحاء يرشد إلى وجود المانع من العبادة والمعاملة، ولا مناص من الحكم بالفساد.

الثالثة: أن نلتزم بعدم السراية وعدم المانعية، ولا مناص من الحكم بالصحة.

الرابعة: أن نقع في الشك فلا نلتزم بواحد من هذه الالتزامات، وحيثئذ ينبغي تعيين الأصل العام الذي نرجع إليه في حالة الشك؛ لتكون النتيجة مطابقة له.

والأصل الذي ينبغي تعيينه تارة يكون لفظياً، وهو العموم والإطلاق الذي يرجع إليه عند عدم حسم النتيجة لإثبات الصحة أو الفساد، وتارة يكون عملياً، وهو الأصل العملي الذي يرجع إليه عند فقدان الأصل اللفظي، فهنا بحثان:

الأول: في تعيين الأصل اللفظي.

والبحث فيه يقع تارة في المسألة الأصولية، وتارة في المسألة الفرعية
فهنا مسألتان:

المسألة الأولى: تعيين الأصل في المسألة الأصولية

اختلف القوم في تعيين الأصل اللفظي في المسألة الأصولية عند
الشك في اقتضاء النهي للفساد وعدمه إلى أقوال، فأثبتته قوم وانكره قوم،
وربما يفصل بين الدلالة اللفظية فيقال بالعدم والدلالة العقلية فيقال
بالوجود، فهنا أقوال:

القول الأول: للمثبتين، وهم جماعة منهم السيد المجاهد عليه السلام ونسبه إلى
جمع ممن سبقه^(١)، والميرزا القمي عليه السلام في القوانين^(٢)، والشيخ محمد تقي عليه السلام
في الهداية^(٣)، والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٤) وغيرهم^(٥)، واستدلوا له
بوجوه عمدتها ثلاثة:

الأول: دعوى أن الصحة حكم شرعي يفتقر إثباته إلى دليل شرعي،
فالحكم بثبوتها من دون دليل تشريع محرم.

(١) مفاتيح الأصول: ص ٥٢٨-٥٢٩.

(٢) القوانين: ج ١، ص ١٥٥.

(٣) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٠.

(٤) الأصول: ج ٤، ص ٧٩.

(٥) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٣٠.

الثاني: أن أحكام العبادات والمعاملات توقيفية ومنها الصحة، فإذا شككنا فيها فالأصل عدمها.

الثالث: دليل العقل القاضي بالملازمة بين النهي والفساد، ويمكن تقريره بأكثر من بيان:

البيان الأول: أن العبادة لا تتحقق إلا بأحد أمرين هما: وجود الملاك وتعلق الأمر بها، فلولا وجود الملاك للمقربية في الصلاة لا يصح التعبد بها؛ لأن فاقده الشيء لا يعطيه، وإذا تعلق الأمر بها كشف عن وجود الملاك، وصح التقرب بها، فإذا لوحظ تعلق النهي بها كشف عن عدم وجود الملاك، وإلا استلزم الخلف، واستحال تعلق الأمر به؛ لأن الأمر تابع للملاك.

البيان الثاني: أن تعلق النهي بالعبادة كاشف عن مبغوضيتها للمولى، والمبغوض لا يصلح أن يكون مقرباً عقلاً؛ لاستلزامه الخلف.

البيان الثالث: أن تعلق النهي بالعبادة يورث الشك في صحتها إذا جاء بها العبد مع الجزء أو الشرط أو الوصف المنهي عنه، ولا مناص من الحكم بفسادها؛ لأن القول بالصحة يستلزم التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه.

وتوضيح ذلك: أن الحكم بالصحة متفرع عن كون المأتي به عبادة، لأن الصحة حكم والعبادة موضوع، والحكم تابع للموضوع، ومع تعلق النهي بها أو بجزئها أو شرطها يشك في كون المأتي به عبادة فلا يصح الحكم بصحتها؛ لاستلزامه التمسك بالحكم قبل ثبوت الموضوع، وهو محال يفكك بين العلة والمعلول، بل يستلزم حدوث المعلول من دون علة.

القول الثاني: للمنكرين وهم الأكثر. منهم الآخوند صاحب^(١)، والحائري والنائيني والمحقق العراقي قدست اسرارهم كما في تقريراتهم^(٢)، والمحقق الأصفهاني^(٣) والسادة الحكيم والشاهرودي في تقريراته، والبجنوردي والخوئي قدست اسرارهم^(٤) وغيرهم^(٥). يظهر من إطلاق كلامهم بنفي وجود الأصل في المسألة إرادة الأعم من الأصل الأماري والعملي، ومنشأ هذا النفي يعود لأمرين:

أحدهما: إنكار وجود عموم أو إطلاق يمكن الركون إليه لإثبات الفساد أو الصحة، ويمكن إثباته بطريقتين:

الطريق الأول: دعوى وجود العلم الوجداني الناشئ من الاستقراء الخارجي، فإنه لم يقدّم لنا دليل يثبت لنا نتيجة المسألة بعد الفحص وتتبع الكلمات، فإنه من قبيل ما لو كان لبان؛ لوجود الداعي إلى نقله، فيكون هذا تخصيصاً للقاعدة المنطقية القائلة بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٤.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ١٨٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢١٢؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٥-٤٥٦.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٩١.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٩٢؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٣١-٤٣٢؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٩١؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٦٠-١٦١.

(٥) انظر منتهى الأصول: ج ٣، ص ١٨٢؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٢٧٧؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٦١١؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٧.

إن قلت: يمكن إثبات ذلك بواسطة الاستصحاب.

بتقريب: أن دلالة النهي على الفساد بالدلالة اللفظية حادثة، والأصل عدمها، فيثبت بالاستصحاب عدم دلالة النهي على الفساد.

إلا أنه غير وجيه؛ لأن الاستصحاب يتقوم بوجود حالة سابقة متيقنة للشيء، وهي مفقودة في المقام؛ لأننا لم نعلم الحالة السابقة لدلالة النهي هل دالة على الفساد أم لا؟ فالمسألة من مصاديق الشك الساري لا الطاري، والاستصحاب لا يجري في صورة الشك الساري.

الطريق الثاني: أن الدلالة اللفظية إما ترجع إلى الوضع أو إلى الظهور، وكلاهما منفيان.

وبيان ذلك: أن الشك في دلالة النهي على الفساد وعدمه تارة يرجع إلى الأصل اللفظي وتارة يرجع إلى العقل، والأول منهما على نحوين:

الأول: أن يرجع إلى الشك في دلالة صيغة النهي على الفساد وعدمه، والقاعدة فيه عدم الدلالة؛ لأن صيغة النهي موضوعة لإنشاء النسبة الجزرية أو لإنشاء طلب الترك - على الخلاف المعروف في المسألة - والصحة والفساد أجنيان عن هذا الوضع.

الثاني: أن يرجع إلى الظهور - أي ظهور النهي في الفساد - ولا ظهور؛ إذ لو كان ظهور لم تصل النوبة إلى الشك، وعلى فرض وقوع الشك في ذلك فيمكن إثبات عدم الدلالة بضميمة أصالة العدم.

ثانيهما: إنكار وجود ملازمة عقلية بين النهي والفساد تثبت الفساد، وربما يقال بالتمسك بالاستصحاب لإثبات الفساد.

بتقريب: أن الملازمة أمر حادث فيستصحب عدمها، إلا أن هذا القول باطل لوجهين:

الأول: أن المسألة من مصاديق الشك الساري لا الطاري؛ لأن الكلام في أصل ثبوت وعدمها هكذا ملازمة أزلاً وعدمها، وما دمنا لا نعلم بثبوتها أو عدم ثبوتها انتفى اليقين السابق، ويبطل الاستصحاب.

الثاني: أن دلالة النهي على الفساد وعدمه ليس مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، والاستصحاب قاصر عن شموله؛ لما ثبت في محله من أن الاستصحاب لا يجري إلا في الحكم الشرعي أو الموضوع الذي له حكم شرعي، وثبوت الملازمة بين النهي والفساد وعدمه أمر عقلي لا علاقة له بالحكم الشرعي ولا بموضوعه.

ويتحصل مما تقدم: إنكار وجود أصل لفظي أو عقلي يمكن الركون إليه لإثبات دلالة النهي على الفساد أو عدمه؛ إذ لو كان هناك أصل لم تصل النوبة إلى الشك، وعليه فلم يبق أمامنا إلا التمسك بالأصول العملية.

القول الثالث: هو التفصيل بين مقتضى الدلالة اللفظية والدلالة العقلية بنفي وجود الأصل في الأول وإثباته في الثاني.

وبيان ذلك: أن الأصل اللفظي الذي يرجع إليه في المسألة غير موجود؛ لأنه من مصاديق ما لو كان لبان، إلا أن الأصل العقلي موجود، وهو يستند إلى أحد أمرين:

الأول: ظهور حال المولى أنه لا ينهى عن الشيء إلا إذا كان مبغوضاً له، ولا تجتمع المبغوضية والمحبوبة للشيء في وقت واحد، فإذا أتى العبد

بشيء نهاه المولى عن جزئه أو شرطه أو وصفه لم يقع مقرباً، ولازم عدم المقربية الفساد.

والثاني: بناء العقلاء، فإنهم يرون العبد الذي أراد إطاعة المولى بصلاة نهاه عن جزئها كقراءة العزائم، أو شرطها كالساتر الحرير، أو وصفها الملازم كالجهر في موضع الإخفات، أو وصفها المفارق كالصلاة في الأرض المغصوبة أنه لا يخلو من أحد حالين:

أحدهما: أن يكون عاصياً، ولا يصح التقرب إلى المولى بالمعصية.

وثانيهما: أن يكون متجرباً، وحينئذ إن قيل بحرمة التجري ووقوع العصيان فيه فالأمر فيه ظاهر، وإن قيل بقبحه دون حرمة فكذلك، لأن القبح يتنافى مع العبادة، فلا يصح التقرب إلى المولى بالقبح.

والخلاصة: أن العقلاء لا يرون العبد مطيعاً إذا أتى بعبادة نهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أنه عاص أو متجر، وفي الحالتين يحكم بفساد عبادته واستحقاقه الذم وهو المطلوب.

وربما يمكن القول بوجود أصل لفظي في المقام يعين الحكم عند الشك يعضد الأصل العقلي، وهذا الأصل يعود إلى النصوص العامة الناهية عن جعل المعصية طريقاً إلى العبادة، نظير قولهم: ﴿لا يطاع الله من حيث يعصى﴾^(١).

(١) الشرائع: ج ٢، ص ٥٥٨ ح مصباح الفقيه: ٢ ق ١، ص ١٤٦؛ القواعد الفقهية: ج ١، ص ٢٦٠؛ جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٦؛ وقاية الأذهان: ص ٣٩٤.

وبيان ذلك: أن الرواية نافية في مقام النهي، وهي ظاهرة في النهي عن جعل الطاعة غاية للمعصية، فلا يصح أن يرتكب العبد الحرام لأجل الوصول إلى الطاعة، وهذا يتصور على نحوين:

الأول: أن يتخذ العبد ذات الحرام طريقاً إلى الطاعة، كما لو أخذ الربا لأجل مساعدة الفقراء، أو بناء الأوقاف وإعمار المساجد.

الثاني: أن يرتكب الحرام في أثناء الطاعة، كما لو صلى في الدار المغصوبة أو باللباس الحرير ونحو ذلك، والحديث وإن كان ظاهراً في المعنى الأول، إلا أن إطلاقه يشمل الثاني أيضاً؛ لأن حيثية المعصية موجودة فيه.

فالنهي عن مقارنة الطاعة والمعصية في العمل الواحد يصلح أن يكون أصلاً عاماً نرجع إليه عند الشك؛ للحكم بفساد العبادة إذا أتى العبد بها مع ارتكاب المحرم في جزئها أو شرطها أو وصفها، وربما يلوح إليه مثل قول الصادق عليه السلام المروي في الكافي عن الفضل بن أبي قرّة قال: ﴿كتب رجل إلى الحسين عليه السلام: عطني بحرفين، فكتب إليه: من حاول أمراً بمعصية الله كان أفوت لما يرجو، وأسرع لمجيء ما يحذر﴾^(١).

بتقريب: أن الإتيان بالعبادة مع الجزء المنهي عنه أو الشرط هو وقوع في المعصية بالنسبة إلى الجزء أو الشرط، فتأمل.

(١) الكافي: ج ٢، ص ٣٧٣، ح ٣؛ الوسائل: ج ١٦، الباب ١١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٥٣، ح ٢١٢٢٢.

وما رواه البرقي في المحاسن عن خيثمة الجعفي قال: سأل عيسى بن عبد الله القمي أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - فقال: ما العبادة؟ فقال: ﴿حسن النية بالطاعة من الوجه الذي أمر به﴾^(١).

بتقريب: أن الإتيان بالعبادة مع الجزء أو الشرط أو الوصف المنهي عنه ليس من الوجه الذي أمر به، فيدل على الفساد.

هذا وربما يقال بوجود أصل أماري في المقام إلا أنه يثبت الصحة لا الفساد. وتقريره: أن البحث في دلالة النهي على الفساد وعدمه تارة يقع في عالم الثبوت، والبحث فيه يرجع في حقيقته إلى البحث في ثبوت الملازمة بين النهي والفساد وعدمها، والشك في الثبوت يكفي للحكم بعدمه؛ لأن إثباته يحتاج إلى حجة معتبرة، وتارة يقع في عالم الإثبات، فيشك في دلالة النهي على الفساد بإحدى الدلالات المعتبرة، وبما أن الدلالة تحتاج إلى إثبات فيكفي للحكم بعدم الدلالة الشك بها.

فتكون النتيجة في الحالتين هو عدم أحراز الفساد، سواء كان الشك في العبادات أو في المعاملات، وإذا لم يثبت الفساد كان المرجع إطلاقات الأدلة وعموماتها، وهي تثبت الصحة.

ونلاحظ هنا أن الصحة نثبت بواسطة الحكم بعدم الفساد، وهو أصل عقلائي أماري يقضي به العقلاء لدى الشك في حدوث كل حادث؛ لأن الحدوث يحتاج إلى إثبات، إلا أن الصواب على خلافه لوجهين:

(١) المحاسن: ص ٢٦١، ح ٣٢١؛ الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥٣، ح ١٠٥.

أحدهما: لأن عمومات الأدلة وإطلاقاتها لا يمكنها إثبات الصحة؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وتوضيح ذلك: أن الصحة حكم شرعي لا يحكم بها إلا إذا كان العمل المأتي به جامعاً لأجزائه وشرائطه، فإذا جاء العبد بالعبادة أو المعاملة مع الجزء أو الشرط المنهي عنه يشك في كونها مصداقاً للعام أو المطلق حتى يقال بصحتها أم لا فيقال بعدمها، فالتمسك بالعام أو المطلق لإثبات الصحة تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ثانيهما: أن التمسك بالأصل العقلاني مبتلى بالمعارضة؛ لإمكان القول بأن الصحة أمر حادث أيضاً فأثباتها يحتاج إلى دليل، فما لم يثبت الدليل لا يمكن الحكم بالصحة.

والحاصل: لا يبعد صحة القول بوجود أصل لفظي أو عقلي نرجع إليه عند الشك في دلالة النهي على الفساد وعدمه؛ لأن العبادة الواقعة في حيز النهي نهى الشارع من جعلها في طريق الطاعة، وحكم العقل والعقلاء بعدم صحة التقرب بها إليه، فإذا أتى بها العبد كذلك وقعت فاسدة لا محالة.

وهنا ملاحظات هامة ينبغي ذكرها:

الأولى: أن أصحاب القول الأول وهم المبتون استدلوا على إثبات الأصل بالأدلة العقلية، وهذا يكشف عن التزامهم بثبوت الأصل العقلي لا اللفظي، وهو يتطابق مع القول الثالث في النتيجة، ولكن يختلف معه في الطريق.

الثانية: أن أصحاب القول الثاني أنكروا الأصلين اللفظي والعقلي، وقد عرفت ضعفه؛ لثبوت كلا الأصلين.

الثالثة: أن استدلال البعض بالاستصحاب لإثبات الفساد غير وجيه؛ لأن الاستصحاب أصل عملي لا يمكن الركون إليه في تعيين الأصل الأماري؛ لتأخره رتبة. نعم كان بالإمكان التمسك بأصالة العدم بناء على أنها أصل عقلائي لإثبات ذلك.

الرابعة: ربما يمكن القول بإمكان حل الاختلاف الواقع بين الأقوال عن طريق التأمل في معنى الصحة والفساد، فإن المقصود بهما في العبادة أحد معان ثلاثة:

الأول: موافقة المأتي به للمأمور به، وفي مثلها لا ينبغي الشك في فسادها؛ لأن لازم الإتيان بالعبادة مع الجزء أو الشرط المنهي عنه هو عدم الموافقة، وهو يوجب الفساد، ومعه لا معنى للبحث عن الأصل؛ لانتفاء الشك موضوعاً.

الثاني: وفاء العمل بالملاك وعدمه، فإن العبد إذا أتى بالعمل المنهي عنه قد يشك في أن المأتي به وفي بالملاك أم لا؟

وهو في هذا لا يخلو من احتمالات ثلاثة؛ لأنه تارة يلتزم بأن تعلق النهي بالعبادة ينفي وجود ملاك الأمر بها، وفيه لا مناص من الالتزام بالفساد؛ لأن الإتيان بالعبادة حينئذ يكون بلا ملاك.

وتارة يلتزم ببقاء ملاك الأمر، وفي عين الحال يلتزم بامتناع اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد، وفيه لا مناص من الحكم بالفساد أيضاً؛ لغلبة ملاك النهي على ملاك الأمر.

وتارة يلتزم ببقاء ملاك الأمر ولكن يلتزم بجواز الاجتماع، ولا مناص فيه من التزام غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر؛ لأنه إذا التزم بخلاف ذلك بأن غلب ملاك الأمر على ملاك النهي استلزم لغوية النهي، وهو مناف للحكمة، ولا يقع المحذور إذا غلب ملاك النهي؛ لأن ملاك الأمر يمكن تحصيله في غير موارد النهي.

إن قلت: يمكن القول بوقوع الكسر والانكسار في الملاكين، ويقال بأن الإتيان بالعبادة مع الجزء أو الشرط المنهي عنه يستوفي بعض الملاك أو معظمه وهذا يكفي.

قلت: هذا غير وجيه؛ لأنه حتى على القول بالكسر والانكسار فإن نزول مصلحة الصلاة - مثلاً - عن رتبها قبل النهي لا يخلو من احتمالات:

أحدها: أن يراد نزولها في الثواب، نظير من صلى في الحمام بالقياس إلى من صلى في المسجد.

ثانيها: أن يراد به كمال الصلاة ونقصانها.

ثالثها: أن يراد به مقبوليتها وعدم مقبوليتها.

والمسألة لا تخلو من هذه الاحتمالات، والفرض الأول خارج عن موضوع البحث؛ لأن الكلام في صحة العمل وفساده لا في ثوابه وعدمه.

والفرض الثاني يؤكد ما ذكرناه؛ لأن الصلاة الكاملة هي الجامعة لأجزائها وشرائطها، ومع الإتيان بها مع جزء أو شرط منهي عنه كانت ناقصة، والنقصان يلازم الفساد عرفاً وشرعاً.

والفرض الثالث كذلك؛ لأن المقبولية والعدم أمر بسيط لا يتصور في الصلاة أن تكون تارة مقبولة وتارة أكثر مقبولة، بل هي إن كانت جامعة لأجزائها وشرائطها كانت مقبولة، بناء على الملازمة بين الصحة والقبول وإن كانت ناقصة كانت غير مقبولة، فتأمل.

الثالث: مقربية العمل وعدمه، وهذا قد يتصور فيه الشك من جهة القول بأن المبعوضة الفعلية للعمل هل تتنافى مع مقربيته أم لا؟

وقد عرفت وجه المنافاة بينهما، فلا مناص من القول بعدم أجزاء المأتي به عن المأمور به؛ لعدم التطابق بينهما؛ لأن المأمور به هو العبادة الخالية من الجزء أو الشرط المنهي عنه، والمأتي به هو المقترن بذلك؛ لذا لا يمكن الاكتفاء به؛ لأن ما جعله المولى مقرباً لم يأت به العبد في الخارج، ومعنى ذلك لزوم الإعادة أو القضاء، وهو مساوق للفساد.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الحكم بالفساد أمر يمكن أن يتفق عليه الجميع بأي معنى من معاني الصحة التزامنا، سواء أقررنا بوجود أصل أماري في المسألة أم لا. هذا بعض ما يتعلق بتعيين الأصل الأماري.

وأما إذ فرضنا إنكار هذا الأصل فما هو الأصل العملي الذي نرجع إليه عند الشك؟

ظاهر كلام القوم هو إنكار وجود أصل عملي في المسألة الأصولية أيضاً^(١)، إلا أن الصواب هو وجوده؛ لأن المسألة في إطارها العام تدخل في الشك في فراغ الذمة بعد العلم باشتغالها، وهي مجرى الاشتغال.

وتوضيح ذلك: أن المكلف يعلم بوجود العبادة وبحرمة الإتيان بها مع الجزء أو الشرط أو الوصف المنهي عنه - كما هو مفروض المسألة - غاية الأمر أنه أتى بها كذلك، وحينئذ يشك في أن ما جاء به وقع مصداقاً للطاعة أم مصداقاً للمعصية، والشك لا يزول إلا إذا تيقن العبد بفراغ ذمته من التكليف، وهو لا يحصل إلا بالاجتناب عن الجزء أو الشرط المنهي عنه، وهو معنى الاشتغال.

وأما الأصول العملية الأخرى فخارجة عن الموضوع؛ لأن الاستصحاب يتقوم بالعلم بالحالة السابقة للشيء، والمفروض أننا نجهلها، كما أن العلم بوجود التكليف وتعلقه بالذمة ينفي موضوع البراءة، وليس المسألة من الدوران بين محذورين ليلمسك فيها بالتخير، فيتعين الاشتغال.

المسألة الثانية: تعيين الأصل في المسألة الفرعية

ربما يمكن القول بوجود أصل أماري في المسألة الفرعية - وهي العبادة أو المعاملة الواقعة في الخارج - يعين لنا الحكم عند الشك، وقد اختلفوا فيه إلى قولين:

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٨٤؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٩١؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢١٢؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٦١؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٨٣؛ الأصول: ج ٤، ص ٧٨.

الأول: هو الصحة في الاثني، ويستند إلى التمسك بإطلاق دليل العبادة أو المعاملة فتثبت الصحة، ويمكن بيان ذلك بوجهين:

أحدهما: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله^(١)، وحاصله (بتوضيح وإضافة): أن المكلف إذا صلى مع اللباس الحرير - مثلاً - يشك في مانعية النهي عن الصلاة، وما دام لم يثبت دليل على المانعية كما هو مفروض المسألة وفي عين الحال إطلاق دليل العبادة موجود في المقام، ومن هنا لم يشك أحد في فساد الصلاة قبل تعلق النهي، فالنهي صار بمنزلة المانع من الإطلاق، وما دام لم يثبت فإن الإطلاق باق على حاله وهو يقتضي الصحة.

والخلاصة: أن إطلاق دليل العبادة موجود قبل تعلق النهي، وبعد تعلقه يشك في أنه صار مانعاً منه أم لا، وحيث إن المانعية تحتاج إلى إحراز ولم تحرز فإن الإطلاق يبقى على حاله، وهو يثبت الصحة لا الفساد.

ثانيهما: أن الأمر معلوم الحدوث، وإطلاقه يشمل جميع صور العمل إلا ما أخرجه الدليل، كصلاة الحائض مثلاً والبيع الربوي.

وبعد تعلق النهي بالجزء أو الشرط يشك في أن هذا النهي يصلح دليلاً مانعاً من التمسك بإطلاق الأمر أو عمومه أم لا؟ ومع الشك في الدليلية يتمسك بأصالة عدم الدليلية، فيبقى إطلاق الأمر بلا معارض، وهو يثبت الصحة.

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٩٢.

نعم ربما يناقش من جهة أن التمسك بالإطلاق أو العموم في مثله يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يوجب حرمتها، فتخرج موضوعاً عن حيز الإطلاق والعموم؛ لعدم تعلق الأمر بها، فإثبات صحتها بواسطة أحدهما يستلزم إثبات الموضوع بواسطة دليل الحكم.

والثاني: التفصيل بين المعاملة فقالوا بوجود الأصل اللفظي وبين العبادة فقالوا بعدم وجوده.

وبيان ذلك: أن العبادات ليس لها أصل لفظي من عموم أو إطلاق يدل على صحتها بعد تعلق النهي بها، والشك في صحتها أو فسادها إما لعدم وجوده أو للإشكال المتقدم؛ لذا لا مناص من التمسك بالأصول العملية فيها.

وأما المعاملات فلها ذلك، نظير عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وإطلاق: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) ونحو ذلك عند الشك في صحتها وفسادها.

مثلاً: إذا ورد النهي عن البيع وقت النداء وشك في صحته وفساده يرجع في الحكم بصحته إلى إطلاق دليل الإمضاء، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) أو عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) لأن المفروض عدم ثبوت

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية ١٤٣

المقيد للإطلاق والعموم، وفي عين الحال لم يثبت أن النهي يفيد الفساد، فالعموم والإطلاق يفيدان الصحة.

هذا إذا قيل بذلك، وعلى فرض إنكاره أو دعوى الاستمرار على حالة الشك لعدم خلو الأصل المذكور من الإشكال تصل النوبة إلى التمسك بالأصول العملية.

الثاني: في تعيين الأصل العملي

اختلفوا في تحديد الأصل الذي يرجع إليه لتعيين الوظيفة عند فقدان الأصل الأماري، فذهب الأكثر ولعله المشهور بينهم إلى التمسك بالاشتغال في العبادات والمعاملات معاً، وهو يثبت أصالة الفساد^(١).

وبيان ذلك (بتوضيح وإضافة): أما في العبادات فلأن صحة العبادة تتقوم بأحد أمرين:

الأول: أن يكون المأتي به كالصلاة في الدار المغصوبة مصداقاً للمأمور به، أي تكون متعلقاً للأمر الشرعي.

الثاني: أن تكون مشتملة على الملاك حتى في صورة تعلق النهي بها.

وكلا الأمرين باطلان. أما الأول فلما عرفت من استحالة كون العبادة المنهي عنها مصداقاً للمأمور به، والتمسك بالإطلاق أو العموم لإثباتها

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٤، درر الفوائد: ج ١، ص ١٨٧؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٦؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٨٤؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٦٢؛ الأصول: ج ٤، ص ٧٨؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٦١٢.

يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، وأما الثاني فلأن إحراز وجود الملاك يتم بأحد طريقين هما: تعلق الأمر بها فإنه يكشف إنياً عن وجود الملاك؛ إذ لولا الملاك لم يتعلق الأمر، وموافقة الفعل المأتي به للطبيعة المأمور بها، وبعد تعلق النهي بها لا يبقى أمر، لا سيما على مبنى استحالة اجتماع الأمر والنهي، ولا توجد موافقة؛ لوضوح أن العبادة المنهي عنها ليست هي المأمور بها، والنتيجة في النهاية هي وجوب الإعادة والقضاء تحصيلاً للفراغ اليقيني، وهو معنى الفساد.

وأما في المعاملات فلأن الشك فيها يرجع إلى الشك في حصول الأثر المترقب منها، والأصل عدم حصوله، فمثلاً: إذا شككنا في صحة نكاح الشغار أو صحة الطلاق في أيام الحيض أو البيع الغبني ولم يكن دليل من عموم أو إطلاق يثبت الصحة أو الفساد رجعنا إلى الأصل، وهو يقتضي الفساد؛ لأن الشك في صحة النكاح يرجع إلى الشك في حصول العلقة الزوجية بين الرجل والمرأة فيحكم بعدم حصولها استصحاباً لعدمها، وهذا معنى أصالة الفساد المشتبهة على الألسن في المعاملات.

وربما يناقش الأصل المذكور في العبادات من جهة أخصيته من المدعى. وبتقريب: أن صحة العبادة تتقوم بالأمرين المذكورين ويصح في العبادات التي تتقوم بالأمر وقصد القرية، وأما العبادات التي ذاتها العبادة كالسجود والدعاء وقراءة القرآن والتسبيح والتهليل فلا تتقوم بصحتها بذلك، ومقتضى القاعدة فيها لدى الشك في صحتها وفسادها هو الصحة؛ لأن عبادتها لا تتقوم بالأمر حتى يقال بأن عدم الأمر يكشف عن فسادها،

بل تتقوم بملاك العبادة، وهو ملازم ذاتي لها، والصواب عدم صحة المناقشة؛ لأن تعلق النهي بها ذاتيه العبادة يكشف عن عدم إرادة المولى التقرب إليه بها في مورد النهي، فيدل على مبعوضيتها في ذلك الحال، فلو أتى بها العبد لم تقع مقربة، وهو معنى فسادها. هذا في العبادة.

وأما في المعاملة فربما يناقش في استصحاب عدم ترتب الأثر فيها من جهة عدم وجود المقتضي له.

وتوضيح ذلك: أن مقتضى الأصل وإن كان عدم حصول الأثر المترتب عليها، إلا أن الاستصحاب لا يمكن التمسك به هنا؛ لوجود أصل سببي سابق عليه يرفع الشك موضوعاً، وهو أصالة البراءة.

فمثلاً: إذا شككنا في اعتبار الشيء في صيغة عقد النكاح كاعتبار الماضوية أو العربية ولم يكن عموم أو إطلاق يتمسك به لرفعه وفحصنا عن ذلك ولم نعثر على ما يثبت أمكن التمسك بالبراءة العقلية والشرعية لرفعه؛ لرجوعه إلى الشك في أصل التكليف من جهتين:

جهة الشك في وجوب الجزء أو الشرط، وجهة الشك في وجوب إعادة العقد، وفي الاثنين تجري البراءة، ولازم ذلك حصر الأجزاء والشرائط بالمعلومة منها ونفي الوجود عن المشكوك، وحينئذ لا مناص من ترتب الأثار عليها، ولا يبقى موضوع للاستصحاب حتى ينفي ترتب الأثر، فهي نظير التمسك بالبراءة لدى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي، فإنها واردة على أصالة الاشتغال وعلى استصحاب الاشتغال؛ بداهة أن المكلف

المعتمد في الأصول ١٤٦

إذا جاء بالأقل لا يقطع بعده بالاشتغال فيتنفي موضوعه، ومعه يبطل أصل
الاشتغال كما يبطل استصحابه.

والحاصل: أن الأصل الذي ينبغي التمسك به في المعاملات هو البراءة،
وهو يثبت الصحة وترتب الأثر، والاستصحاب الذي تمسك به المشهور
لنفي الأثر لا يجري لانتفاء موضوعه.

المطلب الرابع: في الأقوال وإشكالاتها ونتائجها

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في ملامح البحث ومقدماته

اختلفوا في دلالة النهي على الفساد وعدمه إلى أقوال تجاوزت العشرة، ذكرها العلامة عليه السلام في النهاية^(١)، والشيخ محمد تقي عليه السلام في هداية المسترشدين^(٢)، وغيرهما^(٣)، ولعل أهمها أربعة:

الأول: الدلالة على الفساد مطلقاً في العبادات والمعاملات. حكي هذا عن أكثر العامة، بل في الإحكام ذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وجميع أهل الظاهر وجماعة من المتكلمين إلى الفساد مطلقاً^(٤).

والثاني: الدلالة على الصحة مطلقاً. نسب إلى أبي حنيفة والشيخاني^(٥)

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٤-٨٦.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) تقارير المجدد: ج ٣، ص ٩٦-٩٨؛ القوانين: ج ١، ص ١٥٩؛ وانظر مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٤٩.

(٤) الإحكام: ج ٢، ص ٤٠٧؛ وانظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٥؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٥.

(٥) الإحكام: ج ٢، ص ٤١١؛ القوانين: ج ١، ص ١٦٣؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٦٣.

وفخر المحققين من أصحابنا^(١)، وهو ظاهر الشيخ الحائري^{رحمته} كما في تقريراته^(٢) وصریح الإيرواني^{رحمته}^(٣).

والثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات بالقول بالفساد في الأولى دون الثانية. نسب إلى أكثر أصحابنا، واختاره جمع من العامة^(٤).

والرابع: التفصيل في المعاملة أيضاً بين ما إذا تعلق النهي بالسبب فلا يوجب الفساد، وإذا تعلق بالمسبب فيوجبه، وهو الظاهر من كلمات بعض المتأخرين والمعاصرين^(٥)، وفصل صاحب الكفاية^{رحمته} تفصيلاً آخر فرق فيه بين السبب والمسبب فقال لا يوجبه، وبين الأثر وقال يوجبه.

هذا ولأصحابنا المتأخرين والمعاصرين تفصيلات أخرى ستعرفها إن شاء الله تعالى.

وأما باقي الأقوال فهي لا ترجع إلى محصل مهم يذكر؛ لأن بعضها فرق بين الفساد بحكم العرف وبين العقل وبينهما وبين الشرع، وبعضها فرق بين

(١) انظر مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٦٣.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ١٨٧.

(٣) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٤٣.

(٤) القوانين: ج ١، ص ١٥٩؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٥؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ٩٨؛ وانظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٩١.

(٥) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٢٥؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٣؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ٩٧؛ كفاية الأصول: ص ١٨٧؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٢؛ الأصول: ج ٤، ص ٨٤-٨٥؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٠٠؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٦٢.

الفساد في اللغة والوضع، وبعضها يرجع إلى الاختلاف في تحديد الصغرى لا الكبرى، وكل ذلك لا يستند إلى دليل، أو يرجع إلى هذه الأقوال الأربعة؛ لذا لا ينبغي إطالة الكلام فيها، وقبل استعراض أدلة الأقوال ينبغي تقديم مقدمات:

الأولى: أن مرادهم من اقتضاء النهي للفساد وعدمه هو النهي المولوي لا الإرشادي؛ لاتفاق الكلمة على أن النهي الإرشادي يقتضي الفساد؛ لأنه يرد لبيان الحكم الوضعي وهو المانع من العبادة أو المعاملة، وقد عرفت تفصيل ذلك فيما تقدم، بخلاف النهي المولوي فإن للنزاع فيه مجالاً؛ لإمكان القول بسرية النهي التحريمي عن الجزء أو الشرط أو الوصف الملازم أو المفارق إلى الكل فيقتضي الفساد، ويمكن إنكاره فلا يقال بالفساد، وإنما يترتب عليه العصيان واستحقاق العقوبة فقط، نظير البيع الغرري ونكاح الباكر دون إذن والدها، فإن الغرر يثبت الخيار لا الفساد، والنكاح يتوقف على الإذن لا البطلان كما هو صريح بعض الفتاوى.

الثانية: أن القول بالفساد وعدمه مبتن على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لاستحالة اجتماع الضدين، ولا مناص من ترجيح الحرمة؛ لأن ترجيح الأمر يستلزم لغوية النهي، وأما على القول بجواز الاجتماع فلا مانع من القول بصحة العمل مع ارتكاب المعصية بسبب ارتكاب المنهي عنه.

الثالثة: أن مدار البحث ينبغي أن يقع في مقام الامتثال، وأن متعلق الأمر والنهي في العبادة هو الحصة الخاصة من الطبيعة العبادية لا مطلق

الطبيعة؛ بدهة أن طبيعة الصلاة بما هي محبوبة للمولى مأمور بها، وقد تعلق النهي بالصلاة في الدار المغصوبة، وحيث يرد الإشكال في مقام الامتثال لدى الإتيان بالصلاة في المغصوب، فإنها من حيث الطبيعة الصلاتية مأمور بها، ومن حيث وقوعها في الدار المغصوبة منهي عنها، وعلى هذا هل يقال بأن الغضب يسبب مبغوضية الصلاة فلا تقع مقربة للمولى لأن قبح الفاعل يسري إلى الفعل أم تبقى الطبيعة على ما هي من المحبوبة غاية الأمر أن الفاعل عاص مرتكب للقبح فلا يسري قبح الفاعل إلى قبح الفعل؟

فلو قيل بالأول فلا مناص من الالتزام بالفساد، ولو قيل بالثاني فلا مناص من القول بعدم الفساد، وعليه يصبح النزاع الواقع بينهم صغرياً لا كبرياً، فاختلاف الأقوال يرجع في حقيقته إلى تعيين الصغرى وإن كان ظاهر كلمات القوم رجوعه إلى الكبرى، وبذلك ينحل النزاع بين الأقوال.

الأمر الثاني: القول بالفساد وأدلته

اتفقت أقوال ثلاثة على فساد العبادة إذا تعلق بها النهي، ومنشأ الفساد يمكن أن يرجع إلى جهات عديدة أهمها تنافي المحبوبة والمبغوضية في الطاعة.

وتوضيح ذلك: أن صحة العبادة سواء فسرناها بموافقة الأمر الشرعي أو بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء أو تمامية الأجزاء والشرائط لا يمكن أن تجتمع مع حرمتها، سواء تعلق التحريم بذات العبادة كالصلاة في أيام الحيض، أو بجزئها كقراءة العزائم في الصلاة، أم بشرطها كالوضوء بالماء المغصوب، أو بوصفها المتحد كالجهر في موضع الإخفات،

أو الوصف المفارق كالصلاة في الثوب المغصوب، والسر في ذلك هو أن تعلق النهي النفسي بالعبادة بأي نحو من أنحاء التعلق يكشف عن وجود مفسدة في ذلك المتعلق؛ لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذه المفسدة تضاد المصلحة الموجودة في العبادة، فلو أتى بها العبد مع تعلق النهي بها يقع في محذورين:

الأول: التشريع؛ لأنه تقرب بالمنهي عنه.

والثاني: وقوع العمل فاسداً؛ لأن العبادة المنهي عنها إما لا مصلحة فيها أو تكون مصلحتها مغلوبة بمفسدة المنهي عنه، وعلى كلا التقديرين لا يصح التقرب بها إلى المولى، فلا ينطبق عليها عنوان الصحة؛ لأنها من حيث النهي غير موافقة للأمر الشرعي، ومن حيث الامتثال لا توجب سقوط الإعادة والقضاء، ومن حيث الوقوع الخارجي ليست جامعة للأجزاء والشرائط الشرعية، فلذا تقع فاسدة لا محالة.

والحاصل: أن تعلق النهي بالعبادة بأي نحو من الأنحاء المتقدمة إما يكشف عن عدم وجود المقتضي للتقرب بها أو يكشف عن وجود المانع، وفي كلا التقديرين يقتضي الفساد.

وأما القائلون بالفساد في المعاملات أيضاً فاستدلوا بوجوه عديدة^(١) أهمها - بتوضيح وإضافة - أربعة:

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٩-٩١.

الوجه الأول: أن النهي يكشف عن المفسدة في متعلقه، والصحة تكشف عن المصلحة؛ لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإذا تعلق النهي بالمعاملة وقيل بصحتها لزم المحال.

وبيان ذلك: أن القول بصحة المعاملة بعد تعلق النهي بها يستلزم الالتزام بأحد اللوازم الفاسدة.

أحدها: الالتزام بجواز اجتماع المفسدة والمصلحة في الشيء الواحد، وهو غير معقول.

ثانيها: الالتزام بتغلب جانب المصلحة على المفسدة، وهو يفتقد إلى الدليل، بل خلف؛ لاستلزامه لغوية النهي أو القول بعدم تمامية المفسدة فيه.

ثالثها: الالتزام بتساوي المفسدة والمصلحة، وهو خلف، بل يستلزم لغوية النهي، بل هو جمع للضدين.

رابعها: الالتزام بتغليب جانب المفسدة على المصلحة، ووجهه تعلق النهي بالمعاملة، ولا يتخلص من محذور الجمع بين الضدين إلا بالقول بارتفاع الصحة فيها، وهو المطلوب.

الوجه الثاني: عموم النبوي الشريف المروري بطرق الفريقين، وهو قوله ﷺ: ﴿من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد﴾^(١).

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٤٠؛ وانظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٦٥؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٩٠؛ سنن أبي داود: ج ٤، ص ٢٠٠، رقم (٤٦٠٦)؛ سنن ابن ماجه: ج ١، ص ٧، رقم (١٤).

وتقريب الاستدلال: أن المعاملة المنهي عنها ليست من الدين، وإلا لما تعلق النهي بها، فتكون مردودة، ولازم الرد هو عدم ترتيب الأثر الشرعي عليها، وهو معنى الفساد.

الوجه الثالث: الإجماع، فإنه منعقد على الفساد؛ إذ لم يزل العلماء منذ قديم الأيام يستدلون على فساد النكاح والبيع الربوي ونحوهما بمجرد تعلق النهي بهما.

الوجه الرابع: الأشباه والنظائر، فإن النهي يفيد الحرمة. هذا في الأصل، ولازم الحرمة الفساد؛ للاتفاق على تبعية الحرمة للفساد، وعليه فالتفكيك بينهما في المعاملات يستلزم أحد محذورين:

الأول: إنكار القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهو خلاف المتسالم عليه، بل تفكيك بين العلة والمعلول.

والثاني: الالتزام بصحة جملة من المعاملات المنهي عنها بالرغم من الاتفاق على فسادهما، نظير نكاح الأمهات التي نص عليها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) ونكاح زوجة الأب التي نص عليها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾^(٢) والعقد الربوي الذي نص عليه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣) التزاماً بعدم التبعية المذكورة،

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

والتالي باطل؛ للاتفاق على فساد هذه المعاملات فكانت سائر المعاملات مثلها إما لعدم القول بالفصل، أو لفهم عدم الخصوصية، أو لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وعليه فإن من يلتزم بفساد هذه المعاملات ينبغي أن يلتزم بذلك في جميعها، وإن التزم بالصحة في غير هذه المعاملات ينبغي أن يلتزم بصحة هذه أيضاً.

فيتحصل: أن النهي يقتضي فساد العبادة؛ لامتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضة فيها، ويقتضي فساد المعاملة؛ لامتناع اجتماع المصلحة التي يقتضيها النهي.

الأمر الثالث: التفصيل بين العبادة والمعاملة

أما القائلون بعدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد فاستدلوا بوجوه أيضاً ترجع أغلبها إلى وجه واحد، وهو التفكيك بين الحرمة والفساد، ويمكن بيانه من جهتين:

الأولى: عرفية، وهي نفي الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملة عرفاً، بدعوى أن أدلة المعاملات إمضائية، فليس للشارع تأسيس جديد في باب المعاملات سوى ما أقره من طرق العقلاء في معاملاتهم، فإيجاد التأثير في المعاملات في النقل والانتقال لا ترجع إلى الشارع، بل إلى اعتبارات المعتبرين وقصد المتعاملين.

وعليه فإن النهي الشرعي لا ينفي التأثير في المعاملات، ولا يلغي آثارها؛ لأنها ترجع إلى قصد المتعاملين، ولذا اشتهر بينهم أن العقود تتبع القصد^(١)، فكل عقد أو إيقاع أوقعه الطرفان وكان مصداقاً للعقد أو الإيقاع عرفاً تشمله عمومات أدلة الصحة، نظير: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢) و: «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»^(٣) وعلى هذا يختص التحريم في المعاملة بارتكاب الإثم، ولا محذور فيه، لاسيما على مسلك التفكيك بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي، والقول باستقلال الجعل للحكم الوضعي.

وهذا ما تشهد به السيرة التشريعية قديماً وحديثاً في مختلف المعاملات، حيث صححوا المعاملات المنهي عنها، نظير البيع الغرري والبيع الفضولي، ونكاح الباكر من دون إذن وليها ونحو ذلك، مع إثبات الخيار في بعضها وتعليقها على الإجازة في بعضها الآخر، وثبوت الخيار والتعليق على الإجازة فرع صحة العقد وإلا كان لغوياً.

نعم خرجت من ذلك بعض البيوع والأنكحة كالبيع الربوي ونكاح الشغار ونحوهما للأدلة الخاصة.

والثانية: لغوية بدعوى نفي الدلالة اللفظية للنهي على الفساد.

(١) مسالك الأفهام: ج ٣، ص ٣٠٨؛ المكاسب: ج ٦، ص ١٠٥؛ مجمع الفائدة

والبرهان: ج ٨، ص ٣٧٢؛ جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٢٧.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٩.

بتقريب: أن مدلول النهي لغة أو عرفاً إما موضوع للتحريم أو ظاهر فيه، والفساد أي عدم ترتب الأثر على المعاملة ليس مدلولاً لهذا النهي لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالتلازم، فمن أين يدل على الفساد؟

وفيه: أم عدم الدلالة المطابقية والتضمنية تام، وأما نفي الدلالة التلازمية فهو أول الكلام، بل مصادرة عن المطلوب؛ لأن مدعي الفساد يثبتها، وأما المفصلون في المعاملات فقد استندوا في تفصيلهم إلى السبر والتقسيم ومراجعة الظهور العرفي في الحكم في كل واحدة من الأقسام فقالوا: إن النهي المتعلق بالمعاملات بحسب التحليل بل والاستقراء يقع على أنحاء أربعة:

أحدها: أن يتعلق بالسبب كما في قوله: (لا تبع وقت النداء لصلاة الجمعة) لأن إيجاد البيع في هذا الوقت يتنافى مع المبادرة إلى الصلاة والسعي إلى ذكر الله سبحانه، بناء على أن أسماء المعاملات وضعت لغة واستعملت عرفاً للأسباب لا المسببات.

ثانيها: أن يتعلق بالمسبب كما في قوله: ﴿لا يملك المسلم والمصحف للكافر﴾^(١) فإنه ظاهر في عدم رغبة الشارع في إيجاد سلطة للكافر على المسلم أو شيء من مقدساته؛ إذ قال تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٢).

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧١؛ التذكرة: ج ٢، ص ٤٨٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤١.

ثالثها: أن يتعلق النهي بالتسبب فيكون النهي عن استخدام السبب الخاص في إيجاد الأثر كالنهي عن إيجاد العقد بغير العربية، فإن مفاده عدم إيجاد أثر العقد بالفارسية مثلاً، أو النهي عن تملك الزيادة بواسطة البيع الربوي، فإن في مثل هذا النهي يستفاد أن التملك في نفسه ليس بمبغوض للشارع، بل إيجاد التملك عبر هذه الوساطة الخاصة، وربما يمثل له بيع العنب لمن يصنعه خمرًا، فإن النهي لم يتعلق بالسبب وهو العقد، ولا بالمسبب وهو التملك، بل تعلق بأمر خارج عنها وهو تسبب البيع للإعانة على الإثم، فالمنهي عنه هو التسبب لا السبب ولا المسبب.

رابعها: أن يتعلق النهي بالأثر والنتيجة كقوله: ﴿ثمن العذرة من السحت﴾^(١) و: ﴿لا تأكل ثمن الخمر﴾^(٢) أو قوله: ﴿إن الله إذ حرم شيئاً حرم ثمنه﴾^(٣) فإن مفاد هذا النهي عدم رغبة الشارع بحصول هذا الأثر والنتيجة في الخارج بأي نحو من الأنحاء.

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٥٦، ح ١٨٢؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٧٢، ح ١٠٨٠؛

الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٧٥، ح ٢٢٢٨٤.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٧، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٤، ح ٢٢٣٨٥،

وفيه: ﴿لعن رسول الله ﷺ الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقيتها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه﴾.

(٣) عوالي اللالكئي: ج ٢، ص ١١٠، ح ٣٠١؛ ج ٣، ص ٤٧٢، ح ٤٨؛ البحار: ج ١٠٠،

ص ٥٥، ح ٢٩.

قالوا: لا إشكال في أن تعلق النهي بالنحو الأول لا يقتضي الفساد؛ لعدم وجود ملازمة بين حرمة السبب وفساد أثره؛ لما عرف من التفكيك بينهما عقلاً و عرفاً، وللكلام في هذا مجال ستعرفه.

وأما تعلق النهي بالنحو الثاني فقد اختلفوا فيه إلى أقوال:

إذ فصل الشيخ الأعظم رحمته الله كما في المطارح بين الأسباب العقلية والشرعية، وحاصل ما أفاده: أن المعاملات إن كانت من الاعتبار الشرعية فتكون أسباباً شرعية لآثارها، فإن تعلق النهي بها تقع فاسدة لا محال؛ لعدم إمكان اجتماع صحة البيع - مثلاً - وحرمة شرعاً؛ إذ لا يعقل أن يجب الشارع ما نهى عنه، فتكون كالعبادات، وإن كانت عقلية فتكون أسباباً واقعية، إلا أن عقولنا قاصرة عن إدراكها فكشف عنها الشارع بأدلتها، فإن تعلق النهي بها لا يفيد فسادها؛ لأن ترتيب الآثار عليها ليس بيد الشارع ولا من فعله حتى يقال بملازمة النهي للفساد فيها^(١)، ولكن التحقيق أن المعاملات أمور عقلائية اعتبارية لا واقعية عقلية، وليست من المجعولات الشرعية، وإنما الشارع أمضى ما عليه الطريقة العقلائية منها، فالاحتمال الأول للشيخ رحمته الله غير تام، ولعل من هنا جزم صاحب الكفاية رحمته الله بعدم إقتضائه للفساد؛ لما عرفت من التفكيك ونفي الملازمة^(٢)، وتبعه المحقق الأصفهاني والسادة الحكيم والصدر والأستاذ قدست اسرارهم^(٣)،

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٨٧.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٠٢؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٣٩؛ الوصول إلى كفاية

الأصول: ج ٢، ص ٥٠٠.

وقال جماعة منهم المجدد الشيرازي رحمته الله (١) والميرزا النائيني والسيد البجنوردي رحمتهما الله (٢) باقتضائه للفساد، وبيانه كما ورد في تقارير الميرزا النائيني رحمته الله أن صحة المعاملة يتوقف على ثلاثة شروط:

الأول: كون كل من المتعاملين مالكا للعين أو بحكمه، وذلك ليكون أمر النقل بيده لا أجنبياً عنه.

والثاني: أن لا يكون محجوراً عن التصرف في العين عقلاً أو شرعاً؛ لتكون له سلطنة فعلية على التصرف فيها.

والثالث: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص وآلة خاصة.

إذا عرفت هذا نقول: إن تعلق النهي الشرعي بالمسبب كما في النهي عن تمليك المسلم للكافر يوجب الحجر على البائع حجراً شرعياً، فيكون رافعاً لسلطنته في البيع، فينتفي الشرط الثاني في صحة المعاملة، ومعنى ذلك أنها لو وقعت كذلك كانت فاسدة لا محالة (٣)، والحكم بالفساد قد يتطابق مع مقتضى الحكمة العقلائية في التقنين؛ لأن المقتنن الحكيم لا يمضي عقداً ويحكم بصحته وفي عين الحال يكون مسببه وأثره مبغوضاً عنده، ولو فعل هكذا عده العقلاء مخلأً بمقتضيات الحكمة.

وظاهر المحقق العراقي رحمته الله - كما في تقريراته - خلاف ذلك، وخلاصة ما أفاده: أن النهي عن المسبب يقتضي صحة المعاملة بحجة أن النهي لا

(١) تقارير المجدد: ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) أجود التقارير: ج ٢، ص ٢٢٨؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٠٠.

(٣) انظر أجود التقارير: ج ٢، ص ٢٢٨؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٢.

يتعلق إلاّ بما كان صحيحاً، وإلاّ كان النهي لغواً^(١)، وعلى خلاف ذلك ذهب السيدان الخوئي والروحاني عليه السلام كما في تقريراتهما إلى إنكار الاقتضاء مطلقاً. قال الروحاني عليه السلام إن النهي لا يدل على الفساد ولا يدل على الصحة^(٢)، وعليه ينبغي التمسك بإطلاق دليل المعاملة إن كان موجوداً، وإن لم يكن يتمسك بالأصل العام في المسألة وهو عدم ترتب الأثر على ما لا يثبت إمضاؤه شرعاً، وهو المعبر عنه بأصالة الفساد^(٣).

وتوضيحه: أن إنشاء التملك على قسمين:

أحدهما: إنشائي عقلائي يتعلق بفعل المتعاقدين.

ثانيهما: تملك شرعي، وهو اعتبار حصول الملكية على أثر اعتبار المتعاقدين شرعاً، والأول فعل العاقد، والثاني فعل الشارع، والذي تعلق به النهي هو الأول، لكنه لا يمنع من حصول التملك، والاعتبار الشرعي الذي هو الأساس في صحة المعاملة لم يتعلق به النهي؛ إذ لا معنى لنهي الشارع عن فعل نفسه.

فإذا شككنا في العقد الذي تعلق به النهي كالبيع الغرري بعد إيقاعه في الخارج أنه فاسد لا يترتب عليه أثره في نقل الملكية - مثلاً - أم هو صحيح يستوجب ترتيب ذلك الأثر، فإن عموم: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٤)

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٩؛ وانظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) انظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٣) المصدر السابق: ج ٣، ص ١٨٤.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

يشمله، ولازمه صحة العقد، ولا تصل النوبة إلى الأصول العملية، وأما إن لم يكن أصل في المقام نظير نكاح الشغار فإنه لا يوجد أصل عام يرجع إليه عند الشك فحينئذ لا مناص من الحكم بفساده استناداً إلى استصحاب عدم ترتب الأثر عليه.

إذن النهي في نفسه لا يقتضي الفساد ولا الصحة، وإنما يتمسك بالدليل أو بالأصل لإثبات كل واحد منهما.

وللسيد الخوئي رحمته - كما في المحاضرات - بيان آخر في ذلك وحاصله (بتوضيح وإضافة): أن المعاملة تضم أربعة عناصر ينبغي توفرها حتى تقع صحيحة:

الأول: اعتبار نفساني قائم بنفس العاقدين على إيجاد مضمون المعاملة.

والثاني: إبراز هذا الاعتبار النفساني وإظهاره للخارج بمرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك.

والثالث: الإمضاء العقلائي، وهو فعل اختياري للعقلاء وخارج عن اختيار المتعاملين. يظهر أثره في معاملته للعقد أو الإيقاع الذي أجراه المتعاملان معاملة صحيحة وترتب الآثار عليها.

والرابع: الإمضاء الشرعي، وهو فعل اختياري للشارع وخارج عن قدرة المتعامل واختياره يوجب ترتيب الآثار الشرعية على المعاملة التي أوجدها المتعاملان في الخارج.

وعليه فإن كل معاملة حتى تقع صحيحة وتكون منشأً للآثار الشرعية ينبغي أن يتوفر فيها اعتبار من المتعاملين وإظهار لهذا الاعتبار واعتبار من العقلاء وآخر من الشارع، فلو اختل واحد منها لا تقع صحيحة.

إذا عرفت هذا نقول: إن النهي المتعلق بالمعاملة لا يخلو من أن يكون متعلقاً بواحد من هذه العناصر الأربعة؛ لأنه إما أن يكون متعلقاً بالإمضاء الشرعي المعبر عنه في لسان الفقهاء بالملكية الشرعية، أو متعلقاً بالإمضاء العقلاني، أو بالأمر الاعتباري النفساني، أو بالمبرز الخارجي، أو يتعلق بشيء خامس وهو المجموع المركب من الاعتبار النفساني والمبرز الخارجي معاً، ولا سادس في البين.

والأول منها أي الإمضاء الشرعي، لا معنى للنهي عنه؛ لأنه فعل الشارع وخارج عن قدرة المتعاملين واختيارهما، والتكليف لا يتعلق بغير المقدور، وعلى هذا فإن النهي لم يتعلق حقيقة بالملكية الشرعية.

والثاني منها الإمضاء العقلاني، وهو أيضاً خارج عن قدرة المتعاملين فلا يتعلق النهي به.

والثالث منها أن يتعلق النهي بالاعتبار النفساني للمتعاملين، وهو أما معقول لوقوعه تحت القدرة، إلا أنه لا أثر لتعلق النهي به؛ لأن المعاملات عقوداً كانت أو إيقاعات هي أسام للمركب من ذلك الاعتبار النفساني وإبرازه في الخارج، فلا تصدق المعاملة على الاعتبار النفساني لوحده، كما لا تصدق على المبرز له لوحده، وعلى هذا إذا قيل بتعلق النهي بأحدهما يخرج

موضوعاً عن محل البحث؛ لأن نتيجته هو القول بأن ما تعلق به النهي ليس بمعاملة، وما هو معاملة لم يتعلق به النهي.

وأما الرابع منها أي فرض تعلق النهي بالمبرز - بالكسر - لوحده، فقد عرفت ما فيه، والنتيجة من كل هذا التفصيل أن النهي عن الأمر الأول والثاني غير معقول في نفسه؛ لأنها غير مقدورين، وعلى الثالث والرابع وإن كان معقولاً إلا أنه خارج موضوعاً عن محل البحث؛ لأنه ليس نهياً عن المعاملة بما هي معاملة حتى يقال بأنه يدل على فسادها أم لا.

ولازم ذلك إذاً هو التمسك بعموم أو إطلاق المعاملة لإثبات صحتها وإن عصى العاقل بسبب إقدامه على الحرمة^(١)، وفي صورة الشك يتمسك بأصالة الفساد للاستصحاب^(٢).

الأمر الرابع: القول الفصل في تعلق النهي بالمعاملة

إذا عرفت ما ذكره الأعلام قدست اسرارهم نقول: تحرير الحق في المسألة يستدعي بيان مقدمة وهي:

أن النهي المولوي إذا تعلق بالمعاملة وقلنا إنه ليس إرشاداً إلى المانع ونحوه فإنه لا يخلو من أحد دواع ثلاثة:

الأول: أن يكون تعلقه بها لاختباره، أي إن المولى أراد أن يختبر عبده في الطاعة والمعصية فنهاه عن المعاملة، وعلى هذا لا يستوجب أن يكون النهي

(١) انظر المحاضرات: ج٤٦، ص ١٧٢-١٨٧.

(٢) انظر المصدر السابق: ج٤٦، ص ١٩٠-١٩١.

كاشفاً عن المفسدة؛ لأن متعلق النهي هي ذمة العبد لا المعاملة.

الثاني: أن يكون تعلقه بالمعاملة لا بذمة العبد، لأجل الإرشاد إلى المفسدة كما نهى عن تملك المصحف للكافر؛ لأنه يستوجب انتهاك حرمة والإخلال بقداسته أو تحريفه كما قال به بعضهم.

وعليه فالنهي المتعلق بالمعاملات يكشف عن المفاصد اللازمة لها وحرمة مثل هذه المعاملة تنشأ من جهة احترام ما يجب احترامه، أو الإعانة على ذلك.

والثالث: أن يكون تعلقه بها لأجل الكشف عن فسادها وعدم اعتبارها شرعاً، أي للدلالة على أن البيع الذي يراد به تملك المصحف للكافر يقع لغواً وبلا أثر، فلو فرضنا أن العبد أقدم على تملكه للكافر يكون مبتدعاً ومتجرئاً على مولاه، ولا رابع في البين يمكن أن يفيد تغاير ما ذكر.

والحاصل: أن تعلق النهي بالمعاملة بلحاظ المسبب لا يخلو إما أن يكون للاختبار أو لمفسدة النتيجة أو لإلغاء الاعتبار.

والأول منها لا يستوجب الفساد؛ لأن الغرض من النهي هو امتحان العبد لا فساد المعاملة، وهذا يتطابق مع قول المنكرين للفساد وإن لم يصرحوا به، إلا أنه خلاف ظاهر الأدلة، كما هو خلاف ظاهر كلماتهم، فإن الظاهر منها أنهم أرادوا من النهي ما يثبت الحكم الوضعي أو لا يثبته لا الاكتفاء بالتكليف، بل القول به يستلزم خرق قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاصد، وهو ما لا يلتزم به أحد منهم، ولذا يخرج عن موضوع البحث.

والثاني منه يقتضي الفساد إلا أنه لا يثبت قاعدة كلية؛ إذ لا كلية لانتهاك المصحف من قبل الكافر، بل قد يكون العكس، بأن يحترم الكافر المصحف ككتاب كريم أكثر من بعض المسلمين، وحيث إننا في مقام تأسيس القاعدة لا ينفعنا هذا الاحتمال، فيتعين الثالث، وهو يقتضي الحكم بالفساد، ويفيد قاعدة كلية تثبت في كل المعاملات إلا ما خرج بالدليل، ويشهد لصحة هذا الاحتمال عدة شهود:

الأول: تطابقه مع القاعدة المسلمة عندهم، وهي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولا شك أن تعلق النهي في المعاملة ينبغي أن يكون تابِعاً للفساد، وإلا لزم القول بأحد محاذير لا يمكن الالتزام بها: أحدها: أن نلتزم بأن هذه القاعدة مختصة بالنهي المولوي في العبادات، ولا تجري في المعاملات، وبطلانه ظاهر.

ثانيها: أن نلتزم بعدم صحة هذه القاعدة، وهذا أسوأ من الأول.

ثالثها: أن نلتزم بأن سلطنة المتعاقدين حاکمة على سلطنة الشارع في المعاملات، وهو أسوأ من الثاني.

الثاني: اتفاقهم على بطلان طائفة من العقود والإيقاعات؛ لأن الشارع نهى عنها كالبيع الربوي ونكاح الشغار وبيع الدين بالدين ونحوها، ولم يعلم فسادها إلا من ظاهر النواهي المتعلقة بها؛ إذ لم يثبت دليل خاص يصرح بفسادها سوى ما فهم من ظاهر النهي، وحيث ينبغي أن ننزل عليها غيرها من المعاملات؛ لأن حكم الأمثال واحد، فالتفصيل بالحكم بفسادها تارة وبصحتها أخرى يحتاج إلى دليل، وعلى القائل بالصحة إثباته.

الثالث: أن ظاهر النهي المتعلق بالمسبب يفيد عرفاً منع العبد من إيجاد هذا المسبب في الخارج، وهذا لا يصح إلا مع القول باقتضائه للفساد؛ لأن منع الشارع عن المسبب يفيد إلغاء أثره وهو معنى الفساد؛ إذ لو قيل بصحة المعاملة مع منع الشارع عن إيجاد مسببها في الخارج لزم منها التشريع بجعل إرادة العبد التشريعية راجحة على إرادة الشارع، واعتبار العبد ما ألغى اعتباره الشارع وهو في غاية الفساد.

ولعل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في الشرط الثاني للصحة يراد به ما ذكرناه. وبهذا يظهر وجه المناقشة في الأقوال الأخرى؛ إذ لا تفكيك بين الحرمة والفساد عقلاً وشرعاً، وبه يضعف قول الآخوند رحمته الله ومن تبعه. وأما قول العراقي رحمته الله فالإشكال فيه أجل؛ لأن ما أفاده مجمل من حيث المراد؛ لأن قوله إن النهي يقتضي الصحة إن أراد به أن المعاملة قبل تعلق النهي كانت صحيحة وكذلك بعده فلم يأت بشيء جديد من حيث النتيجة يغاير ما قاله المشهور من إنكار الدلالة على الفساد، وإن أراد به أن النهي يدل على الصحة فهو أكثر ضعفاً من الأول؛ لعدم دلالة النهي على الصحة بأي نحو من أنحاء الدلالة اللفظية.

وإن أراد أن العقل يحكم بصحة المعاملة قبل تعلق النهي إذ لولا صحتها لا يتعلق بها النهي كان صحيحاً، لكنه خال من الفائدة؛ لأن الكلام في صحة وفساد المعاملة بعد تعلق النهي، فيعود البحث هل تعلق النهي بالمعاملة يفيد فسادها أم صحتها؟ فإن قال بالأول تضامن مع القول الأول،

وإن قال بالثاني تضامن مع القول الثاني، وعلى هذا لم يفد هذا القول شيئاً غير ما هو معروف في النزاع بينهم.

وأما ما أفاده السيد الروحاني عليه السلام فهو في جوهره التزام بالتوقف وعدم الحكم بالدلالة، ولذا لجأ إلى التمسك بالعمومات والإطلاقات إن كانت، وإلا فبالأصول العملية، وهذا القول وإن كان متيناً إلا أنه متأخر رتبة؛ لأنه إذا تم الدليل على الفساد لا يبقى مورد للتمسك بالأصل اللفظي أو العملي.

وأما ما أفاده السيد الخوئي عليه السلام فيرد عليه الإشكال من جهات:

الأولى: أنه لم يتعرض إلى الصورة الخامسة التي صرح بأن أسماء المعاملات وضعت على أساسها، وهي أن يتعلق النهي بالاعتبار النفساني مضافاً إلى الإبراز الخارجي، وهو الذي يخص البحث.

والثانية: أن ظاهر كلامه أن كل معاملة تتضمن إمضاءين كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر أحدهما عقلائي والآخر شرعي، وهو خلاف ما تسالموا عليه من أن أدلة الشارع في باب المعاملات إمضائية، ولازم ذلك أن يكون الإمضاء الشرعي إقراراً وتأكيداً للإمضاء العقلائي وليس بشيء آخر غيره.

والثالثة: قوله بأن المعاملة اسم وضع للاعتبار النفساني والإبراز الخارجي بناء على تسليم ذلك فإن لازمه القول بالفساد؛ لأن تعلق النهي بها معناه تعلق نهي الشارع بالاعتبار النفساني الذي يفعله العبد وهو داخل تحت قدرته، فنهي الشارع عنه يعني منعه من هذا الاعتبار وإلغائه، ولازم

الإلغاء عدم صحة وقوعه في الخارج؛ لحكومة سلطنة الشارع في أحكامه على سلطنة العبد وهو معنى الفساد. هذا فيما إذا تعلق النهي بالمسبب.

وأما إذا تعلق النهي بالتسبب وهو الصورة الثالثة من صور تعلق النهي فمع أن العديد منهم لم يتعرض لها إلا أن المتعرضين اختلفوا فيها إلى أقوال: الأول: ذهب إلى عدم اقتضائه للفساد، وهو اختيار صاحب الكفاية بُيِّنَ وَجَمَعَ ^(١).

والثاني: ذهب إلى الفساد ^(٢).

والثالث: ذهب إلى الصحة وهو اختيار المحقق العراقي بُيِّنَ وَجَمَعَ كما في نهاية الأفكار ^(٣)، ووجه الفساد وعدمه يرجع إلى ذات الوجه الذي ذكره القائلون بالفساد والقائلون بعدمه في الصورة الثانية، وكذلك وجه الصحة.

نعم ربما يشهد لعدم الفساد القول بأن موضوع النهي هو ذات المعاملة سبباً أو مسبباً. أما التسبب بها إلى الحرام كبيع العنب لمن يصنعه خمراً فهو غير منهي عنه من جهة المعاملة، بل من جهة الإعانة على الإثم؛ لذا يكون أجنبياً عن محل البحث، ولكن للقائل بالفساد أن يحكم بسرية الحرمة من التسبب إلى ذات المعاملة؛ لاتحادهما وجوداً في الخارج، وحينئذ يعود الكلام فيها.

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٧ ح نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٠٢؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٤٠.

(٢) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٢٥.

(٣) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٩.

هذا ويمكن أن يستدل على الفساد بدعوى الملازمة عرفاً بين حرمة التسبب والفساد.

وبيان ذلك: أن حرمة التسبب إلى الملكية يتلازم في أذهان العرف مع الحكم بعدم حصول الأثر خارجاً؛ لأن مبعوضة التسبب تسري إلى الأثر الحاصل منها؛ لعدم تفكيك العرف بينها وإن أمكن للعقل أن يفكك ذلك، وحيث إن الأدلة الشرعية منصبة إلى الفهم العرفي لا التدقيق العقلي فلا مناص من حملها على الفساد، وربما يناقش هذا نقضاً بمثل الظهار فإنه حرام شرعاً ويفيد الأثر.

بتقريب: أن الشارع نهى الزوج عن اتخاذ صيغة الظهار سبباً لمفارقة الزوجة، إلا أنه إذا أتى بها وقع الأثر وفعل حراماً، وحلاً بإنكار دعوى الملازمة العرفية.

لكنك بعد أن عرفت التفصيل الذي قدمناه في الصورة الثانية لا يبقى مجال للشك في الحكم بالفساد؛ لأن نهى الشارع عن التسبب معناه عرفاً مبعوضة الوساطة التي يستخدمها المتعاملان لإيجاد الأثر في الخارج، ومعنى ذلك أن إيجادها بهذه الوسيلة يوجب سراية المبعوضة إلى المعاملة، فيلزم فساده.

وهذا ما يتطابق مع حكمة الشارع؛ لأن إمضاء الشارع الحكيم المعاملة التي نهى عن وسيلتها المسببة لوقوعها واعتبار أثرها صحيحاً يكشف عن التناقض في حكمته ولو في أذهان العرف؛ لأن مبعوضة الوساطة والتسبب تسري إلى ما ينشأ منه كما ستعرف.

وأما تعلق النهي بالنحو الرابع وهو تعلق بالأثر والنتيجة لقوله **إِنِّي إِذَا**: ﴿ثمن العذرة من السحت﴾^(١) فالظاهر أنهم اتفقوا على الفساد فيه^(٢)، والسبب في ذلك يعود لأحد أسباب:

الأول: الملازمة العقلية بين النهي عن التصرف في الأثر وبين النهي عن المؤثر، ولازمه الفساد، فالنهي عن أكل الثمن الحاصل من بيع العذرة يلزم عقلاً النهي عن البيع المؤثر فيه، فتكشف حرمة الأثر بالكشف الإني عن حرمة المؤثر؛ لعدم انفكاك الأثر عن المؤثر، ومعنى ذلك فساده.

والثاني: الملازمة العرفية؛ لأن معنى حرمة ثمن العذرة عرفاً هو عدم انتقال ملكيته إلى البائع وبقاؤه في ملكية المشتري فيحرم على كل واحد منهما التصرف في مال الغير، ومعنى ذلك عدم تحقق الأثر في الخارج، وهو مساوق للفساد.

ويمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: أنه أخص من المدعى؛ لأن النهي المتعلق بالأثر على نحوين: الأول ما عرفته، والثاني أن يكون النهي تعبيراً متعلقاً بذمة البائع

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٥٦، ح ١٨٢؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٧٢، ح ١٠٨٠؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٧٥، ح ٢٢٢٨٤.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٣؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ١٠٧؛ كفاية الأصول: ص ١٨٧؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٠٤؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٢؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٩١؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١٨١؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ١٣٢؛ الأصول: ج ٤، ص ٨٤.

والمشتري، وهو لا يلزم الفساد، بل قد تكون المعاملة صحيحة إلا أنه يحرم على كل واحد من الطرفين التصرف في الثمن والمثمن، كما قد ينظر له بمثل الخل إذا انقلب خمرًا، فإن مالك الخل هو مالك الخمر، ولا يحق له التصرف فيه، أو بمثل النهي عن التصرف في الخشب إذا صار آلة موسيقى مع بقاء الملكية، فتأمل.

والثانية: أن حرمة التصرف لو كانت من جهة حرمة التصرف في مال الغير أمكن القول بصحة ترتيب الأثر لو رضي كل واحد من الطرفين بتصرف الآخر في ماله، إلا أن ظاهر كلامهم هو حرمة التصرف حتى لو رضي المتعاملان في مثل ثمن العذرة، أو ثمن الكلب ونحوهما.

الثالث: الملازمة الشرعية بأن يقال بأن ظاهر تعلق النهي الشرعي بأثر المعاملة هو فسادها؛ لأن المعلوم من حكمة الشارع انه لا ينهى عن شيء إلا لحكمة، والحكمة ليست إلا الكشف عن الفساد، وذلك لوجهين:

أولهما: اللغوية؛ لأن اعتبار الشارع المعاملة صحيحة مع تحريم آثارها يستلزم لغوي اعتبار الصحة، ويشهد لهذا فهم العرف من مثل قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ﴾^(١) فإنه يستظهر منه فساد المعاملة التي حرم الشارع ثمنها، كما يستظهر من تحريم الثمن فساد المعاملة الحاصلة منه، إذ لو لا ذلك لم يبق فائدة لتحريم المعاملة أو الثمن الحاصل منها، وإذا صح هذا يصح في غيرها بضميمة عدم القول بالفصل أو تجريد الخصوصية.

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ١١٠، ح ٣٠١؛ ج ٣، ص ٤٧٢، ح ٤٨؛ البحار: ج ١٠٠، ص ٥٥، ح ٢٩.

ثانيهما: الملازمة؛ لأن فائدة النهي هي الإرشاد إلى إلغاء أهم الآثار المترتبة من المعاملة، فيكون من قبيل النهي عن الموضوع بلسان النهي عن الأثر، أي إن الشارع حرم الثمن توصلاً إلى تحريم ذات البيع وهو يلازم الفساد.

والحاصل: أن محور البحث الذي يدور عليه الاختلاف بين القائلين بالفساد وبين المنكرين والمفصلين يدور حول وجود الملازمة بين الحرمة والفساد، فالقائلون بالفساد قالوا بها واستدلوا عليها بالوجوه المتقدمة، والمنكرون نفوها، والمفصلون قالوا بها في بعض الموارد وأنكروها في موارد، وإنكار الملازمة يصبح دليلاً على رد الوجوه الأربعة التي تمسك بها المثبتون، أو يكشف عن عدم تماميتها؛ لذا لا نطيل الكلام فيه.

هذا كله من جهة دعوى وجود الملازمة أو نفيها عقلاً أو عرفاً، لكن قد يستدل على الفساد من جهة الملازمة الشرعية.

الاستدلال على الفساد بالأخبار

قد يستدل بطائفة من الأخبار المعتبرة الظاهرة في أن الإقدام على المعاملة المنهي عنها يستوجب المعصية فتفيد فسادها؛ لاستحالة أن يصحح الشارع ما فيه معصيته.

منها: ما رواه الكليني عليه السلام صحيحاً والصدوق عليه السلام موثقاً 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 حكم بن

عتيبة^(١) وإبراهيم النخعي^(٢) وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له؟ فقال أبو جعفر^(٣) عليه السلام: ﴿إنه لم يعص الله إنما عصي سيده، فإذا أجازته فهو له جائز﴾^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن ظاهر المعصية هو مخالفة النهي التكليفي، وحيث إنه عليه السلام علل عدم فساد النكاح بعدم معصية الله سبحانه فيكشف بالكشف الإني عن أن الحرمة التكليفية لو كانت لأورثت الفساد، وهو المطلوب.

ومنها: ما رواه في الكافي عن زرارة عن أبي جعفر^(٤) عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها، ثم اطلع على ذلك مولاه؟ فقال: ﴿ذلك إلى مولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول﴾ فقلت لأبي جعفر^(٥) عليه السلام: فإنه في أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر^(٦) عليه السلام: ﴿إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس

(١) كان من فقهاء العامة زيدي بترى العقيدة، إلا أنه عامي المذهب في الفقه، انظر خلاصة الأقوال: ص ٣٤١، الرقم (١).

(٢) من فقهاء العامة؛ انظر قاموس الرجال: ج ١، ص ٣٤٢، الرقم (٢٤٦)؛ وفي تنقيح المقال: ج ٥، ص ٤٠، الرقم (٦٠٥)، أنه مهمل لم يرد له ذكر في المعاجم الرجالية.

(٣) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، ح ١٠٠٧٧؛ الفقيه: ج ٣، ص ٥٤١، ح ٤٨٦٢؛ وانظر الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١١٤، ح ٢٦٦٦٦.

بعاصٍ لله. إنما عصى سيّده ولم يعص الله. إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح في عدّة وأشباهه^(١) ووجه العدوان في الصداق هو استلزامه التصرف في مال المالك في المهر؛ لأن مهر العبد على سيده، فإذا عقد دون رضاه كان عدواناً، كما أن النكاح في العدة محرم ويوجب الحرمة الأبدية إن كانت العدة رجعية.

وتقريب الاستدلال: أن الإمام عليه السلام فرّع الصحة والفساد على المعصية وعدمها، فيكشف عن الملازمة بينهما في الوجود والعدم، وسياق الرواية يفيد تعلق النهي بالمعاملة لا في الذمة حتى يحمل على الصحة، ويشهد له تمثيله عليه السلام النكاح المحرم بالنكاح في العدة المتفق على فساده.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام: في مملوك تزوج بغير إذن مولاه أعاصٍ لله؟ قال: ﴿عاصٍ لمولاه﴾ قلت حرام هو؟ قال: ﴿ما أزعم أنه حرام، وقل له: أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه﴾^(٢).

والاستدلال بها من جهتين:

الأولى: ظهورها في أن الكبرى مسلّمة عند الراوي ولا يستدعي البحث فيها؛ لذلك ستفهم من الإمام عليه السلام عن ثبوت الصغرى وهو

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، ح ١٠٠٧٦؛ الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ص ١١٥، ح ٢٦٦٦٧.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، ح ١٠٠٧٩؛ الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ص ١١٣، ح ٢٦٦٦٤.

العصيان والحرمة، وهذا يكشف عن أن الحرمة لو تحققت دلت على الفساد بلا تردد، وإطلاق نفي الإمام عليه السلام للحرمة كاشف عن كونها كذلك عنده عليه السلام، فتدل على أن الحرمة لو كانت لازمت الفساد شرعاً.

والثانية: تعليل عدم الفساد بأنه عصي سيده ولم يعص الله سبحانه، فيدل بمفهومه على أنه لو كان عاصياً لله لكانت المعاملة فاسدة، وهو المطلوب.

ومنها: رواية البقباق قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يتزوج الأمة بغير علم أهلها؟ فقال: ﴿هو زنا، إن الله يقول: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾^(١) ﴿^(٢) والروايات في هذا المضمون كثيرة^(٣)، والاستدلال يصح بأحد أمرين:

الأول: دلالة فقدان الشرط على فساد المشروط، فإن الإمام عليه السلام علل وصف النكاح بالزنا لكونه بغير إذن أهل الأمة، والشارع نهى عن ذلك، فيدل على اقتضاء كل نهى فساد المعاملة؛ لأن حكم الأمثال واحد.

والثاني: وصف الإمام عليه السلام للنكاح بالزنا من باب التنزيل الموضوعي كاشف عن وقوعه بلا أثر صحيح، وهو معنى الفساد.

(١) سورة النساء: الآية ٢٥.

(٢) الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١٢٠، ح ٢٦٦٧٦.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١٢٠، ح ٢٦٦٧٧، ح ٢٦٦٧٨، ح ٢٦٦٧٩.

وربما يستدل أيضاً برواية ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، ومن خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل﴾^(١) والروايات بهذا المضمون كثيرة^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن بطلان الطلاق ناشئ من مخالفته للكتاب؛ لأنها محرمة فتدل على المطلوب.

والظاهر أن المناقشة السنية في هذه الأخبار ضعيفة؛ لأن بعضها معتبر وبعضها معتضد مضموناً بالكثير من الأخبار المعتبرة، فتبقى المناقشة الدلالية، وقد ناقشوا فيها من جهتين: كبروية وصغروية.

أما الجهة الكبروية فبدعوى أنه على فرض تسليم دلالة الألفاظ المذكورة على الفساد فإنها تختص بباب نكاح العبد والأمة، ولا تجري في كل أبواب النكاح، فضلاً عن سائر العقود والإيقاعات، وعليه فهي لا تفيد كبرى كلية تثبت الملازمة بين الحرمة والفساد في جميع العقود والإيقاعات. والصواب غير ما ذكر؛ لإمكان إثبات الكبرى بإحدى ضميمتين:

الأولى: عدم القول بالفصل؛ لفهم عدم الخصوصية للنكاح تميزه عن باقي المعاملات، أو عدم فهم الخصوصية.

(١) التهذيب: ج ٨، ص ٥٤، ح ١٧٧؛ الوسائل: ج ٢٢، الباب ٢٩ من مقدمات الطلاق وشرائطه، ص ٦٤، ح ٢٨٠٢٩.

(٢) الوسائل: ج ٢٢، الباب ٢٩ من مقدمات الطلاق وشرائطه، ص ٦٤-٦٥، ح ٢٨٠٣٠، ح ٢٨٠٣١، ح ٢٨٠٣٤.

والثانية: مفهوم العلة، فإنه علق عدم الفساد على عدم معصية الله سبحانه، والعلة تعمم الحكم فتنفد أن كل ما حرم ونهى عنه شرعاً كانت مخالفته عصيانياً لله سبحانه، وهو يستوجب الفساد.

وأما الجهة الصغرى فمن وجوه:

الوجه الأول: أن النهي فيها محمول على الوضعي لا التكليفي، وحينئذ يفيد مانعية عدم الاستئذان من صحة النكاح، فلو وقع كذلك وقع فاسداً بلا ريب.

عزي هذا الجواب إلى جمع منهم الوحيد البهبهاني^(١) والميرزا القمي^(٢) وهو صريح أكثر المتأخرين والمعاصرين^(٣).

وتوضيح ذلك: أن النهي المتعلق بالمعاملات يقع على نحوين:

الأول: العصيان الوضعي، وهو التابع لمخالفة شرط المعاملة ونحوها من قبيل عدم الإمضاء والإجازة، كإذن المالك الذي جعله الشارع شرطاً لحلية الفرج، أو إحضار الشهود عند الطلاق، فيعمل العبد ما يخالف ذلك، ويكون عاصياً لله سبحانه من جهة عدم عمله بما

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٧٦؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٧.

(٢) القوانين: ج ١، ص ١٦٢.

(٣) الفصول: ص ١٤٤؛ كفاية الأصول: ص ١٨٨؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٠٧؛ درر الفوائد: ج ١، ص ١٩٠؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٦٣؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٤٣؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ١٣٣؛ الأصول: ج ٤، ص ٨٦-٨٧.

قننه الله وجعله سبباً للحلية أو شرطاً للفرقة، وهذا لا يستوجب العقاب وإنما صحة وفساد العمل.

والثاني: العصيان التابع للنهي التكليفي، كما لو نهى الشارع عن المعاملة الربوية أو الرشوة فيعمل العبد بهما، فيكون عاصياً بلحاظ مخالفته للنهي المولوي، والذي يدخل في محل البحث هو هذا، وأما الأول فلا؛ لأنه نهى وضعي كاشف عن أن التخلف عن الشرط ونحوه يوجب الإخلال بالمعاملة لا الإخلال بالطاعة، وتدلل على كون النهي فيها وضعياً قرائن:

القرينة الأولى: ظاهر الروايات، فإنها صححت النكاح إذا لحقته إجازة المولى، وربما يرتفع عصيانه أيضاً؛ لأن العصيان مخالفة المولى، فإذا رضي وأجاز ارتفعت المخالفة، ومن الواضح أن العصيان الذي يرتفع بعد وقوعه هو العصيان الوضعي الذي أمره بيد المكلف، لأنه مبتن على الرضا وعدمه، فلذا يرفعه الإمضاء بخلاف العصيان التكليفي، فإنه إذا وقع استحال ارتفاعه بعد ذلك. نعم للمولى الرحيم أن يرفع عقابه امتناناً، وأما العصيان لا يرتفع؛ لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

والحاصل: أن تصحيح النكاح بالإجازة اللاحقة يستدعي حمل النهي على الوضعي، فتكون الروايات أجنبية عن محل البحث، وسبب تسمية مخالفة المولى بالمعصية هو خروج العبد عن رسم العبودية؛ لأن العبودية تقتضي أن لا يفعل العبد شيئاً إلاّ بأمر سيده؛ لأنه: ﴿كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ﴾^(١) كما

(١) سورة النحل: الآية ٧٦.

صرحت به الآية، فإذا تجاوز مولاه وفعل وأستقل بفعله عنه كان ظالماً له، معتدياً عليه، ومتجاوزاً على مقام العبودية.

القرينة الثانية: الروايات التي جعلت معصية الله سبحانه في مقابل معصية السيد، فإنها تدل على المغايرة بينهما وإمكان الانفكاك، ولا تصح المغايرة إلا إذا حملنا العصيان على الحرمة الوضعية؛ لأن الحرمة التكليفية تستدعي وحدة المعصيتين في السلسلة الطولية؛ بدهة أن الله سبحانه أمر بإطاعة المولى وعدم جواز مخالفته بما أنه مالك، فمعصية السيد تلازم معصية الله سبحانه؛ لأن مخالفته تستلزم مخالفة الأمر الإلهي بإطاعة المولى، فهو نظير أمر الشارع الآباء بأمر أبنائهم بالصلاة، فإن مخالفة الأبناء للآباء ترجع في السلسلة الطولية إلى مخالفة الله سبحانه، ولذا يستحقون عليها العقاب.

القرينة الثالثة: الفهم العرفي، فإن العرف لا يرى في مخالفة الموالى إلا معصية أخلاقية. نعم يحكمون على العبد العاصي باستحقاقه الذم والعقوبة من هذه الجهة، لكن هذا الحكم ناشئ من قباحة ما ارتكبه العبد لا من جهة مخالفة الشرع، وعلى هذا الأساس فرق الإمام عليه السلام بين المعصيتين.

والنتيجة أن الذي يستوجب الحرمة التكليفية هو عصيان الله سبحانه، وهو لم يقع في النكاح المذكور، والذي وقع هو عصيان المولى، وهو يستوجب الحرمة الوضعية، فلذا صحح الإمام عليه السلام العقد إذا لحقه الرضا.

ويتحصل من كل ذلك: أن القرائن الثلاث تستدعي حمل النهي على الحكم الوضعي لا التكليفي، فيخرج الاستدلال عن موضوع البحث، والحق أن هذه القرائن لا تنهض في مقابل الظهور؛ لأن المتبادر من المعصية

هو التكليفية ومضمون الروايات منها، فحمل المعصية على الوضع لا يخلو من تكلف، وإثباته مستند إلى تدقيق عقلي بعيد عن فهم العرف، فلا يصلح دليلاً في الفقه والأصول.

نعم ربما يقال بظهور الروايات في التفكيك بين المعصيتين في القرينة الثالثة؛ لأن مخالفة المولى معصية أخلاقية لا شرعية، فلذا حكم بصحة المعاملة، ولكن لو ثبت ذلك تكون أجنبية عن البحث؛ لأن الكلام في أن المعصية التكليفية توجب الفساد أم لا، فتأمل.

الوجه الثاني: أن الاستدلال بالروايات على الفساد استدلال بالأعم على الأخص، وهو باطل؛ لأن ما يمكن أن يدل على الفساد في هذه الأخبار هو التعبير بالعصيان، فإن القائلين بالفساد حملوه على الحرمة التكليفية لإثبات الملازمة، مع أن لفظ العصيان يطلق على الأعم من الحرمة التكليفية، فلا يثبت الأخص.

وبيان ذلك: أن العصيان يطلق في الاستعمال الشرعي، بل وفي العرف على خمسة معان:

الأول: الحرمة التكليفية، فيطلق على فعل المحرم كشرب الخمر، أو ترك الواجب كالصلاة.

الثاني: المرجوح فعله أو تركه، فيطلق على فعل المكروه وترك المستحب، خصوصاً بالنسبة لأهل المقامات العالية.

الثالث: مخالفة الأمر الإرشادي، كمخالفة أوامر الطبيب، فيطلق عليه عصيان بلحاظ مخالفته لهذا الأمر.

الرابع: ترك الأولى، كما قال تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(١).

الخامس: القصور عما يليق بالشأن، كالقصور عن أداء ما يليق بصاحب الحق، ومن مصاديقه استغفار المعصومين عليهم السلام وإقرارهم بالتقصير أمام بارئهم وخالقهم عز وجل، فإنه اعتذار عن القصور عن أداء ما يليق بشأنه وعظمته تبارك وتعالى، وعليه يحمل الحديث الشريف: ﴿حسنت الأبرار سيئات المقربين﴾^(٢) فإن إطلاق لفظ السيئة على عمل المقربين مع أنه من الطاعات من باب أن كل ما يؤديه العبد الكامل في إطاعة ربه يشعر بأنه لم يؤد حقه، ولم يقم بما ينبغي لشأنه وجلاله، وهذا في العرف كثير الوقوع، فلذا يعتذر أصحاب النفوس الكبيرة من قصورهم تجاه مداراة أهلهم وذويهم أو أصحابهم^(٣).

ونلاحظ من هذه المقدمة أن إطلاق لفظ المعصية في الاستعمالات الشرعية بل والعرفية على كل ما يخل بالواجب أو بالأدب أو بالقصور عن أداء الحق، وظاهر الروايات التي أطلقت اسم المعصية على مخالفة المولى يمكن أن لا تكون من جهة الحرمة التكليفية، وإنما من جهة ترك الأولى، أو غيرها من الجهات، ولا أقل من احتمال ذلك، فالاستدلال بها على الحرمة التكليفية استدلال بالعام على الخاص وهو باطل.

(١) سورة طه: الآية ١٢١.

(٢) الجواهر السنوية: ص ٨٣؛ شرح أصول الكافي: ج ١٠، ص ١٧٥، ح ٤.

(٣) ونرى أن المريض الملقى على فراشه ولا يقدر على النهوض لاستقبال ضيوفه يعتذر منهم كثيراً؛ لأنه عاجز عن القيام بما يليق بشأن ضيوفه.

وفيه:

أولاً: أنه يخالف الظهور، فإن المتبادر من المعصية والعصيان عرفاً هو الحرمة التكليفية، وأما إطلاق العصيان على غيرها فبالمساحة والمجاز، ولذا لا يصح استعمالها في المعاني الأخرى إلا مع القرينة، وفي فرض الشك يحمل اللفظ على معناه الحقيقي وهو الحرمة التكليفية بدليل التبادر وعدم صحة السلب، فإنه لا يصح سلب اسم المعصية عن الحرمة التكليفية، بخلاف باقي المعاني، فضلاً عن عدم تبادرها من اللفظ فإنه يصح سلب الاسم عنها.

وثانياً: ان بعض هذه المعاني لا علاقة لها بالبحث الأصولي الذي يهتم الفقيه؛ لأنها تتعلق بالعقائد وعلم الكلام، فإدخالها في مدلول الروايات بلا وجه.

الوجه الثالث: إذا سلمنا أن معصية المولى تستلزم معصية الله سبحانه في السلسلة الطولية إلا أننا لا نسلّم بأن معصية الله على كل تقدير توجب فساد المعاملة؛ لأن المتبادر عرفاً من المعصية الموجبة للفساد هي المعصية المباشرة لا التي تقع بالواسطة^(١)، وعلى هذا يكون الدليل أخص من المدعى.

وتوضيح ذلك: أن الذين يستظهره العرف من الأدلة المختلفة وتساوده الموارد العديدة من الأحكام أن المعصية توجب فساد المعاملة إذا كانت مباشرة، نظير المعاملة الربوية، أو بيع الميتة، أو نكاح الشغار، لا ما كانت

(١) انظر العناوين: ج ٢، ص ٣٧٨-٣٧٩.

معصية للسيد أولاً ثم تنتهي إلى عصيان الله كما فيها نحن فيه، وعلى هذا الأساس صحح الفقهاء العقد الفضولي؛ لأنه عصيان للمالك وليس للمالك الملك، وصححوا زواج البنت الباكر من دون إذن وليها بناء على وجوبه؛ لأنه عصيان للولي وليس لولي السماوات والأرض، وبيننا أبطلوا البيع الربوي وبيع الميتة ونكاح الشغار، ويشهد لهذا تعليق صحة البيع الفضولي والنكاح على إجازة المالك والولي، فإذا أجازا أجازهما الشارع، وإذا لم يجيزا لم يجز الشارع، لأن إرادته ورضاه متفرعة عن رضا المالك والولي ومتأخرة عنهما، ولولا ذلك لم يكن وجه لتعليق العقد على الإجازة.

والحاصل: حتى إذا التزمنا بأن المعصية هنا تكليفية إلا أنها معلقة على معصية المولى، فإذا لم يجز المولى عقد النكاح كانت معصية الله سبحانه، ولذا يقع العقد باطلاً، وإذا أجازه خرج العقد عن عصيان المولى فيخرج عن عصيان الله سبحانه ويقع العقد صحيحاً، ولذا احتتم البعض أن هذه الروايات أدل على الصحة من دلالتها على الفساد^(١).

ويمكن تقرير الإشكال ببيان آخر خلاصته: أن صحة المعاملة وفسادها شرعاً تدور مدار إمضاء الشارع وعدمه، والإمضاء الشرعي تارة يتعلق بالمعاملة مباشرة كإمضاء البيع ونحوه إذا استوفى شروطه، وتارة يتعلق بالمعاملة بالواسطة؛ لأن الواسطة من شروط هذا الإمضاء، نظير رضا المالك في البيع الفضولي ونكاح المملوك، فإن إمضاءهما شرعاً

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٤.

واعتبارهما صحيحين نافذين يتوقف على إمضاء الشارع، وإمضاء الشارع يتوقف على إمضاء المالك.

وفيها:

أولاً: ادعاء أن النهي المباشر يقتضي الفساد دون غيره دعوى بلا دليل، بل الدليل على خلافها؛ إذ لم يفهم وجه للفرق بين تعلق النهي بالمعاملة مباشرة كالبيع الربوي وبين غيرها كنكاح المملوك من حيث وجود المقتضي وانعدام المانع، فإن النهي إذا كان في الاثنين تكليفاً كانت مخالفته في الاثنين معصية، ولازم المعصية الفساد، فإن حكم الأمثال واحد.

وثانياً: إذا سلّمنا ما ذكر - جديلاً - فإنه يمكن إرجاع النهي غير المباشر وهذه الأخبار إلى المباشر؛ لدخول المسألة في صغريات تعلق النهي بالتسبب ونحوه.

وتوضيح ذلك: أن إقدام العبد على النكاح من دون إذن سيده يستلزم التصرف في مال السيد من جهة المهر والنفقة؛ لخروجها من ماله؛ إذ العبد المملوك لا يقدر على شيء، كما يستلزم التقصير في حقوق المولى؛ لأن النكاح يوجب عليه واجبات للزوجة قد تسبب ضياع حق المولى، فضلاً عن تضييع الحقوق الأدبية للمولى، ومن الواضح أن التصرف في مال الغير من دون رضاه وتضييع حقوقه كلاهما محرمان بالحرمة التكليفية.

فالإقدام على الزواج من دون رضا المولى وإن كان في بادئ الأمر لا يتلازم مع معصية الله سبحانه إلا أنه في النتيجة يسبب ذلك؛ لأنه نهى عن

التصرف في مال الغير أو تضييع حقوقه، فلذا تقع المعاملة فاسدة لا محالة من جهة تسببها للحرمة التكليفية، نظير بيع العنب ممن يصنعه خمراً.

والذي يقتضيه التحقيق هو القول بوجود ملازمة شرعية بين الحرمة والفساد مستفادة من هذه الروايات، والشاهد على هذه الملازمة هو الظهور، فإن ظاهر الروايات الثلاث الأول هو الملازمة، والرواية الرابعة أي رواية البقباق فصریحة في ذلك؛ لأنها وصفت نكاح الأمة بغير إذن أهلها بالزنا، ولا يتحقق إلا في صورة فساد العقد.

ورواية منصور بن حازم صریحة في التفكيك بين معصية السيد ومعصية الله سبحانه، فنفت الحرمة عن معصية المولى، ووجهه أن معصية السيد في نفسها ليست من العناوين المحرمة شرعاً حتى تقتضي الفساد. نعم هي مخالفة أخلاقية قبيحة في أنظار العقلاء، وصاحبها مذموم عندهم، ويستحق عقوبة المولى، ولكن لا يترتب عليها العصيان شرعاً والعقوبة الأخروية من الشارع.

نعم إذا سببت مخالفة المولى الوقوع في معصية الله سبحانه حينئذ تكون حراماً من جهة وقوعها في طريق المعصية، كالنكاح بغير إذن المولى، فإنه إذا لم يمضه المولى يكون سبباً للتصرف في ماله والعدوان على حقه فيكون حراماً، ولازمه الفساد.

وأما إذا أجازته فإن كل تصرفات العبد ستكون مشروعة، وتشملها أدلة الحل، ولازمه صحة المعاملة.

وهذا ما صرحت به رواية زرارة الثانية، فإنها فرقت بين المعصية الأخلاقية وهي مخالفة المولى في فعل حلال، وصححت العقد، وبين العقد المحرم الذي فيه معصية شرعية كالنكاح في العدة.

فتدل في مفهومها على أن نكاح العبد إن كان محرماً شرعاً يقع فاسداً، ولذا لا نحتاج لفساد النكاح في العدة إلى دليل بعد التحقق من حرمة، وقد عرفت أن استفادة الفساد من مثل هذه الأخبار يجري في كل المعاملات؛ لعدم القول بالفصل، أو لعموم التعليل المذكور.

وبذلك نعرف أن المناقشات المذكورة لا تخلو من تكلف أو تدقيق عقلي لا يساعد عليهما فهم عرفي أو غرض شرعي، وعلى هذا فإن من أنكر الملازمة العقلية والعرفية بين الحرمة والفساد فلا مجال له لإنكار الملازمة الشرعية، ولذا ادعى بعض الأعلام اتفاق العلماء على الفساد في كل معاملة ورد النهي عنها، واستظهر بعضهم أن منشأ هذا الإجماع هو الإجماع على الملازمة من مثل هذه الأخبار^(١)، وعن الشيخ الأنصاري^(٢) أن فساد المعاملة من الأمور الواضحة التي اتفق عليها الفريقان^(٢).

نتائج المناقشات

وبذلك تظهر عدة نتائج:

الأولى: ضعف الاستدلال بهذه الروايات على إثبات أن النهي يقتضي الصحة لا الفساد، ببيان أن عصيان السيد حرام شرعاً؛ لأن إطاعته واجبة

(١) العناوين: ج ٢، ص ٣٧٧-٣٧٨؛ وانظر درر الفوائد: ج ١، ص ١٨٩، الهامش (١).

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٨٥٧.

شريعاً، وكل ما يخرج عن الطاعة حرام، وقد دلت الروايات على أن عصيان السيد لا يوجب الفساد، فتدل بالملازمة على أن عصيان الله سبحانه لا يوجب الفساد أيضاً، ولازمه الصحة^(١).

والثانية: ضعف ما ذهب إليه بعض الأعلام من أن النهي في الروايتين الأولى والثانية يحمل على الوضعي. أما بالنسبة لمعصية الله فبحجة أن جميع المحرمات في باب النكاح محرمات وضعية، مؤيداً لذلك بقوله عليه السلام في ذيل الرواية الثانية: ﴿إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح في عدة وأشباهه﴾^(٢) بدعوى أن حرمة النكاح في العدة وضعية.

وأما بالنسبة لمعصية المولى فلأن مخالفته بعدم الاستئذان لا يستلزم حرمة إجراء صيغة العقد، وإلا لزم حرمة التكلم وأشباهه على العبد؛ لأنه أيضاً نوع تصرف، مع أنه لا يجب استئذانه في الكلام قطعاً، وغاية ما تفيد الروايات أن العقد كان فضولياً، ومعنى ذلك أنه غير تام بحسب الوضع، فيصير صحيحاً بلحوق الإجازة، ولازم هذا أن الحرمة وضعية^(٣).

والثالثة: أن العقد الفضولي ونحوه مع أنه منهي عنه بمثل قوله عليه السلام: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾^(٤) إلا أن تصحيحه يرجع إلى أحد وجوه:

(١) أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٢٧؛ وانظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٤.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، ح ١٠٠٧٦؛ التهذيب: ج ٧، ص ٣٥١، ح ١٤٣١؛ الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١١٥، ح ٢٦٦٦٧.

(٣) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٢٨.

(٤) التذكرة: ج ١٠، ص ١٤، ص ٢١٦؛ نهاية الأحكام: ج ٢، ص ٤٧٧.

أحدها: الأدلة الخاصة، نظير هذه الروايات المتقدمة التي دلت على أن لحوق الإجازة بالبيع مصححة له.

ثانيها: القول بأن الإجازة اللاحقة تكون بمنزلة المصالحة على العقد، فالنهي وإن اقتضى الفساد إلا أن لحوق الرضا والإمضاء ممن له الإمضاء والرضا نوع مصالحة على التصرف في آثاره، ولا مانع من فساد المعاملة مع جواز التصرف في آثارها من جهة التراضي والمصالحة، فتأمل.

ثالثها: الإجماع القائم على صحة هذه المعاملات إذا لحقها الرضا، فتأمل.

ومثل ذلك يقال في العقود التي ثبت فيها الخيار، وأما تجويز نكاح الباكر بغير إذن أهلها فمن جهة سلطنتها على نفسها وعدم تمامية أدلة الولاية عليها، كما حققناه في الفقه، وعلى هذا حملنا الأوامر الواردة بها على الواجب الأخلاقي لا الشرعي؛ فلا تصلح ناقضاً لما ذكرنا.

الرابعة: لا يختلف الحال في الحكم في الفساد بين تعلق النهي بالسبب أو المسبب أو التسبب؛ لما عرفت من الملازمة العقلية أو الشرعية، فأخراج المشهور لصورة تعلق النهي بالسبب بلا وجه ظاهر؛ لأن إلغاء الشارع له يستلزم إلغاء تأثيره في إيجاد الغرض المقصود، فإيجاده كذلك يقع بلا أثر وهو معنى فساد، وربما يعضد دلالة الأخبار على الملازمة ببعض المؤيدات:

المؤيد الأول: الفهم العرفي، فإن العرف يستظهر من النهي المتعلق بالمعاملة التي هي حلال في ذاتها أنه لإفادة فائدة تتعلق بنفس المعاملة لا بشيء آخر خارج عنها، والمقصود الأصلي في المعاملات هو الآثار المترتبة عليها، فإذا تعلق النهي بها كشف عرفاً عن وجود غرض يتعلق بالمعاملة،

وليس إلاّ الدلالة على عدم ترتب الأثر عليها لا عن ثبوت العقاب في ذمة العبد، أو فقدان الثواب؛ بدهاءة أن الثواب والعقاب إنما يتعلقان بذمة العبد في الأفعال المحرمة في أصلها، نظير شرب الخمر والزنا والربا، لا المحللة في ذاتها.

فإذا لاحظنا أن النهي تعلق بشيء حلال في ذاته وله أثر عند العقلاء كشف عن أن غرض النهي هو إلغاء هذا الأثر والإرشاد إلى عدم ترتبه على المعاملة المنهي عنها، وهو معنى فسادها، فمقتضى تعدد النهي وأن أحدهما يتعلق بالذمة والآخر بالمعاملة يستدعي التفريق بينهما بهذا، وإلاّ لم يكن وجه للاثنينية، ويشهد لهذا الفهم الإجماع المحكي عن السيد المرتضى رحمته الله وغيره على الفساد^(١)، وعلى فرض إمكان المناقشة فيه من حيث الصغرى فقد ذهب البعض إلى قيام السيرة عند معظم الأصحاب عليه، وفي العناوين: لم يزل الفقهاء كافة يستدلون في أبواب الفقه بالنهي عن الفساد^(٢).

بل في هداية المسترشدين أن دعوى الإجماع في المقام غير مستبعدة، فالذي يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة أن الاستناد إلى ذلك معروفاً في كلام القدماء من عصر الصحابة والتابعين، وقد نقله علماء

(١) العناوين: ج ٢، ص ٣٧٦-٣٧٧؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١، ص ١٨٤؛

مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٤.

(٢) العناوين: ج ٢، ص ٣٧٧.

الفريقين في المقام، وذكروا أن الاستناد إلى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الأعصار في جميع الأمصار^(١).

وهذا يكشف عن أنهم استظهروا من النهي ذلك استظهاراً عرفياً في تأسيس القاعدة، وليس لوجود دليل خاص أو قرينة خاصة؛ لأننا نشترك معهم في ذلك، فلو كان دليل أو قرينة لوصلا إلينا كما قد لا يخفى.

المؤيد الثاني: حكم العقل، وهو يحكم بالفساد استناداً إلى قاعدتين:

الأولى: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وهي قاعدة عامة غير مختصة بالأحكام التكليفية.

والثانية: أن تراحم المصالح والمفاسد يستدعي الأخذ بالأرجح منها كما قرر في باب التراحم.

وبملاحظة تعلق النهي بالمعاملة تتحقق معادلة عقلية توجب الحكم بالفساد.

وتوضيح ذلك: أن تعلق النهي بالمعاملة يستدعي القول بوجود مفسدة فيها، وإلا لما تعلق بها النهي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حلية المعاملة وصحتها يستدعي القول بوجود مصلحة فيها، وإلا لما أحلها الشارع.

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٣٢، وفيه: (وثانياً: بأن دعوى الإجماع في المقام غير مستبعد).

ويقع الإشكال في مثل: (البيع الغرري) و: (نكاح الشغار) فإنه من جهة البيع والنكاح كلاهما حلال فيهما مصلحة، ومن جهة الغررية والشغار فيهما مفسدة، ولا مناص من القول بالفساد؛ لأن عنوان الغررية والشغار متحدان مصداقاً في المعاملة، أو تكون المعاملة سبباً لحصولهما، فتغلب جانب المفسدة على جانب المصلحة ولازمه الفساد.

وبتقرير آخر: أن المعاملة التي تكون حلالاً في أصلها يكون له مصلحة، فإذا تعلق النهي بها لجهة من الجهات كشف عن وجود مفسدة بها، وحيثئذ لا مناص من أن نفترض أحد افتراضين:

الأول: أن نفترض حصول معارضة بين مصلحة الحلية ومفسدة الحرمة، والتعارض مفاده التنافي، فلا بد وأن تتغلب إحدهما على الأخرى وتلغيها.

والثاني: أن نفترض حصول مزاحمة بين الأمرين، ومقتضى التزام هو بقاء كلا الملاكين، إلا أن أحدهما يرجح على الآخر ويغلبه.

والافتراض الأول يستدعي تغليب جانب المفسدة، والسر في ذلك هو أن مصلحة حلية البيع ثابتة بالأدلة الترخيضية العامة، نظير: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) و: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) والمصلحة الترخيضية غير ملزمة. بينما مفسدة الحرمة ثابتة بالنهي الخاص المتعلق بالمعاملة، وهو نهي ملزم؛ يفيد

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

الحرمة، ولا شك في أن الحرمة الملزمة تنفي الحلية وتلغي مصلحتها، فلذا تقع المعاملة فاسدة.

وفي الافتراض الثاني أيضاً لا مناص من التزام جانب الحرمة والفساد؛ لأن الحرمة الملزمة أهم من المصلحة غير الملزمة فتترجح عليها. نعم لقائل أن يلتزم بحصول الكسر والانكسار في المجمع، وهو مورد اجتماع الحرمة والحل كالبيع الغرري؛ لكون النسبة بين البيع والغرر العموم من وجه، ولازم ذلك نزول مستوى الحرمة في البيع الغرري إلى الكراهة، إلا أن الالتزام به صعب؛ لكونه خلاف الإجماع المركب؛ فإن الأمة بين قائل بحرمة البيع الغرري وفساده، وبين قائل بصحته، فالقول بالكراهة لم يستظهره أحد منهم، والقول به قول بالفصل، فلذا لا مناص من التزام الفساد فيه تغليباً لجانب الحرمة، فتأمل.

المؤيد الثالث: مقتضى الجمع بين الأدلة؛ لأن النهي طارئ على عمومات وإطلاقات أدلة المعاملة، نظير: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) و: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢) و: «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»^(٣) ونحوها.

بل عن الشيخ الأعظم رحمته: أن الظاهر من النهي المتعلق بعبادة خاصة أو معاملة خاصة كونه ناظراً إلى العمومات المشرعة لها تأسيساً أو إمضاءً، فيكون

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٩.

بمنزلة المقيد أو المخصص لها، فإذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(١) أو ورد في الخبر النهي عن بيع الغرر أو نحو ذلك علم منه إرادة التخصيص للمعلومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات^(٢).

وحيث أن يكون مورد النهي أخص مطلقاً من هذه العمومات والإطلاقات، ولا مناص من التخصيص والتقييد لوجوب حمل الخاص على العام والمطلق على المقيد، وهذا لا يصح إلا بحمله على الفساد، ومقتضى الاستثناء مغايرة حكم المستثنى لحكم المستثنى منه، وهذه المغايرة تستدعي الحكم بالفساد.

وتوضيح ذلك: أن ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يوجب الوفاء بكل العقود سواء المنهي عنها وغيرها، فقله: ((لا تبع بالغرر)) أو: ((ما ليس عندك)) يكون استثناء من هذا العموم، وإلا لم يكن وجه للنهي ولا للتخصيص، ولا يمكن حمل النهي في مثل هذه المخصصات على مجرد العصيان دون الفساد، فنحكم بتعلقه بالذمة دون المعاملة؛ لأنه ينافي الظهور أولاً، ويخالف الاتفاق بينهم على أن النهي يتعلق بالمعاملة لا بالذمة ثانياً، ويتنافى مع حكمة الشارع ثالثاً؛ لأنه إن كان معلقاً في الذمة لم يكن وجه لتعلقه بالمعاملة؛ إذ للشارع أن يحكم بحرمة الغرر دون أن يعلقه ببيع الغرر فيمكن نظير الربا والرشوة ونحوهما.

(١) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٢) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٢٩٩؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠-٧٥١.

والحاصل: أن الدليل المتضمن للنهي عن المعاملة أخص مطلقاً من أدلة الحل والوفاء بالعقود، والجمع بينهما يستدعي التخصيص بحمل مورد النهي على الفساد، ويعمل بدليل الوفاء والحل في غير موارد النهي، ولازم التخصيص بالفساد.

والخلاصة: أن الأدلة المتقدمة والمؤيدات قد تفيد الفقيه الاطمئنان بوجود الملازمة بين الحرمة والفساد إما من جهة العقل أو العرف أو الشرع. هذا كله إن لم نحمل النهي على الإرشاد إلى وجود المانع، وإلاً كفانا الظهور عن الملازمة.

وبذلك يظهر أن القول الفصل في المسألة هو أن النهي عن المعاملة يقتضي فسادها. هذا هو الأصل والقاعدة، ويستثنى منها الموارد التي نص الشارع على صحتها، نظير العقد الفضولي فإنه يصح بالأدلة الخاصة، وكذلك البيوع ونحوها التي يثبت فيها الخيار، فإن صحتها ترجع إلى الأدلة الخاصة، وأما ما دون ذلك فإن تعلق النهي بالمعاملة يفيد فسادها.

الأمر الخامس: في اقتضاء النهي للصحة ومناقشته

في مقابل الفساد هناك قول باقتضاء النهي للصحة ذهب إليه جماعة من الخاصة والعامة^(١) فادعوا وجود ملازمة بين النهي والصحة، وتوقف العلامة عليه السلام فيها^(٢)، وإطلاق كلامهم يشمل العبادة والمعاملة. نعم رجح

(١) الإحكام: ج ٢، ص ٤١٢؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٠١؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٦٣.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٠٤.

البعض أن أصحابنا القائلين بذلك أرادوا المعاملة لا العبادة^(١)، وكيف كان فقد استدلووا لقولهم هذا بدليل العقل، ويمكن تقريره بأنحاء ثلاثة:

التقرير الأول: ويتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: أن كل حكم تكليفي أمراً أو نهياً لا يتعلق بغير المقدور للمكلف؛ لاستحالته على الحكيم، ومعنى كون الشيء مقدوراً للعبد أن يكون أمر الإتيان به أو تركه تحت سلطته وإرادته بحيث متى ما شاء فعل أو ترك.

والثانية: أن الشيء لا يكون مقدوراً إلا إذا كان بجميع أجزائه وشرائطه مقدوراً لا بعضها؛ لأن القدرة على البعض دون البعض الآخر يساوق عدم القدرة عليه.

والثالثة: أن النهي كالأمر في ذلك، فكما أن الأمر بالشيء لا يتعلق إلا إذا كان المأمور به تحت قدرة العبد بجميع أجزائه وشرائطه وإلا لكان التكليف به محالاً كذلك المنهي عنه ينبغي أن يقع بجميع أجزائه وشرائطه تحت قدرة العبد.

والرابعة: أن الصحة هي تمامية الأجزاء والشرائط بحيث يترتب عليها أثرها المقصود.

ومن هذه المقدمات نستنتج أن النهي لا يتعلق إلا بالصحيح من العبادة والمعاملة.

(١) انظر الأصول: ج ٤، ص ٨٨.

التقرير الثاني: - وهو بتوضيح وإضافة - يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن الشارع إذا نهى عن شيء كصوم يوم النحر أو الصلاة في أيام الحيض أو بيع الربا فإن القاعدة تقتضي حمل هذه الألفاظ على معانيها الشرعية؛ لأن ألفاظ العبادة والمعاملة موضوعة لمعانيها الصحيحة.

والثانية: أن المعاني الصحيحة هي التي اعتبرها الشارع مفيدة للأثر المقصود منها؛ إذ لا فائدة للصحة إلاّ هذا، ومعنى ذلك أن الشارع إذا نهى عن عبادة أو معاملة لا بد وأن تكون صحيحة، وإلاّ وجب الالتزام بأحد محذورين:

أحدهما: أن نلتزم بأن الشارع ينهى عن العبادات والمعاملات الفاسدة، وهذا تحصيل للحاصل في النهي، لأنه فاسد في نفسه فما جدوى النهي؟
وثانيهما: أن نلتزم بأنه يأمر وينهى بغير الصحيح والفاقد، وهذا يستلزم التكليف بغير المقدور؛ لعدم وجود عبادة أو معاملة غير متصفة بالصحة والفساد لا في عالم الذهن ولا في الخارج، فيتعين القول بأنه ينهى عن الصحيحة منها.

التقرير الثالث: أن النهي التحريمي لا يتعلق بالفاقد من المعاملة والعبادة؛ لعدم حرمة الإتيان بالشيء الفاسد؛ لذا لا بد من القول بصحة متعلق النهي حتى يصح تعلقه به، ولا بد من بقائه صحيحاً بعد تعلق النهي أيضاً حتى تصح مخالفته؛ لأن القدرة على الفعل والمخالفة من شرائط تعلق التكليف، وهذا لا يصح إلاّ على القول بالصحة قبل النهي وبعده؛ إذ لو

قيل بأن النهي يقتضي الفساد لزم سلب قدرة العبد عن فعله وتركه، فيلزم التكليف بغير المقدور وهو المطلوب.

وقد قرر هذا صاحب الكفاية رحمته في بعض وجوه العبادة والمعاملة، وتبعه المحقق العراقي رحمته كما في نهاية الأفكار، وتقرير ما أفاده: أن العبادة على قسمين:

أحدهما: ما تكون عباديتها ذاتية، وهي التي لا تتوقف عباديتها على قصد القربة كالسجود والركوع، والنهي في هذا القسم يدل على الصحة؛ لأن متعلقه مقدور للمكلف؛ لأن العبد قادر على إيجاد السجود وعدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهي عنه وقع عبادة صحيحة؛ لأن عباديته لا تتوقف على الأمر به حتى يقال بعدم إمكان إيجاده مع النهي عنه.

ثانيهما: ما تكون عباديته بالقصد والإرادة، وهي التي تتوقف على قصد القربة إذا تعلق بها الأمر، فهي لا تكون عبادة إلا إذا تعلق بها الأمر وقصد العبد هذا الأمر حين العمل، فإذا تعلق بها النهي منع من تعلق الأمر بها لامتناع اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد.

وعليه فإنه إذا لم يتعلق الأمر بالشيء كان إيقاعه عبادة غير مقدورة؛ لأن عباديته متوقفه على الأمر وحيث لا أمر فلا عبادة، فإذا فرض تعلق النهي به وأتى به المكلف لم يكن صحيحاً؛ لعدم تعلق الأمر به حتى يقع عبادة صحيحة، فالنهي في مثله لا يدل على الصحة.

وأما في المعاملة فإن النهي فيها يدل على الصحة في موردين:

أحدهما: تعلق النهي بالمسبب، كالنهي عن بيع المصحف للكافر؛ إذ لو لم يكن قادراً على هذا التمليك بإيجاد البيع صحيحاً لما صح تعلق النهي به. وثانيهما: تعلق النهي بالتسبب كالظهار، فإن التسبب إلى الفرقة بين الزوجين مبغوض، وإذا قيل بأن الظهار بلا أثر ولا يسبب الفرقة لكان تعلق النهي به لغواً، فلذا لا مناص من القول باقتضائه للصحة، وأما النهي عن السبب فلا يقتضي الصحة؛ لأنه لا يلزم من مجرد مقدورية السبب ترتب الأثر عليه^(١).

وقد أوردوا على اقتضاء الصحة عدة إیرادات:

الأول: ما أجاب به الأمدي من العامة ناسباً القول به إلى أصحابهم^(٢)، وهو متضمن لجواب نقضي وآخر حلي.

أما الجواب النقضي فبالقول بأنهم أجمعوا على وجود النهي في العبادات والمعاملات التي لا صحة فيها، نظير الصلاة في أيام الحيض بقوله ﷺ: ﴿دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ﴾^(٣) والنهي عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾^(٤) والنهي عن بيع الملاقيح؛ لقيام الأدلة عليها، ولو كان النهي مقتضياً للصحة لكانت هذه الموارد على خلاف الدليل، ولا يجوز مخالفة الدليل.

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٩؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٦٣.

(٢) الإحكام: ج ٢، ص ٤١١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٢.

وأما الحلي فمن جهتين:

الأولى: إنكار أن الألفاظ موضوعة للمعاني الشرعية الصحيحة حتى يقال بأن النهي يتعلق بها.

والثانية: أن النهي لو دل على الصحة لوجب أن يدل عليها إما بلفظه أو بمعناه، أما بلفظه فلا يدل على أكثر من طلب ترك الفعل، ولا إشعار له بغير ذلك لا نفيًا ولا إثباتًا، فمن أين استفيدت الصحة؟!

وأما بمعناه فلأن النهي في معناه يدل على الفساد، ولا يعقل أن يدل على نقيض الفساد أيضًا.

ويمكن أن يجاب عن النقص بأن مخالفة الدليل غير ممتنعة؛ لأن لقائل أن يلتزم بأن القاعدة هي اقتضاء النهي للصحة، إلا أن ما ذكر من الشواهد أخرجهما الدليل الخاص.

وعن الحل من وجهين:

أحدهما: أن إنكار حمل الألفاظ الشرعية على معانيها الصحيحة بلا وجه وجيه؛ لأن الألفاظ موضوعة للمعاني الصحيحة لا الأعم؛ لأن الأعم يستلزم اللغوية كما حققناه في الصحيح والاعم. هذا أولاً.

وثانيًا: أنها منصرفة إليها وجدانًا، وهذا الانصراف إما ناشئ من الوضع أو الظهور.

وثانيهما: أن كلامهم ودليلهم منصب على الملازمة العقلية بين النهي والصحة لا الدلالة اللفظية حتى يقال بأن النهي لا يدل على أكثر من طلب

ترك الفعل، فالإشكال أجنبى عن موضع كلامهم. هذا في دلالة لفظ النهي، وأما دلالة النهي بمعناه فهو أيضاً أجنبى عن البحث؛ لأنه لا يدل على الفساد أيضاً؛ لأن معنى النهي هو طلب ترك الفعل أو الزجر عنه وهو يفيد الحرمة وليس الفساد.

الثاني: ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله وهو مبتن على جوابين نقضي وحلي أيضاً^(١).

أما الجواب النقضي فبمثل المصلي من غير طهور، ومجري النكاح على المحارم بقصد الجد، فإنها محرمان وتعلقا بالفساد من العبادة والمعاملة، فالقول بعدم إمكان تعلق النهي بالفساد باطل؛ لأن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه في الخارج.

وأما الحلي فإن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يكشف عرفاً عن عدم اعتبارهما من قبل الشارع، ومعنى إلغاء اعتبار العبادة شرعاً هو عدم اختراعها، فيكون دالاً على سلب الموضوع، فيكون التعبد بشيء لم يخرعه الشارع تشريعاً.

ومعنى إلغاء المعاملة هو عدم إضائها شرعاً، ولازم عدم الإضاء عدم ترتب أثرها عليها إذا وقعها العبد في الخارج.

فالنهي سواء في العبادة أو المعاملة غير ناظر إلى القدرة أو سلب القدرة؛ لوضوح أن غير المقدور لا يتعلق به التكليف، وإنما ناظر إلى الاعتبار

(١) الأصول: ج٤، ص٨٨.

الشرعي وعدمه، ولذا فإن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يكشف عن فسادهما شرعاً لا صحتها.

الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله.

وتوضيحه: أن القول المذكور يصح إذا قلنا بأن الصحة ملازمة لنفوذ العقد أو الإيقاع، فالبيع الحقيقي نفوذه لازم وجوده، بمعنى أنه لا انفكاك بين وجوده ونفوذه، فلا محالة أن يكون النهي عنه كاشفاً عن صحته، كما لا بد وأن يكون مقدوراً في ظرف الامتثال، إلا أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الملكية في البيع والزوجية في النكاح ونحوهما من آثار يدور أمرهما بين الوجود والعدم لا الصحة وعدمها؛ لأن وجود الملكية ليست أثراً لإيجادها حتى يتصف بالصحة دائماً، وإنما الوجود والإيجاد أحدهما عين الآخر، والاختلاف بينهما بالاعتبار، والمتبايعان إذا أوجدا الملكية بينهما وجدت لا محالة، وإلا كانت معدومة ولا يتصور فيها أن تكون موجودة ولكنها فاسدة أو صحيحة، كما هو الحال في كل البسائط التي لا تتصف بصحة أو فساد وإنما بالوجود والعدم.

والأحكام المترتبة على الملكية والتي يعبر عنها بالآثار كجواز التصرف في الثمن أو المثمن فهي من قبيل الأحكام المترتبة على موضوعها، فإن وجد الموضوع ترتبت قهراً وإلا فلا.

وعليه فإن النهي عن إيجاد الملكية يدل عقلاً على مقدوريته وإمكان تحققه في الخارج، لكنه لا يدل على صحته؛ إذ لا صحة حتى يتصف بها، وبهذا يصبح كلام القائلين بالصحة أجنياً عن المعاملات بالمرة.

وأما في العبادات فإن تأثيرها في المقربة ليست من لوازم وجودها وإنما تتقوم بالقصد، فلا يعقل اجتماع المقربة والمبغوضية فيها؛ لذا لا يكشف النهي عن صحتها.

وعليه فإن كانت العبادة ذاتية فإن النهي يكشف عن مبغوضيتها وسقوطها عن قابلية التقرب لا صحتها، وإن كانت عرضية فلا يعقل أصل تعلق النهي بها إلاّ بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ولو بعنوان واحد^(١)، وعلى هذا فإن تعلق النهي بالعبادة لا يقتضي صحتها بل فسادها، وسيمر عليك النقاش في بعض ما أفاده.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته ومن تبعه فيرد عليه:

أولاً: أنه يتنافى مع ما صرح به فيما تقدم من عدم اقتضاء النهي لفساد المعاملة سواء تعلق بالسبب أو المسبب أو التسبب، واقتضاء النهي للفساد في العبادات مطلقاً، وقد مر عليك تفصيله.

وثانياً: أنا لا نسلم التفصيل الذي ذكره بين العبادات؛ إذ لا توجد عندنا عبادة ذاتية العبادة من دون أن يقصدها العبد ويأتي بها بداعي الخضوع والتعظيم، فالسجود لا يكون عبادة إلاّ إذا أتى به العبد بداعي التعظيم والتجليل، وكذا الركوع والخضوع؛ بداهة أن العبادة من العناوين القصدية فلا يعقل تحققها في الخارج من دون قصد، وبهذا القصد تفرق حالة السجود والركوع في الجسد بين ممارسة الرياضة أو إنجاز العمل

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٠٧-٤٠٨.

ونحوهما وبين العبادة، كما يفترق الخضوع الحاصل من الاستكانة والفقير أو الخوف والمهانة وبين الخضوع الناشئ من العبادة.

وعلى هذا فإن النهي إذا تعلق بالعبادة فإنه لا يقتضي صحتها، بل فسادها؛ لأن العبادة لا تقع كذلك ما لم يقصد العبد القربة وإطاعة الأمر المتعلق بها، ومع تعلق النهي لا يبقى أمر حتى يقال باقتضائها الصحة.

كما لا نسلم التفصيل الذي ذكره في المعاملات بدعوى أن تعلق النهي بالسبب لا يقتضي الفساد؛ لأن المكلف قادر على فعل السبب بدون أثر؛ وقدرة العبد على السبب قدرة تكوينية لا تشريعية؛ بداهة أن النهي يتعلق بالسبب لا بما هو ألفاظ، بل بوصف السببية لإيجاد أثر المعاملة في البيع والنكاح ونحوهما، فتعلق النهي به يستلزم إلغاء سببته للتأثير، وهذا معنى فسادها، فالتفريق بين النهي عن السبب والنهي عن المسبب أو التسبب بلا وجه ظاهر.

وثالثاً: الظاهر وقوع خلط شديد عند القائلين بالصحة بين القدرة التكوينية على الفعل والقدرة التشريعية، والمراد من الأولى أن يكون العبد قادراً على فعل الأمور به أو اجتنابه في الخارج، ولا شك أن التكليف لا يتعلق بغير المقدور قدرة تكوينية؛ لاستحالة تكليف العاجز، لكنه لا علاقة له بما نحن فيه؛ لأن تعلق النهي بالشيء المقدور تكويناً لا يسلب قدرة العبد عن فعله تكويناً حتى يرد المحذور، بل يسلب عنه قدرة إيقاعه صحيحاً مطابقاً للشرائط الشرعية، وشتان بين الأمرين.

وعليه فإن الشارع إذا نهى عن الصلاة في أيام الحيض وعن نكاح زوجة الأب فإن هذا النهي لا يسلب سلطنة العبد التكوينية عن إيقاعها في الخارج، وإنما يسلب سلطنته على جعلها صحيحين تترتب عليها آثارها الشرعية؛ لأنه تشريع محرم.

ومن الواضح أن للإنسان سلطنة تكوينية على نفسه ولكنه لا يمتلك سلطنة شرعية على أحكامه؛ لأن الأحكام ترجع إلى الشارع والإنسان ممثل ومطيع.

وعلى هذا فإنه لا يمتنع أن ينهى الشارع عبده عن إيجاد العقد أو العبادة، بمعنى أن لا يوجد في الخارج، فإن أوجدها تقع باطلة، ولا يلزم منه تكليف بغير المقدور، ولا تحصيل للحاصل؛ لأن النهي يتعلق بالطبيعة وللعبد قدرة تكوينية على إيجادها في الخارج، وتعلق النهي بها يمنع العبد من إيجادها تشريعاً، أي أن يوجد جامعاً لأجزائها وشرائطها، فلو أوجدها يكون عاصياً، ويقع ما أتى به في الخارج غير مطابق للشرائط الشرعية، فلا محالة يكون فاسداً، وبذلك يظهر أن ما أوجب الاستحالة هو القدرة التكوينية، وما وقع متعلقاً للنهي هو القدرة التشريعية، وهو ممكن، بل واقع في كل الأحكام في الواجبات والمحرمات.

نظير النذر والعهد واليمين، فإن الإنسان بنذره يسلب قدرته عن مخالفة النذر تعبداً وشرعاً لا تكويناً وخارجاً، ودخول الزوجين في عقد الزوجية فإنه يسلب قدرتها شرعاً عن مخالفة مقتضيات العقد، ودخول

الإنسان في الإحرام في الحج أو العمرة فإنه يسلب قدرته عن فعل محرمات الإحرام تعبداً وشرعاً وهكذا، وما نحن فيه كذلك؛ لأن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يمنع العبد من إيجادهما في الخارج تعبداً وشرعاً لا تكوينياً حتى يلزم المحذور.

هذا وللميرزا النائيني رحمته الله - كما في تقريراته - وجماعة جواب في رد دعوى الصحة لا يخلو من إشكال.

وتقريره: أن النهي في العبادات لا يتعلق بالعبادة الفعلية، وهي الماهية المأمور بها بالفعل من العبادة؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور، وإنما يتعلق بالعبادة التقديرية وهي الماهية أو الشيء بحيث لو أمر الشارع بها لكان أمره عبادياً، فيكون ذلك الشيء بحيث لو تعلق به أمر ولم يتعلق به نهي لم يمكن امتثاله، ولا يسقط أمره، ولا يحصل الغرض منه إلا بإتيانه بقصد القربة، وعلى هذا فإن المكلف قادر على فعل متعلق النهي ومخالفته ولو بعد النهي؛ لأنه مقدور له، ولازم ذلك أنه لو فعله كذلك كان فاسداً، ولا يلزم منه محذور التكليف بغير المقدور. هذا في العبادات.

وأما في المعاملات فإن متعلق النهي هو المعاملة العرفية التي يتعاطاها العرف، ويرتب عليها الآثار، وهذه المبادلة لا تتصف بالصحة والفساد شرعاً؛ لأن الصحة والفساد وصفان انتزاعيان ينتزعان من إمضاء الشارع لتلك المبادلة وعدم إمضائها، فهما متأخران وجوداً عن ذات المعاملة لاحقان بها بواسطة الجعل والاعتبار الشرعي.

ومن الواضح أن المعاملة العرفية مقدورة للمكلف ولو بعد تعلق النهي الشرعي، ويشهد له الوقوع الخارجي في طائفة من المعاملات تعلق بها النهي الشرعي وأوجب فسادها، ولو كانت غير مقدورة لم يتعلق بها نظير بيع الخمر والربا في العرف مع علمهم بفسادهما، ويرتبون عليهما الآثار، ويعاملونها معاملة الصحة، وفائدة تعلق النهي الشرعي هو الكشف عن عدم تحقق المبادلة شرعاً وإن تحققت عرفاً.

والحاصل: أن ما يقع تحت قدرة العبد هو المبادلة العرفية، فإذا تعلق بها النهي دل على عدم إمضائها شرعاً وهو معنى فسادها.

فدعوى أن تعلق النهي بالمعاملة يقتضي صحتها ضعيف^(١)، ويرد على ما أفاده هَيْتِيُّ في العبادات:

أولاً: أنه أخص من المدعى؛ لأنه إن صح يتطابق مع مسلك القائلين بأن الألفاظ موضوعة للأعم من المعاني الصحيحة والفسادة، وأما عند القائلين بالصحيح منها فلا يصح ما أفاده هَيْتِيُّ؛ لأن العبادة موضوعة للجامع للأجزاء والشرائط ومنها الأمر الشرعي، فتكون للعبادة فيها قابلية فعلية للعبادية لا تقديرية.

وثانياً: أنه مجمل؛ إذ لم يعلم المراد من قوله هَيْتِيُّ بأنه لو أمر الشارع به لكان أمره عبادياً؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٧٤-٤٧٥؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٠١؛
عناية الأصول: ج ٢، ص ١٥٩.

منها: أن يكون مراده أن المأمور به في نفسه ليس بعبادة ولا غير عبادة حتى يصح أن نقول بأنه لو فرضنا أن الشارع يأمر به يكون أمره عبادياً.

وهذا المعنى مخالف لظاهر كلامهم في العبادات ومستحيل أو لغو، إذ لسائل أن يسأل: قبل تعلق الأمر هل كان متعلق الأمر عبادة أم لا؟ إن قال بالأول لزم الدور؛ لأن عبادة الشيء متوقفة على تعلق الأمر، وتعلق الأمر متوقف على كونه عبادة، وإن كان غير عبادة ثبت قول المثبتين؛ لأن الشيء قبل تعلق الأمر به إما أن يكون صحيحاً أو لا، فإن كان صحيحاً ثبت قول مدعي الصحة، وإن كان فاسداً استحال أن يتعلق به أمر أو نهى؛ لأنه لغو أو تحصيل للحاصل.

ومنها: أن يكون مراده أن الأمر الشرعي يتعلق بالماهية المهملة في الذهن بحيث تصلح أن يتعلق بها الأمر، وهذا خلاف ما تسالمت عليه كلمتهم من أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع النوعية لا المهملة؛ إذ الماهية المهملة لا يعقل أن تتصف بالعبادية ولا بالأمر؛ لأنها مجرد صورة ذهنية، بخلاف الطبيعة النوعية فإن لها حظ من الوجود الذهني الذي يقبل الانطباق في الخارج على أفرادها. هذا ما يرد في العبادات.

وأما في المعاملات فيرد عليه:

أولاً: أنه أخص من المدعى؛ لأن التفكيك المذكور بين المعاملة العرفية والشرعية يصح في المعاملات التي أمضاها الشارع، وأما المعاملات الشرعية فلا، نظير الطلاق والوقف ونحوهما من المعاملات التي أسسها الشارع فإنه يعود الكلام فيها من جديد.

وثانياً: أن ما أفاده بقره يؤكد الدعوى ولا يردّها؛ لأنه أفاد أن النهي الشرعي لا يتعلق بالمعاملة الصحيحة شرعاً، بل الصحيحة عرفاً، فإذا التزمنا بأن أدلة العقود إضائية لما عليه العرف كان مؤكداً لدعوى القائلين بالصحة؛ لأنهم لم يقيدوا كلامهم بالصحة الشرعية، بل أطلقوا الكلام في أن النهي يمضي صحة المعاملة.

حل النزاع بالجمع بين الأقوال

وربما يمكن القول بأن الخلاف بين مدعي الصحة ومدعي الفساد لفظي لا حقيقي؛ لغموض بعض الكلمات وعدم وضوح المراد من اقتضاء النهي للصحة، وبيان ذلك يتوقف على مقدمات:

الأولى: أن الذي تسألت عليه كلمة الأصوليين هو أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع لا بالأفراد، والمقصود بالطبيعة هي النوعية المقررة في وعاء الذهن، ويمكن للعبد إيجادها في الخارج عبر إيجاد أفرادها ومصاديقها.

الثانية: أن هذه الطبيعة لا تتعلق بها الأمر أو النهي إلا إذا كانت جامعة لأجزائها وشرائطها؛ بداهة أن الأمر بالصلاة يتعلق بالطبيعة الصلواتية التي جمعت أجزائها وشرائطها، وإلا لم تقع متعلقاً للأمر.

الثالثة: أن صحة الشيء عرفاً وشرعاً تعني جامعته لأجزائه وشرائطه؛ إذ لا يقال للصلاة الفاقدة للركوع والسجود صلاة عرفاً، كما لا يقال لفاقدة الطهارة أنها صلاة شرعاً، وكذا في المعاملات؛ إذ لا يقال للمعاملة الفاقدة

للمن أو المثلثن أو البائع أو المشتري أنه بيع عرفاً، ولا يقال للمعاملة المبتنية على الغرر والغش إنه بيع شرعاً إلاّ بنحو من التجوز والمسامحة، فالصحة بحكم العرف والشرع هي جامعية الشيء لأجزائه وشرائطه.

إذا عرفت هذا نقول: ما المقصود من قولهم إن تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة يقتضي صحتها؟

والجواب لا يخلو من احتمالات:

الأول: أن يكون المراد هو أن الطبيعة التامة في اجزائها وشرائطها للعبادة، أو المعاملة يتعلق بها النهي، وهذا لا يختلف عليه اثنان؛ بدهة أن النهي لا يتعلق بالشيء الفاقداً لأجزائه وشرائطه؛ لأنه خلف، كما لا يترتب عليه أثر يذكر، فيكون تعلقه به لغواً، فإن كان أصحاب القول بالصحة ناظرين إلى هذا لا يبقى نزاع في المقام.

الثاني: أن يكون المراد بأن النهي يتعلق بفرد الطبيعة، ولكن لا يتعلق به بشكل مباشر، وإنما يتعلق بطبيعته بما هي مرآة لذلك الفرد، وهذا أيضاً لا نزاع فيه؛ لأن النهي في الحقيقة تعلق أولاً وبالذات بالطبيعة وليس بالفعل الذي هو مصداق للطبيعة، غاية الأمر لوحظت الطبيعة مرآة وعاكسة لوجود الفرد في الخارج بما أنها متحدة به وموجودة في الخارج بواسطته، ولا مناص في أن الطبيعة المنهي عنها لا بد وأن تكون جامعة لأجزائها وشرائطها حتى يتعلق بها النهي، وتكون متحققة في فردها، وهذا يلتزم به القائلون بالفساد أيضاً فيرتفع النزاع.

الثالث: أن يكون المراد أن النهي يتعلق بالمصدق الخارجي للطبيعة أولاً وبالذات من دون توسط ماهية الطبيعة، فتكون الصلاة الفعلية التي يصلحها العبد منهيًا عنها، والبيع والنكاح الذي يجريهما كذلك.

أقول: إن كان هذا هو المراد أمكن وقوع النزاع فيه؛ لأن القائلين بالفساد يرون أن النهي لا يقتضي صحة الفعل؛ لأن صحة وفساد الفعل في الخارج متأخران وجوداً عن ذات الفعل لا سابقان له حتى يقال باقتضاء النهي للصحة أو للفساد؛ بدهة أن المكلف إذا جاء بالعمل في الخارج وكان مطابقاً للمواصفات الشرعية انتزع العقل منه عنوان الصحة، وإن كان مخالفاً انتزع منه عنوان الفساد، وعلى هذا فإن القول بأن النهي يقتضي الصحة يستلزم الخلف والدور معاً.

ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر فنقول:

إن تعلق النهي بالمعاملة أو العبادة سابقاً عن فعلهما؛ لاستحالة أن يتعلق بهما بعد وقوعهما؛ إذ لا معنى لنهي الشارع عن الشيء الواقع بالفعل. نعم الفائدة في أن ينهى العبد عن الفعل قبل إيجاده، فالفعل العبادي والمعاملي معدوم قبل وقوعه، فلا يعقل أن يتصف بالصحة أو الفساد، فكيف يقال بأن النهي عنه يقتضي الصحة، وبذلك يظهر جلياً أن القائلين بالصحة إن أرادوا من قولهم هذا فهو واضح البطلان، ولا نظن أن أحداً من أصحابنا القائلين بالصحة يلتزم به.

وإن أرادوا الاحتمال الثاني أو الأول فهم متفقون مع القائلين بالفساد، واختلف التعبير واللحاظ بينهما، فإن القائلين بأن النهي يقتضي الفساد ناظرون إلى أن النهي المتعلق بالطبيعة متعلق بها بما هي مرآة للفرد، ولذا يستدعي المنع من إيجادها في الخارج، فإذا أوجدها العبد في ضمن فرد من أفراد العبادة أو المعاملة تكون العبادة مخالفة للأمر الشرعي فتكون فاسدة، وتكون المعاملة غير ممضاة شرعاً فتكون فاسدة أيضاً.

وأما القائلون بالصحة فناظرون إلى متعلق النهي بغض النظر عن إيجادها في الخارج، وقد عرفت أن متعلق النهي هو الطبيعة، ولا يصح تعلقه بها إلا إذا كانت جامعة لأجزائها وشرائطها، وهو مرادهم من الصحة، كما يشهد له استدلالهم على ذلك تارة بأن النهي لا يتعلق إلا بالمقدور ولا يكون الشيء مقدوراً إلا إذا كان جامعاً لأجزائه وشرائطه، وتارة بأن الألفاظ موضوعة للمعاني الشرعية الصحيحة، فإن هذا الاستدلال بنحوه ناظر إلى الطبيعة لا الفرد، سوى أن أحدهم ناظر إلى الطبيعة بما هي مرآة للفرد والآخر ناظر إلى مجرد الطبيعة، وعلى هذا يمكن أن يكون النزاع بينهما لفظياً لا جوهرياً.

ويتحصل من الأقوال: أن الحق هو أن النهي يقتضي الفساد سواء تعلق بالعبادة أو بالمعاملة، وهذا الاقتضاء ناشئ من أحد أسباب ثلاثة:

الأول: دعوى وجود ملازمة عرفية بين الأمرين.

والثاني: دعوى وجود ملازمة عقلية.

والثالث: دعوى وجود ملازمة شرعية مستفادة من الأخبار والسيره التشريعية على ذلك. يستثنى منها الموارد التي دل الدليل الخاص على الصحة فيها، وعلى فرض المناقشة في بعض هذه الملازمات فإن المجموع من حيث المجموع ما يورث الفقيه اطمئناناً بالفساد، بل إنكارها جميعاً بعد ما عرفت من الأدلة لا تخلو من مجازفة.

الأمر السادس: في نتائج البحث

لقد ثبتت من المباحث المتقدمة نتائج هامة يمكن تلخيصها في ست:

الأولى: أن النهي المتعلق بالعبادة بكل أنحاء تعلقه بها يكشف عن فسادها شرعاً؛ لأنه يكشف عن مبعوضية العمل، ولا يصح التقرب إلى الله سبحانه بشيء يبغضه.

الثانية: أن النهي المتعلق بالمعاملة - بأي نحو من أنحاءه - يقتضي فسادها أيضاً؛ لأنه يكشف عن عدم إمضاءها شرعاً، ولازمه عدم ترتيب الآثار المقصودة منها، وهو معنى فسادها.

الثالثة: أن النهي الذي ينبغي أن يقع محلاً للبحث هو التكليف الشرعي لا الإرشادي الوضعي؛ لاتفاق الكلمة بينهم على أن النهي الإرشادي دال على وجود المانع في العبادة والمعاملة، وهو مقتض للفساد عند الجميع، وأما النهي التحريمي فيمكن أن يكون منشأ للنزاع، ولذا اختلفوا فيه فقال قوم باقتضائه للفساد وأنكره قوم وفصل آخرون، وقد عرفت أدلة الأطراف والمناقشة فيها.

الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية ٢١٣

الرابعة: أن مخالفة النهي التكليفي سواء في العبادة أو في المعاملة توجب استحقاق العقوبة؛ لأنها عصيان.

الخامسة: أن الخلاف الواقع بين القائلين بأن النهي يقتضي الصحة وبين القائلين بأنه يقتضي الفساد خلاف لفظي لا حقيقي؛ لاختلاف اللحاظ بينهما.

السادسة: أن منشأ الحكم باقتضاء النهي للفساد في العبادة والمعاملة معاً هو وجود ملازمة عرفية أو عقلية أو شرعية بين النهي والفساد.

يخرج عن ذلك كله ما دل الدليل الخاص على صحته، ويبقى الباقي تحت عموم القاعدة.



المبحث الثالث في جواز اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد

وفيه تمهيد ومطالب:

المطلب الأول: في تحرير موضوع البحث وثمرته ومفرداته

المطلب الثاني: في حقيقة البحث وعلاقته بعلم الأصول

المطلب الثالث: في شروط تحقق الاجتماع

المطلب الرابع: الأقوال في المسألة ومناقشتها

المطلب الخامس: النتيجة الفقهية للقول بالامتناع

تمهيد:

البحث في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه يأتي آخر مباحث الأوامر والنواهي في التسلسل الرتبي، فما تقدم من أبحاث كانت تتعلق بدلالة الأوامر والنواهي كلاً على حده، وأما هنا فالبحث يتعلق بالموارد التي يجتمع فيها أمر ونهي معاً، ويبحث عن الحكم فيها عقلاً من حيث الإمكان والامتناع، ثم شرعاً من حيث الصحة والفساد وترتب الآثار الشرعية عليها، ولذا أخذوا مفردة الجواز والامتناع في العنوان العام، ولا يخفى أن البحث في الجواز والامتناع يمكن أن يبحث من أكثر من جهة وفي أكثر من علم، فيمكن أن يعبر عنه من جهة فقهية كلية، فيقال: هل يصح الإتيان بالعبادة في الموضع المحرم أم لا؟ أو جزئية فيقال: هل تصح الصلاة في المكان المغصوب - مثلاً - أم لا؟

ويمكن أن يعبر عنها من جهة كلامية فيقال: هل يصح للحكيم أن يأمر بشيء واحد وينهى عنه؟ أو يعبر عنها كما في المعالم بامتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد^(١)، وظاهره أن المسألة كلامية إلا أنه أراد البحث الأصولي كما يفيد بحته في المسألة.

ويمكن أن يعبر عنه من جهة أصولية كلية فيقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد أم لا؟ أو جزئية بأن يقال: إن انطباق

(١) المعالم: ص ١٣١.

عنوانين على الفعل الواحد أحدهما واجب والآخر محرم هل يؤدي إلى اجتماع الضدين أم لا؟

ومن هنا فإن هذه المسألة من المسائل الهامة التي تصلح أن تكون من مسائل الفقه بلحاظ ومن مسائل الكلام بلحاظ ومن مسائل الأصول بلحاظ ثالث.

وحيث إن الذي يدخل في غرض الأصولي هو الأخير سنقتصر عليه. وتمام البحث يشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في تحرير موضوع البحث وثمرته ومفرداته

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في أهمية البحث وثمرته

إذا صلّى المكلف صلاته في الدار المغصوبة فإنه يجتمع في هذه الصلاة أمر من جهة عنوان الصلاة ونهي من جهة عنوان الغصب، فهل يحكم بإمكان اجتماعهما فتقع الصلاة عبادة صحيحة بلحاظ أمرها وتكون مجزية وفي عين الحال يكون المصلي قد ارتكب معصية ويستحق العقاب؟ أم يحكم بعدم إمكان ذلك؟ ولازمه الرجوع إلى موازين التعارض فيحكم بالتساقت مثلاً؟ أم التخيير؟ أم يرجع إلى موازين التزام فيحكم بلزوم ترجيح أحد الأمرين على الآخر؟ فإن رجحنا جانب الأمر نحكم بصحة الصلاة وإجزائها، وإن رجحنا جانب النهي نحكم ببطلانها؟

وهذه المسألة عامة البلوى لا تنحصر بالصلاة، بل تجري في كل العبادات إذا صار العمل الواحد مجمعاً للأمر والنهي كالوضوء والغسل في الماء المغصوب، والإحرام بثوب مغصوب أو نجس ونحو ذلك، وربما يمكن تعميم البحث ليشمل المعاملات الواجبة والواجبات التوصيلية أيضاً، كالبيع أو المزارعة في الأرض المغصوبة إذا كانا واجبين لتوقف الإنفاق على العيال عليهما مثلاً. أو العمل بالسيارة المغصوبة لأجل أداء الديون المستحقة ونحو ذلك، فلازم القول بالامتناع هو التعارض أو

الترجيح، ولازم القول بالجواز هو صحة العمل وامتلاك المال المكتسب منه مع ثبوت المعصية لجهة حرمة الغصب.

وربما يقال إن لهذه المسألة صورتين على ما قيل^(١):

الأولى: أن يكون الشيء متعلقاً للوجوب والحرمة من جهتين.

الثانية: إذا تطابق عنوانان بينهما عموم من وجه على المورد الواحد وجاء به المكلف فهل يقال بحصول الامتثال مع الإثم أم لا؟ كالصلاة في الدار المغصوبة.

والحق أن الاثنتين يرجعان إلى صورة واحدة وهي فيما إذا كانت النسبة بين الطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها هي العموم من وجه، ولعلمهم عددوا الصورتين لاختلاف اللحاظ؛ لأن الأولى ناظرة إلى تعلق الأمر والنهي في الفرد الواحد، بينما الثانية ناظرة إلى تعلق الأحكام بالطبائع، وحينئذ من يلتزم بالجواز في الأولى يلتزم به في الصورة الثانية بالأولوية دون العكس؛ لإمكان ادعاء أن اجتماعهما في الفرد الواحد هو اجتماع للضدين بلا شبهة.

الأمر الثاني: في تحرير موضوع البحث

ويتم بيان عدة مسائل:

الأولى: أن غالب ما يدخل في صميم البحث هو ما كانت نسبة الطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها هي العموم من وجه؛ لأن النسبة إن كانت العموم المطلق كانت من صغريات تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة،

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٩؛ مناهج الأحكام: ص ٥٨.

نظير الأمر بالصلاة والنهي عنها في أيام الحيض، فإن الأمر والنهي تعلقا بطبيعة واحدة لا طبيعتين، غاية الأمر تعلق النهي بالطبيعة في حالة خاصة فيكون استثناءً خاصاً، وهذا غير ما نحن فيه، وإن كانت التباين فلا يمتنع؛ لأنها خارجة موضوعاً عن محل البحث لتعدد الموضوع تعيناً؛ إذ لا يجتمع الأمر والنهي في المصداق الواحد نظير الصلاة وشرب الخمر مثلاً، وإن كانت التساوي فلا إشكال في الامتناع؛ لأن وحدة الموضوع توجب جمع الضدين فلم يبق إلا القول بأن البحث له صورة واحدة.

وتوضيح ذلك: أننا إذا لاحظنا خطابين تكليفيين توجهها إلينا أحدهما وجوبي والآخر تحريمي - مثلاً - فلحظنا هذا يكون على أنحاء؛ لأننا تارة نلاحظ أن موضوع الوجوب مبين لموضوع التحريم كما في (صلّ) و (لا تشرب الخمر) وتارة نلاحظ الوحدة والعينية بينهما كما في (صلّ) و (لا تصل) وتارة نلاحظ اتحاداً من جهة واختلافاً من جهة أخرى، وهذا الأخير على قسمين؛ لأننا تارة نلاحظ الاتحاد في الماهية والاختلاف في الوجود كما في (صلّ) و (لا تصل في الحمام) وتارة نلاحظ الاختلاف في الماهية والاتحاد في الوجود كما في (صلّ) و (لا تغصب).

ولا إشكال في أن النحو الأول خارج عن حريم النزاع؛ لوجوب امتثال كلا الحكمين بلا مانع، فيجب على العبد الصلاة واجتناب الخمر، ولا يترتب عليه أي محذور، ولا إشكال في خروج النحو الثاني عن حريم النزاع أيضاً؛ للاتفاق على امتناع الاجتماع فيه، وحينئذ إما تدخل المسألة في باب التعارض أو التزاحم على اختلاف الموارد.

وأما النحو الثالث أي فيما إذا اتحدت الماهية واختلف الوجود فلا إشكال في خروجه عن حريم النزاع أيضاً؛ لأن النهي يدل على الاستثناء من عموم الأمر فيفيد التخصيص لا محالة، فينحصر النزاع في الصورة الرابعة وهي فيما إذا تعددت الماهية كماهية الصلاة وماهية الغصب واتحد الوجود كما في الصلاة في الدار المغصوبة، والسر في ذلك يعود إلى أن الاتحاد الوجودي للماهيتين هل يستلزم اتحاد الوجوب والحرمة فيؤدي إلى اجتماع الضدين أم لا؟

وبذلك يظهر أن ما ذكره جمع من الأعلام^(١) من أن البحث يمكن أن يجري أيضاً فيما لو كانت النسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي العموم المطلق لا يخلو من تأمل.

الثانية: أن البحث في هذه المسألة ليس في الكبرى أي كبرى استحالة اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد إذا تمت شرائطه؛ لأن هذا من المسلّمات، وإنما البحث في الصغرى، وهو أن انطباق الطبيعة المأمور بها والأخرى المنهي عنها على المصداق الواحد هل يؤدي إلى اجتماع الوجوب والحرمة في المحل الواحد أم لا؟ فالقائل بالامتناع يدعي ذلك، ولازمه الرجوع إلى قانون التعارض أو التزاحم، والقائل بالجواز يدعي عدم الاجتماع؛ لوجود مغايرة اعتبارية وهي تكفي بين متعلق الأمر ومتعلق

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٩؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ١٠؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٥٦؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٦.

النهي لرفع الاستحالة، ولذا فإن عمدة الكلام في مباحث هذه المسألة يدور حول إثبات الصغرى ونفيها لا إثبات الكبرى؛ لأنها ثابتة بالبداهة.

الثالثة: أن الخلاف الواقع بينهم في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على امتثال الأمر والنهي معاً، بأن يكون قادراً على فعل الصلاة - مثلاً - في المكان المباح؛ إذ لو كان عاجزاً عن ذلك فلا مناص من القول بالامتناع ليس من جهته، بل لأن الشارع لا يوجه خطابه إلى العاجز دفعاً لمحدور التكليف بغير المقدور.

وعليه فإننا إذا فرضنا أن العبد منحصر في الدار المغصوبة ويعجز عن الخروج منها فإنه لا محيص من صحة صلاته؛ لأن تكليفه بعدم الغصب تكليف بما هو عاجز عنه، ولذا قيد البعض البحث في صورة وجود المندوحة من الحرام، وسيمر عليك المزيد.

الرابعة: أن البحث في جواز الاجتماع وعدمه يمكن أن يقع في مقامين:

الأول: في مقام الجعل والتشريع، فيرجع الجواز والامتناع إلى خطاب الشارع، بأن يقال هل يجوز تعلق حكيم متضادين في شيء واحد من جهتين مختلفتين أم لا؟

ومنشأ التساؤل هو ملاحظة أن تعدد الجهة توجب تعدد المتعلق فتكون النسبة بينهما نظير النسبة بين المتباينين، فيكون متعلق الوجوب غير متعلق الحرمة، أم لا توجب ذلك فيكون نظير تعلق الوجوب والحرمة بالشيء الواحد من جهة واحدة، كصلاة الظهر في يوم الجمعة - مثلاً - بناء على

وجوبها العيني، والظاهر من كلمات جمع أن البحث يدور في هذه المرتبة، كالعلامة في النهاية^(١)، وصاحب المعالم^(٢)، والمحكي عن صاحب الكفاية قدست اسرارهم^(٣)، بل لعله المنصرف من عنوان المسألة.

الثاني: في مقام الامتثال، فيرجع الجواز وعدمه إلى قدرة المكلف وعجزه، بأن يقال -مثلاً-: هل يصح أن يكلف العبد بامتثال الواجب والحرام إذا اجتمعا في فعل واحد؟ وبلحاظ أنه أوقع نفسه في هذه المعضلة لا يمتنع أن يخاطبه المولى ويكلفه بالاثنين، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور، وحينئذ تدخل المسألة في تزامم الواجب والحرام لعجز العبد عن امتثالهما معاً، وتصل النوبة إلى ترجيح أحدهما على الآخر بحسب معايير التزاحم.

والحكم في المسألة يرجع إلى اختلاف المباني، فإن من يرى أن التكليف بغير المقدور من المحالات فلا بد وأن يشترط قيد المندوحة، ومن لا يراه كذلك لا يشترطه، وعلى هذا يظهر أن القائلين باشتراط وجود المندوحة ينبغي أن يكون بحثهم في هذه المرتبة؛ لأن القائلين بأن البحث يقع في مرتبة الجعل والتشريع لا يشترطون وجود المندوحة كقيد للجواز. هذا من حيث تحرير موضوع المسألة، ولنا كلام في التفاصيل ستعرفه إن شاء الله تعالى.

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ٧٥.

(٢) المعالم: ص ١٣١.

(٣) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٣٣.

الأمر الثالث: في شرح مفردات العنوان

وردت في عنوان المسألة خمس مفردات بحسب ما قرره المشهور بقولهم:
جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد^(١)، خلافاً للعلامة رحمته في
النهاية فعبر عنها بامتناع اجتماع الأمر والنهي^(٢)، وكأنه أراد ذكر النتيجة في
العنوان رداً على القائلين بالجواز.

وكيف كان، فإن المفردات التي ينبغي شرحها كالتالي:

أولاً: الجواز

يطلق الجواز في غير معناه اللغوي والعرفي^(٣) على أكثر من معنى:

الأول: الجواز العقلي، بمعنى الإمكان في مقابل الامتناع والاستحالة،
سواء كان الامتناع الذاتي الناشئ من استحالة الوجود، أو الامتناع
الوقوعي الناشئ من مخالفة الحكمة في التشريعات كالتكليف بغير
المقدور، أو ما يلزم من وجوده المحال كفرض وجود المعلول من دون علة
في التكوينيات.

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٤٠؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٧؛ تقارير المجدد:
ج ٣، ص ٩؛ كفاية الأصول: ص ١٥٠؛ درر الفوائد: ج ١، ص ١٤٨؛ أجود
التقارير: ج ٢، ص ١٢٥؛ الأصول: ج ٤، ص ٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٥.

(٣) من معاني الجواز في اللغة المرور والانتقال من مكان إلى آخر، ومنه التجاوز
والاجتياز. انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٢١٣، (جوز)؛ مفردات ألفاظ القرآن
الكريم: ص ٢١١، (جوز).

الثاني: الجواز التكليفي في مقابل الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب، وهذا تارة يطلق ويراد به المعنى الخاص وهو الإباحة، وتارة يراد به المعنى العام، أي ما يقابل الحرمة.

الثالث: الجواز الوضعي، أي الحكم الوضعي ويطلق في مقابل الفساد في العقود والإيقاعات، كقولهم: ((إقرار العقلاء على أنفسهم جائز))^(١) أي نافذ وصحيح، وقولهم: ((يجوز بيع السلم))^(٢) و: ((لا يجوز بيع الغرر))^(٣) ويراد بالأول الصحة وبالثاني الفساد.

الرابع: الجواز العقلاني، ويراد به الحسن في مقابل القبح بناء على أنهما ضدان لا ثالث لهما، أو يراد به كل ما ليس بقبيح عند العقلاء، كما في قولهم: لا يجوز للعالم أن يجلس في الطريق، أي يقبح عليه ذلك، ويجوز للوالد أن يضرب ولده تأديباً، أي لا يقبح منه ذلك.

الخامس: الجواز الأدبي، ويراد به صحة الإطلاق أو الاستعمال في اللغة والأدب كما في قولهم: يجوز استعمال اللفظ في كذا، أو يجوز استعمال كذا في الشعر أو الشر.

والحاصل: أن الجواز يطلق على أكثر من معنى، إلا أن الذي يراد به في بحث الاجتماع هو الأول لا غير، فقولهم في عنوان المسألة: هل يجوز اجتماع

(١) كتاب القضاء: ج ٢، ص ٢١١.

(٢) الخلاف: ج ٣، ص ٥٥؛ غنية النزوع: ٢١١.

(٣) المختصر النافع: ص ١٣٤؛ كشف الرموز: ج ١، ص ٥٢٥؛ المهذب البارع: ج ٢،

ص ٤٧٥؛ رياض المسائل: ج ٨، ص ٢٧.

الأمر والنهي أم لا؟ مرادهم الإمكان العقلي في مقابل الامتناع، وعلى هذا يقع البحث في عالم الثبوت لا الإثبات بداهة؛ أن من يرى الامتناع يبطل أحد الحكمين إثباتاً، ومن يرى الجواز يحكم بترتب الأثر على كلا الحكمين على تفصيل ستعرفه.

أما المعاني الأخرى فخارجة عن حريم النزاع؛ لخروجها تخصصاً عن البحث الأصولي أو متأخرة رتبة عن الجواز العقلي؛ بداهة أن الإباحة والصحة من الأوصاف المتعلقة بالفعل أو بصدوره ووقوعه في الخارج، والبحث هنا في إمكان اجتماع أمر ونهي في شيء واحد ومعقوليته لا في الفعل أو صدوره.

ومن ذلك نستخلص نتيجتين:

الأولى: أن البحث الواقع في الجواز وعدمه ثبوتي لا إثباتي.

والثانية: أن البحث تارة يقع في الجواز والامتناع بالذات وتارة بالعرض، وهذه نكتة هامة ربما سنعتمد عليها لإيجاد حل توفيقى يرفع النزاع بين الأقوال.

ثانياً: الاجتماع

لا شك أن الأمر والنهي من العناوين ذات الإضافة، فإطلاق كل واحد منهما يستدعي وجود ثلاثة أمور هي: الأمر والمأمور ومتعلق الأمر أو المأمور به، ومن هنا فإن الاجتماع المذكور في عنوان المسألة يتصور على أنحاء ثلاثة:

الأول: الاجتماع الأمري، ويراد به الاجتماع الذي يصنعه الأمر في أمره ونهيه، وصورته: وحدة الأمر والنهي، ووحدة المأمور والمنهي، ووحدة المأمور به والمنهي عنه، مع وحدة زمان امتثالهما، كما إذا قال: (صلّ الظهر في يوم الجمعة) و: (لا تصلّ الظهر في يوم الجمعة) وهذا النحو من الاجتماع محال عقلاً، والتكليف به محال، ويعبر عنه بالاجتماع الأمري؛ لأن الأمر هو منشأ هذا الاجتماع.

الثاني: الاجتماع المأموري، ويراد به الاجتماع الذي يصنعه المأمور بإرادته واختياره، وصورته: وحدة الأمر والنهي، ووحدة المأمور والمنهي، واختلاف المأمور به والمنهي عنه، ووحدة زمان الامتثال، كما في مثال: (صلّ) و: (لا تغضب) فإن ماهية المأمور به تغاير ماهية المنهي عنه، إلا أن المكلف جمع بينهما في عمله بإرادة منه واختيار، فيكون ما فعله المكلف مجمعاً لعنوانين المأمور به والمنهي عنه، ويعبر عنه بالاجتماع المأموري لأن المأمور هو منشأ هذا الاجتماع.

الثالث: الاجتماع الموردي، ويراد به الاجتماع الذي يصنعه المأمور أثناء العمل، ففي أثناء الإتيان بالمأمور به يأتي بفعل منهي عنه أيضاً، كالنظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة، وصورته: وحدة الأمر والنهي، ووحدة المأمور والمنهي، واختلاف المأمور به والمنهي عنه، ووحدة زمان العمل.

ونلاحظ أن شروط هذا الاجتماع هي نفسه شروط الاجتماع المأموري، إلاّ أنّها يفترقان في الاتحاد والانضمام، فإن الفعل هناك صار مصداقاً للطبيعة المأمور بها والأخرى المنهي عنها، فاتحدت فيه الطبيعتان، وأما هنا فإن الفعل مصداق لإحدى الطبيعتين كالصلاة، ولكن المكلف قارن هذا

الفعل بالإتيان بفعل آخر مباين من حيث الطبيعة ومن حيث الصورة، ففعله صار مظهراً لانضمام شيء إلى شيء وتقارنه معه وليس للاتحاد بينهما. وباختصار: أن الاجتماع المأمور تتغير فيه الطبيعتان من حيث الذات، ويتحدان من حيث الوجود في الفعل، والاجتماع الموردي تتغير فيه الطبيعتان من حيث الذات ومن حيث الوجود؛ لأن الصلاة والنظر فعلا وجوداً تقارنا في عمل واحد.

ولذا نلاحظ أن الفعل في الصورة الأولى يصبح مظهراً واحداً للثنتين، فتزول الاثنية والمغايرة خارجاً وإن أمكن للعقل أن يفكك بينهما، بينما الفعل في الصورة الثانية هو مظهر للصلاة فقط، إلا أن في أثناءه أتى بفعل آخر مع انحفاظ الاثنية والمغايرة بين الطبيعتين، وإلا لما صحت صلاته وصيامه.

فكل واحد من الفعلين هو مظهر لطبيعته المأمور بها أو المنهي عنها من دون أي اتحاد مصداقي بينهما، ويعبر عنه بالاجتماع الموردي؛ لأن المأمور قرن فعلاً إلى فعل آخر بنحو المقارنة الانضمامية لا الاتحادية، فلذا يكون المكلف مطيعاً من جهة الصلاة وعاصياً بسبب النظر إلى الأجنبية أو نية العصيان.

إذ عرفت هذا نقول: لا نزاع في أن الاجتماع الأمري خارج عن حريم النزاع؛ لأنه من مصاديق التكليف المحال، ولا يختلف اثنان في أنه جمع بين الضدين، كما لا نزاع في أن الاتحاد الموردي خارج عن حريم النزاع؛ لأنه ليس من مصاديق اجتماع الأمر والنهي؛ لعدم تحقق الاجتماع حقيقة.

وإنما النزاع منحصر في صورة الاجتماع المأموري؛ لأنه من مصاديق الاجتماع الحقيقي بحسب الفهم العرفي؛ فإن الفعل الواحد كالصلاة في الدار المغصوبة تصادقت عليه الطبيعتان المأمور بها والمنهي عنها في وقت واحد.

وهذا الاجتماع لم يحدثه الأمر؛ لأنه أمر بطبيعة ونهى عن طبيعة مغايرة، إلا أن المأمور جمع الطبيعتين في فعل واحد، ولذا أمكن القول بصحة فعله من جهة لأنه مصداق للطبيعة المأمور بها، والقول بعدم صحته من جهة أنه مصداق للطبيعة المنهي عنها.

ثالثاً: الأمر والنهي

أن المنصرف من لفظ الأمر والنهي في عنوان المسألة هو اللفظيان بمعناهما الخاص، أي الأمر الوجوبي والنهي التحريمي.

إلا أن مرادهم الأعم الشامل للكراهة والاستحباب؛ لأن البحث مستند إلى القول بالتضاد بين الأحكام، وهذا ينطبق حتى على المكروه والمستحب والإباحة الحكمية، ولا يختص البحث بالأمر والنهي اللفظيين، بل يجري في غير اللفظيين أيضاً، كما لو ثبت الحكم بالإجماع أو السيرة، فكل ما يدل على الحرمة والوجوب بمعناهما العام مشمول بالبحث كما صرح به غير واحد^(١)، وعلى هذا يظهر أن حصر البحث بالدلالة اللفظية بحجتين:

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٦؛ كفاية الأصول: ص ١٥٢؛ الأصول: ج ٤،

ص ٥؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٢١.

الأولى: ظهور العنوان وانصرافه إلى اللفظين.

والثانية: تفصيل بعض الأصوليين كالمحكي عن الأردبيلي رحمته الله في شرح الإرشاد^(١) في المسألة بقولهم بجواز الاجتماع عقلاً وعدم جوازه عرفاً فإنه يكشف عن أن مرادهم هو اللفظيان؛ لأن العرف لا يحكم إلا بالألفاظ ومفاهيمها.

أقول: إن حصر الدلالة عليها غير وجيه؛ لأن التعبير بالأمر والنهي في العنوان من باب الغلبة باعتبار أن أكثر الأوامر والنواهي كذلك، لا من باب الحصر، ولذا غير جماعة التعبير أحياناً وقالوا بجواز اجتماع الوجوب والتحريم ولعله لتلافي هذا الإشكال^(٢).

وأما تفصيل البعض بين العقل والعرف فلأن العرف ينظر إلى ظواهر الأمور لا واقعها الدقيق، فلذا قد يرى الاجتماع، إلا أن العقل بنظره الدقيق وقدرته على التفكيك بين الأشياء يلحظ المغايرة والاثنية.

ومن هنا نلاحظ أن العرف قد يرى زوال النجاسة بزوال عينها حتى في صورة بقاء ريحها أو لونها، إلا أن العقل لا يرى ذلك، بل يرى أن بقاء اللون أو الريح ملازم لوجود بعض أجزائها الصغيرة؛ لعدم الانفكاك بين الوصف والموصوف، وحيث إن البحث في هذه المسألة ليس إثباتياً بل

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٥٢؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٢٦.

(٢) انظر منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٤٤؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢،

ص ١٣٥؛ المباحث الأصولية: ج ٥، ص ٢٩٢.

ثبوتياً، وإن الجواز والامتناع عقليان لا عرفيان يكون النظر العقلي محكماً،
وحيثئذ ينبغي أن يلفت نظر العرف إلى حكم العقل ليتطابق الحكمان.

وهل يختص هذا بالأحكام التكليفية الشرعية أم يجري في الأحكام
العقلية أيضاً؟ احتمالان؛ إذ المنصرف من عنوان البحث هو اختصاصه
بالشرعية، ولكن قد يقال بالتوسعة لتشمل الأحكام العقلية أيضاً، ويتصور
في المسائل التي تثبت أحكامها بواسطة الملازمات العقلية، كما لو كانت
إحدى المقدمات مجمعة للواجب من جهة كونها تسبباً للواجب، وللحرام
من جهة كونها تسبباً للحرام أو للإعانة عليه، نظير بيع العنب لمن يصنعه
خمراً، فإنه من جهة واجب لكونه مسبباً للرزق أو للقدرة على الإنفاق على
العيال، ومن جهة حرام لأنه تسبب للإعانة على الإثم، والسفر قد يكون
مصدراً للواجب لكونه في طريق الحج، وقد يكون مصداقاً للحرام لأنه
بقصد الهروب من الغريم.

فقد يقال بأن النسبة بين الأمرين في المثال الأول هي العموم من وجه؛
لأن طبيعة الإنفاق المأمور بها مغايرة لطبيعة الخمر المنهي عنها، إلا أن
المكلف جمع بينهم في فعل واحد، واتحدت فيه الطبيعتان.

وفي المثال الثاني كذلك؛ لأن الحج واجب والهروب من الغريم
حرام والمكلف جمع بينهما في سفر واحد، وعلى هذا ينبغي أن يلاحظ
هل هذا الاجتماع مأموري فيدخل في حريم النزاع أم هو اجتماع موردي
فيخرج عنه؟

وبذلك تتضح نتيجتان:

الأولى: أن النزاع لا يختص بالأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة اللفظية، بل يجري حتى في الثابتة بالأدلة اللبية كالإجماع والسيرة، وكذلك يجري حتى في الوجوب والحرمة العقلين.

الثانية: أن محل النزاع في الوجوب والتحريم جميع أقسامها ومراتبها، فسواء كانا نفسيين أو غيريين، وتعيينين أو تحييريين، وعينيين كانا أو كفائيين، أو مختلفين بأن يكون الوجوب نفسياً مثلاً والتحريم غيرياً وهكذا. خلافاً لصاحب الفصول عليه السلام حيث ادعى اقتصار البحث بالنفسيين العينين التعيينين بدعوى انصراف الأمر والنهي إليهما^(١).

ويدل على التعميم وجوه:

أحدها: إطلاق الأمر والنهي في عنوان المسألة، ومقتضى الإطلاق شمول النزاع لكل هذه الأقسام ودعوى الانصراف غير ظاهرة.

وثانيها: على فرض تسليم الانصراف فإن عمومية الملاك يعمم البحث، فقد عرفت أن محور البحث في أن الاجتماع بين الأمر والنهي يستلزم الجمع بين الضدين أم لا؟ وهذا المحذور لا يقتصر على قسم من أقسام الواجب أو الحرام؛ والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، فالمحذور في أي صورة تحقق حكم بالامتناع وإلا حكم بالجواز.

(١) انظر الفصول: ص ١٢٤؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢٥.

وثالثها: إطلاقات الأدلة، فإن القائلين بالجواز استدلوا عليه مطلقاً، والقائلون بالامتناع نفوه مطلقاً، وهذا يكشف عن أن مدار البحث عندهم لا يقتصر على قسم من أقسام الواجب أو الحرام، بل يجري في الجميع. ولا يخفى أن سائر أقسام الواجب والحرام ممكنة عقلاً وواقعة شرعاً، إلا الحرمة الكفائية فقد أنكرها قوم وقالوا بامتناع وجودها^(١)، وقد مثلوا لها بأمثلة منها ما إذا قال المولى لعبيده العشرة يحرم على أحد منكم التزويج فيما إذ كان المولى محتاجاً إلى عبد يقوم بخدمته^(٢)، وقال بعضهم بعدم وقوع الحرمة التخيرية في الشريعة، ولكن مثلوا له بحرمة نكاح الأختين، حيث إن الحرام التخيري يرجع إلى صورة الجمع^(٣). هذا ولكن تطبيقه على ما نحن فيه غير ظاهر. نعم مثل له الآخوند رحمته بالنهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخيراً، بأن يكون الحرام أحدهما، وحينئذ إذا صلى في الدار مع المجالسة مع الأغيار كان كالصلاة التي أمر بها تعييناً في الدار المنهي عنها^(٤).

والظاهر أن التمثيل المذكور للحرام الكفائي والتخيري بالأمثلة العرفية يكشف عن عدم وقوعهما في الشرع، بل جزم به بعض الأعلام^(٥)،

(١) الفصول: ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢٥.

(٣) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٥٤٥؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٩٦.

(٤) كفاية الأصول: ص ١٥٣.

(٥) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨٩.

فإدخالهما في محل البحث فرضي لا حقيقي، وكيف كان فلو اجتمع أمر ونهي بكل أقسامهما وأصنافهما أمكن القول بالجواز، وأمكن القول بالمنع.

رابعاً: الواحد

يراد بالشيء الواحد في عنوان المسألة كل ما يمكن أن يكون مجعماً للأمر والنهي جزئياً كان أو كلياً، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات:

الأولى: أن الوحدة بين شيئين قد تكون شخصية كزيد، وقد تكون نوعية كالإنسان، فإنه منشأ الوحدة بين زيد وعمر، وقد تكون جنسية كالحيوان، فإنه منشأ الوحدة بين الإنسان والبقرة، والوحدة في كل هذه الأقسام الثلاثة حقيقية؛ لأنها داخلية في حقيقة الشيء ذاتاً ووجوداً، سوى أن الأولى داخلية في حقيقته الخارجية أيضاً، والثانية في حقيقته الماهوية، والثالثة في جزء من حقيقته الماهوية.

وعليه لا ينفك وجود الشيء عنها بحال من الأحوال؛ بداهة أن وجود الفرد في الخارج هو وجود ماهيته، ووجود الماهية هو وجود لأجزائها، وفي مقابلها الوحدة العنوانية أو المفهومية وهي وحدة مجازية؛ لأنها لا تدخل في حقيقة الشيء، نظير عنوان البيت الذي يشترك بين الدار الذي يسكن فيه وبيت الشعر.

الثانية: أن الوحدة التي يمكن أن تقع في محل البحث هي الوحدة الحقيقية التي تسري إلى الوجود، فيكون الوجود الواحد مجعماً للأمر والنهي كالأمثلة المتقدمة.

وأما الوحدة المجازية وهي التي تجمع بين الشيئين بحسب المفهوم فقط، ولا تسري إلى الوجود المصداقي فخارجة عن حريم النزاع؛ لأن المفهوم لا تقرر له في الوجود الخارجي حتى يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه، نظير السجود لله سبحانه، والسجود للصنم، فإن الوحدة الجامعة بينهما مفهومية لا مصداقية؛ إذ لا يوجد سجود في الواقع يمكن أن ينطبق عليه العنوانان المأمور به والمنهي عنه حتى يمكن أن يدخل في حريم النزاع؛ لأن عنوان السجود لله يمثل التوحيد والسجود للصنم يمثل الشرك، ولا يوجد جامع حقيقي يمكن أن يكون جامعاً بينهما. نعم يشتركان في الاسم والمفهوم كما يشترك العبد المملوك مع العبد الصالح في الاسم والمفهوم؛ إذ لا توجد وحدة حقيقية تجمع بين المملوك وبين المؤمن المطيع لربه سوى المفهوم، وأما من حيث المصداق والوجود فينبغي مغايرة تامة.

وعلى هذا فإنه إذا نهى الشرع أن يكون الإنسان عبداً مملوكاً لغيره وأمره أن يكون عبداً لله سبحانه فإنه لا يستلزم منه أي محذور؛ لأن متعلق الأمر شيء ومتعلق النهي شيء آخر، وكذا في النهي عن السجود للصنم والأمر بالسجود لله سبحانه.

ومن هنا نقول: إن الوحدة المقصودة بالبحث هنا هي الوحدة الحقيقية التي تسري في الوجود المصداقي للمأمور به والمنهي عنه؛ لتكون مجعاً للأمر والنهي لا كل وحدة ولو كانت مفهومية سواء كانت وحدة جنسية أو نوعية أو شخصية.

الثالثة: ذهب جمع من الخاصة والعامة إلى أن المراد بالوحدة هنا هي الوحدة الشخصية^(١)؛ لأن محذور اجتماع الضدين لا يتحقق إلاّ بها، وأما الوحدة الجنسية ونحوها فخارجة عن حريم النزاع؛ لجواز اجتماع الأمر والنهي فيها، ومثلوا لها بالسجود، فإنه مأمور به من جهة أنه لله تعالى ومنهي عنه من جهة أنه للصنم.

وأشكل عليهم جماعة من المتأخرين والمعاصرين^(٢) بأن الخارج عن حريم النزاع هو الوحدة المفهومية لا الحقيقية، وربما يمكن توضيح المطلب بنحو يرفع الاختلاف بينهما.

فنقول: لا شك في أن اجتماع الضدين في أي مورد من الموارد تحقق كان محالاً؛ لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، سواء كان المورد واحداً بالشخص أم بالنوع أم بالجنس إذا كانت الجهة التي تعلق بها الأمر والنهي واحدة، وهذا لا يختلف عليه اثنان؛ لما عرفت، وإنما اختلفوا لأن كل جماعة ناظرة إلى جهة غير الجهة التي ينظر إليها الآخر.

وتوضيح ذلك: أن صور تعلق الأمر والنهي بالواحد التي يمكن أن تقع محلاً للبحث عديدة:

منها: أن يتعلقا بأمر واحد جنسي من جهة واحدة، كما لو قال لا تصلّ في المغصوب لأنها حركة فيه، وقال تحرك في المغصوب بلحاظ أن

(١) المعالم: ص ١٣١؛ القوانين: ج ١، ص ١٤٠؛ الفصول: ص ١٢٤؛ وانظر مطروح

الأنظار: ص ٦٠٣؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٦.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ١٥٠.

الحركة جنس للصلاة، ولا شك في أنه تناقض ويستلزم جمع الضدين تكليفاً وامثالاً.

ومنها: أن يتعلقا بأمر واحد جنسي ولكن كل واحد تعلق بالجنس بلحاظ قيد يغاير الآخر، فكان المأمور به الجنس المقيد بقيد المنهي عنه الجنس المقيد بقيد، كعبادة الله وعبادة الصنم، فإن العبادة صارت مأموراً بها من جهة أنها عبادة لله، ومنهياً عنها بلحاظ أنها للصنم، فالأمر تعلق بشيء يغاير ما تعلق به النهي، ولا إشكال في جوازه؛ لعدم استلزامه جمع الضدين لا تكليفاً ولا امثالاً، فهو نظير الأمر بالصلاة والنهي عن الزنا أو شرب الخمر.

ومنها: أن يتعلق بأمر واحد نوعي، وهذا أيضاً كالسابق، فإن تعلق بالواحد النوعي من جهة واحدة كما لو قال (أكرم الإنسان) و(لا تكرم الإنسان) كان ممتنعاً بلا شبهة؛ لأنه جمع للضدين، وإن تعلق به بلحاظ صنفين مختلفين أو مشخصين كما لو قال (أكرم الإنسان العالم) و(لا تكرم الإنسان الجاهل) فإن هذا جائز ولا محذور فيه؛ لأن الوجوب تعلق بالإنسان من جهة العلم، والحرمة تعلقت به من جهة الجهل، وفي الوجود الخارجي الإنسان إما عالم أو جاهل، فلا يكون مجعماً للحكمين حتى يقال باجتماع الضدين، وعلى هذا ربما يكون القائلون بالجواز ناظرين إلى هذه الجهة، والقائلون بالامتناع ناظرين إلى الجهة الأولى فيرتفع الخلاف، ويقوم لذلك شاهدان:

الأول: تمثيل القائلين بالجواز بالاجتماع في الواحد الجنسي بمثل السجود لله سبحانه وللصنم في الواقع الخارجي، وهما يشتركان في المفهوم لا في المصداق؛ بدهاة أن السجود لله سبحانه مباين للسجود للصنم تمام المباينة، ولا توجد أي جهة وحدة أو اجتماع سوى الاسم، وقد صرح بجوازه القائلون بالامتناع أيضاً^(١).

الثاني: تعبير صاحب المعالم^{رحمته} عن الجواز في الوحدة الجنسية بقوله يجوز أن يؤمر بفرد وينهى عن فرد^(٢)، فإنه كاشف عن أن محط نظره المصداق الخارجي لا الطبيعة المشتركة، فيكون نظير الأمر بالصلاة في الدار المباحة والنهي عنها في الدار المغصوبة، بل صرح^{رحمته} بأن الوحدة إذا اتحدت كان الاجتماع مستحيلاً^(٣)، والقائل بالجواز قال بتعدد الجهة^(٤).

والحاصل: أن المقصود بالواحد في عنوان البحث هو الوجود الواحد المعنون بعنوانين سواء كان منشأ الاشتراك والوحدة بين العنوانين الجنس أو النوع أو الشخص، وسواء كان الواحد جزئياً كصلاة زيد في الدار المغصوبة أو كلياً كالصلاة في الدار المغصوبة.

وأما الواحد المفهومي فإنه خارج عن حريم النزاع؛ لأن متعلق الأمر والنهي متحدان مفهوماً متغايران ذاتاً ووجوداً، ولا مانع من أن يأمر

(١) انظر المعالم: ص ٩٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المعالم: ص ٩٢.

(٤) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٣؛ تقريرات المجدد: ج ٣، ص ١٠-١١؛ كفاية الأصول: ص ١٥٠.

الشارع بوجود وينهي عن وجود آخر يباينه. هذا من حيث الأصل والبحث المفهومي.

وأما من حيث التطبيق فيما نحن فيه نقول: إن الخلاف الواقع في المسألة ناشئ من سؤال يقول: ما هو المراد من الواحد المأخوذ من عنوان البحث؟ لأنه إن كان شخصياً خرج الواحد الجنسي كالصلاة والغصب وهو الحركة مع أنه داخل في حريم النزاع اتفاقاً، وإن كان ما يعم الواحد الجنسي دخل في محل النزاع مثل السجود لله سبحانه والسجود للصنم؛ لأنهما يندرجان تحت كلي السجود، مع أنه خارج عن حريم النزاع اتفاقاً، ولهذا التساؤل أربع إجابات:

الإجابة الأولى: مبنية على التفريق بين الوحدة الحقيقية والوحدة المفهومية كما عرفته من المقدمات السابقة، إلا أن الحق هو عدم تماميتها؛ لأن السجودين يشتركان في حقيقة واحدة وهي غاية الذل والخضوع، وإنما يختلفان بالقصد والنية، وهذا الاشتراك حقيقي لا مفهومي.

الإجابة الثانية: للمشهور، وهي أن المراد من الواحد في محل البحث هو الواحد في الوجود، سواء كان واحداً شخصياً أو جنسياً كالصلاة والغصب، فيخرج مثل السجود لله والسجود للصنم؛ لأنها متعددان وجوداً وإن اتحداً جنساً؛ إذ لا يعقل وجود واحد للسجود يكون لله سبحانه وللصنم؛ لأنه جمع للضدين^(١).

(١) انظر مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٣؛ تقريرات المجدد: ج ٣، ص ١١؛ كفاية الأصول: ص ١٥٠؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٠٨؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٩٢؛ الأصول: ج ٤، ص ٥.

وتمتاز هذه الإجابة عن الأولى بميزتين:

الأولى: أنها تصح حتى على القول بوجود وحدة حقيقية جنسية بين السجود لله والسجود للصنم.

والثانية: أن روحها مستند إلى أن جواز الاجتماع في السجود نشى من تعدد الوجود السجودي في الخارج بما لا يمنع من أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً.

وأوردوا عليها بأنها مصادرة؛ لأنها افترضت أن النزاع يدور في الواحد في الوجود والحال أن القائل بالامتناع يبني قوله على وحدة الوجود، وأما القائل بالجواز فيبنيه على تعدد الوجود^(١)، ولعل من هنا عدل الميرزا النائيني^{رحمته} عن هذه الإجابة والتزم بوجود آخر.

الإجابة الثالثة: للميرزا النائيني^{رحمته} (٢) وبعض تلامذته (٣).

وخلاصتها: أن المراد بالواحد هو الواحد في الإيجاد، بمعنى أن متعلق الأمر يغاير متعلق النهي إلا أن المكلف يوجد في الخارج بإيجاد واحد، ووحدة الإيجاد لا تستلزم وحدة الوجود؛ لإمكان أن يتحقق وجودان بإيجاد واحد، كإيجاد الحركة الغصبية الصلواتية، فإنه يحقق وجود الصلاة ووجود الغضب معاً، نظير الكسر والانكسار، والضرب والتألم منه، وحينئذ يقع

(١) منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٩.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٩٦-٣٩٧؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٢٥.

(٣) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٤٤.

البحث في أنه إذا وجد متعلق الأمر ومتعلق النهي بإيجاد واحد هل هذا وجود واحد فيمتنع الاجتماع أم هو متعدد فيجوز^(١)؟ وحيث إن هذا لا ينطبق على مثل السجود لله سبحانه وللصنم خرجا عن حريم النزاع.

ويرد عليه أن الوجود والإيجاد واحد في الخارج متعددان في المفهوم الذهني، فالمغايرة بينهما اعتبارية؛ لذا لا يعقل أن يكون الإيجاد واحداً في الخارج والوجود متعدداً.

الإجابة الرابعة: ربما يمكن تصوير النزاع بنحو رابع يتوافق مع الذهن العرفي، ويتطابق مع الميزان الفقهي، وينأى عن التدقيق العقلي، فنقول: إن البحث في أن الوجود الواحد بحسب النظر العرفي كالصلاة في الدار المغصوبة هل هو كذلك واقعاً فيمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه أم أنه متعدد واقعاً فيجوز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنه في الحقيقة يكون من مصاديق الاتحاد الموردي لا المأموري.

فإن النزاع يقع في أن الواحد عرفاً هل هو واحد عقلاً كذلك فيمتنع الاجتماع أم هو ممتنع فيجوز عقلاً وإن رأى العرف وحدته؟
فالقول بالجواز وإن رجع إلى القول بتعدد الوجود حقيقة لكنه لا يتنافى مع فرض وحدة الوجود عرفاً، فيصح أن يقع مداراً للنفي والإثبات؛ لأن الواحد عرفاً لا ينافي التعدد واقعاً.

(١) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ١٤٠.

خامساً: حقيقة الامتناع

استدل القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد بالاستحالة العقلية، وهي تارة ترجع إلى الاستحالة الذاتية، وتارة إلى الوقوعية.

وتوضيح ذلك: أن استحالة اجتماع الأمر والنهي يمكن أن تقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الجعل والتشريع، ويمكن بيانه بنحوين:

الأول: أن التضاد بين (صلّ) و(لا تغصب) في الصلاة في الدار المغصوبة يرجع إلى الوجوب والحرمة، والوجوب هو البعث إلى الفعل، والحرمة الزجر عنه، ويستحيل أن يتعلق البعث والزجر في الشيء الواحد؛ بداهة أن البعث ناشئ من المحبوبة والزجر ناشئ من المبغوضية، ولا يعقل أن تجتمع المحبوبة والمبغوضية في نفس الجاعل؛ لأنه جمع للضدين.

والثاني: أن الضدين يرجعان إلى اجتماع الإرادة والكراهة للشيء الواحد، وأشكلوا على هذه الاستحالة بدعوى أنها تصح إذا قلنا إن الحكم يتقوم بداعي الباعثية والمحركية، وأما إذا قلنا إنه مجرد اعتبار للفعل أو الترك على ذمة المكلف فلا يرد محذور؛ لأنه يرجع إلى الاعتبار، والاعتبار خفيف المؤونة^(١)، والصواب عدم تمامية الإشكال لسبيين:

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٧.

أحدهما: أنه حتى على القول بأن الحكم اعتبار فإن الاستحالة محققة؛ لرجوع الاعتبار إلى قصد المعبر وإرادته ولا يعقل أن يريد المعبر شيئاً ويريد ضده.

ثانيهما: إذا سلّمنا - جديلاً - صحة ما ذكر فإنه يصح الإشكال على البيان الأول دون الثاني، ولازم ذلك تحقق الاستحالة؛ لأن البيانين وجهان لشيء واحد، وكيف كان فإن دليل المستشكل أخص من المدعى.

المرحلة الثانية: مرحلة ذات المأمور به وذات المنهي عنه؛ فإن الأمر بالشيء يكشف عن وجود مصلحة في المأمور به والمنهي عنه يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه، وكل واحدة منهما سبب تام للأمر والنهي؛ لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا اجتمعا بشيء واحد لزم منه اجتماع الضدين.

وأشكلوا عليه بأنه يتم إذا قلنا بلزوم وجود المصلحة والمفسدة في المتعلق، وأما إذا قلنا بكفاية وجود المصلحة في نفس الجعل بأن تكون مصلحة الوجوب في نفس الجعل لا في المأمور به فلا يتحد مركز المصلحة الفعلية مع مركز المفسدة الفعلية حتى يلزم اجتماع الضدين^(١).

وفيه:

أولاً: أنه خلاف المتفق عليه بل المتسالم عليه من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٧.

وثانياً: على فرض تسليم ما ذكر فإن الاستحالة لا تلزم من جهة المتعلق بل من جهة الجعل؛ لاستلزامه اجتماع المحبوبة والمبغوضية والإرادة والكرهية في نفس الجاعل.

وبذلك يظهر وجه المناقشة فيما أفاده بعض الأعلام المعاصرين من عدم وقوع التضادين الأمر والنهي في عالم الجعل واعتبار المولى، بحجة أنها أمران اعتباريان لا واقع لهما^(١)؛ لما عرفت من أن الأمور الاعتبارية ترجع إلى إرادة المعبر، فتجتمع الإرادة والكرهية والحب والبغض في نفسه.

المرحلة الثالثة: مرحلة الامتثال

بتقريب: أن التكليف بالشيء مشروط بالقدرة على امتثاله، فإذا تعلق أمر ونهي بشيء واحد عجز العبد عن الامتثال، فالقول ببقاء الأمر في ذمته يستلزم التكليف بغير المقدور، وهو خلاف الحكمة.

ونلاحظ أن الاستحالة الأولى والثانية ترجعان إلى الاستحالة الذاتية، بينما الثالثة ترجع إلى الوقوعية؛ لعدم استحالة تكليف العاجز في نفسه بحسب قواعد العقل، لكنه يستحيل في حكمة الحكيم، ويمكن أن يورد عليه بأن استحالة التكليف بغير المقدور إنما تتحقق إذا كان منشؤها فعل الحكيم نفسه؛ لأنه يتنافى مع حكمته، وأما إذا صار المأمور سبباً لوقوعه في المحذور فلا استحالة في تكليفه بهما، وشواهد الشرعية كثيرة، نظير تكليف فاقد الطهورين، ومتوسط الأرض المغصوبة، والمفرط في تضييع استطاعته

(١) المباحث الأصولية: ج ٥، ص ٢٩٢.

المالية أو البدنية في الحج، فإن الشارع لم يعذرهم من التكليف مع أنهم عاجزون عن الامتثال.

نعم إذا بادر العبد لامتثال أحدهما فإن العقل يحكم بعدم منجزية الآخر في حقه شرعاً؛ لأن القول بمنجزية كلا التكليفين في وقت عجزه عن الجمع بينهما لغو ومناف للحكمة، ومن هنا اشتهر بينهم أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً.

وفيه:

أولاً: أن هذا وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأن القائل بالجواز لا يرى عدم منجزية أحد التكليفين، بل يرى منجزيتها وصحة العبادة مع ارتكاب الحرمة بفعل المعصية.

وثانياً: أن الأمثلة المذكورة لا تصلح شاهداً للمطلب هنا؛ لأنها ليست من قبيل اجتماع الأمر والنهي، ولعل لقائل أن يلتزم بأن العقاب على تفويت الواجب بشرائطه وأما التكليف فإن الشارع يرفع يده عنه.

وثالثاً: على فرض تسليم كل ما ذكر فإنه يمكن إرجاع هذه الاستحالة إلى الذاتية أيضاً إذا جعلنا القدرة شرطاً في التكليف، بلحاظ أن البعث والزجر الحقيقيين لا يتعلقان بغير المقدور، فتعلقهما به يستلزم الخلف، ومرجع الخلف إلى التناقض، فيرتفع الإشكال من أصله.

وتوضيح ذلك: أن المولى إذا أمر عبده بشيء فلا بد وأن يريد صدور الفعل منه جدياً، والإرادة الجدية تتعلق في صورة قدرة العبد على الامتثال،

الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية ٢٤٧

فلو أمره مع علمه بعجزه عن الامتثال كشف عن عدم إرادته الجدية للأمر، وهو خلف، ولازم الخلف التناقض؛ لأن معناه أن المولى يريد المأمور به حقيقة ولا يريد ذلك.

والنتيجة المترتبة على ما تقدم: أن القائلين بالامتناع يكفيهم ثبوت الاستحالة في أي مرحلة من المراحل الثلاث، كما أن القائلين بالجواز عليهم أن ينفوا تحقق ذلك في جميع المراحل الثلاث، وإلا امتنع الاجتماع.

المطلب الثاني: في حقيقة البحث وعلاقته بعلم الأصول

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: بين جواز الاجتماع واقتضاء النهي للفساد

اختلف القوم في بيان وجه الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة وهي دلالة النهي على الفساد وعدمه، بحيث استدعى الأمر جعلها مسألتين مستقلتين، والبحث في كل واحدة منهما في معزل عن الأخرى، والمغايرة بين المسألتين لا بد وأن ترجع إلى أحد وجوه المغايرة المنطقية، وهي: المغايرة المفهومية، والموضوعية، والمحمولية، والغرضية، أو الجهوية، فقد تعددت الأقوال وربما بلغت المهمة منها ثمانية أو عشرة^(١)، وذهب كل قول إلى واحدة من هذه الجهات:

القول الأول: ذهب إلى المغايرة المفهومية وهي مغايرة تامة بينهما بلحاظين:

الأول: الظهور العرفي

والثاني: العلاقة المنطقية

صرح به الميرزا القمي رحمته الله في القوانين^(٢)، والوحيد رحمته الله في الفوائد^(٣)، وبعض المراجع^(٤).

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ١٤-١٥.

(٢) القوانين: ج ١، ص ١٥٥.

(٣) الفوائد الحائرية: ص ١٦٤.

(٤) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨٨؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٥٤٠.

وتوضيح ذلك: أن العرف يرى اختلاف الباحثين بحسب الظهور؛ لأن البحث هنا عن تعلق الأمر والنهي في الشيء الواحد، وأما هناك فعن تعلق النهي بالشيء الواحد.

كما أن العقل يرى اختلاف النسبة المنطقية بين الموضوعين؛ لأن النسبة فيما نحن فيه هي العموم من وجه، وفي تلك العموم المطلق، وعلى هذا يختلف الملاك بينهما؛ لأن ملاك البحث هنا أن تعدد العنوان في الشيء الواحد هل يكفي في رفع محذور جمع الضدين أم لا؟ وفي تلك المسألة صحة التقرب إلى المولى بشيء يبغضه أم لا؟ وعلى هذا يتغاير البحثان مورداً وملاكاً وعرفاً، فالمغايرة بينهما مفهومية.

القول الثاني: ذهب إلى المغايرة الموضوعية بينهما؛ لاختلاف متعلق الأمر والنهي. اختاره صاحب الفصول تبيين وبعض المتأخرين والمعاصرين ^(١).

وتقريره: أن النزاع هنا فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة كالصلاة والغصب ولو كانت النسبة بينهم العموم المطلق، نظير صلّ ولا تصلّ في جلد غير المأكول، وفي تلك المسألة فيما إذا تعلق بطبيعة واحدة ولكن اختلفا بالإطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق وهو الصلاة والنهي بالمقيد كالصلاة في أيام الحيض ^(٢).

وعليه فإن موضوع مسألة الاجتماع هو تعدد الطبيعة، وموضوع مسألة النهي وحدة الطبيعة، وتغاير الموضوع هو سبب تعدد البحث، وأنت ترى

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ١٥١؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ١٥.

(٢) الفصول: ص ١٦٤.

أن الاختلاف في الإطلاق والتقييد في الطبيعة الواحدة ترجع إلى العموم المطلق ولزوم التقييد، فهو لا يغير ما أفاده صاحب القوانين بِسْمِ اللَّهِ.

القول الثالث: ذهب إلى المغايرة من حيث المحمول، باعتبار أن المحمول هنا جواز الاجتماع جوازاً عقلياً، وهناك جوازه شرعاً أو لفظاً، وعليه فإن النزاع هنا يرجع إلى حكم العقل بجواز الاجتماع أو امتناعه، وأما في تلك ففي الدلالة اللفظية للنهي والتي يرجع الحكم فيها إلى العرف أو اللغة. اختاره المجدد الشيرازي والسيد الأستاذ قَالَ هُنَا (١)، وحكي القول به عن المدقق الشيرازي بِسْمِ اللَّهِ أيضاً (٢)، وهو ظاهر الأصفهاني بِسْمِ اللَّهِ (٣)، ووجه الدلالة العقلية فيما نحن فيه ظاهرة، وأما في مسألة تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة فلأن العرف يرى عدم صحة التقرب إلى المولى بشيء يبغضه؛ لأن العبادة قريبة والنهي يزجر عنها، والمزجور عنه لا يصح أن يكون قريباً.

والحق أن هذا الفرق لا يمكن الركون إليه؛ لأن البحث هناك كان في ثبوت الملازمة العقلية بين النهي والفساد، وهو اختيار الأكثر من القائلين بالفساد، ومن أنكر العقلية أثبت الشرعية منها بالأدلة الخاصة، فهي على كل تقدير لا ترجع إلى الملازمة العرفية. نعم قد يصح عند القائلين بالملازمة العرفية فيكون الدليل أخص.

(١) تقريرات المجدد: ج ٣، ص ١٢-١٣؛ الأصول: ج ٤، ص ٦.

(٢) منتهى الدراية: ج ٣، ص ١٥.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٩٣.

القول الرابع: ذهب إلى المغايرة في الجهة وإن اتحدت الطبيعة في البحثين، اختاره صاحب الكفاية ^(١)، وتبعه جمع ^(٢).

وتقريره: أن البحث في جواز الاجتماع مبني على أن تعدد الجهة هل يوجب تعدد المتعلق للأمر والنهي فيخرج عن الواحد الذي يمتنع اجتماع الحكمين المتضادين فيه أم لا؟ ومنشأ التردد هو الشك في سراية كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر، فعلى القول بالسراية يلزم الاجتماع، وعلى القول بعدمها لا يلزم الاجتماع بسبب تعدد الجهة.

بخلاف مسألة تعلق النهي بالعبادة، فإن الجهة التي يبحث فيها واحدة لا متعددة؛ لأن البحث في دلالة النهي على الفساد وعدمها مبتنية على أن متعلق الأمر هو عين ما تعلق به النهي، ونشك في أن النهي المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يرفع الأمر فلا يصح التعبد به أم لا؟

فالبحث في مسألة دلالة النهي على الفساد متفرع على مسألة جواز الاجتماع؛ لأننا إذا أثبتنا أن متعلق الأمر متحد مع متعلق النهي نبحت بعده أنه هل يقتضي فساده أم لا؟ والفرق بين البحثين يظهر من جهة الصغرى والكبرى، فإن البحث في جواز الاجتماع صغروي؛ لأن البحث هنا في السراية وعدمها بينما البحث هناك كبروي؛ لأن البحث يدور عن ثبوت الملازمة بين النهي والفساد.

(١) كفاية الأصول: ص ١٥٠-١٥١.

(٢) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٣٦١؛ متقى الأصول: ج ٣، ص ٢٠-٢١؛ الأصول

في علم الأصول: ج ١، ص ١٣٤.

وقد نوقش هذا القول من جهة أخصيته من المدعى؛ لأن البحث في مسألة الاجتماع لا يبتني على السراية وعدمها فقط، بل البحث في جواز الاجتماع حتى مع فرض السراية ووحدة المعنون. هذا أولاً.

وثانياً: أنه خلاف ظاهر عنوان البحث، فإن ظاهر العنوان يفيد أن البحث عن جواز الاجتماع وعدمه لا عن السراية وعدمها، فإن السراية حيثُ تعليلي لجواز الاجتماع وعدمه، لأننا حتى إذا قلنا بوحدة المجمع يقع البحث في جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وعدمه؟

القول الخامس: ما نسب إلى المشهور قديماً وحديثاً، وهو أن النزاع هنا كبروي؛ لأن موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء ومحمولها الجواز أو الامتناع؛ لأن القائلين بجواز الاجتماع يدعون عدم الممانعة من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؛ لأنهم يلتزمون بعدم التضاد بين الأحكام، فلا يمتنع اجتماعهما في الشيء الواحد، والقائلون بالامتناع يلتزمون بالتضاد بينها، فلذا حكموا بامتناع الاجتماع، فمرد النزاع في المسألة إلى دعوى المضادة بين الأحكام الشرعية بعضها مع بعض وعدم المضادة، فعلى الأول لا بد من القول بالامتناع، وعلى الثاني لا بد من القول بالجواز^(١)، ويرد عليه اشكالان:

أحدهما: عدم صحة النسبة المذكورة؛ لأن تتبع أقوال المتقدمين والمتأخرين والمنصرف مما حرره القوم عموماً في المسألة يفيد أنهم بنوا

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٣٦٠.

البحث على التضاد بين الأحكام بلا فرق بين القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع، وأرجعوا النزاع بينهم إلى أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون فيجوز الاجتماع أم وحدته فلا يجوز كما لا يخفى على من راجع كلماتهم والاستدلال عليها^(١)؟

ثانيهما: على فرض تسليم ما ذكر إلا أنك عرفت أن رفع المانع من الاجتماع ينبغي أن يقع في المراحل الثلاث، أي الجعل والتشريع والمأمور به والامتناع، فعلى فرض عدم تضاد الأحكام لا يلزم اجتماع الضدين في مقام المأمور به أو الامتناع، إلا أنه يلزم في مقام التشريع؛ لاستلزامه اجتماع الإرادة والكراهة في نفس المولى، وهو باطل.

القول السادس: أن التباين بينهما ملاكي اختاره المحقق العراقي رحمته الله كما في تقريراته، وهو ظاهر من كلمات آخرين^(٢)، ويمكن بيانه من وجهين:

الوجه الأول: ما أفاده في التقريرات، وخلاصته: أن الفساد بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي يستند إلى العلم بالنهي لا النهي بوجوده الواقعي، ومرجعه إلى انتفاء قصد القرينة؛ إذ مع علم المكلف بالنهي لا يكاد يتحقق منه القرب المعتبر في صحة العبادة.

بخلافه في مسألة تعلق النهي بالعبادة، فإن الفساد فيها يستند إلى النهي بوجوده الواقعي سواء علم به المكلف أم لم يعلم، ولذلك حكموا بفساد

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٦-٧٨.

(٢) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٣٢؛ المباحث الأصولية: ج ٥، ص ٣٥٥.

العبادة على كل حال، ولم يفرقوا بين صورة العلم بالنهاي أو الجهل به، وهذا لا يصح إلا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها، وكشف النهي عن تخصيص ملاك العبادة ومصلحتها من الأوّل بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الأفراد، ولذا تندرج هذه المسألة في باب التعارض بين الأدلة وتكاذب الدليلين وتمانعهما في أصل الملاك والمصلحة، فضلاً عن تمانعهما في مقام الحكم، فلا مناص من الرجوع إلى قواعد التعارض لترجيح أحد الدليلين على الآخر كالمرجحات السندية.

بخلاف مسألة جواز الاجتماع فإنه باعتبار وجود الملاكين فيهما تندرج المسألة في صغريات باب التزاحم حتى على القول بامتناع الاجتماع؛ لتحقق المزاخمة بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية، ويشهد لهذا حكمهم بصحة العبادة في الدار المغصوبة مع الغفلة أو الجهل بالغصب، أو ببطلان الصلاة في المغصوب بسبب الجهل بالحكم قصوراً لا تقصيراً ولو مع البناء على تقديم جانب النهي، ولولا اندراج المسألة في تزاحم الملاكين لم يكن وجه للحكم بالصحة مع الجهل بالحكم أو الموضوع، بل كان ينبغي الحكم بالبطلان وفساد العبادة مطلقاً، ولذا لا مناص من الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم وملاحظة الأقوى ملاكاً منها وإن كان أضعف سنداً من غيره^(١).

الوجه الثاني: أن البحث في مسألة جواز الاجتماع يتوافق مع ضابطة التزاحم، لوجود ملاكين لحكمين فعليين لا يقدر المكلف على امتثالهما معاً،

(١) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤١٢.

ولذا وقع البحث في أن هذا من قبيل الحكمين المتزاحمين فيقال بامتناع الاجتماع، أو لا فيقال بالجواز.

بينما الملاك في مسألة تعلق النهي بالعبادة هو ملاك باب التعارض؛ لأن العبادة المنهي عنها فيها ملاك واحد وهو إما ملاك الأمر أو ملاك النهي، فإن كان ملاك النهي وهو المفسدة حكم بالفساد، وإن كان ملاك الأمر وهو المصلحة حكم بالصحة، فلسان الأدلة في مثل الصلاة في اللباس المغصوب أو الحرير ونحوها هو التعارض لا التزاحم فيفترق البحثان.

ويرد عليه: أنه لم يأت بشيء جديد يغير ما تقدم من الأقوال؛ لأن البحث في وجود ملاك التزاحم أو التعارض متفرع عن البحث الجهوي، وهو أن مجمع الأمر والنهي هل يوجب وحدته فيكون متعلق الأمر والنهي واحداً فيدخل في باب التعارض أم متعدداً فيدخل في باب التزاحم؟ والبحث الجهوي محقق لموضوع التزاحم والتعارض فينبغي إحراره أولاً، ثم تصل النوبة إلى التزاحم أو التعارض. هذا فضلاً عما ستعرفه في تحقيق المسألة.

القول السابع: أن الفرق بينهما في الحكم الشرعي، فإن البحث في مسألة جواز الاجتماع وعدمه يدور على الأحكام التكليفية، وهي جواز اجتماع الواجب والحرام والمستحب والمكروه ونحو ذلك كما عرفته في شرح مفردات العنوان.

وأما البحث في مسألة تعلق النهي بدور على الحكم الوضعي، وهو الصحة والفساد؛ لأنه ناظر إلى دعوى وجود ملازمة بين الحرمة التكليفية

والفساد. يظهر هذا من تقارير السيد الصدر رحمته ^(١)، وفيه أن البحث في مسألة الاجتماع أيضاً يدور على الحكم الوضعي؛ لأن القائل بالامتناع يلتزم بفساد الصلاة، والقائل بالجواز يلتزم بصحتها.

القول الفصل في المسألة

وتحقيق الصواب في المسألة يتوقف على بيان مقدمة وهي: أن البحث في هذه المسألة تارة يقع في الثبوت وتارة في الإثبات، وتعدد الأقوال في المسألة ناشئ من اختلاف اللحاظ، فإن بعض الأقوال ذكرت الفرق بين المسألتين ثبوتاً وأخرى إثباتاً، وبه يمكن أن نرفع الاختلاف ونحل النزاع.

فنقول: إن مدار البحث في مسألة جواز الاجتماع وعدمه في عالم الثبوت يدور على أن تعدد العنوان يوجب وحدة المعنوي ووحدة حقيقة أم لا؟ فإن قيل بوحدته تصل النوبة بعدها إلى الإثبات، ويقال بأن المسألة تدخل في باب التعارض؛ لتنافي مدلولي الأمر والنهي في الشيء الواحد، وإن قيل بتعددته تدخل في باب التزاحم، لا من جهة استحالة الاجتماع؛ لعدم وحدة المجمع، وإنما من جهة عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين في فعل واحد، لاسيما في العبادات؛ بداهة أن امتثال الأمر يستدعي قصد التقرب، وهذا يتنافى مع الحرمة؛ إذ لا يطاع الله من حيث يعصى ^(٢)، وفي مثله لا مناص من الرجوع إلى ملاك الترجيح في باب التزاحم، وهي تارة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٥٦.

(٢) مصباح الفقيه: ٢ق ١: ص ١٤٦؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٦.

تستدعي تقديم جانب الوجوب على الحرمة كإنقاذ حياة الأم بواسطة إسقاط الجنين، أو إنقاذ الغريق بواسطة الآلات المغصوبة، وتارة تقديم جانب الحرمة كالصلاة في الدار المغصوبة للمنافاة بينهما عقلاً من جهة التنافي بين قصد القربة وفعل الحرام، أو شرعاً من جهة ما ورد: ﴿لا يطاع الله من حيث يعصى﴾^(١) وتارة يتخير بينهما في صورة عدم إحراز الرجحان في أحد الطرفين.

الأمر الثاني: في المزايا الفارقة بين البحثين وحل النزاع

يتميز البحث في جواز الاجتماع عن تعلق النهي بالعبادة والمعاملة ببعض الخصائص والمميزات نستعرضها على التوالي:

الأولى: أن البحث في هذه المسألة في عالم الثبوت، وقد عرفت في شرح مفردات البحث أن مرادهم من الجواز هنا هو الإمكان العقلي في مقابل الامتناع، وإليه نظرت أكثر الأقوال المتقدمة عدا السادس والسابع، بخلاف مسألة النهي عن العبادة فإن البحث فيها إثباتياً؛ لأنها تدور على وجود ملازمة شرعية أو عرفية أو عقلية بين النهي والفساد، وإلى هذا أشار القائلون بأن البحث في مسألة الاجتماع صغرى لبحث تعلق النهي بالعبادة.

الثانية: أن مرد الأقوال إلى شيء واحد ثبوتاً، وهو أن اجتماع طبيعتين إحداهما مأمور بها والأخرى منهي عنها هل ينتهي إلى الاتحاد الحقيقي بينهما أم الظاهري؟

(١) مصباح الفقيه: ١٢ق ١، ص ١٤٦؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٦.

وتوضيح ذلك: أن الاجتماع بين شيئين يقع على أنحاء ثلاثة:

أحدها: الاجتماع التركيبي، كتركيب المعاجين والمركبات الخارجية من أجزائها وعناصرها، فإنه تركيب وجودي حقيقي، وتركيب الصلاة من أجزائها وشرائطها فإنه تركيب اعتباري، وهذا خارج عن حريم النزاع؛ لأنه لا يتعلق به إلا أمر كالأمر بالصلاة أو نهي كالخمرة، فإذا لوحظ تعلق النهي في جزء من أجزاء المركب كلباس المصلي بسبب النجاسة أو الغضب فإن النهي يثبت وجود المانع من الصلاة، كما يثبت حرمة الأكل المخلوط بالخمرة مثلاً، ولذا لا يتصور فيه اجتماع للأمر والنهي حتى يدخل في حريم النزاع، وعلى فرض تصوره فإن النهي يثبت وجود المانع ولا مناقشة في بطلانه حينئذ.

ثانيها: الاجتماع الانضمامي، ويتصور في انضمام شيئين أو فعلين إلى بعضهما مع الحفاظ على الاثنية والتعدد بينهما، كانضمام نكاح الأخت وأختها في عقد واحد، أو بيع الحصان منضماً إلى الخنزير في بيع واحد في المعاملات، أو انضمام النظر إلى الأجنبية في الصلاة، أو المجادلة في حالة الطواف في العبادات وهكذا.

فإنه يصح نكاح الأخت الأولى وبيع الحصان، ويطل نكاح الأخت الثانية وبيع الخنزير بلا مانع؛ لأن متعلق الحلال مغاير لمتعلق الحرام، كما تصح الصلاة والطواف ويحرم النظر والمجادلة لاختلاف المتعلق.

ثالثها: الاجتماع الاتحادي، ويتصور في تصادق طبيعتين وعنوانين على شيء واحد، بحيث تذهب الاثنية والمغايرة بينهما بحسب الوجود

الخارجي، ويصباحان شيئاً واحداً كاتحاد التلاوة بألحان الغناء، والعبادة بقصد الرياء، والصيام بقصد التخلص من السممة ونحو ذلك، فإنه بحسب التحليل الذهني يوجد هنا مفهومان أحدهما التلاوة والآخر اللحن، والعبادة والرياء، وهكذا باقي الشواهد، إلاّ أنّها من حيث الوجود الخارجي متحدان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، والمغايرة بينهما ذهنية لا خارجية وجودية، وفي مثله هل يحكم بحرمة التلاوة وبطلان العبادة من جهة الاتحاد أم يحكم بالعدم من جهة المغايرة؟ وهذه هي التي تدخل في حريم النزاع بين القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع.

الثالثة: أن الغرض الذي يهتم الأصولي في هذه المسألة هو تحصيل الحجة في الفقه؛ لذا لا ينبغي أن يتوقف النظر في حدود ما يحكم به العقل ثبوتاً استناداً إلى المغايرة المفهومية؛ لأن المفاهيم المجردة لا تدخل في أغراض الفقهاء والأصوليين، وإنما الذي يهتمهم هو المفهوم الذي له مصداق وتقرر خارجي؛ لأنه الذي يهتم في مقام الامتثال، والأمور الخارجية معيارها العرف لا حكم العقل، والعرف يرى أن المغايرة المفهومية لا توجب تعدد المصداق خارجاً لذا يحكم بأن الصلاة في الدار المغصوبة فعل واحد، والتلاوة مع الغناء والعبادة مع الرياء كذلك، ولا مناص من ترجيح جانب الحرمة والحكم بفساد العبادة.

فالبحث الثبوتي ينبغي أن يرجع إلى الإثباتي في الحقيقة؛ لأنه الذي يهتم الفقيه والأصولي، وحيث إن البحث الإثباتي يرجع إلى العرف ينتهي النزاع؛ لأن العرف يرى الاتحاد المصداقي، وحينئذ لا مناص من القول بامتناع

الاجتماع، وقد عرفت مما تقدم أن مدار البحث في الواحد هنا عن تطابق الواحد عرفاً مع الواحد عقلاً وعدمه.

وأما القائلون بالجواز فربما نظروا إلى المغايرة المفهومية لا المغايرة المصدقية، لكن المغايرة المفهومية لا تضر هنا؛ لأن الفتوى لا تستند إلى التدقيقات العقلية الفلسفية وإنما إلى المفاهيم العرفية؛ لذ ينبغي أن يلاحظ المجمع بحسب الفهم العرفي، ومن الواضح أن العرف لا يرى للمغايرة المفهومية أو العنوانية أثراً في رفع مشكلة جمع الضدين في مقام الامثال، فتندرج المسألة في باب التعارض.

أما باب التزاحم فيخرج موضوعاً، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن التزاحم لم ينشأ من جهة وحدة المتعلق بل من عجز المكلف عن امثال كلا الحكمين، ومن الواضح أن لكل من التكليفين المتزاحمين متعلقاً مستقلاً عن متعلق الآخر، فلا يتصور فيه محذور جمع الضدين.

ثانيهما: أن البحث هنا مع وجود قيد المندوحة كما عرفت من تصريح القوم بذلك وسيأتي البحث فيه، ومع وجودها لا يبقى للتزاحم موضوع؛ لأن المكلف قادر على الجمع بين التكليفين بفعل الصلاة واجتناب الغصب، فلا يصدق في حقه العجز عن الجمع بين التكليفين حتى يتحقق عنده موضوع التزاحم.

وعلى هذا يصبح البحث في المسألتين واحداً من هذه الجهة، أي اندراجهما في صغريات التعارض، ولكن يفترقان من جهات:

الأولى: أن منشأ وحدة المتعلق هنا هو نسبة العموم من وجه؛ لأن الطبيعة المأمور بها غير المنهي عنها، وأما هناك فالعموم المطلق من حيث تعلق الأمر بالطبيعة والنهي بالخصوصية، فلذا التزمنا بلزوم التخصيص والتقييد هناك جمعاً بين الدليلين، وهنا لا بد من الترجيح لعدم إمكان الجمع، وهذه مغايرة في الموضوع.

الثانية: أن البحث أولاً وبالذات هنا يدور عن الحكم التكليفي وثانياً وبالعرض عن الحكم الوضعي بناء على أن الأحكام الوضعية حقائق منتزعة من الأحكام التكليفية، وأما بناء على أنها أحكام مستقلة في الجعل فلا يدخل البحث فيها في هذه المسألة، بخلاف البحث في تلك فإنه يدور أولاً وبالذات عن الحكم الوضعي إما من جهة دلالة النهي عن وجود المانع أو من جهة اقتضاء الفساد، وهذه مغايرة في المحمول.

الثالثة: أن البحث هنا ثبوتي وهو يحقق الموضوع لتلك المسألة؛ لأنه إذا ثبتت الوحدة في المجمع عرفاً كان من صغريات تلك المسألة لا محالة، وحينئذ يقال هل النهي الموجود في المجمع يوجب الإخلال بالعبادة والمعاملة أم لا؟

بلا فرق بين القول بالجواز أو الامتناع هنا؛ لأن التفريق بين القولين ناشئ من التفكيك العقلي لا الفهم العرفي، وقد عرفت أن الحاكم في هذه المسألة وغيرها هو العرف لا العقل، وحيث إن العرف يرى أن المجمع واحد وأن التركيب اتحادي فإن الملازمة التي أثبتتها تلك المسألة توجب

الوقوع في باب التعارض، ولازمه الحكم بالبطلان حتى وإن التزمنا هنا بجواز الاجتماع عقلاً، وهذه مغايرة في الجهة.

وعلى هذا يمكن القول بأن البحث هنا بمنزلة الصغرى لمسألة تعلق النهي في العبادة والمعاملة؛ لأنه يحقق موضوعها من حيث الوحدة، ويشهد له أنهم بحثوا في المراد من الواحد هنا ولم يبحثوه في تلك المسألة، وعلى هذا يظهر أن التمايز بين المسألتين يقع في الموضوع والمحمول والجهة. هذا أولاً.

وثانياً: أن اختلاف الأقوال نشأ من اختلاف اللحاظ، فأصحاب القول الأول والثاني ناظرون إلى المغايرة في الموضوع، وأصحاب القول الرابع والخامس ناظرون إلى المغايرة في الجهة، وأصحاب القول الثالث والسادس والسابع ناظرون إلى المغايرة في المحمول.

ومن الواضح أن البحث في الموضوع والجهة يرجع إلى عالم الثبوت بينما البحث في المحمول يرجع إلى عالم الإثبات، والكل صحيح وإن كان بينها تقدم رتبي؛ بداهة أن المغايرة الموضوعية مقدمة رتبة على المحمول؛ لأنه في رتبة متأخرة، وهذه الأخرى مقدمة على الجهة؛ لأنها متأخرة عنهما، إلا أن اختلاف اللحاظ لا يوجب مغايرة حقيقية في المقام، ومن هنا قال السيد الأستاذ رحمته الله بعد استعراض بعض الأقوال إن الكل بادي النظر^(١) أي معقول وإن رجح هو المغايرة المحمولية.

(١) الأصول: ج ٤، ص ٦.

لكنك عرفت وقوع الإشكال في المغايرة الموضوعية والمحمولية، فلم يبق إلا المغايرة في الجهة والغرض، وتتميز المسألتان عن بعضهما بميزتين: الميزة الأولى: أن البحث هنا صغروي وهناك كبروي؛ لما عرفت من أن البحث هنا ينقح الموضوع لتلك المسألة.

والميزة الثانية: أن العمدة في البحث هنا هو الحكم التكليفي وهناك الحكم الوضعي، وبهذا يقترب البحث من غرض الفقيه والأصولي، ويتوافق مع الذهن العرفي الذي هو المعيار في فهم الأدلة.

وربما يشهد لهذا شاهدان هما وحدة السياق، فإنهم بحثوا المسألتين في سياق واحد، وتقديمهم البحث في مسألة جواز الاجتماع على مسألة دلالة النهي على الفساد؛ ليتطابق مع المعيار المنطقي للبحث، وهو أن يبحث أولاً في الصغرى ثم في الكبرى.

وهنا يرد سؤال مؤداه إذا كان البحث في مسألة جواز الاجتماع صغرياً فلماذا بحثوها في علم الأصول وعدوها من أمهات المباحث الأصولية؟ ومنشأ السؤال المعيار الذي وضعوه للمسألة الأصولية، أي أن تكون كبرى كلية في قياس الاستنباط، فإنه بحسب هذا المعيار ينبغي أن تخرج هذه المسألة عن مباحث هذا العلم؛ لأنها تثبت الصغرى لا الكبرى. هذا التساؤل استدعى من القوم التعرض إلى وجه العلاقة بين هذه المسألة ومسائل الأصول، وقد أجابوا بأجوبة، وهذا ما نستعرضه لاحقاً.

الأمر الثالث: هل جواز الاجتماع من مباحث الأصول؟

وقع الكلام في ان مسألة جواز الاجتماع في أي علم من علوم الشريعة تندرج، وقد اختلفوا فيها إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى أنها من مسائل علم الكلام، واختاره جمع^(١)، واستدل لهم بوجوه:

الوجه الأول: أن البحث في هذه المسألة عقلي؛ لأنه يدور عن إمكان اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد أو استحالة، والبحث عن الإمكان والاستحالة من شؤون علم الكلام لا علم الأصول ولا الفقه؛ لأنها يبيحان عن الآثار الشرعية للأشياء لا العقلية.

وتوضيح ذلك: أن البحث في استحالة الاجتماع وإمكانه لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون البحث في إمكان اجتماع الأمر والنهي وعدمه في متعلق الحكمين، ويرجع إلى استلزامه جمع الضدين أو عدمه، وهذا بحث كلامي وعقلي محض ليس للشرع دخل فيه.

والثانية: أن يكون في إمكان توجه الخطاب الشرعي بتكليفين أحدهما وجوبي والآخر تحريمي وعدمه. فهو من شؤون المبدأ، ومختصات علم الكلام.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٣؛ الوافية: ص ٩٩؛ إشارات الأصول:

ص ١١٠؛ القوانين: ج ١، ص ١٤٢؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ١٧.

والصواب غير ذلك؛ لأنه مبتن على كبرى كلية ليست تامة، وهي أن كلما يكون البحث عقلياً كان كلامياً، وليس كذلك؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين، فإن المسألة العقلية تدخل في مباحث علم الفقه والأصول أيضاً، كمسألة وجوب مقدمات الواجب والإجزاء والضد والدوران بين المحذورين والاشتغال اليقيني ونحوها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن المسائل الكلامية لها معيار يميزها عن غيرها من المسائل الأخرى، وهو أن يكون البحث فيها من معرفة أحوال المبدأ والمعاد، ومسألة جواز الاجتماع وعدمه لا ترجع إلى هذا المعيار لا من حيث الموضوع ولا من حيث الغرض، فكيف تكون كلامية؟!

والحاصل: أن الاستدلال المذكور غير تام؛ لأنه إما مبتن على ملازمة باطلة أو إقحام موضوع في موضوع آخر أجنبي عنه.

الوجه الثاني: أن البحث يرجع إلى أحوال المبدأ والمعاد فيكون كلامياً.

وبيان ذلك: أن جواز الاجتماع وعدمه يرجع في الحقيقة إلى عالم الجعل والتشريع، ولازمه أن يكون البحث عن حسن توجه تكليفين شرعيين متضادين إلى شيء واحد أو قبحه، فيرجع البحث في الحقيقة إلى فعل الباري تبارك وتعالى، وأن ذلك يليق به أم يجب تنزيهه منه، وهذا من المباحث الكلامية لا الأصولية ولا الفقهية، ولا يخلو من ضعف؛ لأن البحث في صفات أفعال الباري عز وجل وإن كان من مسائل علم الكلام إلا أنه كبروي؛ لأن المتكلمين يبحثون عن جواز صدور القبيح منه عز وجل وعدمه، فبحثهم عن الجواز وعدمه متفرع عن ثبوت الحسن والقبح، وأما

البحث هنا صغروي؛ لأنه يبحث في أن الأمر والنهي بالشيء الواحد هل هو قبيح أم لا؟ والوجه في هذا التردد هو ما عرفت أن البحث في هذه المسألة عن سراية النهي إلى الأمر وعدمه، فالبحث الكلامي في هذه المسألة متأخر رتبة ومتفرع عنها. نعم ربما يصح أن يقال إنه من المبادئ الأحكامية للمسائل الكلامية؛ لأنه يحقق صغراها.

الوجه الثالث: أن البحث هنا يمكن أن يرجع إلى ترتب الثواب على العمل المأمور به والمنهي عنه وعدمه، والبحث في الثواب والعقاب من شؤون المعاد، وهو من مسائل علم الكلام، وضعفه ظاهر؛ لأنه مناف لظاهر عنوان المسألة، بل وظاهر كلمات الأعلام؛ بداهة أن البحث هنا لا يدور عن الثواب والعقاب بل جواز الصلاة في الدار المغصوبة وعدمه، وبالتالي إمكان التعبد بها أو لا، وهي ثمرة إن صحت كانت فقهية أو أصولية لا كلامية.

القول الثاني: ذهب إلى أنها من مسائل علم الفقه. أشار إليه في الكفاية^(١)، ونسبه في المحاضرات إلى القول^(٢)، وأجازه السيد الأستاذ^(٣).
وتوضيحه: أن البحث في هذه المسألة يمكن أن يدور عن عوارض فعل المكلف، وهي صحة العبادة في المكان المغصوب وفسادها، فينطبق

(١) كفاية الأصول: ص ١٥٢.

(٢) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٣٧٣.

(٣) الأصول: ج ٤، ص ٧؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣١٩.

عليها ضابط المسألة الفقهية، وهو أن يكون البحث فيها دائراً عن عوارض فعل المكلف.

فنقول: أن اجتماع الأمر والنهي هل يوجب فساد العبادة أم لا؟

والصواب غير هذا؛ لأن البحث في هذه المسألة أولاً وبالذات يدور عن الاجتماع وعدمه لا عن صحة الصلاة وفسادها، ولذا قلنا في التفريق بين هذه المسألة ومسألة دلالة النهي على الفساد: إن هذه المسألة تحقق صغرى تلك؛ لأن البحث هنا عن اتحاد متعلق الأمر والنهي وعدمه وصيرورة الصلاة مثلاً مأموراً بها ومنهياً عنها في وقت واحد، وأما البحث في حكم هذه الصلاة وأنها صحيحة أو فاسدة فهو متأخر رتبة عنه، وهو من شؤون مسألة دلالة النهي على الفساد، وعليه فالقول بأن البحث في المسألة يدور عن عوارض فعل المكلف وهو الصحة والفساد غير وجيه.

القول الثالث: ذهب إلى أنها من مسائل علم الأصول. اختاره الأكثر^(١)؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليه.

وبيان ذلك: أن ضابط المسألة الأصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى كلية في قياس استنباط الأحكام الفرعية، وهو ينطبق على هذه المسألة، فيقال

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٤؛ القوانين: ج ١، ص ١٤٢؛ كفاية الأصول: ص ٣٥٤؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٤٠٧؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٥٤؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٤٩؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ٣٧٩؛ الأصول: ج ٤، ص ٩؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٥٢؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ١٤٨.

مثلاً: إن الصلاة في الدار المغصوبة مما اجتمع فيه الأمر والنهي، وكل ما اجتمع فيه الأمر والنهي يصح الإتيان به - بناء على الجواز - فتكون الصلاة المذكورة صحيحة، وبناء على الامتناع تكون الصلاة فاسدة، فالصحة والفساد حكمان فرعيان استنبطا من هذه المسألة؛ لولاها لم يمكن الحكم بصحة الصلاة ولا بفسادها.

هل البحث أصولي لفظي أم عقلي؟

وهل هي عندهم من المسائل الأصولية اللفظية أم العقلية؟

اختلفوا فيها إلى قولين:

الأول: أنها مسألة لفظية. يظهر ذلك من جماعة منهم صاحب المعالم رحمته الله حيث استدل على الامتناع بإطلاق دليل الأمر والنهي الموجب لاجتماعهما في الدار المغصوبة، وحيث إن تعدد الجهة لا يجدي مع اتحاد المتعلق حكم بالامتناع؛ لاستحالة اجتماع طلب إيجاد الشيء وطلب عدمه ^(١)، ومرجع الاستحالة إلى فهم العرف، وأنه في مثلها هل يخصص أحدهما بالآخر أو لا ^(٢)؟ ويؤيده التفصيل - في حكم المسألة - المحكي عن الأردبيلي وصاحب الرياض رحمتهما الله في رسالته المعقودة لها؛ إذ قال بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً وامتناعه عرفاً ^(٣)، فإن الظاهر من مقابلة العقل والعرف أن

(١) المعالم: ص ١٣١؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٥؛ حقائق الأصول: ج ١،

ص ٣٥٥؛ وانظر بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٥٣.

(٢) تقارير المجدد: ج ٣، ص ٥.

(٣) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١١؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ٦.

الحكم النهائي يرجع فيه إلى العرف؛ لأنه يفهم من إطلاق خطابي الأمر والنهي تخصيص أحدهما بالآخر في مورد الاجتماع، وهو هنا تخصيص النهي للأمر، ولذا حكم ببطلان الصلاة، ويمكن أن يستفاد هذا من سياق البحث أيضاً، فإن الأكثر أورد هذه المسألة في سياق مباحث الأوامر والنواهي، وعمدة البحث فيها يرجع إلى الدلالة اللفظية.

الثاني: أنها مسألة عقلية. صرح به جمع من المتأخرين والمعاصرين^(١)؛ لأن جواز الاجتماع وعدمه يرجع إلى استحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكانه، والحاكم بالاستحالة والإمكان هو العقل؛ لأنه يدرك وحدة المتعلق أم تعدده في مثل هذه الموارد الدقيقة، فهي نظير سائر المسائل الأصولية العقلية التي يحكم بها العقل معتمداً فيها على الشرع، كبحث مقدمة الواجب ومبحث الضد والإجزاء ونحوها، وهو الصواب؛ لأن البحث هنا ليس في دلالة الألفاظ على الجواز والامتناع، بل بما يحكم به العقل، والأمر والنهي يحملان على ما يقضي به العقل.

القول الرابع: ذهب إلى أنه من المبادئ الأحكامية للمسألة الأصولية. اختاره جمع منهم الشيخ عليه السلام كما في المطرح، وحكاه عن جماعة منهم العضدي والبهائي عليه السلام^(٢)، وفي الأصول حكاه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه عن الأردكاني عليه السلام^(٣) أيضاً.

(١) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٤؛ تقارير المجدد: ج ٣، ص ٧؛ كفاية الأصول:

ص ١٥٢؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٠٧؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢٨.

(٢) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٤؛ وانظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٢٢.

(٣) الأصول: ج ٤، ص ٧.

والمراد بالمبادئ الأحكامية ما يكون البحث فيها على حال الحكم من حيث ملازماته، كالبحث عن أن وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته أو حرمة ضده أم لا؟ أو حالاته العارضة على الحكم كجواز اجتماع حكمين في مورد واحد وعدمه؟

وفي هذه المسألة يبحثون عن حال الحكم الوجوبي والتحريمي من حيث إمكان اجتماعهما في الشيء الواحد وعدمه، والبحث عن حال الحكم ليس من المسائل الأصولية؛ لعدم وقوعه كبرى كلية في قياس الاستنباط، ولا من المسائل الفقهية؛ لأنه لا يبحث عن عوارض فعل المكلف، فضلاً عن كونه من المسائل الكلامية، فيكون من المبادئ الأحكامية.

والحق أنه لا يرجع إلى محصل يغير ما ذهب إليه المشهور؛ لأن لسائل أن يسأل ما المراد من المبادئ الأحكامية؟ والجواب أنها لا تخلو من حالين:

أحدهما: أن يكون المراد بها المبادئ التصورية للأحكام، وهذه ليست إلا تصور الأحكام نفسها قبل الحكم على ما يلازمها أو يعرض عليها، كما هو الحال في المبادئ التصورية لأي مسألة، وهذا لا علاقة له بما نحن فيه؛ لأن البحث هنا عن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد وعدمه، والجواز والامتناع يرجعان إلى التصديق لا التصور.

ثانيهما: أن يكون المراد بها المبادئ التصديقية، أي النتائج التي يتوصل إليها الأصولي في إثبات الشيء أو نفيه، كإثبات جواز الاجتماع أو إثبات نفيه وإثبات وجوب مقدمة الواجب ونحو ذلك على ما قرره المناطقة وذكره الأصوليون.

وعلى هذا التعريف لا يبقى فرق بينها وبين المسألة الأصولية لاشتراكهما في النتيجة، فيكون الخلاف مع المشهور لفظياً؛ فإن الأصولي يبحث عن سراية النهي إلى مورد الأمر وعدمه، فإن ثبتت عنده السراية حكم بامتناع الاجتماع، وهذا الحكم يقع كبرى كلية في قياس الاستنباط. نعم يفترقان في التقدم الرتبي، فإن المبادئ الأحكامية تقع مقدمة للمسألة الأصولية، لكنه لا يضر بأصولية المسألة؛ لأنهم يبحثون في كل ما يتعلق بها من مباحث مقدمة وفرعية تثبت النتيجة الأصولية أو تنفيها، والجميع عندهم مسألة أصولية.

فمثلاً يبحثون في مقدمة الواجب في أقسام المقدمة وأحكامها المختلفة حتى يصلوا إلى النتيجة النهائية فيها، وهي وجوب المقدمة أو عدمها، كما يبحثون في الأوامر مثلاً عن معنى الأمر وخصوصياته وشروطه وأقسامه ويتوصلون من ذلك إلى النتيجة الكلية، أي أن كل أمر ظاهر في الوجوب. وهذه من الناحية المنطقية مبادئ أحكامية للنتيجة الأصولية، إلا أنهم يذكرونها كمسائل أصولية لا أحكامية لسببين:

الأول: لأنهم لم يفرقوا في المسألة الأصولية بين النتيجة وبين المقدمات المثبتة لها كما صرح به جمع^(١).

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢٨، هامش (١)؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ٣٧٦؛ الأصول: ج ٤، ص ٩؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ١٩؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٤، ص ١٥١-١٥٢.

الثاني: لأنهم لم يعقدوا للمبادئ الأحكامية باباً خاصاً يبحثون فيه مبادئ النتائج الأصولية فبحثوا في كل مسألة مبادئها ونتائجها معاً؛ لأن الأولى تتعلق بتنقيح الموضوع والثانية تتعلق بالحكم، ولا يمكن معرفة الحكم قبل تنقيح الموضوع وهذا جيد، وإلا لوجب تقسيم البحث الأصولي إلى ثلاثة أبواب: باب يبحثون فيه المبادئ التصويرية لمسائله، وباب يبحثون فيه المبادئ التصديقية، وباب ثالث يبحثون فيه النتائج.

وهذا يستدعي تفكيك المباحث الأصولية وتوسعة البحث بها لا تقتضيه الحاجة، ولهذا قامت طريقة الأعلام على بحث كل مسألة أصولية بنحو موضوعي شامل، فيبحثون المقدمات التصويرية والتصديقية والنتائج في موضع واحد.

القول الخامس: ذهب إلى أنها من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية، اختاره الميرزا النائيني^(١)، واتبعه السيد الروحاني قله كما في تقريراتها^(٢). ويمكن أن نقرره بنحوين:

الأول: أن المبادئ التصديقية للعلم هي التي تحرز موضوع مسأله وتحققه، ومسألة جواز الاجتماع وعدمه هي بنفسها ليست مسألة أصولية وإنما تحقق صغرى مسألة دلالة النهي على الفساد وعدمه كما عرفت، فتكون من المبادئ التصديقية لتلك المسألة.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٣٩٩-٤٠٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢٩.

(٢) منتقى الأصول: ج ٣، ص ٢١-٢٢.

الثاني: أن البحث في هذه المسألة يدور عن جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، وهو ليس من المسائل الأصولية؛ لأنه لا يترتب عليه استنباط الحكم الشرعي مباشرة، وإنما يحقق موضوع المسألة الأصولية، فإن القول بجواز الاجتماع يجعل البحث في الصلاة في الدار المغصوبة من مصاديق بحث التزاحم، والقول بعدم الجواز يجعله من مصاديق بحث التعارض، والبحث في التزاحم والتعارض من مسائل علم الأصول إلا أن هذا البحث مبنى على مسألة جواز الاجتماع وعدمه، فتكون هذه المسألة من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية لا محالة^(١).

ويمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: نقضية؛ لأن البحث في حجية خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية من مسائل علم الأصول باتفاق الكلمة، مع أنه لا يستنبط منه الحكم الشرعي عند الجميع، وإنما عند القائلين بحجيته، بل وحتى عند القائلين بحجيته لا يستنبط منه الحكم إلا بعد ملاحظة عدم معارضته بدليل آخر، أو عدم إجماله، أو عدم صدوره لجهة التقية وغير ذلك من جهات الاعتبار، وهذه جميعها يطويها الفقيه حتى يضم كبرى حجية الخبر ويستنبط منها الحكم الشرعي، وهي بحسب الضابطة التي أفادها الميرزا النائيني رحمته الله مبادئ تصديقية مع أنها عندهم جميعاً مسائل أصولية، فما يذكر للإجابة عن هذا يقال مسألة جواز الاجتماع وعدمه.

(١) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٣٩٩-٤٠٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢٩؛ منتقى

الثانية: أن ما أفاده عليه السلام لو صح لوجب أن نبحت مسألة جواز الاجتماع وعدمه في مقدمات علم الأصول لا في مسائله، وهذا ما تخالفه طريقة الأصوليين بما فيهم الميرزا عليه السلام. على أن ما أفاده على فرض صحته مبتن على تدقيق عقلي يتنافى مع غاية علم الأصول وغرضه، وهو تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة، ولأجل بلوغ الغاية يدرسون في كل مسألة كل ما له دخل في هذه المسألة ولو بالواسطة أو بأكثر من واسطة لاشتراكها في الغرض.

وعلى هذا الأساس بحثوا المقدمات التصديقية في ضمن المسائل الأصولية لوقوعها في طريق استنباط الأحكام الفرعية.

القول الفصل ومعالجة النزاع

ويمكن القول بعدم التنافي بين هذه الأقوال الخمسة؛ لأن كل قول منها ناظر إلى المسألة من جهة لم ينظر إليها غيره، ولا مانع من اشتراك مسألة واحدة بين علوم متعددة؛ لأن كل علم يدرسها من جهة تغاير الجهة التي يدرسها العلم الآخر كما قررناه في بحث موضوع العلم وتمايز العلوم.

ومسألة جواز الاجتماع وامتناعه تصلح أن تكون من مسائل علم الكلام إذا نظرنا إليها من جهة إمكان توجه تكليفيين متضادين إلى شيء واحد وعدمه؛ وفي هذه الصورة تكون من المسائل التي تبحث في عوارض أفعال الباري عزّ وجلّ، فتكون كلامية لا محالة، وإلى هذا نظر القائلون بأنها من مسائل علم الكلام.

ولذا قال صاحب القوانين رحمته: إن هذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم ^(١).

وتصلح أن تكون من مسائل علم الفقه إذا نظرنا إليها من جهة الحكم الشرعي الفرعي، فنحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة أو فسادها، كما تصلح أن تكون من مسائل علم الأصول إذا نظرنا إلى وقوع نتیجتها كبرى كلية في قياس الاستنباط.

وأما القائلون بأنها من المبادئ الأحكامية أو التصديقية فنظروا إليها من جهة جواز الاجتماع وعدمه.

وعلى هذا يمكن أن تدخل المسألة في علوم متعددة من جهات مختلفة ولا مانع منه، ولذا صرح جمع من الأعلام بجواز أن تكون مسألة فقهية أو أصولية أو كلامية ^(٢).

وقال صاحب الكفاية رحمته: 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 ^(٣)، ولكن لأنها

(١) القوانين: ج ١، ص ١٤٠.

(٢) تقارير المجدد: ج ٣، ص ٥-٧؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٢٧؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٥٤؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٤٩؛ الأصول: ج ٤، ص ٧؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ١٤٨.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٥٢.

أقرب إلى علم الأصول من غيره عقدوا لها باباً مستقلاً فيه ولم يبحثوها في علم الكلام؛ لأنها لا تبحث عن فعل الباري عز وجل بشكل مباشر بل بالمأل، كما أنها لا تبحث من الجهة الاعتقادية بل جهة الفروع والأحكام، كما لم يبحثوها في الفقه؛ لأن البحث الفقهي يدور عن الحكم الفرعي لا في القواعد الكلية العامة.

والحاصل: أن البحث في جواز الاجتماع وعدمه بحث أصولي ويصلح أن يكون بحثاً كلامياً إذا نظرنا إليه من الجهة الكلامية، وكذلك فقهيّاً إذا نظرنا إليه من الجهة الفقهية، إلا أن الذي يهمننا في الأصول هو الجهة الأصولية، ولذا جرت السيرة من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين على إدراجه في أمهات المسائل الأصولية.

المطلب الثالث: في شروط تحقق الاجتماع

ذكرنا شروطاً عديدة لتحقيق الاجتماع موضوعاً أهمها ثلاثة، وقد وقع البحث فيها، فقبل قوم شرطيتها جميعاً، وأنكرها آخرون، وفصل جماعة فقبل بعضها منها وأنكر بعضها.

ومن هنا نقول: إن تحقق الاجتماع موضوعاً يتوقف على شروط:

الشرط الأول: أن يفقد المكلف المندوحة

وقد اختلف القوم في اشتراط عدم وجود المندوحة في تحقق الاجتماع بين الأمر والنهي إلى قولين:

فذهب جمع إلى أنه شرط؛ لأن وجود المندوحة لدى العبد موجب لرفع التضاد، كما لو تمكن من الصلاة في مكان آخر غير الدار المغصوبة، وذهب آخرون على عدم اشتراط ذلك، والمندوحة مأخوذة من ندح وهو في اللغة السعة، ومرادهم أن يكون المكلف في سعة وفسحة في الوقت وفي القدرة على العمل، بحيث يمكنه امتثال كلا التكليفين في وقتين من دون مانع^(١). ذهب إلى الأول صاحب الفصول والقوانين، وهو ظاهر الشيخ كما في المطارح^(٢)، ونسب إلى صاحب الكفاية في بعض كتبه قدست أسرارهم^(٣)،

(١) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٤١٧، (ندح).

(٢) الفصول: ص ١٢٤؛ القوانين: ص ١٤٢؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٧.

(٣) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٦.

وعليه بعض المعاصرين^(١)، وذهب إلى الثاني أكثر المتأخرين والمعاصرين^(٢)، وربما يقال إن المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون العبد داخلاً في الدار المغصوبة باختياره وهو قادر على الخروج من الحرام بلا مانع.

الصورة الثانية: أن لا يكون قادراً على الخروج من ذلك، وهذه لها حالتان:

الأولى: أن يكون دخوله في المكان المغصوب بسوء اختياره.

والثانية: أن يكون دخوله لا بسوء اختياره كما لو سجنه ظالم في الدار المغصوبة، والقائلون بالأول لا نزاع عندهم في بطلان الصلاة في صورة وجود المندوحة، كما لا نزاع عندهم في عدم بطلانها في صورة الدخول لا بالاختيار، وإنما النزاع في صورة الدخول بسوء الاختيار^(٣).

وأما القائلون بالثاني فلا يفترق الحال عندهم بين هذه الصور؛ لأنهم يبحثون في الجواز والعدم حتى في صورة وجود المندوحة، والسبب في ذلك أن مدار البحث عندهم صغروي مبتن على أحد أمرين هما:

القول بأن تعدد العنوان كالصلاة والغضب يوجب تعدد المعنون، أو القول بأن توجه التكليف إلى المكلف يستوجب سراية أحدهما للآخر على ما عرفت سابقاً، فتكون الصلاة في الدار المغصوبة مأموراً بها ومنهياً عنها أم لا؟

(١) انظر الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٥٣ درر الفوائد: ج ١، ١٤٨؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٢٦.

(٣) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٧.

وهذا البحث لا يختص بصورة عدم وجود المندوحة؛ لأننا إذا قلنا بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون فلا مناص من التزام جواز الاجتماع سواء كانت مندوحة أو لم تكن، وإذا لم نقل بذلك لابد من التزام الامتناع سواء كانت هناك مندوحة أو لم تكن؛ لأن الشارع لا يوجه الحرمة والوجوب إلى الشيء الواحد؛ لاستلزامه اجتماع الإرادة والكرهية والمحبوبة والمبغوضية وهو باطل وعليه فإن حرمة النزاع لا يشمل صورة وجود المندوحة ولا عدمها؛ لكونه يقع في مرحلة سابقة عليها.

ويمكن أن يستدل للقول الأول بالمحال العقلي؛ لأن توجه الأمر والنهي من الشارع إلى العبد في صورة فقدان المندوحة والمخلص يستلزم تكليفه بما لا يطاق؛ لأنه غير قادر على امتثال الأمر والنهي في آن واحد، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

والحق هو عدم وجود خلاف حقيقي بين القولين؛ لأنها اختلفا من جهة اختلاف اللحاظ، ولو اتحد اللحاظ اتفقا.

وتوضيح ذلك: أن البحث في جواز الاجتماع وعدمه يمكن أن يقع في مرتبتين من التكليف:

الأولى: في مرتبة الجعل والتشريع، فيقال مثلاً: هل يمتنع تعلق حكيمين متضادين بشيء واحد من جهتين مختلفتين أم لا؟ وهذا البحث يرجع إلى الصغرى، وهي أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون فيقال بالجواز، أم لا يوجهه فيقال بالامتناع، وإلى هذا نظر المشهور فنفي ابتناؤه على عدم وجود

المندوحة؛ لأن مرحلة الجعل سابقة على مرحلة الامتثال حتى يقال بالحاجة إلى المندوحة أو عدمها. ولهذا يصح البحث فيها حتى في صورة فرض عدم وجود مكلف؛ لأن المسألة من شؤون الشارع لا العبد.

الثانية: مرتبة الامتثال، بأن يقال هل يصح تكليف العبد بتكليفين فعليين متضادين في مقام العمل أم لا؟ فإن قيل يصح تدخل في صغريات باب التزاحم، وإن قيل لا يصح لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور تدخل في صغريات التعارض، والبحث لا يصل إلى التزاحم أو التعارض إلا في صورة فقدان العبد المخلص من مشكلة الاجتماع؛ لأنه لو كان في مندوحة للخلاص لا تصل النوبة إليهما كما هو واضح.

وإلى هذه المرتبة نظر القائلون باشتراط عدم المندوحة في تحقيق موضوع الاجتماع.

ومن هنا قلنا إن النزاع بين القولين ليس حقيقياً لاختلاف اللحاظ؛ لأن البحث إن كان في مرتبة الجعل فإنه لا يتوقف على اشتراط عدم المندوحة إجماعاً، ولو كان في مرتبة الامتثال فإنه يتوقف عليه إجماعاً، ونحن إذا أردنا اختيار أحد القولين فلا مناص من تحديد موضع البحث بإحدى المرتبتين، والحق الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، أي مرتبة الامتثال، ولذا لا مناص من اشتراط عدم وجود المندوحة، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن ما يهيم الأصولي من بحث جواز الاجتماع وعدمه هو مرتبة الامتثال والعمل لا مرتبة الجعل؛ وهذا هو الذي يقع في طريق

استنباط الاحكام الشرعية؛ والمطلوب من الجواز وعدمه هو تصحيح الصلاة في الدار المغصوبة أو إبطالها، وأما مرتبة الجعل فهي إلى غرض المتكلم أقرب، وقد عرفت سابقاً أن هذا البحث يمكن أن تشارك فيه علوم عديدة.

الوجه الثاني: أن مشكلة جمع الضدين لم تنشأ في الحقيقة من الشارع حتى يقال باستحالتها؛ لأنه كلف العبد بطبيعتين متباينتين أمر بواحدة ونهى عن الأخرى، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، إلا أن العبد بسوء اختياره جمع بينهما في مقام العمل، ونلاحظ هنا أن فعل العبد هو الذي أسس للبحث في جواز الاجتماع وعدمه، ولولا ذلك لم يكن وجه للبحث في الجواز وعدمه؛ لأن استحالة صدور تكليفين متضادين بشيء واحد من قبل المولى من البديهيات التي لا تحتاج إلى بحث.

فالبحث في الجواز وعدمه يتعلق بمرتبة الامتثال، وهذا هو محل البحث أولاً، ومنها سرى إلى عالم الجعل والتشريع.

الوجه الثالث: أن امتناع الاجتماع -بناء عليه- لا يتحقق إلا إذا كان كلا التكليفين فعليين، وهذا لا يصدق إلا في مرتبة الامتثال لأن الحكم في مرتبة الجعل يكون في رتبة الإنشاء لا الفعلية والتنجز فلا يصدق عليه عنوان امتناع الاجتماع، بل إن ظاهر الاجتماع بين الحكمين يفيد عرفاً الاجتماع الناشئ من سبب خارج عن رتبة صدور الحكم وإنشائه، وليس إلا رتبة الامتثال والعمل.

والنتيجة: أن وجود المندوحة لدى العبد تنفي وقوع جمع الضدين لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة الامتثال. أما الأول فلأن إرادة الشارع للمأمور به تتعلق في غير مورد النهي كالصلاة في المسجد، وكراهته تتعلق في مورد النهي، فوجود المندوحة يميز للمولى توجيه طلبين لطبيعتين تتصادقان في شيء واحد، وأما الثاني فلأن العبد قادر على امتثال كلا التكليفين بلا مانع، فلا يلزم من التكليف بهما محذور التكليف بغير المقدور.

الشرط الثاني: أن تتعلق الأحكام بالطبائع لا بالأفراد

فقد ذهب جماعة إلى أن الاجتماع موضوعاً لا يتحقق إذا بنيت المسألة على تعلق الأحكام بالأفراد، وعلى هذا الأساس اشترط أن تتعلق الأحكام بالطبائع حتى يصح القول بالاجتماع وعدمه^(١).

ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

أحدهما: أننا إذا قلنا إن الأحكام تتعلق بالطبائع أمكن القول بتعلق تكليفين متضادين بهما، بأن تكون الطبيعة المأمور بها غير الطبيعة المنهي عنها، هذا في مقام الجعل، وحينئذ يقع النزاع في مقام الامتثال فيما إذا جمع العبد بين الطبيعتين في مصداق واحد لهما، فيقال هل هذا الجمع يستدعي اجتماع الأمر والنهي أم لا؟ لأن اختلاف الجهة يوجب التردد والبحث في أنه يوجب تعدد المتعلق أم لا؟

(١) كفاية الأصول: ص ١٥٤؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٤١٦؛ نتائج الأفكار: ج ٢،

ص ١٤١؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٢١.

وأما إذ قلنا بأن الأحكام تتعلق بالأفراد فإنه لا تعدد في المتعلق؛
لوضوح اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد، والنتيجة فيه هي الامتناع
يقيناً، فلا يتصور فيه إمكان الجواز حتى تدخل في حريم النزاع.

ثانيهما: أننا إذا قلنا بأن الأحكام تتعلق بالأفراد فإنه يستحيل أن يقال
بالجواز من أول الأمر؛ لأن الشارع الحكيم لا يوجه خطابين أحدهما وجوبي
والآخر تحريمي يتعلقان بواحد شخصي؛ لاستلزامه اجتماع الإرادة
والكراهة والمبغوضية والمحبوبة في نفس المولى، وهذا في نفسه محال،
بخلاف ما إذا قلنا بتعلقها بالطبائع فإن اختلاف الطبيعتين يرفع المحال في
مقام الإنشاء، وتصل النوبة إلى الاجتماع في مقام الامتثال، ويمكن أن يقال
هل يصح للمولى أن يبقي تكليفه بالطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها أم لا؛
لأنه تكليف بغير المقدور؟

ومن الواضح أن هذا الشرط مبتن على ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين
من أن الأوامر تتعلق بالطبائع لا بالأفراد، ولكن أشكل عليه المحقق
الخراساني رحمته الله ونفى أن يكون النزاع في الجواز وعدمه مبتنياً على ذلك،
وبالتالي نفى شرطيته للاجتماع.

وخلاصة ما أفاده: أن البحث في الاجتماع وعدمه مبتن على أن تعدد
الوجه هل يجدي في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودي
للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها أم لا؟

فإن قيل بأنه يجدي في التعدد يقال بجواز الاجتماع بلا مانع سواء التزمنا بأن الأحكام تتعلق بالطبائع أم بالأفراد، وإن قلنا إنه لا يجدي فلا مناص من التزام الامتناع سواء تعلقت الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ لاستحالة أن يتعلق أمر ونهي في شيء واحد، فما يهم تحديده هنا هو أن الاتحاد الوجودي هل يوجب وحدة المتعلق فيقال بالامتناع مطلقاً أو لا يوجب فيقال بالجواز مطلقاً سواء كانت الأحكام تتعلق بالطبائع أو بالأفراد^(١)؟

وفيه: أنه أشبه بالمصادرة؛ لأن تعدد الوجه إذا أوجب تعدد المتعلق لا يصح إلا على فرض تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، وإلا لم يكن وجه للتعدد، وإذا تصادقت الطبيعتان في الشيء الواحد أمكن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وأنت ترى أن كل هذا متفرع عن القول بتعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد.

وقد عرفت مما تقدم أن أساس القول بجواز الاجتماع يبتني على أمرين:

أحدهما: أن يكون في مرحلة الامتثال لا الجعل والاعتبار.

وثانيهما: أن تتعلق الأحكام بالطبائع، وإلا لم تصل النوبة إلى النزاع؛ لوضوح امتناع اجتماع الأمر والنهي في الفرد الواحد في العبادات وإن تعددت الجهة عقلاً؛ لما عرفت من استحالة التقرب إلى المولى بما يبغضه، وعلى هذا يصح القول بأن تعلق الأوامر بالطبائع من شروط الاجتماع موضوعاً.

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٥٤؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٣٧.

القول بالتفصيل

ولعل من هنا ذهب جمع إلى التفصيل في المسألة، ويمكن تقريره بنحوين:

الأول: ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته.

وخلاصته: أن المسألة متفرعة على البحث في أن الكلي الطبيعي الذي يقع متعلقاً للتكاليف الشرعية هل له وجود في الخارج أم أنه حقيقة انتزاعية وعاءؤها الذهن وما يوجد في الخارج هو أفرادها؟ فعلى القول الثاني لا تدخل المسألة في حريم النزاع؛ لأن الفرد ليس هو متعلق الأمر ولا متعلق النهي، وفعل الصلاة وإن جمع بين عنوانين إلا أن التركيب بينهما انضمامي، وقد تقدم أن التركيب الانضمامي لا يمنع من اجتماع الوجوب والحرمة؛ لأن متعلق الأمر غير متعلق النهي، فيخرج عن حريم النزاع.

وأما على القول بوجوده في الخارج وأنه يتحد بوجود أفرادها باعتبار أن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد فيقع النزاع فيه؛ لأن الطبيعي وإن كان هو متعلق الأمر والنهي ومتعلق الأمر يغير متعلق النهي إلا أن اتحادهما بمشخصاته الخارجية يوجب سراية الأمر من الطبيعي إلى مشخصاته، وسريان النهي كذلك، فتكون الصلاة مجعماً للطبيعتين والتركيب بينهما اتحادياً، ويلزم الاجتماع لا محالة.

وعلى هذا تبني المسألة على تعلق الأحكام بالطبائع على تقدير القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، وسراية الأمر من الطبيعة إلى الخصوصيات، وتكون الخصوصية داخلية في حيز الطلب، فالقائل بتعلق

الأحكام بالأفراد يدعي السراية حتماً، فتخرج عن حريم النزاع، والقائل بتعلقها بالطبائع يدعي عدم السراية، فلذا أمكن دخوله في حريم النزاع^(١).
والثاني: ما ذكره البعض ولم يذكره قائله^(٢).

وحاصله: أن البحث في الاجتماع وعدمه يرجع إلى البحث في أصالة الوجود أو الماهية، فإن من يلتزم بأصالة الوجود يلتزم بامتناع الاجتماع؛ لأن وحدة الوجود تنتهي إلى وحدة الأمر والنهي، وهو جمع للمتضادين، بخلاف من يلتزم بأصالة الماهية، لأن الماهية المأمور بها تغاير الماهية المنهي عنها، ولازم ذلك جواز الاجتماع؛ لأن التركيب بين ماهيتين أصيلتين انضمامي لا محالة.

لكنك قد عرفت أن البحث في هذه المسألة في مقام الامثال وهي تتعلق بالموجود الخارجي للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها، وفي الوجود الخارجي توجد وحدة وجودية للفعل المأتي به، وهو في عين الحال مصداق للغضب، فيعود الكلام فيه، فيقال: إن تصادق طبيعتين في المصداق الواحد هل يوجب جمع الضدين أو لا؟

نعم التغاير بين الطبيعتين مفهومي في عالم الذهن، إلا أن تعدد المفهوم يجدي في حل المشكلة في الذهن لا في الخارج.

وعلى هذا لا يختلف الحال بين القول بأصالة الوجود أو الماهية؛ لأن الوحدة الوجودية للصلاة في الدار المغصوبة إن كانت مانعة من الاجتماع

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤١٦-٤١٧، (بتصرف).

(٢) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ١٥١؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤١٨.

فهي تجري سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية وإن لم تكن مانعة فلا تجري سواء التزمنا بهذا أو بذلك.

كما أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله لا يغير كثيراً ما ذكره الآخوند رحمته الله؛ لأن بناء المسألة على السراية وعدمه يرجع في حقيقته إلى تعدد الجهة واتحادها وإن اختلفا في التعبير.

وتوضيحه: قد عرفت في بحث كيفية تعلق الأوامر أن قولهم بأن الأمر يتعلق بالطبائع لا بالأفراد لا يريدون به الطبائع بما هي مجردة؛ لأن الطبائع بهذا الوصف تتقرر في عالم الذهن دون الخارج، فتخرج عن مهمة الأصولي والفقهاء اللذين يبحثان عن الأحكام الشرعية في مقام الامتثال والطاعة.

فلا بد من ملاحظة مرآة الطبائع لأفرادها الخارجية، وإلا يبطل تعلق التكليف بها، وعلى هذا ينبغي التزام جانب سراية الطبيعة في فردها، وحينئذ يمكن القول بأن تعلق الأمر والنهي بطبيعتين ساريتين هل يوجد وحدتهم فيجتمع الأمر والنهي أم لا؟ وهذا مضمون ما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله.

والحق أن البحث بما أنه في مقام الامتثال فسواء قلنا بأن الأمر يتعلق بالطبائع بالمعنى الذي ذكرناه أو بالأفراد فإن المفاد واحد، وهو ملاحظة أن التركيب بين الطبيعتين اتحادي أو انضمامي كما ذكرناه؛ لأن القائلين بأن الأوامر تتعلق بالأفراد لا يريدون منها تعلقه بالأفراد الخارجية بالفعل، بل الأفراد التي يمكن أن توجد في الخارج في مقابل الطبيعة الذهنية المجردة التي لا تقرر لها إلا في عالم الذهن؛ لوضوح أن طلب الأفراد الخارجية طلب

للحاصل، وقد حللنا النزاع بين القولين فيما تقدم، وأرجعناهما إلى واحد، كما أرجعنا الاختلاف إلى اللحاظ.

فالقائل أن الأوامر تتعلق بالطبائع أراد الطبيعة التي لوحظت مرآة للخارج، والقائل بأنها تتعلق بالأفراد أراد منها هذا المعنى في مقابل الطبيعة الذهنية، وعلى هذا يجري النزاع على القولين سوى أن الاجتماع مبتن على الاتحاد الوجودي لا الانضمامي، وعلى هذا المسلك يصبح ذكر هذا الشرط بلا فائدة تذكر؛ لأنه مفروغ منه.

الشرط الثالث: وجود ملاك الوجوب والحرمة في المجمع

وهذا الشرط ركن في صدق الاجتماع، وهو أن يكون كل واحد من الأمر والنهي واجداً للملاك في مورد الاجتماع؛ إذ لو كان أحدهما واجداً للملاك والآخر فاقداً أو كان كلاهما فاقداً للملاك فلا يصدق الاجتماع بينهما ولا يدخل في حريم النزاع؛ لأن فقدان الملاك من قبلهما أو أحدهما كاشف عن عدم وجود الحكم فيبطل البحث عن جواز الاجتماع وعدمه، بخلاف ما لو كان كلاهما واجداً للملاك، فحينئذ يمكن القول بأن المجمع محكوم بكلا الحكمين بلا مانع بناء على جواز الاجتماع، وبناء على الامتناع تدخل المسألة في صغريات باب التزاحم، ولا مناص من الرجوع إلى معايير الترجيح فيه والعمل بمقتضاها.

وتوضيح ذلك: أن وجود الأمر كاشف عن وجود ملاكه؛ لأن الحكم يتبع الملاك، وكذلك النهي. هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فالمسألة لها حالتان:

الأولى: أن نحرز بأن أحدهما واجد للملاك والآخر فاقد له سواء علمنا الواجد بعينه أو علمنا أن أحدهما لا على التعيين واجد والآخر فاقد له، وفي هذه الصورة تدخل المسألة في صغريات باب التعارض؛ لأن فقدان الملاك في أحدهما كاشف عن كذبه، ولا مناص من الرجوع إلى معالجة الأمر بقاعدتي باب التعارض، وهما العمل بالترجيح وإلّا فالتخيير، وهذه المعالجة لا تختص بالقول بالجواز أو الامتناع، بل تجري على القولين، فلذا يخرج الكلام عن حريم النزاع.

والثانية: أن نحرز وجود الملاك لكل من الأمر والنهي، ومعناه وجود ملاك الأمر وملاك النهي في المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة، وفي هذه الصورة تدخل المسألة في باب التزاحم بينهما؛ لانطباق معياره فيها، وهو وجود الملاك لكل من الحكمين مع عجز المكلف عن امتثالهما معاً.

وللحل صورتان: لأننا تارة نلتزم بامتناع الاجتماع فلا مناص من الأخذ بترجيح الأقوى ملاكاً بينهما ونترك الآخر، وتارة نلتزم بالجواز فلا تصل النوبة إلى التعارض ولا التزاحم؛ لأن جواز الاجتماع يبيح للمكلف الإتيان بالصلاة وإن استلزم غصباً.

والسر في صحة ذلك هو وجود الملاكين في المجمع. إذن لا يتحقق اجتماع بين الحكمين إلا إذا كان لكل منهما ملاك موجود في مورد الاجتماع. ذكر هذا جماعة منهم الشيخ كما في المطارح^(١) والآخوندق^(٢) وجمع ممن

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٩٩.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٥٤-١٥٥.

تأخر عنهما^(١)، ولعل السبب الذي دعاهم إلى ذكر هذا الشرط هو التصدي لرفع إشكالين أوردا على مبنى المشهور؛ لأنهم فرقوا في الحكم بين مسألتين: الأولى: في بحث تعارض الأدلة فقد ذهبوا إلى التعارض في العامين من وجه، نظير قول المتكلم (أكرم العالم ولا تكرم الفاسق) ولم يرجعوه إلى بحث الامتناع، ولذا قيدوا العالم بالعدالة في وجوب الإكرام، بينما في الصلاة في الدار المغصوبة أرجعوا البحث إلى الامتناع دون التعارض، مع أن النسبة هي العموم من وجه أيضاً، وهي تقتضي تقييد الصلاة بالمباح، لكنهم لم يقيدوا وقالوا بالامتناع أو الاجتماع، وهذا الاختلاف في الحكم أورد سؤالاً عن السبب مع أن القاعدة ينبغي أن تكون واحدة، فوجدوا أن جواب السؤال يتم بإرجاع المسألة هنا إلى وجود الملاكين بخلاف تلك فإنه لا ملاك للفاسق حتى يقال بصحة إكرامه، فلذا وجب تقييد الإكرام بالعالم غير الفاسق.

والثانية: أن المشهور ذهبوا إلى صحة الصلاة في المغصوب جهلاً أو نسياناً، ولم يذهبوا إلى الصحة في المانع المحرم كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه، مع أن الاثنين مانع من الصلاة - أي الغصب واللباس المصنوع مما لا يؤكل لحمه - والحل أن موضوع المسألة هنا هو وجود الملاكين، فلذا تصح الصلاة مع الجهل والنسيان، ويصح التقرب به لعدم تنجز الحرمة في حق المصلي الجاهل أو الناسي، بخلافه هناك.

(١) تقارير المجدد: ج٣، ص١٧-١٨؛ درر الفوائد: ج١، ص١٥٤؛ فوائد الأصول: ج٢، ص٤١٠؛ نهاية الأفكار: ج٢، ص٤٣٦-٤٣٧.

ويعزز هذا الشرط شواهد:

الأول: التسالم على أن مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما هي فيما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه، ومقتضى إطلاق دليل كل منهما هو وجود ملاكه حتى في مورد الاجتماع؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الثاني: حكمهم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع العذر جهلاً أو نسياناً أو غيرهما، مع أنهم في الأصول التزموا بامتناع الاجتماع وتغليب جانب النهي، وهذا لا يصح إلا إذا كان الملاك موجوداً، وإلا لزم حدوث المعلول دون العلة.

الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة لدى المشهور في تحقق الاجتماع؛ إذ قالوا إن البحث يجري سواء كانت المندوحة أم لم تكن، ولولا أن يكون كلا الملاكين موجوداً لم يبق وجه لما ذكروه.

هذا وقد أشكل على الشرط جماعة، واحتجوا بوجوه أهمها أنه مبتن على مسلك العدلية القائلين بتبعية الأحكام للملاكات الواقعية، مع أن البحث لا يختص بهذا المسلك، بل يجري على مسلك الأشاعرة أيضاً الذين أنكروا هذه التبعية؛ والبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي لا يختص بمذهب دون آخر. هذا أولاً.

وثانياً: أن البحث في هذه المسألة يدور عن سراية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر وعدمه، وقد تقدم القول بان القول بالسراية يبتني على أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون المجمع واحداً وجوداً وماهية.
وثانيهما: أن لا يتخلف اللازم عن الملزوم في الحكم، فإذا ثبت الحكم في
أحدهما يثبت في الآخر لا محال.

وعلى خلاف ذلك القول بعدم السراية فإنه يبتني على أمرين:
أحدهما: أن يكون المجمع متعدداً وجوداً وماهية.

وثانيهما: أن يختلف اللازم عن الملزوم في الحكم، بمعنى أن الحكم إذا
ثبت في أحدهما لا يسري إلى الآخر.

ومن هذا نعرف أن هذا الشرط أجنبي عن مسألة جواز الاجتماع؛
لأنه متفرع عن تبعية الأحكام للملاكات، بينما البحث هنا لا يبتني على
هذه التبعية.

نعم تشترك المذاهب في مسألة جواز الاجتماع وعدمه في مسألة الجعل،
فإن مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم إمكان ثبوت حكمين
متعارضين في مقام الجعل؛ لأن ثبوت كل واحد منهما في هذا المقام ينفي
الآخر ويكذبه، وهذا التنافي يتطابق على مسلك العدالة والأشاعة معاً.

وعلى هذا فالمسألة لا تبتني على وجود الملاك حتى يجعل وجود الملاك
شروطاً لتحقيق الاجتماع موضوعاً^(١).

(١) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٤٠٣-٤٠٤؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٤٠؛ وانظر أنوار
الأصول: ج ١، ص ٥٥٤.

ويمكن أن يناقش هذا من وجهين:

أحدهما: أن المقصود بالملك هنا ليس وجود المصلحة والمفسدة حتى يشكل عليه بأنه لا يتوافق مع مسلك الأشاعرة، وإنما المقصود وجود المقتضي لتنجيز التكليف في كل من الأمر والنهي بسبب إطلاق كل منهما، بأن يكون كل من الحكمين مطلوباً فعلياً من المكلف، وهذا حق؛ ولو كان أحدهما غير منجز لم يبق وجه للاجتماع فلا تصل النوبة للتعارض ولا للتزاحم.

وثانيهما: أن البحث هنا في مقام الامتثال لا الجعل، فلا يجدي الإشكال المذكور في إبطال هذا الشرط.

المطلب الرابع: الأقوال في المسألة ومناقشتها

اختلفوا في جواز الاجتماع وعدمه إلى أقوال ثلاثة:

القول الأول: الامتناع. ذهب إليه أكثر أصحابنا^(١) وجمهور المعتزلة^(٢) وجمع من الأشاعرة^(٣)، بل حكى جماعة من أصحابنا الإجماع عليه^(٤)، بل بعضهم ادعى الضرورة عليه، ومال إليه الشيخ^(٥) كما في المطرح^(٥)، ولعل من هنا أعرض البعض عن ذكر دليل الامتناع^(٦)، والنتيجة في العبادات تتوقف على ترجيح أحد الأمرين، أو التخيير، أو التساقل، فالبحث على القول الأول يمر في مرحلتين: مرحلة إثبات القول ومرحلة النتيجة على ثبوته.

القول الثاني: الجواز. ذهب إليه أكثر الجمهور^(٧)، ووافقهم جمع من متأخري أصحابنا منهم صاحب القوانين^(٨)، ونسبه إلى ظاهر السيد^(٩) في

(١) المعالم: ص ١٣١؛ القوانين: ج ١، ص ١٤٠؛ كفاية الأصول: ص ١٥٨؛ تقريرات المجدد: ج ٣، ص ٢٧.

(٢) المعتمد: ج ١، ص ١٨١؛ مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٨.

(٣) المعتمد: ج ١، ص ١٨١.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٧؛ وانظر مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٩؛ عوائد الأيام: ص ٢٧٢.

(٥) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٩.

(٦) مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٩٣.

(٧) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥٥؛ مطرح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٩؛ تقريرات المجدد: ج ٣، ص ٢٧.

الذريعة والأردبيلي رحمتهما وغيرهما^(١)، وفي المستصفي نسبة الغزالي إلى جماعة الأشاعرة، وهو مشعر بالاتفاق عليه بينهم^(٢).

القول الثالث: التفصيل بين حكم العقل وحكم العرف، بدعوى أن الاجتماع بحكم العقل جائز وبحكم العرف ممتنع. نسب هذا القول إلى المقدس الأردبيلي رحمتهما في شرح الارشاد وإلى المسموع شفاهاً من صاحب الرياض رحمتهما^(٣)، وهو اختيار بعض المراجع المعاصرين^(٤)، وكأنّ هذا القول محاولة توفيقية بين القولين، باعتبار أن القائل بالجواز لاحظ الدقة العقلية والقائل بالامتناع لاحظ المسامحة العرفية، وتفصيل الأقوال يأتي على التوالي:

القول الأول: وقد استدلوا له بوجوه عمدتها الاستحالة العقلية.

وخلاصتها: أن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد يستلزم جمع الضدين، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيانه: أن الأحكام التكليفية متضادة في حقيقتها ووجودها، وهذا التضاد يستدعي استحالة اجتماعها في المراتب الأربعة للأمر - بناء على صحتها - وهي:

أولاً: مرتبة الاقتضاء، أي المصلحة التي تقتضي الأمر والمفسدة التي تقتضي النهي؛ لتبعية الأمر والنهي للمصلحة والمفسدة، فإذا قيل باجتماع

(١) القوانين: ج ١، ص ١٤٠.

(٢) المستصفي: ج ٢، ص ٢٦-٢٧؛ وانظر نهاية الأصول: ج ٢، ص ٧٧.

(٣) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١١-٦١٢.

(٤) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ٩٦.

الأمر والنهي يستلزم القول باجتماع المصلحة والمفسدة في الشيء الواحد، وهو جمع للضدين.

ثانياً: مرتبة الإنشاء، أي مرتبة الجعل الشرعي للأمر والنهي، والأمر يتبع المحبوبة والنهي يتبع المبعوضة، فإذا قيل باجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد يستلزم اجتماع المحبوبة والمبعوضة في نفس المولى، وهو جمع للضدين.

ثالثاً: مرتبة الفعلية، وهي مرتبة وصول التكليف إلى العبد جامعاً للشرائط لكنه لم يعلم به بعد، فلو علم به لتنجز عليه، وفي هذه المرتبة تكون إرادة المولى جدية في مطلوبية الأمور به، كما أنها جدية في كراهة المنهي عنه، فإذا قيل باجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد يستلزم اجتماع الإرادة والكراهة الجديتين في نفس المولى وهو جمع للضدين.

رابعاً: مرتبة التنجز، وهي مرتبة انقطاع عذر المكلف في عدم الطاعة؛ لأن التكليف وصل إليه جامعاً للشرائط، وعلم به مع قدرته على امتثاله، وعليه تجب الطاعة، فلو تخلف عنها أثم وعصى واستحق العقوبة، وفي مثل هذه المرتبة يصل الأمر إلى مرحلة التنجز والنهي كذلك، فإذا اجتمعا في الشيء الواحد استلزم اجتماع جميع المراتب الأربعة من المصلحة والمفسدة والمحبوبة والمبعوضة والإرادة والكراهة والوجوب والحرمة، وهو مستحيل في جميعها، وعلى هذا يثبت أن القول بجواز الاجتماع يبتني على جواز جمع الضدين، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

ويمكن إثبات الاستحالة من جهة اجتماع المقربة والمبعدية في العمل الواحد بالقياس إلى ذاته، ولازمه اجتماع الثواب والعقاب بالقياس إلى آثاره، وهو جمع للضدين، وبذلك تظهر نتائج ثلاث:

الأولى: أن التركيب بين الماهيتين المأمور بها والمنهي عنها يكون اتحادياً لا انضمامياً، فلذا يكون المجمع واحداً في الماهية والوجود.

والثانية: أن تعدد العنوان لا يجدي في تعدد المعنون، وهذا يصدق في البسائط كما يصدق في الواجب تعالى، فإنه مع كمال بساطته ووحدته تصدق عليه جميع صفات الكمال والجلال، والجميع حاك عن وجود حقيقي واحد.

الثالثة: أن قول صاحب الكفاية عليه السلام ومن تبعه بأن محذور جمع الضدين يقع في رتبة التنجز فقط غير تام^(١)؛ لأن المحذور المذكور يقع في جميع المراتب بناءً على صحتها.

وأوردوا عليه إيرادين:

الأول: أن اجتماع الضدين في المجمع واقع لكنه ليس بمحال هنا؛ لأن المحال منه هو اجتماع الضدين في الحقائق الواقعية الخارجية؛ إذ استحيل أن يجتمع الشيء وضده في المحل الواحد كالبياض والسواد، والحياة والموت، وأما في الأمور الاعتبارية فلا مانع من اجتماع شيئين متضادين؛ لأن الاعتباريات لا حقيقة لها وإنما هي قائمة باعتبارات المعترين، وعليه يكفي في رفع محذور الاجتماع المغايرة الاعتبارية. هذا كله إن قلنا بأن

(١) كفاية الأصول: ص ١٥٨.

الموازين العقلية تنطبق على عالم الاعتبار، وإلا فإنه لا يلزم منه اجتماع للضدين من الأصل.

والحاصل: أن محذور اجتماع الضدين الذي استدعى القول بالامتناع غير ممتنع هنا؛ لأنه منحصر في التكوينيات والحقائق الخارجية، وعلى فرض صدقه هنا فإنه يرتفع الاجتماع بالاعتبار والمغايرة الاعتبارية^(١).
وفيه:

أولاً: أنا لا نسلم التفريق بين عالم الحقائق وعالم الاعتباريات من حيث القواعد العقلية العامة، فإن عالم الاعتبار من مراتب عالم الحقائق ولكن في رتبة ضعيفة، واختلافها في الآثار لا يستوجب اختلافها في الحقيقة؛ بداهة أن الوجود أمر واحد لا متعدد أو متغير في ذاته، وإنما المتغير آثاره على ما حقق في محله من علم المعقول، وعليه فالقاعدة العقلية التي تحكم عالم التكوين مثل استحالة جمع النقيضين أو الضدين هي عينها تحكم عالم الاعتبار والتشريع؛ لأن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

وثانياً: أن المغايرة الاعتبارية لا يمكن أن تبدل المستحيل إلى ممكن، وإلا لاختل النظام وما بقي حجر على حجر.

وثالثاً: أن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد حتى على القول باختلاف عالم الاعتبار عن عالم الحقائق يستوجب جمع الضدين في نفس المولى؛ ويستلزم وقوعه في التناقض من جهة إرادته للفعل وعدم إرادته،

(١) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ٩٤.

ومحبوبيته ومبغوضيته، ولا شك أن نفس المولى من عالم الحقائق لا الاعتباريات، وقد عرفت في الدليل أن هذا المحذور يجري في مراحل الأمر الأربعة.

والحاصل: أن محاولة رفع الاستحالة بالتفكيك بين عالم الحقائق وعالم الاعتبار لا تجدي نفعاً في إثبات الجواز.

الثاني: أن القول بأن تعدد العنوان لا يوجب المعنون فلا يضر بالوحدة أمر لا يساعد عليه دليل، وتطبيق المطلب على صفات الواجب تعالى غير صحيح^(١)؛ لأن صفاته تعالى عين ذاته، وبساطته حقيقية لا يداخلها أي تركيب أو انضمام، ولا اتصاف بالصفات الزائدة، والبحث في المركبات الاعتبارية كالصلاة التي تتباين أجزاؤها وشرائطها كالطهارة والقبلة والنية والقيام والركوع والسجود وغيرها؛ لكونها من مقولات متباينة، وتجتمع مع بعضها لتعطي هذا المركب الخاص، فلا بساطة في مفهوم الصلاة ولا في وجودها.

وعليه فإن المعنون في حقيقته متعدد لا متحد ومركب لا بسيط، وفي مثله يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، ويرتفع المحذور المذكور.

ويمكن القول بأن المقايسة بين عالم الواجب وعالم الإمكان غير صحيح، فستان بين العالمين من جميع الجهات، إلا أن الإشكال المذكور لا يصلح لرد القول بالامتناع؛ لأن الصلاة وإن كانت حقيقة تركيبية من حيث

(١) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ٩٥.

أجزائها وشرائطها إلا أنها حقيقة بسيطة من حيث عباديتها واعتبارها الشرعي، فهي مركبة من حيث الحقيقة الخارجية، واحدة من حيث الحقيقة الشرعية؛ فإذا اجتمع الأمر والنهي فيها وقع المحذور المذكور. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا تركيبها حتى في اعتبارها الشرعي فإن محذور اجتماع الضدين يقع من جهة مقربيتها ومبعديتها من المولى؛ لأن اجتماع الأمر والنهي فيها يستلزم أن تكون مقربة ومبعدة في وقت واحد، وهو أيضاً محال.

والحاصل: أن رفع محذور اجتماع الضدين من جهة الاعتبارية لا يرفع هذا المحذور من الجهة العبادية، والنتيجة هو القول بالامتناع.

القول الثاني: هو الجواز، واستدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: عقلي، ويبتني على دعوى وجود المقتضي وانعدام المانع، ويمكن تقريره من وجهين:

الوجه الأول: أن الأحكام الشرعية تتعلق بالطبائع، وفي مجمع الأمر والنهي تعلق الأمر بطبيعة الصلاة، وتعلق النهي بطبيعة الغضب، إلا أن المكلف جمع بين الطبيعتين في فعل واحد بسوء اختياره، فلا يلزم منهما جمع للضدين في عالم الجعل والتشريع؛ لأن الشارع أراد طبيعة الصلاة وكره طبيعة الغضب وهما متغايرتان، وهذا التغاير يرفع كل أنحاء جمع الضدين الذي استند إليه القائلون بالامتناع، والنتيجة القول بالجواز لوجود المقتضي - إذ كل أمر أو نهي يقتضي العمل بمفاده - وانعدام المانع^(١).

(١) انظر المعالم: ص ١٣٢-١٣٣؛ القوانين: ج ١، ص ١٤٠-١٤١.

الوجه الثاني: أن المقتضي للقول بالجواز موجود؛ لأن الأمر والنهي تعلقا بطبعتين متغايرتين، وهذا متفق عليه بين الجميع، والقول بالامتناع نشأ من تصور وجود المانع وهو اجتماع الضدين في المجمع، والحال أن المانع مفقود؛ لأن القول بالجواز لا يستلزم جمع الضدين، فيبقى الجواز بلا مانع. ذكر هذا التقرير الشيخ الحائري رحمته كما في تقريراته ^(١).

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وحاصلها: أن الأعراض التي تحل في المحل على ثلاثة أقسام:

الأول: الأعراض الخارجية، وهي ما يكون عروضها واتصاف المحل بها في الخارج، مثل عروض البياض على الجدار، والحرارة على الطعام المطهي، والسرعة على حركة السيارة أو الطائرة.

الثاني: الأعراض الذهنية، وهي ما يكون عروضها واتصاف المحل بها في الذهن، كالكلية التي تعرض على المفاهيم مثل الإنسان والحيوان، فإن الإنسان في الخارج لا يتصف بالكلية وإنما في الذهن فقط.

الثالث: الأعراض المشتركة، وهي التي يكون عروضها في الذهن إلا أن اتصاف المحل بها في الخارج نظير الحقائق الانتزاعية، مثل العلية والمعلولية، والأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، فإن هذه الحقائق متقررة في عالم الذهن إلا أن منشأ انتزاعها متقرر في الوجود الخارجي، فمفهوم العلية والمعلولية ومفهوم الأبوة والبنوة محله الذهن، إلا أن اتصاف النار بالعلية والحرارة بالمعلولية وزيد بالأبوة وعمر بالبنوة يقع في الخارج.

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ١٥٤.

إذا عرفت هذا نقول: إن الأمر والنهي من الصفات العرضية فيعرضان على الطبائع، وبسببهما تتصف الطبيعة بالمأمور بها والمنهي عنها، وهذا العروض ليس من قبيل العروض الخارجي؛ لأنه من تحصيل الحاصل؛ بداهة أن اتصاف الطبيعة الصلواتية بالأمر متوقف على وجودها قبله؛ لوجوب تقدم المحل على العرض، فتبطل فائدة الأمر، ويكون نظير وجوب تقدم وجود الجدار على عروض البياض، كما انه ليس من قبيل الأعراض المشتركة لعدة أسباب:

أحدها: يستلزم تأخر الأمر عن المأمور به؛ لأن العرض المشترك حقيقة انتزاعية، والحقيقة الانتزاعية متأخرة عن منشأ الانتزاع وجوداً، فيلزم منه الخلف.

ثانيها: يستلزم الدور؛ لأن الطبيعة المأمور بها إنما تصلح أن تكون منشأ لانتزاع الأمر إذا سبق تعلق الأمر بها، ولا يتعلق الأمر بها إلا إذا سبق وجودها، كما هو الشأن في المأمور الانتزاعي، فيلزم الدور.

ثالثها: أن الطبيعة التي وقعت متعلقاً للأمر إذا وجدت في الخارج لا يخلو إما أن تكون موجودة قبل تعلق الأمر أو بعده، والأول باطل؛ لأن الطبيعة بما هي حقيقة كلية، والكليات وعاءها الذهن لا الخارج، والثاني باطل أيضاً؛ لأنه يستلزم الخلف والدور من جهة، كما أن تعلق الأمر بها بعد وجودها يستلزم طلب الحاصل، فلم يبق إلا القسم الثاني، بأن نقول إن عروض الأمر والنهي على الطبائع من قبيل العروض الذهني، فيكون العرض والمحل كلاهما ذهنيين، أي أن طبيعة الصلاة وطبيعة الغضب

متقرران في عالم الذهن فقط، وهما في الذهن أمران متغايران فلا يلزم منهما جمع الضدين.

وأما في الخارج فإن المكلف جمعها في الصلاة في الدار المغصوبة، وهو لا يستلزم جمع الضدين في نفس المولى من قبيل اجتماع المحبوبة والمبغوضية أو الإرادة والكرهية؛ لأنه أجنبي عن عالم الجعل والتشريع، كما لا يستلزم جمعها في عالم الخارج؛ لأن منشأ انتزاع مفهوم الصلاة غير منشأ انتزاع مفهوم الغضب، فإذا تعدد منشأ الانتزاع انتفى المحذور.

والحق هو إمكان المناقشة في كلا التقريرين؛ لأن الأمر والنهي وإن تعلقا بطبيعتين متغايرتين فيرتفع محذور الاجتماع في الوجود الذهني وعالم الجعل، إلا أن المحذور يقع في عالم الامثال والخارج؛ لأن المكلف حينما يصلّي في الدار المغصوبة ستكون صلواته مقربة من المولى ومبعدة منه قهراً، وتقع طاعة ومعصية في آن واحد، وهو جمع للضدين.

الدليل الثاني: شرعي يستند إلى وقوع اجتماع حكمين في الشيء الواحد في العديد من الموارد.

وتقريره: انه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد لما وقع في الشريعة كما في العبادات المكروهة، والوقوع ينفي الامتناع؛ لأن الامتناع العقلي لا يقبل التخصيص^(١)، وشواهد الوقوع كثيرة:

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٤٢؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٩٣؛ مطارح الأنظار:

منها: الصلاة في الحمام، والصلاة على القبر وإلى القبر وبين القبور،
والصلاة في معادن الأبل ومرابض الغنم ومرابط الخيل.

ومنها: الصيام المندوب في السفر بناء على جوازه^(١)، وصيام يوم عرفة
لمن يضعف عن الدعاء، وصيام يوم عاشوراء ونحو ذلك.

فإنه قد اجتمع فيها الأمر والنهي الكراهي وهما ضدان.

بل قد يجتمع المثلان باختلاف الرتبة كالواجب والمستحب مثلاً صلاة
الليل إذا نذرها، فإنها مستحبة في نفسها واجبة بالندر، وجمع المثليين كجمع
الضدين في الاستحالة.

والخلاصة: أن تعلق حكيم متضادين أو متماثلين في فعل واحد في
الشريعة دليل على جواز الاجتماع؛ إذ لو كان ذلك ممتنعاً لما وقع؛ لأن
الشارع لا يخالف الموازين العقلية، وهذا يكشف عن أحد امرين:

الأول: أن تعدد الجهة كاف لجواز الاجتماع، فيثبت القول بالجواز.

الثاني: أن الاجتماع الحقيقي لا يتحقق في مثل هذه الموارد وإن خفي
علينا، إلا أن الشارع ملتفت إليه، ولذا جمع بين الحكيم، وبضميمة أن
حكم الأمثال واحد يسري الحكم إلى الوجوب والحرمة أيضاً.

هذا وقد أطال القائلون بالامتناع في رده، وتعرضوا إلى مسائل
تفصيلية في النقض والإبرام^(٢)، وعمدة الإجابة عنه ما ذكره الشيخ

(١) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٦٩؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٦٩.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١٧، وما بعدها؛ وانظر عناية الأصول: ج ٢، ص

الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية ٣٠٥

وصاحب الكفاية قَدِيمًا^(١)، وتبعهما جمع ممن تأخر عنها^(٢)، وتفصيله يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، وإذا ثبت عقلاً أن اجتماع الأمر والنهي ينتهي إلى جمع الضدين - كما يراه المانعون - فلا مناص من تأويل ما ورد في الشريعة الظاهر بالاجتماع سواء على مستوى الوجوب والكرهية، أو الوجوب والحرمة، أو على مستوى جمع المثليين؛ بداهة أن ما ورد في الشريعة ظاهر في جواز الاجتماع والعقل مانع من هذا الظهور، فلا مناص من تأويل الظهور ليتطابق مع حكم العقل مراعاة لحكمة الشارع؛ وهذا يصلح جواباً للمانعين، لكن ينبغي أن يوجهوا كيفية التأويل بحيث يرفعون إشكال الاجتماع الظاهر من هذه الموارد.

وهذا يمكن أن يتمسك به القائلون بالامتناع، فإنهم لا ينكرون ورود ما ظاهره جمع الضدين، لكنهم يستندون إلى الامتناع العقلي فيؤولون ما ظاهره الجواز إلى خلافه، وهو ما ستعرفه في الإجابة.

المقدمة الثانية: لا خلاف بين القائلين بالامتناع والقائلين بالجواز في استحالة جمع الضدين، وإنما الخلاف في أن اجتماع الوجوب والحرمة هل هو جمع للضدين أم لا؟ القائل بالامتناع يلتزم به، والقائل بالجواز يلتزم بعدمه؛ لأنه يدعي أن تعدد الجهة كاف لرفع التضاد.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١٨؛ كفاية الأصول: ص ١٦١-١٦٢.

(٢) تقارير المجدد: ج ٣، ص ٤٠؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٣٤؛ نهاية الأفكار:

ج ٢، ص ٤٢٨؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٢٤؛ الأصول: ج ٤، ص ٤٢.

وعلى هذا فإن القائل بالجواز مطالب بإثبات وجود تعدد الجهة الموجب لارتفاع جمع الضدين، لاسيما في الموارد التي لا توجد عنده مندوحة في العبادات التي لا بدل لها كالصيام يوم عاشوراء، وعلى هذا فإن الاستدلال بوقوع الاجتماع في الشريعة لا يصلح أن يكون دليلاً على الجواز ما لم يثبت قائله تعدد الجهة فيه الموجب لرفع محذور اجتماع الضدين.

المقدمة الثالثة: أن القائلين بالجواز إنما يقولون به في الموارد التي يوجد فيها مندوحة، وأما الموارد التي لا مندوحة فيها فهم أيضاً يقولون بالامتناع، فالدليل المذكور على الجواز منحصر في موارد العبادات التي لها بدل كالصلاة في الحمام، أو مقارن وجودي منهي عنه كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة، وأما في غيرها فلا نزاع في الامتناع، فيخرج منها صيام يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة وما شاكلها^(١).

إذا عرفت هذا فإن الجواب عن هذا الاستدلال يقع في مقامين:

المقام الأول: اجتماع الضدين كالوجوب والحرمة أو الكراهة، ويمكن جوابه من جهتين إجمالية وتفصيلية. أما الجهة الإجمالية فإن هذا الاستدلال خارج عن محل البحث.

وتوضيح ذلك: أن محل البحث في الموارد التي تكون النسبة المنطقية بين متعلق الأمر ومتعلق النهي العموم من وجه كالصلاة والغضب ومتعلق الأمر غير متعلق النهي، إلا أن المكلف جمع بينهما في فعل واحد، فلذا أمكن البحث في جواز الاجتماع فيها وعدمه.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣-٤.

وأما الشواهد المذكورة فالنسبة بينها هي العموم المطلق؛ لأن الأمر تعلق بطبيعة واحدة هي الصلاة ودليل النهي لم يتعلق بطبيعة أخرى مغايرة، بل استثنى من هذه الطبيعة بعض مصاديقها من باب التخصيص أو التقييد، كالصلاة في الحمام أو الصيام في يوم عاشوراء، فإن طبيعة الصلاة مأمور بها بنحو عام وخصص هذا في الحمام، فتعلق بها النهي، وكذا بالنسبة للصيام، ولا نزاع في أن تخصيص العام أو تقييده ليس من مباحث جواز الاجتماع أو امتناعه؛ لاتفاق الكلمة على وجوب التخصيص فيه، وعلى فرض القول بأن البحث يشمل هذه الموارد أيضاً كما ذهب إليه جماعة^(١) فإنه يخرج عن محل البحث أيضاً؛ لاتفاق الكلمة على امتناع الاجتماع، ولذا جمعوا بينها بالتخصيص، وعلى هذا فإن الدليل المذكور أجنبي عن محل النزاع لامتناع الاجتماع.

وأما الجهة التفصيلية فنقول فيها: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: أحدها: العبادة التي تعلق النهي بعنوانها وذاتها ولا بدل لها شرعاً، فتكون متعلقة للأمر والنهي، ولا بدل يمكن الإتيان به بديلاً عن موضع الكراهة كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة وهي التي لم يرد فيها نص مخصوص فيؤتى بها برجحان الصلاة بمعناها العام، لكونها خير موضوع، كالنافلة عند طلوع الشمس وعند غروبها أو عند الضحى، فإنه يدور أمرها بين أن يأتي بها العبد في الوقت المكروه أو أن لا يأتي بها؛ إذ لا يوجد وقت آخر لها لا يتسم بالكراهة.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٩٩.

ثانيها: العبادة التي تعلق النهي بعنوانها وذاتها ولها بدل، فيتمكن العبد أن يجتنب الوقت المكروه ويأتي بها في غيره، كالنهي عن الصلاة في الحمام، فإن المكلف يتمكن أن يأتي بالصلاة واجبة أو مستحبة في غير الحمام ويجتنبها فيه.

ثالثها: العبادة التي لم يتعلق النهي بذاتها، بل تعلق بما يلازمها في الوجود الخارجي، كالصلاة في مواضع التهمة أو في الطرقات أو في الأماكن التي يسمع فيها الغناء، فإن النهي هنا تعلق بالكون في موضع التهمة أو مواضع الغناء، ولا علاقة له بالصلاة إلا أن الإتيان بالصلاة في هذين الموضوعين استوجب اتحاد وجودها بهذا الموضوع المنهي عنه، ونلاحظ أن النهي لم يتعلق بذات الصلاة بل بملازمها الوجودي، نظير النظر إلى الأجنبية في حالها، وهذا القسم يختلف عن القسمين الأولين؛ لأن النهي فيهما تعلق بالماهية، أما هنا فبالوجود، وفي هذه الأقسام الثلاثة لا مناص من تأويل النهي الظاهر في المولوية إلى خلاف ظاهره، فيكون الدليل أجنبياً عن مسألة جواز الاجتماع وعدمه.

وتوضيح ذلك: أن العبادات المكروهة مقترنة بقرينتين توجبان حمل النهي فيها على التزام أو الإرشاد:

القرينة الأولى: الإجماع المنعقد على صحة هذه العبادات، فلو كانت من مصاديق اجتماع الأمر والنهي لم ينعقد هذا الإجماع، فلا بد من حمل ظاهر الإجماع على خلاف ظاهره، وليس إلا بأن نحمل النهي فيها على الإرشاد

والتنزيه لا المولوية بمعنى مبعوضية العمل في نفسه؛ لوضوح عدم اجتماع صحة العبادة مع النهي التحريمي.

القرينة الثانية: سيرة المعصومين عليهم السلام، فإن الثابت عندنا أنهم عليهم السلام اجتنبوا العبادات المكروهة، وأمروا شيعتهم باجتنابها، وداوموا على هذا الترك، وهذه المداومة تدل على أن ترك هذه العبادات كان أرجح عندهم من الإتيان بها مع أنها عبادة مأمور بها، وترجيح الترك على الفعل قرينة على أن المسألة تدخل في باب التزاحم، فيترجح جانب النهي على الفعل، وإلا لما داوموا على تركها.

والحاصل: أن قرينة الاجماع توجب تأويل النهي الظاهر في الحرمة المولوية إلى الإرشادية، كما أن قرينة مداومة الأئمة عليهم السلام على ترك العبادات المكروهة توجب حمل الأمر والنهي فيها على التزاحم وتغليب مصلحة الترك على الفعل لا التعارض، فتكون أجنبية عن مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه. هذا بنحو عام، وأما تطبيق هذا على الأقسام الثلاثة بنحو خاص فيقتضي التعرض إليها بالتفصيل.

أما القسم الأول من العبادات المكروهة وهي التي لا بدل لها مثل صيام يوم عاشوراء وعرفة فخروجه عن محل البحث يقع من جهتين:

الأولى: التزاحم بين الأمر بالعبادة والنهي عنها.

وتقريره: أن النهي عن الصيام في يوم عاشوراء يوجب مرجوحية فعله ورجحان تركه، وهذا الرجحان لو لم يكن له عنوان ذو مصلحة لما

ترجح على الأمر، وعلى هذا يقع التزاحم بين مصلحتين: مصلحة الفعل التي يكشف عنها الإجماع على صحة هذه العبادة، ومصلحة الترك الذي كشف عنه مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك؛ إذ لولا وجود مصلحة فيه لما داوموا عليه.

ومصلحة الترك توجب الأمر به لتبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها، أو لكفاية وجود ملاك الأمر في الحكم برجحان الإتيان به، وعليه فلا مناص من وقوع التزاحم بين مصلحتين وأمرين، وحينئذ يكونان من قبيل تزاحم الفعلين المستحيين، وتجري عليهما ضابطة التزاحم، وهي الحكم بالتخيير في صورة تساويهما في المصلحة والملاك، والتعيين في صورة إحراز أهمية أحدهما على الآخر.

وهذا ينطبق على صوم يوم عاشوراء، فإن الصيام في نفسه وإن كان مأموراً به وفيه مصلحة إلا أنه حيث انطبق عليه عنوان مخالفة بني أمية والتبري من أعمالهم حيث صاموا ذلك اليوم فرحاً بقتل حبيب الله وحبيب رسوله سيد العترة المظلومة صار الترك راجحاً؛ بداهة أن مواساة الحسين عليه السلام وإظهار التولي له والتبري من أعدائه أرجح من الصيام؛ لأن موالاته ومواساته هما علة بقاء الدين وهداية العالمين، فيؤخذ بهما لغلبة مصلحة الترك على مصلحة الفعل كما هو الشأن في سائر موارد التزاحم، حيث يقدم الأهم على المهم مع بقاء مصلحة المهم بحالها، ولذا لو صام صح بناء على كفاية الملاك في صحة العبادة.

والنتيجة أن المسألة تخرج عن موضوع اجتماع الأمر والنهي وتدخل في باب التزاحم والعبادات المكروهة بضميمة الاجماع على الصحة، والمواظبة على الترك تصلح شاهداً على هذا الخروج الموضوعي؛ لأن مسألة جواز الاجتماع وعدمه مبنية على التعارض لا التزاحم كما تقدم ذكره.

الثانية: حمل النهي على الإرشاد.

وتقريره: أن رجحان ترك الصوم يمكن أن ينشأ من وجود عنوان ملازم له وجوداً له مصلحة غالبية تفوق مصلحة الصوم نفسه، مثل البكاء على مولانا المظلوم عليه السلام والمشاركة في عزائه ومواساته بالآلام والأحزان في يوم عاشوراء، فإنه إذا كان ترك الصيام في ذلك اليوم يلازم عنوان المشاركة في العزاء وجوداً فإنه يكون للترك مصلحة غالبية على مصلحة الصوم لا من جهة ذات الترك، بل من جهة ملازمته للقدرة على المشاركة في العزاء ومواساة الزهراء عليهن السلام في ولدها المظلوم عليه السلام.

ومثل ذلك يقال في صوم يوم عرفة، فإن ترك الصوم يلازم عنوان النشاط في الدعاء والمسألة، ومصلحة الدعاء غالبية على مصلحة الصيام في ذلك اليوم، وعلى هذا فإن النهي عن الصيام في يوم عاشوراء وعرفة لم يتعلق بالصيام نفسه في الحقيقة، بل هو إرشاد إلى ما يلازمه من العناوين الراجحة التي تفوت على المكلف لو انشغل بالصيام، فهو نظير من ينهى ولده عن الجهاد لأجل أن يبقى فينشغل بتحصيل العلم، أو ينهاه عن نوافل الليل لأجل أن يستيقظ لصلاة الفجر، فهو نهي إرشادي لأجل تحصيل مصلحة أهم وأكبر وليس مولوياً حتى يقال بالاجتماع.

وأما القسم الثاني وهي العبادات المكروهة التي لها بدل، كالصلاة في الحمام، فالنهي فيه أيضاً يمكن أن يرجع إلى التزاحم، ويمكن أن يرجع إلى الإرشاد فيخرج موضوعاً عن جواز الاجتماع.

وتوضيح ذلك: أن النهي عن الصلاة في الحمام ينشأ من أحد أمرين:

الأول: التزاحم؛ لانطباق عنوان راجح على تركها بحيث يغلب مصلحة فعلها مثل احترام الصلاة وتوقيرها، فإن هذا العنوان ينطبق على تركها في الحمام.

وحينئذ يقع التزاحم بين مصلحة الفعل ومصلحة الترك، وقد عرفت أن الأئمة عليهم السلام قد داوموا على الترك، فتكون قرينة على غلبة مصلحة الترك على مصلحة الفعل، فتكون من صغريات باب التزاحم، وتخرج عن جواز الاجتماع.

الثاني: الإرشاد لأجل انطباق عنوان ملازم للصلاة في الوجود يبغضه الشارع فنهى عنه، نظير الاستخفاف بالصلاة، أو عدم حضور القلب، فإن النهي لم يتعلق بالصلاة في الحقيقة بل تعلق بها يلازمها في الوجود وهو الاستخفاف، أو عدم حضور القلب، فتعلق النهي بها يحمل على الإرشاد على ما يلازمها من المفسدة، فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي فيخرج عن جواز الاجتماع.

وأما القسم الثالث وهي العبادات المكروهة لا من جهة ذاتها، بل من جهة ما يلازمها وجوداً كالصلاة في موضع التهمة، فالأمر فيه أوضح من

سابقه؛ لأن النهي لم يتعلق بالعبادة حقيقة بل تعلق بالعنوان الملازم لها كالكون في موضع التهمة؛ بداهة أن هذا الكون في نفسه مبغوض شرعاً، سواء كان في الصلاة أو في غيرها.

والنتيجة أن الأدلة الظاهرة في تعلق النهي بالصلاة في موضع التهمة تحمل على المجاز والمسامحة؛ لأن الصلاة في نفسها ليست هي المنهي عنها، بل ملازمها الوجودي، ويحمل النهي على الإرشاد كما هو الحال في القسم الثاني؛ لأن لازم النهي عن الصلاة في موضع التهمة هو الإرشاد إلى وجود منقصة في الصلاة ناشئة من ملازمها من أجل أن يجتنبها العبد في هذا الموضع، ويأتي بها في موضع آخر فاقد لهذه المنقصة، فيخرج عن موضع اجتماع الأمر والنهي.

والحاصل: أن الدليل المذكور لا يصلح شاهداً للجواز، بل يؤكد القول بالامتناع؛ لأن الشواهد الشرعية المذكورة أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد.

ومن هنا أجمع الفقهاء على صحة هذه العبادات سواء التزموا أصولياً بجواز الاجتماع أو بامتناعه، ولولا خروجها الموضوعي عن بحث جواز الاجتماع لما أجمعوا على صحتها.

المقام الثاني: اجتماع المثليين كالوجوب والاستحباب، نظير صلاة الليل إذا وجبت بسبب النذر، أو الصلاة في المسجد، ومثله الوجوب بالإباحة كالصلاة في الدار، والجواب فيه كالجواب في المقام الأول؛ لأن الإجماع على

الصحة ومداومة الأئمة عليهم السلام على الفعل قرينتان توجبان حمل ما ظاهره الاجتماع على خلاف ظاهره، وهذا الحمل يستدعي أن نوجه الأمر الاستحبابي بأحد توجيهات:

الأول: أن نحمل الأمر الاستحبابي على الإرشاد إلى الفرد الأفضل، فليس كلا الحكمين الوجوبي والندبي مولويين حتى يلزم منه جمع المثلين، بل الوجوب مولوي والندب إرشادي، ولا مانع من اجتماع حكمين أحدهما مولوي والآخر إرشادي في فعل واحد.

الثاني: أن نحمل كلا الحكمين على المولوية إلا أن أحدهما وهو الوجوب فعلي والآخر أي الاستحباب اقتضائي، ولا مانع من اجتماع حكمين مولويين في رتبتين مختلفتين عند القائلين بالامتناع أيضاً؛ بداهة أن محذور اجتماع المثلين أو الضدين إنما يقع في صورة اجتماع حكمين فعليين في الشيء الواحد، لا اجتماع حكم فعلي وآخر اقتضائي.

الثالث: أن نقول بأن الاستحباب لم يتعلق بذات الصلاة، بل بما يلازمها في الوجود كالجماعة أو المسجد، كما لا يبعد القول بأن المستحب الشرعي هو اجتماع المسلمين في مكان واحد لفوائد دينية ودنيوية جمّة تترتب على هذا الاجتماع، كما أن اجتماعهم في المسجد في نفسه له فوائد كثيرة أيضاً تتعلق بدينهم ودنياهم، فإذا انضمت الصلاة إلى هذا العنوان كان متعلق الوجوب هو ذات الصلاة ومتعلق الندب هو الاجتماع، أو الكون في المسجد.

ولا يلزم من ذلك اجتماع المثليين؛ لأن متعلق الوجوب غير متعلق الندب، وعلى هذا يكون متعلق الأمر الاستحبابي بالصلاة في المسجد من باب المجاز والواسطة في العروض، نظير نسبة الحركة إلى الراكب في السفينة لا باعتبار حركته هو، بل باعتبار حركة السفينة، وكذلك الأمر الاستحبابي إذا تعلق بالصلاة جماعة أو في المسجد فإنه لم يتعلق بالصلاة إلا باعتبار الجماعة والمسجد.

والحاصل: من كل هذا أن العبادات المستحبة كالعبادات المكروهة لا يلزم منها اجتماع الوجوب والاستحباب؛ لأن الأمر الاستحبابي بها محمول على الإرشاد لا المولوية، أو محمول على المولوية ولكن في رتبة الاقتضاء لا الفعلية؛ لوجود المانع من فعليته، أو محمول على اللازم الوجودي للعبادة وليس ذات العبادة، وعلى الوجوه الثلاثة لا يلزم منه اجتماع للمثليين حتى يصلح دليلاً للمنع، كما لا يلزم ذلك من اجتماع العبادة والكراهة فيخرج عن حريم النزاع.

الدليل الثالث: حكي عن جماعة منهم الحاجبي والعضدي^(١).

وخلاصته (بتوضيح وإضافة): أن العرف يعد من أتى بالطبيعة المأمور بها في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً مستحقاً للثواب والعقاب في وقت واحد، وهذا يدل على جواز الاجتماع عندهم، فيكون كذلك شرعاً؛ لأن العرف هو المعيار في فهم الأدلة الشرعية؛ والخطاب موجه إليه، كما أنه

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٤٨؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٨٧؛ كفاية الأصول:

ص ١٦٦؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٢٦؛ الأصول: ج ٤، ص ٤٦.

المعيار في الإطاعة والمعصية، فإذا رأى أن العبد مطيعاً عاصياً كان كذلك شرعاً، وإذا ثبت وقوعه شرعاً ثبت إمكانه عقلاً وهو المطلوب.

يشهد لهذا أن المولى إذا أمر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كالبيت -مثلاً- إلا أن العبد عصاه وخاطه كان مطيعاً للأمر بالخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في البيت.

وفيه:

أولاً: أن البحث في جواز الاجتماع وعدمه يرجع إلى حكم العقل، والعرف حجة في الظهور لا في الأحكام العقلية؛ لأن النظر العرفي مبني على المسامحة بخلاف الأحكام العقلية، والنسبة بين الأحكام العقلية والعرفية هي العموم من وجه، ومن هنا نلاحظ أن العرف قد يرى المستحيل عقلاً ممكنناً؛ لعدم التفاته إلى دقة الموضوع أو الحكم كالتوحيد والتثليث، كالنصارى فإنهم قالوا: الله واحد ولكن مكون من أجزاء ثلاثة، وهذا قد يراه العرف ممكنناً إلا أن العقل يحكم باستحالته في الواجب، ومثله في إمكان رؤيته تعالى في العين الباصرة، فإن العامة ذهبوا إلى إمكانها بل ووقوعها في الآخرة بالنسبة لجميع المؤمنين، وفي الدنيا بالنسبة لبعض الخواص من الأولياء استناداً إلى الظهور في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾* إلى ربِّها نَاطِرَةٌ^(١) إلا أن العقل يرى استحالة ذلك؛ لأن الرؤية البصرية ملازمة لجسمية المرئي وهذا يمتنع نسبته إلى الخالق تعالى.

(١) سورة القيامة: الآيتان ٢٢-٢٣.

وربما نرى أن العرف يحكم باستحالة الشيء بينما العقل يحكم بإمكانه، نظير طيران الحديد الثقيل في الهواء في سرعة فائقة تحتزل الزمان والمكان، كالطائرة والصاروخ، أو استحالة إيصال الصوت أو المكالمة مع الشخص البعيد، إلا أن العلم أثبت إمكانه ووقوعه، كما نلاحظه في السفر بالطائرة أو الاتصال عبر الهاتف النقال ونحوه.

والحاصل: أن النظر العرفي لا يصلح دليلاً في المسألة العقلية الدقيقة، فإذا ثبت أن اجتماع الأمر والنهي أمر مستحيل لا يمكن رده بالنظر العرفي. وثانياً: أن الدليل العرفي أجنبى عن حريم النزاع؛ لأن مثال الخياطة ونحوه في الأوامر التوصيلية لا التعبدية، وكفي في امثال التوصيلات حصولها في الخارج، وأما التعبديات فلا يصح التقرب بها مع ملازمتها للمعصية.

وثالثاً: لو فرضنا شمول البحث للتوصليات أيضاً فإن مثل الخياطة لا يصلح شاهداً للجواز؛ لأن متعلق الأمر وهو الخياطة من مقولة الفعل، ومتعلق النهي وهو الكون في البيت من مقولة الأين، وبين المقولتين تمام المغايرة المفهومية والمصدقية، فجاز أن يكون العبد مطيعاً وعاصياً لعدم اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد؛ لأنها عملان مقترنان مع بعضهما البعض، نظير النظر إلى الأجنبية في الصلاة، وأين هذا من اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد كالصلاة في الدار المغصوبة؟

الدليل الرابع: ذكره الميرزا القمي رحمته الله في القوانين^(١)، (وحاصله بتوضيح وإضافة) أن الحكم يتعلق بالطبيعة، وقد تعلق الأمر بطبيعة الصلاة في مثالنا وتعلق النهي بطبيعة الغضب، وهما متغايران ماهية، إلا أن المكلف جمع بينهما وجوداً بسوء اختياره في فعل واحد، فلا يلزم من الأمر بالطبعيتين المتغايرتين التكليف بالمتضادين في رتبة الجعل والإنشاء، كما لا يلزم منه اجتماع المحبوبة والمبغوضية في نفس المولى، وإذا انتفى المحذور المذكور جاز الأمر والنهي.

نعم يجتمع الأمر والنهي في رتبة الفعل والامثال، وهذه ترجع إلى المكلف، وحيث إنه جمع بينهما بسوء اختياره فلا يمتنع أن يبقى المولى إرادته للحكمين، نظير دليل لا ضرر الذي نفى الضرر في أحكام الشريعة بنحو عام، إلا أنهم قيدوا هذا النفي بما إذا كان الضرر ناشئاً من الحكم، وأما الضرر الناشئ من فعل المكلف بسبب إقدامه على الضرر أو بسوء اختياره فألزمه به.

والخلاصة: أن المانع من القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو استلزامه التكليف بالضدين، وقد عرفت أن هذا منتف في مرحلة الجعل والتكليف فيثبت الجواز.

نعم يلزم المحذور المذكور لدى العبد في مقام العمل، ولكن حيث إنه بسوء اختياره فلا يمتنع تكليفه بالأمرين؛ لأنه السبب في وقوعه في هذا

(١) القوانين: ج ١، ص ١٤٠.

المحذور، وقال السيد الأستاذ عليه السلام: حكى أن هذا الوجه هو الذي اعتمد عليه في عصر شريف العلماء عليهم السلام ^(١).

ويمكن تقريره بوجه آخر خلاصته: أن المحال المذكور لا يختلف بين عالم الجعل وعالم الامتثال؛ لأن المحال واحد، إلا أن سبب المحال في عالم الجعل هو قبح تكليف المولى عبده بالمتضادين، وهذا المحذور لا يلزم إذا كان العبد سبباً في الجمع بين المتضادين لا المولى؛ بداهة أن المولى كلف بطبيعتين متغايرتين، ولا قبح فيه، إلا أن جمع العبد الطبيعتين في فعل واحد صار منشأ للاجتماع، وهذا أمر يعود إلى العبد لا المولى حتى يقال بامتناعه، ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أنا نسلم أن الطبيعة تقع متعلقاً للحكم إلا أنها ليست مجردة، بل بما هي مرآة إلى أفرادها في الخارج؛ بداهة أن الذي يدخل في غرض الأمر هو الوجود الخارجي للطبيعة لا الماهية المجردة عن الخصوصيات الخارجية، لأن الماهية المجردة لا تقرر لها إلا في وعاء الذهن والاعتبار، وليست هي الملازمة للمصالح الواقعية التي هي منشأ الأوامر والنواهي.

فإذا تعلق الأمر بالطبيعة يسري إلى أفرادها الخارجية أيضاً، وحينئذ يعود المحذور من جديد؛ إذ لا يعقل أن يكون فرد واحد مجعماً للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها؛ لاستلزامه التكليف بالضدين في عالم الجعل والاعتبار؛ لأن المولى ناظر إلى سراية الطبيعة في فردها الخارجي.

(١) انظر الأصول: ج ٤، ص ٤٦.

والخلاصة: أن الدليل المذكور يصلح شاهداً للجواز إذا قلنا بأن الأمر يتعلق بالطبيعة المجردة عن وجودها الخارجي؛ لأن محذور جمع الضدين في عالم الجعل والتكليف يرتفع، ولكن لا أحد يلتزم به، بل حتى القائلون بالجواز يذهبون إلا أن الطبيعة المأمور بها هي التي تسري في أفرادها في الخارج، وحينئذ يلزم الإشكال؛ لأن الطبيعتين المتغايرتين ذهنياً متحدتان خارجاً فيجتمع الأمر والنهي.

ثانيها: سلمنا ما ذكر، إلا أن محذور اجتماع الضدين لا يتحقق في عالم الجعل فقط، بل حتى في مقام الامتثال وأن كان بسوء اختيار العبد، إلا أن إبقاء المولى أمره ونهيه على فعليتها مع علمه بعجز العبد عن امتثالها معاً قبيح.

وباختصار: أن الدليل المذكور وإن رفع إشكال الامتناع الذاتي إلا أنه لم يرفع إشكال الامتناع العرضي وهو قبيح تكليف العاجز، والامتناع الذاتي كالعرضي لدى المولى.

ثالثها: قد عرفت أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، وإذا جاز اجتماع الأمر والنهي في عالم الامتثال لزم جوازه في عالم الجعل والاعتبار أيضاً. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن اجتماع الضدين وإن لم يلزم من جهة الأمر والنهي إلا أنه يلزم من جهة المقربية والمبعدية؛ إذ لا يعقل أن يتقرب العبد إلى ربه بشيء يبغضه لأنه تناقض، والتناقض يسري إلى عالم المولى أيضاً؛ إذ لا يعقل أن يتقبل من العبد ما يبغضه ولا يريده.

والحاصل: أن الدليل المذكور وإن حل معضلة التضاد في مرحلة الجعل ظاهراً إلا أنه لم يحلها واقعاً؛ لأن المحذور يترتب في عالم الامتثال، وبضميمة وحدة القاعدة العقلية يثبت الامتناع في عالم الجعل أيضاً، وبضميمة السراية من عالم الامتثال إلى عالم الجعل يقال بالاستحالة، فالامتناع ثابت على كل تقدير.

الدليل الخامس: ذكره صاحب القوانين بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وهو مبني على التفكيك بين الوجوب والحرمة من حيث النفسية والغيرية في رفع القضاء، وتقديره يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الأمر والنهي تعلقا بطبيعتين متغايرتين مفهوماً وماهية كما عرفت.

المقدمة الثانية: أن فرد الطبيعة مقدمة لوجود الطبيعة في الخارج؛ لأنه لولاه لم تتحقق الطبيعة، فوجود الطبيعة في الخارج يتوقف على وجود فردها، وكل ما يتوقف عليه الشيء ينطبق عليه تعريف المقدمة، ومن الواضح أن الحكم الذي يتعلق بالطبيعة يغير الحكم المتعلق بالمقدمة، كما هو الحال في سائر المقدمات، كما لا مانع من أن يكون الشيء الواحد مقدمة لشيئين، وعليه فالصلاة والدار المغصوبة تقع مقدمة لوجود طبيعة الصلاة المأمور بها ومقدمة لطبيعة الغضب المنهي عنه، وفي كلا الحالتين لا يلزم منه اجتماع الضدين، وذلك لسببين:

الأول: لأن مقدمة الواجب ليست بواجب عند جمع كثير من الأعلام، كما أن مقدمة الحرام ليست بحرام عند الجميع، والوجوب والحرمة لا

يسريان إلى الفرد حتى يلزم اجتماع الأمر والنهي في رتبة الامتثال، كما لا يلزم منه اجتماع الأمر والنهي في مرحلة الجعل؛ لأن الطبيعة المأمور بها غير الطبيعة المنهي عنها.

والثاني: على فرض الالتزام بأن مقدمة الواجب واجب وكذا مقدمة الحرام، فإن وجوب الفرد الذي يقع مقدمة للطبيعة غيري لا نفسي، ولا مانع من أن يجتمع الوجوب الغيري مع الحرمة النفسية في شيء واحد؛ لاختلاف حقيقة الوجوب والحرمة^(١)، ومثل ذلك يقال في اجتماع النهي الغيري والوجوب النفسي، وقد ثبت في علم المعقول أيضاً عدم استحالة اجتماع عنوانين متضادين من جهتين مختلفتين كالإمكان يجتمع مع الوجوب بالقياس إلى الذات وبالقياس إلى الغير، فيقال الممكن ذاتاً واجب بالغير.

كما أن الأبوة والبنوة من المقولات الإضافية المتضادة إلا أنها تجتمع في شخص واحد من جهتين مختلفتين، وعلى هذا يظهر أن النهي وإن كان يسري إلى الفرد إلا أن المأمور به بالوجوب النفسي هو الطبيعة لا الفرد، وأما الفرد فواجب بالوجوب الغيري وليس بمنهي عنه، ولا تنافي بين الوجوب الغيري والنفسي فيدل على جواز الاجتماع.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

أحدها: أن القول بأن الفرد مقدمة لوجود الطبيعة أمر خلاف المتفق عليه بين المناطقة والاصوليين؛ لأن الجميع صرحوا بأن الفرد متحد

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٤٠؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٢٧.

بالطبيعة في الخارج، وهو عينها ومصداقها، لا أنه مقدمة لها، وعلى هذا الأساس قالوا إن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع بما هي سارية في أفرادها، وعلى هذا فإن وجود الفرد في الخارج هو وجود للطبيعة، فيكون وجوده مجمعاً للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها، وحيث إنه متحد بهما يلزم التركيب الاتحادي بين الوجوب والحرمة وهو جمع للضدين.

ثانيها: ان القول بعدم امتناع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية حتى لو سلّمنا صحته فإنه لا يثبت جواز الاجتماع؛ لأن المفروض أن الفرد الذي جاء به المكلف للطبيعتين يصير مجمعاً للوجوب والحرمة الغيريين من جهة أنه مقدمة للطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، فيلزم اجتماع وجوب غيري وحرمة غيرية في الشيء الواحد، وهو جمع للضدين أيضاً؛ إذ يستحيل أن يقع الفرد مقدمة للطاعة وهو في عين الحال مقدمة للمعصية.

ثالثها: أن المشهور بين علماء المعقول وعلماء الأصول أن اجتماع الضدين محال عقلاً في أي رتبة ومقام كانا، فسواء كان الوجوب والحرمة نفسيين أو غيريين أو أحدهما نفسي والآخر غيري فإنهما لا يجتمعان في الشيء الواحد كما صرح به غير واحد^(١).

وأما التنظير بالممكن بالذات والواجب بالغير وبالأبوة وبالبنوة لا يصح هنا؛ لأن ذلك ناشئ من الانتزاع، ولا مانع من أن ينتزع العقل مفهومين متغايرين من شيء واحد من جهتين مختلفتين، لكنه لا علاقة له

(١) انظر منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٦٨؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٢٩؛ الأصول:

ببحث الأوامر والنواهي والطاعة والمعصية؛ لأن الحرمة والوجوب ليسا أمرين انتزاعيين، بل هما أمران اعتباريان، ولا يمكن للشارع أن يأمر وينهى عن شيء واحد، لاستلزامه التناقض في عالم الجعل والتشريع، كما لا يمكن أن يمثل العبد الأمر وهو في عين الحال يعصي؛ لاستلزامه اجتماع الطاعة والمعصية في الشيء الواحد في مقام الامتثال، وكلاهما محال.

الدليل السادس: نسب إلى جمع من المحققين وأنه معتمدهم في هذه المسألة^(١)، وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن متعلق الأوامر والنواهي هي الصور الذهنية لا الخارجية؛ لامتناع أن تؤخذ الحقيقة الخارجية متعلقاً للأمر والنهي من جهتين: الأولى: اللغوية؛ لأن تقدم المأمور به على الأمر يوجب لغوية الأمر وطلب الحاصل.

الثانية: الدور؛ لأن الأمر سبب لوقوع المأمور به في الخارج، فيستدعي تقدمه عليه، فإذا تقدم المأمور به على الأمر لزم تقدم الشيء على نفسه.

المقدمة الثانية: أن الوجود الخارجي للأمر من أسباب سقوطه؛ لأن المكلف بعد تعلق الأمر بذمته إما أن يمثل المأمور به أو يعصيه، وفي الحالتين يسقط الأمر عنه، ولكن في المعصية يثبت العقاب عليه. إذن لا يعقل أن يؤخذ الوجود الخارجي للطبيعة متعلقاً للأمر والنهي، فينحصر الأمر في الطبيعة الذهنية. إذا عرفت هذا نستخلص نتيجتين:

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٦٨.

النتيجة الأولى: أنه لا بد وأن تكون الصور الذهنية هي متعلق الأمر والنهي، ولا تعارض بين الأمر والنهي فيها؛ لأن الصورة التي تعلق بها الأمر غير الصورة التي تعلق بها النهي، فيرتفع محذور الامتناع في ظرف العروض والتعلق. نعم في ظرف الامتثال يقع التزاحم بينهما إذا أراد المكلف أن يجمع بين الطبيعتين في فعل واحد؛ لأن ما لا يتعارض في مرتبة الجعل لا يتعارض في مرتبة الامتثال، بل يتزاحم، وعلى كل حال لا يستلزم الأمر جمعاً بين الضدين لا في مرحلة العروض والتعلق ولا في مرحلة الامتثال. أما في مرحلة العروض فللتغاير الحقيقي بين الطبيعتين، وأما في مرحلة الامتثال فلدخول المسألة في صغريات التزاحم، والضابطة في التزاحم هي الترجيح أو التخيير بعد عجز العبد عن الجمع لا امتناع الاجتماع^(١).

والنتيجة الثانية: افتراق التزاحم عن التعارض في المسألة، فإن التعارض يتوافق مع امتناع الاجتماع، وأما التزاحم فيتوافق مع الجواز؛ لأن المانع في التزاحم ليس المحذور العقلي بل عجز المكلف، فالامتناع في باب التزاحم عرضي لا ذاتي، وهو يثبت جواز الاجتماع لا امتناعه، فعلى كل تقدير يثبت جواز الاجتماع، والحق إمكان المناقشة في هذا الدليل من وجوه:

الأول: ما تكرر سابقاً من أن الطبائع الذهنية وإن كانت متعلقاً للأوامر والنواهي إلا أنها متعلقات لا بما هي مجردات وصور ذهنية فقط، وإنما بما

(١) انظر منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٦٨؛ الأصول: ج ٤، ص ٤٥.

هي مرايا حاكية عن وجودات أفرادها في الخارج؛ بدهاة أن الأوامر والنواهي تتبع المصالح والمفاسد في متعلقاتها، وهي ليست حقائق ذهنية لا تقرر لها في الخارج، بل حقائق خارجية، فإذا كانت هي سبب الأمر والنهي لا يعقل أن يتقيد الأمر أو النهي بالوجود الذهني فقط.

الثاني: إذا سلّمنا -جدلاً- أن الأمر يتعلق بالصورة الذهنية فقط، وكذا النهي، فإنه يترتب عليه أكثر من تال باطل.

منها: يلزم أن يتحقق امتثال الأمر بمجرد تصور طبيعة المأمور به، وامتثال النهي يحصل بمجرد عدم تصور المنهي عنه؛ إذ لا تكليف بالصلاة الخارجية، ولا تحريم للغصب الخارجي، وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أن الدليل المذكور -على فرض صحته- يصادر المطلوب؛ لأن غاية ما يثبت هو نفي تحقق الاجتماع لا في عالم الذهن ولا في عالم الخارج، ولا يثبت جواز الاجتماع، ومدار البحث هو الثاني لا الأول؛ إذ لا خلاف بين القوم في أن تعدد متعلق الأمر يمنع من حصول الاجتماع، كما لا خلاف بينهم في أن التزاحم في مقام الامتثال ينشأ من عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين وليس من جهة امتناع اجتماع التكليفين معاً، إلا أن هذا ليس محلاً للبحث، بل المجوزون أرادوا من أدلتهم إثبات أن اجتماع الأمر والنهي بعد تحققه لا محذور فيه، ولا يلزم منه اجتماع الضدين، وعليه فما أثبتته الدليل أجنبي عن محل البحث.

ونستخلص من مجموع الأدلة المذكورة للجواز عدة نتائج:

الأولى: أن البحث في جواز الاجتماع وامتناعه بعد الفراغ من تحقق الاجتماع صغرياً فالقائل بالامتناع يبطله لدعوى استلزامه جمع الضدين، والقائل بالجواز يصححه لدعوى العدم.

الثانية: أن القول بالجواز مبني على أن تعدد الجهة والعنوان يوجب تعدد المعنون، ولا مانع من أن يجتمع أمر ونهي في شيء واحد. من جهتين متغايرتين.

الثالثة: أن النزاع الواقع بينهم صغري لا كبروي؛ لأن الجميع متفق على أن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ممتنع، إلا أن القائل بالجواز يدعي أن في مثل الصلاة في الدار المغصوبة لا يتحقق اجتماع من حيث الصغرى، ولا يدعي أن الاجتماع جائز من حيث الكبرى، ولكنك عرفت أن المحاولات العديدة التي حاولها القائلون بالجواز لرفع الاجتماع لم تنهض في مقابل حكم العقل والعرف بالامتناع، ومبني على مدعيات غير صحيحة، وعلى فرض نهوضها فهي خارجة عن موضوع البحث؛ لأنها تنفي وقوع الاجتماع ولا تجيزه.

والخلاصة: أن هناك جهة مشتركة بين القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع، وهي أن اجتماع الأمر والنهي لو تحقق في الشيء الواحد كان ممتنعاً؛ لأنه يستلزم جمع الضدين، إلا أن القائل بالجواز لا يدعي جواز الاجتماع، بل يدعي عدم تحقق الاجتماع موضوعاً، وإلا فإنه لو كان يثبت

عنده الاجتماع موضوعاً لانضم إلى القائلين بالامتناع، وعلى هذا الأساس ينتفي النزاع بينهم، وتصبح نتيجة المسألة واحدة، وهي أننا إذا فرضنا أن الأمر اجتمع مع النهي لكانت النتيجة هي الامتناع عند القولين؛ لأن أدلة الجواز في الحقيقة أجنبية عن دائرة البحث؛ لأنها لا تثبت جواز الاجتماع وعدم الاستحالة، بل تثبت عدم وقوع الاجتماع، وهذه نكتة هامة جداً تحل معضلة علمية في هذه المسألة، وتوفق بين الآراء المختلفة، ولعل من هنا ذهب جمع إلى الجمع بين القولين فقالوا بالامتناع والجواز معاً بلحاظين، وهو ما ستعرفه في القول الثالث.

القول الثالث: هو التفصيل، ويستند إلى الجمع بين القول بالامتناع والقول بالجواز؛ إذ قالوا بأن الاجتماع بين الأمر والنهي جائز عقلاً وممتنع عرفاً. نسب هذا إلى جماعة منهم المقدس الأردبيلي رحمته الله في شرح الإرشاد وصاحب الرياض وسلطان المحققين في تعليقاته على المعالم^(١) والميرزا القمي قدست أسرارهم كما يظهر من عبارته في مسألة دلالة النهي على الفساد^(٢).

والوجه فيه أن العقل وبحسب دقته ولطف نظرته يرى أن مجمع الأمر والنهي متعدد الجهات، فجهة الأمر فيه هي الصلواتية وجهة النهي الغصبية، وحيث تعددت الجهة ارتفع محذور جمع الضدين؛ لأنه يتوقف على وحدة الجهة، وهي مفقودة، إلا أن العرف حيث يبني نظره على المسامحة

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٩٥؛ وانظر حواشي السلطان على المعالم: ص ٢٩٠-

٢٩١؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ١٤٠.

(٢) انظر القوانين: ج ١، ص ١٥٩.

وعدم الدقة المتناهية يرى أن المجمع هنا واحد لا متعدد، ولازم هذه الوحدة اجتماع الضدين.

وبضمنية أن الشرع يتبع العرف في فهم مداليل الألفاظ لأن العرف هو المعني بخطاب الشارع أولاً، وهو المكلف بالطاعة، فقد جعل خطابه بلغته؛ إذا قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(١) فإن مضمون الآية يفيد أن الناس هم الغاية من التشريع، فلذا لا بد وأن يرد البيان على ما يفهمونه.

بل الرواية النبوية المشهورة: ﴿إنا - معاصر الأنبياء - أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم﴾^(٢) تفيدنا أن تنزيل المعاني والمضامين للخطابات الشرعية تقع على حسب عقول الناس ومعارفهم، وهذا يستدعي أن يكون العرف هو المعيار في فهم خطابات الشارع في تحديد الطاعة والمعصية، وعلى هذا الأساس ينبغي الالتزام بامتناع الاجتماع هنا وإن كان العقل يرى الجواز؛ لأن العرف هو الضابطة عند الشارع وليس العقل. هذا ما يقال.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أنه معارض بذهاب بعض الأصوليين إلى عكس هذا التفصيل بذات الوجه الذي ذكر^(٣)؛ إذ قال بالامتناع عقلاً والجواز عرفاً،

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٢٣، ح ١٥؛ ج ٨، ص ٢٦٨، ح ٣٩٤؛ أمالي الصدوق: ص ٥٠٤، ح ٦٩٣؛ تحف العقول: ص ٣٧.

(٣) انظر الأصول: ج ٤، ص ٥٠.

بحجة أن العقل يرى وحدة المجمع حقيقة وأن تعدد الجهة في الأمر والنهي لا يجدي في رفع غائلة التضاد، بينما العرف - لعدم مداقته - يرى أن التعدد هنا كاف لرفع التضاد، واستشهد له بشاهدين:

أحدهما: من العرف المسيحي، فإن المسيح برمتهم علمائهم وغيرهم يرون إمكان الجمع بين الواحد والثلاثة في ذات الواجب مع أن ذلك بحكم العقل ممتنع.

وثانيهما: من عرف الجمهور، فإنهم وبرمتهم يرون إمكان الرؤية البصرية لذات الباري - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - مع أن العقل يرى امتناعها.

والشرع لا يخالف العقل؛ لقاعدة الملازمة، أو لأن مخالفة حكم العقل قبيحة تتنافى مع حكمة الحكيم، فلا مناص من القول بالامتناع وإن رأى العرف جوازه.

وعلى هذا يقع التعارض بين القولين، وحينئذ إما أن يتساقط أو يتوقف في النتيجة فيبطل التفصيل في نفسه.

الوجه الثاني: أن التفصيل مبتن على عدم التفريق بين ما يحكم به العرف وما يحكم العقل، مع أن لكل واحد منهما مجالاً في الشريعة.

وتوضيح ذلك: أن المسائل التي تدور عليها الأحكام على قسمين:

أحدهما: المسائل العقلية التي قيد الشارع أحكامه فيها بحكم العقل، مثل المفاهيم وحساب أيام الإقامة وأيام الحيض والنفاس، والموازين والمكاييل والموضوعات المستنبطة والحكم العقلي في البراءة والاشتغال

والتخيير، والحكم العقلي في التزاحم ومقدمة الواجب والإجزاء والضد والترتب ونحوها.

فإن الشرع أراد في مثل هذه الموارد مراعاة الدقة العقلية سواء في المسائل الأصولية أو المسائل الفقهية، ولا مدخل للعرف فيها، بل العرف نفسه يرجع فيها إلى حكم العقل.

ثانيهما: المسائل العرفية، وهي التي قيد الشارع أحكامه فيها بنظر العرف والتسامح العرفي، نظير فهم مداليل الألفاظ والظهورات، وتحديد بعض موضوعات الأحكام كالمسافة الشرعية أو تحديد إطلاق الماء وإضافته وتحديد عنوان الضرر والخرج ونحو ذلك من مفاهيم، فإن هذه أوكلها الشارع إلى العرف، ولم يجعل للعقل دوراً فيها، بل لا بد للعقل أن يرجع فيها إلى حكم العرف، ولذا نلاحظ أن الشارع حكم بطهارة اللباس المغسول بالماء إذا زالت عين النجاسة منه وإن بقي لونها أو ريحها، مع أن العقل يحكم بأن بقاء اللون أو الرائحة كاشف عن بقاء العين للملازمة بينهما، لكن العرف إذا رأى زوال العين كفى شرعاً للحكم بالطهارة، وعلى هذا الأساس نقول: إن مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه هل هي مسألة عقلية أم عرفية؟

والجواب قد عرفته من القائلين بالامتناع والقائلين بالجواز أن المسألة عقلية لا عرفية؛ بدهة أن البحث فيها لا يدور عن فهم مدلول الأمر والنهي حتى نرجع فيها إلى العرف والظهور، وإنما عن أن اجتماع طبيعتين

إحدهما مأمور بها والأخرى منهي عنها في فعل واحد هل يستلزم تركيباً اتحادياً بين الطبيعتين في الفعل الواحد أم تركيباً انضمامياً؟ وهذا البحث من شؤون حكم العقل لا العرف، وعلى هذا ينبغي أن نرجع فيها إلى حكم العقل فيبطل التفصيل من أساسه.

المطلب الخامس: النتيجة الفقهية للقول بالامتناع

إذا ثبت امتناع اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد فما هو الحكم عند الاجتماع؟ والجواب يقع في مقامات:

المقام الأول: في تحرير موضع الثمرة

يظهر من المباحث المتقدمة أن موضوع البحث الذي تظهر فيه الثمرة الفقهية ينبغي أن يتقيد بشروط ثلاثة:

الأول: أن يفقد العبد المندوحة من الحرام؛ إذا لو كان له مندوحة تخلصه منه بأن يأتي بالواجب في غير موضع الحرمة -مثلاً- أو كان بالإمكان الاستئذان من مالك المغصوب لا تصل النوبة إلى الاجتماع حتى نبحت في الثمرة العملية له.

الثاني: أن يكون العبد قد تعمد في اقتحام الحرام وصلى فيه، وأما إذا دخله جهلاً أو نسياناً أو ضطرراً فيمكن القول بصحة صلاته؛ لأن أدلة الرفع التي تعذر الجاهل والناسي والمضطر امتناناً ترفع جانب الحرمة، فيقع العمل صحيحاً وبلا مانع شرعي أو عقلي.

نعم يجب عليه التخلص من الغضب فور التفاته إليه بمقتضى حكم العقل والعرف، وإن كان في التخلص منه تصرف في المغصوب أيضاً كالخروج من الأرض المغصوبة؛ لأن الخروج يصبح مقدمة يتوقف عليها التخلص من الحرام فيحكم العقل بوجوبها، والظاهر أن العقلاء يرضون

بتصرف الغاصب في أملاكهم إذا وقع مقدمة لرد المغصوب إلى أهله، فنلاحظ أنهم يحسّنون فعل الغاصب في طريق رده للمغصوب، ويرضون خروجه من الدار أو ركوب السارق السيارة المسروقة في طريق إرجاعها لأهلها، وعلى هذا يمكن القول بأنه لا حرمة شرعية على التخلص من الحرام وإن أدى إلى التصرف في المغصوب؛ لتوقف التخلص منه عليه عقلاً، ومقدمة التخلص من الحرام واجبة عقلاً، وبما أنه مضطر للخروج ترتفع الحرمة فيبقى وجوب الخروج بلا مزاحم.

نعم المتعمد في دخول الغصب يعاقب لسوء اختياره، وأما الجاهل والمضطر والناسي فمعدور، وإليه تشير القاعدة المشهورة بينهم أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً^(١)؛ لأن امتناع مخاطبة المتوسط للأرض المغصوبة بقوله (لا تغصب) باعتبار أنه عاجز عن الاجتناب في هذا الحال لا يمنع من استحقاق العقاب على دخوله وتوسطه المغصوب باختيار منه وإرادة.

وبهذا نختصر الكثير من الكلام والنقض والإبرام الذي أورده الأعلام في تصحيح الصلاة في الأرض المغصوبة وتوجيه حرمة الخروج من المغصوب مع أنه واجب لكونه مقدمة للتخلص من الحرام^(٢)؛ لكونه من المباحث الفقهية لا الأصولية.

(١) انظر الأصول: ج ٤، ص ٥٦.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٧-٧٢١؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٢-١٠٩؛
الأصول: ج ٤، ص ٥٢-٦٥؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ١٣٤-١٥٥.

الثالث: أن لا يوجد دليل يلزم بتقديم الواجب، وإلاّ وجب الأخذ به، كما لو كان وقت امتثال الواجب مضيقاً كما هو الحال بالنسبة إلى الصلاة فإنه مصلحة الإتيان بها أداء لا قضاء غالبية على مصلحة الغضب، فيمكن القول بصحتها للضرورة، وأما إذا لم يكن الوقت مضيقاً وصلّى فإنه يقع الكلام في أن صلاته صحيحة أم باطلة.

وبهذا يظهر انحصار موضع النزاع بالواجب الموسع الذي فيه مجال للتأخير إذا اجتمع مع الحرام، أو الواجب الذي يمكن تأخيره عن الوقت كالإحرام باللباس المغصوب لأجل إدراك عرفة، فإنه إذا دار أمره بين إدراك الوقوف بعرفة واللباس المغصوب أو المشعر باللباس المباح مثلاً.

ربما يمكن القول بظهور الثمرة فيه إذا قلنا بأن الغضب يضر بالإحرام^(١)، وذلك للنصوص الخاصة الدالة على أن إدراك أحد الموقفين إدراك للحج كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، وإن فاته الموقفان فقد فاته الحج، ويتم حجه، ويستأنف حجة الإسلام فيما بعد﴾^(٢).

وعليه فإذا أحرمت لعرفة بالمغصوب أمكن البحث في أنه يقع صحيحاً أم لا؟ وأما إذا فاتته عرفة وأراد الوقوف بالمشعر وأحرمت بالمغصوب فلا

(١) انظر منتهى المطلب: ج ١٢، ص ٩؛ جامع مناسك الحج: ص ١٨٣، مسألة (٦٨٣).

(٢) الوسائل: ج ١١، الباب ١٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ص ٥٣، ح ١٤٢٢٠.

إشكال في صحة إحرامه؛ لضيق الوقت ورجحان أدلة الحج على لبس المغصوب أو المخيط -مثلاً-.

وكيف كان، فإنه إذا اجتمع الأمر والنهي في المورد الواحد فهل هناك أصل أماري نرجع إليه لترجيح أحد الطرفين أم تصل النوبة إلى الأصول العملية؟ والجواب عنه يقع في المقامين التاليين.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل الأماري

والكلام فيه يدور بين احتمالات:

الأول: أن نأخذ بجانب الأمر لرجحانه على النهي، فيتعين على العبد أن يأتي بالمأمور به ولا يلتفت إلى جانب الحرمة، ولازم ذلك وقوع العبادة صحيحة ومجزية.

الثاني: أن نأخذ بجانب النهي فنرجح التحريم على الوجوب، ولازمه جواز ترك الواجب لأجل الحرمة، فإذا أتى العبد بالعبادة والحال هذه تقع باطلة، ويستحق العقوبة بسبب فعله الحرام.

الثالث: التخيير بينهما بسبب عدم إحراز الترجيح، فبأي من الحكمين أخذ يكون مطيعاً على ما تقتضيه القاعدة وعدم تكافؤ الأدلة والأحكام مع عدم إحراز الرجحان من باب اللابدية العقلية، وهذا يتصور إذا قلنا بالتزاحم بين الحكمين، أو قلنا بالتعارض بينهما إذا ثبت الحكمان بواسطة الروايات، لأن القاعدة الثانوية في الأخبار هي التخيير عند التعارض لا التساقط على ما حقق في محله.

الرابع: التساقت أو التوقف، وهما ينشآن من المعارضة التامة، والحل حينئذ يكمن في التمسك بالأصل العملي في مقام العمل، ولا يخفى أن الترجيح إن كان موجوداً وجب الأخذ به، وحينئذ لا تصل النوبة إلى التخيير أو التساقت.

والذي يظهر من عمل الفقهاء والأصوليين أنهم رجحوا جانب الحرمة على الأمر، وعلى هذا الأساس حكموا ببطلان العبادات التي تجتمع مع الحرمة، بل يظهر من النراقي رحمته الله أن المسألة من الاتفاقيات عند الإمامية والعدلية^(١)، وقد ذكروا لهذا الترجيح وجوهاً:

الوجه الأول: النصوص الخاصة فإنها دالة على غلبة الحرمة على الوجوب في أي مورد وقع التعارض بينهما.

منها: النبوي الشريف الذي نسبه الفاضل المقداد والشيخ الأنصاري رحمتهما الله قولاً له عليه السلام؛ ونسبه بعض الأعلام من المتأخرين إلى الشهرة، وهو قوله عليه السلام^(٢): ﴿ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال﴾^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن الحلال كل ما حل شرعاً، وإطلاقه يشمل غير المحظور من الأفعال، فيشمل الواجب وغيره، ومعنى الغلبة ظاهر والحرام

(١) عوائد الأيام: ص ٢٧٣؛ وانظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٠١.

(٢) كنز العرفان: ص ٥٢٣؛ فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢١٩؛ ج ٤، ص ١٥٤؛

الإيضاح: ج ٣، ص ٣٥٥؛ ج ٤، ص ١٧؛ وانظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٨٠.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٣، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٨، ح ١٤٧٦٨؛

البحار: ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٦؛ ج ٦٢، ص ١٤٤، ح ١٨.

نص في المحذور، وبقرينة المقابلة مع الحرام يحمل الحلال هنا على الواجب لا المباح فضلاً عن المكروه أو المستحب؛ بداهة أن غلبة الحرام عليها أمر بديهي لا يحتاج إلى بيان؛ إذ إن الحكم اللاقتضائي لا يعارض الاقتضائي حتى يصلح أن يكافئه فيقال إذا اجتمع مع الحرام يغلب عليه الحرام، وإلا لزم توضيح الواضح، وهو مناف لحكمة الحكيم؛ إذ لا أحد يشك في أن الحرمة يغلب المباح والمكروه والمستحب، وإنما الشك يقع في صورة معارضته للواجب باعتبار أن كلا الحكمين إلزامي، فحيث إن ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب يقع التعارض، وحيث ينبغي ملاحظة الترجيح والغلبة لأي منهما، وقد رجح الحديث الحرام على الواجب، فيكون دليلاً تعبيرياً على الترجيح، وإطلاقه يشمل التوصليات والتعدييات فيكون دليلاً على بطلان العبادة إذا وقعت مورداً للنهي.

وقد نوقش في الحديث سنداً باعتبار عدم إحراز صحته، ودلالة باعتبار ظهور الحلال فيه بالحلية المصطلحة وهي الإباحة، فلا يشمل الوجوب^(١)، إلا أن المناقشة السنية لا تخلو من تأمل؛ لاعتضاد مضمون الخبر بطائفة من الأدلة والقرائن، واعتضاد المضمون من قرائن وثوق السند، بل قال الشيخ رحمته الله إن ضعفه منجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى^(٢)، كما أن نسبة الفاضل المقداد والشيخ عليهما السلام الخبر إلى القول قرينة أخرى تفيد الوثوق بالسند، وقد اتفقت الكلمة على أن الخبر الواحد في

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٨١.

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢١٩؛ ج ٤، ص ١٥٤.

الموضوعات حجة، فقول الفاضل المقداد والشيخ في نسبة القول للنبي ﷺ كقول النجاشي رضي الله عنه في التوثيقات الرجالية، وربما إذا ضممنا إليها الوجوه الأخرى لترجيح النهي يحصل الاطمئنان بقوته أو الاطمئنان بأنه يصلح قرينة قوية على الترجيح.

وأما المناقشة الدلالية فضعيفة؛ لما عرفت من القرينة العقلية القاضية بلزوم حمل الحلال على الواجب، بل قرينة المقابلة بين الحلال والحرام قد توجب انصراف الحلال إلى الواجب، وعلى فرض المناقشة فيهما فإن إطلاقه يشمل الواجب؛ إذ إن الحلال يشمل الواجب بلا شبهة فيدل على الترجيح. وإن قلت إن الحلال ظاهر في الإباحة وإذا تعارض المباح مع الحرام ينزل الحرام إلى رتبة الكراهة على ما تقتضيه قواعد الجمع الدلالي.

قلت: القاعدة كما ذكرتم إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه؛ لأن ذلك يصح فيما إذا تعارض الظهوران، وأما إذا تعارض الظاهر مع النص فالقاعدة هي تأويل الظاهر على ما يقتضيه النص على ما قرر في محله، وهذا ينطبق فيما نحن فيه؛ لأن (الحرام) نص في التحريم و(الحلال) ظاهر في الإباحة، ولا بد من أن نحمل الظاهر على مفاد النص، ولا يصح هذا إلا إذا حملنا الحلال على معناه الأعم الشامل للواجب أيضاً فيقع التعارض.

الوجه الثاني: القاعدة المشهورة التي تنص على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة^(١)، فإنها تفيد أن ترجيح جانب النهي أولى من ترجيح

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ١٥٣؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٢؛ كفاية الأصول:

جانب الأمر؛ لأن ترجيح الأمر يوجب الوقوع في مفسدة المنهي عنه والمقصود بالأولوية الوجوب العقلي الناشئ من ملاحظة العقل أهمية دفع المفسدة على جلب المنفعة عند التزاحم، وترجيح الأهم واجب عقلاً كما حقق في محله.

وأشكلوا على هذه القاعدة نقضاً وحلاً.

أما جهة النقض فبجملته من الأحكام التي أوجب الشارع فيها ترجيح جانب المنفعة على جانب المفسدة:

منها: إذا توقف إنقاذ النفس المحترمة على سلوك الأرض المغصوبة فإنه يجب الأخذ بالوجوب وإن استلزم تصرفاً في المغصوب.

ومنها: إذا دار الأمر بين أداء الصلاة في مكان ينظر فيه إلى الأجنبية وبين أن لا يصلي فإن الوجوب هنا راجح على التحريم.

ومنها: إذا دار الأمر بين إسقاط المرأة لجنينها وبين أن تحمي نفسها من أضرارها التي تهددها بالموت فإن وجوب حفظ النفس من الهلكة يترجح على حرمة الإسقاط.

ومنها: جواز الكذب للمصلحة الأهم.

ومنها: جواز الغيبة لأجل نصح المستشير.

ومنها: جواز النظر إلى المرأة وكذا فتح القبر لأجل أداء الشهادة، وهذه طريقة ليست منحصرة بالشارع، بل إن العقلاء يقدمون على بعض الأضرار لأجل تحصيل منافع أكبر، وعلى هذه السيرة تقوم حياة الناس وتدور عليها معاشهم وتدار بها أنظمتهم.

وأما جهة الحل فالمناقشة فيها من جهات كثيرة ذكرها الشيخ
والآخوند عليه السلام ^(١) نكتفي بثلاثة:

الأولى: أن القاعدة المذكورة - على فرض صحتها - تصح فيما إذا قطعنا
بالأولوية، وأما إذا ظننا بها أو احتملنا ذلك فلا تجري؛ بدهة أن الظن ممنوع
شرعاً؛ لأنه لا يغني من الحق شيئاً، وكذا الاحتمال، فالقاعدة لا تصلح
لترجيح النهي إلا إذا قطعنا بالأولوية، فالاستدلال بها أخص.

الثانية: إذا انحصرت القاعدة بصورة القطع بالأولوية فإنها تصبح بلا
فائدة؛ لأن العقل يقضي بلزوم ترجيح المفسدة المقطوعة أو الضرر الأكبر
على غيره، فالقاعدة المذكورة لا تجدي نفعاً على كل تقدير؛ لأن مفادها إن
كان المفسدة المقطوعة فالعقل يحكم بترجيحها على غيرها، وإن كانت
المفسدة المظنونة أو المحتملة فهي ممنوعة شرعاً.

الثالثة: إذا سلّمنا كبروية القاعدة المذكورة فإنها من حيث الصغرى لا
تنطبق؛ لأن ما نحن فيه أجنبي عنها، فإننا نبحت هنا عن صورة اجتماع
طبيعتين واحدة مأمور بها والأخرى منهي عنها في فعل واحد، فتساوى فيه
الوجوب والحرمة مع عدم وجود الترجيح بينهما؛ وترجيح جانب الحرمة
أقرب إلى الاحتياط، كالصلاة في الدار المغصوبة، وأما القاعدة فتجري في
صورة وجود فعل واحد لا نعلم حكمه من حيث الوجوب والحرمة

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٢؛ كفاية الأصول: ص ١٧٧.

كصلاة الجمعة في زمن الغيبة، أو المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية في وجوب الوطي وحرمة وهكذا.

والحق أن الإشكالات الحلية على القاعدة غير تامة؛ لأن الإشكال الأول مردود بأن الحاكم بالترجيح هو العقل عند حصول اللابدية، ومعها يحكم بالترجيح للمفسدة المقطوعة أو المظنونة أو المحتملة كما ذكره في باب التزاحم.

والإشكال الثاني لا يضر بالقاعدة؛ لأنه مطابق لها؛ بداهة أن أولوية دفع المفسدة من الأحكام العقلية سوى أن العقل لدى التزاحم يحكم بترجيح الأهم أو محتمل الأهمية في أي حكم كان. أما القاعدة فتعين ترجيح الحرام عند مزاحمته للواجب، فهي من قبيل الحكم العقلي الخاص الذي يترجح على الحكم العام، وبهذا يمكن الجمع بين حكم العقل بترجيح الحرام في مورد الاجتماع مع الوجوب وبين حكم العقل بترجيح الطرف الأهم أو محتمل الأهمية في موارد التزاحم.

ويمكن أن يقال إن القاعدة بالقياس إلى حكم العقل في باب التزاحم محرزة لموضوعه؛ لأن العقل في هذا الباب يحكم بلزوم ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية، والقاعدة عند تعارض الواجب والحرام تحرز رجحان الحرام على الواجب، فتكون مشخصة لموضوع التزاحم، وبهذا يظهر الفرق جلياً بين حكم العقل والقاعدة، فإن العقل في باب التزاحم يقضي بالحكم، وأما القاعدة فتقضي في الموضوع. نعم موضوعها خاص؛ لأنه ينحصر في صورة تعارض الوجوب والتحريم فقط لا جميع صور التزاحم.

وأما الإشكال الثالث فضعفه ظاهر؛ بدهة أن إطلاق القاعدة يشمل كل صور التعارض بين الوجوب والحرمة سواء كان التردد حاصلًا في الشبهة المحصورة بالعلم الإجمالي أم في مورد اجتماع الأمر والنهي. فيبقى الإشكال النقضي وهو تام في محله، وبه تنخرم كلية القاعدة، ويطل الاستدلال بها، ينحصر التمسك بها في صورة إحراز غلبة المفسدة على المصلحة لا غير.

هذا من حيث القاعدة في نفسها، وأما إذا ضمنا إليها القرائن الأخرى كالرواية النبوية المتقدمة فربما تصلح أن تكون هي الأخرى قرينة تساهم في حصول الاطمئنان بالترجيح.

الوجه الثالث: عمل الشارع، فإن الاستقراء الخارجي لعمل الشارع في جملة من الأحكام التي وقع التعارض فيها بين الواجب والحرام يدلنا على أن الشارع رجح جانب احتمال الحرمة على جانب احتمال الوجوب، فيكشف عن رجحان النهي على الأمر عنده.

منها: الحكم على المرأة بترك العباداة في أيام الاستظهار، وهي الأيام التي تشك فيها بتجاوز الدم عن العشرة وعدمه، مع دوران أمرها بين وجوب الصلاة في صورة تجاوز العشرة وبين حرمتها في صورة عدم التجاوز، بل نص الشارع على وجوب تقديم جانب الحرمة بترك العباداة^(١).

(١) انظر الوسائل: ج ٢، الباب ١٣ من أبواب الحيض، ص ٣٠٢-٣٠٣، ح ٢١٩٥، ح ٢١٩٦، ح ٢١٩٨.

ومنها: حرمة الوضوء بالإنايين المشتبهين والحكم بالتيتم رعاية لحرمة الوضوء بالمتنجس على وجوب الوضوء.

ومنها: الحكم بوجوب دفع الدية دون القصاص في الموارد التي يتعذر فيها استيفاء الحق بالاقتصاص، كما إذا صدم شخصاً بسيارته متعمداً فانفطر عظمه، فإنهم حكموا بوجوب الدية لا القصاص، خوفاً من الوقوع في الخطأ بالقصاص؛ إذ يتعذر الاقتصاص بالمثل في مثله، فقدم الشارع حرمة الخطأ على وجوب القصاص.

ومنها: الحكم على القاضي بلزوم الأخذ بجانب العفو في الموارد التي يظن فيها بالخطأ في الحكم أو الشبهة فيه، ترجيحاً لحرمة الظلم على وجوب العقاب، وفي الأخبار الشريفة لأن يخطأ القاضي في الحكم خير من أن يخطأ في العقوبة^(١).

ونلاحظ أن الشارع في هذه الشواهد لم يفرق بين العبادات وغيرها، ولا بين الأحكام التكليفية والوضعية؛ إذ حكم في الجميع بترجيح احتمال الحرمة على الوجوب، فبدلنا على وجود كبرى كلية اعتمدها الشارع في ترجيح جانب النهي على الأمر فتشمل ما نحن فيه. هذا ما ذكر^(٢)، والحق عدم تماميته؛ لأن الشواهد المذكورة وإن رجحت جانب النهي على الأمر إلا أن الترجيح نشأ من وجود الدليل الخاص لا القاعدة العامة.

(١) انظر الاستذكار: ج ٧، ص ٥٥٤؛ فيض القدير: ج ١، ص ٢٩٣.
(٢) انظر مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٣؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ١٨٠.

أما الشاهد الأول فلأن استظهار المرأة لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون بعد أيام عادتها، وفيها يجب أن تحكم على الدم أنه حيض لقاعدة الإمكان التي تنص على أن كل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض^(١)، ولاستصحاب الحيض.

والثانية: أن يكون قبل أيام العادة كما في المبتدئة والمضطربة، وقد اختلفوا في حكمها إلى قولين: قول ذهب إلى عدم وجوب الاحتياط بترك العبادة واستصحاباً للطهر، وقول ذهب إلى وجوب الاحتياط لقاعدة الإمكان.

ونلاحظ أن الحكم في الحالتين راجع إلى الدليل وليس للقاعدة المدعاة. هذا فضلاً عن وجود النصوص الخاصة الدالة على ذلك.

وأما الشاهد الثاني فهو أيضاً أجنبي عن موضوع البحث؛ لأن الوضوء له بدل وهو التيمم، ومعه يبطل التوضي بالماء المشتبه بالنجاسة؛ لأن في التيمم يحصل اليقين بالامثال بخلاف الوضوء بالماء المشتبه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لوجود النصوص الخاصة الواردة عنهم عليهم السلام التي أوجبت إراقة الماء والتيمم^(٢)، فهو على الحالتين لا يرجع إلى القاعدة المذكورة، بل إلى الدليل العقلي أو النقل.

(١) الكافي: ج ٣، ص ١٠٠، الحاشية؛ البحار: ج ٧٨، ص ٩٧، ح ١٢؛ إرشاد الأذهان: ج ١، ص ٢٢٧.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ١٠، ح ٦؛ التهذيب: ج ١، ص ٢٤٨، ح ٧١٢؛ الوسائل: ج ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ص ١٥١؛ ح ٣٧٦.

وأما الشاهد الثالث فهو أيضاً أجنبي عن البحث؛ لأن الخطأ بالقصاص من مصاديق التعدي والظلم، فيحرم هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن للقصاص بدلاً وهي الدية، فيتعين الأخذ بالبدل السالم من المعارضة وترك الآخر الذي فيه احتمال الحرمة رعاية للاحتياط.

ومثل ذلك يقال في موضوع القضاء؛ بداهة أن العفو مقتضى الرحمة والاحتياط، والعقاب لا يصح إلا إذا حصل القطع بالجناية، ومع الشبهة فلا يصدق الخطأ حتى يصدق العقاب. هذا فضلاً عن أن النص المذكور محمول على صورة حق الحاكم في التأديبات العامة وحفظ النظام لا حق الناس.

والخلاصة: أن الشواهد المذكورة لا تصلح شواهد لترجيح جانب الحرمة على الوجوب؛ لأنها أجنبية عن البحث. هذا فضلاً عن الإشكاليين الصغروي والكبروي على الاستقراء المذكور؛ بداهة أن ذكر بعض الشواهد في ترجيح جانب الحرمة معارض بشواهد عديدة رجح الشارع فيها جانب الوجوب كما ذكرنا لك بعض شواهد في الوجه الثاني، وعلى فرض تحقق بعض الشواهد فإن الاستقراء في نفسه إن لم يكن تاماً فليس بحجة حتى يمكن التعويل عليه واتخاذ دليلاً لإثبات الترجيح به.

الوجه الرابع: حكومة النهي على الأمر. نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله ولم يذكر له توضيح يشرح مراده ^(١)، وربما يمكن أن نوضحه بالقول: إن النهي في مادة الاجتماع مع الأمر ناظر إلى جهة الترخيص الثابت

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٠٤.

بالأمر في الفعل، ولازم هذه النظارة تقديم جانب الحرمة؛ إذ يدور الأمر بين أن نرجح جانب الأمر وهو غير معقول؛ لأنه يستدعي ترك النهي بلا وجه، أو نرجح جانب الحرمة وهو يتطابق مع الترخيص في الأمر؛ لأن الأمر يتضمن الترخيص في الفعل في مورد الاجتماع وفي غيره، ومع وجود النهي يضيق من سعة موضوع الأمر، فيقتصر فيه على غير مورد الاجتماع، ويمكن توضيحه بمثال الزكاة، فإن إطلاقات أدلتها توجب إعطاءها للفقير بغض النظر عن معتقده، إلا أن أدلة النهي عن إعطائها لغير المولى إذا كان لسانها نفي الفقر موضوعاً عنه كما لو قالت: (غير المولى ليس بفقير)^(١) فإنها تكون حاکمة على دليل الوجوب والتضييق من حدود موضوعه، ولولا هذا الحمل لكان الدليل الحاكم لغوياً.

وكذلك ما نحن فيه؛ فإن وجوب الصلاة -مثلاً- يتضمن الترخيص في الإتيان بها في المكان المباح والمغصوب، ودليل النهي حرم التصرف في المغصوب، ففي مورد الاجتماع يضيق النهي من موضوع الأمر بالصلاة، ويقصره على المكان المباح، وإنما قلنا بحكومة النهي على الوجوب هنا أيضاً لأنه لولا ذلك لوجب أن نقول إن دليل (لا تغصب) لغوي، بخلاف الأمر؛ لأن امتثاله يتحقق بفرد واحد من الطبيعة المأمور بها، فيكون العبد فيه مخيراً بين أن يأتي به في ضمن الفرد المحرم أو الفرد المباح أو المستحب، بينما امتثال النهي لا يتحقق إلا باجتناح جميع الأفراد والمصاديق.

(١) انظر النهاية: ص ١٨٥-١٨٦؛ الشرائع: ج ١، ص ١٢٣؛ التذكرة: ج ٥، ص ٢٨٠.

والصواب إمكان المناقشة فيه من جهات:

الأولى: يمكن نقض ما أفيد بالقول بحكومة الأمر على النهي بذات الملاك الذي ذكر، بأن نقول إن النهي يشمل صورة الصلاة وغيرها، ويمكن تضيق موضوع حرمة في غير مورد الاجتماع مع العبادة، لاسيما مثل الصلاة التي لا تترك بحال، فتبطل دعوى اللغوية أيضاً.

الثانية: إذا سلمنا بالحكومة فإن القول بالتضيق هنا معارض بإمكان حمله على الإرشاد، وحينئذ يمكن أن نقول بترجيح الأمر، والنهي يحمل على إرشاد العبد للإتيان بالصلاة في غير مورد الغضب -مثلاً- والظاهر أن هذا الثاني أقرب إلى الفهم العرفي من الأولين، إلا أن يقال بأن هذا الحمل ممتنع؛ لأن النسبة بين متعلق الأمر والنهي هي العموم من وجه، وإطلاق الأمر والنهي يقتضي حمل كل واحد منهما على مقتضى ظهوره في الوجوب والحرمة، فلا مناص من الترجيح.

الثالثة: وربما يمكن القول بالتقييد هنا لا الحكومة كما يظهر من النراقي رحمته الله^(١)؛ لأن الأمر غالباً يرد بصيغة المطلق، بينما النهي عام، كما لو قال: (صل) وقال: (لا تغضب) والعام يقدم على المطلق بظهوره عليه، أو لأن المطلق يجعل التكليف تحييراً في كيفية الامتثال، فإذا لوحظ ورود النهي لا مناص من حمله على تقييد المطلق؛ لأنه أقوى، فإذا لاحظنا امتناع الاجتماع يتعين علينا أن نقيد المطلق بالنهي فتكون النتيجة هو الحكم بأن

(١) انظر عوائد الأيام: ص ٢٧٣.

المأمور به مشروط بعدم معارضته للنهي، ولازمه أن نحكم بأن صحة الصلاة متوقفة على أن يأتي بها العبد في غير المكان المغصوب، وعلى هذا فإن المسألة تتردد بين أن يكون النهي حاكماً على الأمر أم مقيداً، وحيث إن الثاني أقرب إلى الفهم العرفي والظهور يؤخذ به.

الوجه الخامس: قوة النهي، فإن دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب؛ لأن دليل النهي شمولي ودليل الأمر بدلي. نسب هذا إلى الشيخ والميرزا النائيني قدهما^(١).

وتوضيحه: أن حرمة الغصب تقتضي اجتناب كل مصاديقه في أي فرد ومصدق كان؛ إذ لا يتحقق امتثال النهي إلا بالاجتناب عن جميع مصاديق الطبيعة المنهي عنها، بخلاف امتثال الأمر فإنه يتحقق بالإتيان بفرد واحد من أفراد الطبيعة المأمور بها، فالمكلف يكون مخيراً في الامتثال بالإتيان بأي فرد من أفرادها، بخلاف النهي فإنه لا اختيار للعبد في الامتثال، بل يتعين عليه اجتناب جميع الأفراد، وعلى هذا فإن النهي الشمولي لا يقبل الاستثناء فيكون أقوى دلالة، بخلاف الوجوب البدلي فإنه يقبل الاستثناء في أفراد المأمور به، والقاعدة تقتضي تقديم الأقوى دلالة على غيره.

ويمكن مناقشته نقضاً بالموارد العديدة التي رجحوا فيها الوجوب على التحريم كما عرفت من شواهد التزام المتقدم.

(١) انظر أجدود التقريرات: ج ١، ص ٢٣٥؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ١١٠.

وحلاً بأنه أخص من المدعى؛ لأن القوة المدعاة ليست بقاعدة كلية. لما يلاحظ في العديد من الموارد أن الأمر يدل على مصاديقه بالدلالة الشمولية أيضاً، كما في مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) فإن وجوب الوفاء شمولي ولا يختص بعقد دون آخر، فيقع التعارض بين داليتين شموليتين متساويتين، ويعود البحث في وجه الترجيح.

نعم يمكن القول بأن دلالة النهي التحريمي على الشمول كالنص؛ لأنه لا يقبل الاستثناء ابداً، بينما دلالة الأمر على البدلية أو الشمول ظهورية باعتبار استناده إلى ظهور العام أو الإطلاق في العموم والإطلاق، والنص يتقدم على الظاهر، وحينئذ ترجع الدلالة إلى الظهور العرفي فيكون قرينة على الترجيح.

الوجه السادس: حكم العقل، فإن العقل يقضي بلزوم التفصيل في مورد الاجتماع بين العبادات وغيرها، فإنه في العبادات ينبغي ترجيح جانب الحرمة؛ لامتناع التقرب إلى المولى بما حرمه على العبد من جهة العبد لعدم إمكان إتيان بقصد القربى في ضمن الفرد المحرم، وجهة المولى لعدم إمكان أن يريد العمل الذي يتحد بما لا يريده، وهذا ما يحكم به الشرع أيضاً في النصوص العديدة كما في قولهم المشهور: (لا يطاع الله من حيث يعصى)^(٢)

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) الشرائع: ج ٢، ص ٥٥٨، الحاشية؛ جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٦؛ مصباح الفقيه:

١٢٢، ص ١٤٦؛ القواعد الفقهية: ج ١، ص ٢٦٠؛ وقاية الأذهان: ص ٣٩٤.

المعتضد مضمونه بالكثير من المتون الصحيحة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١).

بتقريب: أن الإتيان بالعبادة في ضمن الفرد المحرم مناف للتقوى في معناها اللغوي والاصطلاحي^(٢)، فلذا لا مناص من الحكم بترجيح جانب النهي على جانب الأمر في العبادات.

وأما في غير العبادات كالواجبات التوصيلية فإن كانت في المعاملات فقد عرفت سابقاً أن النهي المتعلق بها محمول على الإرشاد إلى وجود المانع من صحتها، وإن كانت من الأحكام العامة كغسل الثوب بالماء المغصوب ونحوه بلا محذور في ترتب أثر الواجب مع حصول المعصية.

هذا كله فيما إذا كانت الحرمة والوجوب ظنيين، وأما إذا ثبتت الحرمة بالقطع لقيام ضرورة أو إجماع عليه فلا كلام في عدم صحة رفع اليد عنه، كما في حرمة لبس المخيط على المحرم إذا دار الأمر بين وجوب لبسه لستر العورة وحرمةه للإحرام، فإن الحرمة مقدمة لثبوتها بالإجماع أو الضرورة^(٣).

(١) سورة المائدة: الآية ٢٧.

(٢) في مفردات الراغب: التقوى في تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحظور؛ مفردات (الراغب): ص ٨٨١، (وقى)؛ وانظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٣١٥، تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٥ من أبواب ترك الأحرام، ص ٤٧٤، ح ١٦٨١٦؛ منتهى المطلب: ج ٢، ص ٦٨١.

ولذا ينبغي أن ينتزع اللباس من المخيط، أو ينتزع المخيط من اللبس بأن يشد على العورة دون أن يلبس مثلاً، وإلا كان مخالفاً بالإحرام.

فيتحصل مما تقدم: أن الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهي وإن كان كل واحد منها لا يصلح دليلاً على الترجيح بل بعضها لا يصلح حتى للقرينة إلا أن بعضها الآخر لاسيما الأول والرابع والخامس والسادس فإنها تصلح أن تكون قرائن لذلك، فإذا انضمت إلى بعضها البعض وإلى غيرها فإنه قد يحصل لدى الفقيه الوثوق والاطمئنان بالترجيح كقاعدة عامة في مورد اجتماع الأمر والنهي كما عرفت بعضه في دلالة النهي على الفساد. نعم يستثنى من ذلك موارد التزاحم ونحوها التي تترجح فيها مصلحة الأمر على مفسدة النهي، والنتيجة إذا أحرزنا رجحان الأمر وجب الأخذ به، وإلا أخذنا بجانب النهي سواء في العبادات أو المعاملات، ولازمه بطلان الاثنين، والله الهادي للصواب.

المقام الثالث: مقتضى الاصل العملي

يلجأ إليه لدى الشك في ترجيح جانب النهي أو جانب الأمر، ولم يكن أصل أماري يرجع إليه في الحكم، وما يحتمل من الأصول هنا خمسة:

الأول: أصالة الصحة، بناء على أنها أصل عملي باعتبار انه لا يعلم يبطلان الصلاة، فلو جاء بها وشك في صحتها أمكن حملها على الصحة.

الثاني: أصالة الاشتغال؛ لأن اشتغال الذمة بالصلاة معلوم، فإذا جاء بها في الدار المغصوبة يشك في الفراغ ولا يحصل على العلم إلا بالصلاة في غير المغصوب.

الثالث: أصالة البراءة؛ لأنه بعد أن يأتي بالصلاة في الدار المغصوبة يشك بوجود تكليف عليه يلزمه بالإعادة أو القضاء فيكون شكاً في أصل التكليف، وهو مجرى البراءة.

الرابع: أصالة التخيير لدخول المسألة في صغريات الدوران بين المحذورين.

الخامس: الاستصحاب باعتبار ان المصلي في الدار المغصوبة يشك في سقوط التكليف عن الذمة فيستصحب البقاء

والظاهر أن الصواب منها هو الثاني، أي الاشتغال لوجود المقتضي له وانعدام المانع، باعتبار أن التكليف يسقط بالطاعة والمكلف لا يعلم أن الصلاة في الدار المغصوبة من مصاديق الطاعة أو لا فيبقى يقينه بالاشتغال. نعم إذا قلنا إن أركان الاستصحاب هنا تامة كان مقدماً على الاشتغال وإن أشكل عليه من جهة دعوى عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فإن أركان الاشتغال تامة وإن كان في النتيجة يتفق مع الاستصحاب، فتأمل.

وأما أصالة الصحة فلا تجري هنا -حتى على القول بأنها أصل عملي- لأنها تجري في صورة العلم بالصحيح والشك في أن المأتي به مطابق له أم لا؟ وهذا لا ينطبق فيما نحن فيه؛ لأننا لا نعلم أن الصلاة في الأرض

المغصوبة صحيحة أم لا؟ فمثلاً من علم ماهية الصلاة وكيفيةها من حيث الأجزاء والشرائط وشك في صلاته التي صلاها من حيث توافر أجزائها وشرائطها وعدمه فإنه يحكم بالصحة اعتماداً على أصالة الصحة، وأما إذا لا يعلم هل إباحة المكان واللباس جزء من الصلاة أم يصح أن يصلي في المغصوب فإنه لا يمكن أن يصلي ويجري أصالة الصحة؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وأما أصالة البراءة فهي أيضاً لا تجري هنا؛ لأن الشك ليس في أصل التكليف بل في المكلف به؛ إذ يشك في أن الصلاة التي صلاها أجزاء وأسقطت التكليف أم لا، ومع هذا الشك يثبت عليه بقاء التكليف بالاستصحاب وبحكم العقل بالاشتغال.

ومثله يقال في أصالة التخيير؛ لأن أصالة الاشتغال واردة على أصالة التخيير؛ إذ إن العمل بالتأخير ملازم للموافقة الاحتمالية، بينما العمل بالاشتغال ملازم للموافقة اليقينية، ومع إمكان تحصيل الموافقة اليقينية لا يبقى مجال للموافقة الاحتمالية عقلاً.

هذا فضلاً عن أن جريان أصالة التخيير في مثل هذا المورد محل كلام؛ لأن القدر المتيقن من مجراه هو صورته تردد الفعل الواحد بين حكيمين كصلاة الظهر في يوم الجمعة؛ فلا مناص من التخيير فيها، وأما ما نحن فيه فإن التكليف متعلق بطبيعتين ويتمكن العبد من الإتيان بإحديهما في غير مورد الحرمة وفي مثله يتعين عليه التخلص من الحرام بالإتيان بالواجب في غير مورد الاجتماع.

والحاصل: أن أصالة الاشتغال تلزم العبد في مورد اجتماع الأمر مع النهي بأن يترك العبادة في المكان المغصوب، ويأتي بها في غيره تحصيلاً للفراغ اليقيني. هذا كله إن قلنا بعدم تمامية أركان الاستصحاب، وإلا كان هو المقدم من حيث الحجية وإن كان كلا الأصلين متفقين من حيث النتيجة وهي وجوب الإعادة والقضاء^(١).

(١) هذا آخر ما أردنا بيانه من مباحث النواهي، ويأتي بعده مباحث العام والخاص، وقد تم في يوم الثلاثاء المصادف ١ من ربيع الثاني من عام ١٤٢٩ هـ الموافق ٨ من نيسان ٢٠٠٨ م، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم الى قيام يوم الدين. كربلاء المقدسة أقل العباد عملاً.

الفهرست

- الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية..... ١١
- المبحث الأول: في معنى النهي وكيفية تعلقه ودلالته..... ١٣
- المطلب الأول: في معنى النهي وشروط امتثاله..... ١٤
- الأمر الأول: في معنى النهي..... ١٤
- الأمر الثاني: في صيغة النهي ودلالاتها..... ١٧
- الأمر الثالث: في شروط امتثال النهي..... ٢٠
- المطلب الثاني: دلالة النهي في مقام الامتثال..... ٢٥
- الأمر الأول: في دلالة النهي على الفورية والدوام..... ٢٥
- الأمر الثاني: في كيفية امتثال النهي وسقوطه..... ٢٨
- الأمر الثالث: في حكم النهي بعد العصيان..... ٤٣
- المطلب الثالث: في كيفية تعلق النهي بالعبادات والمعاملات..... ٤٧
- المبحث الثاني: في دلالة النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة على الفساد وعدمه..... ٥١
- تمهيد:..... ٥٣
- المطلب الأول: في شرح مفردات العنوان..... ٥٥
- المطلب الثاني: في حقيقة النزاع وصوره..... ٩٠

- الأمر الأول: في حقيقة النزاع في الصحة والفساد ٩٠
- الأمر الثاني: صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة ١٠٥
- الأمر الثالث: في حكم الصحة والفساد على مسلك المشهور ١١٤
- المطلب الثالث: في تعيين الأصل اللفظي والعملي في المسألة. ١٢٧
- المسألة الأولى: تعيين الأصل في المسألة الأصولية ١٢٨
- المسألة الثانية: تعيين الأصل في المسألة الفرعية ١٤٠
- الثاني: في تعيين الأصل العملي ١٤٣
- المطلب الرابع: في الأقوال وإشكالاتها ونتائجها ١٤٧
- الأمر الأول: في ملامح البحث ومقدماته ١٤٧
- الأمر الثاني: القول بالفساد وأدلته ١٥٠
- الأمر الثالث: التفصيل بين العبادة والمعاملة ١٥٤
- الأمر الرابع: القول الفصل في تعلق النهي بالمعاملة ١٦٣
- الاستدلال على الفساد بالأخبار ١٧٢
- نتائج المناقشات ١٨٦
- الأمر الخامس: في اقتضاء النهي للصحة ومناقشته ١٩٤
- حل النزاع بالجمع بين الأقوال ٢٠٨
- الأمر السادس: في نتائج البحث ٢١٢
- المبحث الثالث: في جواز اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد ٢١٥

تمهيد: ٢١٧

المطلب الأول: في تحرير موضوع البحث وثمرته ومفرداته . ٢١٩

الأمر الأول: في أهمية البحث وثمرته..... ٢١٩

الأمر الثاني: في تحرير موضوع البحث..... ٢٢٠

الأمر الثالث: في شرح مفردات العنوان ٢٢٥

أولاً: الجواز ٢٢٥

ثانياً: الاجتماع ٢٢٧

ثالثاً: الأمر والنهي ٢٣٠

رابعاً: الواحد..... ٢٣٥

خامساً: حقيقة الامتناع ٢٤٣

المطلب الثاني: في حقيقة البحث وعلاقته بعلم الأصول ٢٤٨

الأمر الأول: بين جواز الاجتماع واقتضاء النهي للفساد.. ٢٤٨

القول الفصل في المسألة ٢٥٦

الأمر الثاني: في المزايا الفارقة بين الباحثين وحل النزاع..... ٢٥٧

الأمر الثالث: هل جواز الاجتماع من مباحث الأصول؟ ٢٦٤

هل البحث أصولي لفظي أم عقلي؟ ٢٦٨

القول الفصل ومعالجة النزاع..... ٢٧٤

المطلب الثالث: في شروط تحقق الاجتماع ٢٧٧

المعتمد في الأصول	٣٦٠
الشرط الأول: أن يفقد المكلف المندوحة	٢٧٧
الشرط الثاني: أن تتعلق الأحكام بالطبائع لا بالأفراد	٢٨٢
القول بالتفصيل	٢٨٥
الشرط الثالث: وجود ملاك الوجوب والحرمة في المجمع	٢٨٨
المطلب الرابع: الأقوال في المسألة ومناقشتها	٢٩٤
المطلب الخامس: النتيجة الفقهية للقول بالامتناع	٣٣٣
المقام الأول: في تحرير موضع الثمرة	٣٣٣
المقام الثاني: في مقتضى الأصل الأماري	٣٣٦
المقام الثالث: مقتضى الأصل العملي	٣٥٣
الفهرست	٣٥٧